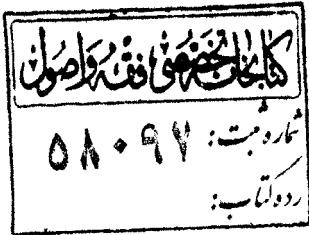




بهترین هدیه کتاب است،

به دوستان خود کتاب هدیه دهیم.



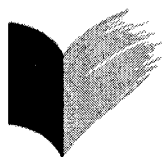
برابری سهام‌الارث در فقه و حقوق موضوعه

عباس حیدری مقدم
کارشناس ارشد حقوق خصوصی

با دیباچه

دکتر حشمت‌الله شهبازی
مدرس دانشگاه و قاضی دادگستری

سرشناسه	: حیدری مقدم، عباس، ۱۳۶۵-
عنوان و نام پدیدآور	: برابری سهم الارث در فقه و حقوق موضوعه / عباس حیدری مقدم؛ با دیباچه حشمت الله شهبازی.
مشخصات نشر	: تهران: خرسندی، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	: ۱۱۴ ص.
شابک	: 978-600-114-999-3
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۱۱۱] - ۱۱۴.
موضوع	: ارث (فقه) : Inheritance and succession (Islamic law)
موضوع	: ارث - ایران : Inheritance and succession -- Iran
موضوع	: زنان (فقه) : Women (Islamic law)
موضوع	: زنان -- وضع حقوقی و قوانین -- ایران : Women -- Legal status, laws, etc. -- Iran
شناسه افزوده	: شهبازی، حشمت الله، ۱۳۵۵-، مقدمه نویس
رده بندی کنگره	: ۶۹۷/۳۷۸ : BP۱۹۷/ح۹
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۷۸
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۴۷۴۸۰۳



انتشارات خرسندی

نمایشگاه و فروشگاه کتب فقهی، حقوقی و مجموعه قوانین

تهران، خیابان انقلاب - خیابان فخر رازی - خیابان لبافی نژاد - نرسیده به خیابان دانشگاه - پلاک ۱۷۴ - واحد ۲

تلفن: ۵ - ۶۶۹۷۱۰۳۴ و ۵ - ۶۶۴۹۰۵۸۴

فروشگاه شماره ۱: میدان انقلاب، خ منیری جاوید (اردیبهشت)، پلاک ۹۲ تلفن: ۶۶۹۵۰۷۵۹ - ۶۶۷۵۵۹۱۰

فروشگاه شماره ۲: خ انقلاب، نرسیده به میدان فردوسی، کوچه شهید براتی، دانشکده حقوق دانشگاه آزاد،

طبقه زیرین (قسمت کتابفروشی): ۶۶۷۵۵۹۱۰

پست الکترونیک: Khorsandy.pub@gmail.com

سایت اینترنتی: WWW.Khorsandypub.com

برابری سهم الارث در فقه و حقوق موضوعه

عباس حیدری مقدم

چاپ اول: ۱۳۹۷ تیراز: ۵۰۰ جلد قیمت: ۲۲۰۰۰۰ ریال

ISBN: 978- 600 - 114-999-3

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۴-۹۹۹-۳

تقدیم بہ:

اولین معلمین زندگی ام؛ پدر و مادر عزیزم

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۳.....	دیباچه.....
۱۵.....	پیشگفتار.....
۱۷.....	فصل اول - مبانی نظری و آشنایی با مفاهیم.....
۱۹.....	معنای لغوی ارث و میراث.....
۲۰.....	مفهوم ارث در فقه و قانون مدنی ایران.....
۲۰.....	مفهوم ارث در فقه امامیه.....
۲۰.....	مفهوم میراث.....
۲۰.....	مفهوم فرائض.....
۲۱.....	جایگاه ارث در اندیشه دکترین حقوقی و قوانین موضوعه.....
۲۱.....	ارث در اندیشه دکترین حقوقی.....
۲۲.....	مفهوم واژه‌ی ارث در قانون مدنی.....
۲۳.....	مفهوم ترکه.....
۲۳.....	موانع ارث.....
۲۴.....	حجب.....
۲۴.....	حجب از اصل یا حجب حرمانی.....
۲۴.....	حجب از بعض یا حجب نقصانی.....
۲۵.....	حبوه.....
۲۵.....	موجبات ارث.....
۲۶.....	نمودار اقسام موجبات ارث.....
۲۷.....	مفهوم کلاله.....
۲۷.....	کلاله شتایی.....
۲۷.....	کلاله صیفی.....
۲۸.....	تعصیب.....
۲۸.....	فلسفه احکام.....
۲۸.....	دلایل احکام.....
۲۹.....	حکمت احکام.....
۲۹.....	علت احکام.....

۳۰.....	تفاوت علت حکم و حکمت حکم
۳۱.....	تعریف هرمنوتیک
۳۱.....	هرمنوتیک فلسفی
۳۱.....	هرمنوتیک نوین
۳۲.....	بلاغت

فصل دوم- وضعیت حقوقی زن در جزیره العرب و اصلاحات آن بعد از اسلام و تگاهی به حقوق زن در ارث و دیگر

۳۵.....	عقود مسامحه
۳۷.....	وضعیت زن در جاهلیت
۳۷.....	جایگاه و شأن زن در جاهلیت
۳۸.....	ظلم‌های اجتماعی به زنان
۳۹.....	ازدواج و طلاق در جاهلیت
۴۲.....	فساد اخلاقی در جاهلیت
۴۲.....	وضعیت اجتماعی زن در عصر جاهلی
۴۳.....	وضعیت اقتصادی زن در عصر جاهلی
۴۶.....	وضعیت سیاسی زن در عصر جاهلی
۴۷.....	وضعیت فرهنگی زن در عصر جاهلی
۵۰.....	اصلاحات حقوق زن بعد از ورود اسلام
۵۱.....	برده داری
۵۲.....	دیگر حقوق اجتماعی احیا شده
۵۳.....	تناسب موضوع تحقیق با آیه ۱۱ سوره نساء
۵۳.....	اجتهاد در مقابل نص و اجتهاد در نص
۵۴.....	رابطه موضوع تحقیق (برابری سهم الارث) با (میزان سهم الارث) در آیه ۱۱ سوره نساء
۵۴.....	الف) سهم مساوی از ارث
۵۵.....	ب) سهم بیشتر زنان از ارث
۵۵.....	ج) سهم کمتر زنان از ارث
۵۵.....	تقویت جایگاه اقتصادی سهم الارث و اندیشه مردسالارانه در تعصیب و حبوه
۵۶.....	حقوق زن در عقود مسامحه‌ای
۵۶.....	هبه
۵۷.....	وقف

فصل سوم- نقش مقتضیات زمان و مکان بر نزول احکام الهی و بررسی آن در علم بلاغت و مکتب

هرمونیتیک.....	۵۹
تناسب معجزات پیامبران صاحب شریعت با جامعه مخاطب خود.....	۶۱
تأثیرات مقتضیات زمانی و مکانی بر احکام.....	۶۲
مهم ترین عوامل مؤثر در شناخت زمان و مکان.....	۶۳
۱: مسافرت.....	۶۳
۲: تغییر احکام با تغییر ملاکات.....	۶۴
۳: توسعه در احکام به دلیل توسعه مناطات.....	۶۴
اجتهاد شمولی.....	۶۴
اجتهاد جمودی.....	۶۵
واقع نگری در فقه یا پاسخگویی به نیازهای واقعی انسان. (یا انطباق).....	۶۵
از فعلیت انداختن احکام اولیه.....	۶۶
تأثیر زمان و مکان در فهم قرآن.....	۶۷
تأثیر زمان و مکان در فهم ما از آیات تکوینی قرآن.....	۶۷
تأثیر زمان و مکان در فهم انسان از آیات تشریعی.....	۶۷
تأثیر زمان و مکان حین نزول آیات قرآن.....	۶۷
تأثیر زمان و مکان فعلی.....	۶۸
تأثیر زمان و مکان بر متعلقات احکام.....	۶۹
۴-۲-۵: جهت اول.....	۶۹
جهت دوم.....	۶۹
دیدگاه‌ها در زمینه تأثیر زمان و مکان بر احکام.....	۷۰
دیدگاه اول.....	۷۰
دیدگاه دوم.....	۷۲
دیدگاه سوم.....	۷۳
تأثیر زمان و مکان بر توسعه و تضییق احکام.....	۷۵
تأثیر زمان و مکان در اجتهاد و استنباط احکام.....	۷۶
اقسام اجتهاد.....	۷۶
اجتهاد نظری.....	۷۶
اجتهاد عملی.....	۷۶
اجتهاد اصلی.....	۷۶

۷۷.....	اجتهاد تفریعی و تطبیقی.....
۷۷.....	اجتهاد فقهی.....
۷۷.....	جهات تأثیر در اجتهاد.....
۷۷.....	تأثیر زمان و مکان بر فهم ادله (کتاب و سنت).....
۷۹.....	تأثیر زمان و مکان در رفع تعارض روایات.....
۸۰.....	تأثیر زمان و مکان بر استنباط.....
۸۰.....	اسلام بدون لحاظ حکومت.....
۸۱.....	اسلام را با لحاظ حکومت به عنوان فلسفه عملی فقه.....
۸۱.....	شناخت سوره‌های مکی و مدنی.....
۸۲.....	معیار و ملاک تشخیص سوره‌های مکی و مدنی.....
۸۲.....	معیار زمان.....
۸۲.....	معیار مکان.....
۸۲.....	معیار خطاب.....
۸۳.....	ویژگی محتوایی سوره‌های مکی و مدنی.....
۸۳.....	تفاوت‌های آشکار محتوایی بین سوره‌های مکی و مدنی.....
۸۵.....	جایگاه هرمنوتیک در تفسیر متون دینی.....
۸۶.....	بررسی تطبیقی مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک.....
۸۷.....	امکان فهم و تفسیرپذیری.....
۸۹.....	مؤلف محوری.....
۹۰.....	نیت محور.....
۹۰.....	شخصیت محور.....
۹۱.....	قرائت‌های مختلف و نامحدود متن قرآن کریم.....
۹۱.....	تأثیر نیت مؤلف در فهم متن.....
۹۳.....	تناسب کلام شارع با مقتضای حال در علم بلاغت.....
۹۷.....	علت و حکمت احکام.....
۹۷.....	بررسی دیه زن و مرد در باب دیات.....
۹۷.....	علت و حکمت موجود در میزان سهم الارث.....
۹۸.....	جایگاه مصلحت به عنوان معیار و تفسیر قوانین.....
۹۸.....	مصلحت گرایی در حکمت و فقه اسلامی و قوانین جدید متأثر از آن در حوزه ارث.....
۱۰۱.....	مصلحت گرایی در نظام جمهوری اسلامی ایران و قوانین جدید متأثر از آن در حوزه حقوق زنان.....

نتیجه گیری و پیشنهادها.....	۱۰۳
نتیجه گیری.....	۱۰۵
پیشنهادهات.....	۱۰۹
منابع و مأخذ.....	۱۱۱
الف- منابع فارسی.....	۱۱۱
ب- منابع عربی.....	۱۱۳
پ- منابع لاتین.....	۱۱۴

دیباجه

علم حقوق علم تنظیم روابط بشری است. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که هرگاه حقوق از آمال و آرزوهای بشری فاصله بگیرد و قواعد حقوقی به دغدغه‌های انسانی مبدل شوند حقوق را از تغییر و همسویی با نیازها گریزی نیست. در دین شریف و حقه اسلام کم نیستند احکامی که در گذر زمان و به اقتضای شرایط تغییر یافته‌اند. هنوز هم مرزهای این تغییر و تحول بسته نیست و فقیهان و حقوقدانان مسلمان بایستی با غور و ژرف اندیشی به دنبال بهنگام سازی قواعد حقوقی مبتنی بر شرع باشند و البته این تحولات باید با مبانی و اصول تغییرناپذیر دین همگام بوده و در سایه آنها اتفاق بیافتد. پژوهش حاضر که حاصل تلاشهای دانشجوی فعال و خوش استعداد حقوق جناب آقای حیدری مقدم است نمونه‌ای است از آن تلاشهایی که جامعه حقوقی نیازمند آنهاست. این تلاش در خور تحسین می‌تواند آغازی باشد بر پژوهش‌های گسترده‌تر و عمیق‌تر تا بدانجا که یا سوالات موجود به نحوی درخور پاسخ داده شود یا اینکه زمینه برای تحول آماده گردد. امید که شاهد تلاش‌های روزافزون در جهت اعتلای حقوق اسلام و ایران باشیم.

دکتر حشمت‌الله شهبازی

مدرس دانشگاه و قاضی دادگستری

پیشگفتار

کتابی که پیش رو دارید درباره یکی از مباحث مهم و پیچیده در فقه و حقوق یعنی سهم الارث می‌باشد و در همه‌ی کتب فقهی، حقوقی باب خاصی را به خود اختصاص داده است. از آن جایی که قانون ارث ریشه فطری دارد به اشکال گوناگون در میان سایر ملل گذشته و ادیان دیگر دیده می‌شود باب میراث در حقوق نظام جمهوری اسلامی ایران که برگرفته از دین اسلام است؛ با عنایت به ادله اجتهادی شرع، میزان سهم الارث اشخاص معین گردیده که در این راستا مقدار سهم الارث پسر نسبت به دختر دو برابر اعلام گردیده است در این کتاب با بررسی تاریخی تشریع سهم الارث در صدر اسلام و تشریح اقتضای زمانی و مکانی احکام الهی و مطالعه مکتب هرمنوتیک در آیین تفسیر کتاب مقدس و بررسی بلاغت و علت و حکمت احکام و همچنین با استنباط از برخی اصول و مبانی و تنقیح ملاک از بعضی ابواب فقهی حقوقی به امکان برابری سهم الارث در حقوق ایران می‌پردازیم.

ارث یک حق طبیعی است شاید بسیاری تصور کنند که بهتر است به هنگام فوت کسی، اموال او جزء اموال عمومی گردد و در اختیار بیت‌المال قرار گیرد، ولی با دقت روشن می‌شود که این کار دور از عدالت است، زیرا مسئله وراثت یک حق کاملاً طبیعی و منطقی است، همان طور که پدر و مادر قسمتی از خصوصیات جسمی و روحی خود را طبق قانون وراثت طبیعی، به نسل‌های بعد منتقل می‌کنند، چرا اموال آن‌ها از این قانون مستثنی باشد و به نسل آینده منتقل نشود به علاوه اموال مشروع هر کس نتیجه زحمات و تلاش‌ها و کوشش‌های اوست، و در حقیقت نیروهای متراکم شده او را نشان می‌دهد و به همین جهت ما هر کس را مالک طبیعی

دسترنج خود می‌شناسیم، این یک حکم فطری است. بنابراین هنگام مرگ که دست انسان از اموالش کوتاه می‌گردد، عادلانه‌ترین راه این است که این اموال به کسانی تعلق بگیرند که نزدیک‌ترین افراد به اوست؛ و در واقع هستی آن اشخاص ادامه هستی آن شخص محسوب می‌شود. روی همین جهت، بسیاری از مردم با اینکه سرمایه کافی برای زندگی خود تا پایان عمر دارند، دست از تلاش و کوشش برای کار و تولید بر نمی‌دارند و هدفشان تامین آینده فرزندانشان است، یعنی قانون ارث می‌تواند تحرک و جنبش بیشتری به چرخه‌های اقتصادی یک کشور بدهد. و اگر اموال هر کس به طور کلی از او بریده شود و جزء اموال عمومی گردد، ممکن است قسمتی از فعالیت‌های اقتصادی خاموش شود.

نظر نویسنده بر آن است که با توجه به مقتضیات زمان و مکانی و نیز جایگاه و نقش کم‌رنگ زنان در جامعه آن زمان صحرای عربستان، وضعیت نصف بودن سهم الارث زنان از دیدگاه مکتب هرمنوتیک نسبت به مردان قابل توجیه بود. کما اینکه در این نوشته به اثبات بار اقتصادی بودن سهم الارث و نیز به بررسی امکان برابری سهم الارث در جامعه‌ی امروزی خواهیم پرداخت.

در این کتاب بر پایه آیات و احادیث معصومان و آراء اندیشمندان فقه و حقوق مباحثی پیرامون ارث به صورت مختصر و نسبتاً روان مطرح می‌گردد، امید است که با عنایات الهی برای سطوح مختلف مفید باشد

مانند همیشه، پیشنهادها و انتقادهای خوانندگان دقیق و نکته سنج راهنمای ما در عرضه بهتر آثار علمی و تحقیقی خواهد بود.

با سپاس از اساتید محترم دانشگاه علوم و تحقیقات واحد ایلام آقایان:

دکتر انور یداللهی، دکتر طیب افشارنیا، دکتر علی اصغر شریفی راد و همچنین دکتر حشمت الله شهبازی نیا که با راهنمایی‌های ارزنده و صبر و متانت بار اصلی مشاوره این تحقیق را به دوش کشیدند نهایت سپاس و قدردانی را دارم.

نگارش واژه‌ی "عدالت" با قلمی یکرنگ، بی‌عدالتی است.

فصل اول

مبانی نظری و آشنایی با مفاهیم

معنای لغوی ارث و میراث^۱:

حروف اصلی این واژه «ورث» است. ارث و تراث، مصدر ثلاثی مجرد هستند و افزون بر فضای مصدری، به معنای اسم مفعول نیز به کار می‌روند. میراث مفهوم اسم مفعولی دارد و به چیزی که به ارث برده می‌شود، گفته می‌شود. گروهی از لغویان برای واژه ارث معنایی ذکر نکرده‌اند (یزدی، ۱۳۸۵، ۶۵۴) که بیانگر روشنی مفهوم آن است.

همه لغویان، کاربرد ارث را در انتقال مال حقیقت می‌دانند (ابوالحسن احمد، ۱۳۷۱، ۶۸۶۴) ولی در حقیقت یا مجاز بودن استعمال این واژه در انتقال غیرمال بر یک رأی نیستند (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ۸۳).

کاربرد مشتقات این واژه، به ویژه در قرآن، در غیر دارایی شایع است تا آن جا که گفته‌اند که این فضای مجازی به جهت فراوانی کاربرد، همانند فضای حقیقی شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۲۳: ۱۴).

به شخصی که چیزی به او منتقل می‌شود وارث، و شخصی که از او منتقل شده، موروث و موث اطلاق می‌شود و چون لازمه این انتقال وجود و بقای وارث میراث است، لازم معنا باشد. واژه‌ی میراث بر وزن مفعال، از ماده‌ی ارث است و یاء آن در اصل و او بوده که به یاء تبدیل شده است، یا آنچه مشتق از موروث می‌باشد. (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۱۱۵: ۱۲)

مفهوم ارث در فقه و قانون مدنی ایران:

ارث یک حق طبیعی است. شاید بسیاری تصور کنند که بهتر این است که به هنگام فوت کسی، اموال او جزء اموال عمومی گردد و در اختیار بیت‌المال قرار گیرد ولی با دقت روشن می‌شود که این کار کاملاً دور از عدالت است، زیرا مسئله "وراثت" یک امر کاملاً طبیعی و منطقی است، همان طور که پدر و مادر قسمتی از صفات جسمی و روحی خود را طبق قانون وراثت طبیعی، به نسل‌های بعد منتقل می‌کنند، چرا اموال آن‌ها از این قانون مستثنی باشد.

مفهوم ارث در فقه امامیه:

ارث در اصطلاح فقیهان، استحقاق شخصی، بر دارای دیگری به نسب یا سبب می‌باشد (شهید ثانی، ۱۳۷۸، ۱۱: ۸)

مفهوم میراث:

معنای میراث عبارت است از: «اینکه انسانی در اثر مرگ دیگری، به واسطه، خویشاوندی نسبی یا سببی، چیزی را بالاصاله (یعنی به اصل شرع و جعل شارع) مستحق گردد.» همچنین معنی میراث عبارت است از: «مالی که انسان دو اثر مرگ دیگری، به واسطه‌ی خویشاوندی نسبی یا سببی بالاصاله مستحق می‌گردد.» (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۱۱۵: ۱۲)

مفهوم فرایض:

در صورتی که مقصود از فرایض، سهامی باشد که در قرآن کریم به تفصیل بیان شده است (مانند یک ششم برای مادر، نصف برای یک دختر و یک هشتم برای زوجه)، واژه‌ی میراث اعم مطلق از واژه‌ی فرایض خواهد بود، چون شامل مواردی که مقدار خاصی برای آن‌ها تعیین نشده نیز می‌گردد، مانند میراث فرزندان، که همه‌ی ترکه را، یا هر چه را باقی مانده، یا مقدار سهمش همراه با سایر برادران و خواهرانش را ارث می‌برد و مقدار معینی برای او تعیین نشده است. و اگر مقصود از فرایض را اعم از سهامی بگیریم که به نحو اجمال بیان شده است، مانند ارث اولی الارحام، که در قرآن کریم درباره‌اش همین اندازه بیان شده است که «اولوا الارحام

بعضهم اولی به بعض^۱، یعنی خویشاوندان از یکدیگر ارث می‌برند، اما اینکه چه اندازه و به چه مقدار، در این آیه بیان نشده است. خلاصه آنکه اگر مقصود از فرایض ارث‌هایی باشد که بیان شده است اعم از آنکه به تفصیل بیان شده باشد یا به اجمال، فرایض با میراث مترادف خواهد بود و نسبتشان نسبت تساوی می‌باشد. و به همین دلیل است که تعبیر به میراث بهتر از تعبیر به فرایض است. (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۱۱۶: ۱۲)

جایگاه ارث در اندیشه دکترین حقوقی و قوانین موضوعه

با توجه به متجانست فقه امامیه و قانون مدنی ایران شاید تفاوت آشکاری بین این دو وجود ندارد ولی این تفاوت همواره در آراء حقوقدانان و فقها، نظر به تفاوت فقه و حقوق وجود دارد که در این مقام با توجه به گستردگی موضوع ارث، به موارد مختصر اکتفاء می‌کنیم.

ارث در اندیشه دکترین حقوقی

«دارایی متوفی بعد از کسر واجبات مالی و دیون و ثلث را ارث می‌گویند و مالیات بر ارث به آن تعلق می‌گیرد یعنی مبلغ اصل از جمع واجبات مالی و دیون باید از دارایی مثبت میت خارج شود باقیمانده متعلق مالیات بر ارث است زیرا عنوان ارث فقط بر همان باقیمانده صدق می‌کند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۲، ۲۸)

ارث در آثار پاره‌ای از استادان به معنی «انتقال قهری ترکه به وارثان» آمده است (امامی، ۱۳۸۲، ۱۴۸: ۵)

همچنین دکتر شهیدی در آثار خود ارث را انتقال قهری، مال و غیر آن از شخص در گذشته (متوفی) به دیگری می‌داند. (شهیدی، ۱۳۹۱، ۱۱)

و این در حالی است که بیشتر فقها و حقوقدانان برای ارث معنای اصطلاحی ذکر نکرده‌اند که خود گویای تقارب معنای اصطلاحی و لغوی است و اختلاف نویسندگان درباره‌ی تعریف

۱- وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (آیه ۷۵ سوره انفال)

- النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه امهاتهم و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله من المؤمنین و المهاجرین الا ان تفعلوا الی اولیائکم معروفا کان ذلک فی الکتاب مسطورا. (آیه ۶ سوره احزاب)

ارث ناشی از تعبیرهای گوناگون فقیهان می‌باشد. ولی، باید از بحث‌های نظری و ادبی، گذشت، زیرا از لحاظ علمی اثر مهمی ندارد و همین اندازه که مفهوم روشنی از ارث را القاء می‌کند، کافی است.

مفهوم واژه‌ی ارث در قانون مدنی:

واژه‌ی ارث در قانون مدنی به چند معنی به کار رفته است که به هم نزدیک است: گاه به معنی مال یا حقی است که پس از مرگ شخصی به بازماندگان او می‌رسد: به عنوان مثال در دو ماده‌ی ۸۶۴ و ۸۶۳ ق.م. و واژه‌ی ارث در عبارت قانون متناسب با این معنی است؛ زیرا، در ماده‌ی ۸۶۲ می‌خوانیم:

«اشخاصی که به موجب نسب ارث می‌برند سه طبقه‌اند ...»

یا در ماده‌ی ۸۶۳ آمده است:

«وارثین طبقه‌ی بعد وقتی ارث می‌برند که از وارثین طبقه‌ی قبل کسی نباشد».

پس، در این معنی واژه‌ی ارث مرادف با میراث است؛ چنانکه فقیهان نیز کتاب ارث را «میراث» و «مواریث» نیز نامیده‌اند. واژه‌ی «فریضه» به معنی سهمی که به وارثان می‌رسد، با این مفهوم ارث پیوند نزدیک دارد؛ به همین جهت در فقه هم کتاب فرائض مرادف با کتاب مواریث است.

گاه دیگر به معنی استحقاق بازماندگان شخص بر دارایی او است؛ برای مثال، در ماده ۸۶۱ ق.م. می‌خوانیم: «موجب ارث دو امر است: نسبت و سبب» و می‌توان عبارت قانون را چنین تعبیر کرد که، آنچه سبب استحقاق وارثان می‌شود، نسب و سبب است.

همچنین مفهوم ارث در عبارت ماده‌ی ۸۶۷ ق.م. که اعلام می‌کند: «ارث به موت حقیقی یا به موت فرضی مورث تحقق پیدا می‌کند» با این تعبیر متناسب است. در واقع، ارث در این دو ماده به معنی مصدری (ارث بردن) به کار رفته است.

واژه‌ی ارث در دو ماده‌ی ۸۶۱ و ۸۶۷ قابل تعبیر به «انتقال قهری ترکه» نیز هست ولی «انتقال قهری» با مفاد دو ماده‌ی ۸۶۳ و ۸۶۴ ق.م. و معنی لغوی ارث (بقاء) سازگار به نظر نمی‌رسد. از نظر تاریخی نیز این تعریف پایه‌ی روشنی در فقه امامیه ندارد و با مفهومی که فرانسویان و رومیان ارائه کرده‌اند نزدیک است. (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ۱۴۰)

مفهوم ترکه^۱

ترکه، دارایی به جای مانده از مورث است. این دارایی اوی دو بخش منفی و مثبت است: بخش مثبت، اموال و حقوق و مطالباتی است که به وارثان می‌رسد؛ و بخش منفی، دیون و تعهداتی است که در دارایی می‌ماند و باید از محل آن پرداخت شود. انحلال این دو بخش زمانی صورت می‌پذیرد که، با تصفیه ترکه، شرکت قهری وارثان و طلبکاران و برهم خورد و مالکیت هر گروه استقرار یابد. پیش از آن، دارایی مورث همچنان به عنوان واحد حقوقی تجزیه ناپذیر دارای شخصیت حقوقی است. پیش از شناخت مفهوم دارایی و شخصیت حقوقی، برای نمایاندن اختلاط حقوق طلبکاران و وارثان، می‌گفتند پیش از تأدیه دیون و اخراج ثلث و، ترکه در حکم مال میت است. ولی، امروز می‌گوییم پیش از تصفیه ترکه، دارایی مورث دارای همان شخصیت و وحدت زمان حیات او است، دیون و اموال ویژه خود را دارد و هنوز به دارایی وارثان نیوسته است. پس جای شگفتی نیست که ماده ۸۶۸ ق.م.ا.م می‌کند: «مالکیت ورثه نسبت به ترکه متوفی مستقر نمی‌شود، مگر پس از ادای حقوق و دیونی که به ترکه‌ی میت تعلق گرفته» و از آن نباید نتیجه گرفت که واژه‌ی «ترکه» تنها به بخش مثبت دارایی اطلاق می‌شود.

آنچه حقیقت دارد و گاه از نظرها پنهان می‌ماند، تفاوت مهمی است که در انتقال ترکه میان حقوق ما و فرانسه وجود دارد: در حقوق فرانسه، دیون مورث نیز همراه با دارایی او به وارثان می‌رسد. اینان شخصیت مورث را ادامه می‌دهند و همچنان خود او پایبند به تعهدات دارایی هستند. پس، وارثی که ترکه را می‌پذیرد باید به نسبت سهم خود از دارایی باز مانده، دیون ترکه را بپردازد. ولی، در حقوق ایران مواد ۲۲۵ و ۲۲۶ و ۲۴۸ قانون امور حسبی وارثان هیچ گاه تعهدی بیش از ترکه ندارند؛ دیون به ترکه تعلق می‌گیرد و از همان محل پرداخته می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ۱۴۱).

موانع ارث

به صفت یا فعلی که در وراثت بوده و از آن‌ها صادر شود و در نتیجه او را از اصل ارث یا بعض ارث محروم و ممنوع می‌گرداند که در فقه و قانون مواد زیادی را شامل می‌شود که ما در این مقام ذکر دو مورد از آن‌ها که با موضوع ارتباط بیشتری دارند بسنده می‌کنیم.

حجب

حجب (بر وزن ضرب) در اصطلاح فقه و قانون مدنی حالت وارثی است که به واسطه‌ی بودن وارث دیگری از بردن ارث کلاً یا بعضاً محروم می‌شود بین حجب در ارث و منع از ارث (از حیث لغوی) عام و خاص مطلق است یعنی هر حجبی منع است ولی هر منعی حجب نیست به طور مثال تولد از زنا از موانع ارث است ولی از حاجب‌های ارث نیست. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۲، ۲۱۰)

حجب از اصل یا حجب حرمانی

حجبی که از اصل ارث محروم می‌سازد به آن حجب حرمانی گفته می‌شود، مانند خویشاوند نزدیک در هر طبقه که مانع از ارث بردن خویشاوند دور می‌شود؛ یعنی همان خویشاوندی که از طبقه‌ی او دور است، اگر چه همان خویشاوند دور، فی‌الجمله قریب است. مقصود آن است که واژه‌ی «نزدیک و دور» که در کلام شهید (ره) آمده، معنای نسبی و قیاسی دارند، یکی نسبت به دیگری دور است، اگر چه فی‌نفسه و یا نسبت به دیگری، نزدیک می‌باشد. (شهید ثانی، ۱۳۹۲: ۱۲، ۱۵۰) اصل معنای حجب حرمانی آن است که وجود خویشاوندی، به علت نزدیک‌تر بودن به میت، خویشاوند دیگر را از اصل ارث بردن محروم کند. به این حجب، حجب از اصل و حجب کلی نیز گفته می‌شود که در قسم اول ماده ۸۸۷ ق.م تصریح گردیده است.

«حجب بر دو قسم است: قسم اول آن است که وارث از اصل ارث محروم می‌گردد، مثل برادرزاده که به واسطه‌ی بودن برادر یا خواهر متوفی از ارث محروم می‌شود یا برادرانی که با بودن ابویی از ارث محروم می‌گردند...» (منصور، ۱۳۸۹، ۱۴۸)

حجب از بعض یا حجب نقصانی

حجبی که از بخشی از ارث محروم می‌سازد به آن حجب نقصانی گفته می‌شود. حجب نقصانی در صورتی محقق می‌شود که وجود خویشاوندی سبب می‌شود که سهم معین خویشاوند دیگر از ترکه به کمترین نسبت خود کاهش یابد. حجب نقصانی نسبت به وارثی قابل تصور است که سهم الارث او همواره نسبت معینی از ترکه است و اندازه این نسبت در دو صورت مختلف تفاوت می‌کند، و این دو نسبت را اصطلاحاً نصیب بالا و نصیب پایین نیز می‌گویند، مانند زوجه

که دو صورت وجود اولاد برای متوفی، یک هشتم و در صورت نبودن اولاد برای متوفی، یک چهارم از ترکه را می برد. (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۱۵۰: ۱۲) که قسم دوم ماده ۸۸۷ ق.م این مورد را نیز بیان نموده است:

«... قسم دوم آن است که فرض وارث از حد اعلی به حد ادنی نازل می گردد، مثل حصه‌ی شوهر از نصف به ربع در صورتی که برای زوجه اولاد باشد، و همچنین تنزل حصه‌ی زن از ربع به ثمن در صورتی که برای زوج اولاد باشد».

حبوه

حبوه با فتح و ضم و کسر حاء، در لغت عرب به معنای عطیه، یعنی مالی است که بخشیده می شود، و در اصطلاح عبارتست از بعضی اموال اختصاصی پدر که با فوت او به بزرگ‌ترین فرزند ذکور او داده می شود. (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۲۱۰: ۱۲)

این اموال که کمیت و کیفیت آن‌ها مورد اختلاف است از این قرار است:

(الف) لباس میت که لااقل یک بار استفاده کرده باشد.

(ب) قرآن و قاب آن

(ج) شمشیر و غلاف آن

(د) انگشتر

اعطاء حبوه به بزرگ‌ترین پسر میت از اختصاصات امامیه است و در فقه اهل سنت وجود ندارد که فقه امامیه مقدار حبوه را جزء ترکه ندانسته و از موانع ارث می شمارند (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۲، ۲۰۹)

موجبات ارث

مقصود از موجبات ارث عللی است که مقتضی ارث بردن کسی از کسی می شود.

دو چیز ارث را موجب می شوند: نسب و سبب

مقصود از نسبت آن است که شخصی با دیگری به واسطه‌ی ولادت مرتبط شود، به این نو که یکی از آن دو به دیگری منتهی شود، یعنی یکی والد و دیگری مولود باشد؛ مانند پدر و پسر، یا آنکه هر دو به یک فرد سوی منتهی شوند؛ مانند برادر و خواهر، عمو و برادرزاده؛ البته

به شرط آنکه اسم نسب عرفاً صدق کند و بر وجه شرعی باشد. با توجه به قید اول، یعنی صدق عرفی نسب، اگر دو نفر به طور مثال در جد دهم با هم مشترک باشند، با آنکه منتهی به یک نفری می‌شوند، اما از هم ارث نمی‌برند، چون عرفاً به آن‌ها خویشاوند گفته نمی‌شود. و با توجه به قید دوم، اولاد زنا، از مردی که زنا کرده است ارث نمی‌برد، ولو عرفاً بگویند این فرزند اوست، چون این انتساب مورد قبول شرع اسلام نیست.

و اما مقصود از سبب آن است یعنی اتصال و ارتباط دو نفر با یکدیگر که به واسطهٔ پیوند زوجیت و یا ولاء (مانند ولایی که میان مولا و بنده وجود دارد) برقرار می‌شود و مجموع آن بر چهار قسم زوجیت، ولاء عتق، ولاء ضمان جریره و ولاء امامت است که در این وادی از تعاریف و شرح آن‌ها به دلیل مفصل بودن مطالب چشم پوشی کرده و اقسام موجبات ارث را در قالب نمودار نشان خواهیم داد.

نمودار اقسام موجبات ارث

اولاد			
طبقه اول			
ابوین			
برادران و خواهران (اخوه)			
طبقه دوم			
اجداد و جدات (اجداد)	نسب		
عموها و عمه‌ها (اعمام)			
طبقه سوم			
خالوها و خاله‌ها (اخوان)			
		موجب	
زوجیت			
	سبب		
ولاء عتق (مقدم بر ضمان جریره)			
ولاء ضمان جریره (مقدم ولاء امامت)	ولاء		
ولاء امامت			

مفهوم کلاله

کلاله به معنای وارثانی است که فرزند و پدر در میانشان نباشد، کلاله در اصل به معنی احاطه است، تاج را از آن جهت اکلیل می‌گویند که سر را احاطه می‌کند پدران و فرزندان را لصیق میت گویند که ملاصق میت‌اند، و خواهران و برادران را کلاله گویند که در اطراف میت قرار دارند و او را احاطه کرده‌اند. در اصطلاح فقه، کلاله برادر و خواهر متوفی است، خواه پدری تنها، یا مادری تنها، یا پدری و مادری، که روی هم، کلالات ثلاث (سه گانه) خوانده می‌شوند. برادر و خواهر پدری را «کلاله ابی» برادر و خواهر مادری را «کلاله امی» و برادر و خواهر پدری و مادری را «کلاله ابوینی» گویند (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۲۳۵: ۱۲).

اگر بخواهیم مصادیق کلاله در قرآن را مورد بررسی قرار دهیم در قرآن کریم واژه‌ی «کلاله» دوبار به کار رفته است:

کلاله شتایی:

آیه ۱۲ سوره نساء^۱ سهم الارث برادران و خواهران مادری را بیان می‌کند و به دلیل این که آیه در زمستان نازل شده است از این رو به کلاله شتایی معروف است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ۳۳۳: ۳).

کلاله صیفی:

در آیه‌ی ۱۷۶ سوره‌ی نساء^۲ نیز سهم الارث برادران و خواهران پدری (ابی) و برادران و خواهران پدری و مادری (ابوینی) بیان شده است و چون این آیه در تابستان نازل شده است به «آیه کلاله صیفی» شهرت یافته است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ۳۳۳: ۳).

۱- وَلَكُمْ يَصْصُ مَا تَرَكَ اَزْوَاجُكُمْ اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصِينَ بِهَا اَوْ ذَيْنَ ذَيْنَ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ اِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصُونَ بِهَا اَوْ ذَيْنَ وَ اِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً اَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ اَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَاِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصى بِهَا اَوْ ذَيْنَ غَيْرَ مَضَارٍّ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ.

۲- يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ اِنْ امْرؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَاِنْ كَانَتْ اُنْثَىٰ فَلَهَا النِّصْفُ مِمَّا تَرَكَ وَ اِنْ كَانُوا اِخْوَةً رِجَالًا وَ نِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ بَيْنَ اللَّهِ لَكُمْ اَنْ تَصِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

تعصیب

تعصیب مصدر باب تفعیل از ریشه‌ی عصب، به معنای محکم کردن است و عصبه از همین ریشه و به معنای خویشاوندانی است که شخص را احاطه کرده‌اند. در اصطلاح فقهی، تعصیب عبارت است از اختصاص دادن باقیمانده ترکه‌ی میت پس از اخراج فروض، به خویشاوندان ذکور که بدون واسطه یا با واسطه‌ی ذکوری خویشاوند میت هستند؛ مانند پسر و برادر ابوینی یا ابی و عمو و پسر عمو، بنابراین عصبه در اصطلاح فقهی خویشاوندان ذکوری هستند که بدون واسطه یا با واسطه‌ی ذکوری خویشاوندی متوفی محسوب می‌شوند. و ایشان را به این دلیل عصبه می‌گویند که در زندگی قبیله‌ای گذشته در اطراف شخص بود، و از او حمایت می‌کرده‌اند.

در فقه اهل سنت، اگر پس از اخراج فرض‌های خویشاوندان صاحب فرض، از ترکه چیزی باقی بماند، اضافی مزبور به عصبه‌ی درجه و طبقه‌ی بعد داده می‌شود؛ اما تعصیب در فقه امامیه پذیرفته نشده است و اضافی ترکه به صاحبان فرض و به نسبت سهام ایشان به یکدیگر از فرض رد می‌شود مگر در مورد زن و شوهر و مادر در صورت حاجب - میراثی نزد امامیه برای عصبه در فرض زاید بودن فریضه از سهام نیست مگر در صورتی که خویشاوند نزدیک، یعنی کسی که از ایشان به متوفی نزدیکتر است وجود نداشته باشد به خاطر عموم آیه‌ی «اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله» و نیز به خاطر اجماع اهل بیت (ع) و روایات متواتری (حر عاملی، ۱۳۶۷، ۴۳۱: ۱۷) که از ایشان در این باره نقل شده است. (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۱۸۱: ۱۲)

فلسفه احکام

فلسفه احکام ممکن است با عباراتی مانند دلایل احکام، علل احکام و یا اسرار و حکمت احکام اشتباه شود که به تبیین هر کدام از این عبارات خواهیم پرداخت:

دلایل احکام

دلایل احکام که از آن با عناوینی مثل ادله احکام، مدارک احکام و یا منابع احکام فقهی یاد می‌شود به آن دسته از منابع کشفی می‌گویند که به واسطه‌ی آن اراده‌ی تشریعی خداوند بر انسان‌ها آشکار می‌گردد. (عبدالکریم زیدان، ۱۳۸۵، ۵۱)

در واقع احکام فقهی که اوامر و نواهی خداوند متعال به انسان‌ها است با سه روش به انسان‌ها منتقل می‌شود:

- (الف) «وحی» به واسطه‌ی پیامبر و در قالب قرآن
 (ب) «سنت و عترت» به وسیله‌ی پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع)
 (ج) «عقل فطری و قطعی» که رسول باطنی محسوب می‌شود.

حکمت احکام

براساس مکتب اهل بیت (ع) همه‌ی احکام و مقررات فقهی و اخلاقی براساس حفظ مصالح و دفع مفاسد بنا شده که همگی در جهت کمال و سعادت انسان است، حفظ هر یک از این مصلحت‌ها و دفع هر یک از این مفاسد به وسیله‌ی التزام به حکم فقهی، همان «حکمت و فلسفه حکم» است که از آن به ملاکات احکام نیز تعبیر می‌شود. (عبدالکریم زیدان، ۱۳۸۵، ۵۲)

علت احکام

یک حکم فقهی ممکن است از چندین حکمت و ملاک مادی و معنوی و ... برخوردار باشد که هر کدام از این حکمت‌ها علت ناقصه‌ی آن حکم فقهی است و در صورت فراهم شدن تمام حکمت‌های مبتنی بر مصالح و مفاسد آن حکم تامه آن حکم فقهی شکل می‌گیرد که به آن «علت حکم» می‌گویند.

برای تبیین عینی‌تر این مفاهیم حکم فقهی وجوب وضو برای نماز را به عنوان مثال ذکر می‌کنیم:

(الف) یکی از دلایل وجوب وضو: آیه‌ی ۶ سوره‌ی مائده^۱ است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید هنگامی که قصد اقامه‌ی نماز دارید وضو بگیرید ...».

(ب) حکمت وضو: امام رضا (ع) در تبیین یکی از فلسفه‌های وضو طهارت باطنی را مورد توجه

۱- یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

قرار داده و فرموده‌اند: «بدان جهت به گرفتن وضو امر شده که دل را برای قیام در حضور حضرت پروردگار پاکیزه می‌سازد». (شیخ صدوق، ۱۳۵۶، ۱۰۴: ۲)

ج) علت وضو: مجموعه حکمت‌های پیدا و پنهان است که خداوند متعال بر آن آگاه می‌باشد و همگی با هم «علت حکم» وجوب وضو است.

تفاوت علت حکم و حکمت حکم

الف) علت پیش از حکم وجود دارد، ولی حکمت و مصلحت پس از تحقق حکم حاصل می‌شود، مثلاً علت قصاص، قتل نفس است که قبل از حکم قصاص صورت می‌گیرد، ولی حکمت قصاص، حیات و بازدارندگی از گسترش قتل و جنایت است که پس از اجرای حکم قصاص وجود می‌یابد.

ب) هرگاه علت حکم، وجود نیابد، حکم هم هرگز وجود نخواهد داشت ولی اگر در جایی فلسفه و حکمت نباشد، همیشه به معنای نفی حکم نیست؛ مثلاً اگر قتلی صورت نگیرد، قطعاً قصاص معنی ندارد، زیرا قتل علت است و قصاص معلول ولی اگر در جایی نماز باعث دوری شخص از فحشا و منکر نشد حکم نماز از او ساقط نمی‌شود، زیرا نهی از فحشا و منکر، حکمت وجوب نماز است، نه علت آن. یا به طور مثال حکمت افطار روزه در سفر، رفع مشقت از مکلف است، حال اگر در سفری، روزه گرفتن هیچ مشقتی هم نداشته باشد، باز هم نمی‌توان روزه گرفت.

ج) برخی گفته‌اند: فرق علت و حکمت حکم در این است که علت همیشه امری ظاهر است و نقش آن در پیدایش حکم (معلول) آشکار است، برخلاف حکمت و فلسفه‌ی حکم که گاه تشخیص آن برای مکلف دشوار است؛ مثلاً مفهوم قتل و نقش آن در حکم قصاص روشن است، اما تعیین معنای دقیق عسر و حرج که حکمت افطار روزه است، چندان آسان نیست. به همین جهت در برخی موارد، شارع به جای این که به خود حکمت (عسر و حرج) اشاره کند، به موارد آن که عبارت از سفر باشد، تصریح کرده است. (عبدالکریم زیدان، ۱۳۸۵، ۲۰۳)

د) علت حکم، همان علت مجعول است که هر جا باشد مجعول هم هست و هر جا نباشد مجعول محقق نمی‌شود؛ اما حکمت حکم، علت جعل حکم است نه علت مجعول و به همین دلیل ممکن است حکمت حکم باشد، امام مجعول نباشد. (شیخ صدوق، ۱۳۵۶، ۱۱۰: ۲)

تعریف هرمنوتیک^۱

واژه‌ی هرمنوتیک از فعل یونانی «hermeneutic» به معنای «تفسیر کردن» اشتقاق یافته است. (علوی مهر، ۱۳۸۱، ۲۶۹) گروهی معتقدند این واژه در اصل یونانی به معنای توضیح - روشن شدن - پرده برداشتن از یک پیام، معادل واژه «تفسیر» در عربی است. برخی دیگر معتقدند که، نخستین کاربرد واژه هرمنوتیک در دوران جدید، به متن j.c.Dannhayser به نام Hermeneutica saera یا «هرمنوتیک مقدس» که به سال ۱۶۵۴ م نوشته شده است باز می‌گردد و در حدود صد سال پس از آن این اصطلاح در تفسیر عهد جدید از سنتی به کار رفته است. (احمدی، ۱۳۸۱، ۴۹۶: ۲) و در تعریف آن باید گفت: هرمنوتیک نظریه‌ی تفسیر معناست که در حوزه علوم اجتماعی و انسانی مطرح است. (قاسم پور، ۱۳۸۱، ۶۳) هدف از هرمنوتیک را، کشف پیام، نشانه‌ها و معانی یک متن یا پدیده می‌دانند؛ هرمنوتیک به مطالعه‌ی اصول تدبیر و تفسیر متون به ویژه متون ادبی و دینی و حقوقی می‌پردازد و اگر هم قائل به تفاوت هرمنوتیک و تفسیر باشند این تفاوت را قابل قیاس با تفاوت زبان با دستور زبان می‌دانند. (احمدی، ۱۳۷۲، ۱۰)

هرمنوتیک فلسفی

در قرن بیستم میلادی، تحول بزرگی در هرمنوتیک روی داد و این دانش پای به عرصه‌ی تازه‌ای گذاشت؛ در این دوره به جای تلاش برای روشمند سازی شیوه فهم، بحث از ماهیت فهم به میان آمد. فیلسوفان این عصر از جمله: مارتین هایدگر و هانسی گئورگ گادامر درصدد اثبات این نکته بودند که چیزی به نام «فهم نهایی» و مؤلفه‌ای تحت عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست؛ فهم آن چیزی است که در اندیشه‌ی مفسر ریشه در زمانه، جامعه، فرهنگ و تربیت او دارد. دو اثر مشهور این دوران یکی کتاب «هستی و زمان» از هایدگر و دیگری «حقیقت و روش» از گادامر است.

هرمنوتیک نوین

در دوران معاصر تلاش‌های زیادی صورت گرفته است تا برخلاف هرمنوتیک فلسفی شیوه و راه کارهای خاص برای دستیابی به فهمی یگانه ارائه شود. نمایندگان بزرگ این دوره

«امیلیون بتی» و «اریک هرش» با نقد دیدگاه‌های هایدگر و گادامر سعی در احیای آموزه‌های تأویل‌شناسی کلاسیک دارند می‌کوشند برای دغدغه‌های ذهنی اشلایرماخر و دیلتای قاعده‌های منسجم و اصولی تعریف کنند: قاعده‌ای که هم «روش در فهم» را توجیه کند و هم به دریافت «فهم نهایی» از اثر نائل گردد. دانشمندان این دوره بر این باورند که در تفسیر متن دو برداشت مستقل از یکدیگر وجود دارد: نخست معنایی که از واژگان متن دریافت می‌شود؛ دیگری شواهد آن معانی در دورانی که اثر تفسیر می‌شود و تأکید می‌کنند که معنای لفظی همواره ثابت است، اما شواهد آن معنا، در هر دوره‌ای فرق می‌کند. به طور مثال: معنای «قلم» در یک دوره ممکن است به «قلم نی» اطلاق شود؛ در دوره دیگر به «مداد زغالی» و زمانی هم به «خودنویس»! اما در تمامی این سه دوره، معنای قلم یک چیز بیشتر نیست: «وسیله‌ای برای نوشتن»! (واعظی، ۱۳۸۸، ۴۷۴) در این تحقیق نیز بر آنیم تا مراد از کلمه "ذکر" و "انثی" را با تحولات تاریخی و اقتصادی و اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم؛ آنچه که محرز است معنای معمول و مسئولیت‌های اجتماعی ذکر و انثی در این چهارده قرن تغییراتی داشته است. پس بنابراین با به کارگیری و پیراستن روش، می‌توان به درجه‌ای از فهم دست یافت که درست‌تر از بقیه به خواسته‌ی آفریننده و معنای نهایی دست یافت.

بلاغت^۱

بلاغت در اصل لغوی از ریشه «بلغ» به معنای رسیدن گرفته شده است؛ و به معنای بالغ شدن مرد، جوان شدن و بلوغ به کار می‌رود.

از نظر اصطلاحی، سخن‌شناسان تعاریف متعددی از واژه بلاغت ارائه داده‌اند. در یک بررسی کلی می‌توان به این نتیجه رسید که آنچه در همه‌ی این تعاریف مشترک است ویژگی خاص و ذاتی بلاغت یعنی «تأثیرگذاری» است. بلاغت ممکن است وصف متکلم باشد، نیز ممکن است وصف جمله قرار گیرد. متکلم و گوینده‌ای بلیغ است که کلامش فصیح و مطابق با مقتضای حال باشد. جمله، یا کلامی بلیغ است که بر مخاطب تأثیر بگذارد به نحوی که در لذت، شادی و یا اندوه گوینده، شنونده نیز سهیم شود. مقتضای حال او را در نظر بگیرد، به این معنا که

برای مثال در محفلی ایجاب می کند سخن با اطناب (تفصیل) ایراد شود و برعکس جایی اقتضا می کند سخن با ایجاز (اختصار) بیان شود. پس این وظیفه‌ی گوینده است که شرایط مختلف را برای تأثیر گذاری کلامش در نظر بگیرد. بلاغت غالباً همراه واژه‌ی فصاحت به کار می‌رود. فصاحت به معنای درستی و صحت کلام از نظر لفظی و واژگانی و دستوری است. یعنی قبل از این که ما به تأثیر گذاری و بلاغت جمله فکر کنیم باید در این فکر باشیم که از واژگان صحیح و بافت درست دستوری استفاده کنیم، اگر کلمات به کار رفته در متن غلط باشند، آیا می‌توان به تأثیر کلام امیدوار بود؟ پس پیش نیاز و مقدمه‌ی بلاغت، فصاحت است و این دو مقوله در یک ارتباط متقابل قرار دارند. (همای، ۱۳۸۰، ۲۴) اصل و منشاء بلاغت به ادب عرب بر می‌گردد و به شدت تحت تأثیر آن است. در قرن دوم و سوم علما و ادبای عرب در زمینه اعجاز قرآن و بلاغت آن به تحقیق و بررسی پرداختند از همین جا بود که دیباچه علم بلاغت گشوده شد. از آن پس ادیبانی که بیشتر ایرانی بودن به تألیف کتاب‌های متعدد در این زمینه پرداختند. این علم بعدها از طریق ترجمه کتاب «هنر شاعری» ارسطو، فیلسوف یونانی، با عقاید و آرای دیگر فیلسوفان یونانی آمیخته شد.

فن بلاغت فارسی و عربی به سه شاخه‌ی معانی، بیان و بدیع تقسیم می‌شود. کار تألیف کتاب‌های مربوط به بلاغت در زبان فارسی از اواخر قرن پنجم شروع شد. از جمله این کتاب‌ها «المعجم فی معاییر اشعار العجم» تألیف شمس قیس رازی؛ «ترجمان البلاغه» تألیف محمد بن عمر رادویانی؛ «حدائق السحر فی دقایق الشعر» تألیف رشیدالدین و شواط و ... می‌باشند. علم بلاغت در ادبیات عرب، از یونان باستان شروع شد. ارسطو بلاغت را هنر کشف و کاربرد وسایلی می‌دانست که برای ترغیب و تهییج شنونده مفید واقع شود. علاوه بر ارسطو، چند تن دیگر از مله سیسرون و کوئین تبلین، خطیب قرن اول میلادی، کتاب‌هایی در زمینه بلاغت در خطابه نوشته‌اند. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، بار دیگر اصول بلاغت ارسطویی رواج یافت و این اصول، هم در مورد نگارش مورد توجه واقع شد هم متون دینی و حقوقی. (میرصادقی، ۱۳۷۷، ۴۵)

با توجه به اینکه باب میراث در کتب فقهی، حقوقی حجم زیادی از این آثار را به خود اختصاص داده است در این فصل برای پرهیز از اطاله کلام به ذکر موارد اهم این موضوع اکتفاء نمودیم و سعی بر آن شد که مطالب به صورت خلاصه و مختصر تدوین گردد.

فصل دوم

وضعیت حقوقی زن در جزیره العرب و
اصلاحات آن بعد از اسلام و نگاهی به حقوق
زن در ارث و دیگر عقود مسامحه

وضعیت زن در جاهلیت

وضعیت زن در عرصه‌های خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در عصر جاهلی نابسامان، ظالمانه و تاریک بود، و یکی از تحولات اساسی اسلام را باید در اصلاح جایگاه و موقعیت انسانی و اجتماعی زنان دانست. موضوع زن از دیدگاه اسلام همواره از موضوعات مهم در حوزه اندیشه اسلامی بوده است. بی‌شک، بررسی تاریخی این مقوله، کمک شایانی به روشن شدن این مسئله می‌کند که آیا در صدر اسلام وضعیت زن به شکلی بوده است که احکامی از قبیل میزان سهم الارث به صورت برابر و مساوی با مردان برای آن‌ها در نظر گرفته شود؟ تبیین تاریخی وضعیت زن در اسلام نیازمند شناخت وضعیت زن پیش از اسلام است. اینکه زن قبل از اسلام از چه جایگاه و موقعیتی برخوردار بوده و رویکرد عرب جاهلی به زن چگونه بوده و میزان حضور و مشارکت زن در مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در چه وضعیتی بوده است.

جایگاه و شأن زن در جاهلیت

مرد در جاهلیت، صاحب اختیار خانواده و به تعبیری گویاتر، مالک خانواده بود و بر زن و فرزندان حق حیات داشت. در جاهلیت، زن در ردیف سایر انسان‌ها قلمداد نمی‌شد، بلکه انسان درجه دو محسوب می‌شد. گفته خلیفه دوم در مورد وضعیت زنان در جاهلیت گواه خوبی است. او اعتراف می‌کند که زنان در جاهلیت هیچ به حساب نمی‌آمدند: «کنا فی الجاهلیة لانعد النساء شیءاً». (جوهری فارابی، ۱۳۸۱، ۶:۶۹) بر اساس روایاتی، اعراب زنان را همچون کالایی

می‌شمردند (اگر از خود پسری نداشت) پس از مرگ شوهر، در شمار دیگر اموال و ثروت شوهر، به پسر شوهر از زن‌های دیگر منتقل می‌شد. (کلینی، ۱۳۹۲، ۴۰۶: ۶).

در فرهنگ جاهلی پسران چون در آینده به جنگ‌جویان و مدافعان قبیله تبدیل می‌شدند بر دختران که وقت جنگ جز سنگینی، مزاحمت و بی‌آبرویی هنگام اسارت، چیز دیگری نداشتند، ترجیح داشتند. (عبدالعزیز سالم، ۱۳۴۹، ۳۹۷)

دختران مورد کراهت و در مرتبه پایین‌تری از پسران قرار داشتند. جالب اینکه، خود زنان هم این اندیشه را پذیرفته بودند. وقتی از زنی در مورد بهترین زنان سؤال می‌شود می‌گوید: بهترین زن کسی است که پسری در شکم، پسری در بغل و پسری که پشت سرش راه می‌رود، داشته باشد. (امین سلیم، ۱۳۱۷، ۲۳۶) نمونه‌های فراوانی از این کراهت در منابع جاهلیت وجود دارد، از جمله وقتی شخصی به نام ابی حمزه، دختردار می‌شود خانه را ترک کرده و نزد همسایگان می‌رود. همسرش چنین می‌سراید:

ما لا بی حمزة یأتینا

غضبان الانلد البینا

یظل فی البیت الذی یلینا

تالله ما ذلک فی ایدینا

ابا حمزه را چه شده که به خانه همسایه رفته و به سراغ ما نمی‌آید. او از این عصبانی است که ما پسر به دنیا نیاورده‌ایم. به خدا سوگند که این امر در دست ما نیست. (جاحظ، ۱۳۱۱، ۱: ۱۶۳)

ظلم‌های اجتماعی به زنان

نفرت داشتن از دختران گاهی به زنده به گور کردن آنها منجر می‌شد. البته در میزان شیوع این زشتی اختلاف است؛ برخی آن را نادر (فروخ، ۱۳۲۵، ۱۵۷) و برخی در بیشتر قبایل شایع می‌دانند. (عبدالعزیز سالم، ۱۳۴۹، ۳۹۹) تصریح قرآن کریم به این عمل زشت و تکرار آن، نشانی از سنگینی این مسئله است: و هنگامی که به یکی از آنها بشارت دهند دختر نصیب تو شده، صورتش (از ناراحتی) سیاه می‌شود و به شدت خشمگین می‌گردد. به خاطر بشارت بدی که به او داده شده از قوم و قبیله خود متواری می‌گردد (و نمی‌داند) آیا او را با قبول ننگ نگه دارد یا در خاک

پنهانش کند؟ آگاه باشید که بد حکم می کنند. (نحل، ۵۸:۱۶) و در آن هنگام که از دختران زنده به گور شده سؤال شود به کدامین گناه کشته شدند؟ (تکویر، ۸:۸۱)

قیس بن عاصم در برابر پیامبر اکرم (ص) اعتراف می کند که تمامی دختران خود را زنده به گور کرده، حتی دختری را که با ترفند مادر تا چند سالگی زنده بوده، به رغم التماس های دختر، زیر خاک دفن کرده است. پیامبر با چشمان اشک بار می فرماید به درستی که این قساوتی آشکار است. (اصفهانی، ۱۳۴۶، ۴۶) علل چنین عمل ضد انسانی، غیرت و تعصب شدید و ترس از بی آبرویی هنگام اسارت زن و دختر، ترس از فقر، عیوب ظاهری و جسمی دختر ذکر شده است. (عبدالعزیز سالم، ۱۳۴۹، ۳۹۷)

البته عامل اقتصادی و فرار از فقر، مهم ترین عامل بوده که قرآن نیز به آن اشاره می کند: «و فرزندان را از ترس فقر نکشید ما آنها و شما را روزی می دهیم مسلماً کشتن آنها گناه بزرگی است». (اسراء، ۳۱:۱۷) با این همه، گروهی بودند که با خریدن دختر از پدرش مانع چنین کاری می شدند. صعصه بن ناجیه جدّ فرزددق ۲۸۰ دختر را از مرگ نجات داد. (نویری، ۱۳۶۵، ۱۲۷:۳)

ازدواج و طلاق در جاهلیت

مطالعه ازدواج های عصر جاهلی که اولین گام تشکیل خانواده است، ملاک خوبی در بررسی وضع خانواده در آن دوران است. همان طور که در فصل اول اشاره شد اندیشه شی نگارانه زن، مبین اوج جاهلیت فرهنگی جزیره العرب بود که این امر در ازدواج و طلاق نمود بیشتری پیدا می کرد. شکل اصلی ازدواج در میان اقوام عرب، همانند این روزگار ازدواجی به نام بعهله «پیوند زناشویی» یا همان ازدواج صداق بوده که در شکل عادی آن بر سه عنصر خواستگاری، مهریه و عقد تکیه داشت. (منتظری مقدم، ۱۳۸۴، ۶۷) غیر از ازدواج بعهله گونه های دیگری از ازدواجهای رایج نیز گزارش شده است که به ذکر موارد آن خواهیم پرداخت:

الف) ازدواج اماء: به معنای پیوند با کنیزان است. کنیزانی را از جاهای مختلف برای فروش می آوردند؛ هر کس یکی از آنها را می خرید، بی آنکه مهری بپردازد، همسرش می شد.

ب) ازدواج مقت (ضیّین): ازدواج پسر بزرگ خانواده با زن یا زنان پدرش را مقت گویند. اسلام به شدت این ازدواج را مورد نهی قرار داد. آیه ۲۲ سوره نساء در نکوهش این ازدواج است.

ج) ازدواج شغار: در این نوع پیوند، شخص با دختر یا خواهر دیگری ازدواج می‌کند تا او نیز با خواهر یا دختر او ازدواج کند.

د) ازدواج رهط: نکاح مشارکت یا دسته جمعی. در این نوع ازدواج، عده‌ای از مردان (کمتر از ده نفر) در تصاحب یک زن شرکت می‌کردند. پس از وضع حمل، زن فرزند را به یکی نسبت می‌داد و او نیز باید می‌پذیرفت.

ه) ازدواج با اختین: ازدواج با دو خواهر در یک زمان.

و) ازدواج مخدانه (دوستانه): وقتی «زنی» مردی را یا «مردی» زنی را به دوستی می‌گرفت. در این ازدواج، زن و مرد پس از انتخاب یکدیگر با هم دوستی، رفت و آمد و نزدیکی می‌کردند و اگر فرزندی به دنیا می‌آمد زن اعلام می‌کرد که برای فلان کس است، سپس مرد، زن را به ازدواج خود در می‌آورد. این نکاح در اسلام به نص قرآن «نساء، ۲۵» تحریم شد.

ز) ازدواج استبضاع: شخص همسر خود را در اختیار مردی که شجاعت یا صفات پسندیده‌ی دیگری داشت قرار می‌داد تا از او صاحب فرزند شود.

ح) ازدواج تعویضی (بدل): در این ازدواج، دو مرد زنانشان را با هم عوض می‌کردند.

ط) ازدواج متعه (موقت): این نوع ازدواج در ادیان الهی سابق رواج داشت و ملت‌های غیر الهی نیز به آن ملتزم بودند. در این ازدواج مهر و زمان معلوم است. این نوع ازدواج هنگام ظهور اسلام مرسوم بود و اسلام نیز آن را تأیید کرد، اما خلیفه دوم آن را تحریم کرد. البته شیعه همچنان آن را جایز می‌داند. در این ازدواج به طور معمول فرزندان به مادر نسبت داده می‌شدند.

ی) نکاح با زنان صاحب رایه: در گزارش تاریخی آمده است که برخی از زنان فاجر، پرچمی مخصوص بر در خانه‌شان نصب می‌کردند که خود نشانه آن بود که هر مردی می‌تواند با آن زن، آمیزش کند.

ک) نکاح مضامده: معاشرت و نزدیکی زن با غیر همسر خود که بیشتر در ایام قحطی رخ می‌داد و شوهر همسر خود را در اختیار مردی متمول قرار می‌داد تا از تنگ‌دستی نجات یابد.

اسلام با بیشتر این ازدواج‌ها به شدت مقابله کرد و چنین روش‌های زناشویی را حرام دانست. (مطهری، ۱۳۸۱، ۳۶۵)

با استفاده از آیه ۲۳ سوره نساء «حرام شده است بر شما مادرانتان و دخترانتان و خواهرانتان و عمه‌هایتان و...» گفته‌اند به ظن قوی چنین ازدواج‌هایی در جاهلیت وجود داشته که اسلام دست به تحریم آن زده است. (آلوسی، ۱۳۷۳، ۴۶۱:۲)

علامه طباطبایی ضمن تفسیر آیه، به وجود برخی از این ازدواج‌ها در جاهلیت تصریح می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۲۶۵:۴) جواد علی می‌گوید وجود چنین ازدواج‌هایی در جاهلیت، امری عجیب و غریب نیست، گرچه ازدواج با مادر را از این امر استثنا کرده است. (جواد علی، ۱۳۴۹، ۵۴۴:۵) شاید بتوان از جمله‌هایی که مرد در مسئلهظهار عنوان می‌کرده که: «ظهرک کظهر امی»، تنفر عرب جاهلی را از ازدواج با محارم، به ویژه مادر فهمید. در جامعه جاهلی، بیشتر مرد از حق انتخاب همسر برخوردار بود و زن کمتر در این باره نقشی ایفا می‌کرد. چنان که حق اول نسبت به هر دختر، برای پسر عمومی او بود و اگر پسر عمو به ازدواج با دختر تصمیم داشت، دیگران حق پیش‌قدمی نداشتند. (عبدالهادی، ۱۳۸۷، ۳۶۶:۱)

تعدد زوجات در جاهلیت هیچ محدوده‌ای نمی‌شناخت و این در حالی بود که برقراری عدالت بین ایشان هیچ لزومی نداشت و هر کدام که نزد مرد، محبوب‌تر بود، وضع بهتری داشت. (جواد علی، ۱۳۴۹، ۵۴۷:۵) طلاق در دست مرد بود و به آسانی انجام می‌گرفت. در بیشتر موارد از روی غضب و جهالت و به قصد انتقام‌جویی یا تنبیه زن یا قبیله او تحقق می‌یافت. (رشید رضا، ۱۳۶۰، ۳۸۱:۲) زن پس از طلاق، حق ازدواج با مرد دیگری را نداشت، چون تعصب افراطی مرد اجازه نمی‌داد همسر سابق خود را با مرد دیگری ببیند.

از این رو در مواردی هنگام طلاق به طور رسمی چنین حقی برای مرد لحاظ می‌شد. البته در مواردی با گرفتن مالی به ازدواج همسر سابق خود با مرد دیگر رضایت می‌داد. (جواد علی، ۱۳۴۹، ۵۵۲:۵) عدم محدودیت طلاق نیز ابزاری در دست مرد به منظور آزردن زن بود؛ یعنی قبل از اتمام عده رجوع می‌کرد و دوباره طلاق می‌داد و زن را در بلا تکلیفی قرار می‌داد. (جواد علی، ۱۳۴۹، ۵۵۳:۵)

البته گاهی برخی از زنان که از شرافت و منزلت بالایی داشتند، از همان ابتدا شرط می‌کردند که طلاق به دست خودشان باشد و شوهر نیز قبول می‌کرد. (بغدادی، ۱۳۸۹، ۳۹۸) جالب اینکه روش این طلاق غیر کلامی بود و زن فقط با تغییر ورودی خیمه، مرد را از تصمیم خود مطلع می‌ساخت. (اصفهانی، ۱۶:۱۰۲، ۱۳۹۰) در جاهلیت، زن حایض از خانواده طرد می‌شد؛ نه با

او هم غذا می‌شدند و نه حاضر بودند با او در خانه‌ای بمانند. این عمل متأثر از فرهنگ یهود بوده است. (انصاری قرطبی، ۱۳۸۷، ۳:۸۱)

فساد اخلاقی در جاهلیت

به گفته جواد علی زنا نزد مردم جاهلی مرسوم بود و مردان به طور علنی مرتکب آن می‌شدند و نه تنها عیب محسوب نمی‌شد که به آن افتخار نیز می‌کردند و آن را نشانه مردانگی می‌دانستند. آنان زنایی را عیب می‌دانستند و بر آن عقاب می‌کردند که مرد غریبه‌ای با زنی بدون اجازه شوهرش هم‌بستر شود. واداشتن کنیزان به زنا و بهره‌کشی جنسی از آنان (اجاره دادن کنیزان به دیگران) نیز اگر با اجازه صاحبان آنان بود، عیبی نداشت. (جواد علی، ۱۳۴۹، ۵:۵۶۰)

وضعیت اجتماعی زن در عصر جاهلی

مشارکت اجتماعی زن در جاهلیت به شکل رویه‌ای عام و فراگیر نبود تعاملات اجتماعی و آداب و رسوم، شهر، به شهر، بلکه قبیله به قبیله و حتی در یک قبیله واحد، مختلف و متنوع بود. برای نمونه، چگونگی حضور زن در محیط‌های اجتماعی از نظر نوع پوشش، متفاوت بود. در قبیله‌ای زن با کمترین لباس نزد مردان حاضر می‌شد و از آنان پذیرایی می‌کرد و در قبیله دیگر زن هنگام خروج از منزل از پوشش کامل استفاده می‌کرد و تا بازگشت به خانه از آن جدا نمی‌شد. از این رو ما پوشش را به عنوان یکی از شاخصه‌های حضور اجتماعی زنان در جاهلیت بررسی می‌کنیم. شواهد متعدد حاکی از این نکته است که زنان در جامعه عرب قبل از اسلام برای حضور در اجتماع، از پوشش مناسب و مطلوب برخوردار نبودند. (جمشیدی، ۱۳۸۵، ۱۴۷) تنوع لباس و زینت زنان ارتباط مستقیم با محیط اجتماعی و طبیعی آنان داشت. در شهرها که اختلاط بین دو جنس بیشتر و پر دامنه‌تر بود، لباس‌ها متنوع‌تر و جذاب‌تر بود و زینت بیشتری وجود داشت، اما در زندگی صحرائی که چنین نبود، پوشش زنان ساده‌تر و یک‌دست بود، به ویژه اینکه آنان برای فرار از آسیب‌های طبیعی از پوشش بیشتری استفاده می‌کردند. شرایط سخت صحرا زنان بادیه‌نشین را مجبور به پوشاندن سر و صورت می‌کرد، همان‌گونه که مردان نیز چنین می‌کردند. (أمل نصیر، ۱۳۷۹، ۱۰۵)

از دیگر شواهد بی‌انضباطی در روابط زن و مرد در دوران جاهلی، طواف برهنه زنان دور خانه خداست. دربارهٔ ریشه این عمل، اختلاف است. برخی ریشه آن را به نزاع بین زن و شوهری می‌دانند که شوهر شرط جدایی از همسر را طواف برهنه زن در خانه خدا قرار داد که بعدها مرسوم شد. (جاحظ، ۱۳۵۸، ۲:۱۵۰) برخی نیز آن را ناشی از مبالغه در عبودیت و خارج شدن از لباس‌هایی که در آن مرتکب گناه شده بودند دانسته‌اند. (انصاری، ۱۳۸۰، ۲۵۳)

ولی آنچه مسلم است این که موسم حج در جاهلیت به فصلی برای عرضه زنان بر مردان تبدیل شده بود. برخی از زنان به قصد دلربایی از مردان، به صورت عریان طواف می‌کردند تا خواستگار مورد نظرشان پیدا شود. اختلاط، بی‌بند و باری و شهوت‌رانی به حدی بود که شاعر هوس‌باز اموی، عمر بن ربیع، در شعری حسرت آن روزها را می‌برد و آرزوی بازگشت آن ایام و طواف‌ها را می‌کرد:

لیت ذا الحج کان حتماً علینا

کل شهرین حجةً و اعتمارا

ای کاش آن حج بر ما واجب می‌شد در هر دو ماه، چه حج و چه عمره
مضمون اشعار تشبیب (مجموعه شعر و ترانه‌های عاشقانه، غزل‌سرایی در ستایش و توصیف معشوق و شرح عشق به او). در دیوان اشعار جاهلی، بازتاب بی‌انضباطی در روابط زن و مرد در این دوران است. در این اشعار، شاعر به توصیف هوس‌آلود از زنان جامعه خود پرداخته و زیبایی‌های آنان را ترسیم می‌کند. علت این امر گاهی انتقام از زن در ردّ عشق یا هوس‌بازی شاعر و گاهی تقاضای مادر با هدف یافتن خواستگار بوده است. (انصاری، ۱۳۸۰، ۲۲۰)

به طور قطع، شیوع عمل ننگین زنا و دیگر روابط جنسی مردود در جاهلیت، نتیجه روابط بی‌ضابطه زن و مرد و نشانه عدم حریم مناسب بین ایشان است. اما آنچه از قرآن فهمیده می‌شود خودآرایی، خودنمایی و جلوهٔ زیبایی‌ها در زنان جاهلی برای مردان است که قرآن از آن به «تَبَرُّجِ الجاهلیه» یاد کرده است. (احزاب، ۳۳:۳۳)

وضعیت اقتصادی زن در عصر جاهلی

منابع تاریخی در کنار محرومیت‌های فراوانی که زن در جاهلیت دچار آن بود، دو محرومیت مالی را گزارش کرده‌اند؛ محرومیت از ارث و مهریه که از بارزترین محرومیت‌های اقتصادی زنان در آن دوران است.

قاعده کلی در میراث نزد مردم جاهلی این بود که فقط مردان که جنگ جویان قبیله بودند، ارث می‌بردند و زنان و کودکان از ارث محروم بودند. جواد علی در کتاب خود چنین نتیجه می‌گیرد که حرمان زن از ارث در بیشتر مناطق جزیره العرب شایع بوده و در بعضی مناطق، برخی از زنان بهره‌مندی از چنین حقی مشاهده می‌شود. مردم جاهلی به علت شرکت نداشتن زنان در جنگ و عدم جلب منافع اقتصادی به سوی قبیله، آنان را از این حق محروم می‌کردند. قبل از نزول آیات میراث، مردی طبق سنت جاهلی همسر و دختر برادر میت خود را از ارث محروم کرده، خود اموال برادر را تصاحب کرد. زن نزد رسول اکرم (ص) شکایت کرد و برادر در توجیه کار خود نزد رسول خدا، همین دلایل را مطرح کرد. جالب این که در کنار این بی‌عدالتی آشکار، بیگانگانی چون هم‌پیمان و فرزندخوانده میت، از او ارث می‌بردند. این در حالی بود که زن پدر در کنار محرومیت از ارث خود، به ارث می‌رفت و در شمار اموال میت به حساب می‌آمد. او در ابتدا به اموال پسر بزرگ منتقل می‌شد و در صورت عدم تمایل پسر بزرگ به ملکیت او، نوبت به پسران دیگر میت می‌رسید. (جواد علی، ۱۳۴۹، ۵:۵۶۳)

جلوه دیگر محرومیت مالی زن، عدم مالکیت نسبت به مهریه بود. پدر یا ولی امر او مهریه را تصاحب کرده و چیزی به زن نمی‌رسید. اگر هم مهریه را به زن می‌دادند در مقابل مخارجی که برای خرید جهیزه انجام می‌گرفت از او پس می‌گرفتند. از ابتدای تولد دختر، به پدرش تبریک می‌گفتند که «هنيئاً لك النافعه؛ عامل زیاد کننده ثروت بر تو مبارک باد». پدر در عوض مخارج بزرگ کردن دختر، مهر او را بخشی از ثروت خود قرار می‌داد. این پول به مرور وسیله‌ای برای تفاخر شد و پول بیشتر نشانه بزرگی و مطلوبیت بیشتر زن بود. (دینوری، ۱۳۵۶، ۱:۲۵۵)

آنچه مسلم است این که نمی‌توان اصل مالکیت زن را در جاهلیت نفی کرد. برخی در توضیح آیه ۱۹ سوره نساء «حلال نیست برای شما که از زنان از روی اکراه ارث ببرید». گفته‌اند در جاهلیت، مردانی به طمع تصاحب اموال زن با او ازدواج می‌کردند و بدون رعایت حقوق و ارتباط زناشویی، او را نگاه می‌داشتند تا بمیرد و اموالش را مالک شوند. (گروه محققان، ۱۳۹۳، ۲۰۳) این خود نشانه اصل مالکیت زن است. شاهد دیگر گزارش‌هایی از تجارت زنان در جاهلیت است که از مشهورترین آنان حضرت خدیجه است. (طبری، ۱۳۵۲، ۲:۲۸۰) از طرفی گزارش شده که شوهر پس از مرگ همسر خود مهریه‌ای را که پرداخته بود از ترکه زوجه خود مسترد

می کرد. (جواد علی، ۱۳۴۹، ۵:۵۳۱) بنابراین، معلوم می شود زن مالک اموالی بوده که شوهر چنین عمل می کرد.

اشتغال و کسب زنان در جاهلیت را نمی توان عام و فراگیر دانست. در آن جامعه، مردان به سبب برخورداری از ویژگی های جسمی و روحی، در عرصه اقتصادی حرف اول را می زدند. علاوه بر این، شواهد تاریخی هم مؤید این سخن است. مردم جاهلی در توجیه محرومیت زنان از ارث، عدم کسب و درآمدزا بودن زن را یکی از دلایل می دانستند. (جواد علی، ۱۳۴۹، ۵:۵۶۶) در عین حال، گزارش هایی از انواع مشاغل زنان در جاهلیت وجود دارد. قبل از بیان مشاغل درآمدها، کار زن را در خانه بیان می کنیم.

زنان در جاهلیت مانند دیگر جوامع، مسئول اداره امور خانه بودند. شعر عرب جاهلی این مسئله را تأیید می کند. مشاغل خانگی، چون پخت نان، نظافت، خیاطی، اصلاح خیمه و تربیت فرزندان به عهده آنان بود. هم چنین در امور دیگر چون دامداری، شیردوشی، تهیه آب و جمع آوری هیزم با دیگران مشارکت داشتند. از مشاغل خارج خانه زنان در جاهلیت، گزارش های پراکنده ای موجود است. تجارت یکی از شغل هایی است که در جاهلیت، برخی از زنان انجام می دادند. معروف ترین آنان خدیجه همسر پیامبر اکرم (ص) است. او تاجر و صاحب سرمایه بود که مردان را برای تجارت استخدام کرده، به کار می گرفت. وی پس از شنیدن آوازه امانت داری و صداقت رسول الله (ص)، ایشان را به همکاری دعوت کرد. از دیگر زنانی که نام او جزء تجار مکه آمده، زنی به نام ام شیبه، دختر ابی طلحه است. برخی از زنان نیز به فروشنده گی مشغول بودند. عطر فروشی زنی به نام حواء، دختر تویث در منابع تاریخی گزارش شده است. زنی دیگر به نام منشم در مکه عطر می فروخت. جنگ جویان قبل از جنگ، خود را با عطرها و معطر می کردند. این کار آن قدر رواج یافت که کم کم به ضرب المثل تبدیل شد و وقتی می گفتند از عطر منشم استفاده کردند، یعنی آماده نبرد شدند. قابلیت و پرستاری از دیگر مشاغل زنان جاهلی بود. آرایشگری نیز از مشاغلی بود که زنان بسیاری به آن مشغول بودند. برخی از این زنان پس از اسلام به پیامبر اکرم (ص) مراجعه کرده و احکام شغل خود را جویا شدند. ۷۴ از دیگر مشاغل، نوحه گری و مدیحه سرایی بود که زنان در آن حضوری پررنگ داشتند. از دیگر مشاغل رایج آن زمان دایگی، شیردهی و حضانت کودکان بود. زنان بسیاری بودند که به

عنوان کسب، نگه‌داری و پرستاری اطفال را به عهده می‌گرفتند. مردم جاهلی نیز برای بالا رفتن خصلت‌های والا، به ویژه فصاحت، بلاغت و جنگ‌آوری، فرزندان خود را به دایه‌های بادیه نشین می‌سپردند. مشهورترین آنان حلیمه سعدیه بود که دایگی و شیردهی پیامبر اکرم (ص) را به عهده داشت. (امیری، ۱۳۸۵، ۱:۱۸۵)

از جلوه‌های تأسف‌بار اشتغال زنان، کسب جنسی آنان است. برخی، کنیزان خود را به منظور جلب منافع اقتصادی مجبور به زنا کرده، کنیزان خود را در اختیار دیگران قرار داده و در مقابل، پول به جیب می‌زدند. (بغدادی، ۱۳۸۹، ۳۴۰) آیه ۳۳ سوره نور) کنیزان خود را برای دست‌یابی شما به متاع ناپایدار زندگی دنیا مجبور به خود فروشی نکنید به خصوص اگر خودشان می‌خواهند پاک بمانند». در تحریم همین امر نازل شد.

البته گویا این نوع کسب، مختص کنیزان نبوده است، بلکه هنگام قحطی و فقر برخی از شوهران، با در اختیار قرار دادن همسران خود کاسبی می‌کردند. (ترمذی، ۱۳۶۸، ۲۲) طبری می‌گوید: زنانی بودند معروف به «اصحاب الرايات» که از این راه کاسبی می‌کردند. برخی از مسلمانان بی‌بضاعت، به طمع در آمد این زنان، تصمیم به ازدواج با ایشان داشتند که پیامبر اجازه ندادند و این آیه را قرائت کردند: مرد زناکار جز با زن زناکار یا مشرک ازدواج نمی‌کند و زن زناکار را جز مرد زناکار یا مشرک به ازدواج خود در نمی‌آورد و این کار بر مؤمنان حرام شده است. (نور، ۲۴:۳) (طبری، ۱۳۵۲، ۹۳:۱۰)

وضعیت سیاسی زن در عصر جاهلی

همان‌گونه که گفتیم زن جایگاه والایی نداشت و از بسیاری از حقوق انسانی خود محروم بود. زن جنس درجه دو و در خدمت منافع قبیله و مردان آن قبیله بود. مشارکت سیاسی آنان در این عصر با توجه به همین اصل کلی قابل تبیین است. زن در جنگ‌های مردم جاهلی که از ارکان زندگی آنان به حساب می‌آمد، عاملی انگیزه‌ساز و مهیج برای نبرد بود.

جنگ‌جویان برای فرار از ننگ اسارت زنان و دختران خود نبرد می‌کردند و دشمن نیز به طمع اسیر کردن آنان شمشیر می‌زد. اسارت زنان، عامل هجو و عدم آن عاملی برای تفاخر آنان بود. یکی از افتخارات قریش این بود که هیچ زن قریشی به اسارت نرفته بود. قبل از این گفتیم

که یکی از دلایل زنده به گور کردن دختران را فرار از ننگ اسارت آنان در جنگ‌ها بود. فرماندهان جنگی که از این روحیه خبر داشتند، زنان و دختران جنگ‌جویان را در جنگ‌ها به همراه می‌آوردند تا برای حفظ آبروی خود هم که شده تمام تلاششان به کار برند. زنان با سرودن اشعار و نواختن دف، مردان را به مقاومت و مبارزه فرا می‌خواندند. در جنگ احد چنین بود و زنان با زدن دف، این اشعار را تکرار می‌کردند:

نحن بنات الطارق

ونبسط النمارق

ان تقبلوا نعانق

ان تدبروا نفارق

یعنی ما دختران طارقیم. روی فرش‌های گران‌بها راه می‌رویم. اگر رو به دشمن کنید، با شما هم بستر می‌شویم و اگر پشت به دشمن نمایید و فرار کنید، از شما جدا می‌شویم. (طبری، ۱۳۵۲، ۵۱۰:۲) در یکی از جنگ‌های عرب جاهلی با سربازان کسرای ایران، همین که عرب‌ها مشرف به شکست شدند، زنی از زنان قبیله برای تهییج مردان حمایل شتران را پاره کرد و زنان از شترها سقوط کردند. این وضع رقت‌بار، انگیزه جنگ‌جویان را برانگیخت. صفیه، دختر ثعلبه برخاست و ریسمان‌ها را برید و زنان از روی شتران به زمین افتادند. مردان این صحنه را که دیدند چنان به جنگیدن و مبارزه کردن تحریک شدند که گویی امید و علاقه‌ای به زنده بودن ندارند. (بشیر یموت، ۱۳۱۳، ۲۴)

وضعیت فرهنگی زن در عصر جاهلی

برای شناخت جایگاه زن در دوران جاهلی، آشنایی با جایگاه علم و فرهنگ در این عصر ضروری است. علم و فرهنگ در جامعه جاهلی اهمیتی نداشت. فقدان خواندن و نوشتن در آن جامعه، خود دلیل روشنی بر بی‌بهره بودن آنان از فرهنگ و دانش است. در سخنی از امام علی (ع) آمده است که هنگام بعثت پیامبر اکرم (ص) کسی از عرب کتاب نمی‌خواند. (ابی‌الحدید، ۱۳۸۸، ۱۸۹:۲) عرب جاهلی از علم و میراث مکتوب، محروم بود. شمار آشنایان به خواندن و نوشتن در قریش را هنگام بعثت نبوی، هفده نفر گفته‌اند زیرا کتابت نزد عرب عیب و عار تلقی می‌شد. (بلاذری، ۱۳۶۴، ۴۵۷)

برخی با استناد به وجود واژه‌هایی چون، کتاب، قلم، مداد، صحف، لوح، قرطاس و... در متون تاریخی و آیات قرآنی، وجود گسترده خواندن و نوشتن و آشنایی عرب با این مفاهیم را ثابت کرده‌اند، (جواد علی، ۱۳۴۹، ۲۵۲: ۸) ولی محققان این ادعا را با نصوص تاریخی و قرآنی معارض دانسته، ادله‌ای بر رد آن آورده‌اند. (جعفریان، ۱۳۹۲، ۲۱۰) البته با قبول دوری جامعه جاهلی از علم و فرهنگ می‌توان جلوه‌های کم‌رنگی از این مقوله را در زندگی عرب قبل از اسلام یافت. زنی به نام شفاء را جزء آشنایان به کتابت در دوران جاهلی دانسته‌اند. (بلاذری، ۱۳۶۴، ۴۵۸)

شعر و خطابه یکی از جلوه‌های اصلی فرهنگ دوران جاهلی است. شعر سرایی نزد عرب، رونق خاصی داشت. آنان ابعاد مختلف زندگی خود را به شعر در می‌آوردند. تفاخر به قبیله و گذشتگان، تمسخر و هجو رقیب، یاد جنگ‌های قبیله و خاطرات آن و معاشقه با محبوب، از رایج‌ترین مضامین اشعار جاهلی است. قبایل مختلف با عرضه شعرای خود در مجامع عمومی، مثل حج و بازارها از جمله بازار عکاظ به بهره‌مندی خود از چنین شعرایی افتخار می‌کردند. شاعران نیز شعر را وسیله کسب و درآمد خود قرار داده بودند. (آلوسی، ۱۳۷۳، ۱۵۱: ۳)

برای جواب به این سؤال که آیا شعر، نشانه بلوغ و رشد فرهنگی جامعه جاهلی است یا نه، باید به محتوای آن نگریست. اشعار جاهلی فاقد مضامین بلند معنوی و روحی است و بیشتر، طبیعت، جنگ‌ها، افتخارات واهی، عیب‌های رقیب و اوصاف ظاهری زن و معشوقه را توصیف می‌کند. (جعفریان، ۱۳۹۲، ۲۱۵)

زنان جاهلی در این عرصه، فعال بودند به گونه‌ای که نام برخی از آنان جزء مشاهیر شعر جاهلی ذکر شده است. خنساء که در سرودن شعر شهرت دارد، در بازار عکاظ هشت اشکال به یکی از شعرهای شاعر مشهور عرب، حسان بن ثابت وارد کرد. زنی دیگر به نام ام‌جندب که همسر شاعر معروف، امرؤ القیس بود، به سبب توانایی‌اش در عرصه شعر، داور انتخاب‌بهرترین اشعار می‌شود. او در دآوری بین شعر شوهر خود و شاعری دیگر به نام علقه، شعر علقه را انتخاب می‌کند. (عفیفی، ۱۳۷۱، ۱۲۷)

گفتیم که یکی از مضامین رایج شعر جاهلی، مقوله زن و معشوقه است. دل‌بستگی شاعر جاهلی به زن، بیشتر گرایشی جسمانی و شهوانی داشت. شاعر به توصیف جسم زن پرداخته،

هیچ عضو او را فراموش نمی کرده. همچنین زن در شعر جاهلی به گونه‌ای توصیف شده که فقط در پی شهوت و مال است. (شوقی ضیف، ۱۳۹۳، ۲۱۲)

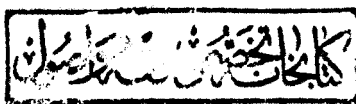
نگاه تحقیرآمیز و غیر انسانی به زنان و انسان درجه دوم شمردن آنها، کراهت از دختران و زنده به گور کردن آنها، انواع ازدواج‌های ظالمانه، عدم آزادی انتخاب در ازدواج، فراگیر بودن فساد اخلاقی و مفسد جنسی در زنان و محرومیت‌های فراوان اجتماعی و اقتصادی، از جمله مظاهر این وضعیت اسفبار به شمار می‌آید. بسیاری از آیات قران کریم و روایاتی که از پیشوایان دین در دست است و احکام فراوان فقهی که اسلام برای بهبود وضعیت زنان در نظر گرفته، همگی وضعیت اسفبار زن در جزیره العرب را نشان می‌دهد. البته حضور اجتماعی زنان تابع هیچ ضابطه و قانونی نبود. بی حجابی، خودآرایی و خود نمایی، اختلاط زنان و مردان و سوژه قرار گرفتن زنان برای شاعران مبتذل سرا، از ویژگی‌های حضور اجتماعی زنان جاهلی بود. محرومیت از حق ارث و مهریه و به ارث رفتن زن پس از مرگ شوهر نیز از جمله ظلم‌های اقتصادی فراگیر در عصر جاهلی بود. در عین حال، زنان در این دوره به مشاغلی نظیر مشاغل خانگی (پخت نان، نظافت، اصلاح خیمه، تربیت فرزند، نگهداری دام، شیر دوشی، تهیه آب و...)، تجارت، قابلمگی و برخی صنایع دستی مثل اسلحه‌سازی و کفایت و نوحه‌گری می‌پرداختند. مهم‌ترین جلوه حضور سیاسی زنان در جاهلیت، حضور آنها در جنگ‌ها بود. با توجه به حساسیت شدید عرب نسبت به اسارت رفتن زنان در جنگ‌ها، از زنان به عنوان ابزار جنگ روانی در تهییج و تحریک سپاهیان بهره می‌گرفتند. زنان با سرودن اشعار و دف زدن، سپاهیان را به مقاومت فرا می‌خواندند. جامعه جاهلی فاقد فرهنگ و تمدن و علم و دانش بود تا آنجا که شمار افراد با سواد بسیار اندک بوده و تنها میراث فرهنگی جاهلیت را شعر تشکیل می‌داد که آن هم غالباً بر محور عشق، جنگ و تفاخرات قبیله‌ای دور می‌زد و از حکمت و معنویت تهی بود. که در میان شاعران عصر جاهلی نام چند زن نیز به چشم می‌خورد. بنابراین می‌توان گفت که وضعیت زن در عرصه‌های خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در عصر جاهلی نابسامان، ظالمانه و تاریک بود، و یکی از تحولات اساسی اسلام را باید در اصلاح جایگاه و موقعیت انسانی و اجتماعی زنان دانست.

اصلاحات حقوق زن بعد از ورود اسلام

با بعثت پیامبر اکرم (ص) در صحرای عربستان اصلاحات زیادی در حوزه حقوق زن که به شرح موارد آن پرداختیم صورت گرفت، دین اسلام خط بطلانی بر تمام اندیشه‌های باطل کسانی کشید که زن را موجود پست و فرومایه می‌دانستند. کسانی که دختر دار شدن را ننگ می‌پنداشت و زن را موجود زاید در نظام خلقت تصور می‌کرد. اسلام زن را به پارسایی فرا خواند و او را نشان خوشبختی و سعادت دو جهان یک مرد معرفی نمود. (پاینده، ۱۳۲۴، ۵۰) اسلام زیاد طول نکشید که دختر دار شدن را از ننگ به گنج مبدل کرد و فرمود: «هر مسلمانی که دو دختر وی به بلوغ رسند و تا در خانه او هستند با آن‌ها نیکی کند، بهشتی می‌شود.» (پاینده، ۱۳۲۴، ۵۸۰)

اسلام به دختران اختیار داد که با میل خود ازدواج کنند و عدم رضایت دختر در ازدواج را سبب عدم صحت ازدواج می‌داند. اسلام ازدواج با محارم را ممنوع اعلام کرد، و به زن شخصیت توأم با حق داد و خداوند می‌فرماید: «ای اهل ایمان، برای شما حلال نیست که زنان را به اکراه و جبر به میراث گیرید» (نساء، ۱۹:۴) در تمدن‌های قبل از اسلام که زن مرد را می‌خريد، اینک اسلام برای زن‌ها (مهریه) اختصاص داد که بدون تعیین مهریه، ازدواج را جایز نمی‌داند. علاوه بر مهریه، پرداخت نفقه را به عهده مرد گذاشته و زن را از رنج تحمل تأمین معاش خانواده بری نمود. اسلام بر خلاف تمدن قبل از اسلام، به زن حق ارث بردن از اقوام و شوهرش را داد و زن همچون مرد می‌تواند از اقوامش ارث ببرد. در جامعه قبل از اسلام که طلاق بد دیده می‌شد، اسلام طلاق را حلال قرار داد ولی از این عمل نکوهش نمود که آن را منفور می‌داند. (پاینده، ۱۳۲۴، ۵۸۱)

یک حقیقت روشن است که زن در اوایل ظهور اسلام، درک کرد که در پناه اسلام می‌تواند به شخصیت و کرامت اصلی خود نایل شود. خدیجه کبری اولین زن مسلمان است که تمام زندگی خود را وقف اسلام نمود، سمیه اولین شهید بود که در راه خدا به شهادت رسید. زیره نام درخشانی دیگری از زن است که هر دو چشم خود را در راه اسلام از دست داد و صدها زن دیگری که به اسلام روی آوردند و از کفر و شرک دوری جستند. (ابن اثیر جزی، ۱۳۴۱، ۵:۴۳۴)



پیامبر اکرم (ص) آداب و رسومی مانند زنده به گور کردن کودکان، چپاول فقرا، قراردادهای غلط، ربا، قتل، فاحشه گری، زنا و دزدی را در جامعه عرب آن زمان محکوم کرد. اصرار پیامبر بر اینکه هر شخص مسئولیتش نه در مقابل قوانین سنتی قبیله‌ای بلکه در مقابل قوانین الهی باید باشد، جامعه عرب آن زمان را از پایه به لرزش در آورد. پیامبر برنامه مذهبی- اجتماعی فراگیری را به اجرا گذاشت که عقاید و آداب و رسومی مانند قراردادهای تجاری و روابط زن و مرد و خانواده را تحت تأثیر قرار می‌داد. روش اتخاذ شده توسط قرآن عموماً وضع کردن قوانین و فراهم کردن توصیه‌های اخلاقی بود که آداب و رسوم جاری را یا محدود می‌کرد و یا مجدد مفهومشان را تعریف می‌کرد، به جای اینکه آنها را در کل ممنوع کرده یا چیزی جایگزین آنها کند. (Esposito'2002'30)

برده داری

یکی از معضلات جامعه شبه جزیره عربستان برده داری بود که قرآن با اشاراتی که به آن داشت (بقره، ۲:۱۷۸، نحل، ۱۶:۷۵ و روم، ۲۸:۳۰)، آن را قانونمند کرد و بنابراین نهاد اجتماعی برده داری موجود را پذیرفت. قرآن کریم دو تغییر عمده در سیستم برده داری کهن وارد کرد که تأثیرات وسیع و دوررسی داشت: یکی از این‌ها فرض بر آزادی شخصی که آزادی یا برده بودنش مشخص نبود؛ دیگری ممنوعیت برده کردن اشخاص آزاد بود بجز در شرایط دقیقاً تعریف شده بسیار مشخص. وضعیت برده‌های عرب «به حد خیلی زیادی بهبود پیدا کرد» زیرا برده عرب دیگر فقط دارایی شخص دیگر نبوده بلکه انسانی بود که وظایف مذهبی، و بنابراین کلاس اجتماعی مخصوصی و چیزی شبیه حقوق قانونی داشت. در سرزمین‌های مسلمین برده‌ها وضعیت قانونی مشخصی به همراه وظایف و حقوق خاصی نسبت به مالکشان داشتند، که این قوانین بهبودی نسبت به برده داری در دنیای کهن به حساب می‌آمد. این اصلاحات باعث شد آداب و رسوم برده داری در امپراتوری اسلامی به صورت گسترده آنچه از دنیای کهن، از روم و از یونان به ارث رسیده بود را بهتر بشناسد. (Esposito'2002'79)

اگر چه شباهت‌های زیادی بین نهاد برده داری در قرآن و آنچه در فرهنگ‌های اطراف یافت می‌شود وجود دارد، ولی نهاد برده داری معرفی شده توسط قرآن ویژگی‌های خاص خود را نیز

داراست. نکته بسیار ظریف ایده استفاده از خیریه برای آزاد سازی برده‌ها و همچنین آزاد کردن برده‌ها جهت کفاره برای گناهان می‌باشد که این مهم از نوآوری‌های قرآن می‌باشد، در حالی که فرهنگ‌های دیگر حق ارباب را جهت آسیب رساندن به برده محدود می‌کنند، ولی اندکی از آنها در واقع اربابان را تشویق می‌کنند که با برده‌ها به مهربانی برخورد کنند؛ قرار دادن برده‌ها در طبقه افراد ضعیف جامعه که نیاز به محافظت دارند پیش از قرآن در هیچ کدام از منابع در دست ما یافت نمی‌شود. تغییر بی‌همتای قرآن در نهاد برده داری را، باید در تأکید آن بر وضعیت بردگان در جامعه و وظیفه جامعه نسبت به بردگان دانست؛ شاید بتوان گفت قوانین برده داری در اسلام پیشرفته‌ترین در زمان خودش بود. (Endress'1988'31)

دیگر حقوق اجتماعی احیا شده

محرومیت از ارث، زنده به گور کردن دختران، چندهمسری نامحدود، ازدواج‌های پدر سالارانه و طلاق‌های ایذایی از جمله ظلم‌هایی بود که در آن روزگار بر زنان روا می‌داشتند. (روحانی، ۳۰، ۱۳۸۴) به عقیده برخی از محققین، محکومیت زنده به گور کردن یکی از جنبه‌های اصلی تلاش پیامبر برای بالا بردن سطح زنان در جامعه‌اش بود. (Lewies'1992'78) آیات قرآنی که در این باره به کرات ذکر می‌شود آیه ۱ تا ۱۴ از سوره تکویر می‌باشد. اصلاحات اسلام ازدواج، طلاق و ارث برای زنان را تحت تأثیر قرار داد، میزان سهم الارثی که تا آن زمان برای زنان هیچ بود اسلام آن را به نصف ارتقا داد. (روحانی، ۱۳۸۴، ۳۱) زنانی که در فرهنگ‌های دیگر، از جمله غرب، زندگی می‌کردند تا قرن‌ها پس از این از برخی از این حقوق برخوردار نبودند. (Esposito'2002'80) لغتنامه اسلام منتشر شده توسط دانشگاه آکسفورد تصدیق انسان بودن کامل زن توسط اسلام را عاملی موثر در بهبود وضعیت زنان می‌بیند. (ISBN'2002'6264) ساختار اجتماعی جدید اسلام به زنان نیز به چشم شخص نگاه می‌کرد و امنیت اجتماعی او و فرزندانش را تضمین می‌کرد. کنترل چند همسری توسط قوانین مشخص قدمی مهم در بهبود وضعیت شل و ول ای که قبل از آن در جریان بود، به حساب می‌آمد. فقط توسط این گونه تدارکات بود که (زمانی که به همراه مجازات شدید برای زنا پشیمانی می‌شد)، امکان اینکه خانواده، نهاد مرکزی هر جامعه ساکن نشینی، می‌توانست ستون محکمی پیدا کند. (Endress'1988'33)

نظر نگارنده بر این است با تتبع در متون تاریخی و آشکار شدن وضعیت اسفبار زن در جامعه جاهلی این نکته کاملاً روشن است که زن در آن جامعه هیچ گاه زمینه‌ی برخورداری از حقوق برابر در کنار مرد نداشته تا از ارث و دیه برابر و امثالهم بهره‌مند گردد. چگونه ممکن است موجودی که تا دیروز از حق زندگی بی بهره بود و از اساسی‌ترین حقوق خود محروم مانده بود امروز با ورود اسلام در کنار مرد از حقوق یکسان برخوردار گردد؛ کما اینکه وقتی پیامبر (ص) نصف سهم الارث مرد را برای زن در نظر گرفت در حالی که تا قبل از آن زن هیچ گونه سهم الارثی نداشت، این خود انقلابی عظیم در جزیره العرب به حساب می‌آمد تا جایی که جامعه‌ی عشیره‌ای حجاز که در مقهور مردسالاری بود این تحول را بر نمی‌تایید؛ و دین اسلام در ابتدای رسالت خود به خاطر این اقدامات عدالت‌خواهانه و اصلاحی همواره با سختی‌هایی مواجه بود.

تناسب موضوع تحقیق با آیه ۱۱ سوره نساء

همان‌طور که پیش‌تر اشاره گردید مهم‌ترین هدف تحقیق برابری سهم الارث بین زن و مرد می‌باشد حال قبل از پرداختن به مبانی فقهی حقوقی موضوع، به رفع چند ابهام در رابطه با موضوع تحقیق و آیه ۱۱ سوره نساء می‌پردازیم:

«یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنیین فلهن ثلثا ما ترک وان کانت واحده فلها النصف ولابویه لکل واد منها السدس مما ترک ان کان له ولد فان لم یکن له والد وورثه ابواه فلأُمه الثلث فان کان له اخوه فلأُمه السدس من بعد وصیه یوصی بها او دین آباوکم و أبناوکم لاتدرن ایهم أقرب لکم نفعا فریضه من الله ان الله کان علیما حکیما»

اجتهاد در مقابل نص و اجتهاد در نص

یکی از موانع گریبان گیر محققان و پژوهشگران دینی، اجتهاد در برابر نصوص است. همان گونه که جمود بر الفاظ روایات و عدم توجه به قرائن عقلی و نقلی معتبر، مانعی در مسیر فهم حدیث است.

اجتهاد در برابر نصوص (اجتهاد غیر مجاز) به معنای مقدم داشتن رأی شخصی بر شرع و تجاوز از شریعت است. اما اجتهاد در نص (اجتهاد مجاز) به معنای تأمل و تعقل در متون دینی و

استخراج فروع از قواعد و اصول کلی و کشف اغراض شارع با شیوه‌های رایج و متعارف نزد عقلاست که فقیهان شیعی و تا حدودی عالمان اهل سنت بر آن مهر تأیید می‌نهند. (مهریزی، ۱۳۹۱، ۶۶)

بنابراین اجتهاد بر دو گونه است:

الف) اجتهاد در مقابل نص که مردود و مذموم است.

ب) اجتهاد در نص که ممدوح و صحیح است.

روشن است که اجتهاد در مقابل نص جایز نیست؛ چه چنین اجتهادی، اثبات نوعی نقصان و کمبود در دین است. (سید رضی، ۱۳۸۵، ۲۷) از این رو، از نظر عالمان فرهیخته مردود است. شیخ طوسی رحمه الله می‌نویسد: «و الاجتهادُ باطلٌ فی الأحکام، فلا یصحُّ هذا الحکمُ بالاجتهاد الباطل». (شیخ طوسی، ۱۳۳۵، ۳:۵۵۰) ابن ادریس حلی هم می‌گوید: «و القیاسُ و الاستحسانُ و الاجتهادُ بالطلُّ عندنا». (ابن ادریس حلی، ۱۳۷۹، ۲:۱۷۰)

ما در این وادی موضوع مقاله را اجتهاد در مقابل نص نمی‌دانیم بلکه آن را اجتهاد در نص می‌دانیم زیرا با تشریح موارد ذکر و اثنی که در مورد بعدی به آن می‌پردازیم این حقیقت را آشکار می‌سازیم که موضوع تحقیق در مقابل و تباین با آیه مورد نظر نیست.

رابطه موضوع تحقیق (برابری سهم الارث) با (میزان سهم الارث) در آیه ۱۱ سوره نساء

در یک نگاه کلی این طور به نظر می‌رسد که میزان سهم الارث ذکور همیشه دو برابر میزان سهم الارث اناث می‌باشد اما در حالی که با دقت در فروض مختلف باب میراث شاهد برابری سهم الارث زن و مرد و در برخی موارد نیز سهم زن بیشتر از مرد است:

الف) سهم مساوی از ارث:

۱- سهم الارث پدر و مادر میت: اگر شخص متوفی فرزند نیز داشته باشد، پدر و مادر وی به طور مساوی یک ششم (سدس) ارث می‌برند.

۲- کلاله‌ی مادری: سهم برادر و خواهر مادری از ارث مساوی است.

۳- جدات مادری: سهم پدر بزرگ مادری و مادر بزرگ مادری از ارث مساوی است.

ب) سهم بیشتر زنان از ارث:

۱- در صورتی که متوفی یک پدر و یک دختر داشته باشد، پدرش فقط یک ششم ارث را می برد و وارث مادر که دختر است.

۲- اگر فرزندان متوفی در زمان حیاتش مرده باشند و از آنها فرزندی باقی مانده باشد، یعنی متوفی دارای نوه باشد، نوه پسر سهم پدر را به ارث می برد و نوه دختری سهم دختر را به ارث می برد. پس اگر نوهی پسر متوفی دختر باشد، و نوهی دختری پسر باشد، به آن دختر که نوه پسر است دو برابر آن پسر که نوه دختری است ارث تعلق می گیرد.

ج) سهم کمتر زنان از ارث:

مشهورترین آن سهم دختر به نسبت پسر از پدر می باشد که دختر نصف پسر سهم می برد. بنابراین موضوع برابری سهم الارث در تضاد کامل با میزان سهم الارث در شریعت اسلام نبوده و اگر بخواهیم نسبت منطقی این دو (میزان سهم زن و مرد) را بسنجیم می بینیم که این نسبت تساوی و تباین و حتی عموم و خصوص مطلق نیست بلکه عموم و خصوص من وجه می باشد.

تقویت جایگاه اقتصادی سهم الارث و اندیشه مردسالارانه در تعصیب و حبوه

همان طور که پیش تر اشاره شد تعصیب در فقه شیعه جایگاهی ندارد ولی فقه اهل سنت آن را پذیرفته است. و این در حالی است که حبوه از اختصاصات امامیه است و در فقه اهل سنت وجود ندارد که به اندیشه غالب مردسالارانه در آنها می پردازیم:

الف) در فقه عامه مقدار زاید ماترک را پس از اخراج فرض های خویشاوندان صاحب فرض، به خویشاوندان ذکور متوفی می دهند زیرا عصبه ی متوفی در زندگی قبیله ای گذشته در اطراف شخص بوده و از او حمایت می کرده اند. تعصیب را باید از دو جهت مورد بررسی قرار داد اول اینکه تعصیب حجب را کنار زده و با وجود وراثت در طبقه اول میراث را به طبقه دوم نیز تعمیم می دهد؛ به طور مثال با وجود دختر متوفی نصف دیگر ماترک را به برادر وی در صورت وجود می دهند و دوم اینکه پس از در نظر نگرفتن حجب، این بار فقط نگاه مردسالارانه به موضوع شده است در مثال اخیر اگر متوفی خواهری داشته باشد چیزی از آن نصف به خواهر نمی رسد و فقط برادر و خویشاوندان ذکور در نظر گرفته می شوند. پس این

حقیقت قابل انکار نیست که در تعصیب اندیشه سلحشورانه و جنگاورانه حاکم بوده است که این خود نشانه‌ی جهادی سهم الارث و نقض حقوق زنان در آن روزگار بوده است که همین اندیشه در جوامع مدنی امروزی جایگاهی نداشته و نیاز به یک نواندیشی در این زمینه دارد. کما اینکه بسیاری از مردان اهل سنت در فکرند که از قول تعصیب برگشته و قول امامیه را به جهت میراث دختر بگیرند. (مغنیه، ۱۳۸۶، ۳۷۴)

ب) ماده ۹۱۵ قانون مدنی^۱ بدون ذکر نام جبهه به ذکر مصادیق آن پرداخته است که این مصادیق همان موارد فقهی از قبیل: لباس، انگشتر، مصحف و شمشیر می‌باشد. که این اموال از ماترک متوفی به پسر بزرگ اختصاص دارد. نظر نگارنده بر این است که اختصاص این اموال به پسر ارشد برگرفته از یک توصیه جهادی دیگری است زیرا در صدر اسلام که جنگ و پیکار رواج بسیار داشت پسران جنگیدن با شمشیر پدر خود را یک افتخار می‌دانستند و معمولاً وظیفه حفظ و نگهداری از خانواده را پسر بزرگ بر عهده داشت که این موضوع یک حربه تحریک آمیز و آشوبگرانه در داخل آن نهفته است که با اختصاص دیگر اموال ذکر شده در کنار شمشیر، یک روحیه‌ی جهادی را برای پسران در نظر گرفته است.

حقوق زن در عقود مسامحه‌ای

در عقود نامتعادل یا مسامحه‌ای همان‌طور که از نام آن پیداست انگیزه‌ی مستقیم یک از طرفین مادی نیست بلکه انگیزه‌ی وی گذشت و احسان می‌باشد. در بیشتر کتب فقهی حقوقی باب وصایا و ارث بعد از عقود مسامحه‌ای از قبیل: صلح و هبه و... آمده که نشان از قرابت این ابواب فقهی حقوقی به هم دارد. که در این وادی به حقوق برابر بین مرد و زن در بعضی از این عقود می‌پردازیم:

هبه

در عقد هبه یا عطیه شخص مالی را به طور مجانی به دیگری تملیک می‌نماید.^۲ حال

۱. انگشتری که میت معمولاً استعمال می‌کرده و همچنین قرآن و رخت‌های شخصی و شمشیر او به پسر بزرگ می‌رسد بدون اینکه از حصه‌ی او از این حیث چیزی کسر شود مشروط به اینکه ترکه‌ی میت منحصر به این اموال نباشد.

۲. ماده ۷۹۵ قانون مدنی: هبه عقدی است که به موجب آن یک نفر مالی را مجاناً به کس دیگری تملیک می‌کند، تملیک کننده واهب، طرف دیگر را متب، مالی را که مورد هبه است عین موهوبه می‌گویند.

می‌خواهیم به موضع فقه در موردی که شخص اموال خود را بر اولاد خویش هبه می‌کند و بعضی را بر بعض دیگر برتری می‌دهد، پردازیم؛ فقهای امامیه برتری دادن بعضی از فرزندان را بر بعض دیگر کراهت می‌دانند، هرچند در ذکورت و انوٲت، مختلف باشند زیرا این کار دل‌فرزندى را که به او برتری داده شده می‌شکند، و نیز فرزندان را در معرض کینه توزى قرار می‌دهد. (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۵:۳۵۷)

در روایت وارد شده است که پیامبر اسلام(ص) به کسی که به بعضی از فرزندان‌ش چیزی بخشیده بود فرمود: از خدا بترسید و میان فرزندان‌تان عدالت را رعایت کنید. (بیهقی ۱۳۷۷، ۶:۱۷۶) و در روایت دیگر می‌فرماید: مرا بر ظلم، شاهد قرار مده. (بیهقی ۱۳۷۷، ۶:۱۷۶) فقهای مشهور نیز می‌فرمایند هر گاه برتری دادن در خارج عملی شود، اگر امکان فسخ آن باشد مستحب است که فسخ شود. (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۵:۳۵۷) حتی برخی از فقها به حرمت تبعیض بین اولاد حتی اناث و ذکور قائل شده‌اند. (حرعاملی، ۱۳۹۲، ۱۳:۳۸۴)

همان‌طور که جامعه حقوق‌دانان می‌دانند شخص نمی‌تواند در زمان حیات خود دارایی خویش را تحت عنوان ارث بین فرزندان تقسیم نماید زیرا چون شخص هنوز فوت ننموده است این عمل حقوقی عنوان هبه به خود می‌گیرد، حال این نکته قابل تأمل است که در مثال اخیر دو برابری میزان سهم الارث پسر نسبت به دختر مسکوت افتاده، در حالی که تبعیض بین دختر و پسر با همان افراد و همان اموال در هبه مورد نکوهش قرار گرفته است.

وقف

در عقد وقف عین مال حبس و منافع آن تسبیل می‌گردد^۱. که معنای تسبیل صرفاً منفعت در راه خدا می‌باشد. (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ۶۰)

اگر وقف بر اولاد واقع شود وقف خاص از آن یاد می‌شود و دختر و پسر از منافع مساوی برخوردار می‌گردند؛ در فقه امامیه وقف مطلق و وقف بر اولاد به تصریح ذکر شده است که بیان می‌دارد: مطلق بودن وقف بر افراد متعدد، رعایت تساوی میان افراد را در استفاده از مال موقوف اقتضا دارد گرچه افراد یاد شده، از جهت زن و مرد بودن مختلف باشند. (شهید

۱. ماده ۵۵ قانون مدنی: وقف عبارت است از این که عین مال، حبس و منافع آن تسبیل شود

ثانی، ۱۳۹۲، ۵:۳۳۴) و این تساوی را در نوادگان نیز امر می‌نماید؛ اشتراک نوه‌های دختری و پسری در مال موقوف، به طور مساوی خواهد بود، زیرا اشتراک به طور مساوی، مقتضای اطلاق وقف است و اصل، عدم برتری بعضی از موقوف علیهم بر بعضی دیگر است. (شهید ثانی، ۱۳۹۲، ۵:۳۴۰) در فقه عامه، کسی که وقف برای پسران بدون در نظر گرفتن دختران و یا تبعیض بین آنان را عمل کند گناهکار می‌داند و عده‌ای آن گناه را برای بطلان وقف علت قرار داده‌اند. (مغنیه، ۱۳۸۶، ۴۳۰) بنابراین این موضعی که در قالب کراهت، گناه و بطلان در مورد تبعیض بین فرزندان بیان شد، همگی نشان از لزوم تساوی و برابری حقوق زن و مرد می‌باشد، حداقل در عقود مسامحه‌ای که رضای خداوند در آن‌ها لازم است چنین می‌باشد؛ کما اینکه بسیاری از افراد برای اینکه رضای خدا در باب میراث نیز داشته باشند، در زمان حیات دارایی خود را به طور مساوی بین دختران و پسران تقسیم می‌نمایند که این خود نشانگر رعایت اصل تساوی و برابری می‌باشد.

فصل سوم

نقش مقتضیات زمان و مکان بر نزول
احکام الهی و بررسی آن در علم بلاغت و
مکتب هرمونتیک

در این مبحث ابتدا به مقتضیات زمانی و مکانی جامعه می‌پردازیم، فلسفه احکام را بررسی کرده و ضمن تشریح بحث بلاغت و هرمنوتیک، روند تحولات حقوقی زن و مشارکت اجتماعی آنان را که نیازمند اندیشه‌های نو می‌باشد مورد توجه قرار خواهیم داد.

تناسب معجزات پیامبران صاحب شریعت با جامعه مخاطب خود

پیامبران الهی وقتی به سوی ملتی مبعوث می‌شدند شرایط زمانی، مکانی و سطح علمی مردم را در نظر می‌گرفتند و مطالب را درخور فهم آنان بیان می‌کردند؛ حتی معجزه انبیاء متناسب با علوم پیشرفته زمان خودشان بود تا فرزندان مردم زودتر و بهتر معجزه‌ها را درک کنند و ایمان آورند؛ یعنی هر پیامبری به خارق‌عادت، از نوع پیشرفته‌ترین علوم زمان خویش، مجهز بود تا ارتباط او با فراطبیعت روشن‌تر گردد و دانشمندان عصر در برابر آن خضوع و به حقانیت آن اعتراف کنند. از امام رضا(ع) پرسیدند: چرا هر پیامبری نوعی از معجزه‌ها را داشت؟ فرمود:

«در عصر موسی سحر غالب بود و موسی عملی انجام داد که همه ساحران در برابر آن عاجز ماندند. در زمان مسیح و محیط دعوت او، پزشکان مهارت فوق‌العاده‌ای در معالجه بیماران داشتند، عیسی با درمان بیماران غیر قابل علاج، بدون استفاده از وسایل مادی، حقانیت خود را به ثبوت رساند.

در عصر پیامبر اسلام(ص) غالب بر اهل زمان ادبیات (خطبه‌ها، کلام و شعر) بود و پیامبر(ص) از طرف خدا مواظب و حکمت‌هایی آورد که سخنان آنان را باطل کرد و حجت بر آنها تمام شد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۴۱۸: ۲)

معنای این حدیث این نیست که قرآن کریم فقط از جهت فصاحت و بلاغت معجزه است؛ بلکه از آن جا که معجزه‌ای جاویدان و برای همه زمان و مکان‌ها و مردم تا قیامت است، ابعاد اعجاز آن متنوع است و برای هر مردمی جنبه‌ای از اعجاز آن درخشش دارد. باری همین تناسب بین معجزات با جامعه یکی از رازهای موفقیت ادیان مختلف در جذب آحاد مردم جامعه به سوی خود بوده است.

تأثیرات مقتضیات زمانی و مکانی بر احکام

اسلام به عنوان دینی جاوید که برای همه زمان‌ها و مکان‌ها فرستاده شده است و انسان به عنوان یک موجود متفکر دایم در حال پیشرفت در ابعاد گوناگون فرهنگی، اقتصادی و صنعتی است و بدین جهت مسائل، مشکلات و نیازهای فکری و عمل جدیدی برای او پیدا می‌شود که دین اسلام باید پاسخگوی آن‌ها باشد و از طرف دیگر خود موضوعات و مصادیق و احکام و حتی اجتهاد در مسیر این تغییرات سریع تمدن جدید قرار می‌گیرد.

در این راستا و برای حل تعارض علم و دین (به تعبیری) و یا برای انطباق اسلام با مقتضیات زمان (به تعبیر دیگر) و یا برای جمع بین دین و علم، راه حل‌های گوناگونی ارائه شده که در زمینه فقه و احکام فقهی، درخشان‌ترین این راه حل‌ها همانا تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد است. که توسط حضرت امام (ره) مطرح شد. و روح تازه‌ای به فقاہت و اجتهاد بخشید. و ما سعی در تبیین آن داریم.

حضرت امام خمینی (ره) با طرح مساله «زمان و مکان» جان تازه‌ای به کالبد فقه بخشید که آثار و ابعاد آن هنوز ناشناخته است و دریایی است که ما تازه به ساحل آن رسیده‌ایم و به قول رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله خامنه‌ای دامت برکاته :

«این قانون تحول اجتهاد به تحول زمان و مکان» باب یفتح منه الف باب؛ دری است که

هزار در از آن گشوده می‌شود (جنانی، ۱۳۶۹، ۱۶)

مهم‌ترین عوامل مؤثر در شناخت زمان و مکان:

۱: مسافرت

خارج شدن از حجره‌ها و منازل و مدارس و پیوند با عینیت‌های جاری زمان؛ چرا که مسافرت بر بینش فقها و مجتهدان تأثیر بسزایی دارد و بسیار دیده شده که مجتهدانی از شیعه بوده‌اند که در نتیجه مسافرت، بینش آن‌ها در مقام استنباط احکام تغییر کرده است و نیز مجتهدانی از جامعه اهل سنت از آن جمله محمد بن ادریس "پیشوای مذهبی شافعی است، که نود نظریه و فتوای او در نتیجه مسافرت از "بغداد" به "مصر" تغییر کرد. و نتیجه آن مذهب جدید او بود. (جناتی، ۱۳۶۹، ۷۸)

حضرت امام (ره) در این مورد می‌فرماید :

"مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد. برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمی‌کنم. آشنایی به روش برخورد با حیل‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، تاخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌های دیکته شده آنان و درک موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه داری و کمونیسم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است. یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خورشان مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد. حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه تمامی زوایای زندگی بشریت است؛ حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۲۱:۹۸) در جای دیگر می‌فرماید: "اگر یک فرد، اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی، مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را بدست گیرد. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۲۱:۹۸)

۲: تغییر احکام با تغییر ملاکات:

فقه‌های شیعه و بعضی از عمای اهل سنت بر آنند که تشریع احکام، تابع مصالح و مفاسد است. و عقل می‌تواند در بعضی موارد این ملاکات را کشف کند؛ پس اگر شارع حکم به حرمت شراب‌خواری می‌کند، به دلیل مفاسد شراب است. و اگر حکم به واجب بودن چیزی می‌کند، به دلیل مصلحتی است که در آن وجود دارد.

بدین جهت، اگر مصلحت یک حکم با توجه به شرایط زمانی و مکانی جدید تغییر کرد، به دنبال آن، حکم نیز تغییر می‌کند.

استاد شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید:

"مجتهد به حکم‌آشنایی که با سیستم قانونگذاری اسلام دارد و می‌داند هر جا که یک ضرر مهم، یک ضرر قابل توجه برای جسم وجود داشته باشد، اسلام آن را اجازه نمی‌دهد، به حکم عقل فتوی می‌دهد، حرام است و اینجاست که فقها می‌گویند: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع". (مطهری، ۱۳۶۸، ۱:۲۴۵)

و اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد، به طوری که برای علم و عقل صد درصد ثابت شد که مصلحت این طور تغییر کرده می‌گویند: معنایش این است که زیر بنای حکم تغییر کرده و در این صورت خود اسلام تغییر حکم را اجازه می‌دهد پس عقل عاملی است که مناسبات احکام را - البته نه در همه جا بلکه در مواردی - کشف می‌کند و آن علل گاهی تغییر پیدا می‌کند و اگر واقعاً جایی به طور قاطع ملاکی کشف بشود، شرع هم هماهنگی دارد. (مطهری، ۱۳۶۸، ۲:۳۹)

۳: توسعه در احکام به دلیل توسعه مناسبات

بعضی از بزرگان معتقدند که ما دو گونه اجتهاد داریم:

اجتهاد شمولی

نوع اجتهاد جمود بر الفاظ ندارد و بنای عقلا را در صدور احکام ملحوظ می‌دارد. و لذا گاهی با تفسیر اخبار و به دست آوردن ملاک حکم اقدام به توسعه حکم می‌کنند و موارد جدیدی مشمول حکم می‌شود.

اجتهاد جمودی

این نوع اجتهاد با جمود و تکیه زیاد بر الفاظ، از مورد حدیث تعدی نمی‌کند. و برای مثال سبق و رمایه را در دو مورد منحصر می‌کنند. یکی از اساتید حوزه می‌فرمایند:

"باید با بازنگری جدیدی وارد فقه شویم به صورتی که در مقابل عقلا و حقوقدانان بتوانیم فقه خودمان را عرضه نماییم؛ یعنی همان گونه که در مقابل اخباری گری تاکنون توانسته ایم بایستیم و با ارائه سخن منطقی آنان را که خیلی جمود فکری داشتند از صحنه فقاقت و اجتهاد خارج سازیم، لازم است که رویه و سیره عقلا را در تمام شئون زندگی و تکامل، خواه در معاهدات اجتماعی و خواه در حوزه سیاست‌ها و مرزبندی کشورها و احیای اراضی موات و اصلاح اراضی و جنگل داری که از این رقم بسیار است، مورد بررسی قرار دهیم؛ زیرا برای درک مفاهیم اخبار و احادیث معصومین (ع) برای ما راهگشا خواهد بود نه اینکه در تفسیر و مدالیل اخبار، خود را مقید به چهارچوب معانی که فقهای سلف فرموده‌اند، نماییم. به عنوان نمونه می‌شود از سبق و رمایه یاد کرد که ما نباید جواز مسابقات را در این رابطه به این دو مورد منحصر کنیم، زیرا خلاف بنای عقلاست و مراد حضرت امام از دخیل بودن دو عنصر زمان و مکان هم همین است، بنابراین برای اینکه به جمود فکری اخباری دچار نشویم باید جامع فکر کنیم. (زنجان، ۱۳۷۰، ۱۱۸)

پس تأثیر زمان و مکان به معنی تأثیر دادن بنای عقلا (به عنوان یکی از عناصر سازنده زمان و مکان) در استنباط احکام است که این امر منجر به توسعه احکام می‌شود.

همین معنا از بعضی سخنان امام (س) ظاهر می‌شود؛ آنجا که همین سبق و رمایه را مثال می‌آورند و عدم توسعه در احکام را مستلزم انکار تمدن جدید می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۲۱:۳۴)

واقع نگری در فقه یا پاسخگویی به نیازهای واقعی انسان. (یا انطباق)

تأثیر زمان و مکان در این دیدگاه، عبارت است از پیدایش موضوعات و فروع جدید در هر عصر که مجتهد باید با در نظر گرفتن مصالح هر عصر، سعی کند احکام موضوعات جدید را استنباط کند. یکی از فضلا در مورد تأثیر زمان و مکان بر استنباط می‌گوید: این تأثیر در دو مرحله است. یکی فهم سخن معصوم... دیگری فهم و تطبیق دین بر زندگی انسان معاصر است و در نظر داشتن نقش زمان و مکان در شیوه استنباط. (مهریزی، ۱۳۹۱، ۱۴)

شهید صدر (ره) نیز یکی از زبان‌های یکسونگری در اجتهاد و فقه مصطلح را، عدم توجه به واقعیت خارجی می‌داند و می‌فرماید :

"از سوی دیگر نصوص دینی را با روح تطبیق بر واقعیت خارجی مورد تفسیر قرار نمی‌دهند تا قاعده‌ای از آن به دست آید. (ثبوت، ۱۳۷۶، ۳:۳۳)

یکی از اساتید حوزه می‌فرماید :

"یعنی مصالح هر عصری و مقتضیات هر عصر ملاحظه بشود و دخالت داده شود؛ در این صورت، فقه ما، هم پویا است و هم سستی، شاید هم نظر مبارک حضرت امام این بوده است (زنجانی، ۱۳۷۰، ۱۱۶)

ظاهر کلام استاد شهید مطهری در تفسیر مقتضیات زمان نیز همین مطلب است . ایشان می‌فرماید: "به این معنا که احتیاجات واقعی در طول زمان تغییر می‌کند و هر احتیاجی که بشر دارد یک نوع تقاضا می‌کند... و اسلام جلوی احتیاجات واقعی را نمی‌گیرد، بلکه جلوی هوس را می‌گیرد. (مطهری، ۱۳۶۸، ۲:۱۹۳)

و ظاهر کلام حضرت امام (ره) در لزوم پذیرش تمدن جدید نیز همین معنا است. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۲۱:۳۴)

و به عبارت رساتر: "خاضع ساختن رویدادها و تحولات اجتماعی و شرایط زمان و مکان در برابر احکام اسلامی از راه قانون تحول اجتهاد به تحول زمان و قرار دادن اسلام به عنوان معیار و میزان برای آن‌ها. (جناتی، ۱۳۶۹، ۷۹)

از فعلیت انداختن احکام اولیه

زمان و مکان در احکام اولیه تأثیر می‌گذارد و موجب تغییر می‌شود، ولی این تأثیر به صورت منتفی کردن موضوع احکام اولیه است .

یکی از بزرگان می‌فرماید :

"معنای تغییر در احکام اولیه آن نیست که این احکام، برای زمانی معین و یا در موقعیتی خاص درباره موضوعات خود وضع و مقرر می‌شوند و سپس با منقضی شدن آن زمان یا آن موقعیت خاص و با انتفاء موضوعات، آن احکام از بین می‌روند؛ گو اینکه اصلاً وضع و مقرر نشده بودند، بلکه با نظر به توضیحی که می‌دهیم، از قبیل منتفی شدن حکم به جهت انتفاء موضوع خویش

است، زیرا احکام اولیه از قبیل قضایای حقیقه هستند که موضوعات آن‌ها ذاتاً دارای مصالح یا مفاسد می‌باشند و به همین جهت است که با عدم تحقق موضوع قضیه مذکور معدوم نمی‌شود، بلکه فعلیت پیدا نمی‌کنند. برای آن نمونه اگر روزی فرا رسد و جامعه انسانی به حدی برسد که دیگر نزاع نباشد، جهاد مورد پیدا نمی‌کند. و یا مثل بردگی در زمان ما. (جعفری، ۱۳۷۱، ۲۹)

و شاید بعضی از سخنان امام (ره) ناظر به همین معناست؛ آنجا که سخن در از بین رفتن مزارعه و مضاربه می‌کنند. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۱۷۰:۲۱)

تأثیر زمان و مکان در فهم قرآن

این مطلب خود شامل دو قسمت می‌شود:

تأثیر زمان و مکان در فهم ما از آیات تکوینی قرآن

این مطلب امروزه بدیهی است که مکان و زمان به معنای عام آن (یعنی مجموعه علوم و معارف بشری...) در فهم انسان از قرآن مؤثر است. نوشته شدن تفسیرهای جدید بر قرآن مطالب جدید و زیاده‌تر در هر عصری، خصوصاً قرن حاضر، نشانه و دلیل قاطع این مطلب است؛ به عنوان مثال، فهم انسان از حرکت خورشید در آیه شریفه "الشمس تجري لمستقر لها، خورشید تا محل استقرار خود در جریان و حرکت است" (یس، ۳۸:۳۶) در صدر اسلام، همین حرکت روزمره کاذب بود؛ یعنی حرکت خورشید از مشرق به مغرب، که در حقیقت نوعی خطای چشم ماست، چرا که خورشید در حقیقت به دور زمین نمی‌چرخد، بلکه این زمین است که با حرکت وضعی خود از طرف مغرب به مشرق این حالت را به وجود می‌آورد.

اما در جهان امروز که حرکت خورشید به صورت وضعی و انتقالی به اثبات رسیده است، ما برداشت دیگری از آیه می‌کنیم، پس فهم ما از آن تغییر کرده است.

تأثیر زمان و مکان در فهم انسان از آیات تشریعی

این مورد خود در دو قسمت قابل بحث است:

تأثیر زمان و مکان حین نزول آیات قرآن

در فهم ما از آیات در علوم قرآن و تفسیر، از این شرایط زمان و مکان به عنوان شأن نزول

یا اسباب نزول یاد می کنند و می دانیم که سبب نزول آیات در فهم انسان از هر آیه بسیار مؤثر است، چرا که واقعه یا سؤال یا شرایط ویژه‌ای که سبب نزول آیه شده است را بیان می کند و در نتیجه قرینه متصله‌ای برای فهم آیه می شود. اینکه یک آیه در زمان جنگ یا صلح و یا مکان خاصی نازل شده باشد و یا در جواب سوالی نازل شده باشد می تواند ما را در فهم معانی آیه کمک کند .

البته شأن نزول آیات اقسامی دارد :

گاهی موجب انحصار آیه در مورد افراد خاصی می شود؛ مثلاً آیه تطهیر (احزاب، ۳۳:۳۳) در مورد اهل البیت - علیهم السلام - گاهی از باب ذکر مصادیق یک آیه است؛ مثلاً در مورد آیه شریفه اهدا الصراط المستقیم که فرموده اند در مورد علی (ع) است (امینی، ۱۳۷۲، ۱:۴۲) و آگاهی در فهم لغات آیه و اشارات آن کمک شایانی می کند. در این موارد چون مثال‌های فراوان وجود دارد و محل مناقشه نیست، از ذکر مثال‌ها خودداری می کنیم .

تأثیر زمان و مکان فعلی

در فهم آیات تشریعی قرآن مجموعه شرایط زمانی و مکانی به معنای عام (پیشرفت‌های علمی و افکار عمومی مردم و بنای عقلا و عرف و ...) می تواند در توسعه یا تضییق موضوع احکام قرآنی و فهم آیات آن، مؤثر واقع شود؛ برای مثال، در آیه شریفه می خوانیم: "یحرم علیکم الخبائث؛ چیزهای خبیث را بر شما حرام می کند. (اعراف، ۷:۱۵۷) حال با توجه به پیشرفت‌های پزشکی، اگر بخواهیم کلمه خبیث را معنا کنیم و مصادیق آن را مشخص کنیم، دایره و حوزه شمول آیه گسترش فراوانی می یابد و موارد متعددی را شامل می شود .

چرا که با کشف میکروب‌ها و ویروس‌ها و مواد مضر دیگر می توانیم بسیاری از موارد مضر را به عنوان خبیث مطرح کنیم و حکم به حرمت خوردن آن‌ها بکنیم .

مثال دوم: در مورد خرید و فروش برده که طبق آیات قرآن پذیرفته شده است ولی با توجه به شرایط زمانی امروز جهان که در عرف بین‌المللی با وجود القای بردگی این مطلب موجب وهن اسلام می شود می توانیم حکم به عدم جواز خرید و فروش برده کنیم.

تأثیر زمان و مکان بر متعلقات احکام :

قبلاً بیان شد که در مثال "خوردن خون حرام است"، فعل خوردن متعلق حکم است، پس متعلق حکم فعل مکلف است که مفروض الوجود نیست؛ یعنی کاری است که شارع به وسیله حکم خود، مکلف را موظف به انجام یا ترک آن می‌نماید. متعلق حکم از دو جهت قابل تغییر است :

۴-۲-۵-۱ : جهت اول

گاهی مصادیق متعلق حکم تغییر می‌کند و در نتیجه حکم آن تغییر می‌کند .

مثلاً شارع می‌فرماید: "پدر و مادر خود را احترام کنید "

در اینجا احترام، متعلق حکم است ولی مصداق احترام در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است. در صدر اسلام احترام به نحو خاصی بود و امروز به طور دیگری است. اگر در یک منطقه احترام به بلند شدن در مقابل آن‌ها باشد و در منطقه دیگر به برداشتن کلاه باشد، در هر کدام از این دو منطقه همان کاری که به عنوان مصداق احترام شناخته می‌شود لازم است . در اینجا اصل حکم الهی تغییر نکرده ولی متعلق آن تغییر کرده و دو حکم با دو متعلق در دو زمان یا دو مکان بوجود آمده است (حائری، ۱۳۷۳، ۴۷)

در نتیجه، فعلی که قبلاً واجب نبوده، امروز متعلق این حکم قرار می‌گیرد و واجب می‌شود .

جهت دوم

گاهی خود متعلق حکم در اثر عرف و عادت مردم تغییر می‌کند و در نتیجه حکمی که با توجه به یک متعلق خاص (که در یک زمان در بین مردم رایج بوده است) صادر شده بود، تغییر می‌کند.

مثلاً شارع فرمود: "بازی با شطرنج حرام است ."

در آن زمان متعلق حکم، "بازی همراه با برد و باخت" بوده است و اکنون متعلق حکم بازی فکری است و حرام نیست و لذا در پاسخ به این سؤال: اگر شطرنج، آلات قمار بودن خود را به طور کلی از دست داده باشد و چون امروز تنها به عنوان یک ورزش فکری از آن استفاده گردد بازی با آن چه صورتی دارد. حضرت امام (س) فرمودند: بر فرض مذکور اگر برد و باختی در بین نباشد اشکال ندارد (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۲۱:۱۵)

مثال دیگر: "آواز خواندن (غناء) حرام است." "نواختن موسیقی حرام است" (مجلسی، ۱۳۵۶، ۷۶:۲۴۰) در اینجا "خواندن و نواختن" متعلق حکم است و این در زمان ائمه (ع) به نحو خاصی و برای مجالس لهو و لعب و رقص و میگساری بوده است و امروزه کاربردهای دیگری دارد.

یکی از صاحب نظران در این مورد می گوید: "صدای خوب فی نفسه حرام نیست، لکن از بررسی صدور روایات و شرایط آن به دست می آید که حرام شدن موسیقی غنائی (در شب‌هایی که به عنوان "لیالی حمراء" در ایام امویان و زمان عباسیان معروف بودن) بدین جهت بود که آن مقرون به شرایط و نقاط منفی بوده است از قبیل خواندن به گونه لهو همانند الحان اهل فسوق و گناهان و یا الفاظ زور و باطل و با اجتماع مردان فاسد و زنان رقصنده و در مجالس بزم و میگساری...، اما اکنون که در نظام جمهوری اسلامی دارای شرایط منفی یاد شده نیست، بلکه برعکس، دارای شرایط و نقاط مثبتی شده است؛ از قبیل خواندن به گونه صحیح و معقول و شیوه‌های پسندیده و یا کلمات دارای مفاهیم بلند است که نمی‌توان به حرمت آن حکم داد، بلکه می‌توان با کمال صراحت به حلیت آن از راه قانون تحول اجتهاد به تحول زمان و مکان و شرایط آن‌ها حکم داد... زیرا در آن زمان حرمت، معلول شرایط و ویژگی‌های خاصی بوده که امروز آن ویژگی‌ها و شرایط نیست، بلکه امروز دارای شرایط دیگر شده است (جناتی، ۱۳۶۹، ۸۰)

در اینکه معیار متعلق احکام، عرف است و آن موجب تغییر احکام می‌شود. تردیدی وجود ندارد و بعضی از بزرگان به آن تصریح کرده‌اند (حائری، ۱۳۷۳، ۴۷) و نیز صاحب جواهر تشخيص متعلق و موضوع را از وظایف عرف می‌داند: "انما رجع الیه (عرف) فی متعلق الحکم الشرعی و موضوعه الذی هو وظیفته. (جناتی، ۱۳۶۹، ۸۰)

دیدگاه‌ها در زمینه تأثیر زمان و مکان بر احکام :

دیدگاه اول

همه احکام متغیرند: طبق این دیدگاه که از سخنان حضرت امام خمینی (ره) برداشت می‌شود، همه موضوعات احکام می‌توانند تحت تأثیر زمان و مکان به معنای عام قرار گیرد و تغییر کند و وقتی موضوع و مصالح و ملاکات احکام تغییر کرد، ضرورتاً حکم نیز تغییر می‌کند؛

چرا که نسبت موضوع به حکم، شبهه نسبت علت به معلول است و این شامل تمام احکام عبادی و معاملات به معنای اعم می‌شود. و فقط یک حکم تکلیفی ثابت داریم و آن وجوب حفظ اسلام است.

برای نمونه به این سخنان ایشان توجه فرمایید :

"اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض کنم حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله وسلم - یک پدیده بی معنا و محتوا می‌باشد. "... باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله وسلم - است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند ... هر امری را چه عبادی یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۱۷۰: ۲۱)

البته معنای سخن حضرت امام (س) این نیست که احکام حکومتی، ناسخ احکام دیگر است، بلکه وقتی مصلحت اسلام و نظام اقتضا کند، حکم حکومتی از باب قاعده اهم و مهم بر احکام اولیه دیگر مقدم است و می‌تواند آن‌ها را تغییر دهد؛ به این معنی که در یک مقطع خاص تعطیل کند و آن احکام (مثل حج و ...) سالبه به انتفاء موضوع شود و هرگاه مصلحت تغییر کرد حکم حکومتی نیز تغییر می‌کند و باز حکم اولیه جاری می‌شود. و این در حقیقت جابجایی موضوع از تحت حوزه یک حکم به حوزه حکم دیگر است؛ پس معنای این سخن و ظهور کلام امام (س) این نیست که احکام واقعی الهی تغییر می‌کند یا نسخ می‌شود.

تذکر: بر مبنای این دیدگاه، میان احکام قضایی و حکومتی و اولی و ثانوی و فتوای مجتهد تفاوتی نیست و هم در معرض تغییر است، چرا که طبیعت احکام حکومتی براساس مصلحت است که تابع زمان و مکان است و احکام قضایی نیز طبیعت آن‌ها در حال تغییر است، چرا که جزئی است و احتمال خطای قاضی در آن هست و فتوای مجتهد نیز حکم ظاهری است که احتمال خطا دارد و احکام اولیه و ثانویه هم به دلیل این که تابع موضوع خود است، تغییر می‌کند؛ پس فقط یک حکم تکلیفی ثابت داریم و آن وجوب حفظ اسلام است که همه احکام وضعی و تکلیفی در مقابل آن قابل تغییرند.

دیدگاه دوم

دیدگاه ثابت انگاران این است که احکام الهی اصلاً تغییر نمی‌کند و زمان و مکان در آن هیچ تأثیری ندارد یکی از مراجع معاصر می‌فرمایند: "فالصحيح ان الحكم الثانی ثابت ابدا لا يتغير صارت الظروف - ما صارت و تغيرت الاحوال ما تغيرت والنص النبوی كالنص القرآنی لا فرق فی ذلك بين المعاملات والعبادات فكلها مصونة عن التغير" (گلیایگانی، ۱۳۷۰، ۲۰)

یکی از اساتید حوزه علمیه قم در مورد متحجرین می‌فرماید:

"برخی از فقها معتقدند امضای شرع، صرفاً به معاملاتی که در آن عهد انجام می‌گرفته، تعلق دارد و شامل معاملات نوظهور در آینده (نسبت به زمان شارع) نمی‌گردد، لذا هرگونه معامله نوظهوری بایستی به یکی از معاملات آن دوره بازگشت کند تا مشمول امضای شرع گردد. از این عجیب‌تر، تفکری است که معتقد است: لازم است انجام معاملات نیز به همان شیوه گذشته انجام شود و اگر در زمان آن‌ها با پول طلا و نقره انجام می‌گرفته، باید فعلاً نیز به همان نحو انجام گیرد. این طرز تفکر همانا عقب گرد است؛ تحجر و جمود است؛ بستن باب اجتهاد است. این، یک نمونه از صدها موردی است که اسلام را دین جامد و بی حرکت معرفی می‌کند. (معرفت، ۱۳۷۳، ۴۱)

از نظر اینان اسلام دین "بدوی‌ها" است و در درازمدت قابل اجراء نیست و جوابگوی نیازهای بشریت برای ابدیت نیست [حاشا و کلاً] این طرز تفکر موجب به بن بست رسیدن طرح مسائل روز و بررسی پیرامون آن‌ها شده است. این طرز تفکر با جهانی بودن شریعت اسلام هرگز سازگار نیست (معرفت، ۱۳۷۳، ۴۲)

بررسی: هرچند ظاهر عنوان کتاب (الاحکام الشرعیة ثابتة لا تتغير) و بعضی از عبارات کتاب موهم این است که آن نویسنده و مرجع محترم قائل است که هیچ گاه احکام الهی تغییر نمی‌کند، ولی با مطالعه عمیق و جمع آوری قرائن در آن کتاب متوجه می‌شویم که منظور آن مرجع بزرگوار این است که احکام واقعی الهی قابل تغییر نیست، هرچند فتوای مجتهدان و احکام ظاهری قابل تغییر است. (گلیایگانی، ۱۳۷۰، ۹)

و همان طور که تصریح می‌کنند "احکام حکومتی و قضایی قابل تغییر است.

(گلیایگانی، ۱۳۷۰، ۳۴)

و تغییرات دیگر احکام را هم به عنوان تغییرات موضوعات (نه احکام) می‌پذیرند و می‌فرمایند: "ان ارید من تغییر الاحکام تغییرها مظروفها و عللها و المصلحه للناس حسب ما امره الشارع مثل اكل المیه الذی یباح عند الاضطراب او ارتکاب ای محذور آخر اخف اذا دار الامر بین المحذورین و الایم و المهم او ترک واجب لدفع الضرر او نحو ذالک فهذا لیس من تغییر الحکم كما اشرنا الیه بشئ بل هو انتفاء حکم خاص بانتفاء موضوعه و وجود حکم آخر بوجود موضوعه (گلیایگانی، ۱۳۷۰، ۱۷)

پس در حقیقت اختلاف سخنان امام خمینی (ره) با سخن ایشان یک اختلاف لفظی است. و اما در مورد دوم؛ یعنی عدم دخالت عرف و زمان و مکان در موضوعات معاملات یک واقعیت است که در متن و حاشیه‌های عروه الوثقی هم وجود دارد (یزدی، ۱۳۷۰، ۲:۴۶۱)

ولی شاید بتوان گفت که این یک مورد استثنایی است که براساس استنباط با قرائن خاصی صورت گرفته است. والا دخالت عرف در موضوعات معاملات، به معنای اعم، قابل انکار نیست همان طور که نمونه‌های آن گذشت. در این جا مناسب است کلام حضرت امام (س) و اشکال ایشان را بر این مبنا از نظر بگذرانیم: "اینجانب لازم است از برداشت جناب عالی از اخبار و احکام الهی اظهار تأسف کنم بنابر نوشته جناب عالی، زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده، راهی نیست رهان در سبق و رمایه مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن که در جنگ‌های سابق بکار گرفته می‌شده است و امروز تنها در همان موارد است... و بالجمله آنگونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید تمدن جدید به کلی باید از بین برود. و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه صحراها زندگی نمایند. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۲۱:۳۴)

دیدگاه سوم

کسانی که در مورد تغییر احکام به واسطه تغییر زمان و مکان قائل به تفصیل شده و آن را بخشی از احکام می‌پذیرند و در بخش دیگر انکار می‌کنند در اینجا نظریات گوناگونی وجود دارد که ما به صورت مختصر بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) یکی از مراجع معاصر می‌فرماید: در مواردی که شرایط و قیود موضوع تغییر کند حکم آن

نیز تغییر می کند و آنگاه که شرایط و قیود موضوع ثابت باشد پس حکم نیز ثابت می ماند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۴:۹)

ب) برخی از بزرگان معاصر حوزه علمیه قم می فرمایند: احکام واقعی الهی تغییر نمی کند، اما فتوای مجتهد (حکم ظاهری) تغییر می کند (گلپایگانی، ۱۳۷۰، ۸)

ج) آیه الله معرفت معتقد است: تغییرات زمان و مکان، موجب تغییر در موضوعات و مصادیق معاملات به معنای اعم می شود، اما در موضوعات و احکام عبادات تأثیر نمی کند. (معرفت، ۱۳۷۳، ۵۸)

طرفداران این دیدگاه استدلال می کنند که ملاکات و موانع احکام عبادی برای عالمان غیر قابل تعقل و درک است. و حتی موضوعات آن ها و تعیین حدود و مرز آن به ست شارع است به خلاف باب معاملات که موضوعات آن ها به عرف واگذار شده است و با تغییر عرف تغییر می کند.

د) شهید مطهری، تغییر به معنای نسخ احکام شریعت را مردود می شمارد، ولی تغییر احکام به معنای پیاده کردن قاعده اهم و مهم و یا تغییر مصلحت حکم را می پذیرد.

ایشان می فرماید: "قدر مسلم آنچه که در قوانین اسلام امکان ندارد، تغییر به معنای نسخ است؛ یعنی اسلام قانونی را وضع کند و بعد این قانون بلا مورد بماند، این معنا که زمان آنچنان تغییر کند که اجباراً این قانون باید نسخ شود... انواعی از تغییر هست که در متن خود قانون اسلام پیش بینی شده است. "در جایی دیگر می فرماید: "اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد به طوری که برای علم و عقل صد درصد ثابت شد که مصلحت این طور تغییر کرده، (فقها) می گویند معنایش این است که زیربنای حکم تغییر کرده است؛ وقتی زیربنای حکم تغییر کرد، خود اسلام (تغییر حکم را اجازه می دهد... قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است؛ یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است."

ایشان در جای دیگر با تقسیم نیازهای انسان به نیازهای ثابت و متغیر می فرماید: "در سیستم قانونگذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر وضع شده است" و برای قوانین ثابت مثال به وجوب علم و تجارت یا وجوب تحصیل نیروی دفاعی می زنند.

و آنگاه اختیارات حاکم و احکام ثانویه را به عنوان عوامل تغییر احکام طبق مصالح زمان می‌دانند. (مطهری، ۱۳۶۸، ۲:۹۰)

ه) علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید: اسلام دو گونه احکام دارد: احکام ثابت و احکام متغیر. احکام ثابت قوانینی هستند که حافظ منافع حیاتی "انسان" می‌باشد که به نام دین و شریعت اسلامی نامیده می‌شود؛ مانند یک قسمت از عقاید و مقررات که عبودیت و خضوع انسان را نسبت به آفریدگار مجسم می‌سازد و مانند مقرراتی که با اصول زندگی انسانی از غذا و مسکن و ازدواج و دفاع از اصل حیات و زندگی اجتماعی که انسان برای همیشه به اجرای آن‌ها نیازمند است ...

و احکام متغیر، مقرراتی است که جنبه موقتی یا محلی یا جنبه دیگر اختصاصی داشته و با طرز زندگی اختلاف پیدا می‌کند... و آن را به نام اختیارات والی تعبیر می‌کنیم و این اصل است که در اسلام با احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۷۹).

تأثیر زمان و مکان بر توسعه و تضییق احکام :

گاهی عرف و بنای عقلا موجب می‌شود که بعضی احکام اسلام محدود شده و یا سالبه به انتفای موضوع شود. برای مثال القای بردگی در عرف بین‌المللی موجب می‌شود تا بعضی از مراجع حکم جواز خرید و فروش برده را لغو کنند، چرا که جواز آن در شرایط فعلی موجب وهن به اسلام است. (این نوع تضییق در احکام است).

برای توسعه ملاکات احکام، می‌توان به موارد تعلق زکات اشاره کرد که بعضی از بزرگان آن را مطرح کردند که: آیا حصر زکات در مواردی خاص، مثل غلات و انعام، می‌تواند با توجه به زمان حاضر، موارد دیگری را شامل شود؛ چرا که ظرف زمان و حیات اجتماعی ما با زمان صدور روایات مغایر است. (محقق داماد، ۱۳۸۵، ۹۰)

شمار دیگری از علما به تعیین زکات بر اسب که توسط حضرت علی - علیه السلام - صورت گرفت، تمسک می‌جویند. (محمد ابراهیم جنتی، ۱۳۶۹، ۷۰)

البته در مورد قرار دادن زکات بر اسب توسط امیرالمومنین علی (ع)، دو نوع توجیه و تفسیر صورت گرفته است. بعضی آن را یک حکم وجوبی دانسته‌اند که از جمله اختیارات والی

است که حکم زکات را در موضوعات جدید گسترش دهد و بعضی آن را یک حکم مستحب می‌دانند (غروری نائینی، ۱۳۸۲، ۷۶)

استاد شهید مطهری در این مورد می‌فرماید: "اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد، به طوری که برای علم و عقل صد در صد ثابت شد که مصلحت این طور تغییر کرده، فقها می‌گویند، معنایش این است که زیربنای حکم تغییر کرده است. وقتی زیربنای حکم تغییر کرد، خود اسلام (تغییر حکم را) اجازه می‌دهد. (مطهری، ۱۳۶۸، ۲:۳۹)

این همان تغییر ملاک احکام است، چرا که طبق نظر شیعه، احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیه است و هرگاه آن ملاک و مصلحت تغییر کرد، حکم هم تغییر می‌کند؛ حال این تغییر حکم ممکن است موجب توسعه یا تضییق احکام شود. و از همین جاست که امام از توسعه و تضییق احکام در ازمنه و امکانه مختلف سخن می‌گوید. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۲۱:۴۶)

تأثیر زمان و مکان در اجتهاد و استنباط احکام :

اقسام اجتهاد

برای شناخت این تأثیر، لازم است ابتدا، اقسام اجتهاد را ذکر و تأثیر زمان و مکان را بر هر کدام بررسی کنیم:

اجتهاد نظری

اجتهادی که در باب شناخت اصول و مبانی معرفتی و اعتقادی به کار گرفته می‌شود .

اجتهاد عملی

(مطابقه الماتی به مع الماموریه) آنچه برای شناخت مطابقت عمل انسان با اوامر و نواهی شارع به کار می‌رود.

اجتهاد اصلی

آنچه برای شناخت دلیل و حجت به کار گرفته می‌شود و از طریق علم اصول الفقه، شخص به حد قدرت استنباط اصولی می‌رسد.

اجتهاد تفریعی و تطبیقی

آنچه برای شناخت فروع و اصول و مصادیق قوانین کلی احکام و ارتباط فروع با اصول و مصادیق به کار می‌رود و در نتیجه آن مسایل تازه زندگی و مسایل حکومتی به اصول برگشت داده می‌شود و قوانین کلی بر مصادیق منطبق می‌شود.

اجتهاد فقهی

شناخت حکم شرعی از طریق منابع اصلی (ادله اربعه: کتاب و سنت و عقل و اجماع و اصول عملیه در نبود ادله اربعه). (جناتی، ۱۳۶۹، ۸)

شاید اجتهاد نوع پنجم اعم بوده و شامل اقسام دوم و سوم و چهارم نیز بشود. چرا که بعضی از این اقسام مقدمه نوع پنجم هستند و همین قسم پنجم در اینجا مورد بحث است و آن را با عبارت‌های مختلف تعریف کرده‌اند که یکی از تعاریف مهم آن تعریف مرحوم آخوند خراسانی در کفایه است: "الاجتهاد لغة تحمل المشقة واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة، استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وعن غيرهما: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلاً او قوة قریبة". (آخوند خراسانی، ۱۳۶۷، ۴۶۳)

اجتهاد در لغت به معنای تحمل سختی است و اصطلاحاً به کار گرفتن هر چه در توان دارد برای حصول ظن به حکم شرعی... و آن حالت نفسانی (ملکه‌ای) است که شخص می‌تواند حکم فرعی را از اصل (منابع) استخراج کند، چه این ملکه بالفعل باشد، یا بالقوه.

جهات تأثیر در اجتهاد

تأثیر زمان و مکان بر فهم ادله (کتاب و سنت)

زمان و مکان به معنای عام آن در فهم انسان از آیات و روایات مؤثر است و این مطلب در دو ناحیه قابل بررسی است:

الف) تأثیر زمان و مکان، نزول آیات (سبب نزول) و صدور روایات و اعمال معصومین (ع) به صورت قرینه متصله برای فهم معنای آیه و روایت عمل می‌کند.

ب) تأثیر زمان و مکان حاضر در فهم آیات و روایات، که گاهی موجب توسعه یا تضییق احکام

می‌شود، چرا که شرایط سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و علمی جهان امروز در تغییر موضوعات مؤثر است و در نتیجه در نحوه استنباط ما اثر می‌کند. چیزی را که در جامعه گذشته موضوع روایات حرمت می‌دانستیم امروز موضوع روایات حلیت می‌شود. در مورد تأثیر زمان و مکان زمان، صدور روایت یا فعل امام بر فهم و تفسیر آن به این مثال توجه فرمایید. مثال: شخصی از امام صادق (ع) سؤال کرد: چرا شما لباس نرم و زیبا می‌پوشید، ولی علی (ع) لباس ساده و خشن می‌پوشید. حضرت فرمود: "آن علی بن ابی طالب کان یلبس فی زمان لاینکر ولو لبس مثل ذلک الیوم لشهر به فخیر لباس کل زمان لباس اهلہ. (حرعاملی، ۱۳۶۷، ۵:۱۱)

علی بن ابی طالب (ع) در زمانی آن لباس را می‌پوشید که مناسب آن بود، ولی اگر امروزه آن لباس را کسی بپوشد لباس شهرت است (میان مردم انگشت نما می‌شود)، پس بهترین لباس در هر زمانی لباس مردم آن زمان است.

این مطلب در فهم روایات موسیقی، غنا، مجسمه سازی، انفال، زکات، و... اثر دارد. یکی از صاحب‌نظران در مورد حرمت مجسمه سازی و نقاشی می‌گویند:

"چرا در روایات ما، این همه روی حرمت نقاشی صورت ذی روح یا فشاری شده است که به نظر می‌رسد به خاطر این بوده که آن زمان نقاشی و مجسمه سازی از افرادی که در جامعه موقعیت خاص داشتند به تدریج موجب می‌شد که مردم آن‌ها را تا سر حد یک معبود بپرستند، لذا این تحریم بعد از ظهور اسلام که هنوز مردم نزدیک به عصر جاهلیت بودند، حکمی بجا برای ریشه کن کردن بت پرستی بوده است و الان که بشر رشد فکری و عقلی پیدا کرده، شاید حرمت نقاشی صورت و مجسمه سازی موردی نداشته باشد" (زنجانی، ۱۳۷۰، ۱۱۸)

در همین رابطه امام خمینی (ره) فرموده‌اند: "یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۶۱:۲۱)" "روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که

اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۸۸:۲۱)

"اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند.

مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۱۷۰: ۲۰)

تأثیر زمان و مکان در رفع تعارض روایات

گاهی در زمان یکی از معصومین (ع) از انجام دادن کاری نهی می‌شد و سپس در زمان یکی دیگر از ائمه (ع)، به مقتضای شرایط زمانی و مکانی، همان عمل مباح و یا واجب می‌شد، و لذا بعضی روایات متعارض به ما می‌رسد که در موضوع واحد دو حکم متناقض یا متضاد دارد. در این موارد اگر به زمان و مکان صدور روایات توجه شود، بسیاری از مشکلات روایات حل می‌شود. برای نمونه به این مثالها توجه کنید:

عن الباقر (ع): كان النبي (ص) نهى ان تحبس لحوم الاضاحى فوق ثلاثة ايام من اجل الحاجة فاما اليوم فلا ياس. (مجلسی، ۱۳۵۶، ۲۸۵: ۹۹)

در زمان پیامبر (ص) به دلیل حاجت شدید مردم به گوشت، ایشان دستور دادند که گوشت‌های قربانی‌ها را بیش از سه روز نگه ندارید (نهی)، ولی امام باقر (ع) نگهداری گوشت را جایز دانستند.

فیض کاشانی برای رفع تعارض ادله، پیشنهاد می‌کند که تغییر ظروف زمان و اوضاع و احوال را برای رفع تعارض (علاوه بر راه‌های ارائه شده در باب تعادل و تراجیح) به کار ببریم و شاهی از روایات می‌آورد که دو روایت صحیح در یک موضوع هر دو نمی‌تواند صحیح باشد، پس هر کدام در ظرف زمانی خود، صحیح بوده و حکمی از احکام الله بوده است. (کاشانی، ۱۳۸۵، ۸۹)

روی کلینی عن ابی عبدالله الصادق (ع) انه قال:

ارایتک لو حدثتک بحديث العام ثم جئتی من قابل فحدثتک بخلافه بايهاما كنت تأخذ: قال: كنت أخذ بالآخر .

فقال لی: رحمک الله. (کلینی، ۱۳۹۲، ۱:۶۷)

استاد شهید مطهری (ره) در این زمینه می‌فرماید: یکی از طرق حل تعارضاتی که در سیرتهای مختلف است، به اصطلاح حل عرفی و جمع عرفی است که از راه اختلاف مقتضیات زمان است؛ حتی در حل تعارضات قولی نیز این طریق را می‌توان به کار برد، گو اینکه فقههای ما توجه نکرده‌اند. (مطهری، ۱۳۶۸، ۱۹)

نمونه‌ای دیگر در این مورد، ممنوع کردن خوردن گوشت الاغی است که برای حمل بار از آن استفاده می‌شده، از جانب پیامبر در جنگ؛ در حالی که روایات جایز دانسته‌اند خوردن گوشت آن را، که حمل بر کراهت شده است.

تأثیر زمان و مکان در فهم بعضی کلمات روایات:

برای مثال لفظ "امام" که در اعصار متاخره به معنای معصوم مصطلح شده است، ولی در عرف زمان ائمه (ع) به معنای قائد بوده است و لذا شامل امیر الحاج قافله سالار، سرکرده و حتی سرکرده کفار و... می‌شده است، پس وظایفی و اختیاراتی که در روایات برای امام آمده، برای مطلق امام عادل است (فقیه جامع الشرایط) و منحصر به معصوم نمی‌شود. و طبق همین مبنا، شاید حصر جواز صدور حکم جهاد ابتدایی برای امام معصوم (ع) جای تأمل باشد. (قائم مقامی، ۱۳۶۹، ۵۵)

تأثیر زمان و مکان بر استنباط

با در نظر گرفتن حکومت به عنوان فلسفه عملی تمامی فقه دیدگاه ما نسبت به اسلام دو گونه می‌تواند باشد:

اسلام بدون لحاظ حکومت

در این صورت احکام فقهی قوانین ثابتی است که فقط با عناوین ثانویه، آن هم به صورت موقت، قابل تغییر است و آن هم در حقیقت، تغییر حکم نیست، بلکه تغییر موضوعات است. پس اجتهاد همان معنی مصطلح قدیمی خود را حفظ می‌کند و فقیه احکام فرعی را از منابع اصلی استخراج می‌کند و کاری به حکومت و مصالح آن ندارد.

اسلام را با لحاظ حکومت به عنوان فلسفه عملی فقه

در این صورت حکم حکومتی (همان طور که بیان شد) بر تمام احکام اسلامی، اعم از عبادات و معاملات مقدم است و حکومت می تواند برای مصلحت اسلام، احکام دیگر، مثل حج و ... را موقتاً تعطیل کند، پس استنباط، مفهوم جدیدی (علاوه بر اجتهاد مصطلح قدیمی) پیدا می کند که عبارت است از استنباط احکام حکومتی براساس مصالح اسلام و نظام و جامعه اسلامی که در زمان ها و مکان های مختلف تغییر می کند. و این تأثیر، همان چیزی است که حضرت امام بر آن اصرار می ورزیدند: "حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است" ...

"باید عرض کنم حکومت، که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله وسلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند ... هر امری را، چه عبادی یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ۲۰:۱۷۰)

شناخت سوره های مکی و مدنی

یکی از مسایل مهم علوم قرآنی، مسأله شناخت سوره های مکی و مدنی است شناخت تاریخ و مخصوصاً تسلسل آیات و سور و تدریجی بودن نزول آن ها، از طریق شناخت سوره های مکی از مدنی است انسان پیوسته در این جست و جوست تا هر حادثه تاریخی را بشناسد، در چه زمانی و در کجا اتفاق افتاده، عوامل و اسباب پدید آورنده آن چه بوده است بدین طریق دانستن سوره ها و آیه های مکی و تشخیص آن ها از آیه ها و سوره های مدنی از اهمیت به سزایی در فهم تاریخ تشریعات اسلامی برخوردار است. همچنین فهم محتوای آیه در استدلال های فقهی و استنباط احکام نقش اساسی دارد چه بسا آیه ای به ظاهر مشتمل بر حکم شرعی است، ولی چون در مکه نازل شده و هنگام نزول، هنوز آن حکم تشریع نشده بود، باید یا راه تأویل را پیش گرفت یا به گونه دیگر تفسیر کرد. اما یکی از فواید مهم شناخت سوره های مکی و مدنی، روند تدریجی بودن نزول احکام الهی است که پیامبر اسلام (ص) این آیات را با توجه به مقتضیات دو جامعه مکه و مدینه تشریع می نمود که در ادامه به جزئیات آن خواهیم پرداخت.

معيار و ملاک تشخيص سوره‌های مکی و مدنی

طبق آماری که از روایات ترتیب نزول به دست می‌آید، ۸۶ سوره مکی و ۲۸ سوره مدنی است که در این گروه‌بندی سه معیار وجود دارد:

معيار زمان

اولین معیار مکی یا مدنی بودن، هجرت پیامبر اکرم (ص) از مکه به مدینه است هر سوره‌ای که پیش از هجرت نازل شده مکی و هر سوره‌ای که پس از هجرت نازل شده است مدنی به شمار می‌رود، خواه در مدینه نازل شده باشد خواه در سفرها و حتی در مکه در سفر حج یا عمره یا پس از فتح، چون پس از هجرت بوده است، مدنی محسوب می‌شود ملاک هجرت نیز داخل شدن به مدینه است بنابراین آیاتی که پس از هجرت از مکه و پیش از ورود به مدینه، در راه بر پیامبر نازل شده است، مکی محسوب می‌شود مثلاً آیه «ان الذی فرض علیک القرآن لراکک الی معاد (قصص ۲۸: ۸۵) بر اساس این تعریف و ملاک که پس از خروج از مکه در راه بر پیامبر نازل شده، مکی است.

معيار مکان

هرچه در شهر مکه و پیرامون آن نازل شده مکی است و هرچه در مدینه و پیرامون آن نازل گردیده مدنی است، خواه پیش از هجرت یا پس از آن نازل شده باشد پس آن چه در غیر این دو منطقه نازل شده باشد نه مکی است و نه مدنی در این زمینه جلال الدین سیوطی روایتی آورده است که پیامبر (ص) فرمودند: «انزل فی ثلاثه امکنه: مکه و المدینه والشام» که طبق گفته ابن کثیر، مقصود از شام تبوک است (سیوطی، ۱۳۸۰، ۲۳: ۱).

معيار خطاب

هر سوره‌ای که در آن، خطاب به مشرکان می‌باشد مکی و هر سوره‌ای که در آن خطاب به مؤمنان می‌باشد، مدنی است در این زمینه از عبدالله بن مسعود حدیثی آورده‌اند که گفته است: «هر سوره که (یا ایها الناس) در آن به کار رفته باشد، مکی است و هر سوره که (یا ایها الذین آمنوا) در آن به کار رفته باشد مدنی است (نوری، ۱۳۶۶، ۱۸: ۳).

ویژگی محتوایی سوره‌های مکی و مدنی

مقتضیات زمانی و مکانی در نزول احکام و آیات الهی کاملاً به چشم می‌خورد. لحن تند و شدید سوره بیش‌تر با اهل مکه است که اهل عناد و لجاج و مقاومت در مقابل حق بوده‌اند، ولی لحن ملایم و خفیف، مدنی بودن سوره را می‌رساند که بیش‌تر خطاب به مؤمنین است. بحث درباره اصول معارف و اصل ایمان و دعوت به اسلام از ویژگی‌های سوره‌های مکی است و در سوره‌های مدنی بیش‌تر از تفصیل احکام و بیان شریعت اسلام سخن گفته شده است. دعوت به پایبند بودن به اخلاق و استقامت در رای و سلامت عقیده و ترک لجاج و عناد و نیز برخورد تند با عقاید باطل مشرکان و ناچیز شمردن اندیشه‌های تهی و بی اساس آنان، از خصایص سوره‌های مکی به شمار می‌رود در حالی که برخورد با اهل کتاب و دعوت آنان به میانه روی در عقاید و افکار و اندیشه‌ها و نیز مبارزه با منافقین و ذکر خصایص و صفات آنان از ویژگی‌های سوره‌های مدنی است.

کسی که می‌خواهد بر محیط خود تأثیر بگذارد باید نخست حرکت خود را با آن محیط هم آهنگ سازد و واقعیات محیط را مورد توجه قرار دهد، و هم آهنگ با آن گام بردارد تا بتواند با زبان مردم سخن گوید و با روش و شیوه متعارف موجود، ایده خود را پیاده کند پس باید وضع محیط خود را در نظر بگیرد و آن را کاملاً بشناسد تا عوامل مؤثر را به شایستگی به کار اندازد. بنابراین فرق است میان آن که محیط بر وی تأثیر گذارد و او را دنبال خود بکشد، با آن که او خود را با محیط هم آهنگ سازد تا عوامل مؤثر در آن را شناخته و بتواند بر آن تأثیر گذارد مثلاً اگر فرهنگ حاکم بر جامعه‌ای ادبیات محکم و استوار و علاقه و گرایش مردم به شعر و جملات موزون است، اگر شخص با توجه به چنین گرایشی دعوت خود را اعلام کند و در ضمن با جملات محکم و کوتاه و موزون پیام‌های خود را بیان کند رعایت جامعه شناسی محیط را کرده و هم گام با جو حاکم رسالت خود را بیان داشته است تأثیر گذاری بر محیط و هم گام با فرهنگ جامعه کمال و ورزیدگی است که از بهترین راه توانسته است مرام و آیین خود را پیاده کند.

تفاوت‌های آشکار محتوایی بین سوره‌های مکی و مدنی

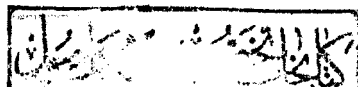
الف) شیوه سوره‌های مکی، شدت و عنف و پرخاش کردن است در صورتی که شیوه سوره‌های مدنی مسالمت آمیز است و این تفاوت بدان جهت بوده است که برخورد مردم مکه تند و

مقاوم و برخورد مردم مدینه مسالمت آمیز و پذیرش وار بوده است لذا قرآن در مقابل این دو حالت متضاد، حالت مشابه به خود گرفته و همان شیوه‌ای را به کار برده است که مردم در برابر آن پیش گرفته‌اند. چه بسا اگر مخاطبین در مدینه، همانند مخاطبین در مکه، افراد مقاوم و سرسخت و حق ناپذیر بودند، لحن قرآن با آنان تند و با شدت بوده است، زیرا باید با هر کس با همان سلاح که به کار می‌برد مقابله کرد و این از قدرت مندی قرآن حکایت می‌کند، نه از ضعف آن

ب) کوتاهی آیه‌ها و سوره‌های مکی و بلندی آیه‌ها و سوره‌های مدنی، دلیل بر تفاوت دو جامعه مکه و مدینه است مردم مکه غالباً بی سواد، فاقد فرهنگ، خشن و دور از تمدن بودند لذا متناسب با آن محیط، کم گفتن، کوتاه گفتن، موجز و مختصر و مفید آوردن آیات ضرورت داشت ولی مردم مدینه تا حدودی دارای فرهنگ و باسواد و آشنا به تمدن بودند و متناسب با آن محیط، به تفصیل سخن گفته شده است.

ج) در سوره‌های مکی از تشریع خبری نیست و هرچه هست در سوره‌های مدنی است
 د) در سوره‌های مکی برهان و استدلال به چشم نمی‌خورد، ولی در سوره‌های مدنی استدلال به کار رفته است. با توجه به هموار ساختن مسیر دعوت و ایجاد زمینه گسترش اسلام، بین سوره‌های مکی و مدنی تفاوت‌هایی وجود دارد هر حرکتی در آغاز با مشکلات فراوانی روبروست که باید نخست در رفع آن‌ها کوشید و تلاش شود که راه این حرکت هموار گردد آن گاه که مسیر آماده شد، می‌توان بر گسترش و افزایش جلوه‌های خود رونق بیش تری داد، اهداف و مقاصد خود را به طور علنی آشکار نمود و دعوت خود را با بیان شریعت قرین ساخت بنابراین اسلوب و شیوه بیان و نحوه دعوت در دو حالت یاد شده با هم تفاوت می‌کند، و نباید انتظار داشت آن چه را که در آخر گفته می‌شود، در آغاز اعلام گردد.

از آن جایی که باب ارث در قرآن کریم جزو سور مدنی به حساب می‌آید و در مدینه میزان سهم الارث تشریع گردید از جهاتی قابل تأمل است زیرا علاوه بر این که سوره نساء همانند اکثر سور مدنی محتوای آن حاوی موضوعات اجتماعی و مدنی می‌باشد تا موضوعات توحیدی و اعتقادی؛ زمان تشریع میزان سهم الارث نیز در شهر مدینه نیز بسیار بجا و هوشمندانه به نظر می‌رسد زیرا اگر بحث نصف سهم الارث در مکه برای زنان در نظر گرفته می‌شد با



سختی‌های زیادی در جامعه خشن و خشک مکه مواجه می‌شد خصوصاً هدف تبلیغی که اسلام نوپا بر عهده داشت چه بسا در میان جامعه مردسالارانه آن زمان مکه با تشریع باب ارث برای اناث به کندی بیش می‌رفت.

جایگاه هرمنوتیک در تفسیر متون دینی

مباحث هرمنوتیک نیز از دیر باز در کانون مباحث فلاسفه، ادبا و الهی‌دانان غربی بوده است؛ ولی در عصر جدید مورد توجه ویژه قرار گرفت و پرسش‌های جدیدی پیشروی اندیشمندان قرار داد و نتایج و آموزه‌های جدیدی به ارمغان آورد. هرچند در قلمرو علوم اسلامی، دانش مستقل و رشته علمی جداگانه‌ای، متکفل بررسی مسائل هرمنوتیک نیست، در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی نظیر تفسیر، حدیث، درایه، اصول فقه، فلسفه، کلام، ادبیات و ... مباحثی مطرح شده که متناظر با مسائل هرمنوتیکی هستند. علت پیوند هرمنوتیک و علوم دینی آن است که بخش زیادی از اندیشه‌های دینی متن‌محور است و قرآن و حدیث (دو منبع اصلی دین اسلام) از سنخ متن هستند و هر گونه تحول در نظریه‌ها درباره فهم متن می‌تواند برداشت ما از این منابع را دستخوش تغییر کند. هرمنوتیک نیز علی‌رغم چرخش‌های فراوان در قلمرو و اهداف آن، همواره به مقوله فهم متن اهتمام داشته و تعامل آن با دیگر شاخه‌های معرفتی نیز مرهون همین توجه بوده است. از آنجا که تفسیر قرآن، کوششی برای فهم متن بوده است و فهم متن نیز جزء دغدغه‌های همیشگی هرمنوتیک شمرده می‌شود، لذا می‌توان زمینه‌های بسیاری برای تعامل میان این دو دانش یافت. البته نوع رویکرد این دو به مقوله فهم متن در پاره‌ای موارد با هم فرق دارد که اغلب این تفاوت‌ها ریشه در پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های متفاوت و برخاسته از اعتقاد به تقدس برخی متون است.

این امر باعث شد هرمنوتیک، مقوله فهم و تفسیر متن را موضوع یک شناسایی مستقل قرار دهد؛ اما به جز اندکی از مفسران که دستی در فلسفه داشتند، کسی از آنان به ارائه تئوری فهم نپرداخت. از آنجا که دانش هرمنوتیک قرن‌هاست چنین هدفی را دنبال می‌کند، استفاده از آموزه‌های آن می‌تواند مفسران را در تدوین تئوری فهم و نظریه تفسیر متن و روش‌شناسی تفسیر یاری رساند.

هرمنوتیک همانند سایر جریان‌های فکری، ادوار مختلفی را پشت سر نهاده و نحله‌های گوناگونی را در دل خود پرورانده است. بی‌شک تعارض رویکردها و دستاوردهای برخی نحله‌های هرمنوتیکی با مبانی و پیش‌فرض‌های اندیشه اسلامی نباید سبب طرد جمیع آموزه‌های آن شود؛ چه بسا ره‌آوردهای برخی از نحله‌های هرمنوتیکی با مفروضات سنت تفسیری مسلمانان هماهنگ باشد و استفاده از آن بر قوام مباحث تفسیری یفزاید.

هرمنوتیک کلاسیک تحقق فهم و تفسیرپذیری را امکان‌پذیر می‌داند. و معتقد است امکان وصول به فهم قطعی و نهایی متن و هر امر قابل تفسیری وجود دارد و اگر روش و منطق صحیح تفکر اعمال شود، حقایق امور به دست عقل مکشوف می‌شود. فهم آیات قرآن و رسیدن به مراد خداوند مستلزم به کارگیری روش‌هایی است که بر مبانی استواری بنا شده باشند. شناخت بهتر این مبانی می‌تواند ما را در یافتن سرّ اقوال مفسران یاری رساند. از سوی دیگر، هرمنوتیک کلاسیک با هدف تنقیح مبانی و روش‌های فهم متن به وجود آمده و زمینه‌ساز تحولات فکری گسترده‌ای شده است. وجود دغدغه‌ها و رهیافت‌های مشابه، بهره‌گیری این دو حوزه از تجربیات مشترک یکدیگر را ضروری ساخته است. پژوهش حاضر با این هدف به بررسی اهم مبانی مشترک این دو دانش می‌پردازد. اندیشمندان اسلامی از دیرباز به تفسیر قرآن اهتمام ویژه داشته‌اند که نزد آن‌ها بحث درباره روش‌های تفسیری از مباحث مقدماتی تفسیر شمرده می‌شد؛ اما با انتشار آثار گلدزیهر و ذهبی نگاهی استقلالی به این مبحث پی افکنده شد و رفته‌رفته در کانون توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفت.

بررسی تطبیقی مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک

مقصود از مبانی تفسیر قرآن، اصولی است که مقبول همه یا بیشتر مفسران باشد و علی‌رغم اختلاف در روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، صبغه عام یافته است. بی‌شک این به معنای اجماع همه مفسران در پذیرش این مبانی نیست؛ بلکه به دلیل مقبولیت آن نزد اکثریت قابل توجهی از مفسران و قرآن‌پژوهان اسلامی، از آن به عنوان مبانی تفسیر قرآن یاد می‌شود. مقصود از مبانی هرمنوتیک کلاسیک نیز اصول و جهت‌گیری‌هایی است که نقش ماهوی برای این جریان فکری داشته، از زمره شاخصه‌های معرفتی آن به حساب آمده و مورد اتفاق همه یا اکثر هرمنوتیست‌های کلاسیک باشد.

«مبانی تفسیر قرآن» و «هرمنوتیک کلاسیک» در فهم و تفسیر متن، دارای نسبت عموم و خصوص من وجه هستند؛ یعنی علاوه بر اینکه طرفین به مبانی مشترکی پایبند هستند، مبانی ویژه‌ای - که برخاسته از انتظارات و پیش فرض‌های خاص تفسیری آنهاست - دارند. با توجه به گستردگی مباحث، در این مقال تنها به بیان اهم مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک می‌پردازیم:

امکان فهم و تفسیرپذیری

از جمله مبانی تفسیر قرآن، امکان فهم و تفسیرپذیری آن است. هرچند برخی اشاعره و اهل حدیث معتقدند تنها پیامبر (ص)، صحابه و تابعین او قادر به درک قرآن بوده‌اند (شهرستانی، ۱۳۵۳، ۱:۹۳) و برخی اخباریان نیز آن را مخصوص پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌دانند (حر عاملی، ۱۳۶۷، ۱۸:۱۳۶) اغلب مفسران معتقدند فهم مضامین قرآنی برای سایرین نیز امکان‌پذیر است؛ چراکه تحقق اهداف عالی این کتاب آسمانی و حکمت نازل کننده آن ایجاب می‌کند مطالب آن قابل فهم برای همه باشد و در غیر این صورت، هدایت انسان‌ها به سوی صلاح و رشاد محقق نمی‌گردد.

کلام شیخ طوسی در مقدمه تفسیر التبیان نیز ناظر به همین امر است: چگونه ممکن است خداوند قرآن را با «عربی مبین» و «بلسان قومه» و «بیان للناس» «توصیف کند، در حالی که چیزی از آن فهمیده نشود؟ ... و نیز پیامبر (ص) فرموده: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي اهل بيتي» و بدین وسیله بیان داشت که کتاب خدا همانند عترت، حجت است. چگونه چیزی که فهمیده نشود، می‌تواند حجت باشد؟ (طوسی، بی تا، ۵:۱)

آیاتی که همگان را به تدبیر در قرآن دعوت کرده، هدف آن را هدایت و پندآموزی مردمان دانسته و منکران را بهت حدی فراخوانده‌است، گواه محکمی بر امکان فهم قرآن می‌باشند. تألیف هزاران جلد تفسیر به جامعه مفسران نیز گویای امکان فهم و تفسیرپذیری قرآن در نظر آنان است.

مضمون احادیثی که به «روایات عرض» مشهورند نیز حجت موجهی در این رابطه است. آنچه گفته شد، به معنای باور به امکان فهم کامل همه مضامین و حیانی و آیات قرآنی

نیست؛ بلکه مراتبی از آن را جز نفوس زکیه در نمی‌یابند و خداوند علم به مواردی از آن را نیز مخصوص به خویش گردانیده است.

در حدیثی از امام علی(ع) آمده است: خداوند کلامش را سه قسمت کرده است: یک قسم از آن را عالم و جاهل می‌فهمند. قسمی از آن را جز کسی که ذهنش با صفا و حسش لطیف و تشخیصش صحیح است و از جمله کسانی است که خداوند سینه آن‌ها را برای اسلام گشوده است، نمی‌فهمد و قسمی از آن را جز خدا و فرشتگان و راسخان در علم کسی نمی‌داند. (حر عاملی، ۱۳۶۷، ۱۴۳: ۱۸)

دانشمندانی نظیر ابن عباس (طبرسی، ۱۳۷۵، ۱: ۱۴) طوسی (طوسی، بی تا، ۶: ۱) طبری (طبری، ۱۳۷۰، ۲۶: ۱) و زرکشی (زرکشی، ۱۳۷۰، ۲: ۱۶۸) علم به برخی فقرات قرآن را مخصوص خداوند دانسته، فهم بشر را از درک آن قاصر می‌دانند. البته آن‌ها تفسیر برخی دیگر را مخصوص عالمان دانسته، فهم برخی فقرات کتاب الهی را برای تمامی آشنایان به زبان عربی ممکن می‌شمارند. بنابراین باید گفت اصل فهم‌پذیری قرآن، مورد اتفاق اکثر مفسران قرآن است؛ لیکن میزان حصول فهم به تناسب مراتب علمی و قابلیت‌های معنوی افراد، متفاوت می‌باشد.

هرمنوتیک کلاسیک نیز تحقق فهم را امکان‌پذیر می‌داند و معتقد است امکان وصول به فهم قطعی و نهایی متن و هر امر قابل تفسیری وجود دارد و اگر روش و منطق صحیح تفکر اعمال شود، حقایق امور به دست عقل مکشوف می‌شود. از این‌رو متفکران این نحله، قواعدی را برای نیل به این هدف ارائه می‌دهند که از آن جمله می‌توان به نظریه تفسیر دستوری و فنی (روان‌شناختی) شلایرماخرو دور هرمنوتیکی موردنظر او و دیلتای اشاره کرد.

این جریان فکری در آغاز، نه تنها به امکان فهم، بلکه به امکان رسیدن به قطعیت در تفسیر متن باور داشت (Mueller, 1986, 5). همین امر که ریشه در تلقی‌های دکارتی حاکم بر آن دوران داشت، یکی از اختلافات اصلی هرمنوتیک کلاسیک و فلسفی را رقم زد؛ چرا که هرمنوتیک کلاسیک، دستیابی به فهم مطابق واقع را ممکن می‌دانست؛ اما هرمنوتیک فلسفی آن را امکان‌پذیر نمی‌شمرد. (واعظی، ۱۳۸۳، ۵۸)

رماتیک‌ها دیدگاه میانه‌ای اتخاذ کردند. آن‌ها معتقد بودند هرگز نمی‌توانیم به فهم کاملی از معنای نهایی نهفته در متن برسیم؛ اما می‌توانیم به آن نزدیک شویم (Groundin, 1994, 56).

آن‌ها مراتب فهم را مشکک می‌دانستند و منکر رسیدن به غایت آن بودند؛ اما اصل فهم‌پذیری را برمی‌تاییدند و از این‌رو دیدگاه آنان با آرای مفسران اسلامی قابل مقایسه است.

مؤلف محوری

از جمله مبانی مفسران در تفسیر قرآن، اعتقاد به اصلی است که در فرهنگ‌نامه هرمنوتیک به مؤلف محوری موسوم است. به طوری که گفته شده: «محوریت مؤلف مورد قبول همه متفکران اسلامی است.» (علی ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ۴۹) از نظر مفسران، معنای قرآن را باید در مراد حکیمانه نازل‌کننده آن جست، لذا تمام تلاش‌های زبان‌شناختی و بذل جُهدهایی که جهت فهم معانی الفاظ صورت می‌گیرد، باید در راستای این هدف باشد. از این رو در تفسیر قرآن به بررسی دلالت تصویری بسنده نشده، مراد استعمالی (دلالت تصدیقی اول) و مراد جدی (دلالت تصدیقی دوم) آیات نیز بررسی می‌گردد. (بنگرید به: سید محمد باقر صدر، ۱۳۸۲، ۱۹۷: ۱)

از آنجا که مؤلف محوری از آموزه‌های اصلی هرمنوتیک کلاسیک است، اتخاذ این مبنا باعث نزدیکی مفسران قرآن به هرمنوتیک کلاسیک و دوری آنان از هرمنوتیک فلسفی می‌شود. از این رو گفته شده است: دیدگاه هستی‌شناختی توحیدی و متن‌شناختی قرآنی، گرایش هرمنوتیکی متن محورانه یا مفسر محورانه را نفی می‌کند. در این چشم‌انداز، اساس تفسیر، معنای متن و خواسته‌های مؤلف حکیم است و نقش مفسر، کشف و بازتولید رازهای جای گرفته در متن و معنای تعبیه‌شده در آن است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ۳۹۳)

در میان هرمنوتیست‌های کلاسیک، کلادنیوس ارکان مؤلف محوری را بنیان نهاد و عنوان داشت: یک گفتار یا نوشتار در صورتی به طور کامل قابل فهم خواهد بود که نیت مؤلف برای مخاطب شناخته شود (Mueller, 1986, 57) در نظر او، درک کامل نیت مؤلف به معنای درک کامل گفتار یا نوشتار او نیست؛ زیرا گاه گفتار و نوشتار، چیزی را افاده می‌کند که مراد صاحب آن نبوده است و گاه عکس آن اتفاق می‌افتد؛ به این معنا که همه مقصود صاحب‌سخن در گفتار یا نوشتارش منعکس نمی‌شود. (Gadamer, 1994, 181)

اما دیدگاه مؤلف محورانه شلایرماخر و دیلتای با دیدگاه کلادنیوس تفاوت دارد. دیلتای هدف هرمنوتیک را «درک کامل‌تری از مؤلف، انسان که حتی او خود را چنان درک نکرده باشد» می‌داند و شلایرماخر هم مفهوم «تمام زندگی مؤلف» را جایگزین مفهوم «نیت مؤلف»

کرد و اذعان داشت شناخت مفسر می‌تواند بسی بیشتر از شناخت مؤلف از خود باشد.
(احمدی، ۱۳۸۵، ۵۲۶)

بنابراین مختصات مؤلف‌محوری در نزد همه طرفداران آن یکسان نیست. در میان هرمنوتیست‌های مؤلف‌محور، دو دیدگاه اصلی وجود دارد:

نیت‌محور

دیدگاهی که شناخت معنای متن را منوط به فهم نیت مؤلف از تألیف و هدف از تفسیر را رسیدن به آن نیت می‌داند. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ۵۱)

شخصیت‌محور

دیدگاهی که شناخت معنای متن را منوط به شناخت شخصیت مؤلف و هدف از تفسیر را درک فردیت مؤلف در زندگی می‌داند. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ۵۱)

نظیر هر دو دیدگاه را می‌توان در میان آرای مفسران اسلامی مشاهده کرد. برخی مفسران، دیدگاهی نزدیک به دیدگاه اول دارند و هدف آنان از تفسیر قرآن، رسیدن به مراد خداوند از الفاظ است؛ حتی وقتی اخباریان و اهل حدیث، تفسیری جز تفسیر مأثور را نمی‌پذیرند، مبنایی غیر از رسیدن به مراد پروردگار ندارند؛ ولی تنها راه رسیدن به این هدف را اقوال معصومان می‌دانند. (حر عاملی، ۱۳۶۷، ۲۰:۲۷) ولی برخی‌ها، رویکردی مشابه دیدگاه دوم دارند و هدف آن‌ها از تفسیر قرآن، حصول معرفتی بهتر و کامل‌تر از ذات و صفات باری است و فهم کنه معانی آیات را نیز جز به مدد این معرفت ممکن نمی‌دانند. مثلاً معتزلیان معتقدند تا صفات، حالات و قصد گوینده را نشناسیم، برای گفتار آن گوینده، دلالت لغوی حاصل نمی‌شود. بر این اساس، آنان معتقدند اگر خداوند را متکلم بدانیم و بخواهیم گفتار او را دریابیم، باید قبلاً به مقاصد او از کلامش آگاه شویم. از همین رو قاضی عبدالجبار می‌نویسد: دلالت ابتدایی قرآن بر عقلانیات محال است. (معتزلی، ۱۳۳۹، ۶:۳۵۶) سخن خدا بر عقلانیاتی مانند توحید و عدل دلالت ندارد. (معتزلی، ۱۳۳۹، ۴:۱۷۵)

چرا که در نظر او، تنها پس از فهم انگیزه‌ها و قصد خداوند است که گفتار وی دارای دلالت می‌شود. فهم انگیزه‌ها و قصد خدا نیز هنگامی حاصل می‌شود که قبلاً بر توحید، عدل و

سایر صفات خدا معرفت حاصل شده باشد. ابن سینا نیز دیدگاه مشابهی در این زمینه دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۶۳) به این ترتیب، هرچند که پیروان هر دو گرایش در راستای مؤلف محوری گام برمی دارند، اهداف یکسانی را دنبال نمی کنند.

قرائت‌های مختلف و نامحدود متن قرآن کریم

الف) قرآن دارای بطون و لایه ها و سطوح مختلف فهم است؛ قرائت‌های مختلف با این معنا موافق طبیعت قرآن است و مانعی ندارد که قرائت‌های مختلف و فهم‌های متنوعی از آن به وجود آید.

ب) وجود تفسیرهای متنوع از قرآن کریم واقعییتی مبارک است و موجب رشد فهم ما از قرآن می شود. یعنی هر روز فهم‌های عمیق تر و دقیق تر کلام الهی حاصل می آید و لایه‌های جدیدی از آن روشن می شود.

ج) فهم‌ها و تفسیرهای قرآن هر قدر هم که زیاد شود بی ضابطه و بی معیار نیست بلکه قواعد و ملاک‌هایی برای تشخیص تفسیرهای صحیح و باطل وجود دارد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ۴۷۷)

یعنی بر اساس قواعد منطق، اصول عقلایی محاوره و قواعد تفسیری به ویژه قاعده تفسیر به رأی، می توانیم سره را از ناسره تشخیص دهیم. بنابراین فهم‌ها و تفسیرهای نامحدود به وجود نمی آید. و قرائت پذیری متن بی انتها و بی معیار و دلخواه نخواهد بود بلکه تفسیرهای معتبر و محدودی در قلمرو و چارچوب قواعد تفسیری باقی می ماند و هر کس حق ندارد و نمی تواند تفسیر دلخواهی از قرآن ارایه کند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ۴۷۹)

تأثیر نیت مؤلف در فهم متن

آیا متن را باید با اتکا به قصد و نیت مؤلف فهمید یا اینکه نیت مؤلف گمراه کننده است و اثر موجودی است مستقل؟ هرمنوتیک دانان در این زمینه دو گروه شده اند؛ برخی بر تأثیر نیت مؤلف تأکید می ورزند و برخی دیگر معتقدند که اصل بر نیت و تفسیر مفسر مبتنی است و متن موجودی مستقل از مؤلف می باشد.

دانشمندانی چون جان مارتین کلا دینوس و فریدریک آگوست ولف و اشلایر ماخر و همچنین ویلهلم دیلتای بر نقش نیت مؤلف در فهم متن تأکید داشته‌اند و هدف تفسیر را فهم نیت و مقصود مؤلف قلمداد می‌کرده‌اند. در مقابل دانشمندان هرمنوتیک فلسفی همچون هایدگر و گادامر، نقش نیت مؤلف را در فهم متن نفی کردند و گفتند برای مفسر اهمیتی ندارد که گوینده قصد القای چه معنایی دارد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ۴۸۰)

از نظر گادامر وقتی می‌گویند: معنای متن همانست که منظور مؤلف بوده است؛ یعنی در افتادن به روانشناسی گری رمانتیک ناب؛ زیرا معنای متن در جریان‌های ذهنی نهفته نیست، جریان‌هایی که به هیچ طریقی در دسترس نیستند، بلکه در موضوع یا متن معنادار نهفته است که اگرچه از مؤلف و خواننده مستقل است، ولی هردو در آن شریکند. (علوی مهر، ۱۳۸۱، ۲۷۲)

مورد اختلاف دیگر این دو مکتب، وجود پیش فرض‌ها است که در نظریه گادامر جستجوی فهم بدون پیش فرض، بیهوده است، هر چیز و هر متن از دیدگاه خاصی مورد تفسیر قرار می‌گیرد که افق خاصی را روشن می‌سازد و می‌توان گفت که تفسیر مستلزم ترکیب افق‌هاست؛ یعنی افق‌های گذشته و حال، یا افق فهم مفسر و افق فهم متن، چرا که افق مفسر در مواجه با اشیا و متن دائماً تعدیل می‌شود، اما هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد، ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما صحیح یا بهتر از تفسیرهای قبلی است. تفسیرها و قضاوت‌های ما در مورد تفسیرهای گذشته در معرض تجدید نظرهای آینده است. و این برخلاف اندیشه دیلتای و پیروان او مثل هرش می‌باشد. (علوی مهر، ۱۳۸۱، ۲۷۳)

با تأمل در اندیشه‌های دانشمندان مکتب هرمنوتیک در اروپا و اسلام و امان نظر در متون کتب آسمانی این حقیقت به آسانی به دست می‌آید که امکان تطبیق هرمنوتیک در آثار اسلامی وجود دارد، و این مهم در حوزه هرمنوتیک کلاسیک بیشتر به نظر می‌آید؛ آثار و مقالات زیادی که در این عرصه نگاشته شده است مؤید این مطلب است که این مکتب امکان تأمل و توجه ویژه‌ای را برخوردار است. به نظر می‌آید تشریع یک حکم را نباید منحصر در یک متن دانست بدون ملاحظه به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی جامعه مورد خطاب شارع؛ در این راستا باید زندگانی یک پیامبر و حتی تمام پیامبران را به عنوان یک نظام عرفان گرایی در نظر گرفت، و نیز روند تکمیل فقه و قانون گذاری را در بین پیامبران صاحب شریعت مورد توجه قرار داد. با این اوصاف می‌توان مراد از ذکر و انشی مصرح در آیه ۱۱ سوره نساء را مربوط به تفاوت جنگاوری و

مسئولیت و مشارکت اجتماعی زنان و مردان صدر اسلام دانست و تفاوت مسبوق را با تطبیق همین آیه از سوره نساء با وضعیت مردان و زنان در عصر حاضر و خصوصاً ایران مورد مطالعه قرار داد تا چه بسا با این نگرش از هدف غایی شارع که نیازهای پیروان خود را در نسل‌های بعد و تمام آنات زمان مورد ملاحظه دانسته، پرده برداشت.

تناسب کلام شارع با مقتضای حال در علم بلاغت

می‌دانیم پیغمبر ما خاتم است و دین او دین خاتم و جاودانه است و بلکه پیغمبران گذشته همه مقدمه بوده‌اند؛ یعنی در واقع مراحل ابتدایی را می‌گذرانده‌اند و بشر هم در مکتب آن‌ها مراحل ابتدائی را پشت سر می‌گذاشته تا آماده بشود برای مرحله نهائی و با آمدن دین خاتم دیگر پیامبر جدیدی در عالم نخواهد آمد و این دین به صورت پایدار در عالم باقی خواهد ماند. معجزات پیامبران دیگر از نوع یک حادثه طبیعی بوده است مثل زنده کردن مرده یا اژدها شدن عصا، و یا شکافته شدن دریا و امثال آن‌ها. اینها هر کدام حادثه‌ای موقت است. یعنی حوادثی است که در یک لحظه و در یک زمان معین صورت می‌گیرد و باقی ماندنی نیست. اگر مرده‌ای زنده شود زنده شدن او در یک لحظه انجام می‌گیرد و چند صباحی هم ممکن است زنده بماند ولی بالاخره می‌میرد و تمام می‌شود. اگر عصایی اژدها می‌گردد یک امری است که در یک ساعت معین رخ مدهد بعد هم بر می‌گردد به حالت اولیه‌اش. معجزاتی که انبیاء گذشته داشته‌اند همه از این قبیلند. حتی بعضی از معجزات خود پیغمبر؛ مثل آن‌ها که قبلاً اشاره کردیم. نیز از جمله این گونه معجزات است. رفتن پیغمبر از مسجدالحرام به مسجدالاقصی یا شق القمر در شبی یا روزی انجام می‌گیرد و تمام می‌شود. ولی برای دین جاودان که می‌خواهد قرن‌ها در میان مردم باقی باشد، چنین معجزه‌ای که مدتی کوتاه عمر دارد؛ کافی نیست. چنین دینی معجزه‌ای جاودان لازم دارد. و لهذا معجزه اصلی خاتم الانبیاء از نوع کتاب است. پیغمبران دیگر کتاب داشته‌اند و معجزه هم داشته‌اند ولی کتابشان معجزه نبود و معجزه‌شان هم کتاب نبود. ولی پیغمبر اسلام اختصاصاً کتابش معجزه‌اش نیز هست البته نه به معنای اینکه او معجزه دیگری نداشته است؛ بلکه به این معنی که کتابش هم معجزه است و این لازمه دین خاتم و دین جاودان است. (مطهری، ۱۳۸۲، ۹۳)

مطلب دیگری در مورد دین خاتم هست که باز یکی از رازهای خاتمیت بشمار می آید و آن این است که دوره خاتمیت نسبت به دوره های گذشته نظیر دوره نهائی و تخصصی است نسبت به دوره های ابتدائی یعنی دوره صاحب نظر شدن بشر است. دانش آموز در دوره دبستان و دبیرستان فقط به او می گویند و او یاد می گیرد ولی وقتی که به دوره دانشگاه رسید و به طی کردن دوره تخصصی یعنی دوره فوق لیسانس و دکتری پرداخت؛ اینجا دیگر دوره صاحب نظر شدن است دوره اجتهاد در نص مربوطه است. دوره دین خاتم برای بشر از نظر کلی نه ملاحظه یک فرد بخصوص نسبت به فرد دیگر دوره صاحب نظر شدن است. در دوره صاحب نظر شدن بشر است که در مسائل دینی؛ اجتهاد و مجتهدشان پیدا می کند. آیا در ادوار گذشته ما مجتهد داشته ایم؟ در ادیان ابراهیم و موسی و عیسی مجتهدی وجود داشته است؟ خیر؛ آنچه قرآن از آن تعبیر به فقاقت و تفقه در دین می کند به هیچ وجه در آن ادیان به چشم نمی خورد. این است که می گوئیم دوره انبیاء گذشته دوره وحی است. به این معنی که حتی تبلیغ و ترویج را هم می بایست انبیاء انجام بدهند. ولی در دوره دین خاتم، یک سلسله کارها یعنی کارهایی که مربوط به عالم تبلیغ و ترویج است و یا مربوط به استنباط کلیات از جزئیات است آن را دیگر علماء انجام می دهند نه پیغمبران.

قرآن به اتفاق هر کس که سخن شناس است، و اندکی با زبان قرآن آشنائی دارد، حتی فرنگی ها که با زبان عربی آشنائی پیدا کرده اند، تصدیق کرده اند که از جنبه فصاحت و بلاغت و زیبایی سخن بی نظیر است. قرآن یک سبک خصوصی دارد، نه نثر است و نه شعر، در صورتی که همه سخن ها یا نثر است و یا شعر، اما شعر نیست به دلیل اینکه وزن و قافیه که در شعر کهن از پایه های اصلی شعر محسوب می شد، ندارد. و علاوه بر وزن و قافیه از رکن دیگر شعر که تخیل است هیچ استفاده نکرده بلکه مطالب را بدون هیچ گونه تخیل بیان نموده است. تنها کتابی که می توان آن را به آهنگ قرائت کرد قرآن است و این مطلب الان به صورت یک رشته علمی درآمده. آیات مختلف قرآن آهنگ های مختلف می پذیرد. یعنی آهنگ های مختلف متناسب با معانی آیات است، مثلاً تخویف بکند آهنگی می پذیرد که دل را تکان بدهد و بترساند. و آیاتی که تشویق است آهنگی می پذیرد که آرامش ببخشد. (معرفت، ۱۳۹۲، ۶۰)

این‌ها مسائلی است که قرآن درباره آن رسالت دارد زیرا این نکته آشکار است که قرآن کتاب پزشکی نیست کتاب مهندسی راه و ساختمان نیست بلکه کتابی است که رسالتش هدایت مردم است.

بلاغت که از علوم تخصصی اسلامی به شمار می‌رود مشتمل بر سه علم معانی، بیان و بدیع است که به ظرافت‌ها و صناعات متعدد موجود در قرآن کریم می‌پردازد و به مطابقت اقتضای حال با کلام شاعر و یا یک خطیب توجه دارد. و در این هدف علم بدیع از جایگاه ویژه‌ی برخوردار است همان‌طور که آقای شاهرودی به عنوان یکی از شارحان جواهر البلاغه می‌فرماید: علم بدیع وقتی در کلام زیبایی ایجاد می‌کند که کلام مطابق با مقتضای حال باشد سپس با استفاده از هنرهای بدیع، کلام زیبا می‌شود و الا مانند انداختن طلا بر گردن خوک است که هیچ زیبایی ندارد. (حسین احمدی شاهرودی، ۱۳۸۷، ۱۵۵) و این در حالی است که متقدمین علم بدیع را به عنوان یک ضمیمه پس از علم بیان ذکر می‌کردند تا این که از بین متأخرین حاجی خلیفه صاحب کشف الضنون به علم بدیع استقلال بیشتری داد و با افزودن مطالب زیاد، تألیفاتی در این زمینه ارائه داد.

علم بدیع با ارائه صناعاتی که مورد مطالعه دانشمندان این عرصه می‌باشد همواره سعی دارد این مطابقت کلام با مقتضای حال را به مخاطبان شناسانده و پرنغز بودن کتاب خدا را به همگان نشان دهد. صنعت تناسب لفظ با معنا یکی از مهمترین صناعات این حوزه می‌باشد؛ الفاظ مناسب با معانی می‌باشند به طور مثال برای فخر، الفاظ شیوا و برای حماسه عبارات‌های تند و شدید و برای غزل و مدح کلمات ظریف و نرم انتخاب می‌شود. (احمدی شاهرودی، ۱۳۸۷، ۲۰۳) چیزی که در خصوصیات سوره‌های مکی و مدنی با خطاب قرار دادن جامعه مکه و مدینه بیان شد.

بنابراین با توجه به مضمون حدیث ثقلین، که در آن قرآن کریم به عنوان آخرین معجزه خداوند برای تمام اعصار نازل شده و عترت پیامبر اکرم (ص) به عنوان تکمیل کننده این معجزه آسمانی آمده است، به نظر می‌رسد با گذشت چهارده قرن از زمان نزول معجزه پیامبر (ص) اقتضائات حال و شرایط کنونی جامعه که در قالب قرآن کریم در نظر گرفته شده است، باید توسط علماء و دانشمندان این عرصه کشف و استفتاء شود.

بی شک با توجه به بلاغت قرآن کریم که در تشریح احکام مقتضای حال متعلق حکم را مورد توجه قرار داده، با تغییر این اقتضائات علی القاعده احکام نیز باید دستخوش تغییر و تحول همگام با تغییرات جامعه گردد. اگر در آیه ۱۱ سوره نساء میزان سهم الارث پسران دو برابر حصه دختران در نظر گرفته شده بی شک به نقش اقتصادی و اجتماعی و کارکرد جنگویانه و سلحشورانه جنس مذکر در زمان صدر اسلام توجه داشته، حال که نقش زنان امروزه در مشاغل مختلف و مشارکت‌های اجتماعی و اقتصادی پررنگ شده و زنان ایرانی در حال حاضر هم پا و دوشادوش مردان در همه عرصه‌های جامعه به جایگاه ویژه‌ای دست یافته‌اند که بر کسی پوشیده نیست. مشارکت اجتماعی که در بعضی موارد نه تنها با مردان جامعه برابری می‌کند بلکه از مردان هم پیشی گرفته‌اند از جمله این مشاغل می‌توان به مشاغل آموزشی، دانشگاهی و تربیتی، بانک‌ها سازمان‌ها و ادارات دولتی، مراکز درمانی و پزشکی و حتی در زمینه دامپروری و کشاورزی و نیز تولید صنایع دستی و قالیبافی که در مورد اخیر یعنی قالیبافی که هنر انحصاری این شغل در بین دیگر کشورهای اسلامی قابل مقایسه با زنان ایران نیست. در کنار مشاغل که ذکر شد باید به افزایش مشارکت زنان در بدنه‌ی قوه قضاییه نیز اشاره کرد؛ گذشته از وجود تعداد زیاد وکلا و کارمندان خانم در ادارات و وزارت دادگستری باید به افزایش ورود زنان به دادرها به عنوان قضات تحقیق و نیز نقش پررنگ آن‌ها در دادگاه‌های خانواده نیز اشاره کرد که در بدو امر با سختی‌هایی مواجه بود که با اقدامات شایسته قوه قضاییه این امر نیز میسر گردید که می‌توان آن را از تحولات حقوق زنان در سال‌های اخیر دانست. حضور فعال زنان مسلمان در سطح بین‌المللی ورزش به عنوان یک صنعت نیز از دیگر تحولات حقوقی زنان بعد از انقلاب اسلامی در ایران به شمار می‌رود. فراتر از رویکرد افزایشی مشارکت اجتماعی و اقتصادی زنان، رسالتی دیگر برای زنان وجود دارد و آن هم بار فرهنگی و تربیتی زنان می‌باشد؛ همان‌طور که دانشمندان علوم تربیتی بر آن صحنه گذاشته‌اند نقش زنان نسبت به مردان در زمینه تربیت فرهنگی و تربیتی جامعه پررنگ و ویژه می‌باشد. بنابراین باید قبول کرد که شرایط زنان در جامعه امروزی ایران با صدر اسلام تفاوت‌ها و تغییرات فاحشی دارد که این تغییرات در متعلقات احکام، تغییر در خود احکام را می‌طلبد که این وظیفه بر عهده علماء و دانشمندان این عرصه می‌باشد.

علت و حکمت احکام

پیش‌تر علت و حکمت احکام و تفاوت این دو به تفصیل بیان گردید حال پیش از پرداختن به بررسی علت و حکمت باب ارث به علت و حکمت موجود در دیه زن و مرد می‌پردازیم:

بررسی دیه زن و مرد در باب دیات

همان‌طور که می‌دانیم در شرع مقدس اسلام میزان دیه مردان نسبت به زنان چه در مورد قتل و چه در مورد جراحات و دیگر موارد به میزان دو برابر می‌باشد. علی‌رغم کوشش‌های فقها و حقوقدانان در این زمینه در سال ۱۳۸۳ مجلس شورای اسلامی در اقدامی شایسته میزان دیه زن و مرد را در تصادفات و در قالب عقد بیمه مساوی اعلام کرد با توجه به این قانونگذاری بیمه‌ها و همه اقشار جامعه اعم از زن و مرد خود را با این قانون هماهنگ کرده و این اقدام در نزد همگان مقبول افتاد و تا به امروز نیز با مشارکت بیشتر بیمه‌ها و قوه قضائیه این قانون اجباری گردید. همان‌طور که پیشتر یادآور شدیم اگر سلب حیات و پارگی و شکستگی و کبودی و غیره را به ترتیب علل قتل و ضرب و جرح در نظر بگیریم و حکمت تفاوت دیه را نیز با توجه به سادگی آن، مسئولیت و بار اقتصادی مرد در نظر بگیریم؛ این حقیقت به سادگی آشکار می‌شود که با توجه به مشارکت و مسئولیت اقتصادی و اجتماعی زنان در کنار مردان، جامعه نیز با این برابری دیه موافقت می‌نماید و آن را امری پسندیده قلمداد می‌کند.

علت و حکمت موجود در میزان سهم الارث

همان‌طور قبلاً یاد آور شدیم حکمت بعضی از احکام بر ما پوشیده است به طور مثال هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند حکمت موجود در اینکه چرا نماز صبح دو رکعت است چیست؟ اما حکمت بسیاری از احکام بسیار روشن است همچنان که ایجاب و قبول را علت وقوع عقد و نیز نظم عمومی را در قالب اوفوا بالعقود را حکمت وجود عقد و پابندی به آن در نظر می‌گیریم این نکته در مورد سهم الارث نیز به خوبی نمایان است؛ ارث نیز از آن جمله احکام الهی است که می‌توان به علت و حکمت موجود در آن دست یافت.

نظر نگارنده بر این است که اگر فوت شخص را علت وقوع ارث بدانیم حکمت ارث را می‌توان حمایت مالی از بازماندگان متوفی دانست که در این راستا حکمت دو برابر بودن میزان

سهم الارث پسر نسبت به دختر به خاطر مسئولیت اجتماعی و اقتصادی و نیز موقعیت جنگجویانه و سلحشورانه مرد می باشد؛ حال اگر همین حکمت موجود یعنی همان مسئولیت و مشارکت اجتماعی زن نیز به حد مرد برسد اصل حکم نیز می تواند تغییر کند همانطور که در مثال بالا اگر نظم عمومی اقتضاء کند که عقد منحل شود حتماً باطل می گردد همچنانکه مواردی در این زمینه برای بطلان و خاتمه عقد وجود دارد. و وقتی شرایط و موقعیت متعلق حکم شکوفا و دگرگون گردید خود حکم نیز محکوم به تغییر و شکوفایی است. و در عصر حاضر که جنگ و پیکار فرهنگی در جریان است با توجه به این که این شیخون فرهنگی بیشتر متوجه قشر زنان است به نظر می رسد موقعیت جنگجویانه زنان نیز کمتر از مردان نباشد.

جایگاه مصلحت به عنوان معیار و تفسیر قوانین

در این وادی ابتدا به جایگاه مصلحت در دین اسلام و سپس به بررسی آن در ایران و روند حکومت این معیار فقهی حقوقی می پردازیم:

مصلحت گرایی در حکمت و فقه اسلامی و قوانین جدید متأثر از آن در حوزه ارث

نظریه ی مصلحت گرایی، به عنوان هدف و معیار تفسیر قوانین، در حقوق اسلامی نیز بی سابقه نیست. حکیمان و فقیهان، در عین حال که هدف اصلی خود، یعنی استنباط نظر شارع و اجرای آن در زندگی اجتماعی را فراموش نمی کنند، به ضرورت ها و نیازهای جامعه در دوران خود نیز توجه دارند: چنانکه پاره ای از عقود، با این که ساختمان اصلی آن با قواعد عمومی قراردادها سازگار به نظر نمی آید، بر مبنای توجه به همین مصالح و نیازها پذیرفته شده است.

از این شیوه ی تفکر چنین بر می آید که آنان در جوهر قواعد نوعی تمایل به سوی مصلحت و گریز از مفسده را احساس می کرده اند و آن را به عنوان هدف شارع می پذیرفته اند. به ویژه، که مفاد پاره ای از آیات چنان در این باره صریح است که به دشواری می توان بی اعتنا بر آن گذشت. منتها، چون بحث مربوط به هدف حقوق به طور مستقل و به شیوه ی کنونی در فقه و اصول مطرح نشده است، این گفتگوها بیشتر در شیوه های تفسیر قواعد و اجرای آن ها عنوان می شود.

به بیان دیگر، چون در نظام اسلامی قانونگذار اصلی خداوند است و او بر همه‌ی مصالح و مفاسد دور و نزدیک احاطه دارد، بحث مربوط به هدف حقوق محدود به تکالیف مجریان و کارگزاران حقوق است و در مقام اجرای قواعد مطرح می‌شود نه ایجاد آن‌ها. از این دیدگاه از فقه سه تمایل اصلی دو باب لزوم رعایت مصالح اجتماعی در تعبیر و اجرای قواعد دیده می‌شود:

(الف) پاره‌ای از اندیشمندان من جمله امام محمد غزالی که از لحاظ فلسفی در زمینه‌ی اشاعره، به حساب می‌آیند، به مصلحت و مفسده‌ای خارج از احکام شرع اعتقاد ندارند و حسن و قبح را نتیجه‌ی احکام می‌دانند نه هدف آن‌ها. (غزالی، ۱۳۶۷، ۸:۹۶) بر مبنای این اندیشه، فقیه باید تمام کوشش خود را صرف استنباط حکم کند؛ عقل در کشف قواعد طبیعی حاکم بر انسان نقشی مستقل ندارد و تنها می‌تواند در درک قواعد موجود و تمیز قلمرو آن‌ها مفید واقع شود.

(ب) فقهای امامیه نیز از جمله میرزای قمی و شیخ محمد رضا مظفر با این که حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند، اعتقاد دارند که شارع به همه‌ی مصالح نظر داشته و آینده و حال را در نظر گرفته است و احکام ثانوی که برای موضوع‌های گوناگون وجود دارد وسیله‌ی هماهنگ ساختن قواعد حقوق با انصاف و ضرورت‌های اجتماعی است؛ چنانکه قانون، با توجه به اوضاع و احوال ویژه‌ی هر مورد، تشخیص دهد. (مظفر، ۱۳۹۱، ۳:۲۰۵) (قمی، ۱۳۸۲، ۲:۹۰)

(ج) در مذهب مالکی از این هم پیش‌تر رفته‌اند و اعتقاد دارند که مصلحت و مفسدت می‌تواند دایره‌ی اجرای حکم را محدود یا موسع گرداند، یعنی مصالح مرسله در زمره‌ی وسائل استنباط حکم قرار دارد.

شاطبی، از نویسندگان و محققان بنام مالکی، در کتاب، «موافقات» می‌گوید: تکالیفی که در شرع مقرر شده به خاطر مصلحت بندگان به وجود آمده است. هدف شارع این است که مصلحتی را رعایت کند یا از مفسدتی احتراز نماید، بنابراین مجتهد نیز در مقام داوری نسبت به کارهای اشخاص باید به نتایج آن کارها توجه داشته باشد و هیچ حکمی را مطلق نپندارد. زیرا اگر کاری را که، به دلیل جلب منفعتی، مشروع دانسته شده است در حالتی نیز که منتهی به مفسده‌ای می‌شود مشروع بداند و به هدف نهایی حکم توجه نکند، در واقع با مقصود شارع مخالفت کرده است. آنچه شارع را برانگیخته و مقدمه‌ی قانونگذاری واقع شده ایجاد نتایج

«مصلحت آمیز» است و همین نتایج سبب ایجاد احکام قرار گرفته است. بنابراین، چگونه می‌توان ادعا کرد که حکم را بدون توجه به اسباب و مبنای آن می‌توان به درستی به کار بست؟ مصالحی که مورد توجه قانونگذار بوده و مجتهد نیز باید در نظر داشته باشد به دو گروه دنیایی و آخرتی تقسیم می‌شود: مصالح دنیایی ناظر به نتایج اجرای حکم در زندگی فردی و اجتماعی در این جهان است و مصالح آخرتی راجع به نتیجه‌ی کار مکلف است در آخرت که اهل نعیم می‌شود یا به جهنم می‌رود. (شاطبی، ۱۳۷۲، ۱۹۵:۲)

امام مالک، مؤسس این مذهب، در تعریف استحسان می‌گوید: «الاخذ بمصلحة جزئیه فی مقابله دلیل کلی» و این گفته توجه او را به «مصلحت گرایی» و نسبی بودن حقایق نشان می‌دهد. به نظر او عموماً احکام شرع می‌تواند به وسیله‌ی مصالح مربوط به نتایج آن‌ها تخصیص یابد. (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ۵۰۳:۱)

نکته جالب این است که، گذشته از تقسیم مصالح به دنیایی و آخرتی که شاطبی از آن یاد کرده است و همچنین قانون وصیت برای اولاد مع الواسطه در کشور مصر که متأثر از فقه حنابله بود و پیش‌تر در مقدمه ذکر گردید، گروهی دیگر مصالح را بر حسب درجه‌ی تأثیر آن‌ها در زندگی تقسیم کرده‌اند: بر این مبنا، مصالح را می‌توان به «ضرورت‌ها» و «نیازها» و «تفنن‌ها» تقسیم کرد.

به نظر می‌رسد این مقوله‌ی رعایت مصالح اجتماعی در طبیعت همه‌ی جوامع جهانی جایگاه ویژه‌ای دارد حتی در بین کشورهای غربی که با قواعد خشک و غیر منعطف نظام‌های حقوقی من جمله حقوق کامن لا^۱ مواجه هستند نظرات قابل تأملی به چشم می‌خورد؛ رئیس دانشکده حقوق هاروارد راسکو پاند^۲ به استدلال انتقادی علیه چیزی که خودش آن را «فقه ماشینی»^۳ نامید دست زد و به جای آن رویکرد جامعه‌شناختی را پیشنهاد نمود جایی که قواعد حقوقی بایستی بر مبنای منافع اجتماعی که قواعد آن جامعه به دنبال دارد ارزیابی شود. (orsinger, 2009, 5).

یکی از اساتید مکتب واقع‌گرایانه‌ی دانشگاه کلمبیا در این باره می‌گوید: حقوق در بردارنده‌ی مجموعه‌ی از قواعد و اصول تغییرناپذیری نیست که حک شده باشد بر یک بشقاب

1- Commonlaw

2- Roscoc pound

3- Miechanical jurisprudence+

برنزی ماندگار یا شبیه قانون حمراپی بر روی یک ستون سنگی. در تاریخ طولانی حقوق می توان تولد و مرگ اصول حقوقی را ملاحظه کرد این قواعد با گام های نامطمئن کودکی شروع می شوند پس از فصل بلوغ کامل لذا می برند و سرانجام افتان و خیزان به گور می روند؛ حقوق تنها بخشی از تمدن در حال تغییر ماست، تاریخ حقوق تاریخ جامعه است، اصول حقوقی معرف رسوم رایج زمان خود هستند رسومی که ضرورتاً باید متولد شوند زندگی کنند تا یک موعد مقرر و سپس بمیرند (orsinger,2009,5).

مصلحت گرایی در نظام جمهوری اسلامی ایران و قوانین جدید متأثر از آن در حوزه حقوق زنان

از آن جایی که در فقه امامیه ادله ای اجتهادی منحصر در کتاب، سنت، عقل و اجماع می باشد فقیه نمی تواند به مثابه ی دیگر فرق اسلامی استحسان و مصلحت را مبنای اجتهاد خود قرار دهد. باری، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در اصلاحیه قانون اساسی اصلاحیه ی سال ۱۳۶۸، نهاد جدیدی به نام مجمع تشخیص مصلحت نظام بر نهادهای موجود مؤثر در تشکیلات حکومتی نظام جمهوری اسلامی ایران افزوده شد. اصل ۱۱۲ اصلاحی قانون اساسی تشکیل این نهاد و هدف از تشکیل آن را اعلام می دارد. این مجمع که به دستور رهبر تشکیل می شود و اعضای آن راوی تعیین می نماید، علاوه بر اینکه عنوان بازوی مشورتی رهبر را دارد، در تصویب و تأیید قوانین نیز نقش دارد و در برخی موارد از جمله رفع اختلاف بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در تأیید قوانین، تصویب نهایی قانون به نظر آن مجمع موکول شده است که وظیفه ی مجمع و نقش آن در قانونگذاری بسیار حساس و پیچیده است به طوری که می توان نقش و تأثیر مصلحت اندیشی را به طور جزئی در تصویب قوانین در نظر گرفت. (مهرپور، ۱۳۸۷، ۴۵)

با اینکه مجمع تشخیص مصلحت نظام صراحتاً از سوی قانون صلاحیت قانونگذاری را ندارد و وظیفه ی او محدود به رفع اختلاف بین مجلسین در تصویب و تأیید قوانین می باشد اما با توجه به جایگاه ویژه و حساس که مجمع عهده دار آن است در مواردی بدون وجود اختلاف بین مجلسین به رسالت خود می پردازد و یکی از موارد مربوط به خطاب امام خمینی (ره) در تاریخ ۱۳۶۷/۱۰/۸ به اعضای مجمع تشخیص و مصلحت نظام در موقع جنگ و حالت حاد و اضطراری آن مبنی بر قانونگذاری اختیاراتی را تفویض نمود که بعدها نیز قوانینی از قبیل: قانون تخلفات،

جرايم و مجازات‌های مربوط به اسناد سجلی و شناسنامه مصوب دهم مرداد ۱۳۷۰ مجمع تشخیص مصلحت نظام، قانون تشکیل محکمه‌ی عالی انتظامی قضات، یکسان کردن مدت حضانت ۷ سال برای فرزندان که تا قبل از سال ۱۳۸۲ طبق ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی مصوب ۱۳۱۳، ۳ سال برای پسر و برای دختر ۷ سال که یک قانون مردسالارانه بود و دیگر قوانین و اصلاحیه‌هایی که این نهاد انجام داده است.

رعایت مصلحت گرایی و حفظ منافع اجتماعی همواره در اندیشه‌های امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری آیت اله خامنه‌ای (مدظله العالی) نیز به چشم می‌خورد.

امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید احکام و آیات الهی با توجه به ازمنه و امکان مختلف نازل شده‌اند و به دنبال مسائل نوین و جدید در فقه باید رفت و آن‌ها را با فقه اسلامی تطبیق داد و فقه، باید جوابگوی نیازهای امروزی ما در جوامع اسلامی باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۴، ۶۷: ۲۱).

مقام معظم رهبری نیز همواره با فتوای معتبر خود مؤید این تفکر مصلحت گرایی منافع اجتماعی شده است از جمله فتوای معتبر ایشان در مورد اصلاح ماده ۹۴۶ قانون مدنی در سال ۱۳۸۷ مبنی بر تعلق سهم الارث قیمت عین اموال غیر منقول ما ترک زوج به زوج که تا پیش از آن فقط شامل اموال منقول بود و همچنین برابری دیه‌ی اقلیت‌های دینی در سال ۱۳۸۸ در همین راستا بوده است.

مواردی که ذکر گردید همگی نشان از عزم جدی و نوینی است که در زمینه تحولات اجتماعی به وجود آمده است که این تحولات لاجرم تحولات حقوقی را به دنبال داشته است که در این مقام به اهم آن‌ها اشاره شد، برای مطالعه بیشتر این تحولات حقوقی به طور مخصوص در حوزه حقوق زنان بنگرید به (رجبی، ۱۳۸۷)، قوانین مربوط به زنان، خانواده و کودکان طی سه دهه انقلاب در مجلس شورای اسلامی) و (دفتر حقوقی معاونت پژوهشی مجلس، ۱۳۷۶، مواردی از نارسایی‌های مربوط به حقوق زنان). این تحولات حقوقی مرهون اندیشه‌های جدیدی است که در آثار امام خمینی (ره) و آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی) و دیگر فقهای عصر حاضر از جمله آیت الله صانعی و آیت الله یبات و دیگر فقها و مجتهدین عظام به چشم می‌خورد که همگی نشان از حرکت جمعی و تدریجی فقه و قانون با جامعه در حال پیشرفت و دگرگونی می‌باشد.

نتیجه گیری و پیشنهادها

نتیجه‌گیری

با تتبع در متون تاریخی و آشکار شدن وضعیت اُسفبار زن در جامعه جاهلی این نکته کاملاً روشن است که زن در آن جامعه هیچ گاه زمینه‌ی برخورداری از حقوق برابر در کنار مرد نداشته تا از ارث و دیه برابر و امثالهم بهره‌مند گردد. چگونه ممکن است موجودی که تا دیروز از حق زندگی بی بهره بود و از اساسی‌ترین حقوق خود محروم مانده بود امروز با ورود اسلام در کنار مرد از حقوق یکسان برخوردار گردد؛ کما اینکه وقتی پیامبر (ص) نصف سهم الارث مرد را برای زن در نظر گرفت در حالیکه تا قبل از آن زن هیچ گونه سهم الارثی نداشت، این خود انقلابی عظیم در جزیره العرب به حساب می‌آمد تا جایی که جامعه‌ی عشیره‌ای حجاز که در مقهور مردسالاری بود این تحول را بر نمی‌تایید؛ و دین اسلام در ابتدای رسالت خود به خاطر این اقدامات عدالت‌خواهانه و اصلاحی همواره با سختی‌هایی مواجه بود.

نتیجه دیگر این انزوای اجتماعی زنان را می‌توان در تعصیب دانست که در فقه عامه موضوعت بیشتری دارد زیرا عصبه که خویشاوندان ذکور متوفی را شامل می‌شود در اطراف شخص بوده و از او حمایت جنگجویانه می‌کردند. پس این حقیقت قابل انکار نیست که در تعصیب اندیشه سلحشورانه، نگاه مردسالارانه و جنگاورانه حاکم بوده است که این خود نشانه‌ی جهادی سهم الارث و نقض حقوق زنان در آن روزگار بوده است که همین اندیشه در جوامع مدنی امروزی جایگاهی نداشته و نیاز به یک نواندیشی در این زمینه دارد. کما اینکه بسیاری از مردان اهل سنت در فکرند که از قول تعصیب برگشته و قول امامیه را به جهت میراث دختر بگیرند. نتیجه دیگر این انزوای اجتماعی زنان جبهه می‌باشد؛ که شامل مصادیقی

از قبیل: لباس، انگشتر، مصحف و شمشیر می‌باشد. که این اموال از ماترک متوفی به پسر بزرگ اختصاص دارد. نظر نگارنده بر این است که اختصاص این اموال به پسر ارشد برگرفته از یک توصیه جهادی دیگری است زیرا در صدر اسلام که جنگ و پیکار رواج بسیار داشت پسران جنگیدن با شمشیر پدر خود را یک افتخار می‌دانستند و یک حربه تحریک آمیز و آشوبگرانه در داخل آن نهفته است که با اختصاص دیگر اموال ذکر شده در کنار شمشیر، یک روحیه جهادی را برای پسران در نظر گرفته است. نگاهی به حقوق زنان در بعضی از عقود اسلامی نشانگر اصل تساوی و برابری جنسیتی بین زن و مرد می‌باشد؛ در فقه عامه کسی که وقف برای پسران بدون در نظر گرفتن دختران و یا تبعیض بین آنان را عمل کند گناهکار می‌داند و عده‌ای آن گناه را برای بطلان وقف علت قرار داده‌اند. بنابراین این موضعی که در قالب کراهت، گناه و بطلان در مورد تبعیض بین فرزندان بیان شد، همگی نشان از لزوم تساوی و برابری حقوق زن و مرد می‌باشد، حداقل در عقود مسامحه‌ای که رضای خداوند در آن‌ها لازم است چنین می‌باشد؛ کما اینکه بسیاری از افراد برای اینکه رضای خدا در باب میراث نیز داشته باشند، در زمان حیات دارایی خود را به طور مساوی بین دختران و پسران تقسیم می‌نمایند که این خود نشانگر رعایت اصل تساوی و برابری می‌باشد.

با تأمل در سور قرآنی نیز به نتایج جدیدی در مورد بلاغت و اقتضای مکانی و زمانی کلام الهی دست پیدا می‌کنیم از آن جایی که باب ارث در قرآن کریم جزو سور مدنی به حساب می‌آید و در مدینه میزان سهم الارث تشریع گردید از جهاتی قابل تأمل است زیرا علاوه بر این که سوره نساء همانند اکثر سور مدنی محتوای آن حاوی موضوعات اجتماعی و مدنی می‌باشد تا موضوعات توحیدی و اعتقادی؛ زمان تشریع میزان سهم الارث نیز در شهر مدینه نیز بسیار بجا و هوشمندانه به نظر می‌رسد زیرا اگر بحث نصف سهم الارث در مکه برای زنان در نظر گرفته می‌شد با سختی‌های زیادی در جامعه خشن و خشک مکه مواجه می‌شد خصوصاً هدف تبلیغی که اسلام نوپا بر عهده داشت چه بسا در میان جامعه مردسالارانه آن زمان مکه با تشریع باب ارث برای اناث به کندی بیش می‌رفت. بنابراین با توجه به مضمون حدیث ثقلین، که در آن قرآن کریم به عنوان آخرین معجزه خداوند برای تمام اعصار نازل شده و عترت پیامبر اکرم (ص) به عنوان تکمیل کننده این معجزه آسمانی آمده است، به نظر می‌رسد با گذشت چهارده

قرن از زمان نزول معجزه پیامبر(ص) اقتضائات حال و شرایط کنونی جامعه که در قالب قرآن کریم در نظر گرفته شده است، باید توسط علماء و دانشمندان این عرصه کشف و استفتاء شود. یکی دیگر از روش‌هایی که در این نحله به ما کمک شایان می‌کند بهره‌گیری از مکتب هرمنوتیک است با تأمل در اندیشه‌های دانشمندان مکتب هرمنوتیک در اروپا و اسلام و امعان نظر در متون کتب آسمانی این حقیقت به آسانی به دست می‌آید که امکان تطبیق هرمنوتیک در آثار اسلامی وجود دارد، و این مهم در حوزه هرمنوتیک کلاسیک بیشتر به نظر می‌آید؛ آثار و مقالات زیادی که در این عرصه نگاشته شده است مؤید این مطلب است که این مکتب امکان تأمل و توجه ویژه‌ای را برخوردار است. آنچه که به نظر می‌آید این است که تشریح یک حکم را نباید منحصر در یک متن دانست بدون ملاحظه به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی جامعه مورد خطاب شارع؛ در این راستا باید زندگانی یک پیامبر و حتی تمام پیامبران را به عنوان یک نظام عرفان‌گرایی در نظر گرفت، مع‌الوصف با اندکی تأمل در تناسب معجزات پیامبران با جامعه زمانی خود این حقیقت به سادگی آشکار است که خداوند هر پیامبری را با سلاح و اندیشه خاص زمان خود در قالب معجزات خویش به پیکار با جامعه تحت امر خود فرستاده تا اهداف خود را بدین وسیله در جامعه پیاده کند.

و نیز روند تکمیل فقه و قانونگذاری را در بین پیامبران صاحب شریعت مورد توجه قرار داد. با این تفکر می‌توان مراد از ذکر و انثی مصرح در آیه ۱۱ سوره نساء را مربوط به تفاوت جنگاوری و مسئولیت و مشارکت اجتماعی زنان و مردان صدر اسلام دانست و تفاوت مسبوق را با تطبیق همین آیه از سوره نساء با وضعیت مردان و زنان در عصر حاضر و خصوصاً ایران مورد مطالعه قرار داد تا چه بسا با این نگرش از هدف غایی شارع که نیازهای پیروان خود را در نسل‌های بعد و تمام آنات زمان مورد ملاحظه دانسته، پرده برداشت

بی‌شک با توجه به بلاغت قرآن کریم که در تشریح احکام مقتضای حال متعلق حکم را مورد توجه قرار داده، با تغییر این اقتضائات علی‌القاعده احکام نیز باید دستخوش تغییر و تحول همگام با تغییرات جامعه گردد. اگر در آیه ۱۱ سوره نساء میزان سهم الارث پسران دو برابر حصه دختران در نظر گرفته شده بی‌شک به نقش اقتصادی و اجتماعی و کارکرد جنگویانه و سلحشورانه جنس مذکر در زمان صدر اسلام توجه داشته، حال که نقش زنان امروزه در مشاغل مختلف و

مشارکت‌های اجتماعی و اقتصادی پررنگ شده و زنان ایرانی در حال حاضر هم پا و دوشادوش مردان در همه عرصه‌های جامعه به جایگاه ویژه‌ای دست یافته‌اند که بر کسی پوشیده نیست. از دیگر نتایج این پژوهش بررسی علت و حکمت احکام الهی است که در این راستا نظر نگارنده بر این است که اگر فوت شخص را علت وقوع ارث بدانیم حکمت ارث را می‌توان حمایت مالی از بازماندگان متوفی دانست که در این راستا حکمت دو برابر بودن میزان سهم الارث پسر نسبت به دختر به خاطر مسئولیت اجتماعی و اقتصادی و نیز موقعیت جنگجویانه و سلحشورانه مرد می‌باشد؛ حال اگر همین حکمت موجود یعنی همان مسئولیت و مشارکت اجتماعی زن نیز به حد مرد برسد اصل حکم نیز می‌تواند تغییر کند و وقتی شرایط و موقعیت متعلق حکم شکوفا و دگرگون گردید خود حکم نیز محکوم به تغییر و شکوفایی است.

رعایت مصلحت گرایی و حفظ منافع اجتماعی نیز همواره در اندیشه‌های امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری آیت اله خامنه‌ای (مدظله العالی) نیز به چشم می‌خورد. امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید احکام و آیات الهی با توجه به ازمه و امکان مختلف نازل شده‌اند و به دنبال مسائل نوین و جدید در فقه باید رفت و آنها را با فقه اسلامی تطبیق داد و فقه، باید جوابگوی نیازهای امروزی ما در جوامع اسلامی باشد. مقام معظم رهبری نیز همواره با فتوای معتبر خود در سال‌های اخیر مؤید این تفکر مصلحت گرایی منافع اجتماعی شده است. مواردی که ذکر گردید همگی نشان از عزم جدی و نوینی است که در زمینه تحولات اجتماعی به وجود آمده است که این تحولات لاجرم تحولات حقوقی را به دنبال داشته است که در این مقام به اهم آنها اشاره شد، این تحولات حقوقی مرهون اندیشه‌های جدیدی است که در آثار امام خمینی (ره) و آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی) و دیگر فقهای عصر حاضر از جمله آیت الله صانعی و آیت الله بیات و دیگر فقها و مجتهدین عظام به چشم می‌خورد که همگی نشان از تحول جمعی و تدریجی فقه و قانون همگام با جامعه در حال پیشرفت و دگرگونی می‌باشد. که این حرکت جمعی نه تنها متوجه یک موضوع و یک باب از فقه و قانون نمی‌شود بلکه متضمن دگرگونی و نواندیشی در همه زمینه‌ها و ابواب فقهی حقوقی است.

پیشنهادهای

از موانعی که بر سر راه تحقیق دانش آموختگان عرصه علم حقوق وجود دارد ممانعت از دریافت آمار از مراجع دادگستری و قضایی در مطالعات میدانی است؛ که این خود نقدی وارد بر دستگاه قضا می‌باشد زیرا همانگونه که حقوق را به عنوان یک علم به رسمیت می‌شناسیم باید راه‌های پیشرفت و متغیرهای آن را نیز به رسمیت بشناسیم، وقتی مطالعه مراجعه کنندگان به دادگستری را به عنوان یک نهاد عمومی مسدود و پلمپ انگاشته شود بی شک زمینه پیشرفت و تکامل آن نهاد نیز ایستا و بی نتیجه خواهد بود. یکی از آمارهایی که در این پژوهش با همین ممانعت و ممنوعیت واقع شد دریافت آمار اقامه کنندگان دعوای مطالبه سهم الارث به لحاظ تفکیک جنسیتی بود که از سوی دادگستری‌های استان طبق آیین نامه داخلی خود مورد قبول واقع نگردید؛ که یکی از فرضیه‌های مغفول این پژوهش به واسطه همین ممنوعیت به فراموشی سپرده شد، در این فرضیه که دلیل حجم بالای پرونده‌های با موضوع سهم الارث را که خواهان اکثریت این دعوای را طبق آمار غیر رسمی و مشاهدات جامعه حقوقی مرتبط با دادگستری، زنان تشکیل می‌دهند به خاطر همین دو برابر بودن سهم الارث مردان نسبت به زنان می‌دانستیم، زیرا از آن جایی که نصف بودن سهم الارث برای زنان این ذهنیت عرفی را برای مردان به وجود آورده که از در نظر گرفتن همان نصف سهم الارث برای خواهران خود هم سرباز زنند و بعضاً با پرداخت سهم ناچیزی از حق خواهران خود سکوت مقطعی آن‌ها را به دست آورند که این بی عدالتی عرفی خیل عظیم خواهران را برای مراجعه به دادگاه در ردیف خواهان با موضوع سهم الارث در پی دارد که خود باعث افزایش تعداد پرونده‌های قطور سهم الارث، اطاله دادرسی، هزینه فرصت و دیگر مشکلات دست و پاگیر برای دادگاه است در حالی که اگر سهم الارث برابر بین زن و مرد به عنوان یک پیشنهاد در نظر گرفته شود این بار عدالت با چهره‌ی آشکار خود به میدان می‌آید تا عرف و عادات جنسیتی حاکم بر حوزه سهم الارث را در هم شکنند.

منابع و مأخذ

الف- منابع فارسی

۱. آقایی، بهمن. (۱۳۹۲). فرهنگ حقوقی بهمن، چاپ پنجم. تهران: انتشارات گنج دانش
۲. احمدی شاهرودی، حسین. (۱۳۸۷). شرح جواهرالبلاغه. تهران: انتشارات طلوع مهر.
۳. احمدی، بابک. (۱۳۸۰). ساختار و هرمنوتیک. تهران: انتشارات گام نو
۴. امام خمینی، روح الله. (۱۳۶۳). صحیفه نور. نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
۵. امیری، ابن هشام. (۱۳۸۵). السیره النبویه. تهران: نشر کتابچی
۶. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۳۶۴). فتوح البلدان. نشر تهران چاپ دوم
۷. پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۲۴). نهج الفصاحه. تهران: انتشارات جاویدان
۸. ثبوت، علی اکبر. (۱۳۷۶). دائره المعارف اسلامی شیعه. قم: انتشارات دارالقرآن الکریم
۹. جزری، ابن اثیر. (۱۳۴۱). أسد الغابه فی معرفه الصحابه. قم: نشر اسماعیلیان
۱۰. جناتی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۹). مقاله تاثیر زمان و مکان در اجتهاد. نشر کیهان اندیشه
۱۱. خدوری، مجید. (۱۳۹۱). ازدواج در اسلام. تهران: نشر راسخون
۱۲. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۲). منطق تفسیر قرآن. انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی
۱۳. رضی، سید شریف. (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه. انتشارات عدالت تهران
۱۴. روحانی، سید سعید. (۱۳۸۴). تاریخ اسلام. تهران: نشر مهر امیر المؤمنین (ع)
۱۵. زرکشی، بدرالدین. (۱۳۷۰). البرهان فی العلوم القرآن. انتشارات بیروت دارالهادی
۱۶. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۱). هرمنوتیک و نسبت آن با اندیشه اسلامی. تهران: انتشارات گام نو

۱۷. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۷۰). احکام ثابتۀ لاتتغیر. قم: انتشارات دارالقرآن الکریم
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۲). المیزان فی تفسیر القرآن. نشر دفتر اسلامی قم
۱۹. طبری، محمدجریر. (۱۳۵۲). تاریخ طبری. تهران: انتشارات اساطیر اسلامی
۲۰. طوسی، حسن بن علی (شیخ طوسی). (۱۳۳۵). الخلاف. تهران: نشر کوشان پور
۲۱. علامه مظفر، محمدرضا، (۱۳۹۱)، اصول فقه، قم: چاپ چهارم، انتشارات پیام نوآور
۲۲. علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱). روش ها و گرایش های تفسیری. تهران: انتشارات اسوه
۲۳. علی، جواد. (۱۳۴۹). فی تاریخ العرب قبل الاسلام. ناشر: تهران. بعثت
۲۴. غروری نائینی، محمد حسین. (۱۳۸۲). تنبیه الامه. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
۲۵. قاسم پور، محسن. (۱۳۸۱). پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی. انتشارات ثمین
۲۶. قرطبی، محمد. (۱۳۸۵). الجامع الاحکام القرآن. تهران: نشر اسلام در آینه پژوهش
۲۷. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۸)، دوره مقدماتی حقوق مدنی، چاپ ۳۱، تهران، نشر میزان.
۲۸. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۸)، فلسفه حقوق، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۹. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۹)، حقوق خانواده، جلد ۲، چاپ ۱۱، تهران، نشر گنج دانش.
۳۰. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۰)، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، چاپ ۳۱، تهران، نشر میزان.
۳۱. کلینی، محمد. (۱۳۹۲). الفروع من الکافی. تهران: چاپ انصاریان
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). اسلام و مقتضیات زمان. انتشارات صدرای قم
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا
۳۴. مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۶)، فقه تطبیقی، تهران: چاپ ۵، نشر جهاد دانشگاهی.
۳۵. منتظری مقدم، حامد. (۱۳۸۴). گونه های ازدواج در عصر جاهلی. نشر تاریخ در آینه پژوهش
۳۶. منصور، جهانگیر (۱۳۸۹)، قانون مدنی، تهران: چاپ ۶۷، نشر دیدار.
۳۷. مهرپور، حسین (۱۳۸۷)، دیدگاه های جدید در مسائل حقوقی، تهران: چاپ ۳، انتشارات اطلاعات.
۳۸. نصیری، محمد. (۱۳۹۱). تاریخ تحلیلی صدر اسلام. قم: نشر معارف
۳۹. نویری، شهاب الدین. (۱۳۶۵). نهایه الارب فی فنن العرب. تهران: نشر امیرکبیر
۴۰. یزدی، سیدمحمد کاظم. (۱۳۷۰). عروه الوثقی. انتشارات: قم. موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان

ب- منابع عربى:

١. آلوسى، شهاب الدين محمود. (١٣٧٣). روح المعانى. قم: نشر دارالكتب العلميه
٢. آلوسى، شهاب الدين محمود. (١٣٩١). بلوغ الارب. نشر دارالكتاب مصرى
٣. ابن بابويه، محمد بن على (شيخ صدوق). (١٣٥٦). علل الشرايع. قم: انتشارات دارالكتاب اسلامى
٤. اصفهانى، ابن هيثم. (١٣٩٠). اخبار النساء فى الكتاب الآغانى. قم: نشر مؤسسه الكتب الثقافيه
٥. انصارى، فاضل. (١٣٨٠). العبوديه. انتشارات: دمشق. الاهالى
٦. بيهقى، حسين بن على. (١٣٧٧). السنن الكبرى. انتشارات دارالفكر بيروت
٧. ترمانىنى، عبدالسلام. (١٣٦٨). الزواج عند العرب فى جاهليّة و الاسلام. نشر دارالقلم عربى
السوريه
٨. جاحظ، عمر بن محمد. (١٣١١). البيان و التبيين. انتشارات قاهره
٩. جاحظ، عمر بن محمد (١٣٥٨). رسائل. انتشارات قاهره
١٠. حر عاملى، شيخ محمد. (١٣٦٧). وسائل الشيعة. انتشارات دارالكتاب اسلامى
١١. دينورى، ابن قتبيّه. (١٣٥٦). غريب الحديث. انتشارات: العراق. احياء التراث اسلامى
١٢. زركشى، بدرالدين. (١٣٧٠). البرهان فى العلوم القرآن. انتشارات بيروت دارالهادى
١٣. زيدان، عبدالكريم. (١٣٥٦). الوجيز فى اصول فقه. انتشارات دارالعلم الملايين اللبنا
١٤. سالم، عبدالعزيز. (١٣٤٩). تاريخ العرب قبل الاسلام. نشر دارالملايين لبنان
١٥. سليم، احمد امين. (١٣١٧). جوانب من التاريخ و حضارة العرب فى العصور القديمه. نشر سومر
١٦. سيوطى، جلال الدين. (١٣٨٠). الاتقان. تهران: انتشارات امير كبير
١٧. شهيد ثانى، (١٣٧٨). الروضه البهيّه. بيروت: نشر دارالعالم اسلامى
١٨. عبدالهادى، عباس. (١٣٨٧). المرأة و الاسره فى حضارات الشعوب و انتظمتها. نشر دار
طلالاس للدراسه و النشر السوريه
١٩. فروخ، عمر. (١٣٢٥). تاريخ الجاهليه. انتشارات دارالعلم الملايين
٢٠. نصير، أمل. (١٣٧٩). صورة المرأة فى الشعر الاموى. ناشر: المؤسسه العربيه للدراسات و
النشر السوريه
٢١. نورى، محدث. (١٣٦٦). المستدرک. قم: نشر آل بيت لاحياء التراث

پ- منابع لاتین:

1. Martin, Elizabeth(2005), A Dictionary of law, 1eme edition.
2. Morris, William, (1990), the American Heritage Dictionary of the English language, 9eme edition.
3. Orsinger, Richard(2009), the law of Interpreting contracts.
4. Esposito, john. (2002). Oxford university press
5. Eendress, Gerard. (1988). An Introduction to Islam.

Documents and sites.

1. <http://www.civilica.com>
2. <http://www.hawzah.net>
3. <http://www.Noormags.com/view/fa/default>.
4. <http://www.Penalreform.org>
5. <http://sid.ir>.

