مفتاح التعليم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدیم به

همه بانوان بزرگ و شایسته
به مادران فداکار، همسران صبور
و دختران نجیب و با ایمان

عنوان و نام پدیدآور	:	رویکردی به حقوق زنان: به همراه مروری کوتاه بر زندگی، مبانی و فتاوای حضرت آیت‌الله‌العظمی صانعی (دامت برکاته) شامل دو دفتر.../ گردآورنده موسسه فرهنگی فقه‌الثقلین.
مشخصات نشر	:	قم: فقه‌الثقلین، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	:	۶۸۸ ص
شابک	:	978-600-5280-72-2
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع	:	صانعی، یوسف، ۱۳۱۶ -
موضوع	:	Saanei, Yusuf
موضوع	:	زنان (فقه)
موضوع	:	Women (Islamic law)
موضوع	:	حقوق زن-- ایران
موضوع	:	Women's rights -- Iran
موضوع	:	زنان -- وضع حقوقی و قوانین -- ایران
موضوع	:	Women -- Legal status, laws, etc. -- Iran
شناسه افزوده	:	موسسه فرهنگی فقه الثقلین
رده‌بندی کنگره	:	BP ۱۸۹/۹ ۱۳۹۷
رده‌بندی دیویی	:	۲۹۷/۳۶
شماره کتابشناسی ملی	:	۵۴۷۱۲۶۴

کتابخانه تخصصی فقه و اصول
شماره ثبت: ۵۸۲۹۹
رده کتاب:

رویکردی به حقوق زنان

به همراه

مروری کوتاه بر زندگی، مبانی و فتاوای
حضرت آیت الله العظمی صانعی (دامت برکاته)

شامل دو دفتر:

دفتر اول: سیری در زندگی، کارنامه، مبانی و اندیشه‌های
آیت الله العظمی صانعی و دفتر دوم: در قلمرو حقوق زن

تدوین
مؤسسه فقه الثقلین
پاییز ۹۶. قم

انتشارات فقه الثقلین

رویکردی به حقوق زنان

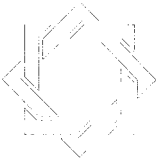
به همراه: مروری کوتاه بر زندگی، مبانی و فتاوای حضرت آیت الله العظمی صانعی (دامت برکاته)

ناشر: انتشارات فقه الثقلین
گردآورنده: مؤسسهٔ فرهنگی فقه‌الثقلین
لیتوگرافی: نویس ▪ **چاپ:** زمزم
نوبت چاپ: اول / بهار ۱۳۹۸
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
شابک: ۲ ـ ۷۲ ـ ۵۲۸۰ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
تمامـــی حقوق برای ناشـــر محفوظ است

دفتر مدیریت: قم،خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه ۳۷، کوچه پنجم (ناصر)، پلاک ۱۶۲
کدپستی: ۴۷۶۶۴ - ۳۷۱۳۷ / **صندوق پستی :** ۹۶۷-۳۷۱۸۵
تلفن: ۸ ـ ۳۷۸۳۵۱۰۱ (۰۲۵) / **نمابر:** ۳۷۸۳۵۱۰۹ (۰۲۵)

دفتر نشر و پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه اول، واحد ۱۳۴
کدپستی: ۹۹۹۶۵ ـ ۳۷۱۵۶ / **صندوق پستی:** ۵۵۷ ـ ۳۷۱۸۵
تلفن: ۳۷۸۳۵۰۹۰ (۰۲۵) / **نمابر:** ۳۷۸۳۵۰۹۱ (۰۲۵)

وب سایت: www.feqh.ir / **پست الکترونیکی:** info@feqh.ir



فهرست مطالب

پیشگفتار ۹

دفتر اول
سیری در زندگی، کارنامه، مبانی و اندیشه‌های
آیت الله العظمی صانعی (مدّظله العالی) / ۱۷

گفتار اول: سیری کوتاه در زندگی یک مرجع ۱۹
بخش اول: جایگاه علمی، حوزوی و اجتماعی ۱۹
بخش دوم: یاد یار پنجاه ساله (یاد بود همسر) ۴۱
گفتار دوم: امام خمینی (س) و احیای اجتهاد پویا ۵۵

گفتار سوم: برچکیده اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها ۸۴
چکیده اندیشه‌ها ۸۴
درخشش و تداوم عاشورا با حضور شیر زنان ۱۱۵
گفتارچهارم: گام‌هایی در مسیر اجتهاد پویا ۱۲۰
گفت و گو با حضرت آیت الله العظمی صانعی مدظله پیرامون فقه جواهری و حقوق بشر / عبدالکریم رضوانی ۱۲۵
گفت و گو با حضرت آیت الله العظمی صانعی مدظله پیرامون فقه سنتی و فقه پویا / فرید مدرسی، مریم باقی ۱۴۹
گفتار پنجم: درباره قاعده عدالت ۱۶۰
بخش مکتوب ۱۶۰
بخش شفاهی ۱۶۴
گفتار ششم: درباره رویکرد فقهی، روش‌ها و مبانی استاد ۱۸۹
گفتار هفتم: نگاهی به مبانی کلی و فقهی استاد معظم حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله العالی) ۲۰۳

دفتر دوم

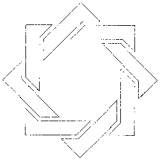
در قلمرو حقوق زن؛ سیری در آرا و دیدگاه‌های فقهی ـ حقوقی

حضرت آیت الله العظمی صانعی(مدظله العالی) / ۲۲۵

جستار اول: مرجعیت و فقاهت (برخی فتاوای نوین با تأکید بر کرامت انسان و حقوق زن) ۲۲۷
الف) مرجعیّت و افتا ۲۲۷
ب) منظومه فقاهتی آیت الله صانعی ۲۳۲
ج) برخی از نظرات فقهی و فتاوای نوین معظم له ۲۵۴
جستار دوم: رویکردهای جدید فقهی در حوزه زنان ۲۸۲
جستار سوم: دو گفتگو درباره حقوق زنان و مادران ۳۱۸

بخش اول: گفتگوی دکتر مهرپور (حقوقدان) با آیت الله العظمی صانعی ۳۱۹
بخش دوم: گفتگوی خبرنگار روزنامه ایران با آیت الله العظمی صانعی ۳۴۶
جستار چهارم: سنّ بلوغ دختران ۳۶۱
بخش یکم: نقد و بررسی رأی مشهور ۳۶۳
بخش دوم: رأی مختار (برگزیده ما) ۳۷۴
جُستار پنجم: گزارشی از کتاب «بررسی فقهی شهادت زن در اسلام» ۳۸۵
بخش اول: ارزش شهادت زن، اصل عملی و دلایل عمومی ۳۸۸
بخش دوم: بررسی ادله شهادت زنان در موضوعات فقهی ۳۹۷
جستار ششم: ارث زن از شوهر ۴۳۲
جُستار هفتم: چرا زن از شوهر (در صورت انحصار) به طور کلی ارث می‌برد؟ ۴۸۴
جُستار هشتم: مادر به عنوان سرپرست قانونی (حضانت و ولایت مادر بر کودکان) .۴۹۸
مبحث اول: ثبوت ولایت مادر بر فرزندان ۵۰۲
مبحث دوم: تقدم ولایت مادر بر جد پدری ۵۱۳
جُستار نهم: طلاق خُلع بر مرد واجب است ۵۲۷
جُستار دهم: زن و مرد در قصاص برابرند ۵۶۷
بخش یکم: برای قصاص انسانها در قرآن کریم ۵۷۰
بخش دوم: نقد و بررسی نابرابری قصاص ۵۷۸
جُستار یازدهم: دیه زن و مرد برابر است ۶۰۳
بخش اول: برابری دیه زن و مرد ۶۰۵
بخش دوم: نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیه زن و مرد ۶۱۳
جستار دوازدهم: نگاهی به نشست دیه (گزارشی از چند سخنرانی و مقالات همایش سه گانه در تهران، اصفهان و قم) ۶۳۰
«نهاد اجتهاد و نوآوری‌ها » ۶۳۵
«چالش‌های عملی و نظری سیستم دیه» ۶۴۰
«دیه و چالش‌های آن در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران» ۶۴۶
«گذری بر برخی مواد قانون دیات» ۶۵۵

«در حاشیه نشست دیه» ۶۵۸
نمونه‌هایی از چکیده مقالات نشست دیه ۶۶۳
کتاب‌نامه (گزیده) ۶۶۷



پیشگفتار

۱. زنان همواره نیمه‌ی مؤثری از پیکره‌ی انسانیت و جوامع بشری بوده‌اند. از سوی دیگر خانواده اساس جامعه است و زن اساس خانواده و از این‌رو زن در فرهنگ اسلامی، احترام، جایگاه و منزلت ویژه‌ای دارد و البته به عللی گوناگون تنها در سده‌ی اخیر و دهه‌های نزدیک‌تر به دوران ماست که زنان به طور گسترده وارد مرحله‌ی تازه‌ای از زندگی اجتماعی و مدنی گشته‌اند. این واقعیت از سویی برخاسته از گرایش و نیاز انکار ناشدنی زنان و جوامع بشری به پذیرش و تثبیت نقشی مؤثرتر و جایگاهی شایسته‌تر برای آنان بوده و هم به نوبه‌ی خود، پیداش مسائل تازه‌ای درباره ایشان را در پی داشته است. این مسائل و دغدغه‌ها دست مایه‌ی بحث‌ها، تأملات و پژوهش‌های اندیشمندان، حقوقدانان، فقیهان، مربیان، روانشناسان و...

بوده است؛ به گونه‌ای که می‌توان از این روند و فرآیند به «نهضت اجتماعی زنان» تعبیر کرد.

۲. در این میان یکی از مهمترین و مطرح‌ترین مباحث موجود، چگونگی حقوق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و خانوادگی زنان و استیفای هر چه کامل‌تر آن بوده و همین امر سبب گردید تا نهضت نوین اجتماعی زنان به «فمینیسم» و طیفی از گرایش‌های آن موسوم گردد. امروزه پرداختن به چالش‌های مربوط به حقوق زنان و توجه و اهتمام ویژه در شناسایی و دفاع از آن، که یکی از شاخه‌های مهم و پربار حقوق بشر است، نه فقط از خواسته‌های اصلی بانوان بلکه یکی از دغدغه‌های مهم فعالان فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی قرار گرفته است.

۳. در حقیقت فمینیسم با همه‌ی وجوه، ابعاد، انواع و تلقی‌های گوناگون مربوط به آن، بیشتر زاییده‌ی شوق و گرایش سرشار زنان و فرزندان برای جبران ستم‌ها و کاستی‌های تاریخ طولانی‌ای است که در آن زنان به عنوان «جنس دوم» و موجوداتی ضعیفه! و تحقیر شده و کنیزگونه یا دست کم کودک‌واره قلمداد شده و اغلب شخصیت و منزلتی برابر با مردان نداشته‌اند.

۴. در بینش الهی و در محضر وحی و عقل سلیم، زن و مرد پیش و بیش از «جنس مخالف» و رقیب بودن، «انسان» هستند؛ انسان‌هایی که به فرمان عقل و فطرت همتا و شریک و کفو یکدیگرند، به‌هم نیازمندند و می‌توانند مکمل و یار شاطر و نه بار خاطر هم و مایه آرامش و رشد و لذات مشروع یکدیگر و موجب استمرار و بقای انسانیت باشند؛ زیرا «که در آفرینش ز یک گوهرند». این بینش کجا و نگرش فمینیستی امثال خانم «سیمون دوبوار» کجا که زن نه فقط مساوی بلکه حتی می‌باید مخالف، مدعی، طلبکار و رقیب مرد باشد؟! و حتی بخواهد بر او برتری و استیلا یابد؟! اینجاست که استخراج زیبایی‌ها و ظرافت‌های اسلام و فقه و فرهنگ پربار شیعه درباره این قشر مهم و اثرگذار

جامعه می‌تواند موجب شناسایی ارزش‌های دینی نسبت به زنان و همه انسان‌ها و عرضه‌ی آن به دیگر فرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب باشد.

۵. آری، درباره زنان در طول تاریخ به این واقعیت تلخ برمی‌خوریم که اغلب مظلوم بوده و به آنان به عنوان جنس دوم نگریسته می‌شده و با این قشر بزرگ بشری که نیمی از جمعیت را تشکیل می‌دهند، گاه حتی بسان کالا برخورد شده است! ادیان الهی به طور عام و دین و شریعت خاتم به‌گونه خاصی، از بدو تولد در شبه جزیره عربستان، همواره با این سؤال از سوی مُلحدان مواجه بودند که چرا حقوق جنس مؤنث درپاره‌ای از موارد با جنس مذکر ناهمسان است؟ در عربستان آن روز، هنگام ظهور نبی خاتم صلی الله علیه و آله اعطای حقوق مشابه به زنان جزو خطوط قرمزی محسوب می‌شد که عبور از آن، مشکلات عدیده‌ای در ایفای رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله ایجاد کرده بود. به همین دلیل پیامبر اسلام و پس از ایشان، ائمه معصومین علیهم السلام، در مقاطع مختلف تاریخ اسلام چه در گفتار و چه در کردار با ظرافت خاصّی حقوق حتمی زنان را مورد تأکید قرار داده‌اند و نسبت به دنیای تاریک آن روز گام‌های بزرگ و مؤثری برداشته‌اند.

۶. مبحث حقوق زنان دامنه‌ای گسترده دارد و در میان این مباحث، احکام مجازات، جنسیّت و مسئولیت کیفری، دیه، شهادت زنان و همسانی آن با مردان، قصاص، ارث، حضانت و دیگر نمونه‌ها همیشه مورد بحث و جدل میان فعالان دینی و غیر دینی بوده است. با ادعای این که اسلام دین کامل و شامل است، همواره این پرسش مطرح شده که این دین چه نگرشی نسبت به حقوق بشر و به ویژه زنان و کودکان دارد؟ برخی به دلیل نداشتن آگاهی کامل از انگیزش‌های دینی در این فرآیند، دین را به تضییع حقوق آنان متهم می‌کنند. ناگفته پیداست برداشت‌های متحجرانه از متون و قرائت‌های ناسازگار با عمق شریعت رحمانی ـ عقلانی اسلام؛ در این قضاوت ناعادلانه مؤثر

بوده است. واقعیّت امر این است که با نگاه ظاهری و سطحی به دین و عدم اتکا به فقه نواندیشانه، بالنده و پویا، که نیاز زمان و مکان را عناصری مهم در فهم دین و استنباط احکام می‌داند، نمی‌توان به جدال شبهه‌انگیزان رفته و به بسیاری شبهات و پرسش‌ها پاسخ داد. اگر عناصری که نام برده شده به‌عنوان چراغ راه در فهم آیات، روایات و دیگر متون دینی مورد امعان نظر قرار گیرد، بی‌شک می‌توان از یک نگاه برون دینی به نگاه درون دینی نسبت به حقوق بشر رسید. لازمه این مهم آن است که اندیشمندان هیچگاه راه گفتگو و هم‌اندیشی را دچار انسداد و ایستایی نکنند و در وهله اول ضمن احترام متقابل به طرف گفتگو، با دلیل و برهان متناسب با فطرت و عقل، به نقد و بررسی حقوقی اندیشه‌های جدید که زاییده فکر بشر است پرداخته و پس از آن، به تطبیق آن با آموزه‌های دینی بپردازند. پس از برهه‌ای از زمان، اینک سالهاست این زمینه آماده شده که گذشته از اندیشمندان وطنی، دیگر اندیشمندان و فعالان حقوق بشری از اقصی نقاط جهان، به ایران سرازیر شوند تا در فرایند گفتگو و تضارب اندیشه‌ها، به محضر بزرگان دینی آمده و درباره نگاه و برداشت دینی آنان از مفاهیم حقوق بشری به گفتگو و مباحثه بنشینند.

۷. حضرت آیت الله العظمی صانعی فقیه برجسته‌ای است که بر خلاف رسم دیرین بسیاری از گذشتگان و گذشته گرایان، زن را «جنس دوم» نمی‌داند و برای او حقوقی برابر با مردان می‌شناسد و مهم این است که اینها را عالمانه و شجاعانه از قرآن کریم و با نقد و بازخوانی متون روایی و کهن مطرح می‌کند و درست به شیوه‌ی فقهای بزرگ سلف صالح! ایشان در این راه بیش از همتایان خود تن به گفتگوها و مباحثات چالشی پربار داده است که نمونه‌ای از آنها را در این کتاب خواهید خواند.

بدینگونه ایشان در جهت حل مشکلات فقهی و حقوقی زنان و خانواده‌ها

گامهای مهم و مؤثری برداشته و همواره از مدافعان کیان خانواده بوده و حتی در باب احکام تعلیم و تربیت نیز نکته‌ها نگاشته‌اند. ایشان که بی‌توجه به سرزنش‌های سرزنشگران پرچم فقه و مبانی و اندیشه انسانی استادش امام خمینی﵀ را همچنان بالا نگه داشته، به حق می‌پرسند که آیا نباید در سنت کهن فقهی خویش و میراث ارجمند گذشته، بازنگری کنیم؟! آیا به گمان سرزنشگران، در فقه پربار شیعه جای فزونتری برای کرامت انسان، عقلگرایی، عرف‌نگری و واقع بینی نیست؟! آیا مقاصد شریعت و آرمانهای والای دینی بر نوسازی روشها و اجتهاد روزآمد و راهگشا، مؤثر نیست؟! آیا فقه و حقوق که از علوم انسانی و اجتماعی است می‌تواند از تحولات فکری، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جدا و بی‌تأثر بماند؟! و خود با نگاه ژرف فقهی اینگونه پرسشها را پاسخهایی مستند، مستدل و درخور داده‌اند که نمونه‌هایی از آن را در این مجموعه می‌خوانید.

درباره این کتاب

کتابی که پیش رو دارید حاوی تبیین جایگاه فقهی و حقوقی زن از منظر این استاد حوزوی است و از دو دفتر فراهم آمده است:

دفتر اول شامل ۷ گفتار؛ گزارشی از زندگی، کارنامه و گزیده‌ای از مبانی اندیشه‌های دینی، سیاسی و اجتماعی آیت الله العظمی صانعی است.

نخست مروری کوتاه بر زندگی علمی و اجتماعی ایشان شده و به مناسبت موضوع اصلی این کتاب (حقوق زنان)، اندکی نیز به زندگی خانوادگی و جایگاه زن در زندگی ایشان پرداخته شده است.

در گفتار دوم جایگاه و روش اجتهادی امام خمینی﵀ اصلی‌ترین استاد و مراد معظم‌له را به طور اجمالی از دیدگاه ایشان نشان داده شد که بخشی از مبانی فکری ایشان را نیز در بر دارد.

در گفتار سوم گزیده‌ای از اندیشه‌های ایشان که برگرفته از درس‌ها، سخنرانی‌ها، پیام‌ها و گفتگوهاست نقل شده است که در آن‌ها تأکید بر حقوق بشر و حقوق زن مشهود است و در پایان گفتار نیز به حضور تاریخ‌ساز زن در کربلا و

قیام عاشورا می‌پردازد.

در گفتار چهارم گفتگوی مفصلی از استاد پیرامون فقه جواهری، حقوق بشر و روش اجتهادی ایشان شاهد خواهیم بود.

گفتار پنجم شامل گفتگوی مکتوب و شفاهی با استاد پیرامون «قاعده عدالت و نفی ظلم» است که نقشی اساسی در استنباط احکام دارد.

گفتار ششم درباره برخی روش‌های اجتهادی و مبانی کلی و فقهی استاد است.

گفتار هفتم نیز به قلم یکی از دانشوران حوزوی و حاوی نگاهی دیگر به مبانی کلی و فقهی استاد و مکمل مباحث پیشین است.

این دفتر (دفتر اول) که عمدتاً برگرفته از گفتارها، خاطرات، گفتگوها و سخنرانی‌های ایشان است، در حقیقت در بردارنده کلیات، مبانی و اصول اعتقادی و اجتهادی ایشان است و به عنوان مقدمه لازم و مدخلی بر دفتر دوم است.

اما دفتر دوم که مفصّل‌تر است، شامل **۱۲ جستار** است که عمدتاً برگرفته از حواشی، تعلیقات، تألیفات، تحقیقات و درس گفتارهای تدوین یافته از معظم له درباره مسایل، احکام و حقوق زنان می‌باشد، به شرح ذیل است:

جستار اول شامل سیری در برخی فتاوای نوین استاد با تأکید بر کرامت انسان و حقوق زنان است و در آن نزدیک به چهل نمونه از فتاوای نوین ایشان با مختصری از دلایل آورده شده است. این جُستار خود به منزله جمع‌بندی دفتر اول و هم مقدمه‌ای بر دفتر دوم تلقی می‌شود.

جستار دوم ترجمه مقاله‌ای قابل توجه از دانشوری عرب به نام زکی میلاد است که در آن به رویکردهای جدید فقه شیعه در حوزه زنان پرداخته و آیت الله صانعی را از پیشاهنگان طرح دیدگاه‌های نوین در عصر جدید دانسته است.

جستار سوم شامل دو گفتگو با استاد درباره حقوق زنان است. گفتگوی مفصل اول از سوی دکتر مهرپور (حقوقدان برجسته و عضو سابق شورای نگهبان قانون اساسی) است. گفتگوی دوم از سوی روزنامه ایران صورت گرفته است.

جستار چهارم سن بلوغ دختران را در دو بخش به روش اجتهادی مطرح کرده و به نقد دیدگاه مشهور پرداخته است.

جستار پنجم گزارشی مختصر از کتابی مفصل با عنوان «بررسی فقهی شهادت زن در اسلام» است که تقریر درس‌های فقهی ایشان از سوی حجت الاسلام و المسلمین فخرالدین صانعی (فرزند استاد) است و در آن دیدگاه‌های تازه‌ای درباره ارزش شهادت زن ارائه شده است.

جستار ششم بحث مفصلی است پیرامون این‌که آیا زن با مرگ شوهر از اموال و ماترک غیر منقول او؛ اعم از عقارات و عرصه‌ها ارث می‌برد یا نه؟ استاد معظم با بررسی اقوال مسئله و نقض و ابرام آنها، با ورود به ادله‌ی موضوع که عمده‌ی آن روایات متظافره این مبحث است بحث را دنبال نموده و با شمّ الحدیثی تحسین برانگیز به این نتیجه می‌رسند که زن نه تنها از قیمت عقار و عرصه بلکه از عین آنها نیز ارث می‌برد؛ همانطوری که فقیه اقدم ابن جنید اسکافی بدان قائل شده است.

جستار هفتم اختصاص دارد به ارث زن از شوهر در صورت نبود بقیه وراث. به عبارتی دیگر: در صورتی که شوهر فوت نماید و از او اموالی به جای مانَد و تنها وارث او هم، همسرش باشد، آیا وی به عنوان تنها وارث، تمام اموال به جای مانده را به ارث می‌برد یا نه؟ استاد با بررسی اقوال و ادله موضوع، به ارث بردن زن از تمام اموال شوهر در صورت مذکور، قائل می‌شوند.

جستار هشتم به مسأله حضانت و سرپرستی کودکان توسط مادران و اولویت آنان نسبت به دیگر وابستگان نسبی، می‌پردازد.

جستار نهم یکی از انواع طلاق موسوم به خُلع را مطرح می‌کند که به درخواست زن صورت می‌گیرد و استاد آن را با دلایل شرعی بر مرد واجب دانسته است.

جستار دهم درباره برابری زن و مرد در قصاص است. در اینجا نیز دیدگاه نابرابری مورد نقد و بررسی فقیهانه قرار گرفته و ردّ شده است.

جستار یازدهم درباره دلایل برابری دیه زن و مرد است.

جستارهای چهارم و ششم تا یازدهم برگرفته از مجموعه «فقه و زندگی» است که پیشتر از سوی انتشارات فقه الثقلین منتشر شده است.

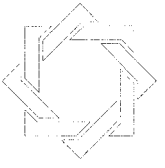
و سرانجام **جستار دوازدهم** شامل گزیده‌ای از گزارش سه نشست فقهی چالش‌های «دیه» در سال ۱۳۹۶ ش. است که از سوی مؤسسه فقه الثقلین در تهران، اصفهان و قم (با شرکت و حضور چشمگیر علما، اساتید و دانشوران) برگزار شد. مجموعه مقالات، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های آن نشست‌ها با عنوان «دیه پژوهی» چاپ شده است؛ اما در اینجا فقط گزیده‌ای از آن مباحث که مربوط به «حقوق زن» بوده است را آورده‌ایم.

در پایان نیز گزیده‌ای از منابع و کتابنامه آورده شده است.

این کتاب به‌گونه‌ای گزینش، گزارش و تدوین شده است که برگرفته از حدود ۲۰ عنوان از کتب و رساله‌های فقهی و حقوقی‌ای است که پیش از این اغلب آن‌ها توسط انتشارات فقه الثقلین منتشر شده و اینک به صورت فشرده، جامع و با ویرایش مجدد در یک جلد تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد و امید وافر داریم که مفید و مقبول افتد. إن شاء الله

در پایان از تمامی همکارانی که در آماده‌سازی و تدوین این اثر تلاش وافری نمودند تقدیر و تشکر می‌گردد.

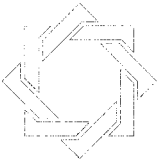
مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین



دفتر اول

سیری در زندگی، کارنامه، مبانی و اندیشه‌های آیت الله العظمی صانعی (مدظله العالی)

- سیری کوتاه در زندگی یک مرجع ----------
- امام خمینی (س) و احیای اجتهاد پویا ----------
- برچکیده اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها----------
- گام‌هایی در مسیر اجتهاد پویا ----------
- گفتگوی شاگردان با استاد درباره قاعده عدالت ----------
- درباره رویکرد فقهی، روش‌ها و مبانی استاد ----------
- نگاهی به مبانی کلی و فقهی استاد معظم ----------



گفتار اول

سیری کوتاه در زندگی یک مرجع

بخش اول: جایگاه علمی، حوزوی و اجتماعی

خانواده

حضرت آیت الله العظمی حاج شیخ یوسف صانعی، در سال ۱۳۱۶ ش. در خانواده‌ای روحانی و اهل تقوا در روستای نیک آباد اصفهان ولادت یافته است. جدّ ایشان آیت الله حاج ملاّیوسف، از علمای پرهیزگار و وارسته زمان خود بود. ایشان در فلسفه، از شاگردان میرزا جهانگیرخان و در فقه، از شاگردان آیت الله العظمی میرزا حبیب الله رشتی بود. آن بزرگوار به میرزای شیرازی بزرگ، رهبر نهضت تنباکو، دلبستگی فراوان داشته و از مروّجان وی بوده است. همچنین از آزادمنشی

قابل توجهی برخوردار بوده و همواره در کنار مردم و در مقابل خوانین و زورمداران آن زمان، ایستادگی می کرده است.

پدرشان مرحوم حجت الاسلام آقای شیخ محمدعلی صانعی نیز عالمی وارسته و روحانی زاهد و پرهیزگاری بود و همواره فرزندان خود و بویژه یوسف را به فراگیری علوم حوزوی ترغیب و تشویق می‌کرد و خود نیز به آموزش‌های نخستین و پایه‌ای آنان همت گماشت.

تحصیلات

بدینگونه آقای صانعی، در سال ۱۳۲۵ ش، وارد حوزه علمیه اصفهان شد و چند سال بعد، پس از گذراندن دروس مقدمات و کسب فیض از محضر جمعی از علمای آن حوزه، در سال ۱۳۳۰ ش، برای ادامه تحصیل، رهسپار حوزه علمیه قم شد. استعداد بسیار و جدّیت فراوان ایشان، باعث شد که از همان زمان، در زمره طلاّب موفّق، مورد توجّه و علاقه بزرگان حوزه در آن زمان قرار گیرد. ایشان در امتحانات سطوح عالی حوزه در سال ۱۳۳۴ ش، رتبه اول را احراز نمودند و مورد تشویق مرحوم آیت الله العظمی بروجردی﵀ قرار گرفتند.

از همان سال بود که با توجّه به ویژگی‌های منحصر به فرد درس خارجِ حضرت امام خمینی﵀، در آن شرکت نموده، توانستند با نبوغ و جدّیت خود، تا سال ۱۳۴۲ بیش از هفت سال به طور مستمر از حوزه درس اصول و فقه و مبانی مُتقن حضرت امام بهره برده، در زمره شاگردان برجسته ایشان قرار گیرند. حضور فعّال در درس خارج امام﵀ طی سالیان دراز و ممارست فراوان نسبت به فراگیری مبانی و تحقیقات آن بزرگوار، اِشراف ایشان را بر دیدگاه‌های فقهی و اصولی امام را به درجه‌ای رساند که در حد درک عمیق مبانی بود و از حدّ صِرف دانستن، بالاتر.

آیت الله العظمی صانعی با سعی و اهتمام و توفیق الهی توانستند در ۲۴ سالگی به مرحله اجتهاد دست یابند.

بر کرسی تدریس و منبر خطابه

ایشان علاوه بر سال‌ها تلمّذ در حوزه درس حضرت امام، از محضر اساتید بزرگی چون: آیت الله العظمی بروجردی، آیت الله العظمی محقّق داماد و آیت الله العظمی اراکی و آیت الله العظمی منتظری (رحمهم الله) نیز بهره برده‌اند و از سال ۱۳۵۲ تدریس خارج اصول و از سال ۱۳۵۴، رسماً تدریس خارج فقه را با کتاب زکات در مدرسه حقّانی (شهیدین) شروع نمودند و تقریرات آن درس‌ها به قلم دو تن از شاگردانشان، موجود است.

در طی نزدیک به ۶۰ سال تدریس و شاگرد پروری جمع کثیری از طلاّب و فضلا (بیش از ۲۰۰۰ نفر)، بویژه پس از شروع درس خارج فقه ایشان، توانستند از حوزه درس معظّم له استفاده کنند که اینک بسیاری از آنان، جزو مبلغان، پژوهشگران و استادان ارزنده حوزه‌اند و برخی نیز در حدّ اجتهاد هستند که در حوزه‌های علمیه یا دانشگاه‌ها به تدریس در مراحل بالا اشتغال داشته‌اند و یا در کار قضاوت، نمایندگی مجلس یا اداره نظام جمهوری اسلامی، به ایفای وظیفه پرداخته‌اند.

عشق به تحصیل، مطالعه و سپس تدریس، مانع سفرها و فعالیت‌های گسترده تبلیغی آیت الله صانعی نبوده و بلکه دستمایه منبرها و سخنرانی‌های پرشور ایشان نیز بوده است. این سفرهای تبلیغی به شمال و جنوب کشور (و به تهران) از سنین جوانی تا یکی دو سال پس از انقلاب هم ادامه یافت.

عنایت ویژه امام خمینی رحمه‌الله و مسئولیت‌های اجرایی

حضور مستمر و موفّق آیت الله العظمی صانعی در درس‌های امام و جدّیت ایشان در درک و فراگیری مبانی و تحقیقات امام و مراوده طولانی با آن بزرگوار، موجب شناخت ویژه حضرت امام خمینی نسبت به ایشان و بذل عنایت‌های خاص شد.

این عنایت‌های پدرانه، براندوخته‌های علمی، اخلاقی و سیاسی شاگرد برجسته‌ای چون آیت‌الله صانعی افزود و توانست دیدگاه‌های فقهی، سیاسی و

اجتماعی روشنی را برای معظّم له به دنبال آورد، تا آن جا که رهبر کبیر انقلاب اسلامی ایران، در مورّخ ۱۳۵۸/۱۲/۱، در حالی که تنها حدود یک سال از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی می‌گذشت، با دقّت و آگاهی و هوشیاری فراوان نسبت به همه جوانب و شایستگی‌های مورد نیاز، یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های علمی و اجرایی کشور را به شاگرد برجسته و یار همیشگی خود (آیت الله شیخ یوسف صانعی) سپرد و وظیفه خطیر عضویت در نخستین شورای نگهبان را به ایشان واگذار کرد.

در حکم امام ﷺ خطاب به ایشان، آمده است:

«بنا بر اصل نود و یکم قانون اساسی جمهوری اسلامی که به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوّبات مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان تشکیل می شود که انتخاب شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز از این شورا به عهده این جانب می‌باشد، لذا جناب عالی را به عنوان یکی از شش فقیه، به عضویت شورای نگهبان منصوب می‌نمایم. از خداوند متعال، موفقیّت هر چه بیشتر شما را امیدوارم.»[1]

انتصاب معظّم له در شورای نگهبان، اولین حکم رسمی و مسئولیت اجرایی ایشان از سوی حضرت امام خمینی بود و همان‌گونه که در حکم مشخّص شده است، از دیدگاه سکّاندار کشتی بزرگ انقلاب، ایشان از همان ماه‌های اولیه پیروزی انقلاب، فقیهی شایسته و مجتهدی عادل و آشنا به همه شرایط و اوضاع و احوال انقلاب، مسائل روز و مورد نیاز جامعه انقلابی و مردم مسلمان ایران بوده است.

آیت الله العظمی صانعی، پس از حدود سه سال تلاش بی وقفه در این مسئولیت خطیر، در مورّخ ۱۳۶۱/۱۰/۱۹ از آن شورا کناره‌گیری کرد.

به جهت عنایت خاصّ امام به ایشان، در همان تاریخ ۱۳۶۱/۱۰/۱۹، حضرت

۱. صحیفه امام.

امام در دیدار با رئیس دیوان عالی کشور و قضات شورای عالی قضایی و شعب دیوان عالی کشور، بیاناتی ایراد نمودند و در ضمن آن فرمودند:

«من از شورای عالی قضایی که بود، تشکّر می‌کنم. اینها دو سه سال زحمت کشیدند، رنج بردند و خدمت کردند و برای مقامی هم نیامده بودند. آن‌ها از بزرگانِ روحانیون هستند. آن‌ها هم از محلّ مورد امنشان آمدند در محیطی که زحمتش زیاد و رنج و کارش زیاد و مسئولیتش پیش خدا زیاد بود. حال برای یک مرد روحانی با روحیات اسلامی، مطرح نیست که رئیس دیوان عالی کشور شود یا دادستان کلّ کشور و یا کار دیگری انجام دهد... و حالا ما می‌خواهیم این رنج را به گردن آقای آقا شیخ یوسف صانعی به عنوان دادستان کل [بگذاریم] و معرّفی کنم به آقایان و من آقای صانعی را مثل یک فرزند بزرگ کرده‌ام. آقای صانعی وقتی که سال‌های طولانی در مباحثاتی که ما داشتیم تشریف می‌آوردند، ایشان، بالخصوص می‌آمدند با من صحبت می‌کردند و من حظّ می‌بردم از معلومات ایشان و ایشان، یک نفر آدم برجسته‌ای در بین روحانیون است و مرد عالمی است».[۱]

بدین ترتیب، ایشان با تلاش بی شائبه و کوشش مستمر در یک دوره چند ساله، سرانجام از سمت خود استعفا دادند. به دنبال استعفای معظّم له، حضرت امام خمینی در مورّخ ۱۳۶۴/۴/۱۶ طی بیاناتی چنین فرمودند:

«از رفتن آقای صانعی، متاسّف و متاثّرم. امیدوارم ایشان در هر کجا که باشند، فرد مؤثّری باشند. از زحمات و کوشش‌های ایشان، تشکّر و قدردانی می‌کنم. من ایشان را سال‌های طولانی است که می‌شناسم. او مردی عالم، متعهّد و فعّال است».[۲]

همچنین امام خمینی، چندی بعد در تاریخ ۱۳۶۴/۴/۱۸ در جمع اعضای

۱. همان، ج ۱۷، ص ۲۳۱.
۲. همان، ج ۱۹، ص ۳۰۹.

دیوان عالی کشور و مسئولان قوّه قضاییه، مطالبی را ایراد فرمودند که در بخشی از آن چنین آمده است:

«... مسئله دادستانی که همه می‌دانید از امور بسیار مشکل و حسّاس است و آقای صانعی که مردی فاضل و عالم است و سالها او را از نزدیک می‌شناسم و او را عنصری فعّال و خوب می‌دانم، تا به حال این سمت را داشتند که از زحمات ایشان تشکّر می‌کنم.»[1]

البته معظّم له، مسئولیت‌های مهم دیگری نیز داشته‌اند که بعضی از آن‌ها عبارت‌اند از: نماینده حضرت امام خمینی‌ﷺ در شورای عالی بازسازی مناطق جنگی، عضویت در مجمع تشخیص مصلحت نظام، امامت جمعه قم، عضویت در اولین دوره مجلس خبرگان رهبری به عنوان نماینده منتخب مردم تهران در انتخابات مورّخ ۱۳۶۱/۹/۱۹ با کسب بیش از دو میلیون رأی.

فعّالیت‌ها و مبارزات سیاسی

اغلب مبارزات سیاسی و فعّالیت‌های انقلابی ایشان در قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، تلاش در ابعاد فرهنگی و تبلیغاتی بوده است. این تلاش‌های ظلم ستیزانه، از طریق تبلیغ، سخنرانی، حضور در تظاهرات و راهپیمایی‌ها و صدور اعلامیه و بیانیه‌های مهم سیاسی انجام می‌گرفت.

بر اساس آنچه در جلد سوم کتاب اسناد انقلاب اسلامی منتشر شده است، نام و امضای آیت الله العظمی صانعی، در ذیل بیش از سی اعلامیه سیاسی و انقلابی به ثبت رسیده است که اولین آن، نامه‌ای است که پس از انتقال حضرت امام خمینی از ترکیه به نجف اشرف، از سوی علمای قم، خطاب به رهبر کبیر انقلاب نوشته شده است. تاریخ انتشار این نامه مهر ماه ۱۳۴۴ است. همچنین آخرین بیانیه‌ای که نام و امضای ایشان و دیگر همراهان انقلاب در ذیل آن می‌درخشد، اعلامیه‌ای است که در مخالفت با دولت بختیار، در تاریخ ۱۳۵۷/۱۰/۱۷ صادر شده است.

---

۱. همان، ص ۳۱۱.

البته بدیهی است که تمامی اعلامیه‌های آن دوران، در کتاب مزبور نیامده است. مهم‌ترین بیانیه شدیداللحن علمای قم در قبل از انقلاب، درباره «خلع ید شاه از حکومت» است که به تأیید جمعی از فضلا و مدرّسان حوزه علمیه قم رسیده است و نام و امضای آیت الله صانعی نیز در ذیل آن به چشم می‌خورد.

موضوع اعلامیه تاریخی مذکور، همچون سایر بیانیه‌های سیاسی آن دوران، بسیار حسّاس، خطرناک و به گونه‌ای بود که تنها انقلابیان واقعی و یاوران شجاع حضرت امام خمینی، جسارت امضای آن را داشتند؛ چه اینکه صدور بسیاری از آن اعلامیه‌ها، از دیدگاه حکومت پهلوی، جرمی نابخشودنی و مستوجب قتل بود. شاید ترس از همین عواقب خطرناک موجب گردید تا امضای افراد معدودی از علما در ذیل اعلامیه «خلع شاه از حکومت» قرار گیرد.

سردمداران حکومت پهلوی، برای جلوگیری از رشد فزاینده انقلاب اسلامی، همواره می‌کوشیدند تا مسئله مرجعیّت امام خمینی را خدشه دار جلوه دهند و از آن طریق، در اذهان عمومی نسبت به صلاحیت علمی، سیاسی و مذهبی معظّم له خللی وارد کنند. از این رو، جمعی از علما و فضلای حوزه‌های علمیه، از جمله حضرت آیت الله صانعی، بخشی از تلاش سیاسی و علمی خود را در خنثا کردن این توطئه حکومت پهلوی قرار دادند و در جهت تثبیت مرجعیّت امام خمینی، فعّالیت می‌کردند.

گستره تدریس

آیت الله صانعی، در طول سالیان متمادی، علاوه بر فعّالیت‌های گوناگون دیگر، اهتمام فراوانی به تدریس در حوزه علمیه داشتند، به طوری که هم زمان با یک دوره هیجده ساله تبلیغ که هر هفته از قم به تهران مسافرت می کردند، روزانه، سه جلسه تدریس در قم داشتند:

تدریس کتاب مکاسب در مسجد امام حسن عسکری علیه‌السلام؛

تدریس کفایة‌الأصول و خارج فقه در مدرسه حقّانی.

معظّم له، اغلب کتاب‌های دوره مقدّمات و سطح را تدریس کرده‌اند. علاوه بر

آن، علاقه و تبحّر ایشان در تدریس از یک سو، و درخواست طلاّب از سوی دیگر، موجب شده تا برخی از کتابها را به دفعات متعدد تدریس کنند، به طوری که کتاب گرانسنگ و محقّقانه کفایةالأصول را پانزده دوره تدریس کرده‌اند.

ایشان پس از حدود هشت سال، در حالی که همچنان به تدریس برخی از کتب دوره سطح اشتغال داشتند، در سال ۱۳۵۲ تدریس دوره خارجِ اصول را در مدرسه علمیه حقّانی شروع کردند و پس از گذشت ۲۲ سال، در سال ۱۳۷۳ آن را به پایان رساندند.

آشنایی حضرت آیت الله العظمی صانعی با مبانی اصولی و فقهی حضرت امام خمینی﵀ و اِشراف کامل بر آن‌ها به دلیل سالها تلمّذ و تمحّض در محضر آن بزرگوار، ویژگی خاصّی به درس خارج ایشان در حوزه داده از دیر زمان ایشان را پرچمدار مبانی و مکتب فقهی و سیاسی امام﵀ قرار داده است.

استاد که بیش از ۴۴ سال است به تدریس درس خارج اصول فقه مشغول هستند، محور درس خود را «تحریرالوسیله» حضرت امام خمینی قرار داده و همواره، علاوه بر تشریح و ارزیابی دیگر مبانی فقهی، عنایت ویژه ای به بررسی مبانی امام﵀ دارند و این، برای حوزه جای بسی تأسّی دارد و با ارزش است.

روشن بینی و نگاه نقّادانه معظّم له، همراه با تعظیم و تکریم بسیار نسبت به سَلَف صالح و شیوه فقهی حوزه‌ها، و نیز دیدگاه‌ها و مبانی متین و راهگشای استاد (دام ظلّه) در درس، برای صدها طلبه و روحانی فاضلی که در درس ایشان حضور می‌یابند، نکات ارزنده و راهگشایی را بویژه در حلّ معضلات اجتماعی و ارائه تصویری روشن از فقه به همراه دارد.

دیدگاه‌های اجتماعی روشن، منطقی و راهگشا و توجّه به واقعیّات جامعه و عرف، همراه با اِشراف لازم بر سلوک‌های پذیرفته شده در فقه، دقّت‌های ارزشمند در قرآن کریم و بویژه آیات الاحکام، فقه الحدیث و عنایت خاص به ارزیابی صحّت و سقم اسناد روایات و توجّه خاص به آرای فقهای اصحاب، از جمله ویژگی‌های درس ایشان است. علاوه بر دایر بودن حوزه درس عمومی، به صورت منظّم و

مستمر، جمع دیگری از فضلای حوزه نیز از حضور استاد در جلسات علمی دیگر استفاده می‌کنند.

چند سالی است که ایشان فقط به تدریس فقه می‌پردازند و تاکنون، موفّق به تدریس کتاب‌های زکات، خمس، حج، قضا، حدود، دیات، نکاح، طلاق، ارث، قصاص و کتاب شهادات شده‌اند. علاوه بر این، بخشی از کتاب وقف، صلاتِ مسافر، اطعمه و اشربه، شرکت‌ها، منجزّات مریض، تقیّه، لاضرر، حجر، مسائل مستحدثه و برخی مسائل دیگر را نیز به بحث گذارده‌اند که بعضی از آن‌ها تدوین شد و برخی دیگر در حال تدوین است.

توصیه استاد معظّم به شاگردان و فضلای حوزه در پذیرفتن مسئولیت‌های مهم انقلاب و نظام، و نیز عنایت به حرکت فقهی، اخلاقی و انقلابی حوزه، باعث شده است تا شاگردان، به مناسبت‌های مختلف، افزون بر توشه‌های ارزشمند فقهی، اصولی و رجالی، خود را فراروی مسئولیت‌های عظیم اجتماعی و سیاسی ببینند. تعظیم ایشان نسبت به فقه در درس و تکریم تلاش‌های عمیق و گسترده فقهای گذشته از یک سو، و ارزیابی عالمانه ایشان نسبت به ادلّه، بویژه آیات و روایات از سوی دیگر، باعث می‌شود که باور ارزشمند شاگردان نسبت به فقه بی نظیر شیعه و فقهای عالی قدر آن، عمق یابد و از جانب دیگر، موجب شده تا حسّ شجاعت ارزیابی اقوال گذشتگان و نیز اعتقاد به راهگشایی فقه در بین شاگردان، تقویت شود.

انس با مردم، شناخت دقیق روابط اجتماعی و عرف، آگاهی از نیازهای اجتماعی و واقعیّات روز، درک عمیق مبانی جامع و مُتقن امام راحل‌ﷺ، در کنار حفظ اکید موازین و چارچوب‌های فقهی و اهتمام به ادلّه متقن شرعی، علاوه بر دستاوردهای ارزشمندی که در مقام افتا دارد، افقهای تازه‌ای را به روی شاگردان می‌گشاید و این احساس را در آنان تقویت می‌کند که فقه استوار شیعه، بر چه مبانی روشن و مستحکمی تکیه دارد و همواره زنده و راهگشاست؛ چنان‌که تشویق مستمرّ شاگردان خوش استعداد توسط ایشان، سبب دلْ گرمی و شکوفایی استعداد آنان گردیده است.

برخی سجایای اخلاقی و ویژگی‌ها

ارادت خالصانه و عمیق و در عین حال، آشکار معظّم له بـه خانـدان عـصمت و طهارت، بویژه ساحت مقدّس حضرت فاطمه (صلوات الله علیهم اجمعین) همـواره برای اساتید، فضلا، شاگردان، مراجعـان و عمـوم طبقـاتی کـه بـه حـضور ایـشان می‌رسند، شایان توجه است.

تواضع ایشان نسبت به مردم، بویژه روحانیان معظّم و اهل علم در حدّ خـضوع، تکریم و احترام طلاّب و دانشجویان، تجلیل از اسـاتید و فـضلا و تأکیـد بـر لـزوم حفظ شئون و احترام بزرگان حوزه، از ویژگی‌های مشهود معظّم له است.

علاقه صادقانه، همراه با سوز و شفقتی که نسبت به عموم جامعه، بـویژه مـردم دردمند و گرفتار و از جمله شاگردان کوشا و نیازمند خـود داشـته و دارنـد؛ ارادت همراه با تکریمی که نسبت به ایثارگران، خانواده‌های شهدا و جانبازان دارند و نیـز توجّهی که به طبقات مستضعف جامعه دارند و خود، دردها و ناملایمات آنان را تـا عمق جان درک نموده و تجربه کرده‌انـد؛ سـادگی بیـت ایـشان، سـاده زیـستی و احتیاط بسیار در استفاده از وجوه شرعی، همه باعث شـده اسـت کـه بـسیاری از طلاّب و فضلا و طبقات مختلف جامعه، به راحتی بتوانند با ایشان رابطـه مـستقیم داشته باشند و مسائل مورد نظرشان را مطرح کنند. اینها و آنچه پیشتر گفته شد، نه تنها استاد معظّم را از توجّه مسئولانه نسبت به انقلاب و نظام جمهوری اسلامی و لزوم حفظ و تقویت آن، و نیز موضعگیری درباره مسائل جهان اسـلام و دخالـت در فعّالیت‌های سیاسی و اجتماعی و توجّه دادن به مصالح عالی اسـلام و کـشور و همراهی و همکاری برای فائق آمدن انقلاب و نظام بر مشکلات، باز نداشـته، بلکـه مؤیّدی بر آن‌ها شده است.

نظریات فقهی، سیاسی و اجتماعی ایشان، یادآور این کلام امام خمینی‌ﷺ است که «انبیا شغلشان سیاست است و دیانت، همـان سیاسـتی اسـت کـه مـردم را از اینجا حرکت می‌دهد و به تمام چیزهایی که به صلاح ملّت و مردم اسـت، هـدایت می‌کند».

بدینگونه معظّم له، رابطه مرجعیّت، فرهنگ، اخلاق و سیاست را نشأت گرفتـه

از روح معارف و تعالیم دین و شریعت دانسته و عقلگرایی، حق محوری، مردم باوری و عدالتخواهی را سر لوحه کارخویش قرار داده‌اند.

فقیه نواندیش

جایگاه علمی و معنوی و ذخایر و تجارب ارزشمند یاد شده و خیل شاگردان و مراجعان از اقشار گوناگون بویژه فرهنگیان، دانشگاهیان و دینداران نوگرا عملاً آیت الله صانعی را در دو سه دهه اخیر (بویژه پس از درگذشت استادش مرحوم آیت الله العظمی اراکی) در منصب فتوا و مقام مرجعیت قرار داد.

در دوران اخیر ایشان به عنوان فقیهی برجسته و مرجعی نواندیش مورد علاقه و توجه بسیاری از مسلمانان و شیعیان داخل و خارج کشور و همواره پاسخگوی هزاران مورد از مراجعات، استفتاآت و پرسش‌های دینی و شرعی بوده است و تاکنون صدها دیدار و مصاحبه با شخصیت‌های علمی، فرهنگی و بویژه خبرنگاران و رسانه‌های بین المللی داشته‌اند و پیام‌های مؤثر و ارزنده‌ای نیز به مناسبت‌ها گوناگون صادر کردند که مجموعاً بازتاب‌های گسترده‌ای در محافل داشته و مورد استفاده و استقبال اقشار مختلف قرار گرفته است.

در میان مواضع، فتاوا، دیدگاه‌ها و پیام‌های ایشان آنچه مشهودتر است، تکیه و تأکید پیوسته و شایسته بر حقوق انسان‌ها و کرامت ذاتی انسان، برابری انسانی و حقوقی زن و مرد، مرد سالاری دینی و عدالت اجتماعی است.

آثار و تألیفات

مسؤلیت‌ها و فعالیت‌های اجتماعی، آموزشی و سیاسی و اجرایی یاد شده برای آیت الله العظمی صانعی، مانع از انجام تألیفات و نگارش‌های علمی و فقهی نیز نبوده و بلکه زمینه‌ساز تحقیق و تألیف آثار گرانسنگ و ماندگاری هم شده است.

برای ارج نهادن به خدمات شایسته علمی استاد معظّم حضرت آیت‌الله العظمی صانعی، در پایان این مقال مناسب است به مهم‌ترین آثار تألیفی و تدوینی ایشان در حوزه‌ی فقه استدلالی و فتوایی و همچنین حوزه‌های عام دینی به صورت

فهرست‌وار اشاره کنیم تا خوانندگان محترم بر آن مجموعه اطلاع پیدا کنند. آنچه از آثار معظم‌له تاکنون به زیور طبع آراسته شده و بیشتر آن‌ها نیز چند بار تجدید چاپ و حتی برخی از آن‌ها (همچون رساله‌ی «توضیح المسائل») بیش از هفتاد بار! تجدید چاپ گردیده و منتشر شده‌اند،[1] بدین قرار است:

الف) کتب فارسی

۱. رساله‌ی توضیح المسائل
۲. مجمع المسائل (۳ مجلّد)
۳. استفتائات قضایی (۲ مجلّد)
۴. احکام بانوان
۵. احکام نوجوانان
۶. استفتائات پزشکی
۷. منتخب الاحکام (فارسی)
۸. مناسک حج
۹. منتخب مناسک حج
۱۰. احکام حج ویژه بانوان
۱۱. احکام عمره مفرده
۱۲. ۷۲ مسأله از مسائل عمره مفرده
۱۳. منتخب اعمال و مناسک حج
۱۴. ۱۱۰ مسأله از مسائل حج
۱۵. ۴۰ مسأله در حج
۱۶. احکام تعلیم و تربیت
۱۷. استفتائات (فتاوای مورد نیاز افراد مقیم خارج از کشور)

۱. برخی آثار و تألیفاتی که در مراحل تحقیق و تدوین قرار دارند و یا به مرحله‌ی چاپ و توزیع نرسیده‌اند، نام آنها در این لیست نیامده است. با امید آن‌که، مراحل تحقیق و آماده‌سازی آنها به پایان رسیده و هر چه سریع‌تر در دسترس جویندگان قرار گیرد.

۱۸. احکام اعتکاف
۱۹. منتخب ادعیه و اعمال ماه مبارک رمضان
۲۰. شهادت زن در اسلام (از منظر حضرت آیت الله العظمی صانعی)؛ تألیف حجت الاسلام و المسلمین فخرالدین صانعی
۲۱. چکیده اندیشه‌ها؛ برگرفته از آرا و اندیشه‌های حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین
۲۲. همراه با آفتاب (یادمان قله رفیع عشق و فضیلت حضرت امام خمینی)؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین
۲۳. عقل و عاطفه در نهضت عاشورا؛ برگرفته از آثار و بیانات حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین
۲۴. پندها و پیام‌ها؛ برگرفته از آثار حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین
۲۵. امام خمینی و راز احیای اجتهاد در عصر حاضر؛ (سخنرانی حضرت آیت الله العظمی صانعی)
۲۶. امام خمینی اسوه مردم و حکومت؛ (سخنرانی حضرت آیت الله العظمی صانعی)
۲۷. اندیشه(۱) اجتهاد پویا؛ مصاحبه با حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین
۲۸. اندیشه(۲) حقوق زنان و کودکان؛ مصاحبه با حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین
۲۹. اندیشه (۳) برخی از مبانی احکام روابط مسلمانان با غیر مسلمانان (برگرفته از دیدگاه‌های حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین

ب) کتب عربی

۱. مصباح المقلّدین

۲. منتخب الاحکام؛ تعریب شده‌ی کتاب «منتخب الاحکام»
۳. کتاب الطلاق؛ با تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۴. کتاب القصاص؛ با تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۵. کتاب الإرث (۲ مجلّد)؛ با تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۶. کتاب المکاسب(جلد اوّل)؛ با تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه‌الثقلین؛ مجلّدات بعدی ادامه دارد.
۷. نزهة‌الناظر فی الجمع بین الأشباه والنظائر؛ از تألیفات فقیه محقق شیخ نجیب الدین یحیی بن سعید حلّی؛ با حواشی حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ احیا و تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۸. مجمع الفائدة و البرهان (جلد اوّل)؛ از تألیفات مقدّس اردبیلی؛ با حواشی حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ احیا و تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه‌الثقلین؛ حواشی ۸ جلد دیگر آن نیز به اتمام رسیده و در مراحل تحقیق قرار دارد.
۹. التعلیقة علی عروة الوثقی؛ از تألیفات سید محمد کاظم طباطبایی یزدی(۴ مجلّد)؛ با تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۱۰. التعلیقة علی تحریر الوسیلة؛ از تألیفات امام خمینی(۲ مجلّد)
۱۱. هدایة الناسکین؛ از تألیفات شیخ الفقهاء شیخ محمد حسن نجفی (صاحب جواهر)؛ با حواشی حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ احیا و تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۱۲. دلیل الناسک؛ از تألیفات آیت الله العظمی سیّد محسن حکیم؛ با حواشی حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۱۳. مناسک الحج؛ تعریب شده‌ی کتاب «مناسک حج»
۱۴. مأة مسألة و عشر من مسائل الحج؛ تعریب شده‌ی کتاب «۱۱۰ مسأله از مسائل حج»
۱۵. شهادة المرأة فی الإسلام؛ تعریب شده‌ی کتاب «شهادت زن در

اسلام»، تألیف حجت الاسلام و المسلمین فخرالدین صانعی
۱۶. رسالـة فی الربا
۱۷. لباب الألباب؛ برگرفته از آرا و اندیشه‌های حـضرت آیـت الله العظمـی صانعی؛ تعریب شده‌ی کتاب «چکیده اندیشه‌ها».

ج) کتب مرتبط با حضرت آیت الله صانعی

۱. اسـتقلال مرجعیّـت شـیعه (واکـاوی یـک واقعـه)؛ تـدوین مؤسـسه فقه‌الثقلین
۲. فقیه نواندیش (روایت زندگی علمی، معنوی و سیاسی حضرت آیت‌الله العظمی صانعی)؛ جمعی از شاگردان معظّم‌له
۳. نگاهی کوتاه بـه زنـدگی مرجـع عالیقـدر حـضرت آیـت الله العظمـی صانعی؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین
۴. حدیث زندگی (داستان زنـدگی حجـت الاسـلام آشـیخ محمـد علـی صانعی؛ والد ماجد حضرت آیت‌الله العظمی صـانعی)؛ تـدوین مؤسـسه فقه الثقلین
۵. قاعده عدالت و نفی ظلـم؛ (بـه ضـمیمه گفتگـو بـا حـضرت آیـت الله العظمی صانعی)
۶. نبذة عن حیاة المرجع الکبیر سماحـة آیت‌الله العظمی الـشیخ یوسـف صانعی
۷. تعقیبات نماز؛ منتخب ادعیه و آداب ماه محرم و صفر؛ تـألیف حجـت الاسلام و المسلمین فخرالدین صانعی؛ تدوین مؤسسه فقه الثقلین

د) کتب انگلیسی و ترکی

8. A Selection of Islamic Laws (منتخب الاحکام)
9. A Brief Biography of the Great Religious Authorit(نگاهی کوتاه)
10. Grand Ayatollah Saanei's Biography (زندگینامه)

11. The Essence Of Thoughts (چکیده اندیشه‌ها)
12. TAM ILMIHAL (رساله عملیه ترکی)

مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین

مؤسسه فرهنگی ـ هنری‌فقه‌الثقلین[1] با آدرس اینترنتی www.feqh.ir و پست الکترونیکی info@feqh.ir که وابسته به دفتر معظّم‌له در قم می‌باشد، کلیه‌ی آثار ایشان را پس از تصحیح، تحقیق، تدوین و تنظیم، منتشر و در اختیار همگان قرار می‌دهد.

همچنین، مجموعه آرا و نظرات فقهی متفرّدِ حضرت آیت‌الله‌العظمی صانعی که توسط این مؤسسه و تحت اشراف معظّم‌له تدوین و منتشر شده است عبارتند از:

الف) کتب فارسی

۱. فقه و زندگی(۱) ربای تولیدی
۲. فقه و زندگی(۲) برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)
۳. فقه و زندگی(۳) برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)
۴. فقه و زندگی(۴) قیمومت مادر
۵. فقه و زندگی(۵) ارث زن از شوهر (در صورت انحصار)
۶. فقه و زندگی(۶) قمار، مسابقات و سرگرمی
۷. فقه و زندگی(۷) بلوغ دختران
۸. فقه و زندگی(۸) وجوب طلاق خلع بر مرد
۹. فقه و زندگی(۹) ارث غیر مسلمان از مسلمان
۱۰. فقه و زندگی (۱۰) کتاب‌های گمراه کننده (کتب ضلال)
۱۱. فقه و زندگی (۱۱) امر به معروف و نهی از منکر

۱. مؤسسه فرهنگی فقه‌الثقلین مجموعه‌ای است متشکل از عدّه‌ای فضلا و شاگردان حضرت آیت‌الله العظمی صانعی و همچنین برخی صاحب‌نظران و اندیشمندان نزدیک به مواضع و آرای علمی و فقهی ایشان که به بررسی، تحلیل، تصحیح، تحقیق و تدوین کتب و نظریات معظّم‌له و تحقیق در مباحث عام فقهی، می‌پردازند.

۱۲. فقه و زندگی (۱۲) غنا و موسیقی
۱۳. فقه و زندگی (۱۳) کفایت اغسال از وضو
۱۴. فقه و زندگی (۱۴) ارث زوجه
۱۵. فقه و زندگی (۱۵) دیه بر عاقله

ب) کتب عربی (تعریب شده‌ی کتاب‌های فقه و زندگی)

۱. سلسلةالفقه المعاصر (۱) الربا الاستثماری
۲. سلسلةالفقه المعاصر (۲) مساواة الرجل والمرأة والمسلم و غیره فی القصاص
۳. سلسلةالفقه المعاصر (۳) مساواة الدیة الرجل والمرة والمسلم والکافر
۴. سلسلةالفقه المعاصر (۴) قیمومة الأمّ
۵. سلسلةالفقه المعاصر (۵) إرث الزوجة من الرجل فی صورة الانحصار
۶. سلسلةالفقه المعاصر (۶) القمار، المسابقات، التسلیة
۷. سلسلةالفقه المعاصر (۷) بلوغ البنات
۸. سلسلةالفقه المعاصر (۸) وجوب طلاق الخلع علی الرجل
۹. سلسلةالفقه المعاصر (۹) إرث غیر مسلم من المسلم
۱۰. سلسلةالفقه المعاصر (۱۰) کتب الضلال
۱۱. سلسلةالفقه المعاصر (۱۱) الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر
۱۲. سلسلةالفقه المعاصر (۱۲) الغناء والموسیقی
۱۳. سلسلةالفقه المعاصر (۱۳) اجزاء الغسل عن الوضوء
۱۴. سلسلةالفقه المعاصر (۱۴) ارث الزوجة
۱۵. سلسلةالفقه المعاصر (۱۵) دیة العاقلة

احیاء التراث

علاوه بر این، مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین بنا به سفارش و ترغیب حضرت

آیت‌الله صانعی در امرخدمت‌رسانی به حوزه‌های علمیّه و احیای متون فقهی فقهای عظام (رضوان‌الله تعالی علیهم)، اقدام به احیا و تصحیح و تحقیق برخی از این کتاب‌ها نموده است. نسخه‌های این متون به صورت مخطوط بوده و پس از نسخه‌خوانی و عملیات احیایی به شکل مطلوبی به زیور طبع آراسته گردیده‌اند. از جمله این کتاب‌ها عبارتند از:

۱. مصابیح الأحکام؛ از تألیفات علامه بحرالعلوم؛ با تصحیح و تحقیق حجت الاسلام و المسلمین فخرالدین صانعی و حجت الاسلام سید مهدی طباطبایی
۲. جامع الشتات؛ از تألیفات میرزای قمی؛ با تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۳. منجّزات المریض؛ از تألیفات آیت‌الله العظمی سیّد محمدکاظم یزدی (صاحب عروه) ؛ با تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۴. جواهر الفرائض؛ از تألیفات خواجه نصیرالدین طوسی؛ با تصحیح و تحقیق مؤسسه فقه الثقلین
۵. رسالة فی المعاملة و الاختلاف بین المتعاقدین؛ از تألیفات آیت الله شیخ محمدرضا حسین‌آبادی جرقویه‌ای؛ با تصحیح مؤسسه فقه الثقلین
۶. رسالة فی الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالی والقبلة؛ از تألیفات آیت‌الله شیخ محمدرضا حسین‌آبادی جرقویه‌ای؛ با تصحیح مؤسسه فقه الثقلین

در باب «**کتابشناسی تفصیلی**» و معرفی آثار و ویژگی تألیفات و تحقیقات استاد معظم هنوز کار بایسته‌ای انجام نشده و در اینجا فقط نمونه‌وار به معرفی بیشتر و ذکر اهمیت چند عنوان از آن‌ها می‌پردازیم:

۱ ـ کتاب ابتکاری و گرانسنگ «**استفتاآت قضایی**» در دو جلد (در بیش از ۱۰۰۰ صفحه قطع وزیری) از سوی مؤسسه فقه‌الثقلین سامان یافته و توسط

انتشارات پرتو خورشید منتشر شده است. این اثر حاصل زحمات چندین ساله مجتهدی روشن بین و تواناست که بیش از پنج دهه از عمر شریف خود را وقف علم و فقاهت و خدمت به حوزه‌های علمیه و جامعه کرده است. گردآوری، بازنگری و تنظیم این مجموعه از میان چند هزار استفتا، خود کاری طاقت‌فرساست که با هدف فراهم ساختن فرصت بهتر و امکان بیشتر برای استفاده از فتاوای حقوقی، جزایی و قضایی ایشان به ویژه توسط فرزانگان حوزه قضا و قانون و کارشناسان امر صورت گرفته است. چنان که پیداست محتوای کتاب بر اساس پرسش هایی شکل گرفته که نوعاً از سوی مقلدان، مراکز، کارشناسان و علاقه مندان به مسائل فقهی در سطوح مختلف علمی مطرح شده است. تفاوت پاسخها در اجمال و تفصیل و استدلال و استناد نیز به سطوح مختلف سؤال‌ها و سؤال کنندگان بر می‌گردد. ضمناً سابقه خدمات قضایی استاد و تجارب عملی در مقام دادستان کل کشور و عضویت فقهای شورای نگهبان بر غنای مباحث کتاب و واقع نگری‌های آن افزوده است.

این مجموعه دو جلدی نزدیک به دو هزار استفتاء را در بر می‌گیرد که شامل سه بخش کلیات قضا، جزائیات و امور حقوقی می شود. جلد اوّل شامل استفتاهای قضایی و جزایی است و جلد بعدی آن استفتائات حقوق مدنی را در بر می گیرد. البته بخش سوم به تناسب ابواب مختلف فقه، بسی گسترده‌تر و پر مسئله‌تر از دو بخش دیگر است. طبیعی است با توجه به استمرار استفتاها، این مجموعه می‌تواند در آینده گسترش نیز یابد.

حضرت آیت الله صانعی تا کنون فتاوای متعددی را در زمینه‌های مختلف فقهی از جمله بخش قضا و جزا داشته‌اند که مورد توجه محافل مختلف قرار گرفته است و در این میان برخی از آرای ایشان نیز محلّ بحث و گفتگوی شخصیت های علمی و مراکز حوزوی و دانشگاهی بوده است. صرف نظر از برخی داوری‌های غیر علمی که همواره در برابر دیدگاه‌ها و آرای تازه یا مخالف با انگیزه های مختلف وجود داشته و دارد، در طول سال‌های گذشته هر چند اندک، برخی نظرات ایشان شاهد ارزیابی‌های عالمانه، در سبک و سیاق مباحث حوزوی

بوده که مایه خرسندی است و مورد استقبال ایشان نیز بوده است.

در این مجموعه نیز در بخش قضا و جزا شاهد بخشی از فتاوای قابل توجه هستیم، از جمله: عدم شرطیت ذکوریت و اجتهاد در قاضی، تساوی زن و مرد در شهادت، صحت و نفوذ شهادت غیر شیعه و اهل کتاب، تعریفی خاص از مرتدّ و شرایط اجرای حد آن، تساوی دیه زن و مرد مسلمان و غیر مسلمان، لزوم جبران خسارت روحی، حکم قتل غیر مسلمان توسط مسلمان، عدم قصاص مادر در قتل فرزند، تساوی زن و مرد در اجرای قسامه، و تساوی زن و مرد در استیفای قصاص.

از سوی دیگر این مجموعه به اقتضای نیازهای روز، مسائل و فروع بسیاری را در بردارد که مورد نیاز است و در مجموعه‌های مشابه کمتر می‌توان یافت. به عنوان مثال: مسئله مبادله محکومان به حبس میان کشورها، شرطیت بلوغ یا تمیز در مسئولیت کیفری، کارفرما در پرداخت دیه، سرقت اطلاعات سرّی و رمزدار، نظریه کارشناسی در دعاوی، رسیدگی به جرایم ایرانیان خارج از کشور، مرور زمان در رسیدگی به دعاوی، تجدید نظرخواهی و دهها مسئله دیگر از این دست.

این مجموعه با تلاش چند نفر از شاگردان معظم له در مدت چهار سال و با بهره‌گیری از اساتید حقوق دانشگاه‌ها و با اشراف و نظارت ایشان برای نشر سامان یافته و برای مراجعان در سطوح مختلف از جمله قضات محترم، حقوقدانان، و وکلا راه گشاست است و گامی مفید در بسط فقه و رشد علم و کاهش مشکلات به شمار می‌آید.

از آنجا که تدوین و ارائه این مجموعه ارزشمند در نوع خود گامی مهم و اقدامی نو محسوب می‌شود بخشی از مقدمه آن را که حاوی نکات قابل توجهی درباره شیوه اجتهاد مطلوب و نحوه‌ی نگرش و دیدگاه‌های مبنایی آیت الله العظمی صانعی است، در ادامه آورده‌ایم.

۲ ـ **«مجمع المسائل»** که در ۳ جلد مفصل (جمعاً بیش از ۱۶۰۰ صفحه وزیری) تدوین یافته، که تا سال ۹۶ ش. هفده بار چاپ شده است!!

این کتاب بخشی از مجموعه استفتائاتی است که طی سال‌ها، از محضر فقیه

ارجمند، حضرت آیت الله العظمی صانعی، از طرف قشرهای مختلف صورت گرفته و معظّم له پاسخ گفته‌اند.

این مجموعه توسط چند تن از شاگردان ایشان، از میان هزاران استفتا گزینش شده و به ترتیب رساله «توضیح المسائل» تدوین گردیده است. استاد معظّم به شیوه‌ی معمول خویش و به تناسب، در بسیاری موارد به اجمال به ادلّه‌ی مورد نظر نیز اشاره کرده‌اند. این استدلالی بودن پاسخ به استفتائات خود یکی از ابتکاراتی است که متضمن احترام به مخاطب نیز هست و هم می‌تواند پاسخگوی نیازها و پرسش‌های علمی علاقه‌مندان باشد. چنان که ذکر تاریخ پاسخ‌ها که برای اولین بار در گردآوری مجموعه‌های استفتا صورت می‌گیرد می‌تواند در آینده برای علاقه‌مندان به بررسی تأثیر دو عامل زمان و مکان در فقه، راهگشا باشد.

۳ و ۴ و ۵ و ۶ ـ **«التعليقة على تحرير الوسيلة للامام الخميني»**، در دو مجلد مفصل که چاپ چهارم آن در بیش از ۱۳۰۰ صفحه قطع وزیری از سوی مؤسسه چاپ و نشر عروج در سال ۱۳۹۵ ش. در تهران منتشر شد از دیگر آثار علمی حضرت آیت الله صانعی است.

کتاب فقهی «تحریر الوسیله» حضرت امام خمینی‌ﷺ از ثمرات ارزشمند دوران تبعید ایشان به شهر بورسای ترکیه است آن هم در زمانی که جز چند کتاب معدود همچون «وسیلةالنجاة» و «العروة الوثقی» در اختیار نداشتند!

حضرت آیت الله صانعی که بیش از اغلب شاگردان امام بر مبانی و فتاوای ایشان احاطه داشته و سال‌ها این کتاب را محور بحث‌ها و درس‌های خود قرار داده‌اند، تعلیقات گرانبهایی بر آن نوشته‌اند که صفحات بسیاری را به خود اختصاص داده است و همچون دیگر آثار ایشان نشانگر دقت‌ها، نوجویی‌ها و ابتکارات فقهی است.

علاوه بر این تعلیقه دو جلدی، سه عنوان دیگر از تقریرات درس‌های فقهی ایشان که بر اساس «تحریر الوسیله» و به عنوان شرح تفصیلی و استدلالی آن به شمار می‌رود عبارتند از:

«فقه‌الثقلین فی شرح تحریر الوسیله، کتاب القصاص».

«فقه‌الثقلین فی شرح تحریر الوسیله، کتاب الارث» در دو جلد (متجاوز از ۱۰۰۰ صفحه وزیری)

«فقه‌الثقلین فی شرح تحریر الوسیله، کتاب الطلاق» به قلم آیت الله سید ضیاء مرتضوی.

این مجموعه مرتبط با تحریر الوسیله جمعاً ۴ عنوان و ۶ مجلد را در بر می‌گیرد.

۷ ـ یکی دیگر از آثار استاد حاشیه‌ها و تعلیقات ایشان بر کتاب مهم و معروف فقهی «العروة الوثقی» است که همراه با متن اصلی در کنار تعلیقات سه تن دیگر از فقهای بزرگ معاصر (امام خمینی، آیت الله العظمی خویی و نیز آیت الله العظمی سیستانی) در ۴ مجلد و نزدیک به ۲۰۰۰ صفحه از سوی مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین به چاپ رسیده است که این تعلیقات هم به نوبه خود حاوی فتاوا و دیدگاه‌های تازه استاد می‌باشد.

بخش دوم: یاد یار پنجاه ساله (یادبود همسر)

آیت الله صانعی در نیمه دوم مهر ماه ۱۳۴۳ در سن ۲۷ سالگی با خانم بتول شفیعی، نوه دختری عمه خود ازدواج کرد. حاصل این ازدواج یک دختر و دو پسر می‌باشند.

این بانوی فداکار و صبور، حاجیه خانم شفیعی، همسفر زندگی و همسر گرامی حضرت آیت الله العظمی صانعی که به تصدیق همه آشنایان نقش مهمی در موفقیت ایشان داشته است، پس از عمری تحمل سختی‌ها و ناملایمات در بهمن ۱۳۹۰ شمسی دار فانی را وداع گفت و به دیار باقی شتافت.

این بانوی با کرامت در عین متانت، سادگی و مهربانی، پنجاه سال در کنار همسر با فضیلت خود، تمام سختی‌ها، تلخی‌ها و شیرینی‌های زندگی را به جان خرید تا فقاهت و مرجعیت در بیت شریف با سلامت و آرامش، راهش را در دنیای متلاطم دوران طی نماید، و چه نیکو که چنین کرد و مدال افتخار ایثار و فداکاری را به گردن آویخت. پیکر پاک حاجیه خانم شفیعی بر دوش علاقه‌مندان به

حضرت آیت الله صانعی به آرامگاه «بهشت معصومه» منتقل و در آنجا به خاک سپرده شد. رحمت و رضوان حق بر او باد.

در تشییع پیکر او، جمع کثیری از مردم، علما و روحانیت حضور یافتند و در صحن مطهر حضرت فاطمه معصومه علیها السلام، حجةالاسلام والمسلمین حاج سید حسن خمینی بر جنازه‌اش نماز خواند و مرجع بزرگوار چه غمگینانه بر بالای جنازه همسر مکرمه‌اش ایستاد و در رثای او و نیکویی‌هایش اشک فراق ریخت!

مجالس ختم با شکوهی (سوم و هفتمین روز درگذشت این بانو) در حسینیه‌ی شهدای قم برگزار گردید که در این مراسم، علاوه بر حضور مراجع عالیقدر و آیات عظام همچون وحید خراسانی، صافی گلپایگانی، شبیری زنجانی، موسوی اردبیلی، بیات زنجانی و علمای اعلام، شرکت گسترده شخصیت‌های کشوری و دوستداران آیت الله صانعی نقطه‌ی عطف مهمی بود. ازدحام و کثرت جمعیت مردمی به گونه‌ای بود که بسیاری از مردم قادر به حضور در حسینیه نشدند، با این که در طول حدود یک ساعت و نیم از وقت برگزاری مراسم، بارها و بارها حسینیه‌ی شهدا مملوّ از جمعیت گردید و تردّد در دو مسیر ورود و خروج حسینیه به سختی و کندی صورت می‌گرفت. برخی از مراجع عظام تقلید نیز با حضور در بیت معظّم حضرت آیت الله صانعی رحلت همسرشان را به وی تسلیت گفتند و برای آن بانو طلب مغفرت نمودند.

در سوگ همسر استاد، موجی از اعلام همدلی و تسلیت مکتوب از سوی اقشار مختلف بویژه از حوزه و دانشگاه و فعالان سیاسی و مذهبی هم برخاست که کم‌نظیر بود. دهها نفر از شخصیت‌های طراز اول روحانیت، مراجع بزرگوار، آیات عظام و حجج اسلام از جمله آیت الله العظمی سید علی محمد دستغیب شیرازی، آیت الله محمدی گیلانی، آیت الله طاهری اصفهانی، آیت الله هاشمی رفسنجانی، آیت الله موسوی بجنوردی، آیت الله نور مفیدی، آیت الله محسنی گرگانی، آیت الله محقق داماد، حجج اسلام سید محمد خاتمی، دری نجف آبادی، سید حسن خمینی، یوسفی اشکوری، احمد منتظری و نیری، همچنین دکتر صلواتی، دکتر کدیور، سید مصطفی تاجزاده و خانم دکتر ابتکار و ... علاوه بر دهها تشکل سیاسی پیام تسلیت فرستادند و آیت الله صانعی در پیام‌های جداگانه‌ای به ایشان

پاسخ گفته و قدردانی کردند که مجموعه‌ای از آن‌ها همراه با تصاویر در کتابچه‌ای با عنوان «یاد یار پنجاه ساله» منتشر شده و در این بخش نمونه‌ای از آن‌ها را به تناسب این مجموعه و به رسم تکریم مقام زن و نقش و جایگاه وی در توفیق بزرگان آورده‌ایم که در ادامه می‌خوانید.

بخشی از پیام تسلیت حجت‌الاسلام حسن یوسفی اشکوری خطاب به استاد:

به تجربه تاریخ می‌توان با قاطعیت گفت که همسر شما، مانند دیگر همسران شخصیت‌های مبارز و مجاهد، در کنار شخصیتی چون شما نقش مهم و مؤثر چندگانه ایفا کرده است. از یک سو به عنوان همسری فداکار و مهربان، از سنخ بانوی بزرگ اسلام خدیجه و فاطمه﵄، تیماردار همسر پر تلاش و فرزندان بوده و از سوی دیگر در اشکال مختلف همراه و همدل با همسری مجاهد خود بوده و او را در عرصه‌های مختلف علمی و اجتماعی و سیاسی طولانی یاری کرده است. نقش زنانی چنین گرچه در تاریخ چندان برجسته و پر آوازه نیست اما در زیر پوست تاریخ منجمد و در لابلای سطور نانوشته کتاب قطور و پر فسانه تاریخ، نقش و عملکرد درخشان زنانی آگاه، بیدار، هوشمند، اهل ایثار، دلبر، صبور و مشوق پیشتازان بر آگاهان و بیداران و به ویژه بر مورخان پوشیده نیست.

بی گمان همسر شما از این شمار زنان است. حضرتعالی عمری را در مجاهدت‌های مستمر علمی و سیاسی و انقلابی گذرانده‌اید و در این دوران پر خطر و خطیر همسر شما یار و مددکار شما بوده و در رنجها و مصائب بر آمده از دشمن و دوست غمخوار و همرزم شما بوده است.

درگذشت همسر استاد معظم، از نگاهی دیگر[1]

مقدمه

این حقیر یکی از هزاران طلبه‌ای است که توفیق یافته‌اند از کرسی درس استاد

۱. آیت الله سید ضیاء مرتضوی؛ بهمن ۱۳۹۰

معظم حضرت آیت الله حاج شیخ یوسف صانعی دام ظله، پیش از مرجعیت و پس از آن بهره ببرند. آنان که با مناسبات آموزشی حوزه‌ها آشنایند می‌دانند که رسم شاگردی و مراودت علمی برای ما طلاب محدود به یک یا دو استاد نمی‌شود و این طلبه نیز از این قانون مستثنی نیست اما روابط استاد و شاگردی، وقتی به درازا می‌کشد نوعاً مراودات علمی و صنفی گسترده‌تری را به دنبال دارد و در مراحل بعد، انس و الفت ویژه‌ای را میان شاگرد و استاد پدید می‌آورد و با حفظ مراتب استادی و شاگردی، به دوستی نزدیک می‌انجامد، و آنچه در نهایت و در مجموع به دست می‌آید، آمیخته‌ای از الزامات مناسبات شاگردی و استادی، پدر و فرزندی، عالم رفاقت و نیز تقارب‌های فکری و دیدگاهی است؛ به ویژه اگر استادی چون حضرت آیت الله صانعی دام ظله باشد که دو عنصر دینی و انسانی «مهربانی» و «فروتنی» را پشتوانه رویکردهای فکری و سخت کوشی‌های علمی خود کرده باشد. اینجانب از این توفیق نیز بی بهره نبوده است. از این رو جای شگفتی نخواهد بود که با آگاهی از رنج و بیماری همسر مکرّمه حضرت استاد در چند سال اخیر و با آگاهی از خلق و خوی اسلامی جناب ایشان در قوت عاطفه و احساس و مهربانی نسبت به نزدیکان خود به ویژه همسر مکرّمه، بارها به ذهن خطور کند که اگر حادثه‌ای اتفاق افتد، ایشان چه خواهند کرد و چه روزهای دشواری را در پیش خواهند داشت؟

هیچ کس، در هیچ زمانی به پایه فضایل اخلاقی و عواطف انسانی اولیاء معصوم اسلام (صلوات الله علیهم) نرسیده و نخواهد رسید، همچنان که بزرگترین ستم‌ها و غم‌ها نیز بر آن بزرگواران رفت، اما درست از همین دو نقطه است که امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام پس از خاک سپاری شبانه همسر مظلوم و زجر کشیده خود، فاطمه زهرا علیهاالسلام پس از خاکسپاری شبانه همسر مظلوم و زجر کشیده خود، فاطمه زهرا علیهاالسلام خطاب به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در سوگنامه‌ای بس دلگداز و پر نکته از جمله می‌گوید «اما اندوهم دیگر جاودانه است، و اما شب‌هایم دیگر همه بیداری است.»[1]

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۲.

حال جای شگفتی نبود که چنین پرسشی به ذهن آید که استاد چه خواهند کرد؟ و اینک چند روزی است که با ایشان با آن همه توجه و احترام و علاقه‌ای که به همسر ارجمند خود داشتند و دارند، به سوگ به گفته خودشان «همراه پنجاه ساله» خود نشسته‌اند و این تعبیری بود که ایشان در کنار قبر و به هنگام به خاک سپاری آن بانوی مکرّمه بر زبان آورند. و اینک به رغم ظاهر عادی و آرامی که در جمع شاگردان و علاقمندان خود دارند، به راحتی می‌توان حدس زد که در خانه و خلوت خود چقدر احساس تنهایی می‌کنند، احساسی برخاسته از این ویژگی که پیامبر عظیم الشأن اسلام ﷺ بر آن تأکید می‌جست که «**قل انما ان بشر مثلکم**».[1] ... اما با این پیش درآمد مناسب می‌نماید از منظری دیگر به موضوع درگذشت بپردازیم. از همین منظر است که درگذشت این بانوی مکرّمه ﷺ را دست کم از نگاه تحلیلی، می‌توان یک «نقطه عطف» شمرد. و بی آنکه بخواهیم احساسات پاک برخی علاقمندان در عطف توجه به دیدگاه‌های این فقیه بزرگوار در مسائل بانوان به مناسبت در گذشت همسر گرامی‌شان یا توجه به صحنه غم و اندوه ایشان را کامل نادیده بگیریم، می‌توان برداشت و تحلیل نسبی خود را از نگاهی فراتر و تأمل برانگیزتر پیش رو گذارد. این که جناب استاد اندوه درگذشت همسر خود را داشته باشند و حتی در برابر دیگران به خاطر آن اشک بریزند، نقصی نیست و بلکه برخاسته از همان «مودّت» و «رحمت» است که دست حکمت الهی میان زن و شوهر قرار داده و قرآن کریم به عنوان یکی از آیات الهی از آن نام می‌برد.[2]

شاید برای کسانی که اطلاع ندارند جالب باشد بدانند که جناب استاد در عین اندوه [شدید] فقدان همسر و همراه دیرین خود، درست فردای به خاک سپاری وی، یعنی ۲۴ ساعت بعد، دوباره بر کرسی درس نشسته و همچون گذشته شاگردان خود را بهره‌مند ساخته‌اند، کاری که یادآور رفتار استاد معظم و مکرم ایشان حضرت امام خمینی در فوت فرزند دلبندشان آیت الله حاج آقا مصطفی

۱. کهف، آیه ۱۱۰.
۲. روم، آیه ۲۱.

خمینی است. هدف اینجانب ستایشگری نیست. حتی به انگیزه تجلیل از دیدگاه‌ها و مواضع جناب ایشان نیست و چه بسا به رسم طلبگی و در چارچوب مناسبات استاد و شاگردی، نسبت به برخی از آن‌ها نیز خرده‌گیری طلبگی داشته باشد و استاد نیز همواره از طرح آن‌ها در محضرشان استقبال کرده و می‌کنند، حتی اگر نپذیرند. هدف پرداختن به این پرسش است که چه می‌کنیم؟ چرا این چنین شده‌ایم؟ و به کجا می‌رویم؟ و یا در واقع به کجا برده می‌شویم؟ این است که با این مقدمه طولانی به بخش اصلی سخن می‌پردازیم.

اشک‌های یک فقیه[1]

پیام این اشک‌ها روی دیگر سکه اجتهادات و فتاوای آیت الله صانعی درباره حقوق زنان است.

تصویر اشک‌های آیت الله العظمی صانعی در سوگ همسرش، روانشاد خانم شفیعی بسیار گویا و تأثر برانگیز بود؛ تصویری ماندگار که بر کتیبه دل‌ها نقش می‌بندد.

آیت الله صانعی بیش از هر مرجع تقلیدی به «حقوق زنان» توجه کرده است. زن که همواره در ادبیات، سیاست، تاریخ، اجتماع، فقه و حقوق انسان درجه دوم محسوب شده و می‌شود و به عبارت دیگر همواره در حاشیه مرد (همسر، برادر، پسر) قرار گرفته، با فتاوای شجاعانه و کارشناسانه ایشان، در مرکز و مدار زندگی جامعه ایرانی قرار گرفته او با نگاه تازه‌ای که به حقوق زنان مطرح شد، بسیاری از ناگفته‌های فقهی که نیاز امروز نسل جوان و دختران امروز و مادران فرداست پاسخ داده شد. فتاوایی همچون ارث زن از همه اموال همسر و ارث تمام اموال مرد توسط زن در صورت نبود ورثه دیگر، تساوی قصاص، شرایط طلاق زن، ازدواج مجدد و موقت در شرایط خاص، برابری دیه زن و مرد، عدم شرط مرد بودن برای قضاوت، مرجعیت و سایر مناصب حکومتی، اولویت ولایت مادر بر پدربزرگ در

۱. سرکار خانم دکتر جمیله کدیور.

غیاب پدر و ... از جمله کارهای درخشان و ماندگار آیت الله صانعی در حوزه فقه و حقوق زنان است و آثار بر جاماندنی آن، نه فقط در مجامع علمی و دانشگاهی، محافل حقوق بشری، بلکه روزمره افراد عادی جامعه نیز بتدریج نمایان شده است.

وقتی چهره گریان ایشان را در فراق و سوگ همسر دیدم، دریافتم برخلاف اکثر آقایان مراجع که معمولاً خانم را در اندرونی خانه نگاه می‌دارند؛ و کمتر دیده شده است که مرجع تقلیدی با همسر خود در خیابان شانه به شانه هم راه بروند؛ یا مرجع تقلیدی اسم همسر خویش را به زبان بیاورد و یا از همسرش در جمعی عمومی یا خصوصی یاد کند- چه رسد به اینکه مواضع شجاعانه در مورد زنان و حقوق از یاد رفته و فراموش شده آنان داشته باشد- ؛ اکنون مرجعی از صمیم دل و آشکارا در سوگ همسرش می‌گرید.

بدون تردید، پیام این اشک‌ها روی دیگر سکه اجتهادات و فتاوای آیت الله صانعی درباره حقوق زنان است. فتاوایی که جسارت بیان آن در کمتر مرجعی دیده شده است. به عبارت دیگر ایشان نه تنها به لحاظ نظری و پژوهشی درباره حقوق زنان اندیشیده‌اند و فتاوای تازه و ابتکاری مطرح کرده‌اند بلکه خود در حفظ و مراعات حقوق همسرشان سنگ تمام گذاشته‌اند. و با آن باورها زندگی کرده‌اند و تئوری را در عمل پیاده کرده‌اند.

فیلم مستندی که چند سال قبل تلویزیون الجزیره درباره زندگی آیت الله صانعی ساخته بود را یک‌بار دیگر دیدم. در بخشی از فیلم ایشان کارهای معمول خانه را در حالیکه همسر بیمارشان در کنار سفره نشسته‌اند، انجام می‌دهند. ایشان وسایل سفره را یکی یکی می‌آورند... درست همان کارهایی که تاکنون حوزه اختصاصی زنان و خلاف شئونات نه فقط مرجعیت ـ که حتی خلاف شئونات مردان در بسیاری از خانواده‌ها آنهم در مقابل چشم دیگران ـ تلقی شده و می‌شود.

پیامبر اسلام رابطه گرم و صمیمانه با همسر را نشانه کمال ایمان می‌دانست. جای آن دارد که اشک‌های سوزناک آیت الله صانعی در فقدان همسرش را با نگاهی جدید بازخوانی کنیم... .

به بهانه یادبود بانو شفیعی همسر آیت الله صانعی[۱]

هنگامی که خبر در گذشت همسر آیت الله صانعی را شنیدم بی درنگ به یاد خاطره‌ای افتادم که بر زندگی‌ام تأثیر وافر داشت و دریغم آمد به بهانه درگذشت بانویی که از ارکان این خاطره است، تقریر نکنم و دیگران را در خیر آن شریک نسازم چه اگر مشابه چنین تأثیری را در زندگی هر کس بگذارد گوشه‌ای از ثوابش به روح او خواهد رسید. با وجود مراوداتی که در سالیان گذشته با آیت الله صانعی داشته‌ام اما اکنون بدین نکته بسنده می‌کنم.

قرن‌هاست در فقه آموخته‌ایم که عدالت یکی از شروط امامت است چه امامت جامعه چه امامت جماعت. اما اگر در قریه‌ای وارد شدیم و امام جماعت مسجد را نمی‌شناختیم لزومی ندارد برای اقتدای به او عدالت را احراز کنیم و اصل برائت را جاری می‌کنیم اما برای احراز عدالت کافی است دو مؤمن به عدالت انسانی گواهی دهند. این قاعده‌ای عقلایی در نظام اجتماعی و حقوقی هم هست. اما در اوائل دهه ۱۳۶۰ بود. من و دوست دوران کودکی تا امروزم دانشور محترم آقای حسینی امین در قم رحل اقامت افکنده بودیم. او به دیدن آیت الله صانعی رفته بود و سوغاتی که از این مجلس آورده بود این بود که گفت آیت الله صانعی در این دیدار گفته‌اند: مهم‌ترین ضابطه احراز عدالت هر کسی این که زن او به او اقتدا کند چون هیچکس به اندازه او مرد را از پس پرده‌ها نمی‌شناسد!

افراد بسیاری هستند که چه بسا عده‌ای از روی شناخت ظاهری به عدالت‌شان گواهی دهند اما حقیقت چیز دیگری باشد. از آن پس این معیار به یکی از اصول عملی زندگی‌ام تبدیل شد که طبق آن عدالت حقیقی این است که همسر انسان بر درستی‌اش در نهان گواهی دهد. فروتنی، گذشت، خوش زبانی، انصاف و راستی و بسیاری از فضائل پیش از هر جا باید در درون خانواده و نسبت به همسفر زندگی ظهور داشته باشد. البته فقه و حقوق برای تنظیم روابط اجتماعی است و اخلاق امری فردی و شخصی است اما حکم اخلاقی

۱. عمادالدین باقی.

دقیق‌تر از حکم فقهی است. حکم فقهی به ظاهر است و اخلاق به حوزه فقه به اخلاق منتقل شده‌ایم. نمی‌توان آن را به یک قاعده عمومی تبدیل کرد اما در ارزیابی خصوصی‌تر معیار مهمی است. اگر کسی به گواهی شریک زندگی‌اش اطمینان نداشته باشد از تسری دادن این حکم اخلاقی به امری اجتماعی برآشفته می‌شود. گرچه پیشنهاد نگارنده نیز چنان تعمیمی نیست اما برای شناخت لایه‌های درونی‌تر انسان‌ها معیار مهمی است. ممکن است این سخن را زیاده روی تلقی نمایند و با تأکید بر اینکه ممکن است همسری واجد شرایط لازم برای این شهادت نباشد اما باز هم از قوت سخن نمی‌کاهد زیرا در آموزه‌های اخلاقی به وفور دیده‌ایم که بزرگانی با همسرانی پرخاشگر زیسته‌اند اما چنان حلم ورزیده‌اند که عطار نیشابوری درباره ابوالحسن خرقانی از عارفان بزرگ می‌گوید نقل است بوعلی سینا به آوازه شیخ عزم خرقان کرد. چون به وثاق شیخ آمد، شیخ به هیزم رفته بود. از زن او پرسید شیخ کجاست؟ گفت آن زندیق کذاب را چه می‌کنی؟ و همچنین بسیار جفا گفت. بوعلی با خود می‌گفت شیخ را که زنش منکر او بودی حالش چه بودی؟! بوعلی عزم صحرا کرد تا شیخ را ببیند. شیخ را دید که می‌آمد و خرواری درمنه برگرده شیری نهاده بود. بوعلی گفت شیخا این چه حالت است؟ او جواب داد تا ما بار چنان زنی نکشیم شیری چنین بار مار نکشد! (حکایت با اندکی تصرف).

در اینکه عدالت نفس الامری هر مردی با گواهی دادن همسرش به درستی و عدالت او احراز می‌شود اگر هر مناقشه‌ای وارد کنند اما هیچکس نمی‌تواند انکار کند مردی که همسرش بر اخلاق و عدالت او صحه نهد امتیازی بر غیر او دارد.

از هنگامی که آن دوست دیرینم آن سخن را از دیدارش با آیت الله صانعی سوغات آورد چنان بر دلم نشست و در معرض تأملات فراوان قرار گرفت که به معیاری در زندگی شخصی‌ام تبدیل شد و این نه بدان معناست که لزوماً در بر آوردنش کامیاب بوده‌ام. در عین حال از همان زمان نسبت به زندگی خصوصی

راوی سخن، قضاوتی یافتم که در گذر زمان با دیدن و شنیدن سخنانی دیگر بیش از پیش تصدیق می‌شد. از همان سخن به میزان مودت و انس آیت الله صانعی با همسرش و ارزش خانواده و زن در زندگی او واقف شدم. این پیوند عمیق بدون شک در دیدگاه‌های پسین آیت الله در ابواب فقهی مربوط به حقوق زنان تأثیرگذار بود. آن آموزه اخلاقی نیز بی بهره از شخصیت همسر آیت الله نبود.

چون زن و شوهر آیینه شخصیت یکدیگرند و تنزل شخصیت هر یک بر منزلت دیگری هم اثرگذار خواهد بود به گفته قرآن «هن لباس لکم و انتم لباس لهن» (بقره ۱۸۷) زنان پوشش و محافظ شما و شما پوشش و محافظ آنان هستید، لذا آن سوغات اخلاقی نکته دیگری را هم نشان می‌داد و آن هم شخصیت اخلاقی و نافذ و متین همسر فقید آیت الله صانعی بود. رفتار مرحومه در خصوص همسایه گرامی‌اش و همدلی‌هایی که با آنان داشت از همین شخصیت متین نشات می‌گرفت. گرچه او زنی سنتی و مذهبی از خانواده‌ای سنتی بود اما نشان از اقتدار زن و نفوذ او در خانواده‌های سنتی و استحکام خانوادگی می‌داد که نه مرهون حقوق و سیاست و فمینیسم که مرهون اخلاق است.

گفتگویی درباره مادر[1]

تنها دختر آیت الله، از مادر، خوبی‌ها، صبوری، شجاعت، همراهی‌اش با پدر در دوران عسرت، مدیریت، ساده زیستی، تربیت فرزند و نصایحش به فرزندان می‌گوید و از تأثیر سزای مادر در موفقیت‌های پدر و فرزندان سخن به میان می‌آورد.

خانم حمیده صانعی در سن سیزده سالگی با یکی از شاگردان آیت الله (حجت الاسلام دکتر امیدی فرد) ازدواج کرد؛ اما او ازدواج را مانع پیشرفت نمی‌داند چنانکه خود، پس از ازدواج، مدارج علمی را تا کارشناسی ارشد طی کرده است. بی‌ریا و متواضع است چون پدر و نیز مادر مرحومش. و اینک با راه اندازی واحد

۱. برگرفته از سالگرد نامه بانو شفیعی، بهمن ۹۱.

خواهران دفتر آیت الله العظمی صانعی، با همراهی دیگر بانوان، به پرسش‌های مختلف زنان و دختران پاسخ می‌گوید. وقتی در آغاز گفتگو می‌خواهیم مادر را توصیف کند، گویا تمام خاطراتش از مادر چون برق در مقابلش می‌گذرد و متانت و وقارش اجازه نمی‌دهد به راحتی بغض گلو رها کند!

■ **اگر به عنوان تنها دختر مرحوم بانو شفیعی در چند جمله بخواهید مادر خود را توصیف کنید چگونه ایشان را توصیف می کنید؟**

(بغض می‌کند. غم، اجازه سخن گفتن به او نمی‌دهد. پس از لحظه‌ای سکوت سخن می‌گوید) مادر؛ مهربان، صبور و مدیر بود. و در همه کارها سنگ صبور بود.

ایشان با اینکه یک خانم خانه‌دار بود ولی مدیریت قوی داشت و ناظر بر همه چیز بود.

بعضی مواقع که مشکلاتی برای پدر وجود داشت وقتی به داخل بیت می‌آمد، مادر می‌دید که پدر ناراحت است و وقتی از علتش می‌پرسید به پدر می‌گفت: ناراحت نباش مشکلات حل و برطرف می‌شود. قبل از این که با شما صحبت کنم در محضر پدر بودم. پدر [همچنان] گریه می‌کرد و می‌گفت: مادر همه مشکلات را در درون خود می‌ریخت و تحمل می‌کرد و من کمتر مشکلات را احساس می‌کردم و حال که او نیست مشکلات برایم دو چندان شده است. پدر حق دارد هنوز که هنوز است گریان باشد چون او یک مادر به تمام معنا مادر بود.

پدر وقتی فهم، شعور اخلاقی، معنوی و فکری مادر را می‌دید، می‌گفت: چرا باید بین زن و مرد تفاوت باشد؟!

■ **برخوردها و تربیت با فرزندانش چگونه بود؟**

من هیچ وقت یاد ندارم که مادر با ما قهر کرده باشد در مسائل تربیت هیچ موقع با فرزندانش برای تنبیه قهر نمی‌کرد و فقط در بعضی از مواقع کسی اخم می‌کرد و بلافاصله از راه تشویق، تربیت را انجام می‌داد و هرگز از گزینه تنبیه بدنی استفاده نمی‌کرد و هیچ یک از فرزندان به یاد ندارند که مادر، آن‌ها را تنبیه

کرده باشد و بیشتر تربیت فرزندانش جنبه تشویق داشت.

- **برخوردها و تربیت با فرزندانش در مسائل دینی چگونه بود؟**

خودش چون مراعات می‌کرد و عملاً و به موقع، تکالیف دینی را انجام می‌داد این خود الگویی برای فرزندان بود و خود به خود فرزندان آن را می‌آموختند و حتی در آخرین زمان در دوره بیماری، در آخرین شب که شب جمعه بود به سختی و با بی‌حالی نمازش را خواند و زمانی که دکتر او را در تهران معاینه کرد گفت: شدت بیماری مادرتان چنان است که باید یک هفته بی‌هوش بوده باشد! ما گفتیم دیشب نمازش را خوانده و دکتر تعجب کرد.

پدر هم سختی‌ها، رنج‌ها و مشکلات را می‌دید و همیشه ممنون این صبرها و تحمل‌های مادر بود و حتی در سال‌های آخر که مادر به سختی کار می‌کرد پدر خود، کارها را انجام می‌داد و هرچه در حد توان پدر بود در این ایام بخصوص برای مادر انجام می‌داد و پدر هم هیچ‌گاه در حق مادر کوتاهی نمی‌کرد و نیازهایش را برطرف می‌کرد و به حرف‌های مادر درکمک به دیگران اعتماد کامل داشت و هر زمانی که درخواستی از طرف مادر برای رفع مشکلات دیگران بود، پدر هیچ وقت کوتاهی نمی‌کرد.

- **اشاره‌ای به موفقیت‌های پدر بزرگوارتان داشتید. با توجه به این که پدر به قول خودشان یک طلبه‌ی فقیری بودند و بسیار ساده، یکدست و یکرنگ که به قم کوچ می‌کنند و پله‌های ترقی را در عرصه‌های علمی طی می‌کنند و یکی از شاگردان مبرز مرحوم امام و استاد حوزه می‌شوند و به مقام مرجعیت می‌رسند، آیا می‌توانید تأثیر مادر در موفقیت‌های ایشان را بیان کنید؟**

به طور کلی، در زندگی که خانه محل آرامش است اگر زن خانه، آن آرامش را به وجود نیاورد و مشکلات را برطرف نکند و ناراحتی‌های روزانه را از بین نبرد آن مرد هم نمی‌تواند آرامش را به دست آورد ولی اگر خانه محل امن باشد و مادر خانه آن آرامش را به وجود بیاورد، مرد با خیال راحت می‌تواند آن پیشرفت‌هایی را که در زندگی می‌خواهد به دست آورد. پدرم وقتی آرامش در خانه را می‌دید به راحتی

فرصت مطالعه برایش به وجود می‌آمد و آن پیشرفت‌های علمی نصیبش می‌شد. به قول برخی از بزرگان پشت سر هر مرد موفق حتماً زنی موفق است، حتماً زنی است که آرامش و سکون و راحتی را برای مرد ایجاد می‌کند تا مرد بتواند پله‌های ترقی را بپیماید و بدون یک زن آرام و صبور یقیناً پیشرفت امکان ندارد.

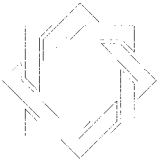
- **بعضی معتقدند نظرات فقهی که پدر بزرگوار شما درباره زنان دارند مثل برابری دیه و یا قبول شهادت زنان و ... نشأت گرفته از رفتار مادر بوده است و آیا رفتار و برخورد مادر باعث انگیزه‌ای شد که پدر در این‌گونه مسائل دقت بیشتری داشته باشند و نظرات فقهی این چنینی را مطرح کنند؟**

قطعاً تأثیر داشته است زیرا بعضی از رفتارها باعث تغییر دیدگاه افراد نسبت به مسائل می‌باشد. بله اگر نص صریح قرآن باشد در آن نمی‌شود تغییر داد ولی در فهم روایت‌ها، استنباط‌های مختلف از سوی مراجع مطرح است. پدر وقتی فهم، شعور اخلاقی، معنوی و فکری مادر را می‌دید اولین سؤال که برایش پیش می‌آمد چرا باید بین زن و مرد تفاوت وجود داشته باشد؟ در رابطه با برخی خانم‌ها می‌گویند ایشان عقل منفصل همسرشان است و قطعاً رفتار همسر تأثیر بسیاری در افکار شوهر خود خواهد داشت.

- **وقتی عکس و فیلم‌های مربوط به فوت مادر و بی‌تابی و گریه پدرتان را، می‌بینیم با خود می‌گویم این می‌تواند بی‌نظیر باشد که یک روحانی مرجع تقلید در غم همسر خود این همه به سر و سینه بزند؟ چرا؟**

محبت دو طرفه که بین این دو وجود داشت می‌تواند دلیل خوبی بر این رفتار باشد و از خصوصیات اخلاقی پدر این است که محبت و دوست داشتن را ابراز می‌کند و می‌گوید: نباید زن را جنس دوم حساب کرد حتی در بین بعضی از روحانیت این دیدگاه وجود دارد ولی این دیدگاه نسبت به پدر وجود ندارد چه در زمان حیات مادر و چه بعد از آن و این محبت دو طرفه باعث می‌شود زمانی که کلامی از مادر به میان می‌آید اشک در چشمان پدر جمع شود و این نشان از مهربانی و محبتی است که در طول زندگی بین این دو وجود دارد. پدر عاطفه

بالایی دارند اگر مشکلی برای یکی از فرزندان پیش می‌آمد، قبل از مادر، پدر خبر دار می‌شد و این نشان از محبت و عاطفه موجود در رفتار ایشان است؛ «از کوزه همان برون تراود که در اوست».



گفتار دوم

امام خمینی (س) و احیای اجتهاد پویا[1]

بسیاری اینک با نام امام﵀ به منفعت‌ها می رسند در عین حال که هرگز در راه او گام نمی‌گذارند و برخی انگشت شمار نیز با نام امام و یاد و هدف او به اصلاح جامعه می‌اندیشند در حالی که زندگی و اهدافشان در خطر است و... .

در اینجا با این توصیفات به نام آیت اللّه العظمی حاج شیخ یوسف صانعی از شاگردان برجسته امام برمی خوریم. او که اینک به توسعه و تقویت نظریات و آرمان‌های امام در جامعه و سیاست و فقه و اخلاق می‌اندیشد و تمام دانش و توان خویش را در این جهت گذاشته است. اما این چه رازی است که این دو تن را این چنین به یکدیگر پیوند داده است؟

---

۱. برگرفته از « امام خمینی(ره) و راز احیای اجتهاد در عصر حاضر»، سخنرانی مرجع نواندیش در سالگرد امام خمینی، انتشارات فقه الثقلین.

به نظر می رسد راز پیوند انسان‌های بزرگ را باید در آرمانها، اهداف و وصول به حقایق جستجو کرد. آنچنان که امام در عرصه عمومی به‌دنبال تحقق حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش و احیای آزادی و رواج عدالت در ساختار حاکمیت و تعمیق برابری در میان مردمان اعم از نژاد و جنسیت و رنگ و مذهب بود و با تجدد منهای دین، و دین منهای انسانیت، و انسانیت بدون هدف متعالی، و هدف متعالی، بدون پایه در زمین، بسان عارفان ساختگی و عرفان های دور از جامعه و بشریت امروز، مبارزه می کرد و همواره بزرگ ترین دشمن و عامل نابود کننده دین را ارتجاع و تحجر و دوری از عقلانیت می دانست. فقیه نواندیش این روزگار نیز در تعارض و تقابل و تخالف با همین ارتجاع است. فقیهی که با تمام وجود در پی آن است که روح استبداد، تبعیض، ریا، ظلم، بی پروایی نسبت به حقوق انسان‌ها و انجماد و توقف در سده های پیشین و گذشته های خالی از سود و فایده برای امروز بشریت را از این جامعه باز زداید و برای ساختن جامعه ای عاری از خشونت بی پروا و تبعیض بی شرم و عدالت کاذب و آزادی خیالی تلاش کند. جامعه ای که آرمان پیر مراد او و استاد و الگوی او نیز بوده است و دقیقاً می بینید که آنچه آیت الله صانعی را در این عصر و زمان به تلاش برای احیای آرمان‌های امام و ساختن جامعه بر اساس اهداف و افکار بلند و بالای او و تذکار در جهت جلوگیری از فراموشی امام و ایده‌ال‌های اصیل او، به تلاش وا می‌دارد، همین مسئله است. این آن رازی است که شاگرد بزرگ امام و فقیه مصلح این عصر را در قبال امام، جامعه، دین و مردم آرام نمی‌گذارد.

ایشان در بیاناتی درباره امام﵀ می‌گویند: باید گفت بنده فی حد نفسه از جملات و متد و روش امام الهام گرفته ام. امام در وصیت نامه‌شان می فرمایند حدیث ثقلین یک حدیث متواتر است بین الفریقین و آنچه بر سر قرآن آمده بر سر عترت هم آمده و بعد مفصل بحث می کند که در طول تاریخ، با قرآن چگونه رفتار شده و می فرماید بر سر عترت هم همان آمده است، چون اینها با هم هستند. در حدیث ثقلین دارد «**ما إن تمسّکتم بهما نجوتم**»[1]

۱. اصول کافی ج:۱، ص ۳۹۴، باب الإشارة والنصّ علی...؛ الخصال ج:۱، ص ۹۷/۶۵؛ ارشاد المفید ج:۱، ص ۱۲۴.

یا در یک نقل دیگری دارد «**هما حبلان ممدودان من السماء إلی الأرض**». نبی مکرم اسلام در روزهای آخر عمرشان فرمودند من از بین شما می‌روم و دو چیز گران و سنگین را به عنوان ودیعه و امانت می گذارم که اگر بدانها تمسک کردید نجات پیدا می کنید، این هر دو، دو حبل ممدود از آسمان به سوی زمین هستند «**و لم یفترقا حتی یردا علیّ الحوض**» اینها از هم جدا نمی شوند تا بر لب حوض کوثر به من برگردند.

یکی از اموری که ما در باب فقه و استنباط احکام می توانیم از این حدیث استفاده کنیم این است که باید در استنباط احکام هم به قرآن توجه کنیم و هم به عترت و سخنان اهل بیت: اگر یکی از آن‌ها را گرفتیم و دیگری را ترک کردیم به این حدیث پیغمبر عمل نکرده‌ایم و نجات هم پیدا نمی‌کنیم. متأسفانه در تاریخ این اختلاف به وجود آمده است. یک زمان عده‌ای از مسلمانان، که هم زیاد بودند و هم قدرت داشتند گفتند که ما را قرآن بس است و هیچ احتیاجی به حرفهای علی بن أبی طالب امیرالمؤمنین (علیه افضل صلوات المصلّین) که همیشه هم با پیغمبر بوده و خصوصیات و راز و رمز دین را می داند نداریم، قرآن برای ما بس است. مراجعه کنید و ببینید که آن‌ها چگونه احکامی دارند و نمی‌توان با آن احکام اسلام را معرفی کرد بلکه اگر شما بعضی از آن‌ها را تبلیغ کنید ضد اسلام را تبلیغ کرده اید، چون رفتند سراغ قرآن و عترت را گذاشتند کنار «**و بکم علّمنا الله معالم دیننا**»[1] در حالی که ما اصلا با ائمه و عترت نشانه‌های دین را یافته‌ایم. یک نمونه اش قضاوت‌هایی است که امیرالمؤمنین داشته و در کتاب القضاء وسائل و بقیه کتب حدیثی شیعه نقل شده است که امیرالمؤمنین چه قضاوت‌هایی می‌فرموده و دیگران چه قضاوت‌هایی می‌کرده‌اند.

امام و مبارزه با خرافات و تحجر

نکته دوم را در رابطه با امام﵀ استاد بزرگوار عرض می کنم. یکی از مسائلی که

---

۱. زیارت جامعه کبیره.

به نظر بنده درباره امام می‌رود تا فراموش بشود و خطرناک نیز هست ـ برای اینکه امام مبدع این حرکت بوده و مبتکر این معنا بوده است ـ مبارزه با خرافات، تحجر و ارتجاع است. مبارزه با خرافات و تحجر و ارتجاع یک اصل اساسی بوده در فقه امام، در کلام امام و در اخلاق امام و در تمام جوانب و حواشی زندگی امام. امام با تحجر گرایی و با ارتجاع مخالف بودند.

بنده برای نمونه شما را ارجاع می‌دهم به کتاب انوارالهدایة تألیف خود امام جلد اول بحث تحریف قرآن؛ در آنجا امام کتاب و گفته های یک فرد بزرگی را چنان نقد می کنند که من هنوز شرایط را مساعد نمی دانم که عبارت را بخوانم، هنوز جرأت نمی کنم عبارت را بخوانم، اما شما بروید آنجا را نگاه کنید که امام می فرماید غالب یا کل آنچه این بزرگوار در مستدرک نوشته روایات ضعاف است و روایاتی است که مشایخ ثلاثه به آن‌ها توجه نکرده‌اند. آن نویسنده بزرگوار که آدم پرهیزکار اما ساده‌ای بوده، امام می‌فرماید این آقای بزرگوار اینها را در مستدرک جمع کرده است چه برسد به بقیه کتابهایش، در بقیه کتابهایش دیگر اصلا دوست می داشته که روایات ضعاف و چنین و چنان را جمع کند. نتیجه آن ظاهر گرایی آن شد که امام می فرماید: مصیبتی به اسلام وارد شد، بسیار با عظمت. او مقصر نبوده، آدم خوبی بوده است آدم پرهیزکاری بوده ولی خرافه و ارتجاع کارش را به اینجا رساند. خرافه و ارتجاع و جمود بر یک اصل بدون توجه به ابعاد مسأله، مشکلات می آورد و این در زندگی امام متأسفانه فراموش شده است. بنده به عده‌ای از این آقایان مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام در قم که آمده بودند گفتم که به این بُعد زندگی امام توجه کنید. البته یادتان باشد خرافه و ارتجاع به معنی حمله به آنچه که شیعه مقدس می‌داند و دلیل بر مقدس بودنش دارد نیست! اینکه اگر انسان بعد از نمازش با بندهای انگشتش تسبیح بگوید اگر تسبیحی غیر از تسبیح تربت دارد این افضل است. اما اگر تربت امام حسین علیه السلام باشد افضل است. این دیگر اسمش ارتجاع نیست، فوری نچسبیم به این حرف غلط! این مقدس است، این فکرمقدس در اسلام است. احترام به یک شهید است آن هم شهیدی مثل

سیدالشهداء، سر سلسله آزادگان. خرافه و ارتجاع یعنی چیزهایی را ساختن برای سرگرمی مردم، یعنی چیزهایی را ساختن برای اینکه یک مشت آدمهای ناآگاه را در ناآگاهی نگه داریم و نگذاریم اینها آگاه بشوند و نگذاریم اینها مطالب را بفهمند، راز بدبختی‌شان و عقب ماندگی‌شان و راز استبداد و استبداد پروری را در وجود و سرزمین خودشان دریابند. این بُعد زندگی امام را شما می‌توانید برجسته کنید و درباره‌اش تحقیقات فراوان انجام دهید.

امام و تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

نکته سومی که از امام باید عرض کنم و باز هم گفته ام؛ تأثیر زمان و مکان در اجتهاد است. این اصل را ابتدا شهید اول فرمود، امام هم رویش تکیه کرده؛ البته عرض کردم استفاده فقهی، نه فقط استفاده موضوعی. استنباط حکم با توجه به زمان و مکان؛ امام روی این مسأله پافشاری دارد و در فقهش هم استفاده کرده است. نمونه های فراوانی هم ما در فقه داریم، که یک نمونه با زبرایتان عرض کنم برای اینکه خالی از مثال نباشد. ما روایاتی داریم که فرزند و هر چه اموال در اختیارش است مال پدرش است. پدرش می تواند بی اختیار از اموال این فرزند بخورد حتی می تواند با آن حج برود، حتی می تواند همه آن را هم بردارد اما مادر چنین حقی ندارد؛ مادر اگر می‌خواهد بردارد باید قرض بردارد. خوب این روایات ظاهرش زننده است، یعنی چه پدر می تواند بردارد؟ مگر این برده و غلام است که مالک نباشد؟ سی سال زحمت کشیده، چهل سال زحمت کشیده، و مقداری اموال جمع کرده است. تازه بعد مادر حق ندارد، چرا مادر حق نداشته باشد؟ مادر فقط حق دارد که قرضاً بردارد.

مرحوم مجلسی اول در روضةالمتقین[1] وقتی به این روایات در کتاب المعیشة می‌رسد، آنجا می‌فرماید: اولاًاین روایات معرضة عنهاست، اصحاب به این روایات عمل نکرده اند؛ و ثانیاً ممکن است این روایات تقیّه باشد و مطلب از آنهایی رسیده که با عترت فاصله داشتند و بعد تا زمان ما هم آمده است. آن وقت می فرماید

۱. روضة المتّقین ج:۶، ص ۵۰۶.

شاهد مطلب اینکه می گوید اصل قصه و شأن روایت این بوده ـ تأثیر زمان و مکان را می گویم ـ یک مردی دست پدرش را گرفته بود آورد نزد پیغمبر، عرض کرد یا رسول اللّه من از دست پدرم شاکی هستم. فرمود: شکایتت چیست؟ گفت: پدرم ارث من را که از مادرم به من رسیده بوده خورده است. او قبول کرد که آن ارث را خورده است، عرض کرد بله، منتها برای خودم و خودش مصرف نموده ام؛ چیزی هم در آن وقت نداشت. پیغمبر اینجا فرمود: «**الولد و ما فی یده لأبیه**» و بعد فرمود من این پدر را برای پسرش ببرم زندان کنم؟ خوب پدری هم ندارد، بدهکاری که ندارد «**المفلس في أمان الله**» اینکه مسلم است «**فنظرة إلی میسرة**» حالا پیغمبراین را ببرد زندانش کند؟ بعد هم برای اینکه یک مقدار مسأله را عاطفی کرده باشد از باب کنایه و مجاز به پسر فرمود: بله، ولی او پدر توست. قانون است! اینجا مسأله احترام است، مسأله کنایه است. قانون همین است که پدر تمکن مالی ندارد، حالا که ندارد خوب زندانش نمی کنند. بعد پیغمبر فرمود: من برای خاطر این پسر این پدر را زندانش کنم؟ خوب نمی‌شود که پدر را برای پسر زندانش کرد، قانون شرع هم اجازه نمی دهد. اینجاپیغمبر فرمود: «**أنت و مالك لأبیك**» حالا این چه ربطی دارد به آنجایی که اموال پسر را این بردارد با آن حج برود، یا بردارد با آن ... چه توجیهی برای این مطلب می کند؟ خوب می بینید اینجا زمان و مکان در مسأله مؤثر است.

امام در باب خیار الحیوان جمع بین روایات کرده است، با توجه به مسأله تأثیر زمان و مکان. در مسأله رطل که آیا رطل عراقی است در باب کفر یا رطل مدنی است یا رطل مکی است، آن اختلافها متعلق مکان است که می گویند آیا مکان راوی را حساب کنیم، مکان مروی عنه را حساب کنیم یا مکان دیگری را حساب کنیم. می بینید که فقه ما از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد آکنده است. امام در یکی از سخنانشان یا پیامهایشان فرمودند می‌شود ما حالا جنگل را آنطوری اداره کنیم که دیروز بوده است؟ بگوییم بله هر کسی می‌تواند با بلدوزر به سراغ جنگل برود، و تمام درختها راقطع کند برای اینکه جنگل جزء انفال است و انفال هم برای شیعیان حلال شده است؛ یک کسی

زمینه های فراوانی را بگیرد و اینها را بردارد خانه سازی کند، یک ریال هم به هیچ کس ندهد بگوید بله من شیعه هستم، برای من مباح شده است. امام فرمود نمی‌شود اینطوری مملکت را اداره کرد! در باره آن روایت‌هایی که گفته انفال حلال شده، برخی از فقهاء مثل شهید فرموده اند: شرطش فقر است، یعنی تا مقداری که فقرش را رفع بکند می‌تواند از زمین بردارد یا می‌تواند از جنگل بردارد، اما الآن که گاز دارد ابزار زندگی دارد اگردرختها را بِبُرد و بفروشد، بعد هم سیل بیاید خانه های مردم را خراب کند، آن وقت ضامن سیل کیست؟ مردم دوباره پول بدهند یا بودجه دولت را بدهید دوباره آباد کنید. این حرفها نیست! آن مال یک شرایط خاصی است. امام این چنین می‌فرماید و شهید می گوید مال فقراست. این حرف امام است که در پیام‌هایش دارد و ما باید بدقت به ابعاد و جوانب زمان و مکان توجه کنیم.

امام و حاکمیت مردم

نکته چهارم: توجه کنیم که نظر فقهی امام در امور مردم بر این بوده که مردم همه کاره هستند. حتی در سؤال‌ها و جواب‌هایی که قبل از رأی دادن به جمهوری اسلامی از امام﵀ شده است ایشان آنجا می فرماید مردم هر چه را رأی بدهند ما هم تابع مردم هستیم، یعنی نمی‌آییم با سر نیزه مردم را وادار به دینداری کنیم! بله، کار امام این بود که هدایت کرد، کار امام این بود که افکار را عوض کرد. هر کسی می‌تواند افکار را عوض کند، اما نمی‌شود امور مردم را به غیر مردم داد؛ مردم خودشان هم می‌فهمند و قیّم و ولیّ و سرپرست هم نمی‌خواهند. آقا بالای سر نمی‌خواهند، مردم خودشان خوب می‌فهمند. در روایات هم آمده، مبنای امام هم این است.

... بنده امروز یک آماری را از یک جایی نگاه می‌کردم، حدود شصت کتاب و جزوه و رساله و مقاله راجع به بحث سن بلوغ نوشته شده است. بیشتر اینها بعد از زمانی است که بنده گفته‌ام سن بلوغ دختر سیزده سال است. خوب ممکن است نود درصد اینها رد کرده باشد، اما به هر حال برای من جای شُکر و خوشحالی

است که بحثی را گفته‌ام که حدود شصت تا رساله و کتاب محترمانه در باره‌اش بحث کرده‌اند، حالا یا مطرح کرده‌اند یا مطرح نکرده‌اند؛ این طور نباید باشد و بنا هم نیست که همه نظر مرا بپذیرند! اما بنا بر این است که بحث مطرح بشود. ایراد حوزوی و علمی اساس حوزه است، اما ایراد غیبت و تهمت در هر لباسی، نویسنده و گوینده را از عدالت ساقط می کند و اگر از عدالت ساقط شدند آن وقت خیلی کارها مشکل می شود. اصلا بنا بر این بوده! ابن ادریس آراء شیخ الطائفة را که از خویشان خودش هم بود به شدت نقد کرد، خوب بعد باب فقه باز شد. مقدس اردبیلی آمده عقل را در فقه حاکم قرار داده است، مقدس اردبیلی که مقدس است قرآن، عترت و عقل را حاکم قرار داده است چنانکه اصول کافی هم با کتاب العقل آغاز می‌شود.

متأسفانه آنهایی که از عترت کنار رفته‌اند خودسری کرده‌اند و خودشان بنا کرده اند یک چیزهایی بگویند، برخی روایات در مذمت عقل بوده. بعضی‌ها خیال کرده اند یعنی اصلا عقل هیچ کاره است. آن چیزی که نهی شده حاکمیت فکر منهای قرآن و سنت و عترت بوده است! اما اگر فکر و اندیشه و عقل و لبّ انسان در کنار آن‌ها به کار بیفتد آن وقت خیلی از حرف‌های مقدس اردبیلی و بسیاری اصولیون عقل گرا که به اجتهاد در بطن زمان و مکان می اندیشند قابل اتقان و صحت است! آن زمان است که حرف‌های میرزای قمی در باب عقل راست می‌آید! این‌گونه حرف امام در نجف درست است که حیله باب ربا را از ریشه می زند! امام حِیل باب ربا را با عقل از ریشه اش زده است و بنده متعجبم که چطور حیل باب ربا را که آقایان می گویند به کسی بر نمی خورد، اما اگر یک صاحبنظری مطلبی مستند در زمینه‌ای دیگر و خلاف نظر آقایان می گوید، فوری ناراحت می‌شوند. ببینید ما در روایت نداریم که حیل باب ربا درست نیست، نه اینکه قرآن گفته حیل باب ربا درست نیست؛ امام با استفاده از عقل و اینکه اگر این روایات بخواهد درست باشد لغویت حرمت لازم می آید، به این نظریه رسیده است. حیل باب ربایی که سرمایه داران را به استثمار گری وا

می‌داشت، حیل باب ربایی که ... بنده می‌دانم با مردم چه می‌کردند! مثلاً کشاورز صد تومان می داد با یک جعبه کبریت، به صد و سی تومان وقت برداشت محصول قرار داد می کرد؛ بیچاره وقت برداشت محصول، چیزی نداشت بدهد، یک مقدارش را دوباره یک کبریت دیگر یا یک شاخه نبات به او می‌داد، دوباره هر روز باید برای او کار می‌کرد؛ او زندگی‌اش دررفاه بود و این ربا دهنده هر روز از روز قبلش بدترمی شد. آنجا فقهاء (قدس اللّه اسرارهم) حیل باب ربا را فرمودند، کسی اشکال علمی نکرد تا اینکه عصر امام امت (قدّس اللّه روحه) فرا رسید. عصر بزرگترین محقق عصر، مدقق‌ترین کسی که می‌تواند روایات را بازخواند و آن را واکاوی کند.

... بنابراین، باید بدقت از منابع و اصول خود مواظبت کنیم، ما تابع قرآن و عترت هستیم؛ و آنچه از این دو بر ما ثابت بشود به جان و دل می پذیریم؛ ما با خرافه و عوام فریبی و ارتجاع و تحجر مخالفیم، ما با اجتهاد غیر پویا مخالفیم. ما معتقدیم اصول اجتهاد پویا که از گذشته برجا و بر قرار بوده باید همچنان زنده بماند، به همان نحوی که بزرگان دیروز به هم اشکال می‌کردند امروز باید به هم اشکال کنند، به همان نحوی که بزرگان دیروز آرائشان مختلف بوده امروز هم آراء مختلف است. این شرح ارشاد مقدس اردبیلی، کتاب الصوم بحث ارتماس رانگاه کنید؛ یکی گفته حرام است و قضا و کفاره دارد، یکی گفته حرام است قضا دارد، یکی فرموده حرام است ولی قضا و کفاره ندارد، یکی گفته کراهت دارد قضا و کفاره هم ندارد، یکی گفته اصلا کراهت هم ندارد. فقه این است! حوزه های علمیه باید این طور رشد کند، نه اینکه خدای ناخواسته تا یک کسی یک مطلبی را گفت که شایستگی گفتنش را هم دارد، بلافاصله خدای ناخواسته و لوروی علاقه به دین، به آن اشکال کنیم؛ خوب علاقه به دین یک وقت هم از سمت و سوی دیگری سر در می‌آورد که می‌تواند به ضرر دین باشد. مثل حب کور و بغض کور که هیچ چیز را غیر از خودش و آن محبوبش نمی‌بیند و نمی‌فهمد. علاقه به دین باید حساب شده باشد.

جایگاه زمان و مکان در فقه امام خمینی[۱]

امام خمینی﵀ از جمله شخصیت‌های جهان اسلام است که توانست همزمان در عرصه سیاست و اجتماع آثار حکومتی فقه شیعه را نیز به منصه ظهور برساند و همچنین با نوآوری‌های خود دو عنصر زمان و مکان را در استنباط احکام مورد توجّه قرار دهند.

سخن گفتن از امام خمینی ﵀ یعنی احیای اسلام و تشیع؛ امری که مطلوب و پسندیده است و اثرات مثبتی را به دنبال داشت و همان طور که احیای راه و روش ائمه معصومین﵈ در حد بالایی از مطلوبیت قرار دارد، احیای تفکر شخصیّت‌هایی که توانسته‌اند برای اسلام و تشیّع افتخار بیافرینند و منشأ تحوّل باشند، مطلوب است.

یکی از نکاتی که باید مورد توجّه قرار گیرد، این است که نباید مسائل غیر واقعی در آثار ایشان وارد شود. مسئولان نشر آثار امام باید با هوشیاری عمل کنند که مبادا مسائل خرافی و آنچه را که واقعیّت نداشته و نبوده در آثار ایشان وارد شود، چنانچه خود امام این جسارت را داشت و در بحث تحریف کتاب، ضمن معرفی فاضل نوری می‌گوید: فاضل نوری، مرد زاهدی است، ولی هرچه احادیث ضعیف وجود داشته جمع کرده است. این فکر و اندیشه، یعنی مبارزه با خرافات و احادیث ضعیف؛ در مشی امام هم تأثیر داشت تا حدی که اگر به روایت ضعیفی برخورد می‌کرد، دیگر به آن عمل نمی‌کرد.

دوّم اینکه: امام در عرصه حکومت و تبیین فقه شیعی، به دو عنصر زمان و مکان اهمیت خاصی می‌دادند و معتقد بودند که این دو عنصر نه تنها در موضوعات بلکه در استنباط احکام شرعی نیز قابل اهمیّت است. امام با توجّه به این مهم، باب جدیدی را در فقه گشودند و بسیاری از مسائل لاینحل را حل کردند.

سوّم اینکه: در برخورد با سخنان و آثار امام، باید نظرات و تحلیل‌های افراد در

۱. سخنان مرجع عالیقدر خطاب به دست اندرکاران نشر آثار حضرت امام، برگرفته از «همراه آفتاب»، امام خمینی به روایت حضرت آیت الله صانعی.

مباحث کلامی، فقهی، عرفانی تفکیک شود. یعنی اگر نظر و یا تحلیلی وجود دارد، به صورت جداگانه و مستقل بیاید تا با آثار امام مخلوط نشود.

چهارم اینکه: اگر جامعه تحمل و کشش نقل آرا و افکار امام را ندارد، آن‌ها را مرحله به مرحله تبیین و تشریح کنید تا جامعه پذیرای آن باشد. یعنی بستر جامعه پذیری افکار امام قدم به قدم فراهم شود.

آخرین نکته اینکه: مطالب و آرای امام را از کسانی بگیرید که از شاگردان و یاران ایشان بوده‌اند و در وفاداری شان هیچ شک و شبهه‌ای نمی‌باشد.

امام و تحول در فقه

تحولی که امام‌ﷺ در فقه ایجاد کرده مثل تحولی است که شیخ انصاری یا صاحب جواهر یا سید بحر العلوم ایجاد کرده‌اند، امام با استفاده از همین موازین طرحی نو در انداخت. باید با مبانی فقهی و اصولی حضرت امام آشنا بود، تا این مطالب را درک کرد.

به عنوان مثال: راجع به منابع و معادن زیر زمینی می‌فرمایند: معادن بزرگ از آنِ صاحب زمین نیست، ولی در رساله‌ها نظر همه فقها این است که معادن متعلق به صاحب زمین است. امام استدلال می‌کند که به حکم عرف معدن تابع زمین است و عقلاً کسی را که مالک زمین می‌دانند مالک آنچه در این زمین وجود دارد، می‌دانند. مثلاً مالک هوا می‌دانند، امّا نظر عرف در جایی است که معادن و منابع موجود در زمین ناچیز باشد والاّ مردم صاحب زمین را مالک منابع عظیم زیر زمینی نمی‌دانند، با این بیان و استدلال موازین هم به هم نخورده است، مع ذلک نه کسی این سخن را گفته است و نه حتی کسی از فقها به فکرش رسیده است، کسانی که جمود کرده‌اند، به آنچه که در کتب نوشته شده اکتفا کرده‌اند و هیچ تحقیقی بر تحقیقات نیفزوده‌اند. حضرت امام نسبت به هوا هم نظرشان همین است، می‌فرمایند: به مقداری که عرف صاحب زمین را مالک هوا بداند، مالک است. مثلاً می‌تواند چند طبقه بسازد، اما اینکه در آسمان هواپیمایی عبور می‌کند، مالک زمین نمی‌تواند بگوید من راضی نیستم از حریم هوایی من عبور کند و

تصرف غاصبانه است. در حالی که اگر جمود کردیم، باید بگوییم مالک زمین می‌تواند چنین حرفی بزند.

امام خمینی و کرامت انسانی[۱]

- **تشکر می‌کنیم از فرصتی که در اختیار ما گذاشتید. امیدواریم بحثهایی که مطرح می‌شود مورد استفاده قرار بگیرد و برخی از شبهاتی که در زمینه‌ای که می‌خواهیم مطرح کنیم بر طرف بشود. بحث ما «امام خمینی و کرامت انسان» است از آنجا که حضرت عالی به کرامت ذاتی انسان معتقد هستید اگر موافق باشید حدود و ثغور این بحث را در مسائل فقهی ـ اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم؟**

من از کرامت انسانی بحث را شروع می‌کنم. مطرح کردن بحث «کرامت انسانی» در نظر امام خمینی﵀ به بنده بر می‌گردد. اما امام در حفظ کرامت انسان‌ها قطع نظر از زبان، بیان و قلم سرآمد تمام روحانیت بود. ارتباط و شاگردی بنده نسبت به امام بود که این تأثیر و نگاه را راجع به نوع انسان به بنده دادند. ایشان عملاً در رفتار، کردار، نوشتار و گفتار کرامت انسانی را در حدّ بالا تبیین کردند.

بنده همیشه بعد از درس پشت سر امام ـ با قبای اصفهانی و کلاه و عمامه ـ حرکت می‌کردم ولی در عین حال ایشان یک بار رو ترش نکرد و یک بار نشد که سؤالات ما را جواب ندهد و مطلب را بدون جواب بگذارد. خوب این گویای این است که امام برای انسان منهای موقعیت و شخصیت اجتماعی ارزش قائل است، ایشان همه اینها را نادیده می‌گرفت و به انسان بما هو انسان نگاه می‌کرد. باز می‌بینیم در زمانی که بعد از سال ۴۲ که ارتباط ما با امام قطع می‌شود و امام را به ترکیه تبعید می‌کنند ـ پانزده سال طول کشید ـ در زمان استعفای بنده از دادستانی با همه مشکلاتی که امام در این برهه از انقلاب داشت در عین حال می‌بینیم فراموش نمی‌کنند و آن جملات آکنده از محبت را دوباره تکرار می‌کنند.

---

۱. همان، دیدار اعضای مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (سلام‌الله علیه، با حضرت آیت الله العظمی صانعی در تاریخ ۱۳۸۶/۲/۵.

البته نسبت به سایر انسان‌ها نیز این گونه بودند و حتی در برخورد عملی هیچ گاه افراد را هتک نمی‌کرد، هیچ گاه در مقابل اشکال رو ترش نمی‌کرد، بله جاهایی که لازم بود حرکتی را انجام می‌داد که به دیگران بفهماند قضیه چیست.

اگر در فقه ایشان دقت کنید می‌بینید در سراسر تقریرات و درسهای ایشان، هیچ گاه نسبت به بزرگان ـ نه قلم و نه زبان ـ تندی نداشته است. مثلاً شیخ﵀ با همه زهدش گاهی قلمش در مکاسب، بیع و خیارات تند می‌شود، صاحب جواهر گاهی نسبت به مقدس اردبیلی﵀ و هم نسبت به صاحب حدائق بیان تندی دارد، شیخ هم این گونه بود منتهی خیلی کمتر. اما امام هیچ گاه نه در قلم نه در گفتار به افراد حمله نداشته و احترام افراد را حفظ می‌کرد. حتی راجع به مسئله غنا وقتی که بحث می‌فرمودند که بزرگان به مرحوم فیض خیلی اعتراض کردند ـ همان که الآن در نظام ما مورد عمل است ولو فتوای برخلافش است و من یک قدری متأسفم که چرا گفته‌ها خلاف عمل است ـ الآن موسیقی‌هایی که تولید می‌شود همان موسیقی‌های سابق است فرقی نکرده، همان آهنگ‌هاست، همان نوارهاست، ولی مرحوم فیض می‌فرمود: اگر محتوای باطل نباشد، حرام نیست. در غنا و موسیقی دو تا حرام است: یکی حرمت غنا و یکی هم حرمت محتوا. امام می‌فرمود: فیض می‌خواست این حرف را بزند، ولی خود امام جرأت نکرد آن روز این حرف را بپذیرد بعد عملاً دیدیم که در زمان شهادت مرحوم مطهری، این را قبول کرد؛ یعنی بهترین غنا آن سرودی است که خدمت امام خوانده می‌شود که اگر آن غنا نباشد، چه چیزی غناست؛ اگر آن موسیقی نباشد، چه چیزی موسیقی است؟ به هر حال، در آن زمان فیض کاشانی تا سر حدّ تکفیر رفت و علما او را تکفیر کردند اما امام همان وقت به بزرگان می‌گفت چرا حمله می‌کنید؟ فیض مطلبی دارد که باید در آن تأمل کرد، نگریست و جواب داد؛ با کمال احترام نسبت به او بحث می‌کرد و باز امام را می‌بینیم ـ ولو برای من شاید گران باشد اما از آن حیث مهم است که بگویم ـ که برای کارها و نظرات ارزش قائل بود. به کار افراد، در حدّ و اندازه‌ی خودشان بها می‌داد نه زیاد و نه کم.

قبل و بعد از پیروزی انقلاب امام این گونه بود یعنی روی ارزش انسان‌ها تکیه

می‌کرد. این تفاوت است نه تبعیض. تفاوت لازمه انسانیت است، نمی‌شود یک دانشمند را با کسی که معلوماتی ندارد، یکسان به حساب بیاوریم یا آدمی که به همسایه ستم می‌کند با کسی که ستم نمی‌کند برابر بدانیم این تفاوت است که در بحث حقوق بشر روشن است. می‌خواهم بحث تفاوت و ارزش‌ها را در حدّ لازم نگه داشتن بگویم. امام هر فردی را در حدّ شخصیت و موقعیت خودش نگه می‌داشت. مسائل را در حدّ معنویت حفظ می‌کرد. یک خاطره راجع به معنویت امام عرض کنم که مسائل را مادی نمی‌دید بلکه در حدّ و اندازه‌ی معنویت آن‌ها را طرح می‌کرد. بنده سفری به شیراز رفته بودم در آنجا منبر می‌رفتم، به کتاب علاقه فراوانی داشتم و کتاب‌ها را معمولاً با هر مشکلی بود تهیه می‌کردم. آنجا دنبال کتابفروشی رفتم. امام﵀ زمانی از جامع المقاصد مطلبی نقل کرد و فرمود من جامع المقاصد نزدم نیست که ببینم درست است یا نه؟ من رفتم کتابفروشی و جامع المقاصد را تهیه کردم. روز ولادت ثامن الائمه که به خدمت امام رسیدیم تصمیم گرفتیم که این دوره جامع المقاصد را خدمت ایشان بدهیم. مرحوم والد هم کتاب‌ها را صحافی کرده بود. امام فرمودند شما خودتان استفاده کنید، ما گفتیم در کتابخانه هست و می‌توانیم تهیه کنیم ولی برای شما مشکل است. ما روی فکر خودمان مترصد بودیم امام پولی که بابت خرید کتاب هزینه کرده بودیم به ما بدهد، چون ما این کتاب را با منبر رفتن خریده بودیم، ولی این طور نشد. ما نمی‌فهمیدیم چرا. تا بعد از مدتی که گذشت فهمیدم که امام ارزش آن را با پول حساب نمی‌کند. نمی‌آید ارزش این را با صد تومان و هزار تومان و ده هزار تومان مقایسه کند، بلکه ارزش معنوی برای این کار قائل بود.

باز انسانیت امام و احترام به انسانها را در تاریخ نهضت و انقلاب ببینید که هر کسی به امام نامه نوشته، فراموش نکرده و جواب نامه را داده است. هیچ کس از دنیا نرفته جز اینکه وقتی به ایشان تسلیت گفته‌اند پاسخ داده است. یا وقتی به قم آمد بلا استثنا به دیدار همه آقایان رفت. البته بعض کارها و افراد، سخت امام را ناراحت می‌کرد. اما شکایت نمی‌کرد: یکی از آقایان تعریف می‌کرد که وقتی امام در نجف بود فرمود پولی برای فلانی ببرید. پول را برای آن آقا برده بودند و گفته

بودند این پول را امام برای شما فرستاده است.

گفته بود چون فلانی داده نمی‌خواهم. پول را برگرداندیم و به امام قضیه را عرض کردیم.

از نظر گفتار بهترین چیزی که می‌توان عنوان کرد اینکه امام کرامت انسانی را قبول داشت، شاهد همان جمله معروف امام است که فرمودند: «میزان رأی ملّت است». در صحیفه امام ـ شما اگر مجلدهایی را که در مورد سخنان امام است مطالعه کنید ـ می‌گوید هرچه مردم بگویند همان است. حتی امام جمله‌ای دارد که اگر مردم ما خواستار رژیم شاهنشاهی شدند ـ منتهی می‌گوید مردم نمی‌خواهند ـ ما نمی‌توانیم کاری انجام بدهیم خواست مردم است و بدنبال خواسته خودشان می‌روند.

امام در انقلاب و نهضت هیچ گاه از خواسته و نظر مردم تخلفی نداشته و کمال احترام را برای انسان قائل بود. نگاه اسلام به انسان هم غیر از این نبوده و نیست.

در زمان امیرالمؤمنین (وقتی رفتند و با دیگران بیعت کردند، بعد که سراغ ایشان آمدند آن خطبه معروف را خواند که اگر شما نبودید ریسمانش را می‌انداختم «**لألقیت حبلها علی غاربها**»[1] یعنی چه؟ آیا برای امیرالمؤمنین واجب نبوده که حقّ خودش را بگیرد؟ به این جهت که امیرالمؤمنین منصوب من قبل اللّه تعالی است. روایات زیادی ـ مثل حدیث غدیر ـ در کتابها نوشته‌اند بلکه وقتی مردم نخواهند، امیرالمؤمنین وظیفه ندارد با سرنیزه و به زور مردم را وادار کند که بیایید حکومت مرا بپذیرید. او حکومتی را در مقام اجرا می‌خواهد که مردم بخواهند. اگر خواستند می‌آید، قبول می‌کند، صدمه هم می‌خورد. در محراب عبادت هم به شهادت می‌رسد. درست است که من قبل اللّه و امام معصوم است، اما اگر مردم نخواهند او وظیفه ندارد والاّ اگر وظیفه داشت چگونه «لأ لقیت حبلها» ریسمانش را می‌انداخت؟ خوب باید برای این کار اقدام و حرکت می‌کرد. علی‌علیه‌السلام می‌خواهد فرهنگ سازی کند، فرهنگی که در زندگی تمام ائمه (سلام اللّه علیهم اجمعین) بود. امام صادق و امام باقرعلیهماالسلام حرکت فرهنگی و مبارزات منفی

۱. نهج البلاغه ۱: ۳۷.

برای حکومتهای جور داشته‌اند، آنان می‌دانستند که ایجاد چنین بستری، با سرنیزه و شلاق و خشونت نمی‌شود.

شاهد دیگر درباره کرامت انسانی این است که ما در زمان غیبت، جهاد ابتدایی نداریم و به آیه‌ی ﴿لاَ اِکرَاهَ فِي الدِّینِ﴾[1] در زمان غیبت هیچ تخصیصی نخورده است. هیچ کس نمی‌تواند کسی را مجبور کند که اسلام را بپذیرد. آنچه ما داریم دفاع است که امری مشروع می‌باشد. چون از نظر روایات و فتوای مشهور ـ که تقریباً اجماعی مسلم است ـ ما جهاد ابتدایی نداریم. حقوق بشر امروز هم قبول دارد که نمی‌توان بی جهت به مملکتی حمله کرد. اما کار فرهنگ سازی مسئله دیگری است. فرهنگ سازی آزاد است و همه ملتها دوست دارند فرهنگ خودشان را به دیگران انتقال دهند. در زمان رسول اللّه ﷺ که برخی جهاد ابتدایی آنجا را هم انکار کرده‌اند گفته‌اند آن‌ها هم دفاع بوده... پس اکراه در آنجا به معنای سرنیزه و اجبار و اینکه حقوق انسانی اسیری از بین برود نبوده، بلکه در مقابل دشمنی بوده که حمله می‌کرده و می‌گفتند اگر حمله کنی حمله می‌کنیم. اگر بخواهی به تو حمله نشود دستانت را روی سرت بگذار، حالا می‌گویند اسلحه‌ات را بینداز و دستت را روی سرت بگذار آن موقع می‌گفتند بگو «لا اله الاّ اللّه» و جزء فرقه مسلمین می‌شد. بنابراین عدم جهاد ابتدایی دلیل بر این است که اسلام حقوق بشر را قبول دارد. ائمه معصومین و در رأسشان امیرالمؤمنین با سرنیزه حکومت نکرد.

به نظر بنده باید بحث عملی و نظری کرامت انسانی را تمام شده بدانیم و باید سراغ بحث کار بردی‌اش رفت. چون از لحاظ بحث عملی یعنی ﴿وَلَقَد کَرَّمنَا بَنِي آدَمَ﴾[2]، خدا انسان را آن قدر محترم دانسته که فرموده است: ﴿وَیَسأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِن اَمرِ رَبِّي﴾[3]، ﴿وَنَفَختُ فِیهِ مِن رُّوحِي﴾[4]؛ یعنی همان نفخت فیه من روحی

۱. بقره (۲): ۲۵۶.
۲. اسراء (۱۷): ۷۰.
۳. اسراء (۱۷): ۸۵.
۴. حجر (۱۵): ۲۹.

در نسلهای بعدی آمده و روح الهی در او دمیده شده است. خداوند می‌فرماید رسول اللّه از شما می‌پرسند که روح چیست؟ شما بگویید یادگار الهی و یک جرقه آسمانی است. بیش از این نمی‌شد به آن‌ها تفهیم کرد. روح از مجردات است و اینها نمی‌توانند مجرد را آن طور که باید و شاید درک کنند. ﴿قُلِ الرُّوحُ مِن اَمرِ رَبِّي﴾ تنها این انسان است که امر رب و یادگار الهی و جرقه آسمانی در اوست. این خداوند است که در زمان خلقت آدم می‌فرماید: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ اَحسَنُ الخَالِقِينَ﴾[1] به نوع بنی آدم می‌گوید ما شما را گرامی و بزرگ داشتیم. به او کرامت عطا کردیم. این کرامت، یک کرامت تکوینی است. لذا خدایی که می‌فرماید ﴿وَلَقَد كَرَّمنَا﴾ تنها نمی‌تواند به کرامت تکوینی اکتفا کند. در تشریع و قانونگذاری‌ها باید این کرامت را رعایت کند. رعایت این کرامت در فقه هم بسیار روشن است. لذا باید برویم سراغ مواردی که در فقه ما بر حسب فتوای بعضی از فقهای بزرگ و معروف موجود نیست و آن‌ها را به صورت احکام فقه و به صورت قانون در بیاوریم. کرامت انسانی که اسلام گفته در قانون طبیعی هم آمده است. شما ببینید بین حق اللّه و حق الناس چقدر تفاوت است؟ در حقوق مردم جز رضایت مردم چیز دیگری دخیل نیست اما در حق اللّه باب، باب تخفیف و عدم اجراست. در حدود اللّه حتی بعضی‌ها مثل میرزای قمی﵀ مثل آقا سید احمد خوانساری﵀ می‌گویند: این حدودی که هست متعلق به امام زمان است و مختص زمان حاضر نیست. اما حقوق الناس، از نظر همه فقها، ضرورت اسلام است و نمی‌شود آن را تعطیل کرد. در حقوق الناس، اگر دزدی را گرفتند ممکن است کسی بگوید قطع یدش متعلق به دوره‌ی امام زمان است، اما جنبه مالی‌اش را باید به صاحبش بدهند. این حاکمیت اراده و انسان است، اساس اقتصاد انسان بر حقوق الناس احترام به بشریت است ﴿لاَ تَأكُلُوا اَموَالَكُم بَينَكُم بِالبَاطِلِ اِلَّا ان تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُم﴾[2] اگر بالاترین معامله و بیشترین سود باشد تراض و رضایت نیاز است. اگر رضایت مالک

---

۱. مؤمنون (۱۴): ۲۳.
۲. نساء (۴): ۲۹.

یا صاحبان امرش نباشد فایده‌ای ندارد. خوب این احترام است که برای انسان قائل شده و می‌گوید: نه تنها تو محترمی بلکه اموالی هم که به تو ارتباط دارد محترم است، کسی حق ندارد اموالت را از تو بگیرد و بدون رضایت تو حق ندارد کاری روی آن انجام بدهد. در باب اینکه اگر بخواهی به کسی بگویی چیزی را مباح کند آنچه بالاتر از رضایت مطرح است طیب نفس است. «**لا یحلّ مال امرء مسلم إلّا بطیبة نفس منه**»[1] یعنی باید طیب خاطر داشته باشد که چیزی را به من بدهد.

اما در باب معاملات، رضای به معامله می‌خواهیم (کما علیه استاذنا الامام﵀ آنجا رضایت به معامله می‌خواهیم. ممکن است فروشنده ناراحت باشد که خانه‌اش را می‌فروشد، اما در عین حال راضی است که بفروشد برای اینکه مشکلی را در زندگی خود با فروش خانه حل می‌کند. رضایت به تجارت کافی است. ﴿**إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُم**﴾[2] اسلام چطور کرامت انسان را حفظ کند؟ از زمانی که نطفه‌ای در رحم منعقد می‌شود تا زمانی که در قبرش می‌گذارند، تا زمانی که این قبر و استخوان هست برایش احترام قائل‌اند. نطفه منعقد شده در رحم را به اعتبار کرامت انسان کسی نمی‌تواند سقط کند، دیه دارد و سقط جنین هم حرام است. به محض اینکه نطفه منشائیت پیدا کرد برای انسان کرامت قانونی و حقوقی دارد. بعد که مرد، مثل مرده حیوان نیست «**حرمة المؤمن میتاً کحرمته حیاً**»[3] بعد از مرگش محترم است، قبرش هم محترم است، و نمی‌توانید نبش قبر کنید. حقش نسبت به آن قبر محترم است. اگر فردی آمد در زمین مواتی برای خودش قبری تهیه کرده و ما او را در آنجا دفن کردیم نبش این قبر در اسلام از چند جهت ممنوع است. ۱ ـ نبش قبر مسلمان بی احترامی به او و گناه است. ۲ ـ حقّ ورثه ساقط می‌شود. ورثه می‌خواهند برای عزیزشان فاتحه بخوانند، طلب مغفرت کنند. انسان است و عاطفه دارد. عاطفه را که نمی‌خواهیم و نمی‌توانیم بکوبیم. ۳ ـ حقّ میّت. خود میّت زمینی را برای قبر آماده کرده، لذا به آن حق دارد. شما نمی‌توانید این

۱. وسائل الشیعه ۱۴: ۵۷۲، حدیث ۲.
۲. نساء (۴): ۲۹.
۳. دعائم الاسلام: ۴۵۶.

قبر را نبش کنید. بدن انسان را بی جهت نمی‌شود تشریح کرد، مگر اینکه باب تزاحم پیش بیاید. پس خدا آدم را از زمان نطفه‌اش تا زمان مرگ کرامت داده است. به نظر بنده در تمام فقه اسلام این کرامت حفظ شده است. متأسفانه گاهی توجه نشده و خلاف آن فتوا داده شده است. من یک نمونه دیگر که با کرامت انسانی سازگار است بیان می‌کنم. نمی‌شود خداوند انسان را بزرگ بشمارد، اما به زن بگوید اگر کسی تو را از بین بُرد، خون بهایت نصف مرد است، اینکه دیگر کرامت نیست، بلکه آن را کوچک کرده است. یا اگر یک متخصص قلب، و مغز و اعصاب که نمونه‌اش در دنیای طب کم است، و مسلمان نیست در اثر بی‌احتیاطی یک راننده، از بین رفت، بگویم دیه‌اش نصف یک مسلمان است! خوب مگر تحقیر غیر از این است؟ یا زنی را که مسلمان هم هست می‌گوییم تو عقلت کم است، خون بهایت نصف خون بهای مرد است و هلّم جراً. این نگاه‌ها و نظرها با کرامت انسانی سازگاری ندارد.

آیه ﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، هدف و زیربناست. یک قانون شکل گرفته که مقدمه‌ای دارد و در کتاب‌های فقهی برائت استدلال کرده‌اند که می‌گوید ما به انسان کرامت دادیم. بزرگش دانستیم. حال خداوند این گونه نظری نسبت به بنی آدم دارد. ائمه و فقها چنین دیدگاهی دارند آیا یک قانونگذار با یک قانون می‌تواند او را تحقیر کند؟ عقلاً می‌گویند خداوند که بنی آدم را بزرگ دانسته، قانونی وضع نمی‌کند که او را کوچک کند. فهم عقلایی از لازمه کرامت ـ ولو شما بگویید که کرمنا قانون را بالاطلاق قانون نمی‌داند، که بنده با این دیدگاه موافق نیستم ـ یعنی ولقد کرمنا فی الخلقه فی التکوین که مفسرین هم معمولاً بر این نظر هستند. لذا اگر قانونگذار که همان خداوند است انسان را در آفرینش بزرگ داشته اما در قانونگذاری کوچکش کند، دیگر قانونگذار حکیم نیست. درست قانونگذاری نمی‌کند. به عبارت دیگر در سرفصل قوانین مقدمه می‌آید که این مقدمه، هدف را تبیین می‌کند. قوانین باید به دنبال آن هدف تعریف شوند و نمی‌تواند خارج از آن هدف باشند. مقدمات در قانونگذاری عادی هم مؤثر است ـ در قانون اساسی هم مقدمات جزء قانون اساسی است ـ

اما از جهت دوم بنده معتقدم باید سراغ فقه رفت. من در فقه جایی را که انسان تحقیر شده باشد یا حقّ کسی از بین رفته باشد نمی‌یابم. بنده باکمال صراحت عرض می‌کنم که در اسلام هیچ گونه تبعیضی وجود ندارد. به عنوان مثال علاّمه طباطبایی در باب حقوق زن می‌فرماید دوازده مرتبه روی حقوق زن تأکید شده ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[1] معروف در مقابل منکر یعنی بد نباشد، ظلم نباشد، زشت نباشد این تکرار و تأکید وجود داشته بعد مانند مرحوم سید محمد کاظم یزدی بگویید که تعدد الزوجات مستحب است، حتی اگر رضایت زن قبلی را هم در نظر نداشته باشد. یا به قول شهید مطهری با زن قبلی تا جوان بوده، زندگی کرده و بعد زن دیگری بگیرد، به حساب اینکه کار مستحب انجام داده و ثواب هم برده است. آیا می‌تواند هر شب یک زن صیغه‌ای را کنار همسری بیاورد که تازه با او ازدواج کرده بعد توجیه کند صیغه مستحب است و اسلام به آن دستور داده است؟ آیا این معاشرت به معروف است؟ آیا می‌شود دلیلی داشته باشیم که مرد می‌تواند بدون رضایت، زن تازه‌ای اختیار کند؟ و در صورت وجود چنین دلیلی، آیا اطلاق آن دلیل را با ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ نمی‌توان تقیید کرد؟ من نوشته‌ام که هیچ دلیلی بر استحباب وجود ندارد برای جوازش هم به طور مطلق دلیل نداریم، بلکه جوازش مقیّد به این است که معروف باشد. اگر این دو زن در زندگی به هم کمک کنند و زن اوّل راضی باشد هیچ بحثی نیست، اصالةالاباحه هم این را می‌گوید و جایز است. اطلاقات عقود هم این را می‌گوید. اما اگر زن اوّل در صورت ازدواج موقت نه تنها رضایت ندارد بلکه می‌خواهد خودکشی کند، آیا باز هم می‌توانیم بگوییم تعدد زوجات جایز است؟ ما نوشته‌ایم که استحباب، اصلاً دلیل ندارد. بنده معتقدم بزرگان ما اگر یک مقدار روی فقه مقدس اردبیلی ـ دقتهایی که حضرت امام داشته‌اند ـ تأمّل کنند می‌توانند با همان متد فقهی، بسیاری از مشکلات حقوقی را که در حال حاضر وجود دارد و مخالف کرامت انسانی است

۱. نساء (۴): ۱۹.

حل نمایند. شما معتقدید این حدیث ملازمه عقلاییه است. ملازمه عقلاییه با اطلاق آن دلیل توسط شارع رفع شده است. ظهور لفظ نیست تا با یکدیگر تعارض کنند، ملازمه عقلاییه است که رفع شده، اما بنده معتقدم چنین چیزی وجود نداشته و ندارد.

مورد دیگری را عرض کنم «**الزوج أولی بزوجته**»[۱] مرد به زن خودش نسبت به امور تکفین و تدفین اولی است. یعنی پدر زن یا بچه‌ها حق ندارند بگویند می‌خواهیم این جا دفن کنیم، اما عکسش این گونه نیست. فقها فتوا نداده‌اند، فرموده‌اند روایت می‌گوید که زن به مرد خودش اولی نیست. در مورد زن، اقوام و بستگان خودش اولویت دارند. این یک برداشت است و مورد احترام، لیکن بنده همانجا گفته‌ام زوجیت اولویت می‌آورد نه مرد بودن. اگر مرد بودن اولویت بیاورد تبعیض است. نگفته «للرجل علی المرأه« گفته «للزوج علی الزوجه» درست هم این است، زیرا زندگی این دو با هم بوده عیوب یکدیگر را می‌دانسته‌اند. بنابراین اگر روایت می‌خواست فقط اولویت مرد بر زن را عنوان کند باید می‌فرمود «الرجل اولی بالمرأه« یعنی مرد بودن دخیل است و اگر چنین بود یک حکم تبعیض آمیز از طرف شارع حکیم وضع گردیده بود.

کلماتی مانند «**العلماء ورثة الأنبیاء**»،[۲] «**اللهم ارحم خلفائي**»[۳] آیا زنها را شامل نمی‌شود؟ ﴿**فَسأَلُوا اَهلَ الذِّکرِ**﴾[۴] مذکر است. وقتی عالمی می‌نشیند فرشتگان پروبالشان را فرش می‌کنند حالا اگر زن بنشیند فرش نمی‌کنند؟ لذا صاحب جواهر در باب مُحرم و مُحرمه فرموده است هر آنچه بر محرم حرام است بر محرمه هم حرام است ـ بنده در کتاب قصاص و طلاق این مباحث را به صورت مفصل آورده‌ام ـ می‌خواهم عرض کنم اگر یک مقدار بینش‌ها را توسعه بدهیم و به مسائل توجه دقیق تری کنیم و برویم در همان متد فقهی بریزیم بسیاری از

۱. بحار الانوار ۷۸: ۲۹۳.
۲. الکافی ۱: ۳۲، حدیث ۲.
۳. فقیه ۴: ۵۹۱۹/۴۲۰.
۴. نحل (۱۶): ۴۳.

مسائل حل می‌شود.

■ **در مورد زوج و زوجه نمی‌توانیم چنین استدلالی به کار بریم.**

من عرض می‌کنم که عقلاً وقتی این عناوین را ببینند، الغاء خصوصیت می‌کنند. عین همین استدلال را مرحوم صاحب جواهر در کتاب الحج در باب احرام دارد. تمام محرماتی که بر مُحرم حرام است بر مُحرمه هم حرام است. در فقه و از قضا در قرآن آیاتی در تأیید همین حرف بنده وجود دارد. قرآن در باب شهادت در سوره بقره می‌فرماید اگر نمی‌توانید بنویسید، دو تا شاهد بگیرید: ﴿فَإِن لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[1] برای اینکه قرآن می‌دیده اگر نگوید دو زن به جای یک مرد طبق جریان عادی می‌گویند خوب شهادت چه فرقی می‌کند چه دو تا مرد باشد چه دو تا زن و این مطلب را قرآن توجه داشته. به تحلیل و نظر بنده شارع دیده در میان مردم رجلین برای شهادت خصوصیت ندارد، بنابراین بلافاصله آمده تذکر داده و این مؤید عرض بنده است.

■ **وقتی می‌توانیم استدلال کنیم که قاعده عدل در مقام تشریع باشد قبلش باید در مقام تشریع اثباتش کنید والاّ در مقام تکوین باشد فقط به قدرمتیقنش می‌توانید تمسک کنید.**

من می‌گویم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[2]، در مقام تکوین است. خداوند یک مطلب را به ما می‌گوید که بفهمیم. زمانی که می‌گوید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[3]، ما در آفرینش انسان را بزرگ داشتیم ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ﴾ و در آفرینش از روح خودمان در او دمیدیم، معما طرح نمی‌کند. عقلاً وقتی می‌بینند کسی که آفریننده است قانونگذار هم هست ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ خوب این یک مقام ثبوت دارد. یک مقام اثبات در مقام ثبوت. ما مطمئنیم قانونگذار در آنجا نشسته و قانون را می‌گذارد همه جوانب را در نظر دارد، و بعد قانون را می‌آورد مراعات مصلحت، نبود کسر

۱. بقره (۲): ۲۸۲.
۲. اسراء (۱۷): ۷۰.
۳. اسراء (۱۷): ۷۰.

و انکسار، همه این محاسبات را دارد، این مقام ثبوت. اما مقام اثبات، ما از کجا بفهمیم که او چقدر کسر و انکسار کرده؟ بنابراین از دلیل می‌فهمیم، ما تابع دلیلیم، علم غیب نداریم هر کسی هم یک برداشتی از دلیل دارد؛ پس دلیل هرچه گفت ما می‌پذیریم. مجدداً تکرار می‌کنم که مقام خلقت، منتها ملازمه عقلائیه است بین این گونه آفرینش که آن قانونگذار مخلوق خود را تحقیر نمی‌کند...

ولقد کرمنا را ما می‌فهمیم یا نه؟ می‌فهمیم کرامت دارد. اطلاق یعنی همه انسان‌ها. یعنی خدا به همه انسان‌ها کرامت داده، خوب ملازمه عقلاییه است که وقتی به همه کرامت داده خود او هم می‌خواهد قانونگذاری کند بین اینکه این قانونگذار در قوانینش انسان را تحقیر نمی‌کند. چون اگر بخواهد تحقیر کند معلوم می‌شود به این یکی کرامت نداده زیربنایش مطلق است و وقتی زیربنا مطلق باشد ملازمه عقلائیه هم تابع فهمشان است. این ملازمه عقلائیه را می‌یابیم بعد به سراغ قوانین می‌رویم. مثلاً روایتی می‌گوید اگر مؤتمنی به کشور اسلامی دعوت کردید و کسی با او تصادف کرد، قیمت خون بهایش یک کره الاغ است؛ خوب این تحقیر است. عقلاً این نحو حکم دادن را تحقیر می‌دانند. چطور فردی که شناسنامه اسلامی دارد خون بهایش سی میلیون تومان است و یا در ماه حرام چهل و شش میلیون تومان اما خون بهای آن آقا را بیست هزار تومان تعیین کرده‌اند. خوب این تحقیر نیست؟ بنده معتقدم که اگر دلیل، اطلاقی هم داشته باشد به وسیله این ملازمه عقلائیه تقیید می‌شود. شبیه قانون عدل، شبیه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾[1]، ثانیاً اگر ما با دقت سراغ ادلّه برویم هیچ کجا دلیل محکم فقهی پیدا نمی‌کنیم. شما اگر نوشته‌های ابن ابی عقیل و ابن جنید را ببینید ـ که همراه مقدس اردبیلی دارند احیا می‌شوند ـ معتقد بودند که بیع، ایجاب و قبول می‌خواهد. اما امام در کتاب بیع معتقد است که بیع اصلاً قبول نمی‌خواهد و رضایت طرفین به نقل و انتقال می‌خواهد. (البته اصل این نظر متعلق به مقدس اردبیلی است؛ ولی چه کنیم که

۱. حج (۲۲): ۷۸.

بنا نیست نظرات امام در حوزه مطرح بشود) امام می‌گوید: اگر کسی ولیّ دو صغیر است و می‌خواهد خانه این را به دیگری بفروشد بسیاری از بزرگان می‌گویند یک بار از طرف یکی بگوید بعت هذا بهذا و از طرف دیگری هم بگوید قبلت؛ اما امام می‌گوید نخیر تنها بگوید ملّکت الدار بدرهم. یا اگر در عقد و ازدواج وکیل از طرفین است، امام می‌گوید می‌تواند بگوید: «**انکحت موکّلتي موکّلي علی المهر المعلوم**»، جواب دوم این است که اگر در فقه جستجو کنیم چیزی مخالف حقوق بشر پیدا نمی‌شود به شرطی که ابتدا در ذهنش باشد که اسلام، عدل، کرامت انسانی و سهولت دارد و از این طریق می‌شود به گونه‌ای استدلال کرد که مخالف حقوق بشر نباشد.

■ **در این آیه می‌فهمیم که انسان کرامت دارد. اما مسئله کفر هم هست.**

کفر، یعنی انکار عن جحودٍ (= حق گریزی)، عدوان و دشمنی.

■ **همین مقدار از استثنا هم کفایت می‌کند پس منافات ندارد.**

این استثنا نیست، کرامتش محفوظ است. این تفاوتی است که خودش آورده، مثل حدّ زانی است. حدود همین است شما وقتی مردی را شلاق می‌زنید خوب این خلاف کرامت انسانی است، اما از نظر بدوی خلاف کرامت نیست. زیرا خود فرد قبول دارد که جرم کرده است و باید مجازات بشود. مقتضای کرامت هم این است کسی که به حقوق دیگران یا به جامعه خیانت کرد مجازات بشود، اینجا دیگر استثنا نیست خروج تخصصی است.

■ **یعنی از انسانیت بیرون رفته است؟**

نه خودش کرامت را از بین برده است.

■ **یعنی کرامت انسان تا وقتی است که من به فطرت انسانی‌ام عمل کرده باشم.**

نه به فطرت به آن معنی که بعضی از بزرگان می‌گویند تا وقتی است که عقلا او را مستحق یک مجازات و تفاوت نبینند. این امر به خود فرد مربوط است

«الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار».
کفر غیر از عدم اسلام است، اصلاً کافر در دنیای ما انگشت شمار است.

- **در قرآن را قبول دارم ولی در روایات نه.**

مگر می‌شود؟ در روایات هم مبحث کفر وجود دارد.
روایت تابع آیات است. مثلاً درباره ارث باید بحث کرد که ۳۶ روایت وجود دارد که غیر مسلم از مسلم ارث نمی‌برد. شبهه‌ای که ایشان فرمودند بنده قبول دارم این تبعیض نیست تفاوت است، که خود خواسته است. شما اگر زنی را شلاق بزنید و بعد هم طائفه‌ای از مؤمنین بیایند نگاه کنند. کسی نمی‌گوید این خلاف کرامت انسان است، چون کرامت اقتضا می‌کند که جامعه عفت، نسل و نسبش حفظ شود. لذا این زن را مجازات کرده‌اند.

- **من اشکالی که به حرف شما دارم این است که شما به قرائن حالیه صدور این حدیث توجه ندارید، یعنی شما در خلأ معنی می‌کنید یعنی به نحوی که در قرن بیست و یکم می‌فهمیم.**

خیر، این گونه نیست.

- **آن زمان این مباحث را نمی‌دانستند. بین زن و مرد تفاوت بوده و یک عرف هم وجود داشته است.**
- **پس روایات مقطعی است!**
- **نه می‌خواهم بگویم به این قرینه می‌شود...**

نه قرینه نمی‌شود، اختصاص می‌شود. این حرفی است که بعضی از روشنفکران مطرح می‌کنند که همه چیز را از بین می‌برد یعنی اختصاص یافتن، که روایات متعلق به آن زمان بوده و مقطعی است.

- **نه تنها متعلق به آن فضا و زمان نبوده مفهومش به قرائن حالیه درک می‌شده است.**

یعنی چه؟ مفهوم چیست؟ آن‌ها کج می‌فهمیدند از باب آنکه جامعه کج می‌فهمید.

■ **این را باید معصوم توضیح می‌داده و تأکید هم می‌کرده اگر هم مخاطب نمی‌فهمید.**
چطور تأکید کند؟ قرآن تأکید کرده.

■ **قرآن تأکید نکرده که فقهای ما بعد از ۱۴۰۰ سال این بحث‌ها را دارند.**
فقها فقهائند، مگر شما حرف میرزا یادت رفته؟ سید محمد کاظم یزدی پنجاه فرع برای علم اجمالی نوشته به جای اینکه مسائل مشروطه‌ای را بررسی کنند به فروع پرداخته است. میرزای نایینی مسائل مشروطه را فقهی کرد. نمی‌خواهم بگویم کدام درست رفته‌اند، هر دو معذور و مأجورند، اما سید محمد کاظم یزدی برای علم اجمالی پنجاه فرع نوشته به عنوان نمونه می‌گوید اگر شک کردم رکعت هشتم ظهرم، یا رکعت اول، نمی‌دانم رکوع رکعت قبلی‌ام یادم رفته یا سجده؟ یک فروعی که در قوطی هیچ عطاری پیدا نمی‌شود شما فقها را کنار بگذارید. بحث برداشت است اجتهاد باید پویا باشد، امام می‌گوید کنز و معدن اگر نفع بود، متعلق به مالک است. درباره‌ی امام نوشتند شما آبروی صاحب جواهر و حوزه هزار ساله را از بین بردید. بعضی فقهای ما هنگامی که امام فرمود اگر شطرنج از موضوع خودش خارج شود حرام نیست چه برخوردی کردند؟ روایت نوشتند به امام که ایشان جواب داد. اینجا بحث برداشت و تفسیر مطرح است. مرحوم مقدس اردبیلی در سراسر فقه برداشت دارد. یک نمونه اینکه در فتاوای اصحاب هست که زکات به مخالف نمی‌دهند. می‌گویند به سنی‌ها نباید زکات داد. من زمانی که روایات را بررسی کردم دیدم بعضی از روایات تأکید وجود دارد که زکات را به مخالف ندهید. اگر کسی مستبصر شد و زکات داده باید دوباره بدهد. روایت می‌گوید چرا برگرداند؟ لأنه وضعها فی غیر موضعها؟ ائمه خیلی زیبا مطرح کرده‌اند، زیرا در قرآن جایگاهش مشخص است. کجا؟ ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾[1]. اگر قرآن را ورق بزنید جای آیه معلوم نیست. مثلاً آیات نفی مودت می‌گوید با دشمنان مودت و دوستی نکنید، پس آن مخالفی را مدّ نظر دارد که دشمن است. لذا نمی‌شود اگر کسی علیه تشیع به پاخاسته ما بیاییم زکات شیعه را به او بدهیم. اگر کسی

۱. توبه (۹): ۶۰.

دشمنی می‌کند و پای دشمنی‌اش هم بایستد، خوب خلاف حقوق انسانی عمل کرده. بله شما مسائل خاصی را مطرح می‌کنید که از مردم خودمان جلوتر برسیم این بحث نظامات است.

ما نمی‌توانیم چیزی را که به خلاف عقل و عدل است بپذیریم. عدل را یاد گرفته‌ایم که تطبیق بدهیم. عسر و حرج را چگونه عمل می‌کنید؟ آنچه را که مردم عسر و حرج می‌دانند ممکن است در عالم واقع عسر و حرج نباشد، اما فهم ما حجت است. بنده معتقدم که فقه را باید به این گستردگی در حوزه‌ها رواج بدهیم. اگر بتوانیم اسلام را پاسخگوی نیازها و سؤالات دنیا کنیم، می‌توانیم با همان متد فقهی صاحب جواهری خدمت بکنیم.

- **پس قاعده کرامت را به عنوان اصلی که می‌شود در فهم نصوص از آن بهره برد مشروحاً بیان فرمودید. در مرحله دوم به قاعده عدل اشاره کردید یا قاعده حرج که از مرحله تکوین به سمت مرحله فقه حرکت کنیم، آیا ما در نظام فقهی می‌توانیم در عداد قاعده لاحرج و عدل، قاعده‌ای داشته باشیم به نام قاعده کرامت؟ نه اینکه در فهم نصوص از آن بهره بگیریم.**
- **آیا می‌توانیم با تمسک به این قاعده از ظاهر یک آیه یا روایت دست بکشیم یا حتی در صورت تعارض بین الروایتین بگوییم این روایت بدون موافقت کتاب، وجه ترجیح است؟ بگوییم موافقت مفاد این روایت با قاعده کرامت سبب حجّیت این روایت می‌شود. آیا می‌توانیم «قاعده‌ای به نام کرامت» در استدلالات فقهی داشته باشیم؟**

بله می‌توان چنین قاعده‌ای داشت، اما تفاوتش با سایر قواعد این است که قواعد دیگر به ظهور لفظ است، اما این قاعده به ملازمه عقلائیه است. اگر در جایی دیدیم که دلیل مسلم، نص ظاهری بود که رد خور نداشت که ما خواسته‌ایم در این مورد انسان را تحقیر کنیم؛ یعنی قانون نگفت ولی ما خیال کردیم که قانون، تحقیر است. ولی نص یقینی آمده و این تحقیر را ثابت کرده است خوب آن را بر قرآن مقدم می‌داریم، ولی چنین چیزی در فقه وجود ندارد. اما ظاهر روایتی است، خوب ظاهر این روایت با آن ملازمه عقلائیه که باز فهم قرآن است می‌سازد، می‌شود روایت خلاف قرآن، مثل قاعده عدل که این گونه است. اگر نص متواتری

که از تمام جهات یقینی بود ـ که چنین چیزی نمی‌شود ـ یک خلاف عدلی را ثابت کرد، خوب یقین پیدا کردم کاری نمی‌شود کرد ـ البته یقین حاصل نمی‌شود چون زمانی که می‌داند اسلام دین عدالت است یقین حاصل نمی‌شود ـ شما می‌مانید و ظواهر روایات و متون. آن ظواهر روایات با ظواهر قرآن سازگاری ندارد. مثل اینکه با قاعده عسر و حرج سازگاری ندارد، بله قابل ردع هست، ولی ردعش خیلی پرسر و صداست.

- **اگر یک روایت داریم که خلاف قرآن است باب تعارض باز می‌شود.**

خلاف قرآن است، خلاف دلالت التزامیه قرآن است. بنده معتقدم که قرآن هیچ تخصیص نخورده است. عمومات روایات هیچ تخصیص نخورده است. هیچ تقییدی نیست. تبیین هست ولی تخصیص به این معنای رایج که «**ما من عام إلّا وقد خصّ**» وجود ندارد.

- **ممکن است تخصیص خورده باشد اما با خودش.**

در قرآن مخصص نداریم. در قرآن یک مخصص یادم است که در اتقان سیوطی وجود دارد می‌گوید مخصص است که آن هم ظاهراً تمام نیست ذیل این آیه ﴿وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اختِلَافاً كَثِيراً﴾.[1]

- **فرض کنیم که دو روایت صحیح السند و تام الدلاله داریم. همان گونه که شما فرمودید که ما هستیم و فهم نصوص، فهم ما از یک روایت این است که با کرامت انسان سازگار است و یک روایت هم مفادش سازگار نیست.**
- **کرامت انسان را به عنوان ذات انسان و به عنوان یک قاعده در فقه پذیرفته‌اید. حالا شما معتقدید باید این بحث را عملی بکنیم. در زمان حضرت امام علاوه بر فتوایشان و مواردی که ایشان عمل می‌کردند فرمان هشت ماده‌ای نیز تأثیر فراوانی در کاربردی کردن بحث کرامت انسانی داشت.**

من روی یکی تأکید دارم و آن اینکه بدون اجازه نمی‌شود به منزل افراد وارد

۱. نساء (۴): ۸۲.

شد حتی با اجازه قاضی؛ یعنی امنیت مسکن به قدری است که یک قاضی نمی‌تواند اجازه دهد که شما وارد خانه بشوید، این را ظاهراً امام هم دارد.

- **حتی در حقوق الناس؟**

حتی در حقوق الناس. ممکن است اطرافش را بگیرید تا خودش بیرون بیاید، اما نمی‌توانیم داخل خانه برویم. قاضی نمی‌تواند مجوز ورود صادر کند، مگر امور مهمه‌ای که از باب تزاحم حل می‌شود نه از باب تعارض و قصور دلیل مثلاً در این خانه منافقین هستند و نقشه انفجار می‌کشند، که در بند شش هم آمده است.

گفتار سوم

برچکیده اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها[1]

چکیده اندیشه‌ها

در آغاز

جهان امروز، با تمام اطلاعات و داده‌های گونه گون، مانند دهکده‌ای کوچک است که در کوتاه‌ترین زمان، کوچک ترین و بزرگ‌ترین مسائل پیرامونی ما را منعکس می‌کند و تمام فعل و انفعالات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ما را در مقابلمان نمایان می‌سازد؛ اما همین دهکده با آن همه عظمت و شکوهی که در

۱. بر گرفته از چکیده اندیشه‌ها، آشنایی با دیدگاه‌های حضرت آیت الله العظمی صانعی، ناشر: میثم تمار، چاپ نهم، ۱۳۹۲.

خود جای داده، ناتوان از ترسیم و تصویر تاریخ و هویت دینی و ملی ما می‌باشد، حتی گاهی دیده شده که اطلاعات ارائه شده برای نسل جدید و دنیای غیر از اسلام با افکاری مغشوش، درهم و متضاد همراه بوده است.

با همین نگاه به دنیای امروز، که نشر مکتوب جایش را به الکترونیک داده و کتاب جای خود را در سبد خانواده ایرانی باز نکرده، باید از اطناب و زیاده گویی پرهیز کرد و یا آن را کم کرد و به جای آن به ذکر مسائلی پرداخت که با یک نگاه بتوان کُنه اندیشه بشری را دریافت.

بر همین اساس، با احترام اندیشه‌ها و دغدغه‌های نسل امروز و با حفظ میراث ماندگار تاریخ پرافتخار شیعه و علمای مجاهد و آگاه، به ارائه چکیده‌ای از اندیشه‌های مرجع نواندیش و فقیه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام حضرت آیت الله العظمی‌صانعی (مدظله‌العالی) پرداخته‌ایم نمونه‌ای از آنچه که این مرجع درد آشنا در طول سالیان به آن می‌اندیشیده و در پی سالها مطالعه و تلمذ در محضر استادان برجسته خود بویژه امام خمینی رحمه‌الله و ممارست در تاریخ فقه و حدیث به آن دست یافته، در مجموعه‌ای و مختصر تقدیم علاقه‌مندان و دوستداران آگاهی و آزادی کنیم.

وقتی این مجموعه را آماده می‌ساختیم، یاد سخنی از معظم‌له افتادیم که در دیداری فرمودند:

«هرگاه در دنیای متلاطم امروز، حصار تنهایی وجودم را فرا می‌گیرد، وقتی می‌بینم برخی با هدایت اهل تزویر به شکوه تمدن اسلامی‌و عظمت اسلام و تشیع حمله می‌کنند و دین را منبع و سرچشمه ترور و تروریسم می‌پندارند، درد تمام وجودم را پر می‌سازد. در این لحظه‌ها، به یاد خدا می‌افتم، به یاد ائمه مظلوم شیعه می‌افتم و به یاد مردان و زنانی که در طول تاریخ، صبر کردند، مبارزه کردند ولی تسلیم نشدند و تمام قدرتها را به نقد کشیدند. با خود می‌اندیشم من در مقابل این همه ایثار و فداکاری نیاکانمان چه می‌توانم بکنم. باید سکوت کنم، یا به نحوی صدایم را به گوش

جهانیان برسانم که اسلام این نیست که می‌شنوید و برای شما ترسیم کرده‌اند، از طرفی می‌بینم که قدرت اجرایی ندارم و از داشتن تریبون اختصاصی هم محروم می‌باشم. پس چه باید کرد؟ به این نتیجه رسیدم که باید همیشه در دیدار با اهل قلم و مطبوعات، حقوقدانان و آزادی‌خواهان و علاقه‌مندان، از اسلام، آگاهی و آزادی بگویم؛ از زیبایی و لطافت دین سخن بگویم؛ بگویم که از نظر اسلام، انسان‌ها در هر پست و مقامی‌و از هر رنگ، نژاد و مکتبی با هم برابر هستند، یعنی همه انسان هستند...

در توفان حوادث، تنها یاد خدا و یاد مصلحی که خواهد آمد و آرامش، عدالت و انسانیت را به منصهٔ ظهور خواهد رساند، آرام می‌کند و با همین حس به همه دیدارکنندگان می‌گویم که مصلح و نجات بخش جهان کسی است که ما را به کمال می‌رساند و عقول ما را کامل می‌سازد و رؤیای بشریت را تحقق می‌بخشد. او کسی است که دلها و قلبها را به هم نزدیک می‌سازد و چون رسول گرامی اسلام که رحمةللعالمین نامیده می‌شد، رحمت، آرامش، محبت و انسانیت را به ما ارزانی می‌دارد...»

با یادآوری آلام و دغدغه‌های خود، این سبک کار را نیز تأیید کردند و دعای خیرشان را بدرقه راهمان ساختند.

ناگفته نماند که مآخذ این دفتر که، از خلال مصاحبه‌ها، سخنرانی‌ها و بحث خارج فقه حضرت آیت الله العظمی‌صانعی استفاده شده، در دفتر مؤسسه فقه الثقلین موجود است. امید است که در آینده با مطالعه در حوزه‌های دیگر تفکرات ایشان، مجموعه‌ای کامل‌تر را عرضه بداریم.

خداوند رحمان

انسان زمانی به بندگی خدا و اطاعت او می‌رسد که درک بکند خدایی مهربان دارد؛ خدایی که سراسر لطف است و رحمتش بر غضبش برتری دارد.

چنین انسانی خدمت به جامعه و هدایت انسان‌ها را نیز در سرلوحه افکار خود قرار می‌دهد و مرگ او نیز افتخار خواهد بود.

اسلام آیین رحمت

دین اسلام دینی است که داعیه جهانی بودن دارد، لذا باید آن را به گونه‌ای معرفی کنیم که انسان‌ها پذیرای آن باشند؛ مبنای اسلام بر سهولت است نه بر سختگیری و خشونت. چنانچه رسول گرامی اسلام حضرت محمد بن عبداللّه ﷺ فرمودند: «**بعثنی بالحنیفیة السهلة السمحة**».[1]

چهره حقیقی اسلام

من منتظر روزی هستم که بتوانم در مقابل حقوقدانان، روشنفکران و تحصیل‌کرده‌ها و شخصیت‌های متفکر جهانی، از اسلام صحبت کنم و آن‌ها را با ابعاد انسانی و حقیقی اسلام و چهره‌رهایی بخش تشیع آشنا نمایم. به آن‌ها ثابت خواهم کرد که در اسلام روح دموکراسی، آزادی‌خواهی، عدالت، برابری و حقوق بشر موج می‌زند.

اسلام علاوه بر رعایت حقوق همه ابنای بشر، حتی به حقوق حیوانات نیز توجه دارد؛

اسلام تمام حقوق انسان‌ها را بیان کرده و نسبت به آن احترام قائل است؛

اسلام طرفدار دوستی و محبت و صلح است و هیچ‌گاه بر دشمنی و جنگ با افراد تکیه نکرده است؛

اسلام، مجموعه‌ای از قوانین و دستورات است که بسیار سهل و آسان است و هیچ قانون مشکلی را برای انسان‌ها قرار نداده و با هرگونه خشونت، ظلم، بی‌عدالتی مخالف است و چنانچه این آیین خوب بیان شود، همه انسان‌ها آن را می‌پذیرند.

---

۱. کافی، ج ۵، ص۴۹۴.

قرآن و فطرت انسان‌ها

قرآن با فطرت انسان‌ها هماهنگ است و فطرت اسلام و انسانها نیز مخالف ظلم و تضییع حقوق انسانهاست.

فطرت اسلام، فطرت منطق و گفتن و شنیدن است. تمام سوره‌های قرآن به استثنای سوره برائت فریاد می‌زنند که قوانین قرآن، قوانین مهر و محبت و سهولت است. ﴿وَمَا ارسَلنَاكَ اِلَّا رَحمَةً لِلعَالَمِينَ﴾،[1] ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ﴾.[2]

اهانت به انسان نیز در فرهنگ قرآن و فرهنگ ائمه علیهم‌السلام هیچ جایگاهی ندارد. قرآن با صراحت می‌گوید ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسنا﴾[3] در سخن گفتن با مردم باید رعایت حسن و نیکی بشود و در کتابهای فقهی ما هم آمده است که اهانت به افراد گرچه مسلمان نباشند، تعزیر و مجازات دارد چه رسد به این که توهین به ادیان و مذاهب الهی باشد.

مشی و روش پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله

قرآن روش پیامبر مکرم اسلام و مشی او و همه کسانی که دنباله‌رو او هستند را در سوره یوسف (علی نبینا وآله و علیه السلام) بیان کرده و نشان داده است که چه باید بکنند. قرآن با آن بیان مبین و زیبای خودش به نبی مکرم اسلام فرمان می‌دهد که به دیگران بگو روش من دعوت بر اساس بصیرت است:

﴿قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی﴾؛[4] یعنی من شما را به علم و کمال مطلق دعوت می‌کنم.

قرآن تأکید می‌ورزد که پیروان الهی باید چنین روشی را در پیش گیرند: ﴿انا ومن اتبعنی﴾. یعنی خط مشی پیامبر و تمام تابعان نبی مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برای دعوت به

۱. سوره انبیاء، آیهٔ ۱۰۷.
۲. سوره بقره، آیهٔ ۱۸۵.
۳. سوره بقره، آیهٔ ۸۳.
۴. سوره یوسف، آیهٔ ۱۰۷.

طرف خدا باید با بصیرت باشد، در غیر این صورت (دعوت با خشونت و اجبار) به استبداد، اختلاف و خفقان منتهی می‌شود و این راه خدا، رسول الله و ائمه شیعه نیست.

پیامبر، رسالت آسمانی خود را با خلق نیکو، اندیشه، حکمت، پند و اندرز پیش برد. قرآن نیز پیامبر را رحمة للعالمین می‌داند که طی بیست و سه سال رسالتش آن همه مورد آزار و اذیت دشمنانش قرار گرفت، اما یک بار آن‌ها را نفرین نکرد، بلکه هدایت آن‌ها را از خداوند طلب نمود. پس چه عواملی باعث می‌شود که از این پیامبر با آن همه مهربانی و خوبی، چهره‌ای خشن ترسیم می‌کنند؟ آیا غیر از ایجاد دشمنی، هدف و نفع دیگری در کار بوده است؟

هدف پیامبران

هدف از فرستادن پیامبران و آمدن کتب آسمانی، اقامه قسط است. حرکت در مسیر پیامبران باید به نحوی باشد که مردم از درون به حقّ خودشان قانع بشوند. اسلام دینی است که مردم باید خود در آن قائم به قسط شوند، ﴿لَقَد ارسَلنَا رُسُلَنَا بِالبَیِّنَاتِ وَانزَلنَا مَعَهُمُ الکِتَابَ وَالمِیزَانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالقِسط﴾[1] اسلام دین مردم و دین رحمت است.

همه پیروان ادیان آسمانی و همه انسانهای اهل اندیشه و خرد وظیفه دارند که برای عدالت، انصاف، صلح و رسیدن انسان‌ها به حقوقشان ـ که همان قسط و عدل است ـ قیام نمایند و از هر فرصتی برای توجه بشریت به خدای بزرگ و اهداف پیامبرانش حداکثر استفاده را بنمایند.

قرآن می‌گوید ما به طور قطع و یقین پیامبران و رسل و رهبران الهی و آسمانی را با ادله زنده و روشن که بیانگر رسالت آنهاست فرستادیم. خداوند آن‌ها را با برنامه آسمانی و قوانین الهی همراه با عقل و خرد فرستاد تا مردم از درون و از وجدان و باور دینی خود اهل قسط و عدالت باشند.

---

۱. سوره حدید، آیهٔ ۲۵.

ادیان الهی

بر اساس بینش ما ادیان الهی کارشان هدایت است نه جنگ و درگیری. البته نباید فراموش کرد که دفاع امر مشروعی است که همه بشریت آن را قبول دارد.

همه ادیان الهی اساس سعادت بشر را تکامل عقل و اندیشه می‌دانند و اولین چیزی که خداوند بر حسب مرتبه خلق کرده، عقل و فکر بوده است.

از دیدگاه ادیان الهی، همه انسانها فرزندان آدم و حوا هستند و در حقوق انسانی با یکدیگر برابرند، لذا هرچه ما بیشتر در زمینه مساوات حقوقی بشر تفکر کنیم و بیندیشیم، به ادیان و بشریت خدمت کرده‌ایم.

ما می‌گوییم دروغ بد است، ظلم بد است، همسایه‌آزاری بد است، سایر ادیان هم این را می‌گویند. ما می‌گوییم مردم باید رأی بدهند و حقوق مردم با مردم است. آن‌ها هم این را می‌گویند، پس ما با سایر ادیان اختلافی نداریم.

جامعه اسلامی

به جامعه‌ای اسلامی می‌گویند که مردم شخصاً در امور مربوط به خودشان تصمیم بگیرند و خود بر سرنوشت خویش حاکم باشند. جامعه‌ای اسلامی است که اندیشمندان، خردورزان و عقل‌مداران بسیاری را در خود تربیت کرده باشد و انسان‌ها برای تعالی علم و دانش فعالیت کنند و ایمان و تعهد واقعی به ارزش‌های دینی انسانی در آن متبلور باشد. در چنین جامعه‌ای، متملقان، چاپلوسان و خردستیزان، جایشان را به اندیشمندان، حکیمان، متفکران و منتقدان می‌دهند. در این صورت، دیگر استبداد و تک روی مفهوم ندارد و شور و مشورت و خیرخواهی و... همه جا معنا پیدا می‌کند و اداره امور نیز به نحو بهتری انجام می‌گیرد.

جامعه ایده‌آل اسلامی، جامعه‌ای است که در آن، حقوق همه انسان‌ها حفظ بشود و انسان‌ها در راه رسیدن به حقوق خود آزاد باشند و برابری و قسط و عدل در آن حکم فرما باشد و هیچ گونه فشاری بر مردم وارد نگردد.

جامعه ایده‌آل جامعه‌ای است که ارزش‌های اسلامی و انسانی در آن حفظ شود

و عقل جمعی بر عقل فردی حاکمیت داشته باشد.

موازین اسلامی

برای ما موازین اسلامی‌مطرح است. بر این اساس ما معتقدیم توده مردم در امور خودشان و در سرنوشتشان باید نظر بدهند. اگر توده مردم در آرای مستقیم و غیر مستقیم حضور نداشته باشند، به نظر من خلاف موازین و عنوان جمهوری است.

اسلام و مسیحیت

قرآن مهمترین و با افتخارترین سند دینی است که به دفاع همه جانبه از مسیح و مادرش مریم طاهره علیهما السلام پرداخته و قداست و پاکی آن‌ها را در میان میلیون‌ها مسلمان، متبلور ساخته است و آن را به صورت یک فرهنگ دینی و اعتقادی در آورده است، پس چگونه برخی به خود اجازه می‌دهند که سخنان اختلاف برانگیز و دروغ‌های آشکار را مبنای قضاوت خود قرار دهند؟ مسیحیان با ایمانِ جهان باید با نگاهی به احکام نورانی اسلام که بر پایه اندیشه و عقل، صلح و صفا و انسان دوستی و محبت استوارشده است، به روابط صمیمانه مسلمانان و مسیحیان و ارزش و احترامی‌که بزرگان مسیحیت و رهبران گذشته برای اسلام و مسیحیت قائل بوده‌اند لطمه‌ای وارد نشود و به خشونتِ برخاسته از ترور و تروریسم دامن نزنند و راه را برای اهانت به مقدسات پیروان ادیان الهی هموار نسازند.

عیسی مسیح، پیامبر بزرگ خدا

عیسی مسیح (هم مانند همه پیامبران الهی منادی صلح است. او با پیام دوستی و محبت و پرستش خدای واحد، به میان خلق خدا رفت و آن‌ها را به سوی وحدانیت فراخواند. عیسی مسیح با مادر پاک و مطهرش در میان مردمی زندگی می‌کرد که نمی‌توانستند او و پیام بزرگش را درک کنند و پس از این که

به پیامبری مبعوث شد، سختی‌ها و مرارتهای فراوان را تحمل کرد تا اینکه به ارادهٔ خداوند از دیده‌ها پنهان شد و به آسمانها عروج کرد. ما معتقدیم که او برای اتمام مأموریت خود و برای این که بشریت را به سوی صلاح و شایستگی دعوت‌کند پس از هبوط به زمین به منجی عالم بشریت، امام زمان اقتدا می‌کند و با آن حضرت همراهی خواهد کرد.

اسلام دین همزیستی

از روزی که مسیحیان به مدینه آمدند و بحث از دین پیامبر شد همیشه سخن از منطق و دلیل و گفتار و ارزش نهادن به مقدسات یکدیگر بوده است؛ زیرا اسلام دین همزیستی است.

اسلام، علم و فضیلت

اسلام همان‌گونه که طرفدار صلح و عدالت است و با هرگونه خشونت، ظلم و آزار بشریت مخالف است به همان نحو طرفدار علم، فضیلت و عقل و خرد است. اصولاً یکی از زیربناهای ارزنده اسلام در کنار کتاب و سنت، عقل است. ما امروز در برابر دنیای متمدن افتخار می‌کنیم که طرفدار و پیرو دینی هستیم که اساس و زیربنایش عقل و خرد است.

اسلام و موضوع فکر و اندیشه

در اسلام باید فکر و اندیشه را با اندیشه پاسخ داد و جواب قلم را با قلم داد. از نظر اسلام زندان فقط برای موارد محدود مثل جرایم اجتماعی مثل دزدی و قتل و غیره کاربرد دارد. در اسلام باب سؤال و انتقاد باز است و حتی نصیحت حاکمان امری لازم و مطلوب است.

اسلام و نفی جمود فکری و واپسگرایی

جمود فکری، پاشیدن بذر نفاق بر روی ظواهر اسلام است و موجب از بین

رفتن رشد و تعالی اسلام می‌گردد. اگر آینده اسلام را با عقل و خرد و با بینشی که بنیانگذاران فقه شیعه داشته‌اند نگاه کنیم، بسیار زیبا و متعالی خواهد بود همان طور که با دید ارتجاعی و واپس‌گرایی، هیچ پیشرفتی نخواهد داشت؛ اصولاً پیشرفت اسلام بدون توجه به عقل، قابل قبول نیست.

اسلام و خرافات

ترویج خرافات از مغزهای کوچک بر می‌تابد و مغزهای متحجر نیز آن را تبلیغ می‌کنند و فرهنگ غنی اسلام از آن بی‌نیاز است. البته برخی طراحی این عمل را با نقشهٔ هدف‌مند دنبال می‌کنند، ما نیز باید اندیشه و تفکر صحیح اسلامی‌و شیعی را ترویج کنیم و در حد توان، نقشهٔ آن‌ها را خنثی کنیم. البته این کار خیلی دردسر دارد چرا که مبارزه با خرافات یعنی مبارزه با تحجر و واپس‌گرایی.

اسلام از تحجر و گروه‌هایی نظیرخوارج بیزار است، باید این دین را دین آزادی بدانیم، نه دین بردگی و قیمومت، چرا که بر اساس قرآن کریم و آنچه که در آیهٔ الکرسی می‌خوانیم، مردم یک قیّم بیشتر ندارند و آن هم خداوند است، پس باید به مردم بگوییم که در نظام اسلامی فقط قانون خدا حاکم است.

هرگاه مردم از علم و اندیشه و فکر بازداشته شوند و نتوانند و یا احیاناً نگذارند از دین واقعی و اسلام حقیقی استفاده کنند، طبیعی است که به جای گرایش به عقل و علم و دین، به سمت خرافات و موهومات و در واقع خلاف عقل و دین حرکت می‌کنند. و این مطلبی است که در طول تاریخ اسلام وجود داشته است.

اسلام و اختلاف فکری

اساس پیشرفت بشر نیز همین اختلاف فکری است. اساساً اگر ما باب اختلاف فکری را در بین علما ببندیم، بالاترین خیانت را به علوم و فرهنگ اسلامی‌کرده‌ایم، همچنان که اگر جلوی اختلاف فکری را درجامعه بشریت بگیریم، علم و دانش، تحقیق و نوآوری، ابتکار و اختراع علم و دانش محکوم به مرگ هستند و جلوی پیشرفت بشر گرفته می‌شود و درب همه دانشگاه‌ها و کتابخانه‌ها

و مراکز علمی و تحقیقاتی و صدها مرکز دیگر باید بسته شود، این روش به استبداد فکری منجر می‌شود، در صورتی که در اختلاف فکری، آزادی فکری نهفته است.

اسلام و نشاط

اسلام دین قید و بند نیست بلکه دین آزادی و نشاط است، به همین جهت عبادت و نماز با نشاط، ثوابش بیشتر از نماز با غم و غصه است.

اسلام، جوان و زیبایی

باید به جوانان آزادی بیشتری داده شود و برای حل مشکلات آنان به گونه‌ای فرهنگ سازی شود که خود جوانان به سمت اعمال خلاف شرع نروند. فرهنگ‌سازی برای جوانی که زیبایی‌طلب است و تازه‌یاب، مؤثرتر از فشار و تهدید است.

اصولاً اسلام زیبایی‌طلب است همچنان که فطرت بشر هم فطرت زیبایی خواهی است.

اساساً اسلام برای عبادت و بندگی جوان ارزش خاصی قائل است. اولین کسانی که به پیامبر اسلامﷺ گرویدند و ایمان آوردند جوانها بودند و حتی یکی از اشکال‌هایی که به پیامبر اسلامﷺ می‌کردند این بود که شما جوانانمان را از ما گرفتید و آنان را فاسد کردید، اینها مسلمان شدند. در جریان نهضت اسلامی ایران هم ابتدا جوانان تحصیل کرده به انقلاب پیوستند و قبل از هر صنف و هر جمیعتی جوانان دانشجو آمدند. بنده عقیده‌ام این است که نسل جوان امروز ما تشنه حقایق اسلامی است. ما اگر بتوانیم این حقایق را آن چنان که هست به آن‌ها معرفی کنیم، خیلی راحت می‌پذیرند. اگر مشکلی برای جوانان وجود دارد، به این دلیل است که ما نتوانستیم آن چنان که باید و شاید این جوان‌ها را با اسلام عزیز عملاً و قولاً آشنا سازیم و اسلام را دین سهل بدانیم، اسلام را دین خرد و عقل بدانیم، اجازه بدهیم سؤال کنند و سؤالشان را جواب بدهیم.

اسلام و جوانان

اسلام برای عبادت و بندگی جوان ارزش قائل است. بنده عقیده‌ام این است که نسل جوان امروز ما تشنه حقایق اسلامی است. ما اگر بتوانیم واقعیت دین را به آن‌ها نشان دهیم، خیلی راحت و در کمال آگاهی می‌پذیرند، در غیر این صورت مشکل از ما می‌باشد که نتوانستیم به چنین موفقیتی دست پیدا کنیم، به عبارت دیگر اگر بتوانیم اسلام را که دین آسانی، خرد و عقل است معرفی کنیم و اجازه بدهیم سؤال کنند و به شبهات آن‌ها جواب بدهیم، به راحتی با موازین و اصول دین آشنا می‌شوند و با آن مأنوس می‌گردند.

اسلام و هویت فرهنگی جوانان

جوانان ما باید با اصالت فرهنگی و هویت دینی‌شان آشنا شوند، باید آن‌ها بدانند که خلیفه خدا در روی زمین هستند، ایرانی هستند و باید احساس شخصیت کنند. اگر نسل ما با این فرهنگ آشنا شود، دیگر هیچ فرهنگی نمی‌تواند اصالت و اعتبار آن‌ها را بگیرد. با شناخت فرهنگ صحیح اسلامی، آشنایی با فرهنگ‌های بیگانه نیز مثبت است، چرا که هم برای خودش ارزش قائل است و خود را می‌شناسد و هم تحت تأثیر مدهای دیگران قرار نمی‌گیرد و هویتش سلب نمی‌شود.

اسلام و مردم

امروز اگر مردم ببینند دین با آن عظمت وسیله اعمال قدرت و اسیر حرفها و حرکتهای سخیف و بی‌ارزش‌شده، از آن روی‌گردان خواهند شد.

دین در هر زمانی می‌تواند با هر تمدنی هماهنگ باشد.

اساس اسلام بر ارزشهای انسانی، احیای عدالت و حفظ حقوق مردم استوار است. اسلام دین منطق، عقل و خرد است و آنچه همواره می‌تواند به مسخ مذهب و آلوده ساختن آن بینجامد قدرت است نه مردم و انسانها.

مردم در اسلام نسبت به حقوق خود همه کاره‌اند. در اسلام هرگز عقل فردی بر عقل جمعی غلبه‌ای ندارد و مقدم نیست. در اسلام، این حرف که «من»

می‌گویم و «من» دستور می‌دهم نیست و ارزش ندارد.

هدف اسلام انسان سازی از درون است و این انسان‌سازی با فشار و جنگ معنا نمی‌دهد. اسلام می‌گوید بیایید جلوی ظلم را بگیریم.

اسلام و انسان

من بر اساس مذهب شیعه معتقدم اصل بر کرامت و بزرگواری انسان استوار است و روزی سرشار از عدالت برای بشریت فرا خواهد رسید که ستمگران از جوامع طرد می‌شوند و یا به خود می‌آیند و افکار مخالف آزادی و عدالت انسانی از بین اهد رفت. روند تحولات جهانی، بخصوص پس از جنگ جهانی دوم و تدوین منشور حقوق بشر و حقوق ملل نیز نشانه‌هایی از مین مدعاست. ما برحسب منطق قرآن معتقدیم که روزی خواهد آمد که در آن روز تنها عدالت، مهربانی و کرامت انسانی حاکم است.

اسلام و آزادی‌های انسان

اگر کسی بخواهد با استفاده از آزادی، به حقوق و آزادی دیگران لطمه‌ای واردکند و به آنان ظلم نماید در واقع جلو آزادی دیگران را گرفته است و این امر، خلاف آزادی است.

قدرتمندان باید توجه داشته باشند که آنچه امروز برای اصلاح امور لازم است آزاد بودن مردم در بیان، عقیده و قلم است و مهمتر از آن، آزادی پس از بیان که باید از جانب قدرتمندان برای مردم تأمین شود. اسلام به آزادی‌های اساسی انسان توجه ویژه‌ای دارد. وقتی امنیت درجامعه برقرار باشد، تمام استعدادها شکوفا می‌شود، درحالی که با شیوع‌ترس همگانی و فشار و آزار، مفاسد اجتماعی و اخلاقی در جامعه فراگیر می‌شود.

مردم سالاری دینی

مردم‌سالاری دینی به حاکمیتی اطلاق می‌شود که بر مبنای احترام به حقوق

انسان‌ها شکل بگیرد و تمام شهروندانش در امنیت، آزادی، رفاه و آسایش زندگی کنند و بتوانند در پناه آن به تثبیت و تبلیغ ارزش‌ها و آمال‌های دینی خود بپردازند.

در حکومت مردم سالاری دینی، که بر اساس اندیشه دین‌مداری آزادانه شکل می‌گیرد، فساد، تهمت، استبداد و خفقان جایی ندارد و تمام انسانها به راحتی می‌توانند از یک زندگی سالم، با نشاط و خلاّق برخوردار باشند.

اسلام و دموکراسی

در اسلام دموکراسی به صورت کامل آن وجود دارد، زیرا اصل در دموکراسی رعایت حقوق همه انسان‌ها است، و در اسلام حقوق همه انسان‌ها به حساب آمده و حق هیچ کس نادیده گرفته نشده است. اگر کاستی و یا احیاناً تخلفی دیده می‌شود، مربوط به حوزه اجراست.

باید تلاش کنیم که به جهان نشان دهیم که اسلام و تشیع حامی‌و منشأ دموکراسی، آزادی و حقوق بشر و مخالف با تروریسم است. باید نشان دهیم که هر کس در هر کجا، فارغ از هر دین و مذهب و رنگ و نژاد، که برای رسیدن مردم به حقوق خود تلاش می‌کند، مورد علاقه اسلام و انسانهاست.

تأکید می‌کنم که از نظر ما دموکراسی به این معناست که در جمهوری اسلامی همه چیز با رأی مردم است و اگر مشکلاتی بروز و ظهور می‌کند به دلیل عمل نکردن به فرهنگ اسلامی و اجرای قوانین می‌باشد، چون آزادی هیچ‌گاه به دین لطمه نمی‌زند؛ دین اسلام دین تحمیل و اجبار نیست. مردم را باید بسازیم تا خود عمل کنند.

اسلام و ترور

بسیار متأسفم که در غرب به اسلام به عنوان یک دین حامی‌تروریسم نگاه می‌کنند؛ چنین قضاوتی در مورد اسلامی‌که همه چیز آن عدالت و عاطفه است، جای تأسف دارد.

اسلام به ما اجازه نمی‌دهد حتی یک مورچه را زیر پا له کنیم، با این وصف چگونه می‌توان گفت که اسلام طرفدار ترور و تروریسم است. من در تمام مصاحبه‌هایی که با رسانه‌های خارجی داشته‌ام مکرراً گفته‌ام که اسلام با ترور و تروریسم مخالف است، اما چه کنیم که قدرت‌های تبلیغی بزرگی به نفع تروریست‌ها فعالیت می‌کنند و مانع از این هستند که صدای ما به دنیا برسد، اما حامیان تروریسم نیز موفق نمی‌شوند، انسان‌ها با آدمکش‌ها مخالف‌اند و لذا اینها هیچ موقع نمی‌توانند پیشرفت کنند. همه وظیفه داریم این اندیشه متعالی را که اسلام دین صلح و صفا و معتقد به همزیستی مسالمت آمیز است، ترویج کنیم. از نظر اسلام قدرتمندان باید به گونه‌ای عمل کنند که میان مردم خود و سایر ملتها محبوب واقع شوند.

شیعه و تنفر از ترور

دو حادثه بزرگ در تاریخ اسلام، بهترین دلیل برای مخالفت شیعه با ترور و تنفر شیعیان از آن است: اول، ترور امام علی‌علیه‌السلام پیشوای اول شیعیان و نماد واقعی عدالت در جهان خلقت، که به دست عبدالرحمن بن ملجم مرادی در حال نماز و در مسجد انجام گردید، می‌باشد. این ترور همیشه در حافظه شیعه زنده می‌باشد و همیشه مورد تنفر و انزجار است.

دوم، در جریان واقعه کربلا، زمانی که مسلم به عیادت‌هانی بن عروه از یاران امام حسین‌علیه‌السلام رفت، نقشه قتل عبیدالله بن زیاد طرح شد، اگر عبیدالله کشته می‌شد تمام نقشه‌های بنی امیه از بین می‌رفت و امام حسین‌علیه‌السلام و یارانش نیز کشته نمی‌شدند، حتی می‌توان گفت که ترور عبیدالله می‌توانست مسیر تاریخ را تغییر دهد؛ اما درست در هنگام اجرای این نقشه، مسلم دست از این کار کشید و روایتی از پیامبر را نقل کرد که می‌فرماید: «**إنّ الإیمان قید الفتك**»،[1] ایمان، ترور را به بند می‌کشد. ایمان به خدا اجازه ترور را به مسلمان نمی‌دهد.

بر همین مبنا اگر کسی کوچکترین کمکی به تروریست‌ها بنماید در واقع به

۱. عوالی اللئالی ۲: ۲۴۱.

مذهب و انسانیت خیانت کرده است، چرا که تروریست‌ها مذهب، انسانیت و مرز نمی‌شناسند.

تروریسم مولود فقر، استبداد و تحقیر

همه کسانی که مدعی مبارزه با تروریسم هستند باید برای خشکاندن ریشه‌های ترور دست به دست هم دهند و فقر و استبداد را از میان بردارند. قدرت‌ها نیز بدانند که راه مقابله با حرکت‌های انتحاری، عملیات نظامی نیست.

همه بدانند که تروریسم، مولود فقر، استبداد و تحقیر ملتهاست. تحقیر ملت‌ها و توهین به مقدسات هیچ ربطی به آزادی و حقوق بشر ندارد و راه مبارزه با تروریسم نیز تحقیر ملت‌ها نیست.

من خودم از روحانیونی هستم که مجدّانه موافق حقوق بشر و آزادی انسان‌ها هستم، اما درعین حال نمی‌توان از کنار توهین به مقدسات و تحقیر ملت‌ها به سادگی گذشت، چرا که این توهین‌ها قطعاً مخالف حقوق بشر و موجب اهانت به مسلمانان و پراکندن بذر خشونت می‌گردد.

باید همه تلاش کنیم تا این معضل را از ریشه بخشکانیم و برای اجرا و احقاق حقوق بشر گام‌های مؤثرتری برداریم و شاهد زمانه‌ای باشیم که دیگر از ترور و انفجار خبری نباشد.

تروریستها در قعر جهنم هستند

من به سهم خودم بارها انتقاد کرده‌ام و ترور را به طورکلی محکوم کرده‌ام؛ چرا که کشتن انسان‌ها از نظر اسلام بزرگترین جرم است، حتی کسانی که حرکت‌های انتحاری می‌کنند و عده‌ای را بیگناه می‌کشند، در قعر جهنم هستند و در این خصوص هیچ بحثی نیست.

اسلام و شهادت

شهادت تنها مختص اسلام نیست، بلکه حقیقتی والا است که بشریت از روز

ازل آن را درک کرده و در زندگی خویش بدان تحقق بخشیده است.

وقتی که دفاع از میهن، عزت و شرف ایرانی مسلمان، به آرمان‌های بزرگ و معناداری تبدیل می‌شود، شهادت بُعدی فراتر از کشته شدن صرف و مرگ معمولی پیدا می‌کند. در حقیقت دفاع از فرهنگ، مذهب و ایمان و کشته شدن در راه آن است که مرگ را به شهادت تبدیل می‌کند. چنین کسی شهید و شاهد همواره زنده و ناظر همیشگی ملت در طول سالیان می‌باشد.

شهادت امری شخصی است و کاملاً از نهاد اختیار و انتخاب آدمی سر بر می‌آورد و مفهومی است که خداوند در وجود انسان به ودیعه نهاده است.

شهادت و شهادت‌طلبی با اختیار و آگاهی و به پاس اهداف و آرمان‌های بلندی همچون دفاع از انسان‌ها و انسانیت، آرمان‌های بشریت و پایمردی در راه حفظ عزت و شرف رخ می‌دهد.

شهید، احیای آزادی، تحقق عدالت و برابری و تثبیت حقوق بشر را در سرلوحه افکار خود می‌پروراند.

شهادت از سر ایثار و فداکاری و از خویش گذشتن برای رسیدن به هدفی بس والاتر و ارجمندتر سرچشمه می‌گیرد.

شهید هرگز نمی‌میرد، بلکه همواره زنده است و ناظر بر جامعه خویش می‌باشد.

اسلام دین منطق

اسلام دین منطق و استدلال است. از همین رو در قرآن به پیامبر می‌فرماید: مردم را با حکمت و سخن نیکو و مشی خردمندانه به سوی خدا دعوت کن، نه با زور و سر نیزه و قدرت. با این همه، این ابعاد انسانی اسلام چندان مورد توجه دیگر ادیان و مذاهب قرار نگرفته و برخی گمان می‌کنند که اسلام دین خشونت است.

از طرفی ما در زمانه‌ای زیست می‌کنیم که بشریت به طرف صلح جهانی می‌رود و احترام و اقتدار و آینده ما نیز در پناه عقل و اندیشه تضمین می‌شود.

اسلام و حقوق بشر

اسلام دین حقوق بشر است. در دین تمام حقوق شرعی و قانونی افراد رعایت می‌شود و قرآن به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان به همه انسان‌ها ارزش می‌دهد، چرا که خداوند پس از آفرینش انسان، به عنوان اشرف مخلوقات، به خودش آفرین می‌گوید: ﴿فتبارك الله احسن الخالقين﴾.[۱] در این تبریک دیگر نژاد، مذهب، ملیّت و جغرافیا هیچ جایگاهی ندارد. برداشت من از اسلام نیز بر اساس انطباق دین و حقوق بشر است.

در فرهنگ شیعه، همه انسان‌ها مورد توجه هستند، مثلاً در دعاهای ما آمده است:

خداوندا! همه فقرا را غنی بگردان، همه گرسنگان را سیر کن و همه اسرا را آزاد کن. در این دعا، نگاه دینی ما به همه انسان‌های مکاتب مختلف است. آیا چنین نگرشی اوج رعایت حقوق بشر نیست؟

در اسلام، دموکراسی و رعایت حقوق مردم به مراتب بیشتر از آن چیزی است که طرفداران حقوق بشر می‌گویند. اسلام حتی حقوق حیوانات را هم مراعات کرده است. اساس دموکراسی در اسلام بر نهادینه شدن رفتار مردم با حاکمان است؛ یعنی مردم باید قدرتمندانشان را دوست بدارند و قدرتمندان نیز به گونه‌ای رفتار کنند که مردم آن‌ها را از خود دانسته و دوست بدارند. در این صورت هیچ گونه ستم و استبدادی نمایان نمی‌شود، چرا که رابطه بین آن‌ها انسانی است.

منشور حقوق بشر، پس از جنگ جهانی دوم[۲] تدوین شده، اما حقوق انسان در اسلام ۱۴ قرن قبل نوشته شده، آن هم در روزهایی که بشر فرهنگ ابتدایی داشته است.

منشور حقوق بشر اسلامی‌در زمانی تدوین شده که مردها دخترانشان را زنده به گور می‌کردند. در این زمان می‌بینید که بنیان حقوق انسان در اسلام بر کرامت انسان نهاده شده و نژاد، مذهب، ملّیت و جغرافیا در آن دخیل نیست.

---

۱. سوره مؤمنون، آیهٔ ۱۵.

۲. صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر، دهم دسامبر ۱۹۴۸ می‌باشد.

حقوق انسان‌ها در اسلام تبعیض نژادی، جنسیتی، جغرافیایی را بر نمی‌تابد و برای تمام آن‌ها دارای هر مذهب و مرامی که باشند حقوقی قائل است.

اسلام و حقوق حیوانات

اسلام انسان‌ها را از بدرفتاری با حیوانات، عدم رسیدگی به آنان و بی‌دقتی در تیمار آن‌ها و حتی بار اضافی نهادن بر آن‌ها به شدت منع می‌کند. این قانون سالها پیش از این که قانون حمایت از حقوق حیوانات در جهان منتشر شود وضع شده است، آن هم چقدر کامل‌تر و عمیق‌تر؛ در این حقوق، قواعدی نهفته است که حتی به احساسات و روحیات حیوانات هم اهمیت می‌دهد. حال آیا چنین آئینی با این همه قانون متعالی و شکوهمند می‌تواند به لحاظ انسانی و منطقی و عقلایی رواج دهنده خشونت باشد؟!

اسلام، دین صلح و آرامش

اسلامی که ما می‌شناسیم منادی صلح، آرامش و نفی خشونت و ظلم است؛ اسلام پیام آور عدالت و حامی‌علم و منطق است، پس چنین دینی هیچ ترسی برای دیگران ندارد؛ لذا ما در تاریخ زندگی ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌بینیم که غیر مسلمانان در منزل آنان کار می‌کردند و شاهد علاقه وافر آن‌ها به امامان خود بودیم.

اسلام و قوانین اجتماعی

همه انسان‌ها عمل به قوانین را سعادت بخش می‌دانند. ما می‌گوییم بیایید عمل به قوانین را همه جا اجرا کنیم و همه کسانی که به مردم ظلم می‌کنند مثل جنایتکاران جنگی محاکمه بین المللی شوند و این ربطی به عقاید و ایدئولوژی ملتها ندارد. باید عمل به قانون را آن گونه که از درون مردم تراوش کند فراگیر کرد تا همه آن را محترم بشمارند.

کشورها می‌توانند در عرصه بین‌المللی با رعایت قوانین اجتماعی از اقتدار و

احترام خاصی برخوردار شوند، زیرا عمل به قانون و احترام به آن در حد بسیار بالایی قرار دارد و ما قدرت را در این موضوع می‌بینیم نه در اتم و موشک. ما قدرت را در صلح و صفا و انسانیت می‌بینیم.

اسلام و نفی خشونت

در اسلام خشونت نسبت به انسان‌ها وجود ندارد و قرآن به عنوان قانون اساسی اسلام می‌گوید: با همه مردم به خوبی رفتار کنید ﴿و قولوا للناس حسناً﴾[1] و اگر تعداد اندکی هم در این خصوص دچار اشتباه شده‌اند، به دلیل اشتباه آن‌ها در برداشت از برخی آیات و روایات است که انسان غیر مسلمان را کافر قلمداد می‌کنند در حالی که بنده معتقدم که غیر مسلمان، کافر نیست، بلکه کافر، غیر مسلمانی است که می‌داند اسلام حق است اما در عین حال دشمنی می‌کند. این مطلب را من خدمت بعضی از علمای اهل سنت هم بیان کردم و آن‌ها نیز قبول کردند. امروز اگر ما بتوانیم این مطلب را در دنیای اسلام روشن کنیم این مختصر بذر خشونت هم برداشته می‌شود.

بر اساس منطق اسلام همه انسانها محترم و ارزشمند هستند، مگر کسی که دانسته و فهمیده با اسلام به طور عملی دشمنی‌کند.

اساس تشیع

اساس تشیع بر حب، عشق و علاقه و دوری از خشونت، ظلم، ستم و جنایت استوار است. بشریت بعد از جنگ جهانی دوم، آثار زیانبار جنگ را با تمام وجود خود لمس کرده و از خشونت و مردم آزاری متنفر است و شهد شیرین عدالت و ادای حقوق مردم و تضییع نکردن آن را چشیده است.

در مکتب شیعه، مرز، نژاد، مذهب و... مطرح نیست، بلکه انسان به مفهوم واقعی آن مورد توجه است. این موضوع در دعاهای ما نیز به خوبی نشان داده

---

۱. سوره بقره، آیهٔ ۱۸۳.

شده است: «**اللهم اغن کُل فقیر، اللهم فُك کُل أسیر**»؛ می‌گوید: خدایا! تمام فقرا را غنی بگردان و تمام اسرا را آزاد کن. در این دعا به خوبی نشان می‌دهد که نه مذهب مطرح است و نه مرز جغرافیایی، نه نژاد مطرح است و نه جنسیت. این دعا نشان‌دهنده خط مشی امامان شیعه و از افتخارات فرهنگ شیعه است. همه این محاسن و زیبایی‌ها در اصول تشیع دیده می‌شود. باید طوری حرکت کنیم و به نحوی سخن بگوییم که این همه شکوه را با دست خود از بین نبریم و در راه ترویج و تهییج صحیح مکتب شیعه گام‌های بلندتری برداریم.

مکتب شیعه

شیعه همواره در جهت مبارزه با ظلم و تبعیض تلاش نموده و دیدگاه انتقادی و اعتراضی نسبت به حکومتهای ظالم داشته و در برخی مواقع نیز همراه با عصیان مدنی برخورد کرده است.[۱]

علمای شیعه نیز همیشه با حاکمان مستبد و ضد مردمی در ستیز بوده‌اند. حتی امروز هم به خاطر آن که شیعه به دنبال عدالت و آزادی است، با دشمنی قدرت‌پرستان از هر ناحیه مواجه است.

اجتهاد در مکتب شیعه

در مذهب شیعه، باب اجتهاد همیشه باز است و به دلیل همین پویایی، به عنوان یک فرهنگ غنی اسلامی‌تلقی می‌شود.

فقهای شیعه (قدس الله اسرارهم) نیز با همه اختلافاتی که در فتوا داشته‌اند، همیشه نظرشان محترم بوده و همین عامل باعث تحرک و پویایی اجتهاد شیعه شده است.

برداشت فقیهان از ادلّه و براهینی که به عنوان کتاب و سنّت و عقل و اجماع

۱. در تاریخ معاصر ایران مواردی از این قبیل مشاهده می‌شود که برای نمونه می‌توان به جنبش تنباکو، انقلاب مشروطیت ایران، نهضت ملی شدن صنعت نفت، قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲ و انقلاب شکوهمند اسلامی ایران در سال ۱۳۵۶ اشاره کرد.

وجود دارد گوناگون و آزاد است و هرگز باب اجتهاد در جهان تشیع مسدود نشده است. بدین لحاظ است که فقه شیعه، بسیار فقه پیشرو و پویا در دنیای اسلام جلوه‌گر شده است و همانند خورشید در آسمان فقاهت می‌درخشد.

حضرت علیعلیه‌السلام

ما پیرو و شیعه امامی هستیم که ولایت و امامت او را یک افتخار بزرگ می‌دانیم. حب و عشق به علی‌علیه‌السلام را دوستی با خدا می‌دانیم و معتقدیم که اگر راه علی، مشی علی و شخصیت و افکار بزرگ علی‌علیه‌السلام را درک کنیم، می‌توانیم ادعا کنیم که شیعه واقعی او هستیم. به همین جهت است که شیعه نماد مظلومیت تمام تاریخ می‌شود، همان طور که امام و پیشوای بزرگ ما اولین مظلوم عالم خلقت نامیده می‌شود.

امام علی‌علیه‌السلام مردی است که باید بیش از پیش او را بشناسیم. شناخت او، ما را در طریق معرفت به خدا و پیامبر قرار می‌دهد.

اگر بتوانیم با درک و معرفت امام حرکت کنیم، دنیا به عقلانیت و شعور ما رشک می‌برد و تمام صلح جویان و عدالت‌طلبان و آزادی‌خواهان جهان با ما همصدا و همفکر می‌شوند، چرا که اندیشه بزرگ آن امام همام بزرگترین راهنمای بشریت در زندگی خصوصی و اجتماعی است. پنج سال حکومت آن حضرت، بزرگترین آزادی و دموکراسی واقعی را به ما ارزانی داشت؛ ارمغانی که هنوز بشر امروز قادر به درک و فهم آن نیست و نمی‌تواند آن همه عظمت وشکوه و آن همه عدالت و آزادی را پیاده کند؛ هدیه‌ای که بخشی از آن را در عهدنامه‌اش به مالک اشتر می‌خوانیم. عهدنامه‌ای که می‌توان با تصویب یک جمله‌اش به اداره حکومت و حفظ جان و مال و عرض همه انسان‌ها پرداخت تا حقوق همگان حفظ شود و دموکراسی به معنای واقعی جامه عمل به خود بگیرد: «**فانّهم صنفان إمّا أخ لك في الدين و إمّا نظير لك في الخلق**».[1]

---

۱. نهج البلاغه ۳: ۸۴.

حضرت فاطمهِ زهرا علیها السلام

فاطمه زهرا علیها السلام عصاره عصمت و آیینه طهارت و پاکی و نمودار سنجش حق و باطل و معرّف پدر، همسر و حسنین در حدیث کساء است. او با زندگی کوتاه و با خطبه‌های متقن و دردمندانه‌اش، فرهنگ مقاومت و اعتراض را در تمامی‌نسل‌ها بوجود آورد و ماهیت تفکر و اندیشهٔ جاهلی را به خوبی نمایان ساخت. فاطمه علیها السلام زلال کوثر و نماد واقعی مظلومیت یک زن در دو عصر است. ایمان و اعتقاد او به پیامبر و به علی علیه السلام به بزرگی تمام تاریخ است.

دختر رسول گرامی‌اسلام، با مظلومیت و در اوج تنهایی، به تمام پیروانش ثابت کرد که یک زن هم می‌تواند به مقابله با حاکمیت زور و خفقان بپردازد و پرده نفاق و ترس را پاره کند و به انسانها حق و حقیقت را نشان دهد، و همچنین با مبارزه و فریاد خود نشان داد که بیان حق و افشای ستم، مرد و زن نمی‌شناسد.

زهرای اطهر علیها السلام در عصر درد و رنج رشد کرد و در هجران پدر غریبانه گریست و بالاخره با تنی بیمار و زخم خورده، خانه گلین خود را به امید دیدار پدر ترک گفت تا قصه آن همه درد و هجران را با او بازگوید و شهادت مظلومانه خود را ترسیم کند.

درس‌های عاشورا

یکی از درس‌های مهم حادثه کربلا ـ که ما به آن عشق می‌ورزیم و برای آن محافل و مجالس و کنگره‌ها برگزار می‌کنیم ـ نشان دادن زشتی ترور و تروریسم و ظلم و جنایت است؛ این موضع‌گیری، از افتخارات شیعه می‌باشد که نه تنها ترور را وسیلهٔ پیشرفت کار خود نمی‌داند، بلکه با آن مخالفت هم می‌کند.

کربلا و عاشورا به عنوان یک نماد، مظهر تنفر از ظلم و ستم است. عشق به عاشورا، ریشه خشونت را در جهان انسانی می‌خشکاند و علاقه به مظلوم را در تمام وجود ما سرشته می‌سازد.

واقعه عاشورا یک حرکت سیاسی حساب‌شده بود و امام حسین علیه السلام به احترام دعوت و خواست مردم کوفه، مدینه را ترک کردند؛ ایشان برای جنگ نرفتند، بلکه

جنگ به ایشان تحمیل شد و حضرت هم برای دفاع از مظلومین و مبارزه با ظلم و برای نیل به آزادی، از شهادت استقبال کرد. چنین تصمیمی، بسیار ارزنده است. امام و یاران باوفایش جان خود را از دست می‌دهند تا با خون خود جلوی ظلم و ستم را بگیرند تا انسانهای دیگر در آرامش و آسایش زندگی کنند.

مصلح جهانی

همه انسان‌ها منتظر یک مصلح حقیقی هستند که جهان را سرشار از صلح و عدالت کند. امروز بشریت، به طرف زمینه‌سازی ظهور مصلح در حرکت است و شاید مهمترین نشانه آن هم نفرت انسان‌ها از جنگ و خشونت و طرفداری از حقوق بشر، عدالت و صلح باشد.

این که امروز علمای اسلام با علمای مسیحیت و سایر ادیان، در کمال صمیمیت و دوستی پیرامون صلح و ظهور منجی و سایر موضوعات با یکدیگر گفت وگو می‌کنند انسان را به این باور می‌رساند که این هماهنگی‌ها، در راستای ظهور مصلح کل و برقراری عدل جهانی است و اختلاف در این خصوص نیز صرفاً در اسم مصلح است و بر آن هم هیچ ضرری مترتب نیست.

این که گفته می‌شود با ظهور مصلح جهانی، کشته‌ها فراوان می‌شود مسلماً نظریه باطل و نادرستی است و این مسئله افترا به امام زمان است. شاهد و دلیل آن هم روایاتی است که می‌فرماید حرکت امام زمان همانند حرکت نبی مکرم اسلام ﷺ است و آرمانش را با خلق نیکو به پیش می‌برد؛ قرآن هم از این مسئله با عظمت یاد کرده است «**انك لعلی خلق عظیم**».

مهدویت و دموکراسی

امروز کسانی طرفدار مهدویت و منتظر ظهور مصلح به حساب می‌آیند که در جهت برقراری صلح جهانی تلاش و کوشش نمایند و مروج واقعی دموکراسی و حقوق بشر باشند و حرکتشان در مسیر علم و دانش باشد.

در اندیشهٔ مهدویت، نه فال‌گیری و رمالی است و نه خواب و خرافه، بلکه آزادی

فکر، اندیشه، خدمت به بشریت و پیشرفت علم و دانش است. برهمین اساس زمانی هم که مهدی موعود ظهور می‌کند، حکومت مردمی و صلح بر سراسر جهان حاکم می‌شود و هر کسی هم ظلم کند و جلوی آزادی اندیشه و بیان را بگیرد، مخالف ظهور مهدی موعود است.

مصلح جهانی و نفرت بشریت از جنگ

نفرت و انزجار بشر از جنگ و خشونت، امری بدیهی است و مصلح جهانی نیز هیچ گاه نمی‌تواند حرکت و پیام خود را برای تحقق صلح و عدالت، با خشونت و جنگ آغاز کند.

ما معتقدیم هر کسی که زمینه ساز جنگ باشد و جنگ‌افروزی‌کند مجرم و گناهکار است. امروز دنیا، دنیای عقل و گفت و گو است و بشریت متنفر از جنگ است. ما به امید روزی هستیم که همه سلاحها به صلاح و شایستگی تبدیل شود. چنین روزی با آمدن امام دوازدهم شیعیان مهدی موعود تحقق پیدا می‌کند.

انسان، آزادی و عدالت

اسلام برای تمام انسانها ارزش قائل است و در این خصوص فرقی میان مسلمان، یهودی، زرتشتی، دهری و حتی مارکسیست ـ تا زمانی که دشمنی اعتقادی نمی‌کنند ـ وجود ندارد. انسان آزاد، عدالت‌طلب است و کسی که از حقوق انسانی خود دفاع می‌کند، هیچ گاه به جدایی و نفاق نمی‌اندیشد.

انسان عدالت‌دوست، چون آزاد آفریده شده، آگاه است و با اندیشه و تفکر به وحدت و صلح انسانهای همنوع خود می‌اندیشد.

انسان حق‌جو افق‌های بزرگی را در سر می‌پروراند و از جنگ و ترور متنفر است و نگاه او با حقوق بشر، عدالت، همزیستی مسالمت آمیز، حفظ آزادی دیگران عجین شده است.

انسان در اسلام به حقوق طبیعی دیگران احترام می‌گذارد و دوست می‌دارد تا امنیت اجتماعی و روانی فراگیر شود و همه در آرامش زندگی کنند.

امام خمینی

امام خمینی﵀ یک مسلمان کامل بود و برای اعتلای شخصیت و هویت ملتش تلاش کرد و برای احقاق حقوق اصیل آن‌ها و تمام انسان‌های آزادی‌خواه از همه چیز خود گذشت. انقلاب او برای انسان‌ها و احیای انسانیت بود و برای خودش سهمی نمی‌خواست.

او همه چیز را برای مردم و از آن مردم می‌دانست و با هرگونه استبداد به طور کلی مخالف بود.

آن شخصیت ممتاز تاریخ اسلام، هم فیلسوف بود و هم عارف و در عین حال به عنوان یک چهره مبارز و شجاع نیز در صحنه حضور داشت. ایشان با درک حقایق بلندی از مبانی عرفان و فلسفه، خدمت به مردم را نیز دوست می‌داشت و می‌خواست که تمام انسان‌ها از ظلم و ستم نجات پیدا کنند.

امام خمینی﵀ نماد تمام خوبی‌هاست. فقیه، فیلسوف و عارفی بود که برای احیای ارزشهای دینی و احقاق حقوق ملت و آزادی تمام مستضعفان از سیطره ستمگران فریادها زد، دردها کشید ولی هیچ گاه در مقابل مظاهر استبداد و تزویر سکوت نکرد.

امام و خرافات

امام﵀ زمانی که نهضت و انقلاب خویش را آغاز کرد، نه تنها جلوی موهومات را گرفت بلکه جلوی تمام حرکات مخالف عدالت و آزادی را هم گرفت. بشریت را آگاه کرد و آنان را متوجه آزادی و اسلام نمود منتها عوامل بازدارنده رشد جامعه برای مبارزه با حرکت امام﵀ با ایجاد جنگ و اختلافات داخلی و بعد از ایشان به صورتهای دیگر به مبارزه با حرکت امام﵀ برخاستند.

امام و مبارزه مسلحانه

امام در طول مبارزاتش علیه رژیم ستم شاهی هیچ گاه اجازه مبارزه مسلحانه و ترور و انفجار را ندادند و حتی با کسانی که به دنبال کسب اجازه از محضر ایشان

برای ترور بودند مخالفت می‌کردند.

امام هیچ گاه فرمان به مبارزه مسلحانه و کشتار کور نداد، بلکه همواره از این نوع برخوردها پرهیز می‌کرد و نفرت داشت. سلاح امام زبان بود و کلمه و هرگز راضی نمی‌شد خون انسانی بی‌گناه بر زمین ریخته شود.

امام گفتمان شهادت را پس از سالها خاموشی در میان بشریت زنده کرد و به مفهوم شهادت معنایی تازه داد.

امام و اصل جمهوریت

امام یک اصل فراموش‌شده در اسلام را به نام جمهوریت و حاکمیت اکثریت زنده کرد. امام نظام را به نام جمهوری خواند، یعنی حاکمیت مردم، یعنی حاکمیت اکثریت. ایشان با احیای این اصل اسلامی به همه کوته‌فکران و متحجران فهماند که مردم خوب می‌فهمند و خوب می‌توانند تصمیم بگیرند.

میراث امام خمینی

ارزنده‌ترین میراثی که از امام به جا مانده و باید به آن توجه فراوان شود، ارزش دادن به انسان‌ها در گفتار و عمل است. اگر چه این میراث ارزشمند تا حدی با منافع برخی در تضاد می‌باشد، ولی امیدواریم با رشد ملتها و عظمت اسلام، به جایگاه خودش برگردد.

یکی دیگر از میراثهای امام، حاکمیت اسلام همراه با احترام گذاشتن به آراء و آزادی مردم است. مشی ایشان بر آزادی مردم در تعیین سرنوشت خویش و حاکمیت انسان در چارچوب قوانین اسلام استوار بود و از طرفی هوادار صراحت بیان و شجاعت در عمل بود و به شفافیت و پاسخ‌گویی به ملت ایمان داشت و به آنچه می‌گفت عمل می‌کرد. همه ما باید این گونه باشیم.

روح حقوق بشر و عدالت خواهی

روح حقوق بشروعدالت‌خواهی دریک اصل اسلامی به‌نام انصاف خلاصه می‌شود.

انصاف به این معنی است که انسان آنچه را برای خود می‌پسندد، برای دیگران هم بپسندد و آنچه را برای خود نمی‌پسندد، برای دیگران هم روا ندارد.

انصاف، عالی‌ترین اصل اخلاقی اسلام است که هر کجا بـه اجـرا درآیـد، نـشانه حفظ حقوق بشر و آزادی انسان است.

برابری حقوق انسانها

در رابطه با برابری حقوق انسانها باید به دو اصل اساسی توجـه شـود: اول ایـن که خدای بزرگ برای خلقت همه افراد بـشر بـه خـود تبریـک و تحـسین گفـت: ﴿فتبارك الله احسن الخالقین﴾. بنابراین از نظر حقـوقی نمـی‌تـوان بـین انـسانها فـرق گذاشت، چرا که خلاف مبارک بودن امر خلقت است. اصـل دوم، کـه در اسـلام و اخلاق، فوق‌العاده روی آن عنایت و تکیه‌شده و در حقیقت زیر بنای مبانی اخلاقی و حقوق انسانی به شمار می‌رود این است که هر کـسی بایـد آنچـه را بـرای خـود دوست می‌دارد برای دیگران هم دوست بدارد و آنچـه را کـه بـرای خـود دشـمن می‌دارد برای دیگران نیز دشمن بدارد. بنابراین هر انسانی بخواهد راجع به حقـوق اجتماعی انسان‌ها سخن بگوید، با توجه به این اصل آنچه که بـه ضـرر آن‌هـا و یـا تبعیض محسوب شود، انجـام نمـی‌دهـد و ایـن نـابرابری را جـزء حقـوق الهـی و اسلامی‌نمی‌داند.

حقوق دیگران

هر حرکت و فعالیتی که برای سعادت مردم باشد زنده و پایدار می‌ماند. مبـانی شیعی نیز بر حفظ و احیای حقوق مردان و زنان و همچنین شناخت زمان و مکان استوار است و هیچ خطری نمی‌تواند اسلام را با وجود اندیشه‌های باز و پویا تهدید کند.

حقوق زنان و مردان

نظر دینی من ـ که نشأت گرفته از نیم قرن کنکاش و تلاش و بـازخوانی فقـه

جواهری و متدهای ماندگار فقهی است ـ این است که حقوق زنان و مردان در تمام امور برابر است و زن می‌تواند تمام پست‌های دولتی یا مقامات دینی بسیار مهم را به دست گیرد. عقیده دارم همچنان که مرد می‌تواند در تمام امور اجتماعی و فکری فعالیت کند، زن هم می‌تواند. چگونه می‌توان باور کرد که مردان از دامان زنان به معراج برسند ولی از حقوق فردی و اجتماعی خود محروم باشند. پس زنان نیز می‌توانند حتی بالاترین مناصب حکومتی از قبیل ریاست دولت و رهبری را نیز در اختیار بگیرند. بنده ثابت کرده‌ام که این امکان‌پذیر است و از منظر مفاهیم قرآن و اسلام، هیچ تفاوتی میان زن و مرد از نظر ورود به بازار کار و یا سیاست وجود ندارد و ملاک را نیز در دانش دینی، پاکی و پرهیزگاری جست و جو کرده‌ام نه در جنسیت.

ارزش وجودی زن

من فاطمه زهرا﵄ را نماد واقعی و حقوقی زن در جامعه عاری از احساس، عقلانیت و منطق انسانی آن عصر و زمان می‌دانم و معتقدم گویا خواست خداوند بود که تنها فاطمه برای پیامبر بماند تا به عنوان یک زن به بیان ارزش وجودی زن بپردازد. خداوند نیز دوست می‌داشت که تنها دختر پیامبرش وارث تمام ارزش‌ها و معارف انسانی اسلامی باشد و تا جهان بشریت باقی است از خود گوهرهای گرانبهایی به یادگار بگذارد که همچنان بدرخشند.

رابطه زن و شوهر

به نظر من زن وقتی که ازدواج کرد برده شوهرش نمی‌باشد و این گونه نیست که همه حرکات و سکناتش باید با اجازه او باشد، بلکه هر عملی که با حق زندگی شوهر و با حقّ استمتاع او منافات داشته باشد احتیاج به اجازه شوهر دارد. اما اگر مثلاً زن بخواهد به مسافرت خارج برود و این مسافرت هیچ مزاحمتی با حق شوهر نداشته باشد، او نمی‌تواند مانع مسافرت همسرش بشود، همچنان که اگر مرد نیز بخواهد به مسافرتی برود که با زندگی مشترک و با حقوق زن منافات

داشته باشد، او هم باید از زن خود اجازه بگیرد؛ به عبارت ساده باید زن و مرد با یکدیگر به خوبی رفتار کنند و این مسئله‌ای دو طرفه است، چون زندگی زناشویی مشترک است، لذا باید طرفین با یکدیگر به خوبی رفتار کنند تا زندگی آرام، سالم و شیرینی داشته باشند.

عقیده دینی ما این است که زن و مرد هیچ‌کدام مستخدم دیگری نیستند و ازدواج استخدام نیست، بلکه زندگی مشترک است؛ پس از نظر حفظ حقوق یکدیگر آنجایی که بر زن لازم است اجازه بگیرد بر مرد نیز لازم است اجازه بگیرد.

قدرتمندان و حقوق بشر

قدرتمندان حق ندارند راجع به دیگران حرف بزنند و در کار دیگران دخالت کنند. همین طور که ما حق نداریم در کار دیگران دخالت کنیم. اصولاً هیچ انسانی حق ندارد در سرنوشت دیگران دخالت کند، چرا که از نظر اسلام انسان حاکم برسرنوشت خویش است و دیگری حق ندارد بر او سرپرستی‌کند.

راه محبوبیت قدرتمندان نیز این است که بگذارند حقوق بشر به معنای واقعی‌اش در جامعه پیاده بشود و تبعیض‌ها و ناروایی‌ها در جامعه از بین برود و قدرتمندان، خدمتگزار مردم بشوند نه طلبکار مردم.

قدرتمندان و حق آزادی

قدرتمندان همیشه باید از قدرت خود به نفع آزادیهای مردم استفاده کنند نه برای حفظ قدرت خود. باید حاکمان را به هواداری از آزادی بیان و آزادی پس از بیان ترغیب کرد تا اثرات آن را در دراز مدت شاهد باشند.

حق آزادی و حق حیات از بالاترین حقوق بشر است و اگر این دو اصل رعایت شود مشکلات جامعه بشری مرتفع خواهد شد. خداوند به انسان‌ها حق زندگی و حق آزادی داده است، ما چگونه می‌توانیم این حقوق را از آن‌ها سلب کنیم؟ ما چگونه می‌توانیم به انسانها بفهمانیم که آن طور که ما دوست داریم زندگی کن و آن طور که ما از آزادی تعریف می‌کنیم، بپذیر؟ اینها همه سلب حقوق طبیعی

انسان‌ها است.

اگر ما این حقوق را با همه جهاتش به رسمیت شناختیم، دیگر هیچ انسانی مورد اذیت و آزار بدنی و جانی قرار نمی‌گیرد و اصولاً دیگر کسی نمی‌تواند آن‌ها را از حقوقشان محروم‌کند.

وقتی که اسلام حق حیات را برای گیاهان به رسمیت می‌شناسد و کندن گیاه را بدون دلیل اجازه نمی‌دهد، طبیعی است که این معنا را در عالی‌ترین درجه‌اش برای انسان‌ها قائل است و آن‌ها را با همه خواسته‌هایشان محترم و صاحب کرامت و ارزش می‌داند.

منشور ملل متحد

تدوین منشور ملل متحد ـ آن هم بعد از جنگ ویرانگر دوم جهانی ـ و به تبع آن تشکیل سازمانهای مدافع حقوق بشر نظیر سازمان عفو بین‌الملل، سازمان حقوق بشر، دادگاه محاکمه جنایتکاران جنگی همه در راستای اتحاد و هماهنگی تمام بشریت است.

بشریت، خشونت و جنگ

حرکت امروز بشریت به سمت حق و عدالت است و بر خلاف گذشته که جنگ و خشونت را نوعی افتخار می‌دانست، امروز منفورترین موضوع در نزد تمام ملت‌ها جنگ، خشونت و مردم آزاری است.

امروز بشر به جای خشونت، منشور حقوق بشر را تدوین کرده است و علیه جنایتکاران جنگی دادگاه تشکیل می‌دهد و اینها همه گویای این است که حرکت بشریت به سمت رعایت حق و عدالت است.

و اما «حسن ختام» این بخشِ دیدگاه‌ها را به دیدگاه و بیانات ایشان درباره نقش زن در قیام عاشورا اختصاص دادیم:

درخشش و تداوم عاشورا با حضور شیر زنان[1]

درس‌های عاشورا

درس‌های حادثه کربلا را باید فصحا و علما، متفکرین، صاحبان قلم و روشنفکران دانشگاه و حوزه بیان کنند تا مردم بیش از پیش با عظمت عاشورا و شخصیت بی‌بدیل ابی‌عبدالله علیه‌السلام آشنا شوند.

ما از حرکت امام از مدینه به سوی کوفه مخصوصاً رها کردن و ناتمام گذاشتن اعمال حج، درس‌های بی‌شماری می‌آموزیم.

یاد می گیریم که وقتی اصل دین و اساس مکتب با خطر مواجه است، باید حج را هم رها کرد.

ما می‌فهمیم وقتی مبنای نگاه به انسان‌ها تغییر می کند و برخی می‌خواهند به نام دین و مذهب، خلق خدا را بنده خود سازند، باید حرکتی جدی انجام داد.

---

۱. برگرفته از سخنرانی مرجع نو اندیش شیعه به مناسبت فرا رسیدن محرم الحرام سال ۱۴۲۸ هـ ق در مدرسه فیضیه قم.

امام حسین علیه السلام به ما آموخت وقتی می‌خواهند با تفسیر خود، اسلام را معرفی کنند و بر منبر رسول‌الله صلی الله علیه و آله بنشینند و دایه مهربانتر از مادر شوند و روح اسلام را مسخ نمایند، نباید توقف کرد. در اینجا بایدها بی‌شمار است و حرکت زیبای امام حسین علیه السلام تحلیل‌های بسیاری می‌طلبد که از حوصله این مطلب خارج است. من می‌خواهم از درس‌های دیگر عاشورا بگویم.

... از دیگر درس‌های عصر عاشورا این است که قوام حادثه کربلا را به مرد و زن بدانیم. زن و مرد، با هم حادثه کربلا را خلق کرده‌اند و در آن نقش داشته‌اند؛ یکی به شهادت و دیگری به اسارت. اگر خدا خواسته که حسین را شهید ببیند، زینب، ام کلثوم، سکینه و رباب هم اسرای کربلا هستند: **«إنّ الله قد شاء أن یراهن سبایاً»**[1] و بی‌جهت نیست که فرموده‌اند اگر اسارت زینب و کاروان اسرا نبود، ارزش شهادت ابی عبدالله علیه السلام را از بین می‌بردند و قدرت تبلیغی بنی‌امیه نمی‌گذاشت کسی بفهمد که ابی عبدالله علیه السلام شهید شده و چه پیامی داشته است. اگر هم کسی می‌فهمید می‌گفتند علیه حکومت وقت قیام کرده و به آشوب دست زده است. اما این زینب، ام کلثوم و دختران ابی عبدالله علیه السلام هستند که در طول مسافرت، هر جا سخن گفته‌اند، عالی‌ترین و زیباترین حماسه‌ها را خلق کرده‌اند و راه را برای استفاده از وجدان عقلی و عاطفی مردم هموار نموده‌اند.

خطبه حضرت زینب علیها السلام در بازار کوفه را بنگرید:

«یا اهل الکوفه! یا اهل الختل والغدر والخذل ... أتدرون و یلکم أیّ کبد لمحمّد صلی الله علیه و آله فرثتم و أیّ عهد نکثتم؟ وأیّ کریمة له أبرزتم؟ و أیّ حرمة له هتکتم؟».[2]

ببینید این زن چگونه بین عقل و عاطفه و عقلانیت و احساسات را جمع کرده است. او می‌گوید:

«ای مردم اهل دروغ و نیرنگ! نیرنگ خلاف انسانیت و عقل است. ای اهل دروغ و اهل مکر!...».

---

۱. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۶۴.
۲. الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۱۱.

زینب در اینجا از عقلانیت و انسانیت استفاده می‌کند:

«أیَّ کبد لرسول الله افرشتم؟»؛ می‌دانید چه جگر گوشه‌ای از پیغمبر را قطعه قطعه کردید و از بین بردید؟

این استفاده از عاطفه است!

همین بانوی عالمه در مجلس یزید بن معاویه و با استفاده از تاریخ فریاد می‌زند:

«اَمِنَ العدل یابن الطلقاء تخدیرک حرائرک و إمائک و سوقک بنات رسول الله ﷺ سبایا»؛[1] سابقه شما مشخص است. شما کسانی هستید که مخالف رسول الله ﷺ و اعمال انسانی بودید و اگر لطف جدّ ما نبود، هنوز در جهالت و وحشی گری زندگی می کردید: **«أنتم الطلقا»**، **«اَمِنَ العدل یابن الطلقا...»**.

آری، این شعار عدالت طلبی اوست و با این گزینه، طرفداری از حقوق انسانها را فریاد می زند: ای یزید! تو کنیزهای خودت را پشت پرده نگاه داشته ای و دختران پیغمبر را در مجلس نامحرم و به عنوان اسیر حاضر کرده‌ای؟

پرواضح است که یک زن به نام زینب، دختر امیرمؤمنان علیه السلام چقدر زیبا و متفکرانه بین تاریخ، عقل و عاطفه را جمع می کند و در حضور مفسران رسمی دین و ظالمانِ به حقوق اولیه انسان‌ها، از حقیقت دین می گوید و بر ستمگری و قلدری ظالمانْ خط بطلان می‌کشد.

به همین جهت است که آگاهانه و با استفاده از شناخت روانیِ ستمگران، وقتی از او می‌پرسند این حادثه را چگونه دیدی؟ می‌گوید: **«ما رأیت إلّا جمیلاً»**؛ من چیزی جز زیبایی نمی‌بینم. این کلام آنچنان بر افکار جاهلی نسل بنی‌امیه وارد شد که دیگر حرفی برای گفتن نداشتند. حاضرانِ در صحنه نیز با شنیدن این کلمات سنگین که هر کدام معنایی به بلندی تاریخ دارد، حزن و اندوهْ سراسر وجودشان را پر کرد. همگان یکبار دیگر دیدند که گویی امیرمؤمنان علیه السلام است که

---

۱. الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۲۵.

در مسجد کوفه خطبه ایراد می‌کند، آن هم با آن صلابت و شجاعت.

پس در حادثه کربلا مرد و زن همراه هم هستند و هیچ نگرانی ندارند و پا به پای هم وارد کارزار می‌شوند. در اینجا زهیر و همسرش هم هستند...

زینب و کاروان اسرا یک پیام داشتند و همان‌طور که اشاره شد پیام‌آور پس از عصر عاشورا. البته دختران و زنان اهل بیت: نیز هر کدام نقش به سزایی داشتند، به همین جهت است که ما معتقدیم زن و مرد هیچ فرقی با یکدیگر ندارند و آدمیت زنها به اندازه آدمیت مردهاست. این حرف، بعضی از افراد ناآگاه را عصبانی می کند؛ چرا؟ بحث فقهی که عصبانیت ندارد. ما که نگفتیم بُت بپرستید، گفتیم آدمیت زنها با مردها برابر است. ما در این حادثه دردناک می‌بینیم که زنها در دفن شهدا بر مردها مقدم بودند. پس از واقعه کربلا، طایفه بنی‌اسد برای دفن شهدا تعلل می‌کردند. زنها گفتند اگر شما می‌ترسید، ما می‌رویم و آن‌ها را دفن می کنیم. با این سخن، مردها تحریک شدند. این حرکت باید در بینش اسلامی زیربنای فکری ما باشد؛ همچنین در فقه اسلامی در اخلاق اسلامی، در زندگی و برخورد اجتماعی هم باید زیربنا باشد.

زنها به خوبی توانستند در این حادثه نقش مثبتی را ایفا نمایند و با تصمیم بر دفن شهدا، بر ترس و هراس از بنی امیه فائق آمدند و مردها را نیز وادار کردند تا بر ترس و دلهره غلبه کنند.

در حادثه کربلا و پس از کشته شدن امام، رباب می‌گوید: من زیر سایبان نمی‌روم، چون همسرم در مقابل خورشید گرم سوزان افتاده است. می‌گویند رباب یک سال در کربلا و در مقابل نور مستقیم خورشید نشست و عزاداری کرد. باید این حرکت را بالای منبرها بگوییم و البته به شرط اینکه بعد نگوییم زنها بی‌وفا هستند! و چیزی سرشان نمی شود! باید دهان اینهایی که این حرفها را با آگاهی می‌زنند پر از آتش کرد و اگر ناآگاهانه حرف می‌زنند، از خدا برای آن‌ها طلب عقل و آگاهی کرد. این وفای زن است، کدام وفایی بالاتر از این می‌شود؟ یک سال در مقابل تابش خورشید نشست و گفت من از این‌جا تکان نمی‌خورم. زینب علیها السلام گفت برایت سایبان درست کنم، گفت سایبان نمی‌خواهم، بدن ابی عبدالله علیه السلام در آفتاب

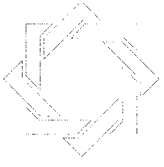
است، آن وقت شما می‌خواهید برای من سایبان درست کنید؟!

این یک درس است و باید در سراسر فقه مطرح بشود، نه اینکه فقط بالای منبر بگوییم. آیا درست است پس از این همه شواهد و قرائن باز هم به یک روایتی که به جعل شبیه‌تر از واقعیت است و از طریق امامیه هم نقل نشده، استناد کنیم که پیغمبر فرمود:

«**اَخِروهن من حیث اخَّرَهن الله**»؛ زنها را عقب بیندازید، همان‌طور که خدا آن‌ها را عقب انداخته است.

وقتی بگوییم پیغمبر فرموده: «**اخرهن الله**» با این تعبیر، او نمی‌تواند قاضی، مرجع تقلید، حاکم و رئیس جمهور بشود؛ چرا که خدا آن‌ها را مؤخر دانسته است! پس مفهوم «**المومنون و المومنات والمسلمین و المسلمات، المصدقین و المصدقات**» چیست؟ چرا باید سخن یک شخص مجهول و ناشناخته را که روایت او مرسل است و از نظر برادران اهل سنت هم سندیت ندارد و از طریق امامیه نیز نقل نشده پذیرفت؟! پس چرا در دهه عاشورا از زینب، ام کلثوم و رباب می‌گوییم که آن‌ها چنین کردند و بعد از دهه می گوییم «**اخرهن الله**» اصلا زنها ارزش ندارند! باید به خدا پناه برد.

از درس های دیگر عصر عاشورا، رعایت حقوق انسان‌ها و حیوان ها است. ابی عبدالله علیه‌السلام در حادثه کربلا عملا حقوق بشر و حقوق حیوانات را هم مراعات کرده است. ایشان وقتی به منزل «ذی حسم» رسید، دستور داد به سربازان دشمن که از راه رسیده‌اند و تشنه‌اند آب بدهید، اسب‌ها و مرکب‌هایشان را هم آب بدهید. بعد فرمود به این حیوانات، آهسته آهسته آب بدهید، چون زیاد گرما دیده اند، اگر یک دفعه آب بخورند ناراحت می شوند. بگذارید مرکبها آهسته آهسته آب بخورند. در کجای دنیا می‌توان پیدا کرد که به دشمن این‌گونه نگاه کنند و علاوه بر رعایت حقوق انسانی، حقوق حیوانات را هم با این اوصاف مراعات کنند؟!



گفتار چهارم

گام‌هایی در مسیر اجتهاد پویا[1]

در آغاز

در طول دوران اجتهاد شیعی و سابقه‌ی هزار و دویست ساله آن، این حوزه علمی فقیهان بسیاری را تربیت کرده که طلایه‌داران میدان بزرگ فقاهت و اجتهاد و استنباط بوده‌اند. برخی از فقیهانی که به نوآوری و تجدید مکتب و نظامات فقهی در ادوار مختلف شهرت دارند از آن جمله‌اند: ابن جنید اسکافی، ابن ادریس حلی، شهید اول و ثانی، محقق اردبیلی، میرزای قمی، شیخ انصاری، صاحب جواهر و ... هر یک از این فقیهان نامدار در عصر خویش با ارائه روش‌ها و متد جدید در فقاهت، آثار ارزشمندی را پدید آوردند که موجب تکامل و احیای مجدد فقه گشته است.

در روزگار ما با این که فقه از موقعیت و مرتبه والایی برخوردار است و فقهای

۱. برگرفته از اجتهاد پویا از منظر فقیه اهل بیت علیهم‌السلام حضرت آیت الله العظمی صانعی، انتشارات فقه الثقلین، ۱۳۹۴.

بزرگی چون حضرت امام خمینی﵀ در فقه دریچه‌های نوینی را گشودند، اما با این حال بالندگی و پویایی امروز آن، برازنده‌ی قامت او نیست. فقیهان بسیاری از سالیان پیش به این ایستایی فقه توجه نمودند و در آثارشان بدان متذکر شدند. شاید بتوان با تأمل و گمانه‌زنی‌ها به این مشکل و رکود و علل آن پی برد. با این وجود، ظهور شاگردانی از مکتب حضرت امام خمینی﵀ همانند فقیه نواندیش حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله) بارقه‌ی امید را گسترانیده و نوید حریت فکری و عقلانیت فقهی را در حوزه‌های علمیه بارور نموده است. وی در فقه و علوم اسلامی، نگاه جدیدی را با استفاده از مبانی اجتهاد باز کرده است که باعث تحرّک بخشی به فقه و حل مصادیق و موضوعات مختلف فقهی و پاسخگویی به نیازهای جوامع انسانی و اسلامی گشته است. نگاهی گذرا به برخی از فتاوای مؤثر و نقش آفرین معظم له در جامعه، به‌خصوص جوامع بین المللی، آفت حمله و تعرّض ملل و مذاهب دیگر را به ساحت فقه اسلامی، بلکه اسلام عزیز مصون نگاه داشته است. برخواننده محترم مخفی نیست که یکی از فتاوای این فقیه اهل بیت عصمت و طهارت﵈، بلوغ دختران در سیزده سالگی است. در این زمینه قضیه ذیل پیرامون همین فتوا خواندنی است:

در یکی از ملاقات‌هایی که در چند سال پیش، پس از انتشار دو جلد کتاب استفتائات قضایی از محضر معظمٌ‌له با یکی از مسئوولین مرکز تحقیقات قوه قضاییه در تهران داشتیم، ایشان به سفر هیأتی که برای تعامل علمی با برخی کشورهای اروپایی انجام داده بودند اشاره نموده و در کشور آلمان با اشاره به بحث و گفتگوی هیأت ایشان با هیأت مذاکره کننده کشور مقابل، به تعریض طرف مقابل به فتوای نه سالگی دختران پرداخت. مسئوول مذکور ادامه داد: من مستأصل شده بودم و بلافاصله فتوای آیت الله صانعی به ذهنم آمد و جواب دادم چنین نیست که همه فقها دختران نه ساله را بمانند زنان بزرگسال تشبیه نمایند و همان احکام و وظایف بزرگسالان را از این دختران توقع داشته باشند، بلکه برخی از فقهای ما فتوای به سیزده سال برای دختران قائلند و من می‌توانم مستندش را ارائه نمایم.

نمونه‌های متعدد دیگری نیز پیرامون برخی دیگر از فتاوای معظمٌ له وجود دارد که این مقال را مجال طولانی‌تر شدن نیست.

باید توجه داشت، بالندگی فقه و فقاهت در دیدگاه و استنباطات این فقیه نواندیش، به این نیست که حجم یا فروع و مسائل آن افزون گردد، که این امر جای خود دارد. بالندگی و پویایی فقه، علاوه بر رشد کمالی فقه و فقاهت و توانایی آن در برطرف نمودن مشکلات و دشواری‌های جامعه، روش‌های استنباط احکام و متدهای اجتهادی نیز، همواره باید رو به تکامل و ترقی باشد. نباید پنداشت که همه‌ی آن شیوه‌های اجتهادی و راه‌های استنباطی بیان شده از گذشتگان از علمای اعلام (قدس الله اسرارهم) قابل توسعه و تکمیل نباشد. دست آوردهای بهتر و جدیدتر در گرو تکامل و دست یافتن به شیوه‌های برتر اجتهادی است.

در مکتب اسلام و قرآن عزیز، اصول کلی و فراگیر برای اداره جامعه بیان شده و خط مشی اصولی آن بر مبنای قسط و عدل و نفی ظلم و ظلم‌پذیری استوار گردیده است. این اصول پایدار، که در هر عصر و شرایطی برقرار است، می‌بایست از سوی فقیه برای اجتهاد و استنباط به کار گرفته شود و در شعاع همین اصول، احکام و فقه اسلامی تبیین و پیاده گردد.

این فقیه نواندیش شیعه نیز، با همین اصول حاکم و ظرفیت بخشی عقلانی به فقه، در کنار درایةالحدیثی جامع به روایات و سنت معصومین علیهم‌السلام و فقه اسلامی همانند: «کرامت و حقوق انسان‌ها»[۱]، «اصل سهولت در احکام و شریعت»[۲]، «اصل عدل و نفی ظلم»[۳] و ... جامعیت فقه را در پاسخگویی به نیازهای نو پیدای جوامع به منصه واقعیت رساندند.

توجه این فقیه عالیقدر به مکانیزم‌ها و منابع اصیل فقهی که مراجع و مستندات استنباط احکام به شمار می‌آیند، بر ابداعات و مضمون و محتوای آرای

---

۱. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ اسراء (۱۷): ۷۰.

۲. ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ بقره (۲): ۱۸۵؛ «...بعثني بالحنيفية السهلة السمحة...». فروع کافی ۵: ۴۹۴، کتاب النکاح، باب کراهیة الرهبانیة و ترک الباه، حدیث ۱؛ عوالی اللئالی ۱:۳۸۱؛ المسلک الثالث، حدیث ۳.

۳. ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ انعام (۶): ۱۱۵، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ فصلت (۴۱): ۴۶.

فقهی و اسلامی ایشان غنای خاصی داده است. البته روشن است خروج از این منابع که دارای استعداد عظیم و پایان‌ناپذیر است، ورطه‌ی سقوط و قرائت به رأی را به فقه تحمیل خواهد کرد. نباید روزی که فقه بالنده شیعی برای کشف و راه‌اندازی اهداف پیچیده و خاص، روی به قیاس و استحسان و استصلاح و تأویل و تأوّل و غیره آورد.

به هر روی، بر اهل فن و نظر پوشیده نیست که به کارگیری چنین ابزارها و روش‌ها، با فقه جواهری نه تنها ناسازگاری ندارد، بلکه همسو و در راستای همین هدف ترسیم شده است. روش‌هایی که در چارچوب منابع اجتهادی و قواعد کلی توسط فقیه به کار گرفته می‌شوند، همان روند و مسیر و مجرای فقاهتی است که در زمان خویش در کتاب قیم جواهر به کار گرفته شد. اما این فرآیند با تکیه بر همان موازین و ملاکات متداول باید در کارآمدی و پاسخگویی به مسائل و رفتارهای جدید و نوین، تکامل یابد تا فقه را از حالت سکون بیرون آورده و ایده‌ها و ساختارهای نویی را در حل معضلات و حیات زندگی مدرن انسان‌ها ایفا نماید. از جمله‌ی این تحرک و ساختارسازی در بدنه اجتهاد و استنباط که توسط فقیه نواندیش، شکل جدیدی را به فقه عنایت نموده است، تمسّک ایشان به دو عنصر عقل و عدل و بازیافت جایگاه و نقش آن‌ها در فرآیند استنباط احکام است. استفاده از قواعد عقلی باعث برون‌رفت فقه از خطر تحجرگرایی و جمودی‌گری خواهد بود. توجه به این حقیقت، به دور از افراط و تفریط، فقه و محتوای آن را به عقلانیت سوق خواهد داد. فقهی که باید در دنیای امروز و در دهکده جهانی در تعامل با ملل و جوامع دیگر، ظرفیت برتر و توانمندی خود را نشان دهد و به اغنای درون و اشباع برون برسد. نیاز زمانه و وجود تشکیکات فزاینده در متن جامعه، دسترسی به فقه عقلانی را شتاب بیشتری بخشیده است. به همین جهت این سلسله نیازها تحولی دیگر را در به کار گیری روش‌های فقاهتی طلب می‌کند تا عرضه آن موجب اقبال و گرایش به دین و شریعت گردد و از همین منظر نیز به شبهه زدایی و دفع تعرّض احتمالی به حوزه‌ی فقاهتی و تحلیل اجتهادی منجر شود.

نقش مجتهد در تکامل نظام فقهی و رشد و بالندگی آن، نقش مؤثر و

تعیین‌کننده است. چرا که رویدادها در عصر مدرن یکی پس از دیگری به سرعت در بستر زمان در حال به وجود آمدن هستند و تنها راه جواب گویی به این تحولات، تطبیق دستورات کلی اسلام بر موضوعات و استنباط احکام و پدیده‌های نو و درگیر شدن مجتهد و فقه پژوهان فرزانه با این پدیده‌ها و پیشامدهاست. فهم و شناخت صحیح، و درک شرایط زمان و مکان[1] و افراد از بایسته‌های سیستم اجتهادِ باز است و مجتهد اعلم به زمان و اعلم به مردمان می‌تواند با به کار گیری روش‌های متناسب، راه گشا و مشکل‌زدای آن‌ها باشد؛ چرا که فقه بیان احکام عملی جامعه است که روند آن طبق شرایط زمان و مکان در حال تحول است. شاید بتوان گام آغازین این حرکت و پویایی در فقه را کندوکاو در موضوع احکام دانست. این موضوع شناسی در فقه پویا و شناخت زیر ساخت‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و ... عرصه‌ها و بسترهای تحرک بخشی به فقه سنتی را احیاء می‌کند و به موضوعات و مصادیق خارجی عینیت می‌بخشد.

موضوع‌یابی در عرصه‌های واقعیت موجود، فقیه را در بررسی و استنباط مسائل شرعی و نیازهای فقهی در شرایط مختلف، ورزیده می‌کند. طرد موضوع و بیگانگی نسبت به آن، همانند درمان نابجاست که می‌تواند پیامدهای جبران‌ناپذیری را به همراه داشته باشد. نمی‌توان گفت: فقیه به موضوع کاری ندارد؛ زیرا عناوینی وجود دارد که فقیه باید مرز آن‌ها را معین سازد و عرف و مکلّفین را یارای تشخیص و تعیین آن موضوعات نیست.

بنابراین، شناخت درد، خود نیمی از درمان است و با فهم دقیق و همه‌جانبه از موضوع استنباط، نیمی از طریق اجتهاد و استنباط نیز برآورده می‌شود.

اجتهاد بالنده، چنین اقتضائاتی را به حوزه‌های علم و فقاهت ارزانی می‌کند و خط بطلان بر تفکر جمود و تحجر می‌کشد. باشد که با همت بلندِ مردان علم و فضیلت و فقاهت، مکتب حیات بخش اسلام، به درستی معرفی گردد تا ملّت‌ها و جوامع بشری از بلندای آن بهره‌مند شوند.

---

۱. همان‌گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «**العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس**». تحف العقول: ۳۶۵.

گفت و گو با حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله)
پیرامون فقه جواهری و حقوق بشر / عبدالکریم رضوانی

اشاره

این نوشتار بخشی از گفتگوی آقای رضوانی است با حضرت آیت الله العظمی صانعی دام ظله، در فروردین سال ۱۳۹۰ ش. پیرامون فقه جواهری، مباحث روز حقوق بشری، شبهات مختلف در این زمینه، به‌خصوص نسبت به اسلام و موضوعات حقوق بشری.

در بخشی از این گفتگو آیت الله صانعی پیرامون جایگاه حقوق انسان در اسلام می‌گوید: «انسان محترم است. ﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ﴾[1] به نظر بنده انسان حقوق دارد و نژاد و رنگ مطرح نیست.[2] ﴿فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ﴾[3] همه انسان‌ها مثل همند.

---

۱. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾. إسراء (۱۷): ۷۰.

۲. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. حجرات (۴۹): ۱۳. قال رسول ﷺ: «...فالناس اليوم كلّهم أبيضهم و أسودهم و قرشيهم و عربيّهم و عجميّهم مِن آدم وَ إنّ آدم خلق الله من طين وَ إنَّ أحبّ الناس إلى الله عزوجلّ يوم القيامة أطوعهم و أتقاهم...». بحار الأنوار ۲۲: ۱۱۸، ضمن حديث ۸۹. جهت اطلاع بيشتر رجوع شود به: بحار الأنوار ۲۲: ۳۴۸، حديث ۶۴، و ۷۶: ۳۵۰، حديث ۱۳، و ۷۸: ۲۱۵، حديث ۱۰۸.

۳. ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. مؤمنون (۲۳): ۱۴.

این مرجع تقلید مردمی، در مذمت ظلم و ستم حکومتی و کسانی که آن‌را تمکین می‌کنند، معتقد است:

«اسلام می‌گوید: ظالم گناهکار است، کمک کننده به آن هم گناهکار است، راضی به ظلم هم گناهکار است.[۱] از این بهتر می‌تواند حقوق مردم را معلوم کند؟ ظلم یعنی تضییع حق مردم، اسلام بالاترین حرف را در این جا دارد که می‌گوید: ظالم خودش که گناهکار است هیچ، آن که کمک هم می‌کند، شریک ظلم است، هیچ، آن هم که نشسته و راضی است خوشش می‌آید از او، یعنی از قلب گرفته تا عمل خارجی».

آیت الله صانعی در بخش دیگری از اظهاراتش می‌گوید:

سیاست یعنی تدبیر امور جامعه. اسلام عین سیاست [و تدبیر] است، یعنی برای امور جامعه قانون دارد، برای همسایه حق قرار داده، برای شهروند حق قرار داده، برای رفیق حق قرار داده، کار و کاسبی را گفته، چه گونه داد و ستد کنید، قوانین جزایی دارد، قوانین حقوق مدنی دارد. ارتباط با خدایش قانون دارد، حالا ارتباط با خدا هم مدنی است، برای این که می‌گوید نمازت را با جماعت بخوان، یعنی با هم باشید، اسلام هم دینِ عین سیاست است، یعنی قوانین اسلام برای تدبیر امور جامعه است و به نظر بنده آن قوانین جامعه را می‌تواند به صلاح برساند. این معنای دینِ عین سیاست است. اما اگر معنای عینیت دین با سیاست این باشد که بنده هر چه می‌گویم باید عمل شود، این هیچ ربطی به اسلام ندارد، خود پیامبر هم این گونه حکومت نمی‌کرده است، همانی است که امام فرمودند: «میزان رأی ملت است»،[۲] تدبیر امور جامعه با مردم است. در قانون اساسی هم آمده است که حاکمیت از آن مردم است،[۳] منتها این اسلام که عینِ سیاست

---

۱. قال الصادق علیه السلام: «العامل باظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم». کافی ۲: ۳۳۳، باب الظلم، حدیث ۱۶، وسائل الشیعة ۱۶: ۵۵، أبواب جهاد النفس، باب ۸۰، حدیث ۱۰.

۲. صحیفه امام ۸: ۱۷۳.

۳. «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند». قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصل پنجم، اصل ۵۶.

است، رو به رو شده با یک سری از کارهای ما، که شده‌ایم مستبد، شده‌ایم خودخواه، حالا بنده، به عنوان متفکر تا شما یک حرفی می‌زنید، می‌گویم: کافری، این حرف‌ها را نزن، چرا از حقوق بشر حرف می‌زنید! یک سری هم با قدرت سرنیزه، این می‌شود جدای از اسلام، ولی اسلام عین سیاست است، یعنی عین تدبیر امور جامعه است».

این مرجع تقلید شیعه، در پاسخ به سؤالاتی در مورد حقوق بشر، همچنین تأکید می‌کند:

«اگر بنا بود فرهنگ سازی کنیم، اسلام می‌گوید فرهنگی بسازید که هیچ کسی از ظلم خوشش نیاید، هیچ کس به ظالم کمک نکند، ظلم یعنی تضییع حقوق مردم».

گفت و گو

- **سؤال: جناب‌عالی از شخصیت‌هایی هستید که از سویی به دفاع از فقه جواهری معروفید و از طرفی دیگر در مجامع بین المللی به طرفداری از حقوق بشر شناخته می‌شوید. به عنوان مقدمه از شما خواهش می‌کنم، ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی را که برای فقه جواهری مد نظر دارید، بفرمایید؛ و نیز بفرمایید که آیا متد فقهی خود حضرت عالی هم تماماً وفادار به فقه جواهری است، یا این‌که متد و شیوه نوینی را برای استنباط فقهی‌تان پی ریخته‌اید؟**

آیت الله: بسم الله الرحمن الرحیم

عنایتی که به فقه جواهری هست، به لحاظ خصوصیاتی است که در آن وجود دارد. آن خصوصیات عبارتند از:

۱ ـ کثرت استنباط؛ یعنی هر فرعی را در هر مسئله‌ای پیدا کنید، می‌بینید که در آن مسئله به طور کلی در جواهر بحث شده و فرع آن نیز مطرح گردیده، و این گویای دقت و استعداد صاحب جواهر و احاطه‌اش به فقه است. این یک خصوصیت است.

۲ ـ خصوصیت دومی که فقه صاحب جواهری دارد این است که به نظرات فقها

عنایت دارد و آن‌ها را بررسی می‌کند و بعد خودش نتیجه گیری می‌کند. یعنی این طور نیست که یک بحث منهای نظرات فقها را مطرح کند، و خودش به خودی خود نشسته باشد و نظری بدهد، چون این کار، اشتباه است، حداقل این که وقتی به دیدگاه آن‌ها می‌نگرد، گویا با دانشمندان صحبت کرده و نظر داده، اما اگر خود انسان بخواهد بدون نظر دانشمندان نظری بدهد، نادرست است. صاحب جواهر این امتیاز را دارد که به نظریات و سخنان آن‌ها نظر دارد و بعد هم یک مطلب را استنباط می‌کند.

۳ ـ امتیاز سومی را که صاحب جواهر دارد این است که به نظر آقایان و فقها عنایت دارد. یعنی به عبارت دیگر ایشان به مطلب و شهرتی که بین فقها باشد، معمولاً عنایت دارد. این هم یک جهت دیگری است که برای ایشان متصور است.

۴ ـ خصوصیت چهارمی که در جواهر هست این است که در هیچ مسئله‌ای وارد نشده جز این که هر سخن و هر دلیلی در رابطه آن مسئله بوده، متعرض شده است. یعنی از حرف‌های شیخ طوسی گرفته، شیخ مفید و ابن جنید گرفته، از قرن دوم و سوم هجری تا رسیده به مقدس اردبیلی و کسانی که صاحب نظرهای خاصه‌ای بوده‌اند. و خلاصه این که او توانسته یک فقه ۵۰ صفحه‌ای را ـ اگر با طبع‌های جدید حساب کنید ـ به حدود ۴۲ جلد چهارصد صفحه‌ای برساند، یعنی ۵۰ صفحه را گسترش داده و شده است ۴۲ جلد چهارصد صفحه‌ای.

اینها امتیازاتی است که آن فقه دارد، و این که عنایت به فقه جواهری است، یعنی دقت در مسائل، یعنی احاطه به مسائل، یعنی فرعی را فروگذار نکردن. این طور نبوده که مطلبی را بگوید و ساده از کنار آن بگذرد. به عبارت دیگر، سطحی بحث نکردن، و دقت در نکات ریز آن. عنایت به فقه جواهری این است که با همان روش و دقت و با احاطه، وارد مسائل بشود.

وقتی انسان با آن روش و آن احاطه وارد مسائل شد، ممکن است نظر آخری که می‌دهد همان نظر صاحب جواهر باشد و نیز ممکن است نظری غیر از نظر صاحب جواهر باشد، چون صاحب جواهر، نظرها را معمولاً نقل کرده است، یا اگر هم نقل نکرده، انسان وقتی به اقوال در یک مسئله و سخنان بزرگان در یک بحث

و احتمالاتی که ایشان داده‌اند، وارد آن بحث می‌شود، برای خودش هم احتمال به وجود می‌آید، که ممکن است چنین باشد یا ممکن است چنان باشد و به دنبالش مطالبی استفاده می‌شود. پس این که بنده به فقه جواهری معتقدم، یعنی فقهی که همراه با تعمق و تأمّل در ادله و سخنانی که در هر مسئله‌ای گفته شده، و بیان جزئیات آن مسئله و اکتفا نکردن به یک امر تنها. فقه جواهری آن زمینه را برای انسان درست می‌کند.

منتها آن زمینه درست می‌شود و بعد می‌آید سراغ کتاب‌های مقدس اردبیلی﵀، و آن وقت مطالبی پیش می‌آید که نتیجه‌اش این می‌شود که شما می‌فرمایید شما طرفدار حقوق بشر هستید. شبیهش امام امت﵀ است، ایشان با این که فقه جواهری را قبول دارد، اما می‌بینید که در بعضی از مسائل که جرأت کرد، یکی دو مطلب را بیان کرد، البته نتوانست و عوام زدگی مانع شد از این که به طور کلی بیان کند، اما امروز چون در جامعه ارتباطات زیاد شده و زمینه مناسبی برای پذیرش این فتاوا به وجود آمده، بنده جرأت می‌کنم می‌گویم و مطرح می‌شود. امام﵀ در آن‌جا یک بحثی دارد که راجع به معادن زیرزمینی که خیلی هم به امام اعتراض شد که اگر یک کسی یک زمینی دارد و زمینش را حفر کرد، و نفت در آن‌جا پیدا شد، امام می‌فرماید این از آنِ حکومت است[1]، یعنی از آنِ ملت است. جزو انفال است و از ملت است، نه این که از شخص باشد. گفته‌اند وقتی زمینی را مالک شد، عمق آن و هوای آن را هم مالک است، به جهت آن که عقلا بنایشان بر این است که اگر کسی مالک جایی شده است، یعنی عمق زمین و هوایش را هم مالک است، ولی امروز همان عقلا این منبع نفت را ملک این آقا نمی‌دانند، بلکه می‌گویند این از آن همه ملت است. همان عقلایی که دیروز آن طور می‌گفتند، امروز این طور می‌گویند، پس اگر صاحب جواهر امروز هم بود در کنار امام قرار می‌گرفت، امام آن استدلال را برایش می‌کرد که شما می‌گویید که اگر کسی زمینی را دارد خاک‌های زیرزمینش را تا عمق صدمتری و دویست متری مالک است، بله این از باب بنای عقلاست که شارع هم این بنا را امضا کرده

۱. صحیفه امام ۲۰: ص ۴۰۲ ـ ۴۰۳.

است، شارع هم این را قبول کرده، ولی امروز عقلا به نحو دیگری نسبت به این مسئله می‌نگرند. عقلا این معدن را از آن او نمی‌بینند، بلکه از آنِ همه ملت می‌بینند.

■ **سؤال: آیا تقسیم فقه به فقه سنتی و فقه پویا از نظر شما از وجاهت برخوردار هست؟**

آیت الله: مقاله‌ای داریم که در آن‌جا مفصل نوشته‌ایم در حدود سه سال قبل، که فقه پویا یعنی همین فقه، یعنی برداشت‌های این شکلی، به این می‌گویند: فقه پویا. برای فقه پویا مثالی می‌زنم: ما در قرآن می‌بینیم که خدا به همه انسان‌هایی که خلق کرده، بدون تفاوت می‌گوید: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾،[1] برای همه انسان‌ها می‌گوید: ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2] من از روح خودم در آن‌ها دمیدم. همه انسان این یادگار الهی را دارند. خوب وقتی خدا به خودش آفرین گفته، حالا اگر ما در جایی رسیدیم به این که روایت، یا نظری از کسی آمده که می‌گوید مثلاً زن‌ها یا فلان جمعیت، از حقوق شهروندی و از حقوق انسانی محرومند، می‌گوییم این محرومیت با آن آفرین به خودش هماهنگی ندارد، چون اینها در آفرین، با هم مساوی‌اند، پس چه طور شده که در حقوق انسانی، این یک حق بیشتری از حق او دارد؟ با همین پویایی فقه پیش می‌رود و با پویایی فقه هم نباید کسی مخالفت کند.

فقه جواهری هم زمینه فقه پویاست، البته در بعضی از جاها نظریات گذشتگان را رد کرده، ولی زمینه ساز فقه پویا و متد آن است.

■ **سؤال: به نظر می‌رسد که در آثار جناب‌عالی توجه ویژه‌ای به عقل و عدل شده است.**

آیت الله: بله درست است. حق همین است.

■ **سؤال: آیا ماهیت عقل در استنباط فقهی شما با آن عقل جمعی و تجربی که انباشتی از تجارب تاریخی انسان‌ها محسوب می‌شود، تفاوتی دارد، یا آن عقل جمعی هم**

---

۱. مؤمنون (۲۳): ۱۴.

۲. ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾. حجر (۱۵): ۲۹.

شعبه‌ای از همان عقلی است که منبع فقه محسوب می‌شود؟ بارزترین مثال عقل جمعی همین اعلامیه حقوق بشر است.

آیت الله: این که می‌فرمایید عقل جمعی، عقول انسان‌ها محترم است و اساساً اسلام حاکمیت افراد را در زندگی محترم می‌داند، خود پیغمبر هم موظف بوده که با افراد مشورت کند و نظر اکثریت را در پیاده کردن قوانین اجتماعی و در آن‌چه که در اختیار انسان قرار دارد، مراعات نماید.

از باب مثال، اداره یک مملکت احتیاج به وزارت کار و آموزش و پرورش دارد، این وزارت کار را جایش را در کجا قرار بدهیم، چگونه برنامه‌ریزی کنیم، احتیاج به نیروی نظامی و انتظامی دارد، برای اینها چگونه برنامه‌ریزی کنیم، در این برنامه ریزی‌ها نظر جمع محترم است در امور زندگی که به خود انسان‌ها مربوط است، نظر جمع در پیاده کردن آن قوانین کلی، محترم است. به پیغمبر خطاب می‌شود: ﴿وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾[1] که در رابطه با جنگ احد[2] هم هست می‌فرماید: با اینها مشورت کن و بعد تصمیم بگیر، خوب بر چه تصمیم بگیرد؟ بر نظریه خودش، ولو این که مخالف با اکثریت باشد؟ این را که عقل هیچ کس نمی‌پذیرد، چون فرض این است که پیغمبر هم یک انسان است، اگر نظریه‌اش با اقلیت موافق است ولی با اکثریت مخالف است هیچ عقلی نمی‌گوید که نظر اقلیت را اتخاذ کند، چرا که، همه نظر اکثریت را محترم می‌دانند. «مشورت کن»، یعنی نظر اکثریت، والاّ عمل به نظر اقلیت خلاف عقل، اندیشه و فکر است. و اگر نظر سومی را نیز بگیرد، خلاف عقل است؛ برای این که جامعه‌ای که بناست حرکت کند، شما یک انسانید، یک انسان چه طور نظرش بر همه ده نفر مقدم است؟ چون پیغمبر در مسائل، به عنوان یک بشر حرکت می‌کرده، ﴿قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾[3] نه این که با علم غیبش حرکت می‌کرده، چون اگر می‌خواست

---

۱. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾. آل عمران (۳): ۱۵۹.

۲. تفسیر المیزان ۴: ۵۶، ذیل آیه ۱۵۹؛ تاریخ طبری ۲: ۱۸۹ ـ ۱۹۰.

۳. ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾. کهف (۱۸): ۱۱۰.

با کمک از علم غیبش جامعه را اداره کند، نمی‌توانسته الگو بشود: ﴿لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] او الگوست و الگو بودن به عنوان یک بشر حرکت کردن است.

بنابراین، در پیاده کردن آن‌ها عقل جمعی، محترم است. همان است که امام هم فرمودند: «میزان رأی ملت است»،[2] اما نسبت به یک سلسله از کلیات حقوق، کلیات حقوق را که این به نام منشور حقوق بشر نوشته شده است، این منشور حقوق بشر، کلیات و افکار بشر است. این را باید ببینیم بنده‌ای که معتقد هستم حقوق انسان‌ها را وحی تعیین می‌کند، بنده باید با اندیشه خودم ببینم که با وحی می‌سازد یا نه، اگر دیدم هر مقدارش با وحی هماهنگی دارد، بپذیرم و هر مقدارش که هماهنگی ندارد قبول نمی‌کنم، چون من معتقدم کلیات را وحی باید بیان کند و فرض این است که مثلاً این جا خلافش را بیان کرده، مثل مسئله ارث بردن که گفته است زن و مرد مساوی یکدیگر ارث می‌برند.[3] یکی هم ـ ظاهراً ـ مثل مسئله طلاق که حقوق بشر آن را حق هر دو می‌داند نه فقط حق مرد.[4] وگرنه زنان هم می‌توانند درس بخوانند، می‌توانند وزیر بشوند، بله اسلام هم همین را گفته است. اسلام در باب زن و مرد در امور اجتماعی و اجرا هیچ فرقی نگذاشته است. منشور حقوق بشر را نرسیده‌ایم به دقت نگاه کنیم، یک دفعه همین طوری می‌گوییم همه‌اش خلاف است به نظر من باید دید کجایش خلاف است. مثلاً در خون‌بهای انسان‌ها به نظر من با هم، موافق است. در فقه، انسان‌ها جانشان به قدر جان هم ارزش دارد، حقوق شهروندی برای همه انسان‌هاست. مذهب و نژاد و رنگ و قیافه و جغرافیا و امثال اینها در حقوق، هیچ دخالتی ندارند. این به صورت کلی، اما در

---

۱. ﴿لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾. احزاب (۳۳): ۲۱.

۲. صحیفه امام ۸: ۱۷۳.

۳. در اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین حکمی نیامده است. لیکن در احکام و قوانین مدنی غرب ارث زن و مرد به‌طور مساوی تقسیم می‌گردد.

۴. «زن و مرد وقتی به سن ازدواج برسند می‌توانند بدون هیچ قید نژادی و ملی و دینی ازدواج کنند و خانواده بنیان گذارند، آنان به هنگام زناشویی و در اثناء و هنگام انحلال آن دارای حقوق متساوی می‌باشند». منشور جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد، ماده ۱۶ ـ ۱.

جواب ارث هم جواب دارد که آنچه وحی آورده، با موازینی که خودمان داریم آن هم جواب دارد و می‌شود همان حقوقی که دیگران می‌گویند، منتها باید نشست با انسان‌ها صحبت کرد و گفت: در این محیط این طور است و وقتی من با بعضی از آن‌ها صحبت کردم باور کردند در روایات هم سؤال و جواب شده که چرا زنی که ضعیف است حقش کمتر از مرد است. این در روایات جواب داده شده.[۱] این را باید مورد به مورد بررسی کرد. یک بنده الهی و معتقد به خدا که قائل است به این که قوانین کلی و حقوق را وحی تعیین می‌کند، اگر عقل جمعی مخالف با وحی باشد، نمی‌پذیرد. یک وقت او تعیین نکرده و گفته هر کسی هر حقی دارد محترم است، بشر می‌آید یک سری حقوق قرار می‌دهد مثل حق کپی رایت و حق طبعی که قرار داده شده است، حق تألیف که بشر قرار داده و بنده عرض می‌کنم طبق آن اصل کلی‌ای که می‌گوید هیچ کس بدون رضایت دیگران حق تصرف در مال و آنچه ارزش دارد را نداشته[۲] و ندارد، پس هر چه را مردم حق دانستند و خلاف شرع نبود مشمول آن اصل کلی می‌باشد و آن حق محترم است و جزو حقوق می‌باشد و حقوق محترم است این را حق می‌داند، این حقوق را یک وقت خودش بیان می‌کند، یک وقت مردم این را حقوق می‌دانند، و لذا حق طبع، حق کپی رایت، و برخی حقوق دیگر محترم است و بزرگان ما هم این را داشته‌اند. این طور نیست که الآن باشد، بزرگان ما هم همین حقوق را محترم می‌دانستند، تنها امام امت﵀ بود که در نجف حق طبع را قبول نکرد،[۳] وگرنه بزرگان ما قبول می‌کردند.

بله، اگر در حقوق بشر جایی است که حقی را با اندیشه جمعی این عده ـ این عده هم که می‌خواهند برای همه بشر تعیین تکلیف کنند و این اشکال دیگری

---

۱. لأبي عبدالله﵇ فقال: «إنّ المرأة ليس عليها جهاد ولانفقة و لا معقلة، و إنّما ذلک علي الرجال، فلذلک جعل للمرأة سهماً واحداً و للرجل سهمين». کافی ۷: ۸۴، باب علّة کیف صار للذکر سهمان و للأنثی سهم، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة ۲۶: ۹۳، أبواب میراث الأبوین و الأولاد، باب ۲، حدیث ۱. جهت اطلاع بیشتر مراجعه شود به همین باب، احادیث ۲ و ۳.

۲. قال رسول اللهﷺ: «لایحلّ مال امرء مسلم، إلّاعن طیب نفس منه». عوالی اللئالی ۳: ۴۷۳، حدیث ۳. جهت اطلاع بیشتر مراجعه شود به احادیث ۱، ۲ و ۴ همین باب؛ و وسائل الشیعة ۵: ۱۲۰، أبواب مکان المصلّی، باب ۳، حدیث ۱ و ۳، و ۱۴: ۵۷۲ أبواب المزار، باب ۹۰، ذیل حدیث ۲.

۳. تحریر الوسیلة به نقل از تعلیقة بر تحریر از آیت الله صانعی ۲: ۶۵۶.

است ـ تعیین کرده‌اند، اگر در آن مورد رسماً وحی بر خلافش باشد، من آن را نمی‌توانم بپذیرم و نمی‌پذیرم و آن انسان‌ها نیز باید به من اجازه بدهند که من نپذیرم، چون به هر حال من معتقدم به این که وحی حق را تعیین می‌کند. آن که اشکال را رفع می‌کند این است که در این حقوق بشر، موارد استثنا بسیار کم است و شاید نباشد ولی به هر حال، بسیار کمش را هم باید جواب داد.

■ **سؤال: نتیجه این می‌شود که عقل جمعی در جایی که مخالفت صریح با وحی الهی نداشته باشد، مانعی ندارد و معتبر است.**

آیت الله: بله همین طور است.

■ **سؤال: ولی در جایی که مخالفت باشد و در تضاد قرار گیرد...؟**

آیت الله: ما وحی را مقدم می‌داریم. خود حقوق بشر هم باید این اجازه را بدهد، آن هم نمی‌تواند بر من تحمیل کند. توجه کنید، بنده که یک الهی هستم و معتقدم که خدا این طور قرار داده، باید به بنده حق بدهند. آن‌ها می‌گویند در منشور حقوق بشر این گونه آمده است، خوب این اکراه نسبت به من است و حق من دارد تضییع می‌شود. خود حقوق بشر هم نمی‌تواند این را بر من تحمیل کند، اما این جهت را هم باید دقت کرد که برای نگاه به حقوق بشر به همین روشی که بنده دارم پیش می‌روم باید نگاه کرد. برای نمونه عرض کنم: از برادران اهل سنت یک وقت یک عده‌ای از آمریکا آمده بودند، یک آقایی آن‌ها را آورده بود و از دانشمندانشان بودند هفت هشت سال قبل، با آن‌ها صحبت کردم خیلی لذت بردند منتها تا بشر به آن جا برسد، گذشت زمان لازم دارد.

تمام آیات قرآن را شما نگاه کنید، هر چه که بحث است راجع به کافر است، کافر را می‌گوید این طور است. مثلاً: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[1] اگر معنایش این باشد که هیچ کافری نمی‌تواند هیچ سلطه‌ای بر مسلمان پیدا کند، این معنایش این است که هیچ کافری نمی‌تواند فرمانده نیروی نظامی بشود.

---

۱. نساء (۴): ۱۴۱.

نمی‌تواند وزیر بشود. نمی‌تواند امیر بشود، چون ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾. ـ اگر معنایش این باشد که این نیست، بر فرض که این باشد ـ چه کسی نمی‌تواند؟ «کافر»، کافر کیست؟ هم از نظر لغت حساب می‌کنیم هم از نظر خود قرآن حساب می‌کنیم: «کفر» یعنی «ستر» یعنی پوشاند،[1] پوشاندن احتیاج دارد که بداند و بپوشاند، اگر نداند پوشاندن نیست، ستر صدق نمی‌کند بعد از نظر قرآن، همه جا کافر به همراه عذاب آمده است کافر را عذاب می‌کنیم کافر مخلد در جهنم است،[2] این، آن کافری را می‌گوید که می‌داند یا آن که نمی‌داند؟ چون اگر نمی‌داند که نمی‌شود عذابش کرد، قبح بلابیان که معنی ندارد،[3] پس آن کافری را می‌گوید که می‌داند، دانسته بر خلاف حرکت می‌کند، دشمنی می‌کند بر خلاف، معنای کافر این است. فرض کنیم اسلام آمده این را از یک سری از حقوقش محروم کرده است. اشکال از حقوق بشر نیست. می‌گوید شما با این که می‌دانی این مرام بر حق است داری بر خلاف آن تبلیغ و حرکت می‌کنید آن وقت می‌خواهی از این مرام استفاده کنی؟ اگر کفر را این گونه که ما معنی کردیم، معنی کنید، بسیاری از مشکلات حل می‌شود، چون از جمعیت هفت میلیاردی دنیای کنونی، چند نفر کافرند؟ خیلی محدود. آن فردی که در جنوب آفریقا زندگی می‌کند، دهری است و خدا را قبول ندارد و فکرش به این حرف‌ها نمی‌رسد، آن آدم کافر است؟ نه، غیر مسلمان است ولی کافر نیست، خوبان این همه جمعیت را خدا به جهنم می‌برد؟

نمی‌شود ببرد، بگوید چون شما خدا را قبول نکردید، پیغمبر اسلام یا انبیای گذشته را قبول نکردید، همه را به جهنم می‌برم، این عذاب بدون دلیلی است و این قاصر است و نمی‌دانسته، می‌ماند یک انگشت شماری در جامعه، از نظر عقیدتی عرض می‌کنم. حالا آن انگشت شمار را اسلام می‌گوید از یک سری

---

۱. المنجد ۲: ۱۶۰۰ «کفر».

۲. فصلت (۴۱): ۲۷ و سوره ص (۳۸): ۲۷، و....

۳. ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾. اسراء (۱۷): ۱۵. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به: وسائل الشیعة ۱۵: ۳۶۹، أبواب جهاد النفس و ما یناسبه، باب ۵۶.

حقوق محروم باشد، کافر را وقتی به این معنی بگیریم، صدها مشکل ما حل می‌شود. می‌گوییم: مذهب دخالت ندارد مرام در حقوق دخالت ندارد، رنگ دخالت ندارد، ولی وقتی به معنای غیرمسلمان ببینیم می‌گوییم همه دارندگان این شناسنامه‌های غیر اسلامی فلان حکم را دارند، چون شناسنامه‌های اسلامی ندارند، یعنی می‌گوییم یک دارنده شناسنامه اسلامی اگر هزار جنایت کند، حقوق دارد اما آن آقایی که قاصر است و اصلاً جنایتی نکرده، حقوق ندارد.

■ **سؤال: این متد را فقه جواهری در اختیار شما قرار داده است؟**

آیت الله: با همان زمینه به دست آورده‌ایم و بعد می‌بینیم قرآن و روایات[۱] این طور می‌گوید و بسیاری از مشکلات حل خواهد شد. هیچ گاه اسلام عقل یک نفر را بر دیگران مقدم نداشته، حتی نبی مکرم اسلام را، چون او نیز به عنوان بشر[۲] دارد زندگی می‌کند. یک وقت مسئله قانون خدا را می‌خواهد بگوید، خود او باید بگوید، چون او است که با وحی سر و کار دارد، به خلاف دیگران که با آن سر و کاری ندارند. یک مجتهد یک وقت به عنوان این که می‌گوید من استنباط کرده‌ام، بله استنباطت برای خودت و برای کسی که به دنبالت می‌آید، محترم است، اما در مورد پیاده کردن و اجرا او هم یک نفر است مانند دیگران، این طور نیست که چون به گونه خاصی است، محترم است، یا چون انیشتین است، یا چون فیلسوف است و یا چون شیخ انصاری است، رأیش بر دیگران مقدم است.

■ **سؤال: بر این معنی عقل جمعی را می‌توانیم از منابع احکام به حساب بیاوریم؟**

آیت الله: نیازی نیست که عقل جمعی از منابع باشد، کلیات هست، عقل جمعی در اجرا می‌تواند در کنار ادله به فهم ما کمک کند. این نمونه را برایتان بگویم از فقه جواهری[۳] و فقه امام امت،[۴] ببینید ربا حرام شده است، شدّتش هم

---

۱. همان.
۲. کهف (۱۸): ۱۱۰.
۳. جواهرالکلام ۲۳: ۳۳۲.
۴. تحریر الوسیلة به نقل از تعلیقة بر تحریر از آیت الله صانعی ۱: ۵۲۵.

خیلی زیاد است، مسلمانان هم دارند مرتب راجع به ربا بحث می‌کنند و می‌خواهند بانک بدون ربا درست کنند، خوب این حرام شده است. از یک طرف، آقایان فقهای[۱] دیگر که شاید یکی از آن‌ها صاحب جواهر هم باشد، گفته‌اند که نه یک روایاتی داریم که می‌گوید حیله باب ربا می‌تواند ربا را درست کند، یعنی من صد تومان به شما قرض می‌دهم به صد و بیست تومان، منتها صد تومان قرض می‌دهم که به من بدهی، یک جعبه کبریت هم می‌دهم به بیست هزار تومان، این را می‌گویند حیله باب ربا، امام قم که بود، معتقد بود حیله هست، من یادم هست یک شب در بیرونی منزلشان ـ آقای حیدری نهاوندی که در حزب شهید شد ـ گفت که این چیست که شما ربا را با حیله حلال می‌دانید؟ امام فرمود که: شما خیال می‌کنید که ربا را فقط پیرزن می‌گیرد؟ سرمایه دارها می‌گیرند کاسبی می‌کنند. فکرش این طوری بود و با آن حیله، حلال می‌شود. نجف که مشرف شدند، به طور کلی نظرشان تغییر کرد و گفتند اصلاً حیل باب ربا در اسلام درست نیست،[۲] این را می‌گویند عقل و اندیشه، این جا کارساز است. فرمودند: معنی ندارد که اسلام این همه داد و قال کند و صورتش را زخم کند که یک درهم ربا، از هفتاد زنای با محارم بدتر است،[۳] یک جای دیگر آن را حلالش کند، خوب همه آن را حلال می‌کنند، و دلیلی ندارد که از این راه استفاده نکنند، در نتیجه لغویت آن لازم می‌آید. اندیشه این جا به کار می‌رود، با اندیشه فردی یا جمعی وقتی حرکت کنیم این معنی را می‌فهمیم.

مسئله دیگری که بنده اخیراً گفته‌ام این است که ما وقتی می‌رویم سراغ ربا می‌بینیم ربا حرام شده برای این که ظلم به جامعه است و جلوی کار و فعالیت را می‌گیرد و حرام شده برای این که یک کسی مدام ثروتش بالا

---

۱. شرائع الإسلام ۲: ۴۱ ـ ۴۲؛ مسالک الأفهام ۳: ۳۳۲؛ مفاتیح الشرائع ۳: ۶۴؛ جواهرالکلام ۲۳: ۳۹۱ ـ ۳۹۷.

۲. کتاب البیع ۲: ۴۰۳ ـ ۴۱۸، و ۵: ۵۲۸ ـ ۵۳۲؛ تحریر الوسیلة به نقل از تعلیقة بر تحریر از آیت الله صانعی ۱: ۵۲۷. (مسألة ۷).

۳. قال الصادق علیه السلام: «**درهم ربا أشدّ من سبعین زینة کلّها بذات محرم**». وسائل الشیعة ۱۸: ۱۱۷، أبواب الربا، باب ۱، حدیث ۱. جهت اطلاع بیشتر مراجعه شود به همین باب، احادیث ۵، ۶، ۱۲، ۱۸، ۱۹، ۲۰.

می‌رود و یکی کمتر می‌شود.[۱] ما دو گونه ربا داریم: یک وقت ربا دهنده یک آدم پولدار است و می‌خواهد با پولی که از من می‌گیرد و ربا به من می‌دهد می‌خواهد با آن کار و کسب به وجود بیاورد، خودش صد میلیون تومان دارد، من هم پنجاه میلیون تومان دارم که از خودم و نتیجه زحمات پنجاه ساله من می‌باشد، واجب نیست که قرض الحسنه به او بدهم، خوب من چه کار کنم با پولم؟ او می‌گوید که پولت را به عنوان بخشی از سرمایه به من بده که همه ضرر و نفعش مال خودش باشد، صدی این قدر در سال به تو می‌دهم، این کجایش ظلم است؟ به من ظلم شده؟! ظلم نشده، بلکه پول من به جریان افتاده است، جلوی کار گرفته شده است؟ نه، کارش به جریان افتاده است. بنابراین گفته‌ایم ربایی که برای مخارج زندگی و درماندگی زندگی باشد، حرام است و حکومت‌ها باید این را اداره کند که اینها مرتکب نشوند، هیچ راهی هم درستش نمی‌کند. اما آن که برای امور اقتصادی و تولیدی است، اشکال ندارد.

آقایان یک روز آمده‌اند جعاله درست کرده‌اند، یک روز مشارکت مدنی درست کرده‌اند، یک روز مضاربه درست کرده‌اند. حالا فرض کنیم بر دنیا حاکم شده‌ایم و اسلام را حاکم کردیم، نشسته‌ایم در بانک، طرف می‌آید می‌گوییم که با جعاله با تو برخورد می‌کنیم نه من می‌فهمم جعاله چیست نه او، یا می‌گوییم با مشارکت مدنی یا مضاربه حل می‌کنیم منتها ضرر را شرط می‌کنیم که برای خودمان باشد. نه من می‌فهمم چه دارم می‌گویم نه او، نه کار پیش می‌رود، مسخره می‌کند می‌گوید این چیست؟ به قول مرحوم وحید بهبهانی[۲] در بحث ربا می‌گوید صرف لفظ عوضش می‌کند؟ این که همان است شما با آن جعاله و مشارکت مدنی همان نتیجه ربا را دارید می‌گیرید، منتها دارید عوضش می‌کنید، خوب راحت بیایید این را که بنده عرض می‌کنم بگویید، این قرض دادن، این گونه قرض‌ها مشمول ادله

---

۱. محمد بن سنان از علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: «و علّة التحريم الربا لما نهي الله عزوجلّ عنه، و لما فيه من فساد الأموال...، و لما في ذلک من الفساد والظلم و فناء الأموال». وسائل الشيعة ۱۸: ۱۲۱، أبواب الربا، باب ۱، حديث ۱۱. جهت اطلاع بیشتر مراجعه شود به سایر احادیث این باب.

۲. الحاشية على مجمع الفائدة و البرهان: ۲۸۹.

ربا[1] نمی‌شود، لذا ظلم نیست، بازار هم تعطیل نمی‌شود، و لذا به نظر بنده بهره‌های بانکی همه‌اش حلال است؛ و این برداشت با تأمل و تعمق در روایات به دست می‌آید.

■ **سؤال: اندیشه حقوق بشر بر این اصل بنیادی استوار است که انسان بما هو انسان، حقوقی دارد اما ظاهر قضیه این است که سابقه فقهی ما نگاه تکلیف مدار داشته تا نگاه حق مدار، هیچ وقت برای انسان به خاطر انسان بودنش، به خاطر وجودش، حقی در نظر نگرفته است.**

آیت الله: نه این طور نیست. بله در خیلی از مسائل رفته‌اند سراغ ادله و استنباطشان آن جور منطبق شده، ولی آن جا هم انسان مدار است دیگر.

■ **سؤال: اصولاً فقه به دنبال بیان تکالیف است... .**

آیت الله: چرا، فقه به دنبال حقوق هم بوده است، منتها نمی‌توانستند بیان کنند، یا اشکال به آن‌ها نمی‌شده است. در باب انسان، کشتن یک انسان، بزرگترین گناه است.[2] تضییع حق یک انسان بزرگ‌ترین گناه است. حقوق را معین کرده‌اند دیگر. در باب ظلمْ اسلام می‌گوید ظالم گناهکار است، کمک کننده به آن هم گناهکار است، راضی به ظلم هم گناهکار است. از این بهتر می‌تواند حقوق مردم را معلوم کند؟ ظلم یعنی تضییع حق مردم، اسلام بالاترین حرف را در این‌جا دارد که می‌گوید: ظالم خودش که گناهکار است هیچ، آن که کمک هم می‌کند، شریک ظلم است، هیچ، آن هم که نشسته و راضی است خوشش می‌آید[3] از او، یعنی از قلب گرفته تا عمل خارجی، شما چه موقع در حقوق بشر این طور

---

۱. ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾ ... بقره (۲): ۲۷۵، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا﴾ ... آل عمران (۳): ۱۳۰، ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللهِ كَثِيراً﴾ ... ـ ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ...﴾ نساء (۴): ۱۶۰ ـ ۱۶۱. جهت اطلاع بیشتر مراجعه شود به: وسائل الشیعة ۱۸: ۱۱۷، أبواب الربا، باب ۱.

۲. ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَ نَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَ نَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَ نَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَ تْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾. مائده (۵): ۳۲. جهت اطلاع بیشتر مراجعه شود به: وسائل الشیعة ۲۹: ۹، أبواب القصاص فی النفس، باب ۱.

۳. قال الصادق علیه السلام: «العامل بالظلم و المعین له و الراضي به شركاء ثلاثتهم». کافی ۲: ۳۳۳، باب الظلم، حدیث ۱۶؛ وسائل الشیعة ۱۶: ۵۵، أبواب جهاد النفس، باب ۸۰، حدیث ۱۰.

می‌بینید؟ یعنی اگر بنا بود ما می‌خواستیم فرهنگ سازی کنیم، اسلام می‌گوید فرهنگی بسازید که هیچ کسی از ظلم خوشش نیاید، هیچ کس به ظالم کمک نکند، ظلم یعنی تضییع حقوق مردم.

■ **سؤال: حتی در این گونه موارد هم سیاق بیان، بیان حکمی است، یعنی حکم برای ظالم صادر می‌کند و می‌گوید این کار، خلاف حکم الهی و حرام و گناه است اما حقی که در اندیشه حقوق بشر هست ظاهراً... .**

آیت الله: آن هم همین را می‌گوید، اشکال اندیشه حقوق بشر این است که ضمانت اجرا ندارد. این ضمانت اجرا هم دارد، این می‌گوید گناه است جلویش را باید بگیرند، آن فقط بیان می‌کند. الآن حقوق بشر هیچ ضمانت اجرایی که ندارد، فقط نشسته قطعنامه‌ای می‌گذراند. اما در اسلام وقتی روی ظلم تکیه شده؛ یعنی ضمانت اجرایی دارد. «حرام» ضمانت اجرایی‌اش را درست می‌کند. وقتی می‌گوید حرام است یعنی طرف گناه مرتکب شده و باید مذمّتش کرد، باید جلویش را گرفت و اگر توان باشد باید تعزیرش کرد و تنبیهش کرد.

■ **سؤال: یعنی در اندیشه فقهی شیعه هم انسان به خاطر انسان بودنش حقوقی دارد؟**

آیت الله: بله انسان محترم است. ﴿لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ﴾.[1] به نظر بنده انسان حقوق دارد و نژاد و رنگ مطرح نیست.[2] ﴿فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ﴾[3] همه انسان‌ها مثل همند.

■ **سؤال: یک مسئله دیگر این است که نظریه حقوق بشر، اندیشه‌ای است که مبتنی بر مباحث بنیادی‌تری، مثل اومانیسم و جدایی دین از سیاست است... .**

آیت الله: اشتباهشان این است. جدایی دین از سیاست، دین به یک معنی عین سیاست است و سیاست عین دیانت. سیاست یعنی تدبیر امور جامعه.

---

۱. اسراء (۱۷): ۷۰.

۲. حجرات (۴۹): ۱۳؛ بنگرید روایت رسول خدا ﷺ که در پاورقی صفحه ۱۲۵ بدان اشاره گردید؛ همچنین جهت اطلاع بیشتر مراجعه شود به: بحارالأنوار ۲۲: ۳۴۸، حدیث ۶۴، و ۷۶: ۳۵۰، حدیث ۱۳، و ۷۸: ۲۱۵، حدیث ۱۰۸.

۳. مؤمنون (۲۳): ۱۴.

اسلام عین سیاست است، یعنی برای امور جامعه قانون دارد، برای همسایه حق قرار داده، برای شهروند حق قرار داده، برای رفیق حق قرار داده، کار و کاسبی را گفته، چگونه داد و ستد کنید، قوانین جزایی دارد، قوانین حقوق مدنی دارد. ارتباط با خدایش قانون دارد. حالا ارتباط با خدا هم مدنی است، برای این که می‌گوید: نمازت را با جماعت بخوان، یعنی با هم باشید، اسلام هم دینِ عین سیاست است، یعنی قوانین اسلام برای تدبیر امور جامعه است و به نظر بنده آن قوانین، جامعه را می‌تواند به صلاح برساند. این معنای دین عینِ سیاست است. اما اگر معنای عینیت دین با سیاست این باشد که بنده هر چه می‌گویم باید عمل شود، این هیچ ربطی به اسلام ندارد، خود پیامبر هم این گونه حکومت نمی‌کرده است، همانی است که امام امت فرمودند: «میزان رأی ملت است».[1] تدبیر امور جامعه با مردم است، در قانون اساسی هم آمده است که حاکمیت از آن مردم است.[2] منتها این اسلام عین سیاست است، رو به رو شده با یک سری از کارهای ما، که شده‌ایم مستبد، شده‌ایم خودخواه، حالا بنده به عنوان متفکر تا شما یک حرفی می‌زنید، می‌گویم: کافری، این حرف‌ها را نزن. چرا از حقوق بشر حرف می‌زنید! یک سری هم با قدرت سرنیزه. این می‌شود جدای از اسلام. ولی اسلام عین سیاست است، یعنی عین تدبیر امور جامعه است.

- **سؤال: من به سؤال قبل بر می‌گردم، « انسان بما هو انسان حق دارد »؛ یعنی حقی که هیچ کس نمی‌تواند از او بگیرد، حتی خدا هم نمی‌تواند سلب کند.**

آیت الله: خدا که خودش قرار داده، سلب نمی‌کند. حقی که خدا داده اگر سلب کند ظلم است.

- **سؤال: پس در نگاه فقهی ما این حقی است که خدا به بندگان داده است؟**

آیت الله: بله خدا داده است. در قانون اساسی هم آمده است حق حاکمیت از

---

۱. صحیفه امام ۸: ۱۷۳.

۲. برای اطلاع بیشتر بنگرید به پاورقی صفحه ۱۲۶ در مورد اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مُشعر بر حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش.

آن خداوند است که به بشر داده است.

■ **سؤال: این را می‌توانیم به عنوان تفاوت بین حقوق بشر غربی و حقوق بشر اسلامی بدانیم؟**

آیت الله: بله. یعنی این ضمانت اجرایی دارد ولی آن‌ها ندارند. این را مربوط به یک جایی می‌داند یک پشتوانه‌ای برایش قرار می‌دهد که اگر انسان به آن عنایت کند، خود به خود اجرا می‌کند. حقوق بشر در اسلام ضمانت اجرایی دارد. یکی همان تکالیفی که فرمودید ضامن اجرایی‌اش است، یکی هم این که می‌گوید: از طرف خدا و آفریننده من قرار داده شده است به دنبال شکر و سپاس‌گزاری او آن حقوق را عمل می‌کند. ضمانت اجرایی است، اما منشور حقوق بشر سازمان ملل، ضمانت اجرایی ندارد.

■ **سؤال: در خصوص مفهوم عدل و ظلم با توجه به این که برداشت عقلای عالم در تغییر است، چه می‌فرمایید؟**

آیت الله: بله این مانعی ندارد. ما این را نوشته‌ایم. بنده چیزهایی را که خلاف عدل می‌دانم می‌گویم. چون خلاف عدل است کنار گذاشته می‌شود، چون قرآن امر به عدالت دارد[1] و روایات مخالف قرآن باید کنار گذاشته شود.[2] یک روزی هم ممکن است خلاف عدل نباشد برمی‌گردیم، آسمانی به زمین نمی‌آید. ولی آن کلی، سر جای خودش است. قرآن دنبال عدل است. متد ما این است که سخنی بر خلاف عدل، معتبر نیست و ارزشی ندارد. روایات اگر بر خلاف عدل بود، یعنی بر خلاف قرآن بود این روایات ارزش ندارد، یعنی یک جایی‌اش اشکال دارد، یا اشتباه شده، یا جعل کرده‌اند، یا درست به دست ما نرسیده، یا یک معنایی بوده که ما نمی‌فهمیدیم، نمی‌توانیم به این روایات اعتماد کنیم و لذا این روایات را

---

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لله شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا الله إِنَّ الله خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. مائده (۵): ۸.

۲. قال الصادق عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّة... فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّة...». وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶ ـ ۱۲۲، أبواب صفات القاضي، باب ۹، حديث ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۹، ۳۵ و ۴۸.

بنده می‌گذارم کنار، اما اگر روزی بشر رسید به یک جایی که گفت: این عین عدل است، آن برمی‌گردد.

- **سؤال: یعنی تبیین عدل و مصادیق آن را عقل جمعی بر عهده دارد؟**
- **به عنوان مثال اگر چند سال پیش می‌خواستید فتوی بدهید، ممکن بود دیه زن و مرد را قائل به تنصیف بشوید؟ یعنی گذشت زمان و مکان تأثیر دارد؟**

آیت الله: بله مؤثر است. اصلاً این اشکال‌های در زمان قبل نبوده و لذا توجه به آن نمی‌شده است.

- **سؤال: مثلاً مصداق ظلم هم ممکن بوده است این طوری باشد؟**

آیت الله: بله، مصداق ظلم هم به آن توجه می‌کردند، می‌گفتند، ولی اصلاً توجه نبوده است و به قول امام﵀ که فرمودند: زمان و مکان در اجتهاد مؤثر است.[1] یعنی به عبارت دیگر، این که این حکم خلاف عدالت است ظلم است یا نه، این عقل جمعی است که در این‌جا می‌تواند کار ساز باشد، یعنی اندیشه و افکار و برداشت‌های جمعی.

- **سؤال: جناب‌عالی متن مقدس مثل سنّت معصومین را تاریخمند می‌دانید یا فراتاریخی؟ تاریخی به این معنی که اصول ثابتی در آنهاست... .**

آیت الله: از حرف‌های بنده بر آمده که اصولش هیچ قابل تغییر نیست. و هیچ گاه هم تغییر نکرده است این تغییر در اندیشه‌های بشر و در برداشت‌هاست. برداشت‌ها تغییر می‌کند نه این که خود آن‌ها تغییر کند. یک کسی از روایات راجع به کافر آمده، می‌گوید: همهٔ غیر مسلمانان کافرند، این یک برداشت است. یک برداشت دقیق‌تر می‌گوید: غیر مسلمانان کافر نیستند، بلکه غیر مسلمانند. کافر یک نحوه دیگر است و این دو گونه برداشت است که با هم فرق دارد. یا یک آقایی می‌گوید که: دختر به مشرک نباید داد، به کفار نباید دختر داد. خوب آن یک برداشت است، اما بنده برداشتم وقتی همان آیه را توجه می‌کنم، می‌بینم که

---

۱. صحیفه امام ۲۱: ۲۱۷ و ۲۸۹.

سرّش این است که آن مشرکان و کفار ﴿یَدْعُونَ إِلَی النَّارِ﴾[۱] و خداوند ﴿یَدْعُوا إِلَی الْجَنَّةِ﴾[۲] آن‌ها به طرف آتش می‌کشند و خدا به طرف بهشت. خوب به حکم این علت و فلسفه‌ای که در ذیل این آیه آمده است. بنده عرض می‌کنم بله اگر مشرکی است که می‌خواهد زن بگیرد اغوائش کند و به شرک ببرد، نباید به ازدواج او در آید، اما ازدواج‌های الآن چه وقت این گونه بوده است؟ مرد و زن با هم زندگی می‌کنند و کاری به مذهب و مرام هم ندارند. بله، اگر جوری است که می‌خواهد ازدواج را زمینه تبلیغ فکری قرار دهد نباید با او ازدواج کند، اما اگر این طور نیست، تازه آن هم مشرکی که این‌طور فکر می‌کند، کی ما مشرک داریم؟ چه کسی هم خدا را می‌پرستد هم دیگری را؟ زردشتی‌ها هم این طور نیستند. بنابراین، این یک متد فقهی است.

■ **سؤال: این که شما می‌فرمایید یعنی از یک آیه دو برداشت شده که برداشت شما دقیق‌تر است. اما ممکن است بعضی‌ها بگویند: این آیه تاریخی است به این معنی که حکمی که در این آیه‌ها آمده مربوط به زمان پیامبر و به خاطر جوّ حاکم بر آن دوران است.**

آیت الله: اشتباهشان این است. نمی‌توانند بگویند، چون آیات برای همیشه آمده است: ﴿وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[۳] بعضی از جاها مقطعی است اما در همه‌جا نمی‌شود، در قوانین کلی نمی‌شود این طور باشد. بعضی از جاها مقطعی آمده است. در قرآن هم مثلاً اگر آیاتی راجع به برده و عبید دارد، مقطعی است، یعنی مال آن زمان است. اگر یک روز دیگری هم باز دنیا به طرف برده‌داری رفت باز آن آیات مطرح می‌شود، اما این که بگوییم نه این مربوط به آن زمان است و برای بعد، مفید نیست اشتباه در برداشت است، چون قرآن برای همیشه آمده است، نه برای یک زمان. البته در آیات قرآن بیشتر باید تحقیق کنیم که آیا این طور هست یا نه، ولی در روایات داریم

۱. ۲. بقره (۲): ۲۲۱.
۲. ۲. بقره (۲): ۲۲۱.
۳. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾. سباء (۳۴): ۲۸.

مقطعی که قابل برگشت هم نیست. مثلاً زن می‌گوید که مرد، مهریه من را نداده است. مرد می‌گوید من داده‌ام. خوب چه کسی باید ثابت کند؟ چه کسی باید گواهی و امارات و شواهد بیاورد؟ مَرد؟

مرد که می‌گوید من داده‌ام. در روایات[۱] دارد که زن باید شاهد بیاورد. اگر زن شاهد نیاورد، مرد یک قسم می‌خورد و قضیه تمام می‌شود. این برخلاف قواعد است، ولی شهید اول[۲] ـ که من معتقدم اینها به حساب حریتشان شهید شدند، و بلکه حریتشان در فقه شیعه، و این ادامه یافته تا امروز هم که یک سری را شهید می‌کنند برای حریتشان البته به صورت دیگر ـ می‌فرماید که: این مال آن زمان بوده، چون آن وقت‌ها مهریه را نقد می‌دادند به طرف، بنا بر این بوده که مهریه را نقد بدهند و وقتی بنا بر این بوده، گمان و ظاهر حال این است که مرد مهریه را داده است، غالب این بوده است. غلبه هم اماره است.

■ **سؤال: در واقع تعارض اصل و ظاهر است.**

آیت الله: ظاهر است. این ظهور بر آن مقدم است. این از این جهت بوده است. این روایت مال آن روز بوده است که مهریه را می‌دادند، برخلاف قواعد هم نیست. یا مثلاً در لوازم خانه در روایات دارد که این لوازم خانه را اگر خواستند جدا شوند، باید بدهند به زن، تعلیل آورده است که این عروس است که جهیزیه می‌آورد.[۳] حالا اگر یک روزی در جامعه بشری، دامادها جهیزیه بیاورند، به شکل دیگری باز می‌گردد. مقطعی به این معنی که برای یک زمان صادر شده و برای زمان دیگر نیست، نه، ولی زمینه‌اش در آن روز بوده است، ممکن است یک روز دیگر هم باشد. در قرآن چنین چیزی را نداریم.

---

۱. قال الصادق علیه السلام: «إذا دخل الرجل بامرأته، ثم ادعت المهر و قال قد اعطيتک، فعليها البينة و عليه اليمين». کافی ۵: ۳۸۶، باب اختلاف الزوج و المرأة و أهلها فی الصداق، حدیث ۴؛ التهذیب ۷: ۳۷۶، حدیث ۱۵۲۱؛ الاستبصار ۳: ۲۲۳، حدیث ۸۰۹؛ وسائل الشیعة ۲۱: ۲۵۷، أبواب المهور، باب ۸، حدیث ۷.

۲. القواعد و الفوائد ۱: ۱۵۲.

۳. قال الصادق علیه السلام: «... أنّ الجهاز و المتاع يهدي علانية من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهي التي جاءت به...». وسائل الشیعة ۲۶: ۲۱۳، أبواب میراث الأزواج، باب ۸، حدیث ۱. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به همین باب، أحادیث ۴ و ۵؛ و رسائل میرزای قمی ۲: ۹۶۳ ـ ۹۷۳؛ و مستند الشیعة ۱۷: ۳۶۴، المسألة التاسعة.

■ **سؤال: آنچه من از سخنان شما فهمیدم، این بود که در خصوص حقوق بشر با توجه به این که فقه جواهری حق را از ناحیه خدا می‌داند و اندیشه حقوق بشر در غرب، حق را خودبنیاد می‌داند، بدون این که خدا داده باشد یا کسی آورده باشد، ما دو راه بیشتر پیش رو نداریم، یا باید حقوق بشر را بر مبنای حقوق اسلامی تعریف کنیم و یا باید تک تک مواد ناظر به حقوق بشر را بر اساس منابع دینی‌مان جرح و تعدیل کنیم و بسنجیم و ببینیم کدامش درست است و کدامش نادرست است.**

آیت الله: با هم تضادی ندارد، اینها با هم جنگی ندارد. ما می‌گوییم مبنای حقوق بشر خداوند است، ولی آن‌ها می‌گویند خود بشر است.

ما می‌گوییم خداوند این حقوق را برای بشر قرار داده نباید این را به هم بزنیم، باید تک تک موارد را ببینیم که آیا بر حسب نظر یک الهی این حق به بشر داده شده یا نه، آن هم که حق می‌دهد به عنوان بشر می‌دهد، منتها این آقایان می‌گویند ما این حقوق را برای بشر کشف کردیم با عقلمان، ما عرض می‌کنیم بله شما این حقوق را با عقلتان کشف کردید، ولی ما وحیانی بودن آن را تأیید می‌کنیم، آن جایی که وحی آمده باشد قبول می‌کنیم، ولی آن جا که وحی نیامده باشد، از باب درک عقلی باز قبول می‌کنیم، ولی آن جایی که بر خلافش باشد، رد می‌کنیم.

■ **سؤال: بر این اساس، این اختلاف بنیادین... .**

آیت الله: هیچ اثری ندارد، اختلاف بنیادی هیچ اثری ندارد که به طور کلی رد کنیم یا امضا کنیم. هیچ ضرر و نفعی ندارد منتها آن که ما می‌گوییم، امتیازش بر آن این است که ضمانت اجرایی دارد. یا به فرمایش شما یکی ضمانت اجرایی‌اش تکلیف است و یکی هم از طرف خدایی است که من به آن معتقدم و همه چیزم را فدای او می‌کنم.

■ **سؤال: جناب عالی اختلافات فقهی‌تان با فقهای پیشین، بسیار زیاد است، تا جایی که من یادم هست بالغ بر دویست مورد است. بعضی از آقایان به صورت نظریه، مکانیزمی عرضه کرده‌اند که با توجه به آن بشود احکام جدیدی صادر کرد، به عنوان نمونه گفته‌اند: امروزه احکامی اسلامی است که عاقلانه و عادلانه باشد و با**

دو قید دیگر. ولی جناب‌عالی با توجه به متد فقه جواهری تک تک موارد را رجوع کرده‌اید به ادله و حکمش را بر اساس ادله درآورده‌اید.

آیت الله: آن‌ها هم همین کار را باید بکنند.

- **سؤال: آیا امکانش هست که بر اساس فقه جواهری یک مکانیزمی عرضه شود؟ یک قاعده طلایی کلی عرضه شود؟**

آیت الله: قاعده کلی که نمی‌تواند کارساز باشد، باید بیاید در موارد. ما نمی‌توانیم بگوییم عادلانه، هر چه را که ما عدل می‌دانیم، بگوییم و کاری نداشته باشیم که قرآن چه گفته است، هیچ نرویم سراغ این که آیا قرآن این را عدل دانسته یا نه، خوب ممکن است یک جایی در قرآن این را عدل ندانسته باشد و ظلم بداند، باید این را توجه کنیم و بعد پیاده کنیم. بنده هم همین را می‌گویم، بنده می‌گویم احکام نورانی اسلام بر اساس عدل و استدلال منطقی قرار دارد و اندیشه بشری نیز این موضوع را تصدیق می‌کند. منتها باید رفت سراغ ادله‌اش، ممکن است در آن جا چیزهایی باشد که من نفهمیده باشم، ممکن است یک چیزی را بگوید که عقل من به آن نرسیده است.

پس قاعده کلی نمی‌تواند باشد. هیچ علم و دانشی نمی‌تواند آن طور باشد. شما نمی‌توانید در پزشکی با قاعده کار کنید، باید مورد به مورد درس بخوانید و مسائل را بررسی کنید. یک مهندس می‌تواند با یک مبنای کلی همه چیز را پیاده کند؟ باید برود مورد به مورد... .

- **سؤال: برای این که بفهمیم حکمی عادلانه است باید تمام سابقه فقهی آن حکم را بررسی کنیم؟**

آیت الله: بله باید ببینیم.

- **سؤال: صرف این‌که این تنصیف دیه عادلانه نیست، ما نمی‌توانیم از این حکم، صرف نظر کنیم؟**

آیت الله: برمی‌گردد به این که اگر ما دیدیم روایات تنصیف کرده است، **اولاً:** باید آن روایت را با فقه جواهری هماهنگ کنیم، تا تعمق و ژرف‌نگری در فقه ما از

بین نرود، که این خدمتی است به فقه شیعه، چون اگر بخواهیم منهای آن بحث کنیم، همه این فقه شیعه و عمق آن از بین می‌رود، در حقیقت امکان تعمق در فقه وجود دارد، ولی ما از آن استفاده نکرده‌ایم.

ثانیاً: ممکن است در آن‌جا یک نکاتی باشد که ما وقتی به آن‌ها توجه کنیم و به بشر بگوییم، بشر بگوید که نصف عادلانه است و از اندیشه‌اش بازگشته و می‌گوید عادلانه است والاّ بنده هم همین را می‌گویم. باید رفت ادله را بررسی کرد، اول از راه خود ادله به دست بیاوریم، اگر نتوانستیم و دیدیم دلیل دارد می‌گوید حکم این است و لاغیر و به ما هم نفهمانده که این عادلانه است، تعیین نکرده که این عادلانه است، می‌گوییم این روایات و این ادله خلاف قرآن است و خلاف عقل است پس کنار زده می‌شود.

گفت و گو با حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله)
پیرامون فقه سنتی و فقه پویا / فرید مدرسی، مریم باقی

اشاره

در گوشه‌ای در دل شهر حوزوی قم، مأمن و موطن روحانیون شیعی، دفتر یک مرجع تقلید مرکز تفسیر تنازع فقه سنتی و پویا بود. مردی ۷۰ ساله مأنوس با فقه، دوست‌داشتنی‌ترین گوهر دلربای شیوخ روحانی، میان دو مکتب فقه سنتی و فقه پویا هر دو را برگزید و گفت:

«اصلاً فقه سنتی و فقه پویا با هم جنگ ندارند».

اما برخی، از آیت الله العظمی شیخ یوسف صانعی به عنوان «فقیه مدافع فقه پویا» نام می‌برند و از این‌رو، روحانیونی منتقد او هستند؛ منتقدانی که دوستان و همدرسان سابق او به حساب می‌آیند. امروز او در جایگاه مرجعیت نشسته است و آنان پله‌ای پایین‌تر در حال تدریس در حوزه‌های علمیه و نقش‌آفرینی در عرصه سیاست. آنان نظرات این مرجع تقلید را با سلف صالح حوزه هماهنگ نمی‌دانند، ولی او می‌گوید:

«باید در حوزه‌های علمیه شیوه سلف صالح مراعات شود».

این سخن آیت الله گواهی بر نگاه فقهی‌اش در رساله عملیه اوست و نفی اظهارات منتقدان. به هر حال، آیت الله صانعی مدافع احکامی است که شاید در میان فقها نادر به نظر می‌رسد؛ سیزده سالگی سن تکلیف دختران، برابری دیه زن و مرد، مجاز انگاشتن قضاوت، رهبری و مرجعیت زنان و... .

این احکام نوگرایانه، عاملی شده است که او را برآمده از نظراتی همسان با «فقه پویا» بدانند و ظهور این احکام را در سیر احکام فقهی رهبر فقید انقلاب حضرت امام خمینی﵀ تلقی کنند. او آن روز روی صندلی‌ای در اتاق کوچک دفتر خود به خواندن کتابی با چاپ سنگی مشغول بود که به میدان تفسیر و تحلیل فقه پویا وارد شد.[1] سؤالات در پی هم مطرح شد و چالش را با این مرجع تقلید به نمایش گذاشت که به یک گپ خودمانی مبدل شد؛ نه گفت و گویی خشک و پیچیده در لفافه علمایی.

گفت وگو

- **سؤال: فقه پویا پس از شکل‌گیری انقلاب اسلامی مطرح شد و برخی آن را با نوگرایی در فقه پیوند زدند. حضرت‌عالی فقه پویا را چگونه تفسیر و تحلیل می‌کنید و فقه سنتی چه تعریفی دارد؟**

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه شیعه همیشه پویا بوده است. پویایی یعنی حرکتی به جلو؛ یعنی قانون خدا را از فقه شیعه در مسائلی که مورد ابتلای مردم است برای آن‌ها بیان کردن. ما یک روز فقه شیعه را در رساله ابن‌بابویه می‌بینیم که رساله بسیار مختصری بوده است و شاید به بیست صفحه نمی‌رسد. متون فقهی پس از او آغاز شده است که پیش از او به صورت نقل روایت بوده است. لذا اکنون رساله ابن‌بابویه که به صورت مکتوب بوده، به صدها و هزاران جلد کتاب فقهی تغییر پیدا کرده و به

۱. این مصاحبه در مرداد سال ۱۳۸۶ شمسی توسط جناب آقای فرید مدرسی و خانم مریم باقی تهیه شده است. این گفتگو همچنین در سال ۱۳۸۶ در شماره ۴۱/۱۱ مجله شهروند امروز چاپ گردیده است.

صورت کتاب جواهر درآمده که حدود ۴۲ جلد است، یا به صورت حدائق در آمده، یا کتاب‌های فراوان دیگری مثل کتاب‌های شیخ الطائفه و کاشف الغطاء و علامه و محقق و بسیاری از این بزرگان که اگر امروز جمع‌آوری بشود به صورت کتابخانه معظمی‌خواهد بود؛ بدون تکرار. این معنای پویایی فقه است و همین معنا در روایتی که ظاهراً از امام هشتم علیه السلام نقل شده که فرمود:

«**علینا إلقاء الأُصول، و علیکم التفریع**»؛[1] بر ماست که کلیات را برای شما بیان کنیم و بر شماست که تفریع کنید.

از یک کلی می‌توان صدها حکم استفاده کرد و صدها مطلب در آورد که فقه بر این پایه استوار است. همچنین در روایات دارد که ما معالم دینمان را از چه کسی بپرسیم؟ ائمه به آن‌ها می‌فرمایند که مثلاً از فلانی بپرسید. یا در روایتی دارد که:

«**علیك بزکریا بن آدم، المأمون علي الدین والدنیا**»؛[2] بر شما باد که از زکریا بن آدم سؤال‌هایتان را بپرسید.

خب معلوم است که زکریا بن آدم همه فروع را به صورت روایت ندارد، و اصلاً بنا نیست کسی مثل معصوم علیه السلام که روایت می‌گوید به صورت فرع فرع بیان کند. کلیات در دست زکریا بن آدم بوده است. حضرت می‌فرماید: برو مصادیق و مواردش را که مورد ابتلا قرار گرفت از زکریا بن آدم بپرس، که او هم از نظر دین مأمون است و هم از نظر دنیا. خب این گویای همان پویایی فقه است و رهنمود به پویایی فقه است. ده‌ها شاهد برای این مسأله هست و بهترین کسی که از لابلای کلماتش می‌شود پویایی فقه را از زمان ائمه معصومین علیهم السلام درآورد، امام امت رحمه الله است. امام در بحث «اجتهاد و تقلیدش» برای این مطلب که اجتهاد همیشه بوده، ده‌ها شاهد بیان می‌کند. اگرچه اجتهاد در زمان ائمه هم بوده، منتها زمان ائمه مورد ابتلا و ارتباطات کم بوده، اما امروز موارد روز به روز بیشتر می‌شود و بهترین کسی که فقه پویا را عینیت بخشید و وجود خارجی به آن داد و عملاً فقه پویا را پیاده کرد همان کسی است که در قرن اخیر، بلکه از نظر جامع بودن در چندین

---

۱. وسائل الشیعة ۲۷: ۶۲، أبواب صفات القاضی، باب ۶، حدیث ۵۲.
۲. همان: ۱۴۶، أبواب صفات القاضی، باب ۱۱، حدیث ۲۷.

قرن مثلش نیامده، او امام خمینی‌ﷺ است. چرا که ایشان پس از بازگشت از قیطریه در تابستان،[۱] مسائل مستحدثه را شروع کردند که در آن تا حرکت به کره ماه و مریخ و این‌که وظیفه افرادی که به آنجا می‌روند چیست، بیان شده، یا این‌که اگر نطفه را از گیاهان گرفتند و به دنبال آن انسانی را پدید آوردند پدر و مادرش و مسائل حقوقی و بحث‌های اجتماعی آن در این مسائل مطرح شده است.

بنابراین، فقه پویای امام چندین قدم از علم جامعه هم جلوتر است. هنوز علم جامعه به آن نرسیده، اما امام حکمش را آن وقت بیان کردند. این پویایی فقه در حد کمال است. ناگفته نماند که فقه امام بالاتر از مبارزه با ظلم بود؛ چون مبارزه با ظلم حد و زمانی داشت، اما نسبت به فقه، امام از اول دنبال فقه پویا به معنای گسترش دادن بوده است.

به هر حال عرضم این است که فقه پویا از اول بوده و در آینده هم خواهد بود. اساساً حوزه‌های علمیه اگر فقه پویا نداشته باشند، حالت حوزه بودن خود را از دست می‌دهند و مردم دیگر به آن‌ها رجوع نمی‌کنند. مردم فقیهی را می‌خواهند که به مسائلشان پاسخ بدهد و اگر پاسخ نداد و گفت نمی‌توانم پاسخ بدهم، یا فقیه نیست و یا اگر باشد فقه پویا ندارد. فقه با مردم زنده است. این معنای فقه پویاست. من بعید می‌دانم کسی باشد که فقیه باشد و فقه را درک کرده باشد و بگوید من فقه پویا را قبول ندارم. البته ممکن است کسی بگوید: من فقه پویا را قبول ندارم؛ یعنی این‌که بعضی از نظریات را به نظر خودش اشتباه بداند و بگوید که این نظریه فقهی مبتنی بر روشنفکری بوده و این حرف نتیجه کم معلوماتی بوده است. ولی این‌که کسی فقیه باشد و آشنای به زبان اهل بیت و این جمله: «**بکم علّمنا الله معالم دیننا**»[۲] را در زیارت جامعه خوانده باشد و بگوید فقه ایستاست، امکان ندارد. چرا که شیعه سخت با انسداد باب اجتهاد مخالف است و باب اجتهاد را منفتح می‌داند و می‌بینید که امام تا کجا باب اجتهاد را باز کرده است.

---

۱. اشاره معظم له به موضوع دستگیری حضرت امام خمینی‌ﷺ در جریان ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و سپس آزادی ایشان در فروردین ماه ۱۳۴۳ و بازگشت ایشان به قم است.

۲. مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره.

■ **سؤال: بنابراین از نگاه حضرت‌عالی فقه از آغاز تشیع پویا بوده است؟**

آیت الله: بلکه از زمان پیغمبر هم فقه پویا وجود داشته است.

■ **سؤال: پس چرا شاگردان امام پس از انقلاب فقه پویا را مطرح کردند و آن را آلترناتیو فقه سنتی تفسیر کردند؟**

آیت الله: از قضا خود امام﵀ هم فقه پویا دارد و هم فقه سنتی. فرمودند: فقه را پویا قرار بدهید، منتها با حفظ روش صاحب جواهر. اصلاً فقه سنتی و فقه پویا با هم جنگ ندارند. فقه سنتی یعنی متد فقه، والاّ نه این‌که وقتی می‌پرسیم اگر کسی به کره ماه رفته وزن آب باید چه مقدار باشد که کر باشد؟ بگوید: هشتاد و چند من. می‌گوییم: اصلاً آنجا وزنی وجود ندارد. این اصلاً فقه نیست، بلکه جمود است. امام در سخنانش به هر دو اشاره دارد؛ هم به فقه پویا و هم به فقه سنتی. فقه سنتی یعنی متد و باید در حوزه‌های علمیه شیوه سلف صالح مراعات شود.

■ **سؤال: پس طبق فرمایش شما فقهای ما در گذشته و در حال حاضر هم به فقه پویا معتقد بودند و هم به فقه سنتی؟**

آیت الله: اما تفاوت این است که یک وقت سرعت انتقال در مسائل و آشنایی به مسائل جامعه و زبان مردم و روایات توسط فقیه اقتضا می‌کند که جامعه نسبت به مطالبی که او می‌گوید خیلی راحت قانع بشود؛ اما زمانی دیگر چنین استعدادی وجود ندارد و به گونه‌ای فقیه برداشت می‌کند که با این برداشتش جامعه قانع نمی‌شود. از باب نمونه فقیهی می‌گوید زن وقتی شوهر کرد از یک گوسفند هم بیشتر در اختیار شوهرش است؛ یعنی حق ندارد پایش را از آستانه در بیرون بگذارد که اگر یک پایش را بیرون گذاشت آن یکی که بیرون است خلاف است و پای دیگرش که داخل است وفاق است و این موافق با شرع است؛ چون زن بدون اجازه شوهر نمی‌تواند بیرون برود. تا این حد می‌آورد ولکن این قابل پذیرش نیست.

■ **سؤال: این فقه سنتی است؟**

آیت الله: خیر، این اشتباه در برداشت است. او هم می‌خواهد حکم این را برداشت کند.

■ **سؤال: به فقیهی که چنین برداشتی می‌کند چه می‌گویند؟**

آیت الله: فقیه، و در نظرش معذور است. لکن این مردمند که وقتی دیدند این گونه نظر می‌دهد می‌توانند دنبال این نظر نروند و از نظر فقیه دیگری که آشناتر است و احکام را به طوری استنباط کند که قانع‌کننده باشد، تبعیت کنند.

■ **سؤال: پس فقیهی که در حال حاضر نظرات خاصی در مورد زنان می‌دهد و برخی آن را نمی‌پسندند، معذور است؟**

آیت الله: اگر فقیهی باشد که عادل باشد و از روی روایات استنباط کرده، معذور است.

■ **سؤال: یعنی شما معتقدید که دو نگرش با عنوان فقه سنتی و فقه پویا وجود ندارد؟**

آیت الله: به این معنا که در طول هم باشند نداریم. فقه سنتی و فقه پویا یک مطلب است. فقه پویاست با همان متدها، لکن برداشت از آن متدها فرق می‌کند. به عنوان نمونه روایات می‌گوید: زنی که از خانه شوهر بدون اجازه شوهر بیرون رفت فرشتگان او را لعن می‌کنند تا برگردد. حالا از یک فقیه می‌پرسیم که زن بدون اجازه شوهر می‌تواند بیرون برود یا نه؟ می‌گوید: زن بدون اجازه شوهر نمی‌تواند بیرون برود و جواب می‌دهد مدرکش این حدیث است و دلالت بر حرمت آن دارد، ولی یک فقیه دیگر این روایت را این‌گونه تفسیر می‌کند که این پا بیرون گذاشتن لغوی را نمی‌گوید، بلکه مرادش قهر کردن است. این معنای خروج، مطابق با ذوق عرفی است و جامعه می‌پذیرد و انسانیت یک زن هم حفظ شده است. چرا که زن برده نیست و در انسانیت و حقوق اجتماعی و غیره با مردان تفاوتی ندارد.

■ **سؤال: پس بر مبنای صحبت حضرت‌عالی اگر فقها از طرف جامعه پذیرش داشته باشند، مطمئناً آن فقیه پویایی خاص خودش را دارد؟**

آیت الله: بله، و لذا امام توانست. با وجود این‌که یک رادیو و یک تلویزیون مرجعیت او را اعلام نکرد و مخالفت‌های زیادی با مرجعیت ایشان شد، حتی اسم امام در حوزه بنا نبود برده شود، اما دیدید که چگونه یک مرجعیت علی الاطلاق

را پیدا کرد و جامعه به دنبالش آمد. امام دوتا فتوی داد، اما با فتوای امام چه که نکردند؛ یکی این‌که فرمود: اگر کسی خانه‌اش را حفر کرد و چاه نفت درآمد، جزو انفال است. یک نامه نوشتند که تو آبروی شیخ انصاری را بردی، تو آبروی صاحب جواهر را بردی!

یک مسأله هم راجع به شطرنج بود که فرمودند: اگر شطرنج از وسیله قمار بودن خارج شده باشد بازی سرگرمی با آن مانعی ندارد. بعد هم امام در حرف‌هایش دارد که اسلام کسانی را می‌خواهد که آبرویشان را بگذارند و فدای اسلام کنند و احکام اسلام را بیان کنند. امروز اگر امثال بنده می‌توانیم مطالبی را بیان کنیم و دشمنی‌هایی هم که می‌شود به جایی نمی‌رسد، به خاطر آگاهی جامعه است و جامعه می‌پذیرد که من می‌گویم زن یک انسان است وخونبهای او با مرد برابر است. البته ما تابع کتاب و سنت و فهم از کتاب و سنتیم.

- **سؤال: بنده بنا بر نظرات حضرت‌عالی به این باور رسیده‌ام که فقه پویا، فقهی است که در عرصه سیاست صحبت می‌کند، مثل چاه نفتی که مثال زدید، یا این‌که بعضی از مسائلی که مردم خواهان آن هستند عرضه می‌کند. از سوی دیگر فقه سنتی فقهی است که بنا بر نظر شما جامعه‌پذیری‌اش کم است و کمتر مورد پذیرش مردم است.**

آیت الله: نه این‌که غیر پویاست؛ او هم پویاست. منتها کشش بیش از این ندارد. من نمی‌دانم پویا را چه معنی می‌کنید؟ پویا یعنی این‌که با آن متدها نیاز و سؤال را جواب بدهد و نگوید چون در یک روایت بالخصوص نیست، من جواب نمی‌دهم. البته برداشت فرق می‌کند. یک وقت فقیهی برداشتی می‌کند که جامعه می‌پذیرد و بیشتر به طرف او می‌آید و از سوی دیگر، فقیهی دیگر برداشتی می‌کند که جامعه نمی‌پذیرد که هم خودش و هم مقلدش معذورند.

- **سؤال: پس شما اصلاً فقه پویا را درتمام حوزه جاری و ساری می‌دانید و هیچ فقیهی را مدافع فقه غیر پویا نمی‌دانید؟**

آیت الله: هیچ فقیه عادلی به فقه غیرپویا معتقد نیست؛ البته فقیهی که فقاهتش پذیرفته شده باشد.

■ **سؤال: پس این انتقادی که در حوزه نسبت به بعضی دیدگاه‌های شما، یا در گذشته نسبت به دیدگاه‌های امام می‌شد، بر مبنای سنت و پویایی فقه نبوده است؟ و این مخالفت‌ها برآمده از فقه سنتی نبوده و نیست؟**

آیت الله: شما حسادت، دشمنی و سیاست را با بحث علمی مخلوط نکنید. مرحوم فیض یک وقت آمد گفت که موسیقی حرمت ذاتی ندارد، بلکه حرمت محتوایی دارد؛ یعنی موسیقی اگر همراه با مطالب گمراه کننده نباشد؛ مثلاً موسیقی می‌زند که مردم را به جبهه بفرستد، یا برای این‌که بهداشت را آموزش بدهد، این حرام نیست. فیض را به خاطر همین نظر و فتوا تکفیر کردند، خوب این تکفیر غلط است. اگر مطلبش به نظر فقیهی نادرست است، باید به مطلب او اشکال کرد و اصلاً حوزه جای این بحث‌هاست. آنچه نسبت به امام می‌فرمایید بنا بر دشمنی دیرینه، حسادت و سیاست با او مخالف بودند، والاّ بحث آزاد است؛ مثل دانشگاه‌ها. گاهی برای یک مطلب صدها دلیل، روایت و حدیث را باید بررسی کرد تا به آن رسید. هیچ اشکالی ندارد.

■ **سؤال: این فقه پویایی که شما می‌گویید، با نیاز و خواست جامعه پیوند خورده است؛ یعنی باید الزاماً نظرات فقهی با خواست مردم و جامعه منطبق باشد.**

آیت الله: نه خواست مردم، بلکه سؤالات مردم. پاسخ فقها دو گونه است؛ ممکن است جواب‌ها را به‌گونه‌ای در بیاورد که مردم نپذیرند و ممکن هم هست طوری در بیاورد که بیشتر بپذیرند. برداشت او است و معذور.

■ **سؤال: یعنی یک فقیه بر اثر بازنگری در متون ممکن است که در زمان‌های مختلف، نظریات مختلفی را مطرح کند؟**

آیت الله: بله، هر روزی ممکن است که نظریه‌ای داشته باشد. مثلاً می‌بینید که علامه در هر کتابی یک نظر دارد، یا شیخ طوسی در هر کتابی یک نظر دارد. من نمی‌خواهم خودم را شبیه آن‌ها قرار بدهم؛ اما بنده اخیراً که دارم تطبیق می‌کنم هر سالی یک نظر دارم؛ در یک مسأله‌ای.

■ **سؤال: براساس نظر شما پس تمامی علما و حوزویان به فقه پویا معتقدند؟ بنابراین،**

این مخالفت‌ها چگونه تعبیر می‌شود؟

آیت الله: حوزه همه‌اش فقه پویاست. ممکن است اشکال علمی باشد، اما گاهی این اشکال‌ها سیاسی است. به عنوان مثال این آقا سواد ندارد، یا این آقا مارکسیست است. لذا معلوم است که علمی نیست، والاّ کل حوزه‌ها پویاست. اصلاً اگر پویایی را از حوزه‌ها و فقه بگیرید فقهی نمی‌ماند.

■ **سؤال: حضرت آیت الله، افرادی همچون شما که به برابری دیه زن و مرد معتقدند و این امر با خواسته بخشی از جامعه پیوند خورده، به فقه پویا معتقدترند؟**

آیت الله: هر دو اجتهاد کرده‌اند. آن کسی که می‌گوید برابر است و آن کسی که می‌گوید برابر نیست اجتهاد کرده و هر دو فقیه معذورند.

■ **سؤال: شما در میان سخنانتان برای مثال آوردن در مورد پویایی فقه، همواره از فتوای امام یاد می‌کنید. مگر فقط امام از منظر شما نماد بارز فقه پویا هستند؟**

آیت الله: قبل از ایشان هم بودند. همه فقها در این عرصه جای می‌گیرند. همه فقها در طول تاریخ فقهشان پویا بوده، فقهای آزاد و عادلی بوده‌اند که خودشان نظر می‌دادند.

■ **سؤال: پس فرق بین کسی که نیاز امروز را جواب می‌دهد و کسی که به نیاز امروز جواب نمی‌دهد چیست؟ آیا اولی مدافع فقه پویا و دومی مدافع فقه سنتی نیست؟**

آیت الله: همه، نیازها را جواب می‌دهند. فقیهی به گونه‌ای جواب می‌دهد که جامعه می‌پذیرد و می‌شود سهل. یک فقیه دیگر همان را جوری جواب می‌دهد که جامعه نمی‌پذیرد. این خود جامعه است که باید ببیند دنبال کدامشان برود.

امام هم در صحبت‌هایش فقه پویا را مطرح می‌کرد.

■ **سؤال: با این همه بحث، بفرمایید که فقه پویا از منظر شما چه تعریفی دارد؟**

آیت الله: یعنی پاسخگوی مردم از نظر قانون الهی باشد.

■ **سؤال: پس با این تعریف، همه مراجع مدافع فقه پویا هستند، چرا که پاسخگو هستند؛ حالا ممکن است این پاسخگویی بنا بر آنچه مردم می‌خواهند باشد و ممکن هم**

هست که نباشد.

آیت الله: نه این‌که خواسته مردم مؤثر بوده، بلکه برداشتش با خواسته مردم مطابق شده است.

- **سؤال: حضرت‌عالی به عنوان یک مرجع تقلید، کارکرد یک فقیه و مرجع تقلید را چه می‌دانید؟ یک مرجع تقلید فقط به نیاز مردم درباره احکام شرعی می‌پردازد یا این‌که به مسائل دیگر هم جواب می‌دهد؟**

آیت الله: یک فقیه، چون فقیه است، باید پاسخگوی مردم در احکام شرعی باشد.

- **سؤال: پس نیاز مردم در عرصه سیاست و اجتماع را بنا بر احکام شرعی چه کسی باید پاسخ بدهد؟**

آیت الله: کلیاتش را فقیه می‌تواند بگوید، نه این‌که فقیه بیاید و خودش اجرا کند. فقیه بما هو فقیه می‌تواند کلیاتش را بگوید.

- **سؤال: پس چگونه است که برخی برای فقها جایگاه اجرایی تعریف می‌کنند، آیا این جایگاه منافات با وظیفه اصلی فقیه ندارد؟**

آیت الله: اجرا حیث فقاهتش نیست، بلکه حیث ولایتش است. ببینید ولی، فقیه و قاضی است. اینها مناصبی است که برای او گفته شده است. از حیث فقاهت کارش این است و از حیث ولایت کار دیگری دارد. حیث ولایت مربوط به اجراست، نه مربوط به حکم کلی.

- **سؤال: این حیث فقاهت را در یک دوره بلندمدت در حوزه به دست می‌آورد، ولایت را چه کسی به او می‌دهد؟**

آیت الله: ولایت فقیه یعنی همه فقها ولایت دارند؛ یعنی همه فقها ـ بنا بر نظر قائلین به ولایت فقیه ـ برایشان این قابلیت هست که در امور اجرایی دخالت کنند.

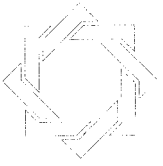
- **سؤال: کارکرد فقیه مگر دخالت در امور اجرایی است؟**

آیت الله: خلط مبحث می‌فرمایید. یک مثال بزنم. من یک زمان دادستان بودم،

اگر به عنوان دادستانی می‌خواستم نامه بنویسم، می‌نوشتم دادستان کل یوسف صانعی؛ اما اگر به عنوان کار شخصی یا کار دینی، امضا می‌کردم الاحقر یوسف صانعی، یا یوسف صانعی، دو حیث بود. حال یک منصب آدم، فقیه است و وقتی فقیه شد، یک منصب دیگر دارد که قضاوت است (آقایانی که می‌گویند در قضاوت اجتهاد شرط است)، و یک منصب دیگر ولایت در اجراست. بنا بر قول به ولایت، این مناصب را دارد. البته وقتی می‌خواهد اجرا کند باید برود مقدماتش را تحصیل کند. باید برود مسائل سیاسی را ببیند و با افراد سیاسی ارتباط برقرار کند. نمی‌شود بگوید چون در مدرسه علمیه خوانده‌ام که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص، جایز نیست، پس فعلاً فلان کار را انجام بدهیم. ربطی به هم ندارد. این ولایت در اجرا دارد و ولایت در اجرا مقدمات دارد و مقدماتش این است که بررسی کند، مشاور داشته باشد، صحبت کند، مسائل را ببیند، روزنامه‌ها را ببیند، کما این‌که امام﵀ این چنین بود.

■ **سؤال: پس ولایت براساس نظر حضرت‌عالی جزو وظایف و نقش‌های فقیه است؟**

آیت الله: جزو وظایفش ولایت است. البته وقتی احتیاج پیدا کرد، می‌رود مقدماتش را فراهم می‌کند، قابلیت را دارد و وقتی این قابلیت به منصه ظهور رسید، اجرا هم می‌کند.



گفتار پنجم

درباره قاعده عدالت[1]

بخش مکتوب

- **سؤال: ظلم را به عقلی و عرفی تقسیم کرده‌اند؛ آیا به نظر شما میان منشأ حکم عقلی و عرفی ظلم تفاوتی وجود دارد؟**

گرچه غالباً، بلکه دائماً عقل و عرف در مصادیق ظلم و منشأ آن هماهنگ است، ولی به هر حال اگر عرف چیزی را از مصادیق ظلم دانست و عقل با موشکافی‌ها و دقّت‌های عقلی آن چیز را ظلم ندانست، نظر عرف در تطبیق احکام

۱. بخش شفاهی آن گفتگویی است از سوی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با شرکت: علی شفیعی، سیف‌الله صرامی، سعید ضیایی فر و حسنعلی علی اکبریان.

مترتّبه در شرع بر ظلم متّبع است و نظر عقلی غیر متّبع؛ چون لسان ادلّه احکام، لسان عرف و مردم است و مسأله‌ی ذکر شده از موارد مسلّم در فقه است که گفته شده: نظر عرف بر دقّت‌های عقلی، مقدم است و بر همین اساس هم فتوای همگان بر عدم نجاست رنگ باقیمانده از خون در مثل لباس و غیره است؛ چون رنگ خون عرفاً خون نبوده و معیار در فهم ادلّه همان عرف است؛ گرچه از نظر عقلی، تحقق عرض بدون جوهر محال است. پس خون با رنگش هم موجود است و از جهت دقّت عقلی باید نجس باشد، لیکن آن نظر متّبع نبوده و فتوای بر طبق آن و حکم به نجاست لباس شسته شده که رنگ خون در آن مانده، بر حسب نظر همگان فتوای به غیر ما أنزل الله و بر خلاف موازین فقهی است.

■ **سؤال: فرموده‌اید: معیار در تشخیص مخالفت حکم روایت با قرآن (مثلاً در آیات نفی و نهی از ظلم) عرف است. چگونه از این مسأله نتیجه می‌گیرید که معیار در تشخیص ظالمانه بودن حکم نیز عرف است؟**

در تمامیّت نظر عرف در تشخیص مخالفت روایات با قرآن که از امور مسلّمه در حجیّت أخبار آحاد است، و در روایات، پیامبر اسلام و ائمه معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین) عنایت زیادی روی آن داشته‌اند، هیچ گونه فرقی در مخالفت مفهومی یا مصداقی دیده نمی‌شود؛ چون آن روایات هم مثل بقیّه السنه ادلّه محوّل به نظر عرف است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[1] و نظر عرف تبعاً لسیّدنا الاستاذ الامام﴿ره﴾ و غیره من المحققین همان طرز که در فهم مفهوم معتبر است، در تشخیص مصادیق هم معتبر است و هر دو بر می‌گردد به فهم از دلیل و لسان آن که لسان قوم است و کتاباً و سنةً و سیرةً و بناءً معتبر می‌باشد.

و بالجمله، اگر نگوییم که اصولاً معانی و مفاهیم کلّیه کمتر نیاز به عرف دارد و خود به خود روشن است، به طور قطع آن‌چه نیاز به عرف در آن مسلّم است، تشخیص مصادیق نسبت به آن مفهوم ارتکازی می‌باشد، والا اگر تشخیص مصداق را مربوط به عرف ندانیم ـ اگر نگوییم جایی نمی‌ماند برای عرف؛ چون مفهوم

۱. ابراهیم (۱۴) آیه ۴.

ارتکازی روشن است ـ حداقل نیاز به عرف در حدّ بسیار اندک و نادر خواهد بود؛ چراکه معمولاً عرف هم نمی‌تواند یک مفهوم جامع از آن‌ها را تعریف نماید؛ گرچه می‌تواند معنی و مفهوم ارتکازی خود را بر مصادیق تطبیق کند.

- **سؤال: آیا مصادیق ظلم در عرف‌های متفاوت یا زمان‌های متفاوت تغییر می‌کند یا نه؟ در صورت پاسخ مثبت، معیار در تشخیص مخالفت حکم روایت با قرآن (در آیات نفی و نهی از ظلم) عرف چه زمانی است؟**
- **اگر امروز بدانیم حکمی در فرهنگ ما ظالمانه، و به تبع، مخالف قرآن است، از چه راهی می‌توان احراز کرد که این حکم در همه‌ی زمان، حتی در آینده، ظالمانه است؟**

اوّلاً، اختلاف در مصادیق ظلم را اول باید پیدا کرد و بعد قضاوت نمود تا قضاوت نسبت به یک امر واقعی باشد، ولیکن علی أیّ حال، عنوان ظلم در قرآن و سنت قطعیّة مثل عنوان ضرر و حرج است که مورد نفی قرار گرفته و لسانشان حاکم بر ادلّه احکام است. پس هر چه درباره‌ی آن‌ها در مورد مصادیق متفاوتش گفته شود، درباره ظلم هم همان گفته می‌شود و همان طرز که در رابطه با موضوع آن دو قاعده‌ی حاکمه (لا حرج و لا ضرر) بر همه ادلّه احکام معیار تحقق مصداق آن‌ها در هر زمانی برای اهل آن زمان می‌باشد و می‌شود یک امری زمانی مصداق حرج و ضرر باشد و حاکم بر اطلاق دلیل حرمت آن امر باشد و آن امر و موضوعش برای کسی که در آن زمان که زمان حرج است، جایز باشد و در زمان دیگر حرام، همان معنی در رابطه با ظلم هم جریان و سریان دارد و معیار، تشخیص فقیه است و معیار هم همان زمانی است که مورد روایت مصداق ظلم است و لذا فقیه که چنین تشخیص داده ـ یعنی تشخیص مخالفت روایت با حرمت و قبح ظلم را داده ـ روایت به نظر او حجّت نیست و یردّ علمها إلی أهلها و در همان حال ممکن است فقیه دیگری مدلول آن روایت را مخالف کتاب نداند؛ چون موردش را ظلم نمی‌داند و حکم مدلول آن روایت را ظالمانه نمی‌داند و خلاصه باب انفتاح اجتهاد مقتضی اختلاف در انظار و دقت‌هاست.

- **سؤال: در فلسفه‌ی حقوق گفته می‌شود که اگر حکمی با نگاه کلان و نسبت به غالب موارد عادلانه بود، اجرای این حکم حتی در مواردی که به طور غیر غالب و با نگاه فردی ظالمانه باشد، دارای مصلحت است؛ چرا که نظم اجتماعی و عدالت به معنای تساوی حقوق اقتضا می‌کند که این حکم در همه‌ی موارد جاری شود. آیا در تشریع اسلامی نیز در عادلانه بودنِ احکام این نکته لحاظ شده است؟ یا اسلام، عادلانه بودنِ حکم را درباره‌ی تک تک مصادیق خارجی نیز به عنوان قید جعل اخذ کرده است؟**

دأب [شیوه، عادت] اسلام در قانون‌گذاری دأب قانون‌گذاران به عدل و به حقّ است و خود دأب در قانون‌گذاری را هم می‌توان از مصادیق لسان قوم گرفت: ﴿وَمَا اَرْسَلْنَا مِن رَّسُول إلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[1] و ناگفته نماند که مفروض در سؤال اصولاً ظلم قانونی محسوب نشده؛ چون در قانون رعایت حال همگان و یا غالب افراد می‌شود و خلاصه: ظلم کلّ شیء بحسبه.

- **سؤال: اگر حکمی از دیدگاه عرف ظالمانه بود و روایتی در ثبوت آن حکم ظالمانه وجود داشت، وضعیت آن روایت در موارد ذیل چگونه است؟**
- **الف) دلالت روایت بر آن حکم ظالمانه به شکل عموم باشد.**
- **ب) دلالت روایت بر آن حکم ظالمانه به شکل اطلاق باشد.**
- **ج) دلالت روایت بر آن حکم ظالمانه به شکل صریح و مطابقی باشد.**

به مقدار ظالمانه بودنش؛ چون خلاف قرآن است، از حجیّت ساقط می‌شود، کما این‌که روایت صریح چنانچه مخالف قرآن باشد، از حجیّت ساقط می‌شود و روایات دالّه‌ی بر عدم حجیّت اخبار مخالف با کتاب، به حکم اطلاق و عمومش همه و همه‌ی موارد ذکر شده در سؤال را شامل می‌شود و ناگفته نماند لسان ها آبٍ عن التخصیص و کیف یمکن التخصیص فی مثل قولهم: «و ما جاءکم یخالف القرآن فلم أقله»[2] أو «فهو زخرف»؟[3]

---

۱. ابراهیم (۱۴) آیه ۴.

۲. علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۴۲ و ۲۴۴.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۱، «کتاب الله» به جای «القرآن» و از پیامبر ﷺ کافی، ج ۱، ص ۶۹، باب الأخذ بالسنة و شواهد الکتاب، ح ۳ و ۴.

بخش شفاهی

موضوع قاعده عدالت و اهمیّت بحث از آن

حضرت عالی از کسانی هستید که در مباحث فقهی و کتاب‌هایتان عدالت را به عنوان معیاری برای شناخت صحت و سقم روایات به کار برده‌اید. بخشی از سؤال‌های ما را پیشتر پاسخ فرمودید، سپس ما بر اساس پاسخ‌های شما، سؤال‌های دیگری را خدمتتان ارایه کردیم. به نظر می‌رسد برای منقح شدن بیشتر قاعده عدالت، در دو زمینه باید بحث بشود: یک بحث درباره مبانی این قاعده، و دیگری درباره ادله‌ی آن است.

اجمالی از مبانی قاعده عدالت

از میان مبانی قاعده‌ی عدالت، به سه مبنای مهم آن اشاره می‌کنم که اگر موافق باشید، بحث خود را از این مبانی شروع کنیم. یکی این است که آیا مصادیق عدالت همواره متغیر است یا همواره ثابت، و یا برخی ثابت و برخی متغیر است؟ مبنای دوم این‌که، اگر مصادیق متغیر دارد، ارتباط تغییر مصداق با تغییر

حکم شرعی بعنوان ارتباط عالم ملاک و عالم جعل احکام چگونه است؟ و مبنای سوم این‌که بشر تا چه حد توانایی شناخت مصادیق عدالت را دارد؟ بعد از بحث از مبانی، بحث ادله مطرح می‌شود.

اجمالی از ادله‌ی قاعده عدالت

یک دلیل را شما در درس‌ها و کتاب‌های فقهی‌تان مطرح فرمودید و آن مخالفت روایت با قرآن است. در صورتی که روایت ظلم عرفی باشد؛ یعنی از دیدگاه عرف ظلم باشد، در اولی پاسخی که به سؤال‌های ما ارایه فرمودید، بحث حکومت ادله‌ی عدالت بر ادله‌ی احکام را نیز بیان فرمودید؛ مانند حکومت قاعده لاحرج و لاضرر. برخی نیز دلیل دیگری گفته‌اند و آن تقیید ادله‌ی احکام است به دلیل لبّی عدالت، نه به شکل حکومت؛ یعنی مردم به صورت ارتکاز ذهنی، ظلم را نمی‌پذیرند و هرجا که روایت حکم مطلقی را گفته باشد، خودشان مصادیق ظلم آن را خارج می‌کنند. اگر اجازه بفرمایید، در این مصاحبه، از بحث مبانی شروع می‌کنیم.

- **مصادیق عدالت و ظلم تا چه اندازه تغییر می‌کند؟ و منشأ این تغییرات چیست؟**

لزوم تحقیقات جدید در حوزه‌های علمیه

من از کار شما آقایان و تحقیقات پژوهشکده، مخصوصاً از این‌که در این‌گونه مسایل تحقیق می‌کنید، خیلی خوشحال هستم. به هر حال، ما موظفیم همیشه تحقیقی بر تحقیقات حوزه‌های علمیه بیفزاییم. امروزه در تمام مراکز علمی دنیا، به طور مرتب بر تحقیقاتشان افزوده می‌شود و نوآوری‌هایی به وجود می‌آید که بسیار هم ارزنده است. متأسفانه در حوزه‌های علمیه، گرچه به این جهت هم اهتمام شده، اما این امر به عنوان یک اصل قرار داده نشده که بر مبانی جدیدی کار کنیم. البته امام خمینی‌ﷺ روی مبانی کار کردن و مبانی جدیدی از جمله در قاعده لاضرر، مبانی جدیدی را ارایه فرمودند و آقای خویی‌ﷺ هم در مسأله شهرت مبنای جدیدی را ارایه فرمودند و هم‌چنین در مباحث دیگر. این مبانی قابل تقدیر

است و از مرحوم نائینی و آخوند گرفته شده است. شیخ هم بنیان‌گذار اصل تحقیق بوده است. بزرگان ما هم در حوزه‌ها به این کار اهتمام داشته و به خوبی هم تحقیق کرده‌اند.

استدلال به مخالفت با قرآن در مورد قاعده عدالت

در بحث مخالفت با قرآن، ما در بعضی موارد می‌بینیم که وقتی روایت کم بوده، چون خواسته‌اند روایت را کنار بگذارند، بحث مخالفت با قرآن را مطرح کرده‌اند؛ اما جایی که روایات زیادی بوده، فتوا هم بوده، مطرح نشده است. به عنوان نمونه در باب قصاص روایات زیادی داریم و ما هم در «کتاب القصاص» آن‌ها را آوردیم.[1]

که اگر مردی زنی را بکشد و اولیای زن بخواهند مرد را بکشند، باید نصف دیه را به اولیای مرد بدهند و بعد او را قصاص کنند. تازه می‌گویند که قبلاً باید دیه را بدهند. اینها فروع مسأله است. در مقابل، اگر زنی مردی را کشت، اولیای مرد این زن را می‌کشند. معروف بین فقها همین فتواست، و چیزی هم در مقابل داده نمی‌شود. روایت هم به همین معنا اشاره دارد.

نمونه‌ای از مخالفت روایت با قرآن (ردّ فاضل دیه)

در این‌جا روایتی از ابی مریم نقل شده است و مضمونش این است اگر زنی مردی را بکشد و اولیای مرد بخواهند زن را بکشند، اولیای زن باید بقیه‌ی دیه را به اولیای مرد بدهند، با این‌که چنین روایتی هست، در کتاب قصاص مورد تعرض قرار گرفته (در تهذیب شیخ هست)[2].

برخورد دوگانه شیخ طوسی با مسأله مخالفت روایت با قرآن

شیخ وقتی که می‌خواهد این روایت را رد کند، می‌گوید این مخالف قرآن

۱. یوسف صانعی، فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسیلة، کتاب القصاص، قصاص الحرّ بالحرّة، ص۱۶۲ به بعد.
۲. عن أبي مريم الأنصاري، عن أبي جعفر عليه السلام، قال في إمرأة قتلت رجالاً قال: تُقتل و يؤدّى وليّها بقيّة المال. (تهذيب الأحكام، ج ۱۰، ص ۱۸۳، ح ۷۱۷).

است؛ برای این‌که مخالف آیه ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[۱] است و بنابر این آیه، دیگر چیزی نباید بدهند.

وی هم‌چنین این روایت را مخالف سنت دانسته است.[۲] ما می‌بینیم همین نکته در آن‌جا هم وجود دارد؛ یعنی هنگامی که اولیای زن مرد قاتل را بکشند، در آن‌جا مخالفت با قرآن را مطرح نکرده، ولی در این‌جا آن را مطرح ساخته است.

نمونه‌ای از مخالفت روایت با قرآن (وجوب نماز قضای پدر بر پسر)

نمونه دیگری را عرض می‌کنم. برخی از بزرگان فقهای ما (قدّس الله أسرارهم) فرمودند که پسر بزرگ باید نمازهای پدر را قضا کند؛ ولو فوت شدن نماز ناشی از روی عمد و طغیان باشد. در روایات گفته شده است که اکبر اولاد یا ولیّ قضا می‌کند[۳]. برخی از فقهای دیگر، در این‌جا این شبهه را مطرح کرده‌اند که این حکم خلاف این آیه قرآن است که می‌فرماید: ﴿لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾؛[۴] یعنی کسی «وزر» دیگری را نمی‌تواند به دوش بگیرد او نمازش را از روی طغیان ترک کرده است، پس چرا پسر بزرگ او باید قضا کند، بدین جهت، برخی فقها که امام خمینی﵀ نیز از آنهاست، این حکم را در موردی جاری کرده‌اند که ترک نماز با عذر بوده باشد؛ مثل این‌که پدر به مسافرتی رفته و یا مریض شده و نتوانسته نماز خود را ادا کند. در این‌جا اسلام این بزرگواری و ارفاق را کرده و قضای نمازهایی را که پدر در مدت بیماری نخوانده، بر پسر بزرگ واجب کرده است.

به هر حال، در برخی موارد، فقها به دنبال مخالفت با قرآن رفته‌اند و خوب جواب داده‌اند؛ اما موارد دیگری در فقه ما هست ـ البته ادعا نمی‌کنم که این موارد زیاد است ـ که فقهای ما (قدّس الله اسرارهم) به مسأله مخالفت با قرآن یا مسأله عدالت نپرداخته‌اند. به طور کلی اصل مبنای بنده این است. باید اول اصل

---

۱. مائده (۵) آیه ۴۵.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۳، ح ۷۱۷: و هی مع هذا [أی تکررها فی الکتب] مخالفة للأخبار کلّها... و روایات کلّها صرّحت بأنّه لا یجنی الإنسان علی أکثر من نفسه... .

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۳۲۹، باب ۲۳ از ابواب صوم، ح ۱۳۵۲۷.

۴. انعام (۶) آیه ۱۶۴؛ اسراء (۱۷) آیه ۱۵ و فاطر (۳۵) آیه ۱۸.

مبنای فقهی را بپذیریم و بعد بیاییم به سراغ اشکال‌هایش. مبنای فقهی بنده در قاعده عدالت چند مقدمه دارد:

عدم حجیّت روایات مخالف قرآن

مقدمه‌ی اول: این است که روایات خلاف قرآن و خلاف سنت، حجت نیست. تعبیرهای مختلفی شده: یا تعبیر این است که «چنین روایاتی از ما صادر نشده»[۱]، یا این‌که «زخرف است»[۲]، و گفته شده: «**فاضربوا به عرض الجدار**»[۳]. قطع نظر از سخنانی که ائمه و خود پیغمبر که فرموده‌اند:

«روایات ما را بر قرآن عرضه کنید؛ اگر مخالف آن بود، به روایت عمل نکنید»، اصلاً حدیث ثقلین نیز به این معنا دلالت می‌کند. حدیث ثقلین می‌گوید که کتاب و عترت «**حبلان ممدودان من السماء إلی الأرض لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض**»؛[۴] اینها با هم‌اند و جدا نمی‌شوند. اگر در روایات وارد شده از عترت﵈، مطلبی بر خلاف قرآن باشد، عترت از قرآن جدا خواهد شد.

مقصود از مخالفت روایت با قرآن مخالفت با تباین است

بنابراین، با قطع نظر از روایات بسیاری که ما داریم و شیخ﵀ در رسائل[۵] مطرح ساخته و دیگران هم مطرح کرده‌اند، خود حدیث ثقلین نیز همین را می‌گوید. پس این یک اصل است که روایات مخالف با قرآن، حجت نیست. البته فرموده‌اند منظور مخالفت به نحو تباین است؛ چون اگر مخالفت به نحو عام و خاص باشد، فرموده‌اند که این اصلاً مخالفت نیست. اساساً دأب و دِیْدَن [شیوه و عادت] قانون‌گذاری این‌گونه است که اول عام و بعد خاص می‌آید. اصلاً از نظر قانون‌گذاری و مقام اثبات خاص و عام هم تخالف ندارند. اگر چه موجبه‌ی جزئیه

۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۶۹.
۲. همان.
۳. ملا صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۳.
۴. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۶۲۰.
۵. شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۴۳ ـ ۲۵۲.

از نظر تکوین، نقیض سالبه کلیه است، اما در عین حال گفته‌اند عام و خاص با هم می‌سازند و این دو را با حمل عام بر خاص با یکدیگر جمع می‌کنند و می‌گویند تعارض این‌جا وجود ندارد.

مقدمه‌ی دوم: مخالفت به تباین باشد: یا تباین حقیقی یا تباین حکمی.

معیار تشخیص مخالفت روایات با قرآن عرف است

مقدمه‌ی سوم: مخالفت با ظاهر قرآن است به فهم عرف که صاحب جواهر فرمود[1] و حق نیز همین است، نه مخالفت با قرآن به فهم ائمه معصومین علیهم‌السلام، و الّا نمی‌تواند معیار باشد؛ چون شما هر روایتی را که احتمال می‌دهید ظاهر قرآن با آن مخالف است، احتمال هم می‌دهید که امام از این روایت چیز دیگری استفاده کرده باشد و این‌گونه نظر داده باشد. با چنین معیاری، چگونه می‌توانیم روایت مخالف پیدا کنیم؟ خود کلمه «خالَفَ قرآن» یک ظاهر است. عرف از «خالَفَ قرآن» خالَفَ ظاهر القرآن می‌فهمد، و اگر آن را حمل کنید بر «**خالَفَ فهم ائمه معصومین علیهم‌السلام**»، خود این خلاف ظاهر است. گذشته از این‌که چنین مخالفتی اصلاً میزان نمی‌تواند باشد؛ چون شبه دور لازم می‌آید. فلذا این از اشتباهات بزرگ صاحب حدائق رحمه‌الله است که خیال کرده خلاف قرآن یعنی خلاف آن‌چه ائمه علیهم‌السلام می‌فهمیدند.[2] صاحب جواهر در بحث مواسعه و مضایقه، به صورت مفصل به این مطلب اشاره دارد که مراد از مخالفت با قرآن، مخالفت با ظاهر قرآن است.[3] حق هم همین است. این هم مبنای سوم.

در مخالفت روایت با قرآن فرقی بین آیه خاص یا عام نیست

مقدمه‌ی چهارم: این است که در خلاف قرآن بودن، فرقی نمی‌کند که خلاف یک آیه‌ی خاصّ به او باشد یا خلاف یک آیه عامی باشد؛ یعنی فرقی ندارد که در

---

۱. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۹۸.
۲. بحرانی، حدائق الناضرة، ج ۶، ص ۳۴۶ و ۳۵۵.
۳. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۹۸.

این مورد خاص با هم تخالف داشته باشند، مثل قضیه‌ی ربا که عرض کردم در مورد خود ربا با هم تخالف دارند؛ هم‌چنین فرقی نمی‌کند که شما مطلبی را در روایات بیابید که بر خلاف آیات عدالت باشد: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[1] و ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾[2] و ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[3] مقصود من متن آیات و روایات است. «خداوند عادل است»، «ظلم نمی‌کند»، «ظالم نیست»، نه در تکوین و نه در تشریع. عقیده امامیه هم این است که عدل جزو اصول مذهب است، هم در تکوین و هم در تشریع.

نمونه‌ای از مخالفت روایت با قرآن (ظالمانه بودن طلاق در برخی صور)

حالا یک مورد را مثال می‌زنم که یا خودش و یا اطلاقش با عدالت سازگار نیست؛ می‌گویید: «**الطلاق بید من أخذ بالساق**»[4] و این یک نبوی عام است که می‌گوید مرد اختیار دارد زن را طلاق بدهد. قبول هم داریم که او اختیار دارد زن را طلاق بدهد. فرض کنید زن در مشکلاتی قرار می‌گیرد که نمی‌تواند با این مرد زندگی کند. اگر زن به مرد بگوید که مرا طلاق بده، مهریه‌ام را هم پرداخت کن، این ظلم به شوهر است. نمی‌توانیم که بگوییم زن حق دارد بگوید: چون من اذیت می‌شوم، مرد باید هم طلاق بدهد و هم مَهریه را بدهد. این می‌شود همانند آن مرد دلیجانی که هم پیاز بخورد، هم شلاق بخورد، هم پول بدهد. این ظلم به مرد است. قطعاً چنین اجازه‌ای به زن داده نمی‌شود. اگر مشکل دارد، باید آن را جور دیگری رفع کند. اما اگر بگوید مَهری را که از تو گرفته‌ام، پس می‌دهم، من را طلاق بده ـ تو آن طرف جوی و من این طرف جوی، و به اصطلاح اصفهانی‌ها کت‌هایمان پاره نشود ـ در این صورت، اگر بگوییم که زن این حق را ندارد و «**الطلاق بید من**

۱. نحل (۱۶) آیه ۹۰.
۲. انعام (۶) آیه ۱۱۵.
۳. فصلت (۴۱) آیه ۴۶.
۴. حاجی نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۰۶.

أخذ بالساق»[۱] داریم و مرد حق دارد که به او بگوید که چندین میلیون هم به آن اضافه کن و به من بده، تا تو را طلاق دهم و یا بگوید که پدرت باید برای من ده سال کارگری بکند. سؤال این است که آیا اگر اطلاق «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» این موارد را هم شامل شود، این کار ظلم است یا ظلم نیست؟ آیا ما می‌توانیم بگوییم که این اطلاق تا بدین جا ادامه می‌یابد؟ و یا آیه ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[۲] و آیه ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[۳] و آیات دیگر جلوی آن را می‌گیرد؟

لذا بنده در موافقت با قدمای اصحاب[۴] گفته‌ام که اگر زن طلاق خلع می‌خواهد و زندگی با شوهر برای او خوشایند نیست و حاضر است که مهریه‌اش را بدهد و طلاق بگیرد، مرد باید او را طلاق دهد. فقهایی مانند شیخ طوسی و دیگران، شاید هزار یا نهصد سال قبل فتوا داده‌اند که در این صورت مرد باید او را طلاق دهد. بنده هم می‌گویم که موظف است آن زن را طلاق بدهد و اگر طلاق ندهد، محکمه او را به طلاق دادن مجبور می‌کند؛ برای این‌که اطلاق «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» دیگر این موارد را شامل نمی‌شود؛ کما این‌که این سخن که طلاق به دست مرد است، اشکال دیگری هم دارد. مرد به زن خود می‌گوید می‌خواهم تو را طلاق دهم و زن می‌گوید، مهریه‌ام را بده. مرد می‌گوید: مهریه ندارم به تو بدهم: سنگ بینداز، قلوه‌ات وا شود. اما با این حال، تو را طلاق می‌دهم از باب ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[۵]. اگر بعدها چیزی به دست آوردم، می‌دهم، اما حالا هیچ چیزی ندارم. در این صورت هم به نظر بنده آن طلاق درست نیست؛ چون «**الطلاق بید من أخذ بالساق**»[۶]، درباره طلاق متعارف است. عقلا هم پذیرفته‌اند که چون مرد مهر داده و زن را گرفته، پس مهر را به او بدهد و زن را رها کند، نه این‌که مهر را ندهد و زن

۱. حاجی نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۰۶.
۲. فصلت (۴۱) آیه ۴۶.
۳. نساء (۴) آیه ۱۹.
۴. الکافی فی الفقه، ص ۳۰۷؛ النهایة، ص ۵۲۹؛ غنیةالنزوع، ص ۳۷۵.
۵. بقره (۲) آیه ۲۸۰.
۶. حاجی نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۰۶.

را رها کند. گفت: نه رویی در وطن دارم، نـه در غربـت دلـم شـاد اسـت. زن هـم بی‌شوهر شود، هم مهر نداشته باشد. بُضعش را در مقابل مهر داده و حـالا بُـضع را به خودش بر می‌گرداند؛ بی‌شوهر و بی‌سرپرست می‌شود و ایـن خـود، در زنـدگی مشکلی است. پس «**الطلاق بید من أخـذ بالـساق**» طـلاق متعـارف را مـی‌گویـد. اگـر بخواهد چنین طلاقی بدهد، باز ظلم به زن و قبیح عقلی است و قبح عقلایی دارد. در این‌جا بحث خاص خود را دارد و به بدهی قبلی مربوط است، نه این‌کـه خـودم را جوری کنم که بدهکار بشود. زن را طلاق نده، تا ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[1] نیاید.

اشکالات قاعده عدالت

شارع خودش عدالت را رعایت کرده است

بعضی از آقایان به عرض بنده اشکال کرده و گفته بودنـد همـه کارهـای خـدا عدل است؛ چون همه چیز را جای خود می‌گذارد و قرار می‌دهد: ﴿وَمَا رَبُّـكَ بِظَّـلاَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾[2]، یا ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾[3]، یا «خدا عادل است»؛ یعنی ما اظهار نظر نمی‌کنیم؛ ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾[4]، یعنی ما کـاری نـداریم. اگـر سـخن صـحیح باشد، این آیات همانند معما گفتن می‌شـود و دیگـر چـه فایـده‌ای دارد کـه خـدا بگوید: کارهای خداوند عدل است. ما که نمی‌فهمیم عدل چیست و این چه اثـری دارد؟ اصلاً خلاف قرآن است. ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ مشمول ﴿وَمَا اَرْسَـلْنَا مِـن رَّسُـولٍ إِلّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[5] است و ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾ مشمول آن است. ﴿مَـا جَعَـلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[6]، ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[7]، همه اینها مشمول آن آیه‌ی قـرآن

۱. بقره (۲) آیه ۲۸۰.
۲. فصلت (۴۱) آیه ۴۶.
۳. انعام (۶) آیه ۱۱۵.
۴. نحل (۱۶) آیه ۹۰.
۵. ابراهیم (۱۴) آیه ۴.
۶. حجّ (۲۲) آیه ۷۸.
۷. بقره (۲) آیه ۱۸۵.

است؛ چون ظواهر قرآن معتبر است. بر اساس آن‌چه این شخص می‌گوید، آن آیه می‌شود معما و به درد نمی‌خورد. خداوند بفرماید: «آقایان! بدانید همه کارهای خدا عدل است»، و اگر آن شخص بگوید من نمی‌فهمم، می‌گوید: اشکالی ندارد که نمی‌فهمی، اما تو بدان که تمام کارهای خدا عدل است. این گونه سخن گفتن خداوند چه اثر و نتیجه‌ای برای من دارد؟ و قطعاً خلاف ظاهر قرآن است. پس آن‌چه در فهم مخالفت با آیات عدل و ظلم معتبر است، آن است که مردم آن را عدل یا ظلم می‌دانند.

قاعده عدالت باعث هرج و مرج می‌شود

این‌جا این شبهه پیش می‌آید که مردم در عدل و مصادیق آن ممکن است اختلاف پیدا کنند. روزی یک چیزی عدل بوده و یک روز دیگر عدل نیست، و یا روزی یک چیز معروف بوده و یک روز هم چیز دیگری معروف است.

تشبیه قاعده عدالت به لاضرر

اما این شبهه اولاً، به خود آیات قرآن، به قاعده لاحرج، قاعده لاضررو قاعده یُسْر نقص می‌شود. یک روزی یک چیز یُسر بوده، یک روز دیگر یُسر نیست؛ چون آن شرایط دگرگون شده است. ثانیاً، جواب این اشکال این است که اگر بنا شود بعضی مصادیق یک مطلقی یک روز ظلم بوده باشد، در این صورت فقیه بر طبق آن فتوا نمی‌دهد؛ و یا کل حکمی یک روز به نظر یک فقیهی ظلم بوده باشد، بر طبق آن فتوا نمی‌دهد مثل بنده که روایاتی را که می‌گفتند باید رد نصف دیه بشود، ظلم دانستم و گفتم، نباید بر طبق آن نظر داد.[1] پس آن فقیه در آن روز بر اساس این روایات فتوا نمی‌دهد؛ اما اگر فردای آن روز شرایط عوض شد و دید آن‌ها عدل است، فقیه دیگر فتوا می‌دهد. این اختلاف، به اختلاف در احکام بر نمی‌گردد.

۱. یوسف صانعی، فقه الثقلین، کتاب القصاص، ص ۱۶۲.

منشأ اختلاف فتوا

- **میان اختلاف فتوا به دلیل تغییر مصداق عدالت و اختلاف فتوا به دلیل اختلاف نظر فقها در فهم از روایات، فرق زیادی است؛ در زمانی که علامه قایل به عدم تنجّس «ماء بئر» شد، فتاوای گذشتگان را تخطئه کرد و گفت آن‌ها اشتباه می‌کردند؛ ولی وقتی امروز فقیهی یک حکم را عدل می‌داند و به آن فتوا می‌دهد، و در عین حال، فقهای صد سال پیش را ـ که در زمانشان آن حکم ظلم بود و به آن فتوا نمی‌دادند ـ تخطئه نمی‌کند.**

این هم تخطئه است.

- **تخطئه نمی‌کند؛ می‌گوید در آن زمان فتوای آنان درست بود و حق داشتند که روایت را به دلیل ظلم کنار بگذارند.**

نمونه‌ای از اختلاف فتوا به دلیل تغییر عرف (اثاثیه زن و گرفتن مهریه)

اگر تخطئه نکند که بهتر است و اصلاً اشکالی ندارد. در واقع، می‌گوید برداشت آن فقیه آن بوده و معذور است و برداشت من هم‌چنین است و معذورم. شبیه این در باب اثاثیه زن نیز وجود دارد و در قاعده‌یَد، مرحوم سید در ملحقات عروه هم ذکر کرده است.[۱] اگر زنی از دنیا رفت و اموالی در خانه‌ی او باشد و بخواهند بدانند که کدام یک مال زن است و کدام مال مرد، امام﵇ می‌فرماید آن چیزهای زنانه‌ای را که زن به خانه شوهر می‌آورد، از آنِ زن است.[۲] البته ممکن است که در روزگار دیگری، چنین نبوده و زن این اشیا را به خانه‌ی شوهر نمی‌برده است.

مورد دیگری را مثال می‌زنم که شهید[۳] آورده است و من هم در کتاب القصاص[۴] اشاره کرده‌ام. اگر زن و مرد در مهریه اختلاف پیدا کردند و مرد بگوید مهریه را داده‌ام و زن بگوید نداده‌ای، کدام یک مدعی و کدام منکر است؟ زمانی زن منکر و مرد مدعی بوده؛ یک زمان دیگری به عکس است و هر دو هم درست

۱. محمد کاظم یزدی، تکملة‌العروة، ج ۲، ص ۱۱۹.
۲. همان.
۳. ر.ک: شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۸، ص ۲۹۱ ـ ۳۰۱.
۴. ر.ک: یوسف صانعی، فقه الثقلین، کتاب القصاص، ص ۵۷۴.

بوده است؛ زیرا در زمانی که قبلاً بنا بوده مهریه را بدهند، زن وقتی که می‌گوید مهریه را به من نداده‌ای، قولش خلاف ظاهر است و چون خلاف ظاهر است، می‌شود منکر. و در زمان دیگر بنا نبوده که زن‌ها مهریه را بگیرند و به خانه‌ی شوهر بروند، در این حال، قول مرد خلاف اصل است و منکر می‌شود.

تغییر مصداق عرفی عدالت به تغییر ارزش‌ها و مبانی و عقاید

- **این‌که عرف چیزی را ظلم بداند یا نداند، متأثر از ارزش‌ها، مبانی، عقاید و آن کلیاتی است که دارد. اگر در جامعه‌ای ارزش‌ها آرام آرام تغییر یافته و مبانی اسلامی فراموش یا انکار شده باشد، در این‌جا درک عرف چگونه می‌تواند ملاک قرار گیرد؟**

در مورد عدم اعتقاد به اصول، اگر اعتقاد ندارد که اصل زیر بنا برای او غلط است. اصولاً عدم اعتقاد، سبب نفی ظلم عقلایی نمی‌شود. مطلب شما کلی است و باید با مثال بیان شود.

تغییر مصداق عرفی عدالت به تغییر مناسبات اجتماعی

- **مثالی که خیلی مطرح می‌شود، مربوط است به نصف بودن دیه که حضرت‌عالی آن را ظلم می‌دانید. این موضوع درباره یک حکم دیگری مانند وجوب نفقه بر مرد است. گفته شده است که چون مرد نفقه می‌دهد و زن فقط نفقه می‌خورد، بدین جهت اگر مردی را بکشند، لطمه اقتصادی به خانواده وارد می‌شود؛ ولی اگر زن را بکشند، لطمه اقتصادی چندانی وارد نمی‌شود. در جامعه‌ای که آرام آرام دیگر زن‌ها مثل مردها هر دو کار می‌کنند و در هزینه زندگی مشترک‌اند، در این‌جا به هر دو لطمه اقتصادی یک‌سانی وارد می‌شود. به همین دلیل، ما امروز احساس می‌کنیم که ردّ فاضل دیه ظلم است؛ چون فقهای گذشته می‌دیدند که زن‌ها هیچ بار اقتصادی ندارند، این مقدار دیه را ظلم نمی‌دانستند.**

اوّلاً این‌که شما می‌فرمایید، یک اعتبار است. این اعتبار می‌خواهد چه درست کند؟ این اعتبار فی حد نفسه تمام نیست. چرا؟ برای این‌که در باب دیه، دیه بچه‌ی در شکم مادر، اگر پسر باشد کامل است؛ هم‌چنین دیه انسانی که هیچی

ندارد و نخاع یا دست و پایش قطع شده، کامل است. دیه یک آدم بی‌کار کامل است. دیه کسی که زن نگرفته هم کامل است. این یک پاسخ که حرف شما موارد نقض بسیاری دارد.

ثانیاً، این جهتی که شما می‌فرمایید، ناتمام است و هیچ در روایات به این اشاره‌ای نشده است. بنده عرض می‌کنم که دیه برای جان و خون‌بهای جان است. وقتی خون‌بهای جان است، مساوی است. در روایت ابان بن تغلب[1]، امام علیه السلام این جواب شما را نداد. بنابر آن روایت، اگر چه من آن روایت را درست نمی‌دانم. در آن روایت دست جعل هست. در باب ارث این حرف آمده و از معصوم سؤال کردند که چرا ارث زن، نصف مرد است ـ می‌خواهم بگویم که در آن‌جا ائمه عنایت داشتند ـ امام می‌فرماید: «چون بر مرد جهاد و نفقه است».[2] امام علیه السلام این جواب را مطابق فکر شخص داده است.

علت این‌که قبلاً تفاوت دیه زن و مرد را ظلم نمی‌دانستند

و اما در باب دیه، در صحیحه ابان ـ که اظهر روایات مسأله است ـ ابان وقتی پافشاری می‌کند، امام هیچوقت به این توجه نمی‌فرماید. پس معلوم می‌شود که این درست نبوده است. عرض کردم درست هم نیست، اما علت این‌که دیروز ظلم نمی‌دانستند، این است که اولاً، آمار کشت و کشتار در جوامع کم بود. و ثانیاً، به صغرا توجه نمی‌شده است. شما در عبارات فقهای دیروز هیچ نمی‌یابید که دیه زن، نصف دیه مرد شده باشد. روایات ابان در ارش است. ابان به عقل تمسک جست و اشکال کرد و گفت چرا یک انگشت ده تا، دو انگشت بیست تا، سه انگشت، سی تا و چهار انگشت بیست تا؟ این خلاف عقل است. (من روایت را مضطرب می‌دانم). در این‌جا آن‌چه را که شما فرمودید، نیامده است. فقهای ما به صغرا توجه نداشتند. چون توجه به صغرا نداشتند، توجه به کبرا هم نمی‌شده؛ اما امروز که دنیا، دنیای فکر شده و این گونه بحث‌ها رواج یافته، اعتراض می‌کنند.

---

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۳۵۲، ح ۳۵۷۶۲.

۲. همان، ج ۱۷، ص ۴۳۶ و ۴۳۷، باب ۲ از ابواب میراث الأبوین و الأولاد، ح ۱ ـ ۳.

امروز مسأله برانگیز شده و ما باید جواب دهیم. پس عدم بحث فقها و این‌که فقهای دیروز حرف ما را نفرمودند و ظاهر روایات را گرفتند، بدین جهت است که اشکال خلاف قرآن به ذهنشان نیامده. اصلاً فقه برای این است که دیروزی‌ها چیزهایی به ذهنشان نمی‌آمده، بعدی‌ها آمده‌اند و ذهن‌ها اضافه شده و تا ظهور حضرت مهدی‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه ادامه می‌یابد. پس به صغرا توجه نشده تا توجه به جواب هم بشود. توجه نشده به این‌که این روایات مخالف قرآن است. شیخ طوسی در آن جا چون روایت کم بود[1]، در این طرف فرموده:

خلاف ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[2] است؛[3] و اما این‌جا چون روایات زیاد بوده و فتوای فقها هم وجود داشته، اصلاً به ذهن او نیامده که اگر آن خلاف است، این هم خلاف است و چه فرقی می‌کند؟

اشکال قاعده لا ضرر به قاعده عدالت هم سرایت می‌کند

- **اشکال دیگر این است که شما عدالت را به لاحرج و لاضرر تشبیه فرموده‌اید. یکی از اشکال‌ها به اصل قاعده‌ی لاحرج و لاضرر این است که فقها این قاعده را در مواردی جاری کرده‌اند که دلیل دیگری هم وجود دارد؛ یعنی فتوا از جای دیگر روشن است. پس معلوم نیست واقعاً مستند فقها قاعده‌ی لاحرج و لاضرر بوده باشد. این اشکالی است که مرحوم آقاضیا[4] فرموده است.**

خدا رحمت کند آقا ضیا را. او اهل حصه بود. او در فلسفه هم حصه می‌گفت. بزرگان ما در نجف وارد مسائلی مانند فلسفه شدند که آن را نمی‌دانستند قلم آخوند که شکست، آقاضیا حصه گفت و مرحوم نائینی جمع بین ضدین گفت و متمم جعل درست کرد و همه‌ی اینها را امام‌عجل‌الله‌تعالی‌فرجه رد کرد. کتاب اطعمه و اشربه را ملاحظه کنید. جای دوری نروید، همین جواهر در باب طلاق[5] و فسخ پر از

۱. اشاره به روایت أبی مریم.
۲. مائده (۵) آیه ۴۶.
۳. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۳.
۴. مرحوم آقا ضیا این سخن را در قاعده‌ی لاضرر گفته است، نه لاحرج (ر.ک: مقالات الأصول، الجزء الثانی، ص ۳۱۱) و استاد محترم، اشکال را بر اساس اشکال به لاحرج پاسخ فرموده‌اند.
۵. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۲.

تمسک به قاعده لاحرج است. در آن‌جا، در مورد زنی که زندگی برای او حرجی است، بعضی‌ها گفته‌اند که زن به حکم لاحرج می‌تواند برود به محکمه و طلاق بگیرد. علامه در یکی از کتاب‌های خود در قواعد[1] یا تذکره ـ به یاد ندارم در کدام کتاب ـ احتمال داده که زن بتواند در این‌جا نکاح را فسخ کند. دیگران گفته‌اند آن زن نزد حاکم برود تا حاکم او را طلاق دهد؛ زیرا آنان **«الطلاق بید من أخذ بالساق»** گرفته‌اند و حاکم از باب لاحرج او را طلاق می‌دهد؛ چراکه حاکم ولیّ ممتنع است. ولی علامه احتمال داده یا فرموده که لازم نیست نزد حاکم برود؛ بلکه می‌تواند خود زن نکاح را فسخ کند. امام هم فتوایی شبیه این داشت و درباره زنانی که شوهرانشان مفقودالاثر می‌شدند، فرمود اگر زندگی‌شان مشکل است و کسی نیست تا نفقه آن‌ها را بدهد، خودشان می‌توانند خود را مطلقه کنند؛ حتی امام نمی‌فرمود محکمه هم بروند.

■ **مدرک امام تقلّ «لاحرج» بود؟**

بله، **«لاحرج»** بود. می‌توانند خود را مطلقه کنند؛ حتی امام نمی‌فرمود محکمه هم بروند. اشکالی که علامه کرده، این است که گفته خود محکمه رفتن زن برای درخواست طلاق، حرجی است. بنابراین، فسخ می‌کند و فیما بین خود و خدا قضیه تمام می‌شود. این‌جا لاحرج آمده.

■ **چرا حرجی می‌باشد؟**

برای این‌که محکمه رفتن حرجی است. حرف علامه مربوط به آن زمان است؛ الآن که اصلاً کشت و کشتار است. چطور حرجی نیست! دادگاه حرجی نیست؟! شما معامله‌ای با کسی انجام بدهید که او آدمی باشد که نخواهد پول شما را بدهد. آن‌گاه می‌بینید که چه جور حرجی است. الآن مشکل دادگاه‌های عسر و حرج همین است که زن به آن‌جا می‌رود می‌گوید زندگی برای من حرجی است. دادگاه می‌گوید باید تحقیق کنیم که آیا حرجی است یا نه؟ برو و

۱. علامه حلی، قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۱۱۱ ـ ۱۱۲.

سه ماه دیگر نوبت دادگاه می‌رسد. آن‌گاه افرادی می‌آیند و تحقیق می‌کنند و قاضی می‌گوید برای من حرجی بودن ثابت نشده است. دوباره کارشناس باید بررسی کند و این مسأله به همین صورت مدتی ادامه پیدا می‌کند. وای به حال کسی که با دادگاه سروکار پیدا بکند. دادگاه کیفری را نمی‌گویم؛ دادگاه حقوقی را می‌گویم. تراکم پرونده بسیار فراوان. البته نمی‌خواهم بگویم که مقصرند؛ چون تراکم پرونده و تراکم حیله و تزویر است. قاضی چه کند؟ ممکن است در ظاهر این زن گریه کند؛ ولی واقعاً مرد گریه می‌کند و این زن بازی در می‌آورد و حتی ممکن است مرد را در خانه زندانی کرده باشد. به هر حال، علامه می‌گوید: **العهدة علی القائل**. مخصوصاً در آن روزگار اگر زن می‌خواست در محکمه عسر و حرج خود را اثبات کند، همین محکمه رفتن، او را دچار حرج می‌کرد. به همین دلیل است که علامه می‌فرماید مشکل است و چون مشکل است، بنابراین می‌تواند خود زن فسخ کند. اصلاً «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» با قاعده «**لا حرج**» از بین می‌رود و خود او فسخ می‌کند. قاعده «**لاحرج**» تا این‌جا پیش آمده است. من بیش از این نمی‌توانم عرض کنم. شما را به مراجعه به کتاب اطعمه و اشربه و به کتاب طلاق[1] توصیه می‌کنم که در آن‌جا به طور مفصل در این‌باره بحث شده است. حتی شخص، ازباب «لاحرج» و ﴿**یُرِیدُ اللهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلاَ یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ**﴾[2] می‌تواند گوشت بدن دیگری را بخورد.

جریان قاعده یُسر قبل از جریان قاعده عسر

مرحوم مقدس اردبیلی﵀ می‌گوید: اصلاً، قبل از قاعده حرج قاعده یسر داریم و احکام بر یسر است. پس اگر در یک جا یسر نبود، اگر چه عسر هم نباشد، این می‌تواند ادله را تقیید کند؛ ﴿**یُرِیدُ اللهُ بِکُمُ الْیُسْرَ**﴾[3] و «**بعثت بالحنیفة السهلة**

۱. محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۳۲، کتاب الطلاق، ج ۳۶، کتاب الأطعمة و الأشربة.
۲. بقره (۲) آیه ۱۸۵.
۳. بقره، آیه ۱۸۵.

السمحة»[۱]. پیامبر اکرمﷺ به معاذ فرمود: «**یسّر و لاتعسّر**»؛[۲] جمعشان کن، متنفرشان نکن. این سخن مرحوم مقدس اردبیلی است.

عدم جریان قاعده عسر دلیل جلوگیری از اعراض مردم از دین

- **پس آیا مسأله اعراض مردم از دین ـ که اتفاقاً حضرت امام در کتاب‌های فقهی شان خیلی به آن اشاره دارند ـ یک وجهی است که در واقع می‌تواند مبنا قرار گیرد.**

نمی‌تواند از دین اعراض بکند. ما نمی‌توانیم حکم خدا را برای جلوگیری از اعراض مردم تغییر دهیم. یک روزی اینها می‌گویند اگر شراب حلال بشود، ما دینداریم. این می‌شود مثل همان کسانی که خبرنگار فرانسه را گروگان گرفتند و به او گفتند منع حجاب را بردارید! این خبرنگار چه ربطی به قانون فرانسه دارد؟ ببینید، معیار این است که مشکل عمومی برای جامعه اسلامی باشد.

تغییر مصداق عدالت به علت تغییر تکنولوژی

مسأله‌ای را درباره‌ی احیای موات در سؤال‌های کتبی‌تان مطرح کرده بودید که طرح آن از قضا مناسب است. گفت: «جانا سخن از زبان ما می‌گویی». امام در نامه خود به آقای قدیری نوشت: امروز نمی‌شود مسایل اسلامی را چنین حل کرد که بگویید چون شخصی پول و بلدوزر دارد، می‌تواند به جان همه زمین‌ها بیفتد و بگوید من می‌خواهم آن‌ها را آباد کنم و پی‌درپی ساختمان بسازد. در این صورت، دیگر فرصت برای کسی نمی‌ماند. قطعاً چنین کاری محکوم قاعده لاضرر و قاعده لاحرج است. وقتی که در مورد ملک شخصی قاعده لاضرر و لاحرج اجرا می‌شود، در ملک عمومی هم به طریق اولی این گونه است.

- **قاعده‌ی عدم ظلم در این‌جا مطرح است یا لاضرر.**

---

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۱۱۶، باب ۱۴، ح ۱، ابواب بقیة الصلوات المندوبة، کافی، ج ۵، ص ۴۹۴، ح ۱؛ شریف مرتضی، ناصریات، ص ۴۶؛ و در کافی، ج ۵، ص ۴۹۴ با تغییر «بعثنی بالحنیفة السهلة السمحة» آمده است.

۲. احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۲، ص ۵۸۹.

ظالمانه نبودن تفاوت زن و مرد در ارث

قاعده عدم ظلم هم هست. در باب ارث هم همین شبهه وجود داشته و در روایات هم این شبهه بوده و سؤال شده است. اما ارث، نص است و علامه طباطبایی[۱] جواب داده است که در این‌جا به زن ظلمی نشد و اگر ظلمی شده به مرد شده. ما هم عقیده‌مان همین است.

■ **پس اگر زمانی عرف، بگوید در باب ارث، امروز نصف بودن ارث زن ظلم است ـ مانند فمینیست‌ها ـ شما باید بپذیرید.**

عدم جریان قاعده عدالت در نص متواتر

نمی‌تواند بگوید؛ چون ما نصّ متواتر را نمی‌توانیم کنار بگذاریم. تأکید می‌کنم نصّ متواتر. نه ظاهر متواتر. نمونه دیگری را برایتان می‌گویم: فقها درباره‌ی قضای نماز و روزه پدر فرموده‌اند که آن را پسر بزرگ‌تر باید به جا آورد. در مورد مادر بعضی از فقها اشکال کرده‌اند که امام از آنهاست و روح تعبد ایشان گل کرده است؛ در حالی که روشن است اگر اسلام می‌گوید پسر بزرگ باید نماز و روزه پدر را که به سبب فراموشی و مریضی ترک کرده، باید قضا کند، این دستور اسلام از باب احسان به پدر است و مادر اولی به این احسان است؛ چون اسلام به مادر عنایت بیشتری دارد. چگونه بگوییم در این حکم خصوصیتی هست؟ جوانی یک شب خدمت رسول‌الله آمد و موعظه‌ای خواست، فرمود: «با مادرت نیکی کن، برو با مادرت نیکی کن، برو با مادرت نیکی کن!»[۲] شهید در قواعد[۳] می‌گوید اگر کسی در نماز مستحبی باشد و مادر صدایش کند، او نماز را رها کند و جواب مادر را بدهد؛ ولی اگر پدر صدا زد، نه. اینها همه جنبه‌های عواطف و احسان به مادر است. آن‌گاه با وجود چنین شأنی برای مادر، بگوییم فقط پدر قابل احسان است.

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۲۰۷ ـ ۲۳۳.
۲. احسائی، عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۳۴؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۳۹۱.
۳. شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۴۸.

قاعده عدالت مستلزم تغییر احکام شریعت می‌شود.

- **یکی از لوازم حرف جناب‌عالی این است که احکام اسلام ثابت نمی‌ماند. استمرار تک‌تک احکام را با چه چیزی ثابت می‌کنید؟ دقت شود که اطلاق هم از ظواهر است. اگر شما احکام ثابت را به منصوصات اختصاص می‌دهید، مانند آن‌چه در باب نصف بودن ارث گفتید، اطلاق را که از ظواهر است و حجت هم هست، چه می‌کنید؟**

نص متواتر را، چون یقین داریم، پس یقین می‌کنیم که برداشت ظالمانه بودن حکم نزد عرف، اشتباه است.

- **گاهی منظور ما اصل شریعت است که استمرار دارد: «حلال محمد (حلال أبداً إلی یوم القیامة و حرامه ﷺ حرام».[1] اصل شریعت استمرار است؛ اما این که خصوص این حکم که در قرآن و در سنت متواتر آمده، این برای مردم این زمان است، شما با چه اثبات می‌کنید؟**

با اطلاق، نه با «حلال محمد حلال...».

اثبات عادلانه بودن تفاوت زن و مرد در ارث

- **الآن نمی‌گویند ظلم است، ولی اگر فرض کنیم که در چند سال بعد این چنین شد که اطلاق آیه (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ)[2]، برای این جامعه ظلم تلقی شود، در این صورت چه می‌فرمایید؟**

من می‌گویم، ظلم نیست. بحث این است که در این‌جا من می‌گویم این ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[3] اصلاً ظلم نیست. سهم مرد دو برابر سهم زن است، با آن خصوصیاتی که آمده. من وقتی که این مطلب را خبرنگاران داخلی، خارجی و همه کسانی که می‌گویند ظلم است، تشریح و تبیین کردم، همه گفتند اصلاً ظلم

۱. علامه مجلسی، بحارالأنوار، ج ۸۶، ص ۱۴۸؛ کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۸.
۲. نساء (۴) آیه ۱۱.
۳. نساء (۴) آیه ۱۱.

نیست. این مطلب را برای سفیر سوئیس و خبرنگار آمریکایی که به این‌جا آمده بودند، توضیح دادم، لذت بردند. بنده عرض می‌کنم که در این‌جا اصلاً ظلم نیست تا شما اشکال کنید. من می‌گویم دو دو تا چهار تاست. مسأله‌ی ریاضی است. البته مقاله‌ای را خواندم که ریاضیات را هم نسبی دانسته است. به هر حال، می‌گویم ریاضی است و ریاضی دیگر این زمان و آن زمان ندارد. در روایات هم اشکال شده است و جواب داده‌اند.

بنابر قاعده عدالت، نباید بتوان عرف را تخطئه کرد

- **اگر شما عدل و ظلم را عرفی دانستید و عرف تشخیص داد، باید به آن ملتزم شوید.**

باید به عرف تفهیم بشود. می‌گویم نیست. می‌گویم این مثل دو دو تا چهار تاست. اگر کسی، دو دو تا را سه تا می‌داند، دو دو تا چهار تا می‌شود. اگر ما دو قانون قشنگ داشته باشیم، یکی ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ است. نمی‌خواهم شعار بدهم. هم‌چنین ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[1] را از قوانین قشنگ اسلام می‌دانم.

- **ما می‌گوییم لازمه فرمایش شما این است؛ یعنی استمرار احکام را از اطلاق آن می‌فهمیم و این اطلاق از ظواهر است، نه نصوص. پس این اطلاق باید امکان‌پذیر باشد که با ظلم عرفی در زمانی شکسته شود.**

تأثیر قاعده عدالت بر ظواهر، نه نصوص

اگر اطلاقات شد، بله. می‌شود «معروف». ببینید، پیغمبر چگونه است: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[2]. چیزی در یک روزی معروف بود، روز دیگر معروف نیست. خود خداوند می‌فرماید: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[3]. یک مصداقی در یک روز

۱. بقره (۲) آیه ۱۷۹.
۲. اعراف (۷) آیه ۱۵۷.
۳. نساء (۴) آیه ۱۹.

معروف بود، یک روز معروف نیست. ما نمی‌توانیم بگوییم مصادیق عوض نشوند. امام﵀ بالاتر از این را فرمود. ایشان فرمود حکومت می‌تواند اجرای احکام را تعطیل کند و به تأخیر بیندازد. امام اجرا را می‌گوید و من شبیهش را می‌گویم. یک روزی فقیهی در این زمان چیزی را ظلم می‌بیند و فتوا می‌دهد. چه ابایی دارد؟ معذور است. اما استمرار به این معنیی که شما می‌فرمایید، جزو بدیهیات نیست. آن‌چه جزو بدیهیات است، این است که پیغمبر هر حکمی را که آورده، این حکم نسخ نمی‌شود؛ یعنی اگر فرموده «نماز جمعه در زمان حضور واجب است»، این مستمر و مسلم است و نسخ نمی‌شود؛ اما این‌که همه موضوعات و عناوین احکام و مصادیق همیشه یکنواخت باشد، نمی‌شود. موضوع که عوض می‌شود. حکم هم به تبع آن عوض می‌شود.

حکومت ادله‌ی عدالت بر ادله‌ی احکام

- **در نوشته‌های شما، به دو دلیل تمسک شده است: مخالفت روایات با قرآن و دیگری حکومت ادله عدالت. آیا نتیجه این دو دلیل، یکی است یا متفاوت است؟**

فرقی نمی‌کند. حکومت در جایی است که دلیل، لسان داشته باشد. حکومت مربوط به لسان است.

اشکال به دلیل حکومت برای اثبات قاعده عدالت

- **در اصول فقه گفته‌اند که دلیل حاکم باید دلیل لفظی باشد. آن وقت همه ادله‌ی عدالت، دلیل عقلی دارند و ادله لفظی‌اش نیز همه ارشادی است.**

تفاوت دلیل لفظی با دلیل مولوی

یعنی چه ارشادی است؟! می‌گویم دلیل لفظی دارد: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلعَبِيدِ﴾[1]، ارشاد یعنی چه؟ ارشاد و مولویت ندارد. همان درک عقلی ما را با لفظ بیان کرده

۱. فصلت (۴۱) آیه ۴۶.

است؛ پس می‌شود دلیل لفظی. اگر اعتبارات عقلایی که لب است، یک روز به صورت قانون در آیند، این می‌شود لفظ. ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ﴾، همانی است که فطرت ما می‌فهمد که خدا ظالم نیست. بیان هست، ولی بیان تشریعی نیست. وقتی دلیل عقلی داریم، دلیل لفظی آن ارشاد به همان دلیل عقلی است. نمی‌گویم تشریع، بیان است. زیربنا را می‌گوید. خود ﴿وَمَا رَبُّكَ﴾ لفظ است. وقتی لفظ است، حاکم بر ادله می‌شود. ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] لفظ است و حاکم است. آن‌چه شما می‌فرمایید، درست است، اصلاً این حرف امام است. دلیل حاکم، برای لسان دلیل است و بدین جهت بنای عقلا و اجماعات نمی‌توانند حاکم بشوند. حکومت، لسان دلیل است، لسان شرع «لا شك لكثير الشك»[2]، «الطواف بالبيت صلاة»[3]. بنابراین حق با شماست که نمی‌تواند دلیل غیر لفظی حاکم باشد. به اعتقاد من آن درک عقلی را به صورت لفظ برای ما بیان کرده است و همانی را که خودش با لفظ بیان کرده، حاکم می‌شود ...

این سخن شبیه ادعای اخباریان است که ما خودمان روایت را می‌خوانیم و به آن عمل می‌کنیم و تقلید را قبول نداریم. جوابشان این است که شما در فهم کلمات روایت هم تقلید می‌کنید؛ چون وقتی روایت را می‌خوانید، می‌گویید معنای این روایت عربی این است و این تقلید است. فقها در سراسر فقه می‌گویند عرف این گونه می‌فهمد و هر فقیهی هم در فهم خود معذور است؛ مثلاً در آیه‌ی ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[4] خداوند امر فرموده است و فقیه می‌گوید امر، ظهور در وجوب دارد و معروف در مقابل منکر است. سپس چنین نتیجه می‌گیرد که اگر مردی هر شب ساعت یازده به خانه می‌آید، کار چنین کسی منکر است؛ چون این کار از نظر مردم معروف نیست؛ منکر است و این را یک نحوه ظلم می‌داند. پس چون مردم چنین کاری را در زندگی زناشویی قبیح و زشت می‌دانند، فقیه نیز آن

---

۱. حج (۲۲) آیه ۷۸.
۲. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، باب ۱۶، از ابواب الخلل الواقع فی الصلاة.
۳. حاجی نوری، مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۴۱.
۴. نساء (۴) آیه ۱۹.

را بر خلاف ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ می‌داند و حکم به حرمت می‌کند. اما ممکن است فقیه دیگری که فرهنگ او فرق می‌کند، بگوید کار چنین مردی خلاف معروف نیست؛ پس حرمت ندارد.

دخالت فرهنگ‌ها در فهم عدل و ظلم

به عبارت دیگر، فرهنگ‌ها مختلف است و هر فقیهی طبق آن‌چه که از فرهنگ جامعه می‌یابد، فتوا می‌دهد. فقیهی می‌گوید از امر وجوب را می‌یابد و فقیه دیگری می‌گوید عرف از مطلق امر استحباب را می‌فهمد و به همین جهت، یکی به وجوب، و دیگری به استحباب حکم می‌کند.

بله، یک نکته هست که من در حاشیه عروه به آن اشاره کرده‌ام. گاهی در بعضی از موضوعات حتماً باید بعد از تعیین موضوع، به عرف رجوع کنند، ولی باز فقیه دخالت کرده است. به هر حال، فقیه هم جزء عرف یا نایب آن است.

خلاصه آنکه وضع هیئت‌ها در همه‌ی زبان‌ها مشترک است و وضع مواد هر زبانی ویژه‌ی همان زبان است. آنگاه فقیه با توجه به زبان و ادبیات عرب و فهم عرف، حکمی را صادر می‌کند که در آن معذور است. فقیه دیگر می‌گوید عرف چنین می‌فهمد، او هم معذور است. همه اختلافات فقهی در این مطلب است. میرزای قمی می‌گوید: «**الفقیه متهم فی حدسه**»[1] و هر چه فقیه عرفی‌تر باشد، حرفش به واقع نزدیک‌تر است.

ضابطه‌ی عرف در تشخیص مصداق عدل و ظلم

- **پس فقیه می‌گوید به نظر من عرف این حکم را ظالمانه می‌داند، اما سؤال این است که عرف با چه معیاری این حکم را ظالمانه دانسته است؟ آیا عرف هر چیزی را می‌تواند معیار قرار دهد؟**

خود عرف ظلم را می‌شناسد.

---

۱. میرزای قمی، قوانین الأصول، ص ۱۴.

■ **آیا شرع دخالتی در تعیین معیار ندارد؟ ضابطه جواز شارع در دخالت در مصداق موضوعات عرفی**

نه، ظالمانه بودن، یک موضوع است که تشخیص آن بر عهده‌ی عرف است.

قاعده «لاحرج» و «معروف» هم این گونه است. عرف ظلم را می‌فهمد و ظلم چیزی نیست که ناشناخته باشد. در مسأله نصف بودن دیه زن نسبت به دیه مرد، فقیهی آن را ظلم می‌داند و می‌گوید دیه زن مثل دیه مرد است و فقیهی دیگر ظلم نمی‌داند و نظر می‌دهد که دیه زن می‌تواند نصف دیه مرد باشد، و هر دو هم معذورند.

عدل و ظلم با سایر عناوین عرفی فرق دارد

■ **دغدغه‌ای در عدالت و ظلم هست که در سایر عناوین نیست و آن این است که تمام عناوین اجتماعی از مصادیق عدالت و ظلم عرفی قرار می‌گیرد؛ بر خلاف دیگر موضوعات عرفی مانند «المعروف».**

در هر جا که شارع حکمی دارد، چه بالعموم چه بالخصوص، ما باید ببینیم حکم او ـ که از دلیل غیرقطعی به دست آمده؛ چون دلیل قطعی غیر احکام ضروری ـ منطبق با عدالت هست یا نه. حال اگر فقیهی آن حکم را منطبق با عدالت عرفی بداند، می‌گوید این حکم درست است و اگر منطبق نداند، می‌گوید درست نیست.

■ **اگر شرع، برای عرف هیچ ضابطه‌ای تعیین نکند و عرف بر اساس ملاک‌های خود قضاوت کند و فقیه هم باید روایات را با همین عرف بسنجد و محک بزند، لازمه‌اش این است که شرع تابع عرف شود.**

خود فقیه باید عرف را تشخیص دهد. البته نه عرف چاله میدان؛ فقیه باید آن عرف را تشخیص بدهد.

اختلاف فرهنگ‌ها باعث اختلاف مصداق عدل و ظلم می‌شود

■ **چون جوامع مختلف، فرهنگ‌های مختلفی دارند، امکان دارد هر جامعه‌ای**

ملاک‌های متفاوتی برای قضاوت در عدالت و ظلم داشته باشد.

همه جوامع ظلم را ظلم می‌دانند. بنده با همین مبنا در سراسر فقه حرکت کرده‌ام و هیچ اشکالی پیش نیامده است. یک مورد عرض کنم: شما می‌گویید در روایت نبوی آمده: «**الطلاق بید من أخذ بالساق**».[1] اگر مردی مالی نداشته باشد مهریه را بدهد، می‌گوید: «**الطلاق بید من أخذ بالساق**». ممکن است بگویید مرد می‌تواند زن را رها کند و بگوید برای مهریه‌ات هم سنگ بینداز، قلوه‌ات واشود. هر وقت مرد توانایی پیدا کرد، مهریه را می‌دهد. فقیهی هم ممکن است استدلال کند به ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾؛[2] اما بنده عرض می‌کنم که نمی‌تواند؛ بلکه مرد یا باید این زن را نگه دارد و یا باید مهریه‌اش را بدهد.

اگر بگویید این زن شوهر نداشته باشد، مهریه هم نداشته باشد، کیست که این را ظلم و حرج برای زن نداند؟ کدام جامعه می‌گوید این ظلم نیست؟

شما برای ادعای خود مثال بزنید. به نظر من همه جوامع مصادیق ظلم را قبول دارند.

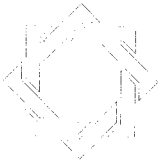
نمونه‌ای از اختلاف عرف در مصداق عدل و ظلم (ارث)

- **الآن قوانین کشورهای مختلف مثلاً در ارث با هم متفاوت است.**

ارث ظلم نیست؛ عین عدل است. من وقتی درباره‌ی فلسفه ارث در قانون اسلام به خبرنگارها توضیح می‌دهم، همه می‌پذیرند ...

---

۱. میرزای نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۰۶، باب ۲۵، ابواب مقدمات الصلاة، ح ۳؛ ابن أبی جمهور أحسائی عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۳۴؛ علامه مجلسی، بحارالأنوار، ح ۱۰۷، ص ۱۰۸.
۲. بقره (۲) آیه ۲۸۰.



گفتار ششم

درباره رویکرد فقهی، روش‌ها و مبانی استاد

در آغاز

در بخشی از مقدمه کتاب «استفتاآت قضایی» که شامل پرسش‌های حقوقی و پاسخ‌های فقیهانه از سوی آیت الله العظمی صانعی است، نکات قابل توجهی درباره روش اجتهادی ایشان آمده است که در این گفتار می‌خوانیم:

ان الله تبارك و تعالی لم یدع شیئاً تحتاج الیه الاُمّة إلی یوم القیامة الا أنزله فی کتابه و بیّنه لرسولهﷺ و جعل لکل شیء حدّاً و جعل علیه دلیلا یدلّ علیه و جعل علی من تعدّی الحدّ حدّاً.[1]

خدای تبارک و تعالی هیچ یک از نیازهای امت تا روز قیامت را نبوده است که در کتابش نازل و برای پیامبرش هم بیان نکرده

۱. کافی، ج ۷، ص ۱۷۵.

باشد. خداوند برای هر چیزی حد و اندازه‌ای قرار داد و بر آن نشانه و راهنمایی گذاشت که بر آن راهنمایی کند و بر هر کسی نیز که از آن حد بگذرد، حدّی قرار داد. حضرت امام محمد باقر علیه السلام

«استفتاآت قضایی» هر چند کتاب فتوایی است که با هدف بیان احکام شرعی فراهم آمده، اما ویژگی موضوع، وزانت علمی و شیوه پاسخگویی، آن را از سطح یک کتاب عمومی، به یک اثر فقهی فتوایی درآورده، تا راهگشای صاحب نظران، کارشناسان، دست اندکاران قضا و حقوق، بویژه قضات عالی قدر باشد. از این رو و به فراخور خوانندگان فرهیخته، چند نکته به عنوان پیشگفتار ارائه می‌شود:

یکم: اجتهاد، حیات اسلام

اسلام که اساس و چارچوب آن را کتاب و سنت و درک درست عقل تشکیل می‌دهد، همان گونه که در حدیث یاد شده آمده، در عرض، تمام نیازهای معرفتی، عملی و اخلاقی آدمی در زندگی فردی و سلوک اجتماعی، و در طول، تا واپسین روز زندگی انسان در این حیات را در بر می گیرد و پاسخگوی نیازهای وی است و این یکی از باورهای تردیدناپذیر اسلامی است که در آموزه‌های دینی بر آن تأکید شده و عقل نیز که زیربنای پذیرش دین و شریعت است بر این حقیقت گواهی می‌دهد. فقه به معنای خاص آن، به عنوان یکی از سه بخش اصلی دین عهده‌دار تبیین تکالیف و رفتار آدمی در زندگی فردی و اجتماعی و ترسیم مناسبات فرد و جامعه است که در بخش خود یعنی حوزه «عمل» همان ویژگی را دارد. از این رو، عهده‌دار همه نیازهای انسان در تمام دوران می‌باشد و به تعبیر حضرت امام خمینی رحمه الله: «فقه، تئوری اداره انسان از گهواره تا گور است». اجتهاد شیعی که از یک سو برخاسته از سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: **«انی تارك فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی»** و از سوی دیگر بر بالهایی ازجنس **«العلماء ورثة الانبیاء»** و **«الفقهاء امناء الرسل»** و **«الفقهاء حصون الاسلام»** مسیرطولانی خویش را به زیبایی و استواری تمام و با چهره‌ای تابناک پیموده، اینک بزرگترین سرمایه علمی معنوی را پیش روی ما به ویژه در دستان با کفایت فقهای عظام قرار داده است. به گونه‌ای که به تعبیر امام

خمینی﵀: اسلام اگر خدای نخواسته همه چیز از دستش برود ولی فقهش به طریقه موروث از فقهای بزرگ بماند، به راه خود ادامه خواهد داد، ولی اگر همه چیز به دستش آید و خدای نخواسته فقهش به همان طریقه سلف صالح از دستش برود، راه حق را نتواند ادامه داد و به تباهی خواهد کشید».[۱]

خاستگاه تفقه شیعی، کتاب و سنت و عقل از یک سو، و انفتاح باب اجتهاد در چارچوب موازین فقاهت و روش فقهای سلف، دو ویژگی «سنتی» و «پویایی» آن را به دست می‌دهد و این چنین است که فقه همواره زنده است و می‌تواند با حفظ اصالت و موازین و مبانی خود در منبع و در روش، پاسخگوی نیازهای حال و آینده باشد.

دوم: اجتهاد جواهری

اگر فقیه برجسته و وارسته‌ای چون حضرت امام خمینی﵀، از یک سو بر اجتهاد جواهری تأکید می فرماید و از سوی دیگر پویایی اجتهاد را یادآور می شود، درست از همین نقطه است که فقاهت جواهری در ذات خود پویایی و حیات را داراست و اجتهاد جواهری یک مثال گویا و نمونه برتر در اجتهاد شیعی است، و نه منحصر در آن فقیه فرزانه؛ چرا که همین ویژگی را پیش از وی در فقاهت و اجتهاد شیخ مفید و شیخ الطائفه و سید مرتضی گرفته تا ابن ادریس و محقق حلی و علامه حلی و شهید اول و شهید ثانی و محقق ثانی و تا فقیه والامقامی چون محقق اردبیلی و محقق سبزواری و نراقی اول و دوم و فاضل هندی ــ که مأخذ عمده‌ای برای صاحب جواهر به شمار می‌رود ـ و کاشف الغطاء و محقق قمی و دهها فقیه نامی دیگر و پس از وی در فقاهت پرآوازه شیخ اعظم انصاری و محقق یزدی و میرزای نائینی و محقق خراسانی و محقق بروجردی و حضرت امام خمینی (قدّس الله اسرارهم) و دهها فقیه فرزانه در دوره متأخر و معاصر وجود دارد و هنر و ارزش فقاهت فقهایی چون فقیه روشن بین، حضرت آیت‌الله العظمی حاج شیخ یوسف صانعی (دام ظله) نیز همین است که در چارچوب موازین اجتهاد

۱. صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۲۰۵.

شیعی و فقاهت جواهری و با بهره جستن فقیهانه از همین خصلت ذاتی توانسته‌اند از یک سو، تحلیلهای اجتهادی و آرای فقهی متفاوت و گاه راهگشایی در سطح استدلال‌های فقهی و در مقام افتاء ارائه کنند بدون آنکه از ارزش تلاش فقهی و حرمت جایگاه دیگر فقیهان کاسته شود، و از سوی دیگر، مسائل تازه و پرسشهای نو پیدای بسیاری را که عصر جدید و تحوّلات علمی اجتماعی کنونی پیش روی بشر گذاشته پاسخ بگویند و برای مشکلات موجود و واقعیت های جاری زندگی مردم و جوامع چاره‌اندیشی کنند. این مهم همواره خواسته و آرزوی استادان و فقیهان متقدم بوده است که فقهای دیگرو نسلهای فقهی که در پی هم می‌آیند، فقه را هر چه بیشتر در عرض و عمق گسترش دهند و بر تحقیقات بیفزایند، والّا پدید آمدن هزاران اثر ارزشمند فقهی که اینک سرمایه بزرگ جهان اسلام به ویژه حوزه ها و جوامع شیعی است، صورت واقع نداشت. درست از همین نقطه است که فقیه نام‌آوری چون حضرت امام خمینی‌ﷺ به علما و مدرّسان تأکید می‌کنند: «کوشش نمایند که هر روز بر دقت‌ها و بحث و نظرها و ابتکار و تحقیق ها افزوده شود و فقه سنتی که ارث سلف صالح است و انحراف از آن سست شدن ارکان تحقیق و تدقیق است محفوظ بماند و تحقیقات بر تحقیقات اضافه گردد».[1]

و اساساً فلسفه لزوم تقلید از مجتهد زنده و نیز فتح باب اجتهاد را باید از جمله در همین نکته جست که هم تضمینی برای حیات و توسعه و پویایی فقه باشد وهم امکان پاسخگویی به نیازهای روز و رابطه زنده، مستقیم و ملموس فقیه با مسائل و نیازهای جامعه وجود داشته باشد و به تعبیر فقیه شهید آیت الله مرتضی مطهری: «اساساً رمز اجتهاد در تطبیق دستورات کلی با مسائل جدید و حوادث متغیر است. مجتهد واقعی آن است که این امر را به دست آورده باشد و توجه داشته باشد که موضوعات چگونه تغییر می‌کند، و بالتبع حکم آن‌ها عوض می شود، والّا تنها در مسائل کهنه و فکر شده فکر کردن و حداکثر یک «علی الاقوی» را تبدیل به «علی الاحوط» کردن و یا یک «علی الاحوط» را تبدیل به

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۸۹.

«علی الاقوی» کردن هنری نیست و این همه جار و جنجال لازم ندارد».[۱]

اگر حضرت آیت الله صانعی در میان فقهای گذشته، عنایت ویژه و اهتمام بسیار زیادی به روش اجتهادی محقق اردبیلی، صاحب کتاب بسیار ارزشمند و مبسوط «مجمع الفائدة و البرهان» دارند و این پرسش را بارها مطرح کرده اند که چرا این اثرارزشمند فقهی جایگاهی در سطح شایسته خود در محافل فقهی و حوزوی باز نکرده است، و اینک چند سال است که نگارش تعلیقه ای استدلالی بر این کتاب و چاپ دوباره آن را یکی از محورهای تلاش خود قرار داده اند، ناشی از همین نگاه به اجتهاد و نوآوری و حریّت در رأی است که در فقاهت آن فقیه مقدس و نام‌آور وجودداشته است.

سوم: بالندگی فقه

این همه تأکید بدان خاطر است که ارزش واقعی اجتهاد و مجاهدت های فقهی را باید در جاهایی جست که فقیه، در چارچوب اجتهاد جواهری که یک نمونه برتر از اجتهاد شیعی به شمار می‌رود با بهره‌گیری عالمانه از همان خصلت ذاتی اجتهاد، توانسته باشد دستاورد فقهی متفاوتی ارائه کند و یا برای مسائل و پرسش های نو پیدا پاسخ شرعی و راهکار فقهی قابل دفاعی به دست دهد. چنین فقهایی را باید ستود و دستاوردهای آن‌ها را ارج بیشتر نهاد، والّا راههای رفته و مسیرهای هموار، معلوم است که در مقایسه با مسیرهای تازه و دشوار زحمت چندانی نخواهد داشت. و از همین نقطه است که تولید علم و گسترش تحقیقات معنا پیدا می کند، والّا تکرار مکررات است که البته ارزشمند است ولی ارزشی به پایه تولید و تحقیق نخواهد داشت.

طبعاً و از این منظر، آن دسته از فقیهانی که بیش از دیگران فقاهت و تواناهایی‌های اجتهادی خویش را در این سطح و در چنین عرصه‌هایی بروز می‌دهند و با پشتوانه دهها سال تحصیل و تدریس و تحقیق و ژرف‌اندیشی و جامع‌نگری و شناخت درست و کافی از موضوعات، دستاوردهای فتوایی خویش را

۱. ده گفتار، ص ۹۸.

در سطح حوزه و جامعه عرضه می کنند، باید در جایگاهی برتر و تلاش اجتهادی آن‌ها از ارزش فزون‌تری برخوردار باشد، حتی اگر برخی یا هیچ یکی از استنتاج‌های فقهی آن‌ها مورد پذیرش فرد و یا گروه قرار نگیرد و به بوته نقد عالمانه سپرده شود. این تأکید برای فرزانگان حوزوی وآشنایان به روش و منش فقهای برجسته و وارسته، سخن تازه‌ای نیست و همگان می‌دانند که روش حوزه‌ها و سولک فقهای ما بر همین اصل شکل گرفته و همواره به نظرات دیگران از جمله به آرای تازه، به دیده احترام و اهتمام نگریسته شده و اگر گاه در گوشه و کنار، برخی به هر دلیل شرح صدر لازم را نشان نداده و به خرده گیری غیر عالمانه پرداخته و روش متین و اصلی را نادیده گرفته و یا از یاد برده‌اند، اما این موارد هیچ گاه و در درازمدت نتوانسته رویه تازه ای را در مواجهه با نظرات دیگران و آرای جدید به وجودآورد و به هر حال، اگر برخی از مبتدیان و متوسطان در فقه، فتاوا و دیدگاه‌های تازه را بر نتافته‌اند اما این نظرات نوعاً توانسته در طول زمان، جایگاه خویش را میان آرای موجود پیدا کند و لااقل در ردیف دیگر گفته ها و فتاوا مطرح و ارزیابی گردد.

چهارم: منطق و متانت اجتهاد شیعی

امروزه اگر عمل شیعه در جهان دارای منطق برتر و عمل ستوده‌تر است و در برابر تحدّیات فکری، علمی، حقوقی و اخلاقی، الگوهای برتر و نمونه‌های قابل درک و دفاعی را پیش روی جهانیان می‌گذارد، خاستگاه آن این است که بر اساس قرآن و عترت و بر پایه اجتهاد درست سخن می گوید و منطق ثقلین اگر برای جوامع بشری که از طبع اولیه و هدایت عقلانی خویش فاصله نگرفته اند درست تبیین و ارائه گردد قابل درک و پذیرش است، و بر اساس همین عقلانیت و تفقه جامع نگر است که عالمان و فقیهان ما می توانند در چارچوب مفاهیمی مشترک، میان بشر امروز سخن بگویند؛ مفاهیمی که همه جوامع بشری و وجدان های انسانی بر آن آگاهی و اذعان دارند و بر آن تفاهم کرده‌اند از این‌رو و با این توجه مایه شگفتی نخواهد بود که در یک اثر کاملا فقهی و یک متن حوزوی در قالب

استفتاء و افتاء که پیش روی دارید، مفاهیمی جهانی ـ انسانی چون حقوق انسان، عدالت، نفی تبعیض، کرامت و حرمت انسان، امنیت فردی و اجتماعی و جهانی، آزادی، وفای به پیمان، حقوق زن، مساوات در برابر قانون، حقوق معنوی و امثال آن که مفاهیمی شناخته شده در جهان اند و همه ریشه در قرآن و سنت دارند به عنوان بخشی از مبانی فقهی، نظرات و احکام مشاهده شود و مورد استدلال و اهتمام قرار گیرد.

اجتهاد شیعی با همین منطق و مبانی است که در عرصه عمل حتی در سطح جهانی، آنجا که مسائل عام جهانی و مرتبط به امنیت و صلح و مبارزه با بی‌عدالتی و حقوق ملت‌ها و حرمت بی گناهان مطرح است، به زیبایی و استواری تمام میان منطق جهادی و عدالت خواهانه خویش و سلوک انسانی و امنیت اجتماعی و خشونت زدایی چارچوب و رابطه‌ای درست و قابل دفاع برقرار می‌کند و ظلم و جنایت نسبت به حقوق انسان‌ها را در هر سطحی که باشد مردود می‌شمارد؛ چه از سوی قدرتها و دولت‌های شناخته شده و چه از سوی گروههای خشونت محور و طرفداران و عاملان ترور. اجتهاد شیعی با منطق انفتاح باب علم، هم زمینه گسترش علوم اسلامی و معارف دینی را فراهم ساخته و هم ظرفیت پذیرش دیدگاه ها و شرح صدر علمی جامعه به ویژه نخبگان و فرهیختگان را بالا برده و مشروعیت بخشیده است، و هم در مقام التزام های قلبی و معرفتی و هم در عرصه عمل، به ویژه در اعمال فردی. البته روشن است مدیریت جامعه و کشورداری نیازمند وحدت رویه و ضوابط و چارچوب های هماهنگ و فراگیر است و آنچه عهده‌دار این مهم است «قانون» می‌باشد که باید بر جامعه حاکم باشد و طبعاً این امر حیاتی نمی‌تواند محدود به برداشت علمی این فرد یا آن فرد خاص باشد.

پنجم: فقه در عرصه مناسبات اجتماعی

آنچه بیش از همه، مناسبات اجتماعی و روابط میان بشر و حوزه تصرفات آدمیان را شکل می‌دهد و حوزه تصرفات انسان را ترسیم می‌کند حقوق فردی و اجتماعی، حقوق جزایی و مقررات و چارچوب های قضایی است، که در واقع ضامن

اجرای درست قانون است. فقه اسلامی نیز که عهده دار بیان احکام و مقررات شرع مقدس می‌باشد بیشتر بخش‌ها و مسائل آن مربوط بـه همـین قـسمت اسـت. بـر اساس یک تعبیر رایج که احکام فقهی بـه دو بخـش عبـادات و معـاملات تقـسیم می‌شود، عبادات حداکثر به ده کتاب فقهی محدود می‌گردد، در حالی کـه بخـش معاملات نزدیک به چهل کتاب فقهی را شامل می شود. محقق حلی نیز در کتـاب بسیار ارزشمند و محوری خود «شرایع الاسلام» در یک تقسیم ثنـائی و منطقـی، فقه را به چهار بخش عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم می‌کنـد و بـا همـین تقسیم‌بندی، اجمالا نشان می‌دهد که حدود سه چهارم فقه را مباحث و مـسائل و احکامی تشکیل می‌دهد که امروز زیر عنوان «حقوق» با شـاخه‌هـای مختلـف آن، قرار می‌گیرد.

به تعبیر دیگر، دنیا مزرعه آخرت است و هدف نهایی بعثت پیـامبران الهـی نیز هدایت انسان به سعادت جاودانه است، و شکل دهی رابطه انسان با خـدای متعال، با خود، با طبیعت و با جامعه، دستور کار آنان بوده اسـت، ولـی معلـوم است که هر دنیایی نمی‌تواند کشتگاه آخرت باشد. هر جامعه‌ای اگر بـر اسـاس مناسبات الهی ـ انسانی از جمله نظام حقوقی درستی که پیـامبران: و در رأس آنان و خاتم آنان پیامبر بزرگوار اسلامﷺ منادی آن بوده‌انـد تنظـیم نـشود و آدمیان به این نظرات و چارچوب هـای حقـوقی تـن ندهنـد، انتظـار اینکـه آن جامعه (دنیا) خاستگاه و بستر مناسبی برای تأمین سـعادت جاودانـه (آخـرت) باشد، انتظاری دور از واقع است. یک جامعه حتـی اگـر بـه سـعادت محـدود و منقطع زندگی مادی و دنیایی خویش نیز اهتمام داشته باشـد و آن را مقدمـه خوشبختی جاودانه خویش نشمارد یا آن را کم رنگ سازد، اما تردیدی نیـست در دستیابی به همان صلاح و سعادت محدود نیـز، نیازمنـد همـین مقـررات و چارچوب‌ها می‌باشد و درست از همین نقطه است که هر جامعه‌ای حتی اگر به رفتار فردی و سلوک شخصی و زندگی خصوصی افراد نظری نداشته باشد، امـا مناسبات عمومی و روابط اجتماعی را که بر اساس مصالح عمومی شکل گرفته، برای همه افراد جاری و حاکم می‌شمارد.

ششم: اجتهاد و پرسش‌های نو

گسترش مناسبات اجتماعی به گونه عام و تحوّلات گسترده‌ای که امروزه در عرصه‌های مختلف اجتماعی و روابط جهانی به وجود آمده، زندگی‌های بسیط و مناسبات محدود دیروز را دچار پیچیدگی‌ها و لایه‌ها و ابعاد مختلفی کرده و زمینه‌های گسترده‌ای را برای طرح مسائل تازه فراهم ساخته و حوزه‌های علمیه و مشخصاً اجتهاد شیعی را به ویژه در حوزه های حقوقی و اجتماعی مواجه با پرسش‌های فراوان کرده است.

طرح سؤال و آنچه با تعبیر «استفتاء» از آن نام برده می شود برای مجامع علمی یک فرصت و نعمت است. تاریخ علمی حوزه های اجتهادی شیعه به خوبی نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از دستاوردها و آثار علمی و فقهی، نتیجه همین پرسش‌ها بوده است که در زمان خود وظیفه مکلفان و مقلدان را مشخص می‌کرده و در طول زمان سرمایه علمی حوزه ها به شمار می رود. سرازیر شدن استفتاهای حقوقی و قضایی با توجه به مناسبات اجتماعی و ارتباطات اینترنتی یک فرصت استثنایی برای حوزه‌های فقهی بوده و هست؛ هم برای فقیهان و عالمان، و هم برای پرسشگران حقیقی و حقوقی که در پی راهکارهای شرعی و دینی می‌باشند. اما پیداست که در این میان، سطح بهره جستن از این فرصت به سطح علمی و کارایی و راهگشایی پاسخ ها، با فهم درست سؤال (شناخت موضوع)، روشن بینی، سلطه علمی و قوّت و جامعیت اجتهاد افراد رابطه مستقیم دارد.

طرح سؤال مبتنی بر شناخت موضوع است و سؤال کننده پرسش خود را بر اساس تصور و شناختی که از این موضوع دارد شکل می دهد و با انتقال آن در واقع تولید مسئله می کند. مجتهدی می تواند مسئله را در بوته اجتهاد خویش قرار دهد و با آن محک زند که شناخت کافی از موضوع داشته باشد. این شناخت در بسیاری موارد باید از سطح تصور و شناخت ابتدایی و اجمالی سؤال کننده فراتر رود و دیگر ابعاد و مناسبات پیچیده موضوع را که چه بسا مورد توجه سؤال کننده نبوده در بر می گیرد و این نکته بسیار مهم و حتی گاه تعیین کننده‌ای در پرسش و پاسخ می‌باشد. حتی گاه حالات روحی و شخصی سؤال کننده نیز در نوع جواب

دخالت دارد.

اگر برخی فتاوا خود پرسش‌ها و مشکلاتی را پدید می‌آورد، یکی از دلایل آن ناشی از شناخت ناقص موضوع است، و یک وجه تمایز و ملاک ارزش گذاری مجموعه‌های استفتا نیز همین امر است. اگر مجموعه ارزشمندی که پیش رو دارید، هم حجم گسترده و متنوع و کم نظیری از سؤالات را در بر دارد، هم در پاسخ‌ها به جوانب مختلف موضوعات توجه عالمانه شده است، و هم پاسخ‌ها علاوه بر قوّت اجتهاد و روشن بینی و ممارست زیاد و تلاش های بسیار که حضرت آیت الله صانعی در نگاه مستقل و مباشر و مسائل و منابع فقهی دارند، برخاسته از تلاش وافر ایشان در شناخت درست موضوع است که حضور عملی ایشان در بخشی از عرصه های حقوقی و قضایی این شناخت را تقویت کرده است. تنها نگاه به فهرست مسائل این مجموعه و مرور اجمالی پاسخ های فقیهانه آن، یادآور مجموعه ارزشمند «جامع الشتات» است که از فقیه برجسته و جامع نگر و بسیار دقیق دوره متأخر حضرت آیت الله مرحوم میرزای قمی﵀ بر جای مانده است.

همین خبرگی و فقاهت راهگشاست که این حجم از استفتاهای متنوع و باارزش را به سوی محضر فقهی ایشان روانه می‌کند و اینک پس از چند سال مجموعه‌ای کارگشا و ارزشمند را پیش روی صاحب نظران، پژوهشگران، حقوقدانان، وکلا، دست اندر کاران قانون و قضا و اجرا، مقلدان و حتی جویندگان پرسش فقهی می‌گذارد؛ مجموعه‌ای که به خوبی می‌تواند حقوقدانان و متولیان امر قضا در سطوح مختلف حقوقی و کیفری را کمک کند و در پاره‌ای موارد راهگشای پیچیدگی‌ها و دشواری‌های موجود آنان باشد.

هفتم: نقش فقه در قضا و حقوق

آشنایان به فقه و حقوق می‌دانند که قوانین و مقررات حقوقی کشور ــ چه در بخش مدنی و چه جزایی و چه آیین دادرسی ـ یا مستقیم از فقه گرفته شده یا در چارچوب موازین و مبانی فقهی و شرعی تهیه شده است و اگر عرف های جاری و اعتبارات عقلایی و بناگذاری های اجتماعی نیز بخشی از منابع قانونگذاری است،

اما معلوم است که در محدوده شرع و با این پیش شرط بوده است که مخالفتی با موازین فقهی و شرعی ندارد. بنابراین، اساس مقررات و قوانین یاد شده، فقه و احکام شرعی است. علاوه بر این حتی در سطح قانون اساسی کشور و به عنوان یک اصل در آیین دادرسی، پیش‌بینی شده است که «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوای معتبر حکم قضیه را صادر نماید، و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه، از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد».

بر این اساس، می توان به رابطه تنگاتنگ فقه و حقوق از یک سو، و فقه و قضا از سوی دیگر پی برد. اگر در این مجموعه، پرسش‌های عالمانه و کارشناسانه متعددی می‌یابیم که نشان می دهد از سوی کارشناسان امر حقوق و قضا و محاکم و قضات محترم و اطراف دعوا طرح شده، به خاطر همین نیاز مستمر است که از جمله در بخش قضا در قانون اساسی نیز پیش‌بینی شده و دست‌اندرکاران امر قضا را در سطوح مختلف، نیازمند فقها و مراجعی چون حضرت آیت الله صانعی می کند، که از یک سو توانایی ها و برجستگی های اجتهادی و فقهی، فتاوای ایشان را در طراز فتاوای معتبر قرار می دهد، و از سوی دیگر آشنایی نزدیک ایشان به موضوع قضا و حقوق جزایی و مدنی و تجربه و مهارتی که در این زمینه داشته اند، بسیار راهگشا است؛ و از سوی دیگر و به عنوان یکی از ویژگی‌های این مجموعه، استدلال‌ها و مستنداتی است که هر چند به اجمال، در بسیاری از پاسخ ها به شیوه همیشگی معظم له آمده است و برای قضات محترم و کارشناسان امر قضا، در دستیابی به نظر نهایی فقهی و حتی در تشخیص برخی موضوعات و تطبیق موارد، بسیار سودمند است.

هشتم: اصول و ملاک‌های حاکم

آشنایی با نگاه اجتهادی و مبانی فقاهتی حضرت آیت الله العظمی صانعی و آثار فقهی ایشان از جمله این مجموعه ارزشمند به خوبی نشان می دهد که معظم

له در کنار چارچوبها و موازین عام اجتهاد جواهری، به برخی مبانی و اصول معرفتی و فقهی به مثابه اصول حاکم و تعیین کننده، توجه و اهتمام ویژه دارند و آن‌ها را پایه‌های ثابت منظومه فکری حوزه فقهی خویش می‌شمارند و همین ویژگی کلی است که برخی از فتاوای ایشان را به ویژه در مناسبات اجتماعی و حقوقی، از دیگر تلاش‌های فقهی و دستاوردهای اجتهادی متمایز و برجسته می‌سازد. طبعاً ارزیابی فتاوا و دیدگاه‌های فقهی ایشان نیز باید با لحاظ همین اصول و معیارها صورت پذیرد و از آن نقطه شروع شود. برخی از آن نکات اینهاست که به اختصار و بدون ذکر مستندات عقلی یا نقلی آن بازگو می‌شود:

الف) همه انسانها دارای حرمت و کرامت‌اند و از ارزش و حقوق انسانی برخوردارند و هیچ کسی نمی تواند اعتقادات خویش را مجوز تعرض به حقوق دیگران و تصرّف در شئون مادی، معنوی، فردی یا اجتماعی آنان بشمارد. جان و مال و عرض و آبرو و آزادی و حقوق انسانی همه انسانها باید مصون بماند واستثناها و تخصیص ها نیز امری فراگیر و عام است و اعتقادات در آن نقشی ندارد. به عنوان مثال، همان گونه که غیبت و تهمت نسبت به شیعه جایز نیست، نسبت به دیگران نیز ـ چه مسلمان و چه غیر مسلمان ـ جایز نیست و اگر مواردی به عللی جایز باشد، نسبت به همه است.

ب) عدالت یک اصل حاکم و ارزش انسانی و فراگیر و جهانی است و اعتقادات و جنسیت و قومیت دخالتی در آن ندارد و نمی‌تواند آن را مقید و محدود سازد و همان گونه که آیت الله شهید مطهری نیز تأکید کرده، اصل عدل از مقیاس های اسلام است و در سلسله علل احکام می‌باشد. بنابراین، هیچ حکم شرعی نمی‌تواند با این اصل در تعارض باشد و هیچ اجتهادی نمی‌تواند خلاف آن را تجویز کند.

ج) در عین ضرورت تعبّد به احکام شرعی و دستورات الهی، این امر مانع از بهره جستن از عقل و اصول عقلانی و دستاوردهای عقلی در محدوده‌ای که عقل آدمی مجاز به ورود است نمی شود، چرا که اساس پذیرش دین، عقل است و یکی از تأکیدات و ارشادات مکرر قرآن و سنتْ توجه به این منبع بی کران و استفاده از آن است. بسیاری از احکام شرعی به ویژه در محدوده حقوق قضا و جزا،

همانهاست که امت‌ها و جوامع غیر اسلامی نیز آن را اجمالا دارند و شرع مقدس تأسیس مستقلی نداشته است. جوامع مختلف به اقتضای احکام عقل «عملی» یا با اعتبارات عقلایی و نیازهای روزمرّه خویش آن‌ها را در طول تاریخ به وجود آورده یا پذیرفته اند. عقل اگر به عنوان یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنت و اجماع مطرح می‌شود، باید در فقه نیز عملا جایگاه خود را داشته باشد.

د) قاعده نفی حَرَج، حکمی قطعی است که فقهای اسلامی به آن اذعان دارند و در اجتهاد خویش به عنوان یک اصل پذیرفته اند. اما سعه و ضیق این قاعده نکته‌ای است تعیین کننده. اگر چنان که آیاتی چند و روایاتی بسیار گواه است، پذیرفتیم اساس تشریع بر نفی حَرَج و عُسر و مشقت است و حَرَج نیز همانند دیگر مفاهیم عرفی است که شرع مقدس تعریف جداگانه‌ای از آن ارائه نکرده، پس ملاک آن نیز عرف خواهد بود، مگر اینکه شارع اقدس در جایی دخالت کند و مقصود خویش را به صورت موردی و مصداقی بیان کند، چه در توسعه و چه در تضییق.

ه) علاوه بر اینکه اساس تشریع بر نفی عسر و حَرَج است، اصل (سهولت) در دین نیز یک معیار حاکم است که حتی در تعارض میان دو روایت، به عنوان یک مرجّح مورد توجه است. شرع مقدس نه تنها برای سختگیری مشقت آور و به حَرَج انداختن نیامده، بلکه آسان‌گیری یکی از اصول آن است.

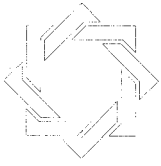
نهم: شاخصه کارآمدی فقه

یک اصل محوری دیگر در نوع نگاه اجتهادی و فقاهت فقهایی چون حضرت آیت‌الله العظمی صانعی که مبتنی بر بینش کلی و فقاهتی حضرت امام خمینی﵀، شکل گرفته، این است که وضع احکام شرع مقدس چه عبادات و چه سایر بخش‌ها به این هدف است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها جامه عمل پوشد و در عمل بر مناسبات فردی و اجتماعی آدمی حاکم گردد. شرعْ برای زمان یا مکان خاصی نیامده است. پس از یک سو، تشریع احکام، به هدف اجرا بوده است و از سوی دیگر فردو جامعه باید بر اساس فقه به معنای وسیع کلمه اداره شود. و حتی

اگر لزوم مدیریت فقهی جامعه مورد تردید یا انکار باشد، اما شکی نیست که احکام و مقررات شرعی، یعنی هر آنچه فقه به عنوان دستاورد خویش، پیش روی فرد و جامعه می گذارد، باید جنبه عملی پیدا کند. این نشان می دهد که احکام شرعی در ذات خود چنین قابلیتی را دارا هستند و اجتهاد به مثابه یک روش ــ چنان که در آغاز تأکید شد ـ باید بتواند این قابلیت را نشان دهد. اگر قرار بود اسلام و شریعت فقط در اذهان و الفاظ بماند و اجتهاد ثمره‌ای عملی برای فرد و جامعه جز همان ثمرات علمی نداشته باشد، مشکل چندانی وجود نداشت، ولی اگر فقه، تئوری اداره انسان از گهواره تا گور است، آن وقت باید دید کدام اجتهادْ واقع بین‌تر و عملی‌تر و بیشتر برای جامعه و جهان قابل فهم و پذیرش است.

شرع را باید در این سطح نشاند و نگریست که می‌خواهد جامعه بشری را کاملا اداره و هدایت کند و فقه عهده‌دار ترسیم مقررات و احکام و وظایفی است که همه جوامع می خواهند به آن پایبند باشند والّا، لازمه آن همان خواهد شد که حضرت امام خمینی﵀، در پاسخ به یک برداشت نادرست، یادآور شدند که طبق آن برداشت «تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند».

بنابراین، یکی از شاخصه‌های اجتهاد جواهری که حضرت امام بر آن تأکید داشتنداین است که، دستاوردهای فقهی آن بتواند در جامعه پیاده شود و با تمدن حال وآینده سازگار و در جهان کنونی قابل درک و دفاع باشد. ثمرات دیدگاه فقهایی چو حضرت آیت الله صانعی که از جمله در این مجموعه فقهی فتوایی، منعکس شده، تقویت نظریه کارآمدی فقه در اداره جوامع حال و آینده است، و این ثمره را نباید کم شمرد.



گفتار هفتم

نگاهی به مبانی کلی و فقهی استاد معظم حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله العالی)[1]

اشاره

حضرت آیت الله صانعی یکی از برجسته‌ترین شاگردان حضرت امام‌خمینی و از سرآمدان حوزه فقه آن فقیه کم‌نظیر می‌باشند. آنچه این برجستگی را دو چندان ساخته تنها توجه ویژه امام‌خمینی به جایگاه علمی این شاگرد پرتلاش و یا قوّت علمی و اجتهادی ایشان نیست بلکه یک دلیل آن، شجاعت ایشان در به خدمت گرفتن توان علمی و فقهی خود در ارزیابی آرای فقهی موجود و بازنگری مبانی و ادله در چارچوب موازین اجتهادی شیعه و تلاش در حفظ موازین اجتهادی می‌باشد.

۱. به قلم آیت الله سیّد ضیاء مرتضوی؛ محقق و مدرس دروس خارج فقه.

نگارنده که توفیق بهره‌مندی از حوزه درس معظم‌له و آشنایی کم‌وبیش با دیدگاه‌های فقهی ایشان را داشته است، حتی اگر به رسم طلبگی نتواند با برخی نظرات فقهی این استاد معظّم همراهی کند، اما اطمینان دارد که نظرات فقهی ایشان همان گونه که در جامعه و در سطح نخبگان مورد توجه قرار گرفته و از سوی مقلّدان ملاک عمل به وظیفه شرعی گشته، در حوزه‌های فقهی نیز اثرگذار بوده و در آینده به ویژه در سطح مبانی و رویکردهای کلی ایشان، مورد توجه و بهره‌گیری بیش‌تر قرار خواهد گرفت. اگر حجاب «معاصرت» و نیز برخی «نامهربانی‌ها» و حتی برخی «خودبینی‌ها» اینک برخی را از این توجه و بهره‌مندی محروم ساخته اما ضرورت حرکت فقهی حوزه‌ها به سوی هرچه کارآمدتر و پاسخ‌گوتر کردن فقه، راهی جز توجه و بها دادن به چنین دیدگاه‌هایی باقی نخواهد گذاشت و دست‌کم این است که این دیدگاه‌ها و موارد مشابه آن، به عنوان پرسش‌هایی جدی در برابر حوزه‌های فقه قرار گرفته و می‌گیرد. به هر حال آنچه از نگاه طلبگی و اجتهادی، بیش از فتاوای متمایز حضرت آیت الله صانعی، قابل توجه و بهره‌مندی است و یک ملاک اساسی برای ارزیابی کلی دیدگاه‌های فقهی ایشان به شمار می‌رود، شناخت نوع نگاه معظم‌له به فقه و رویکردهای کلی و مبانی فقهی این فقیه گرامی است و این خود فرصتی گسترده و نیز مجالی تخصصی‌تر می‌طلبد. آنچه در این فرصت و مجال، بدون مستندسازی تفصیلی که از حوصله عمومی نوعاً بیرون است، بازگو می‌شود، نگاهی گذرا به بخشی از این مبانی است و همین نگاه کوتاه نیز به درازا کشیده است.

مقدمه

فقه دانشی است که در پی شناخت تکالیف و آداب عملی و شکل دادن به آن بخش از زندگی فردی و اجتماعی انسان است که به قلمرو رفتار وی بر می‌گردد؛ بخشی که از آن به احکام «شرعی» نام برده می‌شود و در طول آموزه‌های «اعتقادی» و در کنار آموزه‌های «اخلاقی» سه ضلع اصلی اسلام را شکل می‌دهد. این است که دانش فقه بیش‌ترین پیوند را با حیات فردی و اجتماعی مسلمانان

دارد و این ویژگی از یک سو مایه گستردگی و اهمیت فراوان آن شده و از سوی دیگر نقش فقیهان را در زندگی دینی مسلمین، نقشی ممتاز ساخته است.

دانش فقه همانند سایر علوم دارای «روش»، «منابع» و «مبانی» خاص خود است. چنان که با علوم چندی به عنوان مقدمه یا ابزار فقه پیوند نزدیک دارد؛ علومی که برخی از آن‌ها مانند «اصول فقه» اساساً در سایه و به عنوان مقدمه فقه شکل گرفته است و برخی مانند رجال‌شناسی و حدیث‌شناسی در سایه فقه گسترش یافته است. آنچه امروزه و از گذشته، «اجتهاد» خوانده می‌شود، در واقع روش و راه‌کار اصلی در دانش فقه و دستیابی به احکام شرعی می‌باشد که می‌توان از آن به یک «فنّ» گسترده و عمیق نام برد؛ البته با این توجه که برخی فقیهان ما از آن به عنوان یک «قوهٔ قدسی» یاد کرده‌اند و افزون بر ویژگی منابع و دستاوردهای آن، که بخشی از امر مهم دین به شمار می‌رود، خاستگاه دانشی و ارزشی آن را امری فراتر از یک فن و توانمندی علمی و حرفه‌ای در ردیف سایر فنون دانسته‌اند.

پیوند نزدیک علوم یادشده با فقه و نقشی که در چگونگی اجتهاد و قهراً در شناخت احکام شرعی دارد، فقیه را به شناخت تخصصی آن علوم وا می‌دارد و این امر در بخشی از مسایل که نقش مستقیم در اجتهاد و چگونگی استنباط دارد، امری ناگزیر است. این است که اگر هم فقیه در همه مسایل علومی که فقه وابسته به آن‌ها است، صاحب نظر نباشد اما ناگزیر است در مسایل و مبانی موثر، نظر و مبنای مشخص داشته باشد. این نیاز در حوزه حدیث‌شناسی و رجال‌شناسی امری آشکار است و در حوزه «اصول فقه» که فلسفه وجودی آن دانش فقه است و بلکه در نگاهی عام‌تر بخشی از دانش فقه به شمار می‌رود، امری بس روشن است و فقیه نمی‌تواند بدون برخورداری از توانمندی اجتهادی و بدون شناخت و تعیین مبانی اصولی خود به اجتهاد در حوزه منابع و احکام شرعی بپردازد. این است که فقهاء از گذشته نه تنها در کنار فقه به بحث و تدریس در مسایل اصول فقه پرداخته‌اند بلکه بسیاری از آنان به نگارش‌های مستقل در این باره دست زده‌اند؛ و برخی نیز در نگارش‌های فقهی خود نخست در قالب مقدمه و به هدف تبیین

مبانی و چارچوب‌های اصولی خود به آن پرداخته‌اند و بدین ترتیب دانشی مستقل در کنار سایر علوم اسلامی شکل گرفته است.

دانش اصول فقه که برخی از علوم دیگر نیز مانند تفسیر از آن بهره می‌برد، در دو قرن اخیر گسترش چشم‌گیری داشته است و به یکی از نیازهای عمومی در حوزه‌های علمیه در سطوح مختلف تحصیلی و علمی و اجتهادی درآمده است. بدین قرار است که اجمالاً برخورداری فقیه از «مبانی اصولی» روشن و قابل دفاع، همواره یک نیاز و اصل ثابت به شمار می‌رود و در شناخت رویکرد فقهی و توان اجتهادی و تحلیل فتاوای وی یک نقطه عطف قلمداد می‌شود. فقیه والامقام و استاد معظم، حضرت آیت الله صانعی، که سال‌ها در حوزه اصول فقه نیز بحث و تدریس داشته‌اند و در مباحث فقهی خود نشان داده‌اند، در مسایل آن به ویژه در پاره‌ای از آن‌ها که نقش چشم‌گیری در چگونگی استنباط دارد، دارای مبنا می‌باشند که می‌توان آن را در فرصت دیگر پی‌گرفت.

اما در کنار نیازهای یادشده که به درستی و به شکل مرسوم در تعریف دانش فقه و اجتهاد و پیش‌نیازهای آن مطرح می‌گردد، آنچه فقیه از منظری عام‌تر و از افقی برتر، در شناخت دقیق‌تر و جامع‌تر و تقویت کارآمدی دستاوردهای فقهی خود به آن نیاز دارد و نقشی مهم و بلکه بی‌بدیل در اجتهاد و شکل‌گیری «مبانی فقهی» وی دارد، برخی شناخت‌ها و «نگاه‌های کلی» و عام در حوزه دین و شریعت و اجتهاد اسلامی است. آنچه اینجانب از این منظر، طی سال‌های توفیق بهره‌مندی نزدیک از حضرت آیت الله صانعی، در نگاه ایشان یافته است، نکات و مبانی کلی چندی است که پیش از شرح برخی مبانی فقهی معظّم‌له، به فهرست برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد و شرح آن به فرصتی دیگر واگذار می‌شود:[1]

تأکید بر جامعیت و پاسخگویی اسلام به نیازها؛

تأکید بر نقش اجتهاد در حیات اسلام؛

تأکید بر اصالت اجتهاد جواهری؛

تأکید بر دوام بالندگی فقه و آزادی اجتهاد؛

۱. شرح برخی از موارد ذیل در گفتار پیشین آمده است.

اهتمام به شاخص کارآمدی فقه به عنوان یک معیار در اجتهاد؛
اهتمام به شناخت موضوع و واقع‌گرایی در اجتهاد؛
تأکید بر لزوم توجه به دخالت زمان و مکان در اجتهاد؛
اهتمام به نقش فهم عرفی از ادله لفظی در اجتهاد به ویژه الغای خصوصیّت؛
تأکید بر استواری منطق و متانت اجتهاد شیعی؛
اهتمام به توانایی و گسترش فقه در عرصه مناسبات اجتماعی.

برخی مبانی فقهی استاد معظم

می‌دانیم که فتاوای فقهی همه باید مستند به ادله و شواهد کافی باشد. از نظر حجم، بخش اصلی ادله آیات و روایاتی است که در ابواب و مسایل مختلف فقهی وجود دارد. بخش دیگری از ادله، مجموعه‌ای از قواعد کلی فقهی است که قلمرو هر قاعده بسته به مفاد آن، بخشی از مسایل را در بر می‌گیرد و قواعد از این نظر یکسان نیست؛ برخی در محدوده خاصی جاری است و برخی مانند قاعده نفی ضرر و نفی حرج در نوع ابواب فقهی جاری است. اما در کنار قواعد فقهی یا فراتر از آن، هر فقیهی بسته به سطح و رویکرد اجتهادی خود، ممکن است مبانی فقهی عام‌تری را از مجموع شریعت و ادله موجود استنباط کرده باشد که حتی بر نوع استناد به قواعد فقهی نیز سایه افکند.

حضرت آیت الله صانعی در چارچوب موازین اجتهاد که به پیروی از استاد بزرگ خود حضرت امام‌خمینی بارها از آن به «اجتهاد جواهری» یاد کرده‌اند، به مبانی فقهی متمایزی دست یافته یا بر آن تأکید دارند و آنچه از نگاه علمی و اجتهادی، بیش و پیش از فتاوای متمایز معظم‌له شایسته توجه و تحلیل علمی است، این دسته مبانی است که برخی از آن‌ها در عین حال، فتوای فقهی نیز به شمار می‌رود. به عنوان نمونه آنچه این فقیه ارجمند در تأکید بر لزوم مناسبات انسانی میان همه انسان‌ها، صرف نظر از نوع فکر و عقیده آنان، قایل شده‌اند، در سایه بخشی از این مبانی شکل گرفته است. در اینجا به برخی از این مبانی اشاره می‌شود و در هر مبنا نیز تنها به بخشی از فتاوای ایشان اشاره می‌گردد.

۱. حرمت و کرامت ذاتی انسان

همه انسان‌ها به دلیل انسان بودن و در ذات خود دارای حرمت و کرامت‌اند و از ارزش و حقوق انسانی برخوردارند. هیچ کسی نمی‌تواند اعتقادات خویش را مجوز تعرض به حقوق دیگران و تصرف در شئون مادی، معنوی، فردی یا اجتماعی آنان بشمارد. از این رو حضرت آیت الله صانعی تأکید دارند جان و مال و عرض و آبرو و آزادی و حقوق انسانی همه انسان‌ها باید مصون بماند و استثناها نیز که پی‌آمد عوامل عارضی و بیرونی است، ویژه دسته‌ای خاص نیست و اعتقادات در آن نقشی ندارد. به عنوان نمونه، همان گونه که غیبت کردن و بدگویی نسبت شیعه جایز نیست، درباره دیگران، مسلمان و غیر مسلمان، نیز جایز نیست و اگر در مواردی جایز باشد درباره همه است. در ثبوت حد قذف نیز میان شخص قذف شدهٔ مسلمان و غیرمسلمان فرق نیست. از نظر ایشان قصاص و دیه کامل و حتی وجوب کفاره به دلیل ارتکاب قتل نیز اختصاص به قتل مسلمان ندارد و شامل غیر مسلمان نیز می‌شود، هرچند کافر حربی اما «معاهَد» باشد، و معاهَد بودن، بر پایه پذیرش و پیوستن به معاهَدات عمومی بین‌المللی نیز تحقق پیدا می‌کند. چنان که صرف اعتقادات، هرچند از نگاه اسلامی نادرست باشد، نمی‌تواند مایه نجاست شخص شود و از این رو غیر مسلمانان نیز همه، اعمّ از اهل کتاب (خداشناس) و غیر اهل کتاب (خداناشناس) از نظر شرعی پاک هستند. همین ملاک درباره ازدواج نیز جاری است، البته حساب دسته سوم که «کافران معاند» هستند، جداست.

این رویکرد در نگاه استاد معظم، از جمله، چنان که اخیراً در دیدار نگارنده با ایشان خاطرنشان کردند، بر پایه منطق و روش قرآن کریم است که مخاطب عام و اصلی خود را «ناس» و «انسان» قرار داده است. قرآن گرچه «هُدی للناس» است و برای هدایت همهٔ انسان‌ها آمده و پیامبر اسلام نیز «بشیر» و «نذیر» و نیز مایه «رحمت» برای همهٔ مردمان است، اما چنین نیست که اگر بخشی از بشر به هر دلیل، نتوانست پیام اسلام را از نزدیک بشناسد و به آن ایمان آورد یا حتی اگر نتوانست به وجود آفریدگار یکتا و بی‌همتای خداوند عزّ و جلّ پی ببرد و به این

حقیقت مطلق معتقد شود، این ناتوانی باعث گردد از تمام ارزش وجود انسانی خود ساقط شود و همهٔ حقوق انسانی خود را از دست دهد. این است که به عنوان نمونه نباید گمان رود آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1] اختصاص به «مسلمانان» یا حتی «موحدان» دارد. از این رو «تقوا» نیز که ملاک عامی در این آیه برای ارزشگذاری میان انسان‌ها است را نباید تنها در چارچوب پای‌بندی به آموزه‌های اسلامی یا حتی توحیدی و ادیان آسمانی معنا و تفسیر کرد. ایشان حتی وقف و وصیت به نفع غیر مسلمان، هرچند به عنوان مثال برای تعمیر کلیسا و کنیسه باشد را جایز و درست می‌شمارند. چنان که یکی از موارد جواز تیمم را استفاده آب وضو در رفع تشنگی کافر هرچند حربی می‌دانند، زیرا نفس و جان آدمی صرف نظر از مسایل عارضی حرمت دارد. پیداست این امر به معنای صحه گذاشتن واقعی بر همهٔ اعتقادات و ارزش‌ها و اعمال موجود در جوامع مختلف و پذیرش آن‌ها نیست، بلکه تأکید بر این حقیقت است که پس از پذیرش تفکیک کلی میان «انسان قاصر» با هر اعتقادی که باشد و «کافر مقصّر»، قصور آدمیان در شناخت دین یا مذهب حق، مایه سلب حقوق انسانی و عمومی که برخاسته از حرمت و کرامت انسانی آنان است نمی‌شود. این است که در نگاه ایشان «کفر» معنایی خاص دارد و چنان که در پی آورده‌ایم عنوان «کافر» شامل هر غیر مسلمانی نمی‌شود.

اهتمام به حرمت و کرامت انسان در نگاه حضرت آیت الله صانعی، محدود به آنچه در حوزه اعتقادات اشاره شد ندارد. این رویکرد در بخش‌های دیگری از فقه نیز اثرگذار بوده است که در ادامه برخی از نمونه‌ها از این منظر نیز قابل تحلیل است. چنان که ایشان در بیان حکم کراهت ردّ کردن نیازمندان خاطرنشان کرده‌اند که این حکم در صورتی است که کمک به آنان مایه آن نشود که سربار جامعه شوند و گرنه رد کردن آنان واجب خواهد بود.

---

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳.

۲. تباین میان کافر و غیر مسلمان

می‌دانیم که از نظر فلسفی و کلامی کافران و به عبارت دیگر غیر مسلمانان به دو بخش «قاصر» و «مقصر» تقسیم می‌شوند. قاصران که به بیان حضرت امام‌خمینی شامل اکثریت قاطع کفار می‌شود، در اعتقاد و اعمال خود معذور هستند و از این نظر نه تنها نمی‌توان آنان را به صرف اعتقاد و اعمال برخاسته از آن، اهل جهنم شمرد بلکه به بیان آیت الله شهید مطهری، نیکان آنان اهل بهشت هستند. اما از نگاه شرعی که به تمایزات اعتباری و فقهی میان مسلمان و غیر مسلمان در مسایل و احکام مختلف نظر دارد، فقهای ما یا فرقی میان انواع کفر ندیده‌اند و یا فرق را با ملاک «اهل کتاب» یا «اهل ذمه» بودن و نبودن دیده‌اند. به عنوان مثال در بحث حکم غیبت کردن، فرقی میان انواع غیر مسلمان نگذاشته‌اند و در حکم طهارت و نجاست، اگر فرقی گذاشته‌اند به اهل کتاب بودن و نبودن وابسته دیده‌اند.

اما یکی از مبانی کلی فقهی حضرت آیت الله صانعی که خاستگاه اجتهادی فتاوای متعددی از ایشان در تنظیم مناسبات انسانی میان مسلمانان و غیر مسلمانان به شمار می‌رود، این است که غیر مسلمین نه تنها از نظر کلامی و فلسفی به دو بخش قاصر و مقصر تقسیم می‌شوند بلکه با همین ملاک باید از نگاه فقهی و شرعی نیز آنان را به دو بخش تقسیم کرد:

۱. «کافر معاند» که قرآن کریم با تعبیر **﴿و جَحَدُوا بها و استَیقَنَتها انفُسُهم ظلماً و عتوّاً﴾**[1] به آنان اشاره کرده است و آنان را کسانی شمرده که در عین شناخت درونی آیات حق، از سر ستم و سرکشی، آن را انکار می‌کنند؛ نیز مقصّرانی که در شناخت حق به رغم امکان و توانایی کوتاهی می‌کنند؛

۲. «غیر مسلمان معذور»، اعم از اهل کتاب و غیر اهل کتاب. اینان گرچه مسلمان نیستند اما نباید آنان را کافر شمرد. کافر کسی است که دانسته، حق را نادیده می‌گیرد و پنهان می‌سازد. به بیان شهید آیت الله مطهری نسبت میان

۱. سوره نمل، آیه ۱۴.

«اسلام» و «کفر» نسبت «تضادّ» است نه «تباین». از این رو چنین نیست که هر کسی مسلمان نبود کافر است، بلکه در صنف سومی قرار می‌گیرد که حضرت آیت الله صانعی از آن به «غیر مسلمان» نام می‌برند. و از همین منظر است که ایشان در مسایلی مانند حکم نجاست و پاکی، حرمت نبش قبر، دادن زکات فطره، ذبح شرعی، ازدواج، ولایت بر فرزند، ارث، کفایت و عدم کفایت آزادی برده نامسلمان و حتی تکلیف کفار به احکام شرعی (فروع دین)، میان این دو دسته فرق می‌گذارند و نه مسلمان و غیر مسلمان یا کافر اهل کتاب و غیر اهل کتاب. استاد معظم، حتی «کافر حربی» را کسانی می‌دانند که با مسلمانان به دلیل مسلمان بودن آنان در حال جنگ هستند و نه هر جنگی. چنان که ایشان تحقق ارتداد را به صرف شک یا برگشت اعتقادی شخص نمی‌دانند، بلکه در نگاه ایشان کسی مرتد است و احکام آن بر وی جاری می‌شود که ارتداد او در واقع به بی‌احترامی و هتک و تکذیب پیامبر اکرم و متهم ساختن مسلمانان برگردد یا اهانت به مقدسات جامعه اسلامی مانند ـ نعوذ بالله ـ سوزاندن قرآن کریم باشد. ایشان در برشماری شرایط شاهد نیز صرف وثاقت و اعتدال را کافی دیده و «ایمان» و حتی «اسلام» را نیز شرط ندانسته‌اند.

۳. عدم دخالت جنسیت در جایگاه انسانی و حقوق اساسی و اجتماعی

زن و مرد از نظر گوهر و «نوع» انسانی یک حقیقت به شمار می‌روند و هر تعریفی که از این منظر و در این سطح برای حقیقت انسان وجود دارد، تعریفی مشترک میان آن دو است. از سوی دیگر، تردیدی نیست میان زن و مرد، به عنوان دو جنس و «صنف» انسانی، برخی فرق‌ها هست که هیچ مکتب و نهاد حقوقی که توجه درست و پای‌بندی کافی به واقعیات تکوینی و مصالح واقعی زندگی انسانی دارد، نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد؛ فرق‌هایی که نتیجه طبیعی آن، پدید آمدن برخی موقعیت‌های متفاوت در زندگی طبیعی و اجتماعی زن و مرد است. تشریع اسلامی نیز که فلسفه وجودی آن «انسان» است و از مصدر وحی الهی شکل گرفته و بر پایه واقعیات وجودی انسان و به هدف سعادت جاودانه وی

صادر شده، این فرق‌ها را نادیده نگرفته است و قهراً هیچ فقیهی نمی‌تواند در چارچوب منابع اسلامی و فقهی آن را نادیده بگیرد. اما در قلمرو شناخت فرق‌ها، یک اصل مبنایی و مسلّم اجتهادی این است که اصل در حقوق و تکالیف که از آن به «احکام شرعی» نام می‌بریم، «اشتراک» میان زن و مرد است و نه «اختلاف». به عبارت دیگر، یکسانی میان زن و مرد در احکام نیاز به دلیل خاص ندارد، بلکه اختلاف نیازمند دلیل کافی است و در موارد شک باید جانب اشتراک را گرفت.

آنچه در این خصوص به اجتهاد و فقاهت استاد معظم، حضرت آیت الله صانعی، چهره‌ای متمایز بخشیده نادیده گرفتن اصل تمایز میان زن و مرد نیست، چنان که ایشان بارها بر تفاوت اجمالی میان ارث زن و مرد که قرآن بر آن تصریح کرده تأکید جسته‌اند، بلکه ناشی از این است که از یک سو، نگاهی کاملاً انسانی به هر دو جنس زن و مرد دارند و از این منظر میان آن دو فرقی ندیده‌اند و از سوی دیگر، به اصل اولی اشتراک اهتمام ویژه دارند و تا دلیل پذیرفته‌شده و قانع‌کننده که بتواند مقید یا مخصّص اطلاقات و عمومات باشد در میان نباشد، از این اصل دست بر نداشته‌اند و از سوی سوم، تلاش ویژه‌ای در بازشناسی و بازنگری برخی دیدگاه‌های فقهی موجود و ارزیابی دوباره ادله آن کرده و به نتایج متمایزی رسیده‌اند. آنچه ایشان در عدم فرق میان زن و مرد در مسایلی مانند مرجعیت، رهبری جامعه، قضاوت، شهادت، دیه، قصاص، امامت جماعت و جمعه حتی برای مردان، تأکید بر عدم فرق میان زن و شوهر نسبت به تدلیس در ازدواج، ارث زوجه، یکسانی اولویت زن و شوهر به یکدیگر پس از مرگ تا دفن، عدم افضل بودن نماز در خانه برای زن، ولایت مادر بر کودک و تقدم آن بر ولایت جدّ، عدم قصاص مادر همانند پدر، عدم حد قذف بر مادر همانند پدر و عدم جریان حد سرقت بر مادر به دلیل دزدی از خانه فرزند همانند پدر، نظر داده‌اند، برخاسته از همین رویکرد و تلاش بوده است. چنان که برخی فقهای دیگر نیز در گذشته و حال، در پاره‌ای از این مسایل نگاه یکسان با استاد معظم داشته یا دارند و بسیاری نیز به ویژه در میان فقهای گذشته فرق گذاشته‌اند؛ اما مهم آن است که این فتاوا بر پایه رویکرد یادشده به زن و در چارچوب موازین کلی اجتهادی، صادر شده

است و همین امر در لزوم توجه به آن کافی است؛ حتی اگر کسی به نتیجه آن قایل نباشد.

۴. حاکمیت آموزه‌های عقلی و عقلایی

پذیرش احکام الهی و تعبّد به آن در محدوده‌ای که پای دخالت مستقیم عقل یا عقلاء نیست، یک اصل زیربنایی و اعتقادی است که البته تکیه‌گاه و مبدأ این تعبد نیز پذیرش و حکم کلی عقل است. اما این اصل هیچ‌گاه مانع بهره‌مندی از شناخت و داوری عقل و اصول عقلایی نمی‌باشد. اساس پذیرش اصل دین و ارکان اعتقادی آن بر پایه داوری و حکم عقل است و یکی از آموزه‌ها و تاکیدهای مکرر قرآن و سنت، توجه به این منبع بزرگ الهی است که در سخن اهل بیت‌ﷺ به پیامبر «باطنی» در کنار پیامبران «ظاهری» یاد شده است. بخش عمده احکام غیر عبادی همان‌ها است که در میان ملل و جوامع دیگر از جمله در دوره جاهلی بر پایه نیازهای موجود از سوی عقلاء و نخبگان یا حتی عرف عمومی پدید آمده و وجود داشته و دارد و شارع حکیم با آن‌ها همراهی کرده است و به عنوان احکام امضایی شناخته می‌شود.

در نگاه استاد معظم، بهره جستن از دستاوردهای عقلی و عقلایی در اجتهاد، یک اصل به شمار می‌رود و آنچه به صورت روشن از ایشان سراغ داریم این است که دستاورد هیچ اجتهادی نمی‌تواند ناسازگار با حکم قطعی عقلی باشد. مخالفت با بنا و ارتکاز عقلا نیز در صورتی ممکن است که دلیلی کاملاً استوار که از نظر صدور و دلالت تاب مقابله با آن را داشته باشد، در دست باشد. پیداست هیچ فقیهی نمی‌تواند جز این معتقد باشد اما ویژگی معظم‌له در اهتمام به این اصل، در شناخت مصادیق و گستره حاکمیت آن است.

دامنه بهره‌مندی از این مبنا در نگاه استاد ارجمند تا آنجا است که ایشان یک دلیل در تساوی زن و مرد در شهادت را بنای عقلاء شمرده‌اند و از ادله شهادت مرد الغای خصوصیّت کرده‌اند و شرط شیعه بودن قاضی را محدود به داوری میان شیعیان کرده و در استدلال بر عدم وجود این شرط در قضاوت

میان دیگران، افزون بر لزوم رعایت عدالت و ایجاد امنیت میان آنان، ملازمه عقلایی و بلکه عقلی را شاهد آن شمرده‌اند. ایشان حتی با توجه به مجموع ادلهٔ باب قضاء، جواز قضاوت میان شیعیان توسط قاضی غیر شیعی و حتی غیر مسلمان را که مورد اطمینان است و سایر شرایط را داراست، حرفی گزاف و بی‌وجه ندانسته‌اند. چنان که در حکم ربا از یک سو حرمت را محدود به «ربای استهلاکی» که به بیچارگی و استیصال قرض‌گیرنده می‌انجامد و «ظلم» به شمار می‌رود ساخته و «ربای استنتاجی» که مایه رشد و پیشرفت طرفین است را مجاز دانسته‌اند و از سوی دیگر هیچ نوع حیله‌ای را در ربای حرام مجاز ندیده‌اند. ایشان چنان که به اشاره آمد، به پیروی از استاد بزرگ خود، حضرت امام‌خمینی تأکید دارند که اگر شارع حکیم در جایی بخواهد بر خلاف بنا و ارتکاز عقلا حکمی تشریع کند باید بارها آن را تکرار کند و بر آن تأکید ورزد تا در میان مردم جا باز کند، از این رو اگر در حکمی مخالف بنا و ارتکاز عقلاء شاهد تأکید شارع و صدور روایات متعدد نباشیم، نمی‌توان به یک یا دو حدیث موجود بسنده و استدلال کرد.

اگر استاد ارجمند از گذشته توجه ویژه‌ای به فقاهت جناب محقق اردبیلی داشته و دارند و سال‌هاست که بخشی از توان و فرصت خویش را مصروف نگارش حاشیه‌های استدلالی خود بر کتاب «مجمع الفائدة و البرهان» آن فقیه وارسته و مقدس کرده‌اند، از جمله ناشی از روشن‌بینی‌ها و عمق نگاه محقق اردبیلی است که بر پایه توجه و اهتمام به اعتبارات و احکام عقلی داشته است. تأکید مکرر معظم‌له بر اینکه اگر امکان معرفی درست اسلام و شرع بود و به تعبیر خاص ایشان: **«اگر در چهارراه بشریت کرسی بحثی، برای شناساندن حقایق اسلام و شرع، آن گونه که هست و آن گونه که من شناخته‌ام، داشتم، همه‌ی مردم اسلام را می‌پذیرفتند»** از جمله برخاسته از همین مبنا و اصل است که آموزه‌های اسلامی و شرعی در راستای داده‌های عقلی و عقلایی است و با آنچه در قلمرو ارتکازات عقلایی بشر قرار می‌گیرد و آنچه دستاورد دانش و فهم کلی بشریت است، ناسازگار نمی‌باشد. فراز یادشده اگر هم از سر مبالغه‌گویی باشد اما نشان از عمق

نگاه استاد معظم است که اسلام عزیز حتی در حوزهٔ فقه که در شمار علوم اعتباری است، در چارچوب فطرت پاک انسان سخن گفته و از موازین عقلی و رویکردهای کلی عقلایی‌پسند بیرون نرفته است. یک نمونه نیز توجه ویژه‌ای است که استاد گرامی به اصل زیربنایی «عدل» دارند و در بند بعدی آمده است. در کنار اهتمام ویژه به بناها و ارتکازات عقلایی، اهتمام ویژه ایشان به «فهم عرفی» در شناخت مفاد ادله لفظی قرآن و سنت، به ویژه موضوع «الغای خصوصیّت»، و بهره فراوانی که ایشان در اجتهاد و فتاوای خود از آن برده‌اند، به عنوان یک اصل و مبنا در فقه ایشان، نیازمند توجه و بررسی جداگانه است و اینک مجال پرداختن به آن نیست.

۵. حاکمیت و گستره عدالت

عدالت از نگاه کلامی و فلسفی در شناخت خداوند تعالی یک اصل به شمار می‌رود و خداوند همان گونه که جهان تکوین را بر پایه عدالت آفریده و استوار ساخته است و در عرصه قیامت نیز هیچ کیفری از این میزان عام بیرون نیست، تشریع و قانون‌گذاری او نیز بر آن استوار است و همان گونه که استاد شهید، آیت الله مرتضی مطهری تأکید کرده این اصل از مقیاس‌های اسلام است و در سلسله علل احکام قرار دارد. یعنی تمام احکام الهی در صدور خود از گذرگاه اصل عدل می‌گذرد و از این رو هیچ حکم شرعی نمی‌تواند با آن در تعارض باشد.

از همین خاستگاه است که در نگاه حضرت آیت الله صانعی، عدالت یک اصل حاکم و یک ارزش فراگیر و جهانی است و اعتقادات و جنسیت و قومیت دخالتی در آن ندارد و نمی‌تواند آن را مقید و محدود سازد. این است که اگر در نگاه فقیه، مفاد یک دلیل به صورت عمومی یا در بخشی از مدلول خود در تعارض قطعی با اصل عدل باشد، آن فقیه نمی‌تواند با نادیده گرفتن این اصل حاکم بر پایه آن دلیل فتوا دهد. یک نمونهٔ آن فتوای معظّم‌له به تساوی دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان است که در نگاه ایشان و حتی صرف نظر از قصور ادله، عدم تساوی

دیه، ناسازگار با اصل عدالت است. چنان که ایشان از جمله بر پایه همین اصل، تکریم بیش‌تر مسلمان نسبت به غیر مسلمان توسط قاضی را که فقهاء مجاز دانسته‌اند، نادرست و حرام می‌شمارد.

۶. حاکمیت گسترده قاعده‌ی نفی عسر و حرج

اصل مفاد قاعده نفی عسر و حرج که متکی به نصوص قرآنی و روایی است، در میان فقهای اسلامی حکمی قطعی به شمار می‌رود و در آن تردیدی نیست. اما نوع نگاه به این قاعده و قلمرو معنایی و موضوع‌شناسانه آن امری است که نباید انتظار داشت همه به آن نگاهی یکسان داشته باشند. آنچه نکته اصلی در نگاه استاد معظم، به شمار می‌رود و نگارنده بارها شاهد استشهاد به آن و تأکید بر آن از سوی ایشان بوده، این امر است که اگر، آن گونه که از ادله قاعده پیداست، از یک سو، اساس تشریع الهی بر نفی حرج و عسر و مشقت در دین است (مگر در موضوع‌هایی که ماهیت آن مانند جهاد و دفاع آمیخته با دشواری باشد) و از سوی دیگر عسر و حرج نیز همانند دیگر مفاهیم عرفی است که شرع تعریف ویژه‌ای از آن به دست نداده، در این صورت ملاک آن نیز عرف خواهد بود، مگر اینکه شارع حکیم در جایی دخالت کند و مقصود متفاوت خود را به صورت موردی بیان کند؛ چه در جانب توسعه در حکم یا در تضییق آن. بنابراین در فهم معنای حرج از نظر کلی و اجتهادی، باید به عرف رجوع کرد. از سوی دیگر حضرت آیت‌الله صانعی، دامنه نفی حرج را محدود به رفع حکم ندیده و در مواردی بر پایه آن در جعل حکم نیز به آن استناد کرده است. به عنوان مثال، ایشان از یک سو «حرمت» آمیزش ابدی با همسر را پس از افضاء که فقهاء قایل شده‌اند، مایه حرج شمرده و نپذیرفته است. و از سوی دیگر عدم وجوب آمیزش در کم‌تر از چهار ماه را نیز مایه حرج و امری منکر دانسته و در شرایط نیاز زن قایل به «وجوب» آن شده است.

این در حالی است که علاوه بر جایگاه استنباط و شناخت اصل حکم، همه می‌دانیم در شناخت مصادیق بیرونی و در جایگاه انجام تکالیف، شناخت حرجی

بودن و نبودن یک موضوع، همانند هر تشخیص موضوعی، در قلمرو کار خود «مکلف» است و نه «فقیه». آنچه حضرت استاد درباره عدم لزوم بار کردن احکام نامحرم درباره فرزندخوانده، در صورت حرجی بودن آن، بیان کردند، بر پایه همین نگاه است که اولاً شناخت معنای حرج همانند دیگر موضوعاتی که ساخته دست شارع حکیم نیست، با عرف است و ثانیاً تشخیص مصادیق آن نیز بر عهده مکلف است و نه فقیه. بیان جواز نیز با فرض تحقق حرج است که در متن پرسش مقلّد آمده و گفته شده محرومیت از فرزند مشکل بزرگی در زندگی است و نشست و برخاست و معاشرت روزمره اطرافیان با کسی که به فرزندی گرفته شده به صورت رفتار با سایر نامحرمان نیز مایه حرج و دشواری برای طرفین است. پیداست اگر کسی این گونه معاشرت را امر حرجی نمی‌داند، قهراً باید احکام حجاب را رعایت کند، اما تشخیص همین امر در قلمرو کار خود مکلف است و نه فقیه و مرجع تقلید.

۷. سهولت در شریعت

آنچه در نفی حرج مورد توجه است جنبه سلبی قاعده است، اما در کنار آن، موضوع «سهولت در شریعت» نیز یک معیار در اجتهاد به شمار می‌رود. اینکه در برخی روایات از پیامبر اکرم نقل شده است که ایشان خاطرنشان کرده‌اند: «من بر پایه شریعت دارای گشایش و آسان فرستاده شدم» و امام باقر علیه‌السلام می‌فرمود: «خوارج از سر نادانی بر خود دشوار گرفتند؛ دین بسی وسیع‌تر از آن است» و به نقل از علی علیه‌السلام افزوده است که ایشان می‌فرمود: «شیعیان ما در گشایشی بیش از مسافت میان آسمان و زمین هستند»، نشان می‌دهد که در تشریع الهی نه تنها حرج جایی ندارد بلکه بنیان تشریع به صورت ایجابی، بر پایه سهولت و سماحت نیز استوار شده است. این نکته‌ای است که از گذشته کم و بیش مورد توجه فقهای ما بوده است و حتی جناب شیخ صدوق در تعارض میان دو روایت، سهولت را یکی از مرجّحات دیده و بر پایه آن جانب مفاد روایتی را گرفته که عمل به آن برای مکلف

راحت‌تر است. اما آنچه از حضرت استاد در این باره سراغ داریم اهتمام ویـژه ایشان در کاربست این مبنا در اجتهاد خود و تأکیـد بـر آن در رهنمودهـایی است که برای مؤمنان و مقلّدان داشته و دارنـد. از سـوی دیگـر، از آنجـا کـه حکم نماز و روزه مسافر نوعی ترخیص در راستای سهولت در دین دیـده‌انـد، در کثرت سفر که مایه عادی شدن سفر می‌گردد و باید نماز را کامل بخوانـد و روزه را بگیرد، فرقی میان سفر شغلی و غیر شـغلی ندیـده‌انـد و بـه عنـوان مثال راننده اگر به سفر زیارتی خود نیز بـرود، حکـم کثـرت سـفر بـر او بـار می‌شود.

۸. محور بودن حقوق مردم و جامعه

می‌دانیم که آنچه در فقه و احکام با عنـوان عـام «حـقّ» از آن نـام بـرده می‌شود، به طور کلی در دو بخش «حـق الله» و «حـق النـاس» دسـته‌بنـدی می‌گردد. البته این تقسیم‌بندی مانع از آن نیست که برخی از احکـام هـر دو ویژگی را داشته باشند؛ مانند «حق حضانت» که در عـین حـال یـک تکلیـف الهی در برابر فرزند به شمار می‌رود. آنچه در فقه به عنوان «حق» و «حکـم» و فرق میان این دو مطرح می‌شود نیز اجمالاً نـاظر بـه همـین تقـسیم‌بنـدی است.

یکی از نکات قابل توجه در نگاه فقهی حـضرت آیـت الله صـانعی کـه یـک رویکرد کلی در فقاهت و اجتهاد ایشان به شمار می‌رود و ما بارها شاهد تأکیـد بر آن از سوی ایشان بـوده‌ایـم و نقـش آن را در فتـاوای مختلـف بـه ویـژه در مسایل اجتماعی و سیاسی دیده‌ایم، اهتمام ویژه ایشان به پاس‌داشت «حقـوق الناس» در فقه و شناساندن گستره و مصادیق آن در حوزه‌های مختلف اسـت؛ حقوقی که اختصاص به صنف و دسته خاصی از مردم ندارد و شـامل «انـسان» به عنوان «انسان» از هر نژاد و دین و مذهب و جنس و جریانی، در هر کشور و جامعه‌ای می‌گردد. این رویکرد تاثیر گسترده و عمیقی بـر بـسیاری از مـسایل اجتماعی و سیاسی داخلی و خارجی می‌گذارد. نقطه محـوری ایـن رویکـرد در

نگاه استاد معظّم که شاهد بوده‌ایم بارها به آن استناد کرده و بر مفاد آن تأکید جسته‌اند، این آموزه اساسی و حیاتی امام صادق‌علیه‌السلام است که **«حق مردم به خود مردم بر می‌گردد»** و امام یا حکومت نیز بدون خواست مردم حق دخالت در آن ندارد. چنان که امام‌علیه‌السلام در همین روایت شریف در فرق میان رسیدگی به جرم زنا و سرقت، خاطرنشان فرموده است که کیفر زنا متوقف بر درخواست کسی نیست؛ در حالی که نسبت به سرقت، امام تنها وظیفه دارد مانع کار سارق شود و کیفر آن تنها به درخواست صاحب حق که خود مردم (صاحبان اموال) هستند، صورت می‌گیرد: **«لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجبُ على الإمام اقامتُه و إذا كان للناس فَهُو للناس»**.

آن همه تاکیدی که این فقیه روشن‌بین در رهنمودها و نیز در فتاوای خود بر ده‌ها مسأله مانند حق آزادی، اصل حاکمیت اراده افراد، حقوق اقوام و اقلیت‌ها، توجه به خواست مردم، رعایت مساوات و عدالت، مخالفت با ویژه‌خواری، نفی خشونت، محدودسازی مشروعیت حکومت به خواست مردم و مبتنی بر چارچوب‌های عقلایی، لزوم پای‌بندی به قوانین برخاسته از خواست مردم و نمایندگان واقعی آنان و حتی تأکید بر حقوق مردگان دارند، از جمله به همین اصل محوری باز می‌گردد. چنان که ایشان حتی نماز گزاردن امام معصوم‌علیه‌السلام بر جنازه بدون رضایت اولیای مرده را غیر مجاز و غصب حق آنان می‌دانند. و این به اتکای همین اصل و با استشهاد به این روایت معتبر است که **«إذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو احقّ بالصلاة عليها ان قدَّمه الولي و الا فهو غاصبٌ»**. در حالی که برخی فقهاء مانند جناب صاحب جواهر رضایت ولی مرده را در خصوص امام‌علیه‌السلام شرط ندانسته‌اند. چنان که استاد معظم، امامت جماعت کسی که نمازگزاران امامت او را خوش ندارند، بر خلاف فقهای دیگر، از جمله استاد خود حضرت امام‌خمینی که مکروه شمرده‌اند، حرام می‌داند و مایه خروج از عدالت و در نتیجه موجب حرمت اقتدا به چنین امامی می‌شمارد. ایشان این نظر را که برخاسته از ادله روایی موجود می‌داند، در راستای

حاکمیت اراده و خواست افراد و شاهدی بر وجود سطح بالای آزادی و دموکراسی در اسلام معرفی می‌کند.

۹. مجال ویژه در دوره غیبت

یکی از پرسش‌های مهم در فقه که در پاسخ به آن شاهد اختلافی جدی هستیم، این است که اجرای حدود خاص کیفری مانند حد سرقت و زنا، آیا از اختیارات و مسئولیت‌های ویژه امام معصوم علیه السلام است یا محدود به آن نیست و حاکمان و قاضیانی که در دوره غیبت و عدم دسترسی به امام علیه السلام عهده‌دار حکومت یا بخشی از آن هستند نیز می‌توانند و باید اجرا کنند؟ البته این پرسش به پرسشی کلی‌تر باز می‌گردد که آیا در دوره غیبت کسی یا کسانی به عنوان جانشین امام علیه السلام معرفی شده‌اند؟ و اگر آری، آیا همه شئون حکومتی و اختیارات امام علیه السلام به آنان منتقل شده است؟

از گذشته تا کنون، گروهی از فقهاء ادله موجود را قاصر از آن دیده‌اند که بتواند اختیار و مسئولیت یادشده را در دوره غیبت برای دیگران از جمله برای فقهاء ثابت کند. از این رو اینان اجرای حدود در زمان غیبت را مواجه با اشکال دیده یا به روشنی نشان داده‌اند که آن را قابل اجرا نمی‌دانند. در میان مخالفان اجرای حدود در دوره غیبت، از گذشتگان می‌توان جناب ابن‌دریس و جناب محقق حلی را مثال زد و از متأخران، جناب میرزای قمی، و از معاصران مرحوم آیت الله سیداحمد خوانساری را نمونه آورد. البته برخی تفصیل‌ها نیز وجود دارد که نیازی به ذکر نیست. حضرت آیت الله صانعی نیز سال‌هاست تمایل خود را به این مبنا نشان داده‌اند و اخیراً آن را برگزیده‌اند؛ با این فرق که بر خلاف فقهای دیگر که سخنی از کیفر جایگزین نکرده‌اند، ایشان تأکید دارند باید مجازات تعزیری که طیف وسیعی از شیوه‌های کیفری را در بر می‌گیرد و همراه با نظر کارشناسان است، جایگزین آن کرد. ناگفته پیداست مقصود ایشان از حدود در این بحث، حدودی است که تنها حق الهی به شمار می‌رود و مواردی مانند قصاص که حق مردم است، از این بحث

بیرون و در دوره غیبت نیز جاری است. چنان که عدم اجرا شامل تجاوز به عنف نمی‌شود؛ امری که به نظر معظم‌له اثبات آن متوقف بر شهادت چهار شاهد نیست و با دو شاهد ثابت می‌شود. البته حد سرقت نیز در این تقسیم در بخش اول قرار می‌گیرد، هرچند می‌دانیم در فرض جواز اجرا نیازمند شاکی خصوصی است.

۱۰. خاستگاه مشروعیت حکومت

وجود حکومت حتی اگر برای بشر یک نیاز فطری و اولی نباشد، اما تردیدی نیست که تاریخ زندگی انسان تا آنجا که در دست است، نشان می‌دهد انسان دست‌کم در حیات اجتماعی خود نیازمند آن است. اما مشروعیت حکومت ناشی از چیست؟ چنان که می‌دانیم این پرسشی است که پیشینه بس درازی در زندگی بشر دارد و همان گونه که جوامع بشری تا کنون شیوه‌های بسیار گوناگونی از دولت و حکومت را تجربه کرده، در تحلیل فلسفه و چرایی حکومت و مبانی مشروعیت آن نیز نظریه‌های مختلفی پدید آمده است. در یک تقسیم‌بندی، همه نظریه‌های موجود در تحلیل مشروعیت و مبانی آن، نوعا به دو مبنای مشروعیت الهی و غیر الهی بر می‌گردد و در یک نگاه کلیشه‌ای و متعارف، این گونه نمایانده می‌شود که گویا این دو مبنا همواره ناسازگار با هم می‌باشد و هر یک از نظریه‌های موجود لزوماً در یکی از این دو شاخه قرار می‌گیرد؛ دو شاخه‌ای که با هم سنخیت ندارد و گویا همواره خواست الهی در برابر خواست مردم است؛ در حالی که راه سومی نیز در تبیین مشروعیت حکومت وجود دارد و آن این است که خداوند با توجه به فلسفه و چیستی حکومت و ماهیت متغیر آن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، چگونگی رفع این نیاز را همانند بسیاری از نیازهای فردی و اجتماعی دیگر به خود مردم واگذار کرده است و روش و قالب خاصی را برای شکل‌گیری حکومت و نظام سیاسی تشریع نکرده است. آنچه مورد نظر شارع بوده تنها الزام بر برخی ملاک‌ها و معیارها می‌باشد که نوعا نیز همان معیارهای عقلایی است که بشر به ویژه

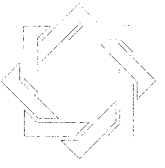
نخبگان جوامع انسانی بر پایه شناخت فطری و فهم غریزی خود، در طی تجربه‌های فراوان به آن دست یافته‌اند. به عبارت دیگر، خداوند تعالی چگونگی شکل‌گیری حکومت را به خود مردم و جوامع انسانی واگذار کرده است و در هر جامعه‌ای آنچه را مردم در چارچوب خرد جمعی خود و بر پایه تکیه بر اصول عقلایی برگزینند و مصلحت خود را بر آن پایه‌گذاری کنند، مورد رضایت خداوند حکیم نیز هست و همین مبنای مشروعیت به شمار می‌رود و این اصل اختصاص به جوامع اسلامی ندارد. مشروعیت حکومت در سایر جوامع نیز بر همین پایه شکل می‌گیرد و در این چارچوب تفسیر می‌شود.

حضرت آیت الله صانعی سال‌هاست با چنین رویکردی به تحلیل و ارزیابی موضوع حکومت می‌پردازند، اما در چند سال اخیر به صورت روشن‌تری بر آن تأکید دارند. بر این اساس و در نگاه ایشان صرف «فقاهت»، نه مایه «ولایت» سیاسی و «مشروعیت» حکومت می‌شود و نه چنین است که در دوره غیبت، همواره تنها فقیه می‌تواند و باید عهده‌دار حکومت گردد؛ مگر اینکه مردم یا نخبگان به عنوان نمایندگان خرد جمعی و خواست عمومی هر چند بر پایه ملاک اکثریت و اقلیت مصلحت عمومی خود را سپردن امور به یک یا چند فقیه ببینند. البته ایشان به درستی، در خصوص جامعه اسلامی، مقطع امامت معصومان علیهم‌السلام را که بر پایه مصالح خود نیاز به معرفی و نصب اشخاص معین و محدود از سوی خداوند تعالی بوده است، از این قاعده کلی جدا کرده و تأکید دارند که باید حساب زمان حضور امام معصوم علیه‌السلام را با سایر زمان‌ها و سایر جوامع جدا کرد. در عین حال ایشان بارها تأکید داشته‌اند که به رغم اینکه ولایت و مشروعیت امامت و حکومت امام معصوم علیه‌السلام از سوی خداوند تعالی است و دارای ویژگی «عصمت» است و مخالفت با او گناه است، اما امام علیه‌السلام نیز چنان که در برخی روایات آمده، نمی‌تواند و نباید بدون رضایت عمومی عهده‌دار حکومت شود. علاوه بر اینکه باید به گونه‌ای عمل کند که مایه جلب مودّت و محبّت مردم به سوی خود باشد و «محبوب قلوب» باقی بماند. از سوی دیگر استاد معظم، حرمت پذیرش ولایت و مسئولیت از سوی حاکمان

جائر را محدود به آن دسته از حاکمانی می‌دانند که مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس مدعی جانشینی پیامبر اکرم بودند و در صدد از میان بردن احکام دین و مذهب بودند و نه هر حاکمی و در هر حکومتی. از این رو همکاری با سایر حکومت‌ها و زمامدارانی که در خدمت امنیت جامعه و دفاع از حقوق مردم هستند، جایز است؛ البته ایشان تأکید می‌کنند که تردیدی در حرمت کمک به ستم و حق‌کشی این دسته زمامداران نیست.

در پایان و به عنوان یک نتیجه‌گیری کلی خاطرنشان می‌کند که هر فقیهی به مقتضای برداشت و اجتهاد خود در هر مسئلهٔ فقهی، طبیعی است که دارای «نظر» و فتوایی متمایز از سایر فقها باشد و در مجموع انبوهی از اختلاف در فتاوا و اقوال فقهی را به دست دهد. چنان که ممکن است هر فقیه در سطحی محدودتر «پدیدآورنده» یا «پذیرنده» مبانی و «نظریه‌هایی» باشد که «نقاط عطف» در فقه او به شمار رود. استاد معظم، آیت‌الله صانعی نیز چنان که ملاحظه شد دارای فتاوا و مبانی ویژه‌ای هستند. اما افزون بر این دو سطح از کار اجتهادی، یعنی «نظر» دادن و «نظریه‌پردازی»، در نگاهی کلی‌تر، گاه «فقه» برخی فقیهان با لحاظ مجموع دیدگاه‌هایی که در حوزه روش‌ها، مبانی و نظریه‌ها و حتی فتاوا دارند، دارای شاخص‌هایی عام می‌شود که یک مدرسه فقهی و به تعبیر رایج میان ما یک «مکتب فقهی» را شکل می‌دهد؛ چنان که به عنوان مثال گفته می‌شود «مکتب فقهی سید مرتضی» یا «مکتب فقهی محقق اردبیلی» یا «مکتب فقهی امام خمینی». یا گفته می‌شود «مکتب فقهی سامرّاء» که بر محور فقه جناب میرزای شیرازی و اصحاب وی در حوزه سامرّاء تعریف می‌شود. اگر مکتب فقهی را عبارت از مجموعه‌ای از روش‌ها و مبانی و نظریه‌ها و رویکردهای کلی اما متمایز یک فقیه یا یک حوزه فقهی بدانیم، گزافه نیست که حضرت آیت الله صانعی را از این منظر دارای «مکتب فقهی» خاص بشماریم و نظرات فقهی ایشان را در چارچوب این مکتب ارزیابی و تحلیل کنیم. دست‌کم این است که فقه ایشان به ویژه از نگاه مبانی و رویکردهای کلی، قابل مطالعه می‌باشد که آیا در

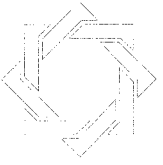
سطح یک مکتب فقهی متمایز قابل تعریف و ارائه هست یا نه؟ به گمان نویسنده چنین قابلیتی در فقه معظم‌له وجود دارد و نیازمند شناخت و شناساندن شاخص‌ها و چارچوب‌های کلی آن است. از خداوند تعالی سلامتی و طول عمر این فقیه ارجمند و توفیق شناخت و تدوین مکتب فقهی ایشان را خواستاریم.



دفتر دوم

در قلمرو حقوق زن؛ سیری در آرا و دیدگاه‌های فقهی ـ حقوقی حضرت آیت الله العظمی صانعی

- مرجعیت و فقاهت (برخی فتاوای نوین با تأکید بر کرامت انسان و حقوق زن)----
- رویکردهای جدید فقه شیعه در حوزه زنان----------
- دو گفتگو درباره حقوق زنان و مادران ----------
- سنّ بلوغ دختران ----------
- بررسی فقهی شهادت زن در اسلام ----------
- ارث زن از شوهر ----------
- چرا زن از شوهر (در صورت انحصار) به طور کلی ارث می‌برد؟ ----------
- مادر به عنوان سرپرست قانونی ----------
- طلاق خلع بر مرد واجب است----------
- زن و مرد در قصاص برابرند ----------
- دیه زن و مرد برابر است ----------
- نگاهی به نشست دیه (با توجه و تأکید بر مسائل حقوقی زنان) ----------



جستار اول

مرجعیت و فقاهت (برخی فتاوای نوین با تأکید بر کرامت انسان و حقوق زن)

الف) مرجعیّت و افتا

پدیده‌ی فقاهت و اجتهاد، موضوعی است که در عصر پیامبرﷺ و زمان بعثت از نهاد وحی، برای مسلمانان به ارمغان گذاشته شده است. هرچه به عصر تشریع و قانون‌گذاری نزدیک‌تر می‌شویم، تشویق و ترغیب شارع مقدّس را به اصالت اجتهاد و تفقّه در دین شاهدیم. در آیه‌ی ۱۲۲ سوره‌ی توبه، خیلی روشن است که خداوند از جامعه مسلمانان گله می‌کند که چرا افراد یا گروه‌هایی به دنبال تفقّه در دین نمی روند! و همین آیه هم می‌گوید: فقیهان، پس از انجام وظیفه باید برگردند و مسئولیت انبیا را که تبشیر و انذار است در جامعه و در بین مردم

برعهده گیرند. خود رسول خدا ﷺ علاوه بر وحی و الهام، براساس تشخیص خود در مفاهیم و محتوا اجتهاد و در مصادیق با افراد خبره اجتماع مشورت می‌کردند.

در این عصر، بیان دستورات دین و احکام شرع اسلام بر عهده‌ی رسول خدا ﷺ و اصحاب و یاران برگزیده آن حضرت بود.

پس از رحلت پیامبر ﷺ و در عصر امامان معصوم علیهم‌السلام، برگزیده نیازهای فکری و عملی جامعه به بحث اجتهاد، دامنه‌ی وسیع تری پیدا کرد. ائمه اهل بیت علیهم‌السلام مرجع اصلی مردم، در دریافت احکام الاهی بودند و در درجات بعدی (به تصریح یا اشاره امامان دین) اصحاب و یاران آنان جزو مراجع مردم محسوب می‌شدند. آنان طرز اجتهاد صحیح و روش فقه استدلالی را براساس کتاب و سنّت به اصحاب و یاران خود آموخته‌اند و بر تبعیت از این شیوه، توصیه کرده‌اند. آنان در عین منع کردن از به کارگیری شیوه‌های نادرست اجتهاد؛ مانند: قیاس، استحسان، و اِعمال رأی، به تحریک و تشویق و ایجاد زمینه تفکر تعقلی و تفقّه استدلالی در میان شیعیان خود علاقه فراوانی داشته‌اند.

ائمه معصومین علیهم‌السلام در مسایل فقهی به صراحت وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و تفریع و استنتاج احکام جزئی را به عهده ی پیروان خویش گذارده‌اند. همان گونه که در بحث‌های کلامی و عقیدتی نیز چنین تشویق‌هایی داشتند.

این اصحاب و شاگردان ائمه علیهم‌السلام همانند زمان پیامبر ﷺ پیام رسان ائمه علیهم‌السلام به مردم بودند و از این جهت دوره ی ائمه علیهم‌السلام در شیعه، با اینکه دوره ی تفسیر و تبیین است، اما شبیه دوره‌ی رسول خدا ﷺ و عصر تشریع است. در این عصر، دوگونه فقه در جامعه شیعی وجود داشته است؛ یک جنبش استدلالی و اجتهادی و تعقلی که در مسایل فقهی با در نظر گرفتن احکام و ضوابط کلی قرآنی و حدیثی به اجتهاد معتقد بوده است. و یک خط سنّت گرا (اخباری گری) که بیشترین تکیه و تمرکز بر متن احادیث و اظهارات معصومین علیهم‌السلام بوده و کار بیشتری به صورت اجتهاد متکی بر قرآن و سنّت انجام نمی‌داده است.

گروهی از دانشمندترین اصحاب امامان معصوم علیهم‌السلام که پیرو روش استدلالی و

تحلیلی در فقه بوده‌اند و آرا و اجتهادات دقیقی از آنان در مآخذ فقهی دوره های بعد نقل شده است؛ مانند: فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمن، زراة بن اعین کوفی، جمیل بن درّاج، عبدالله بن بکیر و... به خوبی نشان می دهد که کار تدوین و تفکیک و تجزیه فقه از حدیث، از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم آغاز شده است. این امر و تا عصر غیبت کبرایِ حضرت ولی عصر هم‌چنان ادامه داشت.

در آغاز غیبت کبری، آن حضرت راویان حدیث را با این ویژگی‌ها که خویشتن‌دار، حافظ دین، مخالف هوای نفس و مطیع امر مولا باشند به نیابت از خویش تعیین و معرفی فرمود.[۱]

از این دوره به بعد، فقیهان شیعه؛ اعم از استاد و شاگرد در حوزه‌های علوم اسلامی عراق و ایران و... که آیینه‌ی تلاش، اخلاص، فداکاری، مردم دوستی، تدبیر امور و علم و ایمان بود سلسله ارتباط بی‌نظیری را فراهم آوردند که تاکنون ادامه دارد.

این سلسله به ترتیب از شیخ کلینی، شیخ صدوق و ... که آثاری گرانسنگ در حدیث و فقه از خود به یادگار گذاشته‌اند، آغاز گردید و پس از آن‌ها شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی، شیخ طوسی و... با نوشتن کتاب‌هایی در علم فقه، اُسلوب اجتهاد را ترسیم نمودند. سپس محقق حلّی، علاّمه حلّی، شیخ محمد حسن نجفی و شیخ مرتضی انصاری و... اجتهاد متّکی بر اصول به دست آمده از مکتب فقهی ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام را دنبال کرده و آثار و برکات ماندنی از خود برجا نهادند.

آیات عظام سید محمد کاظم یزدی، شیخ عبدالکریم حائری و سید ابوالحسن اصفهانی و... با حفظ و صیانت از حوزه‌ها، پرچم اجتهاد و مرجعیت را برافراشته نگهداشتند.

وقتی شکوه مرجعیت در آیت الله العظمی بروجردی تبلور یافت، او در ادامه‌ی حرکت، زمینه را برای حضور مراجع بزرگی همچون حضرت امام خمینی، آیت الله سید محمدرضا گلپایگانی و آیت الله شیخ محمد علی اراکی و ... فراهم ساخت.

---

۱. نک: الاحتجاج ۲، ص ۵۱۱.

با رحلت آیت الله اراکی (متوفای ۱۴۱۵ هـ ق) فقیه نواندیش آیت الله صانعی که از شاگردان و تربیت‌یافتگان مراجع دینی یاد شده، به ویژه حضرت امام خمینی بود در جایگاه مرجعیّت قرار گرفت. او که دهها سال است به تدریس دروس خارج فقه و اصول، مطالعه، تحقیق و تلاش در متون دینی و اسلامی اشتغال دارد، به طرح، تدوین و تألیف آثاری ماندگار در احکام دینی و فقهی نیز همت گماشته است.

مبانی و دیدگاه‌های وی که با الهام از منظومه‌ی فکری و فقاهتی فقیه و معمار بزرگ انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی، پایه‌ها و ارکان خود را استوار ساخت، باعث خیرات و برکات زیادی در حوزه‌ی فقاهت گردید.

آرا و نظرات اجتهادی و اجتماعی ایشان در حوزه‌های دینی و اجتماعی، حیات بشری و تعامل ملت‌ها، قابلیت و توانمندی‌های خود را نشان داده و در عرصه‌های مختلف راهگشا و مورد اقبال جامعه علمی و حقوقی قرار گرفته است.

در عین حال، سخت‌گیری معظّم‌له در تتبّع و تحقیق و دقّت خاص، به ویژه در فقه الحدیث، موجب نگردید که در مقام افتا هم سخت‌گیر باشند؛ زیرا ـ همان‌طور که قبلاً اشاره گردید ـ در فهم آیات و روایات و مبانی اجتهاد و استنباط، توجّهی ویژه به اصل سهولت در احکام و شریعت دارند و این فرموده‌ی صاحب جواهر را به شیخ انصاری همواره مورد توجّه قرار داده‌اند که: **«از احتیاط‌های خود بکاه؛ زیرا دین اسلام، شریعت آسان و با گذشت است».**[1]

استاد معظّم، علاوه بر طرح عمومی مسایل فقهی مورد نظر و بحث و بررسی آن‌ها در جمع کثیری از طلاب و فضلا که هر روز در بیت شریف ایشان حضور می‌یابند، با تشکیل لُجنه‌ی استفتا و گروه تنظیم حواشی و تعلیقات، از تبادل نظر و مساعدت و همکاری آنان نیز برخوردارند.

با توجّه به مراجعات مختلف و سؤال‌های بسیاری که از محضرشان می‌شود، تاکنون به هزاران استفتا پاسخ داده‌اند و آن‌چه که در کتاب سه جلدی **«مجمع المسائل»** و دو جلدی **«استفتائات قضایی»** و برخی کتب دیگر موجود است، بخشی

۱. به صفحه‌ی ۲۴۴ به بعد همین جستار مراجعه شود.

از پاسخ‌های معظّم‌له به سؤالات اقشار مختلف از محضر ایشان است.

با این حال، این آثار منتشر شده که هم حجم گسترده و متنوّع و کم نظیری از سؤالات را دربردارند و هم در پاسخ‌ها به جوانب مختلف موضوعات توجّه عالمانه شده، همه برخاسته از تلاش وافر ایشان در شناخت بجا و درست موضوعات است و این ثابت می‌کند که حضور علمی آیت الله صانعی در بخش‌هایی از عرصه‌های اجتماعی، حقوقی و قضایی بر این شناخت افزوده و در تقویت آن مؤثّر بوده است. تنها، نگاه فهرست‌وار به این مجموعه و مرور اجمالی پاسخ‌های فقیهانه‌ی آن، یادآور مجموعه‌ی ارزشمند کتاب «جامع الشتات» از فقیه برجسته، مرحوم میرزای قمی‌ﷺ است، به گونه‌ای که علاوه بر فتوای مورد نظر، در برخی موارد به دلایل و مستندات فقهی آن فتوا نیز اشاره شده است که از نظر آموزشی و علمی و اقناعی برای پژوهشگران علوم حوزوی و نیز فقه پژوهان و مقلّدان، بسیار مفید و سودمند و قابل توجّه است.

حریّت و سعه‌ی اندیشه‌های فقهی معظّم‌له و توجّه ویژه به ادلّه و به استناد مبانی مُتقن که در فقه دارند، باعث شده است که فتاوا و نظریات ابتکاری زیادی را در حوزه‌ی عمل مکلّف و مقلّدان ارایه نمایند. این فتاوا که همگی در چارچوب اصول و ملاک‌های فقهی حوزه‌های فقهی و اجتهاد جواهری صادر شده، در بسیاری موارد، راهگشای معضلات و مشکلات مکلّفین در حوزه‌ی عمل فردی و اجتماعی است.

ب) منظومه فقاهتی آیت الله صانعی

علم فقه از گسترده‌ترین و کاربردی‌ترین علوم اسلامی است. در فقه تمام مسایل و موضوعاتی که شامل همه‌ی شئوونات زندگی بشر می‌شود، مطرح است و مسایلی که در جهان امروز به‌عنوان «حقوق بشر» و بویژه «حقوق زنان» طرح می‌شود با تمام انواع مختلفش مانند: حقوق اساسی، حقوق مدنی، حقوق خانوادگی، حقوق سیاسی، حقوق اجتماعی و ... در ابواب مختلف فقه به نام‌های دیگر پراکنده هستند.

این تعدّد و تکثّر فروعات فقهی، با توجّه به چگونگی ورود فقها در ابعاد مختلف جوامع زمان خود، این مرحله از فقه را رشد و غنای قابل توجهی رسانده است.

برخی از این نوآوری‌ها در فقه به گونه‌ای بوده است که می‌توان گفت: انقلابی در فقه به وجود آورده است. یک نمونه از آن علامه‌ی حلّی است که در قرن هشتم، فتوای به نجس نبودن آب چاه به صرف ملاقات با نجس دادند.

این نظرگاه به گونه‌ای از اتقان و استحکام برخوردار بود که پس از وی تماماً

آن را تأیید کردند.

در طول سالیان متمادی از اجتهاد شیعی و سابقه‌ی هزار و دویست ساله‌ی آن، این حوزه‌ی علمی از بین خود، فقیهان بسیاری را تربیت نمود که طلایه‌داران میدان بزرگ فقاهت و اجتهاد و استنباط گشته‌اند. برخی از فقیهانی که به نوآوری و تجدید مکتب و نظامات فقهی در ادوار مختلف شهرت دارند از آن جمله‌اند: ابن جنید اسکافی، شیخ طوسی، ابن ادریس حلّی، محقّق حلّی، علامه حلّی، شهید اول و ثانی، محقّق اردبیلی، میرزای قمی، صاحب جواهر، شیخ مرتضی انصاری و ... هر یک از این فقیهان نامدار در عصر خویش با ارائه روش‌ها و متد جدید در فقاهت، آثار ارزشمندی را پدید آوردند که موجب تکامل و احیای مجدد فقه گشته است.

در روزگار ما با این که فقه از موقعیت و مرتبه‌ی والایی برخوردار است و فقهای بزرگی چون حضرت امام خمینی‌ﷺ در فقه به خصوص شعبه سیاسی ـ اجتماعی آن دریچه‌های نوینی را گشودند، اما با این حال بالندگی و پویایی امروز آن، برازنده‌ی قامت او نیست. فقیهان زیادی از سالیان پیش به این ایستایی فقه توجّه نمودند و در آثارشان بدان متذکّر شده‌اند. شاید بتوان با گمانه‌زنی‌ها به این مشکل و رکود پی برد، لیکن به نظر می‌رسد هم اکنون نیز بار منفی و خسارت آن با پیدایش ایده‌های نه چندان همگون با مراکز و حوزه‌های علمی ادامه یابد و ابر تاریکی را برای برهه‌ای بر فقه و فقاهت بساید. با این وجود، ظهور شاگردانی از مکتب حضرت امامﷺ همانند فقیه نواندیش حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله) بارقه‌ی امید را گسترانیده و نوید حریّت فکری و عقلانیت فقهی را در حوزه‌های علمیه بارور نموده است. وی در فقه و علوم اسلامی نگاه جدیدی را با استفاده از مبانی اجتهاد و دقت‌های خاص و موشکافی‌ها و روش آزاد، باز کرده است که باعث تحرّک بخشی به فقه و حل مصادیق و موضوعات مختلف فقهی و پاسخگویی به نیازهای جوامع انسانی و اسلامی گشته است. نگاهی گذرا به برخی از فتاوای مؤثّر و نقش آفرین معظّم‌له در جامعه، به‌خصوص جوامع بین المللی، آفت حمله و تعرّض ملل و مذاهب دیگر را به ساحت فقه اسلامی، بلکه اسلام

عزیز، مصون نگاه داشته است.

آشنایی با نگاه اجتهادی و مبانی فقاهتی حضرت آیت الله العظمی صانعی و آثار فقهی ایشان به خوبی نشان می‌دهد که معظّم‌له در کنار چارچوب‌ها و موازین عام اجتهاد جواهری، به برخی مبانی و اصول معرفتی و فقهی به مثابه‌ی اصول حاکم و تعیین کننده، توجّه و اهتمام ویژه دارند و آن‌ها را پایه‌های ثابت منظومه‌ی فکری حوزه‌ی فقهی خویش می‌شمارند و همین ویژگی کلی است که برخی از فتاوای ایشان را، به‌ویژه در مناسبات اجتماعی و حقوقی، از دیگر تلاش‌های فقهی و دستاوردهای اجتهادی متمایز و برجسته می‌سازد. اصول حاکم و تعیین کننده‌ای که در مکتب اسلام و قرآن عزیز، به‌عنوان اصول کلی و فراگیر برای اداره جامعه بیان شده و خط مشی اصولی آن بر مبنای قسط و عدل و نفی ظلم و ظلم‌پذیری استوار گردیده است. این اصول ثابت، که در هر عصر و شرایطی جاویدان می‌باشد، می‌بایست از سوی فقیه برای اجتهاد و استنباط به کار گرفته شود و در شعاع همین اصول، احکام و فقه اسلامی تبیین و پیاده گردد.

این فقیه نواندیش شیعه نیز، با همین اصول حاکم و ظرفیت بخشی عقلانی به فقه، در کنار درایةالحدیثی جامع به روایات و سنّت معصومین علیهم‌السلام و فقه اسلامی، جامعیت فقه را در پاسخگویی به نیازهای نو پیدای جوامع به منصه‌ی واقعیت رساندند.

توجّه و ژرف‌نگری این فقیه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام به مکانیزم‌ها و منابع اصیل فقهی که مراجع و مستندات استنباط احکام به شمار می‌آیند، بر ابداعات و مضمون و محتوای علمی، آرای فقهی و اسلامیِ ایشان غنای خاصی داده است. البته روشن است خروج از این منابع که دارای استعداد عظیم و پایان‌ناپذیر است، ورطه‌ی سقوط و قرائت به رأی را به فقه تحمیل خواهد کرد. نباید روزی که فقه بالنده‌ی شیعی برای کشف و راه‌اندازی اهداف پیچیده و خاص، روی به قیاس و استحسان و استصلاح و تأویل و تأوّل و غیره آورد. (صانه الله عن الحدثان و الخسران).

طبعاً ارزیابی فتاوا و دیدگاه‌های فقهی استاد معظّم نیز باید با لحاظ همین اصول و معیارها صورت پذیرد و از آن نقطه شروع شود. لذا برخی از آن اصول و مبانی و تئوری‌های علمی و فکری ایشان در اینجا به اختصار بازگو می‌شود:

الف. کرامت انسان[1]

واژه‌ی کرامت به معنای عزّت، سربلندی و برتری در موجودات است. آدمی به عنوان موجود برتر از نعمت کرامت برخوردار گردید تا از این استعداد نهفته‌ی خود در جهت نیل به کمالات بهره ببرد. وجودِ این منزلت و کرامت و نقش بی‌بدیل آن باعث گشت تا این مسأله هر چه بیشتر مورد توجّه دنیای معاصر قرار بگیرد. کرامتی که از منبع الاهی و ماورای طبیعی در نهاد انسان قرار داده شده تا بر اساس آن، راهکارهای زندگی فردی و اجتماعی بشر تأمین و تحقّق یابد. این معنا به لحاظ بُعد اجتماعی آن، در واقع تنظیم‌کننده‌ی روابط فرد و آحاد جامعه نسبت به یکدیگر است. در سایه‌ی باور به ارزش‌ها و کرامت‌های انسانی، تعاملات اجتماعی امکان‌پذیر خواهد بود. به عنوان مثال اینکه برای همگان دانسته شود که انسان به نعمت آزادی و اختیار آفریده شده و با حفظ حریم و مقرّرات، در بیان عقاید و تصمیم‌گیری‌های فکری، سیاسی، اجتماعی و ... آزاد است و کسی نمی‌تواند این ارزش و جایگاه را از او سلب کند، به واقع نقش تعیین‌کننده‌ای در به وجود آمدن هنجارهای اجتماعی و روابط و معاشرت‌های انسانی، ایفا خواهد شد.

آیت الله صانعی ضمن توجّه دادن به حاکمان و صاحب منصبان، حق آزادی و حق حیات را بالاترین حقوق بشری می‌داند و می‌گوید:

حاکمان و قدرتمندان همیشه باید از قدرت خود به نفع آزادی‌های مردم استفاده کنند، نه برای حفظ قدرت خود. باید حاکمان را به هواداری از آزادی بیان و آزادی پس از بیان ترغیب کرد تا اثرات آن را در دراز مدت شاهد باشند.

---

۱. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ سوره‌ی اسراء (۱۷)، آیه‌ی ۷۰؛ «و ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم».

حق آزادی و حق حیات از بالاترین حقوق بشر است و اگر این دو اصل رعایت شود مشکلات جامعه بشری مرتفع خواهد شد. خداوند به انسان‌ها حق زندگی و حق آزادی داده است، ما چگونه می‌توانیم این حقوق را از آن‌ها سلب کنیم؟ ما چرا باید به انسان‌ها بگوییم که آن طور که ما دوست داریم زندگی کنید و آن طور که ما از آزادی تعریف می‌کنیم، پذیرا باشید؟ این‌ها همه سلب حقوق طبیعی انسان‌هاست.[۱]

واژه‌ی کرامت با مشتقّات آن، در قرآن کریم بسیار استعمال شده است و قرآن گویاترین و برترین معنا را در کرامت انسان بیان کرده است. شاید بتوان گفت: آن‌گونه که این واژه ـ با تمام بارِ محتوایی آن ـ درباره «بنی‌آدم» ایراد شده است، برای هیچ مورد و موجودی چنین عنایتی ابراز نشده است. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[۲] نوع بشر از خالق خود ارزش و احترام دریافت نموده است. از سجده‌ی ابتدای خلقت گرفته ﴿قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ﴾[۳] تا ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[۴] و تا ﴿وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ﴾[۵] و تا ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[۶] و تا ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[۷] همه و همه از فیوضات خالق هستی در ارج نهادن به مقام و منزلت انسان که تبلور آن در عقلانیت اوست، عطا شده است. کاش بشر به قدر وسع در اداره و ارائه نتایج آن کوشا می‌بود تا کرامت‌های اکتسابی عالم تشریع و تکلیف هم بر این کرامت ذاتی افزون می‌شد و خیر دنیا و آخرت نصیب می‌گردید. به امیدش بنابراین، از نگاه قرآن و معارف اسلامی، انسان موجودی است دارای کرامت ذاتی که عناوینی چون؛ جانشین و برگزیده‌ی خدا بودن،[۸] خردمندی و

---

۱. چکیده اندیشه‌ها، ص ۸۹.
۲. سوره‌ی اسراء (۱۷)، آیه‌ی ۷۰؛ «و ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم».
۳. سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۳۴؛ «به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید، پس سجده کردند».
۴. و ۵ و ۶. سوره‌ی اسراء (۱۷)، آیه‌ی ۷۰؛ «و در خشکی و دریا جای داده‌ایم و از چیزهای پاکیزه روزیشان کردیم و آنان را بر بسیاری از آفریدگان خویش برتری کامل بخشیدیم».
۵. همان.
۶. همان.
۷. سوره‌ی مؤمنون (۲۳)، آیه‌ی ۱۴؛ «پس آفرین به خداوندی که نیکوترین آفرینندگان است».
۸. بنگرید: سوره‌ی بقره، (۲)، آیه‌ی ۳۰؛ و انعام، (۶)، آیه‌ی ۱۵۶؛ و یونس، (۱۰)، آیه‌ی ۱۴.

تعقّل داشتن،[۱] اختیار و آزادی اراده[۲] و داشتن فطرت الاهی[۳] به‌عنوان معیار و اصول کرامت انسانی محسوب می‌شوند.

علامه طباطبایی ضمن بیان وجه کرامت ذاتی انسان، در بیان مقصود از تکریم خداوند که همان شرافت ذاتی در نهاد انسان است، ویژگی مهم اعطای کرامت به انسان را داشتن عقل می‌داند و می‌نویسد:

مقصود از تکریم اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد و با همین خصوصیت است که معنای تکریم با تفضیل فرق پیدا می‌کند، چون تکریم معنایی است نفسی و در تکریم، کاری به دیگران ندارد، بلکه تنها شخصِ مورد تکریم در نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود، به خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخصِ مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد. خصوصیتی که انسان بر سایر موجودات دارد، داشتن عقل است که انسان به وسیله آن خیر را از شرّ و نافع را از مضرّ و نیک را از بد تمیز می‌دهد و موهبت‌های دیگر از قبیل تسلّط بر سایر موجودات و استخدام آن‌ها برای رسیدن به هدف‌ها از قبیل نطق و خط و امثال آن نیز به سبب داشتن عقل حاصل می‌شود. تکریم انسان به سبب خلق شدن آدم علیه‌السلام به دست الاهی و انتخاب شدن پیامبران الاهی از میان انسان‌ها به ویژه خاتم انبیا که همه‌ی اینها جزو تکریم‌های معنوی است و برتری و فضیلت او نسبت به همه‌ی مخلوقات و کامل‌ترین آنهاست؛ چه جمادات، چه گیاهان، چه حیوانات و جن‌ها.[۴]

به‌همین جهت تمام حقوق فردی و اجتماعی‌اش؛ نظیر: حق حیات، امنیّت در زندگی، مساوات و برابری، کار به اندازه توان و برخورداری به اندازه نیاز، آزادی

---

۱. و از عقل و تفکر با مشتقّات آنها که حاکی از وجود عنصر عقل در آدمی است، مکرّر در آیات قرآن مجید استعمال شده است: عقل ۴۸ بار، تفکر ۱۸ بار آمده است. قرآن با این واژه‌ها مخاطبان خود را به تعقّل و تفکّر تشویق و ترغیب می‌کند و گاهی هم سرپیچی از آنها را سرزنش می‌نماید.

۲. بنگرید: سوره‌ی انسان، (۷۶)، آیات ۲ و ۳؛ و سوره‌ی ملک (۶۷)؛ آیه‌ی ۲؛ و سوره‌ی کهف، (۱۸)، آیه‌ی ۷؛ سوره‌ی عنکبوت، (۲۹)، آیه‌ی ۳؛ سوره‌ی نجم، (۵۳)، آیه‌ی ۳۹.

۳. بنگرید: سوره‌ی روم، (۳۰)، آیه‌ی ۳۰.

۴. المیزان، ج ۱۳، صص ۱۶۶ ـ ۱۶۷.

فردی و اجتماعی، تعلیم و تربیّت و ... از اموری هستند که صیانت از آن‌ها کـه در منابع دینی و آموزه‌های اسلامی بر آن‌ها تأکید بسیاری شده است. در ایـن میـان هیچ سخنی از جنس زن و مرد، سیاه و سفید، مـذهب و آیـین، ملیّـت و جغرافیـا نبوده؛ بلکه مدار بر انسانیت انسان است که گوهر مشترک میـان همگـان اسـت و هیچ کسی نمی‌تواند اعتقادات خویش را مجوّز تعرّض به حقوق دیگـران و تـصرّف در شئوون مادی، معنوی، فردی یا اجتماعی آنان بشمارد. جـان و مـال و عِـرض و آبرو و آزادی و حقوق انسانی همـه‌ی انـسان‌هـا بایـد مـصون بمانـد و اسـتثناها و تخصیص‌ها نیز امری فراگیر و عام است و اعتقادات در آن نقشی ندارد. بـه عنـوان مثال، همان‌گونه که غیبت و تهمت نسبت به شیعه جایز نیست، نسبت به دیگران نیز ـ چه مسلمان و چه غیر مسلمان ـ جایز نیست و اگر مواردی بـه عللـی جـایز باشد، نسبت به همه است.

آیت الله صانعی با عنایت به حرمت و کرامت ذاتی انسان و برابـری او از حقـوق طبیعی و اجتماعی، می‌فرماید:

در رابطه با برابری حقوق انسان‌ها باید به دو اصل اساسی توجّه شود: اول اینکه خدای بزرگ برای خلقت همه‌ی افراد بشر به خود تبریک و تحسین گفت: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[1]. بنابراین از نظر حقوقی نمی‌توان بین انسان‌هـا فـرق گذاشـت، چرا که خلاف مبارک بودن امر خلقت اسـت. اصـل دوم، کـه در اسـلام و اخـلاق، فوق‌العاده روی آن عنایت و تکیه‌شـده و در حقیقـت زیـر بنـای مبـانی اخلاقـی و حقوق انسانی به شمار می‌رود این است که هر کـسی بایـد آن‌چـه را بـرای خـود دوست می‌دارد برای دیگران هم دوست بدارد و آن‌چه را کـه بـرای خـود دشـمن می‌دارد برای دیگران نیز دشمن بدارد. بنابراین هر انسانی بخواهد راجع به حقـوق اجتماعی انسان‌ها سخن بگوید، با توجّه به این اصل آن‌چه که به ضرر آن‌هـا و یـا تبعیض محسوب شود، انجام نمـی‌دهـد و ایـن نـابرابری را جـزو حقـوق الاهـی و اسلامی نمی‌داند.[2]

۱. سوره‌ی مؤمنون (۲۳)، آیه‌ی ۱۴؛ «پس آفرین به خداوندی که نیکوترین آفرینندگان است».
۲. چکیده اندیشه‌ها، صص ۸۴ ـ ۸۵.

ب. اصل عدل و نفی ظلم[۱]

عدالت و برابری، اصلی پذیرفته شده و فراگیر است که اعتقادات و جنسیّت و قومیّت در آن نقشی ندارد و نمی‌تواند آن‌را مقیّد و محدود سازد؛ بلکه همان‌گونه که آیت الله شهید مطهری﵀ نیز تأکید کرده، اصل عدل از مقیاس‌های اسلام است و در سلسله علل احکام می‌باشد. ایشان در تبیین این موضوع می‌گوید:

عدالت، در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات. نه این است که آن‌چه دین گفت، عدل است، بلکه آن‌چه عدل است، دین می‌گوید. این مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا دین، مقیاس عدالت است یا عدالت، مقیاس دین؟ مقدّسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است؛ اما حقیقت این طور نیست. این نظیر آن‌چیزی است که در باب حسن و قبح عقلی میان متکلّمان رایج شد و شیعه و معتزله، عدلیه شدند؛ یعنی عدل را مقیاس دین شمردند، نه دین را مقیاس عدل.[۲]

به تعبیر دیگر: اصل عدل، حاکم بر تمامی احکام است و فقیه با در نظر گرفتن این اصل و مبنا قرار دادن آن در اجتهاد، احکام و فروعات را از منابع دینی استخراج می‌کند. آیت الله شهید مطهری﵀ در این زمینه می‌فرماید:

عدل حاکم بر احکام است، نه تابع احکام، عدل اسلامی نیست، بلکه اسلام عادلانه است.[۳]

این شهید بزرگوار با نگاه اساسی به این اصل فراگیر، انکار آن را موجب عدم رشد فلسفه اجتماعی، و فقهِ متناسب با اصول می‌داند، لذا می‌گوید:

اگر حریّت و آزادی فکر وجود داشت، اگر موضوع برتری اصحاب سنّت بر اصل عدل پیش نمی‌آمد، اگر بر شیعه مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود و فقه ما نیز بر مبنای اصل عدالت بنا شده بود، دیگر دچار تضادها و بن بست‌های کنونی

---

۱. ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾؛ «و سخن پروردگار تو بر راستی و عدل استوار شد». (سوره‌ی انعام (۶)، آیه‌ی ۱۱۵)؛ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾؛ «و پروردگار تو به بندگان ستمگر نیست». (سوره‌ی فصلت (۴۱)، آیه‌ی ۴۶).

۲. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، صص۱۴ ـ ۱۵.

۳. همان، ص ۱۴.

نمی‌شدیم.[۱]

با توجّه به این وضعیت، اصل مهم عدالت مورد غفلت واقع شده و با این حال هنوز یک قاعده و اصل عام از آن استنباط نشده است، که این مطلب موجب رکود تفکر اجتماعی ما شده است.[۲]

بنابراین، هیچ حکم شرعی نمی‌تواند با اصل عدالت در تعارض باشد و هیچ اجتهادی هم نمی‌تواند خلاف آن را تجویز کند، چون مقیاس حکم شرعی است و درصورت تعارض، اصل عدالت حاکم و مبنا قرار می‌گیرد.

آیت الله صانعی با بکارگیری این اصل در مباحث عملیِ فقه اجتماعی و پژوهش‌های استدلالی خود، به دستاوردهای قابل تحسین دست یافته است. به‌عنوان نمونه می‌توان به مباحث و براهین معظّم له در مسأله‌ی «برابری زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در قصاص و دیه» اشاره کرد.

ایشان با طرح دیدگاه «برابری» و «نفی تبعیض» به نقد نظریه‌ی مشهور فقها که بر پایه‌ی اصل «نابرابری زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در قصاص و دیه» می‌پردازند، آن را تبعیض، مخالف حقوق بشر و عدالت و انصاف می‌شمارند.

دیدگاهی که ایشان به آن دست یافته تساوی همه‌ی اصناف بشر در خلقت است. انسان‌ها نفس واحدی دارند و در ماهیّت و جوهره‌ی انسانی، برابرند و بین زن و مرد، کوچک و بزرگ، قوی و ضعیف، سفید و سیاه و... فرقی نیست، بلکه خداوند در حرمت و کرامت تشریعی و اکتسابی، تقوی را تنها دلیل برتری دانسته است و هرچه مخالف این معنا باشد باید آن را توجیه کرد یا علمِ آن را به اهلش واگذار نمود. لذا نظریه‌ی «نابرابری» ستمی به دور از حقیقت و عدالت است و زن و هر انسانی در اصلِ هویت انسانی و حقوق اجتماعی و اقتصادی و ... با مرد برابر است.

بنابراین، نظریه‌ی مشهور با آیات متعدد قرآنی و قواعد کلی اسلام که تأکید دارند بر اینکه احکام و قوانین خداوند بر پایه‌ی عدالت و حقیقت است و ظلم و

۱. همان، ص ۱۷۰.
۲. همان، ص ۲۴.

ستم و همه‌ی انواع تبعیض نسبت به بندگان از ناحیه خداوند روا نیست، سازگاری ندارد.[۱]

استاد معظّم همچنین، تمایز در قصاص و دیه را با قواعد مسلّم عقلایی و احکام یقینی عقل، ناسازگار می‌داند و آن را مصداق بارز و روشنِ ظلم می‌شمارد، که البته این مقوله در مبحث «اصل عدل و نفی ظلم» مورد بحث ما نیست.

ج. قاعده نفی عسر و حرج[۲]

قاعده‌ی نفی حَرَج و مشقّت، حکمی قطعی است که فقها به آن اذعان دارند و در اجتهادات خویش، این قاعده را به‌عنوان اصل حاکم پذیرفته‌اند. اگرچه در سعه و ضیق این قاعده اختلاف نظر وجود دارد و دامنه‌ی اجرای آن، یک مسأله‌ی اجتهادی و نظری است، ولی در ادامه، نکته‌ی قابل توجّه در قاعده‌ی حرج این است که حرج و مشقّت از مفاهیم عرفی است که شرع مقدّس تعریف جداگانه‌ای از آن ارائه نکرده است، پس ملاک و معیار تشخیص و چگونگی آن نیز عرف خواهد بود، مگر اینکه شارع در جایی دخالت کند و مقصود خود را به صورت مصداقی بیان کند.

در اینجا شایسته است به موضوع کاربرد این قاعده در یکی از فتاوای حضرت آیت الله صانعی اشاره نماییم تا زیبایی کار این فقیه نواندیش در حل مسایل اجتماعی با اتکا بر این قاعده، روشن گردد.

ایشان در رساله عملیه استفتائیه «مجمع المسائل» در پاسخ به پرسشی پیرامون فرزند خوانده، دیدگاه خود را چنین می‌نگارد:

جواب: این گونه اعمال که جزء اعمال برّ و احسان و نیکی به دیگران و مخصوصاً کودکان و یتیمان بی‌پناه و سرگردان می‌باشد، مستحب و مطلوب و

---

۱. جهت اطلاع بیشتر به کتاب فقه و زندگی جلد ۲ و ۳ با موضوع: «برابری قصاص زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان» و «برابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان» مراجعه شود.

۲. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾؛ «و خداوند بر شما در کار دین هیچ تنگی و دشواری قرار نداده است». (سوره‌ی حج (۲۲)، آیه‌ی ۷۸).

موجب اجر اُخروی و سعادت دو دنیا است و از نظر شرعی هر چه از اموال خود که بخواهید به او بدهید، می‌توانید در حال حیات به او ببخشید یا صلح کنید و یا از راه وصیت به ثلث، اقدام نمایید و اختیار فسخ را مادام که زنده هستید با خودتان قرار دهید؛ و از نظر حرمت نگاه کردن و نامحرم بودن، بعد از تمییز و بلوغ، به حکم ضرورت و مشکلِ نداشتنِ فرزند و مشکلِ گفتنِ به کودک که تو پدر و مادر نداری و فرزند ما نیستی، مرتفع می‌گردد و جایز می‌باشد و حرج و مشقّت، رافع حرمت است و اسلام دین سهولت و آسانی است.[1]

حکم به «انتفای حرمت نظر» و پس از آن به «جواز نظر» بعد از تمییز و بلوغ در جوابیه حضرت آیت الله به استفتا برخی خانواده‌ها که به انگیزه برّ و احسان، سرپرستی کودکان یتیم و بی‌سرپرست را برعهده می‌گیرند، با عنوان ثانوی که «حَرَج» باشد، تجویز شده است. با بررسی نسبت ادلّه، حکم با لحاظ عنوان اولی با حکمِ با لحاظ عنوان ثانوی، متفاوت و در طول هم قرار دارند. قطعاً احکام عناوین ثانویه بر اطلاق احکام عناوین اولیه مقدم‌اند، وگرنه تشریع ادلّه‌ی احکام ثانویه درصورت تقدم احکام اولیه، لغو و بی‌اثر خواهد بود. مگر آنکه به دلایلی که در جای خود ثابت شده است، احکام اولیه ناظر به حفظ اصل دین و شریعت مقدّس باشند که در این صورت مشمول ادلّه ثانویه، و در خصوصِ مورد که محل اجرای قاعده‌ی حرج باشد، نخواهند بود. لذا در این فتوا حرمت نظر با استناد به قاعده‌ی استوار و قرآنی «لاحرج» منتفی شده است.

بنابراین، استدلال به نفی حرج و ضرورت، برای برداشتن حکم تکلیفی اوّلیِ شرع؛ مانند حرمت نگاه در مسأله فرزندخواندگی، امری کاملاً رایج و برابر موازین و اصول پذیرفته شده است.

علاوه بر این، شاید بتوان ادعا نمود که ادلّه‌ی نفی حرج با توجّه به امتنانی بودن آن، ایجاب می‌کند که حکمِ مطابق با آسانی و برخلاف حرج، بلکه مطابق قاعده‌ی حرج هم، در محل اجرای قاعده، جعل شود. چنان که در ادامه پاسخ حضرت آیت الله، لزوم أخذ به اسهل در امتداد قاعده‌ی نفی

۱. مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۵۷، (س ۹۳۱).

حرج، ذکر شده است.[۱]

به هر رو، حل مشکلات اجتماعی از این دست و کاربردی کردن قواعد و احکام شرعی می‌تواند گره از مشکلات جامعه که چه بسا در مسأله‌ی فرزند خواندگی نوعی حرج اجتماعی محسوب می‌شود، بگشاید. و شاهد بر این مطلب استقبال دست‌اندرکاران امور کودکان بی‌سرپرست از فتوای معظّم‌له درباره‌ی فرزند خواندگی است.

د. اصل سهولت و سماحت در احکام و شریعت[۲]

این اصل بر اساس شریعت و فقه اسلامی یک معیار حاکم و تأثیرگذار است. «سهولت و سماحت» غرض اصلی و اساسی بعثت و شریعت بوده و از این منظر شارع اقدس نه تنها خواسته‌اش خشونت، سخت‌گیری و به حرج انداختن افراد و مکلّفین نیست، بلکه روش و منش آسان‌گیری جزو اصول و برنامه‌های تشریع و تفریع احکام الاهی بر بندگان است.

مجتهد در شیوه استدلال و استنباط فقهی خود علاوه بر تعارضات روایی، این اصل را به‌عنوان مرجّح، مورد توجّه قرار می‌دهد و از پرداختن و الزام به کثرت احتیاطات در اعمال فردی و اجتماعی، حذر می‌کند.

سخت‌گیری بی‌مورد نه تنها با روح شریعت سازگار نیست، بلکه باعث انزجار مکلّفین از برخی دستاوردهای معارف دینی و اسلامی خواهد شد. از اینجاست که اسلام دین دوستی، محبّت، رحمت و رأفت است.

---

۱. **در این‌باره به فصل هشتم کتاب فقیه نو اندیش، صفحات ۲۲۷ ـ ۲۳۷، با موضوع فتوای محرمیّت فرزندخواندگی و بررسی مبنای این حکم، مراجعه شود.**

۲. ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾؛ «خداوند برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد». (سوره‌ی بقره (۲)، آیه‌ی ۱۸۵)؛ ﴿يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾؛ «خداوند می‌خواهد بارتان را سبک کند، آدمی ناتوان آفریده شده است». (سوره‌ی نساء (۴)، آیه‌ی ۲۸)؛ «... إنّ أحبّ دينكم إلى الله الحنيفية السمحة السهلة»؛ «بهترین دین برای شما نزد خدا، شریعت آسان و باگذشت است». (وسائل ۱: ۲۱۰، کتاب الطهارة، باب ۸، حدیث ۳)؛ «... بعثني بالحنيفية السهة السمحة...»؛ «... با شریعت آسان و با گذشت مبعوث شدم...». (فروع کافی ۵: ۴۹۴، کتاب النکاح، باب کراهیة الرهبانیة و ترک الباه، حدیث ۱؛ عوالی اللئالی ۱: ۳۸۱، المسلک الثالث، حدیث ۳).

آیت الله صانعی نیز در بسیاری از استدلالات فقهی خود از این معیار و مرجّح استفاده نموده و فتاوای خود را براساس شریعت سمحه‌ی سهله قرار داده است. پرداختن به این نوع فتاوای معظّم‌له از حد این مقال فزون است و خوانندگان محترم جهت اطلاع از آن‌ها به منابع فتوایی و کتب فقهی ایشان مراجعه نمایند.

بنابراین با تکیه بر این اصل، نگاه نویی در فقاهت به وجود خواهد آمد که بر اساس آن «اسلام اقبالی» فراگیر شده و «شریعت‌گریزی» و «اسلام هراسی» به چالش کشیده خواهد شد. روشن است برخی احتیاطات و سخت‌گیری‌ها، گرچه در برخی اعمال فردی ـ عبادی مطلوب شمرده شده است، ـ البته اگر منشأ اخباری‌گری نداشته باشد ـ ولی احتیاط در جنبه‌های اجتماعی، به‌خصوص ابعاد حکومتی آن، نه‌تنها مطلوب نیست، بلکه مشکل‌ساز نیز خواهد بود. چنان‌چه حضرت امام خمینی با اینکه در بعضی از احکام فردی ـ عبادی به احتیاط عمل می‌نمود، ولی در زمینه‌ی مسایل اجتماعی و حکومتی به‌صراحت فتوا می‌دادند؛ چراکه با شیوه‌ی احتیاط در این‌گونه مسایل، در عصر کنونی که عصر ارتباطات و حکومت اسلامی است، حتی قریه‌ای را نیز نمی‌توان اداره کرد.

شریعت اسلام بر پایه آسان‌گیری و گذشت استوار است، و صاحب جواهر که خود از ارباب منظومه فقهی است، صاحبان فتاوا را نوعاً از احتیاطات زیاد و سخت‌گیری‌ها بر مردم بر حذر می‌داشت. زمانی‌که شیخ انصاری به‌عنوان مرجع تقلید بعد از صاحب جواهر معرفی گردید، صاحب جواهر به او فرمود:

یا شیخ؛ قلّل من احتیاطاتك؛ فإنّ الإسلام شریعة سمحة سهلة؛[1] ای شیخ؛ از

---

۱. جمله‌ای که از صاحب جواهر نقل شد، در ذات خود دارای مفهوم بلندی است. بیان این جمله، از فقیهی چون صاحب جواهر، اهمیّت نوع نگاه انسان را به شریعت مقدّس نشان می‌دهد. آن شریعتی که در جان هستی‌اش، مهر و محبّت را نسبت به بندگان در خود نهفته دارد و مسیرهای سعادت و نیک‌بختی را به آسان‌ترین شکل و به پُر جاذبه‌ترین مسیر، درخواست نموده است.

اهمیت مضاعف کلام این فقیه بزرگ، هنگامی روشن می‌شود که بدانیم: ایشان این جمله را در حساس‌ترین لحظات عمر شریف خود در حالی که در احتضار مرگ بودند به شاگردش، شیخ مرتضی انصاری فرموده است. اینک تمام قضیه را ـ بدون دخل تصرّف ـ به رؤیت خوانندگان محترم می‌رسانیم:

زعامة الشیخ الأنصاری: أنّ الزعامة العلمیة، و الرئاسة الدینیة کانت لفقیه العصر الشیخ موسی کاشف الغطاء إلی عام وفاته ۱۲۵۶ ثمّ استقلّ بالبحث و التدریس و الزعامة الدینیة أخوه الفقیه الکبیر الشیخ حسن صاحب أنوار الفقاهة إلی أن أجاب دعوة ربّه الکریم ثمّ انتقلت الزعامة إلی فقیه الطائفة الشیخ محمدحسن

احتیاطات خود بکاه؛ زیرا اسلام شریعتی آسان و با گذشت است.
بنابراین، باید سعی شود اصل آسانی که مطابق با منابع اصیل استنباط باشد، برای مردم بیان شود و از احتیاطاتی که مدرک معتبری ندارد و یا مثلاً منشأ آن

← صاحب الجواهر (أعلی الله مقامه) من عام ۱۲۶۲ إلی عام ۱۲۶۶ و هی سنة وفاته، فأصبح و له الزعامتان: العلمیة و الدینیة علی الطائفة الإمامیة، فکان هو الوحید فیهما، فقام بهما أحسن قیام إلی أن اختار الله عزّوجلّ له الرحیل إلی جنة عدن، فبدت بوادره فی ملامحه فعلم رجال الحل و العقد الساهرون علی مصالح الأمّة الإسلامیة: أنّ الشیخ سینتقل إلی الرفیق الأعلی فتبقی الأمة بلا زعیم، فلا بدّ لهم من زعیم یدیر شئونهم، کما عرفت فی المرجعیة عند الأمة الإسلامیة جمعاء، و بالأخصّ عند الشیعة الإمامیة، فأخذ القوم یفکّرون فی جوانب الزعامة و المرجعیة، فقاموا و قعدوا حتّی اتّفقت کلمتهم، و اجتمعت آرائهم علی نجل الشیخ الفقیه الشیخ عبدالحسین الجواهری (رحمه الله)، حیث اجتمعت مؤهّلات الزعامة فیه علماً و ورعاً و إدارة، فمن أثرها رتّبوا لجنة علمیة فی دار شیخنا صاحب الجواهر لیدار الحدیث فیها فی المسائل الفقهیة و الأصولیة التی کانت محور الاجتهاد و الاستنباط.

أجل، هذه شیمة رجال الدین و علمائه منذ وصولهم إلی المراتب السامیة و الدرجات العالیة. انتخب القوم لفیفاً من العلماء الأعلام لدخولهم فی تلک اللجنة فاجتمعوا فیها عدا شیخنا الأنصاری لم یحضر فیها، فأخذوا فی البحث و التحقیق حول المسائل. هذه کانت ظاهرة الحال من تشکیل اللجنة العلمیة فی دار الشیخ صاحب الجواهر، لکن وراء هذه الظاهرة غایة أخری و هی المقصودة من تشکیلها، و تلک الغایة ترشیح الشیخ صاحب الجواهر ولده للزعامة و الرئاسة.

علم الشیخ صاحب الجواهر (قدس اللّه روحه) بذهنه الوقّاد و روحیته الطاهرة المتصلة مع العالم العلوی: «بما أضمره القوم من تشکیل اللجنة؟»

لکنّه لم یتکلّم بشیء یخالف آرائهم إلی أن قرب رحیله إلی الفردوس الأعلی بین ساعة و أخری، و القوم ینتظرون غایتهم التی لأجلها شکلت اللجنة و کان أملهم الوطید: أنّ الشیخ سوف لایفضل و لایقدم علی نجله فی الزعامة و المرجعیة أحداً، و لا یرتضی عنه بدلاً.

و إذا بشیخنا صاحب الجواهر یسأل من أعضاء اللجنة و یقول بلهجة المؤمن البار: «أین بقیة العلماء؟»

أجابه رجال الحلّ و العقد: لم یبق منهم من لم یحضر.

فقال الشیخ ثانیاً بلهجته: «نعم هناک من لم یحضر»، فأجاب القوم ثانیاً بمثل مقالتهم أولاً.

فهنا صرّح الشیخ باسم ذلک البعض، فقال: أین ملاّ مرتضی؟ علیّ به.

طَرَق أسماع القوم اسم ملاّ مرتضی، فأسقط فی أیدیهم؛ لأ نّهم علموا إرادة الشیخ. حاول القوم شتّی المحاولات لعلّهم یقنعون الشیخ لترشیح ولده فلم تنتج؛ لأ نّه کالجبل الراسخ، لاتحرّکه العواصف، و لاتمیله العواطف، فلم یرالقوم بدأ إلاّ و أن یخبروا ملاّ مرتضی بمقالة الشیخ صاحب الجواهر.

ذهب القوم یسألون عن ملاّ مرتضی، فأخبروا أنّه فی الحرم المقدّس العلوی، أو فی مسجد سهیل، و هو مسجد سهلة، ذهب هناک یدعو الله لشفاء الشیخ صاحب الجواهر، فأتوا به، فدخلوا علی الشیخ صاحب الجواهر هذا العالم الربّانی الإلهی الخبیر المُحنّک، فسلّم علی الشیخ و علی الحضّار، و خصّ الشیخ بالتحیّة، فردّ الشیخ علیه جواب السلام، و هو فرحٌ مبتهجٌ منبسطٌ منشرحٌ من لقیاه. ثمّ قرّبه إلیه و أجلسه عنده، و هو مسجّی علی فراش الموت، فأخذ یده و وضعها علی صدره؛ قائلاً بلهجة عبد شکور: «الآن طاب لی الموت، الآن ساغ لی الرحیل».

ثمّ خاطب الجمهور و قال: «هذا مرجعکم من بعدی»، ثمّ عقب کلامه مخاطباً (الشیخ الأنصاری): «**قلّل من احتیاطاتک یا شیخ، فإنّ الشریعة سمحة سهلة**»، حیث کان (شیخنا الأنصاری) کثیر الاحتیاط فی المسائل الشرعیة. (کتاب المکاسب المحشّی، صص ۱۱۶ ـ ۱۱۹، مقدّمه از کلانتر).

شهرت، آن هم شهرت بعد از پیدایش اجتهاد باشد، پرهیز گردد. واقعاً کسی که به مبانی و اصول اصیل فقاهت و اجتهاد و مذاق شرع و شریعت اسلام اندک آشنایی داشته باشد می‌فهمد که اسلام دین آسانی و مهربانی است و **«اسلام مجموعه‌ای از قوانین و دستورات است که بسیار سهل و آسان است و در آن هیچ قانون مشکلی برای انسان‌ها قرار داده نشده است».**[1]

سید بن طاووس نیز در این رابطه در کتاب «کشف المحجّه» در نصیحتی به فرزندش می‌گوید:

اِعلَم یا وَلَدي (محمّد) وَ جَمیع ذُرِیّتی وَ ذَوی مَوَدّتی! إنّنی وَجَدتُ کَثیراً مِمَّن رَأیتُهُ وَ سَمِعتُ بِه مِن عُلَماءِ الإسلام قَد ضَیّقُوا عَلی الأنام ما کان سَهّلَهُ اللهُ جَلّ جَلالُه وَ رَسُولُه ﷺ مِن مَعرِفَة مَولاهُم و مالِک دُنیاهُم و اُخراهُم ...؛[2] ای محمد فرزندم! تو و همه‌ی تبار من و همه‌ی دوستانم بدانید که من چه بسیار عالمان را دیده‌ام و از آنان هم شنیده‌ام که در آموختن معرفتِ مولای حقیقی و مالک این جهان و آن جهان بر مردم سخت گرفته‌اند، در حالی که خدای متعال و فرستاده‌ی او ﷺ آن‌ها را بسی آسان قرار داده‌اند.

هـ. عقلانیّت در فقه

عقل یکی از منابع اجتهادی است که آیت الله صانعی در ملاکات استنباطی خود به طرز قابل قبولی از آن استفاده می‌کند. اگر چه دلیل عقلی به طور مشخص به عنوان یکی از ادلّه‌ی اربعه‌ی فقاهت توسط علامه حلّی در ادلّه‌ی اجتهاد به ارمغان آورده شد، لیکن کاربرد عقل و دلیل آن حکایت از گذشته‌ای دور و از عصر حضور ائمه طاهرین ﷺ، برخوردار است.

روش دستورات عقلی و اجتهادات تعقلّیِ برخی از اصحاب ائمه اطهار ﷺ نشان از توجّه آنان و لزوم برخورداری مسایل فقهی و اسلامی از عنصر عقل است. با

۱. از سخنان حضرت آیت الله صانعی. چکیده اندیشه‌ها، ص ۲۳.
۲. کشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ۷.

اینکه جنبش استدلالی، با تکیه بر عقل و اجتهاد در کنار روش سنّت‌گرایی تا عصر قدیمَین (ابن جنید اسکافی و ابن عقیل عمّانی) ادامه داشت، ولی در برهه‌ای نسبتاً طولانی به انزوا رفت و باعث خسارت در فقاهت و اجتهاد و احکام اسلامی گردید. با این حال از زمان احیا و پرده برداری از آن، حضورش بمانند دیگر ادلّه در فقه، چندان مثمر ثمر نبوده و از قابلیت‌های عقل عملی و نظری استفاده قابل قبولی نشده است.

به هر حال عقل به عنوان یکی از ارکان ادلّه‌ی اجتهاد، در واقع اساس پذیرش دین است و در قرآن و سنّت مکرّر به استفاده از این منبع بی‌کران الاهی و اعتبار بخشی به آن توجّه و توصیه شده است. ضرورت تعبد به احکام و دستورات الاهی مانع از بهره جستن از عقل و اصول عقلانی و دستاوردهای آن نخواهد بود.

توجّه و عنایت به سیر تاریخی و تکوین و تشریع احکام شرعی، این مسأله را به اثبات می‌رساند که امت‌ها و جوامع مختلف، بسیاری از این احکام و مسایل اجتماعی را اجمالاً دارا بودند و شرع مقدّس تأسیس مستقلی نداشته، بلکه بر برخی از آن‌ها مهر تأیید یا تصحیح زده است. جوامع مختلف به اقتضای احکام عقل عملی یا با اعتبارات عقلایی و یا نیازهای روزمرّه‌ی خویش، بدان دست یافته‌اند.

اما در اینجا سخن این است که آیا عقل در محدوده‌ای که عقل آدمی مجاز به ورود است، به عنوان یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنّت و اجماع عملاً جایگاه خود را در استنباطات فقهی و استکشاف احکام و اعتبارهای مستند به عقلِ شارع مقدّس، به دست آورده است؟ مع الأسف آن گونه که اشاره شد، باید گفت: عقل عملاً در دایره‌ی استنباطات فقها به تنهایی‌نتوانسته است احکام فقهی و تکالیف مذهبی را کشف کند، بلکه تمامی احکام شرعی که بر اساس احکام قطعی عقل مجرد قابل کشف است به انضمام دو ادلّه دیگر که کتاب و سنّت باشد تأیید و با دلیل شرعی بیان شده است. در هر حال لازم است بار دیگر کنکاشی جدید پیرامون استفاده از دلیل عقلی در اجتهاداتِ احکام دینی و فقهی به عمل آید تا حضورش را از منبعی بالقوه به منبعی بالفعل بدل نماید.

از اینجاست که تمسّک فقیه نواندیش به سه عنصر عقل و عدل و انصاف و بازیافت جایگاه و نقش آن‌ها در فرآیند استنباط احکام، تحرّک و شکل جدیدی را به فقه عنایت نموده است. استفاده از قواعد و دلایل عقلی باعث برون‌رفت فقه از خطر تحجّرگرایی و جمودی‌گری خواهد بود. توجّه به این حقیقت، به دور از افراط و تفریط، فقه و محتوای آن را به عقلانیت سوق خواهد داد. فقهی که باید در دنیای امروز و در دهکده جهانی در تعامل با ملل و جوامع دیگر، ظرفیت برتر و توانمندی خود را نشان دهد و به اغنای درون و اشباع برون برسد. نیاز زمانه و وجود تشکیکات فزاینده در متن جامعه، لزوم دستیابی به فقه عقلانی را شتاب بیشتری بخشیده است. به همین جهت، این سلسله نیازها تحوّلی نوینی را در به کارگیری روش‌های فقاهتی طلب می‌کند تا عرضه‌ی آن موجب اقبال و گرایش به دین و شریعت عزیز گردد و از همین منظر نیز به شبهه زدایی و دفع تعرّض احتمالی به حوزه‌ی فقاهتی و تحلیل‌های اجتهادی منجر شود.

و. کارآمدی فقه

یک اصل محوری دیگر در نوع نگاه اجتهادی و فقاهت فقهایی چون حضرت آیت الله العظمی صانعی که مبتنی بر بینش کلی و فقاهتی حضرت امام خمینی﵀، شکل گرفته، این است که وضع احکام شرع مقدس چه عبادات و چه سایر بخش‌ها به این هدف است که در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها جامه‌ی عمل پوشد و در عمل بر مناسبات فردی و اجتماعی آدمی حاکم گردد. شرع برای زمان یا مکان خاصی نیامده است. پس از یک سو، تشریع احکام، به هدف اجرا بوده است و از سوی دیگر فرد و جامعه باید بر اساس فقه به معنای وسیع کلمه اداره شود. و حتی اگر لزوم مدیریت فقهی جامعه مورد تردید یا انکار باشد، اما شکی نیست که احکام و مقرّرات شرعی، یعنی هر آن‌چه فقه به عنوان دستاورد خویش، پیش روی فرد و جامعه می‌گذارد، باید جنبه‌ی عملی پیدا کند. این نشان می‌دهد که احکام شرعی در ذات خود چنین قابلیتی را دارا هستند و اجتهاد به مثابه‌ی یک روش باید بتواند این قابلیت را نشان دهد. اگر قرار بود اسلام و شریعت فقط

در اذهان و الفاظ بماند و اجتهاد ثمره‌ای عملی برای فرد و جامعه نداشته باشد، مشکل چندانی وجود نداشت، ولی اگر فقه، تئوری اداره‌ی انسان از گهواره تا گور است، آن وقت باید دید کدام اجتهاد واقع بین‌تر و عملی‌تر و بیشتر برای جامعه و جهان قابل فهم و پذیرش است.

همان‌طور که یکی از فضلای درس معظّم‌له عنایت ایشان را به مطلب فوق چنین بیان می‌کند:

... از خصوصیات و امتیازات بحث‌های علمی و فتوایی آیت الله صانعی آن است که فقه و فتوا را با دید اجرایی و کاربردی به آن می‌نگرد. در حقیقت نگاه عملی به فقه را با توجّه به خصوصیّت اجرایی آن، که همان قابلیّت عمل به حکمِ الله باشد به عنوان معیار استنباط و شیوه‌ی اجتهاد قرار می‌دهد. در مقام افتا نیز اول سعی می‌کند خودش را جای فرد مکلّف قرار دهد و بعد به استنباط بپردازد و با خصوصیت کاربردی، اصل سهولت در احکام را به عنوان مرجّحی در تحلیل و برداشت فقهی وارد می‌کند ... .[۱]

شرع را باید در این سطح نشاند و نگریست که می‌خواهد جامعه‌ی بشری را کاملاً اداره و هدایت کند و فقه عهده‌دار ترسیم مقرّرات و احکام و وظایفی است که همه‌ی جوامع می‌خواهند به آن پایبند باشند، در غیر این‌صورت، لازمه‌ی آن همان خواهد شد که حضرت امام خمینی﵀، در پاسخ به یک برداشت نادرست، یادآور شدند که طبق آن برداشت «**تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند**».[۲]

بنابراین، یکی از شاخصه‌های اجتهاد جواهری که حضرت امام بر آن تأکید داشتند، این است که، دستاوردهای فقهی آن بتواند در جامعه پیاده شود و با تمدن حال و آینده سازگار و در جهان کنونی قابل درک و دفاع باشد. ثمرات دیدگاه فقهایی چون حضرت آیت الله صانعی، تقویت نظریه کارآمدی فقه در اداره‌ی جوامع حال و آینده است، و این ثمره را نباید کم شمرد.

---

۱. مصاحبه با حجت الاسلام حاج شیخ نعمت الله دانشمند. (آذر ۱۳۸۷)

۲. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۵۱.

ز. فقه اجتماعی

متأسفانه در گذشته، فقه شیعه متأثر از فضای موجود که همان گسست از جامعه و اجتماعِ طبقات مختلف مردمی بوده است از بارور شدن و روی آوردن به احکام و مسایل اجتماعی که مهم‌ترین مباحث فقه است، بازمانده است.

به‌نظر می‌رسد اجتهاد شیعی هرچند در شیوه‌ها و قلمرو و اجتهاد، ژرفایی و شکوفایی قابل ستایشی داشته و به اصطلاح در دوره‌های گوناگون، ابواب مختلف اجتهاد را در عرصه فقه و اصول فتح نموده است، اما در روند تاریخی خود غالباً در چارچوب فردگرایانه محصور مانده است؛ به عبارت دیگر، یک مجتهد شیعی در ضمن عملیات استنباطی خود همواره فرد مسلمانی را تصور می‌کرده است که می‌خواهد مسلمان زندگی کند، نه اجتماع مسلمانی. از این منظر کمتر به جامعه‌ی مسلمان که در سازوکار پیچیده‌ی اجتماعیِ خود به‌دنبال اجرای شریعت است، اندیشیده است.

البتّه مهم ترین عامل این روندِ فقه را باید در فاصله‌ی ایجاد شده‌ی حوزه‌های فقهی شیعه با حکومت‌ها، پیگیری کرد. فقه شیعه در دوره‌های طولانی در جریان حکومت قرار نداشت و بدین خاطر فتاوای فقهای شیعه بیشتر شکل فردی و خصوصی به خود گرفت و بخش‌های زیادی از فقه که به امر حکومت و حقوق جامعه، روابط و مناسبات حاکم بر آن و تعامل ملّت‌ها مربوط می‌شد، مورد توجّه فقها قرار نگرفته است.

در قرن نوزدهم و بیستم میلادی در کشورهای اسلامی، سیستم‌های حقوقی غرب همه‌ی سنگرها را پی در پی فتح می‌کرد و مقرّرات و قوانین آنان در تمام زمینه‌ها از جمله مسایل قضایی، حقوق مدنی، حقوق اساسی، حقوق خانواده و مسایل دیگر، جایگزین مقرّرات اسلامی می‌گشت.

اغلب فقهای دوره‌های سلف، حتی متون نگارشی آنان در حوزه‌ی مسایل فردی و احوال شخصی تدوین یافته است. نگاهی به عناوین رساله‌های عملیه فقهای متأخر گواه بر این مطلب است.

نمونه‌ی روشن آنکه مرحوم ملا احمد نراقی﵀ که از شخصیت‌های والای

فقاهت شیعی است، در کتاب «عوائد الأیام» که در باب قواعد فقهی نگارش یافته است، قاعده‌های «لاضرر» و «لاحرج» را که بیشتر ناظر به مسایل اجتماعی و حکومتی است، صرفاً در مصداق و معنا و مفهوم فرد و شخص پیاده نموده است.[۱] این نظر گاه به‌گونه‌ای عیان است که گویا از نظر ایشان ادلّه‌ی «لاضرر» و «نفی عُسر و حرج» به ضرر شخصی و مشقّت فردی، انصراف و انسباق دارد و گویا اطلاق آن را نپذیرفته است. درحالی که این قواعد ثمربخش و گرانقدر نقش اساسی برای حفظ جامعه و ثروت‌های عمومی دارند.

البته قبض ید این فقهای عظام در آن اعصار بر ما پوشیده نیست و تلاش اجتهادی آنان قابل تقدیر است.

اما اجتهاد امروز و فقه بارور شده آن، وقتی که از قواعدی مانند «**لاضَرَر و لا ضِرار في الإسلام**»[۲] سخن به میان می‌آورد، بیش از هر ضرر و زیان، زیان‌های فاحشی را بررسی می‌کند که اصل جامعه و اجتماع را به کام مرگ و نابودی می‌کشد. از مفاسد مالی و تروریست‌های اقتصادی که قدرت به‌دست گرفتن نبض اقتصاد مملکتی را دارند و همه‌ی اعتبار و حیثیّت جامعه را فدای منافع شخصی خود می‌سازند، چاره‌جویی می‌کند.

بگذریم، از امتیازات آثار آیت الله صانعی طرح مباحث اجتماعی فقه و تنظیم روابط و تعامل‌های اجتماعی براساس کتاب و سنّت و عقل است. جنبه مغفول فقهِ اجتماعی که از گذشته خود تأثیر می‌گرفت و نسبت به مشکلات و معضلات جامعه در سکوت، تقیه و انزوا (به هر علت ممکن) بوده است، در نوشتارِ فقه استدلالی و فتوایی ایشان به رابطه با اندیشه‌ی اجتماعی و گرایش عمومی، وجود و ظهور پیدا کرد. میزان جریان گرایی و کلان‌نگری اجتماعی در آثار فقهی و اجتهادات معظّم‌له اگر بیشتر از فردگرایی و شخصی‌نگری نباشد، یقیناً کمتر از آن نیست.

استفاده از اصول و ملاک‌های حاکم، علاوه بر چارچوب‌ها و موازین عام اجتهاد،

---

۱. عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، صص ۴۹ ـ ۵۸.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۱۴، أبواب موانع الإرث، باب ۱، ح ۱۰؛ «در اسلام هیچ ضرر و زیانی وجود ندارد».

در نگاه اجتهادی و مبانی فقاهتی آیت الله جلوه ویژه‌ای به فتاوا و دیدگاه‌های فقهی ایشان در مناسبات اجتماعی و حقوقی جامعه ارائه نموده است.

بنابراین، به دلیل ظهور پدیده‌ی حکومت شیعیِ مردمی در ایران و نیاز به حل موضوعات مختلف اجتماعی و سیاسی در نظام جمهوری اسلامی، همّت فقها برای ورود در مباحث نظری فقه سیاسی ـ اجتماعی، افزایش یافت و هر فقیهی سهم خود را در حل و پیشبرد احکام و مسایل مختلفِ حکومت ایفا نمود. آیت الله صانعی نیز به دلیل احاطه و اشراف بر احکام اجتماعی و مدنی فقه، فقیهی واقع‌گرا و ناظر به واقعیّت‌های جامعه است که این ویژگی، خود می‌تواند وی را در حل مشکلات و معضلات عملی مردم و حکومت و تحقّق فقه اجرا پذیر، کارآمد و عملیّاتی کمک شایسته‌ای نماید.

دیدگاه‌های ایشان در توسعه فقه سیاسی- اجتماعی و گشودن **باب‌های جدید در حکومت اسلامی، تأثیر بسزایی داشته است. آرا و فتاوای ایشان در حوزه‌هایی مانند ضرورت آزادی بیان و اندیشه، حق حاکمیّت مردم بر سرنوشت، حقوق بشر، حرمت و کرامت انسان، روابط و تعامل ملت‌ها، آزادی احزاب، حقوق زنان و ... گشایش جدیدی را در اجرایی شدن فقه شیعی در عرصه اجتماع، پدید آورد.**

هر کدام از این حوزه‌ها ثمرات چشمگیری در حکومت و جامعه خواهند داشت. سخن گفتن پیرامون هر یک از این اصول و مبانی فکری استاد معظّم صفحات زیادی را در بر خواهد گرفت و ما به جهت اختصار به بیان این کلام ایشان بسنده می‌کنیم که «**اصولاً هیچ انسانی حق ندارد در سرنوشت دیگران دخالت کند، چرا که از نظر اسلام انسان حاکم برسرنوشت خویش است و دیگری حق ندارد بر او سرپرستی کند**».[1] معظّم‌له همواره بر این باورند که احترام به مردم و آزادی دادن به آنان در اظهار نظرهای سیاسی و اجتماعی و... و نقد عملکردهای دولت‌ها، ضامن تداوم و تثبیت حکومت‌هاست. ایشان می‌فرماید:

در نظام جمهوری اسلامی اصل بر رأی و نظر توده‌ی مردم است. هر حکومتی که بتواند اعتماد ملت را حفظ‌کند و محوریت امور را بر اساس احترام به خواست و

۱. چکیده اندیشه‌ها، ص ۸۸.

رأی مردم قرار دهد از هر تهدیدی ایمن است.[۱]

جامعه و حکومت باید پذیرای انتقادات و نقدهای اصلاحی باشند و مخالفان هم در اظهار اندیشه آزاد باشند. این رویکرد اجتماعی و نگاه به عینیت‌های جامعه و مردم از فقیه نواندیش، باعث مهار قدرت و پیشگیری از استبدادی است که خود از آفات جامعه دینی به حساب می‌آید. مردم آزاد باشند و بتوانند مسیر خود در صندوق آرا و رفراندم‌های همگانی تعیین نمایند، نه اینکه دولت‌ها آزاد باشند، و هر رفتاری یا حکمی را بر مردم و جامعه‌ی اسلامی تحمیل نمایند. این‌گونه رفتارها همان آسیب‌ها و آلودگی‌های دولت‌هاست. حضرت آیت الله صانعی در همین زمینه می‌فرمایند:

ارزنده‌ترین میراثی که از امام به جا مانده و باید بدان توجّه فراوان شود، حاکمیّت اسلام همراه با احترام گذاشتن به آرا و آزادی مردم است. مشی ایشان بر آزادی مردم در تعیین سرنوشت خویش و حاکمیّت انسان در چارچوب قوانین اسلام استوار بود، و از طرفی هوادار صراحت بیان و شجاعت در عمل بود و به شفافیّت و پاسخ‌گویی به ملّت ایمان داشت و به آن‌چه می‌گفت عمل می‌کرد. همه‌ی ما باید این‌گونه باشیم.

... آزادی و حاکمیّت مردم بر سرنوشت خویش، آگاهی و رشد فکری مردم در سطح عموم، از جمله میراث انقلاب اسلامی است. مردم می‌فهمند باید دنبال احیا و رسیدن به حقوق خود باشند؛ این همان معنای حاکمیّت مردم در امور خودشان است.[۲]

لذا، بهره‌گیری از منطق جامع‌نگر و مفاهیم مشترک بین همه‌ی جوامع بشری به‌عنوان بخشی از اختصاصات و امتیازات آثار فقهی مورد اهتمام ایشان است.

---

۱. چکیده اندیشه‌ها، ص ۸۰.

۲. چکیده اندیشه‌ها، صص ۷۶-۷۷.

ج) برخی از نظرات فقهی و فتاوای نوین معظم له

در این بخش از جستار برخی از فتاوای جدید آیت الله صانعی را که عمدتاً با ذکر دلایل مستندات ـ هر چند مختصر ـ است، فتاوایی که هریک در عمل بسیار گرده گشا بوده و هست.

۱. در مرجعیت دینی، مرد بودن شرط نیست.

قضاوت و مرجعیت و ولایت و رهبری از مسائلی است که عقیده بنده این است که زن می‌تواند تمام این مراحل و مراتب را دارا گردد و در مورد زن باید به حضرت زهرا علیها السلام و زینت و ام کلثوم علیهما السلام و همه زنان با فضیلت عالم نگاه کرد.[۱]

معظم‌له در پاسخ به سؤال دیگری هم در رابطه با قضاوت زنان می‌فرمایند: «شرطیت ذکوریت در قضاوت همان‌گونه که در مرجعیت و ولایت شرط نیست در قضاوت هم شرط نیست و معیار در جواز قضا، علم و معرفت به موازین اسلامی

---

۱. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۱، ص ۲۰.

قضا و قوانین است و مرد بودن، خصوصیت ندارد و اگر کلمه «رجل» در روایتی آمد، حسب متعارف در مکالمات است و آن روایت، همانند بقیه روایات و مکالمات که تعبیر به «رجل» شده و می‌شود، قطعاً خصوصیت ندارد...».[۱]

فقهایی همچون آیت الله حکیم،[۲] مرحوم آیت الله اراکی،[۳] آیت الله شبّر،[۴] آیت الله حسین بن محمد بحرانی در أنوار اللوامع[۵] و آیت الله منتظری[۶] نیز در این رابطه اقوال مشابهی دارند که همه حاکی از آن است که با توجه به سیره و بناء عقلاء و دلیل عقلی، که همان رجوع جاهل به عالم است فرقی بین زن و مرد نیست و زن هم مانند مرد صلاحیت برای افتاء دارد.

۲. مرد بودن در قضاوت، شرط نیست.

«ذکوریت و مرد بودن در قاضی شرط نیست و معیار در قضاوت، اعتدال قاضی و بر طریق مستقیم بودن در قضا، علم و معرفت به موازین اسلامی قضا و قوانین است و هیچ دلیل معتبری بر شرطیت مرد بودن نداریم و مقتضای اطلاق مقبوله[۷] و الغای خصوصیت از تقیید به «رجل» در روایت أبی خدیجه[۸] عدم شرطیت و صحت قضای زن مانند قضای مرد است. به عبارت دیگر به نظر این جانب، همه عالمان به موازین قضا که دارای اعتدال و وثاقت و بقیه شرایط باشند مشمول ادله جواز قضا بوده و هستند و عرف و عقلا هیچ خصوصیت و تفاوت بین قضای مرد و زن ندیده و نمی‌بینند و مناط را همان علم به قوانین و عدالت و بقیه شرایط می‌داند نه علم و عدالت مرد و رجل بما هو رجل و شارع و قانونگذار اگر بخواهد چنین تعبدی را اعمال نماید، نیاز به روایات کثیره و ادلهٔ واضح‌تر و تبیین آن به

---

۱. استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۳۶ ـ ۳۷.
۲. مستمسک العروة، ج ۱، ص ۴۳.
۳. رسالة فی الاجتهاد و التقلید (للأراکی)، ص ۴۸۴ ـ ۴۸۵.
۴. العمل الأبقی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۶.
۵. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرایع، ج ۱۴، ص ۱۴.
۶. رساله استفتائات، ج ۲، ص ۷۶، مسأله ۱۱۰۷.
۷. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱.
۸. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳، أبواب صفات القاضی، باب ۱، ح ۵.

نحوی که الغای خصوصیت نشود دارد؛ یعنی همان طور که شارع برای جلوگیری از عمل به قیاس که مطابق با اعتبار بوده به نحوی عمل کرده که «**یعرف الشیعة بترك العمل بالقیاس**» در امثال مورد هم باید به همان نحو عمل نماید.[۱]

کما اینکه مردان از قبل ائمه معصوم ـ صلوات الله علیهم أجمعین ـ مجاز در تصدی قضا، هستند، زنان هم از قِبَل آنان مجازند.[۲]

برخی از فقها هم مانند مقدس اردبیلی[۳] و مرحوم سید احمد خوانساری[۴] و آیت الله منتظری[۵] وجود اجماع بر شرط ذکوریت در منصب قضا را مورد خدشه قرار داده‌اند.

۳. زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در قصاص نفس و اعضا مساویند

قرآن کریم بر برابری قصاص در تمامی اصناف انسانی تأکید می‌ورزد و هیچ گونه مزیتی را از جهت جنسیت و دیانت نمی‌پذیرد و هر چیزی که با این معیار مخالف باشد باید توجیه گردد و یا مسکوت گذارده شود. برای این نظریه به دو دسته از آیات خاص و آیات عام، استدلال شده است: آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره و ۴۵ سوره مائده و ۳۳ سوره اسراء از جمله آیات خاص در این نظریه هستند و آیات ۴۰ و ۴۱ سوره شوری و ۱۲۶ سوره نحل و ۱۹۴ سوره بقره از آیات عام می‌باشند.

این آیات اطلاق دارند و با صراحت، بر برابری میان زن و مرد، برده و آزاده، مسلمان و کافر دلالت می‌کنند، چنانچه نسبت به ملیت، رنگ و نژاد اطلاق دارند. این اطلاق و صراحت در دلالت، با مذاق شریعت و جهت‌گیری کلی کتاب و سنت در مساوات و برابری انسان‌ها تأیید می‌گردد. حاصل سخن آنکه در مسئله قصاص، نه برابری در جنسیت (زن بودن و مرد بودن) لازم است و نه برابری در دیانت (مسلمان بودن)، بلکه آیات قرآنی اقتضا دارد که جان انسان‌ها محترم است و هر کس عمداً

---

۱. استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۳۷.
۲. ر.ک: احکام بانوان، ص ۳۱۰ – ۳۱۱.
۳. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۲، ص ۱۵.
۴. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۶، ص ۷.
۵. نظام الحکومة فی الإسلام، ص ۱۱۹.

اقدام به قتل دیگری کند، اولیای مقتول حق دارند قاتل را قصاص کنند، بدون آنکه لازم باشد مالی را به عنوان مابه‌التفاوت دیه پرداخت کنند و برخی روایت‌هایی که در این مسئله وارد شده از آن جهت که با قرآن مخالفت دارند و دارای ایرادهای فقه‌الحدیثی‌اند، نمی‌توانند مرجع فتوا و رأی فقهی قرار گیرند.[۱]

۴. دیه زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در دیه نفس و اعضا یکسان است

حضرت آیت الله العظمی صانعی در تبیین این نظریه می‌فرمایند: «به نظر این‌جانب دیه زن و مرد مساوی است؛ **قضاءً لاطلاق ادلّة الدیة**، و عدم دلیل بر تقیید، و جریان قصاص مقابل به مثل در قتل زن توسط مرد بدون نیاز به ردّ تفاوت؛ همانند عکسش، و بدون تبعیض و ظلم، و نسبت به اعضاء هم حَسَب تعارف اَلسنة چهارگانه روایات و رجوع به عمومات، مثل «**العین بالعین**» و «**الجروح قصاص**» و اطلاقات ادلّهٔ دیه اعضاء که اقتضای مماثلت و تساوی دارد، دیهٔ مرد و زن مساوی است. قطع نظر از آنکه فقیهی محقّق و مدقّق همانند مقدس اردبیلی‌ﷺ در کتاب گرانقدر مجمع الفائدة و البرهان اصل وجود روایات بر نصف بودن دیه را رد کرده و فرموده: «**فما اعرفه فکانّه، اجماع او نص ما اطلعت علیه**»[۲].[۳]

همچنین معظم‌له در رابطه با دیه مسلمان و غیرمسلمان هم می‌فرماید: «کافر و هر غیر مسلمانی که در بلاد اسلامی به حکم قوانین و مقررات آن محترم شمرده شده و یا در غیر بلاد اسلامی حَسَب قراردادهای بین‌المللی مورد قبول حکومت اسلامی از احترام متقابل برخوردارند، که معمولاً امروزه همه کفار چنین هستند، جانشان و بدنشان همانند مالشان به حکم میثاق محترم است و دیهٔ آنان مساوی با مسلمانان است و ظاهر قرآن به ضمیمه اطلاقات اخبار دیه و مدلول دو روایت صحیحه أبان[۴] و زراره[۵] بر آن

۱. ر.ک: فقه و زندگی ۲ (برابری قصاص).
۲. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۳۱۳.
۳. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۳، ص ۳۶۳ ـ ۳۶۴؛ منتخب الاحکام، ص ۳۴۴.
۴. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۷، أبواب دیات النفس، باب ۱۳، ح ۱.
۵. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲، أبواب دیات النفس، باب ۱۳، ح ۱۱.

دلالت دارد...».[۱]

آیات قرآن کریم نیز بر لزوم پرداخت اصل دیه دلالت دارد و تفاوتی میان زن و مرد نگذاشته و روایاتی هم که بر تشریع دیه در آیین اسلامی دلالت می‌کنند همانند قرآن، تبعیضی میان زنان و مردان نمی‌گذارند. اصول و قواعد کلی اسلامی نیز برابری دیه زن و مرد را اقتضا دارند. بر این پایه، روایت‌هایی که مخالف این ادله و قراین و شواهد باشند، نمی‌توانند مستند رأی فقهی قرار گیرند.[۲]

۵. زن در صورتی که شوهر وارث دیگر نداشته باشد، تمام اموال شوهر را ارث می‌برد

«الردّ عليها مطلقاً وأنّها ترث جميع المال كالزوج، وهو الظاهر من المفيد في المقنعة، حيث قال: وإذا لم يوجد مع الأزواج قريب ولانسيب للميت ردّ باقي التركة علي الأزواج.[۳] و في الخلاف ذكر ما فيه اشعار، بل ظهور في وجود الخلاف بين أصحابنا، حيث قال: لأصحابنا فيه روايتان»[۴].[۵]

از جمله مستندات این نظریه صحیحه أبی بصیر از امام صادق علیه السلام است که:

قال: قلت له رجل مات وترك امرأته قال: «المال لها» قلت امرأة ماتت و تركت زوجها، قال: «المال له».[۶]

علاوه بر این دلیل می‌توان گفت که ردّ مازاد از فرض به زوجه در صورت انحصار، نظری است که با عدالت سازگار و به احتیاط نزدیک‌تر است. و رویکرد ما در این نظریه پذیرش برابری زن و مرد است.[۷]

از ظاهر عبارت مراسم[۸] نیز استفاده می‌شود که ایشان تمایل به این قول دارند.

---

۱. ر.ک: استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۲۶۷؛ منتخب الأحکام، ص ۳۳۲.
۲. برای اطلاع بیشتر به کتاب «فقه و زندگی ۳، برابری دیه» مراجعه شود.
۳. المقنعة، ص ۶۹۱.
۴. الخلاف، ج ۴، ص ۱۱۶، مسأله ۱۳۰.
۵. فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسیلة (کتاب الإرث)، ج ۱، ص ۲۱۱ ـ ۲۱۲.
۶. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۰۴، أبواب میراث الأزواج، باب ۴، ح ۹.
۷. ر.ک: فقه و زندگی ۵ (ارث زن از شوهر در صورت انحصار).
۸. المراسم، ص ۲۲۲.

آیت الله سیدمحمد بجنوردی[۱] نیز همین رأی و عقیده را تقویت نمودند.

۶. ارث بردن زن از همه اموال شوهر

وفاقاً لابن جنید ـ حیث قال: «اذا دخل الزوج او الزوجة علي الولد والأبوین، کان للزوج الربع وللزوجة الثمن من جمیع الترکة عقاراً أو اثاثاً و صامتاً و رقیقاً و غیر ذلك».[۲] ـ و لبعض علماء أصبهان، ﴿سماحة آیة الله الحاج آقا رحیم الارباب﴾،[۳] بل و «لظاهر المقنع والمراسم والایجاز والتبیان وغیرها، حیث لم یتعرّض للفرق، مع وقوع التصریح في جمیعها بکون ارث الزوجة ربع الترکة أو ثمنها».[۴] استناداً الي ظاهر الآیة الشریفة،[۵] و صحیحتي البقباق و ابن أبي یعفور[۶] و موثقتي عبید بن زرارة والبقباق،[۷] وعدم مکافئة الاخبار المعارضة لتلك الاخبار، مع انها مع المکافئة الترجیح لها؛ لکونها موافقاً للکتاب الذي هو من أسبق المرجّحات.[۸]

۷. عدم حرمت خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر، در مواردی که خلاف شئون مرد و یا خلاف حقّ استمتاع مرد نباشد

خروج زن از منزل تنها در مواردی که مانع استمتاع و یا خلاف شئون مرد و یا خلاف سکن و آرامش او باشد و یا به صورت اعتراض و یا مزاحم حقوق واجب زوج باشد، حرام است و نیاز به اجازه شوهر دارد در غیر این موارد مانعی ندارد، اگر هم نهیی مانند موثقه سکونی: «هر زنی که بدون اذن همسرش از منزل بیرون برود

۱. حقوق خانواده، ص ۲۵.
۲. نقله عنه العلامة الحلی فی مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۵۳، مسأله ۱۰.
۳. مجله حوزه، شماره ۸۸.
۴. جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۰۷ ـ ۲۰۸.
۵. نساء (۴)، آیه ۱۲.
۶. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۱۲، أبواب میراث الازواج، باب ۷، ح ۱.
۷. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۲۹، أبواب المهور، باب ۵۸، ح ۹.
۸. راجع: التعلیقة علی تحریرالوسیلة، ج ۲، ص ۳۹۷ ـ ۳۹۸.

نفقه و مخارج او با شوهر نیست تا زمانی که بازگردد».[۱] در این زمینه وارد شده، ناظر به خارج شدن به انگیزه اعتراض است. به علاوه که حجیت حدیث از حیث متن و دلالت بر حرمت، خود جای بحث دارد.[۲]

فقهایی همچون آیت الله خوئی[۳] و مرحوم نائینی[۴] و سید عباس مدرس یزدی[۵] نیز قایل به همین رأی و نظر هستند.

۸. عدم نیاز به اذن شوهر در نذری که مربوط به خود زن می‌باشد و یا در مال خود مستقل باشد، در صورتی که خلاف حقّ استمتاع مرد نباشد

اعتبار اذنه في النذر الزوجة يختص بما كان المتعلق منافياً لحقّ الزوج، دون ما كان لغرض الشرعي كالعبادات والمستحبات أو غرض عقلائي، وامّا ما لم يكن كذلك فلا، فإنّ هذا هو المنساق من الأخبار. فإنّ اعتبار الاذن منه مطلقاً تعبّداً مخالف لأدلة السلطنة وقواعدها، وبيانه محتاج الي الصراحة للدليل أو الظهور كالصراحة، والا فالعرف لما لايري لذلك التعبد وجهاً فلا يستفيد من اطلاق الأدلة التعبد والمخالفة للقواعد.[۶]

از نظر برخی فقها مانند شهید ثانی[۷] و محقق اردبیلی[۸] و فاضل هندی[۹] و محقق سبزواری[۱۰] و فیض کاشانی[۱۱] و آیت الله خوئی[۱۲] عدم اشتراط اذن از زوج یا اشکال در اذن یا استحباب در اذن برداشت می‌شود و همگی بر این باورند که

۱. الفقیه، ج ۴، ص ۶، ح ۴۹۶۸.
۲. ر.ک: استفتائات قضایی، ج ۲، ص ۵۱۰ ـ ۵۱۱؛ مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۷۶.
۳. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۰، ص ۱۰۰.
۴. عروة الوثقی (محشّی)، ج ۳، ص ۴۳۶.
۵. نموذج فی الفقه الجعفری، ص ۳۵۲ ـ ۳۵۳.
۶. راجع: التعلیقة علی التحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۳۸۰.
۷. مسالک الافهام، ج ۱۱، ص ۳۱۰.
۸. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۶، ص ۱۰۹.
۹. کشف اللثام، ج ۹، ص ۷۳.
۱۰. کفایة الاحکام، ج ۲، ص ۴۹۰ ـ ۴۹۱.
۱۱. مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۳۱.
۱۲. معتمد العروة، ج ۱، ص ۳۷۵ ـ ۳۷۶.

نصّی بر اذن وجود ندارد.

۹. طلاق در دست مرد است، ولی اگر زن مهریه خود را ببخشد و تقاضای طلاق نماید، بر مرد واجب است او را طلاق دهد

با توجه به اصل تشریع طلاق خلع در قرآن و عدم وجود دلیل معتبری از کتاب و سنت که دلالت بر مانعیت قول به وجوب طلاق خلع بر مرد داشته باشد از یک سو، و وجود ادله و ارتکازات عقلائیه باب عقود و مقیاس بودن عدالت در احکام شرع از سوی دیگر، به علاوه از این‌که اسلام بر پایه کرامت انسانی و تساوی زن و مرد در بهره‌مندی از مواهب مادی و معنوی بنا گردیده است، بر این باوریم که با مطلق کراهت زن از زندگی زناشویی و بازگرداندن مهریه یا مالی ـ که مورد تراضی طرفین باشد ـ به مرد و درخواست طلاق، بر مرد واجب است که زن را مطلّقه نماید و چنانچه از این امر استنکاف نماید دادگاه می‌تواند ـ ولایتاً بر ممتنع ـ زن را مطلّقه نماید.[۱]

از جمله فقهایی که حکم به وجوب طلاق خلع بر مرد نموده‌اند شیخ طوسی در نهایه[۲] و ابن زهره حلبی در غنیه[۳] می‌باشند.

۱۰. ازدواج موقت مختص به شرایط خاص می‌باشد و نه به عنوان همتای ازدواج دایم

اساساً عقد موقت در اسلام برای مواقع اضطرار و رفع ضرورت است، همانند جنگ‌های طولانی، نه عیاشی و عِدل ازدواج دایم قرار گرفتن. بنابراین برای کسانی که همسرشان در اختیار آنهاست عقد موقت، ولو نسبت به زن مسلمان جایز نیست، و عقد موقت نه تنها نمی‌تواند مانع فساد باشد بلکه اگر از مورد فی الجمله‌اش خارج شود و در عرض ازدواج دایم قرار گیرد کانون خانواده را به خطر می‌اندازد و بی‌بندوباری ناشی از آن جامعه را به سقوط می‌کشاند».[۴]

---

۱. برای اطلاع بیشتر از مستندات این مسئله و همچنین نقد و بررسی قول مشهور، به کتاب «وجوب طلاق خلع بر مرد» از سری کتاب‌های فقه و زندگی شماره ۸ مراجعه شود.

۲. النهایة، ص ۵۲۵.

۳. غنیة النزوع، ج ۱، ص ۳۷۵.

۴. ر.ک: منتخب الاحکام، ص ۲۳۸؛ مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۰۶.

شهید مطهری از جمله کسانی است که این نظریه را پذیرفته و می‌گوید: «قانون متعه برای مردم نیازمند به زن؛ یعنی افرادی که همسرانشان نزدشان نیستند، تشریع شده است».[۱]

۱۱. مرد بودن در کلیه مناصب حکومتی شرط نیست

ولایت و رهبری و مرجعیت و قضاوت از مسائلی است که زن می‌تواند همه این مراتب را دارا گردد و مرد بودن به نظر معظم له دخالتی در این امور ندارد و نظریه ایشان در این زمینه در ذیل عنوان «عدم شرطیت مرد بودن در مرجعیت» گذشت.

۱۲. ادرار و فضله پرندگان، نجس نیست

الاقوي طهارة الخرء والبول في الطيور،[۲] وفاقاً لمذهب الصدوق[۳] والعماني،[۴] وللأصل السالم من المعارض، والحسن: «كل شيءٍ يطير لا بأس بخرئه وبوله»،[۵] ووفاقاً للشيخ في المبسوط.[۶] وقد ذهب الي هذا القول النراقي[۷] والمحدث البحراني[۸] والمحقق السبزواري[۹] والكاشاني[۱۰] وسماحة آية الله الخوئي في التنقيح.[۱۱]

۱۳. عدم نجاست چرم‌هایی که از کشورهای غیر مسلمان وارد می‌شود، به علت آنکه از مردار و جیفه نمی‌باشد

إنّ الحكم بالنجاسة مختص بالميتة، والمراد بالميتة معناه العرفي، وهو ما مات حتف

---

۱. نظام حقوق زن در اسلام، ص۶۹ - ۷۰.
۲. ر.ک: التعليقة على تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۱۱۲.
۳. الفقيه، ج ۱، ص ۴۱.
۴. نقله عنه العلامة الحلی فی مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۲۹۸، مسأله ۲۲۰.
۵. وسائل الشيعة، ج ۳، ص ۴۱۲، أبواب النجاسات، باب ۱۰، ح ۱.
۶. المبسوط، ج ۱، ص ۳۹.
۷. مستند الشيعة، ج ۱، ص ۱۴۱.
۸. حدائق الناضرة، ج ۵، ص ۱۱.
۹. ذخيرة المعاد، ص ۱۴۵.
۱۰. مفاتيح الشرايع، ج ۱، ص ۶۵.
۱۱. التنقيح فی شرح عروة الوثقی، ج ۲، ص ۴۵۲.

أنفه مطلقاً ولو بحبس نفسه في مقابل المذبوح، لا غير المذكّى في مقابل المذكّى؛ وذلك لعدم الدليل على نجاسة غير المذكّي بمعنى المذبوح من دون الشرائط الشرعية، ولا علي مانعيته في الصلاة، فإنّ الموضوع في أدلّة النجاسة والمانعية الميتة الظاهرة في معناها العرفي، وما استدلّ به للعمومية فيها من بعض الأخبار غير تامّ، كما يظهر لمن راجعه في محلّه في الكتب الفقهية المفصّلة. نعم حلّية الأكل منوطة بإحراز التذكية، أي الذبح بشرائطها الشرعية، فمع عدم الإحراز، فضلاً عن إحراز العدم يحرم الأكل؛ قضاءً لشرطية التذكية في الأكل بالضرورة، وللأخبار[1] الدالّة على لزوم الإحراز، ووجوب الاجتناب مع الشكّ فيها.

و على هذا، فالمأخوذ من سوق المسلمين أو من يد المسلم محكوم بالتذكية مطلقاً، فيحلّ أكله، فضلاً عن طهارته وعدم مانعيته للصلاة، من دون فرق بين كون الشكّ من ناحية رعاية الشرائط أو من ناحية الذبح في مقابل الموت حتف أنفه؛ وذلك لكون السوق أو اليد حجّة عليها، وأمّا المأخوذ من سوق الكفّار وما يكون حجّة علي عدم التذكية، فإن كان الشكّ فيه من ناحية رعاية الشرائط الشرعية في المذبوح فمحكوم بعدم التذكية وحرمة الأكل فقط، دون النجاسة والمانعية.[2]

مضافاً به این که معظم له در کتاب «مجمع المسائل» چنین می‌فرماید:

چرم‌ها و پوست‌های تهیه شده در بلاد غیر اسلامی، اگر اطمینان باشد که از حیوانات مردار و جیفه گرفته نشده (که معمولاً امروزه، مخصوصاً با توجه زیادی که به رعایت بهداشت در دنیا مطرح است چنین اطمینانی وجود دارد) نجس نیست؛ زیرا آنچه که نجس است مردار و جیفه است نه غیر مذکی.[3]

از نگاه معظم له چرم‌های وارداتی از بلاد غیر مسلمان به علت آنکه عنوان

---

۱. کصحیحة الحذّاء، (وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۳۳۲، أبواب الصید، باب ۱، ح ۲)، وکروایة أبی بصیر (وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۳۴۳، أبواب الصید، باب ۵، ح ۲)، وکصحیحة محمد بن قیس (وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۳۶۲، أبواب الصید، باب ۱۶، ح ۱).

۲. التعلیقة علی تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۱۱۳.

۳. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۱، ص ۷۷.

مردار بر آن‌ها صادق نمی‌باشد، لذا برای عدم نجاست آن‌ها نوبت بـه اسـتدلال بـه اصول عملیه و اصالـة الطهارة نمی‌رسد، بلکه خود به خود پاک است. لیکن برخـی از فقها همچون شیخ یوسف بحرانی،[۱] مرحوم آیت الله خوئی[۲] و شهید سید محمـد باقر صدر[۳] با استناد به اصول عملیه و اصالـة الطهارة حکـم بـه طهـارت پوسـت و چرم‌های وارداتی از بلاد غیرمسلمین نمودند، حتّی آیت الله سیستانی[۴] نیـز عـلاوه بر عدم نجاست آنها، قائل به جواز صلاة در چرم‌های مذکور شدند.

۱۴. ازاله عین نجاست از اجسام صیقلی از مطهرات است، مگر در مواردی که شارع طریق خاصی برای طهارت آن قرار داده باشد، مثل خاک مال کردن ظرفی که سگ لیسیده یـا از آن ظرف، آب یا چیز روان دیگر خورده است

وفاقاً للسید المرتضی[۵] والکاشاني،[۶] حیث حکما بکفایة زوال عین النجاسـة عـن اجسام المصقولة في طهارتها.

إنّ مقتضی الصناعة الفقهیة والقواعـد والأدلـة کفایـة الإزالـة، وذلـك لوجـوه: أحدها: إلغاء الخصوصیة العرفیة من موارد النصّ والفتوی علی الاکتفاء بالإزالة فیها إلی غیرها من الجوامد المماثلـة لتلـك المـوارد؛ مناسـبة للحکـم والموضـوع، وأخذاً بالقدر الجامع منها، لما في کثرتها الدلالة علی عـدم الخـصوصیة فیهـا، وأنّ الاعتبار بالجامع من طهارة باطن النعل والقدم بالمشي علی الأرض، ومـن طهـارة الأرض مع الرطوبة بجفافها بالشمس، ومن طهارة بدن الحیوان بزوال النجاسـة عنه.

ثانیها: ما[۷] دلّ علی أنّ الله جعل الأرض مسجداً وطهوراً، أو أنّ الله جعل التراب

۱. الانوار الحیریـة و الاقمار البدریـة، ص ۲۹ ـ ۳۰.
۲. العروة الوثقی (المحشی) ۱: ۱۲۷.
۳. بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۴۷.
۴. التعلیقـة علی العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸۷.
۵. نقله عنه فی مختلف الشیعـة، ج ۱، ص ۳۳۲، مسأله ۲۴۹.
۶. مفاتیح الشرایع، ج ۱، ص ۷۷.
۷. وسائل الشیعـة، ج ۳، ص ۳۵۰، أبواب التیمم، باب ۷، ح ۱ ـ ۴؛ و ج ۳، ص ۳۸۵، باب ۲۳، ح ۱.

طهوراً، كما جعل الماء طهوراً، فإنّها تدلّ على الكفاية أيضاً؛ لأنّ الطهور أعمّ من الطهارة الحدثية والخبثية، وبما أنّ الطهارة في العرف عبارة عن نقائها عن القذارات، والأرض كالماء مؤثّرة في إزالتها وإرجاعها إلى حالتها الأصلية وزوال العلّة، فالطهارة حاصلة به. وبالجملة، هذه الطائفة تدلّ على عدم اختصاص الطهور بالماء، وفيها شهادة على ما عند العقلاء في ماهية الطهارة والقذارة.

ثالثها: ما دلّ على مطهّرية غير الماء لبعض النجاسات، كصحيحة زرارة.[1]

رابعها: الأخبار المتفرّقة الظاهرة في عدم السراية، كصحيحتي حكم بن حكيم وأبي أُسامة[2].[3]

۱۵. آب‌های فاضلاب که رنگ یا بو یا مزه‌ی آن‌ها بر اثر نجاست، تغییر کرده و نجس شده، بر فرض زوال تغیّر آن‌ها به واسطهٔ وصل به کُر یا هوا یا تصفیه، پاک می‌گردد

چون آب مطلق بر آن صدق می‌کند. همان گونه که معظم له در پاسخ به سؤالی در همین رابطه چنین می‌فرماید: «اگر به آن آب مطلق گفته شود و زوال تغیر به واسطه وصل به کُر یا با هوا و یا به وسیله تصفیه یا ابزار و آلات جدید باشد و از حالت قبلی خارج شده و به آب زلال تبدیل شده باشد پاک می‌باشد».[4]

ابن سعید حلی[5] نیز می‌گوید که آب جاری با زوال تغیر پاک می‌شود؛ خواه علت این زوال آب کر یا هوا یا این‌که به واسطه خود آب باشد.

برخی از فقها نیز مانند شهید ثانی[6] و صاحب المدارک[7] و مرحوم تستری[8]

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۳۸۵، أبواب النجاسات، باب ۳۲، ح ۷.
۲. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۰۱، أبواب النجاسات، باب ۶، ح ۱؛ و ج ۳، ص ۴۴۵، باب ۲۷، ح ۳.
۳. راجع: التعلیقة علی تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۱۲۵ ـ ۱۳۰.
۴. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۱، ص ۴۰.
۵. الجامع للشرایع، ص ۱۸.
۶. الروضة البهیة، ج ۱، ص ۳۱؛ روض الجنان، ج ۱، ص ۳۶۸.
۷. مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۴۶.
۸. مقابس الانوار، ص ۵۶.

متمایل به این قول شدند.

۱۶. غیر مسلمان همانند مسلمان می‌تواند از مسلمان ارث ببرد

اطلاق ادلهٔ ارث در کتاب[۱] و سنت[۲] اقتضا می‌کند اصل اولی این باشد که هر وارثی از مورث خود ارث ببرد و دین و عقیده در این امر دخالتی ندارد و آنچه از این اصل استثناء شده، وارث کافر است و با توجه به معنای کفر و کافر در کتاب و سنت و لغت که ظهور در جحد و جاحد دارد شامل کسی می‌گردد که با توجه به علمش به حقانیت اسلام و اتمام حجت بر او باز هم اصرار بر کفر و برائت از اسلام دارد، پس عنوان کفر بر هر غیر مسلمانی صادق نیست و کفر اخصّ مطلق از عدم اسلام است.

از آنجایی که یکی از اصول کلی اسلام و شریعت اسلامی مسئله عدالت خداوند است و عدالت الاهی عمود خیمه تکوین و تشریع است و از طرفی عقل نیز ظلم را بر خداوند قبیح و صدور آن را از ساحت او محال می‌داند، از سویی دیگر تمامی انسانها بندگان خداوند و مخلوق اویند و خداوند بر آن‌ها رأفت دارد. حال با این اوصاف اگر غیر مسلمان را به جهت غفلت و قصور از حق طبیعی‌اش که ارث باشد محروم گردانیم یا وجود وارث مسلمان را حاجب و مانع ارث بری او بدانیم ظلم و تبعیض است و از نظر عقل و عرف قابل اغماض نیست.[۳]

شهید ثانی[۴] با این‌که حکم بر عدم ارث غیرمسلمان از مسلمان را مشهور دانسته و دلایلی هم بر آن اقامه می‌کند، ولی با این حال حجب ورّاث مسلمان را نسبت به ارث‌بری غیرمسلمان (کافر) نمی‌پذیرد و استدلال به روایت حسن بن صالح[۵] را که مستند مشهور است، تمام نمی‌داند.

---

۱. أنفال (۸)، آیهٔ ۱۷۵؛ احزاب (۳۳)، آیهٔ ۶.
۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۶، ح ۶.
۳. ر. ک: فقه و زندگی ۹ (ارث غیرمسلمان از مسلمان).
۴. ر. ک: مسالک الافهام، ج ۱۳، ص ۲۲.
۵. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۱۱، ابواب موانع الارث، باب ۱، ح ۲.

۱۷. مال و جان غیر مسلمان همانند مسلمان محترم است

همه انسان‌ها دارای حرمت و کرامتند و از ارزش و حقوق انسانی برخوردارند، و هیچ کس نمی‌تواند اعتقادات خویش را مجوز تعرض به حقوق دیگران و تصرف در شئون مادی، معنوی، فردی یا اجتماعی آنان بشمارد، جان و مال و عرض و آبرو و آزادی و حقوق انسانی همه انسان‌ها باید مصون بماند. بنابراین، همه غیرمسلمانان از جهت حرمت مال و جان و عرض و ناموس و حقوق اجتماعی و انسانی همانند و یکسان هستند و اصل در مالکیت و عرض، احترام است، وگرنه هرج و مرج لازم می‌آید و اگر در روایات به مال مؤمن و مسلم اشاره شده است این اشاره به خاطر تعارف و تأثیر بیشتر آن سخنان در مؤمنین و مسلمین بوده و کلمه اسلام و ایمان را آورده تا از درون آن‌ها ضمانت اجرایی بهتر بوجود بیاورد. **الا تري الي قوله تعالي: ﴿يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود﴾**،[۱] با این‌که همه فقها وفای به عقود را بر همگان لازم دانسته، و قید **﴿الذين آمنوا﴾** را احترازی نگرفته‌اند.[۲]

شیخ طوسی،[۳] محقق حلّی،[۴] علامه حلی،[۵] شهید اول[۶] و محقق کرکی[۷] نیز مُثله، خیانت و به کار بردن حیله برای سرقت اموال کفار را جایز نمی‌دانند.

۱۸. عدم حرمت تراشیدن ریش

لعدم تمامية ما استدل لها من الادلة العشرة، والاصل يقتضي عدم الحرمة كما لايخفى.

فقهایی همچون مرحوم نراقی،[۸] آیت الله خویی،[۹] آیت الله تبریزی[۱۰] و آیت الله

۱. مائدة (۵)، آیهٔ ۱.
۲. ر.ک: استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۲۷؛ و ج ۲، ص ۶۴۱؛ مجمع المسائل، ج ۱، ص ۵۰۴.
۳. النهایة، ص ۲۹۹.
۴. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۱۲.
۵. ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۴۴.
۶. الدروس، ج ۲، ص ۳۳.
۷. جامع المقاصد، ج ۳، ص ۳۸۸.
۸. الرسائل و المسائل، ج ۱، ص ۲۶۳ ـ ۲۶۴.
۹. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۵۷ ـ ۲۶۲.
۱۰. ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۱۴۴ ـ ۱۴۷.

منتظری[۱] هم در ادلهٔ ده‌گانه مناقشه کرده‌اند و آن ادله را نپذیرفته‌اند.

۱۹. عدم حرمت موسیقی‌هایی که محتوای باطل نداشته باشند

حرمت موسیقی و غنا حرمت محتوایی است؛ **تبعاً لبعض الأعلام من الفقهاء**، و هر صوت و غنا و موسیقی که در آن ترویج بی‌بند و باری و بی‌عفتی باشد و یا برای عیاشی و هوسرانی عیاشان و هوسرانان یا ترویج باطل و تخدیر آگاهی و به انحراف فکری کشاندن انسان‌ها باشد و یا از اسلام چهره ناخوشایند و خلاف سهولت و عدالت نشان دهد، در امثال موارد حرام است، اما در غیر این موارد با توجه به قصور دلایل حرمت ذاتی غنا در موارد مشکوک که غنا دارای محتوای باطل نبوده و مقارن با حرام دیگری نباشد، به مقتضای اصل برائت حکم به اباحه می‌شود؛ زیرا قدر متیقن از ادله حرمت جایی است که همراه با فعل حرام دیگری باشد یا دارای محتوای حرامی باشد.[۲]

از نظر فقهایی همچون فیض کاشانی،[۳] محقق سبزواری[۴] و آیت الله سیستانی[۵] نیز حرمت موسیقی و غنا حرمت محتوایی است و غنا را در صورتی حرام می‌دانند که به صورت لهو و لعب و همراه با ساز و آواز و مناسب مجالس عیش و نوش باشد؛ همانند آن چیزی که در زمان بنی امیه توسط خلفای ظلم و جور شایع بود و در آن‌ها سخن به باطل می‌راندند.

۲۰. عدم حرمت مجسمه سازی و نقاشی انسان، حیوان و اشیاء

اقسام هنرهای قلمی و صوتی و تجسیمی و غیر آن‌ها حلال و جایز است؛ بلکه تکلّم و سخن گفتن همانند آن‌ها نعمتی از نعم الاهی است و وقتی که در مسیر و برای هدفی عقلایی و مفید برای جامعه مورد استفاده قرار گیرد، محکوم به حکم

۱. دراسات فی المکاسب المحرمة، ج ۳، ص ۱۰۳ ـ ۱۳۴.
۲. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۹؛ فقه و زندگی ۱۲ (غنا و موسیقی).
۳. مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۲۱.
۴. کفایة الاحکام، ج ۱، ص ۴۳۲ ـ ۴۳۴.
۵. توضیح المسائل (محشی)، ج ۲، ص ۲۱۶.

همان هدف است؛ یعنی ممکن است واجب و یا مستحب گردد، و چگونه می‌توان به اسلام عزیز نسبت داد که هنر را فی‌حدّ نفسه حرام دانسته، با این که برای حضرت سلیمان، حسب منطق قرآن، مثال‌ها و صورت‌ها می‌ساخته‌اند؛ یعنی هنر نقاشی و یا تجسّمی، همچنین از خطّ زیبا در فرهنگ مسلمین تعریف شده و خداوند به قلم و سطرها سوگند یاد نموده. آری، هر چه وسیله فساد و تباهی جامعه باشد، عقلاً و شرعاً حرام است، بدون تفاوت بین هنر و یا غیر آن، پس مناط حرمت، فساد و تباهی و مناط جواز، عدم آنهاست.[۱]

به طور کلی اخبار و روایاتی که بر حرمت تجسیم و تصویر بیان شده است، نمی‌تواند بر حرمت مجسمه سازی و تصاویر دلالت نماید؛ چون نه وعده عذاب اخروی در احادیث معتبر بیان شده و نه نهیی که دال بر حرمت باشد.[۲] البته تحقیق مطلب در جای خود بیان شده است.[۳]

شیخ طوسی در تبیان[۴] حکم به کراهت مجسمه سازی، داده‌اند و مرحوم آیت الله تبریزی[۵] هم با ردّ ادلهٔ قائلین به حرمت، جواز را تقویت نمودند.

۲۱. عدم شرطیت اجتهاد در قاضی و کفایت علم به قوانین

عدم شرطیّت فقاهت و اجتهاد در قاضی و کفایتِ دانستن و علم به مسائل و موازین قضا، ولو از روی تقلید به حیث که بتواند خصوصیّات موارد و موازین شرعی را تشخیص دهد، خالی از اقوائیّت نمی‌باشد و همان‌طور که فقها و مجتهدین از طرف شرع و معصومین، مجاز در قضا هستند. مقلّدین همانند آن‌ها مجاز و مأذون هستند و محقّقی همانند میرزای قمی﵀ در کتاب‌القضا از کتاب جامع الشتات قائل به عدم شرطیّت شده و حتّی از عبارت منقوله در تنقیح[۶] از

۱. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۲۹.
۲. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۰.
۳. دروس مکاسب محرمه معظم‌له (مبحث تصویر صور ذوات الأرواح).
۴. التبیان، ج ۱، ص ۲۳۵ ـ ۲۳۶، ذیل آیه ۵۱، از سوره بقره.
۵. إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص ۱۲۰ ـ ۱۲۳.
۶. التنقیح الرائع، ج ۴، ص ۲۳۴ ـ ۲۳۵.

مبسوط[۱] شیخ﵀ به علاوه که نه تنها برای اجماعی نبودن شرطیّت اجتهاد از آن استفاده نموده است؛ بلکه بالاتر، برای اثبات عدم مهجوریت کفایت تقلید و عدم شرطیّت اجتهاد نیز بهره کامل برده ... و برای عدم شرطیّت، هر چند به وجوهی در جواهر[۲] و جامع الشتات استدلال شده و مورد نقض و ابرام از طرفین قرار گرفته که من أراد الاطّلاع علیها فعلیه الرجوع بمظانها من الکتابین وغیرهما، لیکن عمده وجه به نظر این‌جانب، دو وجه است:

۱. صحیحه ابی خدیجه[۳] و صحیحه حلبی[۴] است که آنچه در صحیحه مورد و موضوع نصب برای قضا از طرف امام صادق﵇ قرار گرفته، علم به قضایاست.

۲. وجه دوم تنقیح مناط و الغای خصوصیّت از اجتهاد و کفایت تقلید است؛ یعنی آنچه عرف می‌فهمد که مناط است، در قضاوت شرعی و قضاوت حسب مذهب اهل‌بیت﵈ همان علم به موازین و احکام است و همه دانایان به مسائل قضا و قوانین آن با وجود بقیّه شرایط مجاز در قضا از طرف معصومین﵈ و شارع مقدس بوده و هستند و در این جهت، فرقی بین مجتهد و مقلّد و فقیه جامع الشرائط و غیر آن نیست.[۵]

فقهایی همچون مرحوم آیت الله سیدمحمد حسین شیرازی[۶] و آیت الله موسوی اردبیلی[۷] نیز قائل به عدم شرطیت اجتهاد در قاضی می‌باشند.

۲۲. اختصاص حرمت ربا به ربای استهلاکی و عدم حرمت ربای استنتاجی

ادلّه حرمت ربا شامل این‌گونه زیاده‌های استنتاجی، همانند انواع دیگر از زیاده نیست و ربا لغةً و عرفاً و روایةً به معنای مطلق زیاده است که قطعاً آن معنی، مقصود و مراد از ادلّه حرمت نیست، بلکه مراد، زیاده خاصّی است که آن هم با

۱. المبسوط، ج ۸، ص ۸۳.
۲. جواهر الکلام، ج ۴، ص ۱۵ ـ ۱۶.
۳. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳، أبواب صفات القاضی، باب ۱، ح ۵.
۴. همان، حدیث ۸.
۵. ر. ک: استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۳۸ ـ ۴۱.
۶. الفقه، القانون، ص ۲۶۰ ـ ۲۶۱.
۷. فقه القضاء، ص ۸۹.

کمک قرائن و شواهد و علل و حکم تحریم ربا که در روایات و آیات آمده و به آن اشاره شده، مختصّ به همان ربای استهلاکی است که گاهی سبب می‌شده که بدهکاران مجبور شوند برای ادای بدهی خود، نعوذباللّه، مادران و خواهران و دختران خود را برای تأمین بدهی به اعمال ناروا وادار نمایند که حدیث معروف صحیح: «**درهم ربا اشدّ من سبعین زنیة کلّها بذات محرم**»،[۱] ظاهراً به همین مناسبت تاریخی است.[۲]

بنابراین با توجه به قصور ادله تحریم ـ یعنی آیات و روایات در تعمیم ـ می‌توان گفت مقتضای اطلاق و عموم ادله عقود، شروط، تجارت و نیز قرض، حلیت ربای انتاجی است. علاوه بر این می‌توان گفت که سیره عقلاء بر حلیت ربای انتاجی دلالت دارد و شارع از آن ردع نکرده است و این خود می‌تواند شاهدی بر حلیت باشد.[۳]

۲۳. رفع حرمت سقط جنین قبل از چهار ماهگی، به واسطهٔ حرج و مشقت غیر قابل تحمل مانند بیماری جنین

ادله نفی حرج و ضرر بر عمومات و اطلاقات ادلهٔ اولیه احکام، حاکم و مقدم هستند و تنها در قتل نفس حاکمیت ندارد و قتل نفس و سقط جنین بعد از چهار ماهگی حرام است، لیکن قبل از چهار ماهگی حرمتش به سبب حرج و ضرر از بین می‌رود.[۴]

فقهای معاصری همچون آیت الله خوئی،[۵] تبریزی[۶] و سیستانی[۷] هم با شرایطی همچون خوف بر مادر و جنین، و ضرر و حرج این مسئله را جایز می‌دانند.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱۷، أبواب الربا، باب ۱، ح ۱.
۲. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۲۳۹ ـ ۲۴۰.
۳. جهت اطلاع بیشتر از سایر ادله و نقد و بررسی تفسیری ادلهٔ حرمت به کتاب فقه و زندگی ۱ (ربای تولیدی) برگرفته شده از نظرات فقهی آیت الله العظمی صانعی‌ﷺ رجوع شود.
۴. ر. ک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۴۲۳ ـ ۴۲۴.
۵. صراط النجاة (للخوئی)، ج ۱، ص ۳۳۲ ـ ۳۳۵.
۶. صراط النجاة (للتبریزی)، ج ۵، ص ۳۲۷.
۷. الفتاوی المیسرة، ص ۴۳۱.

۲۴. عدم حرمت روش‌های جلوگیری (کنترل رشد جمعیت) و عدم حرمت روش‌های جلوگیری که منجر به عقیمی دایم گردد برای کسانی که چندین فرزند دارند

پیشگیری از حاملگی و استفاده از وسایل جلوگیری از بارداری به طور کلی جایز است و با وجود داشتن چند فرزند، بستن لوله‌های رحم و عقیم‌کردن برای جلوگیری از بارداری در صورتی که ضرر جانی نداشته باشد جایز است، خصوصاً در مواردی که عدم جلوگیری برای والدین حرج و مشقت داشته باشد.[۱]

فقهایی همچون امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه)،[۲] آیت الله تبریزی[۳] و سیستانی[۴] نیز در صورتی که این کار با یک فرض عقلایی صورت گیرد و جنایت بر نفس نباشد، حکم به جواز تعقیم داده‌اند.

۲۵. تمام غسل‌ها (چه مستحب چه واجب) از وضو کفایت می‌کند

کفایت غسل از وضو در همهٔ اغسال است و اختصاص به جنابت ندارد و همان طور که در صحیحه محمد بن مسلم آمده: «**الغسل يجزيء عن الوضو وأي وضوء اطهر من الغسل**»،[۵] غسل بخاطر اطهریتش مجزی از وضو است و لسان مثل صحیحه بخاطر اظهریت بر لسان مرسله[۶] مقدم است، و ظاهر بر اظهر حمل می‌شود و با جمع عرفی، تعارض بر فرض تحقق، بدوی می‌باشد.[۷]

۲۶. سن بلوغ دختران با نبود سایر شرایط، سیزده سال قمری است

دلیل بر این فتوا وجوهی از کتاب و سنت و اصول و قواعد است. بر پایه موثقه عمار ساباطی[۸] و به ضمیمه آیات ۶ سوره نساء، ۵۹ سوره نور و ۳۴ سوره اسراء،

---

۱. ر. ک: توضیح المسائل، ص ۴۳۴، مسئله ۵۲۲ ـ ۵۲۴؛ مجمع المسائل، ج ۲، ص ۴۲۲.
۲. توضیح المسائل (محشی)، ج ۲، ص ۹۴۴.
۳. صراط النجاة (للخوئی مع حواشی التبریزی)، ج ۱، ص ۳۶۱.
۴. مسائل المنتخبة (للسیستانی)، ص ۵۷۹.
۵. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۴۴، أبواب الجنابة، باب ۳۳، ح ۱.
۶. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۴۸، أبواب الجنابة، باب ۳۵، ح ۱ و ۲.
۷. مجمع المسائل، ج ۱، ص ۱۲۳.
۸. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۵، أبواب مقدمة العبادات، باب ۴، ح ۱۲.

حدیث رفع قلم،[۱] عدم الدلیل، استصحاب عدم بلوغ و استصحاب بقای ولایت سابق و بقای حجر سابق و ... سن بلوغ دختران سیزده سال قمری می‌باشد که این مستندات در جای خود به طور مفصل بیان گردیده است.[۲] به علاوه اینکه مستندات بلوغ در نُه سالگی همه دارای مناقشه‌اند و ضمایم و قراینی با آنهاست که نشان می‌دهد نُه سالگی موضوعیت ندارد.

اگر بپذیریم که روایات نُه سالگی، بر تعیین این سن به عنوان امر تعبدی شرعی دلالت دارند، در نهایت با موثقه عمار تعارض خواهند داشت و از آن رو که سنّی برای بلوغ در قرآن تعیین نشده، نمی‌توان هیچ کدام را مطابق قرآن دانست و از آن جهت که عموم مذاهب اهل سنت بلوغ دختران را پانزده سالگی به بالا می‌دانند،[۳] هیچ‌کدام را نمی‌توان موافق عامه قلمداد کرد. پس از این تعارض و برابری اگر حکم به تساقط نشود، نمی‌توان به صورت تعیینی فتوا به بلوغ سنی دختران در نُه سالگی داد.[۴]

فقهایی همچون شیخ طوسی در مبسوط[۵] و ابن حمزه[۶] و ابن سعید حلی[۷] و قطب راوندی[۸] سن نه سالگی را برای بلوغ نپذیرفته‌اند.

۲۷. معیار در کثیر السفر که باید نماز را در مسافرت تمام بخواند و روزه هم بگیرد همان کثرت سفر است؛ خواه مسافرت شغل او باشد یا به جهت اغراض دیگر مسافرت کند (حداقل قبل از ده روز، یک مسافرت شرعی داشته باشد)

المدار كثرة السفر المشتهرة في ألسنة الفقهاء، لا اتّخاذ السفر عملاً وشغلاً له.

وعليه فالحكم التمام، وإن سافر في غير عمله كالزيارة وغيرها، مادام كثير السفر

---

۱. عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۰۹، ح ۴۸.
۲. فقه و زندگی ۷ (بلوغ دختران).
۳. راجع: الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۳۵؛ موسوعة الفقه الاسلامی المقارن، ج ۱۱، ص۱۹.
۴. ر.ک: فقه و زندگی ۷ (بلوغ دختران).
۵. المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۶.
۶. الوسیله، ص ۳۰۱.
۷. الجامع للشرایع، ص ۱۵۹.
۸. فقه القرآن، ج ۲، ص ۷۳.

بعدم قطعه بالتوقّف عشرة أيّام في مكان، وإن كان الظاهر البدوي من التعليل في الأخبار بكونه عملاً له، إلّا أنّه كناية عن عدم المشقّة، كما لايخفى، وإلّا فالتعليل بالعمل تعليل تعبّدي كالمعلول، مع ظهور التعليل في الارتكازية، ومن المعلوم كون الإتمام لعلّة عدم المشقّة في السفر للمكاري ارتكازياً، فيتعدّى منه إلى مطلق كثير السفر الذي لامشقّة له في السفر، ممّا يمكن تحقّقها لغيره.[1]

آیت الله سیستانی و آیت الله زنجانی[2] نیز ملاک در کثیرالسفر را همان کثرت مسافرت می‌دانند. هر چند کار شخص هم متوقف بر سفر نباشد و سفرش برای تفریح یا زیارت یا تجارت یا تدریس یا ... باشد.

۲۸. عدم کراهت امام جماعت جانبازان و معلولان که قادرند ایستاده نماز بخوانند

چون نماز امام بر حسب وظیفه خودش صحیح است، پس صحت برای او به طور کلی در اقتداء و صحت جماعت کافی است، و صحت اعضاء و عدم نقص، شرط امامت و جماعت نیست، لیکن باید امام جماعت بتواند ایستاده نماز بخواند و اگر می‌بینیم در عروة الوثقی[3] آمده که اولی ترک امامت ناقص برای کامل و کامل برای اکمل است، این اولویت یک نوع اولویت عقلایی ـ اعتباری است که با فرض نیاز جامعه و اثر داشتن امام جماعت ساقط است، اگر نگوییم که اولی اقدام به امامت جماعت است. و اگر این نقص به خاطر یک جهت راجحی مانند نقص از ناحیه دفاع و جهاد باشد اولویت در عکس مسئله عروه است.[4]

۲۹. مغرب، همان غروب عرفی است که استتار قرص می‌باشد و ذهاب حُمرهٔ مشرقیّه شرط نمی‌باشد

يعرف المغرب باستتار القرص وموارته عن الأرض مطلقاً ولو لصلاة المغرب

۱. ر.ک: التعليقة على التحرير الوسيلة، ج۱، ص ۲۴۹.
۲. توضیح المسائل مراجع، ج ۱، ص ۷۰۱ ـ ۷۰۲.
۳. عروة الوثقی مع تعالیق بعض الاعاظم (نشر میثم تمار)، ج ۲، ص ۳۸۲.
۴. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۱، ص ۳۰۵ ـ ۳۰۷.

والافطار والوقوف بالعرفة؛ تبعاً لغير واحد من المشايخ.[۱] جمعاً بين الاخبار الباب، وللمستفيضة المصرّحة بأنّ وقت المغرب إذا غابت الشمس، كصحيحتي زرارة[۲] وابن سنان[۳] ومرسلة داود[۴] والمرويات في مجالس الصدوق[۵] وقرب الإسناد،[۶] أو إذا تواري القرص، كرواية عمرو بن أبي نصر[۷] ومرسلة علي بن حكم[۸] وغيرها من الأخبار المعتبرة.[۹]

از جمله فقهایی که قایل به این قولند: ابن جنید اسکافی،[۱۰] ابن ابی عقیل عمانی،[۱۱] شیخ صدوق،[۱۲] سیدمرتضی،[۱۳] سلار دیلمی[۱۴] و قاضی ابن برّاج[۱۵] هستند.

۳۰. مادر هم مانند پدر در قتل فرزند قصاص نمی‌شود، مگر آن که قتل به علت اغراض شخصی مانند دشمنی و طمع در مال و پست و ریاست و یا برای فاش نشدن خیانت‌ها و امثال آن باشد که در آن صورت اصل کلّی قصاص، هم در مورد پدر و هم در مورد مادر ثابت است

مبنای این فتوا به این است که عرف خصوصیت پدر بودن را مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه معیار را نقش پدر و مادر در پیدایش و سببیت در به دنیا آمدن فرزند می‌بیند و این‌که قتل از طرف والد ـ که دارای عاطفه خاص به فرزند است ـ

۱. التعليقة على التحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۱۴۲.
۲. وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۱۸۳، أبواب المواقيت، باب ۱۷، ح ۱.
۳. وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۱۷۸، أبواب المواقيت، باب ۱۶، ح ۱۶.
۴. وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۱۸۴، أبواب المواقيت، باب ۱۷، ح ۴.
۵. الأمالي للصدوق، ص ۷۴، ح ۱۰، ۱۱ و ۱۵.
۶. قرب الاسناد، ص ۳۷، ح ۱۱۵.
۷. وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۱۸۳، أبواب المواقيت، باب ۱۶، ح ۳۰.
۸. وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۱۸۱، أبواب المواقيت، باب ۱۶، ح ۲۵.
۹. وسائل الشيعة، ج ۴، ص ۱۸۰، أبواب المواقيت، باب ۱۶، ح ۲۳.
۱۰. به نقل از مختلف الشيعة، ج ۲، ص ۵۹، مسئله ۱۵.
۱۱. همان.
۱۲. علل الشرايع، ج ۲، ص ۳۵۰.
۱۳. رسائل الشريف المرتضى، ج ۱، ص ۲۷۴.
۱۴. المراسم، ص ۷۳.
۱۵. المهذّب، ج ۱، ص ۶۹.

معمولاً ناشی از عداوت انسانی و اغراض شخصی نمی‌باشد، و این معنی در مادر، اگر به طور اشدّ و اقوی موجود نباشد، به طور مساوی قطعاً وجود دارد، به‌علاوه که وقتی حقوق مادر زیادتر از پدر است کشته نشدن او اولی از کشته نشدن پدر است. و از همه گذشته، عفو و قصاص ننمودن هم خیر است و در دماء هم شرع مقدس احتیاط نموده و مادر به ترحمی بیشتر از پدر نیازمند است. با توجه به همه این ظنون ـ که حجیت آن نزد عقلا بعید نیست ـ سبب تقیید اطلاقات قصاص و یا انصراف آن‌ها می‌گردد.[۱]

ابن جنید اسکافی با احتجاج به این‌که مادر هم یکی از والدین است، پس با والد از این حیث مساویست، حکم به عدم قصاص مادر در قتل فرزند می‌کند.[۲]

۳۱. حرج و مشقت غیر قابل تحمل (برای فرزند و یا ناپدری و نامادری) حرمت لمس و نظر فرزندخوانده را برطرف می‌کند.

سؤال: زوج جوانی که بیش از دو سال است که ازدواج نموده، ولی دارای فرزند نگردیده‌اند، قصد دارند از مراکز رسمی معین و یا غیره، یک نفر بچه خردسال پسر یا دختر به عنوان فرزندخوانده تحویل گرفته و از او مراقبت و او را تربیت نمایند. با عنایت به این که این گونه موارد در شناسنامه زوج درج می‌گردد، استدعا دارم نظر شرعی را از جمیع جهات بیان فرمایید؟

جواب: این گونه اعمال که جزء اعمال برّ و احسان و نیکی به دیگران و مخصوصاً کودکان و یتیمان بی‌پناه و سرگردان می‌باشد، مستحب و مطلوب و موجب اجر اخروی و سعادت دو دنیا است و از نظر شرعی هر چه از اموال خود که بخواهید به او بدهید، می‌توانید در حال حیات به او ببخشید یا صلح کنید و یا از راه وصیت به ثلث اقدام نمایید و اختیار فسخ را مادام که زنده هستید با خودتان قرار دهید؛ و از نظر حرمت نگاه کردن و نامحرم بودن، بعد از تمییز و بلوغ، به حکم ضرورت و مشکل نداشتن فرزند و مشکل گفتن به کودک که تو پدر و مادر

۱. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۳، ص ۳۲۱ ـ ۳۲۲.
۲. به نقل از مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۴۵۱، مسئله ۱۲۹.

نداری و فرزند ما نیستی مرتفع می گردد و جایز می باشد، و حرج و مشقت، رافع حرمت است و اسلام دین سهولت و آسانی است.[۱]

۳۲. حقوق معنوی مانند حق التألیف، حق الطبع و ... محترم است

لعدم حلّ مال امرئ إلّا بطیبة نفسه، فبعد ما یری العقلاء شیئاً لصاحب الحقّ حقّاً ـ مثل حقّ الطبع وغیره ممّا یکون محترماً ـ یصیر مشمولاً لإطلاق أدلّة حرمة مال الغیر، فإنّ المتعلّق في الحدیث[۲] محذوف. هذا، مع أنّ مثل الطبع بلا إذن من له الحقّ ظلم عرفاً وعقلاً، فحرام شرعاً. نعم، لابدّ لصاحب الحقّ من التسجیل؛ حیث إنّ الظاهر من عدم التسجیل إغماضه عن حقّه ورضایته بالطبع من غیره. وممّا ذکرناه یظهر حکم کلّ ما یکون من الحقوق المعنویة للأشخاص، مثل حقّ استنساخ أشرطة الفیدیویة والکامبیوتریة وأمثالها.[۳]

از دیگر فقهایی که این حقوق معنوی را محترم می‌شمارند می‌توان به آیت الله سیّدمحمد حسین شیرازی[۴] و شهید آیت الله محمدباقر صدر[۵] اشاره کرد.

۳۳. بازی با آلات قمار بدون برد و باخت، حرام نمی‌باشد

تبعاً لبعض الأعلام من الفقهاء، ولقصور أدلة حرمة القمار من الآیات والروایات عن شمول المسابقة واللعب بالآلات القمار دون عوض ومقامرة، وتحکیم أصالة الإباحة. فیختص أدلة الحرمة بالمسابقة واللعب بالآلات القمار التي فیها عوض ومقامرة.[۶]

---

۱. مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۵۷ ـ ۳۵۸؛ بررسی این فتوا در مقاله «از بدعت تا اندیشه‌های نوین فقهی» از حجت الاسلام و المسلمین رحیم نوبهار در کتاب « استقلال مرجعیت» چاپ انتشارات فقه الثقلین، آمده است.

۲. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۱۲۰، ابواب مکان مصلی، باب ۳، ح ۱.

۳. انظر: التعلیقة علی تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۶۵۶.

۴. الفقه، القانون، ص ۴۱۸ ـ ۴۱۹.

۵. قاعدة لاضرر و لاضرار، ص ۲۷۶.

۶. راجع: سلسلة الفقه المعاصر ۶ (القمار، المسابقات، التسلیة).

حرمت این قسم از بازی‌ها و مسابقات از دیدگاه برخی از فقها همچون مقدس اردبیلی[۱] و شیخ اعظم انصاری[۲] و مرحوم سید احمد خوانساری[۳] مورد تشکیک واقع شده است.

۳۴. با نبود پدر، مادر بر طفل و اموال او ولایت دارد و بر پدربزرگ مقدم است

عمومات قرآن (همانند عمومات ولایت مؤمنان[۴] و آیات مربوط به رسیدگی به اموال یتیمان[۵]) و سنت،[۶] ولایت را بر فرزندان برای مادر اثبات می‌کند و آنچه را که مشهور فقها در تخصیص و تقیید این عمومات به جدّ پدری گفته‌اند ناتمام است، و نمی‌توان بر اساس آن رأی فقهی صادر کرد و پس از ناتمام بودن این ادله به حکم آیه شریفه ﴿**واولوا الارحام بعضهم أولی ببعض**﴾[۷] با نبود پدر، مادر بر پدربزرگ مقدم است. به‌علاوه که مناسبات و اعتبارات عقلایی و توجه دین به عواطف و احساسات مادر، تقدم مادر بر پدربزرگ را تأیید می‌کند.[۸]

۳۵. عدم تفاوت زن‌های سیّده و غیر سیّده در سن یائسگی و ملاک بودن اتمام پنجاه سال قمری، بر فرض قطع خون حیض و یا مشکوک بودن حیض بعد از آن

للأخذ بأخبار الخمسین[۹] مأخوذة ترجیحاً، بمرجحیّة الأکثریّة والأصحیّة، أو تخییراً و «بأیّها أخذت من باب التسلیم وسعك».[۱۰]

ثمّ إنّ الظاهر کون المراد من الحکم بـ «یأس المرأة» في تلك الأخبار هو جعل

---

۱. زبدة البیان فی احکام القرآن، ص ۶۳۱.
۲. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۷۲.
۳. جامع المدارک، ج ۳، ص ۲۸.
۴. بقرة (۲)، آیه ۱۴۸؛ آل عمران (۳)، آیه ۱۱۴؛ مؤمنون (۲۳)، آیه ۶۱؛ و ... .
۵. أنعام (۶)، آیه ۱۵۲؛ أسراء (۱۷)، آیه ۳۴؛ بقره (۲)، آیه ۲۲۰.
۶. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۰، أبواب مایکتسب به، باب ۷۲، ح ۳۰۱ و ۳۰۴؛ و ج ۱۹، ص ۴۲۱، کتاب الوصایا، باب ۸۸، ح ۱،۳،۲.
۷. أنفال (۸)، آیه ۷۵.
۸. ر.ک: رساله توضیح المسائل، ص ۵۱۳ ـ ۵۱۴، (س ۲۸۷۸)؛ فقه و زندگی ۴ (قیمومت مادر).
۹. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۳۵، أبواب الحیض، باب ۳۱، ح ۱، ۳ و ۶.
۱۰. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۶.

الأماريّة للخمسين أو الستين على عدم حيضيّة الدم السائل بعدهما المشكوك كونه حيضاً وعدم صيرورة المرأة بعد مضّي الخمسين من عمرها مثلاً حائضاً أيضاً فيما بعد ذلك مع الشك بل آنها تكون يائسة ويترتّب آثارها عليها.

وعلى ذلك فما تراه المرأة مطلقاً ولو بعد الخمسين مع العلم بكونه حيضاً يكون حيضاً؛ لعدم حجيّة الأمارة مع العلم والاطمئنان بخلافه كما هو الواضح.[1]

این قول به فقهایی همچون شیخ طوسی در نهایه[2] و محقق حلّی در شرائع و مختصرالنافع[3] نسبت داده شده است و ابن ادریس حلی[4] نیز این قول را پذیرفته و برخی از فقها همچون فاضل آبی[5] و سید عاملی[6] این قول را اظهر و اجود دانسته‌اند.

۳۶. حکم تعدّد زوجات در شرایط عادی

از جمله فتاوایی که ارسال مسلّم شمرده شده و پیشینیه‌ی زیادی در بین فقها دارد، موضوع استحبابِ تجدید فِراش (ازدواج دوّم و سوّم و چهارم) است. این حکم (استحباب ازدواج تا چهار زن) که در رابطه‌ی با نکاح دایم مطرح است، در بین فقها طرفدارانی دارد؛ ولی در ازدواج موقت هیچ حصری از نظر تعداد در حکمِ به استحباب یا جواز آن در شرائط تأهّلِ مرد گفته نشده است. آیت الله صانعی که ثبوت این استحباب را در هر دو نکاح دایم و موقت ممنوع می‌داند، در جواز اصل موضوع تجدید فراش نیز در شرایط عادی اشکال و تردید کرده، بلکه بالاتر، این امر را در بسیاری از شرایط ممنوع می‌داند. ایشان در یکی از بیاناتشان چنین می‌فرمایند:

---

۱. راجع: مجمع الفائدة و البرهان (مع حاشية استدلالية لسماحة آيت الله العظمى الشيخ يوسف الصانعى ()، ج ۱، ص ۱۸۳ ـ ۱۸۴.

۲. النهاية، ج ۲، ص ۵۱۶؛ نسبه اليه ابن فهد الحلى فى المهذب البارع، ج ۳، ص ۴۹۱ ـ ۴۹۲؛ الصيمرى فى غاية المرام، ج ۳، ص ۲۳۸.

۳. شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۲۴؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۲۰۰؛ نسبه اليه الصيمرى فى كشف الالتباس، ص ۱۹۹.

۴. السرائر، ج ۱، ص ۱۴۵.

۵. كشف الرموز، ج ۲، ص ۲۲۶.

۶. مدراک الأحكام، ج ۱، ص ۳۲۳.

بنده باکمال صراحت عرض می‌کنم که در اسلام هیچ‌گونه تبعیضی بین زن و مرد وجود ندارد و به قول علّامه طباطبائی ـ صاحب تفسیر قیّم المیزان ـ در رابطه با حقوق زنان، قرآن و وحی آسمانی کلمه «**معروف**» را دوازده مرتبه تکرار نموده است. قرآن مجید می‌فرماید: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1] معروف در مقابل منکر؛ یعنی رفتار و معاشرت بد نباشد، ظلم نباشد، زشت نباشد. معالاسف، با وجود این تکرار و تأکید قرآن، مرحوم آیت الله سیّدمحمّد کاظم یزدی (صاحب عروه) می‌گوید: تعدّد زوجات مستحب است،[2] حتی اگر رضایت زن قبلی را هم در نظر نداشته باشد. یا به قول شهید مطهری با زن قبلی تا جوان بوده، زندگی کرده و بعد زن دیگری می‌گیرد، به حساب اینکه کار مستحب انجام داده و ثواب هم برده است.

آیا می‌تواند هر شب یک زن صیغه‌ای را کنار همسری بیاورد که تازه با او ازدواج کرده و بعد توجیه کند صیغه مستحب است و اسلام به آن دستور داده است؟ آیا این معاشرت به معروف است؟ آیا می‌شود دلیلی داشته باشیم که مرد می‌تواند بدون رضایت، زن تازه‌ای اختیار کند؟ و در صورت وجود چنین دلیلی، آیا اطلاق آن دلیل را با ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ نمی‌توان تقیید کرد؟ بنده در تعلیقات کتاب‌های عروه و تحریرالوسیله[3] نوشته‌ام که هیچ دلیلی بر استحباب وجود ندارد. بلکه برای جوازش هم به طور مطلق دلیل نداریم، و حتّی جوازش مقیّد به این است که «معروف» باشد. اگر این دو زن در زندگی به هم کمک کنند و زن اوّل راضی باشد، هیچ بحثی نیست، اصالة الاباحه هم این مطلب را مؤیّد است و جایز است. اطلاقات عقود هم این را می‌گوید. اما اگر زن اوّل در صورت ازدواج موقت نه تنها رضایت ندارد بلکه می‌خواهد خودکشی کند، آیا باز هم می‌توانیم بگوییم تعدّد زوجات جایز است؟ بنده معتقدم بزرگان ما اگر یک مقدار روی فقه مقدّس‌اردبیلی

---

۱. سوره‌ی نساء (۴)، آیه‌ی ۱۹؛ «با زنان به نیکویی معاشرت کنید».
۲. نک: العروه الوثقی، ج ۴، ص ۲۸۸، مسأله ۲.
۳. العروه الوثقی، ج ۴، ص ۲۸۸، ذیل مسأله۲، و ص۳۰۱، ذیل مسأله۵۰؛ و نک: تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۲۸۰، ذیل مسأله ۲۰.

دقت و تأمّل کنند می‌توانند با همان متد فقهی، بسیاری از مشکلات حقوقی را که در حال حاضر وجود دارد و مخالف کرامت انسانی است حل نمایند. شما معتقدید این حدیث ملازمه عقلاییه است. ملازمه عقلاییه با اطلاق آن دلیل توسط شارع رفع شده است. ظهور لفظ نیست تا با یکدیگر تعارض کنند، ملازمه عقلاییه است که رفع شده، لکن بنده معتقدم چنین چیزی وجود نداشته و ندارد.[۱]

۳۷. ازدواج موقت تنها در شرایط و موارد خاص جایز است.

اساساً ازدواج موقت در اسلام برای مواقع اضطراری و رفع ضرورت؛ مانند جنگ‌های طولانی مدت بنا نهاده شده است. نه عیّاشی و نه در کنار و عِدل ازدواج دایم قرار گرفتن. بنابراین، برای کسانی که همسرشان در اختیار آنهاست و مانعی از استمتاع وجود ندارد صیغه موقّت، جایز نیست و عقد موقت نه تنها نمی‌تواند مانع فساد باشد، بلکه اگر از مورد فی الجمله‌اش خارج شود و در عرض ازدواج دایم قرار گیرد کانون خانواده را به خطر می‌اندازد و بی‌بندوباری ناشی از آن، جامعه را به سقوط می‌کشاند.[۲]

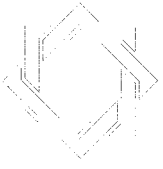
شهید مطهری از جمله کسانی است که این نظریه را پذیرفته و می‌گوید: «قانون متعه برای مردم نیازمند به زن؛ یعنی افرادی که همسرانشان نزدشان نیستند، تشریع شده است».[۳]

---

۱. نک: همراه با آفتاب، صص ۱۶۴- ۱۶۵؛ و نک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۲۹۳.

۲. ر. ک: استفتائات قضایی، ج ۲، صص ۴۶۷ ـ ۴۶۸؛ و منتخب الأحکام، ص ۲۳۸؛ و مجمع‌المسائل، ج ۲، ص ۳۰۶ (س ۷۹۳)، و ج ۲، ص ۳۰۲ (س ۷۸۰).

۳. نظام حقوق زن در اسلام، صص ۶۹ ـ ۷۰.



جستار دوم

رویکردهای جدید فقهی در حوزه زنان[1]

۱. حرکتی نو در فقه شیعه

طی دو دهه پایانی قرن بیستم در فقه اسلامی شیعه، اندک اندک نشانه‌های حرکت جدیدی در حوزهٔ زنان ظهور یافت. این حرکت در آن هنگام، در حوزه عمومی اندیشه و فقه اسلامی جلوه چندانی نداشت؛ چرا که اشتغال به امور

۱. مقاله حاضر به زبان عربی، به قلم آقای زکی المیلاد با ترجمه عبدالله امینی پور، نگارش یافته است. و گویای منظر او درباره تلاش‌های فقهی معاصر بویژه دیدگاه‌ها و نوآوری‌های استاد است. وی پژوهشگر در باب مسائل اسلامی و اندیشه اسلامی، در عربستان سعودی دیده به جهان گشود. وی دروس حوزوی را تا مراحل عالی گذرانده و آشنایی با علوم و جریان‌های معاصر را از راه مطالعات گسترده و مداوم ادامه داده و تحولات و دگرگونی‌ها و نوآمدهای اندیشه اسلامی را در چارچوب رابطه آن با جهان معاصر پیگیری نموده است. در این زمینه مجموعه‌ای از تألیفات را عرضه کرده که تا کنون چهارده عنوان از کتاب‌های وی منتشر شده و مقالات فراوانی نیز در مجلات و روزنامه‌های مختلف به چاپ رسانده است. برخی از این مقالات به انگلیسی ترجمه شده و در مجله «دراسات» که در واشنگتن به چاپ می‌رسد منتشر شده است. برخی دیگر هم به فارسی ترجمه و در مجله «پگاه حوزه» آمده است. گذشته از این فعالیت‌ها، مسئولیت سردبیری مجله «الکلمة» را ـ که در زمینه اندیشه اسلامی منتشر می‌شود ـ بر عهده دارد.

سیاسی در آن روزگار در اوج شدت بود و دیگر حوزه‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار داده بود. این مسئله نتیجه تحولی اسلامی بود که در ایران اتفاق افتاد و نخبگان و گروه‌های اسلامی را از حاشیه سیاست به دل فعالیت‌های سیاسی کشاند و چیرگی هائل سیاست، باعث شد کوشش‌های سیاسی بر دیگر فعالیت‌های فکری و فقهی و جزء آن مقدم گردد.

کسانی که می‌کوشیدند برای آنچه تحولات جدید فقه شیعه در عصر حاضر می‌نامیدند نقطه آغازی بیابند این دوره زمانی را قابل تأمل و درنگ دانستند. این همان چیزی است که پژوهشگر ایرانی حجت الاسلام مهدی مهریزی هنگام بررسی تحولات فقهی جدید در مسئله بلوغ دختران به آن اشاره می‌کند. وی می‌نویسد: «دیدگاه حاکم در فقه شیعه این بود که دختران در نه سالگی به بلوغ می‌رسند. تا مدت‌ها در این دیدگاه هیچ تجدید نظری صورت نگرفته بود و اصلاً خلاف این دیدگاه هم به ذهن هیچ کس خطور نمی‌کرد. اما در سال‌های گذشته در این نظریه تجدید نظری صورت گرفت. شاید بتوان زمان این تغییر را به سال ۱۹۸۰ م تحدید کرد. در این زمان چنین اندیشه‌ای در ذهن برخی از علمای دین ایجاد شد و آنان را به بحث درباره این مسئله و تأمل در آن فرا خواند. برخی از این افراد به این نتیجه رسیدند که تعیین سن مشخصی برای بلوغ امری واقعی نیست و تنها ملاک در بلوغ دختران رسیدن به حیض است».[۱]

در پی کاهش چیرگی سیاست ـ که مربوط به سال‌های دهه هشتاد بود ـ و به وجود آمدن نوعی تعادل و توازن در اندیشه اسلامی و بازگشت مجدد اندیشمندانی که پیش‌تر در میادین سیاسی فرو رفته بودند، این حرکت جدید در فقه شیعه کم کم رشد بیشتری یافت و در دهه آخر قرن گذشته نضج و تکامل یافت.

در این دوره ـ و دقیقاً در سال ۱۹۹۴ م ـ کتاب مسائل حرجیة فی فقه المرأة (مسائل پیچیده در فقه زنان) نوشته شیخ محمد مهدی شمس الدین انتشار یافت.

۱. مهدی مهریزی، نحو فقه للمرأة یواکب الحیاة، بیروت، دار الهادی، ۲۰۰۲ م، ص ۲۲۵.

این کتاب را می‌توان نقطه مهمی در تحولات فقهی این دوره و نزدیک شدن فقه اسلامی شیعه به مسائلی توصیف کرد که شیخ محمد مهدی شمس الدین آن‌ها را «پیچیده» قلمداد کرده است؛ این مسائل جملگی به رابطه زن با سیاست و جامعه و دولت و احکام آن ارتباط دارد.

آیت الله شمس‌الدین در این کتاب به نقد و نواندیشی در باب شیوه نگرش و استنباط فقهی در حوزه زن و خانواده پرداخته و برخی از آرا و دیدگاه‌های مطرح و متداول در این زمینه را مورد مناقشه قرار داده و دیدگاه‌های مستدل دیگری را که در معنا و مبنا مغایر گذشته می‌باشد پذیرفته است.

این حرکت جدید در فقه شیعه با ورود به قرن بیست و یکم رشد و پویایی خود را حفظ کرد. می‌توان گفت اجتهادات فقهی جدیدی که در این دوره در خصوص زنان ظهور یافت چه بسا از اهمیت و برجستگی بیشتری برخوردار، و از این نظر بر اجتهادات و نوآوری‌های گذشته برتری داشته باشد.

آیت الله شیخ یوسف صانعی، از مراجع دینی فعلی در قم، از کسانی به شمار می‌رود که در این دوره ظهور و بروز بیشتری دارند. وی بر پایه اصول شیوه استنباط در فقه استدلالی، آرا و دیدگاه‌های جدید و توجه برانگیزی در حوزه زنان مطرح نموده است.

برخی از پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که اجتهادات و نوآوری‌های فقهی که در این مقطع تاریخی در حوزه فقه زنان مطرح شده از ظهور مرحله جدیدی خبر می‌دهد. حجت الاسلام مهدی مهریزی در بررسی تاریخ تحولات گرایش‌های دینی ایران معاصر در خصوص مسئله زنان این گرایش‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند که هر کدام به سه مقطع زمانی تعلق دارد. این سه جهت‌گیری بنا به دیدگاه او چنین است: گرایش سنّتی که با تصویب قانون اساسی در مطلع قرن بیستم آغاز شد؛ گرایش کلامی ـ اجتماعی که از دهه شصت آغاز می‌شود و گرایش فقهی ـ حقوقی که به نظر او از ابتدای هزاره سوم آغاز گردیده است. او نقطه آغاز این گرایش سوم را آیت الله صانعی می‌داند و او را پیشاهنگ طرح دیدگاه‌های فقهی جدید در عصر حاضر می‌داند که آرای خود را در هیئت فتوا در

رسالهٔ عملیه مطرح نموده است.[۱]

در این مرحله این حرکت جدید از سوی افراد دیگری که همگی رویکرد نوگرایانه داشتند پشتیبانی شد. از میان این افراد می‌توان به آیت الله ابراهیم جناتی اشاره کرد که حجت الاسلام مهریزی او را از پیشگامان جهت‌گیری نوگرایانه‌ای می‌داند که در شیوه‌های اجتهاد و راهکارهای دفاع از فقه اسلامی تحولی ایجاد کردند. در این مجال همچنین می‌توان از آیت الله سید محمد بجنوردی عضو سابق دیوان عالی کشور در ایران یاد کرد.

این حرکت جدید که رشد و گسترش یافت و به این سطح از پیشرفت و تحول در فقه زن انجامید به نظر می‌رسد که پایداری و حضور خود را حفظ خواهد کرد. به‌ویژه این که بر قواعد و بنیادهای استدلالی و برهانی متکی است و به آن حوزه علمی تعلق دارد که از برجسته‌ترین حوزه‌های مطالعات اسلامی به شمار می‌رود و از همه حوزه‌های دیگر ریشه‌دارتر و غنی‌تر است. این حوزه معرفتی همان فقه اسلامی است که تمدن اسلام بیش از هر رشته علمی دیگر به آن شناخته و مشخص می‌شود تا جایی که تمدن اسلامی را تمدن فقه نامیده‌اند.

افزون بر این، این نوآوری‌ها به مسئله زن ارتباط دارد و این امر نیاز به چنین حرکتی را تشدید می‌کند و چشم‌ها را بدان خیره می‌سازد و به مانایی و پایداری آن کمک می‌کند؛ زیرا دیر زمانی بود که در مسائل مربوط به زنان تحول و بازبینی اجتهادیِ جدید صورت نگرفته بود و با توجه به دگرگونی‌های گسترده و فراوانی که در زندگی امروز زنان رخ داده است، ضرورت تجدید نظر و بازنگری در آن بیش از پیش احساس می‌شد.

جا دارد به این نکته اشاره کنیم که نوآوری‌های فقهی در باب زن، پیش از این هیچ‌گاه به این سطح نرسیده بود و هم اکنون نیز به منظور حمایت و تضمین کرامت و حقوق زنان و ارائه عادلانهٔ فقه اسلامی و از میان برداشتن ستم و تبعیض علیه زنان هم چنان آهنگ پر شتاب و فزاینده خود را از نظر کمی و کیفی حفظ

۱. همان، «الاتجاهات الدینیة فی تاریخ ایران المعاصر: الموقف من مسئله المرأة»، ترجمه حیدر حب الله، فصلنامه نصوص معاصرة، بیروت، سال دوم، شمارهٔ ۶ (ربیع ۲۰۰۶ م)، ص ۸۰.

کرده است.

از سوی دیگر می‌توان گفت فقه شیعه امروزه از نظر نگرش‌های جدید فقهی در خصوص زن از دیگر مذاهب فقهی اسلامی پیشی گرفته است. شاید این پیشی گرفتن ریشه در دو امر متلازم داشته باشد. امر نخست طبیعتی واقعی دارد و به ارتباط فقه شیعه با تجربه دولت در ایران باز می‌گردد؛ تجربه‌ای که برای پاسخگویی به نیازها و مقتضیاتِ جریانِ گسترده اسلامی کردن جامعه و دولت، افق‌های گسترده‌ای از اجتهاد و نواندیشی را در برابر فقه شیعه گشود. امر دوم طبیعتی ذاتی دارد و به مفتوح بودن باب اجتهاد در فقه شیعه باز می‌گردد. این امر باعث بقای عنصر حرکت و پویایی در ساختار درونی فقه شیعه گردیده و موجب شده است فقه شیعه در همراهی با تحولات زمان و حوادث جهان و پاسخگویی به آن بیشترین آمادگی و شایستگی را داشته باشد و در همگامی با شبهاتی که با علوم و معارف اسلامی ارتباط دارد و نیز همراهی با رویدادها و تحولات و دستاوردهای حوزه اندیشه و معرفت توان بالایی کسب کند.

اجتهاد باز دقیقاً همان چیزی است که زمینه ظهور گرایش‌های اصلاحی و نوآورانه را در فقه اسلامی ـ و در معارف اسلامی به طور کلی ـ ایجاد می‌کند و ضمن تشویق و پشتیبانی از چنین گرایش‌هایی، بقا و استمرار آن را تضمین می‌نماید و کارآمدی آن را افزایش می‌دهد.

نکتهٔ شایان توجه این که این تحولات فقهی جدید را که همچنان در حال رخ دادن است می‌توان بخشی از سیر تحولات رابطه فقه شیعه با موضوع زن دانست؛ زیرا این موضوع به سطحی از نوآوری و تحول رسیده که تاکنون سابقه نداشته است و نیز از جنبش جدیدی در درون فقه معاصر شیعه حکایت می‌کند که پیشگامان و شیوه فکری خاص خود را دارد.

انتظار می‌رود که این حرکت جدید رشد و بقای خود را حفظ کند. اساساً هرگاه مانند چنین حرکتی ظهور یابد، به سادگی از بین نخواهد رفت و دچار پس رفت نخواهد شد حتی اگر مسیر خود را به کندی بپیماید، یا رشد و گسترشی توأم با تأخیر داشته باشد و آماج نقد و مخالفت قرار گیرد؛ زیرا این حرکت دیر

زمانی پایید تا ظهور یافت و مدت‌ها بود که نیاز شدید و فراوانی نسبت به آن احساس می‌شد. همین نیاز فراوان است که به چنین حرکتی شتاب و نوعی پایداری می‌بخشد.

وانگهی زن مسلمان معاصر که درس خوانده و فرهنگ آموخته و در همهٔ میدان‌های دانش و زندگی حضور یافته است، دیگر تاب آن چهره گذشته‌ای را که از او تصویر می‌شد ندارد؛ چهره‌ای که از کرامت و انسانیت زن می‌کاست و در خِرد و دین او تردید روا می‌داشت. زن معاصر مسلمان تبعیض‌هایی را که بر خلاف موازین عادلانه و نظام‌های حقوقی، در گذشته علیه او اعمال می‌شد، دیگر برنمی‌تابد.

همچنین تحولات معاصر با پرسش‌ها و مسائل پیچیده و دشوار فراوان به مقابله و محاصره فقه اسلامی برخاسته است که باید با چنین پرسش‌هایی مقابله و به شکل صحیح برخورد نمود.

این بدان معنی است که وضعیت جدیدی در انتظار زنان است و این وضعیت به صورت بالقوه یا بالفعل، در دراز مدت یا کوتاه مدت، خواه به صورت عملی و خواه در حدّ نظری در شرف تکوین است.

۲. ارائه چهره‌ای تحریف شده از زن

در فقه اسلامی چهره‌ای قدیمی از زن ترسیم شده و در برخی از فتاوا و احکام فقهی ظهور و نمود یافته است که زن مسلمان معاصر در صورت مواجهه با آن به شدت رنجیده خاطر می‌شود؛ زیرا آن را با جایگاه و کرامت خود ناسازگار می‌یابد و در آن گونه‌ای خرده‌گیری و برتری جویی و نوعی تبعیض و ستم و زیر پا نهادن حقوق خود را مشاهده می‌کند.

حجت الاسلام مهریزی امثال این فتاوا و احکام را که در کتاب فقها و مصنفات فقهی آمده مورد تتبع قرار داده و در کتاب خود به **سوی فقهی روز آمد برای زنان** به برخی از آن‌ها اشاره کرده است:

۱. در مسئله حضانت، فقها این پرسش را مطرح کرده‌اند که آیا لازم است زن

حاضنه (دایه) عادل باشد یا صرف امین بودن او کافی است؟ آنگاه برخی از آنان گفته‌اند در این جا عدالت شرط نیست؛ زیرا بیشتر زنان فاسقند.

۲. در مسئله نماز میت و در پاسخ به این پرسش که «آیا جایز است زن بر جنازه مرد نماز بخواند؟» شافعیان دو دیدگاه دارند که یکی از آن دو چنین است: واجب است مرد بر آن نماز بخواند؛ زیرا مردان به خدا نزدیک‌ترند و دعایشان زودتر از زنان مستجاب می‌شود و اگر زن بر جنازه مرد نماز بخواند، این کار به مثابه توهین به مرده است.

۳. در مسئله ارث خنثی، فقها این پرسش را مطرح کرده‌اند که «آیا سهم خنثی از ارث مانند سهم مرد است یا زن؟» در این جا برخی از فقها به نقل از قرطبی در **جامع احکام القرآن** گفته‌اند: ابتدا باید او را وارسی کرد، ولی اگر این کار سودی نبخشد و جنسیت او معلوم نشد باید دنده‌هایش را شمرد. اگر دنده‌هایش کم بود مرد است؛ زیرا زن از یکی از دنده‌های مرد آفریده شده و اگر دنده‌هایش بیشتر بود زن است.

۴. در مسئله ویژگی‌های افراد مستحق زکات، فقها گفته‌اند ایمان و فقر از شروط استحقاق زکات می‌باشد. برخلاف عدالت که در این جا شرط نیست؛ زیرا بیشتر افرادی که مستحق زکاتند زن هستند و بیشتر زنان فاسقند.

۵. درمسئله ازدواج بنده با زن آزاد بدون اجازه مولا فقها فتوا داده‌اند که چنین ازدواجی همان زناست با این تفاوت که حدّ زنا در آن جاری نمی‌شود؛ زیرا در این مورد مرد بنده است و زن، سست عقل.

۶. در مسئله جنگ میان مسلمانان و کفار هرگاه جنگ به صلح انجامید و اتفاق کردند که هر یک از دو سپاه پناهندگان طرف مقابل را باز گردانند، در این جا برخی از فقها گفته‌اند این حکم فقط شامل مردان می‌شود؛ زیرا زن عقل ضعیفی دارد و اگر زنِ مسلمانی از سوی مشرکان به سپاه اسلام پناه آورد جایز نیست او را باز گردانند؛ زیرا از اسلام برمی‌گردد و مرتد می‌شود.[۱]

این تنها نمونه‌های اندکی بود که چهره‌ای را که زن در فقه اسلامی و نزد فقها

۱. همان، نحو فقه للمرأة یواکب الحیاة، ص ۲۳۱.

یا برخی از آنان دارد نشان می‌دهد. بی‌شک زن مسلمان معاصر هرگز حاضر به پذیرش و بقای چنین چهره‌ای نیست و امروزه با تمام توان به مبارزه با این چهره و نقد و حذف آن می‌پردازد. دیگر مانند گذشته جهل و بی‌سوادی بر شخصیت زن چیرگی ندارد و همین مقدار تغییر زن از بی‌سوادی به بهره‌مندی از آموزش و سواد برای تغییر نگرش دنیا به زن کافی است؛ نگرشی که در منظومه اندیشه زن اثر می‌گذارد و طبیعت موضع‌گیری‌ها و رفتارهایش را در جامعه و زندگی دگرگون می‌کند.

پیروان رویکرد جدید به این باور رسیده‌اند که تصویر یاد شده زن در فقه اسلامی نیازمند بازنگری و نقد است؛ چرا که با نگرش اسلام به زن سازگار نیست. اسلام زن را تکریم کرده، شخصیت زن را به او بازگردانده، حقوق وی را تضمین نموده و زنان را برادران تنیِ مردان قلمداد کرده است.

در همین زمینه آیت الله صانعی معتقد است که «مشکل قوانین موجود فعلی که با زن ارتباط دارد این است که تاکنون به سطح سازگاری با اسلام نرسیده است. همان طور که این قوانین با تحولات جوامع نوین همراه و سازگار نشده است».[1]

آیت الله صانعی به بررسی برخی از متون دینی که به پدر و پدربزرگ اجازه می‌دهد دختر نابالغ را شوهر دهد پرداخته است؛ مانند سؤال عبدالله بن الصلت که درباره دختر بچه نابالغی از امام صادق‌علیه‌السلام سؤال می‌کند که پدرش او را شوهر داده است. وی از امام می‌پرسد: وقتی دختربچه یاد شده به بلوغ می‌رسد آیا از خود اختیار [و تصمیمی] در این خصوص خواهد داشت؛ امام در پاسخ می‌فرمایند: با وجود پدرش از خود اختیاری ندارد. آیت الله صانعی ذیل این روایت گفته است: «[این] پرسش‌ها نیز برخاسته از فرهنگ و عرف آن زمان است که مرسوم نبود مادران، دخترانشان را شوهر بدهند. به سخن دیگر، مردسالاری حاکم، اجازه دخالت مادران را نمی‌داد و مردان همه کاره زندگی بودند و زنان جایگاهی نداشتند. همانند روزگار کنونی نبود که زن حق رأی داشته باشد و بتواند وکیل،

۱. جمیله کدیور، المرأة رویة من وراء جدار، ترجمه سرمد الطائی، دمشق، دارالفکر، ۲۰۰۱ م، ص ۲۱.

وزیر یا پزشک شود».[۱]

از سوی دیگر آیت الله سید محمد بجنوردی به شیوه‌ای منتقدانه بر این باور است که بیشتر فتاوای مربوط به زنان نزد برخی فقها و در برخی زمینه‌ها اجحافی است و ـ از دید او ـ بیشتر فقها در این زمینه در تنگنا قرار دارند.[۲] از این رو معتقد است اگر فقها و حقوقدانان در خصوص مسائل مرتبط با زنان مانند مسئله شهادت، ارث بردن زوجه از همسر متوفا، چند و چون قصاص، مسائل دیات، بر عهده گرفتن منصب قضاوت، و دیگر مسائل فقه مدنی و کیفریِ زنان بازنگری کنند و با دید باز با آن مواجهه نمایند، بسیاری از این قبیل مسائل تغییر خواهد یافت و این امکان وجود دارد که در بسیاری از احکامی که امروزه علیه زنان به شمار می‌رود، دگرگونی‌هایی ایجاد شود.[۳]

وجود چنین تصویری از زن باعث شده است عده‌ای در محیط‌های دینی این شبهه را مطرح کنند که چگونه فقها حقوق اجتماعی زنان را نادیده گرفته و فاصله بسیاری میان زن و مرد ایجاد کرده‌اند. در گفتگویی با حجت الاسلام مهریزی درباره جایگاه زن در فقه اسلامی وقتی این شبهه نزد او مطرح شد، هر چند این پرسش را از نوعی مغالطه تهی ندید، اما در پایان گفت: در کنار فقها و به‌ویژه فقهای معاصری که در مسائل مرتبط به حقوق اجتماعی زنان بازنگری‌هایی کرده‌اند، برخی از آرای فقها فقط کم‌ترین حقوق اجتماعی زنان را مدّ نظر داشته و در شمار آورده است.[۴]

وقتی از ایشان درباره احکامی که با زندگی امروزین زن هماهنگی ندارد و نیازمند بازنگری فقهاست سؤال شد، در پایان جواب اظهار داشت: همه مسائل مرتبط با زن نیازمند بازنگری است؛ زیرا مسائلی که امروز، از آن‌ها دفاع می‌کنیم ـ مثل قاعده ارث ـ باید مورد بازنگری قرار گیرد و ببینیم امروزه چگونه می‌توان

---

۱. آیت الله صانعی، قیومت مادر، ص ۴۳.

۲. سید محمد بجنوردی، «تجدید الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً»، فصلنامه المنطلق الجدید، شماره ۷، پاییز و تابستان ۲۰۰۴ م، ص ۱۰۲.

۳. مهدی مهریزی، الاتجاهات الدینیة فی تاریخ ایران‌المعاصر:الموقف من مسئله‌المرأة»، ص ۹۱.

۴. همان، نحو فقه للمرأة یواکب الحیاة، ص ۲۲۱.

آن‌ها را تبیین کرد یا به شبهات پیرامون آن پاسخ گفت.[۱]

بی‌تردید تصویری که در اندیشه برخی از فقها درباره زن شکل گرفته، اساساً به متون و روایاتی باز می‌گردد که در سنّت شریفه وارد شده است؛ متون و روایاتی که تفسیرها و تأویل‌های گوناگون و ناهمگونی دارند و نوعی غموض و پیچیدگی در آن هست و لذا بیش از آن که به آن‌ها عمل و تکیه کنیم لازم است در سند و متن‌شان جستجو و پژوهش بیشتری انجام دهیم. افزون بر این باید طبیعت این روایات و ارزش تاریخی و اخلاقی آن‌ها معلوم شود و در چارچوب نگرش کلی به اسلام و به‌ویژه چارچوب نگاه کلی اسلام به زن به آن نگریسته شود.

این متون و روایات از سوی فقهای معاصر و به خصوص پیروان رویکرد نو مورد بازنگری و داوری قرار گرفته است. برای نمونه وقتی آیت الله محمد مهدی شمس‌الدین درباره طبیعتِ متونِ روایی وارد شده در باب زن سخن می‌گوید این متون را به دو دسته تقسیم می‌کند: یک دسته روایاتی با سند ضعیف یا مرسل و مرفوع می‌باشند که صلاحیت ندارند دلیل حکم شرعی واقع شوند، و دسته دوم نصوص معتبر شرعی است که روایات صحیح یا موثق یا حسن می‌باشند. دسته دوم این شایستگی را دارند که دلیل حکم شرعی واقع شوند، البته در صورتی که ثابت شود برای بیان حکم شرعی الاهی وارد شده‌اند و صرفاً راهکاری برای مواجهه با یک پیش‌آمد نیستند و به شخص خاص و حالت معینی اختصاص ندارند.

وی در مقام نقد شیوه تعامل فقها با این نصوص می‌گوید: «دأب بسیاری از فقها در حوزه فقه زن، عمل کردن به نصوص بدون لحاظ داشتن احادیث ضعیف و بررسی متن احادیث معتبر می‌باشد».[۲]

آیت الله صانعی در نقد و بررسی مبانی و مستندات نظریه مشهور فقها مبنی بر اثبات ولایت پدر بزرگ و نفی ولایت مادر بر کودکان یتیم و صغیر، متعرض چنین روایاتی می‌شود و با کمال شگفتی به دسته‌ای از روایات وارد شده در کتاب الوصیه اشاره می‌کند که زن و شارب الخمر را مصداق «سفیه» می‌داند. او می‌نویسد: آنچه

---

۱. همان، ص ۲۶۳.

۲. شیخ محمدمهدی شمس‌الدین، الستر و النظر، بیروت: الموسسة الدولیة للدراسات و النشر، ۱۹۹۴ م، ص ۲۴.

مایه تأسف و تعجب است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را پذیرفت سه روایت در باب وصیت است که می‌توان احتمال داد دست جعل با اغراض سوء خود آن‌ها را ساخته‌اند. مفاد این روایات این است که یکی از مصادیق «سفهاء» در آیه شریفه: ﴿**ولاتؤتوا السفهاء اموالکم**﴾[1] و در ردیف شارب الخمر زنانند و آنان نباید وصی قرار گیرند.

وی در ادامه به این سه روایت که یکی از آن‌ها موثقه سکونی از امام صادق علیه السلام است اشاره می‌کند که به نقل از پدران بزرگوارشان و نهایتاً از امام علی علیه السلام روایت کرده‌اند که فرمود: «**المرأة لا یوصي إلیها لأن الله عزوجل یقول: و لا تؤتوا السفهاء أموالکم**؛ زن نمی‌تواند وصی کسی باشد؛ زیرا خدای متعال می‌فرماید: اموالتان را به سفیهان نسپارید». آیت الله صانعی در این جا می‌افزاید: «مفاد این روایت‌ها خلاف اصول مسلّمه قرآن و سنّت و عقل است و لذا علی رغم این که برخی از آن‌ها از نظر سند معتبرند. نمی‌توان آن را پذیرفت. آیا می‌توان گفت تمام زنان جزو «سفهاء» هستند؟! آیا به همه بانوان بزرگوارِ در تاریخ ادیان و تاریخ اسلام می‌توان چنین نسبتی داد؟!»[2]

از همین جا و بر پایه همین روایات است که آیت الله صانعی گامی فراتر نهاد و در صحت آن فقره از **نهج البلاغه** که عقل و ایمان زنان را ناقص قلمداد کرده است تشکیک نمود. وی این مسئله را از واضحات می‌شمارد و می‌گوید: «روشن است آنچه که در **نهج البلاغه** نیز به امیرالمؤمنین علیه السلام درباره نقص عقل و نقص ایمان زنان نسبت داده می‌شود صحیح نیست، بلکه باید طرح شود و یا علمش را به اهلش که همان معصومین ـ صلوات الله علیهم اجمعین ـ است واگذار نمود، چون مسلماً خلاف قرآن و خلاف قواعد است. چگونه می‌شود که زنان به دستور خداوند و از باب امتثال امر الاهی نماز نخوانند و همین موجب نقص ایمان آنان گردد! آیا اطاعت امر الاهی موجب نقص ایمان می‌شود؟»[3]

بر این اساس تغییر چهره کهنی که از زن در پژوهش‌های فقهی به جا مانده

---

۱. نساء (۴)، آیهٔ ۵.
۲. آیت الله صانعی، قیمومت مادر، ص ۵۶.
۳. همان، ص ۵۷.

است ضرورت دارد؛ چهره‌ای که متعلق به گذشته است و دیگر شایستگی ماندن ندارد. این چهره فقط موجب توهین به زنان نیست بلکه مایه وهن فقه اسلامی و نیز فقیهان است؛ زیرا زندگیِ زنِ مسلمان امروز چهره و تصویری از زن به دست می‌دهد که به کلی با آن تصویر گذشته مغایر است و این چهره جدید باید تصویر کهن گذشته را کنار نهد و در جای آن بنشیند.

ویژگی رویکرد جدید این است که تصویری که از زن به دست می‌دهد بر پایه حقایق و زندگیِ امروزین زن می‌باشد، برخلاف آنچه در فقه اسلامی حاکم است و چهره‌ای که از زن تصویر می‌کند از واقعیات کهن به آن انتقال یافته است. این مطلب از جمله تناقض‌هایی است که میان رویکرد جدید و قدیم در فقه فاصله ایجاد می‌کند.

۳. رهایی از نظریات گذشتگان

رها شدن از دیدگاه‌های گذشتگان ویژگی برجسته‌ای است که در پیروان رویکرد جدید و در مواجهه با موضوع زن ظهور و نمود یافته است. معمولاً تجدد و نوآوری در هیچ زمان و مکان و در هیچ حوزه‌ای رخ نمی‌دهد، مگر با رها شدن از نظریات گذشتگان و کنار نهادن روحیه فروتنی و وابستگی و به دست آوردن شجاعت فکری و این که آدمی بگوید: پیشینیان انسان بودند و ما نیز انسانیم. آنان در زمان خود اجتهاد کردند و ما هم در زمان خود دست به اجتهاد می‌زنیم.

مفتوح بودن باب اجتهاد همان چیزی است که زمینه رهایی از نظریات پیشینیان را ایجاد می‌کند و چنین روحیه‌ای را رشد می‌دهد و تخم شجاعت را در دل انسان می‌کارد.

چنین نگرشی را نزد آیت الله بجنوردی احساس می‌کنیم که معتقد است یکی از شروط ذاتی و واقعی برای آن که یک فقیه نواندیش به شمار رود پایبند نبودن به آرای فقهای گذشته و رها شدن از سلطه معرفتی و فقهیِ پیشینیان است. وی می‌افزاید: «هرگاه فقیه بر این باور بود که گذشتگان از او فقیه‌تر و داناتر بوده‌اند همین باور قید و مانعی اجتهادی ایجاد می‌کند و او را ـ که متأثر از سلطه

پیشینیان است ـ وا می‌دارد تا تمام تلاش خود را برای اثبات درستی نظریات آنان معطوف دارد».[۱]

وقتی او به موضوع زن می‌رسد ملاحظه می‌کند که مواضع فقهی در مسائل زنان متأثر از دیدگاه‌های گذشتگان است و فتاوا و نظریات فعلی از آرای پیشینیان و حسن ظن به آنان و نیز محیط و سنّت‌ها و رسوم آنان و جرأت نداشتن برای مخالفت با مشهور فقها ناشی شده است. وی از سوی دیگر معتقد است که باب اجتهاد مفتوح می‌باشد و اساساً تقلید مجتهد از مجتهد، حرام است و فقیه باید بدون توجه به گفته‌های دیگران، به همان چیزی که خود تشخیص می‌دهد فتوا دهد و در اجتهاد و استنباط مستقل عمل کند.[۲]

آیت الله محمد مهدی شمس الدین نیز در بررسی مسئله صلاحیت زن برای تصدّی قدرت و منصب‌های بالا در کشور، پس از پژوهش در ادله به این نتیجه می‌رسد که دیدگاه مورد اتفاق فقها مبنی بر عدم مشروعیت تصدّی قدرت از سوی زنان ادعایی است که دلیل معتبر ندارد و اظهار امیدواری می‌کند که این بحث در فقها انگیزه‌ای ایجاد کند تا بدون توجه و تکیه بر فهم قدما به بازنگری برخی از مسلّمات فقهی و بازخوانی ادله آن بپردازند.[۳]

در همین خصوص آیت الله سید محمد حسین فضل الله معتقد است که «اجتهاد پیشینیان بر پایه فرهنگ آنان بود و ما می‌دانیم که همان پیشینیان به دلیل تفاوت فرهنگی بین خودشان تفاوت‌ها و گوناگونی‌هایی داشتند. از این رو ما نیز می‌توانیم تفاوت‌هایی با آنان داشته باشیم و برخلاف کسانی که پیش از ما بودند به بازخوانی متون بپردازیم و البته برای تعمیق فهم خود، فهم گذشتگان را نیز مدّ نظر قرار دهیم».[۴]

---

۱. سید محمد بجنوردی، تجدید الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، ص ۹۱.
۲. همان، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.
۳. شیخ محمد مهدی شمس الدین، أهلیة المرأة لتولی السلطة، بیروت، الموسسة الدولیة للدراسات والنشر، ۱۹۹۵ م، ص ۶.
۴. سید محمد حسین فضل الله، «قضایا المرأة فی الاجتهاد الاسلامی المعاصر»، فصلنامه الکلمة، دوره سیزدهم، شماره ۴۶، (زمستان ۲۰۰۵ م / ۱۴۲۶ ق)، ص ۹۶.

آیت الله صانعی نیز در حوزه کاربردی و اجرایی فقه، نوعی استقلال رأی و رهایی از نظریات پیشینیان از خود نشان داده که در پژوهش‌های فقهی جدید و امروزین‌شان در باب فقه زن نمود یافته است. او در این مباحث به آرا و اجتهاداتی مخالف با رأی مشهور فقها دست یافت و به نقد مستندات آرای آنان پرداخت و ضمن ورود به پژوهش‌های استدلالی، با اصول برهانی و استدلالی، دیدگاه خود را تثبیت، و ضعف و ناهمگونی و اشکالات موجود در دیدگاه مشهور فقها را تبیین نمود.

در آینده درباره برخی از این آرا و اجتهادات جدید که با دیدگاه مشهور مغایر است سخن خواهیم گفت. همین قدر بدانیم که اگر این رهایی از سلطه پیشینیان و هیبت آنان نبود امروزه در فقه اسلامی از این رویکرد فقهی جدید نشانی نمی‌دیدیم.

۴. قرآن مداری در رویکرد جدید

از جمله ویژگی‌های اساسی و بارز پیروان رویکرد فقهی جدید در تکوین دیدگاهشان نسبت به زن اتکای آشکارشان به قرآن کریم در استنباط فقهی، بررسی نقادانه روایات، و کشف نگرش کلی اسلام به انسان، جامعه، و جهان و هم‌چنین نشانه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده این نگرش در حوزه زن است.

این گروه میان چهره‌ای که قرآن کریم از زن ترسیم می‌کند و تصویری که بسیاری از روایات در سنّت شریفه از زن به دست می‌دهد تفاوت آشکاری دیده‌اند. قرآن کریم درباره نمونه‌هایی از زنان سخن می‌گوید که از نقص‌هایی که در برخی روایات به زن نسبت داده شده به کلی عاری و مبرّا هستند. یکی از این نمونه‌ها زن فرعون می‌باشد که قرآن کریم برای اشاره به عظمت کار او و نیاز فراوان به یادآوری و عبرت‌آموزی از آن در هر زمان و مکان، برای کسانی که ایمان آورده‌اند آن را مثل زده است. خدای متعال می‌فرماید:

﴿و ضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتاً في الجنّة و نجّني من فرعون و عمله و نجّني من القوم الظالمين﴾؛[1] و خداوند برای

۱. تحریم (۶۶)، آیهٔ ۱۱.

کسانی که ایمان آورده‌اند زن فرعون را مثل می‌زند آنگاه کـه گفـت: پروردگارا! برای من در بهشت نـزد خـود خانـه‌ای بنـا کـن و مـرا از فرعون و عملش نجات ده و مرا از مردم ستمکار برهان.

قرآن کریم در این مثال نشان می‌دهد که چگونه ممکن اسـت زنـی در کـانون قدرت و مقام و رفاه و نعمت‌های بی‌مانند و وصف‌ناپذیری قرار داشته باشد که دل کندن از آن آسان نیست ولی در عین حال دلش از ایمان آکنده باشد. طبیعت زن به گونه‌ای است که نسبت به نعمت و تن‌آسایی و زیبایی و آرایـه‌هـا گـرایش دارد. زن فرعون در چنین فضایی که به طور طبیعی زنـان در آن از خـود ضـعف نـشان می‌دهند ایمان خود را آشـکار کـرد و پـرده از نیرویـی حقیقـی در شخـصیت زن برداشت که او را بر ضعفی که از بارزترین ویژگی‌های زنان است چیرگی بخشید.

شـاید قـرآن از سـر عمـد ایـن زن را «زن فرعـون» خوانـده تـا او را نمونـه‌ای مثال‌زدنی قرار دهد. وقتی زن فرعون گفـت: «پروردگـارا! در بهـشت نـزد خـودت برایم خانه بنا کن» گویا خواسته است میزان نعمـت و رفـاهی را کـه از همـه سـو پیرامونش بود بیان کند و از خدا بخواهد به جای آن خانه در بهشت بـه او بدهـد. وقتی زنی چنین ایمان والایی از خود نشان می‌دهد و در چنـین جـایی کـه خـدا برای مثال زدن و عبرت آموزی و هشیارشدن مردم برگزیده است وجودش آکنـده از ایمان باشد آیا باز هم درست است که ادعا کنیم زن ناقص الایمان است؟!

نمونه دیگری که قرآن از آن سخن گفته است بلقیس ملکه سبا می‌باشد که در آن برتری عقل زن تصویر شده است. هرجا درباره موضوع زن سخن گفته شـود از این ماجرا هم یاد می‌شود؛ زیرا در اینجا و چنین اوضاع حـساسی حکمـت و خـرد زن آشکار می‌شود. وانگهی این ماجرا که ناظر به رابطـه زن بـا حکومـت و دولـت می‌باشد از بلیغ‌ترین جاهای قرآن و مربوط به یکی از مهم‌ترین مواردی است که از نادرستیِ تصوّرات مغایر با جایگاه و نقش زنان پرده برمی‌دارد.

این ماجرا هم چنین مهم‌ترین قـصه‌ای اسـت کـه قـرآن دربـاره رابطـه زن بـا حکومت و دولت باز گفته است. خدای متعال می‌فرماید:

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ * قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ * قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾؛[1] ملکه سبا گفت: ای بزرگان، نامه‌ای گرامی از سلیمان به سوی من افکنده شده و در آن چنین آمده است: به نام خداوند بخشاینده مهربان. بر من برتری مجویید و با من از درِ تسلیم درآیید. ای بزرگان، در کارم نظر دهید؛ چرا که تا به حال بی‌حضور شما کاری را فیصله نداده‌ام. گفتند: ما سخت نیرومند و دلاوریم ولی اختیار کار با توست. بنگر چه دستوری می‌دهی؟ ملکه گفت: پادشاهان چون به شهری درآیند آن را تباه، و عزیزانش را خوار می‌سازند. آری، کار آنان همین گونه است. اینک من ارمغانی به سویشان می‌فرستم و می‌نگرم که فرستادگان من با چه چیزی باز می‌گردند.

نخستین نکته‌ای که آیت الله شمس الدین در بررسی این قصه به آن توجه می‌دهد این است که در آیات یاد شده از این بابت که بلقیس پادشاه است هیچ نقد و نکوهشی وارد نشده است. همچنین مردم سرزمین سبا از بابت پذیرش فرمان یک زن که همان بلقیس باشد سرزنش و نکوهش نشده‌اند. آیت الله شمس الدین ذیل این یادآوری در حاشیه آورده است: «اینجا ملاحظه می‌کنیم که در هیچ جای قرآن در خصوص به دست گرفتن زمام قدرت از سوی زن یا گردن نهادن مردم به فرمان زن منع و نکوهشی وجود ندارد».[2]

وی ملاحظات و دیدگاه‌های خود را درباره این قصه این گونه به پایان می‌رساند:

---

۱. نمل (۲۷)، آیات ۲۹ ـ ۳۵.

۲. شیخ محمد مهدی شمس الدین، الستر و النظر، ص ۳۴.

«این مثال کافی است تا نشان دهد زن نیز مثل مرد شایستگی حکومت و رهبری دارد و هم چون مرد ممکن است مردم را به سوی نیکی راه برد یا به سمت بدی رهبری کند و ناتوانی و ترس و کوته‌فکری مربوط به سرشت زن نیست، بلکه رهاورد نوعی تربیت خاص و فرهنگ معیّن است که برخی از جوامع نسل اندر نسل به آن خو گرفته‌اند».[1]

قرآن کریم در این قصه به ما نشان داده است که چگونه زن می‌تواند در دو چیز که همه مردان کوشیده‌اند در انحصار خود درآورند بر آنان برتری پیدا کند. این دو چیز عبارتند از: عقل و قدرت، که مردان همیشه تلاش کرده‌اند نشان دهند این دو چیز پیوندِ بی‌اندازه استواری با مردانگی دارند و کوشیده‌اند معرفت و تاریخ را در اثبات این امر به خدمت گیرند. اما این آیات پرده از نادرستی این امر بر می‌دارد و هنگامی که بلقیس به جای خودرأیی، به رأی‌زنی با خردمندان می‌پردازد، گرایش او به خرد ورزی معلوم می‌شود:

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾؛ ای بزرگان، درکارم نظر دهید که تا به حال بی‌حضور شما، کاری را فیصله نداده‌ام.

در مقابل چنین گرایشی، گرایش مردان را به نیرومندی و تظاهر به آن مشاهده می‌کنیم:

﴿قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾؛ گفتند: ما سخت نیرومند و دلاوریم، ولی اختیار کار با توست. بنگر چه دستوری می‌دهی؟

وقتی قرآن زن را دارای عقلی برتر تصویر می‌کند آیا درست است که ما زنان را به نقصان عقل متهم کنیم؟ هدف آیت الله شمس الدین از پرداختن به این مثال‌ها و قصه‌ها تأکید بر چیزی است که خود، آن را قرآن محوری در فرایند استنباط فقهی نامیده است. او معتقد است این مثال‌ها نگرش اسلام را به جایگاه زن در

۱. همان، ص ۳۶.

نظام ارزش‌ها و حقوق نشان می‌دهد و از دید او این نگرش قرآنی، فضای تشریعی احکام است. زیرا این احکام بدون ریشه و فاقد چارچوب و فلسفه نیستند. بلکه بر قواعدی کلی تکیه دارند که همین نگرش قرآنی گویای آن است و لذا این نگرش، مرجع ما در فهم و تفسیر متون دینی خواهد بود.[۱]

او در خصوص شیوه پرداختن به متون مربوط به زن و خانواده، تأکید می‌کند که متون یاد شده باید در پرتو نگرش قرآنی مدّ نظر قرار گیرد و ملاحظه آن بدون توجه به قرآن ـ به عقیده او ـ موجب آسیب و خطا در فرایند استنباط خواهد شد.

مسئله قرآن مداری در پژوهش‌های فقهیِ حوزهٔ زنان نزد آیت الله صانعی بهتر و با وضوح بیشتری لمس می‌شود. وی بر اساس همین اصول قرآنی دست به نقد و تحلیل و ترجیح روایات و سنجش تعارض یا موافقت آن با قرآن زده و در بنیان نهادن دیدگاه‌ها و استنباطات اجتهادی خود به همین شیوه قرآنی عمل کرده است.

بر اساس آنچه گفتیم، تفاوت رویکرد قدیم فقهی ـ که به متون سنّت تکیه دارد ـ با رویکرد جدید معلوم می‌شود؛ رویکردی که می‌کوشد اساساً و در درجه اول به متون قرآنی تکیه کند و آن را حاکم بر سنّت و مفسر آن قرار دهد و همهٔ آیات قرآنی را مرجع قرار دهد، نه فقط آیات الاحکام را که حدود پانصد آیه است.

اگر رویکرد کهن فقه فقط آیات الاحکام را از قرآن می‌گرفت، رویکرد جدید تلاش دارد قرآن را با تمام آیاتش مرجع و مفسر همهٔ مسائل فقهی از جمله مسائل زنان قرار دهد.

۵. تفکیک میان شریعت و سخنان فقها

در همان لحظه‌ای که انسان نسبت به ضرورت تمایز میان ثابت و متغیر آگاه می‌شود و تفکیک میان امور اصیل و گوهری دین از یک سو و اندیشه‌ها و اجتهادات دینی را از سوی دیگر ضروری می‌بیند، در چنین لحظه‌ای فرصتِ برآمدنِ اندیشه تجدید ایجاد می‌شود؛ اندیشه‌ای که به شکل اساسی، محصول فکر

۱. همان، ص ۳۸.

بشری را مورد نقد و کاوش و تفکیک قرار می‌دهد و آن را ویران می‌کند تا با ابداع و نوآوری و کشف دوباره، به بازسازی آن بپردازد.

هدف از همه اینها این است که میان آنچه دین است و آنچه مربوط به فهم بشری است تفکیک قایل شویم تا نواندیشی و نوآوری در دین، تجاوز به ساحت دین و خروج بر آن شمرده نشود و حتی خدشه به دین و دست درازی به آن هم تلقی نگردد. تا بدین وسیله راه بر معترضانی که این شیوه را بر نمی‌تابند و مانع تراشی می‌کنند و آن را اهانت و دست درازی به ساحت دین می‌شمارند بسته شود.

از جهت دیگر این تفکیک باعث می‌شود که مردم به خودشان این حق را بدهند که در اقوال و نظریات بشری به کاوش و نقد بپردازند. این نظریات بشری اجتهادهایی است که ممکن است خطا یا صواب باشد و در معرض نقص و کمال قرار دارد و از مقتضیات زمان و مکان و طبیعت جامعه و محیط فرهنگی تأثیری می‌پذیرد؛ چیزی که باعث می‌شود این امور در گذر شتابناک و متغیر زمان، ارزش و پویایی‌شان تغییر کند.

این تفکیک حاکی از تحولی در اندیشه و روش‌هاست که ضروری به نظر می‌رسد و باید حاصل شود تا راهکارها و شیوه فهم و تعامل با آنچه در مجموعه دین قرار دارد ـ و در نتیجه ازلی است و با گذر زمان تغییر نمی‌کند ـ و نیز آنچه مربوط به معرفت بشری می‌باشد ـ و لذا نسبی و متغیر است ـ معلوم شود.

بدون حصول این تحول، نواندیشی و تجدید، پیچیده و مبهم خواهد بود و در معرض بدفهمی و سوء تفسیر قرار خواهد داشت؛ زیرا در چنین حالتی چند و چون و هدف آن روشن نیست و معلوم نیست این نوسازی مربوط به دین است یا معرفت دینی.

این پرسش یکی از غامض‌ترین پرسش‌ها در مسیحیت و اندیشه مسیحی است. در جهان مسیحیت، معرفت دینیِ بشری از دیر زمان با دین آمیخته شد به طوری که تمییز این دو و تفکیک میان آن‌ها برای مسیحیان دشوار آمد؛ تفسیرها و تأویلات متعدد نیز که نتیجه اناجیل متعدد می‌باشد ناشی از همین وضعیت است

و علم لاهوت که در اندیشه مسیحی شناخته می‌شود، اساساً برای این ایجاد شده است تا معرفتِ دینیِ مسیحی را در چارچوب اختلافات و تعددی که در تفسیر و تأویل‌ها رخ داده است نظام بخشد.

در حوزه فقه اسلامی نیز پیروان رویکرد جدید که میان شریعت و اقوال فقها فرق قائل شده‌اند به چنین تفکیکی پی برده و رسیده‌اند. این تفکیک نزد آنان مقدمه‌ای شده است برای آن که به نقد و فحص اقوال فقها بپردازند و در برابر آن تسلیم محض نباشند و با تکیه بر قواعد و اصولی که نزد اهل این فن متعارف است آرا و اجتهاداتی نو و روزآمد به دست دهند.

توجه به این تفکیک و رابطه آن با نواندیشی به وضوح در برخی مباحث آیت الله صانعی ملموس است. چنان که می‌دانیم اگر شوهرْ تنها وارث همسرش باشد علاوه بر سهم خود مازاد ارث هم به او می‌رسد ولی اگر زوجه تنها وارث شوهرش باشد مازاد بر سهمش به او تعلق نمی‌گیرد. آیت الله صانعی درباره سبب اختلاف و نابرابری یاد شده این پرسش را مطرح می‌کند که آیا مستند آن، حکم شرع است و شریعت این‌گونه خواسته و برای آن مصالحی دقیق و عمیق اندیشیده است و یا استنباط گروهی از فقیهان با شرع درآمیخته و منشأ این حکم شده است؟

بر این اساس وی معتقد است که مدارک و مستندات این مسئله نیازمند بازنگری و بازخوانی عمیق‌تری است. وی در مقدمه چینی برای این مطلب نکاتی را آورده است؛ از جمله این که: «تمییز بین رأی فقیه و شریعت واقعی، ضرورتی است که بدون آن، ایجاد هر گونه تحول در نظام فقهی و نیز نظام حقوقی مبتنی بر آن امکان‌پذیر نیست؛ یعنی تا زمانی که این تصور در اذهان وجود دارد و این فکر حاکم است که «فتوا» عین شریعت و سنّت است و شریعت واقعی منحصر در «فتوای» فقیه است و مخالفت عملی و نظری با آن، مخالفت با شریعت و احکام خداوند تبارک وتعالی انگاشته شود و هر گونه کنکاش در این زمینه تجاوز به حریم ممنوع تلقی گردد، امکان هر گونه اصلاح و یا تحول در فقه را از ما خواهد گرفت و به معنای انسداد باب اجتهاد و مرگ تحقیق و ختم تفقه و تعطیلی

حوزه‌های علمیه ـ صانها الله عن الحدثان ـ است».[۱]

این توجه را نزد آیت الله سید محمد بجنوردی هم می‌توان مشاهده کرد. او در بحث امکان بازنگری در اختلاف حقوق زن و مرد معتقد است: «این طور نیست که هر چه در فقه هست جزئی از دین است؛ زیرا ما شیعیان معتقدیم که مجتهد ممکن است در اجتهاد خطا کند یا راه صواب بپیماید. در فقه موارد بسیاری داریم که از نظر فقهی حقوق ویژه مرد یا زن به شمار می‌رود یا برای زن و مرد تفاوت تلقی می‌شود و همگی قابل بازنگری است. مسائلی چون شهادت زن، ارث زوجه از شوهر متوفا، کیفیت و شیوه‌های قصاص، مسئله دیات، برعهده گرفتن منصب قضا از سوی زن و بسیاری از مسائل دیگر این قابلیت را دارند که از نو مورد بحث و بررسی و بازنگری قرار گیرند».[۲]

آیت الله شمس الدین نیز وقتی مسئله صلاحیت زن برای به دست گرفتن زمام قدرت را بررسی می‌کند پیش از ورود به بحث میان آنچه بدیهیّات فقه و بدیهیات دین می‌نامد تفاوت قائل می‌شود و در همان آغاز کتاب می‌گوید: «بی‌تردید بسیاری از بدیهیات فقه ـ به خصوص مسائلی که مذاهب و فقهای اسلامی بر آن هم‌داستانند ـ از بدیهیات دین هم هست، ولی فقیه نمی‌تواند قاطعانه بگوید همه بدیهیات فقه از بدیهیات دین نیز هستند؛ زیرا ثابت شده است که برخی از بدیهیات یک یا دو مذهب فقهی از بدیهیات دین نیست و در برخی از حالات مسئله‌ای که در همهٔ مذاهب فقهی بدیهی به شمار می‌رود از بدیهیات دین نیست، بلکه جای تأمل دارد».[۳]

۶. نواندیشی فقهی و روح زمانه

نواندیشی با نزدیک شدن به روح زمانه و درک مقتضیات زمان ارتباطی تنگاتنگ دارد و با همین نزدیک شدن و درک است که اندیشه یا گرایش

۱. آیت الله صانعی، ارث زن از شوهر در صورت انحصار، ص ۱۱ و ۱۲.
۲. مهدی مهریزی، الاجتهادات الدینیة فی تاریخ ایران المعاصر: الموقف من مسئله المرأة، ص ۹۰.
۳. شیخ محمد مهدی شمس الدین، أهلیة المرأة لتولی السلطة، ص ۵.

نواندیشی زاده می‌شود؛ زیرا در این صورت است که می‌توان گذشته را با حال مقایسه کرد و فاصله معرفتی و تمدنیِ گذشته و حال را دانست.

با همین مقایسه است که چند و چون فاصله علمی و مدنی که گذشته را از حال و جوامع عقب‌مانده را از جوامع پیشرو جدا می‌کند معلوم می‌شود. رسالت نواندیشی و نوگرایی در این جا تدارک و عبور از این فاصله است تا ما را به سطحی از دانش و ترقی که روزگار به آن دست یافته برساند یا قدرت همگامی با آن را به ما بدهد یا آمادگی ایجاد چنین قدرتی را در ما ایجاد کند و فهم آن را برایمان ممکن سازد.

در حوزه فقه و شریعت اسلامی با توجه به قاعده مشهور معاصران که بر صلاحیت و بقای شریعت اسلامی در همه زمان‌ها و مکان‌ها تأکید می‌کند، نوآوری و نواندیشی ضرورتی دو چندان دارد.

مقتضای قاعده یاد شده بحث دائم و مستمر درباره رابطه شریعت با قاعده زمان و مکان یا به عبارت دیگر دین و زمانه است تا بدین طریق دین بتواند همپای تحولات پیوسته و لاینقطع روزگار و در گذر زمان و تغییر مکان، همیشه دینامیسم استمرار و پویایی خود را حفظ کند.

در دوره اخیر آگاهی نسبت به قاعده زمان و مکان در فقه و شریعت اسلامی بسیار گسترش یافته است تا جایی که این قاعده امروز از مبانی فقهیِ مورد اعتماد در استنباط احکام در حوزه نظری و عملی به شمار می‌رود.

دلیل دیگر بر ضرورت نواندیشی در فقه، استناد به اصل و مفهوم اجتهاد است که از دید دکتر محمد اقبال مبدأ حرکت در اسلام می‌باشد و آمده است تا پیوندی مستمر و پویا میان دین و زندگی و نیز دین و زمانه ایجاد کند و بدین ترتیب دین همپای مقتضیات زندگی جدید، به نیازهای متغیر زمانه پاسخ می‌گوید.

پیوند با زمانه از مقدمات اساسی برای فهم و تفسیر ابعاد و حتی فلسفه رویکرد فقهی جدید در حوزه زن می‌باشد و ویژگی طبیعی پیوند یاد شده این است که بسان انگیزه‌ای قوی و دائم افراد را به پذیرش رویکرد جدید فرا می‌خواند؛ زیرا ما

در روزگاری به سر می‌بریم که در آن بزرگ‌ترین انفجار اطلاعاتی رخ داده و معارف بشری به طرزی شتابناک رو به تراکم است. در این روزگار تحولات در همه عرصه‌ها به طرز دهشتناکی پی در پی ایجاد می‌شوند و کشورها و نقاط دور از همِ جهان در هم آمیخته‌اند و گزارش‌هایی که دانشمندان درباره اکتشافات و دستاوردهایشان در حوزه‌های مختلف ارائه می‌کنند شگفت‌انگیز و دهشت‌زاست.

از این رو کسی که با زمان نزدیکی بیشتری دارد جهانی از تخیل و تأملات گسترده دارد، که او را به سوی کاوش و نقد و بازنگری می‌راند. علاوه بر این، آشنایی با زمان تأثیر آشکاری بر شیوه اندیشه و طبیعت ذوق فنی آدمی به جا می‌نهد.

در میان فقهای شیعه، آیت الله صانعی یکی از کسانی است که بیش از دیگران از تأثیر زمان بر رویکرد نواندیشانه در فقه سخن گفته‌اند. وی در این خصوص سخنی دارد که گمان می‌کنم از سخنان مشهور او باشد و به دلیل اهمیّت و رسایی این سخن، او در آینده به همین سخن شناخته خواهد شد و کسانی که درباره رابطه فقه با زمان به پژوهش می‌پردازند نیاز شدیدی به یادآوری این سخن و مراجعه به آن خواهند داشت. وی می‌گوید:

«حرکت و سیر در نظام فقهی و رعایت منابع و موازین صحیح اجتهادی با پذیرش اجتهاد پویا و زنده همراه با زمان، لازمه حرکت با زمان و مقتضیات آن است؛ چرا که فضای جدید و تحولات نو نیازمند اجتهادی است که تأثیر دو عنصر زمان و مکان را در اجتهاد بپذیرد و تأثیر این دو عنصر در اجتهاد، نیازمند شناخت اجتماع و پذیرش آثار اجتماعی نظر و فتوا است و این امر پاسخ‌گوی بسیاری از مشکلات تازه ماست که توجه به آن آفاق جدیدی از فقه را به روی ما خواهد گشود و بی‌توجهی به آن، به عقب‌ماندگی از چرخه در حال حرکت جامعه می‌انجامد».[1]

در درک آیت الله صانعی از روح زمانه همین بس که او سلسله مباحث جدید فقهی خود را «فقه و زندگی» نام نهاده و به دلیل ایمان استوارش به این رویکرد،

۱. آیت الله صانعی، ارث زن از شوهر (در صورت انحصار)، ص ۱۲.

در مقدمه این مباحث به همین معنی اشاره کرده است تا توانایی فقه را در اداره زندگی انسان معاصر اثبات، و ناتوانی و جمود را از آن نفی کند.

وی می‌داند که این رویکرد معاصر مایه نگرانی فقهاست و به گفته او:

«امروزه یکی از دغدغه‌های جدّی فقیهان متعهّد و آگاه به زمان، خلوص و کارآمدی فقه اسلامی است؛ از یک سو باید مراقب بود که فقه از چهارچوب قواعد اجتهادی و منابع وحیانی خارج نگردد و از سوی دیگر، استنباط‌ها و برداشت‌ها به گونه‌ای نباشند که ناتوانی فقه را برای اداره زندگیِ آدمی به نمایش گذارند».[1]

از دید او فلسفه این پژوهش‌ها بر همین اساس بنیان نهاده شده است؛ پژوهش‌هایی که ـ از دید وی ـ تلاش جدّی برای جمع میان اصالت و واقع‌گرایی دارد و لذا مسائل مستحدثه و موضوعات نوپدید را هدف گرفته است و امید می‌رود راهگشای پژوهش‌های جدّی و جدید در فقه اسلامی باشد.

۷. اجتهادهایی که زن و مرد را یکی می‌داند

حال که ویژگی‌های اساسی و عناصر تشکیل‌دهنده این رویکرد جدید مشخص شد، ضرورت دارد که با طبیعت آن دسته از محتویات اجتهادی و مصادیقی که رویکرد جدید در آن‌ها نمود یافته و شناخته می‌شود آشنا شویم. در این خصوص ما به شکل اساسی به آرا و اجتهادات آیت الله صانعی توجه خواهیم داشت؛ زیرا این آرا برجستگی و نمود بیشتری دارند و بیش از آرای مشابه بیان کننده رویکرد جدیدند. دلیل دیگر ما در این خصوص توجه ویژه ایشان به مسائل زنان است تا جایی که در وبگاه الکترونیکی ایشان در شبکه جهانی اینترنت بخش خاصی به این موضوع تخصیص یافته است.

آیت الله صانعی ـ به گفته خود ـ اساس کارش را بازنگری پیوسته در احکام قرار داده است؛ زیرا به نظر او بسیارند احکامی که می‌تواند مورد بازنگری قرار گیرد و با زمان منطبق شود بی‌آنکه ایمان و احکام اساسی مسلمانان دگرگون شود. با این که به نظر او با کم‌ترین مطالعه‌ای این موضوع دانسته می‌شود، ولی

۱. همان، برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)، ص ۹.

این احکام همچنان دست نخورده باقی مانده است.

او همچنین اظهار می‌دارد که در مجال صدور فتوا، با رعایت اصل سادگی در اسلام، در فهم آیات و روایات و نیز اصول استنباط نظر می‌کند و همیشه توصیه شیخ محمد حسن نجفی را در نظر دارد که به شیخ مرتضی انصاری سفارش می‌کرد از احتیاط‌های خود بکاهد؛ چرا که اسلام شریعت سهله (آیین آسان) است.

آیت الله صانعی دیدگاه جدید خود را در مجموعه‌ای تحت عنوان «فقه و زندگی» شرح داده است. شاید هدف از این اقدام بیان و معرّفی این دیدگاه‌ها به‌ویژه در مسائل مرتبط با زنان باشد؛ مسائلی که این مجموعه گویا اساساً برای بیان آن ایجاد شده است.

با وجود حجم اندک این پژوهش‌ها می‌توان آن‌ها را در حوزه فقه استدلالی جای داد که در آن دیدگاه‌های مختلف براساس ادله کتاب و سنّت و عقل و اجماع و اصول اجتهادی مورد نقد و بررسی و نفی و اثبات قرار می‌گیرد.

ما در ارائه این دیدگاه‌ها فقط به اندازه‌ای که دیدگاه‌های آیت الله صانعی بیان شود بسنده می‌کنیم و در تفاصیل و جزئیاتِ مباحث استدلالی وارد نمی‌شویم. برخی از این دیدگاه‌ها با همان ترتیبی که در مجموعه یاد شده آمده چنین است:

یک. برابری زن و مرد در قصاص

آیت الله صانعی یکی از پرسش‌های اساسی را در مسئله قصاص مربوط به برابری زن و مرد در قصاص می‌داند. دیدگاه مشهور فقها بر پایه اصل برابر نبودن قصاص زن و مرد است؛ بدین معنا که اگر مردی زنی را به قتل برساند اولیای دم زن نمی‌توانند قاتل را قصاص کنند مگر این که به ورثه مرد قاتل نصف دیه کامل یک انسان را بپردازند، در حالی که اگر یک زن مردی را به قتل برساند اولیای دم مرد می‌توانند او را قصاص کنند. به نظر ایشان، گویی فقها برای ذکوریت نوعی برتری قائلند و لذا زن و مرد را در قصاص برابر نمی‌دانند.

در نظر ایشان این مسئله از جمله موضوعاتی به شمار می‌رود که فقه اسلامی با آن درگیر است؛ چرا که برخی این حکم را مخالف حقوق بشر و عدالت و انصاف

می‌شمارند.

دیدگاهی که وی به آن دست یافته برابری همه اصناف بشر در قصاص است و این که هیچ ویژگی تمایزدهنده‌ای از نظر جنس یا دین وجود ندارد و هر چه مخالف این معنا باشد باید آن را توجیه کرد یا علم آن را به اهلش واگذاشت. قرآن کریم همه انسان‌ها را فرزندان آدم و حوا دانسته و در اصل آفرینش و نیروهای نهان بشری هیچ تفاوت و تمایزی میان انسان‌ها قائل نشده است و لذا نابرابری، ستمی به دور از حقیقت و عدالت است؛ چرا که زن در اصلِ هویت انسانی و در حقوق اجتماعی و اقتصادی با مرد برابر است.

از نظر عقلی هم او تمایز در قصاص را با قواعد مسلّم عقلایی و احکام یقینی عقل ناسازگار می‌بیند؛ زیرا عقل ظلم را برای خدا قبیح و صدور آن را از حق تعالی محال می‌داند و روشن است که نابرابریِ یاد شده در قصاص مصداق بارز و روشن ظلم است.

برخی در توجیه این حکم گفته‌اند علت تمایز یاد شده این است که نفقه زن بر عهده مرد می‌باشد و مرد ستون اقتصاد خانواده است. اما این سخن از دید آیت الله صانعی توجیهی است که اساس علمی و دینی ندارد؛ زیرا لازمه این سخن آن است که بر بچه‌های صغیر، پیران، از کارافتادگان و کسانی که اقتصاد خانه به آن‌ها وابسته نیست هم صدق کند و از آن سوی زنان شاغل را هم که امروزه فراوانند لحاظ نماید در حالی که پیروانِ دیدگاهِ رایج چنین چیزی را قبول ندارند.

اما روایات وارد شده در این خصوص با توجه به این که مخالف قرآن‌اند و ایرادات دیگری که از نظرگاه فقه الحدیث دارند، از دیدگاه ایشان ناتوان‌تر از آن هستند که مرجع فتوا و اظهار نظر فقهی قرار گیرند.[۱]

دو. برابری زن و مرد در دیه

آیت الله صانعی بر این باور است که یکی از پرسش‌های جدّی در فقه اسلامی مربوط به دیه و نابرابری آن در زن و مرد می‌شود.

۱. همان.

مشهور فقها ـ بلکه می‌توان گفت تمام فقهای اسلامی به جز عدّه‌ای انگشت شمار ـ معتقدند که دیه زن نصف دیه مرد است و در قطع اعضا هم تا ثلث دیه، زن و مرد یکسانند و در بیشتر از ثلث باز هم دیه زن نصف دیه مرد خواهد بود.

او برخلاف این دیدگاه مشهور معتقد است روایاتی که در مقام بیان دیه و مقدار آن وارد شده است بر برابری خون‌بها دلالت می‌کند و در قرآن شاهدی وجود ندارد که بر اصل عدم تساوی دلالت کند. همان طور که اصول و قواعد کلی اسلام نیز گواه این تساوی است.

یکی از آیاتی که وی در مسئله برابری زن و مرد به آن پرداخته و در آن به تأمل پرداخته این آیه است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ﴾؛[1] ای مردم از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را نیز از او خلق کرد و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده نمود پروا بدارید و از خدایی که به نام او از همدیگر درخواست می‌کنید پروا نمایید.

از نظر ایشان این آیه در مقام بیان این است که مردم در ماهیت انسانی برابرند و بین زن و مرد، کوچک و بزرگ، قوی و ضعیف فرقی نیست. پس از بیان این مطلب، این حکم گفته می‌شود که ای مردم تقوا پیشه کنید و هیچ کس حق دیگری را زیر پا نگذارد، و نه بزرگ نسبت به کوچک، نه قوی به ضعیف، نه مولا به بنده و نه زن به مرد ستم نکند. بنابراین و با توجه به مدلول این آیه، مردم موظف شده‌اند از هر چیزی که از دید عرف و عقل ظلم است دوری کنند. بنابراین خدای متعال در دوری گزیدن از ظلم از همه سزاوارتر است. بر این اساس وی تردیدی ندارد که آیه یاد شده بر برابری مردم و کنار نهادن همه انواع تبعیض در احکام و قوانین دلالت دارد.

وی در این جا هم به نقد دیدگاه کسانی می‌پردازد که فلسفه وضع این قانون را

---

۱. نساء (۴)، آیهٔ ۱.

به جایگاه‌های اقتصادی گوناگون زن و مرد مرتبط می‌دانند. این افراد می‌گویند مسئله دیه مربوط به جنبه بدنی است و از آنجا که جسم مرد نسبت به زن توان بیشتری در حوزه کارهای بدنی دارد و از بازده کاری بیشتری برخوردار است، لذا دیه او نیز بیشتر است.

آیت الله صانعی ضمن نقد این دیدگاه آن را به گفته خود ناتمام و صرفاً استحسانی می‌داند که در متون دینی کم‌ترین اشاره‌ای به آن نرفته است. از نظر ایشان بازده اقتصادی و فعالیت تولیدی زن و مرد متغیر است و امر ثابتی نیست و در جوامع و فرهنگ‌های مختلف هم شکل ثابتی ندارد. امروزه می‌بینیم که نظام خانواده شکل دیگری یافته و در برخی از جوامعِ همروزگار با ما، زن بیش از مرد یا به اندازه او در اقتصاد خانواده سهیم است.

او از معتقدان به این نظریه می‌پرسد: چرا این فلسفه را بر کودکان، ذکور، اناث، پیرمردان و پیرزنان از کار افتاده و کسانی که در فعالیت‌های اقتصادی‌شان سودهای سرشار وکلانی به دست می‌آورند اجرا نمی‌کنید در حالی که این گروه‌ها هرگز میانگین تولید اقتصادی یکسانی ندارند؟

کوتاه سخن این که از نظر او آیات قرآن بر پرداخت اصل دیه بدون تفاوت نهادن میان زن و مرد دلالت دارد. همچنین روایات مرتبط با قانون دیه در اسلام هم به مانند قرآن بر همین اصل دلالت دارند و میان زن و مرد امتیازی قائل نمی‌شوند. عین این مطلب در اصول و قواعد کلی اسلام نیز جاری است و برابری زن و مرد را در دیه اقتضا می‌کند.

بر این اساس نمی‌توان روایات مخالف با این ادله و شواهد را مدرکی برای تأسیس یک نظریه فقهی به شمار آورد.[۱]

سه. قیمومیت مادر

مشهور فقها به گفته آیت الله صانعی بر این نکته اتفاق نظر دارند که حق ولایت بر کودکان صغیر پس از مرگ پدر، به جدّ پدری (پدرِ پدر) می‌رسد و اگر او

۱. آیت الله صانعی، برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان).

در قید حیات نباشد نوبت به مادر می‌رسد که اداره امور فرزندانش را به عهده گیرد. اما محل نزاع نزد وی جایی است که مادر هم مانند پدر امین، و در عین حال دارای تدبیر و شناخت نسبت به مسائل تربیتی طفل و مصالح او باشد. در صورتی که یکی از این دو شرط موجود نباشد مادر ولایت نخواهد داشت و اساساً پدر نیز در صورتی که فاقد یکی از این دو شرط باشد هیچ ولایتی نخواهد داشت.

محل بحث در اینجا این است که آیا صرف زن یا مادر بودن عدم قیمومیت را اقتضا می‌کند یا خیر؟

از نظر آیت الله صانعی مادر پس از مرگ پدر بر فرزندان صغیرش ولایت دارد و ولایتِ او بر ولایتِ پدربزرگ مقدم است و تصرّفاتی که در اموال کودکان و امور حقوقی آنان انجام می‌دهد نافذ می‌باشد.

او در مقام نخست پس از بررسی مستندات نظر مشهور در این مسئله، به نقد و ردّ آن می‌پردازد و سپس در مقام دوم به شواهدی اشاره می‌کند که نزد او تقدم ولایت مادر را به اثبات می‌رساند و معتقد است اعتبارات عقلایی و دینی می‌تواند شاهدی بر مقدم بودن مادر باشد؛ چرا که عقلا و عرف انسانی به گفته او مادر امین، مدبّر و پی‌گیرِ امور فرزندان را بر افراد دیگر ترجیح می‌دهد؛ زیرا محبت مادر و خیرخواهی او نسبت به فرزندان و قرابت شدیدش با آنان باعث می‌شود از هر طبقه دیگری در خویشاوندان ـ به جز پدر ـ نزدیکی بیشتری به فرزندانش داشته باشد. و اگر ما مادر را با پدر بزرگ یا هر خویشاوند دیگری در یک جا قرار دهیم طبیعی است که فرهنگ بشری و عقل جمعی انسان‌ها او را شایسته‌تر و سزاوارتر می‌داند.

از نظر او متون دینی کتاب و سنت هم به شیوه‌های گوناگون احترام به عواطف و احساس مادر را تأیید می‌کند. قرآن کریم پس از شرح رنج‌های مادر در دوره‌های بارداری و زایمان، به انسان در خصوص پدر و مادرش سفارش خیر می‌کند. این توصیه عیناً در روایات پیامبر و اهل‌بیت علیهم‌السلام بارها تکرار شده است تا جایی که شهید اول، محمد بن مکی، بر این نظر است که اگر فرزندی مشغول نماز مستحبی باشد و در اثنای نماز پدرش او را صدا بزند می‌تواند پاسخ ندهد و

همچنان مشغول نماز باشد، اما در صورتی که مادر فرزندش را در اثنای نماز مستحبی صدا بزند برای فرزند مستحب است که نمازش را بشکند و ببیند مادر با او چه کار دارد.

آیت الله صانعی می‌افزاید: مانند این شواهد و نمونه‌ها در متون دینی و فقه اسلامی فراوان است و از دید او از مجموع آن‌ها دریافت می‌شود که شریعت اسلامی توجه ویژه‌ای به احساس و عاطفه مادر دارد و در مسئله مورد بحث هم با تقدیم مادر بر جدّ پدری و سابق دانستن او همین توجه و اهتمام شرع تحقق می‌یابد.

وی در جمع‌بندی سخنان خود در این باب می‌گوید: «عمومات قرآن و سنّت برای مادر، ولایت بر فرزندان را اثبات می‌کند و آنچه مشهور در تخصیص و تقیید این عمومات نسبت به جدّ پدری گفته‌اند ناتمام است و نمی‌توان بر اساس آن رأی فقهی صادر کرد. پس از ناتمام بودن این ادله خاص، نوبت به ادله و شواهد و قراینی می‌رسد که مادر را ترجیح می‌دهد. پس فتوا به ولایت مادر و تقدم این ولایت بر ولایت جد، مطابق قواعد و منهج‌های فقهی می‌باشد».[۱]

چهار. ارث بردن زن از شوهر در حالت انحصار

از آنجا که ماده‌ای در قانون مدنی ایران در خصوص ارث زن و شوهر وجود دارد و با رأی مشهور فقهای شیعه مطابق می‌باشد، آیت الله صانعی این مسئله را مورد مناقشه قرار داده است. متن ماده یاد شده چنین است:

«در صورت نبودن هیچ وارث دیگر به غیر از زوج یا زوجه، شوهر تمام ترکه زن متوفای خود را می‌برد، ولیکن زن فقط نصیب خود را، و بقیه ترکه شوهر، در حکم مال بلا وارث است».

آیت الله صانعی معتقد است به محض دیدن این ماده قانونی این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که سبب این اختلاف و نابرابری چیست؟

او می‌افزاید: اگر مازاد بر سهم الارث مردی را ـ که تنها وارث همسر خویش است ـ به او می‌دهیم چرا در مورد زن این ترتیب اتخاذ نمی‌شود و میراثی را که

۱. همان، قیمومت مادر، ص ۶۷.

خود با یاری شوهر و در کنار او به سختی فراهم آورده، باید همانند ترکه بی‌وارث به دیگری بسپارد؟

وی پس از طرح این پرسش اضافه می‌کند: پاسخی که بتواند ذهن عدالت‌جوی انسان را قانع و ساکت کند، برای این پرسش به نظر نمی‌رسد؛ از این رو، فقیهی که عدالت را پایه استواری اسلام و اسلام را استوار برای تحقق عدالت می‌داند، به سراغ مستند این حکم می‌رود.

آیت الله صانعی تردیدی ندارد که هیچ فقیه و حقوقدانی در جستجوی عدالت آزاد نیست، بلکه آرمان‌های او باید در درون نظام فقهی و یا حقوقی تحقق یابد و غالب قواعد مربوط به ارث چنان صریح است که هیچ مصلحت سنجی در اندیشه‌های حقوقی و یا احکام فقهی توان ایجاد تحول را در آن زمینه ندارد، و هیچ فقیهی را یارای کرّ و فرّ در احکام این باب نیست.

آنچه موجب شد آیت الله صانعی از مطالعه این موضوع دست نکشد به گفته خود، مدارک و مستنداتی است که در این مسئله اساس کار قرار گرفته است؛ مستنداتی که از نظر وی به بازخوانی و پژوهش فقهی ژرف نیاز دارد. دیدگاه مختار او پس از بررسی و کاوش اقوال مختلف، تساوی زن و مرد در حالت انحصار ارث است؛ بدین معنا که همسر ـ خواه مرد و خواه زن ـ سهم خود را به عنوان «فرض» و بقیه ماترک را به عنوان «رد» دریافت می‌کند.

از دید وی این رأی قوی‌ترین آرا و نزدیک‌ترین آن‌ها به واقع است و در صورتی که این دیدگاه را نپذیریم او دیدگاهی را مقدم می‌دارد که در زمان غیبت، زوجه را مستحق مقدار زاید بر فرض می‌داند. لذا نتیجه بحث این خواهد بود که ردّ مازاد از فرض به زن در صورت انحصار، نظری است که با عدالت سازگار و به احتیاط نزدیک‌تر است.[1]

پنج. معتبر ندانستن مردبودن در منصب‌های بالای دینی و سیاسی

یکی از مشترکات پیروان رویکرد جدید فقهی تأکید بر معتبر نبودن صفت

۱. همان، ارث زن از شوهر (در صورت انحصار)، ص ۴۲.

ذکوریت در تصدّی منصب‌های بالای دینی و سیاسی است؛ منصب‌هایی که دیر زمانی مردان آن را در انحصار خود داشتند و با تحریم آن بر زنان، راه رسیدن بر آن را بر زنان بسته بودند. در این زمینه آیت الله صانعی صفت ذکوریت را در ولایت، حکومت، مرجعیت و دیگر شئون فقیه شرط نمی‌داند و تنها معیار معتبر نزد او فقه و تقواست. از نظر او مردانگی خصوصیتی در قضاوت هم ندارد و حجتی شرعی در این خصوص نداریم و اطلاق ادله قضا نزد او دلیلی بر عمومیت و شمولیت است. همانطور که مردان از قِبَل امامان معصوم علیهم‌السلام مجاز به تصدّی قضا هستند به همین سان زنان نیز از سوی آنان و به خصوص در مسائل و حقوق زنان مجازند.

آیت الله ابراهیم جناتی نیز همین اعتقاد را دارد و در مرجع تقلید ذکوریت را شرط نمی‌داند و از نظر او مانعی ندارد که زنانِ دارای شروط لازم، متصدّی منصب قضا شوند. همچنین تصدّی منصب‌های اجتماعی، سیاسی، علمی، فرهنگی، اداری و مدیریت در صورتی که توان آن را داشته باشند ضمن رعایت موازین شرعی نظیر حجاب از نظر او اشکالی ندارد. او این دیدگاه‌ها را در رساله عملیه خود آورده است تا کسانی که در تقلید به او مراجعه می‌کنند به آن عمل نمایند.

اما آیت الله سید محمد بجنوردی معتقد است همان دلایلی که بر جواز تصدّی منصب‌های تقنینی یا اجرایی از سوی مرد دلالت دارد، بر جواز تصدّی این منصب‌ها از سوی زن نیز دلالت می‌کند.

او در خصوص قضاوت می‌گوید: پس از پژوهش دقیق در روایات و آیات و اقوال فقها و با تکیه بر بنای عقلا و فهم طبیعت قضاوت که عبارت است از رفع خصومت بین متخاصمین یا احقاق حق در دعاوی حقوقی و مالی یا اجرای حدود در مسائل کیفری به این نتیجه رسیدم که این معنا جز با علم و حکم عادلانه حاصل نمی‌شود و این مسئله‌ای است که ارتباط به جنسیت ندارد. به این معنی که واجب باشد قاضی مرد باشد و نه زن یا بالعکس لذا با صراحت می‌گوییم: زنان این حق را دارند که متصدّی امر قضا شوند.[۱]

۱. سید محمد بجنوردی، تجدید الاجتهاد...، ص ۱۰۱.

در خصوص اجتهاد و افتا نیز معتقد است که اجتهاد یا افتا امری واقعی است که به قدرت انسان در استنباط و تحصیل ملکه اجتهاد ارتباط دارد، خواه این قدرت و ملکه در یک زن باشد، یا یک مرد. او تردیدی ندارد که در اصل اجتهاد و صدور فتوا میان زن و مرد هیچ تفاوتی وجود ندارد.[۱]

آیت الله شمس الدین نیز با همین شیوه موافق است و کتابی در جواز تصدّی منصب‌های بالا حتی ریاست جمهوری برای زنان نگاشته است.

کتاب یاد شده بر این پیش فرض استوار است که میان دولت در مفهوم قدیم آن ـ که تمام قوای اجرایی، قانون‌گذار و قضایی در دست یک نفر بود ـ با مفهوم جدید دولت که قوا و اختیارات در میان نهادهایی در چارچوب قانون توزیع می‌شود تفاوت وجود دارد.

وی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در شرع اسلامی جایز است زنی که دارای شایستگی علمی و ذهنی و توانایی اخلاقی و رفتاری لازم می‌باشد ـ به صرف نظر از وزارت یا شغل دولتی دیگر ـ حکومت و قدرت را به دست گیرد و مثلاً رییس جمهور یا رییس مجلس شود؟ از سوی دیگر جامعه و مردم حق دارند زمام امورشان را به دست یک زن بسپارند و پست ریاست جمهوری یا ریاست کابینه را به او بدهند؟

ظاهراً این دو مسئله نزد او تلازم دارند؛ بدین معنا که اگر ملت حق سپردن این منصب‌ها را به بانوان داشته باشند، برای بانوان هم قبول این منصب‌ها جایز خواهد بود؛ چون تفکیک میان مشروعیت این دو امر قابل تصوّر نیست؛ بدین معنا که زن بتواند این سمت‌ها را بپذیرد، ولی تسلیم این پست‌ها به بانوان برای جامعه جایز نباشد، یا جامعه حق این کار را داشته باشد ولی زن حق نداشته این منصب‌ها را قبول کند. بنابراین اگر با دلیل شرعی یکی از این دو مسئله ثابت شد جواز دومی نیز با ملازمت قطعی ثابت است.

آیت الله شمس الدین این مسئله را از دو جهت بررسی می‌کند:

نخست این که آیا از نظر شرعی برای زن در این زمینه منعی وجود دارد؟

---

۱. همان، ص ۱۰۴.

بدین معنا که دلیل شرعی معتبری در دست داشته باشیم که تصدّی این مقام‌ها را مشروط به ذکوریت و برای زنان حرام بداند و آنان را فاقد شایستگی تصدّی این وظایف قلمداد کند. در این حالت به ملازمه ثابت می‌شود که برای مردم هم سپردن این وظایف به زنان حرام است و حتی اگر چنین چیزی رخ دهد، باطل و غیر شرعی است.

دوم این که آیا از نظر شرعی برای مردم در این زمینه منعی وجود دارد؟ بدین معنا که دلیل شرعیِ معتبری در دست باشد که امت را از سپردن مناصب یاد شده به زنان منع و مردم را از این جهت فاقد ولایت بر خودشان بداند. در این حالت به دلیل ملازمه ثابت خواهد شد که پذیرفتنِ چنین منصب‌هایی برای زن جایز نیست و حتی اگر مردم زنی را برای این کار برگزیدند این انتخاب باطل، و فاقد اثر شرعی است.

وی در بررسی این دو فرض مشاهده کرده است که فقها به مسئله تصدّی حکومت از سوی زن نپرداخته و اساساً در مباحث فقهی خود متعرض شرط ذکوریت در حاکم نشده‌اند. به همین سان متکلمان نیز در مباحث کلامی مرتبط با امامت این موضوع را نکاویده‌اند.

اما پژوهشگران معاصر امامی که مسئله حکومت را کاویده و متعرض شروط حاکم شده‌اند بر این عقیده‌اند که امام یا والی باید مرد باشد و به زن اجازه تصدّی ریاست وحکومت را نداده‌اند. اساس این موضع گیریِ فقهی به مسئله‌ای باز می‌گردد که مورد تسالم فقهاست و بر آن ادعای اجماع شده و آن عبارت است از مشروط بودن منصب قضا به ذکوریت و نامشروع بودن تصدّی قضاوت از سوی زنان. علاوه بر این شرط ذکوریت در مفتی که شهرت دارد و بر آن ادعای اجماع هم شده از دیگر مبانی دیدگاهِ یاد شده است. آنان ادله‌ای را که مردانگی را در قاضی شرط می‌داند دلیل اشتراط مردانگی در حکومت و ریاست هم قلمداد کرده‌اند و علاوه بر این برای این مدّعا به پاره‌ای نصوص در کتاب و سنّت استدلال کرده‌اند. از نظر شمس الدین حتی بعید نیست که موضع‌گیری یاد شده نزد امامیه ـ که ذکوریت را در ریاست و حکومت شرط می‌دانند ـ به زمینه کلامیِ ولایت

معصوم که مذکر است باز گردد.

وی پس از بحثی دراز دامن در ادله اشتراط ذکوریت به این نتیجه می‌رسد که دلیلی بر معتبر بودن این شرط در دست نیست و از سوی دیگر ممنوع بودن قضاوت برای زن به دلیل اشتراط ذکوریت در قاضی، به مسئله ریاست و حکومت سرایت نمی‌کند و مستلزم آن نخواهد بود که زن اهلیت حکومت نداشته باشد و لذا دلیلی بر اشتراط مردانگی در ریاست دولت نداریم.[۱]

آیت الله سید محمد حسین فضل الله و شمار دیگری از فقها نیز بر همین باور و با مبنای فوق همسویند.

بی‌تردید این آرا بیانگر بزرگ‌ترین تحول در مطالعات فقهی است و فرصت هر گونه مشارکت را در حیات عمومی به زنان می‌دهد و با تضمین همه حقوق سیاسی برای زنان، موانع رسیدن به منصب‌های بالای دولتی را از سر راه آنان برمی‌دارد.

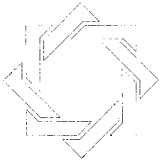
این آرا همچنین چهره درخشانی از زن در حوزه اسلامی به دست می‌دهد که شاید درخشان‌ترین چهره از زن در تاریخ مطالعات فقه شیعه باشد. چهره‌ای که این آرا از زن تصویر می‌کند چهره زنی است که در انسانیت با مرد برابر است؛ زیرا زن و مرد از نفس واحدی آفریده شده‌اند و لذا از این نظر در احکام دیه و قصاص با هم تفاوتی ندارند. این چهره همچنین ترسیم‌کننده همسری است که در بنیان نهادن خانواده و تکوین اقتصاد آن همدوش شوهر است و لذا در تبادل حقّ ارث در حالت انحصار هیچ فرقی با او ندارد. او همچنین مادری است که ادله احسان و معروف و نیکی و برّ او را فرا می‌گیرد و در صورت درگذشت همسر، بر فرزندان صغیر خود ولایت خواهد داشت.

چهارم این که این آرا زن عالم و مجتهد و امینی را ترسیم می‌کند که شایستگی اجتهاد و افتا دارد و می‌تواند متولّی قضاوت و ریاست و دیگر منصب‌های بالا گردد.

پرسش این جاست که آیا این چهره برجسته و درخشان می‌تواند جانشین

۱. محمد مهدی شمس الدین، أهلیة المرأة لتولی السلطة، ص ۴۱.

تصویر قدیمی زن شود و آن را بزداید؟ این چیزی است که خود زنـان بایـد آن را اثبات کنند؛ زیرا آنان در برابر چهره جدیدی قرار دارند که بایـد آن را حفـظ، و از آن دفاع کنند، بر غنای آن بیفزاید و پیوسته آن را به نمایش بگذارند تا آن چهـره کهن و تحریف شده که به جایگاه و منزلت زنان آسیب بسیاری رسانده است کاملاً متلاشی و مضمحل شود. بنابراین اساساً این امـر بـه خـود زنـان بـستگی دارد تـا مصداقی زنده و واقعی از آن تصویر ذهنی ارائه کنند.



جستار سوم

دو گفتگو درباره حقوق زنان و مادران

بخش اول این نوشتار حاصل گفتگوی آقای دکتر مهرپور با آیت الله العظمی صانعی است که مباحثی درباره «حقوق زن» و «احکام مجازات» در زمینه‌های: «سنّ ومسؤلیّت کیفری»، «جنسیّت در شهادت»، «دیه» و «قصاص» را به خود اختصاص داده است.

در بخش دوم؛ خبرنگار روزنامه ایران پرسش‌هایی را درباره «حق حضانت کودک و فرزند» مطرح می‌کند و به مطالب سودمندی در این باره اشاره می‌شود. در پایان جهت اطلاع بیشتر خوانندگان محترم، فتاوا و نظرات کاربردی معظم له در حوزه «حق حضانت کودکان» به این مجموعه اضافه گردیده است.

بخش اول:
گفتگوی دکتر حسین مهرپور با آیت الله العظمی صانعی

اشاره

هم‌خوان نبودن حقوق زن و مرد در قوانین بین‌المللی و اعلامیه جهانی حقوق بشر، با برداشت سنتی از برخی احکام اسلامی در این باره، باعث ایجاد شبهات بسیاری در میان فعالان حقوق بشر، حقوقدانان، نهادهای مدنی و سیاسی، فعالان اجتماعی و تساوی طلبان در سطح مجامع علمی و جوامع انسانی شده است. مطالب پیش رو، مصاحبه و در واقع مباحثه علمی میان دو فرهیخته برخاسته از حوزه و دانشگاه است که از دو دیدگاه، مباحث مربوط به «حقوق زنان» را در چهار بخش مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند:

الف: سن و مسئولیت کیفری؛

ب: جنسیت در شهادت؛

ج: دیه؛

د: قصاص.

حضرت آیت الله در این گفتگو با استناد بـه دلایـل عقلـی و نقلـی و برداشـت نواندیشانه از متون مورد استناد، نظـرات و دیـدگاه‌هـایی را مطـرح کـرده‌انـد کـه می‌تواند به شبهات مطرح شده درباره تعارض و ناسازگاری احکام اسلامی و فقهـی با قوانین بین‌المللی پاسخ مناسب بدهد. این گفتگو که توسط آقای دکتـر حـسین مهرپور انجام شده در روزنامه اطلاعات طی سه شماره در تاریخ‌های: ۱۳۷۸/۶/۱۰، ۱۳۷۸/۷/۴ و ۱۳۷۸/۷/۱۰ چاپ و منتشر شده است و هم‌اینک نیز پس از ویرایش جدید، به همراه مستندسازی و برخی اضافات تقدیم می‌گردد.

سنّ و مسئولیّت کیفری[۱]

دکتر مهرپور:[۲] یکی از مسائل مهمی که امـروزه در دنیـا مطـرح اسـت، مـسئله تساوی زن و مرد در حقوق و احکام اسلامی است. در قوانین بین‌المللی و اعلامیـه جهانی حقوق بشر و دیگر مقررات بین المللی بر تساوی حقوق زن و مـرد و عـدم تبعیض بین آن‌ها تأکید شده است؛ اما همان‌طور که می‌دانید در احکـام اسـلامی، زن و مرد از نظر حقوقی تفاوت‌هایی دارند. البته تفـاوت‌هـای طبیعـی میـان زن و مرد مسلّم است؛ اما سؤال این است که آیا این تفاوتها به تفاوت در احکام و قوانین منجر می‌شود یا نه؟ با توجه به قوانینی که در بـسیاری از کـشورهای اسـلامی در مورد زنان وضع شده است نوعی فرونگری و تبعیض نسبت به آنان دیده مـی‌شـود که از جنبه بین‌المللی سؤال برانگیز است. به طور کلی، مهم‌ترین تفاوت‌هـایی کـه میان زن و مرد وجود دارد به چهار دسته تقسیم مـی‌شـود کـه آن‌هـا را بـه طـور مستقل مطرح می‌کنم و تقاضا دارم نظرتان را در مورد آن‌ها ارائه فرمایید:

---

۱. شایان یادآوری است جهت اطلاع بیشتر خوانندگان محتـرم از فتـاوای کـاربردی در زمینـه «سـن و مـسئولیت کیفری» متن کامل سؤال سرویس فقه و حقوق خبرگزاری دانشجویان ایران و جواب حضرت آیـت الله العظمـی صانعی، در پایان کتاب «حقوق زنان و کودکان» از سلسله کتاب‌های پالتویی اندیشه ۲ آمده است، مراجعه شود.

۲. آقای دکتر حسین مهرپور دارای درجه دکترای حقوق خصوصی بوده و در دروس حوزوی نیز تا حد خارج فقـه و اصول تحصیل کرده است. ایشان، پس از پیروزی انقلاب اسلامی سوابق مختلـف علمـی و اجرایـی را در کارنامـه خود دارد که از آن جمله: استاد دانشگاه، قاضی دادگستری، عـضو حقوقـدانان شـورای نگهبـان، معـاون قـضایی رئیس قوه قضائیه، مشاور رئیس جمهور و رئیس هیأت پیگیری و نظارت بر اجرای قانون اساسی، معاون حقـوقی و بررسی‌های فقهی مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری و ... .

اولین مسأله در مورد «سن و مسئولیت کیفری» است. یکی از مسائلی که در مسئولیت کیفری افراد نقش دارد سن آنهاست. اگر سن کسی که خلافی انجام داده به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد، طفل محسوب می‌گردد و مسئولیت کیفری متوجه او نمی‌شود. مسئولیت کیفری متوجه افرادی می‌شود که به حد بلوغ شرعی رسیده باشند. حد بلوغ شرعی برای دختران نُه سال تمام قمری و برای پسران پانزده سال تمام قمری مقرر شده است. بنابراین دخترها شش سال قبل از پسرها به بلوغ شرعی می‌رسند و طبعاً اگر خطایی انجام دهند، در سنی کمتر از پسرها مجازات می‌شوند، یعنی اگر دختر ده ساله‌ای خلافی مرتکب شود خودش مجازات می‌شود ولی اگر پسر دوازده ساله‌ای جرمی انجام دهد، مسئولیت کیفری ندارد.

آیت الله العظمی صانعی: یکی از مسائلی که در جهان و اسلام حل شده، این است که طفل مسئولیت ندارد و وقتی به سن بلوغ رسید، مسئول می‌شود؛ امّا شبهه شما در این مورد است که: «چرا در اسلام سن تکلیف و مسئولیت‌پذیری دختر و پسر تفاوتش زیاد است؟»

به بیان دیگر: دختر از نُه سالگی مکلّف می‌شود و پسر از پانزده سالگی. این تفاوت سن تکلیف، هم در اعمال عبادی مؤثّر است و هم در انواع مجازات‌های قانونی؛ اگر دختری هشت ساله دزدی کند کمی از ناخنش را خراش می‌دهند، اگر دختر ده ساله دزدی کند، با شرایطی دستش را قطع می‌کنند؛ اما اگر پسر سیزده ساله دزدی کند ناخنش را خراش می‌دهند و دستش قطع نمی‌شود. تفاوت سن بلوغ دختر و پسر را شش سال دانستید و آن را به جنسیت دختر و پسر برگرداندید.

مسأله‌ای که طرح کردید دو جنبه دارد: یکی تفاوت دختر و پسر در سن تکلیف و دیگری در سنّ مجازات.

در مورد جنبه اول: باید بگویم که به نظر ما تفاوت سن تکلیف دختر و پسر شش سال نیست، بلکه دو سال است؛ سن بلوغ دختر سیزده سال[1] و سن بلوغ

---

۱. برای اطلاع بیشتر خوانندگان محترم از نحوه استدلال و استنباط موضوع فوق، توسط حضرت آیت الله العظمی صانعی به کتاب فقه و زندگی، شماره ۷ با موضوع «بلوغ دختران» مراجعه شود.

پسر پانزده سال است.[۱] بنابراین دختر و پسر در بلوغ عبادی و تکلیفی، دو سال با هم فاصله دارند و این به جایی هم ضرر نمی‌رساند و با مسائل حقوقی هم منافاتی ندارد. در دنیای پزشکی هم پذیرفته‌اند که بلوغ جنسیِ دختر، قبل از بلوغ جنسیِ پسر است و ثابت شده که ۷۰ درصد دخترها در سیزده سالگی بالغ می‌شوند؛ ولی پسرها در سن سیزده سالگی حالت مردانگی پیدا نمی‌کنند و غدد جنسی آن‌ها ترشح نمی‌کند. بنابراین، بلوغ جنسی در دختر و پسر تفاوت تکوینی دارد و قابل انکار هم نیست. اسلام در بحث عبادات و سن تکلیف از باب نشانه‌ها و علایم، ابتدا به رشد غدد جنسی توجه می‌نماید و بعد از آن به سن تکلیف اشاره می‌کند، آن هم در صورتی که نشانه‌ای در غدد جنسی بروز نکرده باشد. از نظر حقوق مدنی، همان‌طور که می‌دانید فقط بلوغ جنسی ملاک نیست، «رشد» هم مطرح است؛ در قرآن به مسئله رشد اشاره کرده می‌فرماید: ﴿فَإِنْ آنَستُم مِنهُم رُشداً فَادفَعُوا إِلَیهِم أَموٰلَهُم﴾.[۲] بنابراین در اجرای قانون مدنی، مهم نیست سنّ دختر و پسر چند سال باشد، آنچه مهم است «رشد» است. به عنوان مثال انسان، گرچه نابالغ هم باشد ولی وقتی رشید شد، اموالش در اختیارش قرار می‌گیرد و می‌تواند در آن تصرّف کند.[۳]

در مورد جنبه دوم: از نظر قانون مجازات هم «رشد» معتبر است. «رشد» یعنی علم و آگاهی در حدی که فرد بداند کاری که می‌کند عملش مجرمانه بوده و مجازات معیّن دارد و سن و سال در استحقاق مجازات معتبر نیست. یعنی اگر پسری شانزده ساله یا هیجده ساله، علم به جرم و این‌که عملش استحقاق جزا دارد نداشته باشد، در حقیقت رشد نکرده است. حتی کسی که آدم‌کشی با سیلی زدن در نظرش تفاوتی نداشته باشد، علم به جرم آدم‌کشی ندارد. و کسی که جرمی به او تفهیم نشده باشد، قابل مجازات نیست.

---

۱. نک: رسالهٔ توضیح المسائل آیت الله العظمی صانعی، مسأله ۲۲۶۸.

۲. «پس اگر از آنان رشدی [عقل و حسن تدبیر امور]، دیدید اموالشان را به خودشان بدهید». (النساء (۴)، آیه ۶).

۳. نک: قانون مدنی، ماده ۱۲۱۰، تبصره ۲: « هیچکس را نمی‌توان بعد از رسیدن به سنّ بلوغ به‌عنوان جنون یا عدم رشد محجور نمود، مگر آنکه عدم رشد یا جنون او ثابت شده باشد ».

ما حتی به حدیث: «**أما عَلِمتَ أنّ القلم یَرفَعُ عَنْ ثَلاثَة: عَنِ الصبّی حتّی یَحتلمَ، و عن المَجنونِ حَتّی یَفیقَ، وَ عَن النائم حَتّی یَستیقظَ**»،[1] قلمِ تکلیف از سه کس برداشته شده: ازکودک تا بالغ گردد، از مجنون تا زمان هشیاری و عقل یافتن و خوابیده تا زمانی که بیدار شود؛ هم، اشکال کردیم که در این‌جا صباوت مطرح است نه سن بلوغ. احتلام به معنای جمع شدن حواس است، نوعاً کسی که محتلم شد عقلش می‌رسد. احتلام، نشانه رشد عقلی است و به همین دلیل در این حدیث، در کنار صبی، دیوانه و انسان خوابیده ذکر شده است. کسی که محتلم نشده، هنوز افکارش جمع نشده است؛ چون در غالب موارد تصمیمی می‌گیرد و سپس از آن برمی‌گردد. اگر ترشّح غدد جنسی باعث تغییر روحیه می‌شود و فرد را از حالت صباوت و کودکی و تصمیم‌گیری عجولانه خارج می‌کند، دیگر تفاوتی میان دختر و پسر قائل نمی‌شویم. این تفاوت به رشد رسیدن میان آن‌ها ـ که دختر زودتر و پسر دیرتر ـ تکوینی است. بنابراین شرط اصلی در مجازات رشد است نه سنّ... .

به هر حال؛ ما معتقدیم طفل و صبیّ چه دختر و چه پسر، مطلقاً مجازات ندارند؛ بلکه جرمِ همراه با درک و شعور، مجازات دارد. کسانی که می‌خواهند [تنها] سنّ ـ یعنی یک امر تکوینی ـ را در جلوگیری از مجازات داخل کنند، کارشان هم از نظر عقلی و هم از جهت نقلی و شرعی اشکال دارد، که اجمال هر دو را عرض کردم.

دکتر مهرپور: ما به هر حال یک ملاک خارجی ملموس برای متمایز کردن صبیّ از بزرگ‌سال لازم داریم. اگر شما ملاک را «رشد» قرار دهید، تکلیف مردم روشن نیست. در قانون مدنی هم، در حال حاضر تکلیف روشن نیست. بالاخره باید مشخص شود تا چه زمان و سنّی این شخص را کودک می‌دانیم و از چه زمانی او را بزرگ محسوب می‌کنیم.

استاد:[2] مانعی ندارد که شما ملاک را سنّ قرار دهید! اینکه بحثی ندارد. چون جزء مقررات حکومتی است. شما طبق مبنای غالب، سنّ را قرار دهید، اما وقتی

۱. وسائل الشیعه ۱: ۴۵، ابواب مقدّمة العبادات، باب ۴، ح ۱۱.
۲. منظور آیت الله العظمی صانعی است تا پایان این مصاحبه.

مورد خلافی برای آن پیدا کردید، می‌توانید ادعا کنید این فرد چهارده ساله به رشد رسیده است و با تشخیص یا با سبق تصمیم، کسی را کشته است و در اینجا دیگر با او مثل بزرگ‌سالان رفتار می‌شود.

دکتر مهرپور: آیا می‌توانیم این مبنای غالب را در مسئولیت کیفری بیاوریم و با دختر و پسر یکسان برخورد کنیم و سن بلوغ را ملاک قرار ندهیم؟

استاد: چه مانعی دارد؟! چطور در مورد رأی دادن این‌طور رفتار کردید و اشکالی پیش نیامد؟[1] بنده معتقدم اگر فقه اسلام به درستی پیاده شود، همه دنیا در مقابل آن تسلیم می‌شوند.

دکتر مهرپور: اگر ممکن است کمی مفصل‌تر در مورد این موضوع صحبت کنید. اگر بخواهیم مجازات‌ها را به طور مجزا بررسی کنیم، آیا ملاک مجازات در همه موارد «رشد» است و «جنسیت» تأثیر ندارد؟

استاد: به طور کلی، انواع مجازات به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱. حدود، ۲. تعزیرات، ۳. قصاص. قصاص جزء حدود نیست چه قصاص نفس و چه قصاص عضو.

۱. اما در باب حدود. سنّ دختر و پسر در جاری شدن حدود تأثیر دارد و بر دختر از سیزده سال و بر پسر از پانزده سال حد جاری می‌شود؛ گناهانی که حد برای آن‌ها تعیین می‌شود، یا منشأ جنسی و یا منشأ غیرجنسی دارند. مثلاً زنا گناهی است که منشأ آن غریزه جنسی است، همین طور قذف. در گناهانی که منشأ آن‌ها غریزه جنسی است سنّ دختر و پسر لحاظ می‌شود. چون هم اسلام تصریح دارد که غریزه جنسی دختر زودتر از پسر ظاهر می‌شود و هم در عالم تکوین ثابت شده است. سنّ در اینجا برای بلوغ دختر و پسر یک اماره و نشانه است. دختر در سیزده سال و پسر در پانزده سال به بلوغ سنی می‌رسند و ممکن است مرتکب جرم و خطای جنسی بشوند. فکر نمی‌کنم اختلاف در مجازات،

---

۱. البته حضرت استاد (دام ظلّه) در صفحات قبل، مسأله تفاوت سن دختر و پسر را در بلوغ عبادی و تکلیفی و مسایل حقوقی پذیرفته و شرح داده‌اند. ولی در اینجا با مبنای غالب و قانون که صرفاً سن را در مسئولیت کیفری ملاک عمل قرار می‌دهند، کنار می‌آیند و با تنظیر این مسأله با مسأله رأی دادن، سن مساوی پسران و دختران را در تعیین مجازات قبول می‌فرمایند.

تبعیض باشد؛ چون به اختلاف تکوینی برمی‌گردد. اما گناهانی مانند سرقت و شرب خمر از گناهانی هستند که منشأ غیرجنسی دارند. در سرقت، اگر فرد اقرار به سرقت کند مجازات می‌شود چون اقرار معنایش این است که خودش گناهش را قبول دارد و باید مجازات شود. دوباره این اشکال پیش می‌آید که چرا دختر در سیزده سال و پسر در پانزده سال مجازات می‌شود؟! جوابش این است که اگر معیار را حدیث: «حتّی یَحتَلِمَ» بگیریم، فردی که محتلم شده قدرت تصمیم‌گیری دارد؛ حالا تفاوت ندارد زن باشد یا مرد، زیرا از حالت کودکی خارج شده و به زن یا مرد تبدیل شده و دیگر کودک نیست. در حقیقت معیار مجازات این می‌شود که وقتی فرد به بلوغ رسید، آیه برایش خوانده شد و متوجه جرم خود شد، دیگر در حالت کودکی مرتکب جرم نشده و در حال بزرگ‌سالی مرتکب جرم شده است؛ یعنی در حالت مردانگی و زنانگی. دختر، بنا بر طبیعتش در موقع خاصی زودتر به حُلُم می‌رسد و پسر در موقع خاص دیگری. بنابراین باز جنسیّت سبب این نشده که یکی زودتر مجازات شود و دیگری دیرتر. به تعبیر شهید مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام، این تبعیض نیست، بلکه تفاوت و در واقع، تساوی است.[۱]

دکتر مهرپور: به هرحال در نظام قانون مدنی، مقطع سنّی ازدواج دختر، پایین‌تر از پسر است. در کشورهای دیگر هم شاید همین طور باشد. البته آن‌ها معمولاً بین سن رشد و بلوغ تفاوت نمی‌گذارند، در حالی که در طبیعت و عالم تکوین چنین تفاوتی وجود دارد.

طبق فرمایش شما، در مسئولیت جزایی و مسائل حقوقی آنچه مهم است، رشد عقلانی است و این محرز است که رشد دختر زودتر از رشد پسر است. البته می‌شود این تفاوت را امتیازی برای دختر محسوب کرد؛ چون شخصیت دختر

---

۱. « ... این تفاوت‌ها به هیچ وجه به این‌که مرد یا زن جنس برتر است و دیگری جنس پایین‌تر و پست‌تر و ناقص‌تر مربوط نیست. قانون خلقت از این تفاوت‌ها منظور دیگری داشته است. قانون خلقت این تفاوت‌ها را برای این به وجود آورده است که پیوند خانوادگی زن و مرد را محکم‌تر کند [...] قانون خلقت این تفاوت‌ها را به این منظور ایجاد کرده است که به دست خود حقوق و وظایف خانوادگی را میان زن و مرد تقسیم کند». (نظام حقوق زن در اسلام: ۱۵۹ ـ ۱۶۰).

زودتر از شخصیت پسر شکل می‌گیرد. دختر می‌تواند زودتر از پسر در امور مالی خود دخل و تصرّف کند و مسئولیتش هم بیشتر است و حتی می‌توان ادعا کرد که در انتخابات و رأی دادن هم نباید دختر و پسر را یکسان در نظر گرفت و باید برای دختر سهم بیشتری ـ از نظر سنّی ـ قائل شد.

در مسائل اجتماعی هم باید این نظر را داشت که دختر سیزده ساله بیشتر مسائل اجتماعی را درک می‌کند و رشد عقلانی و اجتماعی بیشتری دارد؛ اما در عرف و عادت، همه این مسائل این‌گونه نیست. زیرا در علوم انسانی جدید و روانشناسی رشد و شخصیت، پذیرفته‌اند که تفاوت جنس در فعال شدن غدد جنسی تأثیر دارد؛ اما تأیید نشده است که تفاوت جنس در رشد عقلانی هم مؤثر است.

استاد: حق با شماست. هیچگاه رشد عقلانی، تابع غدد جنسی نیست؛ بلکه تابع وراثت، محیط، اجتماع، تربیت و عوامل دیگر است. مسئولیت‌های حقوق مدنی هم تابع بلوغ است و هم تابع رشد؛ چون درک مسائل مدنی نیازمند تجربه است و صِرف لحاظ سنّ کافی نیست. کسی که می‌خواهد خانه بخرد باید تجربه خرید و فروش داشته باشد و تجربه با گذشت زمان به دست می‌آید. در امور مالی و در حقوق مدنی و ازدواج احتیاج به رشد است. فرد باید رشید باشد تا بتواند ازدواج کند. ثیّبه[1] هم باشد باید رشیده شود. اما درباره جرم‌هایی که حدود دارند؛ مثل این‌که دزدی بد است؛ این دیگر احتیاج به رشد و فرهنگ ندارد، همین که بفهمد دزدی بد است، کافی است؛ یا اگر آیه‌اش را برای فرد خوانده باشند که دزدی بد است، برای مجازات او کافی است. کسی که بدیِ جرمی را بفهمد، رشد جزایی پیدا کرده و کسی که رشد جزایی پیدا کند، قابل مجازات است. به طور کلی انسان، گناه و جرم را در غالب موارد قبل از سنّ بلوغ می‌فهمد، منتها اسلام این را منوط کرده به بروز

۱. ثیّبه به زنی گفته می‌شود که ازدواج کرده و شوهرش را از دست داده (بیوه). حتی چنین زنی هم که باکره نیست باید به حد رشد در امور رسیده باشد تا برای ازدواج مجدد نیاز به اذن پدر نداشته باشد؛ درباره حکم دختری که باکره نیست. (نک: رساله توضیح المسائل معظم له، ص ۴۱۵).

نشانه‌های مردانگی و زنانگی، والّا هر بچه‌ای می‌فهمد که سر راه مردم را گرفتن و جیب آن‌ها را خالی کردن جرم است. اسلام فقط به این دلیل که درک دوران کودکی زودگذر است، حدود برای آن قرار نداده است؛ اما درک دوران مردانگی و زنانگی که زودگذر نیست، حدود دارد. بنابراین ما نمی‌خواهیم در مورد کل رشدها یک نظر بدهیم. رشد در جرم و ارتکاب جرم خیلی زود حاصل می‌شود؛ اما اسلام تصمیم در مورد رشد قبل از سنّ بلوغ را تصمیم قبل از اجتماع حواس می‌داند و تصمیم بعد از تکلیف را تصمیم بزرگ‌سالانه. ممکن است بچه شش ساله بفهمد آدم‌کشی بد است. به قول مرحوم فلسفی، بچه هم بدیِ خیانت در امانت را می‌فهمد. فقط اسلام می‌گوید هنگامی که درک هست، آگاهی هست، اما هنوز حُلُم نیست؛ تصمیمات کودکانه است. کودک می‌سازد و خراب می‌کند. زمانی که فرد از تصمیمات کودکانه خارج شد مسئولیت جزایی دارد. اما این‌که چه زمانی از تصمیمات کودکانه خارج می‌شود بستگی به تکوین دارد. دختر بر حسب طبع و غالب از سیزده سالگی از کودکی خارج می‌شود و پسر از پانزده سالگی.

نتیجه کلی این شد که رشد ـ نه رشد به صورت مطلق بلکه رشد جزایی ـ قبل از سنّ بلوغ هست و کودک ممکن است مرتکب آن شود؛ اما آن ارتکاب، ارتکاب کودکانه است. این را هم ما قبول داریم، هم اسلام گفته است و هم تکوین می‌گوید.

نقش جنسیت در شهادت

دکتر مهرپور: دومین مسأله در مورد «شهادت» است. در مورد اعتبار شهادت هم، زن و مرد با یکدیگر تفاوت دارند. قانون مجازات در باب شهادت، به موارد متفاوتی اشاره دارد که در میان همه این موارد، فقط قتل خطایی با شهادت دو زن و یک مرد ثابت می‌شود. اگر اشتباه نکنم در دو مورد دیگر هم شهادت سه یا چهار زن عادل به علاوه یک یا دو مرد عادل مسموع است و در بقیه موارد فقط شهادت مرد، گناه را ثابت می‌کند و شهادت زن پذیرفته نمی‌شود. حتی

در مواردی که شهادت زن پذیرفته شده است، شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد است و بدین ترتیب شهادت زن، نصف اعتبار شهادت مرد را داراست.[۱] من در باب فقه هم احصا کردم، معمولاً در فقه هم در اکثر امور کیفری، شهادت زن پذیرفته نیست و فقط در امور مالی است که شهادت دو زن عادل با شهادت یک مرد پذیرفته شده است. البته در این زمینه مستند قرآنی هم داریم: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ﴾.[۲] در قرآن چند مورد دیگر هم در باب شهادت آمده که اسمی از زن و مرد به میان نیامده است. یکی در باب زناست: ﴿وَ الَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ﴾،[۳] ﴿وَ اللَّاتي يَأْتينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُم﴾.[۴] دیگری در مورد وصیت و طلاق است که فقط دو شاهد عادل ذکر شده است و سخنی از زن و مرد بودن در میان نیست. در روایات و احادیث هم اعتبار شهادت دو زن برابر یک مرد مطرح است.

در سطح بین المللی سؤال است و خود من چند سال پیش در کمیته حقوق بشر مورد خطاب واقع شدم که: چرا شما اعتبار شهادت زن را نصف مرد می‌دانید؟! آنجا چند حقوقدان زن حضور داشتند، یکی از آقایان از من پرسید: این خانم‌ها به اندازه من تحصیل کرده‌اند، می‌فهمند و درک دارند. چرا شما برای شهادت آنان ارزشی نصف من قائل هستید؟!

استاد: بحث کلی این است که نباید نژاد، جنسیت و مانند آن، در ارزش افراد تأثیر بگذارد چرا که: ﴿إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى﴾،[۵] ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾،[۶] ﴿أَنِّي

---

۱. در ماده ۲۳۷ قانون مجازات اسلامی آمده است: «الف: قتل عمد با شهادت دو مرد عادل ثابت می‌شود. ب: قتل شبه عمد یا خطاء با شهادت دو مرد عادل یا یک مرد عادل و دو زن عادل یا یک مرد عادل و قسم مدعی ثابت می‌شود».

۲. «و دوگواه از مردانتان به گواهی گیرید، و اگر دو مرد نبود یک مرد و دو زن». (البقره (۲)، آیه ۲۸۲).

۳. «و کسانی که زنان پاکدامن را به زنا نسبت دهند آن‌گاه چهار گواه نیاورند». (النور (۲۴)، آیه ۴).

۴. «و از زنانتان آنان که کاری زشت ـ زنا ـ کنند چهار تن [مرد] از خودتان بر آنها گواه خواهید». (النساء (۴)، آیه ۱۵).

۵. «ما شما را از یک مرد و زن بیافریدیم». (الحجرات (۴۹)، آیه ۱۳).

۶. «شما را از یک تن ـ یعنی آدم (ـ آفرید». (الزمر (۳۹)، آیه ۶).

لا أُضيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى﴾[۱]، **«لَا فَضْلَ لِلْعَرَبِيِّ عَلَى الْعَجَمِيِّ وَ لَا لِلْأَحْمَرِ عَلَى الْأَسْوَدِ إِلَّا بِالتَّقْوَى»**.[۲] با توجه به این آیات و روایات، تفاوتی میان مرد و زن نیست. نظر مقدس اردبیلی﵀ این است که زن می‌تواند قاضی شود.[۳] ما هم این اعتقاد را داریم، دیگران هم چنین چیزی را اعلام کرده‌اند. به نظر ما زن می‌تواند ولی فقیه شود. بنده در فقاهت، مرجعیت و اجتهاد، مرد بودن را شرط نمی‌دانم.[۴] مرد بودن نه در اجتهاد شرط است نه در مرجع تقلید بودن. بنابراین زن می‌تواند فقیه شود؛ می‌تواند مرجع شود. **«الفُقَهاءُ اُمناءُ الرُّسل»**،[۵] فقیه باید امین‌الرسل باشد، جنسیت اینجا مطرح نیست. **«إنّ العلماء ورثة الأنبياء»**.[۶] علما وارث انبیا هستند. این حدیث فقط در مورد علمای مرد نیست و جنسیت در آن لحاظ نشده است. پس می‌بینیم اسلام از نظر شخصیتی نه یک مورد نه دو مورد بلکه در دهها مورد شخصیت مساوی برای زن و مرد قائل شده است. فقط در یک حدیث داریم **«ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»**.[۷] این حدیث هم مساله غالب است که گفته است بروید سراغ یک مرد. در واقع، آنچه اهمیت دارد نظر علمی و فقهی است، چه صاحب نظر علمی و فقهی زن و چه مرد باشد تفاوتی ندارد؛ چه کسی گفته نظر زن بی‌ارزش و نظر مرد با ارزش است؟! مسلم است این نظر اسلام نیست. چطور می‌شود نظر حضرت فاطمه﵄ را با آن مقام و منزلت، بی‌ارزش دانست؟!

به نظر من ـ همان‌گونه که قبلاً اشاره شد ـ قضاوت زن، مرجعیت او، رهبری او

---

۱. «من کار هیچ عمل کننده‌ای از شما را، از مرد یا زن، تباه نکنم». (آل‌عمران (۳)، آیه ۱۹۵).

۲. مستدرک الوسائل ۱۲: ۸۹، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب ۷۵، ح ۶.

۳. مجمع الفائدة والبرهان ۱۲: ۱۵.

۴. «تحصیل علم و اجتهاد را نمی‌توان مخصوص مرد دانست؛ چرا که همه انسان‌ها به کسب علم تشویق شده‌اند؛ و امّا مسأله قضاوت و مرجعیت و ولایت و رهبری از مسائلی است که عقیده بنده این است که زن می‌تواند تمام این مراحل و مراتب را دارا گردد و در مورد زن، باید به زهرا﵄ و زینب و امّ کلثوم﵄ و همه زنان با فضیلت عالم نگاه کرد». (مجمع المسائل ۱: ۲۰، س ۱۰) و همچنین نک: استفتائات قضایی ۱: ۳۶ ـ ۳۷، س ۱ ـ ۳؛ احکام بانوان: ۳۱۰ ـ ۳۱۱.

۵. الکافی ۱: ۴۶، کتاب فضل العلم، باب المستأکل بعلمه و المباهی به، ح ۵، عن رسول اللهﷺ.

۶. همان، جلد ۱، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، ح ۲، عن الصادق﵇.

۷. «مبادا دعوای میان خود را به حاکمان جور احاله دهید بلکه نگاه کنید در میان خودتان چه مردی قضاوت‌های ما را می‌داند و او را حَکم قرار دهید». (وسائل الشیعه ۲۷: ۱۳، ابواب صفات القاضی و ...، باب ۱، ح ۵، عن الصادق﵇).

پذیرفته شده، شهادت[۱] و ریاست جمهوری او هم پذیرفته شده و مسلّم است. حتی در قانون اساسی در مورد ریاست جمهوری آمده است: «از رجال سیاسی» باشد که زن هم بتواند رئیس‌جمهور شود.

دکتر مهرپور: آیا از نظر شرعی و قانونی در مورد رئیس‌جمهور شدن زن مانعی وجود ندارد؟!

استاد: نه، هیچ کدام از شرع و قانون منعی ایجاد نکرده‌اند.

دکتر مهرپور: در مورد ولایت فقیه چه؟

استاد: در ولایت فقیه هم اشکالی وجود ندارد. اگر شما قضاوت زن را بپذیرید که بنده پذیرفته‌ام و مقدّس اردبیلی احتمالش را داده است، دیگر پذیرفتن رهبر شدن مانعی ندارد. شما وقتی گفتید: «**اَلْفُقَهَاءُ حُصُونُ الْإِسْلَامِ**»،[۲] در واقع ولایت را پذیرفته‌اید؛ چون فقها زن و مرد ندارد. حضرت امام﵀ در کتاب ولایت فقیه[۳] این حدیث را آورده است. آنجا هم گفته نشده که منظور از علما، علمای ذکور اسلام است. فقها حصون اسلام هستند و مرد و زن ندارد.

دکتر مهرپور: بعضی از احادیث هستند که خلاف این مطلب را می‌رسانند.[۴]

استاد: همه آن احادیث ضعف سند دارند. ریشه تمام آن‌ها هم مظلومیت حضرت زهرا﵄ است. یک روایت معتبر در این مورد نداریم. یعنی آن احادیث را جعل کردند تا ایشان را بی‌ارزش جلوه دهند و نگذارند جامعه از نظرات و ارزش‌های ایشان بهره ببرند. عمده آن روایات را صاحب مستند﵀ در کتاب القضاء نقل فرموده‌اند.[۵]

---

۱. «اصولاً شهادت به عنوان یک اماره نه یک دلیل ـ امروزه در دنیا متعارف است ـ بین زن و مرد دراسلام تفاوتی ندارد؛ و هر اماره و قرینه‌ای به قدر اماره بودنش معتبر است. و اما شهادت در اسلام که به عنوان یک دلیل حجت است در غیر مورد مالی که در قرآن آمده ـ آن هم با توجه به عدم آشنایی کامل زن به مسائل مالی که شهادت دو نفر از آنان به جای یک نفر مرد است ـ به نظر فقهی اینجانب در بقیه موارد همانند مرد است، و یک زن عادله با یک مرد عادل همانند می‌باشد». (مجمع المسائل ج ۳، ص ۲۷۵، س ۷۸۸).

۲. الکافی ۱: ۳۸، کتاب فضل العلم، باب فقه العلماء، ح ۳.

۳. ولایت فقیه: ۶۶.

۴. نک: وسائل الشیعه ۲۰: ۱۷۸، کتاب النکاح، ابواب مقدمات النکاح، باب ۹۴ ـ ۹۶؛ محتوای کلی این روایات این است که بهتر آن است که از زنان اطاعت نشده و در امور با آنها مشورت نشود.

۵. نک: مستند الشیعه ۱۷: ۳۵ ـ ۳۶.

اما در مورد اعتبار شهادت؛ اولاً باید بگویم: شهادت امتیاز نیست؛ بلکه یک دردسر است. ثانیاً: امروزه در دنیا شهادت مطرح نیست، آنچه مطرح است قرائن است در واقع امروزه شهادت از آن جهت که شهادت است، معتبر نیست، بلکه از آن جهت که اماره و نشانه است، معتبر است. آیا کسی تا به حال گفته میان زن و مرد در اماره و قرائن تفاوت وجود دارد؟ بسیار نادرند کسانی که بین زن و مرد در قرائن تفاوت قائل شده‌اند. بلکه شاید چنین افرادی از صاحبنظران وجود نداشته باشند. آنچه در دنیای امروز مطرح است قرینه است نه شهادت. دنیای امروز اصلاً شهادت ما را ندارد؛ شهادت خاص خودش را دارد که ما هم آن را پذیرفته‌ایم. این در مورد قسمت اول بحث شما.

قسمت دوم بحث شما این بود که: «چرا شهادت دو زن عادل پذیرفته نمی‌شود؛ اما شهادت دو مرد عادل پذیرفته می‌شود؟!» بنده دلیل این مسأله را برای خود این‌طور توجیه می‌کنم که چون اسلام نمی‌خواهد زن، سر و کارش به دعوا و دادگاه بیافتد و هر روز به آنجا رفت و آمد کند، چنین حکمی صادر کرده است. ما ترجیح می‌دهیم زن به کار خودش رسیدگی کند. اگر خانه‌دار است، خانه‌داری کند. اگر متفکّر است، کارش را انجام دهد. شاید جامعه روزی به این سو پیش برود که نقش زنان در آن، بسیار مؤثّرتر از نقش مردها باشد. بعضی از زن‌ها استعدادشان به مراتب بالاتر از مردهاست. با توجه به این پیش‌بینی هم می‌توان پاسخ‌گو بود که اسلام خواسته زن‌ها از کارشان بیکار نشوند. در ادای شهادت چیزی جز گرفتاری به دادگاه رفتن و برگشتن وجود ندارد. اسلام خواسته زن‌ها گرفتار دردسر نشوند؛ و گرنه امتیازی از زن‌ها ساقط و حقی تضییع نشده است. در اسلام هدف خرد کردن شخصیت زن نبوده است. اگر می‌خواست شخصیت زن را خرد کند که حق حکومت و ولایت، که مرتبه بسیار برتری نسبت به شهادت دارد، به آنان نمی‌داد.[1]

۱. همان گونه که حضرت استاد فرمودند: امتیازی در موضوع شهادت از زنان ساقط نشده و حقی تضییع نشده است و اسلام هدفش خرد کردن شخصیت زن نبوده است. معظم له به طور مفصل در رابطه با شهادت زنان و تساوی زن و مرد در تعداد را به بوته بحث نشانده‌اند. نک: بررسی فقهی شهادت زن در اسلام، تألیف حجت الاسلام والمسلمین آقای فخرالدین صانعی.

دکتر مهرپور: اینجا یک نکته پیش می‌آید. آنچه شما به صورت مسلّم فرض می‌کنید؛ یعنی این‌که قضاوت، ولایت و حکومت زن اشکال ندارد، از دیدگاه اسلام و فقهای اسلام مسلّم نیست و بسیاری معتقدند زن نمی‌تواند چنین مسئولیت‌هایی را در جامعه به عهده بگیرد.

استاد: من قوانین اسلام را بر حَسَب صناعت فقهی، فقه جواهری و شیخ انصاری﵀ معرفی می‌کنم و فتوای معروف و مشهور در این مورد مدّ نظرم نیست. من با توجه به شواهد و قرائن و ادلّه فقهیه نتوانستم خودم را قانع کنم که اسلام چنین حقی برای زن‌ها قائل نشده است.

دکتر مهرپور: اگر شواهد و قرائن و ادلّه به گونه‌ای باشد که این مسأله را برای شما به صورت مسلّم درآورد، دیگران هم باید به چنین نتیجه و تشخیصی برسند. در حالی که دیگران هم بنا بر قرائن و شواهد و ادله به نتیجه رسیده و فتوا داده‌اند که زن نمی‌تواند از چنین حقوقی برخوردار باشد.

استاد: من حرفی ندارم! اگر کسانی که چنین فتواهایی دادند، بتوانند هم خودشان را قانع کنند و هم پاسخ بین المللی برای این مسأله داشته باشند، ایرادی ندارد. من به این صورت توانستم خودم را قانع کنم و اسلامی هم که به آن مؤمن هستم، دینی طرفدار حقوق بشر است. من اعتبارات و ادلّه را در نظر گرفتم و به این نتیجه رسیدم، شخص دیگری ممکن است به نتیجه دیگری برسد، من ضامن نظر او نیستم، او هم در نظرش یا یک اجر دارد و یا دو اجر: «**إنَّ للمصیب أجرین و للمخطئ أجراً واحداً**».[1]

دکتر مهرپور: مسألهٔ دیگری در مورد شهادت زن مطرح است، فرض کنید تخلّفی رخ داده و پنج زن، شاهد آن بوده‌اند. اگر شاهدی برای این تخلّف بخواهند، باید چهار زن در دادگاه حضور پیدا کنند. در حالی که اگر پنج مرد این تخلّف را دیده باشند، رفتن دو نفر از آنان برای ادای شهادت کفایت می‌کند. چنین مواردی نشان دهنده ارزش کمتر شهادت زن‌هاست یا گرفتاری تعداد بیشتری از آنان؟

---

۱. کنز العمّال ۶: ۷، ش ۱۴۵۹۷، و ص ۹۹، ش ۱۵۰۱۹؛ رسائل ۱: ۴۱، باب القطع و الظن.

استاد: ما می‌خواهیم خانم‌ها به محکمه نروند؛ به این دلیل می‌گوییم قاضی به جای استفاده از شهادت آنان، به دنبال ادلّه دیگری بگردد، تا زن‌ها پایشان به محکمه کشیده نشود. اسلام استفاده از شهادت زن‌ها را مشکل کرده تا آن‌ها کمتر به دادگاه رفت و آمد داشته باشند. تلقّی من در مورد شهادت زن‌ها این است. این تلقی هم با دیدگاه: «**النِساءُ عَیٌّ و عَورة**»[1] و «**جِهادُ المرأةِ حُسنُ التَبَعُّل**»[2] سازگار است و هم با دیدگاهی که پیش‌بینی می‌کند زن‌ها در آینده وقتشان بسیار ارزشمندتر از آن است که آن را در دادگاه تلف کنند. در ضمن، نه حقی از زن‌ها ضایع شده، نه ارزشی را از دست دادند و نه تضعیفی صورت گرفته است.[3]

مسأله دیگر در مورد خود شاهد است. مگر ما هر شاهدی را برای شهادت دادن قبول می‌کنیم؟ شاهد باید عادل باشد؛ یعنی باید ملکه عدالت داشته باشد و مرتکب گناهان کبیره نشده و اصرار بر صغیره نداشته باشد؛ حتی خلاف مروّت هم انجام نداده باشد. بعد هم کسی که می‌خواهد شهادت بدهد، باید تمام خصوصیات جرم را بگوید. در کل تاریخ قضای اسلامی، شما به ندرت یک حکم جزایی خواهید دید که قاضی فقط با حکم دو شاهد عادل، حکمی صادر کرده باشد. چنین مواردی بسیار نادر است.

دکتر مهرپور: توجیه شما در پاسخ به این‌که چرا اسلام شهادت زن و مرد را مساوی نمی‌داند این است که اسلام نمی‌خواهد زن‌ها به دادگاه رفت و آمد داشته باشند. اما نکته دیگری مطرح است و آن این‌که در طلاق باید دو مرد عادل شاهد باشند و شهادت دهند تا طلاق صحیح باشد. اگر دو زن عادل شاهد باشند و شهادت دهند، طلاق صحیح نیست.

استاد: باب طلاق اصلاً ربطی به باب شهادت مورد بحث ما ندارد. باب طلاق،

---

۱. الکافی ۵: ۵۳۵، باب النکاح، باب التسلیم علی النساء، ح ۴، ابی عبدالله علیه السلام، عن رسول الله صلی الله علیه و آله: «زنان از تکلم کردن ناتوانند و سزاوار است که پوشیده بمانند».

۲. «جهاد زن خوب شوهرداری کردن است». همان، باب حق الزوج علی المرأة، ح ۴.

۳. جهت اطلاع از نظریه جدید حضرت استاد بنگرید: کتاب بررسی فقهی شهادت زن در اسلام، تألیف حجت الاسلام والمسلمین آقای فخرالدین صانعی.

قید و بند است. این قید در طلاق گذاشته شده که طلاق با حضور دو نفر صورت گیرد و گرنه کسانی که شاهد می‌شوند نه زن طلاق داده شده را می‌شناسند نه مرد طلاق دهنده را. آقای مطلّق می‌گوید زن فلانی مطلّقه است. این شاهدها اصلاً نمی‌دانند فلانی اسمش چیست.[۱]

دکتر مهرپور: فرمودید اسلام تفاوتی میان زن و مرد قائل نشده است. اگر واقعاً این‌طور است، در مورد شهادت هم نباید تفاوت قائل می‌شد. در حالی که در قرآن آمده است: ﴿وَاستَشهِدوُا شَهیدَینِ مِن رِجالِکُم فَإِنْ لَمْ یَکُونا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَکِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْری﴾.[۲] چطور از زنان با گمراهی یاد شده ولی چنین صفتی به مردها نسبت داده نشده است؟

استاد: «تضلَّ» را شما به معنای گمراهی نگیرید! بلکه معنایش نسیان است به قرینه این‌که در ادامه می‌فرماید: «فتذکر»، که ذکر در مقابل و ضد نسیان است. «تَضِلَّ» یعنی زن ممکن است در امور منزل، در امور عاطفی و در امور مادری، گاهی چیزی را فراموش کند و در آیه تصریح شده است که دو زن لازم است که اگر یکی یادش رفت، دیگری یادش باشد.[۳]

من خدمتتان عرض کنم؛ به نظر من اگر بگوییم: اسلام دین طرف دار زنان است به معنای اینکه کارهای سخت و دشوار را بر عهده مرد گذاشته و راحتی‌ها و آسایش‌ها را برای زن قرار داده است، سخنی گزاف نگفته‌ایم.[۴]

درباره تساوی دیه

دکتر مهرپور: سومین مسأله در مورد «دیه» است. در قرآن یک آیه راجع به

---

۱. نظریه جدید حضرت آیت الله این است که شهادت زنان در طلاق حجیت دارد و مورد پذیرش است. نک: بررسی فقهی شهادت زن در اسلام، ص ۱۶۰.

۲. « دو تن از مردان را شاهد و گواه گیرید، اگر دو مرد نبود یک مرد و دو زن را، هرکه را طرفین راضی شوند گواهی گیرید که اگر یک نفر از آنها فراموش کند دیگری را یاد در خاطر باشد ». (البقره (۲)، آیت ۲۸۲).

۳. نک: مجمع البیان ۲: ۶۸۳، ذیل الآیة.

۴. درباره چگونگی استدلال به آیه شریفه مبنی بر عدم تساوی شهادت مرد و زن در دیون و اموال و نقد این استدلال بنگرید به: بررسی فقهی شهادت زن در اسلام، ص ۱۰۰- ۱۰۵.

دیه آمده است: ﴿فِدیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلی أهلِهِ﴾[۱] در این آیه، نه چیزی در مورد زن و مرد بودن مطرح شده و نه در مورد میزان دیه. اگر بخواهیم به روایات بازگردیم، روایات در این خصوص دوگونه‌اند: روایتی که علمای اهل سنت و شیعه به آن تمسّک می‌کنند: «دیةُ المرأةِ نِصفُ الرَّجلِ»[۲] است. این روایت مهمترین سندی است که اهل سنت به آن استناد می‌کنند و می‌گویند در نامه پیامبرﷺ به عمرو بن حزم آمده است.

روایت دیگر: «دیة النفس مأةٌ من الإبل»[۳] است که اِبن‌علیّه و اَصمّ از علمای اهل سنت نقل کرده‌اند[۴] و بنابراین چون نفس بر هر دو (زن و مرد) قابل اطلاق است؛ در نتیجه دیه هر دو یکی می‌شود که البته این نظریه در میان فقهای اهل سنت و شیعه اعتبار چندانی ندارد.

روایت: «دیة المرأة نصف الرجل» در المُوطّأ مالک بیان شده و در تاریخ طبری نیامده است. ابن عربی در احکام القرآن مبنای دیه را رتبه و اعتبار اشخاص می‌داند. وقتی مبنا براساس تفاضل و مرتبه باشد باید مراتب افراد را بسنجیم. مرتبه زن هم که پایین‌تر از مرتبه مرد است و لذا دیه‌اش هم نسبت به مرد کم‌تر است.[۵]

مسأله دیگر در مورد دیه اعضا و جوارح است. بعضی فقهای اهل سنت معتقدند دیه زن نصف مرد است، حالا چه کم باشد و چه زیاد، چه نفس باشد و چه اعضاء.[۶] مشهور فقهای ما در قانون مجازات معتقدند که مرد و زن تا ثلث دیه کامل، مساوی‌اند و از ثلث به بالا، دیه نصف می‌شود.[۷] اغلب اهل تسنن هم همین اعتقاد را دارند. مبنای این اعتقاد روایتی معروف از «ابان بن تغلب» است که از امام

---

۱. النساء (۴)، آیه ۹۲.
۲. الکافی ۷: ۲۹۸، کتاب الدیات، باب الرجل یقتل المرأة و ...، ح ۱.
۳. الموطّأ: ۵۱۹، باب ذکر العقول، ح ۱۶۰۱؛ السنن الکبری ۱۲: ۱۳۷، ح ۱۶۶۲۵، ۱۶۶۲۷.
۴. المغنی لابن قدامة ۹: ۵۳۲؛ الشرح الکبیر ۹: ۵۰۱۹.
۵. احکام القرآن ۱: ۶۰۴.
۶. نک: الفقه علی المذاهب الأربعة ۵: ۳۷۰.
۷. نک: المقنعة: ۷۶۴؛ السرائر ۳: ۳۹۰؛ الوسیلة ۴۲۰؛ تحریر الاحکام الشرعیة ۵: ۴۴۲.

سؤال می‌کند که: «دیه یک انگشت زن چقدر است؟» امام می‌فرماید: «دیه یک انگشت ده شتر؛ دو انگشت، بیست شتر؛ سه انگشت سی شتر؛ چهار انگشت که می‌شود، برمی‌گردد به بیست شتر». ابان وقتی این پاسخ را از امام می‌شنود می‌گوید: «من قبلاً این پاسخ را شنیده بودم و می‌گفتم: انما جاء به الشیطان! مگر می‌شود حکم به این صورت باشد؟!» حضرت در پاسخش می‌فرمایند: «**هذا حکم رسول الله ﷺ، إنَّ المرأة تقابل الرجل إلی ثلث الدیة فإذا بلغت الثلث رجعت إلی النصف**».[1]

دکتر مهرپور: حضرت عالی فتوا دادید که دیه زن و مرد برابر است. می‌خواستم بفرمایید با توجه به این روایات، چگونه به این نتیجه رسیدید؟ به هر حال، تفاوت میان زن و مرد را باید براساس آیات و روایات اثبات کرد و یا آن را به صورت تعبدی پذیرفت، اما توجیه این مسأله به صورت تعبدی به نظر من خیلی مشکل است. اسلام به عنوان یک دین، قرار است حکومت کند و احکام اجتماعی را با توجه به روابط اجتماعی مردم صادر کند. اگر مسأله‌ای قابل توجیه نباشد، به این معناست که یا مصلحتی نداشته ـ که ما مصلحت نداشتن آن را نمی‌پذیریم ـ و یا مصلحتی دارد که دور از دسترس همه است و در طول قرون، هر چه بشر پیشرفت کرده به آن پی نبرده است.

استاد: تمام روایات دیه مربوط به «عمد» است و یا وحدت سیاق روایات طوری است که همه آن‌ها به عمد مربوط می‌شود. از نظر روایات، سنداً و دلالتاً، دلیلی نداریم که بگوییم دیه شبه عمد و خطا با دیه در عمد نسبت به زنان مساوی است. فتوای من هم بر طبق همین ملاک است.[2] چیزی که باقی می‌ماند و باید مسأله‌اش حل شود، صحیحهٔ «ابان بن تغلب» است که شما اشاره کردید. صحیحهٔ

---

۱. الکافی ۷: ۲۹۹، کتاب الدیات، باب الرجل یقتل المرأة ...، ح ۶.

۲. دیدگاه حضرت استاد (دام ظلّه) نسبت به تمایز دیه عمد با شبه عمد و خطا که در این گفتگو بیان شده و در ادامه، تمسک به روایات دالّه بر تنصیف دیه زنان در قتل عمد شده است، منطبق با رأی معظم‌له در آن زمان می‌باشد، لیکن در حال حاضر معظم‌له قایل به برابری دیه زن و مرد؛ هم در قتل شبه عمد و خطا و هم در قتل عمد که اگر اولیای دم بخواهند قصاص را با دیه گرفتن از قاتل مصالحه نمایند و یا اینکه اولیای زن مقتوله بخواهند قاتل را قصاص نمایند، ردّ فاضل دیه ساقط است. بنگرید: کتاب فقه و زندگی، جلد ۳، برابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان؛ استفتاآت قضایی، ج ۱، ص ۲۲۵، سؤال ۲۵۷ که در همین نوشتار هم گزیده آن آمده است.

«ابان» به طور روشن یا هم عمد و خطا را دربرمی‌گیرد یا فقط به خطا مربوط می‌شود. این صحیحه بسیار معروف است و شخصیت خود ابان هم قابل توجه است. ابان، عصر امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام را درک کرده و از محدّثینی است که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: **«من دوست دارم شما در مسجد بنشینید و فتوا بدهید.»**[1] هنگامی که ابان از امام علیه‌السلام در مورد دیه سؤال می‌کند، فردی فقیه و ملاّ بوده است.

با این حال این صحیحه مُبعِّداتی دارد که من تصوّر نمی‌کنم، بتوان حجیت آن را پذیرفت و آن را قابل احتجاج دانست. من فکر می‌کنم این حدیث به خاطر شواهد و مبعداتی که ذکر می‌کنم، یا از روی تقیه صادر شده و یا سهو و نسیان و یا عوارض دیگری در آن رخ داده است. و جریان اصول عقلائی عدم خطا و عدم تقیه در امثال حدیث ـ گرچه از نظر سند صحیح می‌باشد ـ مشکل بلکه ممنوع است. و حجیت روایت منوط به آن جریان اصول است:

الف: یکی از مُبعِّدات روایت این است که ادب و تربیت یک محدّث و فقیه اقتضا نمی‌کند، با امامی که خودش را تسلیم ارزش‌های علوم او کرده است، این‌گونه صحبت کند. وقتی ابان از امام علیه‌السلام سؤال می‌کند و امام علیه‌السلام در پاسخ می‌فرماید: «در مقابل یک انگشت، ده شتر، در مقابل دو انگشت، بیست شتر، در مقابل سه انگشت، سی شتر و در مقابل چهار انگشت، بیست شتر»، ابان اینجا پیش خودش متعجب می‌شود که: «چرا وقتی صدمه بیشتر می‌شود. دیه آن کاهش پیدا می‌کند؟!» آن وقت می‌گوید: «این حکم را شنیده بودم و می‌پنداشتم از جانب شیطان است!» از نظر درک فقهی و شم الحدیثی من معتقدم ابان، نمی‌تواند چنین چیزی گفته باشد. عقلاً این گونه «خبر واحد» را با چنین جوابی از ناحیه ابان حجّت نمی‌دانند. برای تقریب به ذهن مثال می‌زنم. اگر در زمان خود ما، کسی که ارادت تام به حضرت امام داشت، خدمت ایشان می‌رفت و از امام سؤالی می‌پرسید و امام پاسخی می‌داد. حال اگر این پاسخ با فکر سؤال کننده نمی‌ساخت و آن مرید خالص به امام می‌گفت: «این حرف شما را شاه هم گفته

۱. نک: اختیار معرفة الرجال: ۳۹۵ ـ ۳۹۹.

بود، شیطان هم گفته بود!» شما چنین چیزی را باور می‌کنید؟ اصلاً ادب در مقابل کسی که انسان به عظمت او از تمام جوانب اعتقاد دارد، چنین اقتضایی دارد؟ من که چنین تصوری ندارم.

ب: مُبَعِّد دوم این است که براساس این روایت امام علیه السلام در جواب او فرمود: «**تو دچار قیاس شده‌ای!**» در حالی که شبهه مطرح شده از ناحیه ابان ناشی از قیاس نیست؛ بلکه نشأت گرفته از یک فهم عرفی است. فقه پر از فهم عرفی است. این‌که حضرت می‌فرمایند: «**یکی ده شتر، دو تا بیست شتر و...**»، در باب «ضمان» طرح می‌شود و باب ضمان وحی نمی‌خواهد. این مسأله مانند طواف خانه خدا نیست که بگوییم تعبّد است. فقها همه جا از این فهم عرفی استفاده می‌کنند. این چیزی که ابان می‌گوید کجایش قیاس است که امام در جواب بفرمایند: «**إِنَّكَ أَخَذتَني بالقیاس**»! فهم ابان فهم عرفی است، بلکه اگر قیاس هم هست قیاس اولویت است و اصلاً متعلق به باب ضمان است. شبهه ابان این است که چگونه می‌شود ضرر بیشتر، و خسارت کمتر باشد؟! این کجایش قیاس است، آنچه که در روایت آمده به ظاهر خلاف عقل و قانون ضمان عقلایی است! زیرا وقتی قطع یک انگشت ده شتر، دو تا بیست تا، سه تا سی تا باشد طبعاً چهار تا انگشت قطع شود چهل تا شتر دیه‌اش می‌شود، نه بیست تا! چطور می‌شود امام معصومی که مسائل را با ذکر علل، تقریب به اذهان می‌کند، این‌گونه پاسخ دهد؟! قانونگذار و حکیم باید تا آنجایی که می‌تواند، مطلب را اقناعی جا بیندازد. این‌که من این‌طور می‌گویم، کم‌تر در فقه ما هست و شاید آن موارد نادر هم، علم ما به آن نرسد که منظور چیست. این‌که از امام سؤال شود، امام پاسخ بدهد و جواب برای ابان سنگین باشد و امام برای اقناع او بفرماید: «این را فقط من نمی‌گویم، پیامبر هم می‌گوید» این که نشد اقناع ابان! اشکال ابان که به شخص گوینده ـ یعنی امام علیه السلام ـ برنمی‌گشت که امام علیه السلام بگوید پیامبر صلی الله علیه و آله هم گفته است. بلکه ابان به دنبال جواب اشکال خودش است که از این حکمِ عدمِ تناسب ضرر و خسارت قانع نشده است.

به نظر بنده ما یا باید این روایت را کنار بگذاریم و بگوییم حجت نیست، چون ادله حجیت روایت که بنای عقلاست، این‌جور روایت‌ها را حجت نمی‌داند، و یا

این‌که بگوییم به آن شک داریم. چون نه سؤالش درست است و نه جوابش، و علاوه بر آن مطابق روش ائمه‌علیهم‌السلام و شاگردان آنان هم نیست.

من فکر می‌کنم در اینجا باب «باب تقیه» بوده است و امام خواستند بفرمایند که ما حرف عامه را می‌زنیم.[۱] عامه هم که این را می‌گویند، از باب قیاس نمی‌گویند، آن‌ها هم به گفته رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله تمسک می‌کنند. شما ممکن است اشکال کنید که مگر تقیه تا این حد می‌شود؟! من معتقدم بعضی اوقات تقیه آن‌قدر می‌شود که باید گفت از مثل «زراره» بدگویی بشود![۲] بنگرید که چقدر کار بر مثل امام صادق‌علیه‌السلام مشکل شده که مجبور شود از زراره‌ای که از محدثین بزرگ، شاید چهار نفر در علم و تقوا و حفظ حدیث مثل او پیدا نشود و آن همه از او در روایات تعریف شده باشد، به ظاهر مذمّت نماید و او را مورد قدح قرار دهد! روایات ما پر است از این تقیه‌ها! باید موقعیت امام معصوم‌علیه‌السلام را در آن دوران در نظر گرفت. بنده احتمال می‌دهم محتوای حدیث ابان همان حکم عامه است؛ ریشه حکم هم از عامه است. عامه نصف بودن دیه را از رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده‌اند وگرنه ما در روایات خاصه نداریم. امام هم تقیه می‌کردند و می‌گفتند حکم عامه صحیح است. بالاتر از آن اینکه اصلاً نمی‌خواستند بگویند قیاس باطل است. می‌گفتند رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده و صحیح است. بنابراین و در نتیجه، اگر این روایت را حجت ندانیم، می‌ماند و بقیه روایات دیه که متضمن بیان مقدار است و آیه شریفه هم مطلق دیه را گفته است که همگی شامل مرد و زن می‌شوند، و در مورد زن و مرد بودن چیزی بیان نکرده‌اند. پس زن و مرد در دیه

---

۱. نک: المغنی لابن القدامه، ج ۹، ص ۵۳۳، مسألهٔ: ۶۸۳۸، تساوی جراح المرأة جراح الرجل الی ثلث الدیه... .

۲. اشاره به روایاتی است که در آن امام صادق‌علیه‌السلام زراره را مورد لعن قرار داده یا زراره را بدعت‌گذار خوانده. نک: اختیار معرفة الرجال: ۱۳۵ ـ ۱۳۶، باب زرارة، ۲۹ ـ ۳۵.

«عبدالله بن زرارة می‌گوید: امام صادق‌علیه‌السلام روزی مرا خواست و فرمود بر پدرت [زرارة بن اعین] سلام مرا برسان و به او بگو: من از تو بدگویی کردم، و عیب در تو گذاشتم، تو مدافع من هستی! همانا مردم و دشمن به دنبال کسانی هستند که از نزدیکان ما هستند و ما از آنها ستایش می‌کنیم؛ تا آنها را مورد اذیت و آزار و قتل قرار دهند و کسی که او را عیب‌جویی می‌کنیم مورد ستایش قرار می‌دهند، به پدرت بگو: تو را عمداً عیب‌جویی کردم چون تو مرد مشهور و محبوب نزد ما هستی و تو را مورد عیب قرار دادم تا از شر آنها مصون بمانی ... ». (نک: همان، ص ۱۲۷ ـ ۱۲۸، ح ۲۲۱).

مساوی هستند.

دکتر مهرپور: پس به نظر شما این روایت قابل اعتماد نیست؟

استاد: خیرا زیرا اضطراب متن دارد.

تساوی قصاص زن و مرد

دکتر مهرپور: آخرین مسأله در مورد «قصاص» است. چنانچه مستحضرید، بنابر فقه ما اگر مردی زنی را بکشد، برای قصاص مرد باید نصف دیه را به او [اولیای قاتل] بدهیم. حال باید روشن شود توجیهات عارضی این حکم چیست؟ آیا بر مبنای کمتر بودن ارزش زن نسبت به مرد است؟ یا روایتی داریم که بنابر آن اگر زنی مردی را بکشد، هم زن باید قصاص شود و هم بستگان زن باید نصف دیه را به خانواده مرد پرداخت کنند.[1] البته ظاهراً به این روایات عمل نشده است. به هر حال، در مورد قصاص هم تعادل وجود ندارد. بعضی از فقهای اهل سنت به ردّ نصف دیه قائل نیستند، و معتقدند که: «**یُقتل الرَّجل بالمَرأة**»؛ اما بعضی از فقهای اهل سنت، نظرشان مانند فقهای شیعه است و در بین فقهای شیعه هم این حکم اجماعی است.

در قرآن، سه نوع آیه دربارهٔ قصاص نازل شده است. نخست به صورت تفصیل آمده است که: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى**﴾.[2] به نظر من این آیه دو نکته را بیان می‌کند:

۱) تشریع حکم قصاص و مفید بودن آن؛

۲) تعادل در قصاص.

چون شأن نزول آیه این است که قبلاً اگر کسی کشته می‌شد، خانواده مقتول یا افراد بیشتری از خانواده قاتل را می‌کشتند و یا فردی را که شأن بالاتری داشت، در مقابل او می‌کشتند. این آیه می‌خواهد بگوید که فقط قاتل را قصاص کنید زن باشد یا مرد، عبد باشد یا حرّ. در بعضی از روایاتی که از ائمه معصومین علیهم‌السلام داریم و

۱. نک: الکافی، ۷: ۲۹۸، کتاب الدیات، باب الرجل یقتل المرأة ...، ح ۱ ـ ۴.

۲. البقره (۲)، آیه ۱۷۸.

به حضرت رسول ﷺ باز می‌گردد، بیان نشده که باید درباره زن نصف دیه پرداخت شود؛ ولی در بعضی از روایات، استرداد دیه یا راضی شدن خانواده زن به گرفتن نصف دیه، مطرح است.[۱]

با توجه به چنین احکامی، این شبهه پیش می‌آید که زن شأن پایین‌تری نسبت به مرد دارد. بعضی در پاسخ به این شبهه که مقام مرد بالاتر از زن است، درصدد توجیه برآمدند و گفتند: از این جهت که مرد نان‌آور خانواده است و زن نان‌خور است، ارزش بیشتری برای مرد در نظر گرفته شده است؛ چون از دست رفتن مرد، ضربه اقتصادی به خانواده می‌زند، پس باید نصف دیه را بدهند که خانواده این مرد تا حدودی تأمین شوند. البته این پاسخ محکمی نیست؛ چون معیارها می‌تواند عوض شود کما این‌که در حال عوض شدن هم هست. زمانی بود که زن هیچ نقشی در تأمین معاش خانواده نداشت، ولی الآن نقش دارد. در آماری که در سال ۱۹۹۵ سازمان ملل در کنفرانس جهانی زن در پکن ارائه کرد اعلام شد که یک چهارم زنان دنیا، متکفّل مخارج زندگی خانواده هستند و بیش از یک سوم هم در تأمین مخارج زندگیشان نقش دارند. با توجه به این مسائل نظرتان را در این مورد بفرمایید.

استاد: در مورد مسأله قتل عمد، چون مرد نان‌آور خانواده است، اسلام در مورد قصاص تفاوت قرار داده است و شما اشکال کردید که اگر نقش زن‌ها مانند مردها شود، دیگر چه تفاوتی باقی می‌ماند؟ بنده عرض می‌کنم اسلام با توجه به قوانین خاص خودش چنین حکمی را داده است. یکی از قوانین اسلام این است که نفقه زن و قرار دادن مهریه بر مرد واجب است و حتی شرط نداشتن مهر موجب بطلان نکاح است. ما باید میان قانون اسلام و فرهنگ‌ها که ممکن است عوض شوند، تفاوت قائل شویم. قانون اسلام است که نفقه زن و بچه‌ها بر عهده مرد است. این بحث درست نیست که با تفاوت فرهنگ بخواهیم آن را بر عهده زن بگذاریم و بعد بحث کنیم که حالا تکلیف قصاص چه می‌شود؟ اگر نان‌آور خانواده‌ای کشته شد، اهرم فشار دست اولیای دم است. آن‌ها یا می‌گویند می‌خواهیم طبق آیه ﴿وَلَكُم فِي

۱. نک: وسائل الشیعه ج ۲۹، ص ۸۴، باب ۳۳، ح ۱۴.

القِصاصِ حَیاةٌ﴾[۱] قصاص کنیم که این آیه هم در مورد مرد است و هم در مورد زن و هر دو را می‌توان قصاص کرد. یا در مقابل قتلی که واقع شده، پولی طلب می‌کنند. حالا وقتی مرد و نان‌آور خانواده‌ای کشته شد، اسلام طبق قانون خودش در این مورد فتوا می‌دهد، نه طبق فرهنگ هر زمانه‌ای که ممکن است در طی قرون و اعصار عوض شود. طبق قانونِ اسلام، چون مرد نان‌آور خانواده است و با از دست رفتن او به خانواده و اقتصاد خانواده لطمه وارد می‌شود، این لطمه و صدمه باید از طریقی جبران شود. اما زن، واجب النفقه شوهر است. حالا اگر خودش دلش می‌خواهد کار کند و از شوهرش نفقه نگیرد، بحث دیگری است. بنابراین با توجه به تفاوت شرایط فرهنگی نمی‌توان در اصل حکم قصاص تغییری داد؛ ولی اگر اولیای زن، توان پرداخت فاضل دیه را نداشتند، به نظر این جانب پرداخت فاضل دیه ساقط است و اولیای زن مقتول می‌توانند بدون پرداخت فاضل دیه، مردِ قاتل را بکشند. لکن بنابر احتیاط بعد از توان پرداخت، فاضل دیه را باید بپردازند.[۲]

دکتر مهرپور: جناب عالی فتوا داده‌اید که دیه زن و مرد مساوی است؛ اما در بعضی روایات مثلاً به صورت مطلق از امام صادق‌علیه‌السلام داریم که: « ... **دیة المرأة نصف دیة الرجل**».[۳] بعضی از اهل سنت می‌گویند: این روایت اتفاقی [اجماعی] است که دیه زن نصف مرد است. در نامه عمرو بن حزم هم داریم که دیه زن نصف دیه مرد است. در آنجا دارد که صحابه بر این امر اتفاق کرده‌اند که دیه زن نصف مرد است و سندش را به محدّثین معتبر نسبت می‌دهند که از قول حضرت علی‌علیه‌السلام بیان کرده‌اند.[۴]

استاد: شما بحث قضای کتاب جواهر را نگاه کنید، آنجا شرایط قاضی را که

---

۱. البقره (۲)، آیه ۱۷۹.

۲. نک: احکام بانوان، ص ۳۱۳، س ۹۴۵. در ادامه معظم له نوشته‌اند: «به مبنای اخیر این جانب که اساساً ردّ نصف لازم نیست و در قصاص مرد و زن، همانند دیه تفاوت نیست و روایات دالّه بر ردّ نصف در قصاص مرد به زن، با روایات دالّه بر حکم عکسش تعارض دارد، و ... »؛ هم چنین نک: کتاب فقه زندگی، ج ۳، برابری دیه زن و مرد.

۳. الکافی ۷: ۲۹۸، باب الرجل یقتل المرأة و ...، ح ۱.

۴. مضمون این روایت در کتب روایی، به واسطه راویان دیگر نقل شده است، لیکن در نامه یا روایت «عمرو بن حزم» چنین مضمونی به‌دست نیامد.

آورده مرد بودن و... بعد می‌آورد که اکثر این شرط‌ها از اهل سنت گرفته شده است.[۱] آن‌ها نوعاً با زن مخالف بودند. احتمالاً سرّش هم مخالفت با حضرت زهراعليها السلام است. آن‌ها نمی‌خواستند حضرت زهراعليها السلام مطرح باشد. معمولاً می‌بینید احکام راجع به زن‌ها از نظر عامه مسلّم است. مقدّس اردبیلی می‌گوید در این مورد، یعنی نصف بودن دیه زن: «**فما أعرفه فكأنّه إجماع أو نصّ ما اطلعت عليه**».[۲]

دکتر مهرپور: آن‌ها در مورد قصاص نظری خلاف دیه را دارند، آنجا که می‌گویند: «**يقتل الرجل بالمرأة**»!

استاد: احتمالاً این نظر به دلیل ضعف دقت فقهی آنهاست. «**يقتل الرجل بالمرأة**» طبق قرآن و آیه قصاص[۳] است و نمی‌شود کاری با آن کرد. زن هم یک انسان است؛ اما اینها دیگر دقت لازم را به خرج نداده‌اند که «**يقتل الرجل بالمرأة**» را با قانون نفقه مقایسه کنند.

دکتر مهرپور: بعضی از آن‌ها هم معتقدند که باید نصف دیه داده شود.

استاد: ظاهراً در باب دیه، باب قضاوت، باب خروج از منزل و در بسیاری موارد دیگر خلاف معتدٌّ به بین آن‌ها وجود ندارد.

دکتر مهرپور: در باب قضاوت که جناب‌عالی بهتر از من می‌دانید «ابوحنیفه»[۴] چیز دیگری می‌گوید؛ «صاحب جواهر»[۵] یا «ابن قدامه» چیز دیگری می‌گویند. در سنن بیهقی هم از حضرت رسولصلى الله عليه وآله نقل شده که: «**ديه المرأه على**

---

۱. ر.ک: جواهرالکلام ۴۰: ۱۲ و ۱۹.

۲. مجمع الفائدة و البرهان ۱۴: ۳۱۳.

۳. ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾؛ «و در آن برآنان این حکم نوشتیم که تن را به تن و چشم را به چشم و بینی را به بینی و گوش را به گوش و دندان را به دندان و زخم‌ها را [به برابرش] قصاص است». (المائده (۵)، ۴۵)؛ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ... فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ «بر شما درباره کشته شدگان قصاص نوشته شد ... و هرکه پس از آن [عفو کردن و دیه گرفتن] از اندازه درگذرد او را عذابی دردناک است». (البقره (۲)، ۱۷۸)؛ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛ «ای خردمندان، شما را در قصاص، حیات و زندگانی است تا شاید پروا کنید». (البقره (۲)، ۱۷۹).

۴. نک: المغنی و الشرح الکبیر ۱۱: ۳۸۰، ۳۸۷.

۵. جواهر الکلام ۴۰: ۱۲ و ۱۹.

النصف مِن دیه الرجل».[۱]

استاد: بنده عرض کردم «خلاف معتدٌّ به» که گویای مذهب آن‌ها باشد وجود ندارد و این معنا منافاتی با خلاف‌های نادر ندارد و عرض کردم در روایات، روایتی که از نظر سند و دلالت معتبر باشد و مضمونی همانند مضمون روایت سنن بیهقی که نقل فرمودید و متضمن نصف بودن دیه زن است، مطلقاً بنده با تتبعی که داشته‌ام؛ نیافته‌ام و تنها در وسائل الشیعه باب ۵ ابواب دیات النفس حدیث ۱ صحیح ابن مسکان عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث قال: «**دیة المرأة نصف دیة الرجل**»[۲]، بر آن مضمون دلالت دارد، لکن با قطع نظر از آن‌که چون صدر حدیث مربوط به قتل عمد و دیه در آن باب است، پس می‌توان بر مبنای مِثل صاحب کفایه، که قدر متیقن در مقام تخاطب را مضرّ به اطلاق می‌داند،[۳] گفت: حدیث اطلاق ندارد، سند حدیث گرچه صحیح است اما اعتماد به حدیث به خاطر آنکه در سند نقل محمد بن عیسی از یونس وجود دارد، تبعاً لصدوق و شیخه رحمهما الله،[۴] برای بنده مشکل است، اگر نگویم ممنوع است. و باز تکرار می‌کنم که مقدّس اردبیلی در این مورد می‌گوید: «**فما أعرفه فکأنه إجماع أو نصّ ما اطلعت علیه**».[۵]

دکتر مهرپور: حال اگر یک وقت قانون اسلام عوض شد، یا زمینه به گونه‌ای شد که دیگر مرد ملزم به پرداخت نفقه نبود، آنجا باید چه بگوییم؟

استاد: قانون اسلام را که نمی‌توانیم بدون مبنا عوض کنیم. وجوب نفقه را باید در بحث اجتهادی حل کنیم. پرداخت نفقه از نظر اسلام به طور مسلّم بر عهده مرد است. در واقع ما دو بحث داریم؛ یک بحث این است که اجتهاد و استنباط با حفظ موازین چه می‌کند؟ بحث دیگر این است که ما با این تصوّر که فرهنگ و جهان هر روز در تحویل و تحوّل است، بخواهیم قوانین اسلام را تغییر دهیم. این تغییر خطرناک است. بنده اگر می‌گویم: «**دختر در سیزده سالگی به تکلیف**

۱. السنن الکبری، ۱۲: ۱۶۶، ح ۱۶۷۵۹.
۲. وسائل الشیعه ۲۹: ۲۰۵.
۳. کفایة الأصول ۱: ۲۴۷.
۴. فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسیلة (کتاب القصاص): ۱۹۷؛ تنقیح المقال ۳: ۱۶۷، الرقم ۱۱۲۱۱.
۵. مجمع الفائدة و البرهان ۱۴: ۳۱۳.

می‌رسد»، بر مبنای فقه می‌گویم. اگر شما می‌گویید: «در مورد نفقه هم می‌توان ثابت کرد که بر عهده مرد نیست»، می‌گویم: هم من، هم شما و هم دیگران باید برویم بگردیم ببینیم مبنای فقهی برای آن پیدا می‌کنیم یا نه، اگر پیدا کردیم که هیچ؛ اگر پیدا نکردیم، نمی‌توانیم هرجا که به بن‌بستی برخوردیم، بگوییم ممکن است با تفاوت فرهنگ قانون عوض شود. این طرز تلقّی خطرناک است. اگر این‌طور برخورد کنیم فردا به تدریج اعتقاد مردم به اسلام و احکام اسلامی سست می‌شود. دیگر هر کس اشکال کند جواب می‌دهند: ممکن است این قانون عوض شود. من نمی‌گویم اجتهاد نکنیم، می‌گویم بر مبنای فقه صاحب جواهر و شیخ انصاری و امام امّت﵀ اجتهاد کنیم و فرهنگ و شرایط اجتماعی را در این موارد دخالت ندهیم؛ اما به زمان و مکان و اشکال‌ها توجه و عنایت داشته باشیم. شما بروید درباره نفقه تحقیق کنید، اگر به نتیجه دیگری رسیدید، بگویید: «تأمین نفقه زن بر عهده خودش است نه بر عهده مرد»؛ اما بدون مبنای فقهی و فقط به این دلیل که فرهنگ تغییر پیدا کرده است، نمی‌توان قانون اسلام را تغییر داد. از این‌گونه لغزش‌ها که اسلام عزیز و بزرگ، و فقه و احکام آن را به نابودی می‌کشاند، باید به خداوند توانا پناه برد!

بخش دوم:
گفتگوی خبرنگار روزنامه ایران با آیت الله العظمی صانعی

اشاره

مبحث مهم «حق حضانت کودکان» از دو جهت حایز اهمیت است: یکی از جهت «**حق کودک**» که در کنارِ پدر و یا در دامانِ مادری، پرورش یافته و به سن رشد برسد که دارای شرایط روحی و جسمی مناسب هستند و صلاحیت حضانت را دارا می‌باشند؛ و از جهت دیگر می‌تواند در مبحث «**حقِ پدری و یا حقِ مادری**» مورد توجه و عنایت قرار گیرد که بر اساس قانون و شرع مقدس متصدی حفظ و نگهداری او هستند. گرچه به نظر می‌رسد هر دو موضوع فوق را می‌توان جزو مباحث حقوق کودک قرار داد ولی آنچه که در این دو مبحث پُر رنگ‌تر می‌نماید، مسئله تقدم حق پدر یا مادر در حضانت و مدت آن است؛ بر این اساس، و به دلیل ارجحیت جهت دوم بحث، این بخش را به گفتگو پیرامون حق حضانت کودکان (فرزندان) اختصاص دادیم.

در پایان نیز، فتاوا و نظرات کاربردی حضرت آیت الله العظمی صانعی پیرامون

«حق حضانت کوکان» برای اطلاع بیشتر خوانندگان محترم افزوده شده است.

گفت و گو

خبرنگار:[۱] ابتدا بفرمایید فرق بین حضانت با ولایت و قیمومیت چیست، چون عامه مردم فرق بین اینها را نمی‌دانند و عمدتاً آن‌ها را یک جور فرض می‌کنند؟

تفاوت میان ولایت و حضانت

استاد: راجع به سؤال شما باید عرض کنم؛ **اوّلاً:** فرق بین ولایت و قیمومیت با حضانت خیلی روشن است. «ولایت» عبارت از: حق تصرّف ولیّ در اموال کودک و نظارت بر فعالیت‌ها و کارهای اوست. در حالی که «حضانت»: مربوط به تربیت جسمی و روحی کودک است. یعنی رشد بدنی و رشد روحی او مربوط به حضانت است. کسی که حضانت بچه را بر عهده می‌گیرد، باید در دوران کودکی و شیرخوارگی‌اش، به قول معروف، تر و خشکش کند، مراقب محیط تربیتی او باشد و از او در مقابل حوادث حمایت و حفاظت کند، به این نوع امور «حضانت» گفته می‌شود.

«قیمومیّت» یا «ولایت» هم بحث دیگری است و معنای آن این است که در اموال و حقوق کودک با رعایت مصلحت او تصرّف کند یا اگر قرار بشود کودک به کاری گمارده شود، اجازه قیّم لازم است.

تقدم حق ولایت مادر بر جدّ پدری

ثانیاً: به نظر ما همان‌گونه که برای پدر قیمومیّت هست، برای مادر هم هست و ما معتقدیم از نظر فقهی اگر پدری از دنیا رفت، حق الولایه فرزندش قبل از جدّ پدری با مادر است و اگر مادر نبود، با جد پدری است و بر خلاف نظر معروف بین فقها که می‌گویند وقتی پدر فوت کرد، قیمومیّت با پدربزرگ است؛ ما معتقد

۱. گفتگوی خبرنگار روزنامه ایران در تاریخ ۱۳۷۹/۷/۱۷ پیرامون حق حضانت کودکان (فرزندان) با حضرت آیت الله العظمی صانعی.

هستیم قیمومیّت با مادر است و این حرکتی است که در جهت حفظ حقوق مادران برداشته شده که این بحث مستند به استدلال‌های فقهی، و برای ما مسلّم است.[۱]

خبرنگار: به خاطر داریم شما در زمان مسئولیت قضایی‌تان نظرتان همین بود که الآن فرمودید. یعنی اولویت نگهداری فرزند را با مادر می‌دانستید. اینجا یک سؤال مطرح می‌شود آن هم این است که مستندات فقهی اولویت پدر نسبت به مادر در حضانت یا محدودیت زمانی حضانت مادر چیست؟ چون دست کم یکی از منابع که منبع مهمّی هم هست، یعنی «لمعه» مرحوم شهید اوّل، فقط به ذکر این مطلب بسنده کرده است که مادر نسبت به نگهداری فرزند پسر در مدت شیرخوارگی اولویت دارد و نه بعد از آن و نسبت به نگهداری دختر هم تا هفت سالگی.[۲] که ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی هم از همین نظر تبعیت کرده است.[۳]

استاد: بله، بنده در زمان مسئولیت قضایی‌ام نظرم همین بود و در حقیقت این مبانی زیربنایی فکری را از خیلی قبل داشتم. منتها در آن زمان تنها به عنوان احتمال و یک بحث تحقیق نشده یا یک فرضیه به آن نگاه می‌کردم؛ اما امروز به عنوان یک اصل در نظر دارم و موازین و مستندات فقهی آن را هم می‌گویم. بنابراین نظر من در گذشته تنها یک نظر بود، اما امروز به عنوان یک فتوا عرض می‌کنم.

مسأله حضانت از مسائلی است که به نظر می‌رسد حل دقیق آن بسیار مشکل باشد و لذا حتی فقیهی چون شهید ثانی هم تقریباً بی‌نظر رد شده، چون معتقد است روایاتی را که نقل کرده ضعف سند دارد و قابل اعتماد نیست.[۴] بنابراین نظری نداده و رد شده است. به هر حال مسأله بسیار پیچیده و مشکل است. چون روایاتش با هم اختلاف دارند.

---

۱. ر.ک: فقه و زندگی (قیمومیت مادر) ۴: ۶۷.

۲. اللمعة الدمشقیة: ۱۲۰.

۳. در ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی چنین آمده است: «برای نگهداری طفل، مادر تا دو سال از تاریخ ولادت او اولویت خواهد داشت. پس از انقضاء این مدت حضانت با پدر است، مگر نسبت به اطفال اناث که تا سال هفتم حضانت آنها با مادر خواهد بود».

۴. مسالک الأفهام ۸: ۴۲۲.

خبرنگار: خوب وقتی ما مستند فقهی محکمی مثل نص و حدیث نداریم، چرا این قدر این ماده ۱۱۶۹ و مسائل مربوط به آن دوام پیدا کرده است؟ آیا نمی‌توانیم این را تحت یک تبصره‌ای محدودش کنیم یا با یک ماده دیگر نسخ ضمنی‌اش کنیم و این موضوع حضانت کلاً به مادران واگذار شود؟ حالا در مواقعی که مفسده‌ای است و خلاف مصلحت کودک است می‌شود تصمیم گرفت، ولی در موارد عادی آیا مادر اولویت ندارد؟

استاد: اگر توان قانونگذاری داشتیم و توان آن را داشتیم که به نظرات فقهای بزرگی چون مرحوم شهید ثانی توجه داشته باشیم، به نظر ما هیچ مشکلی در باب حق حضانت نیست. چه بگوییم دو سال با مادر و بقیه با پدر، چه بگوییم تا هفت سال با مادر ـ بدون در نظر گرفتن جنسیت ـ و بقیه با پدر ـ که بنده نظرم این است که تا هفت سال مادر حق نگه‌داشتن فرزندش را دارد ـ چه بگوییم نه سال، اینها مشکل‌ساز نیست.[1]

خبرنگار: مطابق ماده ۱۱۷۰ قانون مدنی اگر مادر در مدتی که حضانت طفل با اوست به دیگری شوهر کند، حق حضانت با پدر خواهد بود. می‌بینیم که حق حضانت حتی در همان مدت کوتاه هم که بر عهده مادر است، با ازدواج مجدّد او ساقط می‌شود. چرا این را در مورد پدر هم به کار نبریم. آیا ما که فقهی تا این حد پویا داریم نمی‌توانیم با توجه به اوضاع و شرایط این موضوع را حل و فصل کنیم؟ می‌بینیم که زندگی خیلی از کودکان با پدر و نامادری تا چه حد پیامدهای منفی و حتی خطرناک داشته است. در حالی که در همان مواقع مادران برای نگهداری فرزندشان در کمال آمادگی بوده‌اند؟

استاد: در حضانت کودک، وقتی مشکل به وجود می‌آید که والدین از هم جدا شده‌اند و مادر می‌خواهد بچه‌اش را داشته باشد چون شیره جانش است. پدر هم ممکن است بخواهد فرزندش را داشته باشد. بنابراین فقهای ما متعرّض حضانت در زمانی که والدین با هم هستند، نشده‌اند. چون آنجا بحث ندارد. زیرا با این وصف چه بگویید دو سال مال مادر است، یا ده سال متعلّق به پدر است،

۱. ر. ک: مجموعه فقه و زندگی (قیمومیت مادر) شماره ۴.

مشکل‌ساز نیست. برای این‌که والدین با هم زندگی می‌کنند. اما مشکل جایی است که طلاق واقع شود.

برخی از شروط حضانت

شهید ثانی هشت شرط برای حضانت ذکر کرده است.[1] گویا شهید ثانی با جامعه امروز ما حرف می‌زند. اما کسی را می‌خواهد که به سراغ او برود و نظراتش را برای مردم بیان کند و من اصلاً معتقد هستم که شهید اول و دوم به این دلیل شهید شدند که حرف‌های زنده می‌زدند و دشمنان آن‌ها نمی‌خواستند فقه شیعه حرف زنده داشته باشد. چنان‌چه امروز هم دشمنان اسلام نمی‌خواهند شیعه حرف زنده داشته باشد.

به هر حال، ایشان هشت شرط برای کسی که می‌خواهد حضانت بچه را بر عهده بگیرد، ذکر کرده است. مثلاً برای پدر هشت شرط ذکر کرده است.

امین و متعهد بودن

یکی از شرایط ـ که شرط عمده است ـ این است که: کسی که می‌خواهد حضانت کند، باید دارای امانت باشد، بی‌تعهد و بی‌بند و بار نباشد. دلیلش هم این است که حضانت برای رشد و تربیت کودک است. اگر پدری بی‌بند و بار و بی‌تعهّد باشد و برای امانت‌ها ارزشی قایل نباشد، طبعاً نمی‌تواند فرزندش را خوب تربیت کند و او را هم بی‌تعهد بار می‌آورد. پدر خائن کودک را خائن بار می‌آورد و این اصلاً با اساس قضیه نمی‌سازد؛ چرا که اصل حضانت برای تربیت است لذا کسی که خائن است، صلاحیت تربیت کودک را ندارد. شما این شرط را داشته باشید تا شرط بعدی را بگویم.

نداشتن مرض مُسری

گفته‌اند که باید امراض مسری نداشته باشد. اگر امروز می‌توانستیم به دنیای

۱. مسالک الأفهام ۸: ۴۲۲ ـ ۴۲۵.

بشریت اعلام می‌کردیم که ما در حفظ حقوق کودکان به آنجا رسیده‌ایم که می‌گوییم اگر مادر مرض مسری دارد، کودک را به پدر می‌دهند یا بالعکس. و قبل از دو سالگی، یا قبل از هفت سالگی که حضانت با مادر است یا بعد از این مدت که حضانت با پدر است اگر پدر دارای امراض مسری از قبیل جذام، ایدز یا سل و ... باشد، بچه را به مادر می‌دهند و این حق است. البته بعضی فقها گفته‌اند نمی‌توانیم بچه را به مادر بدهیم بلکه پدر باید بچه را به شخص دیگری بسپارد. این اشتباه است و به نظر، صحیح نمی‌آید. چون اسلام خواسته در تربیت کودک عواطف پدر و مادری حفظ بشود.

حالا شما این سه شرط را کنار هم بگذارید. یعنی بی‌بند و بار نباشد، امین باشد و مرض مسری هم نداشته باشد. بنابراین خیلی راحت با توجه به این شروط می‌توان استدلال کرد که اگر پدری در دوران حضانت طفل، به مواد مخدر معتاد است این فرد نمی‌تواند فرزندش را نگهداری کند، پدری که اعتیادش سبب می‌شود پولی را که همسرش از کار کردن در خانه این و آن به دست آورده بگیرد و خرج اعتیادش کند، جهیزیه همسرش را بفروشد و خرج اعتیادش کند و هیچ چیزی برایش مطرح نیست، چطور می‌تواند فرزندش را تربیت کند؟! بلافاصله می‌شود گفت آقا! اگر پدری معتاد شد، مادری معتاد شد، حق حضانت او ساقط می‌شود. حتی اگر مدعی شود که پدر یا مادر در عسر و حرج و ناراحتی قرار می‌گیرد. باید گفت: این وضعیتی است که خودت، و با اختیار، ایجاد کرده‌ای.

یا پدری است که سابقه دزدی دارد، یک بار، دو بار، اصلاً پرونده و سوءسابقه دارد و این‌طور نیست که توبه کرده باشد، اگر در حق حضانت اختلافی پیدا شد، برویم از مراکزی که گواهی عدم سوءپیشینه می‌دهند، عدم سوءپیشینه این شخص را بگیریم. اگر سوءپیشینه‌اش مکرّر است، بچه را به او ندهیم. خیلی راحت می‌شود مشکل را حل کرد. منتها ما توجه نمی‌کنیم. خوب یک راه‌حل مشکل رعایت این شروط است که ذکر کردیم. رعایت دیگر و بالاتر، توجه به قرآن است. قرآن درست سرِبزنگاه مسأله را همان قرار داده است که ما امروز بعد از هزار و چهارصد سال به عنوان یک بحث زنده داریم مطرح می‌کنیم، در زمانی که بشر به

گفت و گوی تمدن‌ها رسیده و این بحث را مطرح می‌کند؛ در حالی که قرآن هزار و چهارصد سال پیش مطرح کرده و می‌فرماید: «هیچ فرزندی نباید موجب زحمت [و مشقت] برای پدر و مادرش شود.» آیه در سوره بقره[1] است ما می‌آییم قانون حضانت و این آیه شریفه را می‌گذاریم کنار هم و می‌گوییم مثلاً مادر، تا دو سال یا هفت سال حق دارد کودک را تر و خشک کند. امّا اگر طوری است که پدر در صورت ندیدن فرزندش در گرفتاری و بیماری قرار می‌گیرد و برای مادر تنها ملاقات بچه کافی است، طبق منطق قرآن آن قانون تبصره می‌خورد و بچه را می‌دهیم به پدر. منتها یک شرط دارد و آن این است که پدر سبب جدایی نشده باشد. اگر پدر سبب جدایی شده و الآن دارد از نداشتن بچه رنج می‌برد، می‌گوییم خود کرده را تدبیر نیست. عکسش هم در مورد مادر صادق است.

خبرنگار: پس با این فرمایش‌های شما نتیجه می‌گیریم که از نظر فقهی و شرعی هیچ مشکلی وجود ندارد که حضانت بچه قانوناً با مادر باشد. در بسیاری از کشورهای اسلامی هم که نظام حقوقی بسیار قوی‌ای هم دارند و لاییک هم نیستند، حضانت بر عهده مادر است و پدر فقط نفقه می‌پردازد چرا در اینجا این کار را نکنیم؟ آیا این از نقص قوانین ما نیست؟

استاد: این سه شرط که ذکر کردم خیلی می‌تواند کارساز باشد و باز برمی‌گردیم به نفی ضرر و حرج و مشقّت. اگر مادری عدم حضانت برایش مشقّت دارد یعنی می‌دانیم اگر این بچه نباشد، دیوانه می‌شود؛ شوهر طلاقش داده حالا همه دل‌خوشی‌اش به این بچه است پس به حکم آیه شریفه و به حکم نفی حرج[2] ما می‌آییم و بچه را به مادر می‌دهیم. اما یک وقت هست که هر دو دچار مشقت می‌شوند. هم پدر و هم مادر. مادر می‌گوید من می‌خواهم زحمتش را بکشم، پدر هم می‌گوید من می‌خواهم بیشتر در کنارم باشد. برای حل مشکل باید برویم سراغ این‌که کدام یک بر کدام یک مقدم است. تکنیک‌هایی در خود فقه وجود

---

۱. ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾؛ «هیچ مادری و هیچ پدری نباید به سبب فرزندش زیان بیند». (البقره (۲)، آیه ۲۳۳).

۲. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾؛ «و بر شما در کار دین هیچ تنگی و دشواری ننهاده است». (الحج (۲۲)، آیهٔ ۷۸).

دارد که می‌توان این را اثبات کرد و مشکلات را حل کرد.

سؤال کردید که چطور می‌شود این را قانونی کرد؟ خیلی ساده است. ما باید قانون را ببریم روی غالب موارد در جامعه. یعنی می‌گوییم به حکم غلبه، این پدر عسر و حرج و زحمتش ثابت است، اما به همان حکم غلبه، پدر دیگری عسر و حرج برایش ثابت نیست. ما همین را اصل قانون قرار بدهیم و خلافش باید در دادگاه ثابت بشود. من یک مثال می‌زنم. مثلاً زنی از شوهرش جدا شده و می‌خواهد به خانه پدرش برگردد. اگر این مادر گفت من دچار مشکل می‌شوم و بچه را می‌خواهم، بگوییم اصل بر این است که حرج برای مادر ثابت است. پدر مدعی می‌شود که نه، این زن دارد کلک می‌زند، باید این کلک زدن را ثابت کند والا نمی‌شود حرف او را بدون دلیل پذیرفت. اسلام دین قانون است، دین ضابطه است. اگر شورای نگهبان و مجلس می‌آمدند و به این نکته توجه می‌کردند که آقا! ما می‌گوییم اصل بر این است، قانون بر این است که اگر شوهر معتاد باشد، زندگی با او حرجی است، می‌گویی از کجا معلوم که حرجی است؟ می‌گویم از نظر «غلبه»، یعنی غالباً حرج است، اصل بر این حرج است. بنابراین می‌نویسیم حرجی و دادگاه باید طبق آن زن را مطلّقه کند.

حالا اگر مرد آمد و گفت زن دروغ می‌گوید و زندگی با منِ معتاد حرج ندارد، مرد باید اثبات کند. آن هم خیلی سریع، و اثبات کردنش خیلی به طول نینجامد. بنابراین اگر می‌خواهد برای جامعه و برای نظام قضایی به شکل قانون دربیاید، می‌گوییم در این موارد اصل بر حرجی بودن است و دیگری باید خلافش را ثابت کند.

خلاصه خیلی راحت می‌شود قانون وضع کرد، یعنی این موارد غلبه را به صورت قانون دربیاوریم، تبصره بزنیم و خلافش را اگر کسی مدعی شد، باید ثابت کند و هیچ مشکلی هم ندارد.

حق حضانت کودکان در فتاوای حضرت آیت الله العظمی صانعی

سؤال: زنی هستم که از شوهرم جدا شده‌ام و از او پسری دارم که نُه سال دارد.

زمانی که بچه دو ماهه در رَحِمم بوده، از شوهرم جدا شده‌ام و به خانه پدرم رفته‌ام و بچه‌ام آنجا متولّد و بزرگ شده است. قبلاً شوهرم بارها اقرار کرده است که بچه را نمی‌خواهد و بچه نیز هیچ گونه علاقه‌ای به پدرش ندارد. با توجه به این مسائل و این‌که شوهر سابقم مردی بی‌بند و بار است، آیا حق دارم بچه‌ام را با خودم به خارج از کشور ببرم؟ و آیا حقّ حضانت دایمی او به من می‌رسد یا پدرش که ولیّ قانونی و شرعی اوست؟

جواب: به نظر این‌جانب، حضانت فرزند، چه پسر و چه دختر تا هفت سالگی با مادر است؛ لیکن ولیّ قهری، شرعاً پدر و یا مادر و یا جدّ پدری است، و با نبود پدر به حکم آیه شریفه ﴿وَ أُولوا الأَرحامِ بَعْضُهُم اَوْلی بِبَعْضٍ﴾،[1] مادر، بر پدر بزرگ، اولویت دارد و با نبود مادر، ولیّ او پدر بزرگ است و ولایت او ثابت است، ودر مفروض سؤال اگر حاکم شرع تشخیص دهد که پدر رعایت مصلحت و غبطه طفل را نمی‌نماید و باعث فساد فکری و مالی و یا جانی طفل می‌گردد، در این صورت او را از ولایت عزل می‌نماید و مادر، ولیّ شرعی او می‌باشد.[2] (۷۸/۴/۲۴)

سؤال: مخارج حضانت فرزندان، در حالی که مادرشان حضانت آن‌ها را به عهده گرفته و حاضر به واگذاری به شخص دیگری نیست، با کیست؟

جواب: حقّ حضانت فرزند ـ چه پسر و چه دختر ـ تا هفت سال با مادر است، و بعد از آن با پدر است و جدا شدن مادر از پدر به فسخ یا طلاق قبل از هفت سال موجب سقوط حقّ الحضانه‌اش نمی‌باشد؛ و نفقه فرزندان برعهده پدر می‌باشد و مادر برای کارهایی که در ایام حضانت انجام می‌دهد، حقّ مطالبه اجرت ندارد.[3] (۸۳/۷/۷)

سؤال: در مواردی که بین زوجین مفارقت حاصل شود و فرزند مشترکی داشته باشند، در خصوص حقّ حضانت پدر یا مادر نسبت به فرزند مشترک، فتوای مشهور بین متأخرین این است که مادر در مورد فرزند دختر تا هفت سالگی و در

---

۱. الأنفال (۸)، آیه ۷۵.
۲. استفتائات قضایی، ج ۲، ص ۵۹۴، س ۱۳۰۷.
۳. همان، س ۱۳۱۰.

مورد فرزند پسر تا دو سالگی اولویت در حضانت دارد و پس از آن اولویت در حضانت با پدر است؛

الف. تعلّق عاطفی فرزندان اعم از پسر و دختر در سنین پایین به مادر بیشتر است، و گرفتن پسر بچه‌ها در سنین دو تا هفت سالگی از مادر، در موارد زیادی موجب اخلال در مسائل تربیتی و عاطفی آنان می‌شود. **ب.** غالباً پدرهای ازدواج نکرده در نگهداری این گونه کودکان، دچار مشکلات حاد می‌شوند و بیشتر بر مبنای لجاجت، اصرار در گرفتن کودک دارند، و بعد از تحویل نیز غالباً کودک را به عمه یا مادر بزرگ می‌سپارند و خود مباشرت در حضانت ندارند. ج. به دلیل تعلّق عاطفی شدید در اغلب موارد، گرفتن پسر بچه سه یا چهار ساله از مادر، موجب عُسر و حَرَج بر مادر است در صورتی که در صورت حضانت مادر، پدر نیز از طریق اعمال ولایت و نظارت کلّی، ارتباط با بچه‌های خود دارد و فشاری بر وی وارد نمی‌شود. با توجه به مطالب یاد شده خواهشمند است نظر خود را درمورد حضانت بیان فرمایید.

جواب: حضانت فرزند چه پسر و چه دختر ـ علی الأصّح ـ تا هفت سالگی با مادر است. بنابراین، در حقّ الحضانه و اولویت آن برای مادر تا هفت سالگی، فرقی بین آن دو نمی‌باشد؛ و ناگفته نماند که برای رفع نهایی امثال مشکل یاد شده در سؤال، باید به فکر راه حلّ قانونی آن بود.[۱] (۷۷/۵/۱۷)

سؤال: انتهای حضانت فرزند، چه زمانی است؟

جواب: انتهای حضانت به رشد اوست و در این حکم، بین پسر و دختر فرقی نیست.[۲] (۷۷/۵/۳۱)

سؤال: با در نظر گرفتن این مطلب که بنا بر مشهور، حقّ حضانت فرزند پسر تا دو سالگی و دختر تا هفت سالگی بر عهده مادر و بعد از آن با پدر است و تعدادی از زندانیان ـ خصوصاً زندانیان زن ـ افرادی بوده‌اند که توسط کسی غیر از مادر ـ پدر یا عمو یا مادر بزرگ و ... ـ تربیت شده‌اند، آیا به نظر نمی‌رسد که

---

۱. همان، س ۱۳۱۲.
۲. همان، س ۱۳۱۳.

قانون باید در این زمینه اصلاحاتی داشته باشد؟

جواب: از نظر فقهی و حکم شرعی، صلاحیت حضانت، شرط اصلی و حقیقی حضانت است و بدیهی است که با عدم آن، حقّ‌الحضانه، خود به خود ساقط است و این سقوط و رسیدن حقّ‌الحضانه به دیگری، اگر در قانون مطرح نشده باشد، باید از نظر قانونی مورد توجّه قانون‌گذاران قرار گیرد و همان پاسخ شرعی، قانونی گردد.[۱] (۷۹/۵/۲۵)

سؤال: الف. طبق مادّه ۱۱۷۴ قانون مدنی «در صورتی‌که به علّت طلاق یا به هر جهتی دیگر، اَبَوین طفل در یک منزل سکونت نداشته باشند، هر یک از ابوین که طفل تحت حضانت او نمی‌باشد، حقّ ملاقات طفل خود را دارد. تعیین زمان و مکان ملاقات و سایر جزئیات مربوط به آن، در صورت اختلاف بین ابوین با محکمه است». در صورتی مصداق پیدا می‌نماید که ابوین، در حال حیات باشند؛ امّا آنچه در خصوص این ماده قابل بحث است اینکه، آیا در صورتی که هر یک از ابوین فوت نماید؛ مثلاً پدر فوت نماید و ولیّ قهری هم نداشته باشند، آیا هر یک از طبقات مختلف ارث و درجات آن، می‌توانند با طفلی که حضانت او با مادر است، در صورت استنکاف و ممانعت مادر اطفال از ملاقات اقربای نسبی و سببی، ملاقات نمایند یا خیر؟ و در صورتی که مادر طفل ممانعت به عمل آورد، آیا مستند شرعی و قانونی وجود دارد که او را ملزم به رفع ممانعت و تمکین نسبت به ملاقات با طفل نماید یا خیر؟ **ب.** در صورتی که همسر متوفّا زوجه دوم او باشد و برای متوفّا یک فرزند دختر از زوجه اولش باشد، آیا این دختر، در صورت ممانعت مادر صغار و طفل تحت حضانت او ـ که این طفل برادر و خواهر ابی[۲] دختر زوجه اول متوفّاست ـ حقّ ملاقات با این اطفال را دارد یا خیر؟ **ج.** در صورتی که برای قیّم صغار، ناظر استصوابی از سوی محکمه تعیین شده باشد و این ناظر همچنین برادر ابوینی متوفّا باشد، آیا مادر طفل که حضانت و قیمومیت طفل به او انتقال یافته، می‌تواند شرعاً و قانوناً مانع ملاقات ناظر استصوابی تعیین

۱. همان، س ۱۳۱۴.

۲. خواهر ابی یعنی: خواهر پدری.

شده که عموی صغار نیز هست بشود یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا می‌تواند مانع دستور و تکلیف شرعی صله ارحام که وظیفه انسانی و شرعی هر مسلمانی است، بشود یا خیر؟

جواب: پاسخ قانونی سؤال‌ها را از مراجع قانونی باید استفسار نمود و قانون، پاسخگوی آن است؛ امّا از جهت شرعی، ولیّ و یا قیّم طفل، حقّ منع از صله رَحِم و اظهار عواطف اقربا و انسان‌ها نسبت به کودک چه رسد به دیگران را نداشته و ندارند. آری، اگر قیّم و یا ولیّ قهری، ملاقاتی را بر خلاف مصلحت و دارای مفسده بداند، می‌تواند جلوگیری موردی بنماید.[۱] (۷۹/۸/۹)

سؤال: در صورتی که زن و شوهری به هنگام طلاق دارای فرزند کم توان ذهنی باشند، آیا حضانت فرزند به پدر واگذار می‌شود؟ با توجّه به این‌که این کودکان به مراقبت شدید مادر احتیاج دارند؟

جواب: حضانت در اختیار مادر می‌باشد و پدر حقّ گرفتن چنین فرزندی را که از حیث نیاز به مادر مانند طفل در دوران شیرخوارگی می‌باشد، ندارد، اگرچه ادلّه حضانت پدر، دلالت بر حق داشتن هم بنماید و نگوییم مسئله حضانت یک تکلیف کفایی برای حفظ و مراقبت از کودک بین پدر و مادر است، نتیجتاً با درخواست یکی از آن‌ها برای حضانت، تکلیف از دیگری ساقط می‌شود و در صورت درخواست هر دو، باید ببینیم کدام یک از آن دو بهتر حضانت می‌نماید؛ همچنین حضانت در امثال مورد سؤال با مادر است، به دلیل انصراف ادلّه حضانت از چنین موردی که کودک همانند دوران کودکی و شیرخوارگی قبل از دو سالگی می‌باشد، و چگونه انصراف نداشته باشد و حال آنکه نیاز چنین کودکی به مادر اگر بیشتر از نیاز کودک به مادر قبل از دو سالگی ـ که حضانتش با مادر است نه پدر ـ نباشد، قطعاً مساوی می‌باشد؛ و باب حضانت باب عبادت نیست که ثناء لله باشد و نتوان از او تعدّی و تجاوز نمود، بلکه باب امر اجتماعی و عقلایی و معامله بالمعنی الأعمّ است که باب فهم و تعدّی در آن واسع است و مورد اجتهاد و فقه

۱. استفتائات قضایی، ج ۲، ص ۵۹۸، س ۱۳۱۵.

می‌باشد.[۱] (۷۹/۳/۸)

سؤال: پسر بچه‌ای دو سال دوران حضانت خود را نزد مادرش سپری نموده است. اکنون با انقضای مدّت حضانت مادر، پدر قصد استرداد طفل را دارد. اما طفل و مادر آن‌چنان به یکدیگر وابسته و علاقه‌مند هستند که جدا کردن آن‌ها حتی هفته‌ای یک روز با مشقّت صورت می‌گیرد. در صورتی که متخصصین روانشناسی نظر دهند که جدا کردن طفل از مادر موجب صدمه به سلامت روحی و روانی و همچنین جسمانی کودک و موجب مشقّت و فشار شدید روحی و روانی به مادر خواهد بود، تکلیف چیست؟ خاصّه این‌که پدر به دلیل اشتغال خارج از منزل و بلکه خارج از شهر محلّ سکونت، می‌خواهد طفل را نزد دیگری بسپارد.

جواب: اگر چه به نظر این‌جانب، حقّ‌الحضانه مادر در فرزند ـ چه دختر و چه پسر ـ هفت سال است، لیکن به هر حال اگر جدا کردن فرزند از مادر دارای حَرَج و مشقّت برای فرزند یا مادر باشد، حقّ‌الحضانه پدر به خاطر قاعده نفی حَرَج ساقط می گردد، مگر آنکه نبود فرزند نزد پدر نیز حَرَجی باشد که در اینجا باید اکثرُ حرجاً مراعات شود، یعنی هر یک از پدر یا مادر، چنانچه فرزند به او داده نشود، بیشتر در مشقّت واقع می شود و بیشتر صدمه می بیند؛ و تعارض حرجین در مورد سؤال که مربوط به دونفر می باشد، مانند تعارض ضررین مربوط به دو نفر می‌باشد که درآنجا شیخ اعظم﵀ در رساله لا ضرر[۲] همین مبنا را اختیار نموده و مطابق با تحقیق هم می‌باشد، چون شارع تعالی که نخواسته بندگانش درحرج قرار بگیرند، قطعاً خواستار حکمی است که حرجش کم‌تر است ــ چه در دو حرج نسبت به یک شخص وچه نسبت به دو شخص؛ چون همه بندگان در نظر او به منزله شخص واحد می‌باشند ـ و امّا اگر حرج‌ها مساوی باشند، به نظر می‌رسد که حقّ‌الحضانه پدر مقدّم برمادر باشد، چون حکم به این که پدر از حقّ خودش استفاده نکند، خود این حکم برای او حرجی می باشد، به‌علاوه که اطلاق دلیل

۱. همان، س ۱۳۱۶.
۲. رسائل فقهیه (فی ضمن تراث الشیخ الأعظم)، ج ۲۳، ص ۱۰۹.

حقّ‌الحضانه پدر هم محکم است.[۱] (۸۴/۴/۱۵)

سؤال: قانون مدنی در ماده ۱۱۶۹ به تبعیت از نظر مشهور فقهای عظام، برای نگاهداری طفل ذکور تا دو سال و برای نگاهداری طفل اناث تا سال هفتم، حضانت به وسیله مادر را مقدّم دانسته است. در فرضی که زن با استفاده از حقّ شرعی و قانونی فوق، پس از متارکه با شوهر عهده‌دار حضانت فرزند بوده و به خوبی از عهده آن بر آمده، و مرد بعد از متارکه و بر خلاف زن به ازدواج مجدّد مبادرت نموده و در موعد مقرّر، متقاضی حضانت و استرداد فرزند از مادر شده، و اوضاع به گونه ای است که مفارقت مادر و فرزند به ویژه در مواردی که طفل اناث باشد باعث مشقّت غیر قابل تحمّل برای مادر و یا طفل است، استرداد طفل از مادر و تحویل وی به پدر که عملاً به معنی تحت تربیت قرار دادن طفل به وسیله نامادری است ـ آن هم راجع به دختری که به احتمال زیاد به فاصله دو سال با رسیدن به سنّ بلوغ، مجدّداً زندگی با مادرش را بر خواهد گزید ـ جایز است یا خیر؟

جواب: در مفروض سؤال که مفارقت فرزند از مادر و عدم حضانت او سبب حَرَج و مشقّت غیر قابل تحمّل برای مادر خواهد بود، و معارض باحَرَج پدر نسبت به مفارقتش از کودک و عدم حضانتش نسبت به طفل نباشد، حقّ حضانت به حکم لاحرج مربوط به مادر است؛ و ناگفته نماند آنچه مرقوم شد بیان حکم کلّی مسئله است و اثبات حرج و عدم حرج، نیاز به محکمه شرعیه دارد؛ و در ضمن به نظر این‌جانب حقّ‌الحضانة فی حدّ نفسه تا هفت سال ـ ولو در پسر ــ با مادر است.[۲] (۸۰/۹/۱۱)

سؤال: زنی که منحرف است و به علت داشتن رابطه نامشروع به خوردن شلّاق محکوم شده، در صورت جدایی از شوهرش، آیا می‌تواند حضانت دختر سه ساله‌اش را به عهده بگیرد؟

جواب: مادری که صلاحیت حضانت کودک را ندارد ــ چه از جهت جسمی

۱. استفتائات قضایی، ج ۲، ص ۵۹۹، س ۱۳۱۷.
۲. همان، س ۱۳۱۸.

و چه از جهت فکری و اخلاقی ــ نمی‌تواند متکفّل حضانت و سرپرستی باشد.[۱] (۷۵/۱۰/۱۴)

سؤال: آیا پدر شرعاً مجاز است که همسر سابق و مطلّقه‌اش را از دیدار فرزندش ـ که تحت حضانت پدر است ـ محروم نماید؟

جواب: جلوگیری از صله رَحِم، گناه و معصیت است و پدر چنین حقّی ندارد.[۲] (۷۴/۴/۸)

سؤال: آیا با موافقت پدر و مادر مبنی بر این‌که طفل، نزد یکی از آن دو باشد، حقّ حضانت واگذارنده از میان خواهد رفت؟

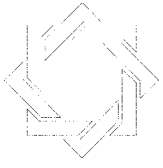
جواب: آری، اگر اسقاط حق نموده باشد، حقّش ساقط می‌گردد؛ ولی اگر محض رضایت به حضانت غیر باشد، حق باقی است و ساقط نمی‌گردد.[۳] (۸۳/۷/۷)

سؤال: شوهرم فوت کرده است و از او دو فرزند دارم. حال قصد ازدواج دارم و به هیچ وجه قصد رها کردن فرزندان خود را ندارم، امّا خانواده شوهرم قصد دارند با زور، فرزندانم را از من بگیرند. آیا آنان چنین حقّی دارند؟

جواب: حسب شرع و قانون، حقّ نگهداری طفل بعد از فوت پدر، مطلقاً با مادر است.[۴] (۶۹/۳/۷)

---

۱. همان، س ۱۳۱۹.
۲. همان، س ۱۳۲۱.
۳. همان، س ۱۳۲۲.
۴. همان، س ۱۳۲۳.



جستار چهارم

سنّ بلوغ دختران

درآمد

مشهور فقهای امامیه عقیده دارند که نشانه‌های بلوغِ دختر، پایان یافتن نُه سالگی قمری، قاعدگی و روییدن موی زهار است. آنچه در این رساله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، یکی از این سه نشانه، یعنی سن است. فقها به استناد روایات و اجماعات ادعا شده، چنین فتوا داده‌اند که دختران پس از اتمام نُه سالگی قمری بالغ شده، تمامی تکالیف شرعی بر آنان واجب شده و حدود الهی بر آنان جاری می‌شود؛ گرچه نشانه‌های دیگر، یعنی قاعدگی و رویش موی زهار حاصل نشده باشد.

عقیده ما بر این است که ارزیابی تمامی ادله و مستندات بلوغِ سنی دختران، به رأی مشهور منتهی نمی‌شود بلکه سن نُه سالگی مستنداتی دارد که قابل

خدشه و مورد اشکالند.

بر این اساس، مطالب این جستار در دو بخش ارائه می‌شود:

بخش یکم. نقد و بررسی مستندات رأی مشهور (سن نه سالگی)؛

بخش دوم. مستندات رأی برگزیده (سن ۱۳ سالگی).

بخش یکم: نقد و بررسی رأی مشهور

مشهور برای بلوغ دختران در نُه سالگی به دو نوع دلیل استناد کرده‌اند؛ یکی روایات و دیگری اجماع. اینک به بررسی این ادله می‌پردازیم:

الف. روایات

دو دسته از احادیث در بلوغ سنی دختران مورد استناد مشهور قرار گرفته است؛ یکی روایاتی که دلالت دارند که دختران در نُه سالگی از کودکی خارج شده، حدود الهی بر آن‌ها جاری می‌شود. دسته دوم روایاتی که دلالت دارند که در سن نُه سالگی ازدواج و آمیزش با دختر جایز است.

اینک به نقل و نقد دلالت این دو دسته از روایات بر رأی مشهور می‌پردازیم:

دسته اول. روایات خروج دختران از کودکی در سن نُه سالگی

۱. ... **قال: سألت أبا جعفر علیه السلام ... قلت: فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة**

و تؤخذ بها...؛[۱]

حمران گوید: از امام باقر علیه السلام پرسیدم... گفتم: چه زمانی حدود کامل بر دختر واجب می‌شود و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد و حدود برایش استیفا گیرد؟ فرمود: دختر مانند پسر نیست. هرگاه ازدواج کند و با او آمیزش شود و نُه ساله شود، کودکی از او جدا شود و مالش را در اختیارش نهند و داد و ستدهایش روا باشد و حدود کامل بر او اجرا شود و برایش حدود استیفا گردد.

۲. ... قلت: لأبی جعفر علیه السلام... أفتقام علیها الحدود وتؤخذ بها ...؛[۲]

یزید کناسی گوید: به امام باقر علیه السلام گفتم: آیا بر دختری که نُه سال دارد و هنوز قاعدگی ندیده، حدود الهی اجرا می‌گردد و این حدود برایش استیفا می‌شود؟ فرمود: اگر شوهر کند و نُه سال داشته باشد، از کودکی خارج شود و مالش در اختیارش قرار گیرد و حدود کامل الهی بر او و برای او اجرا گردد.

۳. عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة ...»؛[۳]

امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه پسر بچه سیزده ساله شود، نیکی‌هایش نوشته شود و بدی‌هایش ثبت گردد و بدان کیفر شود. و هرگاه دختر نُه ساله شود، با وی چنین شود؛ زیرا در نُه سالگی حیض می‌بینند.

4. قال ابو عبدالله علیه السلام: «اذا بلغت الجارية تسع سنين ...»؛[۴]

امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه دختر نُه ساله شود، مالش در اختیارش گذارده شود و تصرف‌هایش در اموالش روا باشد و حدود کامل برای او و بر او اقامه گردد.

۵. عن أبی عبدالله علیه السلام قال: «حد بلوغ المرأة تسع سنين»؛[۵]

امام صادق علیه السلام فرمود: مرز و حد بلوغ زن نه سال است.

در پاسخ به این دسته از روایات باید گفت:

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۳، ب ۴، ح ۲.
۲. همان، ج ۲۰، ص ۲۷۸، ب ۶، ح ۹.
۳. همان، ج ۱۹، ص ۳۶۵، ب ۴۴، ح ۱۲.
۴. همان، ص ۳۶۷، ب ۴۵، ح ۴.
۵. همان، ج ۲۰، ص ۱۰۴، ب ۴۵، ح ۱۰.

اولاً. در حدیث اول و دوم، نُه سالگی با قید قابلیت شوهر کردن ملاک تکلیف قرار گرفته است؛ نه این‌که نُه سالگی به تنهایی موضوع تکلیف باشد، بلکه دختری که نُه ساله باشد و ازدواج کند: «تزوجت» یا «دخلت علی زوجها». این قید ـ که در سخن امام‌علیه‌السلام آمده ـ نشانگر آن است که نُه سالگی، به تنهایی، علامت بلوغ نبوده، بلکه به دخول و تزویج مقیّد است؛ یعنی دارای آن‌چنان رشد بدنی باشد که بتواند شوهرداری کند. پس نه تنها حجّت و دلیل بر کفایت نه سالگی در بلوغ دختر نبوده، بلکه حجّت بر خلاف آن است. همچنین گویای آن است که تقریباً از نظر رشد بدنی باید قوی باشد و در حدّ زنان قرار گیرد که طبعاً سایر علایم بلوغ، مانند روییدن موی زهار یا حیض با آن همراه است. آری در روایت دوم، گرچه مورد سؤال را جایی قرار داده که هنوز حیض نشده، لکن منافاتی با طبع و غالب ندارد و سائل مورد نادر را بیان کرده است. افزون بر آن‌که مورد سؤال بر حسب طبع، نشانه دیگر (روییدن موی زهار) را داراست و در حقیقت، نُه سالگی با آن قیدها نشانه بلوغ شده است و چنین عنوانِ مقید، عنوان مشیر است و عنوان موضوعی نیست؛ چون هیچ کس به دخالت بلوغ سنّی با تقییدش در ازدواج قایل نشده است.

ثانیاً. در حدیث سوم، تعلیل «ذلک آن‌ها تحیض» ذکر شده است؛ یعنی دختر در نُه سالگی بالغ می‌شود، چون حیض می‌بیند. پس تا حیض ندیده، به حکم علیت [و علت مخصّص است و معمّم. و حکم در سعه و ضیق دایر مدار سعه و ضیق علت است] بالغ نشده و بلوغش منوط به دیدن حیض است. این تخصیص به‌حکم همان علّیت در همه روایاتی که نُه سال را علامت بلوغ دانسته وجود دارد و معلول از علّت جدا نمی‌شود.

ثالثاً. دو حدیث دیگر، بر فرض قبول و تسلیم این‌که نُه سالگی در آن‌ها به صورت مطلق موضوع تکلیف قرار گرفته، با دو قیدی که در روایت‌های اول تا سوم آمده، مقید می‌شوند؛ یعنی دخترانی که به نُه سالگی برسند و قابلیت شوهر کردن داشته باشند و یا حیض ببینند، بالغ خواهند بود.

رابعاً. دو روایتی که قید حیض یا شوهر کردن ندارند، گذشته از آن‌که گفته

شد اطلاقشان با روایات دیگر مقید می‌گردد، دلالتشان مخدوش است و از جهت دلالت ناتمام‌اند؛ زیرا در حدیث چهارم، یعنی مرسله صدوق، نُه سالگی به تنهایی موضوع برای اقامه حدود کامل ـ که گویای بلوغ است ـ قرار داده نشده، بلکه با قید دفع اموال و نفوذ کارهایش همراه است که این دو با رشد ملازمه دارد:

﴿إِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾؛[1] اگر آنان را به درک مصالح زندگانی خود دانا یافتید، اموالشان را به آنان بدهید.

این رشد معمولا در سنین بالا و همراه با تصمیم‌های زنانه (نه کودکانه) است که با بلوغ حلم و دیدن حیض و دیگر علامت‌های بلوغ همراه است.

همچنین حدیث پنجم، مرسله ابن ابی عمیر، نیز بر بیشتر از این‌که نُه سالگی در بعضی از دختران علامت بلوغ است (نه در همه آن‌ها) دلالتی ندارد؛ چون مرز و حد بلوغ زن را در نُه سالگی دانستن، ظهور در حداقل سن دارد؛ زیرا در غیر این صورت سن حد و مرز نیست، بلکه اماره و علامت آن است.

خلاصه این‌که روایت‌های پنجگانه، قطع نظر از ضعیف بودن عبدالعزیز عبدی در سند روایت اول و مجهول بودن یزید کناسی در روایت دوم و ارسال حدیث چهارم و پنجم، هیچ یک بر بلوغ دختران در نُه سالگی، به صورت مطلق دلالت و ظهور ندارند، بلکه نُه سالگی را با قید قابلیت ازدواج و یا قاعدگی و یا رشد و یا سن حداقلی، موضوع بلوغ معرفی کرده‌اند. از این رو، سخن مشهور در استناد به این روایت‌ها، تمام نیست.

دسته دوم. روایات جواز ازدواج و آمیزش با دختران در نُه سالگی

۱. ... عن أبی عبدالله علیه السلام قال: «إذا تزوّج الرجل الجارية و هی صغيرة فلا يدخل بها حتی يأتی لها تسع سنين»؛[2]

امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه مردی با دختری کوچک ازدواج کرد، با وی همبستری نکند تا نُه ساله شود.

---

۱. سوره نساء، آیه ۶.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۰۱، ب ۴۵، ح ۱.

۲. عن أبی جعفر علیه السلام قال: «لا یدخل بالجاریة حتی یأتی لها تسع سنین أو عشر سنین»؛[۱]

امام باقر علیه السلام فرمود: با دختر همبستر نشود، مگر آن‌که نُه ساله یا ده ساله باشد.

۳. قال الکلینی: ... قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «حد المرأة أن یدخل بها علی زوجها ابنة تسع سنین»؛[۲]

عمار سجستانی گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که به غلام خود فرمود: برو و به قاضی بگو که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: حد زنانگی که دختر می‌تواند بر شوهر وارد شود، نُه سالگی است.

۴. ... عن أبی عبدالله علیه السلام قال: «من وطئ امرأتة قبل تسع سنین فأصابها عیب، فهو ضامن»؛[۳]

امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که با زنش پیش از نُه سالگی همبستر گردد و عیبی بدو رسد، ضامن است.

۵. ... عن أبی عبدالله علیه السلام: «ان من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنین، فاصابها عیب، فهو ضامن»؛[۴]

امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس با زنی پیش از نُه سالگی همبستر شود و بدو عیبی رسد، ضامن است.

۶. عن أبی عبدالله علیه السلام قال: «سئل عن رجل تزوج جاریة بکراً ...»؛[۵]

امام صادق علیه السلام درباره مردی مورد سؤال قرار گرفت که با دختری باکره که هنوز حیض ندیده ازدواج کرده و پس از همبستری بدو آسیب رسانده است. امام فرمود: اگر دختر هنگام همبستری نُه ساله بود، غرامتی بر مرد نیست و اگر نُه ساله نبود و با وی همبستر شد و چنین آسیبی بدو رسید، او را از شوهر کردن انداخته و

---

۱. همان، ح ۲.
۲. همان، ص ۱۰۲، ح ۳.
۳. همان، ص ۱۰۳، ح ۵.
۴. همان، ح ۸.
۵. همان، ح ۹.

حاکم باید غرامت دیه او را بر عهده گیرد.

دلالت این دسته بر رأی مشهور، به ضمیمه اجماع بر عدم جواز آمیزش قبل از بلوغ است. به تعبیر دیگر، آمیزش قبل از بلوغْ حرام است و این روایت‌ها دلالت می‌کنند که آمیزش در نُه سالگی جایز است. بنابراین، به ضمیمه اجماع یاد شده، چنین استنتاج می‌شود که دختران در نُه سالگی به سن بلوغ می‌رسند.

در بررسی این دسته از روایات این ایرادها به چشم می‌خورد:

اولا. صحیحه حلبی و موثقه زراره (حدیث اول و دوم) دلالت دارند که آمیزش قبل از نُه سالگی جایز نیست، و به مفهوم دلالت می‌کنند که در نُه سالگی جایز است؛ لکن در بحث مفاهیم ـ همچنان‌که امام خمینی ـ سلام الله علیه ـ نیز بر این عقیده است ـ ثابت شده که در مفاهیمْ حکم به اطلاق نمی‌شود و نمی‌توان اخذ به اطلاق نمود، مگر آن‌که احراز شود که گوینده در مقام بیان است و در مقام بیان مفهوم بودن، قرینه و شاهد خاص می‌طلبد؛ زیرا آنچه در باب مفاهیم می‌توان پذیرفت، اصل مفهوم داشتن سخن، در مقابل عدم قبول مفهوم است. لکن در مقام بیان مفهوم بودن ـ که بتوان از آن اطلاق استفاده کرد ـ دلیلی ندارد. به سخن دیگر، عرف از وجود شرط یا وصف در جمله، استفاده می‌کند که اینها در حکم ذکر شده در منطوق دخالت دارند و حکم منطوق به آن‌ها مقید است و با نبود آن قیود، حکم منطوق وجود ندارد.

اما این وجود نداشتن چگونه است؟ کلی است یا غیر کلی؟ از اصل ادای سخن به دست نمی‌آید و دلیل خاص می‌طلبد. این همان است که می‌گوییم اطلاق مفهوم، احراز در مقام بیان بودن مفهوم را می‌طلبد و آن هم به دلیل و قرینه خاص وابسته است.

ثانیاً. اگر فرض کنیم مفهوم اطلاق دارد، با روایات دیگر تقیید می‌شود؛ یعنی روایاتی که نُه سالگی با قابلیت ازدواج یا قاعدگی و رشد را سن بلوغ می‌دانست. نتیجه، آن‌که جواز آمیزش بعد از نُه سالگی، به قابلیت ازدواج و یا قاعدگی و رشد منوط است، نه صرف رسیدن سنّ دختر به نُه سالگی.

ثالثاً. عمده اشکال در این دسته از اخبار آن است که از علتی که در صحیحه

حمران برای عدم جواز آمیزش و پرداخت دیه آمده، یعنی افساد زن و محروم نمودنش بر شوهران، معلوم می‌شود که به طور کلی، چه قبل از نُه سالگی و چه بعد از آن، حرمت آمیزش و جوازش، دایرمدار وجود و عدم آن علت است؛ یعنی نُه سالگی به‌خودی خود و به صورت مستقل، موضوع جواز آمیزش نیست تا علامت بلوغ دختران محسوب گردد. فلذا این صحیحه به خاطر همین لسان علیت، اگر حاکم بر بقیه روایات نباشد، مقیِد و مخصص آن‌ها خواهد بود.

به علاوه، عرف هم به مناسبت حکم و موضوع، از آن روایات همان موضوعیت فساد و آسیب دیدن زنان را در حرمت آمیزش می‌فهمد؛ چنان که عدم استقلال نُه سالگی را به خودی خود در جواز آمیزش و لو منجر به فساد شود نیز می‌فهمد. پس عرف هم از آن احادیث همان علیت را استظهار می‌نماید.

علاوه بر این فهم عرفی در استظهار علیت، روایت ابی ایوب خزاز نیز به‌صورت واضح و روشن دلالت دارد که مناط و معیار و موضوع جواز دخول بعد از نُه سالگی و عدم جواز قبل از آن همان رُشد بدنی و زن بودن و قابلیّت آمیزش و عدم آن است:

... انّ رسول اللهﷺ دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين، وليس يدخل بالجارية حتى تكون امرأة... ؛[1]

ابو ایوب خزاز گوید: از اسماعیل بن جعفر پرسیدم در چه زمان، گواهی کودک معتبر خواهد بود؟ فرمود: آنگاه که ده ساله شود. گفتم: [آیا] کارهایش [در این زمان] نافذ خواهد بود؟ فرمود: رسول خدا با عایشه در ده سالگی ازدواج کرد و روا نباشد با دختر بچه عمل زناشویی صورت گیرد، مگر آن‌که زن شود.

خلاصه آن‌که نُه سالگی به‌خودی خود ملاک جواز آمیزش نیست، بلکه از آن رو که در این زمان قابلیت قاعدگی برای دختران وجود دارد، این مطلب بیان شده است.

اگر اشکال شود که با توجه به مطالب فوق ـ که ملاک آمیزش قابلیت است نه

---

۱. همان، ج ۲۷، ص ۳۴۴، ب ۲۲، ح ۳.

نُه سالگی ـ تفصیل میان قبل از نُه سالگی و پس از آن لغو خواهد بود، در جواب می‌گوییم: تفصیل از آن جهت است که قبل از نُه سالگی هیچ قابلیتی در دختران نیست؛ اما پس از نُه سالگی این قابلیت برای برخی پیدا می‌شود. از این رو، چنین تفصیلی در روایت‌ها آمده است.

اگر گفته شود: روایات نُه سالگی دلالت می‌کنند که اضرار و افساد دختران نُه ساله ـ که از طریق ازدواج صورت گیرد ـ جایز است؛ زیرا این روایات مخصص ادله حرمت اضرار و در حرج انداختن است، در جواب گوییم: ادله حرمت اضرار و در حرج انداختن، قابل تخصیص خوردن نیست و این‌گونه تخصیص، خلاف اصول مسلم خواهد بود.

بنابراین، باید روایات نُه سال را بر صورتی حمل کرد که دختران در این سن قابلیت ازدواج پیدا کرده‌اند و در نتیجه سن از موضوعیّت می‌افتد.

اگر کسی چنین حملی را در این روایات نپذیرد، باید این روایت‌ها را کنار گذارد و طرح کند، چون مخالف کتاب و سنت و اصول و قواعد مسلم است.

نتیجه این‌که دسته دوم نیز بر بلوغ دختران در نُه سالگی به صورت مطلق دلالت ندارند.

ب. اجماع

دومین دلیل مشهور اجماع است. صاحب **مفتاح الکرامة** می‌گوید که هشت اجماع بر آن اقامه شده است:

و یدل علی بلوغ الأنثی بالتسع، الاجماعات من صریح و ظاهر، وهي ثمانیة معتضدة بما سمعته من الشهرات؛[1]

بر بلوغ دختر در نُه سالگی، صراحت و ظهور اجماعات دلالت دارد و تعداد این اجماعات هشت است و با شهرت نیز تأیید می‌گردد.

در پاسخ به استدلال به اجماع باید گفت:

---

۱. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۴۲۴.

اولاً. می‌توان به صورت قطعی گفت که مستند اجماع‌ها و شهرت‌های ادّعا شده، ظهور بدوی روایاتی است که به آن‌ها برای امارّیت بلوغ در نُه سالگی استدلال شده است و آنان آن روایت‌ها را بر روایت عمار ساباطی ـ که بر سیزده سالگی دلالت دارد ـ به جهت کثرت و یا به جهات دیگر، مقدم داشته‌اند. بنابراین، اجماع مدرکی خواهد بود، نه تعبدّی و دلیل مستقلی نمی‌تواند باشد؛ چرا که اجماع در جایی حجّت است که عقل را بدان راهی نیست و دلیل نقلی هم در دست نباشد. در این صورت، اجماع به عنوان کاشف از رأی معصوم و یا دلیل معتبر، حجت خواهد بود.

ثانیاً. قطع نظر از حجیّت، تحقق اجماع مورد اشکال و خدشه، بلکه منع است؛ زیرا در پاره‌ای از کتب قدما سن به عنوان نشانه بلوغ دختران مطرح نشده، بلکه مناط و معیار در بلوغ آن‌ها همان حیض قرار داده شده است. و عدم ذکر سن در کتب فقهی، آنجا که علایم بلوغ را بیان می‌کنند، خود دلیل عدم اعتبار سن در نظر فقیه است. وگرنه، اگر سن یکی از نشانه‌های بلوغ بود باید آن را بیان کند.

بررسی کتب قدما نشان می‌دهد پیش از شیخ طوسی بلوغ بر پایه سن، در کتب فقهی مطرح نبوده است. اینک به ذکر برخی از عبارات فقهی قدما می‌پردازیم:

شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) در المقنع نوشته است:

إعلم أنّ الغلام یؤخذ بالصّیام إذا بلغ تسع ...؛[1]

بدان که پسر بچه وقتی نُه ساله شود، به روزه گرفتن، به اندازه توانش، وادار شود. اگر توانست تا ظهر یا بعدازظهر روزه بدارد، تا همان زمان روزه بگیرد. ...

از امام صادق علیه السلام روایت شده که پسربچه هرگاه محتلم شد، روزه بگیرد و زن هرگاه قاعده شد، روزه و حجاب بر او واجب گردد.

دلالت این حدیث بر عدم بلوغ دختران قبل از حیض شدن ـ به‌خاطر آن‌که منحصراً لزوم و وجوب روزه و حجاب را منوط به آن دانسته ـ روشن و واضح است

۱. المقنع، ص ۱۹۵؛ ینابیع الفقهیة، ج ۶، ص ۲۱ ـ ۲۲.

و ظاهراً شیخ صدوق به مضمون این روایت فتوا داده است.

سید مرتضی (۳۵۵ ـ ۴۳۶ ق) در **جمل العلم والعمل** می‌نویسد:

إذا أسلم الکافر قبل استهلال الشّهر...؛[۱]

هرگاه کافری پیش از رؤیت هلال ماه رمضان مسلمان شود، باید تمام ماه را روزه بگیرد. و اگر در میان ماه رمضان مسلمان شود، باید باقیمانده آن را روزه بدارد و قضای روزهای گذشته بر وی واجب نیست؛ همین‌گونه است پسر بچه اگر محتلم شود و دختر بچه اگر خون حیض ببیند.

چنان‌که که در این دو عبارت دیده می‌شود، هیچ‌کدام از این فقهای برجسته شیعی برای وجوب روزه دختران از سن سخن نگفته‌اند، بلکه تنها حیض را به عنوان ملاک وجوب روزه قید کرده‌اند. با مخالفت این دو فقیه بزرگ از قدمای اصحاب نمی‌توان اجماع را تمام دانست، بلکه باید گفت که مسأله اجماعی نیست.

از سوی دیگر، گروهی از فقهای پیشین سن ده سالگی را برای بلوغ دختر نشانه گرفته‌اند:

شیخ طوسی در مبحث صوم از کتاب **المبسوط** می‌فرماید:

واما البلوغ فهو شرط فی وجوب العبادات...؛[۲]

بلوغ شرط وجوب عبادت‌های شرعی است و حد بلوغ، احتلام در مردان و قاعدگی در زنان و یا روییدن مو و یا تمام پانزده سالگی در پسر و ده سالگی در دختران است. پیش از بلوغ مستحب است کودک را به عنوان تمرین و آموزش بر عبادت‌های شرعی وا داشت؛ اگر توان آن را دارد و هنگام این استحباب نُه سالگی است.

ابن حمزه در مبحث خمس از کتاب **الوسیلة** می‌فرماید:

وبلوغ الرجل یحصل بأحد ثلاثة أشیاء...؛[۳]

بلوغ مردان با یکی از این سه نشانه است: احتلام، روییدن موی زهار و اتمام

۱. رسائل المرتضی، ج ۳، ص ۵۷؛ ینابیع الفقهیة، ج ۶، ص ۹۳.
۲. المبسوط ، ج ۱، ص ۲۶۶.
۳. الوسیلة، ص ۱۲۷.

پانزده سالگی. و بلوغ زنان به دو چیز است: قاعدگی و اتمام ده سالگی. بارداری نیز نشانه بلوغ زنان است.

گفتنی است که ابن حمزه در مبحث نکاح از کتاب الوسیلة[۱] و ابن سعید حلی در مبحث حجر از کتاب الجامع للشرایع[۲] سن بلوغ دختران را نُه سالگی دانسته‌اند و صاحب جواهر بر این عقیده است که شیخ طوسی و ابن حمزه از رأی ده سالگی در بلوغ دختران عدول کرده‌اند و نُه سال را سن بلوغ می‌دانند.[۳]

پذیرش این سخن صاحب جواهر خود دلالت دارد که اجماع و شهرتی بر نُه سال استقرار نداشته و بدان جهت این فقیهان برجسته، نخست بر سن ده‌سالگی فتوا داده‌اند و پس از آن، عدول کرده و بر نُه سالگی فتوا داده‌اند.

از سوی دیگر، ابن حمزه در کتاب **الوسیلة** آنجا که از نُه‌سالگی سخن گفته، با این عبارت به مطلب پرداخته است:

و بلوغ المرأة یعرف بالحیض، او بلوغها تسع سنین فصاعداً؛[۴]

بلوغ زنان به قاعدگی و یا سن نُه سال به بالا شناخته می‌شود.

این عبارت دلالت دارد که نُه سالگی موضوعیت نداشته، وگرنه کلمه فصاعداً لغو خواهد بود، بلکه آمادگی بدنی و فکری ملاک است.

---

۱. الوسیلة، ص ۳۰۱.
۲. الجامع للشرایع، ص ۳۶۲.
۳. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۹.
۴. الوسیلة، ص ۳۰۱.

بخش دوم: رأی مختار (برگزیده ما)

عقیده ما بر این است که سن بلوغ دختران سیزده سالگی است و دلیلِ معتبری بر بلوغ در نُه سالگی که بتوان به آن اعتماد نمود و از اصول معتبر ـ که بعداً بیانش می‌آید فتوا داد ـ صرف‌نظر کرد، وجود ندارد.

چگونه می‌توان بر خلاف قاعده سهولت در دین، بارسنگین تکالیف و احکام و اجرای حدود کامل را بردوش دختران نُه ساله قرار داد؛ در حالی‌که ضعیف و ناتوان و فاقد رشد بدنی و قابلیت ازدواج هستند؛ چگونه می‌توان گفت که دین سهل و آسان از آن‌ها عمل به‌تکالیف و احکام شرعی و اجرای حدود کامل را همچون زنان و مردان دیگر خواسته و آنان چاره‌ای جز انجام تکالیف و احکام و اجرای حدود کامل نداشته و ندارند؟

آری، اگر نشانه‌های دیگر بلوغ، مانند حیض، پیش از سیزده سالگی یافت شود، دختر مکلف می‌شود و احکام شرعی بر او واجب می‌گردد و همانند بقیّه زنان باید عمل نماید.

دلیل ما بر رأی مختار، یعنی بلوغ دختران در سیزده سالگی، وجوهی از کتاب و سنّت و اصول و قواعد است که مجموع آن‌ها به هفت وجه می‌رسد:

وجه اول. موثقه عمار ساباطی

...عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن الغلام متی تجب علیه الصلاة؟ قال: «إذا أتی علیه ثلاث عشرة سنة فان احتلم قبل...؛[1]

عمار ساباطی از امام پرسید: در چه زمانی نماز بر پسر واجب می‌شود؟ امام فرمود: هر گاه سیزده ساله شود. اگر قبل از سیزده سالگی محتلم شود، نماز بر او واجب است و قلم تکلیف بر او جاری می‌شود. دختر هم مثل پسر است. هرگاه سیزده ساله شد یا قبل از آن حیض شد، نماز بر او واجب می‌شود و قلم تکلیف بر وی جاری می‌گردد.

دلالت این روایت تمام است و هیچ‌گونه مشکلی ندارد و نیازی به بیان و تقریب دلالت نداشته و ندارد؛ چون ذیل حدیث نصّ صریح و روشن در اعتبار سنّ بلوغ دختران در سیزده سالگی است و از نظر سند هم موثق است.

صاحب جواهر[2] و صاحب الحدائق[3] به موثق بودن آن تصریح نموده‌اند و هیچ یک از کسانی که متعرض روایت شده‌اند، در سند آن و موثق بودنش خدشه‌ای نداشته و ندارند. مرحوم سید احمد خوانساری در کتاب جامع المدارک پس از نقل موثقه عمار و چند روایت دیگر می‌نویسد:

و هذه الأخبار مع اعتبارها من حیث السند والصراحة بحسب الدلالة لم یعمل بها المشهور؛[4]

این روایت‌ها، با آن‌که از حیث سند معتبرند و از جهت دلالت صراحت دارند، مورد عمل مشهور قرار نگرفته‌اند.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۵، ب ۴، ح ۱۲.
۲. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۳۴.
۳. الحدائق الناضرة، ج ۱۳، ص ۱۸۴.
۴. جامع المدارک، ج ۳، ص ۳۶۶.

آنچه به عنوان اشکال درباره این دلیل گفته شده و یا ممکن است گفته شود، چهار امر است که به نقل و نقد آن می‌پردازیم:

۱. اعراض مشهور از صدر روایت و فتوا به سنّ بلوغ پسران در پانزده سال تمام قمری. و از آن رو که ذیل روایت با صدر آن در رابطه است و به عنوان اشاره و **کذلك** آمده، پس ذیل هم مرتبط با آن و فرع است و از حجیت می‌افتد؛ نظیر رابطه دلالت التزامی با دلالت مطابقی لفظی، که عدم حجیت دلالت مطابقی سبب عدم حجیت دلالت التزامی است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً. چگونه اعراض مشهور نسبت به صدر روایت ثابت می‌گردد و می‌توان به آن اعتماد نمود، با این‌که صاحب **جواهر**[1] در کتاب گرانسنگ خود در سن بلوغ پسر به شش[2] قول اشاره نموده است؛ هر چند در پایان آورده که تحقیق این است که در آن بیش از دو قول وجود ندارد.

از سوی دیگر، اعراض باید به گونه‌ای باشد که نشان دهد مضمون در نظر آن‌ها نادرست است، ولی در اینجا، احراز چنین امری دشوار است؛ زیرا اعراض از صدر روایت به جهت کثرت روایات سن بلوغ پسران در پانزده سالگی بوده است.

ثانیاً. سقوط صدر روایت از حجیّت مضّر به حجیّت ذیل نیست؛ چون ذیل خود مطلبی مستقل است که با جملاتی مستقل بیان شده و لفظ اشاره تنها بدین جهت بوده که سن بلوغ دختر مثل سنّ پسر است. بنابر این، کلمه «کذلک»، با فرض عدم حجیّت صدر، وجودش کالعدم است و ارتباطی به حجیّت ذیل ندارد.

۲. ذیل حدیث هم مورد اعراض است و حجّت نیست؛ زیرا کسی از فقها به بلوغ دختر در سیزده سالگی، فتوا نداده است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً. شیخ الطائفه در **التهذیب** و **الاستبصار** به این روایت عمل کرده و عبارتش،

---

۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۲۸.

۲. الخمس عشر دخولاً و کمالاً، وکذا الأربع عشر، وکمال الثلاث عشر، والعشر.

به ویژه در **الاستبصار** مانند نصّ در عمل و فتوای به آن است.

ثانیاً. شهرت بر سنّ بلوغ دختر در نُه سالگی مربوط به بعد از زمان شیخ الطائفه است. و به این گونه شهرت‌ها، از دو جهت نمی‌توان اعتماد نمود، چون: اوّلاً این شهرت، شهرت قدمای اصحاب نیست و از اصول متلقات محسوب نمی‌شود و ثانیاً این گونه شهرت‌ها در حقیقت به فتاوا و اجتهاد شیخ الطائفه بر می‌گردد، نه اجتهادهای مختلف و نقض و ابرام در ادله.

۳. ایراد سوم آن است که عمار ساباطی ـ گرچه موثق است ــ چون فطحی است، روایتی که او به تنهایی نقل کند، قابل اعتماد نیست.[۱] از سوی دیگر، گفته شده که در روایات او از جهت لفظ و معنا تشویش و اضطراب وجود دارد و نمی‌توان بر آن‌ها اعتماد کرد. این مطلب از فیض کاشانی و علامه مجلسی منقول است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اوّلاً. خود شیخ پس از اشکال مطرح شده، می‌فرماید:

غیر أنا لا نطعن علیه بهذه الطریقة لأنّه وان کان کذلك فهو ثقةٌ في النقل لایطعن علیه؛

ما از این ناحیه بر او طعن نمی‌زنیم، زیرا عمار گرچه فطحی است، اما نقل‌های او مصون از اشکال است.

و در **الفهرست**[۲] فرموده او فطحی است و برای او کتابی بزرگ و ارزشمند و قابل اعتمادی است.

و در **الاستبصار**،[۳] در باب بیع ذهب و فضّه او را در نقل توثیق کرده و گفته طعنی بر او نیست.

ثانیاً. با غور و تتبّع در کتب رجالی و فقهی می‌توان به ناتمام بودن آنچه از بعضی نقل شده، اطمینان و علم عادی پیدا نمود. چگونه چنین نباشد و حال

۱. تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۰۱.
۲. الفهرست، ج ۱۱۷، ص ۵۲۵.
۳. الاستبصار، ج ۳، ص ۹۵، ح ۳۲۵.

آن‌که نجاشی[۱] از علمای بنام در علم رجال، او وعده‌ای دیگر را ثقات در روایت می‌داند و کَشّی[۲] روایات او را مرجحّه می‌داند.

محقق در **المعتبر**[۳] می‌فرماید:

اصحاب به روایت عمار به دلیل ثقه بودنش عمل کرده‌اند، حتی شیخ﵀ در **العدّة** ادعای اجماع کرده که امامیه بر عمل به روایت عمار اجماع دارند.

علامه حلّی[۴] در **خلاصة الاقوال** او را دارای کتاب ارزشمند و بزرگ و قابل اعتماد می‌داند.

علامه در **تذکرة الفقهاء**[۵] فرموده است:

اگرچه عمار فطحی است، اما ثقه است.

و شیخ به روایت او اعتماد کرده است.

ثالثاً. این اشکال ناتمام و ضعیف‌تر از اشکال اول است؛ زیرا چگونه می‌توان با آنچه از فیض و مجلسی﵀ نقل شده، از کلمات همه آن بزرگان ـ که استوانه‌های فقه و حدیث و رجال‌اند ـ صرف‌نظر نمود و از آن همه روایات عمار، با همه کثرت و مورد عمل بودنش در فقه، رفع ید کرد.

از سوی دیگر، اضطراب نسبت داده شده به ایشان بیش از اضطرابی که در روایات بقیّه اصحاب بر حسب طبع انسانی و لازمه نقل حدیث و سخن دیگران است، نبوده و نیست. بدین جهت، مانع از اعتماد و وثوق به نقل وی نخواهد بود.

۴. روایت عمار با روایات نُه سال تعارض دارد و آن روایات به‌خاطر کثرت بر این روایت مقدم‌اند؛ زیرا کثرت روایت از مزایای باب تعارض و مرجحات است. به‌علاوه، روایات نُه سالگی به‌خاطر مطابقت با شهرت نیز بر این روایت ترجیح دارند.

اولاً. چنان‌که گذشت، دلالت روایت‌های دال بر سن نُه سالگی، بر این مطلب

۱. رجال النجاشی، ص ۲۹۰، ح ۷۷۹.
۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۴۰۶، ح ۷۶۳.
۳. المعتبر، ج ۱، ص ۶۰.
۴. خلاصه الأقوال، ص ۳۸۱.
۵. تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۶۷.

تمام نیست تا بتواند با روایت عمار معارضه کنند.

ثانیاً. تعارض بین موثقه و آنها، بر فرض تمام بودن دلالت، تعارض نصّ با ظاهر است و روشن و بدیهی است که بین نص و ظاهر تعارضی نبوده و نصّ مقدم می‌شود.

ناگفته نماند که روایات نُه سالگی بیش از چهار حدیث نبود که سه روایت از آن‌ها نُه سالگی را به ضمیمه علایم دیگر، علامت بلوغ و رشد می‌دانست؛ یعنی دختر نُه ساله‌ای که دارای رشد فکری و بدنی باشد که غالباً با بقیّه علایم مانند قاعدگی همراه است.

یک روایت هم دارای این ضمیمه نبود، یعنی مرسله ابن ابی عمیر که حداقل سن را تعیین می‌کرد.

وجه دوم. آیه ششم سوره نساء

﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾؛ کودکان یتیم و بی‌سرپرست را آزمایش نمایید تا به زمانی برسند که در آن زمان بتوانند نکاح نمایند [به حسب غالب و طبع قابلیت ازدواج که اشاره به امکان تولید مثل به وسیله معنا و قابلیت پرورش جنین در رحم است، در آن‌ها به وجود آمده باشد] و اگر در آن‌ها رشد را یافتید [به وسیله اختبار] اموالشان را به آن‌ها بدهید.

آین آیه دلالت دارد که دفع اموال و رفع حجر از کودکان یتیم مشروط به دو امر است: ۱. بلوغ نکاح، ۲. رشد. مقتضای اطلاقْ شرطی بودن بلوغ و غایت بودن نکاح این است که دفع اموال جایز نیست، مگر بلوغ نکاح ثابت و محرز شود و یا اماره معتبر آن را ثابت نماید. معلوم است که سنّ بلوغ خودْ نکاح نیست، بلکه سن اماره بر قابلیت برای نکاح است. قدر متیقّن از اماره بودن سنّ در دختران از جهت فتاوا ـ که نُه سال و ده سال و سیزده سال را گفته‌اند ـ و هم از جهت روایات ـ که بر نُه سال و سیزده سال دلالت داشت ـ همان سیزده سال است که با حصول رشد می‌توان اموال را به آن‌ها داد و اما با سنّ کمتر نمی‌توان اموالشان را به آن‌ها واگذار

کرد. پس آیه به استناد مفهوم شرط و غایت، بر عدم اعتبار سن نُه سالگی و یـا ده سالگی و بعد از آن تا سیزده سالگی دلالت می‌کند.

گفته نشود روایاتی که برای بلوغ در نُه سالگی به آن‌هـا اسـتدلال شـده، خـود حجتی بر اماره بودن نُه سالگی برای بلوغ نکاح است؛ زیرا جواب داده می‌شود کـه این بحث صرف‌نظر از آن ادله است؛ زیرا مفروض آن است که حجیـت آن روایـات بر این مدعا مورد خدشه قرار گرفته و محرز نشده است.

وجه سوم. آیه ۵۹ از سوره نور

﴿وَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الحُلُـمَ فَلْيَـسْتَأْذِنُوا كَـمَا اسْـتَأْذَنَ الَّـذِينَ مِـن قَـبْلِهِمْ﴾؛ هنگامی که اطفال شما به حلم [کـه همـان قابلیّـت بـرای فرزنـددار شدن و قدرت تولید مثل و باروری و بلـوغ نکـاح کـه در آیـه شـش سوره نساء آمده بود، است] رسیدند، باید اجازه بگیرنـد؛ همـان‌گونـه که پیشینیان از آن‌ها هم اجازه می‌گرفتند.

این آیه همانند آیه سابق دلالت می‌کند که تا کودک به حُلم و احتلام نرسیده، مکلف و بالغ نیست و قدر متیقّن از آنچه برای حلم در دختران از جهت سنّ قـرار داده شده همان سیزده سال است که تقریب استدلالش گذشت.

خلاصه، عموم و اطلاق این دو آیه بر عدم بلوغ مگر با بلوغ حلم و نکاح دلالـت می‌کند؛ چه آن بلوغ با علم و اطمینان ثابت شود، چه با اماره معتبر. و در غیـر آن دو صورت، هر دو آیه به حکم اطلاق بر عدم بلوغ دلالت می‌کنند.

وجه چهارم. آیه ۳۴ از سوره اسراء

﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُـدَّهُ﴾؛ سـراغ امـوال یتیم نروید و در آن‌ها تـصرف ننماییـد، مگـر بـا رعایـت مـصلحت و احسن بودن تا آن‌که به رشد برسند.

استدلال به این آیه، به ضمیمه خبر هشام بن سالم و موثق عبد الله بن سـنان است که بلوغ اشد در هر دو روایت به احتلام تفسیر شده است:

عن هشام بن سالم، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «انقطاع یتم الیتیم الاحتلام و هو أشدّه وإن احتلم ولم یؤنس منه رشد وکان سفیهاً أو ضعیفاً فلیمسك عنه ولیّه ماله»؛[1]

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: پایان کودکی یتیم، زمان احتلام است و اشد نیز همین است. اگر محتلم شد و رشد او معلوم نگشت، سفیه و ضعیف است و سرپرست کودک باید مال او را نزد خود نگه دارد.

عن عبد الله بن سنان، عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «سأله أبی و أنا حاضر عن قول الله ـ عزّوجل ـ (حتّی إذا بَلَغَ أشُدَّهُ)، قال: الاحتلام...»؛[2]

عبدالله بن سنان گوید: پدرم از امام صادق علیه السلام درباره آیه «حتی اذا بلغ اشده» سؤال کرد و من حضور داشتم. امام فرمود: اشد یعنی احتلام.

وجه پنجم. حدیث رفع قلم

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است:

رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبی حتی یحتلم، و عن المجنون حتی یفیق، و عن النائم حتی ینتبه؛[3]

از سه گروه قلم تکلیف برداشته شده است، کودک تا محتلم شود، دیوانه تا بهبود یابد، خواب تا بیدار گردد.

ناگفته نماند که صاحب جواهر[4] در مورد این حدیث فرموده است:

شیعه و اهل سنت این روایت را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل نموده‌اند.

بلکه ابن ادریس فرموده بر نقل روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله اجماع وجود دارد.

ابن ادریس می‌فرماید:

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، باب ۴۴، ص ۳۶۳، ح ۹.
۲. همان، ح ۸.
۳. السرائر، ج ۳، ص ۳۲۴؛ سنن البیهقی، ج ۶، ص ۵۷.
۴. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۰.

لقوله ﷺ المجمع علیه رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبی حتی یحتلم، عن المجنون حتی یفیق، وعن النائم حتی ینتبه؛[1]

به دلیل سخن رسول خدا ﷺ که مورد اتفاق است، یعنی قلم تکلیف از سه گروه برداشته شده است، از کودک تا محتلم شود. از مجنون تا بهبود یابد و از خواب تا بیدار گردد.

و مثل این حدیث، حدیث علوی است که شیخ صدوق در **الخصال** نقل کرده است:

عن أبي ظبیان، قال: أتی عُمَر بأمرة مجنونة ...؛[2]

ابی ظبیان گوید: زنی دیوانه را نزد عمر آوردند که زنا کرده بود. عمر دستور داد او را سنگسار کنند. به هنگام بُردن برای سنگسار از کنار علی بن ابی طالب گذشتند. پرسید: این زن کیست؟ گفتند: زنی دیوانه است که زنا کرده است. و عمر دستور داده که سنگسار شود. علی بن ابی طالب فرمود: شتاب نکنید. نزد عمر آمده و به او فرمود: مگر نمی‌دانی که تکلیف از سه گروه برداشته شده است: از کودک تا محتلم شود، از مجنون تا بهبود یابد و از خواب تا بیدار گردد.

وجه ششم. عدم الدلیل

معنای این دلیل این است که نرسیدن و نبودن دلیل بر بلوغ دختر پیش از اتمام سیزده سالگی، خود دلیل معتبری بر عدم بلوغ تا آن زمان است. و اما بعد از سیزده سالگی به‌دلیل اطمینان به بلوغ در آن وقت و به علّت قدر متیقّن و موثقه عمار دختر بالغ است. صاحب جواهر[3] می‌گوید این عدم دلیل غیر از حدیث رفع و برائت شرعی است؛ چون حدیث رفع بر سقوط تکلیف از جاهل به‌دلیل جهل دلالت داشت و سخن در اینجا در مقام ثبوت است.

---

۱. السرائر، ج ۳، ص ۳۲۴.
۲. الخصال، ص ۹۳.
۳. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۶.

وجه هفتم. استصحاب عدم بلوغ و...

اگر در روایت‌های نُه سالگی خدشه شود، نمی‌توان دلیلی بر بلوغ سنی در نُه سالگی اقامه کرد. بنابراین، استصحاب عدم بلوغ و استصحاب بقای ولایت ولی سابق و بقای حجر سابق ـ چنان‌که صاحب جواهر[1] نیز فرموده ـ اقتضا دارد که دختر بچه‌ها را در نُه سالگی بالغ ندانیم. حال اگر سن دیگری از ادله مستفاد شود ـ چنان‌که به نظر ما موثقه عمار دلالت داشت ـ این استصحاب تا آن زمان جاری می‌گردد.

جمع بندی

آنچه در این جُستار گذشت، این است که مستندات مشهور در تعیین نُه سالگی به عنوان سن بلوغ قابل مناقشه است؛ زیرا روایت‌ها با ضمایم و قراینی همراه بودند که نشان می‌دهند نُه سالگی موضوعیت ندارد. همچنین به اجماع نیز برای سن بلوغ دختر نیز نمی‌توان استناد نمود، چرا که اجماع مبتنی بر روایت‌هاست. سپس نوبت به اقامه دلیل بر رأی مختار رسید. ما بر پایه موثقه عمار ـ که در سند و دلالت آن تردیدی نیست ـ سن بلوغ را سیزده سالگی می‌دانیم و این روایت به ضمیمه آیه ششم سوره نساء، آیه ۵۹ سوره نور، آیه ۳۴ سوره اسراء، حدیث رفع قلم، عدم الدلیل، استصحاب عدم بلوغ و استصحاب بقای ولایت ولی سابق و بقای حجر سابق و... بر مدعای ما دلالت می‌کند.

حتی اگر بپذیریم که روایات نُه سالگی، بر تعیین این سن به عنوان امر تعبدی شرعی دلالت دارند، در نهایت با موثقه عمار تعارض خواهند داشت از آن رو که سنّی برای بلوغ در قرآن تعیین نشده، نمی‌توان هیچ‌کدام را مطابق قرآن دانست و از آن جهت که عموم مذاهب اهل سنت بلوغ دختران را پانزده سالگی به بالا می‌دانند،[2] هیچ‌کدام را نمی‌توان موافق عامه قلمداد کرد. پس از این تعارض و برابری اگر حکم به تساقط نشود، نمی‌توان به صورت تعیینی فتوا به بلوغ سنی

---

۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۷.

۲. ر. ک: الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۳۵؛ موسوعة الفقه الاسلامی المقارن، ج ۱۱، ص ۱۹.

دختران در نُه سالگی داد. چون قاعده در خبرین متکافئین تخییر در فتوا است نه تخییر در حکم شرعی.

جُستار پنجم

گزارشی از کتاب

«بررسی فقهی شهادت زن در اسلام»[1]

تفاوت زن و مرد در خلقت و اختلاف آن‌ها در برخی تکالیف و حقوق که بر میزان بهره‌مندی ایشان از مواهب و امتیازات تأثیر گذار است، قابل فهم و مورد پذیرش همگان است، اما در آن جا که تفاوت متأثر از جنسیت و امتیاز بر اساس ملاکی غیر اختیاری است، سؤالات متعددی ذهن کاوشگر و نقّاد انسان را آسوده نمی‌گذارد، به ویژه در آن جا که این تبعیض مستند به مکتبی شود که داعیه دار عدالتی است فراگیر و همیشگی. نمونه این تفاوت‌ها در شهادت زن و مرد است و سؤال آن است که چگونه گواهی دادنی که لازمه‌اش حضور و حس و مشاهده و

---

۱. برگرفته از نظریات مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی صانعی به قلم فخرالدین صانعی، انتشارات میثم تمار، چاپ نهم / زمستان ۱۳۹۳ ش. ۲۹۵ ص رقعی.

اعلام حوادث و وقایع است، می‌تواند متأثر از جنسیت شاهد و ناظر واقعه باشد؟!

این کتاب تحقیقی فقهی درباره تفاوت شهادت زن و مرد در برخی موضوعات است که با هدف بازشناسی. بازنگری دلایل و مستندات فقهی این تفاوت و پاسخ به شبهات مطرح شده در مجامع حقوقی، انجام پذیرفته است و از امتیازات این کتاب آن است که بر اساس شیوه متداول و معمول حوزوی در مباحث اجتهادی و فقه استدلالی نو اندیشانه تدوین گردیده و اگر نگوییم منحصر به فرد، در نوع خود ابداعی و کم نظیر است. از آنجا که زبان کتاب تخصصی و سرشار از اصطلاحات فقهاست، در این گزارش به بیان فشرده و ساده‌تر محتوای آن پرداخته‌ایم.

اهم مطالب کتاب به شرح ذیل است:

این کتاب پس از مقدمه کوتاه مؤلف، در دو بخش و چندین فصل تدوین شده است. در **مقدمه** آمده است:

«واضح است که شارع حکیم هیچ گاه حکمی ظالمانه صادر نخواهد کرد و در مواردی که در کتاب و سنت در حکمی شائبه عدم عدالت وجود داشته باشد، باید به مبانی آن و طریق استنباط آن رجوع کرد.

حال با توجه به این اصل و ملاک مهم در جعل احکام شرعی، یکی از احکامی که امروزه در آن شبهه تبعیض و عدم عدالت و برابری مطرح شده، مسأله عدم تساوی شهادت زنان با مردان است. این عدم تساوی هم در مباحث مربوط به دعاوی مطرح است و هم در اثبات برخی از احکام شرعی، مانند: رؤیت هلال ماه. در برخی دعاوی مثل حدود عِرضی و یا برخی از احکام شرعی مانند: ثبوت طلاق به طور کلی شهادت زنان نفی گردیده است که موجب بروز شبهه عدم عدالت در این حکم شده است. با توجه به شبهات طرح شده در موضوع شهادت زنان، در این نوشتار در پی آن هستیم که با دو هدف به بررسی ادله شهادت زنان در کتاب و سنت و اقوال فقها بپردازیم: اول آن که ببینیم آیا اصلا چنین حکمی ازطرف شارع صادر شده یا خیر؛ بدین معنا که شارع حکیمی که تبعیض و ظلم را در احکام خویش نفی کرده است ـ آیا در این مورد یک حکم کلی بر موضوعات فقهی و دعاوی که نیاز به شهادت شهود دارد، نموده است و ارزش شهادت دو زن

را برابر شهادت یک مرد دانسته است؟ یا این که اصلا چنین حکم کلی وضع نکرده است که در این صورت دیگر شبهه تبعیض وجود ندارد و نمی توان حکم اسلام را در شهادت زنان مورد مناقشه و مخالف عدالت برشمرد.

دوم آن که اگر در مواردی به وسیله ادله متقن و نصوص صریح ثابت گردید که ارزش شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است و یا این‌که اصلا شهادت زنان مورد پذیرش نیست، برای توجیه این حکم چه باید کرد؟ برای دستیابی به این دو هدف، این نوشتار در دو بخش تنظیم گردیده است که در بخش اول آن به مباحثی همچون «ارزش شهادت زن» و اصل عملی در شهادت و دلایل عمومی عدم تساوی شهادت زن و مرد، پرداخته شده است.

بخش دوم ـ که محور اصلی این نوشتار است ـ شامل بررسی و کنکاشی در ادله موضوعاتی همچون شهادت زنان در امور مالی، رؤیت هلال، طلاق، رضاع، نکاح... و حدود (عرضی و غیر عرضی) است.

لازم به ذکر است محور این مباحث، دروس خارج فقه حضرت آیت الله العظمی صانعی (دام ظله) است که در سال های ۸۰ ـ ۷۹ در مدرسه مبارکه فیضیه القا فرموده‌اند.

بخش اول: ارزش شهادت زن، اصل عملی و دلایل عمومی

بخش اول که عهده‌دار: بررسی ارزش شهادت زنان، اصل عملی و دلایل عمومی عدم تساوی شهادت زنان با مردان است، ۳ فصل دارد:

فصل اول درباره **ارزش شهادت زن**، فصل دوم در باب **اصل عملی** و فصل سوم شامل **ادله عامه عدم تساوی شهادت زن و مرد** است.

در مبحث اول با عنوان «**تقسیم‌ها و ملاک‌ها**» آمده است:

فقها در مورد ارزش شهادت زن دیدگاه واحدی نداشته و نظریات مختلفی ــ ولو با اندکی اختلاف ـ در کتاب‌های خود ارائه کرده‌اند. این دیدگاه‌ها را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

اول. در یک تقسیم، ارزش شهادت زن بر حسب مورد به امورکیفری، حدود، مسائل مالی یا آنچه که مقصود از آن مال است، رؤیت هلال، طلاق و اموری که شهادت زنان به تنهایی می تواند مورد شهادت را اثبات کند، تقسیم شده است و

در بیشتر کتب فقهی این تقسیم‌بندی وجود دارد.[۱]

دوم. تقسیم بر اساس مصادیق حق‌الله و حق‌الناس. این نوع تقسیم‌بندی در عبارت شیخ طوسی در المبسوط[۲] و محقق صاحب شرایع[۳] و پس از آن در عبارات شارحان شرایع[۴] به چشم می‌خورد.

سوم. تقسیم بر اساس قبول و عدم قبول شهادت. این نوع تقسیم‌بندی را می‌توان در عبارت شیخ در النهایه[۵] و سلّار در المراسم[۶] دید.

چهارم. تقسیم بر اساس تعداد مورد نیاز شهود در قضایای مختلف. این نوع تقسیم‌بندی را ابن حمزه در الوسیله ذکر نموده است.[۷]

این چهار گونه تقسیم در دو عنوان قابل جمع شدن هستند که در ادامه به آن اشاره شده است.

تقسیم بر اساس مصادیق حقوق

به علت آن‌که مبنای این بحث فقهی ما تا حدودی بر اساس تقسیم بندی صاحب شرایع صورت گرفته، لذا ذکر تقسیم ایشان خالی از فایده نیست. ایشان می‌فرماید: حقوق بر دو قسم است: حق‌الله و حق‌الناس. در قسم اول (حق‌الله) برخی فقط با شهادت چهار مرد ثابت می شوند؛ مثل: زنا، لواط و مساحقه و تنها زنا با سه مرد و دو زن و یا دو مرد و چهار زن ثابت می‌شود. بعضی از اقسام حق الله نیز فقط با دو شاهد مرد ثابت می‌شود که آن‌ها عبارت‌اند از: حدودی مانند: سرقت، شرب خمر و ارتداد. هیچ یک از اقسام حق‌الله با یک شاهد مرد و دو شاهد زن و یا یک شاهد و قَسَم مدعی و یا شهادت زنان به تنهایی، ولو زیاد باشند، ثابت نمی‌شود.

حق‌الناس و حقوق آدمی بر سه دسته است:

---

۱. الکافی فی الفقه، ص ۴۳۶ و ۴۳۸.
۲. المبسوط، ج ۸، ص ۱۷۲.
۳. شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۱۳۶.
۴. مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۲۴۵.
۵. النهایه، ص ۳۳۲، باب شهاده النساء.
۶. المراسم، ص ۲۳۳.
۷. الوسیلة إلی نیل الفضیلة، ص ۲۲۲.

۱. دسته‌ای که فقط با دو شاهد مرد ثابت می‌شود که عبارت است از: طلاق، خلع، وکالت، وصیت، نسب و رؤیت هلال. و در مورد عتق و نکاح و قصاص تردید وجود دارد و قول اظهر آن است که این سه مورد با یک شاهد مرد و دو زن ثابت می‌گردد.

۲. دسته‌ای از حقوق که با دو شاهد مرد و یا یک شاهد مرد و دو شاهد زن و یا یک شاهد مرد همراه با قَسم ثابت می شود که عبارت است از: دیون، اموال و عقود معاوضی چون بیع، صرف و سَلَم، صلح، اجاره، مساقات، رهن، وصیت و جرمی که مستوجب دیه است.

۳. دسته‌ای از حقوق که با شهادت زن و مرد جداگانه یا به ضمیمه یکدیگر ثابت می‌شود که عبارت است از: ولادت، حیات جنین هنگام ولادت (استهلال) و عیوب باطنی زنان. و در قبول شهادت زنان به تنهایی، در رضاع، اختلاف است که به نظر ما جایز است.[۱]

تقسیم بر اساس اهمیّت حقوق

حق‌الله و حق‌الناس از کلماتی هستند که در باب شهادت بسیار تکرار می‌شوند. فقها از این کلمات به عنوان یک ملاک کلّی یاد نموده اند و بین این دو عنوان از حیث پذیرش شهادت زنان تفکیک قایل شده و فرموده‌اند در آنجایی که حق‌الناس در میان نیست و تنها حق‌الله است، شهادت زنان معتبر نیست؛ مانند حد لواط و مساحقه. امّا در حق‌الناس، شهادت زنان نیز مانند شهادت مردان دارای اعتبار و ارزش است.

با توجه به مطالبی که تاکنون آورده شد، مشخص شد که در برخی ازموارد، شهادت زنان اصلا پذیرفته نمی شود و در برخی موارد نیزشهادت دو زن به جای یک مرد مورد قبول واقع شده است. به عبارت دیگر، ارزش شهادت زن نصف ارزش شهادت مرد است. با توجه به این نکته، ما در این نوشتار در مقام رفع این تبعیض براساس روش‌های فقهی متداول در حوزه‌های علمیّه هستیم؛ بدین معنا

۱. شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۱۳۷.

که می خواهیم ببینیم با کنکاشی دوباره در ادله این موارد و نگاهی از روی آگاهی به این تبعیض و تفاوت در ارزش شهادت زنان، می توانیم قایل به عدم تبعیض شویم یا این‌که باید توجیه دیگری را انتخاب کنیم. گفتنی است که هر جا دلیل بر نصف بودن شهادت زنان نسبت به مردان دلالت تام دارد، ما نیز آن را قبول داشته و تابع دلیل هستیم.

در مبحث دوم راه‌های توجیه تفاوت بین زن و مرد در شهادت بررسی شده است و مؤلف نخست به بیان مبانی ارائه شده در حدود پرداخته که شهادت زن در بسیاری از موارد آن اصلاً پذیرفته نیست و برای بیان رفع این تبعیض دو راه حل ذکر شده:

الف. تعطیلی حدود در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام که علامه حلی و میرزای قمی و سید احمد خونساری (معاصر) قایل به این نظر هستند.

ب. بررسی مبنای اجرای حدود که در آن دو نکته مطرح شده است: نکته اول اینکه اجرای حدود جزء حقوق الله است و خدا می‌تواند هر راهی را برای اثبات حق خویش قرار دهد و بنابراین هیچ تصرفی در حقوق دیگران (از جمله زنان) انجام نگرفته است.

و نکته دوم که نزد همه مسلمانان مورد اتفاق است اینکه «بنای حدود بر تخفیف» است و قاعده درأ و سقوط حد به وسیله شبهه خصوصاً در حدودی که مربوط به آبرو و شخصیت افرادست، اجرا می‌شود، به طوری که شارع درباره اثبات زنا حکم کرده که اگر یک نفر از چهار نفر شاهد عادل دیرتر از بقیه به محکمه برسد، باید آن سه نفر را تعزیر نمود! و این نتیجه به دست می‌آید که شارع تمایل نداشته این حدود بسرعت اجرا گردد که خود نوعی اشاعه فحشا و تضییع آبروی افراد است و نپذیرفتن شهادت زن از این جهت است.

در ادامه راه‌های ارائه شده در غیر حدود مطرح شده با بیان این نکته که شهادت یک تکلیف است چرا که هم عملش واجب است و هم ادای آن و هم کتمانش حرام. بنابراین حق نیست که عدم پذیرش شهادت زن موجب تضییع حق او باشد بلکه اسلام ارفاق هم کرده که وظیفه دشوار را از دوش او برداشته و

زحمت حضور در دعاوی و محاکم را به او تحمیل نکرده است.

سپس تحت عنوان «بررسی راه‌های ارائه شده» آمده است که در مباحث بعدی ادعای ما اینست که موردی در فقه نداریم که تفاوت در شهادت بین زن و مرد در احکام فقهی به جهت زن بودن باشد.

عنوان فصل دوم، «**اصل عملی**». است، از آنجا که شهادت شاهد یقین‌آور نیست و اصل در ظن و گمان، عدم حجیت است باید به ادله‌ی حجیت شهادت شاهد پرداخت که در عناوین ذیل از آن بحث شده است:

الف. بنای عقلا در پذیرش شهادت که مبتنی است بر:

فطری بودن پذیرش شهادت به گونه‌ای که حتی کودکان هم در بازی‌های خود برای حل دعوی به آن استناد می‌جویند.

تأثیر در کاهش جرم در جامعه اگر شهادت از ادله اثبات دعوی نبود، جرایم افزایش می‌یافت.

تکریم شخصیت انسان از طریق اعتماد به یکدیگر در پذیرش شهادت‌ها

ب. کتاب (قرآن). آیاتی مانند ۲۸۲ و ۲۸۳ بقره هست که بر لزوم پذیرش شهادت و ادای آن و حرمت کتمان دلالت دارد.

ج. سنت. در روایت نیز تکیه بر بیّنه در قضاوت پذیرفته شده که شامل شهادت می‌شود و آنچه مهم است عدالت شاهد است و اینکه موجب علم شود. خلاصه آنکه اصل ثانوی در شهادت شاهد، حجیت خبر ثقه است، چه زن باشد و چه مرد.

اما ادله عدم حجیت شهادت شاهد و بررسی آنها:

الف. ادله

صاحب کشف اللثام این سه دلیل را بر عدم حجیت شهادت زنان آورده:

مقتضای اصل عملی عدم حجیت شهادت در باب قضاوت که شامل مرد و زن می‌گردد ولی مردان با ادله شرعی از شمول آن خارج شده‌اند.

ضعف زنان در شهادت مانند ضعف آن‌ها در قضاوت و افتا

صحیحه ابن مسلم (وسایل الشیعة، ج ۲۷، باب ۱۴، ح ۱۲) که تصریح دارد تنها شهادت مردان حجت است.

ب. بررسی ادله

در پاسخ گفته شده که اصل حجیت، با بنای عقلا از بین می‌رود. درباره ضعف زنان نیز برخی فقها به صراحت نپذیرفته‌اند که زن می‌تواند قاضی و مرجع تقلید باشد و برخی مثل مقدس اردبیلی وجود اجماع بر شرط مرد بودن را مخدوش دانسته‌اند.

آیت الله صانعی نیز در پاسخ به استفتایی آورده‌اند (۷۹/۶/۱۶): «ذکوریت و مرد بودن در قاضی شرط نیست ... همه عالمان به موازین قضا ـ که دارای اعتدال وثاقت و بقیه شرایط باشند، مشمول ادله جواز قضا بوده و هستند و عرف و عقلا هیچ خصوصیت و تفاوتی بین قضای مرد و زن ندیده و نمی‌بینند و مناط را همان علم به قوانین و عدالت و بقیه شرایط می‌داند ...» در ادامه با ذکر دلایلی نحوه استناد به صحیحه ابن مسلم را نیز مخدوش و مورد اشکال دانسته و نتیجه گرفته است که این روایت نیز نهایتاً بر قبول شاهد زن به طور مساوی با مردان دلالت می‌کند.

عنوان فصل سوم «ادله‌ی عامه عدم تساوی شهادت زن و مرد» است که در آن با عنوان کتاب، به آیه ۲۸۳ ـ ۲۸۲ بقره استناد شده که در آن شهادت دو زن برابر یک مرد دانسته شده (بدینگونه که اگر زن اولی اشتباه کرد و حافظه‌اش یاری نکرد، زن دیگری به یادش آورد) اما شبهات و نقدهایی بر استدلال به آیه ذکر شده است؛ از جمله اینکه: ۱. آیه در مقام بیان شهادت در دادگاه نیست بلکه در مقام تحمل شهادت درباره دین است و امر آن نیز ارشادی است.

۲. شارع برای جلوگیری از اشتباه [و برای محکم کاری و حصول یقین]، وجود زن دیگر را لازم دانسته است.

۳. عدم تساوی در آیه به علت خصوصیت عارضی است نه به علت زن بودن. تعلیل در آیه بیانگر این است که در زمان نزول وحی زنان به دلیل حضور کمتر و عدم مهارت در امور مالی اقتصادی، طبعاً در معرض فراموشی یا اشتباه قرار

می‌گرفتند و این شامل همه موارد شهادت زنان نمی‌شود. و با تأکید بر همین تقسیر و تعلیل در آیه نتیجه گرفته است که: اگر در مورد همین دین، قدرت علمی و ریاضیات زنان به حدی رسید که ضریب اطمینان از قول آنان مساوی با اطمینان از قول مردان در امور مالی باشد، شهادت یک زن هم مانند یک مرد قبول می‌شود.

روایات

دلیل دومی که بر نابرابری ارزش شهادت زن به آن استدلال شده است روایات است. البته قبل از بررسی روایات به دو نکته باید اشاره کرد: نگاه قرآن به زن کاملا مثبت است و زن و مرد از لحاظ انسان شناسی و حقوق مساوی دانسته شده اند و هیچ گونه تبعیضی بین آن‌ها وجود ندارد، بنابراین روایاتی که برخلاف این نگاه قرآن باشند یا باید کنار گذاشته شوند یا فهم آن را به اهل بیت علیهم‌السلام واگذار کرد. دوّم: وجود جاعلان حدیث در عصر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله آن قدر فراوان بودند که پیامبر از وجود آنان ابراز نگرانی می‌کرد. آنان با جعل حدیث به فرهنگ ناب نبوی در دفاع از حقوق زنان حمله و کینه خود را به حضرت زهرا علیهاالسلام این گونه ابراز می‌کردند.

بررسی روایات ذیل آیهٔ ۲۸۲ سوره بقره (با توجه به نکات بالا)

۱. خلاصه روایت منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام

امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل می‌کند که زمانی خدمت حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله بودیم و ایشان درباره آیه دِین با ما صحبت می‌کرد... زنی نزد ایشان آمد و گفت چرا در آیه، شهادت دو زن به جای یک مرد پذیرفته شده است؟! حضرت در جواب فرمود: این حکم از سوی عادلی حکیم است که ظلم و ستم نمی‌کند ای زن تفاوت ارزش شهادت شما به خاطر نقصتان در عقل و دین است شما نیمی از روزگارتان را به خاطر حیض نماز نمی‌خوانید... .[1]

این حدیث از حیث سند و دلالت دارای اشکالات فراوانی است: این روایت اوّلاً

۱. البرهان فی تفسیر القرآن ۱: ۲۶۳.

از کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده که نسبت این کتاب به ایشان معلوم نیست؛ ثانیاً روایت مرسل است و حجّیت ندارد.

سپس به دلالت روایت؛ و متن آن نیز ۴ اشکال وارد شده که نشان می‌دهد متن آن خلاف اصول و ضوابط عقلی و شرعی است.

و نتیجه گرفته شده که صحّت روایت و انتساب آن به امام معصوم علیه السلام مورد خدشه و اشکال می‌باشد.

۲. روایت داوود بن الحصین

... امیرمؤمنان اجازه می‌فرمود که زنها در نکاح در صورت انکار شهادت دهند... به ایشان عرض کردم: پس کلام خداوند که فرمود (یک مرد و دو زن) چه می‌شود؟ حضرت در پاسخ فرمود: آن مربوط به دِین است... .[۱]

کیفیت استدلال به روایت بالا این گونه است که با تقریر امام علیه السلام ثابت می‌شود که شهادت دو زن به جای یک مرد در دِین است و با تعمیم آن به سایر موارد نیز تسرّی می‌یابد. اما باید گفت که تقریر امام علیه السلام مربوط به آیه شریفه است و نمی‌توان مورد اضافه بر آن را ثابت کرد.

روایات در ابواب مختلف فقه

۱. روایات باب حدود، وصیّت، ارث و دیات

روایاتی در ابوابی مثل حدود، ارث، وصیت، دیات و... وجود دارد که از آن‌ها این گونه استنباط می‌شود که شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد می‌باشد؛ مانند قضاوت امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد وصیتی که شاهد آن تنها یک زن بود و ایشان بر اثبات یک چهارم وصیت امر کرد.[۲]

پاسخی که به طور مشترک به همه این روایات می‌توان داد آن است که این

---

۱. وسائل الشیعة ۲۷: ۳۶۰، کتاب الشهادات، باب ۴۱، ح ۳۵.

۲. وسائل الشیعة ۲۷: ۳۵۵، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۱۵.

روایات بر بیش از آنچه که از آیه دین استظهار می‌شود، دلالت ندارد و در قرآن علّت نابرابری را عارض شدن نسیان در زنان بیان کرده، بنابراین بحث در روایات به بحث در آیه شریفه و علّتی که در ذیل آیه از جهت تعمیم و تخصیص وارد گردیده باز می‌گردد. از طرفی در مواردی که نصّی وارد نشده است نمی‌توان برخلاف بنای عقلا حکم کرد. همچنین در باب حدود، به علّت وجود جهات خاصی مثل حفظ آبروی افراد، درء به شبهه و تخفیف در حدود، نمی‌توان الغای خصوصیّت کرد و آن را به ابواب دیگر تسرّی داد.

۲. صحیحهٔ منصور بن حازم

روایت دیگری که از آن برای اثبات شهادت دو زن به جای یک مرد استفاده می‌کنند روایت منصور بن حازم از امام کاظم علیه السلام است بر این مبنا که هرگاه شهادت دو زن همراه با قسم مدّعی اقامه شد، حقّ برای وی اثبات می‌شود.[۱]

این روایت هم علاوه بر آن که از لحاظ سندی دچار اشکال است از نظر متن نیز اضطراب دارد؛ علاوه بر اینها اشکال عمده در این روایت این است که مانند احادیث قبلی در مقام بیان مورد آیه دِین است نه چیزی بیشتر از آن، و اطلاقی در حدیث نیست که بتوان آن را به همه موارد تسرّی داد.

و سرانجام چنین «**نتیجه گیری**» شده است:

با توجه به مباحث مطرح شده، مشخص گردید که شهادت دو زن به جای یک مرد یک قاعده کلی نیست و در مواردی نیز که شارع آن را جعل کرده، به خاطر خصوصیتی در آن مورد نسبت به زنان بوده است، نه به خاطر زن بودنِ زن.

در فصل بعد، با توجه به این مطلب، موارد و موضوعاتی را که شهادت دو زن به جای یک مرد در فقه مطرح گردیده و یا اصلاً شهادت زنان پذیرفته نشده، از نظر ادله، مورد بررسی و کنکاش فقهی قرار گرفته و به نتیجه‌ای برخلاف آنچه که فقها به آن رسیده‌اند، منتهی شده است.

---

۱. وسائل الشیعهٔ ۲۷: ۳۵۹، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۳۱.

بخش دوم: بررسی ادله شهادت زنان در موضوعات فقهی

بخش اصلی و دوم کتاب به بررسی ادلـه شـهادت زنـان در موضـوعات فقهـی اختصاص دارد و دارای ۳ فصل است.

عنوان فصل اوّل «**بررسی ادله شهادت زنان در غیر حدود**» است.

در مبحث اوّل: «**شهادت زنان در دین و امور مالی**» مطرح است:

بیان موضوع

در باب پذیرش شهادت زنان در باب دیون اختلافی بین فقهـا نیـست و حتـی بعضی از فقها مانند ابن زهره[1] و علامـه در مختلـف[2] ادعـای اجمـاع بـر ایـن امـر کرده‌اند.

---

۱. غنیهٔ النزوع ۱: ۴۳۹.

۲. مختلف الشیعهٔ ۸: ۴۹۳.

ادله برابری شهادت دو زن به جای یک مرد در دین و امور مالی

برای اثبات برابری شهادت دو زن به جای یک مرد به وجوهی استدلال شده است:

الف. کتاب

﴿... إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[1]

ب. اصل و قاعده

اصلی که در این جا مورد استناد قرار می‌گیرد مبتنی بر بنای عقلا و الغای خصوصیّت در باب شهادت است. این الغای خصوصیّت با عموم روایت عبدالکریم[2] و عمومات ادله شهادت تأیید می‌گردد.

ج. سنّت (روایات)

روایاتی مثل روایت داود بن الحصین و صحیحه منصور به حازم که قبلا گذشت. همچنین مرسله یونس که در آن امام معصوم علیه السلام به برابری شهادت دو زن به جای یک مرد تصریح می‌کند.[3]

کیفیت استدلال این گونه است: از آن جا که شهادت یک مرد همراه با قسم مدّعی، اثبات کننده حقّ است و در این روایات نیز «إمرأتان» به جای «رجل» آمده؛ این امر، نشان دهنده برابری ارزش شهادت دو زن با شهادت یک مرد می‌باشد.

د. اجماع

از برخی فقها مثل ابن ادریس و ابن زهره نقل اجماع شده ولی با توجه به این

۱. البقره (۲): ۲۸۲.
۲. وسائل الشیعهٔ ۲۷: ۳۹۸، کتاب الشهادات، باب ۴۱، ح ۲۰.
۳. وسائل الشیعهٔ ۲۷: ۲۷۱، ابواب کیفیهٔ الحکم، باب ۱۵، ح ۲.

که آیه و روایات در این مسأله وارد شده، نمی‌تواند دلیل مستقلی قرار بگیرد چون اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی هم حجّیت ندارد.

بررسی ادله عدم تساوی شهادت زن و مرد در دین و امور مالی

در اوّلین دلیل به آیه ۲۸۲ سوره بقره استدلال شده بود که بر اساس نصّ آیه و روایاتی که شهادت زنان را به تنهایی در امور مالی اجازه می‌دهند، استفاده می‌شود که چنانچه زن‌ها بخواهند بدون حضور مردان شهادت دهند باید چهار زن به جای دو زن شهادت دهند.

نکته‌ای که باید ملاحظه شود این است که آیا این حکم دائمی، مطلق و کلی است و شهادت دو زن به جای یک مرد به خاطر زن بودن زن است یا حکم تابع علّتی است که حکم هم دائر مدار آن است؟ در جواب باید گفت با توجه به علّتی که در آیه ذکر شده، این حکم به خاطر زن بودن زنان نیست بلکه به خاطر غلبه نسیان در زنان نسبت به امور مالی است که در زمان نزول آیه و زمان‌های طولانی بعد از آن وجود داشته است؛ بنابراین چنانچه احراز شود که احتمال فراموشی در زنان با مردان تساوی است به حکم «**العلة تخصص کما انها تعمم**» دیگر نیازی به دو شاهد زن به جای یک مرد نیست و همچنین اگر ثابت شد که عارضه فراموشی در مردان بیشتر از زنان شده به حکم همان قاعده به لزوم شهادت دو مرد به جای یک زن حکم می‌نماییم.

در حقیقت جمله «**أن تَضِلَّ**» در مقام علّیت است و علّت نابرابری شهادت زن را همان عارضه نسیان بیان می‌کند و ضریب اطمینان را در شهادت زن‌ها پایین می‌آورد در نتیجه شارع برای جبران این امر حکم به عدم تساوی کرده است.

در پایان این بحث **نتیجه تحقیق** به این صورت آمده است:

با توجه به این که اثبات کردیم علّت عدم تساوی شهادت زن و مرد از حیث عدد در دیون و اموال، احتمال نسیان و فراموشی‌ای است که بیشتر از مقدار متعارف عرفی است و اصالت عدم النسیان نیز در آن جریان ندارد، بنابراین، حکم عدم تساوی دایر مدار علت ذکر شده در آیه است و چنانچه این علت در امور یا

زمان‌هایی نسبت به زنان وجود نداشت، به حکم علیت ذکر شده در آیه، نمی‌توانیم به عدم تساوی بین شهادت زن و مرد حکم کنیم. همچنین اگر در زمان یا امری این احتمال نسیان ـ که خارج از متعارف باشد ـ در مردان وجود داشته، باز هم به حکم همان علیّت حکم به لزوم شهادت دو مرد به اندازه یک شاهد می‌نماییم.

به هر حال ملاک در شهادت، با توجه به مدلول آیه شریفه، ضریب اطمینان و رؤیت مشهودٌبه است، نه خصوصیّت مردانگی و زنانگی.

مبحث دوّم درباره «**شهادت زن در رؤیت هلال**» است.

رؤیت (دیدن) هلال ماه در بسیاری از امور مالی و غیرمالی نقش بسزایی در زندگی مسلمانان داشته است و فقط منحصر به روزه ماه مبارک رمضان نیست؛ بنابراین بحث شهادت در آن مهم می‌باشد. فقها در این باره بر عدم قبول مطلق شهادت زنان فتوا داده‌اند.

فتاوای فقها در عدم پذیرش شهادت زنان مبتنی بر روایاتی است، از جمله روایت حمّاد بن عثمان از امام صادق علیه السلام که: شهادت زنان در رؤیت هلال پذیرفته نمی‌شود اما شهادت دو مرد عادل پذیرفته می‌شود.[1]

همچنین روایت مرسل دیگری از محمد بن مسلم نقل شده که شهادت زن را در رؤیت هلال معتبر نمی‌داند.[2]

البته باید توجه داشت که در مورد پذیرش شهادت دو مرد عادل در رؤیت هلال نیز بین فقها اختلاف وجود دارد. منشأ اختلاف نیز روایاتی است که از اهل بیت علیهم السلام وارد شده است. در مجموع می‌توان آرای فقها در این مسأله را در سه نظر زیر خلاصه کرد:

۱. مشهور بین فقها، حجّیت مطلق شهادت دو مرد عادل است.

۲. شهادت دو مرد عادل در مکانی که مانعی مانند ابر و گرد و غبار در هوا وجود نداشته باشد حجّت نیست و در غیر این صورت، حجّت است.

۳. محقق حلی از عده‌ای نقل کرده که شهادت دو مرد عادل مطلقاً حجّت

---

۱. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۵۵، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۱۷.

۲. همان، ص ۳۵۳، ح ۸.

نیست.[۱]

از این اختلاف نظرها فهمیده می‌شود که ممکن است خصوصیّتی در ماه رمضان باشد که شهادت زنان پذیرفته نمی‌شود و این عدم پذیرش از باب زن بودن نیست و یک امر تعبّدی و تکلیفی است که ارتباطی به تبعیض بین زن و مرد ندارد.

نقد و بررسی ادله فقها در باب رؤیت هلال

درباره رؤیت هلال عمده دلیلی که مورد استناد فقها قرار گرفته روایات وارده در این باب است چرا که آیه‌ای در قرآن کریم درباره این موضوع وجود ندارد. روایات مربوط به این باب به دو دسته تقسیم می‌شوند که در نقد و بررسی آن‌ها چنین گفته‌اند:

نقد و بررسی استدلال

اوّلاً از روایات هر دو دسته نکته ای که دریافت می‌شود، عدم حجّیت شهادت زنان در ثبوت هلال رمضان و هلال شوّال و آن هم تنها نسبت به روزه آن است و نسبت به ماه‌های دیگر دلالتی ندارند؛ بنابراین با توجه به اصل ثانوی نتیجه می‌گیریم که شهادت زنان در ماه‌های دیگر و آثار مترتّب بر حلول ماه رمضان ـ غیر از روزه ـ نافذ است. البته در چند روایتی که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده، ایشان لفظ «الهلال» را به صورت مطلق آورده که به نظر می‌رسد شهادت زنان در رؤیت هلال نسبت به تمام ماه‌ها نافذ نبوده و حجّت نباشد. پاسخ این اشکال آن است که فهم عرفی عقلا ـ با توجه به روایات دیگری که در این باب وجود دارند و سیاق آن‌ها ـ مختصّ به ماه رمضان است و چیزی بیش از آن دریافت نمی‌کند. بنابراین با توجه به این مطلب نتیجه می‌گیریم که علّت عدم حجّیت شهادت زن در رؤیت هلال، جنسیت آن‌ها نبوده و یک امر خاصّ عبادی و تکلیفی است و ارتباطی به مسائل حقوقی ندارد. حتی برای پذیرش شهادت دو مرد عادل نیز به

۱. شرایع الإسلام ۱: ۱۸۱.

شرایطی بیش از شرایط عمومی شهادت نیاز است. چنانکه در یک روایت عدم حجّیت شهادت زنان را مربوط به ضعف دید آن‌ها دانسته است[۱] یا شاید این عدم پذیرش به دلیل زودباوری آن‌ها بوده است که هر دوی این خصوصیات مربوط به زمان صدور روایت و حکمی مقطعی است نه یک حکم دایمی و کلی.

تعبّدی بودن حکم شهادت در رؤیت هلال توجیه پذیر نیست چرا که در مواردی شهادت دو مرد عادل در رؤیت هلال پذیرفته نمی‌شود همچنین عرف عقلا غرض از شهادت را خبر دادن از روی حسّ و علم دانسته و قائل به تفاوت بین شهادت زن و مرد نیست. بنابراین حکم عدم پذیرش شهادت زنان در رؤیت هلال یک امر کلی و همیشگی نمی‌باشد.

نکته مهمّ این که آیه دِین به دلالت التزامی بر عدم ردع بنای عقلا در عدم تفاوت شهادت زن و مرد از سوی شارع دلالت دارد و شهادت در باب دِین و امور مالی تنها ردع شارع از بنای عقلا است؛ بنابراین با وجود عدم ردع شارع از بنای عقلا ـ در مسأله شهادت زن و مرد ـ اخذ به اطلاق روایات و حکم به عدم پذیرش شهادت زنان قابل مناقشه است و انصراف روایات به شهادت زنانی که دارای ویژگی‌های خاصی از قبیل ضعف بینایی و غیره هستند دور از ذهن نیست.

در مبحث سوّم: «**شهادت زن در طلاق**» بررسی شده است.

بحث از حجّیت شهادت در این موضوع از دو جهت قابل بررسی است:

الف. شهادت شاهد در صحّت طلاق و ثبوت آن.

ب. شهادت شاهد در مقام اثبات.[۲]

ادله شهادت شاهد در صحّت طلاق و ثبوت آن

شرط بودن شهادت در صحّت و ثبوت طلاق از مختصات طلاق است و هیچ یک از احکام شرعی دیگر ـ بر اساس مذهب شیعه ـ مشروط به چنین شرطی

---

۱. وسائل الشیعه ۱۰: ابواب احکام شهر رمضان، باب ۱۱، ح ۱۰.

۲. ثبوت، وجود شئ در واقع و نفس الامر است اما اثبات، وجود شئ در جهان خارج می‌باشد. ممکن است این دو یکی بوده و ممکن است هم با یکدیگر مخالف باشند.

نیست. مرد بودن دو شاهد عادل و عدم کفایت شهادت زنان در این امر جزو مسلّمات فقه شیعه است و کتاب و سنّت هم بر آن دلالت تام دارند.

الف. کتاب

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[1]؛ «و دو تن عادل از خودتان را گواه گیرید».

از آن جا که طلاق به دست مردان است و با توجه به عبارت «منکم» می‌توان دریافت که خطاب تنها به مردان است و نصّ قرآن بر شرط مرد بودن شاهد در صحّت طلاق دلالت دارد.

ب. روایات

روایات متعدد و معتبری نیز بر شرط مرد بودن شاهد در صحّت طلاق دلالت دارد از جمله خبر محمد بن مسلم «**عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث أنّه و إن طلقها للعدة بغیر شاهدی عدل فلیس طلاقه بطلاق، و لایجوز فیه شهادة النساء**».[2]

آنچه در باب صحّت طلاق مورد عمل است اطمینان از عادل بودن شهود است اگر چه طلاق دهنده شهود را نشناسد. این مطلب اوّلاً گویای اعتبار و شرط بودن شهود در مقام ثبوت طلاق است و گرنه در مقام اثبات و شهادت متعارف ـ که مربوط به باب دعاوی است ـ شناخت شهود لازم است؛ ثانیاً نشان دهنده عدم تضییع حقّی از طلاق دهنده است. علاوه بر این کافی نبودن شهادت زنان در طلاق، برای جلوگیری از تسریع امر طلاق در جامعه است چنانچه در روایتی از امام رضا علیه السلام[3] به این مطلب اشاره شده است. دین مبین اسلام با وضع قوانین سخت گیرانه سعی در جلوگیری از اجرای صیغه طلاق دارد؛ و رعایت مصالح کلی که به نفع جامعه است و جلوگیری از برهم خوردن نظام خانواده، بر این تبعیض

۱. الطلاق (۶۵): ۲.
۲. وسائل الشیعة ۲۲: کتاب الطلاق، ابواب مقدماته و شرائطه، باب ۱۰، ح ۲.
۳. همان ۲۷: ۳۶۵، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۵۰.

مقدّم قرار داده شده است.

ادله اثبات طلاق با شهادت

در این مقام بحث از حجّیت و قبول شهادت دو زن همراه با یک مرد یا شهادت چهار زن به تنهایی در اثبات طلاق در زمانی است که بین وقوع و عدم وقوع آن اختلاف پیش می‌آید. البته عدم قبول شهادت زنان به تنهایی، ظاهراً مورد اختلاف فقها نیست.

الف. آرا و نظریات

عده‌ای از فقها مثل ابن زهره در الغنیهٔ[1] ادعای اجماع بر عدم پذیرش شهادت زنان کرده ولی در مقابل شیخ طوسی[2] و ابوعلی عمانی و ابن جنید[3] بر قبول شهادت زنان همراه با مردان تاکید کرده‌اند.

ب. بیان ادله

۱. اصل: اصلی که در این جا مورد استناد قرار گرفته ـ و علامه نیز در مختلف آن را بیان کرده ـ استصحاب بقای نکاح است؛[4] با این بیان که آیا با شهادت زنان، اجرای طلاق اثبات می‌گردد یا خیر؟ لذا بقای نکاح را استصحاب می‌کنیم. در مقام نقد باید گفت استصحاب در مقام ثبوت است نه در جایی که مقام اختلاف و اثبات دعوی است.

۲. کتاب: علامه درباره عدم قبول شهادت زن در اثبات طلاق از جمله به آیه ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ تمسک کرده که با توجه به ضمیر «کم» بر انحصار مردان در طلاق استدلال نموده است. بطلان استدلال به آیه ـ که در مقام ثبوت

۱. غنیهٔ النزوع ۱: ۴۳۸.
۲. المبسوط ۸: ۱۷۲.
۳. حکاه عنه فی المختلف ۸: ۴۷۴.
۴. مختلف الشیعهٔ ۸: ۴۸۰.

نه اثبات ـ واضح است. اما می‌توان به بیان دیگری استدلال دیگری کرد که هر چند آیه در مقام ثبوت است ولی به جهت ملازمه عقلی بین ثبوت و اثبات، می‌توان شهادت دو عادل را در مقام اثبات نیز پذیرفت؛ چرا که شهادت دو عادل در مقام ثبوت به تنهایی، لغو و بی اثر خواهد بود؛ اما در نقد این استدلال می‌توان گفت که در این جا مرد بودن دو شاهد عادل در مقام ثبوت و تحقق طلاق بین مکّلف و خدای خویش است که منشأ ترتب آثار فراوان شرعی است و بنابراین هیچ گونه لغوی لازم نمی‌آید.

۳. سنّت: روایات بسیاری در این باب وارد شده که شیخ حرّ عاملی آن‌ها را جمع آوری نموده که یا از جهت سند و یا دلالت و یا هر دو دچار اشکال بوده و استدلال به آن‌ها برای اثبات مطلبی که خلاف عرف و بنای عقلا است مشکل است.

در ادامه به بیان سه روایت پرداخته و استدلال صاحب جواهر را در استناد به آن‌ها را دارای سه اشکال دانسته و نتیجه گرفته است:

با توجه به مناقشه در مجموع ادله قابل تمسک بر عدم حجّیت شهادت زن در اثبات طلاق و با استناد به عمومات حرمت کتمان شهادت و عمومیّت صدق لفظ عادل بر زنان و مردان و بنای عقلا، حجّیت شهادت زنان در این مسأله خالی از قوّت نیست.

مبحث چهارم درباره: «**شهادت زنان در نکاح**» است:

یکی از موضوعات دیگری که برخی از فقها قائل به عدم پذیرش زنان در آن شده‌اند مسأله نکاح و ازدواج است. هر چند عده‌ای از آنان نیز به قبول شهادت زنان در این موضوع، فتوا داده‌اند.

آرا و نظریات

با توجه به اختلاف روایات، در این مسأله دو قول وجود دارد:

۱. عدم حجّیت و عدم قبول شهادت زنان که نظر علمایی همچون شیخ مفید[۱]،

۱. المقنعه: ۷۲۷.

شیخ طوسی در الخلاف[۱] ابن ادریس[۲] است.

۲. حجّیت و قبول شهادت زنان که علمایی همچون شیخ در المبسوط[۳]، محقق حلی[۴] و علامه حلّی[۵] قائل به آن هستند.

نقد و بررسی ادله مانعان حجّیت

در این باب به دو روایت استدلال شده است؛ یکی روایت اسماعیل بن عیسی:

سألت الرضاؑ هل تجوز شهادة النساء فی التزویج من غیر أن یکون معهنّ رجل؟ قال لا هذا لا یستقیم».[۶]

و دیگری روایت سکونی:

«عن جعفر ابیه عن علیؑ أنه کان یقول: شهادة النساء لا تجوز فی الطلاق و لا نکاح ولا فی حدود إلّا فی الدیون وما لایستطیع الرجال النظر إلیه».[۷]

نقد دو روایت:

اوّلاً این دو روایت از نظر سند به جهت وجود بنان بن محمد در روایت سکونی و مجهول بودن اسماعیل بن عیسی در روایت اوّل ضعیف است و ثانیاً همانطور که شیخ در تهذیب فرموده اند این دو روایت را بر تقیه حمل می‌کنیم چرا که فقهای عامّه شهادت را در صحّت نکاح به خلاف طلاق لازم دانسته‌اند و شاهد آن روایت داوود بن حصین[۸] است.

---

۱. الخلاف ۶: ۲۵۲، المسألة ۴.
۲. السرائر ۲: ۱۳۹.
۳. المبسوط ۸: ۱۷۲.
۴. شرائع الإسلام ۴: ۱۲۵.
۵. قواعد الاحکام ۳: ۴۹۹.
۶. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۶۲، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۳۹.
۷. همان، ح ۴۲.
۸. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۶۰، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۳۵.

ادله حجیّت شهادت زنان در نکاح

قائلان به پذیرش شهادت زن در نکاح به روایات متعددی از جمله صحیحه حلبی[۱]، خبر ابی بصیر[۲]، خبر محمد بن فضیل[۳]، خبر داوود بن حصین و... در باب شهادات استناد کرده اند؛ و از جمله این روایات روایاتی است که در کتاب فقه الرضا علیه السلام آمده است:

«و تقبل شهادة النساء فی النکاح و الدین و کلّ مالا یتهیأ للرجال ان ینظروا الیه».[۴]

کیفیت استدلال به این روایات واضح است؛ مقدّس اردبیلی وجوهی را برای ترجیح این روایات بر دو روایت معارض بیان شده، آورده است:

«و روایة الجواز أکثر وأوضح مع تأییده بعموم أدلّة قبول الشهود بأن الشریعة سمحة. وإذا کان المدّعی هو الزوجة یکون الدعوی مالاً، مثل النفقة و المهر.»[۵]

وجوه ذکر شده در کلام ایشان چهار وجه می‌باشد:

۱. کثرت روایات دالّ بر جواز.

۲. ظهور قوی تر این روایات در دلالت بر جواز پذیرش شهادت زنان.

۳. این روایات به دو دلیل: یک، عموم ادله شهود و دو، قاعده سهله و سمحه در شریعت اسلام؛ تأیید می‌شوند.

۴. اگر مدّعی نکاح، زوجه باشد دعوا، یک مسأله مالی از حیث نفقه و مَهر می‌شود که در دعاوی مالی نیز شهادت زنان مورد قبول است.

در تعارض بین روایات عدم حجّیت و حجّیت شهادت زن در نکاح، روایات حجّیت به خاطر کثرت سند و مخالفت با عامّه دارای ترجیح می‌باشد. البته باید گفت روایات عدم قبول شهادت زن به جهت سند قابلیت تعارض نخواهد

۱. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۵۱، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۲.
۲. همان، ح ۴.
۳. همان، ح ۷.
۴. مستدرک الوسائل ۱۷: ۴۲۶، کتاب الشهادات، باب ۱۹، ح ۸.
۵. مجمع الفائده والبرهان ۱۲: ۴۲۵.

داشت.

بنابراین قول به پذیرش شهادت زنان در نکاح به صورت مطلق اقوی می‌باشد.

در مبحث پنجم، «**شهادت زن در رضاع**» بررسی شده است:

یکی دیگر از موضوعات مورد اختلاف در پذیرش شهادت زنان، مسأله رضاع شیردادن» می‌باشد. البته بحث ما در این موضوع، محرمیّت حاصل از رضاع است.

قائلان به پذیرش و ادله آنان

فقهایی مانند شیخ مفید[۱]، شیخ طوسی[۲] قائل به پذیرش شهادت زن در رضاع شده و دلایلی نیز ارائه کرده‌اند:

۱ ـ شهادت زنان در رضاع مشمول عموم مستفاد از روایت عبدالکریم است که حضرت می‌فرماید: «**تقبل شهادة المرأة و النسوة اذا کن مستورات**».[۳]

۲ ـ شهادت بر رضاع، مشمول نصوص خاصّی است که بر جواز شهادت زنان در اموری که مردان استطاعت نگاه به آن‌ها را ندارند، دلالت دارد که اگر قائل به عدم پذیرش شهادت زنان در آن گردیم باعث از بین رفتن حقّ مدّعی می‌شود.

۳ ـ مرسله ابن بکیر: «**عن ابن بکیر فی امرأة ارضعت غلاما و جاریة، قال: یعلم ذلک غیرها؟ قال: لا، لاتصدق ان لم یکن غیرها**».[۴]

در این روایت از مفهوم شرط در جمله «لاتصدق ان لم یکن غیرها» استفاده می‌شود، در صورتی است که غیر همراه زن باشد شهادت این زن مورد قبول واقع می‌شود و کلمه غیرهم اعم از زن و مرد است.

۴ ـ اجماع: سید مرتضی در المسائل ناصریات[۵] ادعای اجماع بر پذیرش شهادت زن در رضاع کرده است.

---

۱. المقنعه: ۷۲۷.

۲. المبسوط: ۸: ۱۷۲.

۳. وسائل الشیعه ۲۷: کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۴۲، ۹، ۵.

۴. همان ۲۰: ۴۰۱، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم بالرضاع، باب ۱۲، ح ۳.

۵. المسائل الناصریات، ص ۳۳۹، مسأله ۱۶۰

قائلان به عدم پذیرش شهادت زنان و ادله آنان

قائلان به عدم پذیرش شهادت زن در رضاع از جمله شیخ در الخلاف[۱]، ابن ادریس، و علامه در تحریر، ادعای اجماع بر این قول نموده‌اند؛ و دلائلی به شرح ذیل ارائه کرده‌اند:

۱ ـ اصل عدم حجّیت ظنون: شهادت جزء ظنونی است که برای اثبات حجّیت آن نیاز به دلیل داریم. همین اصل بر شهادت زنان در رضاع نیز حاکم بوده و آن را از حجّیت ساقط می‌کند.

۲ ـ مرسله منقول از شیخ در المبسوط: «**فقد روی اصحابنا انه لایقبل شهادتهنّ**».[۲]

۴ ـ اجماعی که شیخ در الخلاف به صراحت آن را بیان داشته است.

نقد ادله

اصل تا زمانی قابل تمسک است که ادله ای برخلاف آن اقامه نشده باشد؛ در مباحث گذشته به ادله ای اشاره شد که با وجود آنها، دیگر وجهی برای تمسک به اصل باقی نمی‌ماند. [الاصل دلیل حیث لا دلیل]

مرسله‌ای نیز که شیخ نقل فرموده در هیچ یک از کتب روایی وجود ندارد و حتی خود شیخ نیز در کتاب المبسوط ـ باب شهادات ـ به آن عمل نکرده‌اند.

در مورد اجماع هم با وجود فقهای بسیاری که قائل به پذیرش شهادت زن در رضاع شده‌اند اجماع از حجّیت ساقط می‌شود.

نتیجه‌گیری و تحقیق

با توجه به دلائل قائلان به پذیرش شهادت زن در رضاع، اشکالات وارد به استدلال‌های قائلان به عدم پذیرش و با توجه به قاعده مستفاد از بنای عقلا ـ مبنی بر عدم فرق بین زن و مرد در شهادت و این که در شهادت، عدالت شاهد و رؤیت با چشمان خود است ـ می‌توان نتیجه گرفت که شهادت زنان در رضاع به

۱. الخلاف ۶: ۲۸۵، مسأله ۹.
۲. المبسوط ۸: ۱۷۵.

تنهایی و بدون همراهی مردان حجّت می‌باشد.

مبحث ششم در: «**شهادت زن در اثبات قتل**» است.

مؤلف در این مبحث فقط به بررسی قبول شهادت زن در قتلی که موجب قصاص بشود، پرداخته است.

آرا و نظریات

در این مسأله سه قول وجود دارد. البته ناگفته نماند که قائلان به پذیرش شهادت زنان در قتلِ موجب قصاص یا قائلان به تفصیل، شهادت زنان را به تنهایی قبول ندارند بلکه آن را مشروط به همراهی با مردان می‌دانند:

الف. عدم پذیرش شهادت زنان به طور مطلق. یعنی شهادتشان نه موجب قصاص است و نه موجب دیه؛ چه همراه با مردان باشند و چه به تنهایی. این قول مختار علمایی همچون شیخ در الخلاف[۱]، ابن ادریس[۲] و محقق در کتاب القصاص شرایع[۳] است.

ب. پذیرش شهادت زنان مطلقاً؛ فقهایی همچون محقق در کتاب الشهادت شرایع[۴]، علامه در کتاب القضاء ارشاد[۵] و مقدس اردبیلی[۶] قائل به این قول هستند.

ج. تفصیل به این که با شهادت زنان در قتل، قصاص ثابت نمی‌گردد و لکن مشهود علیه ملزم به پرداخت دیه هستند. این قول مختار علمایی مانند شیخ در النهایه[۷]، ابی الصلاح[۸] و علامه در مختلف[۹] است.

---

۱. الخلاف ۶: ۲۵۲، مسألهٔ ۴.
۲. السرائر ۲: ۱۳۸.
۳. شرایع الإسلام ۴: ۲۰۳.
۴. شرایع الأسلام ۴: ۱۲۶.
۵. ارشاد الأذهان ۲: ۲۱۵.
۶. مجمع الفائده والبرهان ۱۲: ۴۲۷.
۷. النهایه: ۳۳۳.
۸. الکافی فی الفقه: ۴۳۶.
۹. مختلف الشیعه ۸: ۴۳۴، مسأله ۷۴.

نقد و بررسی ادله

الف. ادله قائلان به عدم حجّیت

قائلان به عدم حجّیت به دو دلیل استناد کرده‌اند:

۱. قاعده‌ای که مورد استناد فقها در بسیاری از موارد قرار گرفته که شهادت زنان در امور غیرمالی که امکان اطلاع از آن وجود دارد پذیرفته نمی‌شود.

۲. روایات: شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه[۱] تمامی این روایات را جمع آوری نموده است از جمله:

ـ ابی بصیر نقل کرده:

«سالته عن شهاده النساء؟ فقال تجوز شهاده النساء وحدهن علی مالا یستطیع الرجال النظر الیه و تجوز شهاده النساء فی النکاح اذا کن معهن رجل ولاتجوز فی الطلاق و لا فی الدم...»[۲]

ـ زراره از امام صادق علیه السلام نقل کرده:

«... قلت: تجوز شهاده النساء مع الرجال فی الدم؟ قال: لا.»[۳]

ـ محمد بن مسلم نقل نموده:

«... قال ولاتجوز شهاده النساء فی القتل.»[۴]

این روایات با دو روایت دیگر نیز تأیید می‌شوند:

۱. حصر در موثقه سکونی:

«عن جعفر عن ابیه عن علی علیه السلام أنّه کان یقول: شهاده النساء لاتجوز فی الطلاق... إلّا فی الدیون وما لایستطیع الرجال النظر الیه.»[۵]

به این بیان که مفهوم حصر بر عدم قبول شهادت زنان ـ در مواردی که مردان

۱. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۵۰، کتاب الشهادات، باب ۲۴.
۲. همان: ۳۵۱، ح ۴.
۳. همان: ۳۵۴، ح ۱۱.
۴. همان: ۳۵۸، ح ۲۷.
۵. همان: ۳۶۳، ح ۴۲.

می‌توانند از آن‌ها اطلاع کسب کنند- دلالت دارد که قتل نیز یکی از آن موارد است.

۲. روایاتی که در آن‌ها حکم به عدم پذیرش شهادت زنان در حدود شده، می‌تواند مورد پذیرش قائلان به عدم پذیرش زنان در قتل نیز شود چرا که عنوان حدّ بر قتل نیز اطلاق می‌گردد.

ب. ادله قائلان به حجّیت

مستند قائلان به حجّیت نیز روایاتی است:

۱. دو صحیحه جمیل بن درّاج و محمد بن حمران از امام صادق علیه السلام:

«أتجوز شهاده النساء فی الحدود؟ فقال: فی القتل وحده إنّ علیّاً- کان یقول: لایبطل دم امرء مسلم.»[۱]

۲. ابوصباح کنانی از امام صادق علیه السلام نقل نموده:

«قال علی علیه السلام: شهاده النساء تجوز فی النکاح و لاتجوز فی الطلاق... و قال: تجوز شهاده النساء فی الدم مع الرجال.»[۲]

ج. ادله قائلان به تفصیل بین دیه و قصاص

برخی با توجه به تعارض بین روایات در صدد حل این تعارض برآمده اند و در مراد هر یک از طایفه روایات تصرف کرده اند، روایات جواز شهادت زن در قتل را بر اثبات دیه و روایات عدم جواز شهادت را بر قصاص حمل کرده اند. این گروه از فقها، روایات غیاث بن ابراهیم[۳] و موسی بن اسماعیل[۴] را شاهد بر این حمل دانسته اند. چرا که در این دو روایت عدم جواز به صورت صریح در مورد «قَوَد» - که همان قصاص است - بیان شده است:

---

۱. همان: ۳۵۰، ح ۱.
۲. همان: ۳۵۷، ح ۲۵.
۳. همان: ۳۵۸، ح ۲۹.
۴. همان: ۳۵۹، ح ۳۰.

عن علی‌ﷺ قال: «لاتجوز شهاده النساء فی الحدود و لاالقَوَد».[۱]

شیخ طوسی در النهایه[۲] قائل به این جمع شده است و شهید در المسالک[۳] برخلاف محقق حلّی[۴] این قول را به بسیاری از فقها نسبت داده است.

صاحب جواهر با این جمع مخالفت کرده و آن را خلاف قاعده دانسته است.[۵] به نظر می‌رسد علّت مخالفت این گونه جمع بین روایات با قواعد این باشد که اگر شهادت زنان حجّت بوده و با آن قتل عمد ثابت می‌گردد، دیگر فرقی بین دیه و قصاص نیست و هر دو اثر شهادت مترتب می‌گردد.

بیان جمع دیگری بین روایات

روایات عدم پذیرش شهادت در زنان در قتل برحالت انفراد زن و روایات پذیرش، بر حالت همراهی زنان با مردان دلالت دارند.

عدم تمامیّت این جمع نیز با توجه به روایات روشن است و حاصل این جمع با صراحت برخی روایات ناسازگار است؛ مانند روایت زراره:

«سألت اباجعفرﷺ... قلت: تجوز شهاده النساء مع الرجال فی الدم؟ قال: لا».[۶]

بنابراین فقها با توجه به عدم امکان جمع دلالی و عرفی بین این دو دسته روایات، برای حلّ تعارض به دو قول و دو مبنای مختلف قائل شده‌اند:

الف. قول به تخییر

۱ ـ ترجیح روایات عدم حجّیت: قائلان به این قول معتقدند که کثرت سند روایات عدم حجّیت شهادت زن در قتل، دلیل بر ترجیح این روایات است.

۲ ـ ترجیح روایات حجّیت: قائلان به این قول به سه مزیت بر ترجیح این

---

۱. همان.
۲. النهایه: ۳۳۳.
۳. مسالک الأفهام ۱۴: ۲۵۵.
۴. شرایع الإسلام ۴: ۲۰۳.
۵. جواهر الکلام ۴۱: ۱۶۴.
۶. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۵۴، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۱۱.

روایات تأکید کرده اند؛ علّت حکم پذیرش در دو صحیحه جمیل بن دراج و محمد بن حمران، هدر نرفتن خون مسلمان است و بیان علّت، خود مرجّح است. دو: روایات حجّیت به دو روایت عبدالله بن الحکم[۱] و محمد بن قیس[۲] مؤیّد است. سه: روایات حجّیت شهادت زن در قتل، موافق با بنای عقلا و ارتکازات عقلایی است.

ب. قول به تساقط هر دو دسته روایات

عده‌ای در تعارض، قائل به تساقط می‌شوند و حکم این مسأله را از عموم حصر در موثقه سکونی[۳] استنباط می‌کنند که شهادت زنان را تنها در دیون و آنچه نظر کردن مردان در آن جایز نیست نافذ می‌داند و به همین دلیل شهادت زنان در قتل، حجّیت ندارد.

اشکالات وارده بر این قول

اوّلاً قاعده مشهور و سیره فقهی در دو خبر متعارض متکافئ، تخییر است نه تساقط، ثانیاً حصر در اینجا مفید عموم نیست و حصر در استثناء ـ مخصوصاً استثنای منقطع ـ به این معنا است که استثنا، دلیل عموم در مستثنی منه است یعنی هیچ فردی از افراد مستثنی خارج نشده و همه افراد محکوم به حکم مستثنی منه هستند جز مورد استثنا؛ بنابراین استثناء در روایت سکونی بر بیش از عمومیت مستثنی منه (حدود، نکاح و طلاق) دلالت نداشته و شامل موارد خارج از آن ـ و از جمله شهادت زنان در قتل ـ نمی‌شود.

تحقیق و نتیجه گیری

با توجه به موارد بالا ما به روایات دالّ بر پذیرش شهادت زنان عمل می‌کنیم و

۱. همان: ۳۵۹، ح ۳۳.
۲. همان: ۳۵۷، ح ۲۶.
۳. همان: ۳۶۲، ح ۴۲.

ترجیح روایات دسته دوّم (پذیرش شهادت زنان در قتل موجب قصاص) به دلیل وجوه زیرخالی از قوت نیست:

۱. در دسته دوّم صحیحه جمیل بن درّاج و روایت محمد بن حمران وجود دارد که با رجوع به کتب رجالی وثاقت روایاتش تأیید می‌گردد و معمولاً تعبیر صحیح در مورد روایاتش به‌کار می‌رود.[۱]

۲. روایات دسته اوّل (عدم حجّیت) موافق عامّه اما روایات حجّیت، مخالف عامّه است که این دلیل، یکی از وجوه عمده ترجیح روایات حجّیت شهادت زنان است.

مبحث هفتم بیانگر **«ضابطه کلی در عدم قبول شهادت زنان»** است.

اقسامی از حقوق الاهی و حقوق بشر در فقه وجود دارند که برای اثبات آن‌ها فقط شهادت دو مرد پذیرفته می‌شود و شهادت زنان در این گونه موارد مطلقاً پذیرفته نمی‌گردد از جمله رجوع در طلاق، عده، وکالت، حدّ سرقت، شرب خمر و قذف.

در این مورد فقها قاعده کلی بیان کرده اند: کل ما لیس بمال ولم یقصد منه المال لایثبت إلّا بشاهدین ذکرین عدلین.»

تقریباً تمامی فقها برای عدم قبول شهادت زنان در حقوق آدمی به قاعده بالا تمسک کرده اند تا جایی که شهید اوّل در الدروس[۲] این قاعده را به اجماع نسبت داده اما کسانی مثل مقدس اردبیلی[۳] و صاحب جواهر[۴] این اجماع را قبول ندارند و مقدس اردبیلی در مواردی مثل نسب، وکالت و وصیّت، شهادت زنان را پذیرفته است.

ادله قائلان به قاعده

هر چند فقها در مورد عدم پذیرش شهادت زنان به این قاعده تمسک کرده اند اما اشکالات زیادی ـ چه از حیث صغری و چه از حیث کبری ـ به آن وارد شده

۱. مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۲، ص ۴۲۷.
۲. الدروس الشرعیه ۲: ۱۳۷.
۳. مجمع الفائده و البرهان ۱۲: ۴۲۴ ـ ۴۲۳.
۴. جواهر الکلام ۴۱: ۱۵۹.

است. برخی مانند صاحب جواهر[۱] گفته اند در تصوص دلیل‌هایی برخلاف این قاعده داریم.

اما ادله قائلان یکی اجماع است که قبلا گذشت و دیگری روایت سکونی است. صاحب مستند الشیعه استدلال مفصلی را ذیل این روایت آورده است به این بیان که حصر ـ که از معانی إلّا است ـ در این روایت دلالت بر مخالفت حکم مستثنی با افراد مستثنی منه می‌کند و معنای آن این می‌شود: شهادت زنان تنها در دیون و آنچه امکان نظر مردان به آن وجود ندارد نافذ است.

این حصر، هم دلیل بر عدم حجّیت شهادت زنان ـ در مواردی که از جهت لغت و عرف عنوان دین بر آن صدق نکند ـ بوده و هم اصل قاعده را اثبات می‌کند.[۲]

نقد ادله

اجماع مورد ادعا در کتاب الدروس از جانب مقدس اردبیلی و صاحب مستند مورد خدشه قرار گرفته است و حتی شیخ در الخلاف ـ که روش او ادعای اجماع در اکثر مباحث است ـ در این مورد ادعای اجماع نکرده است.[۳] اما روایت سکونی هم از جهت سند و هم از جهت دلالت قابل خدشه است. در سند این روایت بنان بن محمد بن عیسی اشعری قمی است که توثیق نشده است؛ اما از جهت دلالت همانطور که قبلا گفتیم استثناء در این روایت مفید حصر نیست در ثانی حکم عدم جواز در مستثنی منه با روایاتی که شهادت زنان را در این موارد پذیرفته تعارض دارد. نکته دیگر این که شیخ در التهذیب[۴] والإستبصار[۵] این روایت را حمل بر تقیه کرده است. بنابراین روایت سکونی نمی‌تواند حجّیت داشته باشد.

---

۱. همان.
۲. مستند الشیعه ۱۸: ۲۹۲.
۳. الخلاف ۶: ۲۵۳، مسأله ۴.
۴. التهذیب ۶: ۲۸۱.
۵. الاستبصار ۳: ص ۲۵.

نتیجه‌گیری

با توجه به عبارات فقها و عدم تمامیّت ادله قائلان به قاعده، پذیرش شهادت زنان به تنهایی و یا همراه مردان، چنانچه نصّی خلاف آن نباشد به دو دلیل خالی از قوت نیست:

۱. بنای عقلا در عمل به شهادت شهود؛ اعم از زن و مرد.

۲. الغای خصوصیّت عرفی از مردان به زنان در شهادت، چرا که اصل مهمّ در شهادت، اعتدال و وثاقت شاهد است و شرط بودن این خصوصیّت در زن و مرد یکسان است.

فصل دوّم به «**بررسی تساوی شهادت زن و مرد از نظر تعداد**» اختصاص دارد.

از مباحث مهم در موضوع شهادت زن بعد از حجیّت و پذیرش شهادت آنان چه به تنهایی و چه به صورت همراهی با مردان و یا شهادت همراه با سوگند، بررسی تساوی عددی زن و مرد در شهادت است.

آرا و نظریات

در این مسأله دو قول میان فقها رایج است:

شیخ مفید[۱] و دیلمی[۲] قائل به تساوی در عدد در مواری مانند بکارت، عیوب زنان، ولادت، استهلال و رضاع شده اند.

فتوا و قول مشهور که قائل به عدم تساوی هستند و فرموده‌اند ارزش شهادت دو زن به اندازه شهادت یک مرد است و به تنهایی هیچ ارزشی ندارد.

ادله اثبات تساوی عدد در شهادت زن و مرد

۱. الغای خصوصیّت عرفی و تنقیح مناط

عرف، ملاک پذیرش شهادت را عدالت می داند و فرقی بین زن و مرد در این

۱. المقنعه: ۷۲۷.

۲. المراسم: ۲۳۳.

مورد قائل نیست. شاهد بر این فهم عرفی، آیه شریفه ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[1] است. که اگر شارع این مطلب را نمی‌فرمود عرف و عقلا الغای خصوصیّت، حکم به تساوی شهادت زن و مرد می‌داد.

۲. اطلاق و عدم تقیید روایات باب شهادت به دو زن

صحیحه جمیل بن درّاج و محمد بن حمران از امام صادق علیه السلام:

«أ تجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: في القتل وحده إنّ علیّاً علیه السلام كان يقول: لا يبطل دم امرء مسلم».[2]

استدلال در روایت بالا به این صورت است که اوّلاً راوی از امام علیه السلام در مورد شهود سؤالی نکرده است؛ ثانیاً حضرت علی علیه السلام علّت پذیرش شهادت زن را هدر نرفتن خون مسلمان قرار داده است و با توجه به این که عدم تساوی در تعداد شهود ممکن است باعث هدر رفتن خون مسلمانی شود، می توان به تساوی تعداد شهود زن و مرد در قتل قائل شد. در روایاتی مانند صحیحه حلبی و مضمره ابی بصیر[3] نیز هر چند از نکاح سؤال شده است، اما از طلاق این دو روایت و این که امام تعداد زنان را معین نکرده بر می آید که فرقی بین زن و مرد در شهادت نیست. علاوه بر این روایاتی که در باب بیست و چهارم وسائل الشیعه جلد بیست و هفت ـ درباره شهادت بر عیوب خاصّ زنان ـ آمده است، بر عدم فرق شهادت زنان از نظر عدد با مردان دلالت دارند. بنابراین عدم عنایت سائلان نسبت به سؤال از تعداد زنان در روایات شاهدی بر تساوی عددی بین زن ومرد در شهادت است.

۳. روایاتی که تصریح بر تساوی شهادت زن و مرد دارد.

روایت داود بن الحصین:

---

۱. البقره (۲): ۲۸۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ص ۳۵۰، ح ۱.

۳. همان، ص ۳۵۱، ح ۴ و ۲.

«عن ابي عبدالله ﷺ ... كان امير المؤمنين ﷺ يجيز شهاده المرأتين في النكاح عند الإنكار...»[۱]

روایت ابی بصیر:

«عن ابي جعفر ﷺ قال: تجوز شهادة امرأتين في استهلال».[۲]

ادله عدم تساوی شهادت زن و مرد

قائلان به عدم تساوی شهادت زن و مرد در تعداد به وجوهی تمسک کرده‌اند:

۱. کتاب

آیه ۲۸۲ سوره بقره: ﴿...أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...﴾

با توجه به این که در آیه علّت شهادت دو زن را نسیان ذکر می کند و در غیر این موارد نیز احتمال نسیان می‌رود بنابراین درتمام مواردی که شهادت زن معتبر است ارزش شهادت دو زن به جای یک مرد مورد قبول است. نقد این استدلال قبلا گذشت که علّت ذکر شده در آیه نسبت به زنان زمان نزول بوده و هر زمان که این احتمال نسیان از بین برود دیگر وجهی برای شهادت دو زن به جای یک مرد نمی‌ماند.

۲. اصل عدم حجیّت شهادت زنان

این اصل دلیل عمده مانعان است و مبنای و مدرک این اصل مشخص شود. مبنای این اصل، اصل عدم حجیّت ظنون و اصل عدم جواز و عدم نفوذ حکم حاکم و برائت ذمه کسی است که علیه او شهادت داده می‌شود. مدرک این اصل نیز دو روایت است: یکی روایت سکونی که قبلا گذشت و از آن حصر پذیرش شهادت زنان ـ در دیون و موضوعاتی که نظر کردن مردان بر آن‌ها حرام است ـ

۱. همان، ص ۳۶۰، ح ۳۵.
۲. همان، ص ۳۶۲، ح ۴۱.

استنباط می شود و دیگری مرسله یونس[۱] که در آن اثبات حقّ را منحصر در چهار طریق کرده و نامی از نفوذ شهادت زن و به تنهایی و یا یک زن و یک مرد نبرده است.

استدلال به این اصل دارای دو اشکال است: اوّلاً با وجود ادله سه گانه (کتاب، بنای عقلا و روایات خاص) دیگر جایی برای استدلال به اصل و قاعده نمی ماند و ثانیاً خود قاعده نیز ناتمام است؛ قبلاً گذشت که حصر در روایت سکونی مفید عموم نمی باشد و مرسله یونس نیز علاوه بر این که با یک مرسله نمی توان حکمی برخلاف بناهای عقلایی اثبات کرد، احتمال می رود که روایت در مقام بیان موارد غالب در استخراج حقوق باشد نه در مقام حصر بیان ضابطه کلی و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»

۳. روایات

استدلال کنندگان برای اثبات ادعای خود به دو دسته از روایات تمسک کرده اند. دسته اوّل روایاتی که با دلالت مطابقی بر اعتبار شهادت دو زن به جای یک مرد استدلال کرده اند. روایاتی مانند روایت امام حسن عسکری علیه السلام که به امیرالمؤمنین علیه السلام می رسد[۲]، و خبر منصور بن حازم[۳]، خبر محمد الهمدانی[۴] که در آن به صراحت، شهادت دو زن به جای یک مرد دانسته شده و خبر زراره[۵] که حضرت علی علیه السلام دراثبات رجم، شهادت سه مرد و دو زن را معتبر دانسته اند و از آن جا که در رجم، شهادت چهار مرد معتبر است پس شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد قرار داده شده است.

اما دسته دوّم روایاتی است که شهادت زن بر مقدار مشخصی از مشهود علیه دلالت دارد نه همه آن، مثل خبر ربعی:

---

۱. همان: ۲۷۱، ابواب کیفیة الحکم و احکام الدعوی، باب ۱۵، ح ۲.
۲. وسائل الشیعه ۲۷: ۲۷۲، ابواب کیفیة الحکم، باب ۱۵، ح ۵.
۳. همان: ۲۷۱، ح ۱.
۴. همان: ۳۶۰، کتاب الشهادت، باب ۲۴، ح ۳۴.
۵. همان: ۳۵۴، ح ۱۱.

«عن أبي عبدالله عليه السلام في شهادة امرأة حضرت رجلا يوصي فقال يجوز في ربع ما أوصي بحساب شهادتها».[۱]

در روایت شهادت یک زن بر یک چهارم وصیت معتبر دانسته شده یعنی شهادت چهار زن برای تمام وصیت لازم و معتبر است. بنابراین شهادت چهار زن برابر با دو مرد می‌شود. دیگری مثل صحیحه ابن سنان[۲] و مرسله[۳] فقیه نیز بر این عدم تساوی تساوی دلالت دارند.

در نقد این روایات باید گفت که در روایات دسته اوّل هیچ شاهدی که بر عموم تنزیل دلالت کند و در همه موضوعات، شهادت دو زن به جای یک مرد معتبر دانسته شود وجود ندارد، بلکه باید بر همان مورد روایت ـ مثلاً رجم ـ اکتفا کرد چرا که حدود دارای شرایط خاصی است. اما در مورد روایات دسته دوّم که درباره وصیت و ارث می باشد ـ از این جهت که این دو جزو امور مالی هستند ـ جای هیچ شکّ و شبهه ای نیست چرا که به دلیل نصّ قرآن، شهادت دو زن به جای یک مرد پذیرفته می شود؛ اما بحث ما دراین جا فراتر از امور مالی است و دلیل اخصّ از مدعا بوده، نمی توان حکم آن را به موارد دیگر سرایت داد.

نتیجه‌گیری و تحقیق

با توجه به دلائل ذکر شده و عدم تمامیّت ادله مانعان بر عدم تساوی، ثابت شد که شهادت زن ـ در مواردی که شهادت زنان به صورت انفرادی پذیرفته می شود ـ به جای یک مرد، حجیّت دارد. با الغای خصوصیّت و تنقیح مناط می توان شهادت یک زن را در مواردی که دلیل محکمی برخلاف آن وجود ندارد به جای شهادت یک مرد پذیرفت.

فصل سوّم به **«ادله شهادت زنان در حدود و تعزیزات»** پرداخته است.

---

۱. همان: ۳۵۵، ح ۱۶.
۲. همان: ۳۶۴، ح ۴۵.
۳. همان: ۳۶۵، ح ۴۸.

مبحث اوّل: حدود عِرضی

یکی از موضوعاتی که منشأ اشکال شده و شبهه تبعیض در آن وجود دارد، شهادت زنان در حدود است. در این باب اصل اوّلی عدم پذیرش شهادت زنان در مطلق حدود (عِرضی و غیر عِرضی) است مگر آنچه با دلیل معتبر خارج شده باشد. صاحب ریاض[1] فرموده‌اند در این اصل خلافی نیست و همچنین شیخ در الخلاف[2] بر اجماع فقهای عامّه در عدم پذیرش شهادت زنان در حدود، تأکید کرده است. شاهد این ا صل روایاتی است که قبلا نیز بیان آن گذشت از جمله صحیحه جمیل و حمران و روایت‌های غیاث بن ابراهیم، موسی بن اسماعیل و روایت سکونی.

استدلال به ظاهر این روایات برای عدم حجیّت شهادت زنان در حدود، واضح است، البته فقها برخی از حدود را از شمول این اصل خارج کرده اند که در ادامه به آن می پردازیم.

موارد استثناء از عدم پذیرش شهادت زنان در حدود

الف. استثناء از حدّ زنا (رجم) و ادله آن

فقها در اثبات حدّ زنا به وسیله شهادت زنان شرایطی را ذکر کرده‌اند: ۱. همراهی با مردان ۲. سه مرد و دو زن برای اثبات رجم و دو مرد و چهار زن برای اثبات شلاق برای زنان محصن. دلیل بر پذیرش شهادت سه مرد و دو زن در اجرای رجم، روایاتی است که در این باب وارد شده است:

ـ صحيحه حلبي: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن شهادة النساء في الرجم؟ فقال إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان و إذا كان رجلان و أربع نسوة

۱. ریاض المسائل ۲: ۴۳۳.
۲. الخلاف ۶: ۲۵۱، مسأله ۲.

لم تجز في الرجم».[۱]

ـ صحيحه عبدالله بن سنان؛ «قال: سمعت اباعبدالله يقول ... و لايجوز في الرجم شهادة رجلين و أربع نسوة و يجوز في ذلك ثلاثة رجال و امرأتان...»[۲]

کیفیت استدلال به این روایات روشن است.

ب. استثناء از حدّ زنا (جَلد)

در مورد پذیرش شهادت دو مرد و چهار زن؛ گروهی از فقها ـ که قائل به پذیرش شهادت زنان شده اند ـ گفته اند با این نوع شهادت فقط حدّ شلاق (جَلد) ثابت می شود نه حدّ رجم. قائلان به روایاتی استناد کرده اند از جمله دو صحیحه حلبی و عبدالله بن سنان که بیانش گذشت.

همچنین موثقه حلبی عن أبی عبدالله علیه السلام:

«أنه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد عليه ثلاثه ر جال و امرأتان وجب عليه الرجم و إن شهد عليه رجلان و أربع نسوة فلا تجوز شهادتهم و لايرجم و لكن يضرب حدّ الزاني».[۳]

کیفیت استدلال: اوّلاً با توجه به دو صحیحه حلبی و عبدالله بن سنان، امام علیه السلام از عدم پذیرش شهادت دو مرد و چهار زن در رجم سخن گفت اما اصل زنا را نفی نفرمود؛ بنابراین می توان حکم شلاق را از آن استنباط کرد. ثانیاً مفهوم نفی رجم در منطوق موثقه حلبی مورد تصریح قرار گرفته و امام فرموده حدّ بر او زده می شود.

قائلان به عدم پذیرش و استدلال‌های آنان

قائلان به عدم پذیرش دو دسته اند: دسته اوّل بر این عقیده اند که با شهادت

۱. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۵۱، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۳.
۲. همان: ۳۵۳، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۱۰.
۳. همان ۲۸: ۱۳۲، کتاب الحدود والتعزیرات، ابواب حدّ الزنا، باب ۳۰، ح ۱.

دو مرد و چهار زن حدّ شلّاق ثابت نمی شود و دسته دوّم که شهادت زنان را به هیچ وجه قبول نمی کنند و لو آن که سه مرد و دو زن باشند.

دسته اوّل استدلال کرده اند که بین رجم و زنای محصنه ملازمه شرعی است. از آن جا که در روایات وارد شده که با شهادت دو زن و چهار مرد، حدّ رجم جاری نمی گردد پس زنای محصنه نیز ثابت نمی شود. نمی توان گفت زنای محصنه ثابت می شود اما حکم رجم اجرا نمی گردد و تنها حکم شلّاق اجرا می‌شود.

در استدلال دسته اوّل دو اشکال وجود دارد:

اوّلا این کلام، اجتهاد مقابل نصّ است؛ چرا که مفهوم روایات قبلی بر پذیرش شهادت دو مرد و چهار زن و اجرای حکم شلّاق در زنای محصنه دلالت می کند.

ثانیاً در صورتی امکان جدایی بین احصان با رجم وجود ندارد که احصان با قطع و یقین ثابت شود اما اگر احصان با حجّت و شهادت ثابت گردد امکان اثبات احصان بدون رجم از طرف شارع وجود دارد؛ بنابراین شارع می تواند در صورت تغییر کیفیت شاهدان، حکم را تغییر دهد. تفکیک در متلازمان اعتباری ـ برخلاف ملازمات تکوینی ـ اشکال ندارد، چرا که در اعتباریّات امکان هر گونه دخل و تصرفی از سوی اعتبار کننده وجود دارد. مویّد این امر روایاتی است که در باب قبول یک چهارم ارث با شهادت یک زن قابله است؛ چرا که اگر شهادت قابله معتبر باشد باید کل ارث به مشهود له داده شود و اگر معتبر نباشد یک چهارم ارث را هم نباید بدهیم.

اما دسته دوّم استدلالشان را مبتنی بر دو روایت غیاث بن ابراهیم و موسی بن اسماعیل ساخته‌اند. در این روایت شهادت زنان در حدود و قصاص پذیرفته نشده است. اما استدلال به این دو روایت در این بحث بی فایده است چرا که این دو روایت با روایاتی که دلالت بر پذیرش شهادت زنان همراه با مردان در رجم و شلّاق می‌نمایند مقیّد می‌گردد و همانطور که شیخ فرموده شامل غیر حدّ زنا می‌گردد.[1]

۱. تهذیب الحکام ۶: ۲۶۶، ذیل احادیث ۷۰۹ و ۷۱۰.

با توجه به مباحث مطرح شده ثابت می‌گردد که حدّ رجم فقط با چهار شاهد یا سه شاهد مرد و زن و حدّ شلّاق با دو مرد و چهار زن نیز ثابت می‌گردد.

ج. حدّ سحق و لواط

برخی از فقها قائل به پذیرش شهادت زنان در سحق و لواط شده اند که در ادامه به بررسی آن می پردازیم.

نظریات و ادله قائلان به استثنا

از جمله قائلان، علی بن بابویه است: «**و یقبل في الحدود اذا شهد امرأتان و ثلاثة رجال**».[۱] و فرزندش شیخ صدوق نیز در کتاب المقنع نظری شبیه به نظر بالا دارد: «**و لابأس بشهادة النساء في الحدود اذا شهد امرأتان و ثلاثة رجال**».[۲]

با توجه به این که سحق و لواط از جمله حدودی است که اجماع بر لزوم شهادت چهار مرد عادل برای اجرای حدّ در آن‌ها اقامه گردیده بنابراین می توان کلام شیخ صدوق و پدرش را دالّ بر پذیرش شهادت زنان در سحق و لواط دانست.

از دیگر فقها ابن زهره است که در کتاب الغنیه[۳] بر این امر ادعای اجماع کرده است. قائلان به این نظر دلیل خاصی در اثبات آن ارائه نکرده اند اما از مجموع کلمات آن‌ها می توان به نشانه‌هایی دست یافت از جمله:

ـ خبر عبدالرحمان: «**قال سألت أباعبدالله ... قال تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال**».[۴]

---

۱. نقله عنه فی مختلف الشیعه ۸: ۴۸۶، مسألة ۷۴.

۲. المقنع: ۴۰۲.

۳. غنیة النزوع: ۴۳۸.

۴. وسائل الشیعة ۲۷: ۳۵۶، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۲۱.

ـ عموم تنزیل در روایتی[۱] که دلالت می کند لواط نیز مانند زنا با چهار مرتبه اقرار ثابت می گردد. بنابراین تمام احکام زنا در لواط نیز جاری می گردد یکی از طریق ثبوت زنا شهادت سه مرد و دو زن است که با توجه عموم تنزیل، لواط نیز با آن اثبات می گردد.

ـ اجماع منقول از سیّد بن زهره در غنیة النزوع.

نقد استدلال‌ها

در نقد خبر عبدالرحمان باید گفت با توجه به روایات صحیحی که بر نفوذ شهادت زنان تنها در حدّ زنا دلالت دارند باید خبر عبدالرحمان را محدود به پذیرش شهادت زنان در همان حدّ زنا کرد. اما در مورد عموم تنزیل باید گفت که عموم تنزیلی در این روایات وجود ندارد و صرف همانند بودن لواط و زنا در حجیّت شهادت چهار مرد عادل دلیلی بر آن نیست که در بقیه طرق اثبات ـ مثلاً حجیّت سه مرد و دو زن در زنا ـ هم همانند یک‌دیگر باشند. در مورد اجماع منقول از سید بن زهره هم باید گفت که این اجماع حجیّتی ندارد چرا که بسیاری از فقها قائل به عدم پذیرش شهادت زنان در حدود می باشند.

ادله قائلان به عدم پذیرش شهادت زنان در لواط و سحق

صحیحه جمیل و ابن حمران و خبر غیاث بن ابراهیم و خبر موسی بن اسماعیل که قبلا بیان آن‌ها گذشت. همچنین بنای شارع در حدود بر تخفیف و عدم اجرای آن با کمترین شبهه و سخت گیری در اثبات آن برای حفظ حرمت افراد است.

نتیجه

با توجه به استدلالهای دو گروه، قول قوی عدم پذیرش شهادت زنان در سحق

۱. همان ۲۸: ۱۶۱، کتاب الحدود والتعزیرات، ابواب حدّ اللوط، باب ۵، ح ۱.

و لواط است چرا که دلیل محکمی برای تخصیص روایات صحیح به غیر از حدّ زنا در دست نداریم.

بیان یک احتمال

مبنایی که بعضی از فقها مثل صاحب جواهر[۱] در بعضی از فروع فقهی به آن استناد کرده اند مذاق فقه شرع است. در مواردی که دلیل قطعی در موضوعی وجو نداشته باشد ولی ادله ای موجود باشد که در راستای همان موضوع باشد، فقیه با استفاده از مذاق شرع، فتوا می دهد. در مسأله مورد بحث، فقیهی با توجه به شباهت‌های زنا و لواط ـ مثل چهار مرتبه اقرار و یا اثبات هر دو با شهادت چهار مرد عادل ـ یقین می یابد که در نزد شارع فرقی بین زنا و سحق و لواط نیست و شهادت زن ـ البته همراه با مردان ـ را در این موضوع او با استفاده از مذاق شرع، می‌پذیرد.

مبحث دوّم به **«حدود غیر عِرضی»** اختصاص دارد.

از مواردی که ادعای بر عدم پذیرش شهادت زنان شده است حدود غیر عِرضی است بر دو قسم است:

۱. حق الله مانند حدّ شرب خمر، ارتداد وقیادت.

۲. حقّ الله و حقّ الناس مانند حدّ سرقت و حدّ قذف.

ادله عدم حجیّت شهادت زن در حدود غیر عِرضی

الف. اصل

بیان اصل به دو گونه:

۱. اصل اوّلی، عدم حجیّت مطلق شهادت است مگر آن که دلیل خاصی بر خروج از این اصل داشته باشیم.

---

۱. صاحب جواهر در هفت مورد مذاق الشرع یا مذاق الفقه استناد کرده است؛ از جمله: جواهر الکلام، ج ۱، ص ۱۵۰؛ «بل یکاد القطع المتأمل فی نذاق الشرع بعدمه».

۲. اصل عدم حجیّت شهادت زن در حدود براساس روایات باب حدود.

با توجه به آن که عدم پذیرش شهادت زنان در حدود غیر عِرضی اجماعی است، در اینجا به ذکر کلام مقدّس اردبیلی در ارتباط با استدلال به اصل اکتفا می‌کنیم.

استدلال مقدّس اردبیلی به اصل

استدلال مقدس اردبیلی بر عدم پذیرش شهادت زنان در حدود با استناد به اصل بدینگونه است:

«و أما أنّ ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحدود و كلّ حقوق الله تعالي إنما يثبت بالشاهدين... و ظاهر «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ» (و أشهدوا ذوي عدل منكم) في الجملة. و لا شك أن الحدود و كل حق من حقوق الله مالية كانت كالزكاة أو غيرها مثل الشرب و السرقة، عدا ذلك»؛[1]

به غیر از موارد زنا، سحق و لواط از جنایاتی که موجب حد هستند تمام حقوق الهی با دو شاهد ثابت می‌شوند و از آنجا که معلوم است آنچه که با یک شاهد و قسم مدعی ثابت می‌شود جزو دین و مال نیست، همچنین آنچه با دو شاهد مرد ثابت می‌شود فقط دین و مال است و آنچه که با یک زن و مانند یک زن ثابت می‌گردد چیزی جز ولادت و استهلال نیست و آنچه که فقط با شهادت زنان ثابت می‌گردد چیزی نیست جز آنچه که مردان امکان اطلاع بر آن را ندارند مانند عیوب باطنی زنان و رضاع بنابراین غیر از این موارد فقط با دو شاهد ثابت می‌گردد و مستند این مطلب شاید اجماع و ظاهر دو آیه باشد. شکی نیست که حدود و کلیه حقوق الهی اعم از مالی مانند زکات و خمس و غیر مالی مثل شرب خمر و سرقت غیر از مواردی است که گفته اند در آن‌ها به غیر از شهادت دو مرد نیز پذیرفته می‌شود.

ب. روایات

از آنجا که روایات خاصّی که دلالت بر عدم قبول شهادت زنان در این موارد

۱. مجمع الفائده و البرهان ۱۲: ۴۴۲.

بکند، وجود ندارد، استدلال کنندگان به روایاتی مانند دو صحیحه جمیل بن دراج و محمد بن حمران و روایت غیاث بن ابراهیم استناد کرده اند. کیفیت استدلال به این روایات واضح است؛ چرا که این روایات در مورد حدود اطلاق دارند. بنابراین شامل حدود غیر عرضی نیز می‌گردند.

ج. قاعده تخفیف و درأ حدود

تنها مؤلف کشف اللثام[۱] به این قاعده استناد کرده است و در کلمات دیگر فقها استنادی به این قاعده دیده نمی‌شود.

د. اجماع

از فقهایی که ادعای اجماع در این مسأله کرده اند، ابن زهره در غنیة النزوع[۲] و صاحب ریاض[۳] هستند. اگرچه اجماع در مورد عدم حجیت شهادت زنان در مطلق حدود اقامه شده است و در حدود غیر عرضی اجماع به خصوصی وارد نشده است؛ ولکن واضح است که این حدود نیز تحت عنوان کلّی حدود قرار می‌گیرند.

شبهات و احتمالات در استدلال به روایات

با توجه به این که عمده استدلال به اطلاق روایات باز می‌گردد و دیگر ادله ـ اصل و اجماع ـ یا به روایات بر می‌گردد و یا ضعف آن‌ها مشخص است، به بیان احتمالات وارده در روایات و نقد آن می‌پردازیم.

احتمال اوّل: کلمه «النساء» در روایات «بما هن نساء» آمده است و ربطی به شهادت دو زن عادل ندارد؛ به این دلیل که زنان از مسائل جامعه مثل دزدی و خلاف عفت خبر ندارند شهادت آنان پذیرفته نیست و جایی که مقام شهادت زنان با قید وثاقت و عدالت باشد کلمه «إمرأة» آمده است. شاهد این بحث آیه

۱. کشف اللثام ۱۰: ۳۲۱.
۲. غنیه النزوع: ۴۳۸.
۳. ریاض المسائل ۲: ۴۴۳.

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ...﴾[1] است. همچنین در روایات نیز کلمه «إمرأتان» آمده است.

این احتمال با توجه به استعمال کلمه «نسوة» در کنار «رجلین» در روایت عبدالله بن سنان[2] که قید عدالت در آن اخذ شده، رد می‌شود.

احتمال دوّم: روایات عدم حجیّت شهادت زنان در حدود با روایات عامّ و مطلق حجیّت شهادت دو عادل تعارض دارد چرا که عنوان عادل بر زن و مرد صدق می‌کند.

ممکن است از این احتمال جواب داده شود که روایات باب حدود خاصّ هستند و روایات حجیّت شهادت دو عادل عامّ و بر طبق قاعده حمل عامّ بر خاصّ، روایات دالّ بر حجیّت شهادت را با روایات باب حدود تخصیص می‌زنیم.

جواب بالا تمام نیست چرا که دلیل تخصیص عام به خاص، بنای عقلا است و عقلا نیز هیچگاه تخصیصی را که مخالف فهم عرف باشد جاری نمی‌کنند. توضیح آنکه روایات باب حدود که خاص هستند مخالف فهم عرفی بوده و روایات و ادله عام شهادت، موافق فهم عرفی؛ بنابراین عقلا هیچگاه قائل به تخصیص عموماتی که موافق فهم عرف باشد با روایاتی که مخالف این فهم باشد نمی‌شوند. چرا که فهم عقلا این است که شارع باید با ادله و نصوص محکم و معتبر، مطلبی خلاف بنای آنان را ثابت کند. نتیجه آن که با توجه به عدم تخصیص روایات عام شهادت با روایات حدود، حجیت شهادت دو زن در حدود ثابت می‌شود.

در ادامه دو احتمال دیگر را ذکر می‌کند که از آن جمله وجود تقیه است و آن‌ها را هم رد می‌کند.

پاسخ مشترک به احتمالات

در روایات دال بر عدم حجیت شهادت زنان، روایات با سند صحیح داریم که به صرف این احتمالات نمی‌توان آن‌ها را از حجیت ساقط کرد.

۲. اگر با این احتمالات بتوان این روایات را از حجّیت ساقط کرد، در دو موضوع

---

۱. البقره (۲)، ۲۸۲.

۲. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۵۳، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ح ۱۰.

با مشکل مواجه می‌شویم: الف. حجیت شهادت زنان در اثبات طلاق ب. حجیت شهادت زنان در قتل.

توضیح آنکه در مورد عدم حجیت شهادت زنان نسبت به طلاق و قتل روایاتی وجود دارد مانند روایت محمد بن فضیل: «**قال سألت أباالحسن الرضاعليه السلام ... قال: ولاتجوز شهادتهن في الطلاق ولا في الدم**».[1]

در بحث شهادت زنان در طلاق و قتل گفته شد که این دسته روایات با صحیحه حمران و جمیل - که بر پذیرش شهادت زنان در قتل دلالت دارد - معارض است و با توجه به عدم امکان تفکیک در مضمون روایت محمد بن فضیل، می‌توان قائل به پذیرش شهادت زنان در طلاق شد.

نتیجه

با توجه به مباحث طرح شده و جمع بین روایات، بعید نیست فقیهی قائل شود به این که شهادت زنان به صورت انفرادی و جمعی در حدود (غیر از زنا)، به جهت الغای خصوصیت و تنقیح مناط که ملاک، عدالت شاهد و رؤیت است نافذ است. همچنین شهادت زنان در حقوق الاهی نیز نافذ است. البته در مواردی غیر از موضوعات مالی و دیون، شهادت زنان از نظر تعداد همانند مردان است.

آخرین نکته از **مبحث سوم** و مربوط به «**تعزیرات**» است.

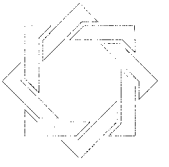
بحث تعزیرات از فروعات باب حدود است بنابراین در تعزیرات نیز می‌توان گفت شهادت زنان به دو دلیل نافذ است:

۱. اصل دوم در شهادت که دلالت بر پذیرش شهادت زنان (به جهت الغای خصوصیت و تنقیح مناط) در حدود می‌کرد.

۲. وقتی در حدودی مثل ارتداد - که حکمش قتل است - شهادت دو زن کافی است در تعزیر که بسیار ناچیزتر از قتل است (به دلیل قیاس اولویت) قطعاً می‌توان شهادت دو زن را پذیرفت.

---

۱. وسائل الشیعه ۲۷: ۳۵۲، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ج۷.



جستار ششم

ارث زن از شوهر

در آغاز

یکی از موضوعات فقهی‌ای که بین عامه و خاصه در آن اختلاف وجود دارد، مسأله‌ی کیفیّت ارث بردن زن از اموال شوهر می‌باشد. عامه قایل است به این که زوجه مانند زوج از جمیع اموال شوهر ارث می‌برد و مشهور بین فقهای شیعه آن است که زوجه فی الجمله از ما ترک غیر منقول زوج ارث نمی‌برد. هرچند در بین فقهای شیعه در حکم این مسأله نیز اقوال متفاوتی وجود دارد؛ اما این اختلافات زمانی قابل تأمل‌تر می‌شود که حکم این مسأله به صورت صریح در قرآن وارد شده است:

﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم﴾.[1]

اما باید توجه داشت که اختلاف اقوال فقهای شیعه ناشی از اختلاف ظاهر روایات وارده در این مسأله با یکدیگر است که در بین علمای شیعه به جهت

---

۱. نساء، آیه ۱۲.

همین اختلاف روایات، شش قول به وجود آمده که در مقابل، عامه در این حکم به جهت آیه‌ی شریفه‌ی مذکوره هیچگونه اختلافی ندارند.[۱]

حضرت آیت الله صانعی هنگام تدریس خارج فقه کتاب الارث تحریر الوسیله امام خمینی‌ﷺ در سال ۱۳۷۸ هجری شمسی با توجه به اهمیت این بحث از نظر وجود اختلاف بین توریث زن و مرد و شبهه‌ی تبعیض که بنابر نظریه‌ی مزبور در این مسأله وجود دارد به بررسی دقیق ادله و اقوال و نقض و ابرام در آن‌ها پرداختند. ایشان در هنگام تدریس طی دو مرحله‌ی جداگانه به بررسی روایات وارده در این باب پرداختند و کلیه احتمالات وارده در روایات را بررسی نمودند و از نظر صناعت فقهی، و قایل به ارث بردن زن از عین جمیع ماترک مرد گردیدند.

نکته‌ی قابل ذکر آنکه معظّم‌له در آن سال‌ها با توجه به ارتباطاتی که با حقوقدانان، فرهیختگان و خبرنگاران خارجی داشتند و آن‌ها در اصل تفاوت ارث بردن زن و مرد و فروعات دیگر ارث ـ که شبهه تفاوت و تبعیض بین زن و مرد وجود داشت ـ مکرراً از ایشان سؤال می‌کردند و خواستار پاسخ بودند، تصمیم گرفتند بحث خارج کتاب الارث را که در حوزه‌های علمیه با توجه به پیچیدگی‌های خاص ارث ندرتاً مورد بحث قرار می‌گیرد را شروع نمایند تا با تکیه بر روش‌های معمول و متدهای رایج فقهی در حوزه‌های علمیه و رعایت اصل عدالت در احکام، به شبهه‌ی رایج پاسخ دهند که این مهم در آن سال‌ها اتفاق افتاد، اما این حکم پس از سال‌ها (حدود ۱۲ سال) در مجاری قانون‌گذاری مورد توجه قرار گرفت و قانون مدنی بر این اساس (نظریه سید مرتضی) تغییر یافت. این روند تغییر در قانون نشان داد که حوزه‌های علمیه همواره باید جلوتر از زمان حرکت نمایند و نسبت به رفع شبهات در موضوعات فقهی، اعتقادی، اخلاقی و فلسفی قبل از آنکه شبهه به صورت یک تلقّی صحیح درآید، اقدام نمایند.

موضوع بحث

یکی از صاحبان فروض شش‌گانه در باب ارث که در قرآن ذکر گردیده است،

۱. ر.ک: المغنی (ابن قدامه)، ج ۷، ص ۲۰؛ و المجموع، ج ۱۷، صص ۲۰۶ و ۲۰۸.

سهام زوج و زوجه می‌باشد.

در قرآن سهم شوهر از اموال همسرش در صورتی که فرزندی در بین نباشد ۱/۲ ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾[1] و چنانچه فرزندی وجود داشته باشد ۱/۴ ﴿فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ﴾[2] می‌باشد، و سهم همسر از اموال شوهر در صورت نبود فرزند ۱/۴ و در صورت وجود فرزند ۱/۸ می‌باشد: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم﴾[3]

و آنچه که مورد اختلاف بین خاصه و عامه گردیده، آن است که شیعه (مشهور فقها) قایل به توریث همسر (زوجه) از تمامی اموال شوهر (زوج) نمی‌باشند و مستند خود را روایات وارده از ائمه معصومین علیهم‌السلام قرار داده‌اند. در مقابل، عامه (اهل سنت) با توجه به آیات ذکر شده، قایل به ارث بردن زوجه از عین جمیع اموال زوج می‌باشند.

بنابراین، موضوع این گفتار به چگونگی ارث‌بری زوجه از اموالِ غیرمنقول زوج اختصاص دارد. با توجه به این که اختلاف اقوال در بین علمای شیعه ناشی از اختلاف ظاهر روایات با یکدیگر می‌باشد، در این نوشتار هم به طور مفصّل به بررسی این روایات و کیفیت استدلال به آن‌ها و نیز اشکالاتی که بر این استدلال‌ها وارد است، خواهیم پرداخت.

اقوال فقها

همان‌طور که اشاره شد، در مسأله ارث زوجه نسبت به اموال غیرمنقولِ زوج، به جهت اختلاف روایات این باب، اقوال شش‌گانه‌ای به وجود آمده که عبارتند از:

اوّل: زوجه از مطلق زمین (چه بایر و چه آباد از حیث زراعت و ساختمان) مطلقاً ارث نمی‌برد؛ یعنی نه از عین و نه از قیمت آن. همچنین، زوجه از عین آلات و ادوات ساختمان که قابل تفکیک باشند نیز، ارث نمی‌برد، ولی از قیمت

---

۱. نساء، آیه ۱۲.
۲. نساء، آیه ۱۲.
۳. نساء، آیه ۱۲.

ادوات و آلات به کار رفته در ساختمان، ارث می‌برد.

قایلین به قول اوّل

قایلین به این قول عبارتند از: ملاّ احمد نراقی در کتاب مستند الشیعه،[۱] ظاهر ابی الصلاح حلبی در الکافی فی الفقه[۲] و شیخ طوسی در کتاب الخلاف،[۳] که بر این مسأله نیز ادعای اجماع نموده است. از متأخرین نیز حضرت امام در کتاب تحریرالوسیله، این قول را پذیرفته‌اند.[۴]

دوّم: این قول نیز مانند قول اوّل است، لیکن قایلین به این قول، ممنوعیّت زوجه را مشروط به نداشتن فرزند از زوج دانسته‌اند. لذا، چنانچه زوجه فرزندی از زوج داشته باشد، از عین تمام ترکه‌ی زوج، ارث می‌برد.

قایلین به قول دوّم

قایلین به این قول عبارتند از: شیخ در نهایه[۵] و مبسوط[۶] و تهذیب،[۷] ابن حمزه در وسیله،[۸] محقّق در شرائع،[۹] ابن سعید حلّی در الجامع للشرائع،[۱۰] علاّمه در تحریرالأحکام[۱۱] و قواعد[۱۲] و مختلف[۱۳] و إرشاد[۱۴] و تبصره،[۱۵] و...، و شهید ثانی در

---

۱. مستند الشیعه، ج ۱۹، ص ۳۶۷.
۲. الکافی فی الفقه، ص ۳۷۴.
۳. الخلاف، ج ۴، ص ۱۱۶، مسأله ۱۳۱.
۴. تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۸۱۷.
۵. النهایه، ص ۶۴۲.
۶. المبسوط، ج ۴، ص ۱۲۶.
۷. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۰۰، ذیل حدیث ۱۰۷۵.
۸. الوسیله، ص ۳۹۱.
۹. شرائع الإسلام، ج ۴، صص ۲۸ و ۲۹.
۱۰. الجامع للشرائع، صص ۵۰۸ و ۵۰۹.
۱۱. تحریر الأحکام الشرعیّه، ج ۵، ص ۴۱.
۱۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۷۶.
۱۳. مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۵۲، مسأله ۱۰.
۱۴. ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۲۵.
15. تبصره المتعلّمین، ص ۱۷۲.

کتاب مسالک[۱] فرموده است که: در این قول اشکالی نیست و در شرح لمعه[۲] نیز به این قول تمایل پیدا کرده است.

ناگفته نماند که: با توجه به کثرت قایلین، چنانکه شهید ثانی در روضه و مسالک و مرحوم سبزواری[۳] در کفایه فرموده‌اند، این قول، مشهور بین متأخّرین است.

سوّم: این قول، همانند قول دوّم است، لیکن قایلین به این قول در عدم ارث زوجه از عین اموال غیرمنقول زوج، شجر (درخت) را نیز اضافه نموده‌اند.

شهید ثانی در مسالک[۴] فرموده است: اکثر متأخرین قایلین به این قول می‌باشند و فقهائی؛ مانند علامه در قواعد و شهید در دروس به این قول تصریح نموده‌اند و بعضی دیگر نیز ادعا کرده‌اند که این قول، قول مشهور است.

لازم به توضیح است که برخی از فقها فرموده‌اند که این قول، عین قول دوّم است. لیکن با بررسی عبارات فقها در می‌یابیم که این قول، تفاوت‌هایی با قول دوم دارد بنابراین، این قول، قول سوّم محسوب می‌شود.

قایلین به قول سوّم

قایلین به این قول عبارتند از: محقّق در شرائع[۵] و مختصر النافع[۶]، علّامه در قواعد[۷] و شهید اوّل در دروس[۸].

چهارم: ممنوعیت زوجه از ارث بردنِ عین و قیمت، منحصر به زمین خانه‌ی مسکونی می‌باشد، ولی از عین سایر اراضی؛ مانند زمین‌های مزروعی و باغات، ارث می‌برد و از قیمت آلات و ادوات ساختمان منزل نیز ارث می‌برد. البته این قول مشروط شده است به اینکه زوجه از زوج دارای فرزند، نباشد.

---

۱. مسالک الأفهام، ج ۱۳، ص ۱۸۴.
۲. الروضه البهیّه، ج ۸، ص ۱۷۲.
۳. کفایه الأحکام، ج ۲، ص ۸۵۷.
۴. مسالک الأفهام، ج۱۳، صص۱۸۴ و ۱۸۵.
۵. شرائع الإسلام، ج ۴، صص ۲۸ و ۲۹.
۶. المختصر النافع، ص ۲۷۲.
۷. قواعد الأحکام، ج۳، ص ۳۷۶.
۸. الدروس الشرعیّه، ج ۲، ص ۳۵۸.

قایلین به قول چهارم

قایلین به این قول عبارتند از: شیخ مفید در مقنعه[۱]، ابن ادریس در سرائر[۲] و محقّق در مختصر النافع[۳]. هم چنین، علامه در مختلف[۴] ظاهراً به این قول تمایل پیدا کرده است. و مرحوم سبزواری این قول را خالی از قوّت ندانسته است.[۵]

پنجم: زوجه تنها از ارثِ عینِ زمینِ منزل مسکونی و آلات و ابنیه آن محروم است، ولی از قیمت همه‌ی آنها، ارث می‌برد.

قایلین به قول پنجم

سید مرتضی در انتصار[۶] به صورت مطلق قایل به این نظر است که با توجه به اینکه این قول، نسبت به محرومیت زوجه از ارث بردن ماترک زوج، دایره‌ی کوچک‌تری را شامل می‌شود و در واقع، مخالف قول مشهور فقها می‌باشد، شایسته است که عبارت سید در این ارتباط مورد توجه قرار گیرد. ایشان می‌فرماید:

این مسأله مانند مسأله اختصاص ارث بردن فرزند بزرگ پسر، از قرآن و شمشیر پدر است. [که در آن مسأله پسر بزرگ در مقابل این حق اختصاصی، قیمت این اشیا را به بقیه‌ی ورثه پرداخت می‌کند تا هم حقوق همه‌ی ورّاث رعایت شده باشد، هم عمومات ارث، تخصیص کم‌تری خورده باشد.] بنابراین، در این مسأله نیز اگرچه زوجه از عین خانه و زمین آن ارث نمی‌برد ولیکن از قیمت آن ارث می‌برد. لذا، هر استدلالی که در آن مسأله ذکر گردیده در این مسأله نیز جاری می‌باشد.[۷]

---

۱. المقنعه، ص۶۸۷.
۲. السرائر، ج۳، ص۲۷۶.
۳. المختصر النافع، ص۲۷۲.
۴. مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۵۲، مسأله ۱۰.
۵. کفایه الأحکام، ج ۲، ص ۸۶۰.
۶. الانتصار، ص ۵۸۵.
۷. الانتصار: ۵۸۵؛ «والذی یقوّی فی نفسی أنّ هذه المسألة جاریة مجری المسألة المتقدّمة فی تخصیص الأکبر من الذکور بالمصحف والسیف، وأنّ الرباع، وإن لم تسلم إلی الزوجات، فقیمتها محسوبة لها. والطریقة فی نصرة ما قوّیناه: هی الطریقة فی نصرة المسألة الأولی».

ایشان در ادامه برای نظریه‌ی خویش وجهی را ذکر می‌کنند و می‌فرمایند:

ممکن است گفته شود: اینکه زوجه از ارث بردن از عین منزل مسکونی محروم شده به این خاطر است که اگر زوجه ازدواج مجدّد نمود و خواست شوهر خود را به این منزل بیاورد، این امر بر بستگان زوج ـ به جهت قدرت نمایی و برتری طلبی همسر جدید این زوجه ـ سنگین و گران باشد. پس، شارع به جهت رعایت حقوق وابستگان میّت و زوجه، حکم به توریث از قیمت منزل مسکونی و آلات و ادوات آن نموده است.[1]

علاوه بر استدلال سید بر این قول، علامه حلّی در کتاب مختلف پس از آنکه قول سید مرتضی را نیکو شمرده، وجوهی را هم، بر نیکو بودن قول سید مرتضی و قول شیخ مفید ذکر کرده است که می‌توان گفت این وجوه می‌تواند دلیل قول سید مرتضی قرار گیرد. ایشان می‌فرماید:

نظر و قول سید مرتضی نیکو می‌باشد؛ به جهت آنکه این قول ناشی از جمع بین عموم قرآن و اخبار خاص است. بعد از این قول، قول شیخ مفید خوب است؛ چرا که قایل شدن به این قول باعث تقلیل در تخصیص عموم قرآن می‌شود، برای اینکه قرآن دلالت می‌کند بر اینکه زوجه مطلقاً از جمیع اموال شوهر متوفّا، ارث می‌برد و اختصاص توریث زوجه به موارد خاصّه، مخالف این عموم است و هر مقدار که تخصیص در عموم قرآن کمتر باشد، شایسته‌تر است.[2]

ششم: زوجه همانند زوج، از عین جمیع ماترک زوج، ارث می‌برد.

قایلین به قول ششم

قایلین به این قول، ابن جنید اسکافی، حاج آقا رحیم ارباب از علمای اصفهان[3]

---

۱. الانتصار: ۵۸۵؛ «ویمکن أن یکون الوجه فی صدّ الزوجة عن الرباع أنّها ربما تزوّجت وأسکنت هذه الرباع من کان ینافس المتوفّی أو یغبطه أو یحسده فیثقل ذلک علی أهله وعشیرته، فعدل بها عن ذلک علی أجمل الوجوه».

۲. مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۵۴ و ۵۵، مسأله ۱۰؛ «وقول السیّد المرتضی‌ﷺ حسنٌ؛ لما فیه من الجمع بین عموم القرآن وخصوص الأخبار، ثمّ قول شیخنا المفیدﷺ جیّد أیضاً؛ لما فیه من تقلیل التخصیص، فإنّ القرآن دالّ علی التوریث مطلقاً، فالتخصیص مخالف، وکلّما قلّ کان أولی».

۳. بنگرید: فقه‌الثقلین (کتاب الإرث)، ج ۲، ص ۳۴۴.

و قاضی نعمان در دعائم الاسلام[۱] می‌باشند.

یکی از کسانی که این قول را به ابن جنید نسبت داده، فاضل آبی در کشف الرموز[۲] است. ایشان می‌فرماید:

قال ابن جنيد في كتابه الأحمدي في الفقه المحمّدي: ترث من كلّ شيء؛ تمسّكاً بعموم القرآن؛

ابن جنید در کتاب خود فرموده است: زوجه از همه چیز ارث می‌برد، به جهت عموم آیه‌ی شریفه.

علّامه یکی دیگر از فقهایی است که قول ابن جنید را در کتاب مختلف ذکر کرده و می‌فرماید:

و قال ابن جنيد: و إذا دخل الزوج أو الزوجة علي الولد والأبوين كان للزوج الربع وللزوجة الثمن من جميع ...[۳]

ابن جنید گفته است: اگر وارث‌های زوج یا زوجه‌ی به همراه فرزند و پدر و مادر باشند، سهم زوج ۱/۴ و سهم زوجه ۱/۸ از جمیع ماترک میّت است؛ چه این ترکه زمین خانه باشد یا وسایل و لباس‌های میّت، و چه عبدهای مملوک و غیر از اینها از اموال میّت.

موافقین ابن جنید اسکافی

به جز ابن جنید، حاج آقا رحیم ارباب و قاضی نعمان که به این قول تصریح نموده‌اند، همچنین از عدم تعرّض برخی فقها نسبت به اصل مسأله می‌توان استفاده کرد که آن‌ها نیز موافق ابن جنید و قایل به قول ششم بوده‌اند. از جمله‌ی این فقها می‌توان به صاحبان کتاب‌های: المقنع[۴]، المراسم[۵]، الإیجاز[۶]،

---

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۳۷۳.
۲. کشف الرموز، ج ۲، ص ۴۶۲.
۳. مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۵۳.
۴. نک: المقنع، ص ۴۹۲.
۵. نک: المراسم، ص ۲۲۲.
۶. نک: الرسائل العشر (الإیجاز)، ص ۲۷۱.

التبیان[۱]، مجمع البیان[۲]، اشاره کرد؛ چرا که همه‌ی این فقها نسبت به ارث بردن ¼ یا ⅛ زوجه از زوج تصریح نموده‌اند و هیچ‌گونه تقییدی هم ذکر ننموده‌اند.

هم‌چنین، از عدم تعرّض علیّ بن بابویه و ابن ابی عقیل عمانی نسبت به عدم ذکر تفصیل در این مسأله، می‌توان ادعا کرد که این دو بزرگوار نیز از موافقان ابن جنید می‌باشند.

بلکه می‌توان گفت: تمامی راویان روایاتی که مستند کلام ابن جنید اسکافی هستند ـ و آن روایات، روایات صحیحی هم هستند ـ موافق قول ابن جنید می‌باشند، چرا که روش فقهای زمان ائمه علیهم‌السلام در بیان نظرات فقهی‌شان، بیان روایت و ذکر حدیث بوده و نظرشان را با ذکر استناد به روایت اعلام می‌نمودند. بنابراین، راویانی مثل ابن أبی یعفور و أبان و فضل بن عبدالملک که در باب «ارث بردن زوجه از جمیع ما ترک میّت» روایتی را ذکر نموده‌اند، نشان دهنده‌ی اعتقادشان به مضمون روایت است.[۳]

قول برگزیده و دلایل آن

از بین اقوال شش‌گانه، نظر استاد معظم، قول ششم است. این قول ـ همان‌طور که اشاره شد ـ موافقِ قول ابن جنید و فقهایی است که در کتاب‌هایشان متعرّض این مسأله نشده‌اند.

دلیل بر این قول، کتاب و سنّت است.

استدلال به آیات (کتاب)

در آیه شریفه آمده است:

﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا

۱. نک: التبیان، ج ۳، ص ۱۳۴.

۲. نک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۱.

۳. رجوع شود به صفحه ۳۵ اصل کتاب، صحیحة فضل بن عبدالملک و ابن أبی یعفور و همچنین صفحه ۳۹ اصل کتاب، صحیحة عبید بن زراره و فضل بن أبی العباس.

﴿تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[1]؛ سهم ارث زنان شما از ماترکتان، به شرط نداشتن فرزند ۱/۴ است و اگر دارای فرزند باشند، سهم الارث آن‌ها از ماترک شما ۱/۸ است، البته این تقسیم ارث بعد از عمل به وصیّت و پرداخت دیون است.

استدلال و احتجاج به آیه برای قول مختار، بسیار واضح و روشن است و به جهت همین وضوح، علمای غیر امامیه نیز همگی با استدلال به این آیه شریفه، قایل به «**توریث زوجه از جمیع ماترک زوج**» گردیده و این مسأله را یکی از ضروریّات فقه خویش برشمرده‌اند. برای استدلال به عمومیّت آیه، دو تقریب ذکر شده است: ۱ـ ظهور آیه در عمومیّت؛ ۲ ـ عمومیّت ناشی از اطلاق آیه.

تقریب ظهور آیه در عمومیّت

این وجه را مرحوم آیت الله العظمی بروجردی ذکر فرموده‌اند با این توضیح که: موصول در علم نحو برای ایجاد اشاره است... . بنابراین، چنانچه در کلام، یک شیء معهود و معلومی وجود داشته باشد، مشارٌ الیه موصول، همان شیء معهود خواهد بود، وگرنه موصول، هر آنچه که امکان اشاره به آن وجود داشته باشد؛ اعم از معهود و غیرمعهود، همه را شامل می‌شود و نمی‌توان گفت که این موصول که خاصیّت آن اشاره است، بعضی اشیا را شامل شود و برخی دیگر را شامل نشود؛ بنابراین، اگر موصول بخواهد تنها شامل اشیا معهود باشد، لازمه‌اش ترجیح بلا مرجّح در ناحیه شمول موصول خواهد بود. لذا در ما نحن فیه «ما» موصوله اشاره دارد به عمومیّت ارث زوجه از اعیان جمیع ما ترک زوج، و با توجه به کاربرد موصول و شمول آن نسبت به جمیع آنچه که امکان اشاره به آن وجود دارد، پس فرقی بین «ما» موصوله در آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ و بین آن در فقره‌ی ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ نیست. به عبارت دیگر، همانگونه که «ما» موصوله در فقره اوّل آیه، اشاره به جمیع اعیان اموال زوجه می‌کند، در فقره دوّم

---

۱. نساء، آیه ۱۲.

نیز اشاره به جمیع اعیان اموال زوج دارد و ایجاد تفاوت بین این دو فقره، بلا وجه و بلا دلیل است.[۱]

تقریب عمومیّت به وسیله اطلاق صله و موصول

اطلاق صله و موصول در آیه‌ی ﴿مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ و عدم تقیید آن به امثال ارض و عقار و ارض الدار و غیره دلالت بر عمومیّت ارث زوجه از جمیع اعیان زوج می‌نماید؛ چرا که آیه در مقام بیان ارث زوجه و مقدار آن ـ همانند سایر ورثه ـ می‌باشد و ذکر خصوصیات ارثِ هر کدام از ورثه (دختران و پدر و مادر) و اینکه ارث پس از ادای دین و قرض است، شهادت روشن و آشکاری است که اگر خصوصیتی دیگر نیز ـ مانند عدم ارث زوجه از اموال غیرمنقول زوج ـ وجود داشت، شارع مقدس آن را بیان می‌فرمود. بنابراین، آیه در مقام بیان، و دارای اطلاق است.

شاهد دیگر بر این اطلاق، وحدت سیاق در آیه می‌باشد. به این بیان که: هم‌چنانکه زوج از جمیع ماترک زوجه ـ به تصریح آیه ـ ارث می‌برد، زوجه نیز از جمیع ماترک زوج، بدون استثنا هیچ چیزی؛ مثل زمین و غیره، ارث می‌برد و این وحدت سیاق در عدم استثنا از ما ترک زوج و زوجه در ارث بردن از یکدیگر، و هم‌چنین عدم استثنا قسمتی از ما ترک در ارث بردن سایر ورثه از میّت، شهادت بر این اطلاق می‌باشد.

خلاصه آنکه: عمومیّت به یکی از دو وجه قابل استدلال می‌باشد: یکی ظهور و دیگری اطلاق و مستدِلّ هرکدام را که انتخاب کند دلالت بر مطلوب می‌نماید؛ چرا که هرکدام از ظهور آیه در عموم و یاعمومِ ناشی از اطلاق صله و موصول جزء حجت‌های معتبره در استدلال می‌باشند.

وجه دوم بر عمومیّت

وجه دیگری که بر عمومیّت ارث زوجه از جمیع اعیان اموال زوج می‌توان ارائه نمود، ارتکاز عقلا و عرف در باب ارث است. با این توضیح که ارث، متعلق به آن

۱. میراث الزوجه، صص ۱۸ و ۱۹.

چیزی است که از میّت باقی می‌ماند. بنابراین، فهم عرف و عقلا از هر دلیلی ـ کتاب یا سنّت ـ آن است که ارث ورّاث به جمیع ماترک میّت تعلّق دارد، بدون استثنا از هیچ موردی از موارد ترکه، پس لازمه‌ی ارث بردن، ارث از جمیع ماترک میّت است. بنابراین، نزد عقلا، ارث و ارث بردنِ وارث از جمیع ترکه، متلازم یکدیگر می‌باشند.

استدلال به روایات (سنّت)

۱. صحیحة فضل بن عبدالملک و صحیحة ابن أبي یعفور، عن أبي عبدالله علیه السلام، قال: سألته عن الرجل هل یرث من دار امرأته»[1]؛

ابن ابی یعفور می‌گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم آیا مرد از زمین و خانه‌ی زن خویش ارث می‌برد یا این‌که مانند زن از زمین و خانه ارث نمی‌برد؟ امام علیه السلام فرمود: «مرد از کلّ ماترک زن و زن از کلّ ماترک مرد ارث می‌برد».

بررسی سند صحیحه

این حدیث که مورد استناد قایلین به قول ششم می‌باشد، از نظر سند صحیح است ولی برخی با ایجاد شبهه در سند حدیث، آن را موثّقه دانسته و استدلال کرده‌اند که: در سند این حدیث ابان بن عثمان بجلّی قرار دارد، که هرچند ایشان از اصحاب اجماع هستند ولی به خاطر ناووسی[2] بودن، حدیثِ منتهی به ایشان موثّقه محسوب می‌گردد.

جواب از شبهه در سند

این اشکال به دو دلیل وارد نیست:

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۲، باب ۷، ح ۱.

۲. ناووسیّه، نام فرقه‌ای از شیعه است که بر امامت امام صادق علیه السلام توقّف کردند. پیرو مردی از روستای «هیت» بوده‌اند که او را «ناووس» می‌نامیدند، و بنا به قولی هم منسوب به دهکده‌ای به نام «ناووسه» از روستای «هیت» بوده‌اند. آنان معتقد بوده‌اند که امام صادق علیه السلام وفات نیافته و نخواهد یافت، تا اینکه ظهور کند و کار امامتش غلبه یابد، و او همان امام قائم است. نک: من لایحضره الفقیه (ترجمه) ۶: ۵۷۰.

اوّل: اوّلاً، ناووسی بودنِ ابان بن عثمان را کسی از علمای رجال به ایشان نسبت نداده است، مگر کشّی[۱] که ایشان هم از علیّ بن حسن بن فضّال نقل کرده است و چنانکه صاحب تنقیح المقال فرموده:

نسخ موجود از «کشّی» در این مورد، دارای اختلاف هستند؛ چراکه در بعضی از این نسخ، این نسبت بیان گردیده و در برخی دیگر به جای «**وکان من الناووسیّة**»، «**وکان من القادسیّة**» یا «**کان قادسیّاً**» آمده، که در کتاب مجمع الفائده[۲] از محقق اردبیلی نیز، صورت اخیر ضبط شده است، و با وجود همین اختلاف، امکان صحّت این نسخه، با توجه به اینکه در ادامه نیز در شرح حال او آمده: «**و کان یسکن الکوفة**»، بیشتر است؛ یعنی او ساکن کوفه بود، هرچند از اهل قادسیه بوده است. در عین حال این معنا، با توجه به اینکه علی بن فضّال ابان را از اهل بصره دانسته است، تضعیف می‌گردد.[۳]

و ثانیاً، همانطور که گذشت این نسبت تنها از علی بن فضّال فطحی مذهب، نقل گردیده است، حال چگونه می‌توان به قول او در نسبت دادنِ «ابان» به «ناووسیه» اعتماد نمود.

دوّم: ابان بن عثمان بجلّی، ناووسی نبوده و دلایل ذیل، خلاف آن را ثابت می‌کنند؛ برای اینکه اوّلاً ناووسی به کسی گفته می‌شود که معتقد است امام صادق علیه‌السلام از دنیا نرفته، بلکه از نظرها غایب شده و امام قائم منتظر، اوست و ظهور خواهد نمود. بنابراین، کسی که «ناووسی» باشد، امام کاظم علیه‌السلام را امام نمی‌داند، در نتیجه از ایشان هم، روایت نمی‌کند، در حالی که در رجال نجاشی[۴] و فهرست شیخ[۵]، او را از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهماالسلام دانسته‌اند.

شاهد دیگر، بر ناووسی نبودن ابان، روایات بسیار زیادی است که او از امام کاظم علیه‌السلام نقل نموده و هیچ‌کس بین روایات او از امام صادق و روایاتش از امام

۱. اختیار معرفه الرجال (رجال الکشّی)، ص ۲۹۶، رقم ۶۶۰.
۲. مجمع الفائده و البرهان، ج ۹، ص ۳۲۳.
۳. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۶، رقم ۲۸.
۴. رجال النجاشی، ص ۱۳، رقم ۸.
۵. الفهرست، ص ۵۹، رقم ۶۲.

کاظم، فرقی قایل نشده است.

شاهد دیگر، بر ناووسی نبودن ایشان این است که وی روایت کرده است که: «**أنّ الأئمة إثنا عشر**»[۱]، و هیچ‌گاه از شخص ناووسی، چنین روایتی صادر نمی‌گردد.

خلاصه آنکه، با توجه به شواهد ذکر شده، اشکال ناووسی بودن و نسبت آن به ابان، صحیح نیست و روایت ذکر شده[۲] از او صحیح است و وجود ابان در دو صحیحه‌ی بعدی نیز ـ با توجه به آنچه گذشت ـ ضرری به صحّت حدیث نمی‌رساند.

۲. صحیح عبید بن زرارة و فضل بن أبي العبّاس، قالا: قلنا لأبي عبدالله علیه السلام ما تقول في رجل تزوّج امرأة ثمّ مات عنها و قد فرض الصداق؟

قال: «لها نصف الصداق وترثه من كلّ شيء، وإن ماتت فهو كذلک»[۳]؛

عبید بن زراره و فضل بن أبی العباس می‌گویند: از امام صادق علیه السلام پرسیدیم: نظر شما در ارتباط با مهریّه زنی که ازدواج کرده و بعد از ازدواج، شوهر او فوت نموده است، چیست؟ امام علیه السلام فرمود: زن نصف مهریّه را طلبکار است و از کلّ ماترک مرد ارث می‌برد، هم‌چنانکه اگر زن مرده بود، مرد از جمیع ماترک زن ارث می‌برد.

کیفیّت استدلال

دلالت این صحاح چهارگانه[۴] بر مطلوب ما ـ که همان ارث بردنِ زوجه از جمیع اعیان ماترک زوج می‌باشد، به‌خصوص دو صحیحه‌ی اوّل ـ بسیار واضح است، به گونه‌ای که نیاز به تقریب و بیان کیفیّت استدلال نمی‌باشد؛ چرا که توضیح واضحات و کار بی‌حاصلی است و لیکن برخی در استدلال به عموم این صحاح و عموم آیه‌ی ۴ سوره‌ی نساء، اشکال کرده‌اند که به بررسی آن اشکال و

۱. ر.ک: الخصال، ص ۵۲۱، ح ۴۳.
۲. در صفحه ۳۵ اصل کتاب.
۳. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۳۲۹، باب ۵۸، ح ۹.
۴. برخی از فقها از این چهار صحیحه به دو صحیحه تعبیر نموده‌اند، مانند مرحوم نراقی در مستند الشیعه، ج ۱۹، ص ۳۷۸.

جواب از آن خواهیم پرداخت.

اشکال مرحوم نراقی به استدلال به صحاح اربعه و جواب آن

صاحب مستند الشیعه می‌فرماید:

ادلّه‌ی ابن جنید، عموم آیات ارث الزوجه و سایر عمومات آیات ارث و عموم دو روایت اخیر[1] است [به نظر استاد چهار روایت] و لیکن این عمومات به وسیله‌ی اجماعِ موجود و اخبار کثیره‌ای که دلالت بر حرمان زوجه از عین غیرمنقول دارد، تخصیص می‌خورد و واضح است که خاصّ بر عام مقدّم می‌باشد.

و چنانچه کسی بگوید که: این دو روایت با ظهورشان دلالت بر ارث زوجه از عین اراضی متعلّق به زوج می‌نمایند و این ظهور قابل تخصیص نمی‌باشد، در جواب او می‌گوییم: ما عدم قابلیّت این عمومات را برای تخصیص خوردن قبول نداریم؛ چرا که عدم قابلیّت عام برای تخصیص، زمانی است که جواب از مورد سؤال (**من دار امرأته أو أرضها**) تنها منحصر به جواب دادن به وسیله یک عام (**کلّ شيء**) باشد و در ما نحن فیه، این انحصار وجود ندارد.[2]

صاحب مستندالشیعه در ادامه می‌فرماید:

اگر ما عدم قابلیّت تخصیص عام را در اینجا هم قبول کنیم باز هم استدلال به این روایات تمام نیست، چرا که می‌گوییم: این روایات با روایات وارده بر حرمان زوجه از عین اموال غیرمنقول زوج تعارض دارند و روایات حرمان به جهت اعتضادشان به اجماع و مخالفت مضمونشان با عامه بر روایات عدم حرمان مقدم می‌باشند.

جواب از اشکال‌های مرحوم نراقی در مستند

جواب اشکال اول:

صاحب مستند فرموده‌اند که عموم «**یرثها و ترثه (من) کلّ شيء ترک و ترکت**»، «**و**

۱. منظور ایشان همان چهار روایتی است که در استدلال قول مختار (قول ششم) در اصل کتاب، گذشت و ایشان آنها را دو روایت می‌دانند.

۲. مستند الشیعه، ج ۱۹، صص ۳۷۸ و ۳۷۹ (مستند الشیعه، ج ۱۹، صص، ۳۷۶ و ۳۷۷).

ترثه من کلّ شيءٍ» در صحاح اربعه قابل تخصیص می‌باشد، که در پاسخ می‌گوییم: عامی که در دو صحیحه‌ی اوّل: «**یرثها وترثه من کلّ شيء ترک و ترکت**» وجود دارد صد در صد مورد سؤال؛ یعنی خانه و زمین را شامل می‌شود؛ به این معنا که امام علیه السلام فرموده است: نه تنها زن و مرد از خانه و زمین متعلّق به یکدیگر ارث می‌برند، بلکه از کلّ ماترک همدیگر نیز ارث می‌برند؛ چرا که اگر این عام، مورد سؤال سائل را شامل نشود و ما بگوییم که این عام به وسیله‌ی روایاتی که بر حرمان زوجه از خانه و زمین دلالت می‌کند، تخصیص خورده است، معنایش آن است که امام معصوم علیه السلام از لفظ عام اراده‌ی دیگری نموده، و سؤال سائل را بدون جواب گذاشته است، درحالی که امام علیه السلام در مقام بیان حکم الله است و عدم پاسخ امام امری قبیح محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر، عام ذکر شده در «**کلّ شيء**» در چهار صحیحه، که در جواب امام علیه السلام آمده است، به طور قطع مورد سؤال سائل که خانه و زمین باشد را شامل می‌شود و تصریح در جواب از سؤال سائل است و نصّ در مورد سؤال سائل می‌باشد برخلاف اخبار حرمان، که از طریق ظهور و ظاهر الفاظش بر خانه و زمین، دلالت دارند.

جواب اشکال دوّم

صاحب مستند فرموده‌اند که: هرچند قبول کنیم که این عام در آیات و روایات قابل تخصیص نمی‌باشد، اما این روایات با روایات حرمان تعارض دارند و روایات حرمان به جهت آنکه مضمونشان مخالف عامّه است و اجماع هم برطبق مضمون این روایات وجود دارد؛ پس روایات حرمان مقدم است.

این اشکال **اوّلاً**، برطبق مبنایی که حضرت امام خمینی رحمه الله و والد گرامی در باب مرجّحات ـ اینکه در مقام تعارض، روایات موافق کتاب بر روایاتی که مخالف عامّه هستند مقدّم است؛ برای این‌که اوّلین مرجّح موافقت کتاب است ـ اختیار نموده‌اند، وارد نمی‌باشد.

و **ثانیاً**، وجود شهرت در مسأله ـ چه رسد به اجماع ـ مورد مناقشه می‌باشد؛

چرا که ـ همانطور که گذشت ـ در مسأله شش قول وجود دارد؛ پس چگونه می‌توان در مسأله‌ای که مصبّ اجتهاد و ورود روایات متعارض و متفاوت است، ادعای اجماع نمود.

ممکن است کسی بگوید که حرمان فی الجمله، مورد قبول همه‌ی فقها می‌باشد و همین مقدار در ترجیح روایات متعارضه کفایت می‌کند. لیکن این کلام صحیح نیست؛ چون به موجب آنچه در مقبوله‌ی عمر بن حنظله در باب مرجّحات متعارضین وارد شده، شهرتی موجب ترجیح است که از یک طرف باعث شود خبرِ موافق شهرت، شکی در صحّت آن وجود نداشته باشد و از طرف دیگر، موجب قطع و یقین به بطلان روایات مخالف شهرت گردد. با توجه به این توضیح، کدام شهرت عملیه‌ای در این مسأله، بر مورد واحدی وجود دارد که دارای خصوصیات فوق باشد و بتواند مرجّح قرار گیرد؟ علاوه، وجود اجماع، فی الجمله نیز کالعدم است؛ چرا که ادعای اجماع در مسأله ارث الزوجه، تنها نسبت به برخی اقوال ثابت است و بر یک مورد واحد (اصل مسأله حرمان زوجه)، اقامه نگردیده است.

ناگفته نماند، تمامی آنچه که در جواب اشکال‌های صاحب مستند نسبت به دو صحیحه‌ی اوّل بیان گردید، در دو صحیحه‌ی بعد، نیز جریان دارد، هرچند ممکن است گفته شود که: در دو صحیحه‌ی اخیر (یعنی صحیحه‌ی عبید بن زراره و فضل بن ابی العباس)[1] در سؤال سائل زمین و خانه نیامده است تا مانند دو صحیحه‌ی اول گفته شود: عام، نصّ در شمول این دو مورد است، که در نتیجه‌ی این نصّ بودن، تعارض بین این دو روایت با روایات حرمان، تعارض بالتباین باشد.

در جواب می‌گوییم: هرچند در سؤال سائل این دو مورد، که اصل در اختلاف بین خاصه و عامه می‌باشند، در سؤال سائل نیامده است، اما بر امام معصوم علیه السلام لازم است که با توجه به اینکه می‌داند قدر متیّقن از اختلاف بین عامه و خاصه، زمین و خانه است، جوابش شامل این مورد اختلاف نیز بشود. بنابراین، اگر نگوییم عام، در این دو صحیحه، نصّ در خانه و زمین است، لااقل باید گفت: مانند نصّ در این دو مورد است. با این بیان، تعارض این دو صحیحه نیز با روایات حرمان،

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۳۲۹، باب ۵۸، ح ۹.

تعارض بالتباین می‌گردد. علاوه به این که، اگر بگوییم خانه و زمین از شمول این عام خارج می‌باشند، تشبیه امام علیه السلام نسبت به ارث زوج از زوجه که فرمودند: «**وإن ماتت فهو کذلک**»، صحیح نمی‌باشد؛ چون امام علیه السلام اراده نموده‌اند تا با عطف جمله‌ی دوّم: «**و إن ماتت فهو کذلک**» حکم ارث زوج از زوجه ـ یعنی توریث زوج از مطلق اموال زوجه ـ را بیان نمایند و چنانچه در جمله معطوفٌ علیه قایل به تخصیص شویم باید در جمله‌ی معطوف نیز به جهت جمله «**فهو کذلک**» نیز قایل به تخصیص گردیم، در حالی که هیچ فقیهی به چنین تخصیصی قایل نگردیده است.

اشکال دیگر به صحاح اربعه

مستشکل با قبول اینکه در باب معارضه‌ی صحاح اربعه با روایات حرمان، ترجیح با صحاح اربعه است، به روایت دیگری در باب ارث الزوجه اشاره می کند و آن را معارض با این صحاح قرار می‌دهد و این روایت را بر آن روایاتِ صحاح، از باب تقدّم مقیّد بر مطلق، مقدّم می‌داند و بدین ترتیب بین روایات، یک جمع دلالی برقرار می‌سازد که هیچ‌کدام از حجیت ساقط نگردیده‌اند.

روایت مورد استدلال مستشکل، مقطوعه‌ی ابن اذینه می‌باشد که در باب ارث الزوجه وارد شده است:

«**في النساء إذا کان لهنّ ولد أُعطین من الرباع**»[1]؛

این مقطوعه با منطوقش، اطلاق صحاح اربعه را (این صحاح بر ارث زن‌ها از جمیع ماترک زوج، دلالت می‌کرد) مقیّد می‌کند به زوجه‌ای که از زوج دارای فرزند باشد. هم‌چنین، مفهوم مقطوعه، اطلاق روایاتی که بر حرمان دلالت دارند را نیز، مقیّد می‌نماید؛ چرا که آن روایات بر حرمان مطلق زوجه از اعیان غیرمنقول دلالت می‌کرد و این مقطوعه دلالت می‌کند بر اینکه حرمان فقط در صورتی است که زوجه صاحب ولد نباشد و در صورت داشتن فرزند، ارث بردن زوجه از زمین و خانه‌ی زوج بلامانع است. نتیجه اینکه، با توجه به تقیید هر دو دسته از روایات

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶،ص ۲۱۳، باب ۷، ح ۲.

مطلقه، این دو دسته روایات، نه تنها تعارضی با یکدیگر ندارند (چون اطلاقشان بعد از وجود مقیّد حجّت نمی‌باشد) بلکه هر دو طایفه از روایات، دلیل بر قول مشهور از متأخرین ـ مشهور متأخرین قایلند به اینکه زوجه‌ی ذات ولد از جمیع ماترک زوج، ارث می‌برد و غیر ذات ولد از زمین و خانه، ارث نمی‌برد و تنها از قیمت منقولات متعلّق به دار ارث می‌برد ـ می‌باشند. بنابراین، برای قول ششم که متعلّق به ابن جنید اسکافی بود، دلیلی باقی نمی‌ماند و نمی‌توان آن را اختیار کرد.

جواب اشکال

تقیید دو دسته روایات مطلقه با مقطوعه‌ی ابن اذینه ـ بر فرض تمام بودن سند و دلالت این مقطوعه ـ صحیح می‌باشد و جمع بین این اخبار به وسیله آن کامل است و لیکن اشکال در سند و دلالت این مقطوعه است، که باعث خروج آن از حجیّت می‌شود و نمی‌تواند اطلاقات را مقیّد نماید.

اشکال در سند مقطوعه‌ی ابن اذینه[1]

شرط اصلی در حجّت بودن یک روایت، علم به سند، و انتساب روایت به امام معصوم علیه السلام است. در این مقطوعه اوّلاً معلوم نیست که این کلام، روایت از معصوم علیه السلام است یا درایت و فتوای ابن اذینه و یا فتوای یکی دیگر از محدّثین. بر فرض بگوییم: این روایت از معصوم علیه السلام است با این حال، چون نمی‌دانیم واسطه‌ی بین ابن اذینه و معصوم علیه السلام ثقه بوده است ـ مانند روایتی که ایشان از فضلای خمسه ثقه[2] نقل کرده است ـ حکم به حجیّت آن نمی‌توان داد؛ برای اینکه ابن اذنیه از غیر ثقات خمسه نیز نقل روایت دارد که برای ما وثاقت آنان مجهول است. بنابراین، با عدم شناخت واسطه در سلسله‌ی سند، حکم به ضعف روایت و حجّت نبودن آن می‌شود؛ چون در حجیّت روایات، علم و اطمینان به سند لازم است و شک و تردید، روایات را از حجّت بودن، ساقط می‌کند.

---

۱. جهت آگاهی بیشتر رجوع شود به: فقه الثقلین (کتاب الإرث)، ج ۲، ص ۳۵۹.
۲. ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۷، باب ۶، ح ۵.

اشکال‌های دلالت مقطوعه‌ی ابن اُذینه

اشکال اوّل: لفظ «اعطین» به جهت ماده و هیأت، ظهور در استحباب دارد؛ چرا که اعطاء از عطا کردن و بخشیدن است و بخشیدن هم مناسب با عدم وجوب است. بنابراین، «اعطین من الرباع» یک امر مستحبی است، نه یک امر لازم تا بتواند اوامر الزامی در سایر روایات را مقیّد نماید. و چنانچه گفته شود: این ظهور را قبول نداریم، در جواب خواهیم گفت: اگر ظهور «اعطین» در استحباب را مورد قبول واقع نشود، ولی محتمل بودن این احتمال در جای خود باقی است و همین محتمل بودن از باب إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بر عدم تمامیت استدلال به این مقطوعه، کفایت می‌کند.

اشکال دوّم: بر فرض تسلیم ظهور لفظ اعطاء در لزوم قانونی، باید بپذیریم که مفهوم مقطوعه‌ی ابن اذینه موجب تخصیص اخبار کثیره‌ای است که بر حرمان زوجه دلالت دارند، در حالی که این تخصیص به جهت آنکه موجب خروج اغلب افراد از شمول عام می‌گردد، تخصیص مستهجن است و تخصیص مستهجن هم بر شارع حکیم، قبیح می‌باشد.

البته به طریق دیگری نیز می‌توان این اشکال را بیان نمود و آن این که بگوییم: اوّلاً شرط مفهوم ندارد؛ و ثانیاً برفرض اینکه شرط دارای مفهوم باشد، تخصیص عمومات بواسطه‌ی مفهوم، که بر حرمان دلالت دارند، موجب تخصیص مستهجن خواهد بود. در نتیجه نمی‌توان گفت این روایات با مفهوم مقطوعه‌ی ابن اذینه تخصیص می‌خورد.

بنابراین، منطوق مقطوعه، موافق با صحاح اربعه و بیان کننده بعضی از افراد عام و مطلق در این صحاح می‌باشد و مؤید و معتضد این صحاح می‌گردد نه معارض با آن‌ها.

اشکال سوّم: اگر نگوییم که عقلا بنا ندارند بر تقیید نصوص کثیره مطلقه‌ی عامه به واسطه‌ی یک روایت، لااقل باید بگوییم چنین بنایی (تقیید روایات کثیره با یک روایت) برای ما ثابت نیست، علاوه به اینکه تعبیر لفظ «زوجه» در این روایات کثیره، هم ظهور در زوجه ذات ولد دارد و هم در غیر ذات ولد و چنانچه

مراد امام‌علیه‌السلام از زوجه، زوجه‌ی غیر ذات ولد بود امام معصوم‌علیه‌السلام که وظیفه‌اش بیان حکم الله است باید به این تفسیر اشاره می‌فرمود و لکن در هیچ‌کدام از این روایات، قرینه‌ای که حتی اشعار به این تفصیل داشته باشد، وارد نشده است. و همین عدم اشاره خود دلیل محکمی است که این عمومات تخصیص و تقیید نخورده‌اند.

اشکال چهارم: قصد و اراده‌ی راویان حدیث و سائلین از معصومین‌علیهم‌السلام، دریافت احکام الله به وسیله روایات، و نیز سؤال آنان از ائمه برای روشن شدن تکلیف شرعی خودشان و اعلان آن احکام به سایرین بوده است، نه صرف نقل حدیث یا تفنّن و یادگاری. لذا با توجه به این مطلب می‌گوییم: چنانچه این عمومات به وسیله مقطوعه تخصیص زده شود، موجب تأخیر بیان از وقت حاجت خواهد شد، و تأخیر بیان نیز اغراء به جهل است و بر شارع قبیح است و روشن است که این روایات کثیره ظهور در عموم دارد و سائلین نیز پس از صدور، به عموم آن‌ها عمل می‌نموده‌اند، حال اگر بگوییم: جواب امام‌علیه‌السلام عام است و لیکن امام‌علیه‌السلام از این عام اراده خاص نموده است و این خاص هم در زمان‌های بعد بیان می‌گردد، سؤالی که پیدا می‌شود این است که: مکلّف جهت انجام تکلیف خود باید چگونه عمل نماید؟ در حالی که وظیفه امام‌علیه‌السلام بیان حکم الله برای عمل فعلی مکلّف است، نه بیان معمّا و بلا تکلیف گذاشتن مکلّف.

ممکن است کسی بگوید: حکم عام در زمان صدور، یک حکم ظاهری موقّت است و حکم واقعی که خاص باشد، بنابر مصالحی با تأخیر، بیان می‌گردد و این موضوع، تأخیر بیان از وقت حاجت نخواهد بود، چون مکلّف در زمان صدور به عام، و در زمان ورود خاص، به خاص عمل می‌کند و عملش هم در زمان صدور عام، مجزی و مبرء ذمّه است.

در پاسخ می‌گوییم: این روش، چنانچه در اوایل اسلام و زمان پیامبر و امیرالمؤمنین اتفاق افتاده باشد، به گونه‌ای که عام در آن زمان و خاص هم در همان زمان یا زمان ائمه بعدی صادر شده باشد، روش صحیحی است؛ اما بیان عام و اراده خاص در زمان امام باقر و امام صادق‌علیهما‌السلام که یک سائل از یک کشوری در

طول یک مدت کوتاه خدمت امام‌علیه‌السلام می‌رسیده تا هم وظایف شرعی خود و هم وظایف دیگران را سؤال نماید، امری غیرطبیعی و محال است؛ برای اینکه پس از قطع ارتباط، سائل دسترسی به امام معصوم نداشته است تا بتواند اراده‌ی واقعی امام را دریابد.

اشکال پنجم: اگر قایل به تخصیص عموماتِ روایات حرمان به وسیله‌ی این مقطوعه شویم، لازمه‌ی این تخصیص ایجاد یک قول جدید است که هیچ‌یک از فقها به آن قایل نشده‌اند.

توضیح آنکه: عمومات روایات حرمان بر دو ممنوعیّت دلالت دارند: ۱. محرومیّت زوجه از عین و قیمت زمین؛ ۲. محرومیّت زوجه از عین آلات، ادوات وابنیه منزل مسکونی، و نه از قیمت آن‌ها.

در این بحث، مقطوعه فقط متعرّض عدم حرمان از عین و قیمت زمین است و متعرّض حکم ابنیه و آلات و امثال آن‌ها نگردیده است. بنابراین، مقطوعه اگر بخواهد عمومات را تقیید نماید، فقط می‌تواند حرمان زوجه از عین و قیمت زمین را مقیّد به زوجه‌ی غیر ذات ولد نماید و عموماتِ حرمان زوجه از عین ابنیه و آلات و غیره بر عمومشان باقی خواهند ماند. که در نتیجه باید بگوییم: زوجه‌ی ذات ولد از عین زمین ارث می‌برد، ولی از عین ابنیه و آلات ارث نمی‌برد بلکه تنها از قیمت آن‌ها ارث می‌برد، در حالی که هیچ یک از فقهاء قایل به چنین قولی نگردیده‌اند. و ادله‌ی حرمان نسبت به زوجه‌ی غیرذات ولد بر عمومیّت خویش باقی است چرا که زوجه‌ی بدون فرزند، نه از عین و قیمت زمین ارث می‌برد و نه از عین ابنیه و آلات نصیبی دارد، و تنها از قیمت ابنیه و آلات ارث می‌برد.

بررسی روایات حرمان زوجه

مستند عمده‌ی اقوال شش‌گانه، روایاتی است که از ائمه‌ی معصومین‌علیهم‌السلام پیرامون این موضوع وارد شده است. با این توجه، در ابتدا لازم است اصل روایات و کیفیت استدلال (در برخی روایات کیفیت استدلال روشن است که به وضوح آن اکتفا می‌شود) به آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته و سپس مناقشه‌ها و اشکالات وارد

بر استدلالِ به این روایات، مورد ارزیابی قرار گیرد.

قبل از آن، این نکته قابل ذکر است که: شیخ حُرعاملی در کتاب «وسائل الشیعه» ۱۸ روایت را در یک باب مستقل، با عنوان «اخبار الحرمان» ذکر نموده است، ولی صاحب جواهر تعداد این اخبار را ۱۷ روایت می‌داند. در عین حال، این اختلاف تنها در عدد است، ولیکن هر دو بزرگوار، همه‌ی روایات را ذکر فرموده‌اند، با این تفاوت که صاحب وسائل الشیعه، خبر «طربال بن رجاء» را خبر مستقل قرار داده، ولی صاحب جواهر، خبر «طربال و زراره» را که از نظر متن متّحد هستند، یک خبر قرار داده است؛ اما واضح و روشن است که از نظر صناعت، آنچه صاحب وسائل الشیعه انجام داده، صحیح‌تر است. در هر صورت، شایسته است قبل از نقل روایات، برخی از لغات مورد استفاده در آن‌ها نیز ترجمه و روشن گردد.

«رباع»: جمع «ربع»، به معنای منزل و وطن می‌باشد.[۱]

«عقار»: برای عقار معانی متفاوتی ذکر شده است، برخی؛ مانند ازهری عقار را به معنای منزل دانسته‌اند[۲]، همانند معنای ربع. برخی دیگر، مانند صاحبان صحاح و قاموس، عَقار (بالفتح) را به معنای ضیعه (زمین دارای غلات) و زمین و نخل دانسته‌اند[۳]، و ابن اثیر نیز در نهایه این سه معنا را انتخاب نموده است[۴]؛ لیکن صاحب قاموس، عُقار (بضم عین) را تنها به معنای ضیعه و نخل دانسته است[۵].

صاحب مجمع البحرین فرموده است: عقار به مملوکی که دارای اصل ثابتی باشد؛ مانند خانه، زمین، نخل و ضیاع (زمین‌های آباد دارای غلات) گفته می‌شود.[۶]

بنابراین می‌توان گفت: عقار به معنای مطلق اراضی و خانه می‌باشد.

روایات براساس آنچه استاد گرامی با ترتیب تقدّم صحّت سندی ذکر فرموده‌اند، عبارت است از:

---

۱. الربع: المنزل والوطن، یسمّی ربعاً؛ لأنّه یربعون فیه، أی: یطمئنّون، و یقال: هو الموضع الذی یرتبعون فیه فی الربع. العین، ج ۱، ص ۶۴۷.

۲. الربع: هو الدار بعینها حیث کانت. والمربع: المنزل فی الربیع خاصّة. تهذیب اللّغه، ج ۱، ص ۱۴۶.

۳. الصحاح، ج ۲، ص ۷۵۴.

۴. النهایه، ج ۳، ص ۲۷۴.

۵. القاموس المحیط، ص ۴۱۳.

۶. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۱۰.

۱. **صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر**ﷺ: قال: «**النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً**»[۱]

زنان هیچ ارثی از زمین و از خانه نمی‌برند.

۲. **صحيحة زرارة، عن أبي جعفر**ﷺ: «**إنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القري والدور والسلاح ...**»[۲]؛

امام باقرﷺ فرمود: زن از آبادی‌ها و خانه‌ها و اسلحه و چهار پایان مربوط به ماترک شوهرش، ارث نمی‌برد ولیکن از اموال منقول و فرش و لباس و لوازم خانه، ارث می‌برد و از قیمت ادوات به‌کار رفته در ساختمان منزل؛ مانند درب‌ها، ارث می‌برد.

۳. **موثّقة زرارة، عن أبي جعفر**ﷺ که مثل صحیحه می‌باشد، با این تفاوت که به جای «الفرش» الرقیق آمده و «الأبواب» در آن ذکر نگردیده است.[۳]

٤. **رواية طربال بن رجاء**، که مانند موثّقه‌ی زراره[۴] می‌باشد.

اشکال بر استدلال به این روایات

به جز روایت اوّل (صحیحه‌ی محمّد بن مسلم) که از نظر سند و دلالت تمام است، در بقیّه‌ی آنها، برخی از نظر سند، ضعف دارد و در برخی دیگر از نظر دلالت و استدلال بر مطلوب و یا اینکه از هر دو نظر دارای مناقشه است.

باید توجه داشت که در تعارض بین صحیحه‌ی محمّد بن مسلم (روایت اوّل) با صحاح اربعه[۵]، ترجیح ـ به خاطر کثرت در عدد و موافقت با کتاب ـ با صحاح اربعه است.

روایت‌های دوّم، سوّم و چهارم مشتمل بر حرمان زوجه از سلاح و چهارپایانِ

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۷، باب ۶، ح ۴.
۲. وسائل الشیعه ج ۲۶، ص ۲۰۵، باب ۶، ح ۱.
۳. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۰، باب ۶، ح ۱۲.
۴. همان.
۵. مقصود صحیحه‌ی فضل بن عبدالملک و صحیحه‌ی ابن أبی یعفور در صفحه 443 و صحیحه‌ی عبید بن زراره و صحیحه‌ی فضل بن أبی العباس که در صفحه 445 گذشت، می‌باشد.

متعلّق به زوج می‌باشد، که هیچ فقیهی به این قسمت از روایت، فتوی نداده است و نزد فقها این روایات و موارد ذکر شده، غیر معمول و نامتعارف می‌باشد. بنابراین، از حجیت ساقط می‌شوند.

پاسخ مرحوم نراقی و صاحب ریاض به اشکال و ردّ آن

صاحب مستند[۱] و صاحب ریاض[۲] از این اشکال این چنین پاسخ داده‌اند: اگر قسمتی از روایتی بنا به دلایلی مورد عمل قرار نگیرد و از حجیّت ساقط گردد، موجب نمی‌شود که سایر قسمت‌های حدیث نیز از حجیّت ساقط شود، بلکه بقیه‌ی حدیث بر حجیّت خویش باقی خواهد ماند.

لکن پاسخ آنان صحیح نیست؛ چرا که این قاعده در جایی صحیح است که زیاده بودن آن مقدار از حدیث، مضرّ به بقیه‌ی فقراتِ آن، نباشد.

به عبارت دیگر، اگر بین آن قسمت از روایت که فقها به آن عمل ننموده‌اند، با فقراتی که به آن عمل نموده‌اند ارتباطی وجود نداشته باشد این کلام تمام است و لکن در این روایات معصوم علیه السلام در ادامه‌ی حدیث با جمله «**وترث من المال والفرش (الرقیق) والثیاب ومتاع البیت**» حکم سایر منقولات را بیان نموده و متعرض حکم این دو منقول نگردیده است، و بسیار واضح است که بین سلاح و دواب و سائر منقولات هیچ تفاوتی نمی‌باشد و این دو منقول نیز دارای خصوصیت خاصی نمی‌باشند که باعث اختلاف در حکم با سایر منقولات گردد. بنابراین، باید بگوییم، که این حدیث به جهت غیرمعمول بودن قسمتی از آن نزد فقها کُلاً از حجیت ساقط است.

دفع توهم

ممکن است گفته شود: عدم بیان حکم سلاح و دواب در این روایات، باعث سقوط حجیّت روایت نمی‌شود؛ چون در این صورت، باید سایر روایاتی که اصلاً

۱. مستند الشیعه، ج ۱۹، ص ۳۷۳.
۲. ریاض المسائل، ج ۱۴، ص ۳۸۲.

متعرّض حکم اعیان منقوله نگردیده‌اند نیز از حجیّت ساقط باشند، که در جواب از این توهم می‌گوییم: عدم تعرّض حکم اموال غیرمنقول نمی‌تواند مضرّ به حجیّت یک روایت گردد؛ چرا که معصوم علیه السلام در این روایات قسمتی از احکام ارث را بیان کرده و سایر احکام آن را به آیات قرآن و سیره، احاله نموده است و این روش به خلاف روشی است که حکم اکثر اعیان منقوله، در یک روایت بیان گردد و حکم مقدار کمی از اعیان بیان نگردد، بلکه حکمی مخالف سایر منقولات در آن بیان گردد.

اشکال سندی در روایت چهارم

روایت چهارم (خبر طربال بن رجاء) نیز از حیث سند ضعیف است؛ چون هم طربال بن رجاء و هم خطاب بن عبدالله الهمدانی که ناقل از طربال است، هر دو مجهول[1] هستند.

۵. صحیحة فضلاء خمسه، زراره، بکیر، فضیل، برید و محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر و أبي عبدالله علیهما السلام «إنّ المرأة لا ترث من ترکة زوجها من تربة دار أو أرض...»[2]

زن از زمین خانه و زمین‌های متعلّق به شوهر خود ارث نمی‌برد ولیکن از قیمت ادوات به کار رفته در ساختمان منزل، مانند آجر، ستون‌ها و چوب‌های آن ارث می‌برد.

مناقشه در استدلال به روایت پنجم

در مرجع ضمیر «**ربعها أو ثمنها**» دو احتمال وجود دارد:

اوّل آنکه: ضمیر «**ها**» به «**المرأة**» باز گردد، که در نتیجه معنای روایت این گونه می‌شود: زن ۱/۸ یا ۱/۴ از جمیع ما ترک میّت (شوهر) ارث می‌برد؛ بدین صورت

۱. ر.ک: رجال الطوسی، ص ۲۰۰، رقم ۲۵۳۲؛ و ص ۲۲۸، رقم ۳۰۸۷؛ تنقیح المقال، ج ۱، ص ۳۹۹، رقم‌های ۲۷۰۷ و ۲۷۱۳؛ و ج ۲، ص ۱۰۸، رقم ۵۹۱۳.
۲. الکافی، ج ۷، ص ۱۲۸، ح۳.

که چوب و آجر موجود را قیمت می‌کنند، و از فروش آنها، قیمت سهم الارث زن را از جمیع ما ترک به او پرداخت می‌کنند، به شرط آنکه ارزش این چوب وآجرها به اندازه‌ی قیمت سهم زن از جمیع ما ترک میّت باشد، در غیر این‌صورت به هر اندازه که قیمت چوب و آجرها وفا کرد به او پرداخت می‌شود.

احتمال دوّم اینکه: مرجع ضمیر «ها» «التربة» و «الأرض» باشد؛ یعنی زوجه از قیمت زمین خانه و زمین‌های دیگر، ارث می‌برد و از عین آن‌ها ارث نمی‌برد و در هر دو احتمال «إن کان» به معنای ان کان وفی گرفته می‌شود، که بر اساس هر دو احتمال، حدیث این‌گونه معنا می‌شود: زن از عین زمین ارث نمی‌برد ولیکن سهم ۱/۴ و ۱/۸ او از قیمت طوب و خشب در صورتی که قیمت آنها، سهم الارث زوجه را پوشش دهد به او پرداخت می‌گردد. بنابراین، اگر در ماترک میّت، طوب و خشب وجود نداشت یا دارای ارزش نبود، زوجه هیچ ارثی از زمین نمی‌برد (نه از عین و نه از قیمت). خلاصه آنکه، با توجه به متصل بودن استثنا، مفاد حدیث مخالف اجماع می‌باشد؛ چرا که هیچ‌کس فتوا نداده است که زوجه از عین زمین ارث نمی‌برد ولیکن از قیمت آن، به شرط آنکه قیمت آن از قیمت طوب و خشب پرداخت گردد، ارث می‌برد.

خلاصه آنکه: اگر بخواهیم استثنا را استثنای منقطع بدانیم، کاری برخلاف ظاهر انجام داده‌ایم و نیاز به قرینه داریم، در صورتی که در اینجا قرینه و دلیلی بر مخالفت با ظاهر، وجود ندارد. پس، استثنا متصل خواهد بود و بر این اساس، مفاد روایت بر مضمونی دلالت خواهد داشت که هیچ‌کس به آن فتوا نداده است. بنابراین، با بیان فوق، روایت حجّت نمی‌باشد.

۶. صحیحة زرارة ومحمّد بن مسلم، عن أبي جعفر﵇، قال: «لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً»[1]؛

زنان از زمین خانه ارث نمی‌برند.

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۸، باب ۶، ح ۶.

مناقشه در استدلال به روایت ششم

از آنجا که این روایت، حرمان زوجه را مختص بـه عقـار الارض (کـه اخـص از ارض است به جهت اضافه شدن عقار به ارض) قرار داده، لذا معارض است با روایت اوّل، پنجم و یازدهم، که دلالت دارند بر اینکه زوجه از مطلق زمین ارث نمی‌برد.

دلیل ما بر این اختصاص آن است که امام معصوم علیه السلام در مقام بیـان اسـتثنائات حکم توریث زوجه بوده است و هنگامی که متکلّم در مقام بیانِ استثنائاتِ مواردی از حکم اثبات شده باشد، نشان دهنده‌ی آن است که این استثنا هم دارای مفهـوم است و هم دارای انحصار در مورد ذکـر شـده. بنـابراین، در اینجـا مفهـوم لقـب و موضوع به جهت مقام بیان بودن، حجت است.

۷. روایة عبدالملک بن أعین، عن أحـدهما علیهما السلام، قـال: «لـیس للنسـاء مـن الـدور والعقار شيء»[1]؛

زنان از خانه و زمین هیچ ارثی نمی‌برند.

مناقشه در سند روایت هفتم

در سند این روایت به جهت وجود شخصی به نام «مثنّـی» کـه مـشترک بـین مجاهیل است و یا اینکه مشترک است بین افراد مجهـول و افـرادی کـه تحـسین شده‌اند، دارای ضعف سند[2] است و قابل استدلال و استناد، نمی‌باشد.

۸. روایت یزید الصائغ، عن أبي عبدالله علیه السلام، قال: سألته عن النساء، هل یرثن من الأرض؟ فقال: «لا، ولکن یرثن قیمة البناء ...»[3]؛

یزید صائغ می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا زنان از زمین ارث مـی‌برنـد؟ امام فرمودند: نه ولیکن از قیمت خانه ارث مـی‌برنـد. گفـتم: مـردم از ایـن حکـم تمکین نمی‌کنند، فرمودند: اگر ما حاکم شویم و آن‌ها تمکـین نکننـد آن‌هـا را بـا

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۹، باب ۶، ح ۱۰.

۲. ر.ک: خلاصـه الأقوال، ص ۲۷۵، رقم‌های ۱۰۰۴ و ۱۰۰۵؛ و تنقـیح المقـال، ج۲، ص ۵۲، رقـم‌هـای ۱۰۱۴۱ و ۱۰۱۴۷.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۸، باب ۶، ح ۸.

تازیانه می‌زنیم و اگر هدایت نشدند با شمشیر آن‌ها را می‌زنیم.

۹. روایت یزید الصائغ، عن أبي جعفر علیه السلام، قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: «إنّ النساء لا یرثن من ...»[1]؛

یزید صائغ از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که: شنیدم امام باقر علیه السلام می‌فرمود: زنان از زمینِ خانه ارث نمی‌برند ولیکن از قیمت آجر و چوب آن ارث می‌برند. گفتم: مردم به این حکم تمکین نمی‌کنند. فرمودند: اگر ما حاکم شویم با تازیانه آن‌ها را وادار به پذیرش می‌کنیم و اگر نپذیرفتند با شمشیر آن‌ها را مجبور به پذیرش می‌کنیم.

اشکال در روایت هشتم و نهم

در این دو روایت نیز، هم اشکال سندی وجود دارد و هم اشکال دلالی. اشکال سندی در روایت، وجود «**یزید صائغ**»[2] است که وی مجهول می‌باشد و در سلسله‌ی سند هر دو روایت وجود دارد. در روایت هشتم هم، مجهول بودن «**شعیب**» مضرّ به حجّیت روایت می‌باشد، همان‌طور که در روایت نهم، وجود «**مثنّي**» ـ به همان علتی که در روایت ششم گذشت ـ موجب ضعف سند و عدم حجیّت آن روایت است.

و اما اشکال دلالی این دو روایت آن است که در ذیل هر دو روایت، کلامی به معصوم علیه السلام نسبت داده شده که با هیچ‌یک از اصول مسلّم و ضوابط محکم حکمرانی ائمه اطهار علیهم السلام نه تنها سازگاری ندارد، بلکه با شیوه‌ی آن بزرگواران در زمان‌هایی که حاکم مسلمین بوده‌اند نیز متضاد می‌باشد؛ زیرا ولایت آن بزرگواران، زمانی که قدرت را در اختیار داشتند، بر پایه‌ی رحمت، عدل، مصلحت اندیشی و ارشاد و هدایت بوده است و در ابلاغ احکام شرعی و دینی از روش اقناع جامعه، همراه با بیان ادلّه‌ی احکام، استفاده می‌نمودند، نه از روش اجبار و شلاق و

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۰، باب ۶، ح۱۱.

۲. در خلاصه الأقوال، ص ۴۱۸، درباره یزید صائغ چنین آمده است: **یزید الصائغ، بالغین المعجمه، قال الکشّی: ذکر الفضل فی بعض کتبه: الکذّابون المشهورون أبو الخطّاب، و یونس بن ظبیان، و یزید الصائغ، و محمّد بن سنان، و أبوسمینة أشهرهم.**

شمشیر؛ چرا که احکام الله از آن جهت که موافق با عدل و دوستی و مطابق با فطرت انسانی است، نیازی به اجبار و اکراه ندارد، بلکه انسان‌ها هنگامی که با احکام واقعی اسلام، که به دور از خرافات و تزویر است، مواجه شوند، ناخودآگاه به سوی آن گرایش پیدا می‌کنند و روشن است که اجبار و شلاق و شمشیر، جز عداوت و دشمنی، ثمره‌ای ندارد، در صورتی که دین و آیین حنیف محمّدی صلی الله علیه و آله جز حُبّ و محبّت نسبت به دین و والیان دین نمی‌باشد. «**هل الدين إلّا الحبّ**».[1]

۱۰. صحيحة الأحول مؤمن الطاق، عن أبي عبدالله علیه السلام، قال: سمعته يقول: «لا يرثن النساء من العقار شيئاً ...»؛[2]

امام صادق علیه السلام فرمود: زنان از خانه و زمین ارث نمی‌برند، ولیکن از قیمت ساختمان و درخت و نخل، ارث می‌برند.

اشکال در روایت دهم

با توجه به اینکه مفاد این روایت دلالت می‌کند بر اینکه زنان فقط از قیمت بناء ارث می‌برند، لذا با ظاهر صحیحه‌ی زراره و ابن مسلم (حدیث ۱۵) که دلالت می‌کنند بر ارث بردن زنان از عین بنا «**يرثن ذلک البناء**» معارض می‌باشد و قاعده در تعارض تساقط و عدم حجیّت است.

۱۱. صحيحة أبان الأحمر، قال: لا أعلمه إلّا عن ميسر بيّاع الزطّي، عن أبي عبدالله علیه السلام، قال: سألته عن النساء، ما لهنّ من الميراث؟ قال: «لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأمّا الأرض ...»؛[3]

میسر بیّاع الزطّی از امام صادق علیه السلام درباره ارث زنان از اموال شوهرانشان سؤال کرد و امام علیه السلام فرمود: زنان از قیمت آجر و ساختمان منزل و چوب و نی ارث می‌برند، اما از زمین‌ها و خانه‌ی متعلّق به شوهرانشان ارث نمی‌برند. میسر سپس

---

۱. الکافی، ج ۸، ص ۷۹، ح ۳۵.
۲. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۱، باب ۶، ح ۱۶.
۳. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۶، باب ۶، ح ۳.

از ارث دختران سؤال نمود که امام علیه السلام در جواب فرمود: دختران از همه‌ی اموال پدرشان ارث می‌برند. میسر می‌گوید: گفتم: چگونه چنین حکمی امکان دارد با اینکه سهم زنان از شوهرانشان در قرآن ۱/۴ و ۱/۸ بیان گردیده است، که امام علیه السلام فرمود: برای اینکه زن به جز نسبت زوجیّت به شوهرش هیچ نسبتی ندارد و به سبب زوجیّت داخل این خانواده گردیده است. بنابراین، از خانه ارث نمی‌برد تا امکان آوردن شوهر جدید و فرزندان خودش را به خانه‌ی متوفّا نداشته باشد و نتواند برای سایر ورثه مزاحمت ایجاد کند.

اشکال در روایت یازدهم

اوّلاً، این صحیحه بر ارث زوجه از قیمت طوب و خشب و قصب و بنا دلالت می‌کند و صحیحه‌ی فضلای خمسه (روایت ۵) بر ارث زوجه، تنها از قیمت طوب و خشب دلالت می‌کرد و ذکری از قیمت بنا در آن نیامده است و روشن است که قیمت بنا با قیمت مواد به کار رفته در آن با هم متفاوت است. بنابراین، دو صحیحه با هم معارض می‌باشند و قاعده در تعارض تساقط است.

ثانیاً، در این روایت دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این که مراد از «**ارض**» و «**عقارات**» در این روایت، مطلق زمین باشد، که البته ظاهر لفظ «**ارض**» نیز بر این معنا دلالت دارد و احتمال دوم این که مراد از این الفاظ، به قرینه‌ی ذکر قیمتِ اشیایی که مخصوص خانه‌های مسکونی است، تنها زمین‌های خانه مسکونی، باشد. بنابراین، روایت دارای دو احتمال است و نمی‌توان به آن استدلال نمود.

۱۲. صحیحة محمّد بن مسلم، قال: أبوعبدالله علیه السلام: «ترث المرأة الطوب، ولا ترث من الرباع شیئاً ...»[1]؛

امام صادق علیه السلام فرمود: زن از آجر خانه ارث می‌برد ولیکن از خانه هیچ ارثی نمی‌برد. محمّد بن مسلم از ایشان سؤال می‌کند: چگونه ممکن است که زن از فرع

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۶، باب ۶، ح ۲.

(آجر خانه) ارث می‌برد ولیکن از خود خانه ارث نمی‌برد؟ که امام علیه السلام فرمود: زن نسبتی با خانواده‌ی مرد ندارد و به واسطه ازدواج داخل این خانواده گردیده است. بنابراین، از فرع ارث می‌برد و از اصل (خانه) ارث نمی‌برد تا امکان ورود شخصی به‌وسیله این زن که خارج از خانواده است به داخل حریم این خانواده وجود نداشته باشد.

اشکال در روایت دوازدهم

علّت ذکر شده در این حدیث، دارای اضطراب است؛ چرا که تعلیل ذکر شده برای ممنوعیّت زوجه از زمین خانه ـ به اینکه زوجه با میّت دارای رابطه‌ی نسبی نمی‌باشد، بلکه دارای رابطه‌ی سببی است و لذا از اصل زمین ارث نمی‌برد و از فرع (طوب) ارث می‌برد ـ می‌تواند شامل ارث بردن زوجه از طوب هم باشد و اگر گفته شود: مراد از طوب قیمت طوب است، می‌گوییم: این معنا به جهت نیاز به تقدیر، خلاف ظاهر است.

۱۳. صحیحة زرارة و محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله علیه السلام، قال: «لا ترث النساء من عقار الدور ...»؛[1]

امام صادق علیه السلام فرمود: زنان از زمین خانه هیچ ارثی نمی‌برند ولیکن ساختمان و آجرهای آن قیمت گذاری می‌گردد و ۱/۴ یا ۱/۸ از قیمت آن‌ها به او پرداخت می‌گردد و حکمت این تقسیم آن است که زن بعد از ازدواج با مرد دیگر، نتواند همراه با شوهر جدیدش به این خانه بیاید و باعث مزاحمت سایر ورثه گردد.

اشکال در استدلال به روایت سیزدهم

تعلیل ذکر شده در این حدیث (زنان به جهت آنکه ممکن است پس از مرگ شوهرشان ازدواج کنند و شوهر جدید خود را به خانه بیاورند، که این کار باعث از بین رفتن حقوق سایر ورثه و سنگین بودن این وضعیت بر آن‌ها می‌شود) برای

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۸، باب ۶، ح ۷.

محرومیّت زنان از زمین خانه تمام نمی‌باشد؛ چرا که این تعلیل هنگامی صحیح است که بخواهیم بگوییم: زنان از عین زمین خانه، ارث می‌برند؛ اما اگر قایل شویم که زنان از قیمت زمین خانه ارث می‌برند، تعلیل ذکر شده وجهی ندارد، چنان که خود حضرت نسبت به بنا و طوب فرموده‌اند که از قیمت آن‌ها ارث می‌برد و تفاوتی بین خانه‌ی مسکونی و زمین آن از جهت ارث بردن از قیمت وجود ندارد.

۱۴. صحیحة حمّاد بن عثمان ـ بسند الکافي ـ، عن أبي عبدالله علیه السلام، قال: «إنّما جعل للمرأة قیمة الخشب والطوب ... ـ[1]؛

امام صادق علیه السلام فرمود: زن تنها از قیمت چوب و آجر ساختمان ارث می‌برد و از خانه ارث نمی‌برد، به جهت آنکه زن نتواند پس از ازدواج به خانه میّت وارد شود و باعث مزاحمت سایر ورثه شود.

اشکال در استدلال به روایت چهاردهم

علّت ذکر شده در این روایت باید در مورد بنات نیز جاری باشد؛ چرا که آن‌ها هم با ازدواجشان احتمال ایجاد مفسده و درگیری در بین سایر ورثه را به‌وجود خواهند آورد. بنابراین، علّت از معلول خود در ارث بنات تخلّف کرده است. علاوه اینکه همین علّت اگر علّت تامّه باشد، در ارث بردن زوج از عین غیر منقولات زوجه نیز باید جریان داشته باشد، فهو کما تری.

۱۵. صحیحة محمّد بن مسلم و زرارة، عن أبي جعفر علیه السلام: «إنّ النساء لا یرثن من الدور، ولا من الضیاع شیئاً، إلّا أن یکون أحدث بناءً، فیرثن ذلک البناء»[2]؛

امام باقر علیه السلام فرمود: زنان از خانه‌ها و زمین‌های آباد زوج خود ارث نمی‌برند، مگر آنکه ساختمانی در زمین ایجاد شده باشد که تنها از قیمت آن‌ها ارث می‌برند.

اشکال در استدلال به روایت پانزدهم

این روایت ـ همان‌طور که در ذیل حدیث دهم گذشت ـ به جهت دلالت بر

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۹، باب ۶، ح ۹.
۲. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۰، باب ۶، ح ۱۳.

توریث زوجه از بنا، با روایت دهم و روایت هشتم که بر ارث زوجه از قیمت بنا دلالت داشتند، معارض است و قاعده در تعارض تساقط است.

۱۶. ما رواه الشیخ في التهذیب، والاستبصار، والصدوق في الفقیه والعلل وعیون أخبار الرضا بإسنادهما إلي محمّد بن سنان: أنّ الرضاﷺ کتب إلیه فیما کتب من جواب مسائله: «علّة المرأة آنها لا ترث من العقار شیئاً إلّا ...»؛[1]

امام رضاﷺ در جواب سؤال محمّد بن سنان نوشت: علّت آنکه زن از زمین ارث نمی‌برد و از قیمت آجر و ادوات به کار رفته در ساختمان که تخریب شده است، ارث می‌برد آن است که زمین و خانه قابل تبدیل و تعمیر نمی‌باشند؛ اما زوجه امکان جدا شدنش از شوهر وجود دارد، ولی پدر و مادر و فرزندان امکان جدا شدن از خانواده را ندارند. بنابراین، کسی که امکان جدا شدنش از خانواده وجود دارد، ارث او نیز از چیزهایی است که قابل تبدیل و جدا شدن باشد و آنچه که ثابت و استوار است باید برای کسی باشد که در خانواده ثابت و قابل تبدیل نیست.

اشکال در استدلال به روایت شانزدهم

این روایت دارای دو اشکال است:

۱. همان‌طور که در روایت چهاردهم گذشت، علّت یا حکمت ذکر شده در این روایت تمام نمی‌باشد؛ چرا که تغییر در خانه و رفت و آمد غریبه به آن، نسبت به دختران و مادران، بلکه زوج نسبت به خانه‌ی زوجه، امکان تحقّق دارد و روشن است که با وجود علّت (اگر تامّه باشد) حتماً معلول نیز باید تحقّق پیدا کند، ولی هیچ فقیهی به ارث نبردن این سه طایفه از خانه، فتوا نداده‌اند. و اگر گفته شود: آنچه ذکر گردید، حکمت است و علّت نیست، در جواب گفته می‌شود: تنها تفاوتِ علّت با حکمت در این است که نبود حکمت لازمه‌اش نبود حکم نیست (به‌خلاف علّت)، ولی وجود حکمت ملازم است با اثبات حکم.

۲. ظاهر الفاظ این روایت به گونه‌ای است که اگر کسی کم‌ترین آشنایی با

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۰۰، ح ۱۰۷۴؛ الاستبصار ج ۴، ص ۱۵۴، ح ۵۷۹؛ الفقیه ج ۴، ص ۲۵۱، ح ۸۰۸؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۷۲، باب ۳۷۲، ح۲.

الفاظ احادیث ائمه‌ی معصومین داشته باشد، می‌فهمد که این الفاظ از ائمه معصومین علیهم‌السلام نیست و همین مطلب را فقیه متتبّع حضرت آیت الله العظمی بروجردی رحمه‌الله در تقریراتی که توسط حضرت آیت الله اشتهاردی مکتوب گردیده، بیان نموده و فرموده‌اند:

«و هذه الرواية تنادي بأعلي صوتها: آنها ليست بهذه الألفاظ من الإمام، كما يعرف ذلك من كان له أدني بصيرة في ألفاظ الأحاديث المنقولة عنهم (، و لذا قلنا في أوّل الحديث: أنّه زعمه أنّه سمعه من الإمام عليه‌السلام».[1]

عدم تمامیّت اشکال در سند روایت

مرحوم آیت الله العظمی بروجردی، این حدیث را بنا بر نقل صدوق[2] به خاطر وجود علیّ بن العباس و قاسم بن الربیع الصحّاف الکوفی ـ که علّامه[3] هر دو را ضعیف دانسته است ـ غیر صحیح و ضعیف شمرده است، ولیکن با توجه به اینکه این روایت علاوه بر نقل مرحوم صدوق در من لا یحضره الفقیه، در تهذیب و استبصار[4] نیز ـ همان‌طور که پیشتر اشار شد ـ ذکر گردیده است و سند شیخ هم به محمّد بن سنان ـ بنا بر آنچه در الفهرست[5] آمده ـ صحیح است، پس این روایت، از نظر سند، صحیحه می‌باشد.

۱۷. رواية موسى بن بكر الواسطي، قال: قلت لزرارة: إنّ بكيراً حدّثني عن أبي جعفر عليه‌السلام: «إنّ النساء لا ترث امرأة ممّا ترك زوجها من تربة دار و

---

۱. تقریرات ثلاثه (میراث الأزواج)، ص ۱۱۱؛ «این روایت با صدای رسا فریاد می‌زند: این روایت با این الفاظ، از امام علیه‌السلام نیست. چنانکه هر کسی کمترین آشنایی با احادیث و کلمات نقل شده از معصومین علیهم‌السلام داشته باشد، این مطلب را می‌داند و تصدیق می‌کند. به همین جهت در اول حدیث گفتیم: همانا گمان کرده است که از امام علیه‌السلام شنیده است».

۲. در علل، طریق روایت به محمّد بن سنان این گونه است: **حدّثنا علی بن أحمد بن محمّد (رضی الله عنه)، قال: حدّثنا محمّد بن أبي عبدالله الكوفي، عن محمّد بن إسماعيل البرمكي، عن عليّ بن العباس، قال: حدّثنا قاسم بن الربيع الصحّاف، عن محمّد بن سنان.** (علل الشرائع، ج ۲، ص ۲۳۱، سند حدیث ۴).

۳. نک: خلاصة الأقوال، ص ۳۶۷، رقم ۱۴۴۴.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۲۹۸، ح ۱۰۶۸؛ الاستبصار ج ۴، ص ۱۵۲، ح۵۷۴.

۵. الفهرست، ص ۲۰۶، رقم‌های ۵۹۱ و ۶۱۹.

لا أرض إلّا...؛[۱]

موسی بن بکر واسطی به زراره می‌گوید: بکیر حدیثی را از امام باقر علیه السلام نقل کرده به اینکه: زن از زمین خانه و سایر زمین‌ها ارث نمی‌برد، مگر آنکه ساختمان و ستون‌ها و چوب‌های موجود در آن قیمت‌گذاری می‌شود و سهم او از آن‌ها پرداخت می‌گردد و از زمین خانه و سایر زمین‌ها ارث نمی‌برد. زراره پس از شنیدن این حدیث گفت: هیچ شکی در این حدیث نیست.

اشکال در استدلال به روایت هفدهم

اشکالی که به این روایت وارد است، همان اشکال معارضه است که در روایت دهم نیز گذشت.

۱۸. ما رواه الصفّار في بصائر الدرجات، بإسناده عن عبدالملک، قال: دعا أبوجعفر علیه السلام بكتاب عليّ علیه السلام فجاء به ...[۲]؛

امام باقر علیه السلام درخواست کرد کتابی که به خطّ حضرت علی علیه السلام بود را برایش بیاورند، امام صادق علیه السلام آن کتاب را درحالی که پوشیده شده بود آورد و در آن کتاب نوشته شده بود: زنان از زمین‌های شوهرانشان هیچ ارثی نمی‌برند. سپس امام باقر علیه السلام فرمود: به خدا این خط علی علیه السلام و املاء رسول الله صلی الله علیه و آله است.

اشکال در استدلال به روایت هجدهم

اوّلاً: این روایت از نظر سند به خاطر وجود ابی مخلد[۳] در سلسله‌ی سند آن، دارای ضعف می‌باشد؛ **و ثانیاً:** به جهت آنکه در این روایت موضوع حرمان زوجه، «**عقار الارض**» قرار داده شده و از نظر لغت، عقار شامل زمین‌های آباد و خانه می‌باشد، بنابراین، اخصّ از «**ارض**» است و لذا با روایاتی که موضوع حرمان در آن‌ها «**الأرض**» قرار گرفته ـ که شامل همه‌ی زمین‌ها؛ چه بایر و چه آباد می‌شود ـ

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۱، باب ۶، ح ۱۵.
۲. بصائر الدرجات، ص ۲۲۵، ح۴؛ وسائل الشیعه، ج۲۶، ص۲۲، باب ۶، ح۱۷.
۳. ر.ک: خلاصه الأقوال، ص ۴۲۰، رقم ۱۷۰۴.

معارض می‌باشد. مگر اینکه بگوییم: معنای عقار، زمین‌های آباد و احیا شده؛ چه به صورت کشاورزی و چه به صورت احداث بنا باشد و در زمان صدور روایات زمین‌های مورد تملّک افراد، زمین‌های آباد و احیا شده بوده و زمین‌های بایر و احیا نشده جزو مملوکات به حساب نمی‌آمده است. در نتیجه، «**عقار**» در این روایت با آنچه در سایر روایات با لفظ «**الارض**» آمده است از نظر مصداق یکی می‌باشند و دیگر تعارضی وجود ندارد.

اشکال به تعارض و دفع آن

به دو دلیل می‌توان گفت که بین این دو دسته از روایات تعارض وجود ندارد: اوّل اینکه گفته شود: هر دو دسته روایات، اگرچه یکی عام و دیگری خاص باشد، موافق در نفی ارث زوجه از قسمتی از اموال زوج (زمین خانه و زمین‌های آباد) می‌باشند و همان‌طورکه توافقِ در اثبات، بین دو کلام، موجب رفع تعارض است، توافق در نفی نیز رافع تعارض است، مانند: «**لا تضرب الرجال ولا تضرب زیداً**» که هر دو صیغه، شامل عدم ضرب زید می‌باشد، یا «**اکرم العلماء و أکرم زیداً العالم**».

و اگر گفته شود: ذکر خاص در امثال این موارد لزومی ندارد؛ چون امر به عدم ضرب زید با وجود عام نیز محقق می‌گردد. در جواب می‌گوییم: این ذکر خاص دارای دو احتمال است: یکی اینکه ذکر خاص همراه با عام به خاطر خصوصیتی است که نزد گوینده وجود داشته است.

دلیل دوم این که گفته شود: خاص، عام را تخصیص می‌زند و در اینجا این روایت (روایت هجدهم) چون خاص است، روایات دالّه بر حرمان از مطلق ارض را تخصیص می‌زند و خاص بر عام مقدّم می‌شود و تعارض رفع می‌گردد، و ما به این روایت خاصه عمل می‌کنیم.

لیکن هیچ‌کدام از این دو دلیل نمی‌تواند رافع تعارض بین این دو دسته از روایات باشد.

عدم تمامیّت دلیل اوّل: همان‌طور که در مناقشات بر استدلال به برخی روایات اشاره شد، استثنای ارث زوجه از برخی اموال شوهر، استثنا از عموم آیه‌ی ارث: ﴿وَ

﴿لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾[۱] و ﴿فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾[۲] و فهم عقلا از مفهوم ارث (ماترکِ میّت تماماً به ارث برده می‌شود) و همچنین استثنا از قول عامّه (عدم حرمان زوجه از تمام اموال شوهر) بوده است، پس این گونه استثنایی از طرف قانون‌گذار، دلالت بر حصر مستثنی دارد؛ یعنی ممنوعیّت زوجه از برخی اصناف زمین (زمین خانه و زمین‌های آباد) نشان می‌دهد که شارع تنها به حرمان زوجه از همان موارد استثنا شده از عمومات، بسنده کرده است و موارد دیگر از بقیّه اموال، تحت شمول عمومات ارث زوجه از تمام ماترک شوهر، باقی خواهد بود و اگر مقصود شارع، موارد و مصادیق دیگر هم می‌بود، باید آن‌ها را نیز ذکر می‌کرد. لذا ذکر این روایات، از باب ذکر خاص بعد از عام نمی‌باشند تا متوافقین قرار گیرند، بلکه هر دو دسته روایات در عرض هم و متعارض یکدیگر هستند.

اما کیفیت نقص دلیل دوّم: لازمه‌ی تخصیص روایاتِ حرمانِ مطلق به وسیله‌ی این روایت، تأخیر بیان از وقت حاجت است؛ چرا که این روایات در زمان صادقین علیهما السلام صادر گردیده است و همانطور که گذشت با توجه به شرایط آن روزگار و مشقّت دسترسی به آن بزرگواران و اینکه آنان در مقام بیان احکام الله بوده‌اند، بیان یک عام بدون بیان خاص در یک زمان و ذکر خاص در زمان امام علیه السلام بعدی موجب تأخیر بیان از وقت حاجت می‌باشد که امری قبیح است، بخصوص از طرف شارع حکیم و قانون‌گذار.

ادلّهٔ اقوال شش‌گانه

فقهای عظام در بیان اقوال در مسأله‌ی حرمان زوجه از اموال غیرمنقول زوج به دو روش عمل نموده‌اند: یک روش این که: با بررسی کتب فقهی، اقوال را به صورت ردیف ذکر نموده‌اند که ما در بیان آن‌ها در ابتدای بحث، از این روش استفاده نمودیم.

روش دوّم اینکه: با توجه به اقوال مختلف، دو عنوان که قابل تطبیق بر این

---

۱. نساء (۲)، آیه‌ی ۱۲.
۲. همان.

اقوال باشد را ذکر نموده و تحت این دو عنوان به بررسی اقوال و قایلین بـه آن‌هـا پرداخته‌اند که این دو عنوان عبارتند از: ۱. زوجه از کدام یک از مـاترک زوج، ارث نمی‌برد؛ ۲. آیا ممنوعیّت زوجه از برخی مـاترک زوج، مربـوط بـه زوجـه‌ی بـدون فرزند است یا زوجه‌ی صاحب فرزند را هم شامل می‌شود؟

در اینجا ما نیز به جهت اینکه از هـر دو روش بـرای بیـان اقـوال اسـتفاده نمـوده باشیم، روش دوّم را جهت بررسی استدلال قایلین به اقوال شش‌گانه انتخاب می‌کنیم.

عنوان اول: زوجه از کدام یک از ماترک زوج، محروم است؟

در این مسأله سه قول، بلکه با کمی تأمّل و بررسی، چهار قول وجـود دارد کـه قول چهارم، همان‌گونه که صاحب مستند می‌فرماید: با تتبع در بـین آرای فقهـا و کتب آن‌ها به دست می‌آید.[۱]

قول اوّل: عدم توریث زوجه از همه‌ی زمین‌های زوج؛ چه ایـن زمـین‌هـا بـدون زراعت باشند و چه دارای زراعت؛ مثل گندم، جو و غیره، و چه دارای درخت یا بنا و ساختمان یا غیر ساختمان باشند. در هر صورت، زوجه نـه از قیمـت آن‌هـا ارث می‌برد و نه از عین آن‌ها و تنها از قیمت مصالح به کار رفتـه در سـاختمان؛ مثـل درب، پنجره، آجر، خشت و... و همچنین از قیمت خود ساختمان، ارث می‌برد.

قایلین به قول اوّل

برخی قایلین به این قـول عبارتنـد از: شـیخ در خـلاف[۲]، قاضـی ابـن بـرّاج در مهذّب[۳]. هم‌چنین این قول مختـار فقهـایی چـون: محقّـق در شـرائع،[۴] علامـه در مختلف[۵] و ارشاد[۶] است که توسط شـهید ثـانی در مـسالک[۷] و فـیض کاشـانی در

۱. بنگرید: مستند الشیعه، ج ۱۹، ص ۳۷۸.
۲. الخلاف، ج ۴، ص ۱۱۶، مسأله ۱۳۱.
۳. المهذّب، ج ۲، ص ۱۴۰.
۴. شرائع الإسلام، ج ۴، صص ۲۸ و ۲۹.
۵. مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۵۶، مسأله ۱۰.
۶. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۲۵.
۷. مسالک الأفهام، ج ۱۳، ص ۱۸۴.

مفاتیح الشرائع[۱] تقویت شده است.

ناگفته نماند که برخی از فقهایی که قایل به این قول شده‌اند، زوجه را مقیّد به نداشتن فرزند از طرف زوج متوفّا نموده‌اند؛ مانند محقّق در شرائع،[۲] علامه در قواعد[۳] و شهید در مسالک[۴] این قول مقیّد را، به مشهور از متأخرین نسبت داده است.

ظاهر این قول آن است که زوجه از عین شجر ارث می‌برد؛ چرا که حرمان در این قول متعلّق به نفس زمین است و زمین بر شجر صدق نمی‌کند.

ادلّه قایلین به این قول و کیفیت استدلال به آن

قایلین به این قول به برخی روایاتی که قبلاً گذشت، استناد کرده‌اند. از جمله: حدیث دوّم، حدیث یازدهم، حدیث اوّل و حدیث پنجم، و همچنین روایاتی[۵] که اقتضایشان عدم توریث زوجه از زمین‌هایی است که در آن‌ها اشیاء ثابتی مانند خانه، نخل و زمین‌های آباد وجود دارد یعنی زمین‌های آباد نه همه اراضی.

صاحب جواهر[۶] در باره‌ی استدلال به این روایات اخیر می‌فرماید: اقتصار روایاتی[۷] که تنها بر حرمان زوجه از «**رباع**» و «**رباع الارض**» و «**عقار**» و «**عقار الدور**» دلالت دارند، منافاتی با روایات دالّه بر حرمان زوجه از مطلق زمین ندارد؛ چون هر دو دسته از روایات بر نفی توریث، دلالت می‌کنند و از باب ذکر خاص بعد از عام می‌باشند؛ مانند: «**لا تضرب الرجال و لا تضرب زیداً**».

اشکال در استدلال به روایات

همان‌گونه که در بررسی روایات، شرح آن گذشت، اشکال مشترک در تمامی

---

۱. مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۳۲۹.
۲. شرائع الإسلام، ج ۴، صص ۲۸ و ۲۹.
۳. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۷۶.
۴. مسالک الأفهام، ج ۱۳، ص ۱۹۰.
۵. ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۲۶، صص ۲۰۷ و ۲۱۰ و ۲۱۱، باب ۶، ح ۴، ۵، ۱۲و ۱۶.
۶. بنگرید: جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۱۳.
۷. این روایات عبارتند از: روایت هفتم، نهم، دهم، دوازدهم و سیزدهم که در بحث از روایات ذکر گردیده است.

روایاتِ حرمان زوجه ـ از نظر مرجوحیّت این اخبار در تعارض با اخباری که بر عدم حرمان دلالت دارند ـ مخالفت با کتاب است و اشکال‌های اختصاصی در هریک از روایات، به طور مفصّل در صفحات قبل بیان گردید، که در ادامه از اطاله‌ی کلام خودداری می‌شود. جواب صاحب جواهر نیز از آنچه که در ذیل روایت هیجدهم گذشت، معلوم می‌باشد.

قول دوّم:[1] زوجه از عین و قیمت زمین‌هایی که در آن‌ها خانه ساخته شده است، محروم و ممنوع است و تنها از قیمت ابنیه، آلات و مصالح به کار رفته در آنها، ارث می‌برد. علاوه بر این، از عین سایر اراضی زوج؛ مانند: مزارع، باغ‌ها و روستاها نیز ارث می‌برد.

قایلین به قول دوّم

قایلین به این قول عبارتند از: شیخ مفید،[2] ابن ادریس و[3] محقّق.[4]

استدلال برای قول دوّم

برای اثباتِ قول دوّم ـ این قول، به قول شیخ مفید و پیروانش معروف است ـ دو وجه ذکر شده است:

وجه اوّل: این وجه با سه دلیل در کلام صاحب مستند و صاحب سرائر بیان شده است:

اول: عموم آیات و روایاتِ ارث دلالت می‌کنند بر اینکه زوجه از همه‌ی اموال زوج ارث می‌برد، ولی اخباری هم وجود دارد که مواردی از این عمومات را استثنا می‌کند. این موارد به جهت اختلاف روایات، متفاوت می‌باشند اما مواردی که زوجه، نه از عین آن‌ها و نه از قیمت آن‌ها ارث می‌برد و همه‌ی اخبار بر آن اتفاقِ نظر دارند، زمین‌هایی است که در آن‌ها بنای مسکونی و خانه ساخته شده باشد.

---

۱. قول اول در صفحه ۴۷۰ گذشت.
۲. نک: المقنعه، ص ۶۸۷.
۳. نک: السرائر، ج ۳، صص ۲۷۵ و ۲۷۶.
۴. نک: المختصر النافع، ص ۲۷۲.

هم‌چنین این اخبار، زوجه را تنها از ارث بردن از عین نهرها محروم می‌دانند نـه از قیمت آن‌ها. بنابراین، بقیّه ماترک میّت که اخبار بر آن اتفاق ندارند، تحت شـمول عام باقی می‌مانند.

دوم: اصل در ارث بری، ارث بـردن از تمـام مـاترک میّـت اسـت. بنـابراین، در مواردی که ادله‌ای بر مخالفت با این اصل وارد شده باشد، باید بر مقـداری کـه آن ادلّه بر آن اتفاق دارند، اکتفا شود.

سوم: بسیاری از اخبارِ حرمان زوجه از ماترک زوج، تنها به ذکر زمین‌هایی کـه در آن‌ها خانه ساخته شده، اکتفا کرده‌اند و اگر بـه جـز مـوارد ذکـر شـده، مـوارد دیگری نیز وجود داشت، باید در این اخبار به آن‌ها اشاره می‌شد. به عبارت دیگـر، ذکر این موارد در روایات متعدّد دلالت بر حصر مورد ذکر شده دارد.

اشکال به دلیل اوّل

صاحب مستند[1] به این ادلّه‌ی سـه‌گانـه اشـکال کـرده‌انـد و آن را رد نمـوده و فرموده‌اند: دلیل اوّل تمام نیست؛ زیرا آنچه باعث تخصیص عمومات کتاب و سنّت است، ادلّه‌ای است که دارای حجیّت باشند و در ما نحن فیه، شما عمومات کتـاب را با اخباری که آحاد هستند و آن‌ها را دارای حجیّت می‌دانید ـ ایـن اخبـار تنهـا زمین‌های خانه‌های مسکونی را ذکر نموده‌اند که سایر اخبار نیز متعرّض این مورد و موارد دیگر شده‌اند ـ تخصیص می‌زنید. بنابراین، ما نیز می‌گوییم: سایر اخبـاری که ممنوعیّت زوجه را شامل همه‌ی زمـین‌هـا دانـسته‌انـد بـه دلیـل اینکـه دارای ملاکات حجیّت هستند ـ می‌توانند عمومات را تخصیص بزنند و در تخصیص تنهـا ملاکِ معتبر، حجّت بودن خبر است، نه اینکه موارد تخصیص زده شده در روایـات متعدّد وارد شده باشند.

اشکال به دلیل دوّم

آنچه در فقه به عنوان یک قاعده مطرح است آن است که در مخالفت بـا اصـل

۱. بنگرید: مستند الشیعه، ج ۱۹، صص ۳۷۴ و ۳۷۵.

باید بر موضع دلیل اکتفا نمود، نه بر موضع وفاق و در بحث ما دلیل بر تخصیص موارد دیگر به غیر از زمین‌های مسکونی نیز، وجود دارد.

اشکال به دلیل سوّم

دلیل سوّم نیز نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد، چون لازم نیست همه‌ی موارد و جوانب یک حکم در تمامی روایاتی که بیان کننده‌ی آن حکم هستند، ذکر گردد؛ بلکه موارد زیادی در فقه وجود دارد که مصادیق مختلف یک حکم در روایت‌های متعدّد بیان شده است.

ناگفته نماند که علامه در مختلف[1] برای قول شیخ مفید استدلال کرده به این که: قرآن بر ارث بردن زوجه از تمام ما ترک میّت بدون هیچ‌گونه استثنایی دلالت دارد و تخصیص عمومات قرآن مخالف با ظهور قرآن است و هرچه بر عمومات قرآن تخصیص کمتری وارد شود، نیکوتر است. اشکال به این استدلال، از ایراد صاحب مستند به دلیل اوّل روشن گردید.

وجه دوّم

در این وجه که از تقریرات[2] درس فقیه متتبّع مرحوم آیت الله بروجردی استفاده می‌گردد، به چهار امر تمسّک گردیده، که این چهار امر عبارتند از:

امر اوّل: مقصود از «**عقار**» در روایات، خانه‌های مسکونی است، به‌خصوص روایاتی که «**عقار**» در آن‌ها به‌صورت مضاف ذکر شده است؛ مانند عقار الدور،[3] یا «**عقار**» همراه با مورد دیگر آمده است؛ مانند فرمایش امام علیه السلام: «**فأمّا الأرض والعقارات**»[4].

اشکال این امر آن است که «**عقار**» دارای معانی متعدّدی است که برخی

۱. نک: مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۵۴، مسأله ۱۰.
۲. تقریرات ثلاثه (میراث الأزواج)، صص ۱۱۷ و ۱۱۸.
۳. نک: وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۸، باب ۶، ح ۷.
۴. نک: وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۶، باب ۶، ح ۳.

لغویّین معنای آن را «**مطلق ارض**» دانسته‌اند و برخی دیگر معانی‌ای مانند: «**ضیعه**»، «**متاع البیت**» و هر چیزی که برای آن اصلی باشد؛ هم‌چون «**دار**»، ذکر نموده‌اند. بنابراین، با توجه به معانی متعدّدی که برخی عام و برخی خاص می‌باشند، نمی‌توان گفت که مراد از «**عقار**» در روایات، زمین خانه است. بنابراین: «**إذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال**».

امر دوم: روایاتی که مشتمل بر کلمه «**رباع**» یا «**عقار الدور**» هستند دلالت می‌کنند بر این که مراد از این دو لفظ، خانه مسکونی می‌باشد.

اشکال به این امر آن است که اولاً: دلالت نداشتن این روایات بر حرمان زوجه از مطلق زمین موقوف بر این است که بگوییم: مفهوم لقب حجت است، در حالی که در جای خود ثابت شده است که لقب دارای مفهوم، نمی‌باشد.

و ثانیاً: خاص و عام مثبتین، با یکدیگر تعارض ندارند؛ چرا که در این روایات فرموده: زوجه از زمین خانه مسکونی ارث نمی‌برد، و در روایات دیگر زوجه را از مطلق زمین منع نموده است.

امر سوم: در برخی روایات، ارث نبردن زوجه را به مزاحمت نداشتن او برای سایر ورثه معلّل نموده است و روشن است که این علّت با ممنوعیّت زوجه از زمینِ خانه‌ی مسکونی متناسب است، نه هر زمینی.

اشکال به این امر آن است که اوّلاً: مزاحمت از طرف زوجه در سایر زمین‌ها نیز صادق است؛ و ثانیاً: این جمله «**لئلّا یتزوّجن...**» علّت نمی‌باشد؛ چون در این صورت باید در ارث زوج از خانه‌ی زوجه نیز همین علت جریان داشته باشد و زوج از ارث بردن خانه‌ی زوجه ممنوع باشد.

امر چهارم: با توجه به وجود اختلاف در روایاتِ حرمان زوجه از ماترک زوج، باید به قدر متیقّن مستفاد از آن روایات که زمین خانه مسکونی باشد، اکتفا کرد و در موارد مشکوک نیز به عمومات آیات ارث تمسّک جُست.

اشکال به این امر آن است که قایلین به ممنوعیّت زوجه از مطلق اراضی مدّعی ظهور روایات در ممنوعیّت زوجه از جمیع اراضی زوج هستند، نه این که شک در

مراد از روایات داشته باشند تا بگویید در موارد مشکوک باید به عمومات آیات ارث تمسّک کرد.

قول سوّم

زوجه، تنها از عین زمینی که در آن خانه ساخته شده است، ارث نمی‌برد، ولی از قیمت همین زمین و سایر ماترک زوج عیناً و قیمتاً ارث می‌برد. این قول به قول سید مرتضی[۱] معروف است و صاحب کفایه[۲] آن را قولی قوی دانسته و علامه در مختلف[۳]، هر چند قول اوّل را انتخاب نموده ولیکن این قول را نیز نیکو شمرده است.

دلایل قول سوّم

دلیل سید بر این قول، جمع بین عمومات آیات و اخبار ارث و بین آنچه که اصحاب بر آن اجماع نموده‌اند ـ حرمان زوجه از اموال غیر منقول زوج، که روایات حرمان نیز بر آن دلالت دارد ـ می‌باشد.

اشکال به استدلال سید

هر چند جمع بین ادلّه، روشی معتبر نزد فقهاست، لیکن جمعی صحیح است که دارای شاهد معتبر از کتاب وسنّت و اجماع باشد و به قول معروف «جمع تبرّعی» نباشد، در اینجا هیچ دلیل و شاهد معتبری بر این جمع نیست؛ چرا که عمومات آیات ارث دلالت می‌کنند بر این که ارث زوجه ¼ یا ⅛ از اعیان ما ترک زوج است و این که در مواردی، به جای عین ماترک، قیمت آن‌ها به زوجه پرداخت شود، عمل به عمومات آیات نشده و سلامت آن عمومات که بقا بر عمومشان باشد از بین خواهد رفت؛ چون عمومات بر ارث بردن زوجه از عین

---

۱. ر.ک: الانتصار، ص ۵۸۵.
۲. ر.ک: کفایه الأحکام، ج ۲، ص ۸۶۰.
۳. نک: مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۵۴، مسأله ۱۰.

ماترک دلالت دارند و نه از قیمت آن. اگر گفته شود: لازمه‌ی توریثِ از عین، توریث از قیمت نیز هست؛ چرا که اگر عین هر چیزی متعلّق به کسی باشد، قیمت آن نیز متعلّق به اوست. بنابراین، عمومات دلالت می‌کنند بر این که: زوجه ¼ یا ⅛ از عین و قیمت ما ترک زوج را ارث می‌برد و روایات حرمان دلالت می‌کنند بر این که: زوجه از عین برخی ما ترک زوج محروم است ولی از قیمت آن‌ها ارث می‌برد. لذا، روایات حرمان دایره‌ی شمول عمومات ارث را نسبت به عین برخی ما ترک زوج تضییق و تخصیص می‌زند و این تخصیص تخصیصی حدّ اقلی نسبت به عمومات محسوب می‌شود.

در جواب خواهیم گفت: این که گفته می‌شود: اگر کسی عین مالی را ارث می‌برد یا مالک چیزی هست، پس قیمت آن را نیز مالک است، این مالکیت بر قیمت اصیل نمی‌باشد؛ چون در مالکیت، اصل بر مالکیت عین است و قیمت، امری فرعی و وابسته بر عین آن چیز است. به عبارت دیگر، این گونه نیست که شارع در مالکیت بر اشیا دو امر جداگانه وضع کرده باشد؛ یکی قیمت و دیگری عین، و اگر چنین وضعی وجود داشته باشد، باید بتوان گفت: شخص می‌تواند مالک قیمت یک مالی باشد ولی مالک عینِ آن نباشد. وهذا کما تری. بنابراین، اصلِ در مالکیت، مالکیتِ عین اشیا است و قیمت، فرع عین است. پس وقتی شارع از عین مالی منع کند از قیمت آن نیز تبعاً منع نموده است؛ چون لازمه‌ی منع از اصل، منع از فرع نیز خواهد بود.

اکنون که روشن شد بر این جمع مورد ادعا، شاهد ودلیلی وجود ندارد، ما یک قدم

جلوتر می‌آییم و می‌گوییم: نه تنها این جمع، شاهد و دلیل معتبری ندارد، بلکه برخی روایات[1]

که بر ممنوعیّت زوجه از قیمت اراضی دلالت می‌کنند، دلیل بر عدم تمامیّت این جمع نیز می‌باشند.

---

۱. مثل: روایات شماره‌ی ۱۱ تا ۱۴ که در اصل کتاب گذشت. و جهت اطلاع بیشتر ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۰۹، باب ۶، ح ۲، ۳ و ۹.

تقویت استدلال سید مرتضی

همان طور که گذشت، برخی برای عدم صحّت جمع مورد ادعای سید مرتضی به روایات حرمان زوجه و ممنوعیّت او حتی از قیمت زمین استناد کرده‌اند، ولیکن این اشکال بر سید مرتضی وارد نمی‌باشد؛ چرا که اخبار حرمان مطلق، اخبار واحد هستند و سید مرتضی اصولاً حجیّت خبر واحد را قبول ندارد. بنابراین، به نظر سید مرتضی این اخبار نمی‌توانند عمومات را تخصیص بزنند، بلکه ایشان عمومات را با اجماع فقها ـ با توجیهی که گذشت ـ تخصیص زده است.

رد جواب از اشکال

دفاع و تقویت استدلال سید مرتضی به سه طریق تمام نمی‌باشد.

۱. این اخبار، اخبار آحاد نمی‌باشند، بلکه همان‌طور که برخی فقها[1] فرموده‌اند: این اخبار، متواتر معنوی هستند؛ وثانیاً: اگر بپذیریم که این اخبار، خبرهای واحد هستند، می‌گوییم این اخبار همراه و محفوف با قرائنی می‌باشند که دلالت بر صحّت آن‌ها می‌نماید و سید مرتضی نیز این گونه اخبار را حجّت و مخصّص کتاب می‌داند و فتاوای اصحاب بر طبق اخبار حرمان نیز خود قرینه‌ای بر صحّت این اخبار و حجیّت آنهاست. لذا، این اخبار بر اساس نظر سید مرتضی هم، مخصّص عمومات ارث می‌باشند.

۲. ما قبول نداریم که اجماع فقها فقط بر حرمان زوجه از عین ماترک تعلّق گرفته باشد، بلکه ـ چنانکه صاحب مسالک[2] تصریح نموده و از تتبّع فتاوای فقها[3] نیز ظاهر می‌شود ـ اجماع شامل حرمان از عین و قیمت، هر دو می‌باشد.

۳. همانطور که گذشت، استدلال سید مرتضی زمانی صحیح است که در باب ارث دو امر مورد توجه قرار گیرد: یکی توریث از عین و دیگری توریث از قیمت. لذا باوجود این نکته می‌توان گفت: اجماع بر عدم توریث از عین قایم

---

۱. نک: ریاض المسائل، ج ۱۴، ص ۳۷۸.

۲. مسالک الأفهام، ج ۱۳، ص ۱۸۴.

۳. مانند: قاضی ابن برّاج در المهذّب، ج ۲، صص ۱۴۰ و ۱۴۱؛ و أبی الصلاح حلبی در الکافی فی الفقه، ص ۳۷۴.

شده است و توریث از قیمت ـ که عمومات بر آن دلالت می‌کند ـ به حال خود باقی است. اما باید گفت که: در باب ارث، نسبت به مال الارث، چنین تقسیمی وجود ندارد، بلکه آنچه که به وسیله‌ی شارع وضع گردیده است، مالکیت بر عین به وسیله توریث است که مالکیت قیمت، فرع آن مالکیت مجعوله‌ی شارع است که با حکم به عدم مالکیت عین به وسیله توریث، حکمِ به عدم مالکیت از قیمت نیز می‌شود.

قول چهارم[۱]

این قول مانند قول اوّل است، با این تفاوت که: بنابراین قول، زوجه از عین اشجار (درختان) و نخل ارث نمی‌برد و تنها از قیمت آن‌ها ارث می‌برد. این قول را علامه در قواعد[۲] و فخرالمحقّقین در ایضاح الفوائد[۳] قول مشهور قرار داده‌اند و فخر المحقّقین نیز در ایضاح این قول را قبول نموده و آن را به پدرش علامه، نسبت داده است.

دلایل قول چهارم

برای اضافه نمودن «**اشجار**» به موارد حرمان، به چند دلیل استدلال شده است:

۱. **صحیحة مؤمن الطاق، عن أبي عبدالله علیه السلام قال: سمعته یقول: «لایرثن النساء من العقار شیئاً ولهنّ قیمة البناء والشجر والنخل».**[۴]

در کیفیّت استدلال به این صحیحه فرموده‌اند: این که امام علیه السلام قیمت اشجار را حق زنان قرارداده، به صراحت دلالت می‌کند بر این که آن‌ها از خود عین اشجار ارث نمی‌برند.

۲. اخباری که در آن‌ها تصریح شده است به این که: زوجات از اعیان جذوع

---

۱. قول سوّم در صفحه ۴۷۶ گذشت.
۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۷۶.
۳. إیضاح الفوائد، ج ۴، ص ۲۴۰.
۴. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۱، باب ۶، ح ۱۶.

ارث نمی‌برند.[۱]

۳. در برخی روایات[۲] نسبت به حرمان زوجه تعلیل شده است به این که: زوجه بعد از ازدواجِ مجدّد نتواند فرد غریبه‌ای را به خانه بیاورد که بر اهل میّت سنگین باشد، یا این که زوجه نتواند در خانه تغییر و تبدیل ایجاد کند وآن را از حیّز انتفاع بیاندازد و در رابطه با درخت (شجر) تقسیم نمودن آن موجب سقوط درخت از حیّز انفتاع می‌باشد، پس این روایات شامل شجر نیز می‌گردد.

لازم به توضیح است که: جواب هر یک از استدلالات فوق از مباحثی که در نقد و بررسی راویات پیشین در اختیار قول مختار آورده شد، روشن می‌گردد.

عنوان دوّم:[۳] آیا ممنوعیّت زوجه از بعضی ماترک زوج، مربوط به زوجه‌ی بدون فرزند است یا زوجه‌ی دارای فرزند را هم شامل می‌شود؟

در این مسأله دو قول وجود دارد:

قول اوّل: حرمان اختصاص دارد به زوجه‌ای که از زوج دارای فرزند نباشد. که این قول، مختار فقهایی چون: محقّق در شرائع[۴] و علامه در قواعد[۵] است. شهید ثانی در مسالک[۶] فرموده است: این قول، مشهور بین متأخّرین است. و سپس فرموده: در این قول اشکال نیست.

کیفیت استدلال

برای این قول استدلال کرده‌اند به این که: اوّلاً؛ این تفصیل، موجب تقلیل تخصیص در آیه شریفه می‌باشد، و ثانیاً؛ صحیحه‌ی ابن اذینه: «**إذا کنّ لهنّ ولد أُعطین من الرباع**»[۷]، به این قول صراحت دارد.

---

۱. نک: همان، ح ۶ و ۱۶.
۲. نک: همان، ح ۱۵.
۳. عنوان اول در صفحه ۴۷۰ گذشت.
۴. شرائع الإسلام، ج ۴، صص ۲۸ و ۲۹.
۵. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۷۶.
۶. مسالک الأفهام، ج ۱۳،ص ۱۹۲.
۷. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۲۱۳، باب ۷، ح ۲.

ردّ استدلال

این استدلال به دو وجه تمام نیست:

وجه اول: اوّلاً، با توجه به وجود مخصّص ـ که مورد قبول است ـ دلیلی وجود ندارد که کم بودنِ تخصیص، بهتر از زیاد بودنِ آن باشد، بلکه آنچه مضرّ محسوب می‌شود تخصیص اکثر و نادر بودن مخصّص است.

و ثانیاً، اگر ادلّه‌ی حرمان اختصاص به زوجه‌ی غیر ذات ولد پیدا کند، منجربه دو تخصیص خواهد شد: یکی تخصیص در عمومات ارث الزوجه و دیگری تخصیص در روایات حرمان که اکثر آن‌ها مطلق هستند و بسیاری از آن‌ها نیز عام می‌باشند. بنابراین، این استدلال، باعث کم شدن تخصیص نشده است.

وجه دوّم: این خبر (صحیحه‌ی ابن اذینه) مقطوع است و سند روایت به امام علیه السلام ـ نه به تصریح، نه به اضمار و نه غیر آن ـ اتصال پیدا نکرده است، بلکه ظهور این فقره از روایت آن است که این، کلام وفتوای ابن اذینه باشد. و اگر کسی بگوید: ما ظن داریم که این کلام از امام علیه السلام است. در جواب می‌گوییم: مظنون الروایه نمی‌تواند حجّت باشد.

دفع اشکال سندی

برای انتساب این حدیث به امام علیه السلام و حجیّت آن، دو وجه ذکر فرموده‌اند:

۱. این مقطوعه، همانند مرسلات، مقطوعات ومضمراتی است که در مورد راوی آن‌ها گفته شده است که شأن آنان بالاتر از آن است که از غیر امام معصوم علیه السلام نقل حدیث نمایند. بنابر این، این احادیث از چنین افرادی حجّت است و ابن اُذینه یکی از این افراد است.

۲. شهرت اصحاب، ضعف سند را جبران می‌کند.

جواب بر دفع اشکال سندی

جواب اوّل تمام نیست؛ چرا که در این مقطوعه، ظاهر کلام آن است که این بیان، فتوای ابن اذینه است و قاعده‌ی جاریه در مراسیل، و مضمرات و مقطوعات

هم درصورتی است که در آن‌ها علم به خلاف این که این روایت از امام معصوم علیه السلام است وجو نداشته باشد، درحالی که در اینجا ظهور کلام دلیل بر روایت نبودنِ این کلام است.

وجه دوّم نیز تمام نیست؛ زیرا ـ همان‌گونه که در بیان اقوال گذشت ـ شهرت قولی که بتواند جابر ضعف سند باشد، وجود ندارد، بلکه تحقق این شهرت هم ممنوع است؛ برای این که بسیاری از اصحاب قایل به عدم فرق بین زوجه‌ی ذات ولد و غیر ذات ولد می‌باشند؛ از جمله ثقةالاسلام کلینی،[۱] شیخ مفید،[۲] سیدمرتضی،[۳] شیخ در استبصار[۴] و دیگران، ادعای اجماع بر عدم فرق نموده‌اند.

قول دوّم: زوجه مطلقاً (چه صاحب فرزند و چه بدون فرزند) در بحث حرمان ـ با توجه به اختلاف موارد حرمان نزد فقها از نظر عین و قیمت و ابنیه و اشجار... ـ از ارث محروم است. قایلین به این قول عبارتند از: ثقةالاسلام کلینی،[۵] شیخ مفید،[۶] سید مرتضی.[۷] و شیخ در خلاف[۸] و ابن ادریس در سرائر[۹] بر آن ادّعای اجماع نیز نموده‌اند.

کیفیت استدلال

برای این قول که قول حقّی است ـ در صورتی که ما اصل حرمان را قبول کنیم ـ دلایلی ذکر شده که عبارتند از:

۱. اطلاق جمیع روایات حرمان و عموم تعداد زیادی از آن‌ها که در آن‌ها قید «ذات ولد بودن یا نبودن» ذکر نشده است، که این اطلاق و عمومیّت مستفاد از

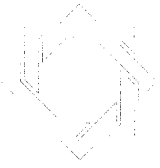
۱. الکافی، ج ۷، ص ۱۲۷.
۲. المقنعه، ص ۶۸۷.
۳. الانتصار، ص ۵۸۵.
۴. الاستبصار، ج ۴، ص ۱۵۴.
۵. الکافی، ج ۷، ص ۱۲۷.
۶. المقنعه، ص ۶۸۷.
۷. الانتصار، ص ۵۸۵.
۸. الخلاف، ج ۴، ص ۱۱۶، مسأله‌ی ۱۳۰ و ۱۳۱.
۹. السرائر، ج ۳، ص ۲۷۶.

کلمه النساء ـ که به صورت جمع آمده است ـ و ترک استفصال می‌باشد.

۲. تعلیل وارد شده در برخی روایات حرمان، مانند: «**لئلّا یتزوّجن**» و «**لا یمکن تغییره و قلبه**» که دلالت بر حرمان مطلق زوجه می‌نماید.

ناگفته نماند: اگر قبول نکنیم که این جملات علّت می‌باشند، لااقل می‌توان آن‌ها را حکمت دانست که بر اساس حکمت بودن نیز ـ همان‌طور که گذشت ـ دلالت بر عدم تقیید زوجه «به ذات ولد» دارد.

صحیحه‌ی فضلای خمسه (روایت پنجم) و صحیحه‌ی محمّد بن مسلم و زراره (روایت سیزدهم) که در این دو روایت، حکم شده است به اینکه زوجه از عین زمین ارث نمی‌برد ولکن سهم زوجه چه سهم او ۱/۴ باشد و چه سهم او ۱/۸ باشد از قیمت بناء و ادوات به کار رفته در خانه به او پرداخت می‌شود و روشن است که فرض ۱/۸ در صورتی است که زوجه از زوج متوفّا دارای فرزند باشد؛ پس اگر در مسأله‌ی حرمان زوجه از عین و قیمت زمین، قید «عدم ذات ولد بودن (فرزند دار نبودن)»، اخذ شده بود، باید در این دو روایت فقط سهم ذکر می‌گردید چرا که بر اساس ادعای شما زوجه‌ی ذات ولد از ارث بردن از مطلق زمین (زمینِ خانه و سایر زمین‌ها) محروم نمی‌باشد حال آنکه این دو روایت با توجه به ذکر سهم ۱/۸ زوجه به صراحت تأکید می‌کند که هر چند زوجه دارای ولد باشد باز هم فقط از قیمت بنا و ادوات و آلات ارث می‌برد و از عین و قیمت اراضی ارث نمی‌برد و به عبارت دیگر چنانچه ادعای شما صحیح باشد ذکر سهم الارث برای زوجه در این دو روایت لغو می‌باشد؛ چون بنا بر قیدیّت، زوجه ذات ولد باید هم از قیمت و هم از عین ارث ببرد نه فقط از قیمت، حال آنکه این دو روایت دلالت می‌کنند بر این که زوجه، چه صاحب ولد باشد و چه نباشد فقط از قیمت ابنیه، آلات و ادوات ارث می‌برد و از زمین مطلقاً ارث نمی‌برد.



جُستار هفتم

چرا زن از شوهر (در صورت انحصار) به طور کلی ارث می‌برد؟

در آغاز

قانون مدنی در باب میراث زوج و زوجه، ماده‌ای دارد که نظر مشهور فقهای شیعه نیز با آن همراهی می‌کند.

بر اساس این ماده «در صورت نبودن هیچ وارث دیگر به غیر از زوج یا زوجه، شوهر تمام ترکه زن متوفای خود را می‌برد و لیکن زن فقط نصیب خود را، و بقیّه ترکه شوهر در حکم مال بلا وارث است».[1]

با ملاحظه این ماده قانون، بی‌درنگ، این پرسش به ذهن می‌رسد که علّت این نابرابری چیست؟ اگر مازاد بر سهم الارث مردی را ـ که تنها وارث همسر خویش

---

۱. ماده ۹۴۹ ق. م.

است ـ به او می‌دهیم، چرا در مورد زن این ترتیب اتخاذ نمی‌شود و میراثی را که خود با یاری شوهر و در کنار او به سختی فراهم آورده، باید همانند ترکه بیوارث به دیگری بسپارد؟

پاسخی که بتواند ذهن عدالت جوی انسان را قانع و ساکت کند، برای این پرسش به نظر نمی‌رسد؛ از این رو، فقیهی که عدالت را پایه استواری اسلام و اسلام را استوار برای تحقق عدالت می‌داند، به سراغ مستند این حکم می‌رود. آیا مستند آن، حکم شرع است و شریعت این‌گونه خواسته و برای آن مصالحی دقیق و عمیق اندیشیده است و یا استنباط گروهی از فقیهان با شرع درآمیخته و منشأ این حکم شده است؟ در صورتی که اجتهاد و برداشت‌های فقهی مستند این حکم باشد، تغییر و تبدیل آن ضروری است.

بدیهی است که هیچ فقیه و حقوقدانی در جستوجوی عدالت آزاد نیست، بلکه آرمان‌های او باید در درون نظام فقهی و یا حقوقی تحقق یابد و غالب قواعد مربوط به ارث چنان صریح است که هیچ مصلحت‌سنجی در اندیشه‌های حقوقی و یا احکام فقهی توان ایجاد تحول را در آن زمینه ندارد، و هیچ فقیهی را یارای کرّ و فرّ در احکام این باب نیست. اما آنچه که باعث می‌شود، در مورد حکم این مسأله دست از تلاش باز نداریم، مستنداتی است که در این خصوص به آن تمسک شده است که به نظر قابل بحث و بررسی مجدّد و دقت و موشکافی فقیهانه است؛ هرچند بازنگری در چنین احکامی نیازمند توجه به نکاتی است که از آن جمله:

یکم. بدون تردید، رأی و فتوای فقیه برای مکلف حجت شرعی و عقلی است که تبعیت از آن لازم و واجب است.

دوم. لزوم پاسداشت سرمایه‌های عظیمی که توسط فقیهان پیشین ـ قدس الله اسرارهم ـ گردآوری شده است و زحمات طاقت فرسایی که در راه حفظ و صیانت از آن کشیده شده‌اند بر کسی پوشیده نیست؛ که «**الفضل لمن سبق**».

سوم. تمیز بین رأی فقیه و شریعت واقعی، ضرورتی است که بدون آن، ایجاد هرگونه تحول در نظام فقهی و نیز نظام حقوقی مبتنی بر آن امکان‌پذیر نیست؛

یعنی تا زمانی که این تصور در اذهان وجود دارد و این فکر حاکم است که «فتوا» عین شریعت و سنت است و شریعت واقعی منحصر در «فتوای» فقیه است و مخالفت نظری و علمی با آن، مخالفت با شریعت و احکام خداوند تبارک و تعالی انگاشته شود و هرگونه کنکاش در این زمینه که تجاوز به حریمِ ممنوع تلقی گردد، امکان هرگونه اصلاح و یا تحول در فقه را از ما خواهد گرفت و به معنای انسداد باب اجتهاد و مرگ تحقیق و ختم تفقه و تعطیلی حوزه‌های علمیه است؛ در حالی که باید پذیرفت بخش مهمی از منابع و موازین شرعی به گونه‌ای با فتاوای فقیهان پیشین در هم آمیخته که امکان بازخوانی آن مشکل شده است و احکامی که زاده استنباط عقلی و اندیشه‌ها و آرمان‌های فقیهان در دوران‌های طولانی است، آن چنان با شرع درآمیخته که مخالفت با آن به مثابه مخالفت با شرع «نه مخالفت با نظر و فتوا» پنداشته می‌شود.

چهارم. حرکت و سیر در نظام فقهی و رعایت منابع و موازین صحیح اجتهادی با پذیرش اجتهاد پویا و زنده همراه با زمان، لازمه حرکت با زمان و مقتضیات آن است؛ چراکه فضای جدید و تحولات نو نیازمند اجتهادی است که تأثیر دو عنصر زمان و مکان را در اجتهاد بپذیرد و تأثیر این دو عنصر در اجتهاد، نیازمند شناخت اجتماع و پذیرش آثار اجتماعی نظر و فتوا است و این امر پاسخگوی بسیاری از مشکلات تازه ماست که توجه به آن آفاق جدیدی از فقه را به روی ما خواهد گشود و بی‌توجهی به آن، به عقب‌ماندگی از چرخه در حال حرکت جامعه می‌انجامد.

مروری بر اقوال در مسأله و برخی مستندات آن

در مورد صورتی که وارث میتْ منحصر به یکی از دو زوج و امام‌علیه‌السلام باشد، چند قول وجود دارد:

قول اول. حرمان امام از ارث و ردّ مازاد بر فرض یکی از دو زوج به آنان به عنوان «رد»؛ بدون این‌که فرقی در زمان حضور و غیبت امام‌علیه‌السلام باشد.

از جمله مستندات این نظریه روایت صحیحی از ابوبصیر است که در آن چنین

آمده است:

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: رجل مات وترك امرأته، قال: «المال لها»، قلت: امرأة ماتت و تركت زوجها، قال: «المال له»؛[۱]

«من از امام پرسیدم: مردی از دنیا رفته و وارث او همسرش است؟ امام فرمود: مال از آن اوست. عرض کردم: زنی از دنیا رفته و شویش مانده؟ فرمود: مال برای اوست».

از قایلان این نظریه مفید در **مقنعه** است که در این زمینه چنین بیان داشته است:

«اذا لم يُوجَد مع الأزواج قريبٌ و لاسببُ للميت رد باقی التركه على الازواج»؛[۲]

«هرگاه برای متوفی به غیر از زوجین وارث دیگری نباشد، نه وارث نسبی و نه وارث سببی، باقی ترکه به همان زوج یا زوجه داده می‌شود».

قول دوم. مازاد بر فرض هر کدام از آنان از آن امام علیه السلام است؛ بدون آن‌که بین زمان حضور و غیبت تفاوتی وجود داشته باشد.

مستند این نظریه اصل و ظاهر آیه و روایت جمیل بن درّاج از امام صادق علیه السلام است که فرمود:

«لايكون الردّ على زوج و لا زوجه».[۳]

این نظریه، به صورت مشخص، به فقیهی منتسب نشده است، امّا در قواعد با کلمه «قیل» وجود قایل برای آن را منتفی ندانسته است.[۴]

و در ایضاح با عبارت **«عن بعض اصحابنا: انه يكون الباقی للامام»** وجود اصحابی را که قایل به این قول باشند، تأیید نموده است.[۵]

قول سوم. اگر شریک امام علیه السلام شوهر است، بدون فرق بین زمان حضور و غیبت،

---

۱. التهذیب، ج ۹، ص ۲۹۵، ح ۱۰۵۶؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۱۵، ح ۵۶۸.
۲. المقنعه، ص ۶۹۱.
۳. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۱۹۹، کتاب الفرائض و المواریث، أبواب میراث الأزواج، باب ۳، ح ۸.
۴. قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۳۵۷.
۵. ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۲۳۷.

تمام ترکه به او داده می‌شود؛ و اگر زوجه باشد، مازاد بر فرض او از آن امام است؛ بدون فرق بین حضور و غیبت امام علیه السلام. مستند این نظریه، علاوه بر اجماعی که از سرائر، انتصار و تنقیح حکایت شده[1] روایاتی است که ابوبصیر ناقل اکثر آنهاست.[2]

این نظریه مشهور بین فقهاست.

در مجموع می‌توان گفت در خصوص «ردّ» مازاد و باقی مانده ارث زنی که تنها وارث شوی خویش است، که موضوع اصلی بحث و محلّ کنکاش ما در این نوشته می‌باشد، با سه رویکرد روبه‌رو هستیم:

۱. انکار، ۲. پذیرش، ۳. پذیرش و یا انکار محدود.

رویکرد اول (انکار): یعنی عدم پذیرش این‌که مازاد بر فرض زن را به او بدهیم و باقی مانده را به امام و بیت‌المال واگذار نماییم.

رویکرد دوم (پذیرش): یعنی پذیرش این که زن نیز مانند مردی که تنها وارث همسر است، باقی مانده از فرض را می‌برد، و در این جهت تفاوتی بین زن و مرد نیست.

رویکرد سوم (انکار و پذیرش محدود): به این معنی که نه به طور مطلق بپذیریم و نه آن را به طور کلی انکار نماییم، بلکه بپذیریم که زن در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام، مانند مرد، تمامی ترکه را مالک می‌شود و قبول کنیم که در زمان حضور امام علیه السلام زن چیزی بیشتر از فرض خویش را مالک نمی شود و مابقی ترکه از آن امام علیه السلام است.

پس از بیان اقوال مختلف و قایلان به آن و ذکر برخی مستندات این اقوال، قول مختار خود را بیان کرده، به دلایل آن خواهیم پرداخت. اما پیش از آن، تذکر چند نکته ضروری است.

نکته اول: «قول سوم» یعنی «ردّ» مازاد از فرض شوهر به او و دادن مازاد از فرض زن به امام علیه السلام در زمان حضور و غیبت نظریه مشهور است که قانون مدنی در باب میراث بر اساس آن جعل گردیده است. در ماده ۹۴۹ قانون مدنی در میراث

---

۱. مفتاح الکرامة، ج ۸، ص ۱۸۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۶، کتاب الفرائض و المواریث، أبواب میراث الأزواج، باب ۳ و ۴.

زوج و زوجه چنین آمده است:

«در صورت نبودن هیچ وارث دیگر به غیر از زوج یا زوجه، شوهر تمام ترکه زن متوفای خود را می‌برد، و لیکن زن فقط نصیب خود را و بقیّه ترکه شوهر در حکم مال اشخاص بلا وارث و تابع ماده ـ ۸۶۶ ـ خواهد بود».

و در ماده ۸۶۶ آمده است:

«در صورت نبودن وارث، امر ترکه متوفا راجع به حاکم است».

نکته دوم: قسمت اول قول سوم، یعنی همان نظریه مشهور که در آن به ردّ مازاد از فرض زوج به او تأکید می‌نماید و در ماده قانون نیز پذیرفته شده است، مشترک بین قول دوم و سوم و چهارم است و بر اساس مستندات و دلایل، غیر قابل خدشه‌ای است که شیخ مفید در **إعلام**[۱] و شاگرد ایشان، سیّد در **انتصار**[۲] و شاگرد سیّد، شیخ طوسی در **استبصار**[۳] و **ایجاز**[۴] و ابن زهره در **غنیه**[۵] و حلّی در **سرائر**[۶] ادعای اجماع بر آن نموده‌اند.

نکته سوم: بنا بر آنچه در قرآن کریم درباره سهم‌الارث و فرض زن و شوهر از یکدیگر معیّن شده، شوهر از همسر خویش، در صورتی که زن فرزندی نداشته باشد، نصف ماترک را و در صورت داشتن فرزند، یک چهارم ماترک را می‌برد و در مقابل، زن از شوی خویش، در صورتی که مرد فرزندی نداشته باشد، یک چهارم و در صورت وجود فرزند، یک هشتم ماترک مرد را به ارث خواهد برد.

بی‌تردید مطلبی که در این آیه بیان شده، صریح و روشن است و تغییر آن در نظام حقوقی اسلام امکان ندارد و آنچه که ما در این مجال در پی بحث و بررسی آن هستیم، مسأله «ردّ» مازاد از فرض به زن در صورت نبود وارث نسبی و سببی غیر از او است.

---

۱. الإعلام (ضمن مصنفات الشیخ المفید)، ج ۹، ص ۵۵.
۲. الانتصار، ص ۵۸۴.
۳. الاستبصار، ج ۴، ص ۱۴۹.
۴. الإیجاز (ضمن الرسائل العشر)، ص ۲۷۱.
۵. غنیة النزوع، ج ۱، ص ۳۳۲.
۶. السرائر، ج ۳، ص ۲۸۴.

نظریه برگزیده

قول مختار ما در میان اقوال یاد شده قول اول است، و رویکرد ما در این مسأله پذیرش برابری زن و مرد است؛ یعنی در صورت انحصار ورثه به یکی از زوجین، مازاد بر فرض به آن‌ها به عنوان «ردّ» داده خواهد شد، و بنا بر نظر ما این رأی قوی‌ترین آرا و نزدیک‌ترین آن‌ها به واقع است.

دلایل و مستندات قول مختار

مستند ما روایت صحیحی است که شیخ در تهذیب و استبصار از أبی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل نموده که در آن آمده است:

عن ابی عبدالله علیه السلام، قال: قلت له: رجلٌ مات و ترك امرأته، قال: «المال لها»، قلت: امرأةٌ ماتت و ترکت زوجها، قال: «المال له»؛[1]

«از امام علیه السلام پرسیدم مردی از دنیا رفته و همسرش مانده؟ امام فرمود: دارایی از آن اوست عرض کردم: زنی از دنیا رفته و شویش وارث اوست؟ امام پاسخ داد، اموال از آن اوست».

و در فقیه نظیر همین روایت را به سند موثّق از ابوبصیر نقل کرده[2] که علت تعبیر موثقه وجود أبان بن عثمان در سند روایت است که کشّی او را از اصحاب اجماع دانسته است[3] و از سوی دیگر نسبت وقف و یا فطحی و یا ناووسی مذهب بودن نیز به او داده شده است.

البته در روایت موثق نقل شده در فقیه و روایت صحیح نقل شده در تهذیب و استبصار اندکی اختلاف در تقدیم و تأخیر حکم زن و مرد و نیز در تعابیر به کار برده شده وجود دارد؛ مانند آن که در روایت فقیه در مورد ارث مردی که تنها وارث همسر خویش است، بعد از کلمه «المال» کلمه «کلّه» ـ که از ادات تأکید است ـ آمده:

---

۱. التهذیب، ج ۹، ص ۲۹۵، ح ۱۰۵۶؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۱۵، ح ۵۶۸.
۲. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۹۲، ح ۶۶۷.
۳. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشّی)، ص ۴۴۱.

روایت موثقه ابوبصیر این گونه است:

عن أبی عبدالله فی امرأة ماتت و ترکت زوجها، قال: «المال کلّه له» قلت: الرجل یموت و یترك امرأته، قال: «المال لها»

«از امام صادق در مورد زنی که مرده و شویش به‌جا مانده (پرسیدم) امام فرمود: مال تمامش از آن اوست، عرض کردم مرد می‌میرد و همسرش می‌ماند، امام فرمود: مال از آن اوست».

مناقشه مرحوم مقدس اردبیلی‌ﷺ در دلایل قول مختار

مرحوم مقدس اردبیلی در استدلال به صحیحه ابوبصیر از نظر سند و دلالت مناقشه نموده است:

«ویمکن أن یقال: صحّة روایة أبي بصیر غیر ظاهرة ...»؛[1]

«صحت روایت ابوبصیر واضح نیست چراکه ابوبصیر مشترک است و در طریق فقیه به ابوبصیر، أبان بن عثمان و در طریق تهذیب و استبصار و کافی، ابن مسکان ـ مشترک ـ و محمد بن عیسی وجود دارد که برای ایشان در مورد أبان و ابن عیسی سخنی است.

هم‌چنین دلالت روایت در این که تمامی مال از آن زن است، آشکار نیست؛ هر چند می‌توان این را نیز به ظاهر دفع نمود، اما در مقام معارضه، دست برداشتن از ظهور قرآن به مثل این روایت مشکل به نظر می‌رسد. می‌توان روایت را حمل نمود بر این‌که زیاده از فرض زن ـ که در این روایت امام فرمود: به زن داده می‌شود ـ در حقیقت، بخششی است از طرف امام به زن».

پاسخ سخن مرحوم مقدس اردبیلی‌ﷺ

پیش از آن که به پاسخ مقدس اردبیلی بپردازیم، اشاره‌ای به ابوبصیر ـ که در سند روایات مذکور در این باب آمده ـ لازم است.

---

۱. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۴۳۵.

ابوبصیر کیست؟

«ابوبصیر» ـ چنان که در عبارت **مفتاح الکرامة** آمده[۱] ـ بین عبدالله بن محمد الأسدی و لیث بن البختری ـ که در زمره ثقات‌اند ـ و یوسف بن الحارث ــ که از ضعاف شمرده شده ـ و یحیی بن أبی القاسم ـ که مردّد بین ضعیف و ثقه است ــ مشترک است.

اما با وجود برخی قراین و شواهد می‌توان ابوبصیر ثقه را از ضعیف تمییز داد؛ قراینی نظیر نقل جماعتی که ابن مسکان نیز از آنهاست و نجاشی آن را از شواهدی دانسته است که مراد از ابوبصیر همان لیث البختری ابوبصیر المرادی است، که از ثقات می‌باشد.[۲]

و در جامع الروات «أبان بن عثمان» را نیز از جماعتی دانسته است که از لیث بن البختری نقل روایت می نمایند.[۳]

چنان که نقل برخی از راویان مانند ابن أبی عمیر و یونس بن عبدالرحمن و عبدالله بن المغیره ـ که بنا بر نقل کشّی هر سه از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام و از اصحاب اجماع‌اند[۴] ـ و نیز وجود روایات او در کتب اربعه مورد اعتماد، گواه دیگری است بر آن که مراد از ابوبصیر در این روایات، همان ابوبصیر ثقه است، چراکه این بزرگواران شأن‌شان بالاتر از آن است که از فرد ضعیف و یا مجهول روایت نمایند، و یا سخنی که صاحب مستند بیان نموده است که «اشتراک ابوبصیر بین ثقه و غیر ثقه در روایاتی است که از غیر امام صادق علیه السلام نقل نموده است».[۵]

---

۱. مفتاح الکرامة، ج ۸، ص ۱۷۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۲۱.

۳. جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۹۵.

۴. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشّی)، شماره ۱۰۵۰، ص ۳۲۲.

* «اصحاب اجماع» اصطلاحی برگرفته از سخن کشّی است که در «رجال» خود درباره برخی از رجال حدیث می گوید اصحاب ما اجماع دارند که اگر روایتی تا رسیدن سند به این افراد، صحیح نقل شود، پس از رسیدن به این افراد حکم به صحت و اعتبار آنها خواهد شد؛ «اجمع اصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء».

۵. مستند الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۹۵.

درباره ایراد مقدس اردبیلی﵀ به سند حدیث باید بگوییم:

اولاً. نام‌های مشترکی که در اسناد احادیث وجود دارد، بر فرد غالب عادل حمل می‌شود و انصراف به فرد کامل متعارف و شایع دارد.

ثانیاً. نقل ابن مسکان از ابوبصیر در این حدیث شاهد است بر این که ابوبصیر در این روایت همان لیث مرادی ثقه و مورد اطمینان است.

امّا در مورد سخن ایشان در ظهور آیه ارث ـ که مراد آیه ۱۲ سوره نساء است ـ و خداوند متعال فرموده است:

﴿وَ لَكُم نصفُ ما ترکَ أزواجُكُم إن لم يكن لَهُنَّ وَلَدٌ فإنْ كانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فلكُمُ الرُّبُعُ مِمّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِوَصيّة يُوصِينَ بِها أو دَين وَ لَهُنَّ الرُّبُعُ مما تَرَكْتُمْ‌إن لم يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فان كان لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُمُنُ مما تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِية تُوصُونَ بِها أو دَيْن...﴾.

باید گفت:

اولاً. آیه شریفه در مقام بیان سهم زوجین در صورت وجود و یا فقدان فرزند است و اصلا ناظر به مسأله «ردّ» و مازاد از سهم آن دو نیست و مسأله «عدم الردّ» از اخبار استفاده شده است؛ همچنان‌که تعیین فرض برای دختر، پدر، مادر و دیگران در آیه به مفهوم ندادن مابقی ارث به آن‌ها در صورت منحصر بودن وارث به آنان، نیست؛ چنان که جمهور عامه از این آیه برداشت نموده و با پذیرش مفهوم لقب ـ که اضعف مفاهیم است ـ قایل به تعصیب گردیده و گفته‌اند مازاد را به عصبه می‌دهیم، که وارث بعدی است.

ثانیاً. در صورت وجود ظهوری برای آیه شریفه، این ظهور در صورتی است که وارثی غیر از زوجین وجود داشته باشد و این که امام، یکی از ورّاث و در کنار زوجین قرار دارد تا مشمول این ظهور شود، اول کلام است؛ بلکه امام را در ردیف سایر وراث قرار دادن، به تصریح اخبار فراوان «**الامام وارث من لا وارث له**»[1] صحیح نیست؛ زیرا کلمه «لا» در این احادیث حرف نفی جنس است که بر اساس آن

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۴۸، ح ۵.

معنای حدیث آن است که کسی که بمیرد و هیچ وارثی نداشته باشد، امام وارث اوست. بدیهی است با وجود «زن» ـ که به عنوان وارث در قرآن برای او فرضی معین شده است ـ نمی‌توان متوفا را بدون وارث دانست.

ثالثاً. اگر «اخراج آیه شریفه از ظهورش» مشکل می‌نماید، چگونه ایشان در مورد صورتی که زوج تنها وارث همسر خویش است، دست از ظهور آیه شریفه برداشته و خداوند را برای رسیدن به این نظر که تمام سهم الارث از آن مرد است ستایش نموده و فرموده است: «**و الحاصل أن الرد علی الزوج واضحٌ الحمدلله**».[1]

روشن است که نمی‌توان کثرت اخبار در خصوص «ردّ» مازاد از سهم الارث زوج را توجیه دست برداشتن از ظاهر آیه شریفه دانست؛ چراکه خبر مخالف با قرآن مطلقاً حجت نیست.

اگر پاسخ داده شود که اشکال مخالفت اخبار با قرآن قابل توجیه است، به این بیان که رابطه بین آیات قرآن و اخباری که در مورد زوج آمده، عموم و خصوص مطلق است و أخص مطلق مخالف شمرده نمی‌شود، بلکه راهکار حل این مسأله جمع بین اخبار و آیه شریفه است، به این شیوه که آیه را به وسیله خبر تخصیص بزنیم، خواهیم گفت که این توجیه در مورد ما نحن فیه نیز قابل سریان است.

بدیهی است که تعارض روایت صحیح و روایاتی که بر عدم جواز ردّ مازاد از سهم الارث زوجه به صورت مطلق دلالت می‌کرد، به دلیل ترجیح روایت صحیح بر آن روایات منتفی است؛ چرا که روایت صحیح مخالف عامّه و مقدّم بر آن روایات است و تعبیری که در ذیل آن روایات آمده مبنی بر این که مازاد از فرض زن به امام علیه السلام داده می‌شود، با رأی عامه که قایل‌اند، مازاد از سهم به «بیت المال» مسترد می‌شود مخالفتی ندارد که سبب شود آن روایات را نیز مخالف عامه و در نتیجه قابل تعارض با صحیحه بدانیم؛ زیرا ظاهراً اختلاف فاحش و روشنی بین دو عنوان «للامام» و «بیت المال» دیده نمی‌شود، و این دو تعبیر به کار برده شده در روایات فراوان ارث سائبه و ارث کسی که وارثی ندارد ـ که در برخی «تعبیر للامام» و در برخی دیگر «بیت المال» آمده ـ یکسان است، و در حقیقت هر دو

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۴۳۰.

در صدد بیان این است که این مال به امام داده می‌شود که صرف در مصالح مسلمین نماید و این چیزی جز بیت‌المال مسلمین نیست؛ چراکه بدیهی است آنچه در اختیار امام قرار می‌گیرد، جز در این راه مصرف نخواهد شد.

و بسیار بعید به نظر می‌رسد که اخبار حاوی این دو عنوان را مختلف و معارض با یکدیگر بدانیم؛ با آن که عرف بین آن دو دسته به وسیله اشتراک در وحدت مراد ـ به آن نحو که بیان نمودیم ـ جمع می‌نماید و روشن است که جمع بین اخبار به این شیوه، جمعی عرفی است، نه تبرّعی.

از جمله اموری که این برداشت را تأیید می‌نماید، سخنی است که فقیه مقدّس و مدقِّق، محقِق اردبیلی در مورد عبارت صدوق در فقیه و شیخ در تهذیب و شیخ مفید، درباره ارث کسی که وارث ندارد، بیان داشته است:

«گویا صدوق در فقیه بین این که ارث بدون وارث از آن امام است و یا از مال المسلمین است، تفاوتی قایل نشده است».[1]

و در چند سطر بعد اضافه کرده است:

«بلکه شیخ نیز در تهذیب بین این که «ارث» به امام داده شود و در بیت المال مسلمین قرار گیرد فرق نگذاشته است».

و با نقل روایتی که در ذیل عبارت هر یک آمده، چنین ادامه داده است:

«لعلّ نظر الشیخ و الصدوق الی ما ذکرناه ...»؛

«شاید نظر شیخ و صدوق به تأویلی باشد که ما ذکر نمودیم که امام ولی مسلمین است و بیت او بیت المال مسلمین است یا بیت‌المال همان خانه و بیت امام علیه السلام است».

و سپس فرموده است:

«گویا مراد شیخ مفید نیز همین است؛ چرا که ایشان ابتدا گفته است «مال» از آن امام است و بعد از آن بیان داشته که «مال» در بیت المال مسلمین قرار داده می‌شود».[2]

---

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۴۶۶.

۲. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۴۶۶ ـ ۴۶۸.

از جمله مؤیدات دیگر ما سخنی است که شیخ در **خلاف** ایراد نموده است:

اگر مرد وارث همسر شود و وارث دیگری جز او نباشد، نیمی از ارث را به عنوان فرض و الباقی نیز به او ردّ می‌شود؛ و در مورد زن (اگر تنها وارث شوهر باشد) یک چهارم را به عنوان فرض می‌برد بدون اختلاف و در مورد باقی مانده برای اصحاب ما در آن دو روایت است: در روایتی او نیز مانند شوهر باقی مانده را به ردّ می‌برد و روایت دیگر اینکه: باقی مانده به بیت‌المال واگذار می‌گردد».[1]

و نظیر همین کلام از سلاّر در **مراسم** نقل شده است.[2]

بدیهی است روایت دیگری که در آن باقی مانده از فرض زن، از آنِ بیت المال دانسته شده، همان روایاتی است که در آن باقی مانده متعلق به امام شمرده شده است و ردّ به امام و ردّ به بیت المال در نزد ایشان یکسان است و در حقیقت یک معنی در غالب دو تعبیر است.

علاوه بر آنچه بیان شد، شیخ طوسی در مبسوط سخنی گفته است که آشکار در عدم اختلاف بین عامه و خاصه در تحویل مال بدون وارث به امام ظاهر و عادل است با آن که به نظر اهل سنّت این مال از بیت المال مسلمین است:

«فأمّا إذا لم يخلف أحداً فإنّ ميراثه للإمام، وعند المخالفين لبيت المال، على مابيّناه على اختلافهم أنّه على جهة الفيء أو التعصيب.

فإذا ثبت هذا، فإن كان الإمام ظاهراً سلّم إليه، وإن لم يكن ظاهراً حفظ له كما يحفظ سائر حقوقه، ولا يسلّم إلى أئمّة الجور مع الإمكان، فمن سلّمه مع الاختيار إلى أئمّة الجور كان ضامناً، ومن قال أنّه لبيت المال يرثه جميع المسلمين، قال إن كان إمام عدل سلّمه إليه، وإلاّ فهو بالخيار».[3]

اما در صورت نپذیرفتن این رأی و آنچه در ترجیح صحیحه و موثقه ابوبصیر بر روایات معارض با آن‌ها بیان گردید، به این معنی که قایل به فرق بین ردّ به امام و تحویل به بیت المال مسلمین شویم و تمام روایات مسأله را مخالف عامه دانستید،

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۱۱۶.
۲. المراسم، ص ۲۲۲.
۳. المبسوط، ج ۴، ص ۷۰.

به نظر می‌رسد که رأی چهارم در مرتبه بعد قرار دارد؛ یعنی زوجه در زمان غیبت آنچه بیش از فرض اوست به ارث می‌برد و در زمان حضور بیش از فرض خود را نمی‌برد.

نتیجه

قول به «ردّ» مازاد از فرض زن در زمان غیبت و حضور امام علیه السلام به او ـ که رأی مختار شیخ مفید رحمه الله نیز بود ـ به دلیل صحیحه ابوبصیر ـ که معارضی با آن یافت نشد ـ به واقع نزدیک‌تر است؛ اما در هر صورت چه رأی شیخ مفید رحمه الله ردّ مازاد از فرض زن به او در زمان حضور و غیبت امام علیه السلام را بپذیریم و چه با رأی شیخ صدوق رحمه الله ـ که قایل به ردّ مازاد از فرض در زمان غیبت امام علیه السلام است ـ همراهی کنیم، ردّ مازاد از فرض به زن در صورت انحصار نظری است که با عدالت سازگار و به احتیاط نزدیک‌تر است.

جُستار هشتم

مادر به عنوان سرپرست قانونی
(حضانت و ولایت مادر بر کودکان)

اشاره

در این گفتار این مسئله مورد بررسی قرار گرفته که مادر، پس از فوت پدر، سرپرستی کودکان نابالغ را برعهده دارد و این ولایت و سرپرستی بر ولایت دیگر خویشاوندان به ویژه جدّ پدری تقدم دارد.

یکی از اصول و قواعدی که همواره باید در اجتهاد و استنباط احکام شرعی مد نظر فقیه قرار گیرد، نگاه جامع به منابع دینی و نصوص قرآن و سنت است. تقسیم بندی‌های صورت گرفته در منابع، به‌ویژه منابع حدیثی، بسا اوقات سبب لغزش شده و فقیه را از ملاحظه سایر ابواب و ادله و عمومات باز می‌دارد، و گاه این مسئله به گونه‌ای دیگر رخ می‌دهد که فقیه به

روایت‌هایی که صبغه اخلاقی دارند، توجه نمی‌کند؛ با این توجیه که حوزه فقه و اخلاق متمایز است.

آنچه در این دفتر بارز و برجسته است، استفاده از این اصل و قاعده است؛ یعنی تلاش شده به تمامی ادله و نصوص مراجعه گردد و روایت‌هایی که صبغه اخلاقی دارند و می‌توان از آن‌ها نگاه شارع را به دست آورد، مورد ملاحظه قرار گیرد.

درآمد

ولایت و سرپرستی فرزندانی که به سن تکلیف و قانونی نرسیده‌اند، از آن پدر است. اگر پدر از دنیا رود، آیا این ولایت و سرپرستی به مادر منتقل می‌شود و یا کسانی دیگر جانشین پدر در سرپرستی فرزندان خردسال می‌شوند؟

مشهور فقهیان بر این رأی توافق دارند که این حق ولایت و سرپرستی، پس از فوت پدر، از آنِ جد پدری است و اگر جد پدری نیز زنده نباشد، ولایت و سرپرستی فرزندان به مادر نمی‌رسد.

موضوع این رساله بررسی حق ولایت و سرپرستی مادر پس از فوت پدر است. برای روشن شدن صورت مسئله به چند نکته باید توجه کرد:

۱. ولایت و یا قیمومت غیر از حضانت است. حضانت به معنای مراقبت‌های مربوط به سلامت جسمانی و نگهداری کودک است. صاحب جواهر در تعریف آن می‌نویسد:

حضانت، یعنی ولایت و سلطنت بر پرورش طفل و آنچه بدان مربوط است؛ مانند نگهداری، گذاردن در گهواره، نظافت، شستن لباس‌ها.[۱]

لیکن ولایتْ مربوط به تصرف در اموال کودک و امور حقوقی، تصمیم‌گیری برای ازدواج کودک قبل از بلوغ و حتی بعد از بلوغ در برخی از موارد و نیز تصمیم‌گیری در مورد تعلیم و تربیت وی است.

۲. حضانت کودک تا زمانی خاص از آنِ مادر است و پس از آن به پدر می‌رسد

۱. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۲۸۳.

و اگر پدر فوت کند، به مادر منتقل می‌شود.[۱]

۳. در بررسی فقهی موضوع قیمومت مادر، نخست باید به این سؤال بپردازیم که اصل در مسئله چیست و مقتضای اصول عملیه و قواعد کلی کدام است؟

از آنجا که قیمومت زمینه تصرّف در بدن، عمل و مال کودکان خردسال را فراهم می‌کند و موجب چنین حقّی برای قیّم می‌شود، بدیهی است در صورت شک، چنین تصرّفی جایز نخواهد بود و اصل عدم سلطه فردی بر فرد دیگر، مانع از این قیمومت خواهد شد. از این نظر تفاوتی میان صغیر و کبیر نیست. اصل اولی این است که هیچ انسانی بر جان، مال، و بدنِ انسان دیگر، سلطه ندارد. این اصل را همه فقها قبول دارند؛ چنان‌که مرحوم شیخ انصاری در **مکاسب**، در بحث مناصب فقیه، به آن پرداخته است.[۲] بنابراین، اصل اولی این است که تصرّفات مالی نسبت به اموال دیگران نافذ نیست و مقتضای استصحابِ عدم نیز، همین است. همین اصل در تصرّفات بدنی و مالی نسبت به فرزند صغیر نیز جاری است. به سخن دیگر، خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده است که هیچ کس بر دیگری سلطه ندارد؛ چه اینکه اصل اولی، عدم وجوب اطاعت از دیگران است. اینها از اصول مسلّم فقه است.

بنابراین، اگر از ادلّه نتوانیم استفاده کنیم که پس از فوت پدر،[۳] مادر بر فرزند قیمومت دارد و می‌تواند به عنوان قیّم و سرپرست در اموال صغیر تصرّف کند و یا او را به کاری بگمارد، مقتضای این اصول، عدم قیمومت اوست؛ همچنان که عدم قیمومت دایی و عمو و حتی حاکم را می رساند؛ چه اینکه مقتضای آن عدم قیمومت و ولایت جدّ پدری نیز هست.

۴. محل نزاع و اختلاف آنجاست که مادرْ همانند پدر امین و اهل تدبیر است، وگرنه اگر مادر فاقد یکی از این دو شرط باشد، ولایت بر فرزندان به وی نمی‌رسد، کما اینکه پدر هم با فرض نداشتن آن دو شرط، صاحب ولایت نیست، پس

---

۱. جواهرالکلام، ج ۳۱، ص ۲۹۳.

۲. المکاسب، ج ۳، ص ۵۴۶.

۳. با توجه به اینکه ولایت پدر با ادله خاصه ثابت گردیده از شمول اصل اوّلی خارج است و بحث در اینجا بعد از ثبوت ولایت پدر است.

حیثیت و جهت بحث این است که آیا مادر بودن موجب عدم قیمومت است یا خیر؟

با توجه به توضیحات بالا، رأی ما بر این است که مادر با شرایط یاد شده، پس از فوت شوهر، بر کودکان خردسال ولایت دارد و ولایت او بر ولایت جد پدری کودکان مقدم است.

بدین جهت، مباحث این رساله در دو مبحث ارائه می‌گردد:

مبحث اول: ثبوت ولایت مادر بر فرزندان؛

مبحث دوم: تقدم ولایت مادر بر جد پدری.

مبحث اول: ثبوت ولایت مادر بر فرزندان

مشهور فقیهان بر این عقیده‌اند که مادر پس از وفات شوهر ولایتی بر فرزندان خردسال خود ندارد و جد پدری آنان می‌باید سرپرستی کودکان را بر عهده گیرد.

حضرت امام در **تحریر الوسیلة** می‌فرماید:

ولایت تصرف در اموال کودک و رسیدگی به امور وی از آنِ پدر و جد پدری است، و اگر پدر و جد پدری از دنیا روند، این ولایت از سوی آنان به قیم منتقل می‌گردد و «قیم» کسی را گویند که پدر و یا جد پدری رسیدگی به امور کودک را به وی وصیت کرده باشند، و در صورت فقدان قیم و وصی، ولایت به حاکم شرع می‌رسد، و اما مادر و جد مادری و برادر ـ چه رسد به سایر خویشاوندان ـ ولایتی بر کودک ندارند.[1]

صاحب **جواهر** از **تذکره** علامه و **مجمع الفائدة و البرهان** محقق اردبیلی نقل اجماع بر این مسئله دارد. ایشان دلیل آن را نصوص مستفیض در زمینه اموال کودک و

---

۱. تحریرالوسیلة، ج ۲، ص ۱۲، مسأله ۵.

روایات متواتر در مسئله ازدواج در بحث اولیای عقد و نیز نصوص وارد شده در اموال کودکان یتیم و مبحث وصیت دانسته است.[۱]

چنان‌که در آغاز بحث آوردیم، به عقیده ما پس از پدر، ولایت فرزندان از آنِ مادر است و ولایت وی بر ولایت جد پدری تقدم دارد.

در این مبحث ادله اثبات ولایت مادر، به تفصیل، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد سه دلیل بر ولایت مادر، بدین شرح، دلالت دارد:

یک. عمومات ولایت مؤمنان،

دو. آیات مربوط به رسیدگی به اموال یتیمان،

سه. روایات.

شرح این ادله چنین است:

یک. عمومات ولایت مؤمنان

آن دسته از عموماتی که برای اثبات ولایت عدول مؤمنان، مورد استدلال قرار می‌گیرد، مانند آیات و روایات متعددی که به نیکی و احسان و فعل معروف دستور می‌دهد، همان گونه که پدر را شامل می‌شود، مادر را نیز در بر می‌گیرد؛ آیاتی چون:

﴿... وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ...﴾؛[۲] و برای هر کسی قبله‌ای است که وی روی خود را به آن [سوی] می‌گرداند؛ پس در کارهای نیک بر یکدیگر پیشی گیرید.

﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾؛[۳] و به کار پسندیده فرمان می‌دهند و از کار ناپسند باز می‌دارند؛ و در کارهای نیک شتاب می‌کنند.

---

۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۰۱.

۲. بقره، آیه ۱۴۸ .

۳. آل عمران، آیه ۱۱۴.

﴿... أُولَـئِكَ يُسَـرِعُونَ فِي الْخَيْرَتِ وَ هُمْ لَهَا سَـبِقُونَ...﴾؛[1] آنـان‌انـد کـه در کارهای نیک شتاب می‌ورزند و آنان‌اند کـه در انجـام آن‌هـا سـبقت می‌جویند.

﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَـنِ...﴾؛[2] در حقیقت، خـدا بـه دادگـری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد.

﴿... وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْـوَى ...﴾؛[3] و در نیکوکاری و پرهیزگـاری بـا یکدیگر همکاری کنید.

و نیز آیات متعددی که توصیه به احسان کرده است؛ از جمله:

﴿... لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هَـذِهِ الـدُّنْيَا حَـسَنَةٌ وَ لَـدَارُ الْاٰخِـرَةِ خَـيْرٌ...﴾؛[4] بـرای کسانی که در این دنیا نیکی کردند [پاداش] نیکویی اسـت، و قطعـاً سرای آخرت بهتر است.

همچنین روایات متعددی که بر معروف توصیه مـی‌کننـد؛ماننـد ایـن سـخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم:

کل معروف صدقة؛[5] هر نیکو کاری صدقه است.

و این سخن امام صادق علیه السلام:

أهل المعروف فی الدنیا هم أهل المعروف فی الآخرة، لأنّهم فی الآخرة ترجع لهم الحسنات فیجودون بها علی اهل المعاصی؛[6] اهل نیکی در دنیا، همانا نیکـان در آخرت‌اند؛ زیرا در آخرت خوبی‌ها بدانان بر می‌گردد و آنان بـا آن نیکی بر گنه‌کاران پیشی می‌گیرند.

شیخ انصاری به برخی از این آیات و مضمون برخی از این روایـت‌هـا اسـتدلال

---

۱. مؤمنون، آیه ۶۱.
۲. نحل، آیه ۹۰.
۳. مائده، آیه ۲.
۴. نحل، آیه ۳۰.
۵. بحارالأنوار، ج ۷۲، ص ۱۸، ح ۵.
۶. وسائل الشیعـة، ج ۱۶، ص ۲۹۲، باب ۲، ح ۲۴.

کرده است.[۱]

این عمومات و اطلاقات شامل مادر نیز می‌شوند؛ زیرا رفتارهای مادری امین و با تدبیر، که با رعایت مصلحت فرزند می‌خواهد همان کاری را که جدّ می‌کند انجام دهد، بچه را زیر پوشش و بال و پر خود گیرد، اموال او را حفظ کند، بدن و حقوق او را حفظ کند، مصداق «برّ»، «احسان» و «معروف» است.

دو. آیات مربوط به رسیدگی به اموال یتیمان

سه آیه از قرآن کریم بر چگونگی رسیدگی به اموال یتیمان دلالت دارند، که دو آیه از آن‌ها از حیث مضمون، نزدیک به یکدیگرند. این سه آیه عمومیت داشته و شامل مادران هم می‌گردند؛ آیات عبارت‌اند از:

۱. ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُو وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَاقُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾؛[۲] و به مال یتیم ـ جز به نحوی [هر چه نیکوتر] ـ نزدیک مشوید، تا به حد رشد خود برسد، و پیمانه و ترازو را به عدالت، تمام بپیمایید. هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم، و چون [به داوری یا شهادت] سخن گویید، دادگری کنید؛ هر چند [درباره] خویشاوند [شما] باشد، و به پیمان خدا وفا کنید. اینهاست که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که پند گیرید.

۲. ﴿وَ لاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُو وَ أَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْـُولاً﴾؛[۳] و به مال یتیم ـ جز به بهترین وجه ـ نزدیک مشوید تا به رشد برسد، و به پیمان [خود] وفا کنید؛ زیرا که از پیمان پرسش خواهد شد.

۱. کتاب المکاسب، ص ۱۵۵، رحلی.
۲. انعام، آیه ۱۵۲.
۳. اسراء، آیه ۳۴.

۳. ﴿... وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْيَتَـٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾؛[1] و در باره یتیمان از تو می‌پرسند، بگو: «به صلاح آنان کار کردن بهتر است، و اگر با آنان همزیستی کنید، برادران [دینی] شما هستند، و خدا تباهکار را از درستکار باز می‌شناسد»، و اگر خدا می‌خواست [در این باره] شما را به دشواری می‌انداخت. آری، خداوند توانا و حکیم است.

در روایت آمده است که وقتی آیه ﴿لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ نازل شد، کسانی که کودکان یتیم در اختیارشان بود و عهده‌دار سرپرستی آن‌ها بودند، آنان را بیرون کردند و به حضور پیامبرﷺ آمدند که ما چه کنیم؟ این آیه نازل شد که با رعایت مصلحت یتیمان، اگر عهده‌دار کار آن‌ها باشید و خرجتان را روی هم بریزید و بخورید، مانعی ندارد.[2]

سه. روایات

روایاتی که در خصوص این موضوع می‌توانند مورد توجه و بحث قرار گیرند، چند دسته‌اند.

دسته اول. روایات جواز تصرّف در اموال یتیمان

در این زمینه چند روایت دلالت دارند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. صحیحه علی بن رئاب

قال: «سألت أبا الحسن موسیؑ عن رجل بيني وبينه قرابة مات وترك أولاداً صغاراً،...»[3]

---

۱. بقره، آیه ۲۲۰.
۲. الدرالمنثور، ج ۱، ص ۲۵۵ .
۳. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۲۱، باب ۸۸ ، ح ۱.

علی بن رئاب گوید: از امام کاظم‌علیه‌السلام درباره مردی سؤال کردم که با وی خویشاوندی دارم. او مرده و کودکان خردسال بر جای گذاشته است. همچنین غلامان و کنیزانی بر جای گذاشته و وصیتی هم نکرده است. درباره خریدن کنیز از آنان و ازدواج با وی چه رأی می‌دهید و رأی شما درباره داد و ستد با آنان چیست؟ فرمود: اگر آنان سرپرستی دارند که کار آن‌ها را انجام می‌دهد و اموال آنان را می‌فروشد و در امور آنان بنگرد، [از سوی خداوند] پاداش خواهد بُرد. گفتم: درباره خریدن کنیز از آنان و ازدواج با وی چه رأی می‌دهید؟ فرمود: اگر قیم و ناظر در کارِ آنان چنین کند و به مصلحت آنان باشد، مانعی ندارد، و آنان حق ندارند معامله‌ای را که ناظر و قیم انجام داده بر هم زنند.

مراد از «ولیّ» در این روایت پدر و جدّ نیست، بلکه هر کسی که عهده‌دار امور یتیم باشد و این بار را بر دوش گرفته، به تعبیر روایت، مأجور است و ولی می‌باشد. مورد روایت آن جا نیست که میّت کسی را وصیّ قرار داده یا قاضی برای یتیمان قیّم معین کرده است، که اگر چنین بود، در روایت ذکر می‌شد. بلکه مورد روایت جایی است که شخصی از دنیا رفته و کسی را ندارد که عهده‌دار امر فرزندان او شود. کلمه قیّم و ولیّ در اینجا شامل مادر نیز می‌شود. به سخن دیگر، پاسخ امام‌علیه‌السلام یک امر کلّی است و تنها معیار و ملاک، **«الولیّ الذی نظر لهم»** و **«القیّم بامرهم»** است.

۲. موثقه سماعه

قال: سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار؛[1]

سماعه گوید: از امام درباره مردی پرسیدم که از دنیا رفته و دختران و پسران کوچک و بزرگ دارد و وصیت نکرده است. همچنین خدمتکاران و بردگان و قراردادهایی دارد. وارثان درباره تقسیم میراث چه کنند؟ فرمود: اگر مردی امین و مورد اعتماد بدین کار پرداخته و میراث را میان وارثان تقسیم کند، مانعی ندارد.

کلمه «رجل» در این حدیث همانند دیگر استعمالات در روایات و مکالمات

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۲۲، باب ۸۸، ح ۲.

عرفی و قانونی خصوصیتی ندارد. پس آنچه معیار است شخص مورد وثوق است که بتواند تقسیم کند. اما اینکه تقسیم کننده حتماً مرد باشد و اگر غیر از آن بود، اسلام آن را خلاف شرع بداند، چنین نیست. بلکه «رجل ثقة» باشد یا «امرأة ثقة» فرق نمی‌کند، و روشن است که مناط همان وثاقت است و ظهور عرفی‌اش در این عمومیت و مناط، نباید مورد تردید قرارگیرد و اختصاص رجل به مذکر در مثل این روایات خلاف سیره عملیه فقها در استنباط احکام و خلاف ظهور عرفی می‌باشد، بلکه مستلزم ایجاد فقه جدیدی می‌باشد.

۳. روایت اسماعیل بن سعد

قال: سألت الرضاعليه السلام عن رجل مات بغير وصية وترك أولادا ذكراناً وغلماناً صغاراً،...؛[1]

اسماعیل بن سعد می‌گوید: از امام رضاعليه السلام درباره مردی پرسیدم که بدون وصیت از دنیا رفته و پسران و کودکان خردسال و نیز کنیزان و غلامانی از خود بر جای گذاشته است. آیا درست است که کنیزان فروخته شوند؟ فرمود: بلی.

[وی گوید:] درباره مردی پرسیدم که در سفر همراهی دارد و او از دنیا می‌رود و مهلت وصیت نمی‌یابد. اموال او را چه کنند با اینکه فرزندان کوچک و بزرگ دارد. آیا می‌شود، اموال و چارپایش را به فرزند بزرگ‌تر داد یا باید به قاضی سپرد و اگر در محلی زندگی می‌کنند که قاضی ندارد، وظیفه چیست؟

فرمود: اگر کودکان خردسال بالغ شوند و اموال خود را مطالبه کنند، باید سهم آنان پرداخت شود، مگر آنکه به دستور حاکم باشد.

آنچه در این روایتْ مورد نظر است، جواز فروش کنیزها با رعایت مصلحت فرزندان است؛ توسط هر کس که می‌خواهد باشد. در قسمت دوم روایت، استثنای دخالت حکومت توسط امام‌عليه السلام از این جهت بوده است که وقتی حکومت دخالت کرده باشد، حضرت نمی‌توانسته با آن درگیر شود. نظیر آنچه که امام‌عليه السلام در بیان حکم واقعی ابراز می‌دارد، ولی یادآور می‌شود که نمی‌توان حکم صادره ابن ابی

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۲۲، باب ۸۸ ، ح ۳.

لیلا را رد کرد.[۱]

۴. صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع

قال: «مات رجل من أصحابنا ولم یوص ...»؛[۲]

محمد بن اسماعیل بن بزیع می‌گوید: مردی از شیعیان بدون وصیت از دنیا رفت. مسئله را با قاضی کوفه مطرح کردند. او عبدالحمید را قیم اموال قرار داد. مرد وارثانی خردسال و اموال و کنیزانی از خود به جای گذاشته بود. عبدالحمید اموال او را فروخت و چون خواست کنیزان را بفروشد، به تردید افتاد؛ زیرا مرد از دنیا رفته و وصیت نکرده و او این کار را با مجوز قاضی انجام می‌داد. محمد بن اسماعیل گوید: این مسئله را با ابو جعفر[۳] [امام جواد علیه السلام] مطرح ساخته و گفتم مردی از شیعیان از دنیا می‌رود و به کسی وصیت نکرده و کنیزانی را از خود به جای گذاشته است قاضی، مردی از ما شیعیان را به سرپرستی می‌گمارد و او کنیزان را می‌فروشد یا گفت: مردی از شیعیان به سرپرستی کارهای میت برخاسته و در مورد کنیزان به تردید افتاده است. حال رأی شما چیست؟ فرمود: اگر سرپرست مانند تو و عبدالحمید باشد، مانعی ندارد.

برخی این جمله امام را که فرمود؛ «اگر قیّم همانند تو و یا عبدالحمید باشد، مانعی ندارد»، به معنای اجازه قیمومت گرفته‌اند، ولی ظاهر روایت این نیست، بلکه بیان حکم شرعی است. جعل حاکمیت و جعل قیمومت نیاز به قرینه دارد.

دسته دوم. روایات وارده در تفسیر آیه رسیدگی به اموال یتیمان

آیه شریفه این است:

﴿وَابْتَلُواْ الْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۲۷، باب ۹۲ ، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۶۳، باب ۱۶ ، ح ۲.

۳. ظاهراً مراد از «ابی جعفر» امام جواد علیه السلام است؛ چون محمد بن اسماعیل از اصحاب امام هفتم و امام هشتم علیهما السلام است و امام نهم علیه السلام را نیز درک کرده است. اگر مراد باقر العلوم علیه السلام باشد، روایت مرسله خواهد بود، در حالی که همه این روایت را صحیحه شمرده‌اند.

أَمْوَالَهُمْ...﴾؛[1] و یتیمان را بیازمایید تا وقتی به [سنّ] زناشویی برسند؛ پس اگر در ایشان رشد [فکری] یافتید، اموالشان را به آنان رد کنید، و آن را [از بیم آنکه مبادا] بزرگ شوند، به اسراف و شتاب مخورید، و آن کس که توانگر است، باید [از گرفتنِ اجرت سرپرستی] خودداری ورزد، و هر کس تهیدست است، باید مطابق عرف [از آن] بخورد. پس هر گاه اموالشان را به آنان ردّ کردید بر ایشان گواه بگیرید، خداوند حسابرسی را کافی است.

مفاد روایات یاد شده این است که هر کس وصیّ یتیمان باشد و یا عهده‌دار امر آن‌ها شده باشد، می‌تواند از اموال آن‌ها استفاده کند؛ از آن جمله است:

۱. صحیحه عبدالله بن سنان

عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل: «فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ»، قال: المعروف هو القوت، وإنما عنى الوصيّ أو القيّم في أموالهم وما يصلحهم؛[2]

عبدالله بن سنان می‌گوید امام صادق علیه السلام درباره آیه ﴿فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فرمود: معروف یعنی قوت [هرآنچه بدان گذران زندگی کنند] و مقصودْ وصی و قیم است که عهده‌دار اموال یتیمان است.

وصیّ یا قیّم در این روایت بیان کننده مراد آیه است و شامل هر وصیّ و هر کسی که قیمومت امر یتیمان را عهده‌دار گردد، می‌شود.

۲. روایت ابی الصباح کنانی

عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل: «وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ»، فقال: ذلك رجل يحبس ...؛[3]

ابوالصباح گوید: امام صادق علیه السلام درباره آیه ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾

---

۱. نساء، آیه ۶.
۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۰، باب ۷۲، ح ۱.
۳. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۱، باب ۷۲، ح ۳.

فرمود: مراد کسی است که تمام وقت خود را صرف یتیمان و مصالح آنان می‌کند. چنین شخصی به اندازه متعارف و گذران زندگی می‌تواند از اموال میت استفاده کند. لیکن اگر اموال، اندک است، از آن‌ها هیچ استفاده نکند.

۳. موثقه سماعه

عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل: «وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ»، قال: ومن كان يلي شيئا ...؛[1]

سماعه گوید: امام صادق علیه السلام درباره آیه ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فرمود: اگر کسی عهده‌دار امور یتیمان است و کارهای آنان را انجام می‌دهد و خود نیازمند است به اندازه گذران زندگی از آن استفاده کند و اسراف نکند و اگر سرپرست امور یتیمان او را از کارهای شخصی باز نمی‌دارد، هرگز از اموال آنان استفاده نکند.

استفاده از اموال یتیمان، به شرحی که در این روایات آمده، اختصاص به دسته‌ای خاص ندارد و شامل همه کسانی که به وصایت یا به موجبی دیگر عهده‌دار اموال آنان شده‌اند، می‌شود.

دسته سوم. روایات جواز قرض از اموال یتیمان

روایت‌هایی بر این موضوع دلالت دارند، که یکی از آن‌ها این حدیث است:

... عن ابی عبدالله عليه السلام فی رجل ولیّ مال یتیم أیستقرض منه؟ فقال: إن علی بن الحسین عليه السلام قد کان یستقرض من مال أیتام کانوا فی حجره فلابأس بذلك؛[2]

منصور بن حازم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی که سرپرستی اموال یتیم به عهده او گذارده شده پرسیدم که آیا می‌تواند از آن‌ها به عنوان قرض استفاده کند؟ فرمود: امام سجاد از اموال یتیمانی که در خانه وی زندگی می‌کردند، به عنوان قرض بر می‌داشت. پس این کار مانعی ندارد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۱، باب ۷۲، ح ۴.
۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۹، باب ۷۶، ح ۱.

حاصل این سه نوع دلیل این است که مادر بر فرزندانِ خردسال خود همانند جد پدری و سایر بستگان ولایت دارد و تصرفات وی در اموال آنان و امور حقوقی و مسائلی از این دست نافذ است.

حال باید دید چگونه انحصار و تقدم ولایت مادر بر جد پدری و سایر بستگان را باید به اثبات رساند. از این مسئله در مبحث دوم سخن می‌گوییم.

مبحث دوم: تقدم ولایت مادر بر جد پدری

آنچه تاکنون به اثبات رسید، ثبوت ولایت برای مادر با عموم ادلـه بـود، بـا آن ادله تنها اقتضا و زمینه ولایت مادر به اثبات می‌رسد، انحصار و تقدم این ولایت بر ولایت دیگران در گرو اثبات این مسئله به صورت خاص است.

مشهور که ولایت جد پدری را مقدم می‌دارند، در برابـر ادلـه عـام، بـه ادلـه‌ای خاص تمسک می‌کنند و تقدم ولایت جد بر دیگران را به اثبات می‌رسانند؛ گرچـه ممکن است در ادله عام نیز مناقشاتی داشته باشند، لیکن مهم در نزد آنان تمسک و استناد به این ادله خاص است. بنابراین، نخست باید این ادله مورد نقد و بررسی قرار گیرد، و سپس شواهد و قراین بر اختصاص و تقدم ولایت مادر اقامه گردد.

از این رو، نخست به نقد و بررسی ادله ولایت جد پرداخته و سـپس بـه اقامـه شواهد و قراین بر تقدم مادر می‌پردازیم.

یک. نقد و بررسی ادله مشهور

در برابر ادله و شواهد یاد شده، مشهور فقیهـان در اثبـات ولایـت جـد و نفـی

ولایت مادر به دو دلیل استناد جسته‌اند؛ یکی روایات و دیگری اجماع. اینک به نقد و بررسی این دو دلیل می‌پردازیم:

۱. روایات

سه دسته از روایات مستند مشهور قرار گرفته‌اند، دو دسته از آن مربوط به باب نکاح و یک دسته مربوط به باب وصیت است.

دسته اول. روایات ولایت پدر و جد در ازدواج دختر باکره رشیده

مراد از این روایت‌ها، روایاتی است که بر لزوم اجازه پدر و جد در ازدواج دختر بالغ و رشید دلالت دارند؛ از قبیل: ... **قال: إذا زوّج الرجل إبنة ابنه فهو جائز علی ابنه ...**؛[۱]

محمد بن مسلم از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام نقل می‌کند: هرگاه مردی دختر پسر را شوهر دهد بر پسرش نیز نافذ است. گفتم: اگر پدر دختر به مردی متمایل است و جد دختر به مردی دیگر [چه باید کرد؟]، فرمود: جد دختر به ازدواج وی سزاوارتر است.[۲]

لیکن این روایت‌ها ارتباطی به مسئله مورد بحث ما ندارد، زیرا بحث ما مربوط به ولایت بر صغیر است و این روایت‌ها به ازدواج دختر باکره و رشید مربوط است و بر فرض ثبوت،[۳] این یک نحو ولایت خاصّ تعبدی و مخصوص به موردش می‌باشد. گذشته از آنکه این مسئله هم در روایات و هم در فتاوا محل اختلاف است و بدین جهت، شهید ثانی می‌گوید: این مسئله از مسائل مشکل است و خروج از آن کاری دشوار می‌باشد.[۴]

دسته دوم. روایات ازدواج دختر صغیر توسط پدر و جد

در این روایت‌ها به پدر و جد اجازه داده می‌شود که دختر نابالغ خود را شوهر

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۸۹، باب ۱۱، ح ۱.

۲. روایت‌های دیگری نیز بر این مضمون دلالت دارد، مانند: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۳، ح ۱ و ۲ و ۵ و ص ۲۸۴، ح ۲ و ۷ و ۸ و ص ۲۸۹، ح ۲ ـ ۸.

۳. نظر حضرت آیت الله العظمی صانعی بر عدم ولایت پدر بر دختر بالغه رشیده در عقد دایم می باشد.

۴. مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۱۲۰ .

دهند؛ مانند:

... سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الجارية الصغيرة يزوجها ابوها، لها أمر إذا بلغت؟ قال: لا، ليس لها مع أبيها أمر.[۱]

عبدالله بن صلت می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره دختر خردسالی که پدرش او را به ازدواج درآورده پرسیدم که آیا پس از بلوغ، اختیاری [در فسخ ازدواج] دارد، فرمود: خیر با وجود پدر اختیار ندارد.[۲] و[۳]

استدلال به این روایات نیز مخدوش است؛ زیرا:

اولاً. در تمام این روایات، سؤال شده است که پدری فرزند کوچکش (دختر یا پسر) را همسر می‌دهد، حکم آن چیست؟ و امام علیه السلام فرموده است: مانعی ندارد. آیا این می‌تواند دلیل بر نبود چنین حقّی برای مادر باشد؟ امام علیه السلام به مقتضای مفاد سؤال پاسخ داده است. به عبارت دیگر، روایات از شمول نسبت به مادر «قاصر» است نه اینکه دلالت بر خلاف آن یعنی نفی ولایت مادر دارد. پرسش‌ها نیز برخاسته از فرهنگ و عرف آن زمان است که مرسوم نبود مادران، دخترانشان را شوهر بدهند. به سخن دیگر، مرد سالاری حاکم، اجازه دخالت مادران را نمی‌داد و مردان همه کاره زندگی بودند و زنان جایگاهی نداشتند؛ همانند روزگار کنونی نبود که زن حقّ رأی داشته باشد و بتواند وکیل، وزیر یا پزشک شود. بنابراین، نپرسیدن از چنین حقّی برای مادر، ناشی از عدم ابتلا و نیاز از نظر جریان تاریخی است. صِرف سؤال نکردن از حقّ مادر در این خصوص، دلیل بر نفی آن نمی‌شود، و اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و بالضروه مفهوم ندارد،

ثانیاً. خود این روایاتْ یکدست نیستند و معارض دارند. مفاد روایت معارض این

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۶، باب ۶، ح ۳.

۲. روایت‌های دیگری نیز بر این موضوع دلالت دارد؛ مانند: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۵، باب ۶، ح ۱ و ص ۲۷۷، ح ۷ و ۸ و ص ۲۷۸، ح ۹ .

۳. یاد آوری می شود که گرچه در این روایت و مانند آن کلمه «ابوها» به کار رفته ولی محدثان و فقیهان از آن استفاده عام کرده اند. بدین جهت صاحب وسائل عنوان بابی را که این روایت‌ها را در آن آورده چنین قرارداده است: «باب ثبوت الولایة للأب والجد للأب خاصة مع وجود الأب لاغیرهما علی البنت غیر البالغة الرشیدة وکذا الصبی» باب ثبوت ولایت برای پدر و جد پدری [با بودن پدر] بر دختری که به سن بلوغ و رشد نرسیده و نیز بر پسر بچه. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۵.

است که عقد ولیّ بر صغیره بعد از بلوغ، عقدی جایز است و دختر بالغ شده حقّ فسخ دارد، در حالی که روایت قبل دلالت داشت که عقد ولیّ بر صغیره پس از بلوغ نیز عقد لازم است. یزید کناسی می‌گوید:

قلت لابي جعفر علیه السلام: متى يجوز للاب أن يزوّج ابنته ولا يستأمرها؟ قال: إذا جازت تسع سنين ...؛[1]

به امام باقر علیه السلام گفتم چه زمانی پدر می‌تواند دخترش را شوهر دهد و از وی نظر نخواهد؟ فرمود: آن گاه که از نُه سال بگذرد و اگر پیش از نُه سالگی او را به ازدواج درآورد، وقتی نُه ساله شد، حق خیار دارد. گفتم: اگر پدر پیش از نُه سالگی او را به ازدواج درآورد و نُه ساله شد و سکوت اختیار کرد و مخالفت نکرد آیا ازدواج بر او رواست؟ فرمود: تا زمانی که نُه سالگی‌اش کامل نشده، نمی‌تواند مخالفت ورزد یا خود تصمیم گیرد، و وقتی به نُه سالگی رسید، حق اظهار نظر به موافقت یا مخالفت دارد؛ گرچه هنوز قاعده نشده باشد. گفتم: آیا حدود بر او و به نفع او اجرا می‌شود که تنها نُه سال دارد و قاعده نشده است... .

ثالثاً. در یکی از همین روایات، علاوه بر پدر، تعبیر «ولیّ» را نیز اضافه کرده است و «ولیّ» اختصاص به پدر ندارد، مادر نیز اگر سرپرستی فرزند را بر عهده گرفت، مشمول اطلاق این روایت می‌شود. علی بن یقطین می‌گوید:

سألت أبا الحسن علیه السلام: أتزوّج الجارية وهي بنت ثلاث سنين أو يزوّج الغلام ...؛[2]

علی بن یقطین می‌گوید: از امام کاظم علیه السلام پرسیدم آیا دختر بچه‌ها و پسر بچه‌های سه ساله به ازدواج در می‌آیند و کمترین سنی که ازدواج آن‌ها در آن جایز است چیست؟ و اگر دختر بچه به سن بلوغ رسید و از آن ازدواج خشنود نبود، چه حکمی دارد؟ فرمود: اگر پدر و یا ولیّ او رضایت دارند، ازدواج مشکلی ندارد.

رابعاً. مفاد این روایات اثبات حقّ تزویج فرزند صغیر برای پدر است، و شامل امور دیگر چون حق طلاق نمی‌شود. چنان که در روایت محمد بن مسلم به عدم

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۸، باب ۶، ح ۹.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۷، باب ۶، ح ۷، باب ۸ ، ح ۲.

ولایت بر طلاق تصریح شده است.

سألت أبا جعفر علیه السلام عن الصبي يُزوّج الصبية، قال: إن كان أبواهما اللذان زوّجاهما فنعم ...؛[1]

محمد بن مسلم گوید: از امام باقر علیه السلام درباره ازدواج پسر بچه و دختر بچه پرسیدم؟ فرمود: اگر پدرِ آن دو کودک آنان را به ازدواج در آورده‌اند جایز است، ولی دو کودک پس از بلوغ حق خیار [بر هم زدن ازدواج را] دارند. پس اگر رضایت دادند، مهریه بر عهده پدر است. گفتم: آیا پدر می‌تواند در کودکیِ فرزند، طلاق را اجرا کند؟ فرمود: خیر.

بنابراین، بر فرض دلالت این روایت بر عدم ولایت مادر، تنها شامل این گونه ولایت ناقص می‌گردد و نمی‌تواند مانع و معارض ولایت مادر بر اموال صغیر که مستفاد از روایات ولایت پدر و جد و ادلّه آن بر اموال صغیر بوده گردد، چون آن ولایت متفاوت از این ولایت است.

خامساً. در برخی از روایات آمده است که برادر و هر کسی که عهده‌دار مال دختر صغیر است، حق دارد او را شوهر دهد.

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن الذی بیده عقدة النکاح؟ قال: هو الأب و...؛[2]

ابو بصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره کسی که عقد ازدواج به دست اوست پرسیدم؟ فرمود: پدر، برادر، وصی و هر کسی که حق دارد در اموال زن دخل و تصرف کند. پس هر کدام از اینها که مهریه را ببخشد، نافذ خواهد بود.

این سخن عیناً در روایت علاء بن رزین و محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام آمده است؛ با این تفاوت که پایان حدیث علاء بن رزین چنین است:

فایّ هؤلاء عفا فعفوه جائز فی المهر إذا عفا عنه؛[3]

پس هر یک از این چند نفر مهریه را ببخشد، روا باشد.

سادساً. به نظر می‌رسد ولایت مطلق برای پدر و جد، در ازدواج فرزند صغیر،

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۸، باب ۶، ح ۸.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۸۳، باب ۸، ح ۴.
۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۸۳، باب ۸، ح ۵.

مورد خدشه است و ولایت آنان فی الجمله ثابت است، و پدر و جد چنین حقّ کلی ندارند،[۱] بلکه ولایت به صورت فی‌الجمله برایشان ثابت می‌باشد.

دسته سوم: روایات وصیت

این روایت‌ها در ابواب کتاب الوصایا پراکنده است و مضمون آن‌ها از این قبیل است:

عن أبی عبدالله علیه السلام قال فی رجل مات و أوصی الی رجل و له ابن ... .[۲]

از امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال شد که از دنیا رفته و فرزندی خردسال دارد و به مردی وصیت کرده است. کودک چون بالغ شد. نزد وصی رفت و گفت مالم را به من بده می‌خواهم ازدواج کنم. وصی از پرداخت مال امتناع ورزید جوان بدین جهت به زنا گرفتار شد، امام صادق علیه السلام فرمود: دو سوم گناه این جوان زنا کار بر عهده مردِ وصی است که از ادای مال وی امتناع ورزید تا بدان مال ازدواج کند.

آنچه در این روایات آمده، این است که مردی نسبت به اموال فرزندانش وصیت می‌کند و برای آنان وصیّ قرار می‌دهد. در هیچ موردی از پرسش‌ها نیامده که زن چنین وصیّتی کند. این نشان می‌دهد که اگر زن نسبت به امور فرزندان صغیر وصیّت کرد و کسی را وصیّ قرار داد، بی‌اثر است و او چنین ولایتی ندارد.

استدلال به این دسته روایات، بسیار ضعیف است. زیرا روشن است که این گونه روایات در مقام سؤال و جواب و بیانِ حرمت تخلّف وصی از دادن اموال صغیر بعد از بلوغ و رشد کودک می‌باشد، نه در مقام بیان اثر داشتن وصیت مرد، تا گفته شود چون سخن از وصیت زن نیامده پس او ولایت بر صغیر ندارد. شاهد این دعوا ذیل روایت است، که نپرداختن اموال از سوی وصی، سبب وقوع جوان در گناه و معصیت می‌باشد و تأکید اصلی روایت بر ادای امانت از سوی وصی است، بدون آنکه به وصیت کننده اهتمام و اعتنایی باشد و اگر در روایت از مرد، نام برده شده، خصوصیتی ندارد، چه اینکه زنان اموالی نداشتند تا وصیّت کنند و یا چنین امری

۱. از این مسئله در رساله ای دیگر سخن خواهیم گفت.
۲. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۷۰، باب ۴۶، ح ۱.

رایج نبوده است، به هر حال متفاهم عرفی از این گونه روایات کـه موضـوع حکـم، وصی و وصایت است، نبود خصوصیت برای مرد است و فقه از این گونه استفاده‌هـا و تعمیم‌ها پُر می‌باشد و فهم عرفی در مکالمات روزمرّه و در زبان قـانون، بهتـرین دلیل و حجت بر این تعمیم است چنان که اصل بر اشتراک می‌باشـد، مگـر آنکـه دلیلی بر خلافش باشد.

گذشته از آنکه در برخی روایت‌ها نیز تعبیر وصی آمده که عمومیت دارد؛ مانند این حدیث:

سألت الرضاعليه السلام عن وصی أیتام یدرك أیتامه فیعرض علیهم أن یأخذوا الذی لهم فیأبون علیه کیف یصنع قال: یرّد علیهم و یکرههم علیه؛[1]

اسماعیل می‌گوید: از امام رضاعليه السلام درباره وصی یتیمانی پرسیدم که به سن بلوغ رسیده‌اند و از وصی اموال خود را طلب می‌کنند و آن‌ها امتناع می‌ورزند چـه بایـد کرد؟ فرمود: باید آنان را وادار کرد تا اموال یتیمان را برگردانند.

مؤید ثبوت ولایت زن، جواز وصیّ بودن وی می‌باشـد کـه مطـابق بـا اصـول و قواعد فقهی است و روایت علی بن یقطین هم بر آن دلالت دارد.

سألت أبا الحسنعليه السلام عن رجل أوصی إلی امرأة ...؛[2]

علی بن یقطین گوید: از امام رضاعليه السلام درباره مردی که بـه زنـی وصـیت کنـد و کودکی را در وصیت شریک نماید. پرسیدم؟ فرمود: این وصـیت نافـذ اسـت و زن می‌تواند به وصیت عمل کند و منتظر بلوغ کودک نباشد، و وقتی کودک بالغ شد، باید رضایت دهد، مگر آنکه طبق وصیت عمل نشده که باید آن را به گونـه‌ای کـه میت وصیت کرده، برگرداند.

وجه تأیید آن است که وصی بودن بر صغار هم نوعی ولایت است، لیکن ولایت قهری نمی‌باشد و معلوم است که در قابلیت و امکان ولایت، قهری بودن بـی‌تـأثیر است، بلکه خودش معلول قابلیت است.

آنچه مایه تأسف و تعجب است و به هیچ وجه نمـی‌تـوان آن را پـذیرفت، سـه

۱. وسائل الشیعـة، ج ۱۹، کتاب الوصایا، ص ۳۷۱، باب ۴۷، ح ۱.
۲. وسائل الشیعـة، ج ۱۹، کتاب الوصایا، ص ۳۷۵، باب ۵۰، ح ۲ .

روایت در باب وصیّت است که می‌توان احتمال داد دست جعل با اغراض سوء خود، آن‌ها را ساخته. مفاد این روایات این است که یکی از مصادیق «سفهاء» در آیه شریفه ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَآءَ أَمْوَلَكُمُ...﴾[1] و در ردیف شارب‌الخمر [میگسار]، زنان‌اند و آنان نباید وصیّ قرار گیرند!

۱. روایت عیاشی که می‌گوید:

و في رواية عبدالله بن سنان قال: لا تؤتوها شرّاب الخمر والنساء؛[2]

عبدالله بن سنان گوید: اموال را به میگساران و زنان مسپارید.

۲. همین مضمون در روایت دیگری به امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است.

سئل أبو جعفر علیه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَآءَ أَمْوَلَكُمُ... ﴾، قال: لا تؤتوها شرّاب الخمر ولا النساء، ثم قال: وأي سفيه أسفه من شارب الخمر؛[3]

امام باقر علیه السلام درباره آیه ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَآءَ أَمْوَلَكُمُ... ﴾ فرمود: اموال را به میگساران و زنان مسپارید. چه کسی از میگسار سفیه‌تر است؟

۳. موثقه سکونی.

عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علی علیه السلام قال: المرأة لا يوصى إليها لأنَّ الله عزوجل يقول: ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَآءَ أَمْوَلَكُمُ...﴾؛[4]

امام علی علیه السلام فرمود: به زن وصیت نشود؛ زیرا خداوند عزوجل فرموده است: «اموالتان را به سفیهان مسپارید».

مفاد این روایت‌ها خلاف اصول مسلّمه قرآن و سنت و عقل است و لذا علی‌رغم اینکه برخی از آن‌ها از نظر سند معتبرند، نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. آیا می‌توان گفت تمام زنان جزو «سفها» هستند؟! آیا به همه بانوان بزرگوار در تاریخ ادیان و در تاریخ اسلام و در تاریخ انقلاب اسلامی می‌تواند چنین نسبتی داد؟!

---

۱. نساء، آیه ۵ .

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۹، کتاب الوصایا، ص ۳۶۹، باب ۴۵، ح ۱۱ .

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۹، کتاب الوصایا، ص ۳۶۹، باب ۴۵، ح ۹ .

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۹، کتاب الوصایا، ص ۳۷۹، باب ۵۳، ح ۱ .

به نظر ما احتمال اینکه روایات را جعل کردند تا بگویند از آنجا که قدر مسلّم، و متیقّن از «اموالکم» اموال بیت‌المال است، از این رو نمی‌شود فدک را به حضرت زهرا علیها السلام دادا! با آن همه علاقه‌ای که حضرت امیر علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام به هم داشتند و با آن منزلتی که در نزد یکدیگر داشتند، این نسبت را به علی علیه السلام دادند. این روایات را جعل کردند تا ارزش بانوان بزرگواری چون حضرت فاطمه زهرا علیها السلام و حضرت زینب کبری علیها السلام را تقلیل دهند و تا حجّتی برای خود دست و پا کنند. آیا می‌توان با توجه به اینکه جمع الف و لام دار افاده عموم می‌کند، همه بانوان را ــ نعوذ بالله ـ از مصادیق سفها و در ردیف شرابخواران قرار داد؟! منشأ جعل اینها نمی‌تواند چیزی جز دشمنی با اهل بیت علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام باشد. روشن است آنچه که در **نهج البلاغه** نیز به امیرالمؤمنین علیه السلام درباره نقص عقل و نقص ایمان زنان نسبت داده می‌شود، درست نیست و باید به دیوار زد و یا علمش را به اهلش که همان معصومین ـ صلوات الله علیهم اجمعین ـ است، واگذار نمود، چون مسلّماً خلاف قرآن و خلاف قواعد است. چگونه می‌شود که زنان به دستور خداوند و از باب امتثال امر الهی نماز نخوانند و همین موجب نقص ایمان آنان گردد! آیا اطاعت امر الهی موجب نقص ایمان می‌شود؟

۲. اجماع

دومین دلیل و مستند مشهور اجماع است. بلکه در مجمع الفائده و البرهان می‌گوید:

ولا نجد دليلاً غيره صريحاً،[۱]

ما دلیل روشنی غیر از همان اجماع نمی‌یابیم.

علامه حلی در کتاب **تذکرة الفقهاء** دعوای اجماع نموده است:

الولاية في مال المجنون والطفل للأب والجدّ له ...؛[۲]

ولایت بر مال دیوانه و کودک، از آنِ پدر و جد پدری است؛ هر چقدر جد

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۹، ص ۲۳۱.
۲. تذکرة الفقهاء، ج ۱۴، ص ۲۴۳.

پدری بالاتر رود، و مادر، به اجماع، ولایت ندارد جز برخی شافعی‌ها که برای مادر ولایت قایل شده‌اند، و اگر دیوانه و کودک، پدر و جد پدری ولو اجداد پدری را نداشت، ولایت از آن وصی پدر یا جد پدری است و اگر وصی نباشد، ولایت به حاکم می‌رسد که خود آن را بر عهده گیرد و یا امینی را بر این امر بگمارد.

در برابر این اجماع چند ایراد جدی وجود دارد:

اولاً. این اجماع در کتب قدما مانند انتصار، خلاف، غنیه و غیر آن‌ها دیده نمی‌شود، بلکه در کتب متأخرین هم ظاهراً غیر از کتاب تذکره ادعای اجماع نشده است، وگرنه مثل صاحب جواهر که معمولاً متعرض موارد نقل اجماع می‌شود، آن را نقل می‌کرد و به تذکره و مجمع البرهان بسنده نمی‌نمود؛ و روشن است که به چنین اجماع منقولی نمی‌توان اعتماد نمود و مفید ظن و گمان ولو ظنّ نوعی به وجود چنین فتاوایی در میان همه اصحاب نمی‌باشد و ادعای حصول ظن نوعی که مناط حجیت خبر ثقه است، کاری بس دشوار است.

ثانیاً. چگونه می‌توان به چنین نقلی اعتماد نمود با اینکه صاحب جواهر﵀ می‌گوید:

فظاهر جملة من العبارات المعدّدة للأولياء، عدم الولاية حينئذ لاحد، بل هو صريح المحكى عن ابن ادريس.[1]

ظاهر عبارت‌هایی که اولیای کودک را می‌شمارند، عدم ولایت شخصی بر کودک در این هنگام است. بلکه صراحت مطلب نقل شده از ابن ادریس چنین است.

پس ظاهر برخی از عباراتی که در مقام شمارش اولیا بوده‌اند، عدم ولایت برای غیر آن چهار طایفه است که یکی از آن‌ها مادر است می‌باشد، نه همه عبارات اصحاب.

ثالثاً. عمده این عبارات در کتب متأخرین موجود است و در کتب قدما از آن نشانی نیست. بدین جهت کتاب‌های فقهی جمع شده در کتاب الجوامع الفقهیه که معمولاً حاوی متون روایات است، از این مطلب خالی می‌باشد. تنها در نهایه

۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۰۲.

شیخ طوسی و وسیله ابن حمزه این مسئله مطرح شده است.

در نهایه آمده است:

لا یجوز التصرّف في أموال الیتامی إلاّ ...؛[۱]

روا نیست تصرف در اموال یتیمان مگر برای ولیّ یا وصی که اجازه تصرف به وی داده شده است. پس آن کس که ولایت دارد به امور یتیمان رسیدگی کند و اموال آنان را نگه دارد و نیازمندی‌هایشان را برطرف سازد و زراعت آنان را جمع کند و از چارپایان آن‌ها مراقبت کند، می‌تواند به اندازه نیاز و بدون اسراف از اموال آنان برای خود بردارد.

و در **وسیلة الاحکام** آمده است:

لا یجوز التصرّف في مال الیتیم، إلاّ لأحد ثلاثة ...؛[۲]

تصرف در اموال یتیم جایز نیست، مگر برای سه گروه؛ یکی ولیّ که همان جد است و دیگری وصی که پدر او را گمارده است و سپس حاکم، اگر جد و وصی نباشد یا امین و مورد اعتماد نباشد.

رابعاً. در نهایه ـ که مقدم بر وسیله است و عباراتش معمولاً متون روایات می‌باشد ـ ولیّ را توضیح نداده و منحصر به پدر یا جد پدری نکرده است. پس اطلاقش شامل هر ولیّ که ولایتش ثابت باشد می‌شود و پیش از این گذشت که مادر نیز ولایت دارد.

خامساً. عبارت جواهر نیز ظهور در اجماع ندارد، زیرا وی فرموده است به قول خلاف دست نیافتم، با آنکه اگر بر رأی موافق و اجماعی دست می‌یافت، آن را به عنوان اجماع نقل می‌کرد.

سادساً. اگر وجود اجماع منقول را در مسئله بپذیریم و نقل آن را دلیل بر اتفاق آرای اصحاب بدانیم باز هم حجت نمی‌باشد، چون با وجود روایت‌های یاد شده، بسیار محتمل است که مستند اجماع کنندگان همین روایات باشد؛ بنابراین

---

۱. النهایة، ص ۳۶۱.

۲. وسیلة الاحکام، ص ۲۷۹.

اجماع مدرکی است و دلیل مستقل نخواهد بود.

دو. شواهد و قراین تقدم ولایت مادر

آنچه تاکنون در مسئله ولایت مادر پس از فوت پدر، به اثبات رسید این است که عموم ادله، ثبوتِ ولایت مادر بر فرزندان خردسال می‌باشد و از سوی دیگر ادله اقامه شده بر اختصاص آن‌ها به ولایت جد و عدم ولایت مادر نیز ناتمام است و با اشکالاتی مواجه است که قابلیت آن‌ها را از استناد می‌اندازد.

حال اگر کسی قایل شود که پس از فوت پدر ولایت به صورتی اختصاصی از آنِ مادر است و با وجود وی نوبت به دیگران نمی‌رسد، باید دلیل و یا قرینه و شاهد اقامه نماید. سخن ما در این مرحله این است که اگر ادله یاد شده، ثبوتاً بر ولایت مادر به صورت عام دلالت دارد، و فرض سخن نیز در آنجا است که مادر توان بر عهده گرفتن چنین ولایتی را دارد؛ یعنی از امانت و تدبیر بهره‌مند است، عموم آیه.

﴿...وأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ...﴾؛[1] و خویشاوندان نسبت به یکدیگر [از دیگران] در کتاب خدا سزاوارترند،

حجت و دلیل محکم و متقنی بر تقدم مادر، که خویشاوندی و رَحِم بودنش به فرزند نزدیکتر از جد است، می‌باشد و اینکه گفته می‌شود آیه اختصاص به مسئله ارث دارد ـ که ناشی از غلبه تمسک به آن در مسائل ارث می‌باشد ــ سخنی نادرست و ناتمام است، چون متعلق آیه عام می‌باشد و مختص دانستن آن به ارث خلاف ظاهر و نوعی تفسیر به رأی است. همچنین مناسبات و اعتبارات عقلایی و دینی بر این تقدم گواهی می‌دهد.

شرح این دو شاهد از این قرار است:

۱. مناسبات و اعتبارات عقلایی

بی‌تردید، عقلا و عرف انسانی مادر امین و مدبر را در رسیدگی به امور فرزند بر

۱. انفال، آیه ۷۵.

دیگران ترجیح می‌دهد، دلبستگی و خیرخواهی مادر، قرابت و نزدیکی او به فرزند از همه طبقاتِ خویشان به‌جز پدر به فرزند بیشتر است. اگر مادر و جد پدری و یا هر یک از خویشان در رتبه برابر قرار گیرند، طبیعی است که خرد جمعی انسان‌ها و فرهنگ انسانی مادر را شایسته‌تر می‌داند.

۲. توجه دین به عواطف و احساسات مادر

متون دینی یعنی قرآن و سنت به صورت‌های مختلف بر احترام گذاردن به عواطف و احساسات مادر صحه گذارده است. قرآن کریم رنج مادران را در دوران بارداری و وضع حمل چنین شرح می‌دهد:

﴿وَ وَصَّيْنَا الْاِنسَـنَ بِوَلِدَيْهِ إِحْسَـنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُو كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ كُرْهاً...﴾؛[۱] و انسان را [نسبت] به پدر و مادرش به احسان سفارش کردیم. مادرش با تحمّل رنج به او باردار شد و با تحمّل رنج او را به دنیا آورد.

و در آیات متعددی انسان را نسبت به پدر و مادر سفارش می‌کند و آن را پس از توصیه و سفارش به بندگی خود قرار می‌دهد.

﴿وَ وَصَّيْنَا الْاِنسَـنَ بِوَلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُو وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ...﴾؛[۲] و انسان را در باره پدر و مادرش سفارش کردیم؛ مادرش به او باردار شد، سستی بر روی سستی.

﴿وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُواْ إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَلِدَيْنِ إِحْسَـنًا...﴾؛[۳] و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را مپرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید.

در روایات فراوانی پیامبر و امامان فرزندان را به نیکی به مادر توصیه و سفارش کرده‌اند؛ از قبیل:

مردی به حضور رسول خدا ﷺ رسید و گفت: به چه کسی نیکی کنم؟ فرمود:

---

۱. احقاف، آیه ۱۵.
۲. لقمان، آیه ۱۴.
۳. اسراء، آیه ۲۳.

مادرت. دوباره پرسید: به چه کسی نیکی کنم؟ فرمود: مادرت و برای مرتبه سوم سؤال کرد: به چه کسی نیکی کنم؟ فرمود: مادرت. پس از آن پرسید: به چه کسی نیکی کنم؟ پیامبرﷺ فرمود: به پدرت.[۱]

شهید اول بر این رأی است که اگر پدر در نماز مستحبی فرزند را صدا کرد، فرزند می‌تواند جواب ندهد و نماز را تمام کند؛ ولی اگر مادر در نماز مستحبی فرزند را ندا داد، مستحب است نماز را قطع کرده و پاسخ مادر را بدهد.[۲]

از این نمونه‌ها در متون دینی و فقه اسلامی فراوان است و از مجموع آن‌ها چنین استفاده می‌شود که شریعت اسلامی به احساسات و عواطف مادر توجه ویژه دارد، این توجه در مسئله مورد بحث نیز با مقدم دانستن مادر تحقق می‌یابد.

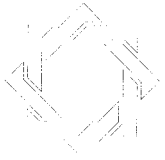
اگر کسی به این شواهد و قراین قانع نشود و از آن تقدم مادر را استفاده نکند، عمومات یاد شده در فصل نخست ولایت مادر را در کنار جد و سایر بستگان اثبات می‌کند و اگر هر یک از آنان بدین کار اقدام کرده تصرف او نافذ است و در صورت اختلال و هرج و مرج حکومت می‌تواند این حق را به گروهی خاص واگذار نماید.

جمع بندی

خلاصه سخن این است که عمومات قرآن و سنت برای مادر، ولایتِ بر فرزندان را اثبات می کند و آنچه مشهور در تخصیص و تقیید این عمومات نسبت به جد پدری گفته‌اند ناتمام است و نمی‌توان بر اساس آن رأی فقهی صادر کرد، و پس از ناتمام بودن این ادله خاص، نوبت به ادلّه و شواهد و قراینی می رسد که مادر را ترجیح می‌دهد. پس فتوا به ولایت مادر و تقدم این ولایت بر ولایتِ جد، مطابق قواعد و منهج‌های فقهی می‌باشد.

---

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۵۹، ح ۹ .
۲. القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۴۸ .



جُستار نهم

طلاق خُلع بر مرد واجب است

درآمد

آنگاه که خداوند ﴿**نفخت فیه من روحي**﴾[1] را منشأ پیدایش انسان اعلام کرد و بر این خلقت آفرین فرستاد ﴿**فتبارك الله احسن الخالقین**﴾[2] همه راههای تکامل بشر به سوی کمال مطلق را هموار نمود و ملاک در رسیدن به مرحله «**حتي تخرق ابصار القلوب حُجُبَ النّور**»[3] را تقوا و ایمان و عمل صالح برشمرد. احقاق حق و عدم ظلم به افراد جامعه در رسیدن به حقوق معنوی و اجتماعی‌شان را محور اصلی رسالت پیامبران قرار داده و هیچ گاه و در هیچ جایی از قرآن ملاک حرکت الی الله و

۱. سوره ص، آیه ۷۲.
۲. سوره مؤمنون، آیه ۱۴.
۳. مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه، ص ۲۶۳.

رسیدن به حق را ملیّت و جنسیّت ندانسته است؛ چراکه رسیدن به حق با ملاک جنسیّت و ملیّت که از امور تکوینی است خود ظلمی است که هر قانونگذاری بالأخص قانونگذار و شارع حکیم خود را از آن مبرّا ساخته است ﴿وما ربّك بظلاّم للعبید﴾.[1]

با توجه به این اصل کلی در حقوق، یکی از مباحثی که شبهه تبعیض جنسیتی در آن مطرح می‌باشد. حق طلاق در قوانین مدنی اسلام است به این بیان که مرد حق محروم کردن زن از زندگی زناشویی که مورد علاقه زن می‌باشد را در هر زمان داشته باشد بدون آنکه زن دارای چنین حقی باشد. هر چند در قانون مدنی در تاریخ ۱۳۸۱/۸/۱۹ ماده ۱۱۳۳ که پیش‌تر می‌گفت «مرد هر وقت بخواهد می‌تواند همسر خود را طلاق بدهد» بدین گونه اصلاح گردید:

«مرد می‌تواند با رعایت شرایط مقرر در این قانون، با مراجعه به دادگاه تقاضای طلاق همسرش بنماید».

تبصره: زن نیز می‌تواند با وجود شرایط مقرر در مواد (۱۱۱۹ و ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰) این قانون از دادگاه تقاضای طلاق نماید.[2]

لکن ایجاد حق طلاق برای زن به وسیله شرط، و یا عدم پرداخت نفقه و عسر و حرج، مضافاً به عدم حلّ شبهه تبعیض که محدوده آن اختیار داری مرد به صورت مطلق و بدون قید و شرط عسر و حرج برای طلاق می‌باشد، اثبات این امور با

---

۱. سوره فصّلت، آیه ۴۶.

۲. قانون مدنی با اصطلاحات و الحاقات.

ماده ۱۱۱۹ - طرفین عقد ازدواج می توانند هر شرطی که مخالف با مقتضای عقد مزبور نباشد در ضمن عقد ازدواج یا عقد لازم دیگر بنمایند مثل اینکه شرط شود هرگاه شوهر زن دیگر بگیرد یا در مدت معینی غایب شود یا ترک انفاق نماید یا بر علیه حیات زن سوء قصد کند یا سوء رفتاری نماید که زندگانی آنها با یکدیگر غیر قابل تحمل شود زن وکیل و وکیل در توکیل باشد که پس از اثبات تحقق شرط در محکمه و صدور حکم نهایی خود را مطلقه سازد.

ماده ۱۱۲۹ - در صورت استنکاف شوهر از دادن نفقه و عدم امکان اجراء حکم محکمه و الزام او به دادن نفقه زن می تواند برای طلاق به حاکم رجوع کند و حاکم شوهر را اجبار به طلاق می نماید. همچنین است در صورت عجز شوهر از دادن نفقه.

ماده ۱۱۳۰ - در صورتی که دوام زوجیت موجب عسر و حرج زوجه باشد، وی می تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق کند، چنانچه عسر و حرج مذکور در محکمه ثابت شود، دادگاه می تواند زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورتی که اجبار میسر نباشد، زوجه به اذن شرع حاکم طلاق داده می شود.

توجه به تفسیرهای مختلف از آن کاری دشوار و مشکل می‌باشد.

بنابراین، در این نوشتار به دنبال راهکاری جهت رفع شبهه مذکور در قوانین مدنی اسلام با توجه به عنصر زمان و مکان می‌باشد، هر چند بر خواننده گرامی مخفی نیست که این نظریه و استدلالات صورت گرفته پیرامون آن از ابداعات و نوآوریهای حضرت آیت الله العظمی صانعی «دام ظله» می‌باشد که به صورت دروس خارج فقه در سال ۱۳۸۱ هجری شمسی در ماه مبارک رمضان ارائه گردیده است که در تدوین آن جهت استفاده فرهیختگان و دانش پژوهان غیر حوزوی، سعی گردیده حتی‌المقدور با حفظ اتقان استدلالات و با عباراتی غیر حوزوی انجام گیرد.

مقدمه

تبعیض بین زن و مرد در حق طلاق از موضوع‌های سؤال برانگیز در فقه است. پرسیده می‌شود که چگونه یک مرد حق دارد، هر زمان که از ادامه زندگی مشترک با همسر خود ناراضی باشد، با پرداخت مهریه، از او جدا شود؛ اما اگر زنی از زندگی مشترک خود ناراضی باشد، حق ندارد از همسرش جدا شود؟ آیا اسلام - که بر پایه کرامت انسان و تساوی زن و مرد[1] در بهره‌مندی از مواهب مادی و معنوی بنا گردیده است - به مرد اجازه داده است که بتواند زندگی زن را تباه نماید و زن هیچ راهی برای خلاصی از یک زندگی سیاه نداشته باشد؟

هر چند عده‌ای در پاسخ به این شبهه گفته‌اند اگر طلاق به دست زن باشد و امکان طلاق گرفتن برای او وجود داشته باشد، با توجه به احساسی بودن او، با بروز کمترین مشکلی به طلاق گرفتن تمایل نشان می‌دهد و در طلاق بی پرواست: ... **و محاباتهن النساء في الطلاق**...[2] این خود موجب تزلزل کانون زندگی و خانواده است.

---

۱. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾ (سوره اسراء، آیه ۷۰)؛ ﴿...أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنكُم مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى...﴾ (سوره آل عمران، آیه ۱۹۵)؛ ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً...﴾ (سوره نحل، آیه ۹۷).

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ص ۳۶۵، ح ۵۰.

اما این جواب بر طرف کننده اشکال تبعیض و شبهه ظلم به زنان نیست؛ چرا که اوّلا رغبت زنان بر طلاق، ادعایی بدون دلیل است و هیچ دلیل و مدرک معتبر روانشناسی، روان‌کاوی و آماری مبتنی بر علم بر آن اقامه نگردیده است و بیش از یک احتمال نیست. و حدیث مورد استناد نیز، از جهت سند و دلالت، مورد اشکال است. ثانیاً، این جواب نمی‌تواند رافع اشکال کسانی باشد که به طور کلی به اسلام اعتقادی ندارند؛ چه رسد که اعتقاد به اخبار و روایات داشته باشند. ثالثاً، تزلزل کانون خانواده با در اختیار داشتن حق طلاق به دست مرد نیز وجود دارد؛ چراکه زن نیز اطمینان به ادامه زندگی با مردی که هر زمانی اراده کند، می‌تواند از او جدا شود، ندارد. از این رو، چنین حقی برای مرد خود موجب تزلزل کانون زندگی است.

در این نوشتار، برآنیم تا با تأملی دیگر در متون فقهی و مستنداتِ حکم طلاق، راهی برای رفع این تفاوت و اختلاف بیابیم. چنانچه راهی که برطرف کننده شبهه تبعیض باشد نیابیم، به ناچار باید به توجیه این قانون، در حد درک و فهم خویش از احکام الهی بپردازیم.

ظاهراً تنها راهی که می‌تواند رافع اشکال تبعیض باشد، حکم به وجوب طلاق خلع با وجود شرایط آن بر مرد است. و شرط اصلی در طلاق خُلع، کراهت و عدم رضایت زن از ادامه زندگی است. این کراهت و عدم رضایت قیدی ندارد، بلکه به هر دلیلی که باشد، ولو آن که زن به خاطر ازدواج با مرد دیگری بخواهد از شوهرش طلاق بگیرد، تحقق پیدا می‌کند.

با اثبات این قول - که مختار استاد معظم (دام ظله) نیز هست - اشکال تبعیض مرتفع می‌شود؛ چراکه همان‌گونه که هر وقت مرد اراده کند، می‌تواند با پرداخت همه مهریه زن را طلاق دهد، زن نیز می‌تواند با باز گرداندن مهریه یا بخشش آن به شوهر، مرد را به طلاق دادن ملزم کند.

بنابراین، زن و مرد در داشتن حق طلاق برابرند و تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد. ممکن است گفته شود در صورت درخواست زن برای طلاق، زن باید حق داشته باشد که مهریه خویش را نیز از مرد بگیرد.

در پاسخ باید گفت که بطلان این کلام آشکار است؛ چراکه داشتن چنین اختیاری برای زن در طلاق نه تنها عدالت و برابری در حق طلاق نیست، بلکه ظلمی فاحش بر مرد است؛ چراکه مردی که هیچ‌گونه کراهتی از زندگی نداشته، بلکه راضی به ادامه زندگی خویش است، با وجود چنین حکمی هم باید مهریه را بدهد و هم از همسر خود جدا شود که تقریباً شبیه جمع بین عوض و معوّض برای یک طرف عقد است و بطلان جمع بین عوض و معوّض در عقود و معاملات نیز حکمی عقلی، عقلایی و اجماعی است.

تقسیمات طلاق

قبل از بیان تقسیمات طلاق ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

نکته اول. همان قدر که اسلام نسبت به ازدواج تأکید نموده و آثار و پیامدهای مثبت آن را به زوجین بشارت داده است و آن را در آیات قرآن، مایه آرامش زوجین[۱] و در اخبار از آن به عنوان سنت پیامبر و محبوب‌ترین بنیان نزد خداوند[۲] یاد کرده است، نسبت به واقع شدن طلاق هشدار داده، و به عنوان مبغوض‌ترین حلال‌ها نزد خداوند، به ترک آن سفارش کرده است.[۳] بی شک، خراب کردن بنیان محبوب ازدواج نمی‌تواند نزد خداوند محبوب باشد، چراکه در این صورت، اجتماع نقیضین لازم می‌آید.

نکته دوم. طلاق در اسلام از احکام امضایی است، نه تأسیسی؛ یعنی قبل از بعثت پیامبر اسلام ﷺ بوده و طبق عرف و عادت آن روزگار واقع می‌شده است. اسلام نیز آن را تنفیذ نموده است. این‌گونه نیست که اسلام آن را پایه گذاری و ایجاد کرده باشد. بنابر شواهد تاریخی، در بین بشر، خصوصاً اعراب جاهلی طلاق

---

۱. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...﴾ (سوره روم، آیه ۲۱).

۲. قال ﷺ: النكاح سنّتي فمن رغب عن سنّتي، فليس منّي (بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۲۰) و در حدیث دیگر: قال اميرالمؤمنين ﷺ: تزوّجوا فإنّ رسول الله ﷺ كثيراً ما كان يقول: من كان يحبّ أن يتّبع سنّتي فليتزوّج فان من سنّتي التزويج و اطلبوا الولد فاني اكاثر بكم الأمم غداً. (بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۱۸).

۳. و عنه، عن محمد بن الحسين، عن عبدالرحمن بن محمد، عن ابي خديجه، (عن ابي هاشم)، عن ابي عبدالله ﷺ قال: انّ الله - عزّ و جلّ - يحب البيت الذي فيه العرس و يبغض البيت الذي فيه الطلاق. و ما من شيء ابغض الي الله - عزّ و جلّ - من الطلاق. (وسائل الشيعة، ج ۲۲، کتاب الطلاق، ابواب مقدماته و شرائطه، باب ۱، ص ۷، ح ۲)

رایج بوده و بدون هیچ قید و شرطی و به آسانی صورت می گرفته است؛ تا جایی که یک مرد، به صورت مکرر، بدون در نظر گرفتن هیچ حقی برای همسران خود، آن‌ها را طلاق می‌داده است. با آمدن اسلام، دایره آن به نفع زن هر چه بیشتر محدود گردیده است.[۱]

در یک تقسیم بندی کلی طلاق به دو دسته تقسیم می‌گردد:

۱. طلاق رجعی:

به طلاقی اطلاق می‌شود که مرد، پس از پرداخت مهریه و اجرای صیغه طلاق و شروع عدّه، می‌تواند با الفاظ و یا اعمال و رفتاری که دالّ بر رضایت به ادامه زندگی باشد، در ایام عدّه بدون عقد نکاح، دوباره علقه زوجیت را برقرار سازد. این‌گونه بازگشت به زندگی را رجوع می‌نامند و از نظر عدد محدود است.[۲]

۲. طلاق باین:

به طلاقی اطلاق می‌گردد که با از هم گسستن علقه زوجیت، هیچ یک از زوجین نمی‌توانند بدون عقد مجدد با یکدیگر زندگی زناشویی داشته باشند و به عقد نکاح جدیدی نیاز دارند.

اقسام طلاق باین

طلاق باین شش قسم است:

۱. اگر مردی، پس از دو مرتبه طلاق و رجوع کردن، برای بار سوم زن خویش را طلاق دهد، از نظر شرعی طلاق سوم او باین است.

---

۱. موجبات طلاق در حقوق ایران و اقلیت‌های غیر مسلمان، ص ۳۱. و شاهد بر این محدودیت آیات مربوط به احکام طلاق مانند آیه‌های ۲۲۹ و ۲۳۰ سوره بقره می باشد که شارع احکام خاصی را نسبت به زوجین وضع نموده است.

۲. چنانچه مردی زنی را طلاق دهد سپس رجوع نماید و با او آمیزش کند و مجدّداً، با وجود شرایط طلاق، او را طلاق دهد و قبل از اتمام عده به زن رجوع کند و با او آمیزش کند و دوباره او را طلاق دهد، دیگر نمی تواند برای بار سوم به او رجوع کند، مگر آن که آن زن با مردی دیگر ازدواج کند: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّي تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ...﴾. (سوره بقره، آیه ۲۳۰)

۲. طلاق خُلع که شرط آن نارضایتی زن از زندگی زناشویی است؛ با آن که مرد از زندگی خویش راضی است.
۳. طلاق مُبارات که شرط آن نارضایتی زوجین است. در این صورت، مرد می‌تواند با اخذ تمام مهریه یا کمتر از مقدار مهریه، از زن جدا شود.
۴. طلاق زنی که با او آمیزش نشده باشد.
۵. طلاق زن یائسه.
۶. طلاق دختری که به سنّ حیض دیدن نرسیده و صغیر باشد.
ما، در این نوشتار، از طلاق خُلع - که یکی از اقسام طلاق باین است - سخن خواهیم گفت.

طلاق خُلع

طلاق خُلع، یکی از طلاق‌های مشروع در فقه است. در این نوشتار، با تأمل و بررسی مجدد ادلّه آن، در صدد هستیم که ببینیم آیا می‌توان به وسیله این طلاق شبهه ظلم به زنان و تبعیض بین زن و مرد در حق طلاق را رفع کرد؟ قبل از بیان موضوع بحث و تقریر محل نزاع در طلاق خُلع، به بیان معنای لغوی و اصطلاحی خلع می‌پردازیم و در ادامه، به کنکاش و بررسی ادلّه و اقوال در باره حکم آن می‌پردازیم.

معنای لغوی خُلع

واژه خُلع به معنای نَزع و کندن است. صاحب القاموس می‌گوید:

> **الخلع، کالمنع: النزع... و بالضم: طلاق المرأة ببذل منها او من غیرها؛**[1] خلع به معنای کندن است و مراد از آن، طلاق دادن زن [به وسیله مرد] در ازای مالی است که زن از [مال] خود یا [مال] غیر خود به مرد پرداخت می‌کند.

الصحاح[2] نیز، خلع را با همین عبارت معنا کرده است.

---

۱. القاموس المحیط، ص ۶۴۲.
۲. الصحاح، ج ۲، ص ۹۳۴.

فیومی در المصباح نیز گفته است:

خلعت: النعل و غیره (خلعاً) نزعته، و (خالعت) المرأة زوجها (مخالعة) اذا افتدت منه و طلقها علي الفديه (فخلعها) هو (خلعاً). و الاسم (الخلع) بالضم، و هو استعارة من خلع اللباس لأن كل واحد منهما لباس للآخر، فاذا فعلا ذلك فكأن كل واحد نزع لباسه عنه؛[1] خلع کفش و غیر کفش، یعنی کندن آن و خلع کردن زن، خلع مرد به هنگامی است که مرد فدیه‌ای از زن می‌گیرد و او را طلاق می‌دهد. و خلع، استعاره از کندن لباس است؛ چرا که هر کدام از زوجین لباس یک دیگرند: ﴿... **هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ...**﴾.[2] به این طریق، هر کدام از زوجین لباس بودن برای یکدیگر را از خود جدا می‌کنند.

معنای اصطلاحی خُلع

خلع در اصطلاح فقه به معنای از هم گسستن نکاح به وسیله فدیه‌ای است که از طرف زوجه به زوج پرداخت می‌شود؛ این تعریف در کلام علامه در قواعد[3] نیز آمده و فقهای[4] بعد از ایشان این معنا را در کتاب‌هایشان ذکر کرده و آن را صحیح دانسته‌اند.

در بعضی از عبارت‌ها[5] بر خلع، اطلاق افتدا نیز شده است؛ چنان‌که صاحب التنقیح می‌گوید:

یقال لهذا الایقاع افتداء و خلع: اما الاول فلقوله تعالي ﴿فلا جناح علیهما فیما افتدت به﴾[6] کانها لمکان کراهتها له مأسورة فافتدت منه بشيء.

کراهت زن نسبت به شوهرش به منزله آن است که زن اسیر دست مرد شده

۱. المصباح المنیر، ج ۱، ص ۱۷۸.
۲. سوره بقره، آیه ۱۸۷.
۳. و هو ازالة قید النکاح بفدیة. (قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۱۵۶).
۴. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۳۵۹؛ کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۸۱؛ جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۳۲.
۵. الایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۳۷۵؛ التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۳۵۹.
۶. سوره بقره، آیه ۲۲۹.

است و فدیه‌ای می دهد و خویش را آزاد می‌کند.

بیان کیفیت کراهت زن از شوهر

باید توجه داشت که در طلاق خلع کراهت و تنفر فقط از جانب زن می‌باشد و مرد هیچ‌گونه کراهتی از زن ندارد.

این کراهت زن از شوهر خویش که یکی از شرایط تحقق موضوع خلع می‌باشد دارای مراحل مختلفی می‌باشد چراکه گاهی زن تنفر شدیدی نسبت به مرد دارد، به طوری که به مرد می‌گوید من دیگر تو را اطاعت نمی‌کنم و حتی پا را فراتر نهاده و به حالت تهدید می‌گوید: با شخص دیگری همبستر می‌گردم. به عبارت دیگر زن یا تهدید به معصیت عِرضی و آبرویی می‌کند و یا تهدید به ترک واجبی در رابطه با آنچه که باید برای شوهرش انجام دهد، می‌نماید.

گاهی نیز کراهت و عدم رضایتمندی خویش را از اخلاق یا قیافه زوج ابراز می‌دارد و هیچ کلامی که بوی معصیت و گناه از آن استشمام شود، بر زبان جاری نمی‌کند. لذا بر طبق آنچه استاد معظم «دام ظله» اختیار کرده‌اند، خلع با مطلق کراهت قابل تحقق است و لازم نیست که حتماً زوجه الفاظی که دال بر عصیان باشد، بر زبان جاری کند.

دلایل اثبات طلاق خُلع

ادلّه اثبات طلاق خلع، کتاب و سنت و اجماع مسلمین است.[1]

کتاب

اصل مشروعیت طلاق خلع از کتاب الله است؛ آنجا که خداوند در سوره بقره، آیه ۲۲۹ می‌فرماید:

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوف أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَان وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلاَ

۱. طلاق خلع از ضروریات فقه اسلام است.

﴿جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾ پس اگر می‌ترسید که [زوجین] حدود الهی را اجرا نکنند، بنابراین، حرجی (حرمتی) بر آن دو نفر (زوجین) نسبت به آنچه که زن آن را فدیه می‌دهد، نیست.

کیفیت استدلال

با توجه به شأن نزول آیه و استدلال امام صادق‌علیه‌السلام در روایتی از ابی بصیر[1] (در مورد اخذ مقدار مجاز مال از زن) به آیه شریفه بیانگر این مطلب است که آیه فوق مشرع طلاق خلع در اسلام می‌باشد.

سنت

روایات متواتری از طرق شیعه[2] و سنی بر مشروعیت طلاق خلع دلالت دارند که ما در اینجا تنها به روایتی که از طریق اهل سنت نقل شده و بیان کننده شأن نزول آیه نیز می‌باشد، اشاره می‌کنیم.

روي أنّ جميلة بنت عبدالله بن ابي كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس و كانت تبغضه و هو يحبها، فاتنا رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله فقالت: يا رسول الله! لا انا و لا ثابت ... و هو اول خلع كان في الاسلام؛[3]

ابن عباس می‌گوید: دختر عبدالله ابن ابی ـ که زن ثابت بن قیس بن شماس بود ـ نزد رسول گرامی اسلام‌صلی‌الله‌علیه‌وآله آمد و عرض کرد: ای پیامبر خدا، نه من و نه ثابت، هیچ چیز نمی‌تواند ما را کنار یکدیگر نگه دارد. به خدا قسم! هیچ عیبی در دین و اخلاق او نمی‌گیرم و لکن کراهت دارم از این که بعد از مسلمان شدنم دوباره کافر گردم. من از روی بغض او را اطاعت نمی‌کنم. من او را در میان عده‌ای دیدم که او سیاه‌ترین و کوتاه‌ترین آن‌ها از حیث قد و زشت‌ترین آن‌ها از حیث

---

۱. عن ابي بصير عن ابي عبدالله‌علیه‌السلام ... وحل له ما اخذ منها من مهرها وما زاد وذلك قول الله: (فلا جناح عليهما فيما افتدت به)... الخ؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۱، ص ۲۸۲، ح ۹.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۱، ص ۲۷۹، احادیث ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹.

۳. تفسیر الکشاف، ج ۱، ص ۲۷۴.

چهره بود. در این هنگام، آیه ﴿... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا...﴾[۱] نازل گردید و مهریه و صداق او باغی بود که ثابت بن قیس گفت: ای پیامبر خدا، آیا باغ را - که مهریه اش است - بر می گرداند؟ پیامبر به دختر عبدالله ابن ابی رو کرد و فرمود: آیا باغ را به او بر می گردانی؟ او گفت: بله، بلکه زیادتر از باغ نیز به او می دهم. ثابت گفت: باغ برای من کافی است و چیز دیگر نمی‌خواهم. پس زن از مرد جدا شد و طلاق گرفت.

موضوع بحث (محل نزاع)

علامه در قواعد[۲] طلاق خلع را، از جهت حکم شرعی، به چهار نوع تقسیم نموده است:

حرام، مباح، مستحب و واجب.

احکام چهارگانه طلاق خُلع

۱. طلاق غیر جایز (حرام):

هنگامی است که مرد برای طلاق دادن، زن را به بخشش مالی مجبور کند؛ در حالی که زوجین با یکدیگر سازگارند و زن از مرد متنفر نباشد. که در این مورد تمامی فقها فرموده اند: طلاق واقع شده، جزماً و قطعاً، طلاق خلع نیست و آن مال هم در ملکیت زوجه باقی می‌ماند و تصرف مرد در آن حرام است؛[۳] اما چنانچه مرد یا وکیل او لفظ طلاق را بر زبان بیاورد و صیغه طلاق را اجرا نماید فقها آن را طلاق رجعی دانسته‌اند و فرموده‌اند: مرد مالک مال نمی‌گردد؛ هر چند صاحب کشف اللثام[۴] فرموده است احتمال دارد که اصلا این طلاق باطل باشد و عامه نیز به فساد این طلاق قایل‌اند؛[۵] چراکه قصد زوج از اجرای صیغه طلاق، طلاقی بوده

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۹.
۲. قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۱۵۶.
۳. شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۴۱.
۴. کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۸۵.
۵. الحاوی الکبیر، ج ۱۰، ص ۶.

است که در مقابل آن، چیزی دریافت دارد و با توجه به حرمت مال اخذ شده (در صورت اجبار زن) و عدم مالکیت نسبت به آن مال، طلاقش مجّانی واقع گردیده است. بنابراین، آنچه که بر مبنای آن صیغه طلاق را اجرا نموده است، در خارج تحقق پیدا نکرده است؛ یعنی «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد». به عبارت دیگر، چنانچه طلاقش صحیح باشد لازمه اش صحت و حلیت مالی است که به خاطر آن صیغه طلاق اجرا شده است، لکن بطلان چنین لازمی، با توجه به اجماع فقها بر حرمت مال اخذ شده، واضح و آشکار است. بنابراین، بطلان ملزومش هم - که صحت چنین طلاقی باشد - واضح است؛

۲. طلاق مباح:

در جایی است که زن از شوهر خویش متنفر و منزجر باشد و خوف آن را داشته باشد که نتواند حقوق شوهرش را ادا نماید. در نتیجه، موجب معصیت گردد. بنابراین، مهریه خویش و یا اموال دیگری را به مرد می‌بخشد تا او را طلاق دهد.

۳. طلاق مستحب:

در صورتی است که زن بگوید من کسی را بر تو داخل می‌کنم که تو از او کراهت و تنفر داری؛ کنایه از این که با مرد دیگری هم بستر می‌شوم. قایل این قول ابن ادریس[۱] و محقق[۲] هستند؛ هر چند صاحب کشف اللثام[۳] در پایان بیان این تقسیم بندی می‌فرماید چنین تقسیم بندی و فرق گذاشتن بین مراتب کراهت، در کلمات هیچ یک از فقها وجود ندارد؛ مگر در کلام علامه.

۴. طلاق واجب:

موضوع این مورد همان مورد قبلی است، لکن برخی از فقها قایل به وجوب

۱. السرائر، ج ۲، ص ۷۲۴.
۲. شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۴۰.
۳. کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۸۷.

شده‌اند و فرموده‌اند با چنین کراهتی از طرف زن نسبت به شوهر خویش، بر مرد واجب است که زن را، پس از قبول مال بخشیده شده، طلاق دهد.

با توجه به این تقسیمات، آنچه که باید مورد بحث و کنکاش قرار گیرد، وجوب طلاق در صورت مطلق کراهت زن از مرد می‌باشد. هر چند این تنفر از شکل ظاهری یا اراده ازدواج با مرد دیگری باشد، و لازم نیست این تنفر به حدی باشد که احتمال معصیت زن در امور واجبه نسبت به شوهرش، را به دنبال داشته باشد.

در صورتی که بتوانیم با بررسی ادلّه طرفین به وجوب خلع در این صورت قایل شویم، دیگر شبهه تبعیض بین زن و مرد در حکم طلاق وجود ندارد و هیچ گونه حقی از زن در طلاق ضایع نگردیده است و ظلمی به او صورت نگرفته؛ زیرا همچنان که مرد می تواند به هر دلیلی زن خود را پس از پرداخت مهریه طلاق دهد، زن نیز می تواند با داشتن هر گونه کراهتی از مرد ولو آن که این کراهت ناشی از اراده ازدواج با مرد دیگری باشد، با پرداخت همه مهریه و یا به مقدار آن، اگر تلف شده باشد، از مرد درخواست طلاق نماید و مرد هم باید او را طلاق دهد تا زن بتواند با آزادی کامل به دنبال زندگی دیگری برود ولو آن که مرد از زندگی خویش با این زن راضی باشد و هیچ‌گونه تنفری از او نداشته باشد.

بر طبق این نظریه، دیگر نه حقی از مرد ضایع می‌گردد، چراکه حداقل، مهریه‌ای که به زن داده بود دریافت کرده است و نه حقی از زن، چراکه زن در صورت مطلقه شدن از طرف مرد، مهریه و عوض بُضع خود را دریافت نموده است.

حال، با توجه به مشخص شدن محل نزاع - که می‌تواند راهگشا و پاسخ به یکی از شبهات مطرح در نظام حقوقی اسلام باشد - در ادامه بحث، به اقوال در این مسأله وادلّه طرفین و اشکال‌ها و ایرادهای آن می‌پردازیم. در خاتمه نیز به بیان ادلّه خویش و بررسی ماهُوی روایت «**الطلاق بید من أخذ بالساق**»[1] - که یکی از مهم‌ترین ادلّه قایلان به عدم وجوب است - خواهیم پرداخت.

۱. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.

اقوال در مسأله

قبل از بیان اقوال فقهاء، باید توجه داشت که آنچه رافع شبهه تبعیض است، وجوب خلع با مطلق کراهت است، لکن محل نزاع بین فقهاء همان صورت سوّم از صوری است که علامه در قواعد برای طلاق خلع بیان نموده است. لکن به جهت بررسی تمام جوانب بحث لازم است اقوال و استدلالات فقهاء در این صورت نیز مورد بررسی قرار گیرد.

در قسم سوّم طلاق خلع، دو قول وجود دارد: یک قول، قول مشهور بین فقهاست که قایل به عدم وجوب طلاق بر مرد هستند و قول دوم - که مختار فقهایی همچون شیخ در النهایة[۱] و ابن زهرة در غنیة[۲] و ابن حمزه در الوسیلة[۳] و ابی الصلاح در الکافی[۴] و ابن براج در الکامل[۵] است - اعتقاد به وجوب طلاق خلع است و ناگفته نماند که اولین قایل این قول شیخ طوسی در کتاب النهایة است.[۶]

دلایل قایلان به عدم وجوب طلاق خُلع[۷]

تمامی فقهایی که قایل به عدم وجوب شده‌اند، به دو وجه استناد کرده‌اند:

۱. اصل برائت ذمه مرد از حکم وجوب که این اصل معارضی ندارد.

---

۱. النهایة، ج ۲، ص ۴۷۰.
۲. غنیة النزوع، ص ۳۷۵.
۳. الوسیلة، ص ۳۳۱.
۴. الکافی، ص ۳۰۷.
۵. ر. ک. الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۵۵۵.
۶. بنابر آنچه شیخ در کتاب المبسوط فرموده کتاب النهایه را بر پایه متون اخبار تألیف فرموده است: «**و کنت عملت علي قديم الوقت كتاب النهايه، و ذكرت جميع ماروا ه اصحابنا في مصنّفاتهم و اصولها من المسائل و فرّقوه في كتبهم**»، المبسوط، ج ۱، ص ۲. ظاهراً شیخ با تأسی به صدوقین چنین کتابی را نگاشته است. چرا که شیخ صدوق کتاب المقنع و هدایه را نیز بر این منوال نگاشته است. برای توضیح بیشتر رجوع شود به مقدمه کتاب هدایه چاپ مؤسسه تحقیقاتی الامام الهادی علیه السلام
۷. صاحب شرایع، بعد از بیان ادلّه عدم وجوب، می فرماید: در مورد وجوب خلع روایتی وارد شده است (شرایع الاسلام، صفحه ۴۰ ...) و صاحب جواهر می فرماید: ما و فقهای دیگر چنین روایتی را پیدا نکردیم (جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۴۵) و فاضل اصفهانی نیز در کشف اللثام می فرماید: ما به چنین روایتی برخورد نکردیم (کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۸۷)، لکن استاد معظم در این باره می فرماید: از آن جهت که قول به وجوب، اولین بار از طرف شیخ و آن هم در کتاب النهایة ایشان بیان گردیده است و النهایة نیز بر مبنای متون اخبار تألیف گردیده است، بنابراین، شاید نظر محقق بر این بوده است که قول به وجوب - که در این کتاب (با آن خصوصیتی که ذکر گردید) مطرح گردیده است - حتماً دارای روایتی بوده است.

۲. عدم وجود دلیلی از کتاب و سنت بر الزام مرد به طلاق دادن؛ چراکه در آیه ۲۲۹ بقره - که دلیل اصلی بر طلاق خلع است - کلمه «فلا جناح» آمده است که ظهور در جواز دارد، نه وجوب ﴿... فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ...﴾. در روایات[1] نیز نسبت به مرد جمله «حلّ له ما أخذ منها» آمده است که اِشعار به جواز دارد و جایز بودن اخذ با جواز طلاق دادن ملازمه دارد، نه وجوب آن. بنابراین، الزام مرد به طلاق، اجتهاد در مقابل نص است.

اشکال به استدلال اول

با توجه به ادلّه‌ای که، در ادامه، بر قول مختار اقامه خواهیم نمود، دیگر نمی‌توان به اصالة البرائة - که مبتنی بر عدم دلیل بر وجوب است - تمسک نمود.

اشکال به استدلال دوم

استدلال دوم نیز ناتمام است؛ چرا که اولاً آیه ۲۲۹ سوره بقره و روایات وارد شده در موضوع طلاق خلع ناظر بر حلیت اخذ است، نه در مقام بیان حکم جواز خلع و عدم وجوب آن؛ چرا که اصل تشریع طلاق در قرآن آمده است و از آیه ﴿... فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ... ﴾، با توجه به جملات قبل - که خداوند عادل می‌فرماید: ﴿... وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً... ﴾[2] - در می‌یابیم که خداوند حکیم، پس از بیان حکم حرمت اخذ اجباری اموال زن، یک مورد از این حکم (پرداخت مهریه یا مالی از طرف زن، با اختیار و بدون اجبار، به شوهر و درخواست طلاق از طرف زن) را استثنا کرده است. بنابراین، استثنا از حکم حرمت فقط مربوط به جایی است که آیه بیان کرده است: ﴿... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۱، ص ۲۷۹، ح ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۷.
۲. سوره بقره، آیه ۲۲۹ و آیه ۲۰ سوره نساء نیز بر حکم حرمت اخذ اجباری اموال پرداخت شده به زن، دلالت دارند: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً...﴾.

فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾.[1] به عبارت دیگر، استثنا، استثنای منقطع است که دلالت بر خروج فردی از حکم مستثنامنه دارد؛ گرچه این فرد از افراد مستثنامنه نیست؛ همانند آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُمْ... ﴾[2] که «تجارة عن تراض» از افراد باطل و مستثنامنه نیست، لکن از حکم مستثنامنه - که عدم جواز اکل است - استثنا گردیده است. در بحث ما حکم مستثنامنه، عدم جواز اخذ اموال پرداخت شده به زن است و حکم مستثنا جواز اخذ در صورت تنفر زن از شوهر است. ناگفته نماند که روایات نیز ناظر بر مطلبی است که در قرآن آمده است، [یعنی جواز و حلیت اخذ اموالی که زن اختیاراً به شوهر پرداخت می‌کند تا او را طلاق دهد]؛ نه مقام بیان جواز خلع یا وجوب آن بر مرد.

ثانیاً، اگر هم بپذیریم که آیه و روایات در مقام بیان جواز خلع نیز هستند، لکن باید توجه داشت که جواز خلعِ مستفاد از آن‌ها با وجوب خلع (چه از باب نهی از منکر یا از باب نفی ظلم یا از باب عدل و ارتکاز عقلایی) منافاتی نداشته و ندارد؛ چراکه ترتّب اکثر احکام بر موضوعات، فی حد نفسه و بماهو هو است؛ یعنی حکم روی طبیعت مطلقه بار می‌شود، نه بر روی مطلق الطبیعة؛ با تمام عوارض و طواری آن.

توضیح آن که وقتی می‌گوییم حکمی بر طبیعت مطلقه موضوعی تعلق گرفته است؛ یعنی این حکم با شروط اختیاری یا عسر و حرج قابل تغییر است و حکم شأنی است، به خلاف جایی که حکم بر مطلق الطبیعة با همه عوارض و طواری موضوع بار شده باشد؛ چراکه در این صورت، دیگر حکمْ فعلی از جمیع جهات شده است که به هیچ وجه قابل تغییر نیست؛ مانند حکم اجرای صیغه طلاق که شارع آن را در دست مرد قرار داده است و زن هیچ‌گاه نمی تواند از جانب خود صیغه طلاق را جاری نماید. ناگفته نماند که جواز خلع یک حکم فعلی از جمیع جهات نیست؛ چراکه فعلی بودن حکمی از جمیع

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۹.
۲. سوره نساء، آیه ۲۹.

جهات، خلاف ظواهر ادلّه است. و چنانچه حکمی بخواهد فعلی من جمیع الجهات باشد، باید شاهد و قرینه‌ای در ادلّه آن حکم بر این مطلب وجود داشته باشد و در موضوعی که ما بدان می پردازیم در هیچ یک از ادلّه طلاق خلع چنین شاهد و قرینه ای وجود ندارد. به عبارت دیگر، حکم جواز خلع روی موضوع بماهو هو و طبیعت مطلقه آورده شده است، که این جواز قابل تغییر نیز هست.[۱]

دلایل قایلان بر وجوب طلاق خُلع

از آنجا که مدعای ما در طلاق خلع وجوب طلاق بر مرد در همه صورت‌های تنفّر زن از شوهر است، علاوه بر ذکر دلیل فقهایی که فقط قایل به وجوب طلاق در صورت خاص خودش - که وجه سوم از صور کراهت زن بود - هستند، در اینجا به بیان ادلّه‌ای که همه موارد کراهت را شامل شود می‌پردازیم:

۱. وجوب نهی از منکر[۲]

هنگامی که زن کراهت خویش را از زندگی با شوهر بیان می‌کند، اگر مرد، زن را طلاق ندهد، ممکن است زن از حیث این که وظایف واجب خود را نسبت به شوهرش انجام نمی‌دهد، به گناه و منکر مبتلا گردد. بنابراین، برای جلوگیری از معصیت و فعل منکر زن، بر مرد واجب است او را طلاق دهد.

اشکال‌های وارد بر این استدلال

مشهور فقها به این دلیل اشکال کرده‌اند و آن را رد کرده‌اند. عمده اشکالات به سه اشکال باز می‌گردد.

---

۱. مانند حکم استحباب نماز شب که با نذر واجب گردد.

۲. اولین بار علامه در المختلف، این وجه را بیان نموده و آن را رد کرده است، (مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۳۸۳) فقهای بعد از ایشان نیز این دلیل را ذکر کرده اند و به آن اشکال نموده اند. لازم به ذکر است که این دلیل در هیچ یک از کتب فقهایی که قایل به وجوب شده اند، وجود ندارد.

اشکال اول و پاسخ آن

اشکال اول. این که تنها راه نهی از منکر منحصر در طلاق خلع باشد، صحیح نیست؛ چرا که نهی از منکر می‌تواند به وسیله طلاق عادی نیز انجام گیرد؛ یعنی مرد، زن را بدون گرفتن پول طلاق دهد؛ چراکه نگرفتن پول از زن توسط مرد موجب حفظ غیرت مرد است.

این اشکال وارد نیست؛ چراکه اگر گفته شود مرد زنی را که از شوهرش کراهت دارد (و مرد از او بیزار نیست)، بدون دریافت پول، طلاق دهد، این ظلم به مرد است؛ زیرا با از هم گسستن کانون خانواده، علاوه بر فشارهای روحی و روانی وارد آمده بر مردی که به زندگی خویش علاقه‌مند بوده است، موجب ضرر و زیان مرد نسبت به مخارج ازدواج و هزینه‌هایی که برای تشکیل خانواده پرداخت کرده است می‌شود.

به علاوه، این اشکال مطلوب و مقصود ما را - که وجوب طلاق بر مرد در صورت درخواست زن و کراهت از شوهر است - اثبات می‌کند. بلکه بالاتر از آن چیزی است که ما خواستار آن هستیم؛ زیرا با این‌گونه طلاق، زن علاوه از آن که با اختیار خود از قید زوجیت رهایی یافته است، مبلغی نیز دریافت کرده است؛ به خلاف طلاق خلع که زن باید مالی را برای رهایی از علقه زوجیت هم پرداخت کند. بنابراین، برای جلوگیری از ظلم به مرد باید بگوییم تنها راه نهی از منکر در موضوع خلع (کراهت زن) منحصر در طلاق خلع است، نه طلاق عادی.

اشکال دوم و پاسخ آن

اشکال دوم. منکَر باید در خارج تحقق پیدا کند تا رفع منکر و نهی از آن بتواند واجب گردد، اما در محل بحث ما - که زن فقط اظهار تنفر و کراهت از شوهر خویش می‌کند و هنوز فعل منکری انجام نداده است ـ نمی‌توانیم بگوییم بر مرد واجب است زن خویش را برای جلوگیری از این منکر طلاق دهد. بنابراین، استدلال به نهی از منکر برای الزام مرد به طلاق، بدون وجه است. به عبارت دیگر، آنچه واجب است رفع منکر است. نه دفع منکر.

در پاسخ می‌گوییم که دفع منکر همانند رفع منکر واجب است.

در توضیح باید گفت که اصولا فلسفه نهی از منکر جلوگیری از مفاسد و اصلاح جامعه است و در دفع منکر نیز این علت و خواسته شارع وجود دارد و رفع منکر نیز به دفع منکر باز می‌گردد؛ چراکه در رفع منکر منکری انجام گرفته و ناهی با نهی خویش در نظر دارد تا این عمل زشت و قبیح از طرف آورنده منکر بار دیگر در آینده انجام نگیرد و این خود رفع منکر است. خلاصه آن که فلسفه رفع منکر - که انجام ندادن منکرات است - در دفع از منکر اقواست؛ زیرا شارع حکیم با وجوب دفع منکر، از ابتدا، جلوی انجام منکر را گرفته است. به قول معروف، پیشگیری قبل از درمان انجام گرفته است.

ممکن است بر مبنای مناط ذکر شده اشکال شود و گفته شود که با توجه به فلسفه نهی از منکر - که عدم عصیان است - اگر شخصی منکری را انجام داد، دیگر وجهی برای وجوب نهی از منکر باقی نمی‌ماند. در جواب می‌گوییم این که شارع بر مکلّف واجب کرده است که اگر منکری انجام گرفت، آن را نهی نماید، به خاطر آن است که فعل این منکر از طرف شخص عاصی قرینه است که این شخص بار دیگر نیز این فعل منکر را انجام خواهد داد. بنابراین، شارع امر به نهی از منکر نموده تا این شخص در آینده آن را دیگر انجام ندهد. از این رو، فلسفه نهی از منکر در آنجا نیز وجود دارد. پس اگر اطمینان به انجام منکر از طرف شخصی در زمان بعد باشد، نهی از منکر در این مورد نیز واجب است (با آن که منکر هنوز انجام نگرفته است) و باید آن شخص را وادار به ترک آن گناه نمود.

اشکال سوم و پاسخ آن

اشکال سوم. بر فرض که قبول کنیم چنین گفتاری از زن و کراهتش منکر باشد و رفع از منکر نیز واجب باشد، اما در جای خود ثابت شده است که نهی از منکری که در آن حق ناهی از بین برود واجب نیست. به عبارت دیگر، حتی اگر زن فعل حرامی نیز انجام دهد، نمی‌توانیم بگوییم بر مرد واجب است به خاطر آن که زن به تکرار فعل حرام روی نیاورد، زن را طلاق خلع دهد؛ زیرا

طلاق موجب از بین رفتن حق مرد - که خواهان ادامه زندگی با زن خویش است ـ می‌گردد و واضح است که هیچ فقیهی قایل به این مطلب نیست؛ چرا که اگر نهی از منکر به طور مطلق و بدون قید و شرطی واجب باشد، یکی از لوازمات باطل آن این است که بگوییم هر گاه عبدی مولای خویش را، در امور مربوط به مولا، اطاعت نکرد (معصیت مولا را انجام داد)، مولا برای آن که عبد مرتکب اصرار بر معصیت نگردد، از باب نهی از منکر، واجب است او را آزاد نماید.

پاسخ این اشکال واضح است؛ چراکه ما هم قبول داریم که جلوگیری از گناه دیگران نباید باعث از بین رفتن حق ناهی یا افراد دیگر گردد و این قاعده‌ای عقلایی و شرعی است، لکن اشکال ما این است که با الزام مرد بر طلاق خلع حقی از او ضایع نمی‌گردد، زیرا در طلاق خلع، پولی را که مرد بابت مهریه زن پرداخته بوده می‌گیرد و زن نیز آنچه را که در مقابل این مهریه بوده - که بضع است - از مرد می‌گیرد (یعنی مرد، دیگر حق تصرف در آن را ندارد). بنابراین، تقریباً مانند برگشت عوضین به مالک اصلی و قبلی خودشان است و حقی از کسی ضایع نگردیده است تا گفته شود نهی از منکر به خاطر از بین رفتن حق ناهی قابل اجرا نیست. به عبارت دیگر، ما هم کبرای کلیه را قبول داریم، اما تطبیق کبری بر صغری را قبول نداریم و آن را از مصادیق قاعده کلی عقلایی مذکور نمی‌دانیم.

ممکن است به این پاسخ، اشکال شود که حق مرد از این جهت که بدون زن می‌گردد، از بین می‌رود. بنابراین، اشکال تعارض وجوب نهی از منکر با ضرر بر ناهی به قوت خود باقی است. این اشکال نیز وارد نیست، زیرا در طلاق عادی نیز که مرد مهریه را می‌پردازد و زن را طلاق می‌دهد، زن بی‌شوهر می‌شود. بنابراین، حق زن نیز ضایع گردیده است. اما از آنچه که بیان شد، معلوم گردید که در هیچ‌کدام از دو مورد حقی از زوجین ضایع نمی‌گردد و ظلمی در حقشان انجام نمی‌گردد؛ چرا که هر کدام از زوجین آنچه را که به عنوان عوض قرار داده بودند، باز پس می‌گیرند.

۲. ارتکاز و اعتبار عقلا در عقود

ارتکاز و اعتبار عقلا در عقود بر آن است که اگر عقدی لازم است، لزوم آن از طرفین عقد است. همچنان اگر عقدی جایز باشد، جواز آن نیز از طرفین عقد است. اختلاف در لزوم و جواز در یک عقد (به این معنا که عقدی از جهت یکی از طرفین لازم باشد و از جهت طرف دیگر جایز باشد) مخالف ارتکاز و اعتبار نزد عقلاست؛ زیرا عقلا وجهی برای ترجیح اختیارداری یکی از طرفین عقد برای بر هم زدن عقد، بدون آن که طرف دیگر چنین حقی داشته باشد، نمی‌بینند و آن را تبعیض و ترجیح بلاوجه می دانند که در صورت تحقق، موجب تضییع حقوق افراد و مخالف با زندگی اجتماعی و تساوی در قوانین است.

به علاوه، از آن که استقرا و بررسی جمیع عقود امضایی و تأسیسی دلالت بر موافقت با این اعتبار دارند و نمی‌توان عقدی را یافت که از جهت یکی از طرفین لازم باشد و از جهت طرف دیگر جایز، از این رو، اگر یک طرف عقد حق داشته باشد عقد را به هم بزند، باید طرف دیگر نیز چنین حقی را داشته باشد. در مسأله مورد بحث ما نیز، عقلا نمی‌پذیرند که مرد بتواند هرگاه اراده کرد عقد نکاحی را که دارای دو طرف است بر هم بزند و زنی که یک طرف عقد است، به هیچ وجه نتواند آن را بر هم بزند. بنابراین، عقلا می‌گویند از آنجا که در طلاق، زن نمی‌تواند خود را مطلقه نماید، باید راهی پیدا کرد که زن بتواند مرد را الزام به بر هم زدن عقد نماید (ولو آن که مرد خواستار از هم گسستن عقد نباشد) تا به این وسیله این ارتکاز و بنای عقلایی در عقود - که دلیلی هم بر ردعش بالعموم و بالخصوص نداریم - مراعات گردیده باشد.

ناگفته نماند این ارتکاز عقلایی در عقود، مورد قبول و امضاء شارع نیز هست، مگر مواردی که خود شارع مانع آن شده باشد. به عبارت دیگر، این که می‌گوییم جایز است هر زمان که مرد بخواهد، می‌تواند با پرداخت مهریه همسر خویش را مطلقه نماید، هنگامی در نظر عقلا مورد قبول است و عقلا حکم به عادلانه بودن آن، می‌نمایند که بگوییم در صورت درخواست زن و پرداخت مهریه گرفته شده و یا بخشش آن، مرد مجبور و ملزم به طلاق دادن زن می‌باشد. این ملازمه با اصول

و ضوابط اسلامی و عادلانه بودن احکام تشریعی - که کتاب و سنت نیز بر آن دلالت دارند - موافق است: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَمُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾،[1] ﴿... وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾.[2] و عقلا خلاف این ملازمه را خلاف عدل و آن را ظلم می‌دانند.

به بیان دیگر، عقل و عقلا قبیح می‌دانند که یک امر غیر اختیاری (زن بودن یا مرد بودن) سبب قرار دادن کل اختیارات برای یک طرف عقد گردد؛ و همین امر غیر اختیاری سبب عدم اختیار برای طرف دیگر - که حاضر به رعایت جمیع حقوق است ـ گردد؛ زیرا مرد بودن و زن بودن در دست انسان نیست: ﴿... يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾.[3]

ناگفته نماند هر قانونگذاری در امور اختیاری می‌تواند بر حسب مصالح در قانونگذاریش بین افراد به خاطر اختیار و انتخاب خودشان تفاوت قرار دهد و هیچ قبح عقلی و ظلمی نیز وجود ندارد.

۳. حکم عقل

عقل قبیح می‌داند که بگوییم مرد هر زمان که خواست - ولو آن که زن راضی به طلاق نباشد ـ می‌تواند زن خویش را با پرداخت مهریه طلاق دهد، ولی زن نمی‌تواند - ولو با پرداخت مهریه‌ای که گرفته و یا بخشش آن - مرد را الزام به طلاق نماید. در این گونه موارد عقل حکم به ظلم در حق زن می‌نماید؛ زیرا عقل بین زن و مرد در داشتن چنین حقی تفاوتی نمی‌بیند و چنانچه شارع بخواهد مانع این حکم عقلی یا ارتکازات عقلایی گردد، لازم است با نصوص فراوان و صریح این ارتکازات عقلایی را ردع کرده و خطا و اشتباه آن را بیان کند؛ همچنان که شارع موظف است نادرستی درک عقل به ظلم بودن و قبیح بودن فعلی را با بیانی واضح و رسا بیان کند و یک روایت و دلیل شرعی - که خلاف عقل است - خود

۱. سوره انعام، آیه ۱۱۵.
۲. سوره فصلت، آیه ۴۶.
۳. سوره شوری، آیه ۴۹.

به خود از حجیت ساقط می‌گردد؛ زیرا آنچه مخالف عقل است، نمی‌تواند دلالت بر بطلان درک عقل کند. بنابراین، شارع حکیم موظف است، با دلیل و برهان و نصوص فراوان، نادرست بودن درک عقل را به مکلّف بفهماند.

روشن است که در محل بحث ما یک روایت و نص، چه رسد به نصوص و روایات فراوانی، وجود ندارد و نهایت و غایت آنچه که می‌توان به آن تمسک نمود، همان اطلاق «**الطلاق بید من أخذ بالساق**»[1] است که آن هم مخالف با اصل عدل و نفی ظلم در احکام اسلام است و بیان کردیم که ظهور دلیل مخالف با اصول مسلم عقلی و نقلی (یعنی عدل و عدم ظلم در احکام اسلام و خلاف عقل نبودن احکام) حجت نیست؛ چه رسد که بخواهیم اطلاق چنین دلیلی را حجت قرار دهیم. از این رو، با حکم عقل بر ظلم بودن و قبیح بودن حکم جواز طلاق بر مرد (با کراهت زن و بخشش مال به مرد) راهی جز قول به وجوب چنین طلاق خلعی به خاطر حکم عقل به قبح جواز و حکم عقل به حسن لزوم و وجوب آن نداشته و نداریم.

اشکال‌ها و ایرادهای وارد شده بر اصل قول به وجوب خُلع

با توجه به استدلالاتی که برای قول مختار - که الزام مرد به طلاق در صورت پرداخت یا بخشش مهریه از طرف زن است - کردیم، در ادامه بحث به بررسی اشکالاتی که ممکن است بر این استدلالات یا به اصل قول به وجوب خلع وارد گردد، می‌پردازیم.

اشکال اول

وجوب طلاق خلع بر مرد با روایت معروف «**الطلاق بید من أخذ بالساق**»[2] منافات دارد؛ چراکه ظاهر روایت بر اختیار داشتن مرد در طلاق دلالت دارد که این اختیارداری مرد با حکم وجوب بر مرد به طلاق، تعارض دارد و در مقام تعارض،

۱. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.
۲. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.

این روایت بر وجوه استدلال شده بر وجوب و الزام مرد به طلاق، مقدم است؛ چراکه این روایت موافق کتاب و روایات رسیده در خصوص طلاق خلع است و این حکم به وجوب اجتهاد مقابل نص است

بررسی روایت الطلاق بید من اخذ بالساق

این روایت از دو حیث قابل بررسی و مناقشه است: الف. سند، ب. دلالت.

الف. بررسی سند روایت

این روایت یک روایت عامی است که تنها در کتب اهل سنت نقل گردیده و از طرق شیعه چنین روایتی نقل نگردیده[1] است. در کتب اهل سنت نیز به دو طریق این روایت نقل گردیده است؛ که در هر دو طریق ضعف سند وجود دارد.

۱ - أتى النبيﷺ رجل، فقال: يا رسول الله! أنّ سيّدي زوّجني أمته ...؛[2]

ابن عباس می‌گوید: شخصی خدمت رسول خداﷺ شرفیاب شد و فرمود: مولایم مرا به ازدواج یک کنیزی درآورده است و اکنون می‌خواهد ما را از یکدیگر جدا نماید. در این هنگام، رسول خدا بر بالای منبر قرار گرفت و فرمود: این که شما بندگان خود را به تزویج کنیزان درآورید، اشکالی ندارد، لکن در هنگام جدایی اختیار طلاق به دست کسی است که پای زن را گرفته و به خانه برده (کنایه از شوهر) است.

۲ -... خالد بن عبد السلام الصدفي، حدّثنا الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب عن عصمة بن مالك.[3]

ناگفته نماند که در طریق اول درباره ابن لهیعه گفته‌اند که او ضعیف است[4] و

---

۱. صاحب مسالک در بحث صحت وکیل کردن زوجه برای طلاق دادن خود، بعد از استدلال شیخ برای عدم جواز وکالت به روایت «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» می فرماید: «**و الخبر مع تسلیم سنده لاینافي ذلك**» و عبارت مع تسلیمه دلیل بر این است که ایشان نیز این روایت را حجت نمی دانسته اند. (مسالک، ج ۹، ص ۱۵)

۲. سنن ابن ماجه، ص ۳۴۹، ح ۲۰۸۱؛ سنن البیهقی، ج ۱۱، ص ۲۷۰.

۳. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.

۴. **عبدالله بن عقبة بن لهیعه و یکنّي ابا عبد الرحمان و کان ضعیفاً الخ**، (الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۵۱۶).

در سند نقل دوم نیز فضل بن مختار وجود دارد که او را نیز ضعیف دانسته‌اند.[۱] بنابراین، این حدیث در کتب عامه نیز دارای سند صحیحی نیست.

ب. بررسی دلالت حدیث

این روایت از حیث دلالت بر عدم وجوب و الزام مرد بر طلاق خلع دارای اشکالاتی است که به بیان آن می‌پردازیم:

اولا، احتمال دارد که حصر در این جمله، حصر اضافی باشد؛ نه حصر حقیقی. توضیح آن‌که با توجه به صدر این روایت - که بحث اختلاف بین زوج و مولا در حق طلاق است - منحصر کردن حق طلاق به دست زوج توسط شارع یک انحصار حقیقی نیست که خواسته باشد بگوید همه افراد غیر از زوج هر کسی که می خواهد باشد هیچ حقی در طلاق دادن زوجه مرد ندارند؛ به طوری که حتی زوجه را هم شامل گردد و اختیار مطلقه شدن را از او هم بگیرد و شاهد بر اضافی بودن حصر، مورد روایت است؛ چراکه در روایت سؤال از اختلاف زوج و مولا بوده و جواب هم ظهور در حصر اضافی نسبت به همان مورد دارد و همین احتمال - ولو آن که نگوییم ظاهر روایت است - برای تمام نبودن استدلال کافی است: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

به علاوه، ظهور حدیث در حصر اضافی به قرینه مورد و جملات پیامبر اکرمﷺ در رابطه با حسن تزویج عبید روشن و آشکار است. به عبارت دیگر، احتمال دارد که روایت فقط مربوط به حصر در امثال مورد روایت - که طلاق مولا و عبد است - باشد؛ یعنی طلاق زوجه عبد به دست مولا نیست؛ بلکه در دست خود عبد است؛ نه یک حصر کلی و حقیقی - که بخواهد بگوید طلاق به دست شوهر است - در همه جا و در مقابل همه افراد. بنابراین، حصر در حدیث «من اخذ بالساق» نیز مربوط به همان حصر اضافی است؛ یعنی نسبت به عبد در برابر مولا. شاهد بر این احتمال، استفاده کلمه «**مابال أحدکم**» یا «**مابال أقوام**» یا «**ألا إنّما**

---

۱. **الفضل. قال ابو حاتم: احادیثه منکرة، یحدث بالأباطیل و قال الأزدي: منکر الحدیث جداً و قال ابن عدي: احادیثه منکرة عامتها لا یتابع علیها.** (میزان الأعتدال، ج ۳ الذهبی، ص ۳۵۸).

یملك الطلاق من أخذ بالساق»[1] در نقل‌های متفاوت از حدیث است؛ گو این‌که پیامبر مردم را از این که بیایند بندگان و کنیزان را به یکدیگر تزویج نمایند سپس بخواهند آن‌ها را از هم جدا کنند، نهی کرده است.

شاهد دیگر آن که جمله «الطلاق بید من اخذ بالساق» در همه نقل‌ها یا به صورت همان قضیه منقول از ابن عباس آمده و یا این که در ادامه تحذیر پیامبر از ازدواج بندگان و کنیزان و سپس جدا کردن آن‌ها آمده است. بنابراین، با این جمله نمی‌توان برای حصر و حقیقی بودن آن، به گونه‌ای که همه افراد حتی زوجه را هم شامل گردد، استدلال نمود؛ زیرا احتمال اضافی بودن حصر مانع از استدلال و تمسک به عموم آن است؛ چه رسد به ادعای ظهورش در اضافی بودن.

ثانیاً. چنانچه قبول نماییم که این جمله بیان کننده یک قاعده کلی است و حصر در آن حصر حقیقی است، باز هم نمی‌توان گفت که این قاعده کلی با وجوب خلع منافات دارد؛ چراکه این قاعده مربوط به طلاق است، لکن بحث ما در خلع است که برخی گفته‌اند به صیغه طلاق نیاز ندارد[2] و برخی نیز فرموده‌اند چنانچه بدون لفظ طلاق واقع گردد، فسخ می‌باشد نه طلاق.[3] بنابراین، خلع و طلاق دو باب جداگانه هستند و ادلّه طلاق در آن راه ندارد.[4]

ثالثاً. این قاعده، بر فرض تمام بودن آن، با اجبار و الزام مرد بر طلاق منافاتی ندارد؛ چراکه مدعای ما این است که می‌گوییم با فرض کراهت زن و بخشش مهریه خویش و تقاضای طلاق، بر مرد واجب است که او را طلاق دهد و چنانچه راضی به طلاق دادن نگردید، حاکم او را مجبور به طلاق می‌کند؛ همانند موارد عسر و حرج برای زن.

بنابراین، باز هم اجرای طلاق را به دست مرد داده‌ایم و چنانچه طلاق را به دست مرد نمی‌دانستیم، باید به محض بخشش مهریه از طرف زن حکم به جدایی

---

۱. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.
۲. جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۲.
۳. جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۹.
۴. لکن ناگفته نماند که این جواب بر مبنای کسانی که خلع را نوعی از طلاق می دانند و قایل به لزوم صیغه در آن هستند، صحیح نیست و این جواب یک جواب مبنایی است.

بین زن و مرد می کردیم، ولی در کلمات کسانی که قایل بـه وجـوب نیـز هـستند می‌بینیم که آن‌ها نیز قایل شده‌اند که بعد از خلع به صیغه طلاق از طرف مرد نیز نیاز است.[۱]

از این رو، این الزام مؤید قاعده «الطلاق بید من أخذ بالساق» است و منافـاتی با آن ندارد، بلکه مؤکد آن نیز هست.

اشکال دوم

وجوب خلع بر مرد و الزام او به طلاق با روایاتی[۲] که دلالت دارنـد بـر ایـن کـه مرد نمی‌تواند اختیار طلاق را به وسیله شـرط بـه زن منتقـل کنـد منافـات دارد؛ چراکه واضح است اختیارداری مرد در طلاق با الزام او بر طلاق منافات دارد. یکـی از این روایات، صحیحه محمد بن قیس است:

محمد بن قیس، عن ابي جعفر علیه السلام: «أنّه قضي في رجل تزوّج امرأة ...»؛[۳]

محمد بن قیس حکایت می‌کند که امام صادق علیه السلام در مورد مردی که زنی را تزویج نموده بود و آن زن به مرد مهریه داده بود و بر مرد شرط کرده بود که جماع و طـلاق - که از حقوق مرد است - به دست او باشد، فرمودند: آن زن مخالف سنت عمل کرده است و عهده‌دار مسئولیتی شده است که شایستگی آن را نداشـته اسـت. محمـد بـن قیس می‌گوید: سپس امام صادق علیه السلام حکم فرمودند: مهریه بر عهده مرد است و طـلاق و جماع نیز در دست اوست و این کار مطابق سنت است.

جواب اشکال

این اشکال به سه وجه قابل دفع است:

---

۱. تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۹۷، ذیل حدیث ۳۲۷ - ۳۲۸؛ الجوامع الفقهیـة، ص ۵۵۲، سـطر ۳۳؛ السرائر، ج ۲، ص ۷۲۶؛ غنیـة النزوع، ج ۲، ص ۳۷۵.

۲. وسائل الشیعـة، ج ۲۲، کتاب الطلاق، ابواب مقدماته و شروطه، بـاب ۴۱، ح ۵ و ۶، ص ۹۳ و بـاب ۴۲، ح ۱، ص ۹۸، و احادیث دیگر.

۳. وسائل الشیعـة، ج ۲۱، کتاب النکاح، ابواب المهور، باب ۲۹، ح ۱، ص ۲۸۹، و این روایـت را مـشایخ ثلاثـه ذکـر نموده اند.

وجه اول. فقهای بزرگوار به این صحیحه بر بطلان شرط واگذاری اختیار طلاق به زن، استناد نموده‌اند. بر اساس این دلالت از روایت می‌توان قایل به تنافی این صحیحه با قول به وجوب و الزام مرد به طلاق خلع گردید. اما ما معتقدیم این صحیحه ظهور در این معنا و دلالت بر آن ندارد، بلکه احتمال دیگری نیز در روایت وجود دارد که با آن احتمال، این صحیحه دیگر منافاتی با قول به وجوب خلع ندارد و آن احتمال این است که بگوییم این که امام فرموده طلاق به دست مرد است، به این معناست که مرد باید زن را طلاق بدهد، نه این که زن مرد را طلاق دهد؛ یعنی زن حق ندارد بر مرد شرط کند که من هر زمان خواستم تو را طلاق می‌دهم و بگویم: «انت طالق یا هو طالق». با در نظر گرفتن این احتمال، روایت مربوط به نفی طلاق دادن مرد به دست زن است، نه در مقام بیان جواز و عدم وجوب و الزام مرد بر طلاق.

این احتمال مؤید به دو شاهد می‌باشد؛ یک شاهد خارجی و یک شاهد داخلی.

اما شاهد خارجی روایت ابن مسعود در کتاب کنزالعمال است ـ که در همین باره نقل گردیده است ـ و متن روایت این چنین است:

«عن ابن مسعود أنّه جاء اليه رجل فقال: كان بيني و بين امرأتي ... .[1]

شاهد ما جمله «فقالت انت طالق ثلاثاً» است؛ یعنی زن گفت: تو را سه طلاقه کردم. صراحت این روایت، احتمال مختار ما را در روایت محمد بن قیس تقویت می‌نماید.

شاهد داخلی و قرینه داخلی نیز بر این احتمال جمله «خالفت السنة» می‌باشد؛ زیرا مراد از سنت، سنت اجتماعی و شیوه و دِیدَن عقلا در جماع و طلاق است؛ چراکه هم پیش قدمی در جماع و هم در امر طلاق در همه جوامع و در همه زمان‌ها ولو قبل از اسلام با مردان بوده است و در جامعه‌ای اگر گفته می‌شد که فلان زن فلان مرد را طلاق داده، او را مسخره می‌کردند. همین سنت، روش و دِیدَن عقلایی بعد از اسلام و تا زمان ما نیز رایج است. بنابراین معنا از سنت، این احتمال در روایت تقویت می‌گردد که بگوییم روایت در مقام بیان آن است که

۱. کنز العمال، ص ۲۸۸، ح ۲۷۸۹۶، ج ۹.

بگوید زن نمی‌تواند مرد را طلاق دهد و صیغه طلاق را جاری نماید، چراکه این کار مخالف سنت رایج و دأب و دِیدَن عقلاست؛ بلکه این مرد است که باید زن را طلاق دهد.

وجه دوم. بر فرض که قبول نماییم این حدیث بر اختیارداری مرد در طلاق دلالت دارد و مانند روایت «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» است، لکن نمی‌توانیم بگوییم هر حکمی که به وسیله این حدیث در طلاق ثابت می‌شود، در طلاق خلع نیز جریان دارد؛ چراکه آنچه در طلاق اتفاق می‌افتد، پرداخت مهریه از طرف مرد و جدا شدن زوجین از یکدیگر است، لکن در طلاق خلع پرداخت مهریه یا مال از طرف زن است. بنابراین، هر چند هر دو از اقسام طلاق‌اند، ولی دو نوع جداگانه هستند. از این رو، می‌توان گفت اصلا خلع از اقسام طلاق نیست؛ چراکه اولا برخی از فقها اجرای صیغه طلاق را در آن لازم ندانسته‌اند[1] و ثانیاً در کتب فقها طلاق و خلع با دو عنوان جداگانه مورد بحث قرار گرفته است: یکی (**کتاب الطلاق**) و دیگری (**کتاب الخلع و المباراة**).

وجه سوم. با صرف نظر کردن از دو جواب قبل، باز هم اشکال تنافی وارد نیست؛ چرا که در قول به وجوب خلع، در حدود اختیارداری مرد تصرف شده است؛ یعنی اطلاق «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» یا اطلاق مانند صحیحه محمد بن قیس[2] - که دلیل اختیارداری مرد است - تقیید گردیده است؛ نه این که اصل اختیارداری او به کلّی نفی گردیده باشد تا اشکال و بحث تنافی و تعارض پیش آید. این تحدید اختیارداری مرد در طلاق خلع مطلبی است که در فقه دارای شبیه و نظیر نیز می‌باشد و آن فتوای اصحاب به لزوم و وجوب طلاق بر مرد در مورد عسر و حرج زن است که در آن مورد هم بحث، بحث از تصرف در اطلاق دلیل «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» است که فقها فرموده‌اند اطلاق این دلیل محکوم دلیل «**لاحرج**» است، نه این که «**لاحرج**» نافی اطلاق و دلیل بودن «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» باشد. بنابراین، همان گونه که فقها در مورد عسر و حرج بین

۱. جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۲.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۱، کتاب النکاح، ابواب المهور، باب ۲۹، ح ۱، ص ۲۸۹.

«لاحرج» و اطلاق دلیل «**الطلاق بید من أخذ بالساق**» تنافی ندیده‌اند، در موضوع سخن ما نیز این گونه است. به عبارت دیگر، این اطلاق فقط در خلع تقیید نگردیده است، بلکه در مورد دیگر - که همان عسر و حرج زوجه در ادامه زندگی است - نیز مقید گردیده است.

اشکال سوم

این اشکال مبنی بر یک مقدمه است و آن این که یکی از تفاوت‌های بین خلع و مبارات آن است که در مبارات مرد حق ندارد مازاد بر مهر را از زن بگیرد. اما در خلع چنین محدودیتی وجود ندارد و مرد می‌تواند هر مقدار که در نظر داشته باشد، از زن بگیرد و او را طلاق دهد. با توجه به این مقدمه، اشکالی که مطرح می‌گردد، آن است که این عدم محدودیت در مطالبه مال در طلاق خلع - که مورد اجماع اصحاب است و بر آن روایات صحیحی[1] دلالت دارد - با اجبار مرد و الزام او به طلاق دادن زن تنافی و ناسازگاری دارد؛ چراکه اگر مرد نخواهد زن را طلاق دهد، از او مبلغی را درخواست می‌کند که پرداخت آن از توان زن خارج باشد و شما هم قایل هستید که نمی‌توان مرد را تا مال را أخذ نکرده باشد و یا قابلیت اخذ نداشته باشد، مجبور به طلاق نمود. به عبارت دیگر، قانونگذار قانونی وضع نموده است که در خود آن قانون، راه عدم اجرای آن و لغو کردن آن قرار داده شده است، و این عمل از قانونگذار حکیم قبیح است. بنابراین، قول به لزوم، بدون وجه و دلیل است. بلکه دلیل بر خلاف آن وجود دارد.

ناگفته نماند که این تفاوت بین خلع و مبارات علاوه بر جنبه اعتباری[2] - که در بعضی از روایات نیز بدان اشاره گردیده[3] - از روایات صحیحی مستفاد است و با

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۱ و ۳ و ۴، ص ۲۷۹. این روایات به تفصیل در بحث بعد بیان خواهد گردید.

۲. وجه اعتباری آن است که چون در مبارات کراهت از هر دو طرف است، بنابراین، زاید بر مهر را مرد نمی تواند بگیرد؛ اما در خلع چون کراهت از طرف زن است و او خواستار از هم گسستن زندگی است، باید هر مقدار که مرد درخواست نمود، بپردازد. به علاوه، زمانی که زن جملاتی که گفتنش جایز نبوده بر زبان رانده، مرد می تواند هر مقدار که خواست از او بگیرد.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع والمباراة، باب ۴، ح ۱، ص ۲۸۷.

توجه به آن که جواب ما از این اشکال به بحث تعارض این روایات با یکدیگر برمی‌گردد، در ذیل، به این روایات اشاره می‌کنیم. سپس به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

با بررسی این روایات مشخص می‌گردد که روایات دال بر تفاوت بین خلع و مبارات دو دسته هستند؛ یک دسته که با اطلاقشان دلالت می‌کنند بر این که مرد در طلاق خلع هر مقداری از اموال زن را که اراده کرد می‌تواند از او بگیرد و دسته دیگر که با صراحت و تصریح دلالت بر این مطلب دارند. که در هر دو دسته از روایات تصریح گردیده است که امکان اخذ مازاد بر مهریه در مبارات وجود ندارد.

دسته اول

۱. روایت سماعهٔ بن مهران:

عن سماعة بن مهران قال: قلت لأبي عبدالله علیه السلام... فقال: اذا قالت: لا اطيع الله فيك حلّ له أن يأخذ منها ما وجد؛[1]

امام صادق علیه السلام به سماعه فرمود: هنگامی که زن به مرد گفت: آنچه که خداوند در رابطه با تو به من دستور داده، انجام نمی‌دهم، بر مرد جایز است هر آنچه که از زن یافت نمود، از او بگیرد [و او را طلاق دهد].

۲. روایت محمد بن مسلم:

محمد بن مسلم، عن ابي جعفر علیه السلام قال: اذا قالت المرأة لزوجها جملة: لا اطيع لك امراً... حل له ما أخذ منها... الخ؛[2]

همچنین روایات زیادی که در باب ۱ و باب ۳ کتاب الخلع و المباراة وسائل الشیعة، جلد ۲۲ با همین جملات وارد گردیده است.

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۲، کتاب الخلع والمباراه، باب ۴، ح ۶، ص ۲۸۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۲، کتاب الخلع والمباراه، باب ۱، ح ۱، ص ۲۷۹.

کیفیت استدلال

این دسته از روایات با اطلاقشان «حل له ما أخذ منها و له أن یأخذ من مالها ما قدر» دلالت دارند که حتی مازاد بر مهریه را نیز مرد می‌تواند از زن بگیرد. این اطلاق از آن جهت که در مقام بیان است، تمام و قابل تمسک است.

دسته دوم

۱. صحیحه زراره:

عن زرارة، عن ابي جعفر علیه السلام قال: المبارئة یؤخذ منها دون الصداق، و المختلعة یؤخذ منها، (ما شئت)[1] أو ما تراضیا علیه من صداق أو أکثر... و المختلعة یؤخذ منها ما شاء...؛[2]

زرارة می‌گوید: امام محمد باقر علیه السلام فرمود: مرد در مبارات کمتر از مهریه را از زن می‌تواند بگیرد، لکن در خلع مرد هم می‌تواند هر مقداری که خواست از زن بگیرد و هم می‌تواند آنچه که بر آن تراضی نمودند، از زن بگیرد؛ چه این تراضی به اندازه مهریه باشد و چه بیشتر ازآن. سپس امام علیه السلام بار دیگر فرمودند: مرد می‌تواند در خلع هر مقدار که خواست از زن بگیرد.

۲. روایت سماعة:

... فإذا اختلعت فهي بائن، و له أن یأخذ من مالها ما قدر علیه، و لیس له أن یأخذ من المبارئة کلَّ الذي أعطاها؛[3]

هر چند روایت اولْ نص و صریح در مطلوب است، اما روایت سماعة نیز به جهت جمله «**لیس له أن یأخذ من المبارئة کلَّ الذي أعطاها**» در جواز اخذ مازاد بر مهریه

---

۱. این روایت در الکافی و تهذیب با کلمه «ماشاء» آمده و ذیل این حدیث نیز بر صحت نسخه الکافی و تهذیب دلالت می کند. (تهذیب الاحکام، ج ۸، ح ۳۴۰، ص ۱۰۱؛ الکافی، ج ۶، ح ۲، ص ۱۴۲)

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع والمباراة، باب ۴، ح ۱، ص ۲۸۷.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع والمباراة، باب ۴، ح ۴، ص ۲۸۸.

از طرف مرد در طلاق خلع ظهور دارد.

بررسی روایات

با توجه به این که اشکال سوم بر قول مختار - که وجوب طلاق خلع بر مرد است - مبتنی بر استفاده از این روایات است، به بررسی اشکالات وارد بر دلالت این روایات می‌پردازیم. این روایات دارای دو اشکال هستند.

۱. تعارض در این روایات

صریح و نص صحیحة زراره و ظهور موثقه سماعه دلالت می‌کنند که در مبارات مرد حق ندارد تمام مهریه را بگیرد، بلکه باید کمتر از مهر را اخذ نماید. لکن این قسمت از مدلول دو روایت با روایت صحیحی[۱] که بالخصوص در مورد مبارات به وسیله ابی بصیر نقل گردیده، معارضه دارد؛ چراکه در صحیحه ابی بصیر امام علیه السلام به صراحت می‌فرمایند برای مرد (در طلاق مبارات) حلال نیست، مگر گرفتن مهریه یا کمتر از آن.

بنابراین، آن دو روایت بر عدم جواز اخذ تمام مهریه در مبارات دلالت می‌کردند و این صحیحه بر جواز اخذ تمام مهریه دلالت می‌کند. بنابراین، بین روایات دال بر اخذ مقدار مجاز از مهریه در مبارات تعارض وجود دارد. در نتیجه دو روایت زرارة و سماعة نسبت به حکم مبارات، به دلیل تعارض و تساقط، حجت نیستند. از این رو، با توجه به عدم حجیت قسمتی از صحیحه زرارة و موثقه سماعة، نتیجه می‌گیریم فقرات دیگر این دو روایت نیز - که در باره اخذ مال بدون قید و شرط مرد از زن در طلاق خلع بود - حجت نیست، زیرا این دو حکم به وسیله «واو» بر یکدیگر عطف شده‌اند و واضح است که چنانچه معطوف علیه (اخذ مال در مبارات) حجت نباشد، معطوف (اخذ هر مقدار از اموال زن در خلع) نیز حجت نیست.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۴، ح ۲، ص ۲۸۷: عن ابي بصير، عن ابي عبدالله علیه السلام في حديث المباراة، قال: و لا يحلّ لزوجها أن يأخذ منها، إلاّ المهر فما دونه.

در اینجا که معطوف علیه (حکم مبارات) با صحیحه ابی بصیر تعارض دارد، معطوف نیز در حکم تعارض است و از حجیت ساقط است. به عبارت دیگر، معطوف دارای معارضه عَرَضی است.

نتیجه آن که با توجه به این تعارض یا قایل به تساقط می‌شویم، که باید به اصول و قواعد اولیه مراجعه کنیم و یا قایل به تخییر در باب تعارض می‌شویم و در باب تعارض متکافئین مبنای مختار استاد معظم (دام ظله) تخییر است. بنابراین، ما در حکم مبارات به روایت ابی بصیر عمل می‌نماییم که دلالت بر جواز اخذ مهر و کمتر از آن در مبارات می‌نماید و دو روایت زرارة و سماعة قابل عمل نیستند، در نتیجه، دیگر دلیلی بر جواز اخذ اموال زن بدون قید و شرط و حد و مرز، از طرف مرد باقی نمی‌ماند و مرد، بر طبق قواعد، حق ندارد بیشتر از مهریه‌ای که در نکاح بر آن توافق نموده‌اند، از زن طلب نماید.

ممکن است برای رفع تعارض نسبت به خلع گفته شود موارد مختلفی در روایات وجود دارد که صدر روایتی حجت نیست، لکن ذیل آن حجت است و فقها به یک قسمت روایت فتوا داده‌اند و آن را حجت قرار داده‌اند که بنای عقلا نیز موافق با این گونه تبعیض در حجیت است. از این رو، در بحث ما نیز، اگرچه صحیحه زرارة و موثقه سماعة نسبت به مبارات حجت نیستند، اما عدم حجّیّتشان نسبت به حکم خلع بدون وجه و دلیل است؛ زیرا رفع ید از حجت به دلیل نیاز دارد و ما در اینجا بر رفع ید از این حجت دلیلی نداریم.

لکن با کمی تأمل در می‌یابیم که این قاعده در بحث ما تمام نیست؛ زیرا آن مواردی که فقها قسمتی از روایتی را حجت دانسته‌اند و قسمت دیگر روایت را حجت ندانسته‌اند مربوط به جایی است که هر کدام از صدر و ذیل روایت دارای دو حکم جداگانه و همچون دو کلام جداگانه هستند و در دو موضوع مختلف بیان گردیده‌اند و صدر و ذیل از جهت حکم قابل تفکیک از یکدیگرند، نه در اینجا که دو حکم با واو عطف به یکدیگر ارتباط پیدا کرده‌اند و حکم هم در هر دو مورد طلاق بین زوجین است.

۲. اولاً حکم مستفاد از صحیحه زرارة و موثقه سماعة و روایات مطلقی که

دلالت می‌کردند بر این که مرد می‌تواند در طلاق هر مقداری که اراده نمود از زن برای طلاق دادن از او بگیرد، مخالف عدلی است که جزء اصول مسلم اسلام است؛ چراکه زیر بنای تمامی احکام عدالت و جلوگیری از ظلم و تضییع حقوق است و عدل و عدالت میزان احکام اسلام‌اند، نه این که احکام شرعی میزان عدالت و معیار آن، و چه نیکوست که در اینجا کلام علامه شهید مرتضی مطهری را برای روشن شدن این مبنای فقهی بیان کنیم:

اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر آن منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات. نه این است که آنچه دین گفت، عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید. این معنا مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست. این نظیر آن چیزی است که در باب حسن و قبح عقلی میان متکلّمان رایج شد و شیعه و معتزله عدلی شدند؛ یعنی عدل را مقیاس دین شمردند، نه دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقل یکی از ادلّه شرعی قرار گرفت تا آنجا که گفتند: «العدل و التوحید علویان و الجبر و التشبیه امویان».

در جاهلیت دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می‌دانستند. لذا در سوره اعراف از آن‌ها نقل می‌کند که هر کار زشتی را به حساب دین می‌گذاشتند. قرآن می‌گوید: «بگو [خدا] امر به فحشا نمی‌کند»[۱].[۲]

نکته مهم و قابل توجه در این باره آن است که تشخیص عدالت و عدم ظلم در غیر تعبدیات بر عهده عقلاست؛ چراکه اگر شارع و قانونگذار حکیم بخواهد حکمی را بیان نماید و از مردم بخواهد به آن عمل نمایند، ناگزیر باید قانونی وضع نماید که موجب گسترش عدالت در جامعه و رفع تبعیض گردد و این امر مستلزم آن است که افراد جامعه و عقلا این قانون را عادلانه بدانند.

---

۱. سوره اعراف، آیه ۲۷ و ۲۸.

۲. بررسی اجمالی مبانی اقتصادی، ص ۱۴.

با این توضیح، حتی می‌توانیم بگوییم اوّلا این حکم نه تنها مخالف عدل است، بلکه حکمی ظالمانه است و مخالف آیه شریفه ﴿...وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[1] است؛ چراکه اگر مرد بخواهد زن را طلاق بدهد، فقط ملزم به پرداخت مهریه است، لکن اگر زن بخواهد طلاق بگیرد، مرد هر چه خواست می‌تواند از او بگیرد؛ بلکه می‌تواند با درخواستی سنگین او را از هستی و زندگی و حق حیاتی که خداوند به او ارزانی داشته، ساقط نماید. این تفاوت حکم بین دو نفر به جهت یک امر غیر اختیاری (زن بودن و مرد بودن) در یک قرارداد عقلایی، چیزی جز ظلم نیست.

ثانیاً. این حکم مخالف آیه ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾[2] است؛ چرا که با چنین حکم ظالمانه‌ای چگونه می‌خواهیم مردم عدل و قسط را اجرا کنند و به دنبال آن باشند؛ چگونه احکامی که باید منابع تعلیم قسط و عدم ظلم برای مردم باشند، خودشان احکامی تبعیض‌آمیز در اموری غیر اختیاری هستند که خود بالاترین ظلم است؟

ثالثاً. این حکم مخالف آیات تسریح به احسان و امساک به معروف در طلاق نیز می‌باشد.[3]

ممکن است کسی اشکال کند که این مطالبی که بیان شد، اجتهاد در مقابل نص است؛ چراکه حکمی که شما آن را ظالمانه می‌خوانید، مستفاد از روایات صحیحی است که برخی از آن‌ها نص در این حکم هستند. بنابراین، با توجه به وجود این روایات ما باید تعبداً این حکم را بپذیریم.

لکن این اشکال وارد نیست، چراکه اولا بر طبق روایات معصومان و فرمایشات ائمه علیهم‌السلام ملاک صحت و حجیت روایات، عدم مخالفت آن‌ها با قرآن است و ما در این مباحث ثابت کردیم که این حکم مخالف اصول مسلم قرآنی است و ثانیاً روایاتی که خلاف عقل و نقل باشند، نمی‌تواند برای ما حجت باشند، بلکه،

---

۱. سوره فصلت، آیه ۴۶.

۲. سوره حدید، آیه ۲۵.

۳. ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾؛ سوره بقره، آیه ۲۲۹.

همانطور که فقها فرموده‌اند: «**یرد علمها الی اهلها**».[۱] این مطلب در موارد متعددی در روایات ما مصداق دارد؛ مانند روایات کثیری که برخی از آن‌ها با اسناد معتبر دلالت بر تحریف قرآن دارند[۲] و یا روایاتی که در ارتباط با سهو النبی است و در کتب اربعه نیز ذکر گردیده و تعداد آن هیجده روایت است که به وسیله سیزده نفر از محدثین بزرگ نقل گردیده است، لکن به غیر از شیخ صدوق[۳] و استادش سایر علما این روایات را به خاطر مخالفتشان با اصل عصمت در انبیا - که یک اصل عقلی و عقلایی است - رد کرده‌اند.

بنابراین، به صرف وجود روایات صحیح نمی‌توان به حکمی فتوا داد؛ چراکه اولا این روایات باید بر قرآن عرضه گردند تا مخالف با آیات صریح و محکم قرآن نباشند و ثانیاً، باید مخالف عقل نیز نباشند.

فقیه محقق و زاهد مرحوم مقدس اردبیلی‌ﷺ در کتاب مجمع الفائدة و البرهان بارها به این نکته اشاره فرموده است؛ مثلا در ذیل حکم تنصیف دیه زن نسبت به مرد می‌فرماید این حکم مخالف قواعد منقول و معقول است، با آن که خود ایشان اخبار صحیحی را که - دال بر تنصیف‌اند - نیز ذکر می‌نماید.[۴] از کلام ایشان و استدلالات ایشان استفاده می‌گردد که مراد از عقل، عقل و درک معصومان - علیهم السلام - که علم و یقین است نیست؛ چراکه ما راهی به آن نداریم؛ همچنان که مراد از عقل، عقل برهانی قطعی فلسفی نیز نیست؛ چراکه آن برهان‌ها مانند اجتماع نقیضین و غیر آن مربوط به حقایق و تکوین است، نه باب قوانین و احکام که باب قرارداد و اعتبار است. به علاوه، غالباً در احکام شرعی یکی از مقدمات آن‌ها ظنی است و از آنجا که نتیجه هر برهانی تابع اخسّ مقدمتین است، بنابراین نتیجه برهان ظنی خواهد بود و واضح است که مقدمه ظنی

---

۱. «**فع جواز تخصیص الاصول و القواعد المسلمه في الفقه لامانع من العمل بالروایة مع صحتها، و مع الاباء یرد علیها الي اهلها**»؛ جامع المدارک، ج ۶، ص ۲۰۲.

۲. مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵.

۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، باب ۴۹(باب احکام السهو فی الصلاة)، ذیل ح ۴۸، ص ۲۳۴.

۴. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۴۶۸ و ج ۸، ص ۲۴ که ایشان موافقت با عقل را حتی جابر ضعف روایت می‌دانند: **و لایضر ضعفها لأنها موافقة للعقل و النقل**.

نمی‌تواند وسیله‌ای برای نتیجه‌ای قطعی باشد و باید توجه داشت که مراد از عقل درک‌ها و فکرها و بینش‌های مستقل، که در ارتباط با کتاب و سنت نباشد، نیز مورد نظر نیست؛ زیرا اوّلا دلیلی بر اعتبار و حجیت چنین درک‌ها و بینش‌هایی - که ظنی است - نداریم؛ چراکه اصل در ظنون عدم حجیت است: ﴿... إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.[1]

و ثانیاً ادلّه قطعی بر حرمت و بطلان قیاس و اعتبارات عقلی‌ای که بدون ارتباط با کتاب و سنت باشند، دلالت دارد.

بلکه مراد از عقل - که در فقه و اصول به آن استدلال می‌گردد و در موارد زیادی در فقه مطرح گردیده و معتمد فقهاست - درک، اندیشه و برداشتی است که با توجه به کتاب و سنت، (قرآن و عترت) برای فقیه پیدا می‌شود.

بنابراین، چنانچه فقیهی حکمی را خلاف حکم عقل یافت ولو آن که روایات صحیحی هم بر آن دلالت داشته باشد، نمی‌تواند بر طبق آن حکم نماید و واضح است که این مخالفت، در احکام عبادات راه ندارد؛ چراکه عقل در تعبدیات - که به دست شارع است ـ نمی‌تواند حسن و قبح و مصالح و مفاسد آن را درک نماید. بنابراین، نمی‌تواند حکم به درستی یا نادرستی، عملی بنماید. به عبارت دیگر، عقل درک کاملی از مصالح و مفاسد احکام عبادی ندارد و مقدمات مورد نیازش کامل نیست. بنابراین، به نتیجه‌ای نیز نمی‌رسد؛ اما در امور غیر عبادی - که اکثراً احکامی امضایی و اموری عقلایی هستند - عقل، درک کاملی از مصالح، مفاسد و حسن و قبح و بقیه جهات آن داشته و دارد. بنابراین، می‌تواند حکم قابل اطمینانی ارائه نماید.

پاسخی دیگر

با توجه به این که از یک طرف، نصوص صحیح و صریحی بر جواز اخذ مازاد بر مهر در طلاق خلع وارد گردیده است و از طرفی نیز این اخبار با حکم عقل و عقلا

---

۱. سوره النجم، آیه ۲۸.

در باب معاوضات منافات دارد و شبهه ظالمانه بودن این حکم به نظر می‌رسد، لذا جهت رفع این شبهه می‌توان گفت که زن در ابتدای عقد نکاح بر مرد شرط نماید که اگر زن خواست خود را مختلعه نماید، مرد حق نداشته باشد که مازاد بر مهر را از زن بگیرد و با این شرط که مخالف ذات عقد نکاح نیز نیست، این شبهه نیز رفع می‌گردد و به آن نصوص نیز عمل گردیده است.

اشکال به این پاسخ

این پاسخ دارای اشکال واضحی است و آن این که بر طرف کردن نقصان قوانین به وسیله شرط، نشان دهنده نقص قانونگذار است و دأب و دیدن در قانونگذاری آن است که قانون اولا عادلانه و ثانیاً عام باشد؛ یعنی این عدالت - که در تدوین قانون لحاظ گردیده است - حتی نسبت به افرادی که ملتفت قانون نیز نیستند و به آن توجه ندارند، وجود داشته باشد؛ چراکه اگر عدالت در قانون عام نباشد و شخصی نسبت به آن قانون ناآگاه باشد و بخواهیم این قانون را در حق او اجرا نماییم، حکمی ظالمانه خواهد بود؛ زیرا قانون علیه کسی جاری گردیده که نه اطلاع از وضع آن داشته و نه اطلاعی از اسباب رفع آن.

روشن است که شرط گذاشتن در قانونگذاری و حاکمیت اراده مربوط به ذیل قانون و ما بعد آن است که افراد می‌توانند جهت بهره برداری بیشتر از معاملات و قراردادهای طرفینی، یا محکم‌تر کردن آن از شروط به نفع خود، نه ضرر دیگران بهره ببرند. این شروط نیز نباید با ذات آن معاوضات معارضه و تنافی داشته باشد. بنابراین، روشن است که شروط برای رفع ظالمانه بودن احکام و جبران نقص قوانین وضع نگردیده است.

دلایل قایلان به جواز اخذ مازاد

قایلان به جواز اخذ مطلق و بدون قید و شرط در طلاق خلع - که ادعای اجماع نیز بر آن گردیده است - به عموم آیه ۲۲۹ بقره و نصوص رسیده - که در مباحث قبل ذکر گردید - استناد نموده‌اند؛ اما با توجه به مباحث گذشته ثابت

نمودیم که این روایات به دو جهت قابل استناد نیستند و نمی‌توانند حجت و دلیل بر این قول باشند. اما در رابطه با استدلال به آیه؛

اولاً. آیه یاد شده دارای عموم نیست، بلکه فقط در مقام بیان جواز اخذ فدیه از زن است و ناظر به مقدار فدیه نیست.

ثانیاً. آیه می‌فرماید ﴿... فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾،[1] یعنی آنچه که زن به عنوان فدیه می‌پردازد، گرفتنش جایز است نه هر آنچه که مرد بخواهد، بتواند از او بگیرد؛ و این اختیارداری مرد تا حدّی باشد که زن به هیچ وجهی نتواند طلاق خلع بگیرد. زیرا چنانچه این حکم اخذ مطلق و بدون قید و شرط از آیه استفاده گردد، خود آیه مانع تحقق حکمی گردیده است که در مقام بیان و تشریع آن بوده است؛ چراکه مرد با درخواست اموال زیادی از زن به نحوی که خارج از توان و قدرت زن بر ادای آن باشد، مانع تحقق چنین قانونی می‌گردد و این گونه قانونگذاری به هیچ وجه در شأن قانونگذار حکیم نیست.[2]

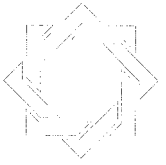
نتیجه

با توجه به اصل تشریع طلاق خلع در قرآن و عدم وجود دلیل معتبری از کتاب و سنت که دلالت بر مانعیت قول به وجوب طلاق خلع بر مرد داشته باشد از یک سو و وجود ادلّه و ارتکازات عقلائیه باب عقود و مقیاس بودن عدالت در احکام شرع از سوی دیگر، نتیجه می‌گیریم که با مطلق کراهت زن از زندگی زناشویی و بازگرداندن مهریه یا مالی ـ که مورد تراضی طرفین می‌باشد ـ به مرد و درخواست طلاق، بر مرد واجب است که زن را مطلّقه نماید و چنانچه از این امر استنکاف نماید دادگاه می‌تواند ولایةً بر ممتنع زن را مطلّقه نماید.

---

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۹.

۲. مقدس اردبیلی در بحث احتکار به شبیه چنین مطلبی اشاره فرموده‌اند. مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۲۴: **و لعلّ فيهما... و إلاّ لأنتفي فائدة ايجاب البيع بثمن لا يقدر احد على شرائه.**



جُستار دهم

زن و مرد در قصاص برابرند

درآمد

یکی از اصول مسلم و اساسی در آیین اسلام، حرمت و کرامت انسان است؛ جانِ انسان، عرض و آبرو، مال و ثروت، عقیده و رأی، همه حرمت دارند، و باید این حریم و حرمت حفظ شود. این که این حریم چگونه باید پاس داشته شود، و در صورت شکسته شدن، چگونه باید با آن برخورد شود، بخش وسیعی از معارف دینی را تشکیل می‌دهد. مهم‌ترین مسئله در این میان، جان آدمی است؛ چرا که بقیه، تابع و وابسته بدان است. از همین‌روست که قرآن کریم با تعبیری نورانی و جاودانی بر حرمت جان آدمیان، جدا از همه امتیازهای عَرَضی، تأکید می‌ورزد؛ چنان حرمتی که مانند آن در هیچ مکتب حقوقی یافت نمی‌شود:

﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسَام بِغَيْرِ نَفْس أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ

﴿جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَـٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾؛[1] از این روی بر فرزندان اسراییل مقرر داشتیم که هرکس کسی را ـ جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فسادی در روی زمین ـ بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد. و هرکس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است. و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند، [با این‌همه] پس از آن بسیاری از ایشان در زمین زیاده روی می‌کنند.

و همین مطلب در روایات پیشوایان دین نیز بازتاب یافته است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

عن رسول الله ﷺ قال: من اعان علی قتل مسلم ولو بشطر کلمة جاء یوم القیامة وهو آیس من رحمة الله؛[2]

رسول خدا فرمود: هرکس بر قتل مسلمانی، کمک کند، گرچه با یک حرف باشد، روز قیامت وارد شود در حالی‌که از رحمت خداوند مأیوس باشد.

عن الصادق علیه السلام قال: لا یدخل الجنة سافك للدم، ولا شارب الخمر، ولا مشاء بنمیم؛[3]

امام صادق علیه السلام فرمود: خونریز، میگسار و سخن چین وارد بهشت نمی‌شود.

قتل نفس در فقه اسلامی از بزرگ‌ترین گناهان کبیره شمرده شده، و تشریع قصاص و دیه نیز برای جلوگیری از این رفتار زشت و شنیع و کیفر و جبران پاره‌ای از خسارت‌های آن است.

اختصاص بخشی از کتاب‌های فقهی به مباحث قصاص و دیات، برای تشریح قوانین و مقررات مربوط به این دو موضوع است.

یکی از پرسش‌های اساسی در موضوع قصاص، برابری قصاص زن و مرد و مسلمان و کافر است. دیدگاه مشهورِ فقیهان بر نابرابری قصاص زن و مرد و نیز مسلمان و کافر استوار است؛ یعنی اگر مردی زنی را به قتل رساند، اولیای زن

---

۱. مائده، آیه ۳۲.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۱۱، ابواب القصاص فی النفس، ب ۲، ح ۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۳، ابواب القصاص فی النفس، ب ۱، ح ۹.

نمی‌توانند مرد را بکشند، مگر آن‌که به ورثه او نصف دیه انسان کامل را بپردازند. و اگر زنی مردی را بکشد، اولیای مرد می‌توانند از زن قصاص گیرند. همین حکم را نسبت به قتل مسلمان و کافر نیز مطرح می‌کنند. به دیگر سخن، اینان برای ذکوریّت و اسلام، فضیلت و برتری قایل‌اند و لذا میان زن و مرد و نیز مسلمان و کافر برابری در قصاص را باور ندارند.

سید مرتضی در کتاب الانتصار عدم برابری قصاص زن و مرد را از دیدگاه‌های خاص شیعه بر می‌شمرد.[۱] فاضل هندی در کشف اللثام[۲] در این مسئله ادعای اجماع دارد.

همچنین صاحب جواهر نابرابری قصاص مسلمان و کافر را مسئله‌ای اجماعی می‌داند و در میان فقیهان شیعه، از دیدگاه شیخ صدوق در المقنع، به عنوان مخالف یاد می‌کند.[۳]

به هرحال، یکی از مباحث مهمِ رویاروی فقه اسلامی ـ که آن را مخالف حقوق بشر و خلاف عدل و انصاف تلقی می‌کند ـ همین نابرابری قصاص در برخی اصناف انسان‌ها است.

بدین جهت، در این نوشتار تلاش می‌کنیم با مطالعه عمیق و دوباره نصوص قرآنی و احادیث معصومان این مسئله را بیشتر مورد دقت و تأمل قرار دهیم.

رأی ما این است که قرآن کریم بر برابری قصاص در تمامی اصناف انسانی تأکید می‌ورزد. و هیچ‌گونه مزیتی را از جهت جنسیت و دیانت نمی‌پذیرد و هرچه با آن مخالف باشد، باید توجیه گردد و یا مسکوت گذارده شود.

برای تحلیل و بررسی این دیدگاه، مطالب را در دو بخش می‌آوریم:

بخش یکم. برابری قصاص انسان‌ها در قرآن کریم

بخش دوم. نقد و بررسی نابرابری قصاص زن و مرد

---

۱. الانتصار، ص ۵۳۹.

۲. کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۴۶ (چاپ رحلی).

۳. جواهرالکلام، ج ۴۲، ص ۱۵۰.

بخش یکم: برای قصاص انسانها در قرآن کریم

دو دسته از آیات قرآنی بر برابری قصاص دلالت دارند. نخست، این آیات را آورده، و سپس به شرح و تبیین و چگونگی دلالت آن‌ها بر برابری قصاص می‌پردازیم.

الف. آیات خاص

۱. ﴿يَـأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِىَ لَهُو مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَاتِّبَاعُم بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُو عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛[1] ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان، بر شما [حقّ] قصاص مقرر شده؛ آزاد، عوض آزاد و بنده، عوض بنده و زن، عوض

۱. بقره، آیه ۱۷۸.

زن. و هرکس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولیّ مقتول]، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولیّ مقتول] به طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان، [خون بها را] به او بپردازد. این [حکم]، تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست. پس هرکس، بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است.

۲. ﴿وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَـأُوْلِي الاَلْبَـبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛[1] و ای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید.

۳. ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ...﴾؛[2] و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان، و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است؛ و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند. و هر که از آن [قصاص] درگذرد، پس آن، کفاره [گناهان] او خواهد بود. و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود ستمگران‌اند.

۴. ﴿وَ لاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِى سُلْطَنًا فَلاَ يُسْرِف فِّى الْقَتْلِ إِنَّهُو كَانَ مَنصُورًا﴾؛[3] و نفسی را که خداوند حرام کرده است، جز به حقّ مکشید. و هرکس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی داده‌ایم. پس [او] نباید در قتل زیاده روی کند؛ زیرا او [از طرف شرع] یاری شده است.

ب. آیات عام

۱. ﴿وَ جَزَ ؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُو عَلَى اللهِ إِنَّهُو لاَ يُحِبُّ الظَّـلِمِينَ﴾؛[4] و جزای بدی، مانند آن، بدی است. پس هرکه درگذرد

۱. بقره، آیه ۱۷۹.
۲. مائده، آیه ۴۵.
۳. اسراء، آیه ۳۳.
۴. شوری، آیه ۴۰.

و نیکوکاری کند، پاداش او به [عهده] خداست. به راستی او ستمگران را دوست نمی‌دارد.

۲. ﴿وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِی وَ لَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَیْرٌ لِّلصَّابِرِینَ﴾؛[1] و اگر عقوبت کردید، همان‌گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید، [متجاوز را] به عقوبت رسانید، و اگر صبر کنید، البته آن برای شکیبایان بهتر است.

۳. ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾؛[2] ماه‌های حرام را در مقابل ماه‌های حرام قرار دهید، و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارد. پس هرکس بر شما تعدّی کرد، همان‌گونه که بر شما تعدّی کرده، بر او تعدّی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقواپیشگان است.

مدعای ما این است که این آیاتْ اطلاق دارد و با صراحت، بر برابری میان زن و مرد، برده و آزاد، مسلمان و کافر دلالت می‌کند؛ چنان‌که نسبت به ملیت، رنگ و نژاد اطلاق دارد. این اطلاق و صراحت در دلالت، با مذاق شریعت و جهت گیری کلی کتاب و سنت در مساوات و برابری انسان‌ها تأیید می‌گردد.

قرآن کریم همه آدمیان را فرزندان آدم و حوا می‌داند و در مبدأ آفرینش و استعدادهای انسانی میان آنان فرقی نمی‌گذارد:

﴿یَا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن نَّفْسٍ وَ حِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً کَثِیرًا وَنِسَآءً﴾؛[3] ای مردم، از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش ر [نیز] از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید؛ و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست می‌کنید، پروا نمایید.

۱. نحل، آیه ۱۲۶.
۲. بقره، آیه ۱۹۴.
۳. نساء، آیه ۱.

و در آیه‌ای دیگر، مایه برتری آدمیان را تقوا بر می‌شمرد:

﴿یَـأَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـکُم مِّن ذَکَر وَ أُنثَی وَ جَعَلْنَـکُمْ شُعُوبًا وَ قَبَآئِـلَ لِتَعَارَفُواْ إِنَّ أَکْـرَمَکُمْ عِنـدَ اللهِ أَتْقَـلـکُمْ﴾؛[1] ای مـردم، مـا شـما را از مـرد و زن آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تـا بـا یکـدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقـت، ارجمنـدترین شـما نـزد خدا پرهیزگارترین شماست.

و نیز می‌توان به این روایت‌ها اشاره کرد:

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

أیها النّاس إنّ ربّکم واحد، وإنّ أباکم واحـد، کلّکـم لآدم، وآدم مـن تـراب، إنّ أکرمکم عندالله أتقاکم، ولیس لعربی علی عجمی فضل الاّ بالتقوی؛[2]

ای مردم، به راستی که پروردگارتان یکی است، پدرتان یکی است. همـه شـما فرزند آدم هستید و آدم از خاک اسـت. بـه راسـتی کـه ارجمنـدترین شـما، نـزد خداوند، پرهیزگارترین شماست. هیچ عربی را بر غیر عربْ برتری نیـست، جـز بـه پرهیزگاری.

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

النّاس سواء کأسنان المشط؛[3]

مردم مانند دندانه‌های شانه برابرند.

و نیز رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

فالنّاس الیوم کلّهم أبیضهم وأسودهم ...؛[4]

امروز تمامی مردم [در پرتـو آیـین اسـلام]، سـفید و سـیاه، قرشـی و عـرب و عجـم از آدم زاده شـده‌انـد. و بـه راسـتی کـه خداونـد آدم را از خـاک آفریـد؛ و دوست داشتنی‌ترینِ مردم، نزد خداوند ـ عزوجل ـ در روز قیامـت، مطیـع‌تـرین و

---

۱. حجرات، آیه ۱۳.
۲. تحف العقول، ص ۳۴؛ بحارالانوار، ج ۷۶، ص ۳۵۰، ح ۱۳.
۳. کنزالعمال، ج ۹، ص ۳۸، ح ۲۴۸۸۲؛ بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۲۱۵، ح ۱۰۸.
۴. بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۱۱۸، ح ۸۹.

پارساترین آنهاست.

و نیز رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

به راستی که همه مردم، تا این روزگار ما، از آدم‌اند [و برابرند]؛ مانند دندانه‌های شانه؛ عرب را بر غیر عرب و سرخ گونه را بر سیاه فضیلتی نیست، مگر در سایه پارسایی.[۱]

و نیز امام علی علیه السلام فرمود:

النّاس إلی آدم شرع سواء؛[۲]

مردمان تا آدم همه برابرند.

خلاصه آن‌که این آیات ـ که با آیات و روایات‌های دیگر تأیید می‌شوند ـ بر برابری انسان‌ها در قصاص دلالت دارند، و هیچ‌گونه نابرابری را برنمی‌تابند.

در برابر این استدلال، دو شبهه ممکن است مطرح گردد، که اینک به بررسی و نقد آن دو می‌پردازیم:

۱. ممکن است گفته شود آیات متضمن قصاص (آیه اول و دوم از گروه نخست) و نیز آیه انتصار (آیه چهارم از گروه نخست) هیچ‌گونه اطلاق و شمولی نسبت به برابری قصاص در طوایف یاد شده ندارند؛ زیرا این آیات بر اصل قصاص دلالت دارند و از آن رو که در آن زمان، قصاص با وجود تفاوت میان زن و مرد و برده و آزاد، صادق بود، این آیات نیز می‌توانند مؤید همان باشند.

به تعبیر دیگر، از این آیات نمی‌توان برابری در قصاص را به دست آورد؛ چرا که این آیات بر اصل قصاص دلالت دارند، و در آن زمان، نابرابری در قصاص مرد و زن و برده و آزاد رایج بوده و در عین حال به آن قصاص می‌گفتند.

در پاسخ به این ایراد، باید گفت:

اولا، آیات دیگر مثل آیه ﴿وَ جَزَؤُاْ سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[۳] و نیز ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[۴] بر برابری و عدم تفاوت دلالت دارند و برای استدلال کفایت می‌کنند؛

۱. همان، ص ۳۴۸، ح ۶۴.
۲. بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۵۷، ح ۱۱۹.
۳. شوری، آیه ۴۰.
۴. مائده، آیه ۴۵.

ثانیاً، صدق قصاص با وجود نابرابری در میان مردمان جاهل، مبتنی بر عقاید و باورهای باطل آنان بود، و عرف انسانی با فطرت اصلی‌اش به برابری و عدم تفاوت اعتقاد دارد. پس صدق قصاص نزد آنان نمی‌تواند ملاک صدق آیات قرآنی ـ که بر حق و حقیقت مبتنی است ـ باشد؛

ثالثاً، عرف زمان ما ـ که بر شعور و ادراک و فرهنگ بالای انسان‌ها مبتنی است ـ قصاص را به صورت برابر، شامل همه طوایف می بیند، و این ملاک صدق آیات قرآنی است؛

رابعاً، آن‌جا که احکام بر عناوین مترتب گردد (مانند این آیات) ملاک دلالت، صدق عنوان است؛ گرچه برخی از مصادیق آن در دوره‌های پس از نزول شکل گیرد، بلی اگر احکام بر مصادیق خارجی مترتب گردد، ملاک دلالت، همان مصداق‌های زمان جعل حکم است.

۲. دومین ایراد، آن است که آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾[1] بر اختلاف و تفاوت در این طوایف دلالت دارد، و معنای آیه چنین است که آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده، مرد در برابر مرد و زن در برابر زن قصاص می‌شود. این آیه از آن‌رو که صریح در نابرابری است، می‌تواند اطلاق و شمول دیگر آیات را نیز مقید سازد.

پاسخ این ایراد چنین است که این آیه نیز بر مساوات و برابری در این سه گروه، دلالت دارد؛ یعنی اینها با هم برابرند و قصاص باید بر قاتل اجرا شود، هرکه باشد و نیز مقتول هر که باشد. توضیح مطلب چنین است:

این آیه ناظر بر این مطلب است که قصاص تنها باید بر قاتل اجرا گردد و نه دیگری؛ در مَثَل، اگر انسان آزادی، انسان آزاد دیگری را کشت، خود او باید قصاص شود، نه برده وی؛ با این توجیه که گفته شود قاتل از مقتول برتر است و باید برده قاتل ـ که در رتبه اجتماعی مقتول است ـ به جایش قصاص شود. و یا اگر برده‌ای برده‌ای را کشت، باید خودِ قاتل قصاص شود و گفته نشود که این برده

---

۱. بقره، آیه ۱۷۸.

قاتل چون با گروه اجتماعی بالاتری ارتباط دارد، باید انسان آزادی را از طبقه فرو دست به جای او قصاص کرد.

و یا اگر زنی، زنی را کشت، خود او باید قصاص شود، نه مردی به جای آن زن؛ با این استدلال که این زن وابسته به طبقه اشراف است و در رتبه مقتول نیست، بلکه از او برتر است، پس باید مردی را به جای او قصاص کرد که در ردیف و رتبه مقتول باشد.

با این توضیح، این آیه نه تنها بر تفاوت و نابرابری دلالت ندارد، بلکه بر برابری و رفع تفاوت‌ها تأکید می‌کند.

با توجه به مطلب یاد شده، این آیه را دو گونه می‌توان تفسیر کرد؛ بر پایه یک تفسیر، تفاوت و نابرابری در قصاص به اثبات می‌رسد و برپایه تفسیر دیگر، تساوی و برابری از آیه استفاده می‌شود. از آن‌رو که تفسیر اول با سایر آیات و مذاق شریعتْ ناسازگار است و مستلزم تقیید دیگر ادله می‌شود ـ که لسان و پیام آن‌ها از تقیید ابا دارد ـ دومین تفسیرْ روشن‌تر است و باید همان مبنا قرار گیرد. از سوی دیگر، تفسیر دوم با شأن نزول آیه نیز سازگار است. شأن نزول این آیه در تفسیر مجمع‌البیان این گونه بیان شده است:

این آیه درباره دو قبیله از عرب نازل شد که یکی را بر دیگری برتری بود. آنان زن‌های طایفه خود را بدون مهریه به ازدواج درمی‌آوردند. این قبیله سوگند یاد کردند که اگر برده‌ای از ما کشته شود، در برابرش آزادی از آنان را می‌کشیم؛ در برابر زنی از قبیله ما مردی از آنان را می‌کشیم و در برابر مردی از قبیله ما دو مرد از آنان را می‌کشیم، و جراحت‌های قبیله خود را دو برابر جراحت‌های آنان به حساب می‌آوردند. تا این‌که اسلام آمد و خداوند این آیه را نازل کرد.[1]

این مطلب در تفاسیر دیگر نیز آمده است.[2]

و اگر گفته شود این آیه در تفسیر دوم ظهوری ندارد، باید گفت که لااقل مورد احتمال است و اطلاق آیه‌های دیگر ثابت است.

---

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۶۴.

۲. ر.ک: الکشاف، ج ۱، ص ۲۲۱؛ زبدة البیان، ص ۶۷۱ .

تا این‌جا از اصل برابری در قصاص میان زن و مرد و کافر و مسلمان و برده و آزاد بر پایه دلالت آیات قرآنی و اصول شریعت اسلامی دفاع شد. اینک به بررسی دیدگاه‌های مخالفان این نظریه می‌پردازیم.

بخش دوم: نقد و بررسی نابرابری قصاص

در فقه اسلامی قصاص مرد در برابر مرد و زن در برابر زن جای تردید ندارد، چنانکه قصاص زن در برابر مرد امری مسلم است، لیکن نسبت به قصاص مرد در برابر زن، عقیده مشهور فقیهان بر این است که نمی‌توان مرد را قصاص کرد، مگر این‌که اولیای زنْ نصف دیه انسان را به مرد پرداخت کنند.

از این دیدگاه استفاده می‌شود که برابری در قصاص زن و مرد مورد قبول آنان نیست. صاحب جواهر گوید اجماع محصل و منقول بر آن دلالت دارد.[1] و فاضل هندی نیز در کشف‌اللثام به صراحت دعوی اجماع دارد.[2]

شیخ طوسی در کتاب الخلاف می‌نویسد:

مسئله: مرد آزاد در برابر زن آزاد قصاص می‌شود، در صورتی که اولیایِ زن زیادتی دیه مرد را به وی برگردانند؛ یعنی پنج هزار درهم. این رأی را عطاء نیز

---

۱. جواهرالکلام، ج ۴۲، ص ۸۲.

۲. کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۴۶، سطر ۷ (رحلی).

پذیرفته است و لیکن وی می‌گوید باید شش هزار درهم بپردازند. همین نظریه از حسن بصری منقول است و وی آن را از امام علی علیه‌السلام نقل کرده است.

فقیهان عامه معتقدند که مرد در برابر زن قصاص می‌شود و لازم نیست چیزی پرداخت شود. اینان این نظریه را از امام علی علیه‌السلام و ابن مسعود نقل کرده‌اند.

دلیل ما بر لزوم پرداخت زیادتی دیه، اجماع امامیه و روایت‌های آنان و نیز آیه ۱۷۸ از سوره بقره یعنی ﴿وَ الأُنثَى بِالأُنثَى﴾ است که دلالت دارد مرد در برابر زن قصاص نشود.[۱]

سید مرتضی در کتاب الانتصار می‌نویسد:

مسئله: از آرای خاص امامیه آن است که اگر مردی، از روی عمد، زنی را به قتل رساند و اولیای زن درخواست دیه کنند، قاتل باید نصف دیه کامل انسان را به آنان پرداخت نماید. و اگر اولیای زن تقاضای قصاص کنند و بخواهند مرد را بکشند، باید نیمی از دیه را به وارثان بپردازند. و بدون پرداخت نصف دیه حق قصاص ندارند.

فقیهان عامه در این مسئله مخالف‌اند و پرداخت نصف دیه را در قصاص مرد لازم نمی‌دانند.

دلیل ما در این نظریه اجماع است؛ چرا که جان زن برابر جان مرد نیست. بلکه نصف آن است. از این‌رو، اگر جان کاملی در برابر جان ناقص قصاص شود، باید مازاد پرداخت گردد.[۲]

از دو سخن یاد شده به دست می‌آید که فقیهان عامه به اتفاق پرداخت نصف دیه را لازم نمی‌شمرند؛ با آن‌که فقیهان شیعی به اتفاق آرا آن را لازم می‌دانند. گفتنی است که عامه رأی خود را از امام علی علیه‌السلام نیز نقل کرده‌اند.

از این دو عبارت به دست آید که مستند فقهای شیعی در این دیدگاه چهار دلیل است:

۱. آیه ۱۷۸ از سوره بقره، یعنی ﴿وَ الأُنثَى بِالأُنثَى﴾؛

---

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۱۴۵، مسئله ۱.
۲. الانتصار، ص ۵۳۹.

۲. روایات؛
۳. اجماع؛
۴. نابرابری دیه مرد و زن.
اینک به بررسی این ادله می‌پردازیم:

یک. قرآن

در مورد استدلال به این آیه، در بخش نخست، توضیحاتی آوردیم. در آن‌جا گفته شد که این آیه را دو گونه می‌توان تفسیر کرد که بنابر یک تفسیر، آیه مستند سخن مشهور شیعه قرار می‌گیرد و بر پایه تفسیر دوم، مستند قول برابری قصاص زن و مرد است. نتیجه بررسی بدین جا منتهی شد که شأن نزول آیه، احتمال دوم را تأیید می‌کند، علاوه بر آن‌که مستفاد از اطلاق و صراحت دیگر آیات نیز چنین است. بدین جهت، تفسیر برابری قصاص زن و مرد راجح دانسته شد.

دو. روایات

مهم ترین مستندِ مشهور، اخبار و روایات است که تعداد آن در کتب معتبر حدیثی به پانزده روایت می‌رسد و از این میان، نزدیک به ده حدیث آن از سند معتبر برخوردار است. این روایت‌ها از بزرگان حدیث و یاران ائمه چون عبدالله بن سنان، عبدالله بن مسکان، عبیدالله بن علی الحلبی، فضل بن عبدالملک، ابوالعباس بقباق، لیث بن بختری، ابوبصیر مرادی و دیگر راویان موثق منقول است.

برخی از این روایات عبارت‌اند از:

۱. ....: إن شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه ويؤدوا إلى أهله نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم؛[1]

عبدالله بن سنان گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام درباره مردی که همسرش را به عمد بکشد، می‌فرمود: اگر خانواده زن بخواهند مرد را بکشند، می‌توانند و باید

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۰، ب ۳۳، ح ۱.

به خانواده مرد نصف دیه را بپردازند. و اگر بخواهند می‌توانند نصف دیه را، یعنی پنج هزار درهم، از خانواده مرد بگیرند [و از کشتن وی صرف نظر نمایند].

۲. ... عن أبی عبدالله علیه السلام قال: إذا قتلت المرأة رجلا قتلت به، وإذا قتل الرجل المرأة؛[۱]

امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه زنی مردی را بکشد، در مقابل کشتن وی قصاص می‌گردد و اگر مردی زنی را بکشد، چنانچه بخواهند قصاص کنند، باید نیمی از دیه مرد را [به خانواده‌اش] بپردازند و مرد را قصاص کنند و اگر از کشتن صرف نظر کنند، دیه کامل زن را دریافت کنند و دیه زن نصف دیه مرد است.

۳. عن أبی عبدالله علیه السلام قال: فی الرجل یقتل المرأة متعمّداً ... .[۲]

امام صادق علیه السلام درباره مردی که زنی را به عمد بکشد، فرمود: اگر خانواده زن بخواهند، می‌توانند مرد را بکشند و این حق را دارند؛ لیکن نیمی از دیه را باید به خانواده مرد بپردازند. و اگر از کشتن صرف‌نظر کنند، دیه زن را ـ که نصف دیه مرد است ـ بپذیرند. و اگر زنی مردی را بکشد، قصاص شود و خانواده مرد حقی دیگر ندارند.

هم‌چنین روایت‌های ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۰ و ۲۱ از همان باب ۳۳ بر این مطلب دلالت دارند.

نقد و بررسی روایات

اینک پس از نقل این روایات و اعتراف به این‌که از جهت سند و دلالت، تردیدی در آن‌ها نیست، در پاسخ می‌گوییم دو ایراد اساسی بر این روایت‌ها وارد است که نمی‌توان آن‌ها را مبنای استنباط حکم قرار داد؛ یکی مخالفت با قرآن، سنت، عقل و دیگر قواعد و اصول مسلم اسلامی، و دیگری، معارضه با روایات دیگر.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۱، ح ۲.
۲. همان، ح ۳.

اینک به شرح این ایرادها می‌پردازیم:

الف. مخالفت با کتاب و سنت، عقل

مخالفت این اخبار با کتاب و سنت و عقل، مهم‌ترین ایراد این احادیث به شمار می‌رود و از این میان، مهم‌ترین آنها، مخالفت با کتاب است. بدین جهت، موارد مخالفت را یک به یک مورد بررسی قرار داده، از مخالفت با کتاب آغاز می‌کنیم:

۱. مخالفت با کتاب

روایات فراوانی در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت ـ که عدد آن‌ها بیش از چهل حدیث است ـ بر این مضمون دلالت دارد که هر روایتی با قرآن مخالف و ناسازگار است، حجیت ندارد و باید آن را کنار نهاد و علمش را به اهلش واگذارد. شیخ انصاری تعداد این اخبار را متواتر دانسته است:

والأخبار الواردة فی طرح المخالفة للکتاب والسنة، ولو مع عدم المعارض، متواترة؛[1]

روایت‌هایی که بر کنار گذاشتن احادیث مخالف کتاب و سنت دلالت دارند، گرچه معارضی هم ندارند، متواترند.

در این‌جا تنها به نقل سه روایت از این اخبار اکتفا می‌کنیم:

۱. صحیحه هشام بن حکم از امام صادق علیه‌السلام:

خطب النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله بمنی، فقال: ایها الناس، ما جاءکم عنّی یوافق کتاب الله فأنا قلته، وما جاءکم یخالف کتاب الله فلم أقله؛[2]

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در منی سخنرانی کرد و فرمود: ای مردم، آنچه از جانب من به شما رسیده که موافق کتاب خداست، من گفته‌ام و آنچه به شما رسیده و مخالف کتاب خداست، من نگفته‌ام.

---

۱. فرائد الاصول، مجموعه آثار شیخ انصاری، ج ۲۴، ص ۲۴۵.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۱۵.

این روایت با اسناد دیگری نیز منقول است.[۱]

۲. امام جواد علیه السلام در مناظره با یحیی بن اکثم از رسول خدا صلی الله علیه و آله در حجة‌الوداع چنین نقل می‌کند:

قد کثرت علیّ الکذابة وستکثر، فمن کذب ...؛[۲]

دروغگویان بر من بسیارند و بیشتر خواهند شد. هرکس بر من از روی عمد دروغ ببندد، جایگاهش از آتش خواهد بود. پس هرگاه حدیثی از ناحیه من به شما رسید، آن را بر کتاب خدا و سنتِ من عرضه دارید. پس به آنچه با کتاب خدا و سنت من موافقت دارد، چنگ زنید و بدانچه با کتاب خدا و سنت من ناسازگار است، چنگ نزنید.

این روایت نیز با سند دیگر منقول است.[۳]

۳. موثقه سکونی از امام صادق علیه السلام از امیرمؤمنان علیه السلام:

إنّ علی کلّ حق حقیقة، وعلی کلّ صواب نوراً، فما وافق کتاب الله فخذوا به، وما خالف کتاب الله فدعوه؛[۴]

به راستی، هر حقّی حقیقتی دارد و هر صوابی نوری. پس آنچه را موافق کتاب خداست، اخذ کنید و آنچه مخالف کتاب خداست، کنار گذارید.

این روایت نیز با اسناد دیگری منقول است.[۵]

مدعای ما این است که روایات نابرابری قصاص زن و مرد با قرآنْ مخالف است و باید آن‌ها را کنار گذارد. این مخالفت و ناسازگاری با سه دسته از آیات قرآنی است که شرح آن‌ها از این قرار می‌باشد.

دسته اول. آیاتی که دلالت دارد سخن و احکام خداوند بر پایه عدالت و حقیقت است و ظلم و ستم نسبت به بندگان، روا نمی‌دارد؛ نه در عرصه تکوین و نه در عرصه تشریع؛ مانند:

---

۱. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲۵.
۲. المحاسن، ص ۲۲۱، ح ۱۳۰ .
۳. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲۹.
۴. بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۶۵، و ۲۲۷ و ۲۴.
۵. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ح ۱۰.

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾؛[1] و سخن پروردگارت به راستی و داد، سرانجام گرفته است.

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لله يَقُصُّ الْحَقَّ﴾؛[2] حکم و دستور به دست خداست، که حق را بیان میکند.

﴿وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّـم لِّلْعَبِيدِ﴾؛[3] خداوند هرگز نسبت به بندگان خود بیدادگر نیست.

این آیات، ظلم و ستم را از خداوند متعال نفی می‌کنند و ساحت او را از آن منزه می‌دانند. از سوی دیگر، به نظر انسان‌ها، تفاوت گذاردن میانِ قصاصِ زن و مرد، و واداشتن خانواده زن به پرداخت نیمی از دیه، ظلم بوده، از عدالت و حقیقت به دور است؛ زیرا زنان با مردان، در هویت انسانی، حقوق اجتماعی و اقتصادی برابرند، و عقل بر این برابری گواهی می‌دهد و کتاب و سنت نیز آن را تأیید می‌نمایند.

خداوند، خود در کتابش درباره برابری زن و مرد فرموده است:

﴿يَـأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْس وَ حِدَة وَخَلَـقَ مِنْهَـا زَوْجَهَـا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾؛[4] ای مردم، از پروردگارتان ـ که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را نیز از همان حقیقت آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد ـ پروا دارید.

در این آیه، تقوا و پرواپیشگی نسبت به رب و مدبر و مربی انسان‌هاست، برخلاف آیات دیگر که تقوا به صورت مطلق آمده است، مانند: ﴿اتَّقُواْ﴾.[5]

به نظر می‌رسد که این نسبت و اضافه درصدد القای این مطلب است که انسان‌ها در حقیقتِ انسانی یکسان‌اند و میان زن و مرد، بزرگ و کوچک و نیرومند

---

۱. انعام، آیه ۱۱۵.
۲. انعام، آیه ۵۷ .
۳. فصلت، آیه ۴۶؛ آل عمران، آیه ۱۸۲؛ انفال، آیه ۵۱؛ حج، آیه ۱۰؛ ق، آیه ۲۹.
۴. نساء، آیه ۱.
۵. بقره، آیه ۱۰۳ و ۲۱۲ و... .

و ناتوان، تفاوتی نیست. آن‌گاه فرمان می‌دهد که: ای انسان‌ها، پروا پیشه کنید و در حق یکدیگر ستم روا مدارید. مرد بر زن، بزرگ نسبت به کوچک، نیرومند نسبت به ناتوان، و مولا نسبت به برده ستم نکنند. دامنه این پرواپیشگی نیز گسترده است و تمامی زمینه‌های اقتصاد، سیاست، قانون و... را شامل می‌گردد.

پس انسان‌ها، به دلالت این آیه، مأمورند تا از آنچه در نظر عرف و عقلا ستم محسوب می‌شود، پرهیز کنند و خداوند سزاوارتر است که خود چنین نکند. از این رو، دلالت این آیه بر تساوی انسان‌ها و نفی نابرابری در احکام و قوانین نسبت به آن‌ها تردیدناپذیر است.

آیات دیگری نیز بر این تساوی و برابری دلالت دارند؛ مانند:

﴿إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَ أُنثَىٰ وَ جَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَـٰكُمْ﴾؛[1] ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم، و شما را ملتْ ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

﴿ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَـٰلِقِينَ﴾؛[2] آن گاه [جنین را] در آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

روایت‌هایی که پیش از این در صفحه ۲۰ تا ۲۲ آوردیم نیز بر این تساوی و برابری دلالت دارد.

دسته دوم. دومین گروه از آیات قرآنی ـ که روایت‌های تفاوت در قصاص زن و مرد با آن مخالف‌اند ـ عبارت‌اند از:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالاَنفَ بِالاَنفِ وَالاُذُنَ بِالاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾؛[3] و در [تورات] بر آنان مقرر

۱. حجرات، آیه ۱۳.
۲. مؤمنون، آیه ۱۴.
۳. مائده، آیه ۴۵.

کردیم که جان در مقابل جان، و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است؛ و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند.

این آیه، به صراحت، دلالت دارد که تفاوتی میان جان انسان‌ها نبوده، خون یکی رنگین‌تر از خون دیگری نیست. پس اگر این تساوی و برابری در روایتی نادیده گرفته شود، باید آن را کنار گذارد.

نسبت به اطلاق این آیه و تمسک بدان، ایرادهایی ذکر شده که به نقل و نقد آن می‌پردازیم:

۱. گاه گفته می‌شود این آیه در صدد تشریع اصل قصاص است و نسبت به چگونگی اجرای قصاص اطلاقی ندارد؛ از این‌رو، آنچه در روایت‌ها بیان شده، تبیین و تشریح این اصل کلی است و مغایرت و مخالفتی با آن ندارد.

در پاسخ باید گفت: اولا، قاعده اولیه در تمامی آیات قرآنی اطلاق و تبیین است؛ چرا که خود را ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1] [این کتاب روشنگر هر چیزی است] و ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾[2] [و این قرآن به زبان عربی روشن است] معرفی کرده است؛

ثانیاً، بر شمردن مصداق‌های قصاص در اعضا از قبیل چشم، بینی، گوش و دندان [وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالاَنفَ بِالاَنفِ وَالاُذُنَ بِالاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ] و در ادامه، بیان قاعده کلی در قصاص جراحت‌ها [وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ] شاهدی گویا بر اطلاق آیه و در مقام تشریع و قانونگذاری بودن آن است؛

ثالثاً، فقیهان و محدثان بزرگی چون شیخ طوسی نیز از این آیه اطلاق و شمول فهمیده‌اند.

شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام، پس از نقل روایت ابو مریم انصاری از ابوجعفر علیه‌السلام:

فی امراة قتلت رجلا قال: تقتل ویؤدی ولیّها بقیة المال؛[3]

---

۱. نحل، آیه ۸۹.
۲. نحل، آیه ۱۰۳.
۳. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۳، ح ۷۱۷.

درباره زنی که مردی را بکشد، فرمود: زن کشته شود و خانواده‌اش نصف دیه را بپردازد. نوشته است:

هذه الرواية شاذة ... ولظاهر القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ فحكم أنّ النفس بالنفس ولم يذكر معها شيء آخر؛[1]

این روایت، شاذ است و جز ابو مریم انصاری کسی آن را روایت نکرده است، گرچه در کتاب‌ها در موارد مختلف تکرار شده است. علاوه بر شاذ بودن، مخالف تمامی اخبار و مخالف ظاهر قرآن است. خداوند متعال فرموده است: و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان، و چشم در مقابل چشم است. خداوند در این آیه حکم کرده که جان در برابر جان است و چیز دیگری همراه آن ذکر نکرده است.

شیخ طوسی، با این سخن، آیه را در مقام بیان دانسته و برایش اطلاق و شمول قایل است. و بدین جهت، روایت را مخالف قرآن دانسته، کنار می‌گذارد.

۲. برخی گفته‌اند که این آیه، حکایت احکام مربوط به قوم بنی اسراییل در تورات است؛ گذشته از آن‌که با این آیه نسخ شده است:

﴿يَـأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الأُنثَى بِالأُنثَى﴾؛[2] ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان، بر شما [حقّ] قصاص مقرر شده؛ آزاد، عوض آزاد و بنده، عوض بنده و زن، عوض زن.

در برخی از احادیث شیعی نیز بر این مطلب تصریح شده است:

علی بن ابراهیم فی تفسیر قوله تعالی: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ) قال: یعنی فی التوراة (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأنفَ بِالأنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ)، فهو منسوخة بقوله: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ

---

۱. همان.

۲. بقره، آیه ۱۷۸.

بِالحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الأُنثَى بِالأُنثَى)، وقوله: (وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ) لم تنسخ؛[1]

علی بن ابراهیم در تفسیر این سخن خداوند که بر آنان در آن مقرر کردیم آورده است: یعنی در تورات آمده است: «جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است؛ و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند». و این آیه با این آیه نسخ شده است: «درباره کشتگان، بر شما [حقّ] قصاص مقرر شده؛ آزاد، عوض آزاد و بنده، عوض بنده و زن، عوض زن». و این قسمت از آیه ﴿وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [و زخم‌ها نیز به همان ترتیب قصاصی دارند]، نسخ نشده است.

بنابراین، با فرض منسوخ بودن آیه، مخالفت روایات با آن مشکلی ایجاد نخواهد کرد.

در پاسخ به این ایراد باید گفت:

اولاً، این آیه عام است و به قوم بنی‌اسراییل اختصاص ندارد؛ ذیل آیه بر این مطلب گواهی می‌دهد:

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّـالِمُونَ﴾؛[2] و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود ستمگران‌اند.

چرا که عمومیت موصول «مَنْ» نشانه عمومیت حکم است؛

ثانیاً، این آیه منسوخ نیست؛ زیرا زراره از امام باقر علیه السلام و یا امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که این آیه از محکمات قرآن است:

زرارة عن أحدهما علیه السلام فی قول الله عزوجل: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ﴾، قال: هی محکمة؛[3]

زراره از امام باقر علیه السلام و یا امام صادق علیه السلام درباره این سخن خداوند ـ عزوجل ـ: «که جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی»، نقل می‌کند که این آیه از محکمات قرآن است.

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۶۹؛ جامع احادیث الشیعة، ج ۳۱، ص ۱۸۷، ب ۱۷، ح ۲۰.
۲. مائده، آیه ۴۵.
۳. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۳، ح ۷۱۸.

و آیه محکمْ منسوخ نخواهد بود و روایت علی بن ابراهیم قابل استناد نیست، زیرا نسبت این کتاب به علی بن ابراهیم محرز نیست؛ گذشته از آن‌که نسبت منقولات این کتاب به معصوم به اثبات نرسیده است، و علاوه آن‌که سند این روایتِ خاص نیز ضعیف است. همچنین، محدثان و فقیهانی بزرگ چون شیخ طوسی[۱] و فاضل مقداد[۲] و دیگر مفسران بر عدم نسخ آیه تصریح کرده‌اند.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

نسبت آیه ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾[۳] با آیه ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾،[۴] نسبت تفسیر است و از این رو، ناسخ بودن آیه اول بدون دلیل است.[۵]

بنابراین، آیه سوره بقره، مصادیق را بیان می‌کند و در مقام نفی پاره‌ای از اوهام و خرافات جاهلی در زمینه قصاص است؛ چنان‌که پیش از این بدان اشاره شد (ص ۲۴ ـ ۲۶).

دسته سوم. سومین گروه از آیات مورد نظر، این سخن خداوند است:

﴿وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَـأُوْلِي الاَلْبَـبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛[۶] و ای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید.

توضیحِ این آیه چنین است که قصاص، یعنی مقابله به مثل و مقابله به مثل زمانی حاصل شود که در قتل زن و مرد تنها به قتل اکتفا شود؛ یعنی اگر زنی مردی را کشت، آن زن کشته شود و اگر مردی زنی را کشت، آن مرد کشته شود. و اگر چیزی به کشتنْ ضمیمه گردد ـ چنان‌که مشهور در قصاص از مرد معتقدند که نیمی از دیه باید به بازماندگان مرد پرداخت شود ـ ، این دیگر قصاص نخواهد بود؛ زیرا مقابله به مثل نشده است.

خلاصه مطلب این است که اخبار و روایات یاد شده، با این سه گروه از آیات

---

۱. همان، ح ۷۱۷.
۲. کنز العمال، ج ۲، ص ۳۵۵.
۳. بقره، آیه ۱۷۸.
۴. مائده، آیه ۴۵.
۵. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۴۱.
۶. بقره، آیه ۱۷۹.

قرآنی مخالفت دارد و باید آن‌ها را کنار گذارد و نمی‌توان به استناد چنین اخباری فتوا داد.

در برابر این استدلال، شبهات و ایرادهایی مطرح است که باید پاسخ گفته شود. اینک به نقل و نقد آن‌ها می‌پردازیم:

۱. ایراد نخست آن است که نسبت میان اخبارِ تفاوت در قصاص و آیات یاد شده، اطلاق و تقیید است؛ بدین معنا که آیات قصاص به صورت کلی و مطلق به تشریع قصاص پرداخته و برابری در قصاص را بیان می‌کنند و روایت‌ها و اخبار آن‌ها را مقید می‌سازند؛ یعنی در صورت قصاص از مردِ قاتل، باید نیمی از دیه نیز پرداخت شود. و رابطه اطلاق و تقیید، هیچ‌گاه به معنای مخالفت و مغایرت نیست که این اخبار را از حجیت و اعتبار بیندازد. به سخن دیگر، آن جا که رابطه اخبار و آیاتِ مخالفت به صورت تباین کلی باشد، باید روایت را به عنوان مخالف قرآن کنار گذارد؛ اما اگر مخالفت به صورت عموم و خصوص مطلق باشد، نسبت مطلق و مقید خواهند داشت و از حکم کلی مخالف قرآن بیرون خواهند بود.

جواب، آن است که گاه اطلاق یک دلیل به گونه‌ای است که تقیید بردار نیست و به اصطلاح اصولیان، اطلاقْ آبی از تقیید و استثناست. آیا می‌توان گفت که خداوند نسبت به بندگان ستم کننده نیست ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾،[1] مگر در قصاص مرد و زن، یعنی در این‌جا خداوند ستم می‌کند!!؟

آیا می‌توان گفت که حکم و دستور الهی بر حقّ است ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ﴾، مگر در مورد قصاص مرد و زن، یعنی آن‌جا دیگر بر حق نیست!!؟

این آبی از تقیید بودن، بدان معناست که عرف نسبت این استثنا به خداوند و پیشوایان دینی را ـ که حافظ احکام و حدود الهی‌اند ـ قبیح می‌شمارد.

۲. ایراد دوم، آن است که امامان معصوم و پیشوایان الهی مخاطبان اصلی آیات قرآنی‌اند و اگر روایت و حدیثی از آنان صادر شود که به زعم و گمان ما مخالف قرآن به شمار می‌رود، حکایت از آن دارد که به نظر آنان مخالف قرآن نیست و

۱. فصلت، آیه ۴۶؛ آل عمران، آیه ۱۸۲؛ انفال، آیه ۵۱؛ حج، آیه ۱۰؛ ق، آیه ۲۹.

وقتی مخالف قرآن نباشد، از حجیت ساقط نمی‌گردد. پس می‌توان به این اخبار و احادیث استناد کرد.

پاسخ، آن است که عرضه اخبار بر قرآن، بدان جهت است که حدیث معتبر از غیر معتبر باز شناخته شود. به تعبیر دیگر، از آن‌رو که روایت‌هایی جعل شده و به پیامبر و امامان منسوب شده، آنان معیاری برای شناسایی و تشخیص این احادیث به دست داده‌اند. مخاطب اخبار عرض، عرف مسلمانان است؛ یعنی اگر به نظر عرفْ روایتی و خبری بر قرآن عرضه شد و مخالف آن بود، باید آن را کنار گذارد، و اگر بگوییم تشخیص مخالفت بر عهده خود پیامبر و امامان است، دیگر تعیین ترازو و میزان چه معنا دارد؟ مگر می‌توان همیشه به معصوم دسترسی داشت؟ مردمان مسلمان در مقابله با پدیده جعل و وضع حدیث چه کنند؟ به عبارت واضح‌تر، تعیین میزان و ترازو لغو خواهد بود.

صاحب جواهر نیز این مطلب را به زیبایی تصویر کرده که خلاصه‌اش چنین است:

اخبار عرض برای تشخیص راست از دروغ ارائه شد؛ چرا که بدعت گزاران و هواپرستان، روایت‌های بسیار بر پیامبر و ائمه علیهم‌السلام در دوران زندگی و پس از وفاتشان نسبت دادند.

این هواپرستان، چون در لابه لای روایات ائمه مطالبی بر خلاف مشهور یافتند که گاه ذهن آدمی بدان پایه نمی‌رسد، آن را دستمایه قرار داده، روایت‌های نادرست و دروغ به آنان نسبت دادند و از این رهگذر، پیامبر و امامان علیهم‌السلام اخبار عرض را مطرح ساختند.

البته مقصود از اخبارِ عرض، آن است که حدیثی با نص قرآن یا ظاهر قرآنی ـ که برای مردم آشکار است ـ مغایرت داشته باشد. روشن است که مراد از عرضه بر قرآن، عرضه بر ظاهر قرآن با توجه به برخی از تفاسیر ظنّی نیست، چرا که در این صورت، عرضه خبر بر خبر صورت گرفته، نه بر قرآن. و احادیث معروض علیه بر احادیث معروض، هیچ مزیتی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که دروغ‌ساز در مسائل کلامی و فقهی حدیث می‌سازد، می تواند در عرصه تفسیر نیز، حدیث بسازد. بدین جهت

است که در روایات تفسیری مطالب کذب و باطل نیز یافت می‌شود.

بنابراین، تفسیر اخبارِ عرضْ بدین صورت، چنان‌که برخی بدان دامن می‌زنند، مورد قبول نیست.[۱]

۳. ممکن است گفته شود تشریع تفاوت میان قصاص زن و مرد، در نظام اتمّ و اکمل خداوند، عین عدل و انصاف است؛ چرا که خداوند مصالحی را می‌داند که ما چیزی از آن نمی‌دانیم: ﴿وَ مَآ أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾[۲] [و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است].

بدین سان، ممکن است به نظر ما حکمی عادلانه نباشد، ولی نزد خداوندِ خیر الحاکمین، عینِ عدالت و حقیقت باشد.

پاسخ، آن است که اگر حکمی به قطع و یقین ثابت شود که از سوی خداوند است و به نظر ما خلاف عدل و حقیقت باشد، آن حکم به خداوند نسبت داده می‌شود و نشان دهنده آن است که در دانشِ ما نقص و خللی وجود دارد، لیکن در مقام اثبات و شناسایی حکم الهی و استنباط آن از ادله ظنی ـ که معظم فقه بر آن تکیه دارد ـ چنین نخواهد بود، بلکه باید این حکم مستخرج از ادله ظنی با ظواهر قرآن ناسازگار نباشد به سخن دیگر اگر مطلبی به قطع و یقین ثابت شد که از سوی خداوند است و پیشوایان دینی آن را به عنوان حکم الهی تبلیغ فرموده‌اند، این احتمال ـ که نزد خداوند و در نظام تشریع او عدل و حق است ـ تأثیر دارد، و چنانچه در نظر ما خلاف عدل باشد نشان دهنده نقص در درک ما می‌باشد ولکن در غیر ادله قطعی و یقینی ـ که اخبار عرض برای تشخیص و سنجش آن‌ها صادر شده‌اند ـ نمی‌توان به این احتمال چنگ زد؛ زیرا لازمه‌اش لغو بودن اخبار عرض خواهد بود.

استاد شهید مطهری در این زمینه سخنی نغز دارد که چنین است:

اصلِ عدالت از مقیاس‌های اسلام است، که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که

۱. جواهرالکلام، ج ۱۳، ص ۹۸.
۲. اسراء، آیه ۸۵.

آنچه دین گفته عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید. این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدّسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست. این نظیر آن چیزی است که در باب حُسن و قبح عقلی، میان متکلّمین رایج شد و شیعه و معتزله عدلیّه شدند؛ یعنی عدل را مقیاس دین شمردند، نه دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقل یکی از ادلّه شرعیّه قرار گرفت تا آنجا که گفتند: «العدل والتوحید علَویان والجبر والتشبیه امویان».

در جاهلیّت، دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می‌دانستند. لذا در سوره اعراف از آن‌ها نقل می‌کند که هر کار زشتی را به حساب دین می‌گذاشتند و قرآن می‌فرماید:[1] «بگو، [خدا] امر به فحشا نمی‌کند».[2]

۴. ممکن است گفته شود که لازمه این سخن، اعتبار نداشتن پانزده حدیثی است، که محدثان بزرگ نقل کرده‌اند و در میان آن‌ها روایات صحیح نیز موجود است.

در پاسخ باید گفت که این یک استبعاد بیش نیست و نمی‌تواند در برابر قواعد و ضوابط علمی ارزیابی احادیث، پایداری کند. مگر روایت‌های بسیاری بر تحریف قرآن دلالت نکردند؟ تعداد این روایات آن‌قدر زیاد بود که علامه مجلسی آن‌ها را متواتر و به اندازه روایت‌های مربوط به امامت دانست،[3] ولی با این همه نمی‌توان به مضمون آن‌ها تن داد؛ زیرا با قرآن مخالفت دارد.

از سوی دیگر، روایت‌هایی در کتب اربعه وارد شده که مخالفت و مغایرتشان با قرآن از روز روشن‌تر است. در الکافی[4]، من لا یحضره الفقیه[5] و تهذیب الاحکام[6]

---

۱. اعراف، آیه ۲۷ ـ ۲۸ .
۲. مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۴ ـ ۱۵ .
۳. مرآت العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵.
۴. الکافی، ج ۷، ص ۱۷۷، ح ۳.
۵. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۷، ح ۳۲.
۶. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۲۳، ح ۷.

روایت شده که حکم رجم در قرآن آمده و آیه‌اش این است:

الشیخ والشیخة فارجموهما ألبتة، فإنّهما قضیا الشهوة؛

پیرمرد و پیرزن را سنگسار کنید؛ زیرا دوران شهوت را گذرانده‌اند.

آیا می‌توان گفت این آیه از قرآن حذف شده است؟

و البته با وجود جعل و وضع فراوان در احادیث و اخبار چنین استبعادهایی وجهی ندارد.

امام صادق علیه السلام فرمود: مغیرة بن سعید روایت‌های فراوانی جعل کرد. نیز امام رضا علیه السلام فرمود: خداوند لعنت کند ابوالخطاب را که او و یارانش روایت‌های بسیاری در لابه لای احادیث امام صادق جعل کردند.[1]

۴. ممکن است ایراد شود که جعل و دَسّ در این موضوعات ـ که جنبه سیاسی و اعتقادی ندارد ـ چه فایده‌ای در برداشته است.

پاسخ، آن است که ایجاد نفرت و تخریب چهره امامان معصوم نزد مردم و به ویژه زنان، می‌تواند از انگیزه‌های چنین جعل و وضع‌هایی باشد؛ چنان‌که در مورد اخبار تحریف نیز همین انگیزه صادق است. اهل سنت قایل به تحریف قرآن نبوده‌اند و جعل این اخبار برای ایجاد نفرت نسبت به مذهب شیعه بوده است.

۵. ممکن است گفته شود که تفاوت در قصاص میان زن و مرد، بدان جهت است که نفقه زن بر عهده مرد است و مرد پایه و ستون اقتصاد خانواده به شمار می‌رود. بدین جهت، اگر قاتل مرد باشد و بخواهند او را قصاص کنند، باید نیمی از دیه به خانواده او برگردد.

جواب، آن است که این توجیه، مبنای علمی و دینی ندارد؛ زیرا این حکم در مورد کودکان خردسال، پیرمردها، مردان زمین گیر و... ـ که اقتصاد خانواده به آنان وابسته نیست ـ و زنان شاغل ـ که امروزه فراوان‌اند ـ ، نیز صادق است؛ با این‌که این توجیه شامل این موارد نمی‌شود.

گذشته از آن‌که دیه در برابر خون است، یعنی خون‌بها، چنان‌که در کتب لغت

---

۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۴۸۹ ؛ جامع احادیث الشیعة، ج ۱، ص ۳۱۷، ح ۴۶۹.

مانند المفردات راغب معنا شده است[۱] و ارتباطی با اقتصاد و معیشت ندارد.

۲. مخالفت با روایات

گذشته از آن‌که این اخبار، با آیات قرآن ناسازگار است، با روایت‌هایی که عدل و حکمت را برای خداوند اثبات کرده و ظلم و ستم از او نفی کرده نیز مخالفت دارد.

این روایات بدان اندازه‌اند که ادعای تواتر و قطعیت در آن‌ها تردید بردار نیست.

۳. مخالفت با عقل

تفاوت در قصاص، با قواعد مسلم عقلانی و حکم قطعی عقل نیز سازگار است؛ زیرا عقلْ ظلم را بر خداوند قبیح شمرده، صدور آن را از خداوند محال می‌داند. و این تفاوت در قصاص و دیه را مصداق بارز و شاخص ظلم قلمداد می‌کند.

ب. معارضه با روایات دیگر

چنان که در آغاز اشاره شد، روایت‌هایی که میان قصاص مرد و زن تفاوت می‌گذارد، با چند روایت ـ که خلاف آن را اثبات می‌کند ــ معارضه دارد. این روایت‌ها چنین است:

۱. **صحیحة أبی مریم الأنصاری ــ وهو عبدالغفار بن القاسم ـ، عن أبی جعفر علیه السلام قال: فی امراة قتلت رجلا، قال: تقتل ویؤدی ولیها بقیة المال.**

وفی روایة محمد بن علی بن محبوب: بقیة الدیة؛[۲]

ابومریم پرسید: اگر زنی مردی را بکشد، چه حکمی دارد؟ فرمود: زن کشته شود و خانواده‌اش بقیه مال یا بقیه دیه را به خانواده مرد برگردانند.

این روایت‌ها به تصریح شیخ طوسی در کتب متعدد نقل شده است گرچه راوی آن تنها ابومریم بوده و شاذ است.[۳]

---

۱. المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۱۸.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۵، ب ۳۳، ح ۱۷.
۳. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۳، ح ۷۱۷.

۲. موثقة السکونی عن أبی عبدالله علیه السلام: إنّ امیرالمؤمنین علیه السلام قتل رجلا بامرأة قتلها عمداً وقتل امرأةً قتلت رجلا عمداً؛[۱]

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: امیرمؤمنان مردی که زنی را از روی عمد به قتل رساند، کُشت و زنی که مردی را از روی عمد به قتل رساند، نیز کُشت.

۳. خبر اسحاق بن عمار عن جعفر علیه السلام: إنّ رجلا قتل إمرأة فلم یجعل علی علیه السلام بینهما قصاصاً، وألزمه الدیة؛[۲]

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: مردی زنی را کشت و امام علی علیه السلام حکم به قصاص نکرد، بلکه مرد را ملزم به پرداخت دیه نمود.

این سه روایت، گرچه سه مضمون متفاوت دارند، زیرا روایت نخست می‌گوید در صورت قصاص از زن هم باید خانواده او نیمی از دیه را به خانواده مرد مقتول برگرداند. و در روایت دوم، تفاوتی میان قصاص زن و مرد گذاشته نشده است. و در روایت سوم، قصاص از مردِ قاتل نفی شده است، ولی با این همه، با روایت‌های گذشته معارضه و مخالفت دارد. بنابراین، عمل به مضمون آن‌ها دشوار است، بلکه باید به تساقط همه معتقد شد و ادله قرآنی ـ که برابری در قصاص را مطرح می‌ساخت ـ منبع و مستند حکم قرار داد.

موثقه سکونی، یعنی روایت دوم، برابری در قصاص را مطرح می‌کند، برخلاف روایت‌های پیشین که در قصاص زن و مرد فرق می‌گذارند. پس از تعارض می‌توان گفت: موثقه، به جهت موافقت با کتاب، بر روایت‌های دیگر رجحان دارد و باید مبنای عمل قرار گیرد. البته درباره دیگر روایت‌ها بر فرض صدور، باید سکوت کرد و دانش آن را به اهلش وانهاد.

سه. اجماع

سومین دلیل قایلان به تفاوت در قصاص زن و مرد، اجماع است؛ چنان‌که در

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۸۴، ب ۳۳، ح ۱۴.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ح ۸۴، ب ۳۳، ح ۱۶.

نقل کلمات فقیهان بدان اشاره شد.[۱]

باید گفت در مسائل اجتهادی که ادله آن بیان شده و نیز مختلف است، جایی برای استدلال به اجماع نیست، و اجماع در جایی دلیل شمرده می‌شود که مدرکی از قرآن و سنت در دست نباشد؛ گذشته از آن که محقق اردبیلی در کتاب خود در اجماع خدشه دارد و با تعبیر «کانّه اجماع» [گویا اجماعی در میان است] از آن یاد کرده است.

به علاوه، این اجماع منقول است و مدعیان اجماع چون شیخ طوسی، در موارد فراوانی، ادعای اجماع خود را نقض کرده‌اند. صاحب الحدائق می‌گوید:

شیخ طوسی در هفتاد و چند مورد دعوی اجماع خود را نقض کرده است.[۲]

چهار. تفاوت دیه زن و مرد

یکی از ادله قایلان به تفاوت قصاص زن و مرد، تفاوت آنان در دیه است، که لازمه تفاوت در دیه آن است که اگر از مرد قصاص شود، نیمی از دیه به خانواده وی برگردانده شود.

این دلیل از چند جهت ناتمام است.

اولا، اگر چنین باشد باید هنگامی که زنی قاتل است و قصاص می‌شود، باز هم نیمی از دیه را به خانواده مرد برگردانند، با آن که مشهور به چنین چیزی اعتقاد ندارد؛

ثانیاً، در برخی روایت‌های قصاص چنین تعلیل شده بود:

لا یجنی الجانی علی أکثر من نفسه؛[۳]

جانی بیش از ستاندن جانش، قصاص نشود.

و این سخن، اجتهاد در برابر نص خواهد بود؛

ثالثاً، اصل مبنا، یعنی تفاوت در دیه زن و مرد، مورد قبول ما نیست و اقوی آن

---

۱. ر.ک: همین کتاب، ص ۲۹ ـ ۳۱ .

۲. الحدائق الناضرة، ج ۹، ص ۳۶۸.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۳، ب ۳۳، ح ۱۰.

است که دیه زن و مرد برابر است و این را در رساله‌ای دیگر به نحو مبسوط بررسی کرده‌ایم.[۱]

تکمله؛ قصاص اعضا

آنچه تا این‌جا آوردیم مربوط به قصاص جان بود. نتیجه گرفتیم که در قصاص جان، تفاوتی میان زن و مرد نیست و در قتل عمد، از هر کس قاتل باشد، قصاص گرفته می‌شود و نیازی به بازگرداندن نیمی از دیه نیست.

رأی ما در زمینه دیه اعضا نیز چنین است؛ یعنی تفاوتی در قصاص اعضا میان مرد و زن نبوده، نیاز به تکمیل قصاص با بازگرداندن دیه نیست؛ لیکن مشهور فقیهان بر این عقیده‌اند که در قصاص اعضا، آن گاه که جراحت از یک سوم دیه بگذرد، دیه زن نصف می‌شود و اگر بخواهند مرد را قصاص کنند، باید نیمی از دیه آن عضو را به خانواده مرد برگردانند.

مستندِ مشهور در این رأی دو امر است؛ یکی روایت‌های وارد شده در موضوع و دیگری تفاوت دیه زن و مرد. اینک این دو دلیل را، به اجمال، بررسی می‌کنیم.

روایات

روایت‌های منقول در این زمینه از ده روایت تجاوز نمی‌کنند که برخی از آن چنین است:

صحیحة جمیل بن دراج قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن المرأة بینها وبین الرجل قصاص، قال: نعم ...؛[۲]

جمیل بن دراج گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا میان زن و مرد قصاص اجرا می‌گردد؟ فرمود: بلی، در جراحت‌ها تا این که به یک سوم برسد، برابرند و آن گاه که به یک سوم رسید، دیه مرد بالا رود و دیه زن پایین آید.

صحیحة الحلبی عن أبی عبدالله علیه السلام ـ فی حدیث ـ قال: جراحات الرجال والنساء

۱. ر.ک: فقه و زندگی، دفتر سوم، برابری دیه زن و مرد.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۴، ح ۳.

سواء...؛[۱]

امام صادق علیه السلام فرمود: جراحت زنان و مردان برابر است؛ دندان زن در برابر دندان مرد، و شکستگی سر در برابر شکستگی سر، و انگشت زن در برابر انگشت مرد، تا این‌که جراحت به یک سوم دیه رسد. وقتی به یک سوم رسید، دیه مرد دو برابر دیه زن است.

عن أبی بصیر، قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الجراحات، فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل ....[۲]

ابوبصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره جراحت‌ها پرسیدم، فرمود: جراحت زن مانند جراحت مرد است تا به یک سوم دیه رسد. وقتی به یک سوم دیه رسید، جراحت مرد دو برابر جراحت زن است، و دندان زن و مرد حکم برابر دارند.

استدلال به این روایت‌ها با مشکلاتی جدی مواجه است؛ به گونه‌ای که آن‌ها را از اعتبار و قابلیت برای استنادهای فقهی باز می‌دارد. این ایرادها و مشکلات عبارت‌اند از:

۱. این احادیث با آیات و روایات فراوانی که تشریع الهی را حق و عدل معرفی کرده و ساحت پروردگار را از ظلم و ستم منزه می‌کند، مخالف است. چگونه می‌توان حکم کرد اگر زنی که انگشتانش از روی ستم و ظلم قطع شده بخواهد از مرد قصاص بگیرد، باید مبلغی را به عنوان تفاوت دیه نیز بپردازد؟

این مطلب ـ همان‌گونه که در قصاص جان گذشت ـ با تمامی آن آیات و اخبار مغایرت دارد.

و نمی‌توان این روایت‌ها را مخصص آیات و اخبار دال بر تشریع عدل و حق تلقی کرد؛ چرا که آن‌ها از تخصیص ابا دارند، که توضیح آن در مباحث قبل گذشت.

۲. این روایت‌ها با آیات خاص قصاص مخالفت دارند:

---

۱. همان، ص ۱۶۳، ح ۱.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۳، ح ۲.

﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾؛[1] و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند.
﴿وَالْحُرُمَـتُ قِصَاصٌ﴾؛[2] و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارند.

مقتضای قصاص، از نظر عرف و لغت، برابری است. چگونه اگر مردی به مـردی دیگر آسیب رساند، یا زنی به زن دیگر آسـیب رسـاند، معنـای قـصاص تنهـا وارد ساختن همان جراحت است، در مورد قصاص مرد و زن نیـز بایـد چنـین باشـد و پرداخت مبلغی زیاده، خلاف معنای عرفی و لغوی قصاص است. پس این روایت‌هـا با مقتضای این آیه‌ها مخالفت دارند.

در این‌جا نیز احتمال تخصیص، منتفی است؛ زیرا آیه‌ها از آن ابا دارند.

همچنین نمی‌توان گفت این روایت‌ها بر این آیات حکومـت[3] دارنـد، و معنـای قصاص، گرچه فی حد نفسه برابری است، لیکن این اخبار آن را توسعه مـی‌دهـد؛ زیرا لسان این روایات، لسان تفسیر و بیان موضوع نیست، بلکه لسان آن‌هـا لـسان تشریع و بیان حکم است، و حکومت در آن‌جا صادق است که رابطه یک دلیـل بـا دلیل دیگر، رابطه مفسر و بیان موضوع باشد.

۳. لازمه این روایت‌ها آن است که در قصاص عضو، تا زمانی که بـه یـک سـوم دیه نرسد، زن و مرد برابرند و آن‌گاه که به یک سـوم دیـه رسـید، دیـه زن نـصف می‌شود و معنایش آن است که در این صورت، چه جارح زن باشد و چه مرد، اگـر قصاص اجرا شود، باید نیمی از دیه آن عضو به مرد پرداخت شود. بدین صورت که اگر مرد جراحتی بر زن وارد ساخت، قصاص می‌شود و مازاد دیه را می‌ستاند و اگر زن هم جراحتی وارد ساخت، زن قصاص می‌شود و باید مازاد دیه را پرداخت کند؛ با آن‌که برداشت و رأی مشهور از این اخبار این است که تنها در صورتی‌که جـارح مرد باشد، باید مازاد دیه به وی بازگردانده شود.

۴. این روایت‌ها بـا روایـت‌هـای دیگـری کـه در ایـن موضـوع رسـیده و دارای

---

۱. مائده، آیه ۴۵.
۲. بقره، آیه ۱۹۴.
۳. حکومت، اصطلاحی در علم اصول است، و در آن جا به کار می رود که یـک دلیـل، موضـوع دلیـل دیگـر را بـه صورت تعبدی، توسعه یا تضییق می کند.

مدلول‌های مختلف‌اند، مخالفت دارند. توضیح مطلب آن است که بجز این روایت‌ها ـ که نمونه‌هایی از آن‌ها نقل شد ـ سه مضمون دیگر نیز در روایات قصاص عضو در زن و مرد ذکر شده، که همه با یکدیگر مغایرت دارند. این سه دسته عبارت‌اند از:

الف. یک دسته دلالت دارد که زن و مرد تا یک سوم برابرند و پس از آن دیه مرد دو سوم و دیه زن یک سوم است:

صحیحة الحلبی قال: سئل أبو عبدالله علیه السلام عن جراحات الرجال والنساء فی الدیات والقصاص سواء؟ فقال: الرجال والنساء ...؛[1]

از امام صادق علیه السلام درباره جراحت‌های زنان و مردان در دیه و قصاص سؤال شد، که آیا برابرند؟ فرمود: زنان و مردان در قصاص دندان، شکستگی، و انگشت برابرند تا وقتی که جراحت به اندازه یک سوم دیه رسد. وقتی از یک سوم گذشت، دیه جراحت مردان دو سوم، و دیه زنان یک سوم است.

ب. یک دسته دلالت دارند که دیه جراحت در زنان، همیشه نصف دیه جراحت مردان است:

موثقة أبی مریم، عن أبی جعفر علیه السلام قال: جراحات النساء علی النصف من جراحات الرجال فی کلّ شیء؛[2]

جراحت‌های زنان در تمامی موارد، نصف جراحت مردان [محاسبه گردد].

ج. دسته‌ای دیگر دلالت دارند که دیه زن و مرد تا یک سوم دیه زن [نه دیه کامل انسان]، برابر است، و پس از آن، دیه مرد دو برابر دیه زن است.

عن ابن أبی یعفور قال: سألت أبا عبدالل علیه السلام عن رجل قطع إصبع امرأة، قال: تقطع إصبعه حتّی ینتهی إلی ثلث المرأة، فإذا جاز الثلث أضعف الرجل؛[3]

ابن ابی یعفور گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی که انگشت زنی را قطع کند پرسیدم، فرمود: انگشت مرد قطع شود تا این‌که به اندازه یک سوم دیه زن رسد،

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۵، ح ۶.
۲. همان، ص ۳۸۴، ح ۲.
۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۴، ح ۴.

وقتی از یک سوم دیه زن گذشت دیه مرد دو برابر است.

بنابراین، در باب قصاص عضو در زن و مرد چهار مضمون متفاوت در روایت‌ها بیان شده است و نمی‌توان در میان این چهار دسته جمع عرفی برقرار ساخت؛ بدین صورت که برخی را عام گرفت، مانند روایت بند ب، و سایر روایات را مقید آن دانست؛ زیرا لسان همه اینها بیان حکم شرعی و ضابطه و قاعده کلی است؛ در مَثَل، همان روایت بند ب با تعبیر «فی کل شیء» قاعده‌ای عام را بیان می‌کند و جا برای تخصیص در آن نیست؛ گذشته از آن‌که این روایت از امام باقر علیه السلام رسیده و روایت‌های خاص از امام صادق علیه السلام منقول است و لازمه آن تأخیر بیان از وقت حاجت است.

حال، پس از آن‌که این روایت‌ها تعارض دارند و قابل جمع نیستند، تساقط خواهند کرد و آیات قرآنی ملاک و معیار خواهند بود، و نمی‌توان در این مورد قایل به تخییر شد؛ زیرا روایت‌های تخییر از مواردی که اختلاف مضمون بسیار است، انصراف دارند.

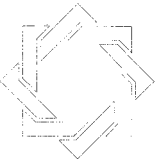
ممکن است گفته شود، روایت‌هایی که مستند مشهور قرار گرفت، بر سه دسته دیگر ترجیح دارد؛ زیرا از پشتوانه شهرت برخوردار است، و همین سببِ ترجیح این گروه از روایات می‌گردد.

در پاسخ باید گفت:

اولاً، شهرت فتوایی قوی در این مسئله قابل احراز نیست و ادعای اجماع نیز تنها در کتاب الخلاف و الغنیة شده است و صاحب جواهر نیز از کتاب الخلاف نقل اجماع می‌کند؛

ثانیاً، این شهرت حاکی از شهرت عملی این دسته از روایت‌ها در میان اصحاب حدیث در زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیست؛ زیرا روایت‌های متفاوتی در مسئله نقل شده و نمی‌توان شهرت عملی میان اصحاب حدیث را ـ که از مرجحات به شمار می‌رود ـ کشف کرد.[1]

۱. جهت آگاهی بیشتر ر.ک: فقه الثقلین (کتاب القصاص)، ص ۲۰۵ ـ ۲۰۸، و ۵۸۳ ـ ۵۸۸.



جُستار یازدهم

دیه زن و مرد برابر است

درآمد

پیشتر از حرمت و احترام جان آدمی در مکتب اسلام سخن به میان آمد و بدین نکته اشاره شد که قرآن کریم کشتن یک انسان را کشتن تمامی انسان‌ها می‌داند[1] و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله هم فرمود:

کسی که در کشتن آدمی، گرچه با سخنی، مشارکت کند، از رحمت الهی مأیوس باشد.[2]

بر این پایه، تحریم قتل نفس و تعیین عقوبت‌های اخروی و نیز کیفرهای دنیوی، هدفی جز بازدارندگی و جلوگیری از این رفتار شنیع ندارند.

---

۱. مائده، آیه ۳۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۳، ابواب القصاص فی النفس، باب ۱، ح ۹.

اگر قتل نفس از روی عمد باشد، حکم آن قصاص است؛ مگر آنکه خانواده مقتول از قصاص صرف‌نظر کنند، یا به دریافت دیه رضایت دهند.

شارع در قتل خطایی یا شبه عمد به قصاصْ فرمان نداده و حکم به پرداخت خون بها در حق خانواده مقتول نموده است؛ البته قرآن کریم، در قتل خطایی، علاوه بر پرداخت دیه، قاتل را به آزاد کردن یک بنده مؤمن فرمان داده است:

﴿وَ مَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا﴾؛[1] و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد کرده و به خانواده او خون‌بها پرداخت کند؛ مگر اینکه آنان گذشت کنند.

یکی از پرسش‌های جدی در فقه اسلامی، در موضوع دیه، نابرابری دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان است. مشهور فقیهان، بلکه می توان گفت که تمامی فقهای مسلمان، جز تعدادی اندک، بر این عقیده‌اند که دیه زن، نصف دیه مرد است و دیه غیر مسلمان را نیز کم‌تر از دیه مسلمان می‌دانند، گرچه در مقدار آن میان فقیهان شیعه و اهل سنت اختلاف است؛ و در جراحت‌ها نیز بر این باورند که زن و مرد، تا یک سوم دیه، برابرند و بیش از آن، دیه زن نصف می‌شود.

به عقیده ما روایاتی که در مقام بیان دیه و مقدار آن برآمده‌اند، بر برابری خون بها دلالت دارند. در قرآن کریم نیز شاهد و گواهی بر نابرابری وجود ندارد، بلکه اصول و قواعد کلی اسلامی نیز بر برابری گواهی می‌دهند. در این مقال بر آنیم تا از این رأی دفاع کرده، دیدگاه مشهور را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

این نوشته در دو بخش عرضه می‌گردد:

یکم. برابری دیه زن و مرد،

دوم. نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیه زن و مرد؛

---

۱. نساء، آیه ۹۲.

بخش اول: برابری دیه زن و مرد

قرآن کریم در باره مقدار دیه زن و مرد، ساکت است و آنچه می‌تواند مستند و مدرک برای تعیین اندازه دیه آن‌ها قرار گیرد، اصول و قواعد کلی اسلامی، روایات خاص و اجماع است.

در کتب فقهی، به استناد روایات خاص و اجماع، بر نابرابری دیه زن و مرد، تأکید شده است.

این دو دلیل در فصل دوم، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. ادعای ما این است که ادله‌ای که بر اصل تشریع دیه دلالت دارند، و نیز اصول و قواعد کلی اسلامی، بر برابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان دلالت می‌کنند، که در این فصل، به بررسی این دو دلیل می‌پردازیم:

یکم. روایات تشریع دیه

قرآن کریم در یک آیه بر اصل تشریع دیه دلالت دارد ولی نسبت به مقدار آن

ساکت است:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَ مَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِۦٓ...﴾؛[1] و هیچ مؤمنی را نَسزَد که مؤمنی را ـ جز به اشتباه ـ بکشد، و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون بها پرداخت کند؛ مگر اینکه آنان گذشت کنند، و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و [خود] وی مؤمن است، [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند [و پرداخت خون بها به خانواده او لازم نیست] و اگر [مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون بها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند، و هر کس [بنده] نیافت، باید دو ماه پیاپی ـ به عنوان توبه‌ای از جانب خدا ـ روزه بدارد، و خدا همواره دانای سنجیده کار است.

این آیه گرچه از بیان مقدار دیه ساکت است، ولی هیچ گونه تفاوتی میان قتل انسان مؤمن و کسی که خونش احترام دارد، نمی‌گذارد.

روایاتی که در مقام بیان دیه و مقدار آن می‌باشند، بر برابری در مقدار دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان دلالت روشن دارند و در آن‌ها تبعیض و تفاوتی دیده نمی‌شود.[2] این روایت‌ها را شیخ حر عاملی در ابتدای کتاب الدیات از کتاب **وسائل الشیعة** آورده است. تعداد این روایت‌ها چهارده حدیث است[3] و در میان آن‌ها روایت‌های معتبر نیز بسیار است. برخی از این روایات از این قرارند:

۱. **عن عبدالرّحمن بن الحجّاج، قال: سمعت ابن أبي ليلى يقول: «كانت الدِّية في الجاهليّة مئةً من الإبل فأقرّها رسول اللّه ﷺ، ...»**؛[4]

عبدالرحمن بن حجاج می‌گوید: شنیدم که ابن أبی لیلی می‌گفت: «دیه در

---

۱. نساء، آیه ۹۲.

۲. از روایت‌هایی که بر تفاوت دیه دلالت دارد و نسبت آنها با این روایات، در فصل دوم سخن خواهیم گفت.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۳ ـ ۱۹۹، باب ۱.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۳، باب ۱، ح ۱.

دوران جاهلیت یکصد شتر بود. رسول خدا صلی الله علیه و آله همان را امضا کرد. سپس بر گاوداران، دویست گاو، و بر گوسفندداران، یکصد گوسفند، و بر صاحبان طلا، هزار دینار و بر صاحبان درهم، ده هزار درهم و بر مردمان یمن، دویست حُله [قطعه پارچه] مقرّر کرد».

۲. في وصيّة النّبيّ صلی الله علیه و آله لعليّ علیه السلام قال: يا عليُّ! إنّ عبدالمطّلب سنّ في الجاهليّة خمس سنن أجراها الله له في الإسلام، إلى أن قال: و سنّ في القتل مئةً من الإبل فأجرى الله ذلك في الإسلام؛[1]

این روایت صحیحه است و مشایخ ثلاثه آن را نقل کرده‌اند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله در سفارش خود به امام علی علیه السلام فرمود: ای علی، به راستی که عبدالمطلب پنج سنت را در دوران جاهلیت بنا نهاد که خداوند آن‌ها را در دوران اسلام نیز اجرا کرد... عبدالمطلب برای قتل، یکصد شتر مقرّر کرد و خداوند هم همان را در دوران اسلام جاری ساخت.

یادآوری می‌شود که در میان این چهارده حدیث، دو روایت است که ممکن است از آن اختصاص این مقدار دیه به مرد یا مسلمان استفاده شود، یکی عبارت «دیةالرجل» در حدیث دوازدهم و دیگری عبارت «دیةالمسلم» در حدیث دوم. اینک به بررسی این دو روایت می‌پردازیم:

۱. حدیث دوازدهم

متن حدیث چنین است:

و دية الرجل مأة من الإبل، فان لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فان لم يكن فألف كبش، هذا فى العمد، وفى الخطأ مثل العمد ألف شاة مخلطة؛[2]

ابو بصیر می‌گوید: دیه مرد یکصد شتر است، و اگر شتر نباشد، به اندازه بهای یکصد شتر، گاو پرداخت گردد و اگر آن هم ممکن نباشد، هزار قوچ پرداخت شود.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۸، باب ۱، ح ۱۴ .
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۷، باب ۱، ح ۱۲.

این [مقدار] در قتل عمدی است و در قتل خطایی، مانند [قتل] عمد، هزار گوسفند پرداخت می‌شود.

ممکن است گفته شود عبارت «دیةالرجل» بر اختصاص این مقدار دیه به مردان دلالت دارد و شامل دیه زن نمی‌شود.

لیکن باید گفت که بدین روایت نمی‌توان استناد جُست و اختصاص این مقدار دیه را به مرد اثبات کرد؛ زیرا:

اولا. واژه «رجل» بر خصوصیت دلالت ندارد زیرا واژه‌هایی همچون «رجل»، برای احکام مشترک و عام، کاربردی متداول و رایج دارند.

ثانیاً. صدور این حدیث از معصوم روشن نیست؛ زیرا ابو بصیر آن را از کسی نقل نکرده است.

ثالثاً. سند روایت معتبر نیست؛ چرا که از یک سو ابوبصیر، میان ثقه و ضعیف، مشترک است و قرینه‌ای برای تعیین وی در میان نیست. از سوی دیگر، ابراهیم و ابی‌جعفر، راویان قبل از علی بن ابی‌حمزه، ضعیف‌اند.

رابعاً. این حدیث بر ترتیب میان موارد دیه دلالت دارد؛ یعنی ابتدا صد شتر و اگر ممکن نبود، به اندازه آن گاو و در صورت عدم امکان، هزار گوسفند پرداخت می‌شود؛ حال آنکه ترتیب بین موارد دیه با دیگر روایت‌ها ناسازگار است و فقیهان نیز از این مضمون اعراض کرده‌اند. بنابراین، مضمون این روایت، مورد پذیرش فقیهان نیست.

۲. حدیث دوم

متن حدیث از این قرار است:

سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الدّیة فقال: دیة المسلم عشرة آلاف من الفضّة ...؛[1]

ابو بصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره دیه پرسیدم. فرمود: دیه مسلمان ده هزار نقره و [یا] هزار مثقال طلا و [یا] هزار گوسفند سه ساله و [یا] یکصد شتر و [یا] دویست گاو.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۴، باب ۱، ح ۲.

ممکن است از کلمه «المسلم» استفاده شود، که این اندازه از دیه به مسلمان اختصاص دارد و شامل غیر مسلمان نمی‌شود.

لیکن حق آن است که نمی‌توان از این روایت چنین اختصاصی را استفاده کرد، زیرا:

اولاً. لقب مفهوم ندارد و اثبات حکمی برای مسلمان، نفی آن حکم از غیر مسلمان نمی‌باشد و عدم بیان حکم غیر مسلمان، به جهت عدم ابتلا بدان بوده است.

ثانیاً. بر فرض آنکه قبول کنیم این حدیث مفهوم دارد و این مقدار دیه را از غیر مسلمان نفی می‌کند، ولی مفهوم اطلاق ندارد و گوینده جمله مفهوم دار در مقام بیان منطوق است نه در مقام بیان مفهوم، تا اطلاق داشته باشد، و در مقام بیان بودن مفهوم و اطلاق آن محتاج به قرینه و دلیل است که در مورد این روایت و غالب جمله‌های مفهوم دار چنین دلیلی دیده نمی‌شود. بنابراین، مفهوم روایت بر بیش از تفاوت داشتن دیه غیر مسلمان فی الجمله ـ همانند غیر مسلمانی که موتمن و محترم و معاهد نباشد ـ با مسلمان دلالتی ندارد، و همه غیر مسلمانان را شامل نمی‌شود.

ثالثاً. اگر قبول کنیم که مفهوم در این حدیث اطلاق دارد ـ گرچه خلاف تحقیق می‌باشد ـ این اطلاق نسبت به ذمّی بالفعل و بالقوه به وسیله روایات وارد شده در تساوی دیه ذمّی (بالفعل و بالقوه) با مسلمان تقیید می‌شود و آن روایات عبارت‌اند از:

۱. **سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً؟ فقال: هذا شيء شديد لا يحتمله الناس...؛**[1]

سماعه می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره کشتن ذمی پرسیدم؟ فرمود: [پاسخ این پرسش] سخت است و مردم آن را تاب نمی‌آورند، باید به خانواده وی دیه مسلمان را پرداخت تا از کشتن مردم عراق و اهل ذمّه دست بردارد. سپس فرمود: اگر مسلمانی بر کافر ذمّی خشمگین گردد و بخواهد او را بکشد و زمین وی را

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۱، باب ۱۴، ح ۱.

بستاند و آن گاه به خانواده او هشتصد درهم بپردازد، کشتن اهل ذمه رواج یابد!

۲. عن أبی عبدالله علیه السلام قال: دیة الیهودی والنصرانی والمجوسی دیة المسلم؛[1]

امام صادق علیه السلام فرمود: دیه یهودی، مسیحی و زردشتی همانند دیه مسلمان است.

باید توجه داشت که ذمّی در این روایت‌ها با الغای خصوصیت و تنقیح مناط، خصوصیتی نداشته و هر غیر مسلمانی که مال و جانش محترم است را شامل می شود، زیرا مناط دیه در ذمّی همان احترام است که امری عقلایی است و شرع نیز همان را امضا کرده است و عقلا دیه را در جایی که خون محترم باشد، به عنوان جبران خسارت می‌پذیرند بدون آنکه در دیانت مقتول فرقی قایل شوند، و اگر در این روایت‌ها سخن از ذمی است به جهت آن است که مورد ابتلای مسلمانان، غیر مسلمانان ذمّی بوده‌اند.

دوم. اصول و قواعد کلی اسلامی

علاوه بر این روایات ـ که بر برابری دیه دلالت دارند ـ می‌توان آیات و روایاتی را نیز که بر برابری انسان‌ها در شخصیت و استعداد و دیگر ویژگی‌های انسانی دلالت دارند، گواه و شاهد گرفت. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که اصول و قواعد اولیه اسلامی نیز بر برابری دلالت می‌نمایند. برخی از آیات و روایات بدین شرح‌اند.

قرآن کریم همه آدمیان را فرزندان آدم و حوا می‌داند، و میان آنان در مبدأ آفرینش و استعدادهای انسانی، فرقی نمی‌گذارد:

﴿یَـأَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن نَّفْس وَ حِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً کَثِیرًا وَنِسَآءً واتقوا الله الذی تساءلون به﴾؛[2] ای مردم، از پروردگارتان ـ که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد ـ پروا دارید؛ و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۱، باب ۱۴، ح ۲.
۲. نساء، آیه ۱.

می‌کنید، پروا نمایید.

و در آیه‌ای دیگر، مایه برتری آدمیان را تقوا بر می‌شمرد:

﴿أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاکُم مِّن ذَکَرٍ وَ أُنثَی وَ جَعَلْنَاکُمْ شُعُوبًا وَ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُواْ إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاکُمْ﴾؛[1] ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم، و شما را ملتْ ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. درحقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

و نیز می‌توان به این روایت‌ها اشاره کرد:

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

أیها النّاس! إنّ ربّکم واحد، وإنّ أباکم واحد، کلّکم لآدم، وآدم من تراب، إنّ أکرمکم عندالله أتقاکم، و لیس لعربی علی عجمی فضل الاّ بالتقوی؛[2]

ای مردم، به راستی که پروردگارتان یکی است، پدرتان یکی است. همه شما فرزند آدم هستید و آدم از خاک است. به راستی که ارجمندترین شما، نزد خداوند، پرهیزگارترین شماست. هیچ عربی را بر غیر عربْ برتری نیست، جز به پرهیزگاری.

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

النّاس سواء کأسنان المشط؛[3]

مردم مانند دندانه‌های شانه برابرند.

و نیز رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

فالنّاس الیوم کلّهم أبیضهم وأسودهم وقرشیهم ...[4]

امروز تمامی مردم [در پرتو آیین اسلام]، سفید و سیاه، قرشی و عرب و عجم از آدم زاده شده‌اند، و به راستی که خداوند آدم را از خاک آفرید؛ و دوست

---

۱. حجرات، آیه ۱۳.

۲. تحف العقول، ص ۳۴، خطبته صلی الله علیه و آله فی حجة الوداع؛ بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۳۵۰، ح ۱۳.

۳. کنزالعمال، ج ۹، ص ۳۸، ح ۲۴۸۸۲؛ بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۲۱۵، ح ۱۰۸.

۴. بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۱۱۸، ح ۸۹.

داشتنی‌ترینِ مردم، **نزد خداوند ـ عزّ و جلّ ـ** در روز قیامت، مطیع‌ترین و پارساترین آنهاست.

و نیز رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

به راستی که همه مردم، تا این روزگار ما، از آدم‌اند [و برابرند]؛ مانند دندانه‌های شانه؛ عرب را بر غیر عرب و سرخ گونه را بر سیاه فضیلتی نیست، مگر در سایه پارسایی.[1]

خلاصه آنکه روایات دال بر اصل دیه و مقدار آن، به انضمام اصول و قواعد کلّی اخذ شده از آیات و روایات، برابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان را تثبیت می‌کنند.

اینک، برای تکمیل این نظریه، باید رأی مشهور فقیهان و مستند آن‌ها مورد نقد و بررسی قرار گیرد، که خواهد آمد.

---

۱. بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۳۴۸، ح ۶۴.

بخش دوم: نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیه زن و مرد

مشهور فقیهان بر این عقیده‌اند که دیه زن مسلمانِ آزاده نصف دیه مرد مسلمان است؛ خواه زن خرُدسال باشد یا بزرگسال؛ عاقل باشد یا دیوانه؛ سالم باشد یا ناقص العضو.

صاحب **جواهر الکلام** می‌نویسد:

تردید و شکی از جهت فتوا و نصوص شرعی نیست که دیه زن مسلمان آزاده، خواه خردسال باشد یا بزرگسال، عاقل باشد یا دیوانه، سالم باشد یا ناقص‌العضو، در قتل عمدی، شبه عمد و قتل خطایی نصف دیه مرد است. همچنین اجماع محصّل و منقول بر آن دلالت دارند و می‌توان گفت که نقل اجماع، مانند نصوص شرعی متواتر است؛ بلکه اجماع تمامی مسلمانان بر این مطلب قائم است و تنها مخالفان [این فتوا] ابن علیة و اصم [از فقیهان اهل سنت]اند که دیه زن و مرد را برابر می‌دانند، ولی کسی به مخالفت این دو اعتنایی نکرده؛ آنجا که اجماع امت اسلامی بر آن قائم است.[1]

---

۱. جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۳۲.

و نیز صاحب **ریاض المسائل** نوشته است:

دیه کشتن زن مسلمان آزاده، نصف دیه مرد، در شتر، گاو، گوسفند، طلا، نقره و پارچه است و این مسئله مورد اجماع است. علاوه بر آن، روایت‌های مستفیض و معتبری بر این مطلب دلالت دارند؛ بلکه می‌توان گفت که این روایت‌ها در حدّ تواترند.[۱]

اینان در این نظریه بر سه دلیل استناد می‌کنند؛ یکی نصوص روایی و دیگری اجماع و سوم برخی وجوه استحسانی.

تفصیل این سه دلیل از این قرار است:

یکم. روایات

روایاتی که مستند نابرابری دیه قرار گرفته‌اند، در سه گروه دسته بندی می‌شوند؛ دسته‌ای این مطلب را با دلالت مطابقی اثبات می‌کنند. دسته دیگر با دلالت التزامی بر این رأی گواهی می‌دهند و دسته سوم روایاتی هستند که دلالت دارند دیه اعضای زن و مرد تا یک سوم، برابر است و پس از آن، نصف می‌شود.

دسته نخست، روایات نابرابری دیه زن و مرد با دلالت مطابقی

روایاتی که نابرابری دیه را با دلالت مطابقی اثبات می‌کنند، پنج حدیث‌اند:

۱. عن أبي عبدالله علیه السلام في حديث... قال: دية المرأة نصف دية الرّجل؛[۲]

امام صادق علیه السلام در روایتی فرمود: دیه زن نصف دیه مرد است.

۲. عن أبي عبدالله علیه السلام قال: دية الجنين خمسة أجزاء: خمسٌ للنُّطفة عشرون ديناراً، و...؛[۳]

امام صادق علیه السلام فرمود: دیه جنین دارای پنج مرحله است؛ یک پنجم برای هنگامی که نطفه بسته شود؛ یعنی بیست دینار، دو پنجم برای هنگامی که تبدیل

۱. ریاض المسائل، ج ۱۴، ص ۱۸۷.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۰۵، باب ۵، ح ۱.
۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۹، باب ۲۱، ح ۱.

به خونِ بسته شود؛ یعنی چهل دینار، سه پنجم برای هنگامی که تبدیل به گوشت جویده شود؛ یعنی شصت دینار، چهار پنجم هنگامی که استخوان روید؛ یعنی هشتاد دینار، و وقتی جنین کامل شد، دیه آن یکصد دینار است؛ و اگر روح در آن دمیده شود و مذکر باشد، دیه آن هزار دینار یا ده هزار درهم است و اگر مؤنث باشد، دیه آن پانصد دینار خواهد بود؛ و اگر زن بارداری کشته شود و دانسته نشود که فرزندش پسر است یا دختر، دیه فرزندْ نصف دیه پسر و نصف دیه دختر در نظر گرفته شود و دیه زنْ کامل است.

۳. عن أبي عبدالله علیه السلام قال: سئل عن رجل قتل امرأةً خطأً و هي على رأس الولد...؛[۱]

از امام صادق علیه السلام در مورد مردی سؤال شد که زنی را به اشتباه بکُشد و او در حال زایمان باشد. امام صادق علیه السلام فرمود: پنج هزار درهم به عنوان دیه زن بر مرد است و برای فرزند، یک برده مرد یا زن و یا چهل دینار دیه تعلق می‌گیرد.

۴. عن أمير المؤمنين علیه السلام قال:... فإذا نشأ فيه خلقٌ آخر و ...[۲]

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:... اگر روح در جسم دمیده شود و پسر باشد، دیه‌اش هزار دینار است و اگر دختر باشد، پانصد دینار است، و اگر زن بارداری کشته شود و فرزند هم از دنیا برود و معلوم نباشد که پسر است یا دختر، و آیا پیش از مادر از دنیا رفته یا پس از وی، دیه‌اش نیمی از دیه پسر و نیمی از دیه دختر است.

۵. قال: سألت العبد الصّالح علیه السلام عن النُّطفة ما فيها من الدِّية، و ما ...؛[۳]

ابوجریر قمی می‌گوید: از امام کاظم علیه السلام در باره دیه نطفه، علقه، مضغه، مخلّقه و آنچه در رحم است، پرسیدم. امام علیه السلام در پاسخ فرمود: اگر گوشت بر استخوان‌ها روید، دیه‌اش یکصد دینار است. خداوند ـ عزّوجلّ ـ در قرآن فرموده است: «آن‌گاه [جنین را در] آفرینش دیگر پدید آوردیم». حال اگر پسر باشد، دیه پسر و اگر

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۰۶، باب ۵، ح ۳.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۱۲، باب ۱۹، ح ۱.
۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۱۷، باب ۱۹، ح ۹.

دختر باشد، دیه دختر بدان اختصاص می‌یابد.

اینک به بررسی این پنج حدیث می‌پردازیم:

روایت اول

این روایت، گرچه از جهت دلالتْ تمام است و هیچ خدشه‌ای در آن راه ندارد، ولی از جهت سند، با مشکل مواجه است؛ زیرا از یک سو، در سند این حدیث، محمد بن عیسی از یونس نقل روایت می‌کند و محمد بن الحسن الولید روایات او را ـ آن‌گاه که به تنهایی ناقل باشد ـ مردود شمرده است.[۱] از سوی دیگر، وثاقت محمد بن عیسی بن عبید محلّ خلاف و تردید است؛ چرا که شیخ طوسی،[۲] سید بن طاووس،[۳] شهید ثانی،[۴] محقق،[۵] و گروهی دیگر[۶] وی را تضعیف کرده‌اند و نجاشی[۷] او را توثیق کرده است و پس از تعارض جرح و تعدیل، اقوی ترک عمل به این روایت است.

روایت دوم

این روایت، گرچه ظهورش مانند حدیث نخست نیست، زیرا مربوط به دیه جنین است و حکم آن، با الغای خصوصیت، تعمیم می‌یابد، لیکن عرفْ ظهور آن را می‌پذیرد. اما سند آن، مانند روایت نخست، با مشکل مواجه است؛ زیرا در این سند نیز محمد بن عیسی از یونس نقل می‌کند و ایرادهای پیش گفته در اینجا نیز می‌آید. علاوه بر آن، احتمال ارسال سند نیز می‌رود؛ زیرا محمد بن عیسی از یونس یا دیگری ـ که نامش معلوم نشده ـ نقل روایت کرده است: «محمد بن عیسی، عن یونس او غیره».

---

۱. الفهرست، ص ۲۱۶.
۲. رجال الطوسی، ص ۳۹۱ و ص ۴۴۸؛ الفهرست، ص ۲۱۶.
۳. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۶۷.
۴. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۶۷.
۵. المعتبر، ص ۸۱.
۶. ر. ک: تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۶۰.
۷. رجال النجاشی، ص ۳۳۳.

روایت سوم

این روایت از دو جهت مشکل دارد؛ جهت اول اینکه سخن امام، پاسخ به سؤالی در باره مورد خاصّی است؛ یعنی آن‌گاه که زنی حامله، به هنگام وضع حمل، به قتل رسد. بنابراین، احتمال دارد قضیه شخصیه باشد که در خارج اتفاق افتاده و امام حکم آن را بیان فرموده‌اند، و هیچ گاه نمی‌توان بر اساس قضایای شخصیه و جزئیه استدلال کرد و اگر قضیه شخصیه هم نباشد، به مورد سؤال اختصاص می‌یابد، و آن را نمی‌توان به همه موارد دیه زنان تعمیم داد. جهت دوم، اینکه دیه جنینی که خلقتش کامل شده، دیه انسان کامل است و اگر جنینی به این حد نرسیده باشد، دیه‌اش یکصد دینار و کم‌تر است. بنابراین، تخییر میان یک برده مرد یا زن و چهل دینار در دیه جنین، مخالف فتوای اصحاب بوده، و مورد اعراض آنهاست، و با سقوط حجیت این بخش از حدیث، قسمت نخست آن نیز از حجیت می‌افتد؛ چرا که دو حکم مستقل نیست تا بتوان مدعی تبعیض در حجیت شد.

روایت چهارم و پنجم

این دو روایت، از جهت سند و دلالت، مشکلی ندارند؛ اما ایراد کلّی مخالفت با کتاب و سنت در آن‌ها جاری است که در پایان این بررسی‌ها بدان خواهیم پرداخت.

دسته دوم، روایات نابرابری دیه زن و مرد با دلالت التزامی

مضمون این روایت‌ها چنین است که اگر مردِ آزادی در برابر زنِ آزاده‌ای قصاص شده و به قتل رسد، باید نیمی از دیه به خانواده مرد مقتول پرداخت گردد. معنای این سخن چنین است که دیه زنْ نصف دیه مرد است وگرنه، وجهی برای پرداخت نیمی از دیه وجود نداشت. تعداد این روایت‌ها در کتب معتبر حدیثی به پانزده روایت می رسد و از این میان، نزدیک به ده حدیث آن دارای سند معتبر است.

برخی از این روایات عبارت‌اند از:

۱. سمعت أبا عبدالله علیه السلام یقول: فی رجل قتل امرأته متعمداً، قال: إن شاء أهلها أن یقتلوه قتلوه ...؛[۱]

عبدالله بن سنان می‌گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام در باره مردی که همسرش را به عمد بکشد، فرمود: اگر خانواده زن بخواهند مرد را بکشند، می‌توانند و باید به خانواده مرد نصف دیه را بپردازند، و اگر بخواهند می‌توانند نصف دیه را، یعنی پنج هزار درهم، از خانواده مرد بگیرند [و از کشتن وی صرف نظر نمایند].

۲. عن أبی عبدالله علیه السلام قال: إذا قتلت المرأة رجلا قتلت به ...؛[۲]

امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه زنی مردی را بکشد، در مقابل کشتن وی قصاص می‌گردد و اگر مردی زنی را بکشد، چنانچه بخواهند قصاص کنند، باید نیمی از دیه مرد را [به خانواده‌اش] بپردازند و مرد را قصاص کنند و اگر از کشتن صرف نظر کنند، دیه کامل زن را دریافت کنند و دیه زن نصف دیه مرد است.

۳. عن أبی عبدالله علیه السلام قال: فی الرجل یقتل المرأة متعمّداً فأراد أهل المرأة أن یقتلوه...؛[۳]

امام صادق علیه السلام در باره مردی که زنی را به عمد بکشد، فرمود: اگر خانواده زن بخواهند، می‌توانند مرد را بکشند و این حق را دارند؛ لیکن نیمی از دیه را باید به خانواده مرد بپردازند، و اگر از کشتن صرف نظر کنند، دیه زن را ـ که نصف دیه مرد است ـ بپذیرند، و اگر زنی مردی را بکشد، قصاص می‌شود و خانواده مرد حقّی دیگر ندارند.

هم چنین روایت‌های ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۰ و ۲۱ از همان باب ۳۳ بر این مطلب دلالت دارند.

استناد به این روایت‌ها دو اشکال جدی دارد:

۱. این روایت‌ها در مدلول مطابقی خود حجت نیست؛ چنان‌که آن را در برابری

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۰، باب ۳۳، ح ۱.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۱، باب ۳۳، ح ۲.
۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۱، باب ۳۳، ح ۳.

قصاص زن و مرد به اثبات رساندیم،[۱] و اگر دلیلی در دلالت مطابقی خود حجت نباشد، دلالت التزامی آن نیز حجیت ندارد؛ زیرا دلالت التزامی در وجود و حجیت تابع دلالت مطابقی است. به سخن دیگر، وقتی لفظ در دلالت مطابقی و معنای اصلی خود حجت نیست، گویا دلالتی وجود ندارد؛ پس ملزومی نیست تا لازمی داشته باشد. به عبارت سوم، وقتی لفظ در ملزوم ـ که اصل است ـ حجیت ندارد، قهراً لازم آن نیز ـ که فرع است ـ حجیت نخواهد داشت.

۲. استدلال به روایت‌های لزوم دیه در قتل عمد برای مورد قتل خطایی در صورتی امکان‌پذیر است که از قتل عمد الغای خصوصیت گردد؛ یعنی گفته شود که میان قتل عمدی و خطایی تفاوتی نیست. اما الغای خصوصیتْ دشوار است؛ زیرا ممکن است حکم به تنصیف دیه در قتل عمد، به جهت اختیارداری خانواده مقتول میان قصاص و گرفتن دیه باشد، لیکن در قتل خطایی ـ که قصاص جایز نیست و تنها دیه گرفته می‌شود ـ نتوان حکم به تنصیف کرد. به هر حال، تعمیم حکم از این روایت‌ها به مسئله قتل خطایی مشکل جدّی دارد.

دسته سوم، روایات نابرابری قصاص اعضای زن و مرد پس از رسیدن به یک سوم

این روایت‌ها دلالت دارند که دیه قطع اعضای زن، برابر با مرد است تا زمانی که به یک سوم دیه نرسد و هرگاه به یک سوم رسید، دیه زن نصف می‌شود. اضافه بر یک سوم، شامل دیه جان هم می‌شود که باید تنصیف گردد.

پنج روایت بر این رأی مشهور دلالت می‌کنند که از این قرارند:

۱. صحیحة أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبدالله علیه السلام ما تقول في رجل قطع إصبعاً ... و السُّنّة إذا قيست محق الدِّين؛[۲]

ابان بن تغلب می‌گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: اگر مردی انگشت زنی را قطع کند، دیه آن چقدر است؟ فرمود: ده شتر. گفتم: اگر دو انگشت را قطع کند، چطور؟ فرمود: بیست شتر. گفتم: اگر سه انگشت را قطع نماید، چطور؟ فرمود:

۱. ر. ک: فقه و زندگی (۲)، برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)، ص ۳۵ ـ ۶۲.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۵۲، باب ۴۴، ح ۱.

سی شتر. گفتم: اگر چهار انگشت را قطع نماید چطور؟ فرمود: بیست شتر. گفتم: سبحان الله! سه انگشت را قطع می‌کند، سی شتر و چهار انگشت را قطع می‌کند، بیست شتر؟! در عراق این سخن را می‌شنیدیم، ولی از آن دوری می‌جستیم و می‌گفتیم حکمی شیطانی است. امام صادق علیه السلام فرمود: ساکت شو ای ابان! این حکم رسول خداست. دیه زن برابر با مرد است تا یک سوم و وقتی بدان پایه رسید، دیه‌اش نصف می‌گردد. ای ابان، با من از روی قیاس سخن گفتی و هرگاه سنت بر پایه قیاس شکل گیرد، دین از میان می‌رود.

۲. مضمرة سماعة، قال: سألته عن جراحة النِّساء، فقال: الرِّجال و النِّساء في الدِّية سواءٌ حتّى تبلغ الثُّلث، فإذا جازت الثُّلث فإنّها مثل نصف دية الرّجل؛[1]

سماعه می‌گوید: از ایشان در باره جراحت بر زنان پرسیدم. فرمود: زنان و مردان در جراحت‌ها برابرند تا آن گاه که به یک سوم دیه رسد و وقتی از آن گذشت، دیه جراحت بر زنان به اندازه نصف دیه مرد است.

۳. صحيح جميل بن درّاج، قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن المرأة بينها و بين الرّجل قصاصٌ؟ قال: نعم في الجراحات حتّى تبلغ الثُّلث سواء، فإذا بلغت الثُّلث سواء، ارتفع الرّجل و سفلت المرأة؛[2]

جمیل بن دراج می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا میان زن و مرد قصاص جاری است؟ فرمود: بلی، در جراحت‌ها قصاص جاری است، تا به یک سوم رسد. پس از آن، [دیه] مرد بالا می‌رود و دیه زن کم می‌شود.

۴. خبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الجراحات؟ فقال: جراحة المرأة مثل...؛[3]

ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره جراحت‌ها پرسیدم. فرمود: جراحت بر زن مانند جراحت بر مرد است تا به اندازه یک سوم دیه رسد. وقتی بدان‌جا رسید، دیه جراحت بر مرد دو برابر دیه جراحت بر زن می‌شود و [دیه] دندان زن

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۵۲، باب ۴۴، ح ۲.
۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۴، باب ۱، ح ۳.
۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۳، باب ۱، ح ۲.

و مرد برابر است.

۵. صحیح الحلبيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام: و إصبع المرأة بإصبع الرّجل حتّى تبلغ الجراحة ثلث الدِّية، فإذا بلغت ثلث الدِّية ضعِّفت دية الرّجل على دية المرأة؛[1]

امام صادق علیه السلام فرمود: [دیه] انگشت زن برابر با [دیه] انگشت مرد است تا این‌که جراحت‌ها به یک سوم دیه رسد. وقتی بدان پایه رسید، دیه مرد دو برابر دیه زن می‌شود.

در بررسی این روایت‌ها از دو نوع ایراد باید یاد کرد؛ یکی ایرادهایی که بر بعضی از این روایات به صورت خاص وارد می‌شوند، و دیگری ایرادهایی که بر مجموع آن‌ها مترتب می‌گردند.

الف. ایرادهای موردی این روایت‌ها

روایت اول: گرچه مشهور روایت ابان را صحیحه می‌دانند، لیکن در متن و سند آن ایرادها و اشکال‌هایی وجود دارد که اعتبار آن را از نظر عقلا خدشه دار می‌سازد. اشکال‌های متنی و سندی صحیحه ابان بدین شرح است:

۱. محقق اردبیلی در باره سند آن می‌گوید: بدان که در روایت ابان، عبدالرحمان بن حجاج قرار گرفته و نسبت به وی تردیدی وجود دارد؛ زیرا شیخ صدوق در مشیخه من لا یحضره الفقیه می‌گوید: «ابوالحسن علیه السلام فرمود: عبدالرحمان بر قلب من سنگینی می‌کند» و برخی وی را به کیسانی‌گری متهم کرده‌اند، که از آن عدول کرده است، البته در باره‌اش «**ثقة ثقة**» گفته شده است.[2]

۲. ابان بن تغلب از فقیهان برجسته و مورد احترام امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است. امام باقر علیه السلام به وی فرمود:

در مسجد مدینه بنشین و فتوا ده.

امام صادق علیه السلام در هنگام شنیدن خبر فوت او فرمود:

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۳، باب ۱، ح ۱.

۲. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۴۷۰.

مرگ ابان دلم را به درد آورد.[۱]

او فقیه و محدثی بزرگ است که سی هزار حدیث روایت کرده است و در قرآن، حدیث، فقه و ادبیات صاحب نظر بوده است.[۲]

آیا می‌توان باور کرد که شخصی با چنین موقعیتی از دانش و فضل در برابر سخن امامش ـ که راویان و محدثان پایین‌تر از او، با احترام و تعبیر جعلت فداک؛ جانم به فدایت سخن می‌گفتند ـ بگوید: این سخن در عراق به ما رسید و ما آن را سخن شیطان می‌دانستیم؟!!

۳. سخن امام در پاسخ به ابان که «اگر سنّت با قیاس سنجیده شود، دین و شریعت از میان خواهد رفت»، نشان می‌دهد که ابان از حرمت قیاس و آثار زیانبار آن بی‌اطلاع است. ولی آیا می‌توان در مورد ابان، با آن منزلت و مقام علمی و فقهی، چنین چیزی را احتمال داد؟

۴. تعجب ابان از اینکه دیه قطع چهار انگشتْ بیست شتر است، با اینکه دیه قطع سه انگشتْ سی شتر بود، امری عقلایی و طبیعی است؛ زیرا فحوای پاسخ‌های قبلی امام علیه السلام چنین است و اگر این تعجب بر پایه فحوای سخن متکلّم باشد، چگونه از سوی امام مورد اعتراض قرار می‌گیرد و متّهم به قیاس می‌شود؟ چرا که فحوای ادلّه شرعی در فقه، ستونِ استنباط و استدلال و سنگ آسیای اجتهاد و فقاهت به شمار می‌رود، و فحوای دلیل، همان الغای خصوصیت و تنقیح مناط است که عرفْ آن را از مناسبت حکم و موضوع و جهات دیگر به دست می‌آورد و در حقیقت، تمسک به فحوا تمسک به دلیل لفظی است.

۵. گذشته از همه اینها پاسخ مطرح شده در حدیث، با پرسش و تعجب ابان سازگاری ندارد؛ زیرا ابان از این‌گونه تشریع در مقام ثبوت تعجب می‌کند و امام پاسخ این پرسش را، طبق نقل حدیث، نمی‌دهد، وگرنه ابان در حجیت سخنی که از امام علیه السلام صادر شود، تردیدی ندارد. به سخن دیگر، روش قرآن کریم و پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام اقناع مخاطبان، بویژه شخصیت‌های علمی و فقیهان است. قرآن

۱. الفهرست، ص ۵۷؛ خلاصة الاقوال، ص ۲۱.
۲. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۴.

کریم با آن که خود بیان است:

﴿هذا بیان للناس﴾؛[۱] این [قرآن] برای مردم بیانی است، به پیامبر دستور می‌دهد که همین بیان را برای مردم تبیین کند:

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾؛[۲] و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم، تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی.

بیان علل احکام در روایات اهل بیت بدان حد است که شیخ صدوق علل الشرایع را تألیف می‌کند.

حال، آیا می‌توان گفت در جایی که پرسشی جدی در ذهن فقیهی چون ابان شکل گرفته امام به جوابی اسکاتی قناعت ورزد؟!!

۶. از سوی دیگر، این مضمون در روایات اهل سنت، در گفتگوی ربیعه با سعید بن مسیب، از فقیهان عامه منقول است[۳] و اگر چنین باشد، ممکن است روایت ابان نیز از ناحیه امام به صورت تقیّه صادر شده باشد. از این گونه موارد در اخبار و احادیث معصومان علیهم‌السلام بسیار است. مرحوم کلینی روایت می‌کند:

عن موسی بن أشیم قال: کنت عند أبي عبدالله علیه‌السلام فسأله رجلٌ عن آیة من کتاب الله ـ عزَّوجلَّ ـ فأخبره بها، ثمَّ دخل علیه داخل فسأله عن تلك الآیة فأخبره بخلاف ما أخبر [به] الأوَّل، ... إنَّ الله ـ عزَّوجلَّ ـ فوَّض إلی سلیمان بن داود فقال: ﴿هَـذَا عَطَآؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾،[۴] و فوَّض إلی نبیِّه صلی‌الله‌علیه‌وآله فقال: ﴿وَ مَآ ءَاتَـكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَـكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ﴾،[۵] فما فوَّض إلی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله فقد فوَّضه إلینا؛[۶]

---

۱. آل عمران، آیه ۱۳۸.
۲. نحل، آیه ۴۴.
۳. السنن الکبری، ج ۸ ، ص ۹۶ .
۴. ص، آیه ۳۹ .
۵. حشر، آیه ۷ .
۶. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۵، ح ۲.

موسی بن اشیم می‌گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم، مردی در باره یک آیه از کتاب خدا پرسش کرد. امام به وی جواب داد. مردی دیگر آمد و از همان آیه سؤال کرد، امام پاسخی دیگر به وی داد. از این دوگانگی جواب‌ها بسیار ناراحت شدم؛ گویا قلبم با کارد قطعه قطعه می‌شد. با خود گفتم: ابو قتاده را در شام رها کردم که در یک واو خطا نمی‌کرد و اینک نزد کسی آمدم که چنین خطاهای فاحشی دارد. در همین احوالات درونی بودم که مردی دیگر آمد و از همان آیه سؤال کرد و امام پاسخی غیر از دو پاسخ قبلی به وی داد. دلم آرام گرفت و دانستم که پاسخ از روی تقیّه بوده است. آن‌گاه امام صادق علیه السلام رو به من کرد و فرمود: ای پسر اشیم، خداوند کارها را به سلیمان بن داود واگذار کرد و در باره‌اش فرمود: «این بخشش ماست، [آن را بی‌شمار] ببخش یا نگاه دار». و نیز کارها را به پیامبر واگذار کرد و در باره‌اش فرمود: «آنچه را رسول به شما داد، آن را بگیرید و از آنچه شما را باز داشت، باز ایستید»، و خداوند آنچه را به پیامبرش تفویض کرد، به ما نیز تفویض کرده است.

خلاصه اینکه روایت آبان با وجود ایرادها و خلل‌هایی که در متن آن دیده می‌شود، حجیت عقلایی ندارد و نمی‌تواند مستند فتوا قرار گیرد:

روایت دوم: این روایت از جهت سند و دلالت چند اشکال دارد:

اولا. مضمره است؛

ثانیاً. حسن، در سند این حدیث، شناخته شده نیست؛[1]

ثالثاً. برخی عثمان بن عیسی را که در این سند واقع شده تضعیف کرده و نزد برخی مجهول است؛[2]

رابعاً. متن این روایت نیز دارای اشکال است؛ زیرا نخست، پایان برابری دیه را رسیدن به یک سوم معرفی کرده و سپس غایت و پایان را گذر از یک سوم می‌داند: **حتی تبلغ الثلث**، [دیه جراحت زن و مرد برابر است تا به یک سوم رسد] **فإذا جازت الثلث** [و وقتی از آن گذشت...] با اینکه باید چنین باشد: **فاذا بلغ الثلث**؛

---

۱. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۴۶۹.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۱۲۹ ـ ۱۳۲ .

وقتی به یک سوم رسید؛ کما اینکه در روایت‌های دیگر چنین است.

روایت سوم، چهارم و پنجم: این سه روایت به دیه در موارد عمد و قصاص اختصاص دارند و شامل دیه خطایی نمی‌شوند، و نمی‌توان از موارد عمد و قصاص به موارد خطا، تعدّی کرد و الغای خصوصیت نمود؛ چون حقّ قصاص در عمد وجود دارد و ممکن است کاستی دیه به خاطر داشتن حقّ قصاص باشد.

ب. ایرادهای عمومی این روایت‌ها

علاوه بر ایرادهای خاص بر این دسته از احادیث، ایرادهایی نیز بر مجموع آن‌ها وارد می‌شود:

۱. ظاهر این اخبارْ اختصاص حکم به دیه اعضاست، بلکه می‌توان گفت در این دلالت، مانند نص است و از این جهت، تعمیم آن به دیه جان ـ که از اهمیت بالایی در کتاب و سنّت و جوامع بشری و عقل و خرد برخوردار است ـ قابل قبول نیست.

۲. این روایت‌ها در مورد دیه عضو نیز از آن جهت که با کتاب و سنت مخالف‌اند، حجیت ندارند.[1] پس چگونه می‌توان حکم آن‌ها را به دیه جان تعمیم داد؟ جالب است دانسته شود که محقق اردبیلی در ذیل این بحث می‌نویسد:

این رأی مشهور است، لیکن خلاف قواعد عقلی و نقلی است.

آن گاه می‌گوید:

دو روایت بر این نظر دلالت دارند؛ یکی صحیحه ابان و دیگری مضمره سماعه، و در دلالت و سند هر دو خدشه وارد می‌کند.[2]

نقد و بررسی کلی

سه دسته روایت ـ که مورد استناد رأی مشهور فقیهان قرار داشت ـ به اجمال گزارش شد. در ضمن نقل آن روایت‌ها پاره‌ای از ایرادها و اشکال‌ها را نیز بر شمردیم، آنچه در انتهای این بحث، بدان می پردازیم، توضیح ایراد اصلی این قبیل

---

۱. ر. ک: فقه و زندگی (۲) برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)، ص ۶۶ ـ ۷۷ .

۲. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۴۶۷ ـ ۴۷۴.

روایات ـ صرف نظر از اشکال‌های ذکر شده ـ است.

ایراد اصلی این دسته از روایات، مخالفت آن‌ها با کتاب و سنت است. آیات و روایات بسیاری بر نفی ظلم و ستم از خداوند دلالت دارند؛ چنان‌که آیات و روایات بسیاری در برابری زن و مرد در هویّت انسانی گواهی می دهند. کنار هم نهادن این دو دسته از آیات و روایات اقتضا دارد که در پرداخت خون‌بهای زن و مرد تفاوتی نباشد. اگر زن و مرد در حقیقت انسانی، استعداد و توانمندی‌ها یکسان‌اند، نمی‌توان در پرداخت خون‌بهای آنان تفاوتی قایل شد. بدین جهت، در تکلیف آزاد کردن برده، به تصریح قرآن، تفاوتی وجود ندارد و آنچه به عنوان فلسفه و حکمت در برخی از پژوهش‌ها مورد اشاره قرار گرفته و به جایگاه متفاوت اقتصادی زن و مرد بر می‌گردد، چنان که پیش تر اشاره شد، در نصوص دینی و روایات مذکور نیست؛ گذشته از آنکه در جوامع مختلف نیز کارکرد اقتصادی زن و مرد یکسان نیست. به‌علاوه، از قایلان به این فلسفه باید پرسید که چرا این تفاوت در باره پسران و دختران خردسال، پیرمردها و پیرزن‌ها، جنین پسر و جنین دختر، از کار افتادگان و کسانی که از لحاظ اقتصادی سودآوری بالایی ندارند، اجرا می‌شود؛ با آنکه آن‌ها کارکرد اقتصادی نامتعادل ندارند؟

در اینجا برخی از آیات و روایات یاد شده، آورده می‌شود:

آیات بسیاری دلالت دارند که سخن و احکام خداوند بر پایه عدالت و حقیقت است و او به بندگان، ظلم و ستم روا نمی‌دارد؛ نه در عرصه تکوین و نه در عرصه تشریع؛ مانند:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً...﴾؛[1] و سخن پروردگارت به راستی و داد، سرانجام گرفته است.

﴿... إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لله يَقُصُّ الْحَقَّ...﴾؛[2] حکم و دستور به دست خداست، که حق را بیان می‌کند.

﴿... وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّـمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾؛[3] خداوند هرگز نسبت به بندگان خود

---

۱. انعام، آیه ۱۱۵.

۲. انعام، آیه ۵۷ .

۳. فصلت، آیه ۴۶؛ آل عمران، آیه ۱۸۲؛ انفال، آیه ۵۱؛ حج، آیه ۱۰؛ ق، آیه ۲۹.

بیدادگر نیست.

این آیات، ظلم و ستم را از خداوند متعال نفی می‌کنند و ساحت او را از آن منزه می‌دانند. از سوی دیگر، به نظر انسان‌ها، تفاوت گذاردن میانِ دیه زن و مرد، ظلم بوده، از عدالت و حقیقت به دور است؛ زیرا زنان با مردان، در هویت انسانی، حقوق اجتماعی و اقتصادی برابرند، و عقل بر این برابری گواهی می دهد و کتاب و سنت نیز آن را تأیید می‌نمایند.

خداوند، خود در کتابش درباره برابری زن و مرد فرموده است:

﴿یَـأَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن نَّفْس وَ حِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً کَثِیرًا وَنِسَآءً...﴾؛[1] ای مردم، از پروردگارتان ـ که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را نیز از همان حقیقت آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد ـ پروا دارید.

در این آیه، تقوا و پرواپیشگی نسبت به رب و مدبر و مربی انسان‌هاست؛ برخلاف آیات دیگر که تقوا به صورت مطلق آمده است، مانند: ﴿اتَّقُواْ﴾.[2]

به نظر می‌رسد که این نسبت و اضافه درصدد القای این مطلب است که انسان‌ها در حقیقتِ انسانی یکسان‌اند و میان زن و مرد، بزرگ و کوچک و نیرومند و ناتوان، تفاوتی نیست. آن‌گاه فرمان می‌دهد که: ای انسان‌ها، پروا پیشه کنید و در حقّ یکدیگر ستم روا مدارید. مرد بر زن، بزرگ نسبت به کوچک، نیرومند نسبت به ناتوان، و مولا نسبت به برده ستم نکند. دامنه این پرواپیشگی نیز گسترده است و تمامی زمینه‌های اقتصاد، سیاست، قانون و... را شامل می‌گردد.

پس انسان‌ها، به دلالت این آیه، مأمورند تا از آنچه در نظر عرف و عقلا ستم محسوب می‌شود، پرهیز کنند و خداوند سزاوارتر است که خود چنین نکند. از این رو، دلالت این آیه بر تساوی انسان‌ها و نفی نابرابری در احکام و قوانین نسبت به آن‌ها تردیدناپذیر است.

آیات دیگری نیز بر این تساوی و برابری دلالت دارند؛ مانند:

---

۱. نساء، آیه ۱.

۲. بقره، آیه ۱۰۳ و ۱۲۳ و... .

﴿یاایها الناس إنّا خَلَقْنَـکُم مِّن ذَکَر وَ أُنثَی وَ جَعَلْنَـکُمْ شُعُوبًا وَ قَبَآئِـلَ لِتَعَـارَفُواْ إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَـلـکُمْ...﴾؛[1] ای مـردم، مـا شـما را از مـرد و زن آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تـا بـا یکـدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقـت، ارجمنـدترین شـما نـزد خدا پرهیزگارترین شماست.

﴿... ثُمَّ أَنشَأْنَـهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَکَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَـلِقِینَ﴾؛[2] آن‌گاه [جنین را] در آفرینشی دیگر پدیـد آوردیـم. آفـرین بـاد بـر خـدا کـه بهتـرین آفرینندگان است.

روایت‌هایی که پیش از این آوردیم نیز بر این تساوی و برابری دلالت دارند.

دوم. اجماع

دومین دلیل فقیهـان، در نـابرابری دیـه، اجمـاع و اتفـاق آرای فقیهـان، بلکـه مسلمانان است و این اتفاق و اجماع می‌تواند کاشف از صدور این رأی از پیشوایان دینی باشد.

پیش از این، سخن دو فقیه برجسته در باره اجماع نقل شد.[3]

با این همه، استناد به اجماع با دو ایراد جدّی مواجه است:

۱. از عبارت برخی از فقیهان مانند محقق اردبیلی بـر مـی‌آیـد کـه در تحقـق اجماع تردید دارند. محقق اردبیلی در دو جا از کتاب خود، در مقـام اسـتدلال بـر مسئله، چنین تعبیر می‌کند: «فکأنّه اجماع»، «کأنّ دلیله الاجماع»؛[4] گویـا ایـن مـسئله اجماعی است. این تعبیر نشان می‌دهد که وی در این اجماع تردید جـدّی دارد. از این‌رو، نمی‌توان به چنین اجماعی استناد کرد.

۲. با وجود روایت‌های متعددی که پیش از این نقل شد، ایـن اجمـاع مـدرکی

---

۱. حجرات، آیه ۱۳.
۲. مؤمنون، آیه ۱۴.
۳. ر. ک: ص ۳۶ ـ ۳۷ .
۴. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۳۱۳ و ۳۲۲.

است و دلیل مستقل به شمار نمی‌رود. اجماع در صورتی دلیل و مدرک است که مستند قرآنی و روایی در مسئله در دست نباشد و این اجماع، با وجود روایت‌های یاد شده، متأثر از آن روایات است و از آن رو که آن روایات با قرآن و قواعد کلّی دینی ناسازگاری دارند و از دایره استناد و استدلال خارج می‌شوند، اجماع نیز، به تبع، چنین خواهد بود.

سوم. وجوه استحسانی

برخی می‌گویند تفاوت دیه به دلیل کارکرد متفاوت اقتصادی زن و مرد است، زیرا دیه مربوط به جنبه بدنی است و چون بدن مرد در خصوص انجام کارهای فیزیکی قوی‌تر از زن است، مردها بیشتر از زن‌ها بازدهی کاری دارند و از این رو دیه آن‌ها نیز بیشتر است. این سخن و توجیه ناتمام است، زیرا:

اولاً. این توجیه، یک استحسان است و در نصوص دینی، بدان هیچ اشاره‌ای نشده است.

ثانیاً. تفاوت کارکرد اقتصادی زن و مرد، امری متغیر است و در جوامع مختلف و فرهنگ‌های گوناگون، شکلی ثابت ندارد. امروزه دیده می‌شود که نظام اقتصادی خانواده شکل دیگری به خود گرفته است. در برخی جوامع، زن‌ها بسیار بیشتر از مردها یا برابر با آن‌ها در اقتصاد خانواده سهم دارند، مگر در ایران در مناطق روستایی و کشاورزی و نیز منطقه شمال و شالیزارها چنین نیست؟

نتیجه

خلاصه سخن آنکه قرآن کریم بر لزوم پرداخت اصل دیه دلالت دارد و تفاوتی میان زن و مرد نگذاشته است. روایاتی که بر تشریع دیه در آیین اسلام دلالت می‌کنند، همانند قرآن، تبعیضی میان زنان و مردان نمی‌گذارند. اصول و قواعد کلّی اسلامی نیز برابری دیه زن و مرد را اقتضا دارند. بر این پایه، روایت‌هایی که مخالف این ادلّه و قراین و شواهد باشند، نمی‌توانند مستند رأی فقهی قرار گیرند.

جستار دوازدهم

نگاهی به نشست دیه (گزارشی از چند سخنرانی و مقالات همایش سه گانه در تهران، اصفهان و قم)

اشاره

آنچه در پی می‌آید گزیده‌ای است از ویژه‌نامه نشست (شماره ۱۸ مجله «صفیر حیات») و جزوه حاوی «چکیده مقالات» سلسله نشست‌های فقه پژوهی با موضوع دیه که در آن‌ها عده‌ای از صاحبنظران درباره دیه مرد و زن نیز به اظهار نظرهای کارشناسی پرداخته و ارزیابی خود را از آرا و فتاوای حضرت آیت الله صانعی مطرح کرده‌اند.

مؤسسه فقه الثقلین که وابسته به دفتر حضرت آیت الله العظمی صانعی است با توجه توفیقاتی که در عرصه اندیشه، تحقیق و پژوهش داشته برای ادای تکلیف و حضور در حوزه پاسخگویی به پدیده‌های نو و ارائه راه حل‌های علمی، منطقی و

حقوقی، سلسله نشست‌های فقه پژوهی را بنا نهاد تا بستری مناسب جهت ابراز نظریه‌ها و نقدهای علمی علما، دانشمندان، اندیشمندان و صاحبان قلم باشد. از این رو با مدیریت مؤسسه فقه الثقلین شورای فقه پژوهی که متشکل از جمع فرهیخته‌ای از حوزه و دانشگاه است، تشکیل گردید. این شورا با اولویت شناسی نسبت به موضوعات اجتماعی و قوانین حقوقی کشور، موضوع «دیه» را اولویت نخست پژوهش و بازاندیشی خود قرار داده و با برگزاری این نشست، نتایج علمی قابل قبولی به دست آمد که ره آورد آن در مجموعه‌ایی مستقل در مسیر انتشار است. این نشست‌ها که در سه مرحله و در شهرهای تهران (۹۶/۹/۲) اصفهان (۹۶/۹/۹) و قم (۹۶/۹/۳۰) برگزار گردید، اهم رخدادهای آن به شرح ذیل تقدیم می‌گردد:

در اولین مرحله از سلسله نشست‌های فقه پژوهی (دیه) که در سالن همایش‌های پژوهشکده امام خمینی‌ﷺ تهران برگزار گردید؛ تنی چند از آیات، علما، فضلا و جمع بزرگی از شخصیت‌های حوزوی و دانشگاهی شرکت داشتند. از جمله: آیت الله سید محمد موسوی بجنوردی ـ آیت الله محمد سروش محلاتی ـ آیت الله حسین عرب کاشانی ـ حجج اسلام آقایان: علی یونسی ـ احمد عابدینی ـ فخرالدین صانعی (فرزند آیت الله العظمی صانعی) ـ سید ابوالفضل موسویان ـ مصطفی قنبرپور ـ جمعی از علمای اهل سنت ـ حجت الاسلام والمسلمین هاشمی نژاد ـ دکتر محمود کاشانی ـ دکتر علی شکوری راد ـ دکتر محمدعلی اردبیلی ـ دکتر محمد حسن ضیایی فر ـ عماد الدین باقی ـ مهندس لطف الله میثمی ـ جمعی از بانوان حوزوی و دانشگاهی و... .

در این نشست پس از تلاوت آیاتی چند از کلام الله مجید در آغاز دبیر علمی ضمن خوش‌آمد گویی و تشکر از حاضرین، گزارشی از روند فعالیت شورای فقه پژوهی مؤسسه فقه الثقلین ارائه نمود. سپس سخنران افتتاحیه نشست آیت الله سروش محلاتی با بررسی آیات و روایات دیه، به سلطانی بودن یا تعبدی بودن حکم دیه به ایراد سخن پرداخت. دو مقاله هم پیرامون موضوع دیه که یکی از جناب حجت الاسلام والمسلمین عابدینی و دومی از جناب آقای باقی ارائه گردید.

پس از آن دکتر کاشانی در سخنان خود علاوه بر بیان اشکالات در روند تاریخی تدوین قوانین، به مواد قانونی مجازات اسلامی بویژه دیات و روند اجرایی آن در کشور ایرادات علمی و فنی را به تفصیل بیان داشتند. سخنران پایانی نشست تهران حجت الاسلام والمسلمین دکتر هادی بودند که پیرامون دیه با استفاده از متون فقهی مطالبی بیان نمودند و در عین حال به تنگناهای موجود محاکم قضایی در روند اجرای حکم دیه با توجه به مواد آن در قانون مجازات اسلامی، اشاراتی داشتند.

در دومین مرحله از سلسله نشست‌های فقه پژوهی (دیه) که در تالار نگارستان امام خمینی‌ﷺ اصفهان برگزار گردید جمعی از آیات، علما، فضلا و شخصیت‌های حوزوی و دانشگاهی در آن حضور یافتند. در این نشست شخصیت‌هایی چون: آیت الله سید حسین موسوی تبریزی ـ آیت الله حسین عرب کاشانی ـ حجج اسلام آقایان: احمد عابدینی ـ فخرالدین صانعی (فرزند آیت الله العظمی صانعی) ـ محمدتقی فاضل میبدی ـ سید ابوالفضل موسویان ـ دکتر فضل الله صلواتی ـ دکتر سید علی‌اصغر غروی اصفهانی ـ دکتر محمد حسین ساکت ـ دکتر محمود مالمیر ـ دکتر فرهاد رستم شیرازی و... شرکت داشتند.

سخنران افتتاحیه نشست، آیت الله موسوی تبریزی درباره تغلیظ دیه در ماههای حرام و منطقه حرم سخن گفت و تغلیظ آن را با توجه به نقد و بررسی روایات مربوطه، رد نمودند. سپس دو مقاله یکی توسط حجت الاسلام والمسلمین فاضل میبدی و دیگری توسط استاد نوریها ارائه گردید. در ادامه نشست استاد ساکت در باب اهمیت نگرش جدید به پدیده‌های نوظهور و پاسخگویی متفاوت و راه گشای برخی از فقها بویژه آیت الله العظمی صانعی، نسبت به آن‌ها مطالبی را متذکر شدند. سخنران پایانی هم دکتر مالمیر بود که با نقد حقوقی نسبت به برخی مواد قانون مجازات اسلامی بر بازنگری عالمانه آن‌ها با توجه به حوزه اجرائیات این قوانین، تأکید نمودند.

در آخرین و مهمترین مرحله از نشست فقه پژوهی (دیه) که در شهر قم برگزار گردید؛ آیات، علما، فضلا و جمع کثیری از شخصیت‌های فرهیخته علمیِ حوزوی

و دانشگاهی حضور یافتند. در این نشست یک روزه شخصیت‌های سرشناسی چون: آیت الله العظمی صانعی ـ آیت الله سید مصطفی محقق داماد ـ آیت الله سید حسین موسوی تبریزی ـ آیت الله سید محمد موسوی بجنوردی ـ آیت الله سید محمد حسینی کاشانی ـ آیت الله محمدعلی فیض گیلانی ـ آیت الله میرزا محمد فیض قمی ـ آیت الله شیخ محمد رضا رحمت ـ آیت الله سید ضیاء مرتضوی ـ آیت الله حسین عرب کاشانی ـ حجج اسلام آقایان: مرتضی جوادی آملی ـ احمد عابدینی ـ فخرالدین صانعی (فرزند آیت الله العظمی صانعی) ـ دکتر قاضی زاده ـ نیّری ـ هادی غفاری ـ سید جواد ورعی ـ موسوی (رئیس مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی) ـ محمدتقی فاضل میبدی ـ سید ابوالفضل موسویان ـ دکتر نوبهار ـ احمد منتظری ـ محمدحسین قدوسی ـ مولوی عبدالحلیم قاضی (نماینده قاضی عبدالحمید، امام جمعه اهل سنت زاهدان) ـ جمعی از علمای اهل سنت ـ غلامحسین نادی نجف آبادی ـ محمد اشرفی اصفهانی ـ دکتر عبدالله امیدی فرد ـ دکتر مهدی پورحسین ـ محمدرضا نوراللهیان ـ دکتر حسین مهرپور ـ مهندس سید مهدی صادقی (استاندار قم) ـ مهندس جمالی (معاون سیاسی امنیتی استانداری قم) ـ دکتر جلال جلالی زاده ـ مهندس لطف الله میثمی ـ آقای عماد الدین باقی ـ سرکار خانم فاطمه هاشمی رفسنجانی و... شرکت داشتند.

همچنین جمعی از بانوان حوزوی و دانشگاهی ـ گروهی از وکلا و حقوقدانان محاکم قضایی ـ جمعی از اساتید و محققین حوزه‌های علمیه ـ جمعی از اعضای مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم ـ برخی از اعضای مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ـ برخی از اساتید دانشگاه قم و دانشگاه مفید و... در این نشست حضور پیدا کردند.

در این نشست پس از تلاوت آیاتی چند از کلام الله مجید در آغاز دبیر نشست، ضمن خوش‌آمد گویی به حاضرین و نام بردن از مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین به عنوان برگزار کننده نشست فقه پژوهی، اهداف و مقاصد پیش روی این نشست را بر شمرد. وی با بیان گوشه‌هایی از اهمیت بازاندیشی در حوزه فقه و قوانین

موجود در نظام حقوقی کشور، به مسئولیت علما و حوزه‌های علمیه در قبال مسایل مختلف فقهی و رخدادهای روز اجتماعی، اشاره و تأکید کرد.

سپس سخنران افتتاحیه نشست، آیت الله سید مصطفی محقق داماد در باب نهاد اجتهاد در حوزه علمیه به ایراد سخن پرداخت. سخنران بعدی حضرت آیت الله العظمی صانعی بودند که با نقل برخی متون فقهی از فقهای برجسته، به لزوم نوآوری در حوزه اجتهاد، پرداختند. پس از آن دو مقاله؛ یکی از حجت الاسلام والمسلمین دکتر رحیم نوبهار و دیگری از حجت الاسلام والمسلمین سید ابوالفضل موسویان ارائه گردید. در پایان، سخنران اختتامیه نشست جناب آقای دکتر حسین مهرپور با طرح موضوع دیه در قوانین موجود پرداخته و به مقایسه قانون مجازات اسلامی در گذشته و حال اشاره داشته و به نقد و بررسی آندو پرداخت.

«نهاد اجتهاد و نوآوری‌ها»[1]

بسم اللّه الرحمن الرحیم

خداوند بزرگ را سپاسگزارم که توانستم بار دیگر در این اواخر عمر در این جلسات؛ چه در تهران و چه در اصفهان و اینک هم در اینجا از محضر بزرگان استفاده کنم و بالاخصّ سخنان حضرت آیت الله ابن‌الخیرتین محقّق داماد. و باید هم، ایشان چنین باشد، چون همه می‌دانید که حضرت آقای دکتر محقّق داماد از طرف پدری به مرحوم آیت الله العظمی محقّق داماد می‌رسد که به نظر بنده بسیار هم روشن‌فکر بوده است، هر چند نشده زندگینامه ایشان را بنویسند. بنده معتقدم جناب آقای محقّق اگر بتوانند، نشستی برای زندگی و تاریخ ایشان برگزار کنند و در این رابطه صحبت بشود تا ابعاد زندگی ایشان برای دیگران روشن شود.

بنده حدود شش ماه خدمت ایشان تلمّذ کرده‌ام و از ایشان مطلبی به یادم دارم که می‌فرمود: هر وقت حرفی را می‌خواهید بزنید و مطلبی دارید که تازگی

---

۱. بخشی از بیانات حضرت آیت الله العظمی صانعی (مد ظله العالی) در نشست فقه پژوهی دیه در قم.

دارد، تلاش کنید سخن یک شخص بزرگی را همراه خودتان کنید؛ یعنی بگویید او هم موافق است تا کمتر مورد ضربات دیگران قرار گیرید. حالا اگر انسان نتوانست این کار را انجام دهد امروز راه این نشست‌ها باز است که فضلا و اندیشمندان بیایند و آدم در نظریات خودش بتواند بهتر کار کند.

به دنبال فرمایشات حضرت آقای محقّق و دیگران؛ چه در نشست تهران و چه در اصفهان، چه در اینجا؛ بزرگانی از حوزه و غیر حوزه که صحبت کردند، عرض می‌کنم که پیشینیان ما خیلی زحمت کشیده‌اند. سخنی از امام امت که ظاهراً باید ریشه‌اش از مؤسّس حوزه علمیه قم مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ باشد ـ چون هم نوه و سبطشان این مطلب را فرموده‌اند و هم امام امت دارد ـ اینکه: در فقه کنکاش کنید، دقت کنید، نوآوری کنید.

روش فقهی امام خمینی و مروری بر اندیشه‌های فقهی برخی فقها در گذر زمان

امام‌ﷺ در وصیتنامه‌اش هم دارد؛ تحقیق بر تحقیقات اضافه کنید، مواظب باشید از روش مشایخ عظام در فقه، تعدّی نکنید.[1] این جمله‌ای است که امام در وصیتنامه‌اش نوشته، می‌گوید: تحقیق بر تحقیقات اضافه کنید. این مناسب است با این نشست شما آقایان و فکر شما آقایان. بعدش می‌فرماید: اما از مشایخ عظام و روش مشایخ عظام، تعدّی نکنید و آن روش را حفظ کنید. به عبارت دیگر، امام در جای دیگر دارد که: فقه شیخ انصاری و صاحب جواهری، فقه سنّتی، نه اینکه همین طور اجتهاد کنید و حرف بزنید بدون اینکه روش فقهی آنان را دنبال کنید.[2] ایشان فرمودند که: اگر ما این روش فقهی را کنار بزنیم، چنین و چنان هستیم.[3]

امروز این شماها هستید که باید این مسائل و موضوعات را با این روش‌ها و متد جدید پیدا کنید و بحث کنید.

یا خودِ حضرت آقای محقّق در رساله حقوق تطبیقی‌شان در مسأله دیه نوشته‌اند؛ ایشان در ذیل صحیحه ابان بن تغلب می‌گوید: این صحیحه مخالفٌ

۱. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۲۶ - ۴۲۵.
۲. صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۷۲.
۳. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۷۳ - ۳۸۱.

للقواعد المعقولة والمنقولة و بعد، آخر سر می‌رسد می‌گوید: روایات داریم باید چه کنیم؟! آخر سر می‌گوید: فتأمّل؛ یعنی بعد از روایات باز هم امر به تأمّل می‌کند در فقه دیه آن‌ها.

به هر حال این فقاهت مقدّس اردبیلی است در اینجا.

اجتهاد شهید ثانی و استفاده دهگانه از روایت هند

شهید ثانی‌ﷺ در مسالک[1] یک روایت نبوی را از عامه نقل می‌کند که: «هند؛ زوجه ابی‌سفیان برای شکایت یا استفتاء نزد پیغمبر آمد. هند به پیغمبر عرض کرد که شوهرم یک آدم خیلی بخیلی است و خرجی به ما نمی‌دهد. ما چه کنیم؟ شما به ما اجازه می‌دهید که از مالش برداریم؟ پیغمبر در آنجا فرمود: بله، می‌توانید به قدر معروف از مالش بردارید».

اینکه می‌گویم بزرگان کار کرده‌اند؛ زحمت کشیده‌اند، امروز شما آقایان باید این تلاش‌ها را دنبال کنید، این نکته است که شهید ثانی[2] در ذیل این روایت

---

۱. البته قبل از شهید ثانی شیخ طوسی در کتاب المبسوط همین روایت را نقل می‌کند و احتمالات دهگانه را پیرامون این روایت بیان می‌کند. مراجعه شود به: المبسوط، ج ۶، ص ۳؛ مقدّس اردبیلی هم در مجمع الفائدة، ج ۱۲، ص ۲۰۴ در باره این روایت می‌فرمایید: «فیه أحکام کثیرة. فافهم».

۲. مسالک الافهام، ج ۸، ص ۴۳۸ – ۴۳۹؛ «و من السنة ما روي أنّ هند امرأة أبي‌سفیان جاءت إلی رسول الله (فقالت: إنّ أبا سفیان رجل شحیح لا یعطیني ما یکفیني و ولدي إلّا ما آخذ منه سرّاً، و هو لا یعلم، فهل علیّ في ذلك من شيء؟ فقالﷺ: خذي ما یکفیك و ولدك بالمعروف».

و یستفاد من الخبر ـ وراء وجوب نفقة الزوجة والولد ـ فوائد:

الأولی: أنّه یجوز للمرأة الخروج من بیتها لتستفتي.

الثانیة: أنّ صوتها لیس بعورة، و إلّا لنبّهاﷺ علی‌ذلك؛ لأنّ تقریره کقوله و فعله.

الثالثة: أنّه یجوز لمن منع حقّه أن یشکو و یتظلّم، و لذلك لم ینهها عن الشکوی.

الرابعة: أنّه یجوز ذکر الغائب بما یسوءه عند الحاجة، فإنّها وصفته بالشحّ.

الخامسة: أنّه یجوز لمن له حقّ علی غیره، و هو ممتنع أن یأخذ من ماله بغیر علمه.

السادسة: أنّه لا فرق بین أن یکون من جنس حقّه أو من غیر جنسه، و لذا أطلق لها الأخذ بقدر الکفایة.

السابعة: أنّه یجوز للقاضي أن یقضي بعلمه.

الثامنة: أنّه یجوز القضاء علی الغائب. و قد یقال في هذین: أنّه أفتی ولم یقض.

التاسعة: أنّ الأمّ یجوز أن تکون قیّمة الولد، فإنّهﷺ جوّز لها الأخذ والإنفاق في حیاة الأب؛ لامتناعه، لکن یشترط نصب الحاکم لها.

العاشرة: أنّ المرجع في نفقة الزوجة والولد إلی العرف، و لا تقدیر له شرعاً».

می‌فرماید: از این روایت کوتاه ده حکم استفاده می‌شود:

«**الأولى: أنّه يجوز للمرأة الخروج من بيتها لتستفتي**»؛ زن برای جواب مسأله می‌تواند از خانه شوهرش بیرون برود.

«**الثانية: أنّ صوتها ليس بعورة، و إلّا لنبّهها ﷺ على ذلك؛ لأنّ تقريره كقوله و فعله**»؛ شنیدن صدایش حرام نیست.

«**الثالثة: أنّه يجوّز لمن منع حقّه أن يشكو و يتظلّم**». هرکس می‌تواند تظلم و دادخواهی کند.

«**الرابعة: أنّه يجوز ذكر الغائب بما يسوءه عند الحاجة، فإنّها وصفته بالشحّ**»؛ می‌تواند غیبتش کند برای پرسیدن مسأله یا برای قضاوت.

«**الخامسة: أنّه يجوز لمن له حقٌّ على غيره، و هو ممتنعٌ أن يأخذ من ماله بغير علمه**»؛ می‌تواند اگر حقّش که در آن هست، از مالش بردارد. شبیه مقاصّه‌ای که فقها فرموده‌اند.

«**السادسة: أنّه لا فرق بين أن يكون من جنس حقّه أو من غير جنسه**».

«**السابعة: أنّه يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه**»؛ قاضی می‌تواند به علمش عمل کند.

البته نمی‌گویم همه‌ی مطالبش درست است یا نادرست. برخی از آن‌ها خدشه دارد و به نظر تمام نمی‌آید و لو استدلال ایشان درست است.

«**الثامنة: أنّه يجوز القضاء على الغائب**». این برداشت هم محلّ خدشه است؛ ولی ایشان می‌فرماید از این روایت این مطلب به دست می‌آید.

«**التاسعة: أنّ الأمّ يجوز أن تكون قيّمة الولد**»؛ مادر می‌تواند قیّم باشد.

منتهی ایشان از خودش اضافه می‌کند. می‌فرماید: بله، می‌تواند این کار را انجام دهد؛ بردارد و قیّم بشود برای خودش و بچه‌هایش لکن با اجازه حاکم. البته این مطلب آخر در روایت نیست و ایشان اضافه فرموده‌اند.

«**العاشرة: أنّ المرجع في نفقة الزوجة والولد إلى العرف، و لا تقدير له شرعاً**»؛ نفقه زوجه، حد معیّنی ندارد؛ چون فرمود: به قدر معروف، بردار.

ایشان تصریح می‌فرماید یعنی حاکمش عرف است.

تجلیل از مقام مرحوم آیت الله هاشمی رفسنجانی﵀

... و باز جای تأسّف است که دوستان ما و عزیزان ما از میان ما رفتند. ما یک روزی آیت الله شهید مطهری داشتیم، آیت الله شهید بهشتی داشتیم، این اواخر خاتم آنان، آیت الله مرحوم آشیخ علی اکبر هاشمی رفسنجانی را داشتیم. یک وقتی به ایشان عرض کردم آقا! شما که جزوه‌های ما را مطالعه می‌کنید، تکفیرمان که نمی‌کنید؟! گفت: نه، خیلی هم خوب است؛ چون ایشان صاحب نظر بود. ایشان وقتی که از قم به تهران رفت، در همان زمان به معنای حقیقی، مجتهد مسلّم بود، نه به معنای اجتهاد رسمی و قانونی. اجتهادش مسلّم بود و از کتاب‌ها و نظریاتش هم، این معنا معلوم است.

یک وقتی به ایشان عرض کردم: آقا! بیایید این مسائلی را که بنده راجع به حقوق زنان دارم ـ که شما هم معتقدید نصف جمعیت جامعه را زنان تشکیل می‌دهند ـ به نمایندگان محترم مجمع بگویید تصویب کنند، فرمود: اگر به مجمع تشخیص مصلحت بیاید، رد می‌شود. عرض کردم: وقتی شما قبول کنید و به آن‌ها هم جواب و توضیح بدهید... و ایشان فرمودند: حرف شما درست است؛ اما من محذوراتی دارم که نمی‌توانم. به هر حال این مسائل را به ایشان پیشنهاد کردم و ایشان هم موافق بود. منتها حالا دیگر او هم از دنیا و از میان ما رفت. روحش شاد و خداوند او را با اولیائش محشور بگرداند... .

«چالش‌های عملی و نظری سیستم دیه»[1]

اشاره

قواعد و قوانین حقوقی بشر در طول تاریخ، راهکارهایی است برای جبران آسیب‌های بدنی و این قواعد حقوقی، ثابت نبوده و تغییرپذیر بوده‌اند که در حقیقت، تغییرپذیری و تکامل آن، مبتنی بر پیشرفت دانش‌های بشری و مقتضیات زمان است و بر این اساس پاسخگوی نیازهای جوامع امروزی می‌باشد.

چالش‌ها و تحولات نظری سیستم دیه

تحوّلات رخ داده در سه قرن اخیر باعث فرو ریختن بسیاری از موازین و قوانین

---

۱. خلاصه سخنرانی دکتر سید محمود کاشانی؛ وی متولد ۱۳۲۱ تهران. وی در سال ۱۳۵۰ از دانشگاه تهران دکتری حقوق خصوصی گرفت و از سال ۱۳۵۱ تاکنون عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی می‌باشد. محمود کاشانی داور ارشد جمهوری اسلامی ایران در دیوان داوری ایران و ایالات متحده آمریکا، برای حل و فصل دعاوی میان دو دولت و اتباع دولت آمریکا علیه ایران در سال‌های ۱۳۵۹ تا پایان ۱۳۶۳ در لاهه ـ هلند بوده است. ایشان چهار دوره عضویت در هیئت مدیره کانون وکلای دادگستری مرکزی از سال‌های ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۲ و از سال ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۰ را بر عهده داشته است. دکتر کاشانی به تدریس در رشته‌های حقوق مدنی، حقوق مدنی تطبیقی و داوری بین‌المللی مشغول است. از وی ۴۵ عنوان کتاب و مقاله حقوقی و تاریخ معاصر ایران را به تالیف در آورده‌است.

عهد کهن شده است، چنانکه اندیشمندان بزرگی مثل جان لاک، هابز، منتسکیو و دیگران نظریاتی در درباره آزادی، جان انسان، مالکیّت و حق ایستادگی در برابر ستمگری را چهار حق از حقوق ذاتی انسان برشمردند. این حقوق در اعلامیّه حقوق بشر و شهروند در سال ۱۷۸۹ میلادی در مجلس ملّی فرانسه و با ۱۷ مادّه عملیاتی‌تر شد و امروز هم در مقدّمه قانون اساسی فرانسه به کار رفته است. این تحول تاریخی باعث شد که اندیشه‌های جدید حرمت و حیثیّت انسانی درباره انسان به کار رود و حق رأی و حاکمیّت آراء مردم، به رسمیت شناخته شود چیزی که در اصل ششم و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده و می‌گوید در همه موارد اداره کشور باید بر اساس آرای عمومی باشد.

این تحولات در کشور ما هم به وجود آمده و قانون‌گذاری‌هایی که بعد از مشروطیّت در ایران شده، ناشی از دست‌آوردهای تمدن بشری است که به تدریج وارد ایران شد. عالمان دینی موردی را که خلاف اصول اجتهادی می‌دیدند، معترض بودند مانند مرحوم آیت الله بروجردی که با اصلاحات ارضی و سلب مالکیّت که موجب فرو ریختن شیرازه کشاورزی ایران بود، مخالفت کرد، در عین حال به قانون جزای عرفی ۱۳۰۴ هیچ یک از علما و مراجع در تهران و قم و نجف، اعتراضی نکردند و هنوز شیرازه قوانین کیفری ما همان قانون ۱۳۰۴ خورشیدی است که البته مع الأسف به استثنای این واپس‌گرایی‌هایی که به آن اضافه شده! پس از تصویب قانون مدنی در کشور سال ۱۳۰۷ و ۱۳۱۴ به تدریج کمبودهای آن برطرف و قانون مسؤولیّت مدنی در سال ۱۳۳۹ تصویب شد. این قانون دستاورد حقوق کشورهای متمدّن را وارد قانون ایران کرد. در مادّه ۱ این قانون آمده: «هر کس بدون مجوز قانونی عمداً یا در نتیجه بی‌احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیّت یا شهرت تجارتی یا به هر حق دیگر که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده لطمه‌ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود مسؤول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد». در آیین دادرسی کیفری ایران مصوب ۱۳۵۲، در مادّه ۹ ضرر و زیان را تعریف کرد: «ضرر و زیانی که قابل مطالبه است به شرح ذیل می‌باشد: ۱. ضرر و زیان‌های مادی که

در نتیجه ارتکاب جرم حاصل شده است. ۲. ضرر و زیان معنوی که عبارت است از کسر حیثیّت یا اعتبار اشخاص یا صدمات روحی. ۳. منافعی که ممکن الحصول بوده و در اثر ارتکاب جرم، مدّعی خصوصی از آن محروم می‌شود». با عنایت به قواعد جهانی مسؤولیّت، بجای سیستم دیه؛ هر گونه ضرر و زیان جسمی و روانی اعم از اجزای درونی یا ظاهری و هزینه‌های پزشکی باید پرداخت شود. به ویژه با پیشرفت دانش پزشکی باید این دانش در کنار حقوق در جهت برقراری عدالت قرار گیرد.

تصویب آزمایشی لایحه دیات و دو ایراد

قوانین لایحه مربوط به دیات در سال ۱۳۶۱ از سوی شورای عالی قضائی در اختیار دولت، و سپس به مجلس داده شد. مجلس، به صورت آزمایشی در ۲۴ آذر ۱۳۶۱، ۱۳۷۰ و ۱۳۹۲ برای چندمین بار، به صورت آزمایشی تصویب شد و در حقیقت به مدت ۳۵ سال سیستم دیه در کشور در حال اجراست. این مصوّبه و یا این سیستم دیه علاوه بر این که جایگاهی در تاریخ حقوق ایران نداشته است؛ ایراداتی دارد:

۱ ـ در فاصله تمدیدهای پنج‌ساله، مواردی وجود داشته که دوره پنج سالش سپری شده و هیچ قانونی وجود نداشته ولی این قوانین اجرا می‌شده؛ یعنی خلاف اصول قانون اساسی عمل می‌شده است.

۲ ـ اجرای آزمایشی لایحه‌ای به این اهمّیّت، به مدّت ۳۵ سال! خلاف قانون اساسی است. اصل ۸۵ قانون اساسی می‌گوید: «سمت نمایندگی، قائم به شخص است و قابل واگذاری به دیگر نیست. مجلس نمی‌تواند اختیار قانون‌گذاری را به شخص یا هیأتی واگذار کند ولی در موارد ضروری می‌تواند اختیار وضع بعضی از قوانین را به کمیسیون‌های داخلی مجلس و به کمیسیون قضایی واگذار کند». موارد ضروری یعنی یک چیز فوری و فوتی که فرصت بحث درباره‌اش در جلسه علنی وجود ندارد، به کمیسیون قضائی بدهند و به صورت آزمایشی تصویب کنند. با وجود قوانین قبل از مشروطیّت که می‌توانسته اجرا شود تا مجلس به آن

رسیدگی کند، ضرورتی در کار نبوده است.

معنای دیه و اقلام آن

دیه به معنای خون‌بهاست و یعنی ما یک دیه نفس و یک دیه اعضا داریم. مادّه ۲۹۴ قانون دیات می‌گوید: «دیه مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به مجنیٌ علیه یا به ولی یا اولیای دم او داده می‌شود.» این یک تعریف فقهی است. واژه دیه یا به معنای خون‌بها هم در ادبیات فارسی و هم در حقوق کشورهای دیگر آمده است.

مادّه ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی، شش قلم شامل شتر، گاو، گوسفند و... غیره را به عنوان اقلام دیه تعیین و تصریح کرده که انتخاب هم به عهده جانی است. این یک حکم فقهی است. اوّلین چالش نسبت به معیارهای فقهی این است که سخن از این به میان آورده‌اند که در صورت تراضی طرفین یا تعذّر، قیمت داده بشود. مشکل تحویل عین اقلام شش‌گانه از معضلاتی بود که باعث شد به سوی قیمت معادل آنان بروند. بعد از مدتی که دیدند این کار اصلاً معنا و مفهوم ندارد، تعیین رقم ریالی دیه به عهده رئیس قوّه قضائیّه نهاده شد. ولی همین نیز خلاف قانون اساسی است. رئیس قوّه قضائیّه صلاحیت‌های مشخّصی در قانون اساسی دارد که در آن به رئیس قوّه قضائیّه اجازه داده نشده که رقم دیه را تعیین کند. رئیس قوّه قضائیّه، مقام قضائی هم نیست چون هیچ پرونده‌ای به او ارجاع نمی‌شود.

برخی از چالش‌های عملی در سیستم دیه

۱. خسارت زاید بر دیه: اصولاً دیه تعرفه‌ای برای بدن و اعضای بدن انسان است؛ یعنی بدن انسان را در طول تاریخ مثل دیگر اموال و حیوانات، یک بها برایش قائل شده‌اند و گفته‌اند هر خسارتی که موجب قتل گردد، باید دیه کامل داده بشود و اگر خسارتی به اعضا دست، پا و غیره وارد بشود، بخشی از دیه باید داده بشود. اما بحث دیگر هزینه‌های پزشکی مجنی‌علیه است که آیا متضرّر از جرم، حق دارد آن را مطالبه کند یا نه؟ به این «خسارات زائد بر دیه» می‌گویند که از نظر مبانی

فقهی، هیچ جایگاهی ندارد چون بدن انسان و اعضای او یک تعرفه ثابت دارند و زائد بر آن، معنا ندارد. اما رأیی که در سال ۱۳۷۵ از هیأت عمومی دیوان عالی کشور صادر شد، تأکید کرد که خسارات زائد بر دیه، قابل مطالبه است و دادگاه‌ها باید حکم بدهند. اداره حقوقی قوّه قضائیّه هم در همین زمینه در سال ۱۳۸۳، اظهار نظر کرد و به این ترتیب با پرداخت خسارات زائد بر دیه، دیگر مفهوم دیه عملاً از بین رفت.

۲. تغلیظ دیه در ماههای حرام: جنایت در ماه‌های حرام باعث تغلیظ دیه می‌شود و این در حقیقت از اوضاع و احوال قبیله‌ای عربستان سرچشمه می‌گرفته که دائماً در حال جنگ و جدال بوده‌اند لذا گفته‌اند در ماه‌های حج، این جنگ و جدال و قتل متوقّف شود؛ در حالی که در کشوری مثل ایران از اوّل فروردین تا پایان اسفند، هر گونه نزاع و خشونت ممنوع است و احیای عرف‌های دوران جاهلیّت در ایران، واقعاً کار ناروایی است.

۳. تنصیف دیه زن: این‌که دیه زن نصف دین مرد باشد، خلاف نصّ اصل ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی و توهین به شرافت آدمی و اجتهاد جمهوری اسلامی است. در جمهوری اسلامی ایران به زنان حق رأی داده شد در حالی که در صدر مشروطیّت، زنان حق رأی نداشتند. بانوان الآن در مجلس شورای اسلامی، قانون‌گذارند، زنان در کسوت قضا انجام وظیفه می‌کنند، نیمی از وکلای دادگستری ایران، بانوان هستند. حالا بگوییم دیه زن نصف مرد است؟ این واقعاً با کدام منطق و خردی تطبیق می‌کند؟ آیا درد و رنجی که به زن وارد می‌شود، نصف مرد است؟ آیا هزینه‌های درمانی او نصف مرد است؟

۴. دیه بر عاقله: تحمیل دیه بر عاقله، از عرف‌های جاهلیّت بوده و این‌که بستگان مقتول سراغ بستگان قاتل بروند، گرفتار کردن محکومٌ له و زیان‌دیده است و قطعاً امروز جایگاهی ندارد.

در نتیجه:

این سیستم دیه ستم بزرگ به مردم و به آسیب‌دیدگان است، آسیب به

حیثیّت جهانی کشور ما در جامعه جهانی است و باعث افزایش سرسام‌آور حوادث رانندگی و غیره شده به طوری که در سال ۸۹، بیست هزار کشته در جاده‌ها داشته‌ایم. در زلزله اخیر، کشته‌ها به پانصد نفر نرسید، چه رقم بزرگی است ولی بیست هزار نفر در سال ۸۹ کشته شدند ولی صدایش در جایی بلند نمی‌شود که مسؤول این اوضاع غم‌انگیز در جاده‌های کشور کیست؟ دولت‌ها هم خودشان را پشت این قوانین پنهان می‌کنند و فقط به این بسنده می‌کنند که رئیس قوّه قضائیّه، رقم دیه را این قدر تعیین کرده و لا غیر و دفتر را می‌بندند.

در اتّحادیه اروپا، شورای وزیران اتّحادیه اروپا قطعنامه‌ای در تاریخ ۱۴ مارس ۱۹۷۵ صادر کرده که در کلّیّه کشورهای اروپایی، این قطعنامه شورای وزیران اجرا می‌شود که درباره صدمات بدنی، دادگاه‌ها به چه ترتیب باید رأی بدهند. جامعه ایرانی هم نباید از این نوآوری‌ها محروم بماند و هر تلاش و اقدامی که به دستاویز اجرای شرع یا فقه؛ موجب واپس‌گرایی بشود در حقیقت، ظلمی است که به شریعت وارد می‌شود و جامعه را از حقوقی که دارد، محروم می‌کند، از عدالت محروم می‌کند و بسیار دریغ است که اینها به پای فقه یا شریعت نوشته بشود و اجتهاد که در واقع، سرمایه فقهای بزرگوار شیعه است، به طاق نسیان سپرده بشود.

پیشنهاد من این است که قوانین مسؤولیّت مدنی احیا بشود و نوآوری‌های جدید به وجود بیاید تا جامعه ایرانی از عدالت حقیقی برخوردار شود.

«دیه و چالش‌های آن در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران»[1]

موضوع دیه و مباحث مورد مناقشه آن

در مسأله دیه، که در واقع پرداخت خسارت و غرامت، به مصدوم بدنی، اعم از مقتول یا مجروح یا خانواده او می‌باشد، مسائلی مانند میزان مشخص مبلغ پرداختی، اعیان مشخصی که باید پرداخت شود، جواز یا عدم جواز پرداخت خسارت مازاد بر میزان تعیین‌شده، تفاوت پرداخت میزان دیه به اعتبار جنسیت و اعتقاد مذهبی؛ به طور جدی مطرح و مورد بحث و مناقشه هستند که لازم است با واقع‌بینی آن‌ها را مورد بحث قرار داد و روش صحیح و معقول و منطقی و قابل اجرا در جامعه امروز و در قانون‌گذاری اتخاذ کرد.

---

۱. خلاصه سخنرانی دکتر حسین مهرپور در نشست فقه پژوهی دیه در قم؛ وی دارای درجه دکترای حقوق خصوصی بوده و در دروس حوزوی نیز تا حد خارج فقه و اصول تحصیل کرده است. ایشان، پس از پیروزی انقلاب اسلامی سوابق مختلف علمی و اجرایی در کارنامه خود دارد که از آن جمله‌اند: استاد دانشگاه، قاضی دادگستری، عضو حقوقدانان شورای نگهبان، معاون قضایی رئیس قوه قضائیه، مشاور رئیس جمهور و رئیس هیأت پیگیری و نظارت بر اجرای قانون اساسی، معاون حقوقی و بررسی‌های فقهی مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری و... .

دیه در نظام حقوقی ایران و تحولات آن

۱. دیه یا جبران خسارت بدنی در قوانین قبل از انقلاب اسلامی

در قوانین موضوعه قبل از انقلاب، در خصوص صدمات بدنی منجر به فوت یا دیگر آسیب‌های جسمی برحسب مورد؛ مرتکب، محکوم به پرداخت خسارات وارده با توجه به اوضاع و احوال و معیارهایی که در قانون ذکر شده‌اند به تشخیص و حکم دادگاه می‌گردد. ولی میزان مشخصی، در قانون تعیین نشده و تفاوتی هم در میزان پرداخت، برمبنای جنسیت (زن و مردبودن مجنی علیه) و عقیده مذهبی (مسلمان و غیر مسلمان‌بودن) نشده و البته عنوان دیه نیز بر این خسارات اطلاق نگردیده، هر چند ماهیت دیه را دارند.

۲. حکم دیه در قوانین موضوعه در نظام جمهوری اسلامی ایران

یکی از وظایف مهم حکومت اسلامی، اسلامی‌کردن قوانین و مقررات بود و یکی از قوانینی که مشمول این اصلاح و تحول قرار گرفت، مقررات جزایی بود، دیه هم هر چند ماهیت مدنی و ضمان و مسؤولیت مدنی داشت، چون در ردیف مجازات‌های اسلامی ذکر می‌شد، مشمول مقررات جدید بر مبنای موازین فقهی گردید. در سال ۱۳۶۱، ابتدا مجموعه مصوبات جداگانه‌ای در امور جزایی تحت عنوان کلیات حدود، قصاص و دیات از تصویب مجلس شورای اسلامی و تأیید شورای نگهبان گذشت که در این رابطه قانون دیات مشتمل بر ۲۱۱ ماده و ۲۹ تبصره در سال ۱۳۶۱ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. در این قانون که بعداً در سال ۱۳۷۰ همراه با کلیات حدود و قصاص با عنوان قانون مجازات اسلامی تصویب شد. دیه به عنوان مالی که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به مجنی علیه یا اولیای دم او داده می‌شود تعریف گردید. در این قانون دیه بر مبانی سه‌گانه پایه‌گذاری شده است:

الف) مقدار دیه مشخص شده:

۱. یکصد شتر؛

۲. دویست گاو،
۳. یک هزار گوسفند؛
۴. دویست دست لباس سالم از حلّه‌های یمن؛
۵. یک هزار دینار مسکوک سالم و
۶. ده هزار درهم مسکوک سالم.

ب) در قانون دیات، دیه زن، نصف دیه مرد تعیین شد.[۱]

ج) مبنای دیگری که از این قانون به‌دست می‌آید، تأثیر تفاوت عقیده دینی در پرداخت دیه است. در مورد اهل کتاب، یعنی اقلیت‌های دینی مسیحی، یهودی و زرتشتی معادل ۸۰۰ درهم دیه تعیین گردید.

۳. برقراری دیه یکسان برای اهل کتاب در سال ۱۳۸۲

در سال ۱۳۸۲، تبصره‌ای با عنوان تبصره ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی در خصوص تساوی دیه اقلیت‌های رسمی دینی با مسلمانان به تصویب رسید. این موضوع با پیگیری نمایندگان اقلیت‌های دینی مزبور در مجلس و از سوی دیگر، نیز که بعضی از فقها دیه اهل کتاب را مساوی با دیه مسلمان می‌دانستند پیگیری شد و در مجلس به تصویب رسید، ولی شورای نگهبان مصوبه را مغایر با شرع اعلام کرد و موضوع، به مجمع تشخیص مصلحت نظام ارجاع شد، مجمع تشخیص مصلحت با حمایت از نظر مجلس و براساس تشخیص مصلحت و استفاده از نظر فقهی رهبری، در مورخ ۱۳۸۲/۱۰/۶ تصویب کرد: «براساس نظر حکومتی ولی امر، دیه اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به اندازه دیه مسلمان تعیین می‌گردد».

۵. مساوی‌شدن عملی دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان در حوادث مربوط به وسایل نقلیه موتوری از سال ۱۳۸۷

در اردیبهشت ۱۳۸۷ قانون اصلاحی مربوط به بیمه اجباری در برابر

۱. (ماده ۳۰۰ و ۳۰۱).

اشخاص ثالث به تصویب مجلس و به تأیید شورای نگهبان رسید که میزان دیه مرد و زن و مسلمان و غیر مسلمان با عنوان پرداخت خسارت بدنی، یکسان شد؛ البته در قانون، عنوان یکسان‌بودن دیه زن و مرد مقرر نشد، ولی به گونه‌ای تصویب شد که عملاً آنچه در ارتباط با فوت‌شدن زن یا غیر مسلمان در حوادث رانندگی به عنوان خسارت بدنی مربوط به فوت در اثر حادثه پرداخت می‌شود، حداقل معادل دیه کامل مرد مسلمان است و در پرداخت این حداقل که همان دیه کامل مرد مسلمان است، فرقی بین متوفای مرد، زن، مسلمان و غیر مسلمان نیست.

۶. قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ و ویژگی‌های مربوط به دیه

قانون مجازات اسلامی، مصوب سال ۱۳۹۲ اندک تحولی ایجاد کرد و برخی ویژگی‌های متفاوت از قانون مجازات اسلامی پیشین داشت:

یکم. دیه در ردیف مجازات‌ها ذکر شده است. در ماده ۱۴ مجازات‌های مقرر برای اشخاص حقیقی چهار قسم است: حدّ؛ قصاص؛ دیه و تعزیر، ولی در باب دیات، دیه در زمره ضمان و مسؤولیت مدنی محسوب شده است.

دوم. میزان دیه بدون توجه به اعیان شش‌گانه دیه و تقویم آنها، در ابتدای هر سال توسط رئیس قوه قضائیه، تعیین و اعلام می‌گردد.[۱]

سوم. در این قانون جدید هم دیه اقلیت‌های دینی رسمی با توجه به حکم رهبری مساوی دیه مسلمان تعیین شده است.[۲] البته در این قانون هم برای جبران خسارت بدنی و دیه غیر مسلمانانی که جزو سه اقلیت دینی شناخته‌شده در قانون اساسی نیستند، حکمی تعیین نشده است.

چهارم. در قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ هم، همانند قانون مجازات اسلامی سابق، دیه زن، نصف دیه مرد تعیین شده است، ولی تمهیدی اندیشیده شده که عملاً زن دیه‌ای مساوی با دیه مرد دریافت می‌کند. تمهیدی که در این

۱. (ماده ۵۴۹).
۲. (ماده ۵۵۴).

قانون برای یکسان‌کردن عملی دیه زن و مرد اندیشیده شده است،[1] به این ترتیب، به حکم قانون، آنچه عملاً به عنوان دیه یا خسارت مربوط به صدمه بدنی به زن پرداخت می‌شود، به اندازه میزان دیه و خسارتی است که به مرد پرداخت می‌گردد. در نهایت، منبع تامین این خسارت در جایی که مجنی علیه مرد باشد، همانا مرتکب و به تعبیر فقهی جانی و یا عاقله اوست و در موردی که مجنی علیها زن باشد، نصف آن برعهده مرتکب است و نصف دیگر بر عهده صندوق تأمین خسارت‌های بدنی است.

نگاهی اجمالی به موضوع دیه در قرآن، حدیث و فقه

۱. قرآن کریم

در قرآن کریم فقط در یک آیه، دو بار از دیه نام برده شده است. البته این دیه در مورد قتل غیر عمد است و به بیان لزوم دادن دیه به خانواده مقتول پرداخته شده و از میزان و کیفیت و تفاوت یا همسانی زن و مرد سخنی به میان نیامده است. آیه ۹۲ سوره نساء:

﴿ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ... ﴾

در این آیه برای ارتکاب قتل غیر عمد، دو نوع مسؤولیت برای مرتکب آن پیش‌بینی شده: مسؤولیت مدنی که جنبه خصوصی و حق‌الناسی دارد که پرداخت مقداری مال به عنوان دیه به خانواده مقتول است؛ و دیگری که با مسامحه می‌توان از آن به مسؤولیت کیفری تعبیر کرد و مربوط به جنبه عمومی و حق اللّهی عمل ارتکابی می‌شود، و آن پرداخت کفاره است که عبارت از آزادکردن یک

۱. (تبصره ماده ۵۵۱).

برده مسلمان است. و اگر کسی توانایی آزادکردن برده را ندارد، باید دو ماه پی در پی روزه بگیرد.

در این آیه، حکم قتل غیر عمد در سه دسته بیان شده که در مورد دو دسته، هم باید کفاره پرداخت و هم دیه و در مورد یک دسته فقط کفاره لازم است و حکمی برای پرداخت دیه تعیین نشده است.

اطلاق آیه شریفه در مورد دیه و امکان حمل آن بر جبران خسارت متعارف وارده بر مجنی علیه

در قرآن کریم در همین آیه مورد بحث که مرتکب قتل غیر عمد مکلف به پرداخت دیه شده است، دیه به صورت مطلق آمده از لحاظ میزان و نوع دریافت دیه بین گیرندگان آن از زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان؛ و لذا برخی از مفسرین با عنایت به حکم مطلق این آیه اظهار نظر کرده‌اند که از نظر قرآن میزان مشخصی برای دیه نیست و می‌شود مقداری را که طرفین بر آن تراضی دارند و یا عرف آن را می‌پذیرد، به عنوان دیه و خون‌بها تعیین کرد و فرقی هم بین دیه زن و مرد نیست. عبارت صاحب «تفسیر المنار» در این زمینه قابل توجه است.[1]

در ارتباط با استفاده از اطلاق حکم در آیه شریفه قرآن و برخی از احادیث، آیت الله العظمی صانعی ـ از فقهای معاصر شیعه ـ نیز همین طریق را پیموده و برهمین مبنا به تساوی زن و مرد در مقدار دیه فتوی داده است. ایشان در پاسخ استفتایی که در این زمینه شده بود، فرمودند: «به نظر اینجانب، دیه خطا و شبه عمد زن و مرد مساوی است؛ **قضاءً لإطلاق أدلّة الديه** و عدم دلیل بر تقیید...».[2]

۲. حدیث

اجمالاً می‌توان گفت از پیامبر اکرم و ائمه اطهار و صحابه پیامبر، احادیث و بیاناتی در خصوص احکام دیه و میزان و نوع آن و احیاناً وضعیت زن و مرد و

۱. (رشید رضا، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۳۲).
۲. (صانعی، ۱۳۷۷، ص ۵۱۵).

مسلمان و غیر مسلمان نقل شده است. قدر مسلّمی که شاید بتوان گفت از احادیث منقوله منسوب به پیامبر اکرم استفاده می‌شود، تعیین مقدار دیه نفس به یکصد شتر است که به عنوان حکم امضایی؛ یعنی تایید رویه عرفی که قبل از اسلام وجود داشته و پیامبر آن را معقول و متناسب دیده، برآن صحّه گذاشته است.

اما انتساب نصف‌بودن دیه زن نسبت به مرد به کلام پیامبرﷺ و حدیث منقول از ایشان، بسیار مشکل است و نقل‌هایی هم که در این زمینه از عده‌ای از اصحاب شده به نظر می‌رسد، نظر و استنباط خود آن‌ها بوده، نه به عنوان حدیث منقول از پیامبر اکرم و آنچه به طور قدر متیقّن می‌توان به عنوان حدیث منقول از پیامبر اکرمﷺ دانست، همان تعیین مقدار دیه نفس (به طور مطلق بدون تقید به مرد و یا حتی مسلمان بودن مقتول) به یک صد شتر است.

بنابراین، نظر اقلیّتی از فقهای اهل سنت و شیعه هر چند به عنوان نظر شاذ از آن‌ها یاد شده که به اعتبار اطلاق عبارت پیامبر اکرم، قائل به تساوی دیه زن و مرد هستند، قوی‌تر و منطقی‌تر به نظر می‌رسد. البته از طرق شیعه هم روایاتی نقل شده که: «دیه زن، نصف دیه مرد است.[1] و در مورد غیر مسلمین از اهل کتاب نیز روایات مختلفی از تساوی دیه آن‌ها با مسلمانان و یا هشتصد درهم‌بودن دیه آنان و احیاناً مقادیری دیگر نقل شده است، ولی با توضیحی که داده شد، به نظر می‌رسد، نظر مطمئن‌تر مستفاد از قدر متیقن بیان آیه ۹۲ سوره نساء و احادیث منقول از پیامبر اکرم و اصل مطلق محترم‌بودن نفس انسانی، این است که تفاوتی در میزان دیه نفس مرد و زن و مسلمان و غیر مسلمان از اهل کتاب و معاهَد و مستأمن که به لحاظ محارب‌نبودن خونشان محفوظ و محترم است، وجود ندارد و میزان تعیین‌شده برای دیه نیز براساس عرف معقول متداول و رایج زمان بوده و هیچ عنایتی به موضوعیت‌داشتن اعیان مذکور، در احادیث نبوده است.

۱. (حرّعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۵۱).

۳. فقه

در اینجا منظور فقط اشاره به موضوع متداول و رایج در خصوص مسائل اصلی دیه از نظر عامّه فقها است که تصور می‌شود، نیازی به بازنگری دارد.

به نظر می‌رسد، از نظر فقهای اسلامی؛ چه شیعه و چه سنی، با توجه به احادیث منسوب به پیامبر اکرمﷺ و روایات منقوله از صحابه و ائمه اطهار، تعیین مقدار دیه نفس به یک صد شتر و احیاناً اعیان دیگر هم‌ارزش با آن‌ها و نیز نصف‌بودن دیه زن نسبت به مرد و متفاوت‌بودن دیه غیر مسلمان و مسلمان، تقریباً امری اتفاقی است.[۱] می‌توان گفت عموم فقهای دیگر هم از متقدم و متأخر به همین منوال نظر داده‌اند.[۲]

نقل نمونه‌های مختصری از نظر فقهای اسلام؛ از شیعه و سنّی برای آشنایی بیشتر با مشرب فقهی و نحوه استنباط حکم در مورد یکی از مسائل مهم و مبتلابه جامعه امروز و به عنوان خسارت بدنی و ضرر و زیان ناشی از جرم مطرح است، و نشان‌دادن دوربودن برخی از این نظریات با مقتضیات جامعه امروزی و در عین حال، اشاره به وجود نظریات فقهی که بیشتر متناسب با اوضاع و احوال روز است و می‌تواند حکم فقهی روز آمد و قابل اجرا را ارائه دهد، می‌باشد. اگر معتقدیم تلاش برای اجرای احکام الهی و پیاده‌کردن قوانین بر اساس موازین فقه اسلامی، لازم و وظیفه مسلمانان است، تکلیف سنگینی برعهده فقیهان و مجتهدان صاحب فتوا است که از رویه سنتی غیر منطبق با زمان و مشی تقلیدی از علمای سلف خود (که البته بسیاری از آن‌ها مطابق مقتضیات زمان خود فتاوای روز آمد داشتند) دست بردارند و طرحی نو دراندازند و به درستی احکام الهی را از منابع اصیل آن استخراج و قابل اجرا نمایند.

اگر حوزه علمیه و مراجع و فقهای بزرگوار آن با اجتهاد پویای خود مبتنی بر مقاصد شارع و حکمت احکام موضوعه الهی با درک صحیح مقتضیات روز و واقعیت‌های زمانه در همین مسأله ما نحن فیه، مبنا و ماهیت حقوقی و ضمان

---

۱. (امام خمینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۵۹ ـ ۵۵۸)، (آیت الله خوئی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۵).

۲. (علامه حلی، ج ۴، ص ۶۲۸)، (ابن قدامه، مغنی، ج ۷، ص ۷۹۷).

مدنی‌بودن آن را به دست آورند و موضوعیتی برای اعیان تعیین‌شده در لسان روایات که در زمان خود قابل درک و پذیرش بوده قائل نباشند و افراد انسانی تبعه حکومت اسلامی و تابع قوانین این حکومت را یکسان برخوردار از حقوق شهروندی و از جمله دریافت خسارت بدنی موسوم به دیه بدانند، قانون‌گذار ایران اسلامی که جبر زمانه او را وادار می‌کند برای برقرار کردن حکم قانونی این موارد، ترتیبی بیاندیشد، ناگزیر نمی‌شود برای اقناع فقهای شورای نگهبان و حفظ ظاهر، به حکم حکومتی و صندوق تأمین خسارت‌های بدنی و امثال آن متوسل شود، بلکه شفاف و روشن با اتکا به فتاوای متقن برآمده از اجتهاد واقع‌بینانه، به تصویب قانون مبادرت می‌ورزد.

«گذری بر برخی مواد قانون دیات»[1]

اشاره

دکتر محمود مالمیر که در نشست اصفهان در ابتدا تحت تأثیر حضور عده قابل توجهی از علما و روحانیون جلسه قرار گرفته بود به سرعت توانست با تسلطی معلمانه بر جوّ رسمی جلسه، مطالب خود را بدون نیاز به نوشته ارائه کند که مورد استقبال جمع قرار گرفت و حتی تا حدی صورت گفتگو یافت و برخی پرسش‌های کوتاه در ضمن سخنانش مطرح شد.

گفتنی است که اغلب مطالب ایشان با سرعت و نیز چاشنی طنز همراه بود و جنبه انتقادی آن توجه حاضران و همراهی فعال آنان را به خود جلب کرد که اگر در مجال وسیع‌تری اتفاق می‌افتد، گفتگوی پرمحتواتر و جذاب‌تری هم شکل می‌گرفت.

---

۱. گزارش سخنرانی دکترمحمود مالمیر در نشست فقه پژوهی دیه در اصفهان؛ وی متولد ۱۳۴۱ کرمانشاه، لیسانس حقوق و فوق لیسانس حقوق جزا و جرم شناسی، دکترای علوم سیاسی، دانشیار دانشگاه، وکیل پایه یک دادگستری، مؤلف سه جلد کتاب، مقالات علمی پژوهشی و... .

اجرای حدود و تحلیل برخی مواد قانون مجازات و دیه

برخی از نکات مورد نظر دکتر مالمیر که فراتر از بحث دیه و بعضاً مربوط به تعارضات نظر و عمل در اجرای حدود و مجموعه قانون مجازات بود و ایراداتی درباره آن‌ها مطرح شد، به شرح ذیل است:

۱. در قانون موجود گاهی بر اساس فتاوای مشهور است و گاه نیست و نظر اکثر فقها ملاک قرار گرفته است.

۲. در همین قانون گاه تغییرات و تصرفاتی هم بوده است؛ مثلاً مشهور آن است که حد کسی که سه بار به علت شرب خمر، محکوم و مجازات می‌شود، بار سوم اعدام است، اما در قانون مجازات سال ۱۳۹۲ به بعد در مرتبه چهارم اعدام می‌شود که درباره جرم قوّادی هم همین‌گونه است.

۳. درباره سبّ النبی ﷺ نیز اکنون عملاً تخفیفاتی دیده می‌شود و مجازات اعدام برداشته شده، مثلاً اگر متهم بگوید اشتباه کردم یا نقل قول بود و... مجازات اعدام اعمال نمی‌شود.

۴. در مورد دیه هم اولیای دم می‌توانند حق قصاص خود را به دیه، کمتر، بیشتر و هر چیز حلالی صلح کنند که زوجه از اصل قصاص ارث نمی‌برد ولی اگر ولی دم آن را به مبلغی صلح کردند از آن مبلغ ارث می‌برد و بخش دیگر را هم می‌تواند به عنوان مهریه خود تصاحب کند که دست اولیای دم (فی المثل پدر و مادر) از آن مبلغ خالی می‌شود و این موجب می‌شود که صلح نکنند! در این مورد ایشان هم به فیلمی ایرانی اشاره و استناد کرد و هم پرونده‌ای که خودش در آن وکیل بوده است.

۵. بارها به خاطر برخی موارد از قانون مجازات از سوی کمیساریای حقوق بشر به نقض حقوق بشر متهم شده ایم و حتی یکی از هم وطنان خودمان که امروز در خارج از کشور بسر می‌برد می‌گفته اگر به فرض عکس‌ها و فیلمهای مربوط به نقض، اشکال داشته باشد، قانون مصرح خودمان را که نمی‌توانیم انکار کنیم که تفاوت بین شهروندان مسلمان و غیر آن قرار داده است.

۶. ایشان هم چنین به طنز مطرح کرد که قانون مجازات سال ۹۲ به بعد در

جدال میان قم و تهران نوشته شده که فقهای قم نوعاً اصرار بر نص فتوا یا روایات داشته‌اند (درباره مجازات‌های بدنی و دیه زن و مرد...) ولی در تهران معمولاً با توجه به شرایط و مقتضیات قدری تعدیل و انعطاف دیده می‌شود؛ مانند ارتداد که در آن عملاً تسامح و واقع‌گرایی بیشتری دیده می‌شود.

۷. در باره رجم هم شبیه همین ماجرا هست که به نظر من باید برویم سراغ فتوایی که درباره آن تخفیفی قرار می‌دهد چون بنابرنظر مسئولین قضایی تهران، بازتاب آن منفی است و می‌توان مثلاً درباره زنای محصنه به مجازات اعدام اکتفا کرد.

«در حاشیه نشست دیه»[1]

ضمن تشکر از گردانندگان همایش دیه و اندیشمندان موسسه «فقه الثقلین» به‌ویژه حضرت آیت الله‌العظمی حاج شیخ یوسف صانعی. امیدواریم که این روشنگری‌ها و نوآوری‌ها با شکل و ارائه نوین ادامه یابد. آیت الله محقق داماد در سومین مرحله این همایش که در قم برگزار شد از قول مرحوم آیت الله‌العظمی منتظری جمله‌ای بدین مضمون گفتند که اگر یک‌دهم و یا یک‌صدم نوآوری‌های علامه حلی را به کار می‌بستیم و نهادینه می‌کردیم بسیاری از مشکلات حل شده بود و این نشان می‌دهد ظرفیت نوآوری در حوزه‌های علمیه بسیار زیاد است و باید مجدانه در این راه تلاش کنیم.

یکی از نوآوری‌ها که در اولین مرحله اجلاس دیه در پژوهشکده امام خمینی در تهران مطرح شد توسط آیت الله شیخ محمد سروش محلاتی بود. از آنجا که هرساله ۲۰ هزار تصادف مهلک در جاده‌های ایران حادث می‌شود، نوع دیه و

---

۱. مهندس لطف الله میثمی؛ پژوهشگر و روزنامه نگار.

میزان آن در کلان‌شهری مثل تهران و شهرستان‌های بزرگ از اهمیت زیادی برخوردار است. ایشان در نوآوری خود نشان دادند که گرچه اصل دیه در نص قرآن آمده است، ولی نوع و میزان دیه در ذات دین نیست، بلکه پیامبر اکرمﷺ و امام علی‌ؑ و دیگر امامان هرکدام متناسب با زمان، نوع و میزان دیه را مشخص کرده‌اند. همان‌طور که می‌دانیم در ابتدای انقلاب کسی که می‌خواست دیه را بپردازد بایستی تعدادی شتر به دادگستری تهران واقع در میدان ارگ می‌آورد و مشکلات زیادی به بار آمد که تاریخچه نوع و میزان دیه در سخنان دکتر محمود کاشانی به‌تفصیل آمده بود.

تأکید دکتر محمود کاشانی در اولین اجلاس دیه فقه پژوهی روی قانون اساسی جمهوری اسلامی و ثمره انقلاب بود و سخنانی بدین مضمون گفتند که وقتی در قانون اساسی حق شهروندی تثبیت شده و در رأی‌دادن و انتخاب نمایندگان مجلس و رئیس‌جمهور و اعضای خبرگان و اعضای شورای اسلامی شهر و روستا زن و مرد مساوی هستند و در شرایطی که نصف وکلای دادگستری از بانوان هستند و در امر قضا به قاضی مشورت می‌دهند و می‌توانند هم نماینده مجلس شوند و هم وزیر؛ پس چرا باید دیه آن‌ها نصف مرد باشد. اگر زنی مجروح شد یا آسیب دید آیا هزینه درمانی او در بیمارستان نصف مرد است؟ بنابراین به لحاظ عقلی و به لحاظ قانون اساسی چگونه می‌تواند دیه زن نصف مرد باشد؟

آیت الله محقق داماد در اجلاسیه دیه تأکیدی روی روش فقاهتی داشتند و براین باور بودند که در کادر همین روش فقاهتی می‌توان نوآوری‌های زیادی داشت. برای نمونه ایشان به صاحب جواهر اشاره کردند که شیخ انصاری بدون اینکه در روش فقاهتی تغییر ایجاد کند، نوآوری‌هایی کرد و کتاب «مکاسب» او تفاوت‌های کلی با صاحب جواهر داشت. ایشان به میرزای شیرازی اشاره کردند که فقیهی پرسش‌گر بود و جوابی برای سؤالات خود نمی‌یافت. ولی در محضر شیخ انصاری، آن‌قدر شیفته معلومات او شد که در رسای او این شعر سعدی را خواند: «اینکه تو داری قیامت است نه قامت/ وین نه تبسم که معجز است و کرامت». پیشنهاد من این است که آیت الله محقق داماد و دیگر فقها به تبیین بیشتری

نسبت به نحوه نگرش و روش فقاهتی بپردازند و اینکه این روش فقاهتی چه تفاوتی با منطق ارسطو و اصول فقه ملهم از این منطق دارد.

نکته دیگری که درباره دیه مطرح است و می‌تواند روی آن کار بیشتری شود این است که در کتاب پرتوی از قرآن تألیف مرحوم آیت الله طالقانی در توشه‌گیری از آیه ۱۷۸ سوره بقره بدین مضمون اشاره کردند که برای نمونه اگر فردی قاتل پدر من باشد، من در بدو امر باید او را مخلوق خدا و برادر تلقی کنم و نه قاتل!

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. [ای آنان که ایمان آورده‌اید. نوشته شده بر شما قصاص درباره کشتگان: آزاد به آزاد و بنده به بنده و زن به زن. پس آنکه برای او از سوی برادرش چیزی بخشوده شود پس پیروی کردنی به پسندیدگی و انجام‌دادنی به‌سوی او به نیکی. این تخفیفی ست که پروردگار از شما و رحمتی. پس هرکه بعد از آن دشمنی پیشه گیرد برای او عذابی دردناک است].

در مرحله بعد ببینیم چگونه شیطان در رگ و ریشه‌اش نفوذ کرده و چه عواملی بوده که از فطرت انسانی خود عدول کرده و دست به قتل زده، یعنی عوامل مخففه را پیدا کنیم. اگر با این نحوه نگرش توحیدی و هستی‌محور به آیه نگاه شود من (صاحب دم) در قضاوت خود تأمل کرده و از قصاص (در اینجا اعدام) قاتل پدرم صرف‌نظر کرده و به سمت دریافت دیه یا عفو می‌روم.

قرآن دینامیزم خاصی را مطرح کرده و آن سه گزینه‌ای بودن قصاص است. به نظر من قرآن در بستر زمان، روندی را مطرح می‌کند که انسان‌ها از قتال به سمت دیه و از دیه به سمت عفو بروند و این همان روشی است که در حرمت شراب اتخاذ شده که به‌تدریج مردم روند حرمت شراب را از نسبی تا مطلق طی کنند و باز می‌بینیم این همان روشی است که درباره برده‌داری، مردسالاری و رباخواری

طی شده که به الغای بردگی، همچنین شایسته‌سالاری و بیع به‌جای ربا انجامیده است.

ملاحظه می‌شود مرحوم طالقانی خالق را در حد لفظ و واژه مطرح نکرده، بلکه مابه ازای انسانی و اجتماعی توحید را مطرح می‌کند و به عبارت ساده‌تر نقش خدا را در گزاره‌ها و امور می‌بیند. همچنین در آیه ۱۰۳ سوره آل‌عمران خطاب به مردم می‌گوید «... نعمت خدا را به یاد آورید آن هنگامی‌که باهم ستیز و دشمنی داشتید و خداوند در بین دل‌های شما الفتی ایجاد کرد و نتیجه ایجاد این الفت آن بود که با هم برادر شدید. به یاد آورید لب پرتگاه آتش و به عبارتی جنگ داخلی بودید که خداوند شما را از آن نجات داد و این‌چنین خداوند آیاتش را بر شما آشکار می‌سازد، باشد که هدایت شوید:

﴿وَاذكُروا نِعمَةَ اللهِ عَلَيكُم إِذ كُنتُم أَعداءً فَأَلَّفَ بَينَ قُلوبِكُم فَأَصبَحتُم بِنِعمَتِهِ إِخوانًا وَكُنتُم عَلى شَفا حُفرَةٍ مِنَ النّارِ فَأَنقَذَكُم مِنها كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُم آياتِهِ لَعَلَّكُم تَهتَدونَ﴾.

ملاحظه می‌شود در اینجا مرحوم طالقانی ما به ازای توحید و خالقیت خداوند را در توشه‌گیری از آیه لحاظ کرده و با احساس مخلوقیت، جنگ‌افروزی و کینه‌توزی و عصبیت‌های جاهلانه را به اخوت و برادری و برابری تبدیل می‌کند. شاید قانون سه گزینه‌ای قصاص یک روند فرا ادورای و فرا زمانی است که ما را به طرف دیه و از دیه به طرف عفو رهنمون می‌کند و حیات را در قصاص نشان می‌دهد و عفو را بهتر می‌داند. برای نمونه حضرت علی‌ﷺ در بدو امر ابن ملجم را قاتل خود تلقی نکردند. با شناختی که از او و خوارج داشتند انگیزه قتل را جنایت‌کارانه ندانستند و گفتند اگر زنده باشم خود می‌دانم با او چه کنم و به حسن و حسین توصیه کردند اگر امکان عفو نبود قصاص را با یک ضربه انجام دهید و این دینامیزم قصاص را نشان می‌دهد که جامعه با رهبری حضرت علی یک توان تاریخی بیشتری را دارد که این توان را جامعه بدون حضرت علی ندارد؛ و آن جامعه توان عفو را نداشت و بدین‌سان بود که برای جلوگیری از انشقاق امت، قصاص کردند .

مطلب دیگری که موسسه «فقه الثقلین» می‌تواند در پی آن باشد این است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ثمره انقلاب شکوهمند توحیدی، اسلامی و مردمی است؛ و اندیشمندان و فقها و مراجعی در تبیین آن نقش داشتند و تاکنون سه بار به رأی مردم گذارده شده و از تصویب ملی عبور کرده و حضرت امام گفته‌اند تک‌تک مواد قانون اساسی مخالفتی با شرع ندارد؛ بنابراین با تأکیداتی که روی قانون اساسی داشتند می‌تواند رساله اجتماعی امام تلقی شود و امام هم در بحث ولایت مطلقه یا عامه تأکید داشتند احکام اجتماعی قرآن بر احکام فردی و فرعی اولویت دارد؛ بنابراین قانون اساسی سندی است که فقها می‌توانند به استناد آن نوآوری‌های زیادی در فقه انجام دهند. حضرت امام در صحبت‌هایشان خطاب به شورای نگهبان گفتند به احکام اجتماعی قرآن و مصلحت مردم توجه بیشتری داشته باشند، استنباط خود را به تک‌تک مواد قانون اساسی مستند کنند و نه به اجتهاد مصطلح.

یکی از ویژگی‌های این همایش حضور مرجع عالی‌قدر آیت الله‌العظمی صانعی بود که مطالب ارزشمندی را مطرح کردند. ایشان در وصف ساده زیستی حوزه‌های علمیه گفتند شخصی آمده بود نزد موسسه حوزه مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری و گفته بود می‌خواهم زکات بدهم، مصداق آن کیست؟ ایشان آن‌قدر در فقر می‌زیستند که خود را مصداق زکات او دانستند. این می‌تواند درسی باشد برای مراجع و علما که اجازه ندهند ویژگی روحانیت شیعه در ارتباط با مردم تبدیل به ارتباط با دولت شود؛ هرچند دولت هم مردمی باشد. خوشبختانه آیت الله صانعی اعلام کردند بیت ایشان رقمی در بودجه عمومی کشور ندارد و رقمی از دولت دریافت نداشته‌اند.

نمونه‌هایی از چکیده مقالات نشست دیه

«دیه در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران و چالش‌های مربوط به آن» / حسین مهرپور

بنابر اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که: « کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها، باید براساس موازین اسلامی باشد...»، یکی از وظایف مهم مجلس، وضع و تصویب و یا اصلاح قوانین مختلف بر مبنای موازین اسلامی بود. در جمهوری اسلامی قانون مجازات عمومی، طبق آنچه در کتب فقهی ذکر شده بود، به قصاص، حدود، دیه و تعزیرات تقسیم بندی شد و در تمام زمینه ها، فتاوای فقهی به صورت مواد قانونی تنظیم و تصویب شد و به مرحله اجرا در آمد و بارها بنابر مقتضیات مورد تجدید نظر و اصلاح واقع شد. دیات مشتمل بر ۲۱۱ ماده و ۲۹ تبصره در سال ۱۳۶۱ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. در سال ۱۳۷۰ همراه با کلیات، حدود و قصاص با عنوان قانون مجازات اسلامی، تصویب شد، دیه به عنوان مالی که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به مجنی علیه یا اولیای دم او

داده می‌شود تعریف شد. اعیان شش‌گانه مبنای پرداخت دیه متعین شده بود. دیه قتل زن مسلمان؛ در دیه اعضا مقرر می داشت: «دیه زن و مرد یکسان است تا وقتی که مقدار دیه به ثلث دیه کامل برسد، در آن صورت دیه زن نصف دیه مرد است». تأثیر تفاوت عقیده دینی در پرداخت دیه؛ از چالشی‌های بحث‌برانگیز در مورد مقررات مربوط به دیه بود. تقویم میزان دیه به پول براساس فتوای مقام رهبری. در سال ۱۳۸۲ برقراری دیه یکسان برای اهل کتاب به تصویب رسید. مساوی‌شدن عملی دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان در حوادث مربوط به وسایل نقلیه موتوری از سال ۱۳۸۷ از تحولات مهم می‌باشد. در اردیبهشت‌ماه سال ۱۳۸۷ قانون اصلاحی مربوط به بیمه اجباری میزان دیه مرد و زن و مسلمان و غیر مسلمان با عنوان پرداخت خسارت بدنی، یکسان شد. بازنگری قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ و ویژگی‌های مربوط به دیه، پس از سال‌ها مطالعه و بررسی فقهی و حقوقی و با انتظار ایجاد تحولاتی متناسب با مقتضیات روز، سرانجام در اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۲ به تصویب مجلس شورای اسلامی و تأیید شورای نگهبان رسید و به مرحله اجرا در آمد در مورد دیه، اندک تحولی ایجاد کرد.

«دیه در فقه حقوق بشر» / عمادالدین باقی

دیه هم یک موضوع جامعه شناختی است، هم تاریخی و نیز یک موضوع فقهی ـ مذهبی و یک موضوع حقوق بشری. در این مقاله به دیه از منظر حقوق بشری پرداخته می‌شود. نگارنده سال‌هاست با الهام از واپسین نظریه ها و اجتهادات استاد عالیقدر و فقیه بی‌بدیل حضرت آیت الله منتظری، اصطلاح فقه حقوق بشر را برای تمایز با فقه رایج پیشین به کار می برد. فقه حقوق بشری آن است که شالوده اصلی‌اش بر کرامت انسان به ماهو انسان است در برابر فقه تقلیل گرا که کرامت انسان را به مؤمنان فرو کاسته و در واقع مبتنی بر کرامت مؤمنان است نه کرامت انسان و به عبارت دیگر «غیر مومن» را انسان نمی‌شناسد.

نگارنده تعمد دارد اصطلاح فقه سنتی را به کار نبرد زیرا این اصطلاح واجد

نوعی ارزشداوری و اغواگر است و از سویی فقیه عالیقدر نیز یک فقیه سنتی بود لذا مرجح آن است که «فقه رایج پیشین» یا «فقه تقلیل گرا» را در برابر فقه حقوق بشر به کار ببریم.

فقه حقوق بشر یعنی فقهی که رکن رکین آن کرامت انسان بماهو انسان است و مبنا و معیار حاکم بر احکام فقهی را تشکیل می‌دهد و کرامت «انسان به ماهو انسان» مبنای درون دینی دارد و باید کل فقه سنتی بر پایه آن دگرگون و بازآفرینی شود. استاد ما فرمودند: «ما مطلب را مطرح کردیم و تتبع آن را به فضلا وامی‌گذاریم» یا: «من تقاضا دارم که چون فرصت تتبع پیدا نکردم این سؤال که انسان کرامت ذاتی دارد یا نه را تتبّع کنند».

حضرت آیت الله صانعی نیز با اجتهاد نوینی درباره برابری دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان راه بازنگری را گشوده اند و چون در کتابچه مستقلی منتشر شده حاجتی به تکرار نیست و طالبان را بدان ارجاع می‌دهم.

با التفات به اینکه دیه، انتقاداتی را در میان برخی حقوقدانان و فعالان حقوق بشری برانگیخته و آن را مصداق تجارت جان و انسان تلقی کرده اند، مقاله «دیه در فقه حقوق بشر» ضمن آسیب شناسی دیه و پرداختن به ۱. ابهام در ماهیت؛ ۲. دیه‌های نجومی؛ ۳. اخاذی در پوشش دیه؛ ۴. نارسایی‌های قوانین موجود در ایران، به این پرسش‌ها می‌پردازد که براستی دیه چیست؟ آیا تنافری با حقوق بشر دارد؟ ماهیت آن مجازات است یا جریمه؟ اگر در شمار مجازات ها است آیا از نوع مجازات‌های ناقض کرامت انسان است؟ در این گفتار از مطالعات کتابخانه‌ای و تاملات و نیز تجارب عملی، توأمان بهره گرفته شده است.

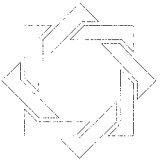
«قانون دیه در جاهلیت و اسلام» / محمد تقی فاضل میبدی

ریشه‌یابی پاره‌ای از احکام امضایی اسلام که در جاهلیت وجود داشته است، هر پژوهشگری را کمک می‌کند تا شرایط زمانی و مکانی تشریع احکام را بداند. از مسایل مهم شریعت اسلام قانون دیه می‌باشد. می‌دانیم که این قانون از احکام امضایی است که در جاهلیت به دست بزرگان عرب وضع شده بود. و یکی از

قوانین مهمی که در دوران پیشا اسلام در جزیرةالعرب مطرح و مورد عمل قرار می‌گرفته، دیه عاقله می‌باشد از پرسش‌هایی که در این عصر مطرح است اینکه آیا سلسله احکامی که در دیه مطرح می‌باشد از قبیل: نابرابری دیه زن و مرد، تفاوت دیه مسلمان و غیر مسلمان و یا تفاضل دیه در ماه‌های حرام که در فقه آمده در شرایط امروز قابل اجرا است؟ این مقاله بیشتر به تبار شناسی و تاریخ تشریع و پیشینه قانون دیه پرداخته تا از این رهگذر دریابد (حکم دیه از احکام تاسیسی اسلام نیست، و از جاهلیت وارد اسلام شده است).

«دیه زن در فقه» / حسنعلی نوریها

دیه در یک تقسیم بندی کلی، به دیه نفس، دیه اعضاء و جوارح یا دیه اطراف تقسیم می‌شود. در این مقاله تنها دیه نفس از دیدگاه فقه شیعه ـ البته با توجه به فقه اهل سنت ـ بررسی شده است. به این صورت که در ابتدا آیات و روایات مربوط به موضوع آورده شده و پس از آن دیدگاه‌های فقهای شیعه و سنّی آمده است. بیشتر فقهای شیعه و سنّی دیه زن را نصف دیه مرد و گروهی نیز، آن را مساوی با مرد دانسته‌اند. دلایل هرکدام از این دو دیدگاه، به ترتیب بیان و نقد و بررسی شده است. در پایان، نتیجه گرفته شده است که دیدگاه تساوی دیه زن و مرد، پذیرفتنی‌تر و دارای دلایل و شواهد بیشتری می‌باشد.



کتاب‌نامه (گزیده)

۱. * قرآن حکیم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، حکمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱ هـ ش.

۲. * نهج البلاغه، امام علی علیه السلام دکتر صبحی صالح، منشورات دارالهجرة.

۳. * نهج البلاغه، امام علی علیه السلام عبده، مکتب الاعلام اسلامي، چاپ اول، ۱۳۷۰ هـ.

۴. اجتهاد پویا، از منظر حضرت آیت الله العظمی صانعی، انتشارات فقه‌الثقلین، چاپ سوم، زمستان ۹۴.

۵. احکام القرآن، محمد بن عبدالله معروف به ابن عربی، تحقیق محمد عبد القادر عطا، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۶ هـ ق.

۶. احکام بانوان، یوسف صانعی، میثم تمار، قم، چاپ بیست و سوم، ۱۳۸۹ هـ ش.

۷. احکام تعلیم و تربیت، مطابق با فتاوای حضرت آیت الله العظمی صانعی، انتشارات فقه‌الثقلین، چاپ هفتم، بهار ۹۷.

۸. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي)، ابوجعفر محمّد بن حسن الطوسي (م ۴۶۰ ق)، تحقيق: سيّد مهدي الرجائي، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۴ ق/۱۳۶۲.

۹. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي). لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين (۱۴۲۷ هـ ق)، چاپ اول.

۱۰. اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشّي، شیخ طوسي، تحقیق محمدتقی فاضل میبدی، سید ابوالفضل موسویان، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۸۳ هـ ش.

۱۱. ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، حسن بن یوسف بن مطهر حلی (۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق)، قم: مؤسسة نشر اسلامی.

۱۲. إرشاد الأذهان. للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (۶۴۸ ـ ۷۲۶ هـ ق)، تحقيق: الشيخ فارس الحسّون، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، چاپ اول، ۲ جلد.

۱۳. الاستبصار. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، تهران، دارالكتب الإسلامية (۱۳۹۰ هـ ق)، ۴ جلد.

۱۴. استفتائات قضایی، آیت الله یوسف صانعی، ۲ جلد، پرتو خورشید، قم، چاپ چهارم، ۱۳۹۰ هـ ش.

۱۵. استقلال مرجعیت شیعه، به اهتمام مرحوم حاج علی محمّدی، انتشارات عادیات، چاپ سوم، زمستان ۹۶.

۱۶. الاصول من الکافی، محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹ ق)، دارصعب، دارالتعارف للمطبوعات.

۱۷. اقرب الموارد فی نصح العربیة و الشوارد، سعید الخوری الشرتونی البنانی، منشورات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.

۱۸. امام خمینی و راز احیای اجتهاد در عصر حاظر، برگرفته از بیانات مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی صانعی انتشارات فقه‌الثقلین، چاپ سوم، بهار ۸۹.

۱۹. امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، ۴ جلد امیرکبیر، تهران.

۲۰. الإنتصار. لأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضي و علم

الهدي (۳۵۵ ـ ۴۳۶ هـ ق)، تحقيق و نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي (۱۴۱۵ هـ ق)، قم، چاپ اول.

۲۱. الانتصار، علی بن الحسین الموسوی، شریف المرتضی (م ۴۳۶ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

۲۲. إيضاح الفوائد. لفخر المحقّقين الشيخ أبي طالب محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (۶۸۲ ـ ۷۷۱ هـ ق)، تحقيق: عدّة من الفضلاء، قم، مؤسّسة مطبوعات إسماعيليان (بنياد كوشانپور)، چاپ دوم (۱۳۶۳ هـ ش)، افست از چاپ اول (۱۳۸۷ هـ ق)، ۴ جلد.

۲۳. آیینه نظر، آیت الله العظمی صانعی از نگاه دیگران، مؤسسه فرهنگی فقه‌الثقلین، چاپ سوم، پاییز ۹۶.

۲۴. بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار:، محمّد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ ق)، بیروت: مؤسسةالوفاء، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م، ۱۱۰ جلد.

۲۵. بررسی اجمالی اقتصاد اسلامی، مرتضی مطهری (م ۱۳۵۸ ش)، تهران: حکمت، ۱۴۰۳ ق.

۲۶. بررسی فقهی شهادت زن در اسلام، فخرالدین صانعی، انتشارات میثم تمار، چاپ نهم، ۱۳۹۳.

۲۷. البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم حسینی بحرانی، دارالکتب العلمیه.

۲۸. بصائر الدرجات في مناقب آل محمّد. لمحمّد بن حسن الصفّار، قم، طليعة النور، چاپ اول (۱۳۸۴ هـ ش).

۲۹. تبصرة المتعلّمين. للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (۶۴۸ ـ ۷۲۶ هـ ق)، تحقيق: محمّد هادي اليوسفي الغروي، تهران، مؤسّسة الطباعة و النشر، چاپ دوم (۱۴۱۶ هـ ق ـ ۱۹۹۵ م).

۳۰. التبيان. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت، لبنان، دارإحياء التراث العربي، ۱۰ جلد.

۳۱. تحرير الوسيلة. الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (۱۴۲۱ هـ ق ـ ۱۳۷۹)، چاپ اول، ۲ جلد در يك مجلّد.

۳۲. تحريرالأحكام الشرعية. للعلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (۶۴۸ ـ ۷۲۶ هـ ق)، تحقيق: الشيخ ابراهيم البهادري، قم، مؤسّسة الإمام الصادق (، چاپ اوّل (۱۴۲۰ هـ ق)، ۵ جلد.

۳۳. تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام حسن بن علی بن شعبه حرّاني (قرن ۴ ق)، تهران: دارالكتب الاسلامية، ۱۳۷۶ ق.

۳۴. تذكرة الفقهاء، حسن بن يوسف علامه حلی (۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق)، قم: مؤسسة آل البيت: لاحياء التراث.

۳۵. تذكرة الفقهاء، العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الأُولي، ۱۴۲۰ هـ ق.

۳۶. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، شيخ حرّ عاملی، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ دوم، بيروت، ۱۴۲۴ هـ ق.

۳۷. تقريرات ثلاثة. للشيخ علي پناه الاشتهاردي، تقرير بحث الأُستاذ السيد حسين الطباطبائي البروجردي، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، (۱۴۱۶ هـ ق).

۳۸. التنقيح الرائع. لجمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري المعروف بالفاضل المقداد (متوفي ۸۲۶ هـ ق)، تحقيق: السيد عبداللطيف الكوهكمري، قم، مكتبة آيت الله المرعشي (۱۴۰۴ هـ ق)، چاپ اول، ۴ جلد.

۳۹. تنقيح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی (م ۱۳۵۱ ق)، انتشارات جهان، رحلی.

۴۰. تنقيح المقال. للشيخ عبدالله بن محمّد حسن المامقاني (۱۲۹۰ ـ ۱۳۵۱ هـ ق)، افست از طبع نجف اشرف، المطبعة المرتضوية (۱۴۲۵ هـ ق)، چاپ اول، ۳ جلد.

۴۱. تهذيب الأحكام، ابوجعفر محمّد بن حسن الطوسی (م ۴۶۰ ق)، بيروت: دارالصعب ـ دارالتعارف، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م، ۱۰ جلد.

۴۲. تهذيب الأحكام. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، تهران، دارالكتب الإسلامية (۱۳۶۴ هـ ش)، ۱۰ جلد.

۴۳. تهذيب اللغة. لأبي منصور محمّد بن أحمد الأزهري، إشراف: محمّد عوض مرعب،

دارإحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، چاپ اول (۱۴۲۱ هـ ق ـ ۲۰۰۱ م)، ۸ جلد.

۴۴. جامع الأحاديث الشيعة، حسين الطباطبايى البروجردى (م ۱۳۸۰ ق)، قم: موسسة الواصف، ۱۴۲۲ ق، ۳۱ جلد.

۴۵. جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، محمد بن على اردبيلى غروى حائرى، بيروت: دارالاضواء.

۴۶. جامع الشتات، ميرزا ابوالقاسم ابن الحسن الجيلاني القمي، منشورات شوكة الرضوان، تهران، بي تا.

۴۷. جامع الشتات، ميرزا ابوالقاسم بن الحسن الجيلانى القمى (۱۱۵۱ ـ ۱۲۳۱ ق)، چاپ سنگى، شركت رضوان.

۴۸. جامع المدارك فى شرح مختصر النافع، سيد احمد خوانسارى، مؤسسه اسماعيليان.

۴۹. جامع المدارك، السيّد أحمد الخوانساري، محقّق علي اكبر غفاري، مؤسسه اسماعيليان، چاپ دوم، ۱۳۶۴ هـ ش.

۵۰. الجامع للشرائع. لنجيب الدين يحيي بن سعيد الحلّي الهذلي (۶۰۱ ـ ۶۸۹ / ۶۹۰ هـ ق)، تحقيق: عدّة من الفضلاء، قم، مؤسّسة سيدالشهداء عليه السلام للعلمية (۱۴۰۵ هـ ق)، چاپ اول.

۵۱. جوامع الجامع. لأبي علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (حوالي ۴۷۰ ـ ۵۴۸ هـ ق)، تحقيق: ابوالقاسم الگرجي، قم، مركز مديريت حوزه علميه قم، مؤسّسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۴ جلد.

۵۲. جواهر الفرائض. لأبي جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن المعروف بخواجه نصيرالدين الطوسي، تحقيق و نشر: مؤسّسه فقه الثقلين الثقافية، قم، چاپ اول (۱۴۳۳ هـ ق).

۵۳. جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، محمد حسن النجفى (م ۱۲۶۶ ق)، بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۹۸۱ م/ ۱۳۶۰، ۴۳ جلد.

۵۴. جواهر الكلام. للشيخ محمّد حسن بن باقر النجفي (متوفي ۱۲۶۶ هـ ق)، تحقيق: عدّة من الفضلاء، بيروت، لبنان، دارإحياء التراث العربي و تهران، دارالكتب الإسلامية، ۴۳ جلد.

۵۵. چكيده انديشه‌ها، آشنايى با ديدگاه‌هاى حضرت آيت الله الظمى صانعى، انتشارات فقه‌الثقلين، چاپ يازدهم، تابستان ۹۶.

۵۶. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، یوسف البحرانی (م ۱۱۸۶ ق)، قم: موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق/۱۳۶۳، ۲۵ جلد.

۵۷. حقوق زنان و کودکان، از منظر حضرت آیت الله العظمی صانعی، انتشارات فقه‌الثقلین، چاپ اول، بهار ۹۳.

۵۸. حیاة المحقّق الکرکي و آثاره (حاشیة إرشاد الأذهان). للمحقّق الثاني الشیخ علي بن الحسین بن عبدالعالي الکرکي (۸۶۸ ـ ۹۶۰ هـ ق)، تحقیق: الشیخ محمّد الحسّون، تهران، منشورات الاحتجاج، چاپ اول، ۱۲ جلد.

۵۹. الخصال. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسین بن بابویه القمّي المعروف بالشیخ الصدوق (متوفي ۳۸۱ هـ ق)، تحقیق: علي اکبر الغفّاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي (۱۴۰۳ هـ ق)، چاپ هفتم.

۶۰. خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، حسن بن یوسف بن مطهر حلی (۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق)، تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاهة.

۶۱. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال. للعلّامة الحلّي جمال الدین حسن بن یوسف بن المطهّر (۶۴۸ ـ ۷۲۶ هـ ق)، تحقیق: جواد القیومي، قم، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، چاپ اول (۱۴۱۷ هـ ق).

۶۲. الخلاف. لأبي جعفر شیخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشیخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، تحقیق: عدّة من الفضلاء، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، چاپ اول، ۶ جلد.

۶۳. الخلاف، ابو جعفر محمد بن حسن الطوسی (۳۸۵ ـ ۴۶۰ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق، ۶ جلد.

۶۴. الخلاف، ابو جعفر محمد بن حسن الطوسي (م ۴۶۰ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق، ۶ جلد.

۶۵. الدروس الشرعیة. للشهید الأول شمس الدین محمّد بن مکّي العاملي (بعد ۷۲۰ ـ ۷۸۶ هـ ق)، تحقیق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم مؤسّسة النشر الإسلامي (۱۴۱۳ ـ ۱۴۱۴ هـ ق)، چاپ اول، ۳ جلد.

۶۶. الدروس الشرعیة، شمس الدین محمد بن مکی العاملی (شهید اول) تحقیق مؤسسه نشر

اسلامی.

۶۷. دعائم الإسلام. للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمّد المغزلي، تحقيق: عارف تامر، بيروت، لبنان، دارالأضواء (۱۴۱۶ هـ ق)، چاپ اول.

۶۸. رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق)، تحقیق: جواد القیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۶۹. رجال الطوسي. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، الناشر: منشورات الرضي، قم، افست از طبع نجف اشرف، چاپخانه حيدرية، چاپ اول (۱۳۸۰ هـ ق).

۷۰. رجال النجاشی، ابوالعباس احمدبن علی النجاشی (م ۴۵۰ ق)، قم: مکتبة الداوری.

۷۱. رجال النجاشي. لأبي العباس أحمد بن علي بن أحمد النجاشي (۳۷۲ ـ ۴۵۰ هـ ق)، تحقيق: السيد موسي الشبيري الزنجاني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي (۱۴۰۷ هـ ق)، چاپ هشتم.

۷۲. رساله توضیح المسائل، یوسف صانعي، انتشارات میثم تمّار، چاپ شصت و دوم، ۱۳۸۸.

۷۳. الرسائل العشر (الإيجاز). لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، تحقيق: عدّة من الفضلاء، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي (حوالي ۱۴۰۳ هـ ق)، چاپ اول.

۷۴. رسائل فقهيه، الشيخ الأعظم الأنصاري، لجنة التحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ۱۳۲۴ هـ ق.

۷۵. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. للشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (۹۱۱ ـ ۹۶۵ هـ ق)، تحقيق: السيد محمّد كلانتر و تقديم محمّد مهدي الآصفي، بيروت، دارالعالم الإسلامي، ۱۰ جلد.

۷۶. رياض المسائل فی بيان الاحكام بالدلائل، سيد علی طباطبائی (م ۱۲۳۱ ق)، قم: مؤسسه آل البيت، ۲ جلد.

۷۷. رياض المسائل. السيد علي بن محمّد بن علي الطباطبايي (۱۱۶۱ ـ ۱۲۳۱ هـ ق)، تحقيق و نشر: قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث العربي، چاپ اول (۱۴۲۰ هـ ق)، ۱۶ جلد.

۷۸. زبدة البیان، احمد اردبیلی (م ۹۹۳ ق)، قم: انتشارات مؤمنین، ۱۴۲۱ ق.
۷۹. زن در آینه جلال و جمال، عبدالله جوادی آملی، نشر اسراء.
۸۰. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، محمد بن احمد بن ادریس (۵۴۳ ـ ۵۹۸ ق)، قم: مؤسسة نشر الاسلامی.
۸۱. السرائر. لأبي جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدریس العجلي الحلّي (۵۴۳ ـ ۵۹۸ هـ ق)، تحقیق و نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، چاپ اول، ۳ جلد.
۸۲. السنن الکبری، ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیهقی (م ۴۵۸ ق)، بیروت: دارالمعرفة، ۱۰ جلد.
۸۳. السنن الکبری، ابی بکر احمد بیهقی، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، دارالمعرفة، بیروت.
۸۴. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن حلی (۶۰۲ ـ ۶۷۶ ق)، اخراج و تعلیق و تحقیق عدل‌الحسین محمد علی بقال، نجف: مطبعة الاداب، ۴ جلد در دو مجلد.
۸۵. شرائع الإسلام. للمحقق الحلّي نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیي بن سعید الهذلي (۶۰۲ ـ ۶۷۶ هـ ق)، تحقیق: عبدالحسین محمّد علي البقال، قم، اسماعیلیان (۱۴۰۹ هـ ق)، چاپ سوم، ۴ جزء در ۲ مجلّد.
۸۶. الصحاح. لإسماعیل بن حمّاد الجوهري (متوفي ۳۹۳ هـ ق)، تحقیق: شهاب الدین أبوعمرو، دارالفکر، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۲ جلد.
۸۷. صحیفه امام، روح الله الموسوي الخمیني، ناشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمیني، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۵ هـ ش.
۸۸. صیانة الإبانة (إرث الزوجة). للفقیه البارع فتح الله بن محمّد جواد المعروف بالشیخ الشریعة الإصفهاني، تحقیق: محمّد فاضل قائني، قم، دارالقرآن الکریم (۱۴۰۵ هـ ق)، چاپ اول.
۸۹. العروة الوثقی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، (م ۱۳۳۷ ق)، همراه با تعلیقات عده‌ای از فقها، مؤسسه نشر اسلامی.

۹۰. عقل و عاطفه در نهضت عاشورا، برگرفته از سخنرانی مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی صانعی، انتشارات فقه‌الثقلین، چاپ پنجم، تابستان ۹۳.

۹۱. علل الشرائع. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (متوفي ۳۸۱)، تحقيق: السيد فضل الله الطباطبائي اليزدي، چاپ دوم، قم (۱۳۸۴ هـ ق).

۹۲. العين. لأبي عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (۱۰۰ ـ ۱۷۵ هـ ق)، تحقيق: مهدي المخذومي و إبراهيم السامرائي، قم، مؤسّسة دارالهجرة (۱۴۰۵)، چاپ اول، ۹ جلد.

۹۳. غاية المراد. للشهيد الأول شمس الدين محمّد بن مكي العاملي (بعد ۷۲۰ ـ ۷۸۶ هـ ق)، تحقيق: رضا المختاري و آخرين في مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي (۱۴۱۴ ـ ۱۴۲۱ هـ ق)، چاپ اول، ۴ جلد.

۹۴. غاية المرام في شرح شرائع الإسلام. للفقيه المحقّق مفلح الصيمري البحراني (متوفي حدود ۹۰۰ هـ ق)، تحقيق: جعفر الكوثراني العاملي، الناشر: دارالهادي، چاپ اول (۱۴۲۰ هـ ق)، ۴ جلد.

۹۵. الغدیر فی الکتاب والسنة والادب، عبدالحسین احمد امینی نجفی، تحقیق مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.

۹۶. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، سید حمزه بن علی بن زهرة الحلبی (۵۱۱ ـ ۵۸۵ ق) تحقیق ابراهیم بهادری، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۹۷. فرائد الاصول في تمييز المزيّف عن القبول = (الرسائل)، مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱ ق)، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المؤیة لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۸ ق.

۹۸. فرائد الاصول، مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱ ق)، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۹۹. فقه الثقلین (کتاب القصاص)، یوسف صانعی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۴ ق/۱۳۸۲.

۱۰۰. فقه الثقلین (کتاب الإرث). یوسف الصانعي، تهران، مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (سلام الله عليه)، چاپ اول (۱۳۹۱).

۱۰۱. فقه الثقلين في شرح تحرير الوسيله، «كتاب القصاص»، يوسف صانعی، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی، چاپ دوم، تهران، ۱۴۲۴ هـ ق.
۱۰۲. الفقه علی المذاهب الاربعة، عبدالرحمن جزيری (۱۸۸۳ ـ ۱۹۱۴ م) بيروت: داراحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.
۱۰۳. الفقه علی المذاهب الأربعة، عبدالرحمان الجزيری، دار الاحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ هـ ق.
۱۰۴. فقيه نو انديش، روايت زندگی فقيه اهل بيت عليهم السلام، حضرت آيت الله العظمی صانعی، انتشارات فقه‌الثقلين، چاپ سوم، تابستان ۹۴.
۱۰۵. الفهرست. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، تحقيق: جواد القيومي، قم، مؤسّسة نشر الفقاهة (۱۴۱۷ هـ ق)، چاپ اول.
۱۰۶. الفهرست، محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق)، تحقيق: جواد القيومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰۷. قاعده عدالت و نفی ظلم، هادی قابل، انتشارات فقه‌الثقلين، چاپ سوم، بهار ۹۶.
۱۰۸. القاموس المحيط. لأبي طاهر مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (۷۲۹ ـ ۸۱۷ هـ ق)، تحقيق: محمّد عبدالرّحمن المرعشلي، دارإحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، چاپ دوم (۱۴۲۴ هـ ق ـ ۲۰۰۳ م).
۱۰۹. قانون مجازات اسلامی، نشر خورشيد، تهران.
۱۱۰. قانون مدنی، نشر فروزش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹ هـ ش.
۱۱۱. قواعد الأحكام. للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (۶۴۸ ـ ۷۲۶ هـ ق)، تحقيق و نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، چاپ اول (۱۴۱۸ هـ ق)، ۳ جلد.
۱۱۲. القوانين المحكمة، ميرزای قمی، دارالطباعة علی قلی خان، ۱۲۹۹ ق، سنگی ـ رحلی.
۱۱۳. الكافی فی الفقه، ابی صلاح حلبی (۲۴۷ ـ ۳۷۴ ق)، تحقيق رضا استادی، اصفهان: منشورات كتابخانه اميرالمؤمنين.
۱۱۴. الكافی، ابوجعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينی (م ۳۲۹ ق)، تهران: دارالكتب

الاسلامية، ۱۳۸۸ ق/۱۳۵۶، ۸ جلد.

۱۱۵. الكشّاف، محمود بن عمر زمخشری (م ۵۳۸ ق)، بيروت: دارالكتاب العربی.

۱۱۶. كشف اللثام، محمد بن حسن بن محمد اصفهانی، فاضل هندی (م ۱۱۳۷ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

۱۱۷. كفاية الاحكام الاسلامية، محمد باقر بن محمد مؤمن سبزواری (م ۱۰۹۰ ق)، مركز نشر اصفهان ـ بازار مدرسه صدر ـ مهدوی.

۱۱۸. كفاية الاصول، ملا محمد كاظم (آخوند) خراسانی منشورات الاسلامية.

۱۱۹. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علی المتّقی بن حسام الدين هندی (م ۹۷۵ ق)، تصحيح: صفوة السقّا، بيروت: مكتبة التراث الإسلامي، ۱۳۹۷ ق، ۱۶ جلد.

۱۲۰. الكافي في الفقه. لأبي الصلاح الحلبي تقي الدين بن نجم (۳۷۴ ـ ۴۴۷ هـ ق)، تحقيق: رضا الاستادي، اصفهان، مكتب الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام، ۱۴۰۳.

۱۲۱. الكافي. لأبي جعفر ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي (متوفي ۳۲۹ هـ ق)، تحقيق: علي أكبر الغفّاري، تهران، دارالكتب الإسلامية، چاپ سوم (۱۳۶۷ هـ ش)، ۸ جلد.

۱۲۲. كشف الرموز. لزين الدين أبي علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل الآبي (متوفي بعد ۶۷۲ هـ ق) تحقيق: الشيخ علي پناه الاشتهاردي و آقا حسين اليزدي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي (۱۴۰۸ ـ ۱۴۱۰ هـ ق)، چاپ اول، ۲ جلد.

۱۲۳. كشف اللثام. للشيخ بهاء الدين محمّد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (۱۰۶۲ ـ ۱۱۳۵ هـ ق)، تحقيق و نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، چاپ اول (۱۴۲۲ هـ ق)، ۱۱ جلد.

۱۲۴. كفاية الأحكام. للمحقّق السبزواري محمّد بن محمّد مؤمن (متوفي ۱۰۹۰ هـ ق)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، چاپ اول، ۲ جلد.

۱۲۵. كفاية الاصول، آخوند شيخ محمد كاظم خراسانی، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۷ هـ ق.

۱۲۶. كنز العرفان. لجمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري المعروف بالفاضل المقداد (متوفي

۸۲۶)، تحقیق: محمّدباقر شریف زاده و محمّدباقر البهبودي، قم، مکتبة المرتضویّة، چاپ ششم (۱۴۲۹ هـ ق)، ۲ جزء در یك مجلّد.

۱۲۷. کنز العمّال في سنن الأقوال و الأفعال، علاءالدین هندی، مؤسسه الرسالة، بیروت، ۱۴۰۹ هـ ق.

۱۲۸. اللمعة الدمشقية. للشهيد الأول شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (بعد ۷۲۰ ـ ۷۸۶ هـ ق)، تحقيق: مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، لبنان، مؤسّسة فقه الشيعة (۱۴۱۰ ـ ۱۹۹۰ م)، چاپ اول.

۱۲۹. اللمعة الدمشقية، محمد بن جمال الدين مكى العاملى (شهيد اول)، (۷۳۴ ـ ۷۸۶ ق)، منشورات دارالفكر، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.

۱۳۰. المبسوط فی فقه الامامیة، محمد بن حسن علی طوسی (۳۸۴ ـ ۴۶۰ ق)، تصحیح و تحقیق محمد باقر بهبودی، مکتبة المرتضویة لاحیاء التراث الجعفریه.

۱۳۱. المبسوط. لأبي جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، تحقيق: محمّد باقر البهبودي، تهران، المكتبة المرتضويّة، چاپ دوم (۱۳۸۸ هـ ق)، ۸ جلد.

۱۳۲. مجمع البحرين. للشيخ فخرالدين الطريحي (۹۷۹ ـ ۱۰۸۵ هـ ق)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دارإحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، چاپ دوم (۱۴۰۳ هـ ق ـ ۱۹۸۳ م)، ۶ جلد.

۱۳۳. مجمع البحرين، فخرالدين طريحى (م ۱۰۸۵ ق) تحقيق سيد احمد حسينى، ۶ جلد در ۳ مجلد.

۱۳۴. مجمع البيان في تفسير القرآن، ابوعلى فضل بن حسن طبرسى (م ۵۶۰ ق) تهران: المكتبة الاسلامية، ۱۳۹۵ ق، ۱۰ جلد.

۱۳۵. مجمع البيان في تفسير القرآن، امين الاسلام طبرسى، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، سيد فضل الله يزدى طباطبايى، دارالمعرفة، بيروت.

۱۳۶. مجمع البيان. لأبي علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (حوالي ۴۷۰ ـ ۵۴۸ هـ ق)، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي و السيد فضل الله اليزدي الطباطبائي، بيروت،

لبنان، دارالمعرفة، ۱۰ جزء در ۵ جلد.

۱۳۷. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، مقدس اردبیلی، تحقیق مجتبی عراقی، علی پناه إشتهاردی، حسین یزدی، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۹ هـ ق.

۱۳۸. مجمع الفائدة و البرهان. للفقيه المحقّق أحمد بن محمّد المقدّس الأردبيلي (متوفي ۹۹۳ هـ ق)، تحقيق: جمع من الفضلاء، مؤسّسة النشر الإسلامي، چاپ اول (۱۴۰۶ هـ ق)، ۱۴ جلد.

۱۳۹. مجمع الفائدة والبرهان، احمد اردبیلی (م ۹۹۳ ق)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق، ۱۴ جلد.

۱۴۰. مجمع المسائل، یوسف صانعی، میثم تمار، قم، چاپ پانزدهم، ۱۳۸۸ هـ ش، ۳ جلد.

۱۴۱. المجموع شرح المهذّب. لأبي زكريا يحيي بن شرف النووي الشافعي (متوفي ۶۷۶ هـ ق)، تحقيق: الدكتور محمود مطرحي، دارالكفر، بيروت، لبنان، ۲۲ جلد.

۱۴۲. مجموعه فتاوی ابن جنید، علی پناه اشتهاردی، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۴۳. مجموعه فقه و زندگی (شماره‌های ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۴ و ۱۵)، یوسف صانعی، فقه الثقلین، چاپ هفتم، قم، ۱۳۸۸ هـ ش.

۱۴۴. المحاسن، احمد بن محمّد بن خالد البرقي (م ۲۸۰ ق)، تهران: المجمع العالمي لأهل البيت، ۱۴۱۳ ق، ۲ جلد.

۱۴۵. المختصر النافع او النافع فی مختصر الشرائع، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن حلی (۶۰۲ ـ ۶۷۶ ق)، منشورات مؤسسة البعثة، ۱۳۷۶ ش.

۱۴۶. المختصر النافع. للمحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيي بن سعيد الهذلي (۶۰۲ ـ ۶۷۶ هـ ق)، تحقيق: عدّة من الفضلاء، تهران، مؤسّسة البعثة (۱۴۰۲)، چاپ سوّم، افست از چاپ مصر، (حوالي ۱۳۷۶ هـ ش).

۱۴۷. مختلف الشيعة فی احكام الشريعة، حسن بن يوسف بن مطهر حلی (۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق)، مركز الابحاث والدراسات الاسلامية.

۱۴۸. مختلف الشيعة. للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (۶۴۸ ـ ۷۲۶ هـ ق)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي (۱۴۱۲ ـ

۱۴۲۰ هـ ق)، چاپ اول، ۱۰ جلد.

۱۴۹. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمّد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ ق)، دارالکتب الاسلامیه.

۱۵۰. المراسم العلویه فی الاحکام النبویة، ابی یعلی حمزه بن عبدالعزیز الدیلمی (م ۴۴۸ ق)، تحقیق سید محسن حسینی امینی، بیروت: دارالحق للطباعة والنشر.

۱۵۱. المراسم. للشیخ أبي یعلي حمزة بن عبدالعزیز السلّار الدیلمي (متوفي ۴۴۸ هـ ق یا ۴۶۳ هـ ق)، تحقیق: محمود البستاني، منشورات الحرمین، چاپ اول (۱۴۰۴ هـ ق).

۱۵۲. مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام، شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ ـ ۹۶۵ ق، قم: مؤسسه معارف الاسلامیه، ۱۴ ج.

۱۵۳. مسالك الأفهام. للشهید الثاني زین الدین بن علي بن أحمد العاملي (۹۱۱ ـ ۹۶۵ هـ ق)، تحقیق: مؤسّسة المعارف الإسلامیة، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامیة (۱۴۱۳ ـ ۱۴۱۹ هـ ق)، چاپ اول، ۱۵ جلد.

۱۵۴. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، میرزا حسین نوری، تحقیق و نشر مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، چاپ اول، مشهد، ۱۴۰۷ هـ ق.

۱۵۵. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰ ق)، قم: مؤسسة آل البیت، ۱۴۰۷ ق، ۱۸ جلد.

۱۵۶. مستند الشیعة. مولوی أحمد بن محمّد مهدي النراقي (۱۱۸۵ ـ ۱۲۴۵ هـ ق)، قم، مؤسّسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث (۱۴۱۵ ـ ۱۴۲۰ هـ ق)، ۱۹ جلد.

۱۵۷. مستند الشیعة، احمد بن محمد مهدی نراقی (م ۱۲۴۵ ق)، مؤسسه آل البیت: لاحیاء التراث.

۱۵۸. المعتبر، ابوالقاسم، جعفر بن الحسین الحلی (م ۶۷۶ ق)، قم: مؤسسة السید الشهداء، ۱۳۶۴.

۱۵۹. معجم رجال الحدیث، السید ابوالقاسم الخویی (۱۲۷۸ ـ ۱۳۷۱ ش)، پنجم: ۱۴۱۳ ق/ ۱۹۹۲ م، ۲۴ جلد.

۱۶۰. المغنی و الشرح الکبیر، موفق الدین ابن قدامی و شمس الدین ابن قدامی المقدسی، دارالکتب العربی.

۱۶۱. المغني والشرح الكبير. لأبي محمّد عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قدامة المقدّسي الحنبلي (۵۴۱ ـ ۶۲۰ هـ ق)، دارالفكر، بيروت، لبنان، ۱۲ جلد.

۱۶۲. مفاتيح الشرائع. لمولي محمّد محسن بن الشاه مرتضي بن الشاه محمود المعروف بالفيض الكاشاني (متوفي ۱۰۹۱ هـ ق)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مجمع الذخائر الإسلامية، چاپ اول (۱۴۰۱ هـ ق)، ۳ جلد.

۱۶۳. مفتاح الكرامة، محمّد جواد الحسينى العاملى (م ۱۲۲۶ ق)، بيروت: دارالتراث، ۱۴۱۸ ق/۱۹۹۸ م.

۱۶۴. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة. للمحقّق المتتبّع السيد محمّد جواد الحسيني العاملي (متوفي حوالي ۱۲۲۷ هـ ق)، بيروت، لبنان، دارإحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۱ جلد.

۱۶۵. المفردات فى غريب القرآن، راغب اصفهانى (م ۴۲۵ ق)، دمشق: دارالعلم ـ دارالشامية.

۱۶۶. المقنع. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (متوفي ۳۸۱)، تحقيق: مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، قم، مؤسّسه الإمام الهادي عليه السلام (۱۴۱۵ هـ ق)، چاپ اول.

۱۶۷. المقنع، محمد بن على بن بابويه (م ۳۱۱ ـ ۳۸۱ ق)، قم: مؤسسة الامام الهادى، ۱۴۱۵ ق.

۱۶۸. المقنعة. لأبي عبدالله محمّد بن النعمان البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (۳۳۶ ـ ۴۱۳ هـ ق)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي (۱۴۱۷ هـ ق)، چاپ چهارم.

۱۶۹. من لا يحضره الفقيه، ابوجعفر محمّد بن عليّ بن بابويه (م ۳۸۱ ق)، تحقيق: عليّ أكبر الغفّاري، تهران: دارالكتاب الاسلامية، ۱۳۹۰ ق/۱۳۴۸، ۴ جلد.

۱۷۰. من لايحضر الفقيه. لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (متوفي ۳۸۱ هـ ق)، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، تهران، دارالكتب الإسلامية (۱۳۹۰)، چاپ پنجم، ۴ جلد.

۱۷۱. المنجد فى اللغة، لويس معلوف، نشر بلاغت شركت چاپ قدس، چاپ سوم، ۱۳۷۶.

۱۷۲. المهذّب. للقاضي ابن البرّاج أبي القاسم عبدالعزيز بن نحرير بن عبدالعزيز (حوالي ۴۰۰ ـ ۴۸۱ هـ ق)، تحقيق: عدّة من الفضلاء، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۶ هـ ق، چاپ اول، ۲ جلد.

۱۷۳. المهذب، قاضی عبدالعزیز بن البراج الطرابلسی (۴۰۰ ـ ۴۸۱)، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷۴. الموطأ، مالك بن انس، تحقیق احمد راتب عرموش، دارالنفائس، چاپ دهم، بیروت، ۱۴۰۷ هـ ق.
۱۷۵. میراث الزوجة. للشیخ لطف الله صافی گلپایگانی، قم، دارالقرآن الکریم (۱۴۰۵ هـ ق)، چاپ اول.
۱۷۶. المیزان فی تفسیر القرآن، محمّد حسین طباطبایی (م ۱۴۰۲ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۲۰ جلد.
۱۷۷. نظام حقوق زن در اسلام، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ بیستم، تهران، ۱۳۸۷ هـ ش.
۱۷۸. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، محمد بن حسن طوسی (۳۸۴ ـ ۴۶۰) بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ / ۱۳۴۸.
۱۷۹. النهایة. لأبي جعفر شیخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشیخ الطوسي (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ ق)، دارالکتاب العربي، بیروت، لبنان، چاپ اول (۱۳۹۰ هـ ق ـ ۱۹۷۰ م).
۱۸۰. النهایة. لمجد الدین، أبي السعادات المبارك بن محمّد بن الأثیر الأجزري (۵۴۴ ـ ۶۰۶ هـ ق)، تحقیق: طاهر أحمد الزاوي و محمود محمّد الطناحي، قم، مؤسّسة إسماعیلیان (۱۳۶۴ هـ ش)، چاپ چهارم، ۵ جلد.
۱۸۱. نهج الحق و کشف الصدق، حسن بن یوسف بن مطهر حلی (۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق)، مؤسسة دارالهجرة.
۱۸۲. نهج الفصاحة، ابوالقاسم پاینده، انتشارات جاویدان، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۵۶.
۱۸۳. نواندیشی دینی در مسائل زنان، عبدالله امینی پور، انتشارات توانمندان، چاپ اول، ۹۷.
۱۸۴. همراه با آفتاب، به روایت حضرت آیت الله الظمی صانعی، انتشارات میثم تمار، چاپ چهارم، پاییز ۸۸
۱۸۵. وافی، حاشیه شعرانی بر وافی، منشورات مکتبة الاسلامیه.
۱۸۶. وسائل الشیعة. للشیخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (۱۰۳۴ ـ ۱۱۰۴ هـ ق)، تحقیق:

مؤسّسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، قم، مؤسّسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث (۱۴۰۹ ـ ۱۴۱۲ هـ ق)، چاپ اول، ۳۰ جلد.

۱۸۷. وسائل الشیعة، محمّد بن حسن الحرّ العاملی (م ۱۰۳۳ ـ ۱۱۰۴ ق)، قم: مؤسسة آل البیت: لإحیاء التراث، ۱۴۲۱ ق، ۳۰ جلد.

۱۸۸. وسائل الشیعة، محمّد بن حسن الحرّ العاملی (م ۱۱۰۴ ق)، قم: مؤسسة آل البیت، ۱۴۲۱ ق، ۳۰ جلد.

۱۸۹. الوسیلة الی نیل الفضیلة، ابی جعفر محمد بن علی الطوسی معروف به ابن حمزه (قرن ۶ ق)، تحقیق محمد حسون، قم: منشورات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۹۰. الوسیلة. لعمادالدین، أبي جعفر محمّد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزة، تحقیق: الشیخ محمّد الحسّون، قم، مکتبة آیت الله المرعشي (۱۴۰۸ هـ ق)، چاپ اول.

۱۹۱. الوسیلة، الی نیل الفضیلة ابن حمزه، نشر مکتبة آیت الله مرعشي نجفي، اول، قم، ۱۴۰۸ هـ

۱۹۲. ولایت فقیه، امام خمینی، سید روح الله موسوی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره، چاپ دوازدهم، تهران، ۱۴۲۳ هـ ق.

۱۹۳. یاد یار پنجاه ساله، بمناسبت یاد بود بانو شفیعی همسر مرجع نواندیش حضرت آیت الله العظمی صانعی، چاپ دیجیتال.

۱۹۴. مجله صفیر حیات، شماره ۱۸ (ویژه‌نامه نشست فقه پژوهی دیه)