

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 نگوییم 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.#

^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 لاپابالی‌گری 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 قابل‌انکار 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، فتاوای سایر فقیهان با فتوای ابن عربی در مورد جواز امامت زنان مقایسه می‌شود. فتوایی که بر پیش فرض‌ها و مبانی عرفانی ابن عربی در مورد زنان و اجتهاد مبتنی است و همین پیش فرض‌ها 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:

1. فرآیند اجتهاد و رسیدن به حکم شرعی چه شرایط و مکملاتی دارد؟
2. چگونه عرفان اسلامی بر فرآیند اجتهاد تأثیر می‌گذارد؟
3. 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، 1415: 341؛ علوی، 1421: 85 / 1) به طور 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 به عنوان یکی از مکملات یا علوم مؤثر بر اجتهاد توجه نشده است. هم چنین رأی نادر ابن عربی در مورد جواز امامت زنان بر مردان در نماز جماعت مورد غفلت قرار گرفته است.

ضرورت و اهمیت پژوهش

- موضوع پژوهش حاضر به سه دلیل در حوزه پژوهش‌های فقه و عرفان، اهمیت دارد:
1. در دوره معاصر که مسائل و دغدغه‌های جوامع تغییر کرده است، نیازمند بازپژوهی فرآیند اجتهاد و پیش‌فرض‌های مجتهد هستیم. این نوشتار به قدر ممکن پیش‌فرض‌های حاکم بر اذهان قدما را نقد و ارزیابی می‌کند.
 2. علوم اسلامی برخلاف آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد ارتباط عمیق و تأثیرگذاری بر یکدیگر دارند. این نوشتار سعی می‌کند ارتباط بین فقه و عرفان – به عنوان دو علمی که دارای پشتوانه تاریخی عمیقی هستند – را واکاوی کند.
 3. 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، 1367: 319/1)

برخی فقهاء اجتهاد را «به کار بستن تمام تلاش در به دست آوردن ظن به حکم شرعی» می‌دانند. (علامه حلی، بی تا: 283) برخی دیگر آن را ملکه‌ای می‌دانند که مجتهد به واسطه آن به صورت بالقوه یا بالفعل، بر استنباط حکم شرعی فرعی از اصول، توانایی پیدامی‌کند. (شیخ بهایی، 1423: 115). از

نگاه آخوندخراسانی بهتر است در تعریف اجتهاد، عبارت «حجت بر حکم شرعی» جایگزین «ظن به حکم شرعی» شود. (آخوندخراسانی، 1409: 464)

گاهی در تعریف اجتهاد توسعه معنایی انجام گرفته است و اجتهاد یک فعالیت تفهیمی و اکتشافی که درصدد تفهم، اکتشاف و استخراج احکام شرعی از منابع معتبر است، تعریف شده است. (حسنی، 1386: 50)

به نظر می رسد تعریف آخوندخراسانی از اجتهاد، صحیح تر از سایر تعاریف است. چراکه اولاً در نتیجه اجتهاد، در همه موارد، ظن به حکم شرعی حاصل نمی شود 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 کتاب های فقهی در مبحث قضاء و در کتاب های اصول فقه در مباحث «اجتهاد و تقلید» - که از ملحقات اصول فقه است - آمده است. از آثار فقه های پیشین برمی آید که علوم مورد نیاز مجتهد در فرآیند اجتهاد به دو دسته تقسیم می شوند. دسته اول علمی که شرط اجتهاد نامیده می شوند. دسته دوم علمی که مکمل اجتهاد نامیده شده اند. وحید بهبهانی علم معانی، بدیع، حساب و هیئت، هندسه و طب را از مکملات اجتهاد می داند.^۱ در این مورد بین فقیهان اختلاف نظرهایی وجود دارد. وحید بهبهانی در برخی مسائل علم هیئت را شرط می داند مثل مسائل مربوط به قبله. (وحید بهبهانی، 1415: 341 و 342) قزوینی هم علم حساب، هیئت، هندسه و طب را از مکملات اجتهاد می داند نه شرایط اجتهاد. (قزوینی، 1427: 578 و 284)

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 می داند. از نظر وی مسأله ای 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 می شود. (امام خمینی، 1389/ 21: 98)

۱- وحید بهبهانی به سیدمرتضی و شهید ثانی نسبت می دهد که ایشان معانی و بیان را از شروط اجتهاد می دانند. گرچه از بازخوانی مطالب شهید ثانی و سیدمرتضی چنین نتیجه ای بر نیامد. (شهید ثانی، 1412: 63/3 و سیدمرتضی، 1348: 800/2)

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 می گذارد. 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 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 فتوای 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، 1386: 20 / 181-182)

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 منطقاً بر حکم شناسی مقدم است و موضوع شناسی پسینی منطقاً از حکم-شناسی مؤخر است. این دو موضوع شناسی دو مقام متفاوت دارند و هریک 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. درواقع مکانیسم اجتهاد با صدور فتوا پایان می پذیرد و موضوع شناسی پسینی که مربوط به حوزه عمل است ارتباطی با مکانیسم اجتهاد ندارد. (فنائی، 1375: 12)

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، 1374: 2)

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. درحقیقت 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، صرفونحو و یا علمی که مورد غفلت واقع شده‌اند 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 صرفونحو 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، 1374: 12)

تأثیر عرفان بر فرآیند اجتهاد

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

1. 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، صرفونحو، لغت و منطق را به‌عنوان مقدمات اجتهاد بر شمرده است. (شهیدثانی، 1410: 62) و در رساله دیگری علم رجال، حدیث و تفسیر را نیز به آن‌ها افزوده است. (همان، 1421: 783)

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، 1410: 96-99) وحید بهبهانی تمییز عرف عام و خاص را هم از مقدمات اجتهاد می‌داند. (وحید بهبهانی، 1415: 336) 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 سنتی 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 بنابر مشرب اصولیان علم اصول فقه است که از عناصر و مبادی مشترک استدلال فقهی بحث می‌کند و علمی مانند منطق قدیم، صرف-ونحو، لغت، رجال و درایه در رتبه بعد قرار می‌گیرد و علم تفسیر نیز تنها به مقداری که به آیات‌الاحکام 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، 1374: 3)

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

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، 1415: 342؛ امام خمینی، 1389: 21؛ 98) 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، 1386، 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 یقینیات 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؟

2. 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.

3. 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

آشنایی با روش های فقهی شیعه و سنی بود... فقها و اصولیین در مبحث اجتهاد و تقلید و در مبحث قضا چندین علم را نام می برند که مقدمه اجتهاد شمرده می شوند... 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 کرده اند که آن چیزی که عمده و مهم و اساسی است علم اصول است و لهذا عملاً چندان توجهی به سایر علوم نمی کنند... معظم له عملاً 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 آنجاها تدریجاً رشد کرده و پرورش یافته کاملاً می شناخت و بدیهی است که این جهات به وی روشن بینی خاصی داده بود.» (مطهری، 1386: 20/ 149 و 150)

حکم شرعی ندارند اما هیچ فقیه و مجتهدی رابطه بین علم اصول فقه و صرف و نحو با فقه را انکار نمی‌کند.

4. دقت در معرفت‌های درجه اول و دوم که در فلسفه غرب مورد بحث و بررسی است، نشان می‌دهد که علوم از پیش‌فرض‌ها و مبادی برخوردارند که در نگاه نخست مورد توجه قرار نمی‌گیرد. علمی که از پیش‌فرض‌های علمی دیگر بحث می‌کند به لحاظ تاریخی از آن علم متأخر است یعنی علمی 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 طویلی از علوم در مبادی و پیش‌فرض‌های اجتهاد قرار دارند که قطع این زنجیره از سایر اجزاء امکان پذیر نمی‌باشد.

5. عرفان اسلامی که بر کشف و شهود و تصفیۀ 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 یقینیات است، اثبات خواهد شد. به اذعان خود اهل نظر علم حاصل از طریق تصفیۀ باطن کامل‌تر و تمام‌تر از علمی است که از طریق برهان به دست می‌آید. (آشتیانی، 1380: 46) عرفان نوعی خاصی از جهان‌بینی و انسان‌شناسی به فرد می‌دهد که از جنس کشف و شهود است و بنابر قول عرفاء از یقینیاتی 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 یقینیات عارف بنا شده در مکانیسم اجتهاد مؤثر نیست و نمی‌تواند محل اعتنا باشد.

6. 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 تحجّر 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 بگذرانند، 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، 1420 ه.ق: 21)

مورد دوم این است که فقه‌های 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 فتاوی 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، 1410: 48 و شهید ثانی، 1412: ج 1، 116) 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، 1410 ه.ق، ج 1: 281)

شیخ مفید چنین فتوا می‌دهد:

« و لا يجوز للمرأة أن تؤم الرجال و للرجال أن يؤموا النساء » (شیخ مفید، 1414 ه.ق: 28) علامه حلی هم امامت زنان را جایز نمی‌داند و دلیل خود بر این نظر را چنین بیان می‌کند: « و لانهن مأمورات بالستر و الإمام بالاشتهار و هم ضدان » (علامه حلی، 1414 ه.ق، ج 4: 285)

هم چنین علامه حلی با چنین مبنایی امامت مردان بر زنان را اولی از امامت زنان بر خودشان می داند. (علامه حلی، 1410 ه.ق، ج 2: 112)

محمدجواد عاملی شرایط امام جماعت را بلوغ، عقل، طهاره المولد، ایمان و عدالت و ذکور بودن می داند. (محمدجواد عاملی، 1423 ه.ق، ج 10: 7)

محقق بحرانی از فقهاء شیعه نیز چنین فتوایی دارد. (بحرانی، ج 10: 7)
محقق نراقی فتوای خود و اتفاق علماء را بر عدم جواز امامت زنان می داند. (نراقی، ج 8: 34 و 35)
میرزای قمی چنین می گوید:

« لا تجوز امامه المرأة للرجال و النساء معا باتفاق العلماء » (میرزا قمی، 1418 ه.ق، ج 3: 114 و 1420 ه.ق، 426)

در مورد فقهاء معاصر نیز فتوا چنین است به عنوان نمونه می توان به فتاوی آیت الله خوئی، آیت الله سید محسن حکیم، آیت الله عبدالکریم حائری اشاره کرد. آیت الله خوئی امامت زنان بر مردان را جایز نمی داند گرچه امامت زنان بر زنان را صحیح می داند البته حکم به کراهت امامت زنان بر زنان می دهد. مطلب قابل توجه این است که فقهاء امامت زنان بر خنثی^۱ را هم جایز نمی داند چراکه ممکن است فرد خنثی، مرد باشد: « و منه تعرف عدم جواز امامتها للخنثی لاحتمال كونها رجلاً » (خوئی، 1412 ه.ق، ج 5، 426)

آیت الله حکیم نیز دقیقاً چنین فتوایی دارد: « يجوز إمامه لمثلها و لا يجوز للرجل و لا للخنثی » (حکیم، 1404 ه.ق، ج 7: 328)

صاحب العروة الوثقی نیز ذکور بودن را از شرایط امام جماعت می داند. (سیدیزدی، 1420: ج 3: 184)

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 می گوید:
« و إذا صلت المرأة برجال و نساء و صبيان ذكور فصلاه النساء مجزئه و صلاه الرجال و الصبيان الذكور غير مجزئه... »

از نظر شافعی امامت زنان بر مردان جایز نیست بنابراین نماز مردانی که به امامت زنی نمازگزارده اند اشکال دارد البته امامت زنان بر زنان را خالی از اشکال می داند. و دلیل خود را آیه شریفه « الرجال قوامین على النساء » می داند. (شافعی، 1403 ه.ق، ج 1: 191)

نووی کمی از شافعی سخت گیرانه تر نظری دهد 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:

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

« هذا مذهبننا و مذهب جماهير العلماء من السلف و الخلف رحمهم الله و حكاها البيهقي عن الفقهاء السبعة فقهاء المدينة التابعين و هو مذهب مالك و ابي حنيفة و سفيان و احمد و داود و قال ابو ثور و المزني و ابن جرير و..... » (نووی، ج 4: 255)

برخی از علمای اهل سنت امامت جماعت زنان در نمازهای واجب و مستحبی (تراویح) بر مردان را درست نمی‌دانند. (عبدالله بن قدامه، ج 2: 33 و عبدالرحمن بن قدامه، ج 2: 52) بهوتی نیز امامت زنان بر مردان در فرائض و تراویح صحیح نمی‌داند اما به صحت و جواز امامت زنان بر زنان فتوای دهد. (بهوتی، 1997م، ج 1: 582)

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 علامه حلی از فقهای اهل سنت مانند ابی‌ثور، مزنی و محمد بن 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. (علامه حلی، ج 1: 373)

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. آیت الله 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 مانعه را حمل بر کراهت کنیم. (حائری، 1362: 528) 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 درحقیقت حدیث چنین است: «أمرها أن تؤم نساء أهل دارها» (علامه - حلی، 1414ه. ق 4: 285)

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 ابن قدامه 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 ابن قدامه نیز نظر دارقطنی را که منظور امامت زنان خانه برای ام‌ورقه بوده است، به عنوان نظر صحیح در باب این حدیث می‌پذیرد. (عبدالله بن - قدامه، ج 2: 52)

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 علی‌الاطلاق فتوای دهند. البته ابن عربی توضیح نمی‌دهد که کدام دسته از فقهاء امامت زنان علی‌الاطلاق 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 1: 447) ابن عربی در بیان فتوای خود چنین می‌گوید:

« فصحت إمامه المرأة والأصل إجازة أئمتها فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له و لانص للمانع في ذلك و حجة في منع ذلك » (ابن عربی، ج 1: 447)

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 پیش‌فرضی چنین فتوایی می‌دهد درحالی‌که 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 پیش‌فرض‌ها اشاره می‌شود.

1) ابن عربی در رساله « عَقْلُهُ الْمُستوفى » ملاک و معیار خلافت انسان از خداوند را کمال انسانیت می‌داند. درواقع 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. درحقیقت 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: « كَمَلَتْ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرُونَ وَ كَمَلَتْ مِنَ النِّسَاءِ مَرِيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ أَسِيَّةُ امْرَأَةُ 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:

« اعلم ایدک الله أن الانسانية لمّا كانت حقيقةً جامعةً للرجل و المرأة، لم یکن للرجال علی النساء درجه من حیث الانسانیة »

و یا می‌گوید: « النساء شقائق الرجال » به این معنا که زنان در جمیع مراتب حتی در مرتبه قطیبت 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، 1331 ه. ق: 46 و ابن عربی، ج 3: 87 و 88)

(2) 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 یَفْلَحَ قَوْمٌ وُلُّوا أَمْرَهُمْ إِمْرَأَةً » را به تأویل خود، ناظر به مشیت خداوند می‌داند. به این معنا که منظور رسول خدا(ص) این است که مردم خودشان زنی را ولی‌آمر 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 ولی‌آمر نمی‌پردازد بلکه به مشیت خداوند اشاره دارد. (ابن عربی، ج 3: 89) یا بر اساس این سخن رسول خدا(ص) که می‌فرماید: « حُبَّ إِلَى مَنْ دُنِیَاکُمْ ثَلَاثُ: النِّسَاءُ وَ الطَّيِّبُ وَ جُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنِی فِی 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 مبعّد وی و به منظور بزرگداشت زنان در این حدیث تأنیث را بر تذکیر غلبه داده است و به جای ثلاثه، ثلاث فرمود. در صورتی که علامت شمارش مردان «هاء» است. ثلاثه نفرمود با این که کلمه «الطیب» مذکر است و عادت عرب در چنین مواردی تغلیب تذکیر بر تأنیث است. (ابن عربی، 1365 ه. ق: 219) 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^۱ » (ابن عربی، ج 3: 89) بنابراین حب زنان را کمال عارفان و میراث نبوی و حب الهی می‌شناساند و می‌گوید: « فَمَنْ عَرَفَ قَدْرَ النِّسَاءِ وَ سِرَّهُنَّ لَمْ یَزَهِدْ فِی حُبِّهِنَّ بَلْ مِنْ کَمَالِ الْعَارِفِ حُبُّهُنَّ فَأَنَّهُ مِیرَاثُ نَبِیٍّ وَ حُبُّ الْهَیِّ » (ابن عربی، ج 2: 190)

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

۱- اشاره به مضمون آیه 26 قصص « قَالَ إِنْی أَرِیدُ أَنْ أُنْکِحَ إِحْدَى ابْنَتَیْ هَاتِئِنِ عَلَیَّ أَنْ تَأْجُرْنِی ثَمَانِی حِجَّجٍ فَإِنْ أُنْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِک »

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. درواقع 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 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 می شود تا به واسطه این امر به شوهر و فرزندان تمایل پیدا کند و انحناء و انعطاف بیشتری داشته باشد. (ابن عربی، ج 4: 494)

خلاصه این که ابن عربی تا آنجا که می تواند سعی می کند 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 می اندازد. صحت و سقم تأویلات ابن عربی در این باره مورد نظر نیست بلکه آن چه که از تأویلات ابن عربی قابل استنباط است این است که ابن عربی از لابه لای این تأویلات سعی دارد که فضیلت و برابری مقام معنوی زنان و امکان تحقق ایشان به کمال انسانی را اثبات کند.

(3) مبنای دیگر که موجب پدید آمدن چنین اجتهادی نزد ابن عربی است نگاه وی به مسأله زوجیت است. از نظر ابن عربی هر چیز در ذات خود واحد است و در صورت خود زوج است. درواقع ذکوریت و انوئیت از اعراض انسانیت هستند و نه از حقائق آن. همان گونه که آدم که صورت الهی است هستی حق را دو تا می کند؛ زن نیز که صورت مرد است وجود مرد را دو گانه می کند و پس از آن که فرد بود زوجش می گرداند. (عفیفی، 1380: 389)

همان چیزی که در برخی از سنت ها به عنوان انسان دو جنسیتی از آن یاد می شود 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 دو جنسی، قبل از جدایی جنسیت ها 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 دو گانه غلبه دارد. (نصر، 1380: 305)

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 نمی رسند، نخواهند بود بلکه هر دو نمود و ظهوری از حقیقت یگانه اند که جامع جنسیت آن دو است و در هبوط به عالم طبیعت صفت و عرضی بر آن حقیقت اصیل عارض می شود اما هرگز نمی تواند حقیقت انسانیت و جامعیت را از آدمی زایل کند.

(4) نگاه عرفاء به علم فقه از مبانی عمده و مهمی است که بر اجتهاد و مکانیسم آراء و نظرات آنها تأثیر می گذارد. به نظر ابن عربی پس از انقطاع نبوت تشریعی، نبوت تعریفی یعنی ولایت که عاری از

شریع است، باقی است. اما تشریع به گونه‌ای دیگر در امت محمدی (ص) و در قالب اجتهاد باقی-مانده است و مجتهدان در تشریع و استنباط احکام شرعی از ادله، وارثان پیامبران هستند. این وراثت، جز در حوزه‌ی احکامی که از راه اجتهاد به دست می‌آید و تشریع می‌شود، تحقق نمی‌یابد. البته این تشریع به معنای مصطلح نیست. (عفی، 1370، ج 1: 156) 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، 1420: 37-38)

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. (عفی، 1370، ج 1: 156) در میان اولیای الهی، کسانی هم هستند که حکم خدا را به طور مستقیم از خدای سبحان و از همان سرچشمه‌ای که رسول خدا (ص) حکم را دریافت می‌کرد، دریافت می‌کنند. (همان، 162-163)

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 گرفته است، بلکه مجتهد، خلیفه رسول خدا (ص) یا امام و پیشوایی است که علم به شریعت را از همان منبعی دریافت کرده است که رسول خدا (ص) علم خود را از آن دریافت کرده است. 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 بهره می‌گرفته است. 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 2: 224-226)

درواقع یک دسته از فقیهان کسانی هستند که به علم لدنی احکام شریعت و فروعات 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:

1. 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.

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

3. 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 انسانی 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

- 1) عهد عتیق و عهد جدید، (1380)، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، چ 1، تهران: اساطیر. ##2، ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان. ##3، ابن عربی، محی الدین. (بی تا)، **الفتوحات- المکیه**، بیروت: دارصادر. ##4، ابن عربی، محی الدین. (1365ه.ق)، **فصوص الحکم**، تصحیح: ابوالعلاء عقیفی، بیروت. ##5، ابن عربی، محی الدین. (1331ه.ق)، **عقله- المستوفز**، لیدن. ##6، امام خمینی، سیدروح الله. (1389)، **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ##7، ابن قدامه، عبدالرحمن. (بی تا)، **الشرح الكبير**، بیروت: دارالکتب العربی. ##8، ابن قدامه، عبدالله. (بی تا)، **المغنی**، بیروت: دارالکتب العربی. ##9، آشتیانی، سیدجلال الدین. (1380)، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص- الحکم**، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب. ##10، بهایی، محمد بن حسین (شیخ البهائی). (1423ه.ق) **زبدة الأصول**، تحقیق: کریم، فارس حسون، قم: مرصاد. ##11، بهبهانی، محمدباقر بن محمد. (1415)، **الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحارثية)**، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی. ##12، بهوتی، (1997م)، **کشاف القناع**، چاپ اول، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون. ##13، جبل عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). (1412ه.ق)، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. ##14، حائری، عبدالکریم. (1362ش)، **کتاب الصلاة**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. ##15، حسنی، سیدحمیدرضا و همکاران. (1386)، **روش شناسی اجتهاد و اعتبارسنجی معرفتی آن**، مجله روش شناسی علوم انسانی، شماره 50. ##16، حسنی، سیدحمیدرضا و همکاران. (1387)، **تحلیل مکانیزم اجتهاد به مثابه مدلی برای تولید علوم انسانی اسلامی**، همایش تولید علم و جنبش نرم افزاری در حوزه معارف اسلامی. ##17، حکیم، سیدمحسن. (1404ه.ق)، **مستمک العروه**، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی. ##18، حلی، ابن ادريس. (1410ه.ق)، **السرائر**، چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی. ##19، حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (علامه حلی). (1414ه.ق)، **تذکره الفقهاء**، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت عليهم

السلام. 20##. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (علامه حلی). (بی تا)، تهذیب الوصول إلى علم الأصول، بی جا: مؤسسه الإمام علی (ع). 21##. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (علامه حلی). (بی تا)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه. 22##. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (علامه حلی). (1410 ه.ق)، نهاية الاحکام، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان للطباعة و النشر و التوزيع. (2) خراسانی، محمد کاظم بن حسین (آخوند خراسانی). (1409 ه.ق)، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت (ع). 23##. خمینی، سید روح الله (امام خمینی). (1376)، الاجتهاد و التقليد، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. 24##. خمینی، سید روح الله. (1410 ه.ق)، الرسائل، قم: مؤسسه اسماعیلیان. 25##. خوئی، ابوالقاسم. (1412 ه.ق)، کتاب الصلاة، قم: علمیه. 26##. شافعی، (1403 ه.ق)، کتاب الأم، چاپ دوم، دارالفکر. 27##. عاملی، محمد جواد. (1423 ه.ق)، مفتاح الکرامه، چاپ اول، قم: مؤسسه ی نشر اسلامی. 28##. عقیفی، ابوالعلاء. (1380)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: الهام. 29##. عقیفی، ابوالعلاء. (1370 ش)، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء (س). 30##. علوی، سید عادل بن علی بن الحسین، (1421)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، قم: انتشارات کتابخانه و چاپخانه آیت الله مرعشی نجفی. 31##. علم الهدی، سید مرتضی. (1348 ش)، الذریعة الى اصول الشریعة، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران: دانشگاه تهران. 32##. فنائی، ابوالقاسم. (1374)، «جایگاه موضوع شناسی در اجتهاد»، نقد و نظر، شماره 5. 33##. فنائی، ابوالقاسم. (1374)، «مبانی اجتهاد»، نقد و نظر، شماره 3 و 4. 34##. فنائی، ابوالقاسم. (1375)، «معرفت دینی در بستر زمان و مکان»، نقد و نظر، شماره 6. 35##. قزوینی، سید علی موسوی. (1427 ه.ق)، الاجتهاد و التقليد (التعلیقة علی معالم الاصول)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین. 36##. محقق بحرانی، (بی تا)، الحدائق الناضرة، تحقیق محمد تقی ایروانی، قم: منشورات جماعه المدرسین. 37##. محقق نراقی، (1416 ه.ق)، مستند الشیعه، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث. 38##. محمودالغراب، محمود. (1420 ه.ق)، الفقه عند الشیخ الاکبر، چاپ سوم، بی جا: مطبعة نصر. 39##. مفید، محمد بن محمد بن النعمان. (1414 ه.ق)، أحكام النساء، تحقیق شیخ مهدی نجفی، چاپ دوم: بیروت: دارالمفید للطباعة و النشر و التوزيع. 40##. مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (شهید اول). (1410 ه.ق)، اللمعة الدمشقیة، تحقیق: علی اصغر مروارید و محمد تقی مروارید، چاپ اول، بیروت: دار التراث الدار الاسلامیه. 41##. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (

1420 ه.ق)، **مناهج الاحکام**، ج 1، قم: نشر اسلامی 42##.----- (1418 ه.ق)،
غنائم الایام، چاپ اول، بیروت: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام
 الاسلامی. 43##. مطهری، مرتضی، (1386)، **مجموعه آثار شهید مطهری**، تهران:
 انتشارات صدرا. 44##. نصر، سیدحسین. (1380)، **معرفت و معنویت**، ترجمه انشاءالله
 رحمتی، تهران: سهروردی. 45##. نووی، محی‌الدین. (بی‌تا)، **المجموع**،
 دارالفکر. 46##. یزدی، سیدمحمدکاظم. (1420 ه.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.#