

اسباب اختلاف فقها در تفسیر متن

محمد جعفری هرندی،^۱ بهنام دارابی^۲
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۲)

چکیده

پژوهش در اسباب اختلاف فقها، در فقه اهل سنت سابقه‌ای دیرینه دارد؛ دانشمندان اهل سنت از قرون اولیه اسلامی در صدد پاسخ به چرایی اختلاف صحابه و فقیهان، و ارائه دلیل و توجیه برای آن برآمده‌اند، اما این مسئله اساساً برای شیعیان که با حضور امامان معصوم(ع) و روشمند شدن اجتهاد توسط ایشان، کمتر دچار اختلاف شده بودند، مطرح نبوده است. در میان دلایلی که به عنوان اسباب اختلاف برشمرده‌اند، به اختلافات ناشی از تفسیر متن دلیل نقلی کمتر توجه شده است. تتبع در فقه مذاهب اسلامی به روش مقارنه‌ای، این موارد اختلاف را روشن می‌سازد و اسباب اختلاف فقها در تفسیر متون را به دست می‌دهد که می‌توان به پنج مورد به عنوان اصلی‌ترین اسباب اختلاف فقیهان در تفسیر متن اشاره نمود: ویژگیهای زبانی، دخالت مبانی و جهان‌بینی، فهم اجتماعی متن، پذیرش یا عدم پذیرش برخی قواعد فقهی، و جمود بر ظواهر. **کلیدواژه‌ها:** اسباب اختلاف، تفسیر متن، دلیل نقلی، زبان.

طرح مسئله

از زمان شکل‌گیری دانش فقه، بین فقیهان مسلمان در تمام مذاهب، اختلاف برداشت و استنباط موجود بوده است و هر یک نیز استنباط خود را برآمده از منابع شرع دانسته و کوشیده‌اند اجتهاد خویش را بر پایه و اساس شریعت و دو منبع اساسی آن، یعنی قرآن و سنت پیامبر اسلام(ص) در

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی شهرری (نویسنده مسئول) / harandi_lawyer@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزا دانشگاه خوارزمی / darabibehnam@ymail.com

مرحله اول و سنت ائمه اهل بیت (ع) و صحابه و تابعان - با اختلاف نظری که در این مورد موجود است - در مراحل بعدی استوار سازند.

اولین اختلاف نظرهای فقهی مربوط به «پذیرش یا عدم پذیرش یکی از منابع فقه به عنوان منبع و دلیل شرعی» است. اعتقاد گروهی از مسلمانان این است که سنت ائمه اهل بیت (ع) مانند شخص پیامبر اسلام (ص) لازم الاتباع است، در حالی که دسته‌ای دیگر چنین مبنايي را نپذیرفته‌اند، از طرفی گروهی عمل صحابی را به صرف صحابی بودن، حجت می‌دانند و دیگران خیر. قسم دیگر این نوع از اختلاف، آنجا نمایان می‌شود که در مورد موضوع و حکم مسئله‌ای در منابع اصلی شرع یعنی قرآن و سنت پاسخی یافت نمی‌شود، در اینجا نیز طبیعی است که مبانی و نظرات متعددی به وجود آید. برای مثال مذهبی به قیاس تمسک می‌جوید و مذهب دیگر آن را جایز نمی‌شمارد.

دومین عاملی که موجب اختلاف فقها گشته است، اصالت یا عدم اصالت آن منبعی است که به عنوان دلیل در دست است؛ به عبارت دیگر، «اختلاف در حصول و دریافت یقین و تصدیق دلیل» که طبیعتاً در مورد قرآن کریم مطرح نیست، اما در مورد سنت، فقهی روایتی را قابل اعتماد می‌داند و براساس آن فتوا می‌دهد و فقهی دیگر آن را کذب و جعل یا ضعیف می‌خواند و به آن اعتنا نمی‌نماید که دانش رجال متکفل بحث در این مسائل است و مبانی و ضوابط مختلفی در مورد وثاقت یا عدم وثاقت راویان و احادیث در آن شکل گرفته است که این اختلاف در پذیرش روایت در فقه نمایان گشته است.

اما مشکل و مسئله اصلی آنجا ظهور و بروز می‌یابد که اختلاف، ناشی از هیچ‌یک از موارد بالا نیست و در مورد مسئله‌ای، متن خاص و قابل پذیرش همگان وجود دارد، اما اختلاف دیدگاه در دلالت متن و استنباط از آن صورت می‌گیرد.

با وجود اینکه قرآن و سنت به عنوان دو منبع اصلی استنباط احکام فقهی و آرای حقوقی، مورد اتفاق فقیهان است، چرا این همه اختلاف نه تنها در فروع فقهی، بلکه در مبانی و قواعد کلی که استنباط فقهی از متن دلیل نقلی براساس آنها انجام می‌گیرد، در چنین سطح وسیعی در میان فقیهان اسلامی دیده می‌شود؟ چرا فقههای مذاهب اسلامی از متون شرعی برداشتها و تفاسیر گوناگون ارائه نموده‌اند؟ چه چیز موجب این اختلاف دیدگاهها شده است؟ و چه عواملی بر آن مؤثر بوده است؟

پیشینه بحث

بحث در مورد اسباب اختلاف فقهی و انواع برداشتها و تفاسیر از متون و عوامل مؤثر بر فتوا، امری مهم و ضروری برای اجتهاد است. نگرش و توجه به روشهای فقهی و عوامل شکل‌گیری آن

و تفاوت استنباطها، از دقیق‌ترین روشهای علمی است که کمتر نیز مورد توجه قرار گرفته است. کاوش در عوامل اثرگذار در اختلاف استنباط فقها، محقق را بیش از پیش در درک دانش فقه یاری می‌رساند و مانع تعصب خام و دید بسته نسبت به فتوایی خاص می‌گردد و از این جهت امری ضروری برای تحقق تقریب بین مذاهب است.

پژوهش در اسباب اختلاف در میان دانشمندان اهل سنت از قرون اولیه اسلامی جایگاه مهمی یافته است و بسیاری از ایشان در این موضوع دست به تألیف زده‌اند (بطلیوسی، ۱۴۰۳ق، ۳۳؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۴م، ۹؛ ابن‌تیمیه، بی‌تا، ۱۰؛ شاطبی، بی‌تا، ۲۱۱). اما شیعیان که با وجود ائمه اهل-بیت (ع) کمتر دچار اختلاف فقهی می‌شدند، تا پیش از دوران معاصر کمتر به این موضوع پرداخته‌اند (تهرانی، ۱۳۶۱ش، ۱۱۱؛ تسخیری، ۲۰۱۱م، ۸۴؛ جناتی، ۱۳۸۶ش، ۳۰۸).

اما این آثار، بیشتر مربوط به زمینه اختلافات ناشی از پذیرش دلیل، یا در جایی که دلیل موجود نیست، می‌باشند و کمتر به اختلافات ناشی از تفاسیر متون پرداخته‌اند. در این پژوهش، پس از بررسی موردی ابواب مختلف فقه به خصوص باب «حدود» - که از این جهت که با کیفر سروکار دارد و تفاسیر گوناگون در این باب می‌تواند به قیمت خون انسانی تمام شود، دارای اهمیتی مضاعف است - به پنج عامل اصلی که در اختلاف تفسیر و استنباط از متون نقش داشته است، خواهیم رسید که در ادامه به بررسی هریک پرداخته می‌شود.

۱. ویژگیهای زبانی

شاید بتوان زبان عربی و اختلافات ناشی از آن را مهم‌ترین عامل اختلاف تفاسیر فقهی از متن دلیل نقلی برشمارد. بررسی موردی ابواب فقه به خوبی نشان می‌دهد اختلافات ناشی از مسائل زبانی، بیشترین موارد را به خود اختصاص داده است.

قرآن به زبان عربی و براساس اسلوب و روش کلام عرب نازل شده است. با این وجود، تمام قرآن به گونه‌ای نبوده است که به مجرد شنیدن، همه صحابه و مردم اجماً و تفصیلاً آن را بفهمند و نزول قرآن به زبان عربی چنین اقتضائی ندارد؛ زیرا فهم کتاب تنها به زبان وابسته نیست، بلکه نیازمند درجه‌ای از خرد و سواد است و کسی نیز ادعا نمی‌کند که به تمام واژگان زبان خویش آشنایی کامل دارد. عربها نیز در مقابل قرآن چنین بودند و هرکس به اندازه سطح خود از آن بهره می‌برده است (امین، ۱۹۷۵م، ۱۹۵).

این اختلاف زمانی گسترده‌تر گردید که با گسترش دامنه نفوذ اسلام بین غیر عرب‌زبانان شبه‌جزیره، کسانی مخاطب شریعت قرار گرفتند که با زبان عربی آشنایی نداشتند و فقیهان سده‌های بعدی از بین فرزندان چنین تازه مسلمانان و پرورش‌یافتگان در غیر محیط عربی زبان شبه‌جزیره بوده‌اند.

از میان پیشوایان مذاهب، شافعی متولد فلسطین بود، ابوحنیفه و احمد بن حنبل اهل ایران، و بسیاری از اصحاب امامیه نیز غیر عرب بودند و همین اشخاص با توجه به نیازی که داشتند، قواعد زبان عربی و صرف و نحو را مدون ساختند (حجوی، ۱۹۹۵م، ۱/۱۰۹، ۴۱۰ و ۴۲۴؛ قرطبی، بی تا، ۱۰؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳م، ۱۰).

این آمیختگی زبان عربی با زبانهای دیگر - که وارد تمدن اسلامی شده بودند - را از قوی ترین عواملی دانسته اند که فقه را تغییر داد و دشوار نمود. در زمان خلافت علی بن ابی طالب (ع) این آمیختگی فزونی یافت و گویشها در زبان عربی گسترش یافتند، تا آنجا که ابوالاسود دوئلی با راهنمایی علی بن ابی طالب (ع) به وضع علم نحو پرداخت؛ اما فقط برخی از مسائل نحو را نگاشت و این علم به تدریج تکمیل شد و از اول قرن دوم شیوع یافت (حجوی، ۱۹۹۵م، ۲/۳۹۸).

اولین نکته قابل توجه این است که هر زبانی در طول زمان دچار تغییر می گردد و کلمات، ظهورات ثانوی می یابند. زبان قرآن و حدیث به عنوان دو منبع اساسی در استنباط فقهی، عربی است. زبان عربی همواره در حال تحول بوده است و ضبط معانی واژه های عربی و قواعد در این زبان پس از گذشت سالها تدوین گردیده است. کلیه اختلافهای مربوط به این گونه زمینه های لغوی و ادبی که حتی شامل حروف نیز می گردد، موجب اختلاف فهم و استنباط از متون قرآن و حدیث گردیده است.

فقیه و هر کسی که مخاطب متن شرعی است، در ابتدا می کوشد معنا و مفهوم آن متن را دریابد، اما چون در زمانی به غیر از زمان نزول متن تولد یافته است، خواه ناخواه فهم او از زبان، با فهم مخاطبان اولیه متون متفاوت خواهد بود و با فاصله گرفتن از زمان وحی در هر نسل، بیش از نسل قبلی این مشکل هویدا می گردد و فهم متون دشوارتر می شود.

دانشمندان مسلمان به این مهم توجه داشته و همواره سعی نموده اند معنای واژه های موجود در قرآن و حدیث را در کنار یکدیگر و براساس فهم مخاطبان اولیه آن دریابند، تا آنجا که محمد بن ادريس شافعی از مکه به بادیه سفر می کند و سالها با قبیله «هدیل» که در میان عرب به فصیح بودن مشهور بودند، همراه می شود (ابوزهره، ۱۹۷۸م، ۱۸). اما آیا همه دانشمندان در این عمل و تلاش به یک اندازه از موفقیت دست یافته اند؟ طبیعی است که چنین نباشد و در نتیجه اختلاف فهم صورت پذیرد.

گاهی نیز یک واژه در زبان عربی دارای چند معنی است که بدون قرینه نمی توان هیچ یک را بر دیگری ترجیح داد. تشخیص حقیقت و مجاز بودن سخن، معضل دیگری را پدید آورده است. دانشمندان مسلمان سعی نموده اند با وضع علم اصول فقه، مشکل قواعد زبانی را حل سازند و با

«اصل اندیشی» اصلها را دریابند و خلاف آن را نیازمند دلیل بدانند، اما در این مسیر نیز از اختلاف دور نمانده‌اند.

اختلاف در مورد معانی و دایره شمول واژه‌ها، عام و خاص، مطلق و مقید، حقیقت و مجاز، افراد و ترکیب، اشتراک، مقتضای امر و نهی، دلالت و اقسام آن، کنایات و غیره از موضوعاتی هستند که علاوه بر کتب قواعد زبان عربی، در جلد نخست هر کتاب اصول فقهی و علوم قرآنی نیز می‌توان آنها را مشاهده نمود.

با تتبع در فقه مذاهب، از مصادیق این نوع از اختلاف، می‌توان به اختلاف موجود در مورد «خمر» اشاره نمود. تعاریف گوناگون لغت‌شناسان و فقیهان مذاهب اسلامی پیرامون «خمر» و «سُکر»، دیدگاه‌های گوناگونی را موجب گشته است. گروهی آن را تا جای ممکن و در حد انحصار حرمت در شراب انگور فرو کاسته و برخی معنای آن را شامل همه مسکرات دانسته و دسته‌ای نیز راه سومی در پی گرفته و هریک برای نظر خود به متون استناد نموده‌اند.

«خمر» عنوانی است که در متون شرعی، حرمت بالاصاله به آن تعلق گرفته است و به تبع آن، حاصل نوشیدن خمر که «سُکر» یا «مستی» است، بیان شده است. لغت‌دانان در مورد اصل خمر دو نظر ذکر نموده‌اند که منشأ اختلاف فقهی است. برخی گفته‌اند خمر به معنای پوشاندن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۹۸). نظر دومی نیز ذکر شده است و اصل را در خمر، مخلوط شدن می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ۲۹۱/۳).

براساس این اختلاف لغوی، درباره اینکه چرا شراب را خمر نامیده‌اند، چند نظر به وجود آمده است. برخی چنان‌که از مفردات نقل شد، آن را به این دلیل دانسته‌اند که عقل را می‌پوشاند. ابن‌منظور می‌نویسد: «الخمر: ما أسکر من عصیر العنب لأنها خامرت العقل» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۵۶/۴). دسته‌ای نیز در تعاریف خود به تغییرات شیمیایی شراب یا خمر توجه داشته و خمر و تخمیر را در یک راستا و مخلوط کردن معنی کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ۲۹۱/۳). مرغینانی فقیه حنفی از معدود کسانی است که به این تفاوت توجه داشته است و تصریح می‌کند که خمر از تخمیر است، نه مخامرت عقل، او می‌نویسد: «انما سُمی خمرًا لتخميره لا لمخامرته العقل» (مرغینانی، بی‌تا، ۳۹۳/۴).

این بحث دامنه‌دار بین لغویان و فقیهان موجب تفاوت حکم و فتوا گشته است. راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد: خمر نزد بعضی نام هر نوع مست‌کننده است و نزد بعضی نام شرابی است که از انگور و خرما گرفته شود؛ چون از حضرت رسول(ص) روایت شده است: «خمر از این دو درخت خرما و انگور است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۹۸). اما ابن‌منظور آن را محدود به شراب انگور می‌داند و نظری از ابوحنیفه نقل می‌کند که مغایر با نظر فقیهان حنفی است: «ابوحنیفه می‌گوید: گاهی خمر از دانه‌ها گرفته می‌شود و خمر را از آن دانسته است. ابن‌سیده می‌گوید: به

گمانم این تسامحی از جانب ایشان است؛ زیرا حقیقت خمر تنها از انگور است، نه سایر مایعات و عرب انگور را خمر نامیده‌اند» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۵۶/۴).

نتیجه این اختلاف لغوی آن شده است که فقهای مذاهب اسلامی در مورد اینکه «آیا خمر تنها عصیر عنبی یا شراب انگور است و سایر مسکرات حرام نیست»، یا «عنوان عامی برای همه مایعات سکرآور است»، و یا «خمر، شراب انگور است، ولی سایر مسکرات نیز به دلیل سکرآور بودن و زوال عقل، حرام می‌باشند و این حرمت را یا قیاس کرده‌اند، یا از روایات به دست آورده‌اند»، اختلاف نظر دارند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۷۹۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۱۹۷/۹؛ مالک، ۱۹۹۴م، ۵۳/۴؛ شیرازی، بی تا، ۳۷۰/۳؛ ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ۳۲۱/۱۰؛ طباطبایی، سید علی، ۱۴۱۸ق، ۳۴/۱؛ ۸۶/۲؛ مرغینانی، بی تا، ۳۹۳/۴؛ کاسانی، ۱۹۸۶م، ۱۱۲/۵؛ ابن عابدین، ۱۹۹۲م، ۴۴۸/۶).

مصدق دیگری که برای این گونه از اختلافات می‌توان ذکر نمود، اختلاف در مجازات محارب است. اختلاف فقها در کیفر محاربه از این پرسش نشئت گرفته است که مجازات تعیین شده در قرآن کریم که می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (مائده، ۳۳)، به ترتیب وارد در آیه است یا به صورت تخییر، یعنی قاضی و حاکم در انتخاب هر کدام از این کیفرها مخیر است؟ دسته‌ای از فقها از جمله مالک قائل به تخییر شده‌اند (مالک، ۱۹۹۴م، ۵۵۲/۴) و دسته‌ای دیگر از جمله حنفیه، شافعیه و حنابله قائل به ترتیب و تفصیل گشته‌اند (شیرازی، بی تا، ۳۶۶/۳؛ ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ۲۹۹/۱۰). در بین فقیهان امامیه نیز این اختلاف نظر دیده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ۸۰۴؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ۷۲۰).

در مورد نفی از زمین در آیه مذکور نیز دو برداشت صورت گرفته است: مشهور فقها آن را تبعید از شهر و برخی آن را حبس دانسته‌اند. ابن همام می‌نویسد: «نفی مذکور در آیه، به معنای نفی از روی زمین به دفع شر آنها از مردم به وسیله حبس کردنشان است» (ابن همام، بی تا، ۳۴۳/۱۲). در مورد قذف نیز قرآن کریم سه حکم و کیفر تعیین نموده است: اول؛ هشتاد ضربه تازیانه، دوم؛ عدم قبول شهادت محکوم. سوم؛ حکم به فسق قاذف. خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا» (نور، ۵)، بین فقها اختلاف شده است که این استثنا به کدام یک از احکام مذکور برمی‌گردد و توبه، کدام یک از این سه حکم را از میان برمی‌دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱۹۹/۷؛ مقدس اردبیلی، بی تا، ۶۶).

۲. دخالت مبانی و جهان بینی

فقیه نیز مانند هر انسان دیگری دارای عقاید، جهان بینی و سلوک ویژه‌ای است که چه بسا با دیگران متفاوت باشد. این مبانی که عموماً ناشی از تفکرات فلسفی، کلامی و عرفانی فقیه است،

در برداشت و استنباط فقهی او از متون بی‌اثر نبوده است. هم‌زمان با افول تمدن اسلامی و روی آوردن مسلمانان به تصوف، جدال فقیهان ظاهری و صوفیان بالا گرفت. فقیهانی که تنها ظواهر را ملاک قرار می‌دادند و صوفیانی که ادعای گذر از ظواهر و رسیدن به باطن و عمق شریعت را داشتند. رفته‌رفته در این مسیر متصوفه غالب گردید و رویکردی اساسی در فقه ایجاد نمود که اوج آن را می‌توان در فقه کسانی چون غزالی و ابن‌عربی مشاهده نمود که سعی نموده‌اند راهی میانه برگزینند که نه به سطحی‌نگری دچار شوند و نه به بهانه گذر از ظاهر، شریعت را وانهند (گلدزیهر، ۱۳۸۳ش، ۲۲۵-۲۳۰).

مبانی فلسفی و کلامی فقیهان نیز تأثیر بسزایی در استنباط از متون داشته است و گاه فقیهان بی‌آنکه بدانند یا بخواهند، تأثیر مبانی کلامی خویش را به فقه کشانده و در معرض این تأثیرگذاری قرار گرفته‌اند. برای مثال مبنای کلامی فقیهان در مورد عالم ذر، بی‌آنکه هیچ‌یک به آن تصریح نمایند، در تعیین ملاک ارتداد فطری نقشی ایفا نموده است. آن فقیهی که قائل به وجود عالم ذر و شعور روح انسان پیش از تولد و اطاعت یا سرکشی روح انسان در این مرحله است، صرف انعقاد نطفه در زمان اسلام یکی از والدین را برای حکم به قتل او در صورت عدم پذیرش اسلام پس از بلوغ، کافی می‌داند؛ زیرا او از فطرت خود روی گردانده است. فقیهی دیگر که چنین مبنایی را نپذیرفته است، در صورتی حکم به ارتداد فطری می‌نماید که کودک تا پس از بلوغ و به صورت پیوسته، «وصف اسلام» داشته باشد، یا به عبارتی در جامعه اسلامی پرورش یافته باشد. چنین فقیهی مرتد فطری را بر این اساس بدون قبول توبه، مستوجب کیفر می‌داند که او به آموزه‌های اسلامی و اسلام‌شناسان دسترسی داشته و می‌توانسته است به حقایق دین دست یابد و این حقایق برای او آشکار بوده است، اما با این حال عناد ورزیده و از اسلام روی برگردانده است، نه به جهت پشت کردن به فطرت خود و شکستن عهد خود در عالم ذر.

با بررسی متون فقهی امامیه می‌توان سه تفسیر از روایات در مورد مرتد فطری یافت. تا جایی که می‌توان بر این اساس فقها را به سه دوره تقسیم نمود: فقیهان متقدم امامیه که قائل به وجود عالم ذر نبوده‌اند، تا آنجا که شیخ طوسی در رد قائلان این نظریه احتجاج می‌کند (طوسی، بی‌تا، ۳۰/۵). این فقیهان ملاک فطری دانستن ارتداد را «تولد در حال اسلام یکی از والدین» دانسته‌اند. مشهور متقدمان تا پیش از علامه حلی، تعبیر «مرتد فطری» را ذکر نمی‌کردند و به جای آن «ولد علی الاسلام» را ذکر می‌نمودند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۸۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ۵۲۴). پس از علامه حلی، ملاک ارتداد فطری، «انعقاد نطفه در زمان اسلام یکی از والدین» تعیین گردید و تولد مذکور در روایات و فتاوا به علوق تفسیر شد؛ ایشان در کتاب *تذکره الفقهاء* نظری برمی‌گزینند که فقه امامیه را چند سده تحت تأثیر قرار داده و همسو با دیدگاه کلامی وی در کشف المراد است و مرتد فطری را کسی می‌داند که در حال اسلام یکی از والدینش منعقد شده باشد، سپس مرتد

گردد، از آن سو اگر نطفه فرزند در حالی که والدینش کافر بوده‌اند، منعقد گشته است و سپس والدین او مسلمان شده‌اند، اما کودک بالغ شود و اظهار کفر نماید، مرتد فطری نیست و مرتد ملی است (حلی، ۱۴۱۴ق، ۱۷/۳۴۰). بیشتر متأخران، در تحقق ارتداد فطری «وصف اسلام پس از بلوغ» را شرط دانسته‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ۹/۳۵۸). منشأ این اختلاف فقهی، اختلاف در مورد مسئله‌ای کلامی است که ذیل تفسیر آیه ۱۷۲ سوره اعراف، قابل مشاهده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۴/۷۷۶؛ طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، ۸/۳۰۶).

۳. فهم اجتماعی متن

سید محمدباقر صدر با الهام از روش فقهی محمدجواد مغنیه، نظریه فهم اجتماعی متن را مطرح می‌سازد و در آن به دقت، عمق تفاوت بین مدلول لغوی و لفظی متن و مدلول اجتماعی آن را بررسی می‌نماید و حدود مشروع مدلول اجتماعی را تعریف می‌کند. «فهم اجتماعی متن» نظریه‌ای است که عامل مهمی در برداشت و تفسیر متون را آشکار می‌سازد. یکی از عوامل تأثیرگذار بر فتوای مجتهد، وضعیت فرهنگی و اقتصادی حاکم بر جامعه‌ای است که فقیه در آن زندگی می‌کند. این وضعیت که فقیه آن را روال طبیعی می‌پندارد، به‌طور ناخودآگاه بر درک علمی او مؤثر است. یک فقیه دیدگاه فردی دارد و فقیه دیگر دیدگاه اجتماعی و جهانی.

هر انسانی در جامعه زندگی می‌کند، جامعه نیز به واسطه زندگی افراد با یکدیگر دارای یک «خبرویت عام» و «ذوق واحد» و به تعبیری «ارتکاز عام» می‌شود. شخص فقیه انسان لغوی صرف نیست و در چنین جامعه‌ای زندگی می‌کند و پس از آنکه معنای لفظ را دانست، ارتکاز اجتماعی را بر آن مسلط می‌کند و معنا را براساس ذهنیت مشترک اجتماعی می‌یابد. در هر جامعه‌ای، برداشت متفاوتی از متون، نسبت به جوامع دیگر صورت می‌پذیرد؛ به عبارتی مرتکزات عقلانی و اجتماعی، داخل در تکوین ظهور است.

سید محمدباقر صدر می‌نویسد: «به‌رغم آنکه فقها در استنباط از متن، عنصر فهم اجتماعی را دخیل کرده‌اند و در فهم دلیل در کنار عنصر دیگر که جانب لفظی دلالت است، بر آن تکیه نموده‌اند، اما غالباً جانب لفظی عملیات فهم دلیل و جانب اجتماعی را به‌صورت دو جنبه متمایز که هر یک دارای ملاک و حدودی است، بیان نکرده‌اند، بلکه این دو جنبه را در تحقیقات خود به‌صورت مخلوط و تحت یک اسم، ظهور و مناسبت حکم و موضوع نامیده‌اند» (صدر، ۴۲۸ق، ۱۸۵).

از آنجا که شخصی که عهده‌دار فهم متن است، انسانی است که در بستر جامعه و در کنار سایر عقلا زندگی می‌کند، نزد افرادی که چنین زندگی اجتماعی دارند، خبرگی مشترک و ذهنیت واحدی شکل می‌گیرد. «مناسبات حکم و موضوع» در واقع تعبیر دیگری است از ذهنیت واحد و

ارتکاز تشریحی عامی که فقیه در پرتو آن حکم می‌کند. پس معنای فهم اجتماعی متن، فهم متن در پرتو ارتکاز عامی است که در نتیجه خبرویت عام و ذوق واحد، افراد در آن مشترک می‌باشند و به این ترتیب با فهم لفظی و لغوی متن که به معنای تحدید دلالات وضعی و سیاقی کلام است، متفاوت می‌باشد.

زمانی نوبت به نقش فهم اجتماعی متن می‌رسد که نقش فهم لفظی و لغوی پایان یابد. فقیه در درجه اول به معنای لغوی و لفظی متن می‌پردازد و پس از آنکه معنای لفظ دانسته شد، ارتکاز اجتماعی را بر آن مسلط می‌کند و معنا را براساس ذهنیت مشترک اجتماعی (مناسبات حکم و موضوع) می‌یابد و برای او مطالبی از متن آشکار می‌گردد که براساس درجه اول در حدود فهم لغوی آشکار نبود.

مجوز اعتماد بر ارتکاز اجتماعی در فهم متن، همان حجیت ظهور است؛ زیرا این ارتکاز برای متن، در معنایی که با آن متفق است، ظهور ایجاد می‌کند و این نوع از ظهور مثل ظهور لغوی نزد عقلا حجت است؛ زیرا بر این اساس که متکلم، فردی لغوی است، از کلام او فهم لغوی برداشت می‌شود و براساس اینکه فردی اجتماعی است، از کلام او فهم اجتماعی برداشت می‌گردد و شارع این طریق در فهم را امضا نموده است (همان، ۱۸۵-۱۹۲).

از مصادیق دخالت این فهم اجتماعی، می‌توان به نظریات فقهی در مورد اجرای علنی کیفر بنا بر بازدارنده دانستن آن اشاره نمود. آنچه به‌وضوح در این حکم فقهی مشهود گشته است، دخالت آراء و نظرات شخصی فقها است که هر یک براساس پیش‌فرضها و محیط اجتماعی خود، به فهم و استنباط چرایی آیه و حکم دست زده و آن را در فتاوی خود دخالت داده‌اند و همین نظرات را در کنار آیات و روایات به عنوان سومین دلیل ذکر نموده‌اند.

کاسانی از فقهای حنفی (کاسانی، ۱۹۸۶م، ۶۱/۷) و محمدحسن نجفی در *جواهر الکلام* برخلاف روش فقهای امامیه در پرهیز از تمسک به استحسانات، از کسانی می‌باشند که برای حکم به اجرای علنی مجازات، به «ایجاد ارباب، عبرت‌پذیری دیگران و مانع‌شدن از ارتکاب جرایم در جامعه» استدلال نموده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲۱/۴۱؛ ابن‌فرحون، ۱۴۰۶ق، ۲۵۶/۲).

حال آنکه ممکن است فقیهی که در این زمان زندگی می‌کند و تحت تأثیر قرن حاضر است، با استدلال به نظرات جرم‌شناسان، چنین تأثیری را انکار نماید و حکمت آیه را مردم‌سالاری و نظرات اجتماعی مردم بر اجرای قوانین تفسیر کند و از آیات و روایات به‌گونه‌ای مخالفت با این نظرات را استنباط نماید.

۴. اثر پذیرش یا عدم پذیرش برخی قواعد بر استنباط فقهی

قواعد تفسیر متن، قواعدی است که به واسطه آن به تفسیر متون و استنباط احکام شرعی پرداخته می‌شود (رویچی، ۲۰۰۰م، ۳۴۳). این قواعد که به دست آمده از متن شرع است، دارای درجه‌ای از کلیت می‌باشد که می‌توان احکام جزئی را از آن استخراج نمود. به عبارتی «قضیه‌ای کلی منطبق بر همه جزئیاتش است» (جرجانی، ۱۹۸۳م، ۱۷۱).

قاعده فقهی دارای کلیتی است که می‌تواند بر سایر احکام اثر بگذارد، اگر قاعده‌ای توسط فقهی پذیرفته شود، آثار آن در استنباط سایر احکام نیز نمایان خواهد شد و قبول یا عدم قبول قاعده می‌تواند در استنباط فقیهان و تفسیر ایشان از متن مؤثر باشد. برای اثبات این مدعا، می‌توان به مهم‌ترین این قواعد در فقه جزائی که قاعده «تدرؤوا الحدود بالشبهات» است، اشاره نمود. مفاد اجمالی قاعده آن است که در مواردی که وقوع جرم یا انتساب آن به متهم یا مسئولیت و استحقاق مجازات وی به جهتی محل تردید باشد، به موجب این قاعده، باید جرم و مجازات را منتفی دانست. این قاعده از نظر حقوق‌دانان اسلامی از قواعد تفسیری است.

فقیهی این قاعده را می‌پذیرد و در معنای شبهه گسترش می‌دهد و به صرف وجود شک، کیفر را ساقط می‌نماید و همواره در مجازات کردن افراد احتیاط به خرج می‌دهد و فقیهی دیگر با عدم قبول این قاعده، با دوری از احتیاط و جرئت بیشتری حکم به مجازات می‌دهد. پذیرش این قاعده موجب نوعی احتیاط بین فقها گشته است که در صورت وجود احتمال و شبهه‌ای در حدود، چه در مقام اجتهاد (شبهه در حق مجتهد)، چه در مقام قضاوت (شبهه قاضی) و چه در عمل مکلف، آن را موجب درء حد بدانند و این قاعده به این وسیله در برداشت و تفسیر نصوص فقهی اثر گذاشته است.

مذهب حنفی که این قاعده را در بالاترین سطح آن قبول نموده‌اند، از بسیاری از عناوین مجرمانه کاسته‌اند و بسیاری از اقداماتی که در تمام مذاهب قابل کیفر است، براساس فقه حنفی این‌گونه نیست. در این مذهب لواط حد ندارد و با آن تعزیر ثابت می‌گردد، حکم شرب خمر تنها مخصوص مستی ناشی از استفاده مشتقات انگور و خرما است و نوشیدن سایر مسکرات در این مذهب مجازات ندارد، تنها راهزنانی که در راهها و خارج از شهرها ایجاد ناامنی نمایند، محارب-اند و کسی که در شهر سلاح بکشد و ایجاد ناامنی کند، در این مذهب محارب شناخته نمی‌شود (ابن‌عابدین، ۱۹۹۲م، ۱۸/۴؛ عوده، بی‌تا، ۲۱۴؛ کاسانی، ۱۹۸۶م، ۳۹/۷؛ مرغینانی، بی‌تا، ۳۵۵/۲). از طرف دیگر برخی فقهای مذاهب از جمله ابن‌حزم و قرافی مالکی این حدیث و قاعده را ناصحیح می‌دانند (ابن‌حزم، بی‌تا، ۱۵۳/۱۱؛ قرافی، ۲۰۰۳م، ۱۴۱/۴).

در بین امامیه نیز فقهی چون سید ابوالقاسم خوئی که از معدود کسانی است که این قاعده را نمی‌پذیرد، در عناوین حدود بیشترین گسترش را داده و حدود را تا ۱۶ مورد ذکر، و با جرئت بسیار، در مواردی حکم به اثبات حد و مجازات نموده است که مخالف نظر مشهور امامیه است. ایشان در کتاب *مبانی تکملة المنهاج* بارها و با الفاظ مختلف بر عدم قبول قاعده درأ تأکید می‌نماید. از جمله در مورد اینکه دو شاهد در زمان عدالت به امری شهادت دهند و سپس قبل از حکم فاسق گردند، ایشان برخلاف نظر مشهور که با نوعی احتیاط، قائل به عدم جواز حکم به شهادت آن دو می‌باشند، معتقد است: به شهادت آن دو مطلقاً، چه در حق الله و چه در حق الناس حکم می‌شود و ملاک، عدالت در زمان شهادت است.

ایشان سپس به استدلال مشهور به قاعده درأ اشاره می‌نماید که گفته‌اند: ایجاد فسق، شبهه ایجاد می‌نماید و موجب درأ حد می‌گردد و با رد این قاعده می‌نویسد: «اجماع تعبدی در مورد درأ حد به شبهه وجود ندارد» و سپس اضافه می‌نماید که ایجاد فسق موجب شبهه در شهادت سابق نمی‌گردد (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱۸۲/۱).

در مورد رجوع شهود در حدود به دلیل خطای در شهادت، اگر پس از حکم و قبل از استیفا باشد، برخلاف نظر مشهور که قائل به عدم استیفا - که نظری محتاطانه است - می‌باشند، قائل به نفوذ حکم است. استدلال مشهور آن است که رجوع شهود ایجاد شبهه می‌نماید و حدود با شبهات درأ می‌گردند، اما ایشان پاسخ می‌دهد: «وجهی برای درأ حدود به شبهات نیست، به دلیل وجود شبهه در اکثر موارد قضا و اینکه درء حدود به شبهات با روایت معتبری ثابت نشده است» (همان، ۱۸۷/۱).

در جای دیگر نظر صاحب *ریاض المسائل* را - که قاعده درأ را نص متواتر می‌داند - «غریب» می‌شمارد (همان، ۲۰۶/۱). در مورد پذیرش ادعای اکراه بر زنا توسط زن، همانند مشهور بر پذیرش آن است، اما می‌افزاید: «این حکم به این دلیل نیست که حدود با شبهات درأ می‌شوند، چنانچه عدم ثبوت آن گفته شد، لیکن براساس صحیحه ابی‌عبیده از امام ابی‌جعفر (ع) است» (همان، ۲۰۹/۱).

علاوه بر این تصریحات به عدم قبول قاعده درأ، این مبنا در روش فقهی و سراسر آثار ایشان مشهود است و ایشان را از احتیاطهای سایر فقها در مورد حدود به دور نگاه داشته است (همان، ۲۲۵/۱، ۲۳۵ و ۳۰۴).

۵. جمود بر ظواهر

مخالفت و ستیز اهل ظاهر با عقل‌گرایان از یک‌سو و اهل تصوف و باطن‌گرایان از سویی دیگر، تاریخی دیرینه دارد و یکی از مهم‌ترین اسباب اختلاف در تفسیر و فهم از متون دینی و استنباط

فقهی است و دانشمندان مسلمان را می‌توان در این طیف وسیع طبقه‌بندی نمود. کسانی مانند فقیه اهل سنت ابن تیمیه و محدث شیعی محمدامین استرآبادی از بزرگ‌ترین جزم‌گرایانی بوده‌اند که در قشریت و جمود بر ظواهر، گوی سبقت از دیگران ربوده‌اند و هرگونه اجتهاد و استدلال عقلی را در مورد مسائل دینی، اعم از اینکه اصلی یا فرعی باشد، مردود شمرده و مراجعه به اخبار و روایات را یگانه راه فهم دین دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶ش، ۱۱۶ و ۱۱۷).

در مقابل عقل‌گرایان معتزلی، سهم مهمی برای عقل در شریعت قائل بوده‌اند. دسته‌ای دیگر به رهبری ابوحنیفه نوع دیگری از عقل را تحت عناوین قیاس و استحسان و بعدها استصلاح و مصالح مرسله در استنباط فقهی به کار بسته‌اند. عرفا و متصوفه نیز در سر دیگر این طیف قرار گرفته‌اند که ظواهر شریعت را پوسته‌ای بیش نمی‌دانستند که باید از آن عبور کرد و به باطن شرع رسید. این گرایشها نسبت به ظواهر متون و میزان وابستگی و تقید به آن، از اسبابی است که در روشهای فقهی اثر داشته و موجب اختلاف استنباط از متون گردیده است.

برای نشان دادن نوع تأثیر این گرایشها در مورد ظواهر بر اختلاف فقیهان، برای نمونه و به صورت مصداقی باید به روش فقهی محی‌الدین ابن‌عربی و غزالی پرداخته شود و با ذکر مصادیقی از استنباط فقهی ایشان، این تفاوت آشکار گردد، دو فقیه اهل سنت که تحت تأثیر گرایشات متصوفه، روشی خاص در استنباط پدید آورده‌اند. مستشرق یهودی ایگناس گلدزیهر از معدود کسانی است که در کتاب *گرایشهای تفسیری در میان مسلمانان* به این مسئله توجه نموده است.

در روش فقهی ابن‌عربی باید به سه مطلب پرداخت: احترام به ظواهر، توجه به باطن احکام و اشتقاق. اولین نکته آن است که برخلاف اباحه‌گران و بسیاری از متصوفه، به عنوان یک فقیه، به ظواهر آیات و روایات پایبند است. گلدزیهر می‌نویسد: «ابن‌عربی به لحاظ بحثهای فقهی تشریحی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و مکتب وی از جهت ظاهر، یکی از مکاتب فقهی به شمار می‌رود که نهایت احترام را برای روایات قائل است. وی در کتابهای خود بزرگ‌ترین درگیری را با کسانی دارد که به مذهب اباحی معروف‌اند، یعنی کسانی که معتقد به حلیت شرعی‌اند. ابن‌عربی اهمیت بسزایی برای احکام شرع در پرتو قرآن و حدیث قائل است؛ زیرا از دیدگاه وی، قرآن ناظم و مدبر زندگی است. از این جهت وی پیروان خود را به جستجوی علم شریعت فرامی‌خواند» (گلدزیهر، ۱۳۸۳ش، ۲۳۱).

اما ابن‌عربی بر فقیهان ظاهرگرا نیز خرده می‌گیرد که از باطن احکام غافل مانده‌اند و فهم باطن احکام را از آن کسانی می‌داند که خداوند به بینش آنان نور بخشیده است. ابن‌عربی ذیل تفسیر آیه دوم سوره نور می‌نویسد: «در احکام شریعت در این مسئله پوشیدگی است، به جز کسی که خداوند دیدگانش را بصیرت بخشد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ۱۹۷/۶). وی در کتاب *فتوحات مکیه* در

بی آن است، تا روشی نو در فقه بنیان نهد و شیوه‌های جدید برداشت از قوانین شرعی و قرآنی را در اختیار دیگران گذارد. او در پی آن است، تا همه این صورتهای مختلف را در کنار هم قرار دهد و به فقهی همه‌جانبه دست یابد. وی به بخشی از اهداف خود در کتاب فتوحات مکیه دست یافت، ولی نتوانست این وظیفه را به پایان برساند: «وقتی که دانستیم خداوند هر صورت حسی را در کنار روح معنوی قرار می‌دهد و این نیز برخاسته از حکم ربانی او است، می‌توانیم حکمی را بسنجیم و آن اینکه هر حکم ظاهری شرع در کنار حکم باطنی آن قرار دارد؛ زیرا ظاهر آن، همان صورت حسی آن است و روح معنوی آن چیزی است که ما آن را به نام اعتبار در باطن می‌خوانیم. البته هرکسی که از این موضوع عبرت بگیرد، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (حشر، ۲)؛ یعنی با این چشمان خود از ظاهر بگذرید و به باطن آن برسید» (گلدزیهر، ۱۳۸۳ ش، ۲۲۶). او بر برخی عالمان به خصوص ظاهرگرایان خرده می‌گیرد که از این مسئله غفلت کرده و از اعتبار و عبرت بهره و نصیبی نبرده‌اند و از این جهت بین عقل آنان و کودکان تفاوتی نیست و با این توضیح به مبحث تفسیر خود از قانون زکات می‌پردازد.

گلدزیهر با مقایسه این عربی با رمزگویان غیراسلامی مثل فیلون که بانی روش تأویل در مغرب زمین محسوب می‌شود، به بحث «اشتقاق» در زبان عربی می‌پردازد (همان، ۲۳)، به این معنی که بین معنای لغوی واژگان و معنای باطنی آنها به گونه‌ای ارتباط و رمزگشایی صورت می‌گیرد که کمتر کسی جرئت کرده است، به این مبحث وارد شود که برای نمونه از این اشخاص می‌توان به روش هجویری در کشف المحجوب اشاره نمود.

برای ذکر نمونه‌ای در این روش، می‌توان به مبحث مربوط به حکم عدم رأفت نسبت به اجرای مجازات زانی نیز اشاره نمود که در آن ابتدا به جنبه لغوی و اشتقاق کلمه «رأفة» می‌پردازد و نگاهی ویژه به کیفر را به نمایش می‌گذارد. وی در تفسیر آیه سه سوره نور می‌نویسد: «بدان که رأفت از قلوب مثل جذب و جذب و نیز رأف و رفاً از اصلاح و التثام است. پس رأفت، التثام رحمت به بندگان است و بنابراین از آن در اقامه حدود، نه در همه حدود، بلکه تنها در مورد حد زن و مرد زناکار، اگر هردو بکر بوده باشند، منع می‌کند. مگر بنا بر نظری که بر ثیب نیز قائل به جمع دو حد است و اکثر علما برخلاف این نظر معتقدند ... و مقصود این سخن خداوند است: «لَا تَأْخُذْكُمْ» (نور، ۲)؛ یعنی ولات امر «بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» و دین خدا جزای او است. سپس می‌فرماید: «إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ»، در این آیه، گویا خداوند می‌خواهد به والیان امر بفرماید بندگان را در دنیا تطهیر کنید، پیش از آنکه در مقابل دیدگان شاهدان رسوا شوند. اقامه حدود در دنیا پوشاننده‌تر است» (ابن عربی، بی‌تا، ۲۵/۸). سپس در ادامه به حد سرقت اشاره می‌نماید که مانع جبران مال مسروق نیست، بلکه اجرای مجازات سرقت تنها عقوبت اخروی سارق را پاک می‌گرداند.

او در کیفر به جنبه‌ای توجه دارد که کمتر توجه می‌شود: «این عین انتزاع رحمت به مجرمان است و اقامه حدود از حکم رحمت است، مثل طیب هنگامی که پای بیمار را قطع می‌کند که رحمت در آن است و اگر پایش را قطع نکند، هلاک می‌شود» (همان، ۱۹۷/۸). در جای دیگر از فتوحات مکیه نیز ذیل همین آیه می‌نویسد: «او خدای تعالی و رؤف است و با آنکه می‌دانیم رؤف است، حدود را تشریح نموده و امر به اجرای آن نموده است و گروهی را به انواع عذاب بزرگ و کوچک عذاب نموده و می‌دانیم رأفت جایگاهی دارد که از آن تعدی نمی‌شود» (همان، ۲۶۴/۸). کیفر در فقه ابن عربی که متأثر از دیدگاه عرفانی او است، رحمت و مانع عذاب اخروی است، مثل طبیبی که پای بیماری را قطع می‌کند که اگرچه ظاهراً به دور از مهربانی است، اما در واقع نجات بیمار در این عمل است.

در فقه ابن عربی مفهوم خطا و مجازات صرفاً ناظر به نظم اجتماعی نیست و در واقع ذات انسان به عنوان آینه اسماء الهی به لحاظ طبیعت روحانی و جوهر معنوی خود، با هستی و کائنات پیوستگی دارد و با این وصف، او عالی‌ترین صورت برای هویت الهی است. بر محور همین اندیشه، مجازات به عنوان جبران و ترمیم نه تنها در برابر جامعه، بلکه در قبال خود مجرم نیز مطرح می‌گردد. در واقع کیفر کفاره‌ای است که امکان اصلاح فرد خاطی را در بُعد وجودی وی فراهم می‌آورد.

ابن عربی برخلاف حدود که هرگونه رأفت در آن را از سوی مجریان ممنوع می‌کند، در قصاص استیفای این حق را سیئه و پلید می‌داند، هرچند مشروع است. تفسیر ابن عربی در آیه قصاص (شوری، ۴۰) بر محور معنای لغوی «سیئه» دور می‌زند (فیض، ۱۳۸۲ش، ۴۵). این واژه در قرآن به بدی یا فعلی ناخوشایند ترجمه می‌شود و به معنای کیفر و عقوبت نیز آمده است و قرآن در این آیه، واژه «سیئه» را به معنای عقوبت و مجازات به کار برده است، گویی حق تعالی مجازات را فی حد ذاته عملی ناخوشایند و مذموم و در عرض جرم معرفی نموده است، هرچند که اعمال آن مشروع باشد.

این اشتقاق در مورد توجه ابن عربی به لفظ اعدام، نیز خود را نمایان ساخته است. حسین خوارزمی در شرح *فصوص الحکم* می‌نویسد: «عدم شر محض است و اعدام بالکلیه موجب فنای ربوبیت، چه تحقق ربوبیت به مربوب است» (همان، ۵۱، به نقل از شرح *فصوص الحکم*، ۱۳۳)؛ یعنی هر مخلوقی تجلی خالقش است و از بین بردن آن به منزله خاموش کردن خلقت پروردگار است. این دیدگاه که به «تجلی رب در مربوب» و «لزوم رعایت مربوب به خاطر رب»، مشهور گشته است، از ظریف‌ترین نظریه‌هایی است که حاصل نگاه عارفانه در روش فقهی است.

غزالی نیز به فهم فقیهان ظاهرین از مسائل شرعی، بسنده نکرده است؛ یعنی آنان که به تعبیر وی «غافلان و رو به سوی دنیا کنندگان» می‌باشند. البته غزالی برخلاف ابن عربی، احکام و اوامر شرعی را دارای رمز و اشاره نمی‌داند و از هر سخنی که از مرتبه واقعیت احکام و عبادات دینی بکاهد، گریزان است و در جای جای کتاب *احیاء علوم دین* این موضوع را نصب العین خود قرار می‌دهد و آن را نوعی معامله می‌خواند و از اینکه آن را نوعی مکاشفه و اسرار قلب بداند، دوری می‌جوید. او هم باطنیان را گمراه می‌داند که ظواهر شریعت را رها نمودند و هم ظاهریان را که به فهم سطحی و ناقص از دین بسنده کردند، و سعادت را از آن کسی می‌داند که بین ظاهر و باطن جمع کند. از نظر وی، «هر عبادتی ظاهری و باطنی دارد و پوسته‌ای و مغزی. برای پوسته‌ها درجاتی است و برای هر درجه‌ای طبقه‌ای، تو مخیری پوسته‌ای را برداری و از مغز درگذری، یا اینکه تا آخرین مرحله مغز آن فرو روی و اندیشه کنی» (گلدزیهر، ۱۳۸۳ ش، ۲۲۵-۲۳۰).

روش فقهی این دو فقیه اهل سنت در پی آن است، تا در عین شناخت و توجه به روش سنتی و مرسوم اجتهاد و فرا رفتن از آن، شیوه‌های جدید برداشت از قوانین شرعی و قرآنی را در اختیار دیگران قرار دهد. ابن عربی در فتوحات مکیه در مورد احکام عبادی اسلام همچون نماز، روزه، زکات و حج و همچنین بسیاری از احکام اجتماعی فقهی، به تفصیل سخن گفته است. شریعت را دارای ظاهر و باطن دانستن و کوشش برای رسیدن به مغز و عمق ظواهر فقه، میراث متصوفه است که در روش فقهی کسانی چون ابن عربی و غزالی تأثیر داشته و موجب تفاوت استنباط ایشان در تفسیر متون با سایر فقها گردیده است.

نتیجه

۱. اختلاف فقها در استنباط احکام فقهی دلیلها و اسباب گوناگونی می‌تواند داشته باشد که برخی به منابع و برخی به روش و گرایش به مذهب یا مکتبی ارتباط دارد، اما مسئله اصلی آنجا است که در موضوعی متن دلیل نقلی مورد قبول همه فقیهان و مشترک بین مذاهب وجود دارد و با این وجود، اختلاف برداشت و استنباط مشهود است. برای پاسخ به این پرسش، پیش از هر نظری، ناچار باید به بررسی موردی احکام و نظرات فقهی به صورت مقارنه‌ای و مقایسه‌ای پرداخت، تا به دست آید در جایی که متن مورد قبول شرعی موجود است، چه تفاوت استنباطی صورت گرفته است و پس از تتبع در آراء و کشف موارد اختلاف، به بررسی موارد آن و جمع‌بندی پرداخته شود.

۲. در این تحقیق پس از تتبع و بررسی موردی برخی احکام فقهی، پنج عامل اصلی که موجب اختلاف در تفسیر متن شده، به دست آمده که برای هرکدام به مصادیقی از اختلافات ناشی از آن اسباب اشاره شده است. پنج سبب اصلی در اختلاف فقیهان مذاهب اسلامی را می‌توان به طور

اجمال چنین دسته‌بندی نمود: ویژگیهای زبانی، دخالت مبانی و جهان‌بینی، فهم اجتماعی متن، پذیرش یا عدم پذیرش برخی قواعد فقهی، و جمود بر ظواهر.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ش.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *رفع الملام عن الائمة الاعلام*، تحقیق: عبدالله انصاری، بیروت، المكتبة العصرية، بی تا.
- ابن حزم، علی بن احمد، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقیق: احمد محمد شاکر، قاهره، مطبعة العاصمة، بی تا.
- ابن رشد، محمد بن احمد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، قاهره، دارالحديث، ۲۰۰۴م.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر، *رد المحتار على الدر المختار*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۲م.
- ابن عربی، محمد بن علی، *فتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *تبصرة الحکام فی أصول الاقضية و مناهج الاحکام*، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۴۰۶ق.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *المعنى فى فقه الامام احمد بن حنبل*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *طبقات الشافعیین*، تحقیق: احمد عمر هاشم، بیروت، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۹۹۳م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- ابن همام، محمد، *فتح القدير*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ابوزهره، محمد، *الشافعی*، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۷۸م.
- امین، احمد، *فجر الاسلام*، قاهره، مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۷۵م.
- بطلیوسی، عبدالله بن محمد، *الانصاف فى التنبيه على المعانى و الاسباب التى اوجبت الاختلاف*، تحقیق: محمد رضوان دابة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- تسخیری، محمد علی، *بوادى المدرسة التقريبية فى اصول الفقه (مقالات و محاضرات)*، اعداد: تحسین بدری، تهران، مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی، ۲۰۱۱م.
- تهرانی، آقا بزرگ، *اجتهاد و مذاهب اسلامی*، ترجمه محمد افتخارزاده، قم، حر، ۱۳۶۱ش.
- جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۳م.
- جناتی، محمد ابراهیم، *تطور اجتهاد در حوزه استنباط*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ش.
- حجوى، محمد بن حسن، *الفکر السامی فى تاریخ الفقه الاسلامی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵م.
- حلی، حسن بن یوسف، *تذكرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.
- خوی، سید ابوالقاسم، *مبانی تکملة المنهاج*، نجف، مؤسسه احیاء آثار الامام خوئی، ۱۴۳۰ق.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
- رویحی، محمد، *نظریه التعبد الفقہی و أثرها فی اختلاف الفقہا*، بیروت، دارابن حزم، ۲۰۰۰م.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات*، تحقیق: عبدالله درّاز، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، شرح: محمد کلانتر، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
- شیرازی، ابراهیم بن علی، *المهذب فی فقه الامام الشافعی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- صدر، سید محمداقبر، *ومضات*، نجف، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ۱۴۲۸ق.
- طباطبایی، سید علی، *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل*، تحقیق: محمد بهره مند و دیگران، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- همو، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتوی*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
- عوده، عبدالقادر، *التشريع الجنائي الاسلامی*، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- غزالی، محمد بن محمد، *الوسیط فی المذهب*، تحقیق: احمد محمود ابراهیم، قاهره، دارالاسلام، ۱۴۱۷ق.
- فاضل هندی، محمد بن حسن، *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- فیض، رضا، «مفهوم کیف در عرفان ابن عربی»، *مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی*، شماره ۳، ۱۳۸۲ش.
- قرافی، احمد بن ادريس، *الفروق*، بیروت، المكتبة العصرية، ۲۰۰۳م.
- قرطبی، یوسف بن عبدالله، *الانتقاء فی فضائل الثلاثة الفقهاء مالک و الشافعی و ابی حنیفه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶م.
- گلدزیهر، ایگناس، *گرایشهای تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ش.

- مالک بن انس، المدونة الكبرى، بيروت، دارالکتب العلميه، ۱۹۹۴م.
- مرغینانی، علی بن ابی بکر، الهدایة فی شرح بدایة المبتدی، تحقیق: طلال یوسف، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- مغنیه، محمدجواد، فقه الامام الصادق(ع)، قم، انصاریان، ۱۴۲۱ق.
- مفید، محمد بن محمد، المقنعه، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی احکام القرآن، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبه الجعفریه، بی تا.
- نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق: عباس قوچانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.