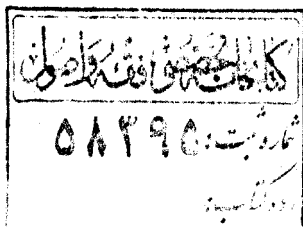


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شریعت، عرف و عقلانیت

مجموعه مقالات



محمد تقی فاضل میبدی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، بعد از برج نگار، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب فکر - دین ۱۲

شریعت، عرف و عقلانیت
محمدتقی فاضل میبدی
طرح جلد: واحد گرافیک هرمس
چاپ اول: ۱۳۹۴
تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه
چاپ: رسام
همه حقوق محفوظ است.

سرشناسه:	فاضل میبدی، محمدتقی، ۱۳۳۲ -
عنوان و نام پدیدآور:	شریعت، عرف و عقلانیت، مجموعه مقالات / محمدتقی فاضل میبدی.
مشخصات نشر:	تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری:	۲۴۸ ص.
فروست:	مجموعه ادب فکر - دین ۱۲
شابک:	978-964-363-903-7
وضعیت فهرست نویسی:	فیا
موضوع:	اجتهاد و تقلید - مقاله ها و خطابه ها
موضوع:	فقه - بررسی و شناخت - مقاله ها و خطابه ها
موضوع:	اسلام - تجدید حیات فکری - مقاله ها و خطابه ها
موضوع:	اسلام - قرن ۲۱ م. - مقاله ها و خطابه ها
رده بندی کنگره:	۱۳۹۳ ش ۴ / ۱۶۷ PB
رده بندی دیویی:	۲۹۷ / ۳۱
شماره کتابشناسی ملی:	۳۵۲۱۹۹۶

فهرست

۱	پیشگفتار
۵	انسان، ادیان، ارتداد
۲۵	ذبیحة اهل کتاب
۴۹	سیره صلح جویانه پیامبر (ص)
۶۵	شریعت، اجتهاد، و عقلانیت
۱۱۳	فلسفه وجودی ماههای حرام و... ..
۱۲۱	رابطه دین و عرف
۱۴۵	عقل دینی و عقل فلسفی
۱۶۹	تعامل فقها با بناهای عقلایی در جهان امروز
۱۸۵	جایگاه زن در ادای شهادت از منظر فقه اسلامی
۲۰۳	نگاه اصلاحی به حقوق زنان
۲۱۵	واژه‌های «رجل» و «رجال سیاسی» در روایات، فقه، و قانون
۲۲۵	آیت الله طالقانی اسلام را در ظرف زمان می‌دید
۲۴۳	کتابنامه

پیشگفتار

در دنیایی زندگی می‌کنیم که در آن مفاهیم تازه‌ای چون حقوق بشر، آزادیهای سیاسی، دموکراسی، حقوق مدنی، فلسفه‌های مضاف از قبیل فلسفه دین و فلسفه اخلاق، و مفاهیم دیگری در عرصه‌های علوم انسانی روییده و همواره رو به بالندگی است. سخن گفتن از منشأ دین، تجربه دینی، زبان دین، پلورالیسم دینی، مسائل ذاتی و عرضی دین و امثال آن در گذشته به مانند امروز مطرح نبوده و در دانش کلام یا دین‌شناسی جایی نداشته است. انسان دیندار عصر امروز که با این مفاهیم نو مواجه می‌شود، در بادی امر پاره‌ای از آنها را با باورهای دینی خود در تضاد می‌بیند و نمی‌داند از این باورها دست بشوید یا این مفاهیم مدرن را نامشروع و ناسازگار با یافته‌های کلامی و فقهی قلمداد نماید؟ هنوز این مسئله برای دین‌اندیشان متجدد و نوگرا به نحو کامل حل نشده و همچنان عالمان حوزه‌های علوم دینی را به چالش می‌کشد. در میان نفی یکی از این دو راه و اثبات دیگری، راه سومی که دینداران نواندیش دنبال می‌کنند تجدید نظر و یا بازنگری و بازسازی در مبانی کلامی و فقهی است که از گذشته به دست ما رسیده است. حتی اگر تمامی مفاهیم مدرن را نادرست و در تضاد با دین بدانیم و حقوق بشر، دموکراسی، انتخابات، احزاب، حقوق زنان و... را زائیده اندیشه ملحدانه و یا اومانیستی بدانیم، نباید بر معتقدات گذشته خود که زائیده اندیشه متکلمان و فقهاست پای بفشاریم و هر راهی را برای بازنگری بر خود ببندیم، و دلیلمان این باشد که این اندیشه‌ها عین دین است و قداست و جزمیت آن تغییرناپذیر است و باید آنها را پذیرفت. بدیهی است که اگر این جزمیت را دنبال نماییم مشکل دینداری نسل امروز در مواجهه با این مفاهیم مدرن حل نمی‌شود و خیلی از پرسشهای بی‌پاسخ می‌ماند و حوزه ناباوری گسترده‌تر می‌شود.

یک قرن پیش، مرحوم اقبال لاهوری می‌گفت اندیشهٔ اسلامی پانصد سال است که دچار رکود است، باب اجتهاد که ریشه در اندیشهٔ اصیل دینی دارد بسته شده است و این خود باعث رکود اندیشه در جوامع اسلامی شده است. مرحوم شهید مطهری دو خطر جمود و جهالت را مانع توسعهٔ اسلام می‌دانست و پیشنهاد می‌کرد فکر دینی ما باید از بدعتها، خرافات، و تحریفها اصلاح شود و اصول و مبانی مذهبی به صورت صحیح و واقعی خود به افراد تعلیم و القا شود. کسانی چون مطهری و اقبال بر این نظر بودند که می‌توان با بازنگری و اجتهاد در اصول و با حفظ سنتها و مبانی دینی با مدرنیته در خیلی از مفاهیم انسانی کنار آمد، چراکه هم معارف اسلامی موجود و هم مدرنیته، هر دو، قابل نقد است. این بزرگواران نمی‌گفتند در دین اجتهادی صورت نگرفته است، بلکه بر این باور بودند که اجتهادها پس از دوران نوگرایی متناسب با زمان نبوده و در مقام پاسخ به شبهات بر نیامده است.

اجتهاداتی که در گذشته صورت گرفته و اکنون نیز ادامه دارد، هم از جهت معرفت‌شناسانه و هم از نگاه هرمنوتیکی، قابل نقدهای جدی است. اینکه فهم فقیهان و متکلمان را عین دیانت بدانیم و آن را قدسی تلقی کنیم و جایی برای چون و چرا نگذاریم، ادعای پذیرفته‌ای نیست. شک نیست که غالب فقیهان در گذشته با یک سلسله پیش‌فرضهای جزمی و قطعی و شرایط تاریخی و جغرافیایی خاص سراغ کتاب و سنت رفته‌اند، و آنچه را که فهمیده‌اند حقیقت شمرده‌اند. بنابراین یکی از مباحث مهمی که در کنار فقه طرح آن ضروری است، بحث تاریخ فقه و در کنار آن بحث فلسفهٔ فقه است. فقیه امروزی باید تاریخ فقه را بداند و در اجتهاد خود فلسفهٔ فقه را مدنظر داشته باشد. از امتیازات آیت‌الله بروجردی این بود که فقه را با زمینه‌هایی که در آن شکل گرفته بود به بحث می‌گذاشت و از زوایای تاریخی آن غافل نمی‌ماند. برخی از گذشتگان چون ابوحامد غزالی (متوفای ۵۰۵ هـ)، فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ هـ)، و شاطبی (متوفای ۷۹۰ هـ) و کسان دیگر بحث اهداف فقه و مقاصد پنجگانه یا ششگانهٔ شریعت را به میان کشیده‌اند و آن را در حوزهٔ اجتهاد دخالت داده‌اند. اما چنین کاری در حوزهٔ فقه شیعی رونق نیافته است. نکتهٔ دیگر این است که دستگاه فقهی و کلامی ما بیشتر بر

نصوص استوار شده و عقل، هر چند، از منابع اجتهاد به شمار می آمده ولی در عمل جز برای فهم نص کاربردی نداشته است. عالمان شیعی همانند معتزله احکام را تابع مصالح و مفاسد می شمارند و بعضی از آنان این مصالح و مفاسد در بخش امور غیرعبادی را قابل کشف می دانند، با این حال پاره‌ای از احکام، به ویژه در زمینه کیفری، در این روزگار تابع مصالح و مفاسد عقلانی نیست و با استدلال بر نصوص اجرا می شود. بر فرض که مفاسد و مصالح را مبنای احکام بدانیم، روشن نیست که چه کسی باید مصالح و مفاسد را تعیین کند. آیا فقیه خود این کار را عهده دار است و یا شورای فقهانی و یا شورای کارشناسی در هر بخش این کار را عهده دار می شود؟ در هر صورت تعیین مصالح و مفاسد در امور اجتماعی از تشخیص فرد خارج است و این از مزایای نواندیشی در عرصه اجتهاد در فروع است که فقیهان باید اجتهاد فردی را کنار بگذارند و افکار خارج از حوزه را به سفره اجتهاد دعوت نمایند. در این روزگار اظهار رأی پیرامون مسائلی که به اقتصاد مربوط می شود، و یا صدور فتاوایی که به مجازاتها بر می گردد، بدون کارشناسان مسائل اقتصادی و حقوقی و جرم شناسی میسر نیست. همچنین اگر روزگاری بحث اهل ذمه مطرح بود و غیرمسلمانان صاحب کتاب چون نصرانی‌ها و یهودی‌ها و مجوسی‌ها برای زندگی در کشور اسلامی باید عقد ذمه می بستند، امروز در تمام کشورها - مسلمان و غیرمسلمان - تنها مسئله شهروند بودن مطرح است و در کشورهای مسلمان مرزی برای مسلمان و غیرمسلمان مطرح نیست. در حوزه مسائل مربوط به زنان نیز چنین است. پاره‌ای از تکالیف و مسائلی که در گذشته مطرح بود در این زمان باید مورد تجدیدنظر قرار گیرد. انحصار حق طلاق و یا حق قضاوت برای مردان و یا محروم بودن زنان از پاره‌ای شهادت بر اساس فتاوی پیشین، در این روزگار قابل اجرا نیست. بدیهی است که حوزه‌های علوم دینی در مواجهه با این مسائل نمی توانند به شیوه گذشته پاسخگو باشند.

کتابی که پیش روی خوانندگان است حاوی مقالاتی است که به پاره‌ای از دغدغه‌های فوق می پردازد و سعی کرده است با موازین کلامی و فقهی و روشهای عقلایی برخی از مسائل را به بوته نقد بگذارد. هرچند احیاء اندیشه دینی و بازنگری در احکام را به چند مسئله نمی توان محدود کرد، اما پیمودن این راه،

هرچند یک گام، می‌تواند گره‌گشا باشد. بر این باورم که شریعت اسلامی، با عنایت به عرف عقلا و دعوت به تعقل و حفظ مصالح و قوه محرکه اجتهاد، می‌تواند در همه زمینه‌ها در این زمان نجات و سعادت بشر را تأمین نماید و از دستگاه حقوقی زمان پیشی بگیرد، مشروط بر این که از حالت، تنها، نص‌محوری خارج شود و عقل و عرف زمان را، و به تعبیر مرحوم امام خمینی (ره) زمان و مکان را، در اجتهاد دخالت دهد.

انسان، ادیان، ارتداد

خلق همه سر به سر نهال خدایند
هیچ نه برکن تو زین نهال و نه بشکن^۱

هر از چندگاهی شنیده می‌شود که در دیار مسلمانی کسی را به جرم تغییر عقیده، با عنوان ارتداد، به اعدام محکوم می‌کنند. و در پی آن، به ویژه طرفداران حقوق بشر، پاره‌ای کشورها در مقام ممانعت از این حکم مواضع تندی اتخاذ می‌نمایند. لازم دانسته شد با نگاهی دوباره به مبانی این فتوا ببینیم آیا می‌توان کسی را به صرف تغییر عقیده به تیغ اعدام سپرد و اصل عدالت، آزادی، و حفظ حیات انسانی که اسلام بر آن پای فشرده است را نادیده انگاشت؟ به عنوان مقدمه:

۱. تمدنی که انسان امروز وارث آن است از سرچشمه‌های اساطیر اولیه و گرایشهای ماورائی صبحدم تاریخ و اعتقادات گونه‌گون روئیده است و به قول پلوتارک، مورخ یونانی، هیچ تمدنی خالی از خاستگاه دینی و اعتقادی از بستر تاریخ برنخاسته است. اگر دغدغه‌های دینی و احساسات آیینی و مذهبی در سلوک آدمیان نمی‌بود آداب و رسومی و تمدن و علومی نمی‌رست. بنیان این کلام به این باز می‌گردد که دین و آیین ماورائی پدیده‌ای فطری و همزاد با آدمیان است و انسان نخستین به نیروی رازآلودی که نگاهدارنده زمین، آسمان، و سراسر زندگی است عمیقاً احساس وابستگی می‌کرد. انسانهای اولیه عموماً به نیروهای فراطبیعی باور داشتند. بسیاری از باورهای فرهنگی از این نوع گرایشها سرچشمه گرفته است، زیرا اگر تمام پرسشهای آدمی در زوایای علوم پاسخی بیابد، این سؤال که آغاز و انجام جهان چیست و خاستگاه و جایگاه انسان کدام است همواره از نگاه علوم بی‌پاسخ است و یا پاسخ روشن و یکدستی ندارد.

بنابراین انسان برای اینکه آغاز و انجام خود و جهان را بداند و برای پرسشهای اولیه خود پاسخی بیابد، فطرتاً آیین ماورائی را برای خود برمی‌گزیند و جواب این سؤال را در آن سوی طبیعت و از ادیان مورد پذیرش خود می‌جوید. «دکارت هیچ‌گاه در عرصه «امر ممتد» تماماً مکانیکی نمی‌اندیشید و با وجود آن که می‌خواست همه چیز را بر تصورات واضح و متمایز بنا کند، پای هیولایی مبهم و خردناپسند به نام انزوا را در علم باز می‌کند.^۱»

۲. از پدیده‌های غیرقابل انکار، حضور ادیان مختلف و ملل و نحل گوناگون در تاریخ آیین آدمیان است. اینکه از سپیده‌دم تاریخ تاکنون چه تعدادی دین به وجود آمده است برای مورخان ادیان روشن نیست و هیچ دینی نتوانسته است ادیان دیگر را نسخ کند و خود را دین غالب و برتر قرار دهد.

میتولوژی، علم الاساطیر، نشان می‌دهد افسانه‌هایی که بشر راجع به خلقت عالم و آدم و آغاز و انجام عالم داشته و یا افسانه‌هایی که از خدا و خدایان حکایت می‌کرده است، در میان فرق و اقوام یکسان نبوده و هر قومی با زبان خود و نوع نگاه خود به ناز و نیاز نشسته و اقوام هیچ‌گاه به دنبال این نبوده‌اند که نوع گرایش خود را به دیگری تحمیل کنند؛ البته هر دینداری ممکن است دین خود را حق بداند و ادیان دیگر را باطل، اما اگر فرق و اقوام به دنبال تحمیل عقاید برمی‌آمدند فرجام آن جنگهای خونینی می‌شده که در میان ادیان و مذاهب رخ می‌نموده است.

به تعبیر قرآن کریم:

«لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً»^۲ (ما برای هر کدام از شما آیین و طریقه‌ای

روشن قرار دادیم.)

و در آیه دیگر:

«وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ»^۳ (این نوع اختلافات برافکندنی نیست.)

عارفان، که بر این نکته خوب تطفن یافته بودند، مرزهای ادیان را مانند

۱. عبدالکریم سروش، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، مقدمه، ص ۱۱. ۲. مائده / ۴۷.

۳. هود / ۱۱۸.

دیواره‌هایی می‌دانند که وجودش مجازی ولی ضروری است و چون آن را برگیری حقیقت واحدی بیش نخواهد ماند.

همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چون که برگیری تو دیوار از میان
ده چراغ ار حاضر آری در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی
اطلب المعنی من الفرقان قل	لا نفرق بین آحاد الرسل ^۱

بنابراین، از نگاه عرفان، جنگ وجدالهای مذهبی حاصل نظرهای کوتاهی است که آدمیان به ادیان و مذاهب دارند، اما هر کس در این جهان قصه شوق خود را به زبانی می‌سراید:

پیش ما سوختگان مسجد و میخانه یکی است	حرم و دیر یکی، سبزه و پیانه یکی است
این همه جنگ و جدل باعث کوته‌نظری است	گر نظر پاک کنی کعبه و بتخانه یکی است
هر کسی قصه شوقش به زبانی گوید	چون نکو می‌نگرم حاصل افسانه یکی است ^۲

به تعبیر مولوی:

هندیان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سند مدح

مهم این است که در هر سری، سری از خدا باشد و در برابر او به تضرع و تحیر بنشینند:

گر مرشد ما پیر مغان شد چه تفاوت در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست^۳

پس ادعای اینکه همه ادیان باطل‌اند جز یک دین، سخن نکوهیده‌ای است و در تاریخ نیز چنین ادعایی جایی برای خود باز نکرده است.

پس مگو کین جمله دینها باطل‌اند باطلان بر بوی حق دام دل‌اند

۱. مولوی، دفتر اول. ۲. عماد خراسانی. ۳. حافظ.

گویا مولوی این معنا را از قرآن کریم برگرفته باشد:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^۱ (کسانی که ایمان آوردند و کسانی که به آیین یهود، صابئیان، و نصارا گرویدند هرگاه به خدا و روز رستاخیز ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند پاداششان نزد خداوند مسلم است و هیچ گونه ترس و اندوهی برای آنان نیست.)

به هر روی، حقیقت دین معشوقی است که با هزار جلوه خودنمایی می‌کند و هرکسی با دیده خود، آن جلوه را به تماشا می‌نشیند.

با عشق و ناز و دلبری در جلوه حور و پری هر دم به شکل دیگری یارم به بازار آمده^۲ و یا:

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را^۳

بیان شیوا و شیرین عارفان اشاره به آیه زیبای قرآن دارد:

«لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ»^۴ (برای هر امتی مناسکی قرار دادیم که آنها بدان عمل می‌کنند، پس نباید در این امر با تو به ستیزه برخیزند.) بنابراین اختلاف ادیان و مذاهب و گوناگونی امم امری طبیعی و غیرقابل انکار است. آیه ذیل علت اختلاف امم را چنین تبیین می‌کند:

«لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...»^۵ (برای هر یک از شما امتها شریعت و راه روشنی قرار دادیم و اگر خدا می‌خواست شما را یک امت قرار می‌داد، ولی خواست تا شما را در آنچه داده است، بیازماید.)

یکی از کارهای مهم پیامبر (ص) در مدینه به رسمیت شناختن ادیان الهی پیشین بود و در منشورنامه مدینه چنین آمد:

۱. بقره / ۶۱. ۲. مولوی دیوان شمس. ۳. فروغی بسطامی. ۴. حج / ۶۷. ۵. مائده / ۴۸.

یهود بنی عوف نیز امتی هستند با مؤمنان، یهودیان به دین خود و مسلمانان به دین خود می‌باشند^۱.

برخی با استناد به آیه شریفه «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»^۲ (کسی که دینی غیر از اسلام بپذیرد از او پذیرفته نمی‌شود) می‌خواهند تمام ادیان الهی به جز اسلام را باطل بدانند. مفسران، غالباً و از جمله علامه طباطبایی، «اسلام» در آیه را تسلیم در برابر حق دانسته‌اند.

۳. یکی از نکات مشترک ادیان، بالأخص ادیان ابراهیمی، احترام به عزت و کرامت ذاتی انسان است، زیرا در ادیان توحیدی انسان دربردارنده روح خداوند است:

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۳ (و از روح خود در او دمیدم)

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^۴ (ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم).

تاج کَرَمنا است بر فرق سرت طوق اعطیناک آویز برت جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض^۵

انبیای بزرگ تاریخ در برابر چه کسانی ایستادند؟ به قول دکتر شریعتی کدام پیامبر با فیلسوف و متفکر و اندیشمند جنگیده و درگیر شده است؟ و به بیان میرزای نائینی درگیری موسی با فرعون آیا بدان دلیل بود که فرعون خدا را قبول نداشت و یا به این دلیل بود که فرعون مردم را می‌ترسانید و عزت و آزادی و کرامت آدمیان را زیر پا می‌گذاشت و آنها را تحقیر می‌کرد؟

«فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ»^۶ (فرعون مردم را تحقیر می‌کرد، تا از او اطاعت کنند).

بنابراین انسان هر عقیده‌ای که داشته باشد، دارای کرامت ذاتی است. اصل ۲۳ قانون اساسی تصریح می‌دارد که:

«تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مواخذه قرار داد.»

جالب اینکه این اصل در میان ۵۳ نفر تنها یک رأی مخالف داشت.

۱. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۱۲۶. ۲. آل عمران / ۸۵. ۳. حجر / ۲۹. ۴. اسراء / ۷۰.

۵. مولوی، دفتر پنجم. ۶. زخرف / ۵۴.

حضرت علی (ع) در فرازی از نامه خود به مالک اشتر می‌فرماید:

«شهروندان شهر تو یا برادر دینی تو هستند و یا در خلقت هم‌نوع تو می‌باشند. به گونه‌ای با آنان مراوده نما که مسلمان از غیرمسلمان تمایز نیابد.»^۱

در ماده نخست اعلامیه حقوق بشر آمده است:

تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.

۴. برای حفظ کرامت و عزتی که در ذات انسان نهفته است، حقوقی متصور است که از آن به عنوان حقوق طبیعی یاد می‌شود:

۴-۱. حق حیات: نخستین حقی که در اسلام برای هر انسانی بر آن تأکید شده است حق حیات است و هیچ کس حق ندارد حیات کسی را تهدید کند. به گونه‌ای که قتل یک انسان برابر قتل جمیع انسان‌هاست.

«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»^۲ (از این رو بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کسی انسانی را بدون ارتکاب قتل نفس یا ارتکاب فساد بر روی زمین بکشد، چنان است که همه مردم را کشته باشد و هر کسی که به او حیات بخشد چنان است که به همه مردم حیات بخشیده باشد.)

و نیز کسی حق ندارد حیات خود را ساقط کند و دست به انتحار بزند: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»^۳ (و یکدیگر را نکشید، هر آینه خدا با شما مهربان است.)

و این حق، در جمیع مراتب انسانی، از مرحله جنینی گرفته تا دوران کهنولت و پیری، محفوظ است. به مردان دستور می‌دهد به زنهای مطلقه، اگر حامله باشند، باید انفاق کنند تا بچه‌های خود را با رشد و کمال به دنیا آورند.

«وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»^۱ (و اگر آبستن بودند نطفه‌شان را بدهید تا وضع حمل کنند).

و نیز پدران را از کشتن فرزندان خود، به خاطر فقر باز می‌دارد:
«وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ»^۲ (فرزندان خود را به سبب ناداری نکشید. ما شما را و آنها را روزی می‌دهیم).

حضرت علی (ع) به مالک دستور می‌دهد: «ایاک و الدماء و سفکها بغیر حلها... فلا تقوین سلطانک بسفک دم حرام...»^۳ (بپرهیز از اینکه خونی را به ناحق بریزی ... و حکومت خود را با ریختن خون افراد استوار مساز، زیرا ریختن خون حرام پایه‌های حکومت را سست و ویران می‌سازد).

۲-۴. حق آزادی. آزادی عقیده، اندیشه، بیان، رفتار، و زیستن از حقوق مسلم آدمیان است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و در ماده نخست اعلامیه حقوق بشر بر آن تأکید و تصریح شده است. آزادی حقی نیست که حاکمان برای شهروندان وضع کنند، بلکه این حق از حقوق طبیعی و خدادادی است و حاکمان باید از این اصل الهی حمایت و صیانت کنند و نگذارند کسی به حریم آزادی تجاوز نماید. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «و لا تکن عبد غیرک قد جعلک الله حراً»^۴ (بنده کسی نباش؛ چون خداوند ترا آزاد آفریده است).
و یا:

«ان الناس کلهم احرار»^۵ (همه آدمیان آزادگانند).

ماده اول اعلامیه حقوق بشر می‌گوید:

«تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.»
و ماده هجدهم:

«هرکس حق دارد از آزادی فکر، وجدان، و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی در تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی در اظهار عقیده

۱. طلاق / ۶. ۲. انعام / ۱۵۱. ۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۴. مجموعه ورام، ورام بن ابی فراس، ش ۹۵۷۹. ۵. کافی، ج ۶، ص ۱۹۵.

و ایمان و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است.»
و ماده نوزدهم:

«هرکسی حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد.»
مرحوم شهید مطهری آزادی را یک حق مسلم فطری می‌داند و می‌گوید:

آزادی یکی از لوازم حیات و تکامل است، یعنی یکی از نیازهای موجود زنده آزادی است. یکی از مقاصد انبیاء به طور کلی و به طور قطع این است که آزادی اجتماعی را تأمین کنند و با انواع بندگی‌های اجتماعی و سلب آزادی‌هایی که در اجتماع هست، مبارزه کنند.^۱

ایشان در جای دیگری می‌گوید:

از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسانی ایجاب می‌کند، یعنی آزادی حق انسان بما هو انسان است. حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است ...^۲

دو مسئله در مورد آزادی مهم است؛ یکی اینکه هرکسی حق دارد هر عقیده‌ای را برگزیند و به هر آیینی که خواست روی آورد، و دیگر اینکه انسان باید هیچ بیم و هراسی در ایمان‌ورزی و اعلام عقیده خود نداشته باشد و حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که هرکسی در بیان عقاید خود آزاد باشد.

حضرت علی (ع) به مالک اشتر می‌گوید:

«و اشعر قلبک الرحمة للریة و المحبة لهم و اللطف بهم و لا تکنن علیهم سبعاً ضارياً
تقتنم اکلهم فانهم صنفان: اما اخ لك فی الدین و اما نظیر لك فی الخلق»^۳ (قلب خویش را نسبت به رعیت مهربان کن و برای آنان با محبت و دلگرم باش و مانند درنده مباش که خوردن آنان را فرصت شماری، به تحقیق مردم دو دسته‌اند؛ یا برادر دینی تواند و یا در خلقت مانند تواند.)

۱. مرتضی مطهری، آزادی معنوی، ص ۱۵. ۲. همو، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۵.

۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

روشن است که مراد از آزادی در اظهار عقیده این نیست که هرکسی هر سخن بی‌مبنایی را به عنوان دین اظهار دارد و خود را، بدون مبنا و منطق، متولی دین بداند. آزادی واقعی است که اگر در انسان تحقق نیابد به انسانیت انسان آسیب بزرگی وارد شده است. امام علی (ع) می‌فرماید:

«من قصر عن احکام الحرية اعید الی الرق»^۱ (هرکس از ویژگی‌های آزادی کم و کاستی داشته باشد، به بردگی باز می‌گردد).

و:

«من قام بشرايط الحرية اهل للعق»^۲ (آن کس که شرایط آزادی در خود پدید آورد شایسته آزادی است).

دور از انصاف است که حریت و آزادی را تنها حریت از بردگی بدانیم و برای اندیشه و آیین آدمیان هیچ بهایی قائل نباشیم.

حفظ حقوق آدمیان براساس عقایدشان سخنی است که قرآن بر آن تأکید می‌ورزد. گزاره شریف «لا اکراه فی الدین» (اجباری در دین نیست) گویای این واقعیت است که دین تحمیل‌کردنی نیست. این گزاره لزوماً از آدمیان می‌خواهد به عقاید دیگران احترام بگذارند و اعلام می‌کند کسی را نشاید که دیگری را به تغییر عقیده اجبار نماید. البته این معنا گویای این نیست که هیچ مجادله و بحثی در درستی یا نادرستی عقاید صورت نگیرد، ولی بحث و جدال بر سر عقاید باید به نحو احسن و با هدف انتخاب شایسته براساس عقل و منطق صورت بگیرد.

قرآن کریم، در خطاب به مسلمانان، این سنت را چنین پایه‌ریزی کرد:

«وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِآثَرِ حَسَنٍ»^۳ (با اهل کتاب جز با روش نیکو مجادله نکنید).

و در جای دیگر دعوت به راه حق را براساس حکمت و گفتار نیکو می‌داند:

«أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ»^۴ (مردم را با حکمت و اندرز نیکو

به راه پروردگارت بخوان).

راغب اصفهانی حکمت را چنین معنا می‌کند: «... والحكمة اصابة الحق بالعلم و

العقل»^۱ (حکمت راه را به عقل و علم پیوند می دهد).

۳-۴. به دنبال طرح حق حیات و حق آزادی، یعنی زندگی توأم با آزادی که اصل مسلم حقوق بشر و حق طبیعی است، باید دانست که در اسلام در چه مواردی می توان کسی را از حق حیات محروم کرد. آوردیم که اصل اولیۀ قرآن کریم حفظ حیات است و هر نوع قتلی حرام دانسته شده است. براساس آیاتی از جمله: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»^۲، «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»^۳، و همچنین «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»^۴ قتل انسانها صریحاً حرام، و کشتن یک انسان به منزله کشتن جامعه دانسته شده است. مواردی که براساس آیات قرآن کریم حکم اعدام بر آن جاری می شود، دو مورد بیشتر نیست: ۱. یکی قتل عمد است، چنانچه کسی عمداً انسانی را به قتل برساند اولیای دم می توانند یکی از سه راه را برگزینند؛ نخست قصاص، دوم گذشت از قصاص و گرفتن خونبها، و سوم گذشت از هر دو.

جالب اینکه پس از تشریع حکم قصاص («کتب علیکم القصاص») خداوند می فرماید: «فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ...»^۵ (پس هر کس که از جانب برادر خود عفو گردد باید که با خشنودی از پی ادای خونبها رود و آن را به وجهی نیکو بدو بپردازد، این حکم تخفیف و رحمتی است از جانب پروردگارتان).

پس از حکم قصاص یک دستور اخلاقی و عاطفی قرار دارد و آن اینکه قاتل را به عنوان «برادر» یاد می کند که درگذشتن از او تخفیف خداوند است، و این روش تربیتی قرآن بر روش تقاص مقدم است.

۲. مورد دومی که خداوند حکم اعدام را تشریع کرده است، مجازات کسانی است که فساد و محاربه می کنند.

«إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ»^۶ (کیفر آنان که با خدا و

۱. حسین بن محمد راغب اصفهانی، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، واژه «حکم»

۲. انعام / ۱۵۱؛ اسراء / ۳۳. ۳. مائده / ۳۲. ۴. نساء / ۲۹. ۵. بقره / ۱۷۸.

۶. مائده / ۳۳.

پیامبرش به جنگ بر می‌خیزند و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند (و با تهدید اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می‌کنند) فقط این است که اعدام شوند، یا به دار آویخته گردند یا (چهار انگشت از) دست راست و پای چپ آنها بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند.)

در مورد اینکه محارب کیست و حکم او چگونه است، فقها بحثهای فراوانی کرده‌اند که در اینجا مجال ذکر آن نیست. به نحو اجمال باید گفت معترضانی که به اعمال حکومتها اعتراض دارند و آشکارا اعتراض خود را بیان می‌کنند، نه تنها محارب نیستند؛ بلکه این از حقوق به رسمیت شناخته شده آنان است. محارب کسی است که سلاح برکشد و مردم را بترساند و امنیت عمومی را سلب نماید. (تجربید السلاح براؤ بحرأ لیلاً او نهراً لاخافة الناس)^۱ (یعنی در خشکی و دریا و شب یا روز سلاح برکشد تا مردم را بترساند.)

ارتداد

بر اساس تعریف راغب اصفهانی معنای واژه ارتداد این است: «ارتداد و رده بازگشت به راهی است که شخص از آن آمده است؛ ولی رده تنها در مورد کفر به کار می‌رود و ارتداد در مورد کفر و غیر آن است.

ابن فارس در مقایس اللغة می‌آورد: «مرتد را از آن روی مرتد گویند، چون خود را به کفر خویش باز می‌گرداند.»

فقها، بالاجماع، اصطلاح مرتد را چنین تعریف کرده‌اند: «به کفر گراییدن مسلمانی که اسلام را از روی عقل، اراده، و بلوغ پذیرفته باشد.» و تعریف روشن‌تر آن این است: کسی که از اسلام به کفر بازگردد. آیاتی که دربردارنده این اصطلاح می‌باشد بدین شرح است:

۱. «... وَ مَنْ يَزِدُّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^۲ (هر کسی از شما از دینش برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمالش در دنیا و آخرت باطل گردیده است و اینان از اصحاب دوزخند.)

در این آیه هیچ‌گونه مجازات و حدی در این دنیا برای اصحاب ارتداد تشریع نشده و خداوند فقط از حیط اعمال و عذاب اخروی آنان خبر می‌دهد. علاوه بر این، همان‌طور که صدر آیه گویای آن است، عده‌ای در ماههای حرام، که جنگ حرام بود، کارزار می‌کردند تا برخی را از جبهه اسلام به جبهه کفر برگردانند و سنگر مسلمانان را خالی کنند. این کار بیشتر با فتنه انجام می‌گرفت و پس از ارتداد و فتنه همواره جنگ بر اسلام تحمیل می‌شد، «... وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ...»^۱، بنابراین ارتداد در اینجا به معنی جبهه اسلام را خالی گذاشتن و به سوی کفر گراییدن است که در این صورت اگر عقوبت دنیوی هم مقرر گردد، چندان غیر معقول به نظر نمی‌رسد، همچنان که در غالب کشورهای جهان اگر در هنگام جنگ، سربازان یک جبهه به سود جبهه مقابل پایگاه خود را ترک کنند، این کار مجازات سنگینی در پی خواهد داشت. از آنجا که پس از ارتداد تمام اسرار نظامی و غیرنظامی در اختیار دشمنان قرار می‌گیرد و تمام راهها برای نصرت و پیروزی مسدود می‌شود، یکی از ترفندهای دشمنان اسلام در صدر اسلام این بود که به یاران خود می‌گفتند بامدادان تظاهر به اسلام کنند و شامگاهان از اسلام بازگردند و با این عمل در دل مسلمانان شک و تردید بیندازند.

قرآن این ترفند را چنین بازگو می‌کند:

«وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَ أَكْفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^۲ (جمعی از اهل کتاب «یهود» گفتند: بروید در ظاهر به آنچه بر مؤمنان نازل شده در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز کافر شوید، شاید آنها از آیین خود بازگردند.)

در پس توطئه ارتداد دقیقاً حرکات سیاسی در جهت تضعیف نظام اسلامی و حکومت پیامبر در مدینه وجود داشته و ایمان آوردن بعضی در روز و شامگاهان به کفر بازگشتن یک فعل وانفعال علمی و فکری نبوده است؛ بلکه هدف این بوده که با این کار (ارتداد) اصل اسلام را نابود کنند. بنابراین از آیه قرآن فهمیده می‌شود

که اولاً مجازات مرتد در این جهان اعدام نیست و ثانیاً ارتداد در صدر اسلام یک عمل سیاسی بوده و صرفاً تغییر عقیده دادن از روی فکر و تحقیق نبوده است. زید بن اسلم از پیامبر (ص) چنین نقل می‌کند:

«قال رسول الله من غیر دینه فاضربوا عنقه» (هر کس دینش را تغییر داد گردن او را بزنید).

این روایت که در کتب اهل سنت چندبار تکرار شده با آیات قرآن همخوانی ندارد. میان این روایت و گزاره شریف «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» هیچ تناسبی نیست. قابل تأمل است که کسانی براساس این روایت، بدون توجه به زوایای تاریخی، یک فتوای همه‌جایی و همگانی صادر می‌کنند. علت اینکه از قول پیامبر (ص) آورده‌اند کافر مرتد از کافر حربی بدتر است، این است که کافر مرتد اسرار نظامی مسلمین را در اختیار دارد، ولی کافر حربی ندارد. در کتاب الام شافعی آمده است که پیامبر هنگام پیروزی بر مشرکان همیشه آنان را نمی‌کشت، بلکه بر برخی منت می‌نهاد و از بعضی فدیة قبول می‌کرد و با برخی مفادات می‌کرد، اما در مورد افراد مرتد، یا آنان را می‌کشت و یا آنها را مسلمان می‌شدند^۱. این مسئله گویای این است که اسیر مشرک اسرار نظامی مسلمین را در اختیار نداشت، ولی مرتد دارای چنین امتیازی به سود دشمن بود.

۲. آیه دیگری که مربوط به ارتداد است، آیه ۵۴ سوره مائده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از آیین خود بازگردد (به خدا زیانی نمی‌رساند) خداوند جمعیتی را می‌آورد که آنها را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند.) مرحوم علامه طباطبایی این آیه را به آیات قبل مربوط می‌داند که در آن از تولیت و استیلای غیرمسلمانان بر مسلمانان نهی شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ...»^۲. منظور از استیلای غیرمسلمانان بر مسلمانان برگشت دادن جامعه اسلامی به جامعه غیراسلامی است و افراد تازه‌مسلمان هر لحظه ممکن است در این دام بیفتند و با ارتداد خود دولت تازه تأسیس یافته پیامبر را به

سقوط بکشانند. پیامبر به همین دلیل نگران بود و اینجا خداوند وی را دلداری می‌دهد و می‌فرماید اگر این قوم تازه‌مسلمانان به ارتداد روی می‌آورند، خداوند قوم دیگری را که شایسته‌ترند جایگزین می‌سازد.

بنابراین مراد از ارتداد در اینجا با دین بازی کردن و جبهه کفار را علیه مسلمین تقویت کردن است. پس از آیات یاد شده خداوند تأکید می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»^۱ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، افرادی از اهل کتاب که آیین شما را به باد استهزا و بازی می‌گیرند و نیز مشرکان را ولی خود انتخاب نکنید و از خدا بپرهیزید اگر ایمان دارید).

حال باید پرسید اگر کسی در مسائل علمی و کلامی و فلسفی به نکاتی دست یافت که باورهای پیشین او را دگرگون کرد و او یقین خود را نسبت به پاره‌ای از گزاره‌های دینی از دست داد آیا مشمول تعریف مرتد می‌شود؟ و اگر تعریف ارتداد بر چنین شخصی بار شود، حکم اعدام بر او جاری است؟ دگرگونی در عقیده و اندیشه به اختیار انسان نیست، اما در تعریف مرتد گفته‌اند کسی است که با اختیار از اسلام به کفر بازگردد. انسان نمی‌تواند در برابر چیزی که برای او مسلم است تسلیم نگردد. بنابراین باید بین ارتداد فکری و ارتداد سیاسی تمایز قائل شد.

بگذریم از اینکه بعضی از فقها برای حاصل شدن تعریف ارتداد دو نکته را لازم دانسته‌اند؛ یکی اظهار کفر، و دیگری جهد و انکار ضروری دین. با این تعریف و با توجه به شأن نزول آیات ارتداد، می‌توان هرکسی که در مرحله تحقیق به مطلبی دست یافت که برخلاف مشهور بود را به تیغ ارتداد سپرد؟ به عبارت دیگر، آیا با صرف تغییر عقیده، بدون اشعار و اجهار کفر، چنین فردی مرتد تلقی می‌شود؟ با بررسی‌های تاریخی در مورد جریان ارتداد در عهد پیامبر (ص) و در روزگار خلیفه اول روشن می‌شود که این جریان یک جریان فتنه‌انگیزی و سیاسی بوده است. به قول ابن‌اعثم کوفی:

«گروهی بعد از مرگ پیامبر از دین بازگشتند تا دعوی نبوت کنند، و بعضی بر آن

شدند که باید مسلمین را از لحاظ مالی از پا درآورند و جلوی پرداخت زکات را گرفتند تا جامعهٔ مسلمین از لحاظ مالی و اقتصادی از پای درآید، و گروهی دیگر پس از ارتداد زنی را به عنوان پیامبر انتخاب کردند ...»^۱.

بنابراین ارتداد در عهد پیامبر و خلیفهٔ اول تنها تغییر عقیده نبوده است، بلکه تغییر عقیده همراه با فتنه و نفاق و طغیان علیه حکومت وقت بوده است. کار ارتداد به جایی رسید که گروهی گرد مسیلمهٔ کذاب را گرفتند و به نبوت او اقرار کردند. بعد از وفات پیامبر (ص) جامعهٔ اسلامی با بحران از دین برگشتگان روبه‌رو شد و این جریان در حال زنده کردن مسئلهٔ تفرقه و تشتت در جامعهٔ اسلامی بود. اصحاب رده در پی آن بودند که با طرح کردن پیامبران دروغین و قیام در برابر خلیفهٔ وقت و عدم پرداخت زکات به هدف از بین بردن حکومت نائل شوند.

اما راجع به حکمی که بر مرتد بار می‌شود باید گفت اگر ارتداد را عملی سیاسی و نفاق و فتنه‌انگیزی دانستیم، حکم آن را باید به عنوان تعزیر برعهدهٔ حکومت بدانیم. همچنان‌که محقق حلی (۶۷۶-۶۰۲ هـ) در شرایع الاسلام ارتداد را از جمله جرائمی دانسته است که مجازات آن مقدر شرعی ندارد، یعنی از حوزهٔ «حدود» خارج و جزو «تعزیرات» می‌باشد^۲.

شاید علت تعزیری بودن این حکم این است که ارتداد به تنهایی موضوع حکم نیست، بلکه ارتداد به اضافهٔ فتنه و نفاق و آشکار کردن اسرار جامعهٔ مسلمین به کفار و مشرکین موضوع حکم است. در متون تاریخی از قتل چهار نفر به عنوان مرتد در زمان پیامبر (ص) یاد شده است که هیچ کدام از آنان تنها به خاطر ارتدادشان به مرگ محکوم نشدند؛ عبدالله بن سعد بن ابی سرح که ابتدا اسلام آورد و از کاتبان وحی بود ولی در نوشتن وحی خیانت می‌کرد و کلمات را به دلخواه خود می‌نوشت و بعداً از اسلام به شرک بازگشت و پس از فتح مکه پیامبر (ص) دستور قتل او را صادر فرمود، اما او با شفاعت عثمان از چنگال مرگ رهایی یافت و در زمان حکومت عثمان به صدارت رسید؛ عبدالله بن خطل که در مدینه از اصحاب پیامبر (ص) بود و از سوی پیامبر برای جمع‌آوری زکات مأمور شد و در

۱. سیف‌الله صرامی، احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، ص ۱۲۹.

۲. شرایع، ج ۴، ص ۱۴۷.

انجام مأموریت، خدمتکار خود را کشت و مرتد شد و در هنگام فتح مکه خود به قتل رسید؛ مقیس بن صحابه؛ و ساره از کنیزان عبدالمطلب. اینها همه به جرم خیانت به مسلمین به مرگ محکوم شدند.^۱

مرحوم بازرگان می‌گوید:

«بسیاری از علما و فقها، خاصه اکثریت اهل سنت، مرتدین و سب‌کنندگان که با گفته یا عمل خود به خداوند، حضرت رسول (ص)، یا به اسلام اهانت می‌کنند را محکوم به مرگ می‌دانند. در حقیقت گزارشهایی در مورد منازعه یا حمله به مخالفان یا معاندین اسلام در زمان حیات حضرت محمد (ص) و خلیفه اول رسیده است. در واقعیت آن عصر، معنای ارتداد بیش از صرفاً مخالفت دینی یا خروج از اعتقاد یکتاپرستی بود و در مورد مخالفت‌های سیاسی-عقیدتی و قیام مسلحانه علیه امت تازه تولد یافته اسلام به کار برده می‌شد و یا مربوط به خروج از تعهدات و قراردادهای بود که هدف آن سرکشی و شورش اعلام می‌شد. در غیر این صورت، چگونه می‌توان اجازة، یا حتی دستور صدور مرگ و حکم اعدام یا هرگونه خشونت دیگری را به خاطر ایمان و اعتقاد دینی تصور کرد؟ قرآن دقیقاً اعلام کرده است که در دین هیچ اکراه و اجباری وجود ندارد؛ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ». خداوند بیش از صدبار این نکته را برای حبیب خود تکرار کرده است که رسالت او شاهد بودن و بیم و امید دادن به انسانها برای آخرت آنها و پرتو افکندن است؛ بدون آنکه خود را مسئول، مراقب، مأمور، و گزارشگر عقاید و اعمال اشخاص بداند. خداوند است که در مورد تنبیه یا تعیین سرنوشت کافران و منافقان تصمیم می‌گیرد و او خود کیفر خواهد داد. از نظر قرآن، معتقد بودن یا نبودن انسانها از امور شخصی محسوب می‌شود و در رابطه مستقیم با خداوند خالق است و به تشخیص خود اشخاص بستگی دارد.^۲»^[۳]

در اینجا می‌رسیم به روایاتی که در عصر ائمه (ع) صادر گشته است. پاره‌ای از این روایات حکم مرتد را، به طور مطلق، اعدام می‌داند.

۱. سیف‌الله صرامی، احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، ص ۱۲۶.

۲. محمد بسته‌نگار، اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی مهندس مهدی بازرگان، ص ۵۵.

۳. از جمله در آیه «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ» (یونس / ۱۰۸)

۱. حسین بن سعید می‌گوید:

«دست‌نوشته‌ای را دیدم که مردی خطاب به امام رضا(ع) نوشته بود: آیا کسی که مسلمان متولد شده و سپس کافر گشته و از اسلام خارج شده توبه داده می‌شود یا بدون توبه کشته می‌شود؟ حضرت در پاسخ فرموده بود: کشته می‌شود.»^۱

آیا با این سند که از دست‌نوشته‌ی مردی روایت شده می‌توان فتوای قتل کسی را که تغییر عقیده داده است صادر کرد؟ آیا چنین روایتی، که در صدور آن اعتماد چندانی نیست، با آیات عدم اکراه و اجبار در دین و عدالت و رحمت قرآنی در تضاد نیست؟ در اینجا تنها صحت سند روایت کافی نیست، بلکه باید مضمون و دلالت روایت با محتوای قرآن و عدل خداوندی در تعارض نباشد. مگر اینکه بگوییم ارتداد منظور روایت، همان ارتداد توأم با رفتارهای سیاسی و براندازانه است.

۲. در موثقه‌ی عمار ساباطی از قول امام صادق(ع) آمده است: «هر مسلمانی میان سایر مسلمین مرتد گردد و نبوت پیامبر اسلام را انکار نماید و وی را تکذیب کند، خونس بر هر کس که این موضوع را از او شنید مباح است و بر امام است که وی را بدون توبه دادن بکشد.»^۲

بخش نخست این روایت، هرچند از آن به عنوان موثقه یاد شده است، دعوت به نوعی ترور یا هرج و مرج است؛ چطور می‌شود در جامعه‌ای قانونمند و دارای دستگاه قضایی از قول امام(ع) گفته شود هر کس از کسی تکذیب پیامبر را شنید می‌تواند او را بکشد؟ اگر گفته شود در آخر روایت آمده است که امام وقت باید چنین فردی را بدون توبه به قتل برساند، در جواب باید گفت آنچه موضوع حکم در این روایت قرار گرفته است جحد و یا تکذیب پیامبر است و این کار با تغییر عقیده تفاوت دارد. به تعبیر دیگر، جحد و یا انکار نوعی مبارزه و در نهایت براندازی یک نظام دینی است و این کار در بیشتر نظام‌های سیاسی دنیا مجازات سختی در پی دارد. بنابراین با این روایت نیز نمی‌توان فتوای قتل کسی که تغییر عقیده داده است را صادر کرد.

۳. در روایتی معتبر محمد بن مسلم از امام باقر(ع) نقل می‌کند: «هر کس نبوت

پیامبری را انکار نماید و او را تکذیب کند خونس مباح است، زیرا او مرتد است.»^۱ جمله «خونس مباح است» باز دعوت به یک نوع ترور است و اگر هرکس بتواند دست به سلاح ببرد و دیگری را به عنوان انکارکننده پیامبری به قتل برساند، نوعی هرج و مرج ایجاد می شود. به نظر می رسد این روایت و امثال آن در مقام اجمال و اهمال است. در هر صورت، نمی توان با این روایات فرمان قتل کسی را، تنها به خاطر تغییر عقیده، صادر کرد و یا کسی را بدون حضور در محکمه قضایی کشت. چطور می شود به نام اسلامی که در مورد خون، به تعبیر فقها «دماء و فروج» — یعنی خون و حفظ عفت — آدمیان بیش از سایر موضوعات حساس است کسی را به جرم اینکه تغییر عقیده داده است به دست هرکسی کشت؟

مرحوم آیت الله خوانساری در جامع المدارک می گوید با اخبار آحاد، یعنی اخباری که ظن آور است و استناد آن به امام معصوم (ع) چندان روشن نیست، نمی توان خون کسی را مباح دانست. لهذا فقها جز واحد را در امور مهمه حجت نمی دانند.

۴. فضیل بن یسار از امام صادق (ع) نقل می کند: «مرد مسلمانی که از اسلام به مسیحیت گراییده بود را نزد امیر المؤمنین (ع) آوردند. پس حضرت او را توبه دادند و او توبه را بر تنافت و قبول نکرد، در این حالت علی (ع) موهای او را گرفت و فرمود ای بندگان خدا او را لگدمال کنید. مردم چنان لگدمالش کردند که مرد.»^۲ اشکال مهمی که در این روایت به نظر می رسد این سؤال است که آیا می توان به صرف اینکه کسی مسیحی شده و به اختیار عقیده خود را عوض کرده است، چنین حکمی درباره او صادر کرد؟ البته در روایتی از قول پیامبر (ص) خطاب به امام علی (ع) چنین آمده است: «هرگاه دیدی که مردم از مسیر هدایت به گمراهی منحرف شده اند با آنان مبارزه کن، زیرا تو مبتلا به مردمی می شوی که اقدام به تأویل قرآن می کنند، دچار شبهات می شوند، شراب را حلال می دانند و حضرت به پیامبر (ص) عرض کرد آیا اینها جزء مرتدین هستند یا از فتنه گران می باشند؟ پیامبر (ص) در جواب فرمود آنان از فتنه گران هستند.»^۳ روشن است که فتنه در یک جامعه بسی بالاتر از ارتداد

۱. همان، ص ۵۴۴.

۲. محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، اصول کافی، ج ۷، ص ۲۵۶، طبع اسلامی.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶.

است. زیرا ارتداد به تنهایی، و یا تغییر عقیده در یک فرد، جامعه را گرفتار تشویش و پریشانی نمی‌کند، اما اگر این ارتداد به فتنه تبدیل شد جرم به حساب می‌آید. همان‌طور که پس از مرگ پیامبر (ص) ارتداد اهل رده از راه عدم پرداخت زکات یک جرم سیاسی تلقی شد و خلیفه اول با آنان به مبارزه برخاست.

چنان‌که اشاره شد بنا به نقل منابع تاریخی ارتداد پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) با ادعای نبوت پیوند داشت و به اصطلاح ارتداد همراه با «تنبی» بود. یعنی دستگاهی در برابر قرآن و پیامبر (ص) بنا کرده بودند. آیت‌الله منتظری می‌گوید: «انتخاب دین و عقیده یا تغییر آن غیر از ارتداد است. کسی که در صدد رسیدن به دین و عقیده مطابق با واقع باشد، طبعاً دین خاص یا عقیده خاصی را انتخاب می‌کند یا آن را تغییر می‌دهد و در هر دو حال، خود را محق و طالب حق و حقیقت می‌داند؛ هر چند ممکن است به نظر دیگری دین و عقیده او باطل باشد؛ اما شخص مرتد در صدد رسیدن به حق نیست، بلکه او می‌داند حق چیست و کجاست و با این حال در صدد مبارزه و معاند با حق است و از این جهت در جوهر ارتداد، عناد و جهد و لجاجت وجود دارد... در ارتداد علاوه بر جحد و عناد مرتدان، نوعی محاربه با مسلمانان به چشم می‌خورد.»^۱

تاریخمندی احکام

اصلی که در اجتهاد و در صدور احکام بر مبنای شرع باید لحاظ شود اصل شأن نزول آیات و تاریخمندی بودن احکام است، یعنی باید دید زمان و شرایط پیرامون تا چه میزان در تشریع حکم دخالت داشته است. شارع مقدس هیچ‌گاه در عالم خلأ و دور از واقعیتهای خارجی حکمی را تشریع نکرده است، چنان‌که احکام امضایی اسلام به خاطر حفظ شرایط و تأمین مصالح زمان خود بوده است.

درباره حکم ارتداد نباید از انگیزه‌های ارتداد و شرایط آن و سایر مسائلی که در موضوع ارتداد دخالت داشته است، غافل بود. در یک نگاه تاریخی از دیگر عوامل عمده ارتداد، تحریک یهودیان و تشکیل شبکه‌های جاسوسی بوده است. آیه‌ای که

۱. آیت‌الله حسینعلی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، صص ۱۳۱-۱۳۰.

در این باره نازل شد، چنین است: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^۱ (و جمعی از اهل کتاب (از یهود) گفتند: (بروید در ظاهر) به آنچه بر مؤمنان نازل شده، در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز کافر شوید (و بازگردید). شاید آنها از آیین خود بازگردند. و این توطئه کافی است تا آن را متزلزل سازید.)

بنابراین، با نگاه به قرآن که:

۱. در غالب آیات انسانها را به تعقل و تفکر و تدبیر دعوت می‌کند،
 ۲. آزادی عقیده و نفی اکراه در انتخاب دین را ارج می‌نهد،
 ۳. کرامت ذاتی برای بنی آدم قائل است،
 ۴. کشتن انسانها — جز در دو مورد — را حرام دانسته است،
 ۵. و قانون عدالت را بر کل نظام شریعت و طبیعت حاکم می‌داند،
- این نتیجه حاصل می‌شود که نمی‌توان هرکسی را عنوان تغییر عقیده و یا انکار ضروری دین به اعدام تهدید و یا محکوم کرد. دیگر اینکه، ارتداد در قرآن مجازات دنیوی ندارد و آنچه در صدر اسلام به عنوان ارتداد اتفاق افتاده است صرفاً تحرکی سیاسی و همراه با نفاق و فتنه بوده است، بنابراین حکم چنین مرتدی به عنوان تعزیر با حفظ شرایط در اختیار حاکم است و باید بر اساس عرف زمان صادر شود.

ذبیحه اهل کتاب

یکی از مسائل مهم و مورد ابتلاء در میان مسلمانان، حکم ذبیحه اهل کتاب و یا ذبیحه غیرمسلمان است. نظر غالب فقهای امامیه بر آن است که ذبیحه اهل کتاب به خاطر فقدان شرایط ذبح از قبیل عدم استقبال به قبله و عدم «تسمیه» نام خدا، و ذابح غیرمسلمان، نجس و خوردن آن حرام است. البته در شریعت یهود نیز این مسئله وجود دارد که ذبیحه غیر یهود حرام است. اما به نظر می رسد حرمت ذبیحه اهل کتاب، از نظر کتاب و سنت، چندان صریح و روشن نیست. آیات و روایات به طور یکدست گویای چنین حکمی نیست، بنابراین می توان با نگاهی دوباره به کتاب و سنت چنین حکمی را مورد بررسی قرار داد. پیش از هرچیز باید آیات قرآن را در این باره بررسی نمود، و سپس باید احادیث مربوطه را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. مجموعه آیاتی که در فهم این مسئله باید بررسی شود، چهار قسم است:

۱. آیاتی که اصل را بر حلیت اشیاء می داند.

الف) «یا ایها الناس کُلُوا مِمَّا فی الْأَرْضِ حَلالاً طیباً»^۱ (ای مردم از آنچه در زمین است بخورید که برای شما حلال و پاکیزه است.)

ب) «و کُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللَّهُ حَلالاً طیباً»^۲ (از هر آنچه خداوند روزی شما کرده است بخورید که حلال و طیب است.)

ج) «یا ایها الذین آمنوا کُلُوا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاکُمْ»^۳ (ای مؤمنان از طیبیاتی که به شما روزی داده ایم بخورید.)

د) «و یَحِلْ لَهم الطَّیِّبَاتُ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهم الْخَبَائِثُ»^۴ (پيامبر برای پيروان خود طيبات

را حلال می‌کند و برای ایشان خبائث (یعنی اشیای ناپاک) را حرام می‌سازد. (ه) «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ»^۱ (او خدایی است که زمین را برای شما نرم و هموار گردانید پس شما در پستی و بلندیهای آن حرکت کنید و روزی او خورید که بازگشت خلق به سوی اوست.) (و) «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا»^۲ (او خدایی است که دریا را برای شما مسخر کرد تا از آن گوشت تازه بخورید.)

(ز) «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لغيرِ اللَّهِ»^۳ (بگو بر آنچه بر من وحی شده است هیچ غذایی حرام نمی‌یابم، جز اینکه مردار باشد، یا خونی که از بدن بیرون ریخته یا گوشت خوک — که اینها پلیدند — یا حیوانی که به گناه، هنگام سر بردن نام غیر خدا — نام بتها — بر آن برده شده است.)

میبیدی در کشف الاسرار می‌گوید: «و طعام الذین اوتوا الكتاب» ذبائح اهل تورات و انجیل است. «حل لکم» ای حلال لکم و می‌گوید: ذبائح جهودان و ترسایان شما را حلال است که مسلمانید. و همچنین ذبائح هرکسی که در دین ایشان شد ... ذبائح ترسایان عرب هم حلال نیست که مصطفی گفت: «نصاری العرب باهل الكتاب لاتحل لنا ذبائحهم»^۴.

۲. آیاتی که بعضی موارد را از این اصل خارج ساخته و آنها را حرام دانسته است: الف) «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ»^۵ (خداوند مردار، خون، گوشت خوک و آنچه را که به نام غیر خداوند ذبح شود بر شما حرام کرده است.)

ب) «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمَ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلٌ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمَتَرْدِيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ»^۶ (حرام شد بر شما مردار، خون، گوشت خوک، آنچه بر اثر ضربه سنگ بمیرد، حیوانی که با پرتاب شدن بمیرد، حیوانی که بر اثر ضربه شاخ یا لگد حیوان دیگر بمیرد، آنچه

۱. ملک / ۱۵. ۲. نحل / ۱۴. ۳. انعام / ۱۴۵.

۴. ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار، ج ۳، ص ۱۲. ۵. بقره / ۱۷۳. ۶. مائده / ۳.

حیوان درنده از آن خورده باشد، جز آن که پیش از مرگ با ذبح شرعی تذکیه شود، و حیوانی که برای بتها و یا روی سنگهای اطراف کعبه کشته شود.)

در آیه یادشده نه مورد از اصل اباحه خارج شده و خوردن آنها حرام شده است. (ج) «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فُسْقًا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ»^۱ (بگو بر آنچه بر من وحی شده است، هیچ غذایی حرام نمی یابم، جز اینکه مردار باشد، یا خونی که از بدن بیرون ریخته یا گوشت خوک — که اینها پلیدند — یا حیوانی که به گناه هنگام سر بریدن نام غیر خدا — نام بتها — بر آن برده شده است.)

۳. آیاتی که بردن نام خداوند را هنگام ذبح — به طور غیر صریح — و یا هنگام خوردن — به طور صریح — لازم شمرده است. (الف) «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»^۲ (روا نیست آنچه را که نام خدا بر آن برده شد نخورید.)

(ب) «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفُسَقٌ»^۳ (هر چیزی که نام خداوند بر آن برده نشده است را نخورید.)

(ج) «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»^۴ (هر چه که نام خدا بر آن برده شده بخورید.) در این سه دسته از آیات آن بخشی که بیشتر صراحت در مسئله دارد، دسته سوم است؛ به ویژه آیه ای که می فرماید: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفُسَقٌ». هر چند این آیه نیز در مورد مسئله ذبیحه اهل کتاب اجمال دارد و به نحو عام، برای مطلق خوردن، ذکر شده است و ظاهر آیه این است که هنگام آکل باید نام خدا برده شود.

و اما بررسی این سه دسته از آیات:

دسته اول آیاتی است که اصل را بر حلیت اشیائی که قابل خوردن است می گذارد، زیاده بر این قید که این اشیاء باید طیب باشد. طیب به معنای لذت بردن انسان از چیزی است که می خورد و در مقابل طیب، خبیث است که طبع انسان از خوردنش تنفر دارد. برخی از مفسرین مثل طبرسی در مجمع البیان در کنار طیب،

جواز هم ذکر کرده‌اند، یعنی علاوه بر استلذاذ باید شرعاً نیز مباح باشد. آنجا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ»^۱؛ هر آنچه را که طیب است مباح می‌کند. «مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ» یعنی «مما تستلذونه و تستطیبونه من الرزق و فيه دلالة على النهي عن اكل الخبيث»^۲ (از چیزهایی که طبعاً لذت می‌برید و تنفر طبع ندارید و طیب است بخورید).

به نظر می‌رسد خبیث و طیب از مقولات شرعی نیست و این طبیعت آدمیان است که خبیث را از طیب باز می‌شناسد. در آیه بعد^۳ خداوند مواردی را استثناء می‌کند که ممکن است طبع بشر آن را خبیث نداند. از آیات دسته دوم در آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ»، این چهار مورد استثناء شده است؛ مردار، خون، گوشت خوک، و گوشتی که برای غیر خدا — به پای بتها — ذبح شود. کلمه اهلل به معنای هلهله کردن هنگام رؤیت ماه است، و به این دلیل ماه شب اول را هلال می‌گویند. عرب هنگامی که ماه را در شب اول پیدا می‌کرد فریاد هلهله سر می‌داد. صاحب تبیان می‌گوید:

«و الاهلال على الذبح؛ هو رفع الصوت بالتسمية و كان المشركون يسمون الاوثان و المسلمون يسمون الله ... و الهلال غرة القمر، لرفع الناس اصواتهم عنه رؤيته بالتكبير و الحرم يتهلل بالاحرام و هو ان يرتفع صوته بالتلبية»^۴
اهلال هنگام ذبح یعنی صدای خود را بلند کردن. مشرکان هنگام ذبح نام بتها را می‌بردند و مسلمانان نام خدا را ذکر می‌کردند.

صاحب مجمع در تفسیر «و ما اهل به لغير الله» می‌گوید: «ما ذكر غير اسم الله عليه او ما ذبح لغير الله»^۵، یعنی هر چیزی غیر از نام خداوند بر آن برده شود و یا برای غیر خدا — بتها — ذبح شود.

۱. بقره / ۱۷۲. ۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۵۶.

۳. بقره / ۱۷۳. ۴. شیخ محمد طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ص ۸۵.

۵. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۵۷.

صاحب المیزان می‌گوید: «الاهلال لغیر الله هو الذبح لغيره كالاصنام»^۱، (اهلال برای غیر خدا یعنی ذبح برای غیر خدا مانند بتها). در تفاسیر عامّه نیز اهلال برای غیر خدا را ذبح برای بتها تفسیر کرده‌اند. قرطبی در ذیل آیه «و ما اهل به لغیر الله» می‌گوید: «ای ذکر علیه غیر اسم الله تعالی و هی ذبیحه المجوسی و الوثنی و المعطل. فالوثنی یذبح للوثن و المجوسی للنار و المعطل لا یعتقد شیاً فیذبح لنفسه»^۲؛ (اهلال برای غیر خدا یعنی غیر نام خدا برای ذبیحه ذکر شود و این ذبیحه مجوسی و دوگانه پرستان است که برای معبودهای خود ذبح می‌کرده‌اند).

فخر رازی در تفسیر «و ما اهل لغیر الله» آورده است: «برخی را عقیده بر این است که مراد از آیه، ذبح و قربانی کردن به پای بتها است؛ زیرا در جمله «و ما ذبح علی النصب»^۳ مؤید این مطلب است، بنابراین، ذبیحه نصرانی که هنگام ذبح نام مسیح را می‌برد شامل حکم فوق نمی‌شود. اما مالک و شافعی و ابوحنیفه ذبیحه‌ای که نام حضرت مسیح بر آن برده شود را حلال نمی‌دانند. روایتی از علی بن ابی طالب (ع) است که فرمود: «إذا سمعتم اليهود و النصارى یهلون لغیر الله فلا تأکلوا و اذا لم تسمعوه فکلوا فان الله تعالی قد احل ذبائحهم» (هرگاه شنیدید که یهود و نصاری برای غیر خدا ذبح می‌کنند نخورید و هرگاه نشنیدید پس بخورید. به درستی که خداوند ذبائح آنان را حلال دانسته است.) و بعضی «و ما ذبح علی النصب» را حاکم بر «اهل لغیر الله» دانسته‌اند،^۴ فخر رازی عقاید فوق را نمی‌پذیرد.^۵

در تفسیر المنار آمده است «اهل لغیر الله یعنی فیما ذبحوه لآلهتهم مما یتقربون به الیها و لایاکلونه فهذا حرام علینا»^۵ (ذبیحه خود را برای تقرب به بتها قرار می‌دهند و نه برای خوردن.) و قرآن برای مبارزه با این خوی زشت، خوردن این گوشتها را حرام دانست.

۱. علّامه محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۴۳۴.

۲. محمدبن احمد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۲، ص ۲۲۳. ۳. مائده / ۳.

۴. محمدبن عمر هراتی رازی (امام فخر رازی)، التفسیر الکبیر، ج ۵، ص ۲۱.

۵. شیخ محمد عبده و سید رشید رضا، المنار، ج ۶، ص ۲۰۷.

اگر جمله «و ما اهل لغير الله» و جمله «وَمَا ذُبِیحَ عَلَی النَّصْبِ» و آیه «وَطَعَامُ الذِّیْنَ أَوْتُوا الْكِتَابَ جَلَّ لَكُمْ» را کنار هم بگذاریم می‌توان این طور استنباط کرد که ذبیحه حرام ذبیحه‌ای است که به پای بت‌ها قربانی می‌شده است. در جاهلیت رسم بر این بوده که بت پرستان هراز چندگاهی گوسفندی را به پای بت قربانی می‌کرده‌اند. حتی نذر برای قربانی کردن نوزاد وجود داشته است. مورّخین نوشته‌اند:

«عبدالمطلب که با حارث، تنها فرزند خود، چاه زمزم را کنده بود و در برابر قریش ایستادگی کرده بود، نذر کرد اگر ده فرزند ذکور پیدا کند، یکی را قربانی کند. قربانی فرزند برای معبد ظاهراً رسم قدیمی در میان عرب بوده است. و قدیمی‌ترین اثر آن همان قربانی ابراهیم است فرزند خود اسماعیل را که خداوند به علامت قبولی آن گوسفندی به ابراهیم فرستاد تا از ذبح اسماعیل دست بردارد. نذر عبدالمطلب به قربانی یکی از پسران از همین قبیل است. چون عبدالمطلب ده پسر پیدا کرد به موجب یک رسم دینی در خانه کعبه به دست سادِن، متولی آن، قرعه‌کشی کرد و قرعه به نام کوچکترین فرزندش عبدالله، پدر بزرگوار حضرت رسول (ص)، افتاد. در اینجا خاطره آن رسم کهن زنده شد و قریش گفت که این درست نیست که تو فرزندان را قربانی کنی، بلکه باید میان او و شتران قرعه‌کشی کنی. در این قرعه‌کشی که ابتدا میان عبدالله و ده شتر انجام گرفت، قرعه به نام عبدالله اصابت کرد و قرعه تجدید شد و عده شتران افزوده شد تا آنکه میان عبدالله و صدها شتر قرعه کشیدند و قرعه به نام صد شتر افتاد و عبدالمطلب به فدای عبدالله صد شتر قربانی کرد.»^۱

بنابراین، ذبح به پای اوئان و قربانی به پای معابد در عرف جاهلیت متداول بوده است. قرآن علاوه بر تعبیر اهلل برای غیر خدا، تعبیر دیگری دارد؛ می‌فرماید: «وَمَا ذُبِیحَ عَلَی النَّصْبِ»^۲.

بنابه گفته مفسرین «نُصْب» مفرد، و جمع آن انصاب — سنگی بوده است در شهر مکه و یا در حوالی کعبه که آن را نصب کرده بودند و در برابرش عبادت می‌کردند

۱. عباس زریاب خویی، سیره رسول الله، ص ۵۵-۵۴ از انتشارات سروش.
۲. مائده / ۳.

و هنگام قربانی کردن، خون ذبائح را روی سنگ می ریختند، و بنا بر قول دیگری سیصد و شصت سنگ بوده است که در برابر آن عبادت و قربانی می کرده اند.^۱

صاحب تبیان می گوید: «(نصب) بتهایی بوده است که گوشتهای قربانی را برای آنان قطعه قطعه می کردند و خون قربانی را برای پیشباز به پای کعبه می ریختند، و بدین وسیله کعبه را تعظیم می کردند. پس از بعثت، مسلمانان به پیامبر عرض کردند اهل جاهلیت با خون قربانی کعبه را احترام می کردند، آیا سزاوار است ما هم چنین کنیم؟ و خداوند این آیه را فرستاد: «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى»^۲ (گوشت و خون این قربانیها هرگز به خدا نمی رسد (به درجه قبولی نمی رسد) بلکه تقوای شماست که به خدا خواهد رسید).»^۳

صاحب مجمع در تفسیر آیه سوم سوره مائده، درباره «و ما اهل لغیر الله به» می گوید: «آیه دلالت دارد بر اینکه خوردن ذبائح مخالفین اسلام جایز نیست، زیرا نام غیر خدا را هنگام ذبح می بردند.»^۴

از علت حرمت و عدم جواز، یعنی نام غیر خدا بردن، معلوم می شود که اگر هنگام ذبح نام غیر خدا برده نشود خوردن ذبائح بلا مانع است.

از مجموع آیات استفاده می شود که هنگام ظهور اسلام، براساس عرف جاهلیت، قربانی کردن برای بتها رواج داشته است و هنگام ذبح کردن نام بتها را می برده اند و این یک نوع شعار جاهلی بوده است، و قرآن می خواهد با این شعائر مخالفت کند تا هر کاری و هر چیزی که به بت پرستی مربوط می شود را محو نماید. با این لحاظ ذبیحه ای که برای بتها باشد و یا نام غیر خداوند بر آن برده شود حلال نیست. نتیجه اینکه حکم حرمت بر ذبیحه ای بار کردن که به دست غیر مسلمان انجام گرفته باشد و نام غیر خدا بر آن برده نشده باشد و یا هنگام ذبح برای بتها، و به تعبیر قرآن «اهلال لغیر الله» نبوده باشد، جای تأمل و تجدید نظر دارد. و مشکل است که آن را حرام بدانیم.

بعد از آیه سوم سوره مائده که محرمات را برمی شمارد، در آیه ۴ می فرماید:

۱. محمد بن احمد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۶، ص ۵۷. ۲. حج / ۳۷.

۳. شیخ محمد طوسی، تبیان، ج ۶، ص ۴۲۳.

۴. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۵۷.

«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُكُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (از تو می پرسند چه چیزهایی بر آنها حلال شده است؟ بگو چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده و نیز خوردن صید آن حیوانی که به آن صید کردن آموخته‌اید چون پرندگان شکاری و سگان شکاری، هرگاه آنها را بدان گونه که خدایتان آموخته است تعلیم داده باشید از آن صید که برایتان می‌گیرند و نگه می‌دارند بخورید و نام خدا را بر آن بخوانید و از خدا بترسید که او سریع الحساب است)

ارتباط این آیه با آیه پیش از آن روشن است. خداوند بعد از ذکر چند مورد که خوردن آنها حرام است باز تأکید می‌فرماید خوردن چیزهای پاکیزه حلال است. و شکاری که از طریق سگهای تعلیم دیده به دست می‌آید نیز حلال است، مشروط بر اینکه هنگام خوردن یا هنگام شکار کردن نام خدا برده شود. آیه سوم در این رابطه، که آیه پنجم سورة مائده است، باز برای تأکید آیه قبل است؛ به اضافه حکم دیگر، و آن طعام اهل کتاب است. شاید پس از بیان اینکه نباید نام غیرخدا بر ذبیحه برده شود و برای بتها هم نباید باشد، در ذهن بعضی حلیت و یا حرمت طعام اهل کتاب — یعنی یهود و نصاری — مطرح بوده است. آیه می‌فرماید: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ»^۱ (امروز برای شما چیزهای پاکیزه حلال شد و غذای صاحبان کتاب و طعام شما برای آنان نیز حلال است).

معنای طعام

در مورد اینکه مراد از طعام چیست بین مفسرین اختلاف است؛ اما اصحاب لغت طعام را به معنای گوشت و غیرگوشت گرفته‌اند. در مقایس اللغة و مجمع‌البحرین و صحاح اللغة به معنای «ما یطعم به» آمده است. در قرآن آمده است: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ ...»^۲ (به خاطر بیاورید زمانی را که

گفتید ای موسی! هرگز حاضر نیستیم به یک نوع غذا اکتفا کنیم.) طعام در این جا به معنای عمومیت طعام است. به روایت طبرسی در مجمع البیان اکثر مفسرین و اکثر فقها و جماعتی از فقهای شیعه مراد از ذبائح اهل کتاب دانسته‌اند. بخاری از ابن عباس نقل می‌کند: طعامهم: ذبائحهم^۱ و بنابر قولی مراد از طعام در آیه حیوانات است.^۲ روشن است که این سخن پذیرفتنی نیست، زیرا در حلال بودن حیوانات اختلافی نبود تا لازم باشد در مورد آن آیه‌ای نازل شود. علاوه بر آن، اضافه «طعام» به «آنان» یعنی چیزی که با فعل آنان به طعام تبدیل شده باشد. لذا طعام عام است و استعمال آن در لحم شاید اقوی باشد.

راغب در مفردات طعام را چنین معنا می‌کند: «الطعم تناول الغذاء و یسمى ما يتناول منه طعام و طعام» (طعم، تناول کردن غذا می‌باشد و هر چیزی که به عنوان غذا تناول شود). هر دو واژه طعام و اهل کتاب عام است. بیضاوی می‌گوید: «طعام: يتناول الذبائح و غيرها و اتوا الكتاب: اليهود والنصارى.» و همچنین در تفسیر جلالین آمده است: «طعام اهل کتاب: ای ذبائح اهل کتاب». ابن قدامة حنبلی در مغنی می‌گوید: «اجمع اهل العلم على اباحة ذبائح اهل الكتاب لقول الله تعالى: "طعام الذين اتوا الكتاب حل لكم"» (اهل علم اجماع کرده‌اند بر اینکه ذبیحه اهل کتاب پاک است.) در ادامه آیه خداوند ازدواج با زنهای اهل کتاب را جایز می‌شمرد. هرچند بعضی را عقیده بر این است که مراد از ازدواج در اینجا عقد موقت است. ولی به هر حال انگار خداوند می‌خواهد اهل کتاب را به یک زندگی مسالمت آمیز با مسلمانان و یک نوع تعایش ادیان دعوت کند. بنابراین مشکل است که طعام اهل کتاب را در اینجا تنها حمل بر حیوانات کنیم. در تاریخ آمده است پیامبر (ص) دعوت یهود خیبر را پذیرفت و آنان با گوشت مسموم بنای پذیرایی داشتند و بنابر قولی با اعجاز آن اتفاق نیفتاد. بنابراین، «طعام الذین اتوا الكتاب» اگر عام باشد شامل تسمیه و غیر تسمیه می‌شود. فاضل مقداد بعد از بررسی ادله و خاصه می‌گوید از آنجا که در آیه نخست حلیت طعام ذکر شده و بعد حلیت طعام اهل

۱. اسماعیل بن عمر ابن کثیر تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج ۳، ص ۴۰.

۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۶۲.

کتاب آمده و حیوانات داخل در طبیات است، لهذا بنا بر عطف «طعامهم» بر «طبیات» باید طعام اهل کتاب را غیر از حیوانات دانست. خداوند در این آیه احکام اهل کتاب را از مشرکین استثناء کرده است. عامه که نوعاً طعام را شامل غیر حیوانات نیز می‌دانند، می‌گویند حضرت (ع) مسیحیان بنی تغلب را خارج کرد و فرمود: *لیسوا علی النصرانیه و لم یأخذوا منه الا الشرب الخمر*؛ یعنی اینها جز در شرب خمر به احکام مسیحیت پایبند نیستند.^۱

ذکر تسمیه

آیاتی که ذکر نام خدا را در کنار خوردن ذبیحه آورده است را قبلاً ذکر کردیم. در تفسیر مجمع‌البیان در ذیل آیات یاد شده می‌گوید:

«فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» یعنی نام خداوند باید هنگام ذبح گفته شود تا از میت و ذبائحی که با نام بتها قربانی می‌شود، خارج گردد. و آیه دلالت دارد بر اینکه هنگام ذبح، تسمیه واجب است و ذبائح اهل کتاب جایز نیست.^۲

از این تفسیر استفاده می‌شود که تسمیه برای این بوده است که با قربانی کردن برای بتها مبارزه شود؛ یعنی ذکر نام خداوند در هنگام ذبح برای مبارزه با بت‌پرستی بوده است. از نگاه تاریخی نیز استفاده می‌شود که مسلمانان هنگام تناول گوشت این شبهه را داشتند که قربانی به پای بتها مشمول چه حکمی است و چه چیز می‌تواند مرز حلال و حرام را در این مورد مشخص نماید. نکته دیگر قابل تأمل در آیه این است که نام خداوند در کنار اکل (خوردن) آمده است و نه در کنار ذبح. از طرف دیگر، آیه هم عام است، و ظاهر آیه این است که تسمیه فقط برای ذبائح نیست، یعنی هر چیزی که خورده می‌شود باید نام خدا در کنارش ذکر شود، و هنگام صرف نعمت نباید منع فراموش شود.

در جامع‌الاصول از قول عایشه همسر رسول خدا (ص) آمده است:

۱. مقداد بن عبدالله فاضل مقداد، تفسیر کنز العرفان، ج ۲، ص ۳۱۱، انتشارات مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۵۵۲، انتشارات ناصر خسرو.

«عن عایشه انهم قالوا: یا رسول الله! ان قوماً حدیثو عهد بجاهلیة یاتوننا بلحمان لا ندری اذکروا اسم الله علیه او لا اناکل منها؟ فقال: سمّوا الله وکلوا»^۱ (گروهی تازه مسلمان بر اساس آداب جاهلیت برای ما گوشت می آورند، نمی دانیم که آیا نام خدا برای آن برده اند یا نه آیا بخوریم؟ پیامبر فرمود: نام خدا را ببرید و بخورید.)

بر فرض صحت روایت، اگر هنگام ذبح نام خدا برده نشود ذکر نام خدا هنگام خوردن کافی است. در آیات قرآن هم ذکر نام خدا با خوردن همراه است. با کنار هم گذاشتن این سه دسته از آیات قرآن، اجمالاً این معنا به دست می آید که فلسفه بردن نام خدا هنگام ذبح جنبه سلبی داشته است، بدین منظور که اعتقاد به بت پرستی و هر چیزی که در راستای چنین اعتقادی است از بین برود و دیگر اینکه، ذکر نام خداوند برای تحقق توحید و یکتا پرستی در میان مردم است. «بردن نام خداوند هنگام ذبح دارای فلسفه دقیق و ظریفی است که حتماً باید به آن توجه شود. ذکر اسم خداوند مبارزه و مخالفتی است با آنچه بت پرستان در زمان جاهلیت انجام می دادند و اسم خدایان ساختگی را موقع ذبح با صدای بلند می گفتند. زمانی که مشرکان در چنین مواردی نام بت های خود را ذکر می نمایند چگونه مسلمانان اسم خدای خود را ذکر نمی کنند ...»^۲.

بررسی روایات

روایاتی که در باب ذبیحه اهل کتاب وارد شده است، در تقسیم بندی نخست دو دسته است. دسته اول روایاتی است که خوردن ذبیحه اهل کتاب را مطلقاً نهی کرده ولو اینکه نام خدا هم بر آن برده شود. از جمله:

۱. روایتی از زید شحام چنین است: «سئل ابو عبد الله عن ذبیحة الذمی. فقال: لا تأکل، سمی و ان لم یسم» (از امام صادق (ع) از ذبیحه ذمی (غیر مسلمانی که در پناه کشور اسلامی زندگی می کند) سؤال شد. حضرت فرمود: نخورید، چه

۱. التاج الجامع (الاصول)، ج ۳، ص ۱۰۵، باب الصيد و الذبائح.

۲. یوسف قرضاوی، حلال و حرام در اسلام، ترجمه ابوبکر حسن زاده، ص ۸۲، نشر احسان.

نام خدا بر آن برده شود و چه بدون نام خدا ذبح شود.)

۲. از امام باقر(ع) درباره ذبیحه نصارای عرب سؤال شد. حضرت فرمود: «علی(ع) صید، نکاح، و ذبیحه آنان را منع کرده است.»

۳. روایاتی که خوردن ذبائح اهل کتاب را مطلقاً نهی کرده است، چون ذبیحه با اسم خداوند حلال می شود و اسم خداوند را جز اهل توحید، یعنی مسلمان، نمی برد. قتیبۀ بن اعشی از امام صادق(ع) راجع به ذبائح یهود و نصاری می پرسد، حضرت در جواب می فرماید: «الذبیحة اسم و لا یؤمن علی الاسم الا مسلم»^۱، یعنی ذبیحه نام خداوند است و کسی جز مسلمان به نام خداوند ایمان ندارد.

حسین بن معذر از امام صادق(ع) می پرسد ما گروهی هستیم که در کوهها رفت و آمد می کنیم و با چوپانانی برخورد می کنیم که می گویند ما نصرانی هستیم. نظر شما درباره ذبائح آنان چیست؟ حضرت در جواب می فرماید: «یا حسین! الذبیحة بالاسم؟ و لا یؤمن علیها الا اهل التوحید.»^۲

دسته دوم روایاتی است که خوردن ذبیحه اهل کتاب را مطلقاً نهی نکرده بلکه می گوید اگر ذکر نام خدا در هنگام ذبح از آنان شنیده شود اشکال ندارد. مثلاً:

روایت حمران می گوید: «سمعت ابا جعفر(ع) یقول فی ذبیحة الناصب و اليهودی و النصرانی: لا تأکل حتی تسمعه یدکر اسم الله، فقلت: المجوسی، فقال نعم اذا سمعته یدکر اسم الله. اما سمعت قول الله تعالی: و لا تأکلوا ممّا لم یدکر اسم الله علیه؟» (امام باقر(ع) در مورد ذبیحه ناصبی و نصرانی و یهودی فرمودند: نخورید تا نام خدا را هنگام ذبح بشنوید. در مورد مجوسی پرسیدم فرمود: بلی؛ باید نام خدا را بشنوید. آیا نشنیدی که خدا فرمود: هر چه را که نام خدا بر آن برده نشده است نخورید؟)

در اینجا ملاک حلیت، اسلام نیست، بلکه ذکر نام خداوند هنگام ذبح است. روایت دیگری که ملاک حلیت را تنها تسمیه دانسته است، روایت عامر بن علی است: «قلت لابی عبد الله(ع): انا نأکل ذبائح اهل الكتاب و لاندري یسمون علیها ام لا؟ فقال: اذا سمعتم قد سموا فکلوا»^۳ راوی که از شاگردان امام صادق(ع) است می گوید: ما ذبائح

۱. شیخ حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، باب ۲۷ از ابواب ذبائح، ح ۸.

۲. شیخ حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، باب ۲۷ از ابواب ذبائح، ح ۲.

۳. شیخ حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، باب ۲۷، روایات ۳۱ و ۴۵.

اهل کتاب می خوریم و از تسمیه آنان نمی دانیم. حضرت در پاسخ می فرماید: هرگاه تسمیه آنان را شنیدید بخورید.

در خود دسته دوم روایاتی هست که می گوید یا باید تسمیه را بشنوید و یا کسی که تسمیه را شنیده است به شما بگوید. زراره از امام باقر (ع) درباره ذبائح اهل کتاب می پرسد، حضرت می فرماید: «فاذا شهدتموهم و قد سمو اسم الله فكلوا ذبائحهم و ان لم تشهد و هم فلا تأكلوا. و ان اتاک رجل مسلم فاخبرک انهم سمّوا فکل»^۱؛ یعنی یا شاهد باشید که آنها نام خدا را می برند و یا مرد مسلمانی به شما خبر دهد که آنها هنگام ذبح نام خدا را می برند. در این صورت خوردن آن ذبیحه اشکال ندارد.

روایاتی هم هست که خوردن را جایز می داند، مگر اینکه انسان شاهد باشد که نام خدا را هنگام ذبح نبرده اند. مانند روایت جمیل بن حرمان، که از امام صادق (ع) درباره ذبایح یهود، نصاری، و مجوسی سؤال می کند، و حضرت می فرماید: «کل فقال بعضهم: انهم لا یسمّون، فقال: فان حضرتموهم فلم یسمّوا فلا تأكلوا و قال: اذا غاب فکل»^۲ (خوردن ذبیحه آنان اشکال ندارد؛ یکی از حضار می پرسد که آنان نام خدا را نمی برند، حضرت می فرماید اگر دیدید که نام خدا را نمی برند، پس نخورید و اگر غایب بودید بخورید.)

روایاتی هم هست که بردن نام مسیح (ع) را کافی می داند؛ مانند روایت عبدالملک: «قلت لابی عبدالله (ع) ما تقول فی ذبائح النصاری؟ فقال: لا بأس بها، قلت فانهم یذکرون علیها اسم المسیح، فقال: انما ارادوا بالمسیح: الله. و روایت ابی بصیر قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن ذبیحة الیهودی، فقال: حلال فقلت: و ان سم المسیح، قال: و ان سم المسیح فانه انما یرید الله.»

در این روایت از امام صادق (ع) راجع به ذبیحه یهود می پرسند. حضرت می فرماید: حلال است. زیرا نام مسیح را بر آن می برند، چون منظور آنها از نام مسیح نام خدا است.

صاحب جواهر در ذیل این روایت می گوید شاید سؤال راوی از ذبیحه نصرانی

۱. محمد بن علی ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۳ ص ۳۳۱، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

۲. شیخ حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، از ابواب ذبائح.

بوده است، چون یهودی‌ها هنگام ذبح نام مسیح را نمی‌برند و ممکن است اشتباه از نساخ باشد.^۱

در پاره‌ای از روایات هم میان ذبیحه‌ها تفصیل وجود دارد، بدین ترتیب که می‌گویند ذبیحه مذهبی که اهل کتاب هستند حلال است و خوردن ذبیحه مذهبی که اهل کتاب نیستند جایز نیست. عمر بن حنظله از امام صادق (ع) از معنای آیه «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» سؤال می‌کند. حضرت می‌فرماید: «اما المجوسی فلا، فلیسوا من اهل الكتاب، و اما اليهود و النصارى فلا بأس اذا سموا»^۲ (خوردن ذبیحه زرتشتیان جایز نیست و اما یهود و نصاری هرگاه نام خداوند را ببرند، جایز است.) اینکه این روایت مجوس را از اهل کتاب خارج ساخته با آیه قرآن که آنان را در کنار یهود و نصاری قرار داده^۳ و روایت پیامبر (ص) که فرمود «سنوابهم سنة اهل الكتاب»^۴ تعارض دارد.

در پاره‌ای از روایات خوردن ذبیحه نصاری عربستان نهی شده است، زیرا آنان مسیحیان مشرک هستند؛ برخلاف نصاری غیر عرب که مشرک نیستند.

محمد بن قیس از امام باقر (ع) نقل می‌کند: «قال امیر المؤمنین (ع) لا تأكلوا ذبیحة نصاری العرب، فانهم لیسوا اهل الكتاب» و علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر (ع) نقل می‌کند: «سألته عن ذبائح نصاری العرب قال: لیس هم باهل الكتاب و لا تحل ذبائحهم»^۵

در این روایت سخن از تسمیه نیست، بلکه ملاک حلیت و عدم حلیت مشرک و غیر مشرک بودن است. یعنی خوردن ذبائح نصاری غیر عرب، چون مشرک نیستند، حلال است. در برخی روایات عامه خلاف این آمده است؛ زهری از بخاری نقل می‌کند: «لا بأس بذبیحة نصاری العرب و ان لم تسمعه فقد احله الله و يذكر عن علی و نحوه»^۶

۱. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳۶، ص ۸۳.

۲. شیخ حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، باب ۲۷ از ابواب ذبائح، ح ۱۷. ۳. حج / ۱۷.

۴. محمد بن علی صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۳.

۵. شیخ حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، باب ۲۷ از ابواب ذبائح، ح ۲۳-۲۲.

۶. بخاری، ۵۵۰۸ باب ذبائح اهل الكتاب.

در روایاتی، نیز، قربانی عید اضحی به دست غیرمسلمان را جایز ندانسته‌اند. ابی بصیر از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «لا یذبح اضحیتک یهودی و لا نصرانی و لا مجوسی» یعنی یهودی و نصرانی و مجوسی قربانی روز اضحی را ذبح نکنند. و در روایتی امام صادق (ع) از پدرش نقل می‌کند: «ان علیاً (ع) کان یأمر منادیه بالكوفه ایام اضحی انه لا یذبح نسائکم - یعنی نسککم - الیهود و لا النصراری و لا یذبحها الا المسلمون»^۱ (منادی حضرت علی (ع) در روز عید اضحی، در کوفه، ندا می‌کرد که: یهود و نصاری قربانی شما را ذبح نکنند. و این ذبح حتماً باید به دست مسلمان باشد.) درباره این دو دسته کلی از روایات، سوای بحث و بررسی در مورد اسناد و حالت راویان، که بعضاً در کتب رجالی مجهول‌اند، دلالت آنها بر حرمت ذبیحه اهل کتاب به طور مطلق، قابل تردید و مخدوش است، یعنی کسی نمی‌تواند ادعا کند که ذبیحه اهل کتاب به طور مطلق، به خاطر غیرمسلمان بودن آنان، حرام است. تنها روایت زید شحام است که از امام صادق (ع) درباره ذبیحه ذمی سؤال می‌کند و حضرت می‌فرماید: «لا تأکل، ستی و ان لم یسم» (خوردن آن جایز نیست، چه نام خدا را برده باشند و چه نبرده باشند.) در برابر روایت زید شحام، روایت صحیحۀ حلبی است که می‌گوید: «سألت ابا عبد الله (ع) عن ذبیحة اهل الکتاب و نسائهم. فقال: لا بأس به»^۲ (از امام صادق (ع) درباره ذبیحه اهل کتاب و ازدواج با زنان آنان پرسیدم، حضرت فرمود: اشکالی ندارد.) در روایت دیگری وقتی از ذبیحه نصاری سؤال می‌شود حضرت می‌فرماید: اشکال ندارد، چون نام مسیح را می‌برند و مسیح همان خداست^۳. علامه در مختصر النافع با توجه تشتت در روایات می‌گوید:

«... و فی الکتابی روایتان، شهرهما المنع. و فی روایه ثلثه: اذا سمعت تسمیه فکل...»^۴

صاحب شرایع درباره ذبائح اهل کتاب می‌گوید:

۱. همان، ۳۰-۱۳. ۲. رسائل، باب ۲۷ از ابواب ذبائح روایت ۳۴. ۳. همان، روایت ۳۵.

۴. حسن بن یوسف حلی، مختصر النافع، ص ۲۵۱، کتاب الصيد و الذبائح.

«و فی کتابی روایتان اشهرهما المنع، فلا تاكل ذبیحة الیهودی و لا النصرانی و لا المجوسی» (درباره کتابی دو روایت یا دو دسته روایت وجود دارد؛ مشهورترین آن منع از آکل است).

یعنی قول غیر مشهور، نیز، وجود دارد که خوردن را مجاز می‌شمارد، و آن دسته سومی از روایات است که خوردن ذبائح ذمی را جایز می‌شمرد^۱.

صاحب جواهر آن دسته از روایاتی را که ذبائح اهل کتاب و ازدواج با زنهای آنان را جایز شمرده است، مانند روایت صحیحہ حلبی که می‌گوید امام صادق (ع) فرمودند: «لا بأس به»^۲، حمل بر تقیه کرده است. ولی روشن نیست که اگر زمان تقیه بوده است، چرا این دسته از روایات آن را نهی کرده است؟ مضافاً اینکه در میان بعضی مذاهب اهل سنت، مثل ابن مالک و دیگران، این مسئله مطرح بوده است. بنابه روایت ابن مالک از پیامبر (ص) سؤال شد گروهی از اعراب بادیه برای ما گوشت می‌آورند و ما نمی‌دانیم که آیا نام خدا را می‌برند یا نه؟ حضرت در جواب فرمود «سما الله علیها، ثم کلوها»^۳ (نام خدا را ببرید و بخورید).

در پاره‌ای از روایات آمده است که استفاده از ظروف اهل کتاب دغدغه‌ای برای مسلمین — در مذهب عامه — بوده است.

ترمذی از اباثعلبه نقل می‌کند که: «حضور پیامبر (ص) شرفیاب شدید، سؤال کردیم: ای رسول خدا! در جایی زندگی می‌کنیم که از ظروف اهل کتاب استفاده می‌کنیم. حضرت فرمود: اگر ظرف دیگری، غیر از ظروف آنان دارید، از آن ظروف استفاده نکنید و اگر ظرف دیگری ندارید، ظروف آنان را بشوید سپس استفاده نمایید.»^۴

بنابراین جایی برای تقیه نبوده است که حضرت بخواهد فتوای جواز صادر کند. بدین ترتیب اختلاف یا تضادی که در دلالت روایات وجود دارد را نمی‌توان بر تقیه حمل کرد.

۱. حسن بن یوسف حلی، شرایع، ج ۳، ص ۲۰۴. ۲. رسائل، ج ۱۶، باب ۲۶ از ابواب ذبائح، ح ۸.

۳. ابو عبدالله مالک ابن انس، موطأ، ج ۲، ص ۴۸۸.

۴. ابو عیسی ترمذی، الجامع الصحیح، ج ۴، ص ۱۲۹، ح ۱۵۶۰.

در صحیح نجاری از ابن عباس نقل می‌شود اگر کسی تسمیه را سهواً ترک نماید اشکالی در خوردن ذبیحه نیست. یعنی ذبائحتی که عمداً نام خدا بر آن برده نمی‌شود، خوردن آن جایز نیست.^۱

بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که مذهب عامه و یا فتوای حکومت این بوده است که خوردن ذبائح اهل کتاب جایز است تا بتوان روایات جواز را حمل بر تقیه کرد. این تشتت و چندپارگی در مضامین روایات بیانگر این است که نمی‌توان ذبیحه اهل کتاب را، به طور مطلق، حرام دانست. و همچنین حرام دانستن ذبیحه آنان، هرچند هنگام ذبح بسم الله نگویند، جای تأمل است و با توجه به آیات و مضامین پاره‌ای از روایات می‌توان این معنا را به دست آورد که حکم حرمت ذبیحه اهل کتاب، قضیه خارجی بوده است و جهت چنین حکمی مبارزه با قربانی کردن حیوانات به پای بتها بوده است. شاید بتوان چنین حکمی را با حرمت مجسمه‌سازی قیاس کرد؛ مجسمه بیانگر تمثیلی بوده که مورد پرستش قرار می‌گرفته و چون گروهی مجسمه‌ها را معبود خود قرار می‌دادند، مجسمه‌سازی حرام گشت. ابن عباس از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «من صور صورة فان الله يعذبه حتى ينفخ فيها الروح و ليس ينافخ فيها ابدا». «یعنی: اگر کسی صورتی را تصویر نماید خداوند - روز قیامت - او را عذاب می‌کند تا روح در آن تصویر بدمد و هرگز نمی‌تواند، چنین کاری را انجام بدهد.» اما در این روزگار که مجسمه‌سازی و نقاشی هیچ شائبه‌ای از بت‌تراشی و بت‌پرستی ندارد و یک هنر تلقی می‌شود، نمی‌توان آن را حرام دانست. و یا نظیر مسئله شطرنج که به عنوان آلت قمار مورد استفاده قرار می‌گرفت و شارع آن را حرام کرد، ولی زمانی که شطرنج از آلت قمار بودن خارج می‌شود و به عنوان وسیله ورزش به کار می‌رود نمی‌تواند حرام باشد. بنابراین برای حمل یک حکم بر موضوع آن، نخست باید آن موضوع در ظرف زمان و مکان شناخته شود و سپس حکم بر آن حمل گردد. مسئله قربانی کردن حیوانات به پای بتها یکی از مسائل مهم و جدی زمان جاهلیت بوده است. مردم با قربانی کردن، با خدایان بی‌جان رابطه برقرار می‌کردند. همان‌طور که اشاره شد سنت قربانی کردن تنها به حیوانات

۱. صحیح نجاری به شرح کرمانی، ج ۲۰، ص ۹۳، روایت ۵۱۴۹.

خلاصه نمی‌شد، بلکه بعضی زنها بچه‌هایی را که در رحم داشتند نذر می‌کردند. تا آنجا که پس از اسلام نیز این سنت تا زمانی باقی بود. در کتاب تاریخ العرب در بخش التَّقَرُّبُ إِلَى اللَّهِ (تَقَرُّبُ به خدایان) گفتار مفصلی پیرامون قربانی کردن به پای بتها آمده است، اجمالاً اینک:

مهمترین چیزی که انسان برای قرب به خداوند به آن تمسک می‌جست، نذر و قربانی کردن بود. و این نذر و قربانی، گاهی، هم برای بتها بود و هم برای خداوند. یعنی اموال نذری و قربانی را بین بت و خداوند تقسیم می‌کردند و اگر از سهم بتها کم می‌آمد، سهم خداوند را به او می‌دادند. قرآن در این رابطه می‌گوید: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرْغَمِهِمْ وَ هَذَا لِشُرَكَائِنَا...»^۱ (آنها [مشركان] سهمی از آنچه خداوند از زراعت و چهارپایان آفریده، برای او قرار دادند و سهمی برای بتها و به گمان خود گفتند این مال خداست و این هم مال شركاء ما [یعنی بتها]^۲).

به روایت تاریخ العرب حیواناتی که قربانی بتها می‌کردند عبارت بود از شتر، گاو، و گوسفند. جالب اینکه اهل جاهلیت قربانی خود را نمی‌خوردند و گوشت آن را به دیگران می‌دادند.^۳ و گاهی چهار نوع از حیوانات اهلی را به خاطر بتها بر خود حرام می‌کردند و آن را به عنوان حکم خدا تلقی می‌کردند. آیه «مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ»^۴ (خداوند هیچ گونه «بحیره» و «سائبه» و «وسيلة» و «حام» قرار نداده است) اشاره به چهار نوع از حیوانات اهلی است که در زمان جاهلیت استفاده از آنها را به عنوان نذر برای بتها حرام می‌دانستند، و این بدعت در اسلام ممنوع شد.

گوسفندان و زراعتی برای بتها نذر می‌کردند و می‌گفتند این قسمت از چهارپایان و زراعت که مخصوص بتهاست، برای همه ممنوع است. «وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِرْغَمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَ

۱. انعام / ۱۳۶. ۲. جواد علی، تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۱۹۳.

۳. مانند گوشت عقیقه که مرسوم است پدر و مادر طفل گوشت قربانی را نخورند. ۴. مائده / ۱۰۳.

أَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيُخْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»^۱ (مشرکان گفتند این قسمت از چهارپایان و زراعت که مخصوص بتهاست برای همه ممنوع است؛ جز کسانی که ما بخواهیم نباید از آنها بخورند و اینها چهارپایانی است که سوار شدن بر آنها حرام شده است و چهارپایانی است که نام خدا را بر آنها نکنند. به خدا دروغ می‌بندند و خدا کفر افترای آنها را می‌دهد.)

به تعبیر قرآن، غیر از حیوانات بخشی از مزارع و محصولات کشاورزی را نیز نذر الهه می‌کردند.

طبیعتاً فقهی که بخواهد احکام و آیات قرآن را مبنای استنباط خود قرار دهد لاجرم باید فضای پیرامون تشریع احکام را نیز بداند. رسالت فلسفه فقه همین است. اگر در استنباط احکام تاریخ، محیط، و فرهنگ زمان تشریع لحاظ گردد ممکن است تأثیر در اجتهاد داشته باشد. از این طریق است که می‌توان قضایای حقیقه را از قضایای خارجی جدا ساخت. مهمترین چیزی که فقه شیعه و تفکر اصولیان شیعه را از فقیهان حدیث‌گرا و اخباریون جدا می‌ساخته، حضور عقل در عرصه تفقه بوده است. مراد از به‌کارگیری عقل تنها در تنقیح مناطات و کشف ملاکات نیست، بلکه شناخت مقدمات حکمت و فضای تاریخی تشریع احکام نیز ضرورتی عقلی است. فی‌المثل اگر وجوب زکات در زمان پیامبر، به عنوان مالیات اسلامی، به موارد معدودی تعلق گرفته است به این دلیل بوده که این موارد مایحتاج عمومی به شمار می‌رفته و هیچ فقیه عقل‌گرایی، در این روزگار، تنها به آن موارد بسنده نمی‌کند؛ همین‌طور است موارد منع احتکار. بنابراین یکی از مواردی که لازم است شرایط و فضای پیرامون آن در استنباط حکم روشن گردد، بردن نام خدا هنگام ذبح است. باید دانست که چرا این حکم تشریع شد، و آیا اگر قربانی کردن به پای بتها نمی‌بود چنین حکمی تشریع می‌شد؟ به تعبیر دیگر، احکامی هست که به صورت واکنشی تشریع یافته، حال اگر روزگاری آن کنشها از بین برود، آیا واکنشها باید باقی بماند؟ مثال بارزتر این مسئله اعدام شخص مرتد است^۲، که در اینجا مجال بحث آن نیست. کسی که در زمان پیامبر و روزگار صدر اسلام مرتد

۱. انعام / ۱۳۸. ۲. رجوع شود به مقاله پیشین.

می‌شد تا جاسوسی کند و یا بدبینی در قلب مسلمانان ایجاد نماید و دین نوپای پیامبر را سست و بی‌معنا جلوه دهد، با کسی که در این روزگار به خاطر تشویش افکار و یا به علت بررسی و مطالعات خود مرتد می‌شود حکم یکسانی دارد؟ به هر حال، جا دارد برای این گونه مسائل و موارد اجتهاد مجدد شود.

باز می‌گردیم و مسئله ذبح اهل کتاب را پی می‌گیریم.

از دلایل عمده‌ای که فقهای شیعه و بعضی فقهای عامه ذبیحه اهل کتاب را حرام دانسته‌اند قائل بودن مسیحیان به تثلیث، و یا وثنیت در مورد مجوس، و یا عزیر را فرزند خدا دانستن یهودیان است که تمامی این عقاید به شرک می‌انجامد.

پاره‌ای از فقهای شیعه می‌گویند: «بینما اهل الکتاب: النصارى منهم یقولون بالتثلیث و الیهود منهم یقولون: عزیر ابن الله، جل و علا»^۱؛ ولی آیا چنین انتسابی به اهل کتاب در این زمان، با توضیحی که مفید می‌دهد، درست است؟ و اگر آنها قائل به تثلیث به معنایی که بعضی فقها می‌گویند نباشند، حکم حرمت باقی می‌ماند یا ذبیحه آنان حلال می‌شود؟

در باره اینکه قرآن می‌فرماید: «وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ» شیخ مفید از قول فقهای شیعه پاسخ می‌دهد:

«مراد از اهل کتاب کسانی هستند که به اسلام ایمان آورده‌اند و اینکه اینها را اهل کتاب می‌گویند به اعتبار صفت سابق ایشان است و ثانیاً مراد از طعام در آیه حبوبات و سایر مواد غذایی غیر گوشتی است.»^۲

پر واضح است که چنین استدلالی نمی‌تواند درست باشد، چون تصرف در دو اصطلاح «اهل کتاب» و «طعام» و بر معنای غیر واقعی حمل کردن آن، خلاف قاعده اصولی است. برای اینکه بتوان آیه قرآن و یا کلمه‌ای را برخلاف ظاهر حمل کرد باید قرینه و دلیلی وجود داشته باشد. روایت یا روایاتی که طعام را به حبوب حمل کرده است از جهت سند و دلالت چندان قوی نیست که بخواهد قرینه عقلیه یا نقلیه محکمی باشد.

۱. محمدرضا حسینی جلالی، مقدمه سلسله مصنفات شیخ مفید، ش ۴۳، ص ۵۹. ۲. همان، ص ۷.

اگر آیات قرآن در این مورد صراحت داشت و ذبیحه اهل کتاب را حرام می دانست نمی باید در این مورد اختلافی وجود می داشت. مرحوم مفید می گوید:

«اختلف اهل الصلوة فی ذبائح اهل الکتاب، فقال جمهور العامة باباحتها»، (مسلمانان در ذبائح اهل کتاب اختلاف کرده اند، جمهور فقهای عامه قائل به حلیت و مباح بودن آن هستند.) «و قال جمهور الشیعه، بحظرها و ذهب نفر منهم الی مذهب العامة فی اباحتها (منهم ابن ابی عقیل و ابن الجنید و الشیخ الصدوق) ...»^۱ (جمهور فقهای شیعه قائل به ممنوعیت ذبائح اهل کتاب می باشند؛ مگر گروه اندکی از آنان که قائل به حلال بودن آن می باشند؛ از جمله، ابن ابی عقیل و ابن جنید و شیخ صدوق.)

شیخ مفید روایاتی را که بر حلیت ذبیحه اهل کتاب دلالت دارد حمل بر تقیه و ترس و مخالفت با حاکم زمان کرده است و می گوید:

«فان لذلك وجهين. احدهما التقية من السلطان، و الاشقاق علی شیعته من اهل الظلم و الطغیان اذا لقول بتحريمها خلاف ما علیه جماعة الناصیة و ضد لما یفتی به سلطان الزمان و من قبله من القضاة و الحکام. و الثانی ما رواه یونس بن عبدالرحمن عن معاوية بن وهب قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن ذبائح اهل الکتاب، فقال: لا بأس اذ ذکروا اسم الله عزوجل. و انما اعنی منهم من یکون علی امر موسی و عیسی»^۲

نمی توان هر روایت مخالف فتوای مشهور را بر تقیه حمل کرد. به ویژه اینکه آوردیم که در بحث ذبیحه اهل کتاب خیلی از بزرگان اهل سنت یا قائل به تحریم و یا قائل به کراهت بوده اند.

بنابر روایت جصاص، ابوحنیفه و ابویوسف و مالک و شافعی ذبیحه ای که نام حضرت مسیح بر آن برده می شد را حرام می دانستند.^۳

۱. محمد بن نعمان، شیخ مفید، تحریم ذبائح اهل الکتاب، ص ۲۰. ۲. همان، ص ۳۲-۳۱.

۳. احمد بن علی رازی جصاص، احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۵۵.

در مذهب مالک هم قول حرمت وجود دارد و هم قول به کراهت^۱. شاید بتوان گفت ذبیحه با نام مسیح (ع) هنگامی حرام بوده که مسیحیان حضرت مسیح (ع) را خدا می‌دانستند^۲.

دیگر اینکه در مذهب اهل سنت اگر عمداً نام خدا برده نشود، ذبیحه حرام است. اما اگر نسیاناً ترک شود خوردن آن حلال است.

«و من ترک التسمیة علی الصيد عامداً او ساهياً لم یؤکل و ان ترک التسمیة علی الذبیحة عامداً لم تؤکل و ان ترکها ساهياً أکلت»^۳. ابوحنیفه ذبیحه اهل کتاب را در هر شرایطی حلال دانسته است. زیرا اهل کتاب را ملت توحید می‌داند^۴.

از عبارات فوق به نحو اجمال می‌توان فهمید که در صورتی که اهل کتاب نام غیرخدا را هنگام ذبح نبرند خوردن آن حلال است، و اما اگر نام غیر خدا را، مثل مسیح، عزیز، یا نامه‌ای دیگری از پیامبران، ببرند اما نه برای بتها و یا با قصد شرک به خداوند، در این صورت میان فقیهان اهل سنت اختلاف است؛ بعضی آن را، نیز، حلال دانسته‌اند. ولی در مذهب مالک اگر نام مسیح و هر نامی غیر خدا برده شود ذبیحه حرام است^۵. استدلال صاحب المنار این است که در آیاتی که کلمه طعام در آن آمده است منظور هیچ کدام تنها حبوبات نیست. نتیجه اینکه:

۱. مرکز ثقل آیات در مورد حرمت ذبیحه آن جایی است که قربانی برای بتها صورت بگیرد. و تأکید بر ذکر نام خداوند برای مبارزه بابت پرستی و شرک‌ورزی است.
۲. آیات تسمیه عام است و در جایی از قرآن تسمیه در کنار ذبح نیامده، بلکه آیات قرآن نام خدا را در کنار هرچه انسان می‌خورد آورده است. احتمال داده می‌شود که ذکر نام خدا در هنگام اکل یک دستور اخلاقی باشد؛ برای اینکه انسان در هنگام صرف نعمتهای الهی منع را از یاد نبرد.

۳. روایاتی که در باب ذبیحه اهل کتاب آمده است، از لحاظ دلالت یکدست

۱. ابو عبدالله مالک بن انس، المدونة الكبرى، ج ۲، ص ۶۷.

۲. احمد بن علی رازی جصاص، احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۵۵. ۳. ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۳۲.

۴. لا فرق فی کتابی بین ان یکون ذمیا یهودیا حربیا او عربیا او تغلیبیا لا ینالک قوله تعالی: و طعام الذین اتوا الکتاب محمد عبده و سید رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۶، ص ۱۹۹.

۵. همان، ص ۲۱۰.

نیست و اختلاف در آن زیاد است. مذاهب فقهی اسلامی هم در این باب فتوای یکدست نداده‌اند. بنابراین در حلیت و حرمت شبهه به وجود می‌آید و در این صورت به قول برخی فقها، باید به اصل حلیت بازگشت.

۴. استدلال به آیه شریفه «وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ...» در مورد حلال بودن ذبیحه اهل کتاب اشکال دلالتی ندارد و حمل طعام به حبوبات برخلاف انصراف است. یعنی طعام انصراف به حبوبات و غیر حبوبات دارد و طعام اعم از حبوبات و غیر حبوبات است.

پرسشی که در اینجا باقی است راجع به کیفیت ذبح است. در قرآن تنها در سوره مائده در آیه سوم که محرمات را ذکر می‌کند از جمله می‌فرماید: «وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (حیوانی که از دهان درندگان گرفته می‌شود حرام است مگر اینکه آن را تذکیه نمایید.) در هیچ آیه دیگری از تذکیه سخن به میان نیامده است. در روایات از کیفیت تذکیه تعابیر مختلف و گوناگونی وارد شده است^۱ و با بررسی روایات و دلالت‌های مختلف آن می‌توان فهمید که کیفیت ذبح از مخترعات شارع نبوده و پیش از اسلام کیفیت نحر شتر و ذبح سایر حیوانات وجود داشته است. نکته‌ای که در میان مردم مورد مذاقه بوده و اسلام آن را محترم شمرده است این است که حیوان در هنگام ذبح آزار کمتری ببیند و خون به مقدار لازم از بدن خارج شود تا از لحاظ بهداشتی آسیبی بر گوشت وارد نشود. در جهان آن روز بهترین روش برای رسیدن به این منظور قطع اوداج اربعه و در شتر از طریق نحر بوده است، تا آزار کمتری وارد شود. بنابراین توصیه اسلام این است که آلات ذبح باید آهن برنده باشد. در روایت است که اگر ذبیحه در هنگام ذبح فرار کرد یا در چاه افتاد می‌توان آن را با تیر یا وسیله دیگر ذبح نمود^۲. اینکه بگوییم کیفیت ذبح از امور تعبدی است و حکمت یا علت غیبی دارد، جای تأمل است. چنانچه شکی هم وجود داشته باشد نمی‌توان این را حمل بر امور تعبدی کرد. اگر ذبح با کیفیت بهتری صورت گیرد و غرض عقلایی شارع تأمین شود و گوشت از جهت

۱. شیخ حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۶، چاپ قدیم، کتاب الصيد و الذبائح.

۲. همان، ص ۳۱۷.

بهداشتی آسیبی نبیند، آیا در این صورت می‌توان گفت حرام است و از مصداق خبائث می‌باشد؟ نگارنده هیچ‌گاه در این مسائل ادعای قطعیت نمی‌کند. این تنها به عنوان یک نظر مطرح می‌شود. ممکن است در مورد حلیت ذبیحه غیر اهل کتاب، یعنی مشرکان و بت پرستان و ملحدان، نتوان به راحتی قضاوت کرد، اما در مورد ذبیحه اهل کتاب که نص آیه قرآن است^۱ حکم به حرمت دادن چندان آسان نمی‌نماید.

سیره صلح جویانه پیامبر (ص)

«وَاللّٰهُ يَدْعُو اِلَى دَارِ السَّلَامِ»^۱

در میان نوابغ بشری و مصلحان اجتماعی و رهبران الهی کمتر کسی چون پیامبر اسلام (ص) تاریخ شفاف و روشنی دارد. مورخین بزرگ اسلام، مستشرقین، و پژوهشگرانی که پیرامون اسلام تحقیق کرده‌اند تمام زوایای زندگی پیامبر را، هرچند با روایتهای مختلف، به بحث گذاشته‌اند. بخشی از آیات قرآن کریم، که نخستین و مهمترین منبع شناخت اسلام است، در ارتباط با سیره و سلوک پیامبر (ص) نازل شده است؛ به گونه‌ای که زندگی شخصی پیامبر و نحوه ارتباط با همسران^۲ تا برخوردهای اجتماعی و روش ایشان در غزوات و نوع ارتباط ایشان با خداوند را در بر دارد.

موضوعی که در این نوشتار دنبال می‌شود صلح دوستی و خشونت‌ستیزی پیامبر اسلام و دعوت جامعه بشری از طرف ایشان به پرهیز از جنگ است. هرچند این موضوع وسیع و پهناور در این مقاله و مجال نمی‌گنجد، ولی تلاشم این است که سرفصلهای مهم صلح دوستی و صلح جویی پیامبر (ص) را یادآور شوم.

نخست باید بگویم پیامبران بزرگ الهی دارای اصول مشترکی هستند که در قرآن به آن اشاره شده است. از اصول مشترک تمامی انبیا دعوت مردم برای فرو گذاشتن بتها و فرو هشتن بغضها و کینه‌ها و فرارفتن به سوی خدای یگانه است.^۳ و از اصول مشترک دیگر آنان تلاش برای تحقق قسط و عدالت در جامعه است.^۴ چرا که

۱. یونس / ۲۵. ۲. نور / ۵۱-۵۰ و ۵۸.

۳. وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (نحل / ۳۶)

۴. لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید / ۲۵)

نبودن قسط و قانون و عدالت زمینه‌ساز عداوت و ستم و خونریزی است. از دیگر صفات مشترک همهٔ انبیاء رحمت بودن برای همهٔ بشریت است، آنان برای زدودن رنج و عذاب و دفع بلاهای اجتماعی تا آنجا که ممکن است، مبعوث شده‌اند.

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^۱

«وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا»^۲.

نخست: شخصیت پیامبر(ص)

طبعاً کسی که بخواهد بین خدا و مردم واسطه رحمت باشد و همگان را به زندگی رحیمانه و مشفقانه و مصلحانه دعوت نماید، خود باید سرشار از رحمت و محبت باشد. به همین دلیل، از میان اوصاف بزرگ و ستوده‌ای که پیامبر اسلام داشت، خداوند ایشان را به اخلاقی می‌ستاید. «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»^۳. در روایات نیز از برخورد شخص پیامبر(ص) با مردم چنین تعریف شده است:

«کان دائم البشر، سهل الخلق، لّین الجانب، لیس بفظ و لا غلیظ»^۴ (گشاده‌رو، خوش‌اخلاق، و نرم‌خو بود و نه خشن و درشت‌خو).

اصل تساهل

از ویژگیهای شخصیت پیامبر اسلام(ص) مدارا با مردم بود؛ به‌گونه‌ای که ایشان با این صفت توانست در مردم تحول ایجاد کند. قرآن کریم دربارهٔ این ویژگی اخلاقی پیامبر(ص) چنین می‌فرماید:

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»^۵ (به برکت رحمت الهی در برابر آنان نرم و مهربان شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آموزش طلب کن و در کارها با آنان مشورت نما).

۱. انبیا / ۱۰۷. ۲. نساء / ۶۴. ۳. قلم / ۴.

۴. ابو عبد الله محمد بن سعد بصری، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۲۴. ۵. آل عمران / ۱۵۹.

در اینجا نخست به شخصیت اخلاقی پیامبر (ص) اشاره می‌کند (انسان نرمخویی هستی و اگر درشت‌خو بودی همه از پیرامونت پراکنده می‌شدند.) و سپس می‌فرماید بنابراین نسبت به مخالفین خود گذشت کن و از خداوند برای آنان طلب مغفرت نما. نکته مهم در این آیه شریفه این است که پیامبری که برخی او را جنگجو معرفی می‌کنند، در اینجا از طرف خداوند مأمور است که با مخالفین خود به مشورت بنشینند. پیامبر (ص) بارها فرمود: «ان الله تعالى امرني بمداواة الناس»^۱ (من از طرف خداوند مأمورم تا با مردم مدارا کنم.)

اخلاق پیامبر (ص) از قرآن جدا نبود و نمی‌شود قرآن چیزی بگوید و پیامبر (ص) جور دیگری عمل کند. از ام‌المؤمنین عایشه سؤال شد اخلاق پیامبر (ص) چگونه بود؟ پاسخ داد: «كان خلقه القرآن»^۲ (اخلاق پیامبر قرآن بود). اخلاق قرآن یعنی: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»^۳ (با آنها مدارا کن، عذرشان را بپذیر، و به نیکیها دعوت نما، و از جاهلان روی بگردان.)

اضافه می‌کنم که رحمت، مغفرت، و مدارا تنها سیره شخصی پیامبر (ص) نبود، بلکه سیره سیاسی پیامبر (ص) نیز چنین بود. علی (ع) که در مکتب پیامبر (ص) تربیت یافته است می‌فرماید: «رأس السياسة استعمال الرفق»^۴ (اصل سیاست به کار بردن رفق و مدارا است.) انس بن مالک درباره برخورد پیامبر (ص) با مردم می‌گوید: «كان رسول الله (ص) من اشد الناس لطفاً بالناس»^۵ (رسول خدا (ص) بیشترین لطف را به مردم داشت.) شاید مهمترین سخن را درباره رفق و مدارا خود پیامبر (ص) فرموده باشد:

«من يحرم الرفق يحرم الخير كله»^۶ (هرکس از رفق و مدارا بی‌بهره باشد، از هرگونه خیری بی‌بهره است.)

یا خطاب به جابر بن عبدالله انصاری می‌فرماید: «ان هذا الدين متين فاعلوا فيه

۱. جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، الخصائص الکبری، ج ۲، ص ۲۳۰.

۲. احمد بن حنبل، مسند، ج ۶، ص ۱۶۳. ۳. اعراف / ۱۹۹. ۴. غرر الحکم، ش ۵۲۶۶.

۵. ابو نعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۶، ص ۲۶.

۶. محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، اصول کافی، ج ۲ ص ۱۱۹، باب الرفق.

بالرفق ولا تبغضوا الی انفسکم عبادة الله.»^۱ (این دین متین و منطقی است با مدارا در آن سیر کنید و عبادت خداوند را بر خود مبعوض ندارید.)

پیامبر (ص) همواره برای قوم خود که نمی فهمیدند، دعا می کرد و می فرمود: «اللهم اغفر لقومی فانهم لا یعلمون»^۲ (خدایا قوم مرا ببخش که آنان نمی فهمند.)

باید اضافه کنم که برخورد با رفق و مدارای پیامبر (ص) تنها با یاران خود نبود، بلکه با مخالفین خود که سالها او را مورد اذیت قرار داده بودند نیز چنین برخوردی داشت. ابن اسحاق (نخستین مورخ اسلامی) در قرن دوم نقل می کند روز فتح مکه سعد بن عبادۀ خزرجی، در حالی که پرچمدار بود، چنین می گفت: «الیوم یوم الملحمة، الیوم تستحل الحرمة» (امروز روز کشتار و جنگ و انتقام است، امروز روز شکسته شدن حرمتها است.) پیامبر (ص) تا فهمید که سعد چنین می گوید، فرمود پرچم را از سعد گرفتند و آن را به علی (ع) داد و فرمود: تو آن را وارد شهر کن.^۳

بعداً پیامبر (ص) فرمود: «الیوم یوم المرحمة»^۴ (امروز روز رحمت و مهربانی است.) در این هنگام مردم مکه در انتظار بودند که رسول خدا (ص) جواب نامه ربانیهای آنان را چه خواهد داد؟ پیامبر (ص) سؤال کرد: «یا معشر قریش ما ترونی ائی فاعل فیکم» (ای جمعیت قریش تصور می کنید من با شما چه رفتاری خواهم داشت؟) گفتند: «خیراً، اخ کریم و ابن اخ کریم» (ما جز نیکی از تو نمی شناسیم، تو برادر کریم و بزرگوار و برادرزاده بزرگوار ما هستی). آن گاه پیامبر (ص) فرمود: «اذهبوا انتم الطلقة»^۵ (بروید که شما آزادگانید.) پیامبر (ص) پس از فتح مکه اصل بزرگ اخلاقی را بنیان نهاد و فرمود: «الاسلام یجب ما کان قبله»^۶ (اسلام گناهان گذشته را می پوشاند.)

بنابه روایت مورخین، پیامبر اسلام (ص) هیچ گاه از این اصول اخلاقی عدول نکرد و همیشه و همواره مردم را به حسن خلق، مدارا با مردم، و از بین بردن خشونت دعوت می کرد و می فرمود: «الیسر یمن و الخرق مشئوم»^۷ (آسان گیری و

۱. نهج الفصاحة، ص ۹۳۱. ۲. قاضی عیاض، الشفاء بتعريف الحقوق المصطفی، ج ۱، ص ۱۳۷.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۵۶؛ عبدالملک ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۴، ص ۲۶.

۴. محمد واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۸۲۲. ۵. عبدالملک ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۴، ص ۲۸.

۶. محمد واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۸۵۷. ۷. علی متقی هندی، کنز العمال، ج ۳، ص ۳۳.

ملایمت میمنت دارد و درشتی و خشونت نحوست می‌آورد.)
 مولانا جلال‌الدین، عارف اسلامی، در وصف پیامبر (ص) می‌گوید:

قرب پنجه کس ز قوم و خویش او عاشقانه سوی دین کردند رو
 او به تیغ حلم چندین حلق را و آخرید از تیغ و چندین خلق را
 تیغ حلم از تیغ آهن تیزتر بل ز صد لشکر ظفرانگیزتر^۱

بنابر اصولی که ذکر شد، یعنی:

۱. رحمت بودن پیامبر اسلام برای جهانیان
۲. مدارای پیامبر با دشمنان خود پس از فتح مکه
۳. دعوت مردم به دارالسلام از سوی پیامبر
۴. مبارزه پیامبر با خشونت
۵. بنیان گذاشتن اصل مدارا توسط پیامبر
۶. این اصل که می‌توان در هر آیینی معتقد به خدا و روز قیامت بود و عمل صالح انجام داد و اهل نجات بود
۷. اصل عفو، استغفار برای مخالفین، و مشورت با آنان در امور اجتماعی و سایر صفاتی که ذکر شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که پیامبر اسلام (ص) همواره اصل را بر صلح می‌گذاشته و جنگ را محکوم می‌دانسته است. گذشته از تمام این‌ها، پیامبر (ص) همواره از این که برخی هدایت نمی‌شوند رنج می‌برد. به تعبیر دیگر، گمراهی مردم پیامبر (ص) را رنج می‌داد. قرآن کریم در چند آیه به این اصل اشاره می‌کند:

۱. «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»^۲ (می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست بدهی به خاطر اینکه اینها ایمان نمی‌آورند.)
۲. «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا»^۳ (گویی می‌خواهی خود را از غم و اندوه به خاطر اعمال آنان هلاک کنی اگر آنها به این گفتار ایمان نیاورند.)

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول. ۲. شعراء / ۳. ۳. کهف / ۶.

این آیات نشان‌دهنده این است که پیامبر (ص) دلسوزی و غمخواری خود را برای کفار و مشرکان اظهار می‌داشته و با جان و دل سخت به دنبال هدایت آنان بوده است. به بیان دیگر، پیامبر (ص) برای کاهش رنج همه آدمیان در تلاش بوده است. «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ»^۱ (هر آینه پیامبری از خود شما به سویتان آمد که رنجهای شما برای او سخت است و برای هدایت شما اصرار دارد).

شرح صدر

اصل اخلاقی دیگری که در سیره پیامبر اسلام (ص) وجود داشته است، شرح صدر است. این اصل در میان پیامبران الهی مشترک است. شرح صدر یعنی اینکه انسان بتواند گفتار مخالف خود را تحمل کند، و در برابر مخالفین و برای پیشبرد اهداف خود سختیها را بر خود هموار سازد. ممکن است خیلها تحمل مخالف را داشته باشند ولی این ناشی از سعه و ظرفیت وجودی آنان نباشد، در این صورت چنین تحملی محدودیت دارد. موسای پیامبر برای اینکه بتواند مخالفی چون فرعون را تحمل کند، پس از اینکه خداوند می‌فرماید: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ»^۲ از خدا چنین می‌خواهد: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي»^۳ (پروردگارا سینه مرا گشاده دار و کار مرا آسان گردان).

شاید کار پیامبر اسلام (ص) سخت‌تر از موسی (ع) بود، چون پیش از اینکه دعا کند خدا به ایشان فرمود: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»^۴ (آیا قلبی گشاده و لبریز از بردباری و محبت به تو ندادیم).

به خاطر این سیره صلح‌جویانه، خداوند به پیامبر (ص) دستور می‌دهد در برابر مخالفان و گفته‌های آنان استقامت کند. «وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ»^۵ (بر آنچه می‌گویند صبر کن). از این مهم‌تر، اگر پیامبر (ص) با سخن مخالف روبه‌رو می‌شد، مأمور بود تا به بهترین وجه پاسخ دهد: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^۶ (به نیکوترین وجه

۱. توبه / ۱۲۸. ۲. طه / ۲۰. ۳. طه / ۲۴-۲۵. ۴. شرح / ۱. ۵. مزمل / ۱۰.

۶. فصلت / ۳۴.

پاسخ ده.) و اگر کار به مجادله می کشید، مأمور بود تا به وجه احسن با آنها روبه رو شود: «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^۱. در تاریخ آمده است که پیامبر (ص) در یک مورد طاقت خود را از دست داد و تصمیم گرفت با خشونت برخورد کند و آن در مورد اتفاق تلخی بود که در جنگ احد افتاد.

در جنگ احد هنگامی که رسول خدا (ص) وضع اسفناک عمومی حمزه را مشاهده کرد، که با قساوت تمام سینه و پهلوی او را دریده بودند و قلبش را بیرون آورده و بدن او را مثله کرده بودند، از شدت ناراحتی فرمود: «اللهم لك الحمد و اليك المشتكى و انت المستعان على ما اری» (خدایا ستایش ویژه توست و شکایت هم به سوی توست و در آنچه می بینم تو یار و مددکاری). آنگاه حضرت فرمود: «لئن ظفرت لأمثلن و لأمثلن» (اگر بر آنان پیروز شوم آنان را مثله می کنم، آنان را مثله می کنم). در این هنگام این آیه شریفه نازل شد: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ»^۲ (و هرگاه خواستید مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده است، کیفر دهید و اگر صبر پیشه کنید بهتر است). پس از نزول آیه پیامبر فرمود: «اصبر، اصبر» (خدایا شکیبایی می ورزم) و پس از فتح مکه درباره قاتلین حمزه شکیبایی کرد و تنها فرمود: هیچ گاه قاتل او را نبینم^۳. آیا چنین پیامبری می تواند جنگجو و خشونت طلب باشد؟ حتماً کسانی که بر پیامبر (ص) تهمت جنگجویی وارد می کنند، از غالب آیات قرآن بی اطلاع اند و تاریخ اسلام را درست از نظر نگذرانده اند.

پیامبری که در فتح مکه تمام مخالفین شخصی خود و کسانی که او را آزار داده اند و، حتی، قاتل حمزه را می بخشد، چگونه می تواند جنگجو باشد؟

آیات جهاد و سیره پیامبر (ص)

تاکنون دریافته ایم که خصلت پیامبر اسلام (ص)، خصلت صلح جویی و عفو و گذشت بوده است و پیامبر (ص) هیچ گاه با مخالفین خود سر ستیز و کینه جویی نداشت. در پی این سخن باید دید آیات جهاد و قتال در قرآن چگونه با سیره صلح جوی

۱. نحل / ۱۲۵. ۲. نحل / ۱۲۶.

۳. جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، الدرالمثور، ج ۴، ص ۱۳۵.

پیامبر (ص) توجیه می‌شود؟ آیا جهاد در مکتب پیامبر (ص) به عنوان یک اصل تلقی می‌شده؟ یا تنها جنبه دفاعی داشته است؟

اصل ظلم‌ناپذیری در اسلام

در اسلام همان‌طور که ظلم کردن محکوم است ظلم‌پذیری نیز محکوم است. «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»^۱.

این آیه هرچند درباره رباخواران است ولی یک اصل انسانی است. در دنیای امروز نیز نهادهای حقوق بشری برای مبارزه با ظلم و ظلم‌پذیری تشکیل شده است و این نهادها پیش از اینکه با ظالمان روبه‌رو شوند، نخست آدمیان را متوجه حقوق خود می‌کنند تا مورد ستم واقع نشوند. خداوند به کسانی که در معرض ظلم هستند چنین خطاب می‌کند:

«وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»^۲ (به کسانی که ستم می‌کنند میل و اتکاء نکنید و گرنه آتش کیفر آنان شما را خواهد گرفت.)

فریاد زدن و بلند صحبت کردن که نشانه خشم است در اسلام محکوم است، ولی جایی که کسی مورد ستم واقع شود می‌تواند و باید فریاد بزند. «لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»^۳ (خدا بلند کردن صدا به بدگویی را دوست ندارد، مگر از آن کس که به او ستمی شده باشد.)

هجرت پس از ظلم

شاید بتوان گفت نخستین دستور اسلام برای کسی که مورد ظلم واقع می‌شود، هجرت از کشور ظالمان است؛ یعنی برای حفظ کرامت و حیثیت انسان هجرت از کشوری که حاکمان آن ظلم می‌کنند بر ماندن ترجیح دارد.

«وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوَّتَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً»^۴ (کسانی که مورد ستم قرار گرفتند و در راه خدا هجرت کردند جایگاه خوبی در این جهان خواهند داشت و ثواب آخرت بزرگتر است.)

شاید هجرت برای دو مقصود است، یکی حفظ حیثیت و کرامت آدمی و دوم، پرهیز از جنگ و خشونت. همان طور که اصل مهاجرت و قانون مهاجرت در دنیای امروز نیز مورد توجه جدی نهادهای بین المللی است و حقوق مناسبی برای مهاجرین وضع شده است. خداوند از مهاجرین خواسته است برای فرار از ظلم هجرت کنند و بدانند زمین همه جا از آن خداوند است. «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا»^۱ (آیا زمین خدا پهناور نبود که در آن مهاجرت کنید).

جهاد

به خصوص توجه کسانی را به این فراز جلب می‌کنم که با استناد به آیات جهاد در قرآن می‌خواهند پیامبر اسلام (ص) را جنگجو و اسلام را دین شمشیر معرفی کنند.

واژه جهاد

کلمه جهاد یکصد و هشت بار در قرآن با مشتقات مختلف وارد شده است و در پاره‌ای از آنها به عنوان استعمال مجازی، به معنای کارزار در راه خدا، استعمال شده است؛ مانند آیه: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ»^۲ (ای پیامبر با کافران و منافقان جهاد — مبارزه — کن و بر آنها سخت بگیر). و در برخی از آیات به معنای تلاش در راه خدا آمده است؛ مانند: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۳ (کسانی که در راه ما تلاش کنند، به راههای خود هدایتشان خواهیم کرد). و نیز آیه: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا»^۴ (ما به انسان توصیه کردیم به پدر و مادرش نیکی کند و اگر آن دو تلاش کردند که برای من همتایی قائل شوی که به آن علم نداری، از آنها پیروی مکن). بنابراین، معنای جهاد گسترده‌تر از معنای قتال و حرب است. لهذا کسانی که جهاد در قرآن را «جنگ مقدس» معنا کرده‌اند، اشتباه رفته‌اند. در هیچ کجای قرآن جهاد — کارزار — به عنوان عمل مقدس نیامده است. همان طور که بیان شد، در میان جنگ و صلح در اسلام، صلح به عنوان یک اصل تلقی می‌شود؛ برای اینکه:

۱. انسان صاحب اختیار و اراده است و مسئول اعمال خودش است.

۲. در چند آیه آمده است که دین و اعتقادات را نمی‌توان بر کسی تحمیل کرد. به ویژه اگر بخواهند با جنگ و شمشیر آن را تحمیل نمایند. براساس این دو اصل که با صراحت در قرآن آمده است، نمی‌توان جنگ را یک اصل و یا یک عمل مقدس برای تحمیل دین به شمار آورد و یا آن را یک اصل استراتژیک تلقی کرد. ما در قرآن به دو واژه برمی‌خوریم که معنای کارزار می‌دهد؛ یکی واژه حرب است و دیگری واژه قتال. واژه حرب در دو آیه به کار رفته است؛ یکی: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشَدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَنَا بَعْدُ وَا مَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا»^۱ (و هنگامی که با کافران روبه‌رو می‌شوید باید آنان را گردن بزنید تا به اندازه کافی دشمن را در هم بکوبید. پس از آن اسیران جنگ را محکم به بند کشید، سپس یا آنان را آزاد کنید یا در برابر آزادی آنان فدیة بگیریید، تا جنگ شدت و سختیهای خود را فروگذارد).

از جمله «حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» می‌فهمیم که منظور از جنگ در این آیه به طور کامل دفاع و برای عقب راندن دشمن است.

و آیه دوم: «كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ»^۲ (هر زمان — یهود — آتش جنگی افروختند، خداوند آن را خاموش ساخت.) در این آیه اشاره به قوم یهود است که به دنبال طغیان و جنگ‌افروزی بودند و خداوند به آنان هشدار می‌دهد که در کمین آنان نشسته است.

در مورد قتال، که در غالب آیات مربوط به جهاد از این واژه استفاده شده است، باید گفت نظر غالب اندیشمندان اسلامی بر این است که جنگهای پیامبر (ص) ماهیت دفاعی داشته است و با اصل صلح سازگار است. محمود عقاد می‌گوید:

«جنگهای اسلام برای مجبور کردن مردم بر پذیرفتن دین جدید نبوده است، زیرا دین در ماهیت خود اجبارپذیر نیست. بر این اساس درگیریهای عصر رسالت را باید مقاومتها و نبردهایی دانست که هرکدام برحسب شرایط خاص به دفاع از کيان اسلام صورت می‌گرفت. چنانچه مشرکان پیامبر (ص) و یارانش را از

سرزمین خود بیرون نمی‌راندند و در مدینه به آنان تعرض نمی‌کردند، جنگی روی نمی‌داد. به واقع این مشرکان عرب بودند که هجوم نظامی خود را علیه مسلمانان آغاز کردند و در صدد برآمدند تا شهر مدینه و پایتخت دولت اسلامی را در قالب جنگهای احد و احزاب نابود کنند. دیگر جنگها هم اگرچه نام جنگ بر خود گرفتند، به تجمعات بازدارنده و تدافعی بیشتر شبیه بودند تا جنگ به معنای واقعی. از این روست که رابطه میان دولت اسلامی با دولت حبشه در صدر اسلام را به عنوان نمونه‌ای از روابط مسالمت‌آمیز و دوستانه میان دو دولت نام می‌برند. مسلمانان آنگاه متوسل به زور شدند که دیگران با توسل به زور مانع استقلال و آزادی آنان در عمل به دینشان شدند.^۱

محمدجواد بلاغی نیز همین نظر را دارد و می‌گوید:

«همه جنگهای رسول اکرم (ص) دفاع در مقابل مشرکان ستمکار بود که از توحید و شریعت و اصلاح مسلمانان حمایت می‌کرد، و با این وصف او در دفاع خود بهترین راهی را که مدافعان می‌روند بر می‌گزید. قبلاً به وعظ می‌پرداخت و دعوت به صلاح و مسالمت می‌کرد و تمایل به صلح نشان می‌داد؛ و درحالی‌که می‌دانست او پیروز است پیشنهاد ترک خصومت را می‌پذیرفت و قرارداد صلح را قبول می‌کرد.»^۲

و نیز شیخ محمد عبده بر این باور است:

«جنگهای پیامبر (ص) همه‌اش برای دفاع از حق و اهل آن و حمایت از دعوت حق بوده است. بدین سبب دعوت (به اسلام) قبل از شروع جنگ شرط جواز جنگ مقرر شده است. و دعوت فقط با حجت و دلیل انجام می‌شود نه با شمشیر و نیزه.»^۳

این نکته در دنیای امروز نیز قابل توجه و عقلایی است که اگر کسی بخواهد جلو آزادی عده‌ای را بگیرد و با زور به جامعه‌ای تجاوز کند، با او برخورد می‌شود؛ به همین دلیل نخستین آیه‌ای که در رابطه با جهاد نازل شد این است: «إِذِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»^۴ (به کسانی که

۱. محمود عقاد، حقایق الاسلام و اباطیل خصومه، ص ۵۴.

۲. نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، جهاد در اسلام، ص ۳۵، به نقل از الرحلة المدرسية، ص ۲۱۲.

۳. همان، ص ۳۵. ۴. حج / ۳۹.

ظلم — جنگ — بر آنان تحمیل شده اجازه جهاد (دفاع) داده شده است، چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند و خداوند قادر بر نصرت آنان است.)

کسانی چون فخر رازی و طبرسی در مجمع‌البیان بر این باورند که نخستین آیه مربوط به جهاد همین آیه است. آیه بعد توضیح می‌دهد که مسلمین چگونه مورد ستم واقع شدند: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ»^۱ (کسانی که از دیارشان رانده شدند و جرمشان این بود که می‌گفتند: پروردگار ما خدای یکتاست.)

آیا کسی که با آزادی عقیده به یکتاپرستی روی می‌آورد و دست از کفر می‌شوید و مخالفان او را مورد ستم قرار می‌دهند نباید از خود دفاع کند؟ آیا این دفاع شمشیرکشی است؟ مهمتر ادامه آیه است که خداوند فلسفه جهاد را چنین متذکر می‌شود: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَتْ صَوَامِعُ وَبُيْعٌ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا»^۲ (اگر خداوند بعضی از آنها را به وسیله بعضی دیگر دفع نکند دیرها و صومعه‌ها و معابد یهود و نصاری و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شود ویران می‌گردد.) در اینجا صحبت از دفاع فرقه‌ای خاص، مثلاً مسلمانان، نیست. یعنی اگر چنین دفاعی صورت نگیرد و هرکس آزاد باشد دیگری را به خاطر اعتقادش مورد آزار قرار دهد، در این صورت تمام مذاهب و معابد مورد تجاوز قرار می‌گیرد. آیا دنیای امروز به کسی حق می‌دهد تا کلیسا یا صومعه و کنیسه‌ای را مورد تجاوز قرار دهد؟ و اگر کلیسایی مورد تجاوز قرار گرفت مسیحیان حق ندارند از آن دفاع کنند؟ یقیناً چنین دفاعی معقول و مقبول است. خداوند این چند معبد را به عنوان مثال یاد کرده است؛ صوامع، بیع، صلوات، و مساجد، که اشاره است به معبد مسلمانان، مسیحیان، و یهودیان. یعنی تمام این معابد نزد مسلمانان محترم است و نباید مورد تجاوز قرار گیرد. ذکر چند معبد به عنوان مثال به معنای نفی دیگر معابد نیست. از آیات فوق استفاده می‌شود که فلسفه تشریع جهاد برای دو مورد است؛ یکی اینکه کسی یا کسانی که مورد ستم قرار می‌گیرند و ظلمی بر آنان روا داشته می‌شود باید با ظلم مبارزه کنند، و دوم

اینکه وقتی معابد یا عقاید گروهی مورد تجاوز قرار می‌گیرد آنها باید در برابر متجاوز بایستند و مبارزه کنند.

این تفکر که جهاد یک جنگ مذهبی در برابر مذاهب دیگر است، با آیات یاد شده در تعارض است. چنین جنگی با گزاره «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۱ و برخی آیات دیگر سازگاری ندارد. آیا یک مورد در تاریخ یافت شده است که پیامبر خدا (ص) یک مسیحی یا یهودی را به خاطر اسلام نیاوردن به قتل رسانده باشد؟ بلکه پیامبر اسلام (ص) با مسیحیان نجران به مباحله و مناظره برخاست و به آنان اجازه داد در مسجد مسلمانان به عبادت بپردازند. در شأن نزول آیه ۲۵۶ سوره بقره که شامل «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» است آمده است هنگامی که در سال چهارم هجری یهود بنی‌نضیر به لحاظ نقض پیمان و خیانتی که نسبت به پیامبر اسلام (ص) کردند ناگزیر به ترک محل خود شدند، در بین آنها جوانانی از برخی خانواده‌های مسلمان وجود داشتند که یهودی بودند و می‌خواستند با آنها بروند. خانواده‌های آنها مانع شدند و آنها را ملزم به اسلام آوردن کردند و این آیه نازل شد»^۲. در آیه ۹۹ سوره یونس نیز آمده است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (اگر خداوند بخواهد تمام ساکنین زمین ایمان می‌آورند؛ آیا می‌خواهی مردم را مجبور کنی تا ایمان بیاورند؟) براساس این تعالیم بود که پیامبر حتی کنیز خود، ریحانه، را که یک یهودی بود و اداری به پذیرش اسلام نکرد. او بر دین خود باقی ماند تا آن که به دلخواه خود مسلمان شد^۳. و نیز با تمام فرق یهود در مدینه عهدنامه بسته شد که مسلمان و یهود در کنار هم همزیستی داشته باشند. بله، اگر عده‌ای بخواهند با زور بر جامعه مسلمان استیلا پیدا کنند و مسلمانان را برای استثمار به قتل برسانند جهاد یک وظیفه است. اما اگر متجاوزین دست از تجاوز بردارند، نباید به خاطر اعتقادشان مورد تعقیب قرار گیرند. قرآن به این مطلب تصریح دارد: «فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُوكُمْ وَ اتَّقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا»^۴ (اگر از شما کناره‌گیری کرده و با شما پیکار ننمودند و پیشنهاد

۱. بقره / ۲۵۶. ۲. علامه محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۳۶۵.

۳. عمادالدین ابن‌کثیر، السیره النبویه، ص ۶۰۴. ۴. نساء / ۹۰.

صلح کردند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که بر آنان متعرض شوید.) در این آیه آشکار است که علت جهاد با مشرکین جنگیدن آنان بوده است و نه کفر آنان. می‌دانیم که پیامبر اسلام (ص) در شهر مدینه و در هنگام تأسیس دولت اسلامی با مخالفین خود به ویژه یهود دو نوع برخورد داشت؛ یکی برخورد جنگجویانه، مثل جنگهای آن حضرت با بنی قینقاع، بنی نضیر، بنی قریظه و خیبر. برخورد دیگر پیامبر (ص)، برخورد مسالمت‌آمیز بوده است. ولی مورخین مغرض، غالباً برخوردهای جنگجویانه پیامبر (ص) را که حالت دفاعی داشته یادآور می‌شوند و از برخوردهای مسالمت‌آمیز ایشان کمتر سخن می‌گویند.

در اینجا می‌خواهیم به قراردادی که پیامبر (ص) با یهودیان مدینه بسته اشاره‌ای داشته باشیم تا بدانیم مسبب برخوردهای جنگجویانه کدام طرف بوده است. پیامبر اسلام (ص) پس از استقرار در مدینه و تشکیل دولت اسلامی با عوامل تهدیدآمیزی مواجه بود؛ از جمله خطر قریش از بیرون و عوامل داخلی آنان مانند مشرکان و یهودیان ساکن در شهر مدینه. البته اختلافاتی که میان اوس و خزرج و یا میان مهاجرین و انصار ممکن بود به وجود آید نیز جریان نوپای دولت اسلامی را تهدید می‌کرد. به این دلیل پیامبر اسلام (ص) نخستین عقد اخوت را میان مهاجرین و انصار منعقد ساخت تا امکان هرگونه اقدام خشونت‌آمیزی از بین برود. و مسلمانان را ملزم کرد تا نسبت به غیر مسلمانانی که از در صلح وارد شده‌اند، به عدالت رفتار نمایند و در حق آنان نیکی کنند.^۱ پیامبر (ص) در شهر مدینه هیچ‌گاه در صدد تغییر عقاید دینی برنیامد و هرکسی را در آیین خود آزاد گذاشت. آنچه که برای پیامبر (ص) در درجه اول اهمیت قرار داشت، حفظ کیان شهر یترب و دولت اسلامی بود. ایشان همواره نگران این بود که کفار قریش با عوامل داخلی خود در مدینه همدستان شوند و به ملت مسلمان یورش آورند، بنابراین ایشان برای دفع خطری که احتمال آن می‌رفت عهدنامه‌ای را تنظیم کرد و با کسانی که در شهر مدینه ساکن بودند، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، به امضا گذاشت. برخی مورخین عنوان این پیمان‌نامه را پیمان‌نامه مسالمت‌آمیز گذاشته‌اند.

متن این پیمان‌نامه را ابن‌هشام از ابن‌اسحاق روایت کرده است. دکتر رمضان البوطی این وثیقه را به عنوان «الدستور» یاد کرده است.^۱

نتیجه اینکه، پیامبر اسلام (ص) هیچ‌گاه در مقام تحمیل دین اسلام بر ادیان دیگر بر نیامد و عبارت شریف «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» منسوخ نگشت و تا آخر به قوت خود باقی بود. ادیان دیگر در مکه و مدینه به رسمیت شناخته شد. کافران و مشرکان نیز تا دست به سلاح علیه مسلمانان نبرده بودند، مورد تعرض واقع نشدند. بنابراین علت جهاد با کفار کفر آنان نبود، بلکه تجاوز آنان بود. بنابراین جهاد در قرآن به معنای جنگ مقدس نیست و اصل صلح در قرآن بر جنگ مقدم است و آیات جهاد ماهیت دفاعی دارد.

۱. رمضان البوطی، فقه السيرة النبوية، ص ۱۵۲.

شریعت، اجتهاد، و عقلانیت

تعالیم اسلام که نخستین منشأ آن قرآن مجید است در یک تقسیم‌بندی شامل دو بخش است. پاره‌ای از تعالیم و آیات قرآنی به واقعیات نظر دارد و از هستها و نیستها سخن می‌گوید، یا در قالب نقل وقایع تاریخی و یا در مقام تأسیس یک دستگاه اعتقادی. پاره‌ای دیگر از آیات قرآنی به بایدها و نبایدها نظر دارد و درباره‌ی چه باید کرد و چه نباید کرد دستور می‌دهد. بخش اول را گزاره‌های اخباری و بخش دوم را گزاره‌های انشائی می‌گویند. فی‌المثل اگر قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۱ (خداوند آفریننده‌ی هر چیز است)، این گزاره‌ای خبری است که در مقام تأسیس دستگاه اعتقادی است. و اگر می‌فرماید: «اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»^۲ (عدالت بورزید که به تقوی نزدیکتر است)، این بیانی انشائی است که در مقام ساختن بنایی اخلاقی است. البته گزاره‌های انشائی نیز یا مربوط به اخلاق است و یا مربوط به احکام؛ فی‌المثل اگر می‌فرماید: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^۳ (نماز را برپا دارید)، این دستور از احکام تلقی می‌شود. و اگر می‌فرماید: «وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»^۴، این دستوری اخلاقی شمرده می‌شود. شبیه این نوع تقسیم‌بندی را حکیمان در فلسفه نیز دارند و حکمت را به حکمت نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. حکمت نظری را از مقوله‌ی دانستن و حکمت عملی را از مقوله‌ی انجام دادن — که عمده‌ی آن اخلاقیات است — دانسته‌اند.

سوالی که در بخش دوم همواره مطرح است این است که آیا آیات انشائی قرآن و تعالیم دستوری دین در یک بستر عقلانی و همگام با آداب و رسوم عرفی نزول

یافته است و این بخش از تعالیم قرآنی و دینی از نگاه عقل و عرف توجیه‌پذیر است؟ به تعبیر فنی و صناعی، آیا ملاکات آن قابل کشف و تعمیم است؟ و یا اینکه آیات شریعت به خاطر وحیانی بودن در یک بستر غیرعقلانی و غیرعرفی نزول یافته و ملاکات آن قابل کشف و تعمیم نیست و هیچ‌گونه قیاس و استحسان و کشف مناطی در آن راه ندارد؟

پاره‌ای برای راهیابی به حل این پرسش تعالیم انشائی شریعت را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: بخشی از آن را به دایرهٔ تعبدیات سپرده و از دایرهٔ عقلانیت دور ساخته‌اند، چون نماز، روزه و سایر احکام عبادی. و پاره‌ای از احکام را در بستر عرف و عقلانیت قرار داده‌اند و آن را ملازم عقل و عرف ساخته‌اند، چون مسائل حدود، دیات، قصاص، و احکام مربوط به معاملات و اجتماعیات. احکامی که در دایرهٔ سیاسیات قرار دارد، ملاکات آن عقلانی و در دایرهٔ عرف روزگار قرار می‌گیرد و لاجرم ثبات و جاودانگی خود را همراه با تغییر موضوع از دست می‌دهد. فی‌المثل ممکن است پاره‌ای از مجازاتها چون قطع دست و یا رجم و جلد در این روزگار کیفری فاقد معنا تلقی شود و عرف آن را برنتابد و یا پاره‌ای از معاملات که در گذشته مشروع نمی‌بود، امروز مقبولیت عرفی داشته باشد. و مثالهای دیگری که در این زمینه می‌توان برشمرد.

حال، در بیان سه دیدگاه فوق — غیرعقلانی بودن تمام احکام، عقلانی بودن تمام احکام، و تفکیک میان تعبدیات و سیاسیات — کدامین را باید برگزید؟ پیش از آغاز مطلب ممکن است این سؤال مطرح شود که ثمره و نتیجهٔ این بحث چیست و در زندگی مؤمنین چه تأثیری می‌گذارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش چندان پیچیده و دور از واقعیات زندگی نباشد، به ویژه در جامعه‌ای چون ایران که در آن زندگی اجتماعی مردم براساس حاکمیت دینی شکل می‌گیرد.

امروزه در جوامع اسلامی پاره‌ای از احکام اجتماعی و سیاسی اسلام به خاطر ناهمگونی با عرف و عدم مقبولیت معطل مانده است. اگر، فی‌المثل، صد سال پیش حاکم شریعت زانی و یا زانیه را محکوم به جلد و یا رجم می‌کرد، کسی در مقام محکومیت بر نمی‌آمد و یا اگر فقهی بر حرمت حضور زنان در پای صندوق رأی و یا کاندیداتوری آنان فتوا می‌داد، چنین فتوایی به دور از صواب تلقی نمی‌گشت؛

همچنان که این فتوی در لابه‌لای پاره‌ای از کتابهای فقهی وجود دارد. ولی آیا چنین فتاوا و احکامی در این روزگار قابل صدور است؟ بنابراین، بحث عرفی و یا عقلانی بودن احکام، به ویژه در این روزگار، می‌تواند پاره‌ای از معضلات را در جوامع دینی آسان نماید. برای اینکه بحث به گونه علمی و فنی روشن شود باید با یکی از واژه‌های کلیدی این فصل، یعنی اجتهاد، در معنای لغوی و اصطلاحی، آشنا شویم و بعداً به اصل موضوع یعنی عقلانیت و عرفی نگاه کردن به احکام بپردازیم.

اجتهاد

اجتهاد از جَهد و یا از جُهد گرفته می‌شود که به معنای مشقت و یا توان و طاقت است؛ «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثَ اللَّهُ مَنْ يُمُوتُ»^۱ (کفار سوگند شدید یاد کردند که هر کس مرد دوباره زنده نمی‌شود). این کلمه در آیه ۵۳ سوره نور و آیه ۴۲ سوره فاطر، به معنای بذل و وسع و طاقت آمده است. تفتازانی می‌گوید: «الاجتهاد فی اللغة تحمل الجهد و هو المشقة فی الامر». اجتهاد در اصطلاح اصولیان، براساس تعریف مشترک عامه و خاصه، چنین معنی شده: نهایت کوشش برای به دست آوردن حکم شرعی از ادله معتبر فقهی، و به بیان دیگر: «استنفاد الجهد لاستنباط حکم شرعی لم یأت فیه نص من کتاب او سنّة».

بعضی نیز چنین تعریفی را صواب ندانسته‌اند و به جای آن گفته‌اند: «بذل الجهد للتوصل الى الحكم الشرعی المراد من النصّ الظنی الدلالة». فرق این دو تعریف این است که در اولی اجتهاد در طول کتاب و سنت و با ابتنای بر عقل، عقلا، و عرف معمول می‌گردد و در دومی اجتهاد ریشه در کتاب و سنت دارد. تعریف سوم این است که: «استنفاد الجهد والواسع لاستنباط الاحکام الشرعیة من ادلّتها المعبّرة»^۲ به عبارت دیگر، کوشش همراه با مشقت را اجتهاد گویند و اینکه رزمندگان راه خدا را مجاهد نام نهاده‌اند؛ از این رو است که آنها با تمام توان و طاقت هر مشقتی را بر خود هموار می‌کنند تا از حقیقت دین دفاع نمایند. بنابراین اجتهاد به معنای به کارگیری تمام توان و کوشش در راه کشف حقیقت است، همان طور که مجاهد با

تمام توان خود در راه دفاع از حقیقت تلاش می‌کند. بنابراین مجتهد کاشف حقیقت دین و مجاهد مدافع حقیقت دین است.

اصطلاح اجتهاد در ادبیات دینی امروز به معنای کوششی است که یک فقیه در راه به دست آوردن احکام شرعی از منابع فقهی - کتاب، سنت، عقل، و اجماع - به کار می‌گیرد. پاره‌ای از عالمان در کنار «استفراغ و وسع» دو واژه دیگر اضافه کرده‌اند: یکی استفراغ و وسع برای تحصیل ظن به حکم شرعی و دیگری برای تحصیل حجت به حکم شرع.^۱ استفراغ و وسع فقیه و تلاش فکری او در استخراج حکم شرعی هنگامی شکل می‌گیرد که نصّی در کار نباشد و یا نص قطعی الدلالة نباشد. به تعبیر شهید باقر صدر: «ان الفقیه اذا اراد ان یستنبط حکماً شرعياً و لم یجد نصاً يدل علیه فی الکتاب او السنة رجع الی الاجتهاد به لا عن النص.»^۲

طبیعتاً کسانی که بر حسب ظواهر آیات و روایات استخراج و یا استنباط حکم می‌کنند، چون اخباریون، مجتهد نیستند، زیرا در ملکه اجتهاد، به تعبیر مرحوم کمپانی، به کارگیری عقل به معنای منطقی و یا کشف ملاک و مناط وجود دارد. کسانی که تمسک به ظاهر می‌کنند تنها به جرح و تعدیل روایات و تمسک به ادبیات عرب بسنده می‌کنند و در عمل عقل به معنای یکی از ادله چهارگانه را از کار می‌اندازند.

به همین دلیل بعضی از عالمان اجتهاد را بیشتر در دایره امور مستحدثه و حوادث اتفاقیه کارآمد دانسته‌اند. «بانه بذل الجهد للتوصل الی حکم فی حادثه او واقعه لا نص فیها و ذلک عن طریق التکفیر و استخدام الطريق او الوسائل التي افزرها الشرع و التي يمكن بواسطتها الاستنباط فی کل ما لیس فیہ نص.»^۳ (هرگاه یک عالم دینی با واقعهای روبه‌رو شود که حکمی در ظاهر کتاب و سنت ندارد، از طریق به کارگیری فکر با معیارهایی که شرع معین یا تأیید می‌کند، تلاش و توان خود را به کار می‌گیرد تا با استنباط، حکمی را برای موضوع مستحدث بیابد.)

۱. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اجتهاد، محمد غزالی المستصفی، ص ۱۲۱؛ و مهدی فضل‌الله،

الاجتهاد و المنطق الفقهی فی الاسلام، ص ۱۲.

۲. محمد باقر صدر، معالم الجدیده، ص ۲۴-۲۳.

۳. عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع فیما لا نص فیہ، ص ۷.

نکته‌ای که عالمان شیعه بر آن انگشت تأکید می‌نهند این است که اجتهاد باید بر اساس ادله معتبر فقهی باشد که در این میان قیاس، سد ذرایع و مصالح مرسله که از منابع مهم برخی از مذاهب اهل سنت است، از میدان به در می‌رود.^۱

پیشینه اجتهاد

درباره اینکه اجتهاد به معنای یاد شده از چه روزگاری شکل گرفته و نخستین مجتهد در تاریخ چه کسی بوده است قول صریحی در دست نیست و کسی در این باره ادعای قطعیت نکرده است. پاره‌ای از مورخین آن را به صدر اسلام و به زمان حیات شخص پیامبر (ص) برگردانده‌اند و نخستین مجتهد را خود پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند. این ادعا به مذاهب اهل سنت نزدیکتر است، با این توضیح که آیات قرآن کریم، که مرتبط با اعمال بندگان بوده، به صورت کلی نازل می‌شد و نیاز به تفسیر و تبیین داشت. لهذا سنت، یعنی قول، فعل، و تقریر و تأیید پیامبر (ص)، مکمل کتاب بود. آرای شخصی پیامبر (ص) در سنت مداخله داشت، و برخی این آرای شخصی را اجتهاد پیامبر (ص) دانسته‌اند.^۲ کسانی که اجتهاد را معادل رأی گرفته‌اند برای اثبات اجتهاد توسط صحابه در زمان پیامبر (ص) به داستان معاذ بن جبل اشاره می‌کنند: پیامبر (ص) هنگامی که معاذ بن جبل را به یمن اعزام کرد از وی پرسید بر چه اساسی حکم خدا را می‌گویی؟ گفت به کتاب خدا. فرمود اگر حکم را در کتاب خدا نیافتی؟ گفت از سنت رسول خدا حکم می‌کنم. فرمود و اگر درست نیافتی؟ گفت بر اساس رأی و نظر خود اجتهاد می‌کنم.

پیامبر (ص) در این گفتگو اجتهاد و به‌کارگیری عقل و رأی را در استنباط حکمی که نصی برای آن وجود ندارد، مورد تأیید و تشویق قرار می‌دهد.^۳

ابن حزم اندلسی (۳۹۰ ق) که تعقل و اجتهاد را در برابر نص بر نمی‌تابد، می‌گوید بر فرض درستی داستان معاذ «رأی» در اینجا به معنای مشاوره است:

«اجتهاد الرأی هو مشاوره اهل العلم لان يقول برأیه و لا يحل باحد الحكم بالرأی لقوله

۱. سید مرتضی علم‌الهدی، الذریعة الى اصول الشریعة، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲. دایرة المعارف بزرگ اسلامی به نقل از ابن‌نظام‌الدین، ج ۲، ص ۳۶۶.

۳. علی بن محمد آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۱۴۵.

تعالی: (ما فرطنا فی الكتاب من شی) فان هذا النص الکریم يدلّ علی أنّ القرآن فیہ بیان الشریعة کلها و لیس لاحد ان یزید علی ما فیہ و عند الاختلاف لا یرجع الّا الی الكتاب و السنة و لا یرجع الی شیء سواهما.^۱

در روایت دیگری آمده است پیامبر (ص) به ابن مسعود فرمود: «اقض بالكتاب و السنة اذا وجدت فان لم تجد الحكم فیهما اجتهد رأیک»^۲ (بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) حکم کن و اگر حکم را در آن دو نیافتی رأی خود را به کار گیر). جدا از صحت و سقم این روایات و صدق و کذب داستان معاذ، موارد دیگری در تاریخ هست که نشانگر اجتهاد در عصر پیامبر (ص) است. برخی علمای شیعه به فتح باب اجتهاد و به کارگیری عقل در عصر پیامبر (ص) تصریح کرده اند؛ کاشف الغطاء می گوید:

«فباب الاجتهاد کان فی زمن النبی (ص) مفتوحاً بل کان امر ضرورياً عند من یتدبر»^۳ (باب به کارگیری اجتهاد از زمان پیامبر (ص) گشوده بود و امری ضروری تلقی می شد).

احتمالاً اجتهادی که در زمان پیامبر (ص) انجام می شده از سه صورت خارج نبوده:

۱. اجتهاد در جهت فهم آیات و سخنان پیامبر (ص).
 ۲. اجتهاد برای شناخت حکم شرعی که نصّی برای آن در دسترس نبوده است.
 ۳. اجتهاد برای قضا و رفع خصومت بین مردم.
- این سه نوع اجتهاد برای کسانی روا بود که به پیامبر (ص) دسترسی نداشتند. مطلب دیگری که نفی و اثبات آن مورد اختلاف است، اجتهاد شخص پیامبر (ص) است. برخی از محققین اجتهاد را در حقّ پیامبر (ص) روا نمی دانند و آن را، به خاطر ظنّی بودن، دون شان نبوّت تلقی می کنند.
- «لا یصحّ فی حق النبی (ص) الاجتهاد ... لانّ الاجتهاد قد انما یفید الظنّ و هو (ص)

۱. محمد ابوزهره، ابن حزم: حیاته و عصره، ص ۳۸۲ و ۳۸۵.

۲. رجوع شود: عبدالملک بن هشام، السیرة النبوة، ج ۳، ص ۲۴۹؛ ابوعبدالله محمد بن اسماعیل بخاری،

صحيح، ج ۳، ص ۳۴؛ شمس الدین ابی عبدالله محمد بن ابوبکر، اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۴۰.

۳. الاجتهاد فی الشریعة، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ش ۱۰، ص ۲۰۶.

قادر علی تلقیه من الوحی ... و لأنّ الاجتهاد قد یخطی و قد یصیب و لا یجوز تعبده
لأنّه یرفع الثّقة قوله ... و کذلک لا یوجز لاحد من الأئمة الاجتهاد عندنا لانهم
معصومون.^۱ (اجتهاد در مورد پیامبر (ص) و امامان معصوم صحیح نیست،
زیرا اجتهاد افاده گمان می کند.)

اما دلیل ابن حزم بر عدم جواز و ناروا بودن اجتهاد برای پیامبر (ص) چنین است:
«انّ من ظنّ انّ الاجتهاد یجوز للانبیاء: فی شریعة لم یوح الیهم فیها فهو کفر عظیم و
یکفی فی ابطال ذلک امره تعالیٰ لنبیّه (ص) ان یقول: ان اتّبع الاّ ما یوحی الی.»^۲
(کسی که گمان می کند پیامبران اجتهاد می کنند، کفر بزرگی است؛ زیرا خدا
می فرماید: پیامبر جز از وحی پیروی نمی کند.)

مرحوم سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) اجتهاد را برای پیامبر (ص) به شرط مصلحت
عقلاً جایز دانسته است.^۳ جمهور اهل سنت اجتهاد پیامبر (ص) را در موضوعات
جایز دانسته، اما در مورد به کارگیری اجتهاد در احکام اختلاف نظر دارند.

«و من حکمة الاجتهاد للرسول (ص) تعلیم الامة و تدریجها علی الاجتهاد فی الاحکام
و استنباط الاحکام التي تناسب کل مکان و زمان و عدم الجمود علی ظواهر
النصوص لأنّ ذلک عائق فی الترقی و التطور فی اطوار تناسب الزمان و المكان»^۴
(از حکمت اجتهاد پیامبر (ص) تعلیم و تمرین امت برای استنباط احکام
مناسب با زمان و مکان است و دیگر برای اینکه امت اسلام بر ظواهر کتاب و
سنت جمود نرزد. زیرا جمود بر ظواهر مانع ترقی و تکامل شریعت در
دگرگونیهای زمان است.)

هنگامی که از پیامبر (ص) مطلبی سؤال می شد آن حضرت به مدّت سه روز در

۱. الاجتهاد فی الشریعة، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ش ۱۰، ص ۲۰۶.

۲. علی بن محمد آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۵، ص ۶۹۸.

۳. سید مرتضی علم الهدای، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۷۹۴، چاپ دانشگاه، تهران.

۴. محمد بن ثعالی الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۶۸.

انتظار وحی می‌نشست و چنانچه پاسخی نمی‌آمد، بر مبنای اجتهاد و رأی شخصی پاسخ می‌داد.^۱

در این بخش از مقال در نظر نداریم تاریخچه اجتهاد را، به نحو مبسوط، پی بگیریم، بلکه می‌خواهیم نسبت بین شریعت و عقل را در زمان حضور معصوم، به ویژه در عصر پیامبر (ص)، جویا شویم. ممکن است برخی خرده گیرند که ثبوت اجتهاد در زمان معصوم (ع) لزوماً به معنای به کارگیری عقل به عنوان دلیل و مصدر تشریع نیست و اجتهاد ائمه نیز مانند روایات تعبداً الزام‌آور و حجت است. برای تحلیل این اشکال و پاسخ به آن باید گفت اگر به معنای اجتهاد که در گذشته آمد دقت نماییم، روشن می‌شود که اجتهاد مقوله‌ای عقلانی است؛ یعنی استخراج حکمی که در نص یافت نمی‌شود. چون اگر حکمی که استخراج می‌شود در نص وجود داشته باشد دیگر اجتهاد نیست.

در تمامی تعاریفی که آمد یک مفهوم مشترک وجود دارد و آن به کارگیری توان فکری و علمی برای استخراج حکم شرعی است. که در ظواهر نصوص یافت نمی‌شود. حال حتی اگر به کارگیری «عقل و اجتهاد» در زمان پیامبر (ص) مورد خدشه و مناقشه قرار گیرد، چه از ناحیه اصحاب و چه از ناحیه شخص پیامبر (ص)، و به تعبیر علامه حلی دون شأن نبوت باشد، باز نباید این نکته را از نظر دور بداریم که در سده اول که اسلام گسترش یافت و باب تلاقی افکار گشوده شد و راه برای ارائه نظریات و طرح شبهات باز شد، مسلمین در دفاع از عقاید خویش به کتاب و سنت اکتفا نورزیدند و حوزه تعقل و استدلال را وسعت بخشیدند. این امر تنها در حوزه اصول عقاید محدود نماند، بلکه در باب احکام نیز نفوذ یافت و یک نوع عقل‌گرایی حقوقی در کنار عقل‌گرایی کلامی پدید آمد و این پدیده‌ای فطری بود. به تعبیر غزالی:

«دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ عَنِ الْوَاجِبَاتِ وَ سَقُوطِ الْحَرَجِ عَنِ الْخَلْقِ فِي الْحَرَكَاتِ وَ السَّكَنَاتِ قَبْلَ بَعْثِ الرَّسْلِ وَ تَأْيِيدُهُمُ بِالْمُعْجَزَاتِ وَ انْتِفَاءُ الْأَحْكَامِ مَعْلُومٍ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ وَ نَحْنُ عَلَى اسْتِصْحَابِ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَرِدَ السَّمْعُ.»^۲

۱. عبدالجلیل عیسی ابونصر اجتهاد الرسول، ص ۴۴؛ محمد غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۵.

۲. محمد غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۷.

بدیهی است که اجتهاد و استخراج احکام شرعی بدون استدلال عقلی و روش تحلیل منطقی انجام نمی‌پذیرد. مراد از این روش، همان شیوه استدلال در منطق صوری است که حجت می‌باشد و نه روش ظنی تمثیل منطقی که در فقه قیاس خوانده می‌شود و مبتنی بر کشف احتمالی علل احکام است. علامه حلی اجتهاد را چنین تعریف می‌کند: «استفراغ الوسع من الفقیه لتحصیل الظن بحکم شرعی.»^۱ (یعنی به کارگیری توان فقیه برای تحصیل ظن به حکم شرعی). تحصیل چنین ظنی خود مبتنی بر قواعد عقلی است و اصولیان متأخر به جای آن «تحصیل حجت قطعی» گفته‌اند. در تعریف دیگری که «ملکه استنباط» را در اجتهاد شرط دانسته است، لزوماً مقدمات عقلی و قواعد منطقی، خصوصاً ادله قیاسی، در اجتهاد جاری است. روش اجتهاد تعقلی در مسائل فقهی در دوره حضور امام نیز با در نظر گرفتن ضوابط کلی قرآنی وجود داشته است؛ چرا که «تفقه در دین»^۲، «تدبر در آیات»^۳، و «تعقل و تفصیل در آیات»^۴ از دعوتهای مؤکد قرآن است.

در کنار این دعاوی قرآن، این قاعده مسلم و عقلی نیز وجود دارد که: «تغییر الاحکام بتغییر الزمان والمكان والحال»^۵. (و به عبارت شهید اول: یجوز تغییر الاحکام و تغییر العادات) (یعنی با تغییر و دگرگونی زمان و مکان و شرایط احکام نیز تغییر می‌کند). در این صورت اجتهاد تعقلی با تنقیح مناط و حفظ مصالح عامه ناگزیر خواهد بود. مضافاً اینکه، مسلمین در همان دوران صدر اسلام، مخصوصاً در دوران خلیفه دوم، که فتوحات زیادی نصیب آنان شد با مسائلی مواجه شدند که جواب آن را در کتاب و سنت نمی‌دیدند. زیرا به تعبیر سرخسی از یک سو کتاب و سنت محدود و محصور در کلیات است و از سویی دیگر، حوائج مردم نامحدود است.^۶ پس اعمال اجتهاد به معنای به کارگیری عقل، امری مسلم و ضروری به نظر می‌رسد. این نکته را در اینجا بیفزاییم که عنصر رأی را نباید از اصطلاح اجتهاد تفکیک کرد؛ گفتیم که در روزگار صحابه نمونه‌هایی از کاربرد «رأی» برای پاسخگویی به پرسشهای فقهی ثبت گردیده است.

۱. حسین علی، منتظری، نه‌ایة الاصول، ص ۲۷ ۲. توبه / ۱۲۲. ۳. ص / ۲۹.

۴. روم / ۲۸. ۵. شهید اول، محمدبن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۱.

۶. شمس الاثمه سرخسی، المبسوط، ج ۱۶، ص ۶۲.

به نظر می‌رسد اجتهاد به‌گونه‌ای که امروز اصولیون آن را تعریف می‌کنند و برای احراز آن شرایطی قائلند، در زمان حضور، به ویژه در زمان پیامبر (ص)، چنین معنایی نداشته است. زیرا اصطلاح اجتهاد در روزگار پیشین و در عصر حضور به معنای به‌کارگیری رأی در مواردی که نص وجود ندارد، و به تعبیر حقوقدانان در زمینه سکوت قانون، بوده است. به بیان یکی از علمای حقوق آنچه که مسلم است و مدارک فراوان بر آن شهادت می‌دهد این است که مکتب قیاس و مکتب آرائیون در هم آمیخته بوده و بدون تعیین مرز و حدود قیاس و رأی، نمایشگر اجتهاد (یا اجتهاد رأی) بوده است.^۱

روشن است که این نوع اجتهاد هم در مکتب شیعه و هم نزد ظاهریون اهل سنت مطرود بود. به‌گونه‌ای که، چنان که بعداً نیز ذکر خواهیم کرد، رئیس مذهب فقهی شیعه، امام صادق (ع) قیاس و اجتهاد براساس رأی را خلاف اسلام می‌دانست و سردمداران قیاس را شیطان تلقی می‌کرد.

با توجه به اینکه اجتهاد به معنای به‌کارگیری قیاس و رأی نزد ظاهریون و نص‌گرایان و امامان شیعه محکوم بود، این سؤال وجود دارد که اجتهاد در زمان پیامبر (ص) چگونه واقع می‌شد؟ شک نیست با گسترش حوزه اسلام، و حدوث پرسشهای گوناگون در حوزه‌های مختلف و پاسخگو نبودن نصوص، و یا به این دلیل که همگان به پیامبر (ص) دسترسی نداشتند، ناگزیر ملاک‌هایی وجود داشته است که صحابه را قادر به استنباط احکام نماید. از زمان محقق شدن بخش اجتماعی اسلام در مدینه همواره سؤالاتی از سوی مردم مطرح می‌شد، این سؤالات، گاهی، از شخص پیامبر (ص) بود و حضرت برای پاسخ دادن به این پرسشها در انتظار وحی می‌نشست و ممکن بود که پاسخ ایشان غیر وحیانی باشد. اهل سنت روایتی را از ابن عباس بدین صورت نقل کرده‌اند:

«عن ابن عباس قال: ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله (ص) ما سأله إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن منهم. يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه، و يسألونك عن المحيض و يسألونك عن الاهله، و يسألونك عن

۱. محمد جعفر جعفری لنگرودی، مکتبهای حقوقی در اسلام، ص ۲۵۱.

الخمر و المیسر و یسألونک عن الانفال و یسألونک ماذا ینفقون و یسألونک عن الیتامی و یسألونک ماذا احل لهم و یسألونک عن الساعة، قال: ما کانوا یسألون الا عما ینفعهم...»^۱ (ابن عباس می گوید گروهی بهتر از اصحاب رسول خدا (ص) ندیدم که از پیامبر (ص) تنها سیزده مورد سؤال کردند و پاسخ آنها را، تمامی، از قرآن گرفتند. و آن سؤالها این است: پرسش درباره جنگ در ماههای حرام، پرسش درباره ایام قاعدگی، پرسش درباره قمار و شراب، پرسش درباره انفاق، درباره ایتام، درباره چیزهای حلال، درباره قیامت؛ در مواردی پرسش می کردند که به سود آنان بود).

طبعاً سؤال یاران پیامبر (ص) از ایشان بیش از سیزده مورد بوده است، اما تنها سیزده مورد این سؤالات از راه وحی پاسخ داده شده و بقیه را خود حضرت پاسخ می داند.

احمد امین بر این باور است که پیامبر (ص) اجتهاد می کرد و خطا نیز در اجتهاد او ممکن بود؛ مثال این نویسنده مصری مورد اسیران جنگ بدر است. مسلمانان پس از پیروزی در جنگ بدر تعدادی از مشرکین را به اسارت گرفتند و نظر بر این بود که اینها باید کشته شوند. خداوند فرمود: «مَا كَانَ لِتَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ»^۲ (هیچ پیامبری را نسزد که اسیرانی از دشمن بگیرد تا کاملاً بر آنها پیروز گردد).

احتمالاً سخن این نویسنده متأثر از ماوردی است که اعتقاد دارد پیامبران نیز ممکن است دچار سهو و خطا شوند. ماوردی می گوید روزی پیامبر (ص) در مدینه هلهله ای شنید و تعجب کرد که این صدا چیست؟ فرمود: «ما هذا؟» گفتند روز لقاح نخلستان است و مردم مدینه روز لقاح ضجه می کنند. پیامبر (ص) فرمود: «و ما ینفع ذلک انهم لو ترکوه لم یضرهم» (چنین عادتی برای آنان سودی ندارد و اگر ترک کنند زیانی نصیبشان نخواهد شد). مردم به دنبال فرمایش پیامبر (ص) این کار را ترک کردند و در آن سال بار نخلستان کاسته شد. پیامبر (ص) فرمود: «ما کان امر دینکم

۱. محمود ابوریه، اضاء، علی السنه المحمدیه، ص ۴۰۰. ۲. انفال / ۶۷.

فردوه الی و ما کان من امر دنیاکم فانتم اعلم به»^۱ (هر آنچه که به دین شما مربوط است به من بازگردانید و آنچه که به دنیای شما مربوط است، شما از من داناترید.) آنچه که احمد امین مصری ادعا می‌کند و روایتی که ماوردی آورده است در میان پاره‌ای از عالمان شیعه و سنت مورد مناقشه است. هرچند برخی عالمان شیعه و سنت جواز سهو در امور غیرو حیانی را بر پیامبر (ص) پذیرفته‌اند.^۲ اما به هر حال باب اجتهاد به معنای به‌کارگیری رأی و عقل در زمان پیامبر (ص) مفتوح بوده است؛ به تعبیر کاشف‌الغطاء:

«فباب الاجتهاد کان فی زمن النبی (ص) مفتوحاً بل کان امر ضروریاً عند من يتدبر»^۳ (باب به‌کارگیری اجتهاد از زمان پیامبر گشوده بود و بلکه امری ضروری تلقی می‌شد.)

ماوردی در کتاب آداب قاضی دربارهٔ اجتهاد پیامبران می‌گوید میان عالمان اختلاف است که آیا پیامبران اجتهاد به رأی می‌کرده‌اند یا اینکه همیشه و همه جا تابع نص بوده‌اند. بعضی می‌گویند اجتهاد برای پیامبران جایز نیست، زیرا آنان همواره با وحی در ارتباط هستند. قرآن هم می‌فرماید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^۴؛ به عنوان مثال پیامبر اسلام (ص) در حال احرام توقف نمودند تا اینکه حکم خداوند بر ایشان نازل شد. از سویی دیگر، جمهور اهل سنت و از جمله شافعی بر این باورند که اجتهاد برای پیامبر (ص) جایز است. و استدلال اینها این آیه قرآن است:

«وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ

۱. احمد بن حنبل، مسند، ش ۲۴۹۶۴؛ و محمد بن ماجه قزوینی، سنن ابن ماجه، ج ۲ ش ۲۴۷۱، انتشارات دارالفکر

۲. ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۵۸؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۱۷؛ محمد بن احمد انصاری قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۲۰، ص ۳۱۷.

۳. ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۵۸؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۱۷؛ محمد بن احمد انصاری قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۲۰، ص ۳۱۷.

۴. الاجتهاد فی الشریعة، دانشکده الهیات مشهد، ش ۱۰، ص ۲۰۶.

شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا^۱ (داود و سلیمان را (به خاطر بیاور) هنگامی که درباره کشتزاری که گوسفندان بی‌شبان قوم، شبانگاه در آن چریده (و آن را تباه کرده) بودند، داوری می‌کردند؛ و ما بر آن حکم شاهد بودیم. ما حکم واقعی را به سلیمان فهماندیم و به هر یک از آنان (شایستگی) داوری و علم فراوانی دادیم)

ماوردی نتیجه می‌گیرد اگر پیامبران اجتهاد نمی‌کردند و جمیع احکام آنان براساس نص می‌بود در اینجا داود و سلیمان نمی‌بایست خطا می‌کردند، و همین است اجتهاد پیامبر اسلام (ص) در مورد اسرای جنگ بدر.

اضافه می‌کنم که بحث مربوط به سهو و خطا در انبیاء مجالی دیگر می‌طلبد و اینجا فرصت نقد و بررسی این موضوع وجود ندارد. این نکته نیز اضافه می‌گردد که پیامبر اسلام (ص) غیر از وحی سخنان دیگری دارد که از آن به حدیث قدسی تعبیر می‌شود و متکلمین بر این باورند که این نوع سخنان الهامات خداوند است. ولی این ادعا نفی نمی‌کند که پیامبر (ص) براساس عقل و رأی و استنباط خود سخن و یا حکمی را فرموده باشد.

اجتهاد در روزگار خلفا

می‌دانیم که مرزهای اسلام و جغرافیای مسلمین در عصر خلفا گسترده‌تر شد و در نتیجه سؤالات زیادی پیرامون حوادث واقعه به وجود آمد. از سویی دیگر، حدیث مدوئی در دست نبود و مسلمین در پاره‌ای از موارد با سکوت و خلأ قانونی مواجه بودند و حکم لازم را در کتاب خدا نمی‌یافتند و حدیث پیامبر (ص) را نیز در دست نداشتند، چون به هر دلیل ضبط احادیث پیامبر (ص) ممنوع بود. بنابراین اینکه احکامی از راه اجتهاد تشریع شده باشد، امری طبیعی به نظر می‌رسد. اینک باید سراغ تاریخ رفت و دید در عصر خلفا تا چه میزان باب اجتهاد مفتوح بوده است و سنت و نص تا چه میزان ظرفیت پاسخگویی داشته است؟ در کتاب ملل و نحل شهرستانی آمده است وقتی در عصر پس از پیامبر (ص)

۱. الاجتهاد فی الشریعة، دانشکده الهیات مشهد، ش ۱۰، ص ۲۰۶.

حادثه‌ای اتفاق می‌افتاد اگر حکم آن را در کتاب خدا می‌یافتند بر آن اساس حکم می‌کردند و اگر آن حکم را در کتاب خدا نمی‌یافتند به سنت پیامبر رجوع می‌کردند که صحابه آن را در حافظه داشتند، و چنانچه سنت هم پاسخگو نبود به اجتهاد پناه می‌بردند.^۱

صاحب کتاب موسوعة الفقه الاسلامی چنین می‌نگارد: «... کل المجتهدین من ابی بکر و عمر و عثمان و علی... کان لكل واحد منهاج یسیر علیه فی اجتهاده...»^۲ (تمام مجتهدین از ابابکر، عمر، عثمان و علی هر کدام مسیر مخصوصی برای اجتهاد داشتند.) نویسندگانی چون سیوطی در تاریخ الخلفا و ابن قیم جوزی در اعلام الموقعین چنین ادعا می‌کنند که در زمان خلیفه اول حکم هر واقعه‌ای را نخست از کتاب می‌جستند و چنانچه یافت نمی‌شد به دنبال سنت پیامبر (ص) می‌رفتند و در صورت عدم وجود حکم در دو مأخذ یادشده، بزرگان و عالمان را دعوت می‌کردند و در یک شورای علمی و مشورتی آن حکم را اجتهاد می‌نمودند.^۳

نظر محمد ابوزهره در کتاب موسوعة الفقه الاسلامی آن است که اجتهاد در روزگار خلفای راشدین اجتهاد فردی نبوده است: «بل کان یجمع علماء الصحابة و یعرض علیهم الامر... و ما یكون للحاکم رأی... الا اذا اقره علیه الصحابة و كثيراً ما کان ینعقد الاجماع علی الامر.» به اعتقاد او عالمان از صحابه گرد می‌آمدند و هر حکمی را اجتهاد می‌کردند که الزامی بوده است. ظاهراً اجتهاد جمعی برگشت به اجماع می‌کرده است.

در جریان اهل رده که گروهی از پرداخت زکات به خلیفه اول ممانعت کردند، اما دیگر اصول اسلام را پذیرفته بودند، ابوبکر کیفیت برخورد با آنها را به شور گذاشت تا در این مسئله اجتهاد جمعی صورت گیرد، زیرا چنین واقعه‌ای — که گروهی نماز را بپا دارند و زکات را نپردازند — در زمان پیامبر (ص) اتفاق نیفتاده بود. عمر مانع قتال با اینها شد، با این استدلال که پیامبر (ص) فرمود کسی که «لا

۱. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲. محمد ابوزهره، موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۶۷-۶۶.

۳. جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، تاریخ الخلفا، ص ۱۷-۱۶؛ شمس الدین ابی عبدالله محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۶۲.

اله الا الله» گفت جان و مالش در امان است، بنابراین کشتن آنان خلاف سنت پیامبر (ص) است، «و قد قال رسول الله (ص): امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا من دماءهم و اموالهم الا بحقها^۱، و ابابکر اعلان جنگ داد با این استدلال که «والله لا قاتلن من فرق بين الصلاة و الزكاة و الله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه الى رسول الله (ص) لقاتلتهم على منعه»^۲ (اگر کسی بین نماز و زکات فرق گذارد و از ادای چیزی که در زمان پیامبر (ص) ادا می کرده است در این زمان خودداری کند، با او می جنگم).

بیشتر اعضا در شورای اجتهاد بر اساس استدلال عمر مخالف قتال با اهل رده بودند، ولی خلیفه و عده کمی از حضار قائل به قتال بودند و رأی خلیفه و تابعین به اجرا درآمد. شیوه اجتهاد در زمان خلیفه دوم دگرگون شد؛ به این معنا که آن چه که ملاک و معیار اجتهاد قرار گرفت مصلحت اجتماع بود و اگر نصی در تعارض با مصلحت جامعه بود، عمر آن را به خاطر مصلحت جامعه تعطیل و یا آن را تأویل می کرد و اگر حکمی با فقدان نص مواجه می شد، چاره کار را قیاس و تعمیم و تسری ملاک می دید. فی المثل در مورد تعارض مصلحت جامعه با نص و سنت پیامبر (ص) — به زعم خلیفه — مصلحت را بر نص مقدم می داشت.

سیوطی در تاریخ الخلفا می گوید: «و مما صنعه عمر فی خلافته سداً للذریعة نهیه عن المتعة فی الحج» (از کارهای عمر در دوران خلافتش نهی از متعه در ایام حج به خاطر مصلحت بود.) و علت این حرمت از زبان خلیفه چنین است: «والله لو لا و شکتم لو خلیت بینکم و بین المتعة ان تضاجعوهن تحت اراک عرفة ثم تروحون حجاجاً»^۳ (اگر دست شما را در امر متعه باز گذارم، زیر درختان اراک در بیابان عرفة جمع خواهید شد و سپس آهنگ حج خواهید کرد.) در اینجا خلیفه به خاطر سوءاستفاده بعضی از افراد از یک حکم حلال، دستور می دهد تا یک امر حلال به حکم حکومتی حرام گردد. اجتهاد دیگری که خلیفه دوم در دوران خلافت خود داشت ممانعت از دادن زکات به عنوان «مؤلفه قلوبهم» به کفار بود.

۱. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص: ۱۷۲، انتشارات دارالکتاب.

۲. احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۳۶. ۳. محمد ابوزهره، موسوعة الفقه الاسلامی، ص ۲۴۷.

خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ»^۱ (صدقات برای فقرا، مساکین و کارکنانی است که برای (جمع‌آوری) آن زحمت می‌کشند و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود). استدلال خلیفه این بود که اسلام در هنگام تأسیس به همدلی و جلب محبت کفار و غیرمسلمانان نیاز داشت ولی در این روزگار — در عصر خلیفه دوم — به جلب قلوب غیرمسلمانان نیازی نیست و اسلام استقرار پیدا کرده است. به تعبیر دیگر، او اعتقاد داشت زکات متعلق وصف «تألیف» قلوب است و نه برای اشخاص. ابن‌رشد این مسئله را در کتاب بدایة‌المجتهد و نهایة‌المقتصد مطرح کرده و می‌گوید:

آیا حق مؤلفه قلوبهم تا به امروز باقی است؟ مالک بر این عقیده است که این حق در این دوران معنا ندارد ولی شافعی و ابوحنیفه می‌گویند حق مؤلفه قلوبهم تا به امروز باقی است و این به عهده پیشوای جامعه است و او باید مصالح جامعه را منظور دارد.^۲

از گفتار فوق چنین مستفاد است که بحث تأمین مصالح جامعه در برابر نص از قرون اول میان فقها و علما و خلفا مطرح بوده است و اگر نصی در راستای تأمین مصلحت جامعه نبود آن را تأویل و یا تعطیل می‌کردند، همچنان‌که درباره سهم مؤلفه قلوبهم برخی آن را تعطیل شده می‌دانستند و شاید فلسفه نسخ — نزد کسانی که آن را قبول دارند — به تأمین مصالح برگردد، چون در نگاه این دسته از عالمان، سنت می‌تواند ناسخ قرآن باشد. غزالی می‌گوید:

«يجوز نسخ القرآن بالسنة و السنة بالقرآن»^۳ (هم قرآن می‌تواند سنت را نسخ کند و هم سنت قادر است که ناسخ قرآن باشد).

در نظر غزالی ناسخ حقیقی، چه از ناحیه سنت و چه از ناحیه قرآن، خداوند است.

۱. توبه / ۶۰. ۲. احمد ابن‌رشد اندلسی، بدایة‌المجتهد، ص ۲۷۵.

۳. محمد غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۴.

یعنی خداوند، با توجه به تغییر و تحول زندگی که سنت آفرینش است، سنت نسخ را برای کتاب شریعت قرار داده و هر امتی را بر مدار شریعتی خاص مستقر نموده است.

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ...»^۱ (و این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند و حافظ و نگهبان آنهاست؛ پس بر طبق احکامی که خداوند نازل کرده در میان آنها حکم کن و از هوی و هوس آنان پیروی مکن و از احکام الهی روی مگردان. ما برای هر کدام از شما آیین و طریقه روشنی قرار دادیم و اگر خدا می‌خواست همه شما را امت واحدی قرار می‌داد، ولی خدا می‌خواهد شما را در آنچه به شما بخشیده است بیازماید.)

دو نکته در این آیه قابل تأمل است. اول اینکه، خداوند همه آدمیان را امت واحد قرار نداده است، به این معنا که سیره و سلوک آدمیان در اعصار مختلف گوناگون است و برای هر قومی فرهنگی خاص وجود دارد و دوم اینکه، خداوند شریعت و قوانین زندگی آدمیان را یکسان و یکنواخت قرار نداده است: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً». نکته دوم دقیقاً معلول نکته اول است. یکنواخت نبودن امت یکنواخت نبودن شریعت را در پی دارد. با این توجه راه برای نسخ باز می‌شود، و از ناسخها ممکن است زمان و مکان و یا تغییر عرف و عادات باشد و اگر نسخ احکام و آیات مورد اختلاف است، همچنان که آیت‌الله خوئی بر این باور است که در آیات قرآن ناسخ و منسوخ وجود ندارد، ولی تخصیص و تقیید کتاب به سنت مورد قبول غالب علمای فقه است.

اجتهاد در نگاه روشنفکران دینی

روشنفکران قرن اخیر در رابطه با اجتهاد دو نکته اساسی را متذکر شده‌اند؛ یکی تغییر در منابع اجتهاد، و دیگری تسری اجتهاد از فروع به اصول. مرحوم دکتر

شریعتی در نامه‌ای به شهید صدر یادآور می‌شود که «اکنون لازم نیست «اجماع» و «عقل» در شمار ادله و مبانی اجتهاد باشند، چرا که دیگر کارآیی چندانی ندارند. بلکه بهتر است به جای آن «علم» و «زمان» مبانی اجتهاد قرار گیرند.»^۱

در مورد تسری اجتهاد از فروع به اصول کسانی چون اقبال و شریعتی بر این باورند که باید «از نو در کل دستگاه مسلمانی اندیشیده شود.» احیای تفکر دینی در اسلام گویای این مطلب است که ساختمان اندیشه دینی به شکل گذشته پاسخگوی نیازهای امروز نیست. فقه اسلامی براساس بینش کلامی گذشته استوار است و آن بینش اسلامی در مسائل کلامی مورد نقدهای گوناگون واقع شده است، اما نقد اندیشه‌های کلامی به معنای نقد دین نیست. دانش کلام سنتی در رد و پاسخ شبهاتی شکل گرفت که در روزگار کهن بر عقاید مسلمین وارد می‌شد و طبعاً شبهات و مسائلی که امروز پیرامون دین مطرح می‌شود از شکل گذشته خود دور شده و بنابراین اندیشه‌های نوینی باید شکل گیرد تا پرسشهای نوین را پاسخگو باشد.

بدین ترتیب، بازاندیشی در دستگاه تفکر دینی و نقد کلام سنتی در فقه نیز تأثیرگذار خواهد بود. متفکرانی چون محمد عبده، اقبال لاهوری، شاه ولی‌الله دهلوی، ابوالکلام آزاد، و در این زمان حامد ابوزید، محمد حنفی، شریعتی، سروش، و محمد مجتهد شبستری و کسانی دیگر تفکر کلام سنتی را به نقد گذاشته‌اند، و در این مسیر پاره‌ای از مسائل فقهی نیز تحت تأثیر این نقدها قرار گرفته است.

به تعبیر دکتر سروش: «جهان جدید جهان فروع تازه نیست، جهان اصول تازه است و تا وقتی فقیهان به فروع تازه می‌اندیشند، از دادن راه‌حلهای اصولی باز می‌مانند. اینکه برخی از نویسندگان گفته‌اند ورود عنصر مصلحت در فقه شیعی، خصوصاً توسط امام خمینی (ره)، قدم بسیار بزرگی بوده است سخن صحیح و مقبولی است. اما فرق است میان اینکه فقه را تابع مصالح ببینیم و با کشف مصالح تازه فقه یا حقوق تازه‌ای بنا کنیم، و اینکه فقه را فرمانبردار مبانی بدانیم و با کشف مبانی و پیش‌فرضهای تازه، فقه و حقوق تازه‌ای بنا نهمیم. چاره کار رجوع به مبانی

و سرچشمه‌هاست، علی‌الخصوص سرچشمه‌های معقول کلامی و انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی و... آیا نباید ببینیم که چرا در روزگاری مصلحت «الف» بوده است و در روزگاری دیگر «ب»؟ آیا فقط بناها و ضرورت‌های عملی در کار بوده است؟^۱

نگاه شبستری در این باب به گونه‌ای دیگر است. وی جواب‌های فقهی موجود در کتاب و سنت را مربوط به عصر نزول می‌داند و اعتقاد دارد این روزگار پاسخ‌های مناسب خود را می‌طلبد:

«در کتاب و سنت و علم فقه شواهد و قرائنی آشکار پیدا می‌کنیم که نشان می‌دهد نصوص مربوط به سیاسیات با فرهنگ و واقعیتهای اجتماعی و سیاسی عصر نزول در ارتباط بوده و در صدد تنظیم عادلانه و اخلاقی همان واقعیتهای بوده است. و قرائن نشان می‌دهد که هدف احکام و قصاص و دیات، گونه‌ای مهار کردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشی رایج میان اعراب آن عصر بوده است و نه قانونگذاری از موضع حکومت مرکزی برای پیشگیری از تکرار جرم و مانند آن.»^۲

در این نگاه روشنفکرانه اصل بر این است که قضایای موجود در کتاب و سنت خارجیه است و نه حقیقیه، مگر اینکه خلاف آن ثابت گردد. یعنی احکام فقهی موجود در منابع دینی — در بخش‌های غیر عبادی — برای رفع نیازهای زمان خود تشریع شده است؛ بنابراین پاره‌ای از آنها، به ویژه در بخش جزا و معاملات، در این عصر پاسخگو نیستند.

اگر بخواهیم، در یک جمله، مرز فاصل میان اجتهاد به مفهوم سنتی آن و اجتهاد به معنای نوین آن را روشن سازیم، باید بگوییم: اجتهاد به مفهوم سنتی آن عموماً «نقل محور» و اجتهاد به معنای نوین آن عموماً «عقل محور» و «زمان محور» است. و دیگر اینکه، اجتهاد عقل‌محور تنها در فروع بسنده نمی‌کند، بلکه اصول را نیز در بر می‌گیرد و تاریخ تشریع احکام و زمینه‌های تشریع را نیز منظور می‌دارد. از سویی دیگر، دانش جدید و جهان‌بینی پس از رنسانس علمی نیز در این اجتهاد تأثیر

۱. عبدالکریم سروش، اندر باب اجتهاد، مقاله «فقه در ترازو»، ص ۲۴، انتشارات طرح نو.

۲. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱۷۰، انتشارات طرح نو.

دارد. کیهان‌شناسی جدید، انسان‌شناسی جدید، و از همه مهمتر، معرفت‌شناسی جدید اجتهاد سنتی را به چالش می‌طلبد.

اکنون برای روشن شدن بحث باید موضوع عقل را مطرح کرد و رابطه آن را با فقه و اجتهاد جویا شد، زیرا تعامل عقل و نص یکی از مسائل محوری اجتهاد است؛ همچنان‌که تعامل نص و عرف نیز یکی از موضوعات بنیادین این مبحث است که به آن خواهیم پرداخت.^۱

عقل

پیش از هرچیز لازم است نگاه اسلام — قرآن و سنت — به عقل روشن شود و بدانیم که مراد از عقل در آیات و احادیث چیست و در هنگام تعارض عقل و نص — اگر تعارضی وجود داشته باشد — کدامین دلیل مقدم است؟^۲ چون یکی از مسائل محوری در بحث عقل و نص، تعارض این دو مقوله است که هم در اصول و دانش کلام بروز نموده و هم در فروع مورد مذاقه قرار گرفته است. و دیگر اینکه، آیا مراد عقلانیت در قرآن معادل عقلانیت در ادبیات فلسفی است یا میان عقل در ادبیات دینی و عقل در ادبیات فلسفی تفاوت وجود دارد؟

می‌دانیم که لفظ عقل به شکل مصدري در قرآن، در هیچ یک از آیات، نیامده است؛ بلکه مشتقات این واژه، از جمله عقلو، تعقل، یعقلون، تعقلون، و نعقل، در چهل و نه آیه قرآن وارد شده است. البته کلماتی که معادل معنای تعقل است، از جمله تنظرون، تبصرون و یتفکرون، و یرون، یتذکرون و یفقهون، نیز در آیات زیادی آمده است. خداوند با استعمال این واژه‌ها آدمیان را به اندیشیدن در آیات و نظام آفرینش فراخوانده و در برابر آن انسانهای بی‌تعقل را مورد مذمت و ملامت قرار داده است. پیش از اینکه به پاره‌ای از آیات اشاره شود، شایسته است واژه «عقل» از لحاظ معنا روشن شود.

کلمه عقل در ادبیات گذشته به معنای بازداشتن آمده است. در گذشته درباره کسی که از گفتن باز می‌ماند و یا او را از سخن گفتن باز می‌داشتند می‌گفتند «اعتقل

۱. رجوع شود به بخش نسبت دین و عرف.

۲. برای اطلاع بیشتر به بحث مفهوم عقل دینی در این کتاب رجوع شود.

لسانه»، یعنی زبان او عقلال شد. و یا به پاره طنابی که پای شتر را با آن می‌بستند عقلال می‌گفتند. بنابراین عقل یعنی نیرویی که آدمی را از سقوط در مهالک باز می‌دارد و به انسان قدرت تشخیص خوبیها از بدیها را می‌دهد.^۱

اما واژه عقل همانند شماری از واژگان دیگر از معنای اصلی خود تطور پیدا کرد و از معنای بازدارندگی خارج شد و به معنی شناخت در حوزه معارف نظری (شناخت بنیاد هستی)، و در حوزه معرفت عملی، که حوزه اخلاق است، راه یافت. بدین ترتیب، عقل معنای علم و شناخت به خود گرفت.

محمد بن عبدالوهاب جبایی (وفات ۳۰۳ هـ) که از عالمان معتزلی است می‌گوید: «العقل هو العلم و انما سمی عقلاً لان الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه، و ان ذلك مأخوذ من عقلال البعیر»^۲ (عقل همان دانش است و اینکه عقل نام کرده‌اند زیرا انسان نفس خود را با قدرت عقل از کارهای ناشایست باز می‌دارد. قدرتی که در دیوانگان نیست، و این واژه از عقلال شتر — بازوبند — گرفته شده است.)

معنای دیگری که برای عقل کرده‌اند، معنای ربط و وصل است و این معنا معادل Religion است. دکتر سید حسین نصر واژه عقل را معادل ریشه Religion (مذهب)، یعنی Religare که در زبان لاتین به معنای وصل کردن است، یعنی اتصال به حقیقت، یا چیزی که انسان را به حقیقت وصل می‌کند و گره می‌زند، می‌داند.^۳ در شعر جاهلی نیز عقل به معنای ربط و وصل استعمال گردیده است. زهیر بن سلمی می‌گوید:

فكلاً اراهم اصبحوا يعقلونهم علالة الف بعد الف مضم
تساق الى قوم لقوم غرامة صحیحات مال طالعات^۴

(آنها دیه و خون‌بها را از دو قبیله قبول کرده‌اند، دیه‌ها را هزار تا هزار تا بی‌کم و کاست می‌پردازند)

۱. العقل هو: العلم بصفات الاشياء من حسننها و قبحها او العلم بخیر الخیرین و شر الشرین. (محمد بن یعقوب فیروزآبادی، قاموس المحيط، واژه عقل)

۲. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۸۰. ۳. مجلة نامه فرهنگ، ش ۱۲، ص ۷۸.

۴. دیوان زهیر بن ابی سلمی، ص ۹-۲۰ تحقیق فخرالدین قباوة، نشر دار الآفاق الجديدة.

بنا به تعبیر قرآن، مواردی که می‌تواند در قلمرو عقل قرار گیرد چند چیز است:

۱. توجه به ملکوت عالم: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ...»^۱ (آیا در ملکوت عالم نظر و تعقل نمی‌کنند؟) علامه طباطبایی می‌گوید ملکوت هر چیزی عبارت است از جهت آن چیز که رو به خدا دارد.

۲. توجه انسان به خویشتن: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^۲ (آیا در خود نمی‌نگرید؟)

۳. توجه به کتاب طبیعت و پدیده‌های عالم: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»^۳ (به درستی که در آفرینش آسمان و زمین و آمد و رفت شب و روز نشانه‌هایی برای خردمندان است. آنان که خدا را در حال ایستاده و نشسته و آنگاه که بر پهلو خوابیده‌اند، یاد می‌کنند و در سراسر آسمان و زمین می‌اندیشند و می‌گویند بار الها! اینها را بیهوده نیافریدی؛ منزهی تو! ما را از عذاب آتش نگاه دار.)

۴. توجه به کتاب و شریعت: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»^۴ (این کتابی است پر برکت که بر تو نازل کردیم تا در آیات آن تدبیر کنند و خردمندان متذکر شوند.)

در کنار این دسته از آیات، آیات دیگری است که انسانهای بی‌تعقل را مورد مذمت قرار می‌دهد و آنان را در شمار حیوانات و یا بدتر از آنها قلمداد می‌کند؛ به عنوان نمونه: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۵ (بدترین جنبندگان نزد خدا افراد کر و لالی هستند که اندیشه نمی‌کنند.)؛ و یا: «وَ يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۶ (و پلیدی را برای کسانی قرار می‌دهد که نمی‌اندیشند.) بنابراین عدم تعقل مساوی با کوری و لالی است و انسان را در ردیف پست‌ترین جانوران قرار می‌دهد و به اعتقاد قرآن کسانی که نمی‌اندیشند همواره در

۱. اعراف / ۱۸۵. ۲. ذاریات / ۲۱. ۳. آل عمران / ۱۹۱-۱۹۰. ۴. ص / ۲۹.

۵. انفال / ۲۲. ۶. یونس / ۱۰۰.

پلییدی به سر می‌برند. نکته قابل توجه این است که دعوت به تعقل در قرآن امر فراگیری است که علاوه بر حوزه نظری در حوزه عقل عملی نیز راه دارد؛ این یعنی در گزاره‌های انشائی قرآن باید تعقل کرد و چنین نیست که همیشه و همه جا تعبد بر تعقل حاکم باشد و اگر تعبدی هم لازم است مرادف بی‌تعقلی نیست. در اینجا می‌خواهیم معنای تعقل در حوزه دیانت را مطرح کنیم و ببینیم آیا تعقل در حوزه دیانت همان استدلال منطقی است و در حوزه شریعت همان دستیابی به ملاکها و مناطها است، یا معنای دیگری در بر دارد؟ اگر برهان را معادل استدلال بگیریم و بپذیریم که باید سخن‌های برهانی را باور داشته باشیم، این همان چیزی است که قرآن از پیروان خود می‌خواهد. هنگامی که یهود و نصاری ادعای انحصارگری کردند و گفتند جز قوم یهود و نصاری امت دیگری رستگار نمی‌شود و به بهشت نمی‌رود، قرآن از چنین ادعای باطلی طلب برهان نمود:

«وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۱ (آنها گفتند هیچ کس، جز یهود و نصاری هرگز داخل بهشت نخواهد شد. این آرزوی آنهاست بگو اگر راست می‌گویید دلیل خود را (برای این موضوع) بیاورید.)

جالب‌تر اینکه خداوند کلام خود را به صفت برهان یاد کرده است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا»^۲ (ای مردم! دلیل روشنی از پروردگارتان برای شما آمد و نور آشکاری برای شما نازل کردیم.)

بنابراین، تعقل، استدلال، و برهان‌خواهی در حوزه کلام الهی و شریعت آسمانی راه دارد و این نیست که کلام خداوند به دور از تعقل و برهان باشد. البته جای این سؤال باقی است که آیا برهان‌خواهی قرآن و یا برهانی بودن قرآن همانند برهان و استدلال منطق ارسطویی است و همان منطق بر قرآن حاکم است، یا منطق قرآن منطق دیگری است، و اگر هست، آن «دیگر بودن» چگونه است؟

این سؤال در روزگاران پیشین نزد اندیشمندانی چون غزالی، ابن‌رشد، ابن‌حزم، و ابن تیمیه مطرح بوده است و هرکدام از اینها به نوعی در این باره سخن گفته‌اند.

وجه مشابهت این سخنان در این است که منطق امری فطری و انسانی است، خواه یونانی و خواه قرآنی. غزالی با اشاره به آیه «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ يَأْكُمُ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^۱ (بگو چه کسی شما را از آسمانها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو الله! و ما یا شما بر راه هدایت یا در ضلالت آشکاری هستیم.) می‌گوید خداوند در اینجا قیاس شرعی منفصل به کار گرفته است.^۲ ولی خود او در جای دیگری میان ادله متکلمین و ادله قرآنی تفاوت قائل است و می‌گوید: «ادلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان و ادلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس و يستفیر به الاكثرون بل ان ادلة القرآن كالماء الذي ينتفع الصبی الرضيع و الرجل القوى و سایر الادلة كالاطعمة التي ينتفع بها الاقویاء مرة و يمرضون بها اخرى لا ينتفع بها الصبيان اصلاً»^۳ (براهین قرآنی مانند غذاست که همه آدمیان از آن سود می‌برند و براهین متکلمین چون دارویی است که آحاد مردم از آن بهره می‌برند ولی بیشتر زیان می‌بینند؛ یا براهین قرآن چون آب است که از کودک شیرخوار تا مرد نیرومند از آن بهره می‌برند ولی سایر ادله مانند غذایی است که توانمندان از آن بهره می‌جویند و غیر توانمندان و کودکان از آن ثمری نمی‌برند.)

ابن تیمیه با ذکر چند دلیل براهین قرآن را از براهین منطقی یونان جدا می‌کند؛ می‌گوید: «لا يجوز لعقل ان يظن ان الميزان الذي انزله الله هو المنطق اليونان لوجوه»^۴ (هیچ خردمندی این را گمان به خود راه نمی‌دهد که میزانی که خداوند فرو فرستاده است، همان منطق یونانی باشد)؛ زیرا:

اولاً، خداوند پیش از خلقت یونان موازین خود را در زمان نوح(ع)، ابراهیم(ع) و موسی(ع) فرو فرستاد و منطق یونان سیصد سال پیش از میلاد ارسطو وضع شد. ثانیاً، امت اسلامی، پیش از اینکه منطق یونان در زمان مأمون ترجمه شود، منطق عقلی خود را به کار می‌گرفت.

و ثالثاً، بعد از اینکه منطق یونانی از زبان رومی به عربی ترجمه شد مسلمین همواره

۱. سبأ / ۲۴. ۲. محمد غزالی، القسطاس المستقیم، ص ۶۵.

۳. محمد غزالی، رسالة الجام العوام عن علم الکلام، نقل از: فاطمه اسماعیل محمد اسماعی، القرآن و النظر العقلي، ص ۱۵۲.

۴. شیخ الاسلام ابن تیمیه، الرد علی المنطقيين، ۵۱.

آن را نقد و مذمت می‌کردند و در موازین عقلیه توجه و اعتنایی به آن نداشتند.^۱ بنابراین کسانی چون ابن تیمیه، امام محمد غزالی، و امام فخر رازی منطق و موازین قرآنی را غیر از منطق و موازین یونانی می‌دانستند. در دوران معاصر — صد سال گذشته — دانشمندانی چون سید قطب، فرید وجدی در کتاب علی اطلال المذهب المادی، و سید ابوالحسن ندوی هندی در کتاب ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین مشکل مسلمین را این دانستند که آنان در قرون اول به جای تفکر در آیات الهی و پدیده‌های طبیعی به منطق یونانی روی آوردند و از دنیای طبیعت و تجربیات حسی سرگرم علوم انتزاعی شدند. نظر این دسته از متفکران این بود که متد قرآن در شناخت عالم و همچنین شناخت خداوند یک روش حسی است؛ همان روشی که بیکن آن را در فلسفه غرب رواج داد.

مرحوم شهید مطهری در ردّ چنین نظریه‌ای بر این باور است که در قرآن و الهیات اسلامی روش تعقلی وجود دارد. البته ایشان با صراحت نمی‌گویند که منطق و روش تعقلی قرآن منطق و روش تعقلی یونانی است، ولی مثلاً درباره روش طرح مسئله وحدت و یگانگی خداوند در قرآن می‌گویند: «قرآن این مسئله را به صورت استدلالی طرح کرده است و با یک «قیاس استثنایی» (به اصطلاح منطق) مطلب را ادا کرده است.»^۲

کدام یک از دعاوی فوق درست به نظر می‌رسد؟ قضاوت چندان آسان نیست، ولی در بدو نظر می‌توان گفت منهج تعقلی قرآن منهج مخصوص به خود قرآن است و در روزگار نزول قرآن در شبه جزیره کسی منطق یونان را نمی‌شناخت و روش برهانی مردم روش اسلوب‌مندی نبود. ولی خواست قرآن از مردم این بوده است که خرد خود را به کار گیرند و هرچه را که می‌شنوند در وعاء عقل خویش قرار دهند. یعنی آیات خداوند در کنار تعقل آدمیان معنی می‌دهد و شریعت و آیات مربوط به احکام عملی از دایره عقلانیت خارج نیست. عقلانیت در شریعت در دو عرصه خود را می‌نمایاند؛ یکی در عرصه کشف ملاکات، و دیگری در مواردی که نصّی وجود ندارد.

۱. همان، ص ۳۷۳-۳۷۴. ۲. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۵۴.

کشف ملاکات احکام

ملاکات احکام یعنی آنچه که حکم دائرمدار آن است. این نکته روشن است که در نگاه متکلمان شیعه و معتزله در ورای هر حکمی مصالحی نهفته است که اوامر و نواهی به دنبال آن مصالح و مفاسد است. حال آیا آن مصالح و مفاسد با ادراکات بشری قابل کشف است؟ یا ممکن است مصالح و مفاسد واقعی تنها برای شارع معلوم باشد و عقول آدمیان یارای دست یازیدن به آن عرصه را نداشته باشد؟ پاره‌ای از علما میان احکام عبادی و غیرعبادی تفاوت گذاشته‌اند؛ با این توضیح که ملاکات احکام غیرعبادی، چون معاملات، سیاسیات، و اجتماعیات، قابل کشف و درک است ولی ملاکات احکام عبادی، چون صلاة، صوم، حج، و امثال آن، قابل کشف و درک نیست. چنین ادعایی چندان قابل دفاع نیست و این تفکیک مبنای علمی و منطقی ندارد. جز اینکه در اصول واجبات را به تعبدی و توصلی تقسیم کرده‌اند. با تأسف باید گفت که در علم اصول در مکتب تشیع به این بحث توجه چندانی نشده، تنها سخنی که در این باب به میان آمده بحث علت و حکمت حکم است.

بحث علت در احکام شرعی غالباً در باب قیاس مطرح می‌شود. آن‌گاه که ارکان قیاس را برمی‌شمارند — اصل، فرع، حکم، و علت حکم — علت حکم یکی از ارکان قیاس است. مثال معمول چنین است که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ»^۱ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید شراب و قمار و بتها و ازلام — نوعی بخت آزمایی — پلید و از عمل شیطان است، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید.) در اینجا اصل قضیه، فی‌المثل خمر است و حکم تحریم را دارد. حال اگر در مابقی مانند آب جو تردید به وجود آمد که آیا حکم خمر را دارد — تا شرب آن حرام باشد — و یا شامل اصل اولیه است که حلیت است، در این مورد اگر علت حرام بودن خمر، اسکار بود، قطعاً آب جو، در صورت مسکر بودن، حرام است. یعنی به صورت قیاس می‌گوییم آب جو حرام است. ارکان قیاس در اینجا روشن است:

اصل: خمر.

حکم: حرمت.

فرع: آب جو.

علت: اسکار.

اگر عقل آدمی بتواند علت احکام را به دست آورد، در این صورت احکام دائرمدار علت است. فی‌المثل اینکه امام خمینی (ره) فتوای حلیت شطرنج را صادر می‌کند، حکم را دائرمدار علت می‌بیند. زمانی که شطرنج از آلت قمار بودن خارج می‌شود طبیعتاً حکم حرمت خود را از دست می‌دهد، و در آن صورت حلال می‌شود. نمی‌توان گفت در میان احکام شریعت تنها شطرنج چنین است، وقتی علت هر حکمی بر فقهی روشن شود، می‌تواند حکم را به دنبال آن علت سرایت دهد و با تغییر علت، حکم را دگرگون نماید.

علت

شایسته است در اینجا مفهوم علت در مباحث فقهی را روشن کنیم. علت در مفهوم فقهی غیر از علت به معنای فلسفی است. به بیان دیگر مفهوم علیت در مسائل تکوینی غیر از مفهوم علیت در مسائل اعتباری است. در مسائل اعتباری بیشتر از واژگان شرط و سبب استفاده می‌شود، هرچند اصولیون علت، شرط، و سبب را از هم جدا کرده‌اند.

علت همان مناط حکم است که شارع حکم را دائرمدار آن جعل می‌کند، مانند اسکار در خمر که حکم حرمت دائرمدار اسکار است. غزالی می‌گوید:

«العلّة الشرعیة علامة و امارة لا توجب الحكم بذاتها. انما معنی کونها علة نصب الشارع اياها علامة و ذلك من وضع الشارع»^۱ (علت شرعی علامت و نشانه‌ای است، ذاتاً موجب حکم نمی‌شود بلکه شارع آن را به عنوان علامت نصب نموده است.)
بعداً غزالی از خود می‌پرسد آیا ممکن است معنای جامعی فرض کرد که علت

۱. محمد غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۷۲.

تامه برای حکم باشد به گونه‌ای که رفع آن معنای جامع باعث زوال حکم شود؟ او پاسخ می‌دهد که چنین چیزی ممکن نیست. طبیعتاً پاسخ غزالی باید این گونه باشد؛ زیرا مبنای کلامی غزالی، مبنای اشاعره است و غزالی یک مسلمان شافعی اشعری است و در مکتب اشاعره بحث علیت در احکام معنا ندارد و مناط و ملاکی برای احکام نمی‌توان فرض کرد. سخن غزالی این است:

«فان الحكم يرتفع بارتفاع بعض اجزاء العلة و شروطها و لا يوجد بوجود ذلك البعض فمهما ارتفعت الحياة ارتفع الانسان ومهما وجدت الحياة لم يلزم وجود الانسان.»^۱ (حکم دایر مدار وجود اجزای علت و شرایط است، هرگاه جزئی از علت و برخی شرایط از بین رفت، حکم نیز از بین می‌رود. ولی علت و شرایط باعث پیدایش حکم نمی‌شود، مثل این است که اگر حیات از انسانی رفت، انسان هم از میان می‌رود ولی ممکن است حیاتی باشد ولی انسان نباشد.)

غزالی در اینجا مسئله اعتباری را با مسئله تکوینی قیاس کرده و می‌گوید چنین است که حکمی با زوال بعضی اجزاء علت و یا برخی شروط زایل می‌شود، اما با وجود اجزاء علت و شرایط، وجود حکم لازم نیست. مانند رابطه حیات و انسان، که با زوال حیات وجود انسان معنا ندارد، ولی با وجود حیات وجود انسان منطقاً لازم نیست. بنابراین، اینکه گفته شود با وجود اجزاء علت و شرایط حکمی وجود آن حکم نیز ضروری است سخن غیر قابل قبولی است. غالب متکلمان اشعری بر این باورند که علت حکم غیر از حکمت حکم است، ولی پاره‌ای از اصولیون حکمت حکم را غیر از علت آن ندانسته‌اند و بر این باور نیستند که ورای امر تشریعی حکمتی نهفته است که بر هر عاقلی ناپیدا و نامفهوم است؛ فی‌المثل اگر روزه مسافر باطل است، برای دفع مشقت از سفر است و یا اگر مایع مسکر حرام است، برای حفظ و سلامتی عقل است و همچنین حرمت قتل برای صیانت از حیات انسان است، البته ممکن است ورای احکام عبادی حکمی نهفته باشد که کشف آن به دست عاقلان محال نماید. پاره‌ای از عالمان نیز در کشف مناطات تا جایی پیش رفته‌اند که مسائل عبادی را نیز مشمول این حکم دانسته‌اند، به گونه‌ای که هیچ

راز و رمزی برای حرکات عبادی قائل نیستند. محمد مجتهد شبستری می‌گوید:

«اوامر و نواهی مربوط به عبادات (مانند نماز، روزه، زکات و حج) و معاملات (مانند بیع، نکاح، طلاق، و سایر عقود و ایقاعات) و سیاسیات (مانند مجازات سرقت، قصاص، دیات، حدود، و احکام ولایت عامه) در عصر رسول (ص) اموری رازگونه نبودند. عبادات رسمی اسلامی که به جای عبادات عصر جاهلیت نشسته بود دعا و تسبیح و تنزیه و ستایش خداوند و رکوع و سجود در پیشگاه وی (نماز) یا تمرین غلبه بر شهوات نفس (روزه) یا انفاق و احسان در راه خداوند (زکات) و یا انجام حرکات و اعمالی نمادین با مفهومی مرکب از قربانی کردن و زیارت و اعتکاف و نیایش (حج) و مانند اینها بود. در نظر مسلمانان این عبادت‌ها اعمال و حرکاتی جادوگونه نبود که آثار و عواقبی مرموز داشته باشد.»^۱

نکاتی که در اینجا قابل ذکر است یکی این است که هیچ حکمی بی‌علت نیست، و دوم اینکه علت و حکمت مفهوماً در تشریع احکام تفاوتی ندارد، و سوم اینکه علت و یا حکمت کشف‌کردنی است و با تنقیح مناط می‌توان آن را به موارد مشابه سرایت داد. برخی از فقها در این روزگار به کسانی که به ظواهر نصوص جمود می‌کنند، ایراد می‌گیرند و مدعی کشف اسرار در احکام هستند.

علامه سید فضل‌الله ملاک و علت بسیاری از احکام را قابل کشف دانسته و می‌گوید:

«برخی از احکام شرعی توقیفی‌اند، مانند عبادات، ولی ملاک بسیاری از احکام شرعی در حوزه معاملات قابل کشف است و این ملاک‌ها را از طبیعت نصوص، مناسبات حکم، و موضوع و قرائن می‌توان فهمید. مشکل اصلی غرق شدن در تعبدگرایی و با فقه، یا منطق اسرار، و تعبد محض رفتار کردن است. چنان که برخی بر این باورند که متنجس با دو قطره متوالی آب پاک می‌شود اما با یک پارچ آب که یکدفعه ریخته شود پاک نمی‌گردد. به گمان آنان تعدد امری تعبدی است.»^۲

۱. محمد مجتهد شبستری، اندر باب اجتهاد، ص ۱۰۴-۱۰۳، انتشارات طرح نو.

۲. محمد حسین فضل‌الله، الاجتهاد و الحیاة، ص ۴۵-۴۴، نقل از مهدی مهریزی در مقدمه کتاب مقاصد شریعت از نگاه ابن‌عاشور، ص ۴۱، انتشارات صحیفه حوزه.

البته در گذشته خیلی از فقها از راه تنقیح مناط و تعمیم حکم اجتهاد کرده‌اند و احکام را دائرمدار علت قرار داده‌اند، ولی سخنی که در این روزگار به طور جدی مطرح است فلسفه فقه است. هرچند در گذشته و حال در میان شیعیان علم اصول رواج چشمگیری داشته است، ولی می‌توان گفت فلسفه فقه مانند فلسفه‌های مضاف دیگر دانش جدیدی است که پیش از فراگیری فقه باید به آن پرداخته شود.

فلسفه فقه

با پیدایش فلسفه‌های مضاف از جمله فلسفه هنر، فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق و... تا اندازه‌ای شناخت مسائل هر علمی آسان‌تر شده است؛ آسان‌تر به این معنا که راهیابی به حقایق دانش مورد نظر سهل‌الوصول گشته است. اگر یک دانشمند فیزیک در گذشته تنها مسائل فیزیک و خواص ذرات یک جسم را می‌شناخت، امروز همین دانشمند پیش از شناخت ذرات و حرکت‌های مولکولی به مسائل پیرامون علم فیزیک کار دارد و نخست می‌خواهد پیکره کلی فیزیک در تاریخ تحقیق فیزیک را بداند و بعداً وارد مسائل جزئی آن شود.

همین‌طور اگر فقیهی فلسفه فقه را پیش از فراگیری مسائل فقه بداند، لاجرم در اجتهاد او نیز تأثیر خواهد گذاشت. تعبیری که شهید مطهری داشت این بود: «اگر کسی فتوای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسایل زندگی توجه کند، می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر داشته به طوری که فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم و فقیه دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فقیه شهری فتوای او بوی شهری»^۱ این گفتار یکی از معانی مهم فلسفه فقه است. یعنی احوال پیرامونی یک فقیه فلسفه فقه او را تشکیل می‌دهد. این جمله هرچند ساده به نظر می‌رسد ولی در دستگاه فلسفه فقه دارای تجزیه و تحلیل است. اما فلسفه فقه چیست؟ فلسفه فقه چون فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق و فلسفه‌های مضاف دیگر اصطلاح رایجی نیست و ممکن است پاره‌ای فلسفه فقه را به همان

مسائل اصول برگردانند که پیرامون ادله چهارگانه - کتاب، سنت، عقل، و اجمال - بحث می‌کند و میزان و چگونگی دلیل بودن آنها را روشن می‌سازد تا یک فقیه حکم خداوند را اجتهاد کند. ولی باید گفت که مسئله فلسفه فقه به مسائل اصول ختم نمی‌شود. البته ممکن است خیلی از مسائل اصول را دربرگیرد، ولی فلسفه فقه فراتر از اصول به فقه نگاه می‌کند. همان طور که از نگاه فیلسوف تاریخ در مورد حوادث تاریخی باید به علل و شرایط بیرونی نگاه کرد و تنها بررسی نفس حادثه را کافی ندانست، احکام فقهی نیز چنین است. فی‌المثل اگر قیاس در مذهب شیعه حرام شده و قیاس‌کننده را همدریف شیطان دانسته‌اند، باید دید چه علل و عواملی باعث شد قیاس را محکوم بدارند، و از آن سو چه عواملی باعث شد در برخی مذاهب اهل سنت قیاس روا و جایز باشد. فیلسوف فقه منشاء و مسائل پیرامون این جواز و عدم جواز را بررسی می‌کند. از سویی دیگر، یک فیلسوف فقه در هنگام صدور فتوای یک فقیه پیش‌فرضها و زمینه‌های ذهنی فقیه را مورد شناسایی قرار می‌دهد و به تعبیری معرفت‌شناسی می‌کند.

اینکه فتوای فقیه دهاتی بوی دهاتی دهد و فتوای فقیه شهری بوی شهری، عموماً به این پیش‌فرضها برمی‌گردد. پیش‌فرضهای یک فقیه چگونه می‌تواند باشد؟ مصطفی ملکیان می‌گوید:

«پیش‌فرضهایی که موجب قطع یا ظن قوی فقیه به وثاقت متون مقدس دینی و مذهبی می‌شوند. [گفته شد که] فقها وثاقت قرآن موجود را از راه تواتر آن و وثاقت احادیث و روایات را به مدد قواعد و موازین علم رجال احراز می‌کنند. اما باید دانست که آنچه اینان در باب خبر متواتر، خبر محفوف به قرائن، اجماع کاشف، بناء عقلا یا سیره متشرعه که کاشف از رأی معصوم باشند و ارتکاز متشرعه و امثال اینها قبول دارند در واقع، همگی مربوطند به روش‌شناسی علوم تاریخی. و بنابراین نمی‌توانند نسبت به پیش‌فرضها و دستاوردهای جدید روش‌شناسی علوم تاریخی بی‌تفاوت باشند، بلکه باید از آن متأثر شوند. در باب پیش‌فرضهایی که فقها دارند بسا سؤالات و اشکالات هست که نمی‌توان و نباید نسبت به آنها تجاهل داشت.»^۱

۱. مصطفی ملکیان، نقد و نظر، سال سوم، ش چهارم، ص ۳.

جدا از اینکه روش‌شناسی علوم می‌تواند داده‌های ذهنی یک فقیه را متحول کند، تحولات اجتماعی نیز چنین است. فقیهی که در عصر صنعت، اطلاعات مدرن، و دادوستدهای الکترونیکی زندگی می‌کند قطعاً روش اجتهادیش با فقیهی که در عصر سنت و روابط تجاری سنتی اجتهاد می‌کند، متفاوت است. و نیز آداب و عادات و رسوم اجتماعی از عوامل مهم ساختار ذهنیت یک فقیه است؛ فی‌المثل فقیهی که در لبنان زندگی می‌کند و فرهنگهای متفاوت را می‌شناسد با فقیهی که در قم و یا نجف زندگی می‌کند متفاوت است و این تفاوتهای فرهنگی لاجرم در پیش‌فرضها مؤثر خواهد بود. برای شناخت فتوا و یا روایتی، فی‌المثل حرمت مجسمه‌سازی و یا حرمت شطرنج، که از امام(ع) و یا فقیهی صادر می‌شود باید شرایط فرهنگی و اجتماعی محیطی که آن امام(ع) و یا فقیه در آن زندگی می‌کند بازشناخته شود و بررسی‌های تاریخی پیرامون آن نیز صورت گیرد. همچنان که شناخت شأن نزول آیات در فهم آیات مؤثر خواهد بود.

تأثیر علوم و معارف بشری در اجتهاد

جای هیچ انکاری نیست که کسی که بر کرسی فتوا می‌نشیند باید علوم را پیش از آن فراگیرد. علوم که حوزویان از دیرباز فراگیری آن را بر خود فرض می‌دانند زبان عربی، منطق، دانش تفسیر — بخش آیات‌الاحکام — رجال و درایه به نحو اختصار، و از همه مهمتر فقه و علم اصول است. در کنار اینها علم نجوم به میزانی که بحث قبله را بفهمند و دانش ریاضی به مقداری که مسائل ارث را دریابند نیز ضروری است. ولی در فهم مسائل سیاسی و اجتماعی اسلام کسی نگفته است که باید، به میزان لازم مسائل سیاسی و یا فلسفه سیاسی را بدانند، و یا در فهم مسائل اقتصادی از قبیل بحث زکات، صدقات، احتکار و غیره دانش اقتصاد را، در حد لزوم، فراگیرند. اگر قائل به احکام اجتماعی برای اسلام باشیم و باب قضا و سیاسیات را جزو فقه بدانیم باید به فرآورده‌های دانش بشری در این زمینه‌ها توجه کنیم. فقیهی که بهره‌ای از دانش حقوق ندارد و فلسفه حقوق را نمی‌داند با فقیهی که چنین دانشهایی را فرا گرفته است تفاوت می‌کند و این تفاوت در فتاوای آنان در باب قضا، جزا، و شهادات تأثیر می‌گذارد. فقیهی که علوم سیاسی و فلسفه

سیاسی را فرا گرفته است و یا دست کم با این علوم آشنایی دارد، در باب ولایت فقیه، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، دارالاسلام و دارالکفر، و نفی سلطه و سبیل کافران بر مسلمانان به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد. علت اینکه ما در اسلام مکتبهای فقهی داریم و نه مکتب فقهی، این است که پیش‌درآمدهای ذهنی فقیهان و علومی که از آنها بهره می‌برده‌اند و شرایط اجتماعی که در آن زندگی می‌کرده‌اند باعث فهمهای مختلف می‌شده است.

در اینجا بد نیست به دو جریان فکری، که به صدر اسلام بر می‌گردد و در اجتهاد فقیهان تأثیر داشته است، اشاره کنیم:

۱. جریان نص‌گرایی.

۲. جریان عقل‌گرایی.

این دو جریان فکری که برخاسته از تفکر مسلمانان است هنوز هم در جوامع اسلامی حیات خود را حفظ کرده است و در فتاوی فقیهان خود را نشان می‌دهد.

نص‌گرایی

نص‌گرایی یعنی اینکه برای فهم مسائل دینی باید به نصوص و متن دین رجوع کرد. اگر بخواهیم تاریخ این دو جریان فکری را بررسی کنیم باید بگوییم نص‌گرایی در احکام و عقاید پیش از عقل‌گرایی وجود داشته است. طبیعی است با حضور پیامبر (ص) در میان مردم و اعتمادی که گروندگان به ایشان داشتند، آنچه که پیامبر (ص) به عنوان وحی می‌آورد و یا به عنوان حدیث بیان می‌فرمود و یا در عمل به عنوان سنت نشان می‌داد مورد قبول همگان بود و کمتر کسی با پیامبر (ص) به جدال و احتجاج بر می‌خاست. البته این نوع شیفتگی و نص‌گرایی اختصاص به اسلام ندارد، پیروان تمام ادیان ممکن است در بدو نزول آن دین، نص‌گرا باشند و گفته‌های پیشوا و پیامبر خود را بی‌درنگ بپذیرند، ولی دیری نمی‌پاید که این نص‌گرایی جای خود را به تعقل و استدلال می‌دهد. ممکن است کسانی در برابر تعقل‌گرایی بایستند و همیشه بر نص‌گرایی پایبند باشد، اما این کشمکش نمی‌تواند به نفع یک جریان غالب تمام شود. حتی در زمان حضور معصومین و امامان شیعه (ص) که سخنان آنان برای بیشتری از پیروان حجت بود، تعدادی از شاگردان

ائمه از آنان طلب برهان می‌کردند و سخن آنان را بی‌چون و چرا نمی‌پذیرفتند. به ویژه احتجاج و استدلال در میان متکلمین بیش از محدثین و فقها رواج داشت. اصولاً متکلمین برای عقلانی کردن گزاره‌های دینی پا به عرصه وجود نهادند و به خاطر شبهاتی که، یا از بیرون و یا از درون، بر دین وارد می‌شد خود را آمادۀ پاسخگویی و دفاع عقلانی از دین می‌کردند. البته بنا بر گزارشاتی:

«در مکتب تشیع هم در دوران اولیۀ آن در اوایل قرن دوم هجری گرایش غالب، مخالفت با بحثهای کلامی بوده است. نظر آن بود چون امام بالاترین و عالی‌ترین مرجع شریعت است همه سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود. پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلی و به تبع بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نمی‌بود.»^۱

شیعیان پس از پیامبر (ص) همان شیفتگی و اعتقاد و ایمانی که مسلمانان اولیه نسبت به پیامبر (ص) داشتند و گفتار حضرتش را به دور از هرگونه اجتهاد و رأی و قیاس و استدلال می‌پذیرفتند، را نسبت به امامان خود داشتند و برداشت آنان این بود که فرموده‌های امام (ع) به عنوان سنت همانند کلام وحی است و باید به آن گفتار به عنوان نص عمل کرد. هرچند این ادعا به سبک کلی مورد خدشه است و این نبوده است که شیعیان با اینکه نقل‌محور و حدیث‌گرا هستند، عقل و اجتهاد خود را در برابر گفتار امامان به کار نگیرند.

بنابر آنچه از روایات مذهبی به دست می‌آید، امامان شیعه به تحریک و ایجاد زمینه تفکر تعقلی و استدلالی در میان شیعیان خود علاقه فراوانی داشته‌اند. در زمینه بحثهای کلامی و عقیدتی تشویقها و تحسینهای بسیار از آنان نسبت به متکلمان شیعی زمان خود نقل شده است. در مسائل فقهی آنان به صراحت وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته‌اند و تفریع و استنتاج احکام جزئی را به عهده پیروان خویش گذارده‌اند.^۲

۱. نقد و نظر، سال هفتم، ش سوم و چهارم، ص ۲۴۸؛ نقل از اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۰ و ۲۱۰.

۲. حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، ص ۳۰، انتشارات آستان قدس رضوی.

باید گفت بنیاد تشیع بر اساس نص‌گرایی است، زیرا به اعتقاد شیعیان بنیاد امامت بر اساس نص پیامبر (ص) است و هرگونه اجماع و انتخابی در این راستا مردود است و بنا به زعم شیعیان علت انحطاط کثیری از مسلمانان در این است که در امر جانشینی پیامبر (ص) از نص دست فرو بستند و به اجماع روی آوردند و بنیاد خلافت را بر اجماع و اجتهاد گذاشتند. بنابراین اگر ادعا کنیم تشیع در دوران حضور اصل را بر نص، و حدیث را بر عقل مقدم می‌دانسته و «اجتهاد در مقابل نص» در نزد شیعیان همواره محکوم بوده است، سخن دور از صوابی نگفته‌ایم. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که عالمان شیعی در دوران حضور امامان معصوم (ع) به طور کامل پایبند به عقل‌گرایی، به ویژه در مسائل اصول بوده‌اند.

«طبیعی است که مکتب فقهی شیعه در این دوره به شدت به نقد اجتهاد و معارضه با گرایش‌های اجتهادی پرداخت و در این زمینه کتاب‌های متعددی از سوی محدثان و متکلمان شیعی نگاشته شد که علمای رجال، بخشی از آنها را ثبت کرده‌اند. از جمله: اسمعیل بن علی بن اسحق نوبختی در کتابی با عنوان النقض علی عیسی بن ابان فی الاجتهاد، عبدالله بن عبدالرحمن زبیری در کتاب الاستفادة فی الطعون علی الاوائل و الرد علی اصحاب الاجتهاد و القیاس، ابوالقاسم علی بن احمد کوفی در کتاب الرد علی اصحاب الاجتهاد فی الاحکام، و هلال بن ابراهیم در کتاب الرد علی من رد آثار الرسول و اعتمد نتائج العقول. همچنین کتاب‌های ابن جنید، به سبب اینکه برای اثبات پاره‌ای از احکام شرعی از قیاس بهره می‌گرفت، متروک شد و آراء وی مورد استفاده شیعه قرار نگرفت و حتی در این زمینه شیخ مفید کتاب مستقلی را با عنوان النقض علی ابن جنید فی الاجتهاد الرأی نگاشت.»^۱

مکتب حدیث‌گرایی و جمود بر نص که یکی از جریان‌های غالب فکری در دوران حضور بود، پس از عصر غیبت (۳۲۹ هـ) رونق بیشتری گرفت و بر مراکز فقهی و کلامی شیعه سایه افکند. شهر قم که یکی از مراکز علمی و از پایگاه‌های فقهی به شمار می‌رفت در اختیار محدثان قرار گرفت و هرگونه اجتهاد و استدلال عقلانی محکوم به شکست بود. می‌توان ادعا کرد با وجودی که فقیهان و متکلمان بزرگی

۱. نقد و نظر، ش ۳ و ۴، سال هفتم، ص ۲۵۰. نقل از رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی.

چون شیخ مفید و سید مرتضی در قرن پنجم در برابر حدیث‌گرایان قیام کردند و متدولوژی فقه و کلام را از دایره نقل تنها به مسیری عقلانی بردند، ولی روحیه اخباری‌گری همچنان در میان پاره‌ای از فقیهان باقی ماند و در زمان محقق استرآبادی مجدداً این جریان فکری به مکتب اخباری تبدیل شد که با قیام عالمانه وحید بهبهانی این مکتب به ظاهر در هم پیچیده شد، ولی آثار این مکتب همچنان در حوزه‌های شیعی باقی است و ما در فصلی جداگانه به آن خواهیم پرداخت.

عقل‌گرایی

عقل‌گرایی به عنوان یک مکتب و یا راسیونالیسم اسلامی در عرصه فقه و کلام در نیمه نخست قرن پنجم هجری با تلاش محمد بن محمد نعمان بغدادی معروف به شیخ مفید (۴۱۳۲) بنیان نهاده شد. این دانشمند برجسته شیعی با اینکه نزد شیخ صدوق، از محدثین معروف شیعه، شاگردی کرده بود ولی راه استاد را نپوید و در کنار کتاب و سنت، عقل را یکی از محورهای فهم کتاب و سنت قرار داد و در برابر کتاب الاعتقاد که استادش، صدوق، نگاشته بود کتاب تصحیح الاعتقاد را نگاشت که شرح و نقد کتاب استادش بود.

هرچند در مکتب و مدرسه شیخ مفید دامنه حجیت عقل روشن نشد ولی همین مقدار که او عقل را به عنوان وسیله فهم کتاب و سنت مورد تأکید قرار داد و بر این نکته پای فشرده، خود گام جدیدی بود که در عرصه فقه و کلام برداشته می‌شد. یادآوری این نکته که در دوران پیش از شیخ مفید عقل در برابر نقل چه جایگاهی داشته و تا چه میزان مورد توجه عالمان دین بوده است، ضروری می‌نماید. همان‌طور که بیان شد اجتهاد به معنای رأی و یا با استفاده از قیاس حکمی را بیان کردن، در دوران حضور امامان معصوم (ع) میان بعضی از فرق اهل سنت رواج داشته است، زیرا اهل سنت برخلاف امامیه دوران تشریع را تنها دوران پیامبر (ص) می‌داند و معتقد است بعد از رحلت پیامبر (ص) ایام تشریع پایان می‌یابد. ولی امامیه سنت را تا امام دوازدهم گسترش می‌دهد و امامان دوازده‌گانه را نیز مشرع و یا مفسر کتاب و سنت پیامبر می‌داند. به عبارت دیگر امامت مکمل و استمرار نبوت است؛ دست‌کم وراثت باطنی پیامبر (ص) توسط امامان شیعه (ع) مورد قبول همه

متکلمان امامی است و به اعتقاد آنان امر باطنی امامت برای هرکسی قابل درک نیست.

امیرالمؤمنین (ع) می فرماید:

«ان امرنا صعب مستصعب لا يعرفه الا ملک مقرب او بنی مرسل او عبدا یمتحن الله قلبه للایمان^۱» (رسالت و گفتار ما به گونه‌ای دشوار است که کسی جز ملک مقرب و پیامبر مرسل و یا بنده‌ای که خداوند قلب او را با ایمان آزموده است، آن را درک نمی‌کند.)

می‌توان گفت شیعیان با اهل سنت بر سر دو مسئله اختلاف اساسی دارند؛ یکی اینکه چه کسی جانشین پیامبر (ص) است، و دوم اینکه چنین کسی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد.

اهل تسنن وظیفه خلیفه را محافظت از مرزهای اسلام، برقراری امنیت و صلح، انتصاب قضات، و اموری از این دست می‌دانستند، درحالی‌که شیعیان خلیفه را کسی می‌دانستند که بایستی از شرع اسلام شناخت کاملی داشته باشد و نسبت به قرآن و آموزه‌های نبوی از معرفتی باطنی برخوردار باشد. بنابراین چنین کسی با این اوصاف نمی‌تواند منتخب مردم باشد، بلکه او را باید پیامبر، بنابه حکم الهی، به این مقام منصوب فرماید. شیعیان معتقدند پیامبر (ص) در راه بازگشت از سفر حج به مدینه در کنار برکه‌ای به نام غدیر خم مراسم این انتصاب را به جای آورده است. به نظر آنها شخص برگزیده پیامبر (ص) علی (ع) بود که شیعیان او را امام اول خویش می‌دانند. واژه امام در شیعه به کسی اطلاق می‌شود که حامل نور محمدیه، دارای نیروی ولایت، و در علوم ظاهر و باطن سرآمد همگان باشد. بنابراین معنای واژه امام در تسنن و تشیع بسیار از هم متفاوت است. در میان اهل تسنن این واژه کاربردهای فراوانی دارد، اما هیچ‌گاه چنان که میان شیعیان معمول است در معنای عرفانی و باطنی نیامده است. شیعیان ائمه را چون پیامبران، معصوم و به لطف خداوند برکنار از گناه می‌دانند. امام نسبت به شریعت و طریقت علم کامل دارد و از

۱. ابوجعفر محمدبن علی بن بابویه (شیخ صدوق) معانی الخبر، ص ۴۰۷؛ محمدباقر مجلسی،

بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۳۶۶.

معانی ظاهر و باطن قرآن به خوبی آگاه است. او همچنین برخوردار از ولایت و رشد معنوی تمام عیاری است.^۱

البته اینکه امامان نسبت به شریعت و طریقت علم کامل دارند در بیان شاگردان آنان دو تلقی داشته است. گروهی دانش امامان را غیراکتسابی و شبیه وحی دانسته‌اند و برخی از آنان، که مفوضه نامیده می‌شدند، قائل بودند که ائمه نیز مانند پیامبر وحی دریافت می‌کنند.^۲ گروه دیگر کسانی بودند که امامان را عالم‌ترین افراد می‌دانستند و نسبت به آنان به عنوان پیشوایان دینی محبت می‌ورزیدند.

«برخی امکاناً ائمه‌ای چون امام باقر(ع) و امام صادق(ع) را داناترین عالم دین در روزگار خود می‌دانستند ولی باز اطاعت آنان را به نصّ پیامبر واجب نمی‌شمردند. اما آن گروه از اصحاب با آنکه به شدت تمام با نسبت هرگونه امر غیرطبیعی مانند علم غیب به ائمه مخالفت می‌کردند شیعه و مطیع بی‌چون و چرای آنان بودند و ایشان را امام و رهبر اسلام می‌دانستند.»^۳

کسانی که امامان را «علماء ابرار» می‌دانستند و پیروی از آنان را بر خود فرض می‌دیدند، مثل عبدالله بن ابی‌یعفور و ابابن تغلب، در مورد عصمت آنان نیز تردید داشتند؟ شهید ثانی می‌گوید بسیاری از اصحاب ائمه اطهار و شیعیان متقدم آنان را تنها علماء ابرار می‌دانستند و حتی قائل به عصمت آنان هم نبودند.^۴ بحرالعلوم این نظر را به اکثریت شیعیان متقدم نسبت می‌دهد.^۵ با وجود این باید در نظر داشت که در زمان شیخ مفید تنها اقلیتی از علماء شیعه عصمت ائمه را انکار می‌کرده‌اند.^۶ در این میان نمی‌توان با قطعیت نظر داد که کدام یک از فریقین حدیث‌گرا و دیگری عقل‌گرا بوده است. مثلاً کسانی که در مدرسه قم دانش آموخته بودند غالباً حدیث‌گرا و در عین حال با هرگونه غلو نسبت به ائمه مخالف بودند و کسانی که

۱. سید حسین نصر، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیین، ص ۸۸، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳.

۲. شیخ محمد کشی، رجال کشی، ۵۴۰.

۳. حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۴۲. ۴. حقایق الایمان، ص ۱۵۱-۱۵۰.

۵. سید محمد مهدی بحر العلوم، رجال سید بحر العلوم معروف بالفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۲۲۰.

۶. همان، ص ۴۴ پاورقی؛ محدثین نعمان شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۵.

سهوالنبی را قبول نداشتند، آنان را غالی و منحرف می‌دانستند.^۱ از سویی، از برخی روایات چنین مستفاد است که ائمه هم با اصحاب غلو به طور آشکار مخالفت می‌کردند و هم اصحاب خود را به تفکر و به‌کارگیری عقل و رأی ترغیب می‌کردند. به عنوان مثال عبدالله بن ابی‌یعفور که ذکر او رفت و از شاگردان برجسته امام صادق (ع) به‌شمار می‌آمد با هرگونه اوصاف غیرطبیعی برای امامان مخالف بود و امامان را عالمان به علم غیب نمی‌دانست. با این وصف، امام صادق (ع) او را چنین می‌ستود که ابن‌ابی‌یعفور در بهشت میان خائنه پیامبر (ص) و علی (ع) جای خواهد داشت.^۲ یک بار میان او و معلی بن خنیس که امام را هم‌ردیف پیامبر (ص) می‌دانست بحثی درگرفت و امام صادق (ع) نظر ابن‌ابی‌یعفور را تأیید کرد.^۳

و از سوی دیگر در میان اصحاب و راویان از امام کسانی بودند که به روشهای عقلی و اجتهادی خود عمل می‌کردند به گونه‌ای که متهم به عمل قیاس می‌شده‌اند؛ فضل بن شاذان نیشابوری، فقیه و متکلم معروف شیعی و نگارنده کتاب ایضاح (م ۲۶۰ هـ)، یونس بن عبدالرحمن، زرارۀ بن اعین کوفی، جمیل بن دراج که دانشمندترین صحابه امام صادق (ع)، پیشوای ششم شیعه، بود، عبدالله بن بکیر که از فقهای بزرگ شیعی در قرن دوم است، و گروهی دیگر از مشهورترین صحابه از این جمله‌اند که به عنوان عمل به قیاس مورد طعن قرار گرفته‌اند، در حالی که تقریباً قطعی است که آنان در فقه پیرو روش استدلالی و تحلیلی بوده‌اند نه پیرو قیاس سنتی. فتاوای آنان که بسیاری از موارد آن را مؤلف کشف القناع گرد آورده است خود بهترین دلیل بر صحت این مدعاست.^۴

اصحاب و شاگردان نامدار امام (ع) که به روشهای تعقلی و استدلالی عمل می‌کرده‌اند لابد این را از پیشوایان خود آموخته بوده‌اند و این امامان بودند که شاگردان خود را ترغیب و تشویق به تعقل، هم در ادراک و هم در فقه، می‌کرده‌اند. امام وظیفه خود را القای اصول و بیان قواعد کلی می‌دانسته و از شاگردان می‌خواسته است تا از اصولی که آنها القا می‌کنند تفریع کنند.

۱. حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۴۵ به نقل از من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲. شیخ محمد کشی، رجال کشی، ص ۲۴۹. ۳. همان، ص ۲۴۷.

۴. حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۳۶ به نقل از کتب کافی، من لایحضره و، کشی.

امام صادق (ع) به یکی از شاگردان خود فرمودند: «انما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا».^۱ و از امام رضا (ع) نقل شده است: «علينا القاء الاصول و عليكم التفريع».^۲ هر دو این روایات به یک مضمون است؛ بر ما القای اصول است و بر شما — شاگردان و عالمان دین — تفریع و اجتهاد است. اما با توجه به معنایی که برای اجتهاد در پیش داشتیم آیا اجتهاد تنها شامل مسائل فقهی و احکام عملی بوده و یا مسائل اصول دین را هم شامل می شده است؟

همان طور که در بخش نخست در معنای اجتهاد ذکر شد غالب اصولیون اجتهاد را به معنای استفراغ و توسع در تحصیل احکام شرعی در مواردی که نصّی وجود ندارد گرفته اند. محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰ هـ) در رساله اصولی خود اجتهاد و قیاس را به یک معنا گرفته است. ماوردی در کتاب آداب القاضی که تعلیقی بر الرسالة شافعی است، بین اجتهاد و قیاس فرق گذاشته است. اجتهاد تحصیل حکم از راه امارات و ادله است و قیاس یعنی جمع میان فرع و اصل به خاطر اشتراک در علت. شگفت اینکه برخی متفکرین معاصر اجتهاد، رأی، قیاس، استحسان، و استنباط را به یک معنی گرفته اند^۳، ولی این ترادف معنا مورد قبول عالمان، به ویژه اصولیون شیعه نیست.

گذشته از این مباحث، سخن پیرامون عقل گرایی در حوزه حقوق اسلامی است. اگر در دوران حضور امامان غلبه را با حدیث گرایان بدانیم و عقل گرایان و طرفداران اجتهاد و رأی را در انزوا قلمداد کنیم، پس از دوران غیبت مسئله صورت دیگری می گیرد و فرار از تعقل در عرصه علم فقه چندان آسان نمی نماید. غیبت علاوه بر اینکه درباره تداوم امامت تحیر و سرگردانی ایجاد می کند، در زمینه حوادث واقعه و مسائل حقوقی نیز حقوقدانان شیعی را در عرصه سرگردانی می گذارد و در این شرایط فقه منهای تکیه بر تعقل نمی تواند پایدار بماند.

۱. نعمت الله جزایری، کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۹، دارالکتاب

۲. شیخ حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱.

۳. مصطفی عبدالرزاق در کتاب تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه می گوید: فالرأی الذی نتحدث عنه هو الاعتماد علی الفكر فی استنباط الاحکام الشرعیة و هو مرادنا بالقیاس و الاجتهاد. و هو ایضا مرادف للاستحسان و الاستنباط، ص ۱۳۸.

دامنه حجیت عقل در حوزه فقه شیعی

فقیهان اهل سنت پیش از فقهای امامیه عقل را با عناوینی چون قیاس، استحسان، و مصالح مرسله به عنوان مصدر تشریع به کار گرفته‌اند، زیرا آنان باب نص را پس از رحلت پیامبر (ص) مسدود می‌دیدند و سخن صحابه را از این رو نص می‌دانستند که مستند به گفتار پیامبر (ص) است. ولی در حوزه فقهات شیعی پس از جریان غیبت در کنار نص‌گرایی باب اجتهاد نیز گشوده می‌شود. اما اجتهاد نه به معنای به‌کارگیری عقل، به عنوان یکی از مصادر تشریع، بلکه به عنوان منبعی برای فهم نصوص تلقی می‌شود و از نگاه شیعیان نص از آغاز نزول وحی تا پایان دوره امامت و پس از آن ادامه می‌یابد. از نگاه عالمان شیعی اگر سخنان امامان در باب احکام قطعی‌الصدور باشد، هرچند مستند به گفتار پیامبر (ص) نباشد، حجت و حکم شرعی تلقی می‌گردد و عقل در برابر آن گفتار تسلیم است. زیرا مبنای کلامی شیعه در باب امامت، معصوم بودن امام (ع) از خطا است، بنابراین گفتار، آنان مصون از خطا می‌باشد. ولی همان‌طور که گفته شد مسئله عصمت و مصون از خطا بودن و ارتباط امامان (ع) با عالم غیب در میان متکلمان و اصحاب از لحاظ مفهومی مورد اتفاق نیست. عالمان و فقیهان مدرسه و مکتب قم بر این باور بودند که هرکسی صفات فوق‌بشری برای ائمه قائل باشد و امامان را موجودات فوق بشری بداند از دین خارج است.^۱

کسانی چون سهل بن زیاد آدمی رازی، ابوسمینه محمد بن علی قرشی، حسین بن عبدالله محرّر، و احمد بن محمد بن خالد برقی به خاطر اعتقادات غلوآمیز نسبت به ائمه از شهر قم اخراج شدند.^۲

ارتباط بحث عقل‌گرایی در میان اصحاب با علوم باطنی امامان (ع) از این جهت است که اگر قائل به ارتباط ائمه با عالم غیب باشیم، که روایات عدیده‌ای بر این معنا دلالت می‌کند^۳، عقل در اینجا کاری از پیش نمی‌برد و نصّی که از امام (ع)

۱. در اینجا نگاه کنید: شیخ محمد کشی، رجال کشی، ص ۵۱۲؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۸۹.

۲. بنگرید: حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۵۰ (پاورقی).

۳. بنگرید: محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، اصول کافی، کتاب الحجة، باب علم ائمه.

صادر می‌شود چون سنت پیامبر (ص) واجب‌الاتباع است و پس از پیامبر (ص) دامنه تشریع تا دوران حضور ادامه می‌یابد؛ اما اگر امامان را در حد عالمانی دانستیم که پس از پیامبر (ص) مرجعیت علمی و یا مرجعیت سیاسی جامعه به آنها واگذار شده است در این صورت عقل‌گرایی و اجتهاد در دوران حضور معنا پیدا می‌کند، زیرا پس از پیامبر (ص) باب تشریع و نص مسدود می‌شود و سخنان ائمه نیز به یک معنا اجتهاد از نص قرآن و سخنان پیامبر (ص) است و به بیان دیگر امامان مفسرانی بیش نیستند. همان‌طور که فضل‌بن شاذان، متکلم اندیشمند نیشابوری، و یونس بن عبدالرحمن قمی بر این باور بودند^۱ غالب شیعیان بر اساس روایاتی که به دست آنها رسیده است سخنان ائمه را عین واقع دانسته و آن را از مرز اجتهاد و تعقل بیرون می‌دانند.

در دوران حضور راویان و اصحاب امام، غالباً، به ظواهر نصوص اکتفا می‌کردند و هیچ‌گونه تعقل و اجتهادی را در برابر نص جایز نمی‌دانستند، ولی پس از انسداد باب نص و شروع دوران غیبت دودستگی عمیقی میان عالمان دین افتاد؛ برخی بر این باور شدند حال که نصی نسبت به مسائل جدید در میان نیست و امامی نیست تا احکام حوادث واقعه را پاسخ گوید، بنابراین باید باب اجتهاد گشوده شود و عقل به عنوان یکی از منابع فقهی قلمداد گردد؛ یعنی همان جریانی که برای اهل سنت پس از درگذشت پیامبر (ص) به وجود آمد و آنان را به دو گروه اهل حدیث و اهل رأی تقسیم کرد.

مکتب ابوحنیفه بر این باور بود که از پیامبر (ص) احادیث معدودی به دست ما رسیده و برای حل مشکلات جوامع اسلامی باید به رأی و قیاس پناه برد. در مقابل، طرفداران مکتب احمد بن حنبل به احادیث تمسک می‌کردند و به عقل و رأی نیازی نمی‌دیدند، و مکتب اشعری نیز بنیان کلام خود را بر سمع و حدیث گذاشت و چارچوب تفکر حنابله را پذیرفت و عقل را در فهم مصالح و مفاسد ناتوان دانست. «و الواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسیناً ولا تقيحاً»^۲

۱. بنگرید: شیخ محمد کشی، رجال کشی، ص ۵۴۰.

۲. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۱۵.

(واجبات شرعی از راه روایت ثابت می شود و عقلی نمی تواند چیزی را در امور شرعی ثابت کند.)

منابع حقوقی در این مکتب بر دو چیز استوار است:
الف) کتاب (قرآن).
ب) سنت.

این نزاع میان عقل گرایی و نص گرایی که بعدها به عنوان اخباری و اصولی در مکتب شیعه ادامه یافت، همیشه بر تاریخ تفکر حقوقی و کلامی اسلامی، اعم از شیعی و سنی، حاکم بوده است. اخباریون کتب روایی را برای پاسخگویی مسائل شرعی کافی می دانند، در مقابل اصولیون عقل را نیز به عنوان یکی از مصادر تشریع به رسمیت می شناسند.

مفهوم عقل نزد امامیه

عقل مفهوم درازدامنی دارد که همواره معانی مختلفی، چه در لغت و چه در اصطلاح، داشته است. همواره این سؤال مطرح بوده است که عقلی که فلاسفه قدیم در ادبیات فلسفی خود به کار می گرفتند با عقلی که در فلسفه های جدید، مخصوصاً از کانت و دکارت به بعد، به کار گرفته می شود به یک مفهوم است؟ وجه اشتراک همه این معانی این است که خداوند در انسان نیرویی برای تشخیص و تمییز گذاشته است که در سایر موجودات وجود ندارد. نام این نیرو عقل یا ادراک است، و کمال و جمال انسان به این نیروست. ولی تعریف این واژه مهم به اینجا ختم نمی شود. پرسش مهمتر این است که آیا تعلقی که خداوند به طور مکرر — حدود ۴۹ بار — در آیات قرآن به کار برده و آدمیان را به آن دعوت کرده است، همان تفکری است که فلاسفه در ادبیات خود به کار می برند؟ در بخش عقلانیت و قرآن تا حدودی به این مطلب اشاره شد. در اینجا سخن از معنا و مفهوم عقل در استنباط احکام شرعی است؛ عقلی که به عنوان مصدر تشریع نزد اصولیون امامیه تلقی گشته است به چه معناست؟ با توجه به تاریخ به کارگیری عقل به عنوان مصدر تشریع در احکام شرعی چنین بر می آید که عقل نزد اصولیون تعریف واحدی نداشته و از زمان شیخ مفید تا میرزای قمی، که در قوانین به نحو مبسوطی دامنه این بحث را توسعه داده

است، اختلافات چشمگیری در این زمینه نزد عالمان شیعه وجود داشته است. همان طور که واژه «اجتهاد» معانی مختلف و یا متضادی را طی کرده است. اجتهاد در مدارس فقهی شیعه در قرون اول همان رأی یا به کارگیری فکر شخصی برای استنباط احکام بود، به این معنا که هرگاه فقیه می خواست حکم شرعی را استنباط کند و نصّی در دست نداشت، اجتهاد را بدل از نص می دانست. اجتهاد در اینجا یک رأی شخصی تلقی می گشت و چنین اجتهادی در مدرسه فقه اهل سنت، به ویژه مکتب ابوحنیفه، مورد تحسین بود. از سویی، کتابهای متعددی در ذم اجتهاد، نه قیاس، نگاشته شد، به عنوان مثال: کتاب عبدالله بن عبدالرحمن زبیری به عنوان الاستفاده فی الطعون علی الاوایل و الرد علی اصحاب الاجتهاد و القیاس و کتاب هلال بن ابراهیم بن ابی الفتح مدنی به عنوان الرد علی من رد آثار الرسول و اعتمد علی نتائج العقول و کتاب اسمعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل نوبختی به عنوان الرد علی عیسی بن ابان فی الاجتهاد تماماً در رد اجتهاد نگارش یافته بود. در قرن چهارم هجری شیخ مفید که نسبت به عالمان دیگر شیعی عقل گرتر بود کتابی به عنوان النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی تألیف کرد؛ ابن جنید فقیه عقل گرای شیعی بود که در کنار ابن ابی عقیل اسکافی عقل را وارد مدار فقه شیعی کرد. نیز در اوایل قرن پنجم هجری سید مرتضی در کتاب الذریعة در مذمت اجتهاد گفت: «ان الاجتهاد باطل و ان الامامیة لا يجوز عندهم العمل بالظن و لا الرأی و لا الاجتهاد» (اجتهاد نزد علمای شیعه باطل است چون فقهای شیعه به ظن و گمان عمل نمی کنند.) و در کتاب انتصار در تعریض به ابن جنید نوشت: «انما عول ابن الجنید فی هذه المسئلة علی ضرب من الرأی و الاجتهاد و خطأ ظاهر» (خطای ابن جنید در این مسئله آشکار است چون تأویل کرده است) و در مسئله مسح رجلین نوشت: «انا لا نری الاجتهاد و لا نقول به». (ما قابل به رأی و اجتهاد نیستیم) پس از سید مرتضی، شیخ طوسی که کتاب مبسوط را در تفریع احکام نگاشت، در کتاب العدة گفت: «اما القیاس و الاجتهاد فعندنا انهما لیسا بدلیلین بل محظور فی الشریعة استعمالها».^۱ (اما قیاس و اجتهاد نزد ما دلیل درستی نیست و استعمال آن در شریعت ممنوع است.)

۱. بنگرید: محمد باقر صدر، المعالم الجديدة، ص، ۲۵ و طبع نجف، و طبع جامعه مدرسین ص ۵۷.

بعد از تطوراتی که در معنای اجتهاد رخ داد و در اصطلاح فقهی رایج گشت، محقق حلی (رگ ۶۷۶) در کتاب معارج در معنای اجتهاد چنین نوشت: «و هو فی عرف الفقهاء بذل الجهد فی استخراج الاحکام الشرعية و بهذا الاعتبار یکون استخراج الاحکام من ادلة الشرع اجتهاداً، لانها تبتنی علی اعتبارات نظریة لیست مستفادۃ من ظواهر النصوص فی الاکثر سواء کان ذلك الدلیل قیاساً او غیره فیکون القیاس علی هذا التقرير احد اقسام الاجتهاد، فان قيل: یلزم — علی هذا — ان یکون الامامیة من اهل الاجتهاد. قلنا: الامر كذلك لكن فيه ایهام من حیث ان القیاس من جملة الاجتهاد، فاذا استثنی القیاس کنا من اهل الاجتهاد فی تحصیل الاحکام بالطرق النظرية التي لیس احدها القیاس.»^۱ (یعنی اجتهاد در عرف فقها یعنی نهایت کوشش برای استخراج حکم شرعی. چون اجتهاد در بیشتر موارد مبتنی بر ظواهر نصوص نیست. و این دلیل چه قیاس باشد و چه غیر قیاس. لهذا قیاس یکی از ادله به شمار می رود. اگر اشکال شود که علمای شیعه اهل اجتهاد و قیاس هستند، در جواب می گوئیم: اشکالی ندارد ولی قیاس را از ادله استثناء می کنیم.)

در اینجا محقق حلی اجتهاد را از قیاس جدا کرده و امامیه را اهل اجتهاد دانسته است. به تعبیر شهید صدر واژه اجتهاد مرادف کلمه استنباط گشت و جواز اجتهاد به معنای جدید آن در دایره بدیهیات قرار گرفت. طبیعتاً نمی توان عقل را از اجتهاد منفک کرد و این تطور در هر دو واژه صورت گرفته است.

در کنار تطور عقل و اجتهاد در عرصه استنباط احکام باید دانش اصول را نیز در این زمره ذکر کرد. نمی توان علم اصول را از عقل و اجتهاد منفک دانست. وحشتی که اخباریون از اصولیون دارند، در این موضوع است که چرا با وجود نقل عقل باید به عنوان مصدر تشریع قلمداد شود؟ پیشینه علم اصول نیز به رأی و اجتهاد بر می گردد. بنا به گزارش شهید صدر اندیشه اصولی به روزگار حضرات صادقین (ع) — امام باقر (ع) و امام صادق (ع) — بر می گردد و پاره ای از اصحاب ائمه رسائی در مسائل اصولی تألیف کرده اند؛ مانند هشام بن حکم که رسائی را در الفاظ وضع کرد.^۲

پاره‌ای از مورخان دانش اصول بر این باورند که نخستین تألیف کتاب اصولی توسط محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰ هـ) به عنوان الرسالة بوده است.

مهم نیست که نخست چه کسی دانش اصول را تدوین و تألیف کرد، مهم این است که این فن — اینکه اصول را فن می‌گویند از آن جهت است که آن را به مثابه منطقی برای فلسفه می‌دانند — پس از عصر غیبت نشوونمای مهمی کرد. محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید در اواخر قرن چهارم کتابی نسبتاً مبسوط در علم اصول تأسیس کرد. پس از وی شاگرد نامدارش سید مرتضی در قرن پنجم با تألیف کتاب الذریعة دانش اصول را بسط داد. آنگاه شیخ طوسی، که به نام شیخ الطایفه معروف بود، با تألیف کتاب العدة فی الاصول علم اصول را وارد دوره جدیدی کرد و دربارهٔ اهتمام و اهمیت فن اصول چنین گفت: «ان هذا فن من العلم لابد من شدة الاهتمام به، لان الشریعة كلها مبنیة علیه و لا یتم العلم بشی منها دون احکام اصولها و من لم یحکم اصولها فانما یكون حاکیا و معتاداً و لا یكون عالماً»^۱ (چاره‌ای جز اهتمام به اصول نیست؛ زیرا تمامی شریعت بر پایه‌های اصول بنا شده است و دانش فقه جز به احکام اصول کمال نمی‌پذیرد. فقهی که پایه‌های اصولی او محکم نباشد نمی‌توان نام عالم بر او گذاشت و او گزارشگری بیش نیست.)

جای انکار نیست که امثال شیخ طوسی از این جهت به اصول اهتمام ورزیدند که در برابر فقهای اهل سنت فقه خود را در تفریع ناتوان می‌دیدند و همواره متهم بودند که فقه شیعه فاقد اجتهاد و قیاس است و نمی‌تواند در برابر حوادث واقعه تفریع فروع از اصول نماید. شیخ در مقدمه کتاب مبسوط، که نخستین کتاب در تفریعات است، می‌گوید: «لا ازال اسمع معاشر مخالفینا من المتفقهة و المنتسبین الی علم الفروع، یتستحقون بفقہ اصحابنا الامامیة و ینسبونهم الی قلة الفروع و قلة المسائل و یقولون: انهم اهل حشو و مناقصة و ان من ینفی القیاس و الاجتهاد لا طریق له الی كثرة المسائل و لا التفریع علی الاصول»^۲ (همواره می‌شنیدم که فقهای اهل سنت فقه امامیه را سبک می‌شمردند و آنها را به قلت فروع متهم و منتسب می‌کردند و فقهای شیعه را اهل

۱. شیخ محمد بن حسن طوسی، مقدمه العدة، تحقیق محمد رضا انصاری، ج ۱، ص ۴.

۲. مقدمه المبسوط.

حشو و کمبود می دانستند و به زعم آنان کسی که قیاس و اجتهاد را نفی نماید راه به سوی فروع و مسائل زیاد نمی برد.)

بنایه گزارش شهید باقر صدر فقهی که شیخ طوسی آن را به ارث برده بود غالباً بر احادیث و نصوص مبتنی بود و فقیهان پیش از وی از نصوص تجاوز نمی کردند. کتاب مبسوط نخستین کتابی بود که از تنگناهای گذشته به درآمد و فقه را در میدان فراخی قرار داد. کار بزرگ این فقیه سترگ به ما امکان می دهد تا دو حقیقت را باز یابیم؛ نخست اینکه علم اصول به عنوان یک دانش در روزگار پیش از شیخ مبتنی بر اصولی بود که مباشر نص بود و این مباشرت با نص امکان رشد و بالندگی علم اصول را نمی داد، برای اینکه احتیاجات فقهی در همان چارچوب نص مرتفع می گشت. حقیقت دوم این است که تطور و تکامل علم اصول در کنار تطور و تکامل علم فقه تحقق یافت و همیشه تعاملی بین علم فقه و اصول وجود داشته است. زیرا فقیه در دوران حضور ائمه (ع) چندان نیازی به تفریعات نداشت و به همین علت یا در پی تأسیس قواعد نبود و یا کمتر بود. اما روزگاری دامنه تفریع زیاد گشت و احتیاج به تأسیس قواعد عامه شدیدتر شد.^۱

مبنای علم اصول شناخت همان قواعد عامه بود. آخوند خراسانی از قول مشهور علم اصول را چنین تعریف می کند: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعیة الفرعیة» (علم اصول عبارت است از علم به قواعدی که برای استنباط احکام شرعی فرعی آماده شده است.) او بعداً علم اصول را طبق نظر خود چنین تعریف می کند: «انه صناعة یعرف بها القواعد التي یمكن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام» (اصول فقه صنعتی است که به وسیله آن قواعدی شناخته می شوند که ممکن است در راه استنباط قرار گیرند.)

نکته ای که در این باره باید مورد مذاقه قرار گیرد این است که کسانی چون شیخ طوسی و سید مرتضی از یک سو بر دامنه علم اصول می گسترانند و از سوی دیگر اجتهاد را مرادف قیاس دانسته و آن را مردود می نمایند. سید مرتضی در رساله های الرد علی اصحاب العدد، جواب المسائل البطریة و فی ابطال العمل باخبار الآحاد به نقد

آموزه‌های حدیث‌گرایان پرداخته است. به عنوان مثال، وی در رساله نخست پس از بیان مدعای اهل حدیث، به ویژه شیخ صدوق، در اینکه ایام ماه رمضان کمتر از سی روز نتواند بود، و پس از ذکر پاره‌ای از احادیث که مورد استناد اهل حدیث قرار گرفته است به نقد دیدگاه آنان می‌پردازد و رأی آنان را در اصول و فروع به سبب قصور فهم، نامعتبر و برکنار از هرگونه اجتهاد یا تأویل می‌شمارد. و در جایی می‌گوید:

ما در نوشته‌های متعددی این نکته را بیان کرده‌ایم که خبر واحد یقین‌آور نیست و حتی اگر راویان معتبری آن را نقل کنند نمی‌توان آن را صحیح دانست ... تا آنجا که پاره‌ای از اصحاب ما معتقدند که عمل بر طبق مقتضای خبر واحد جایز نیست و حتی نمی‌توان عقلاً به حکم آن تعبد ورزید.^۱

نیک واضح است که غالب احکام شرعی مبتنی بر خبر واحد است. و پیش از شیخ طوسی کسانی چون ابی‌المکارم بن زهره، ابن ادریس و پیش از همه سید مرتضی خبر واحد را حجت نمی‌دانستند. لهذا یکی از راههای استحکام بخشیدن به سندیت خبر واحد این است که بر قرآن و یا عقل عرضه گردد و در صورت تعارض با عقل و یا قرآن باید آن را کنار گذاشت.

۱. نقد و نظر، ش سوم و چهارم، سال هفتم، ص ۲۵۴.

فلسفه وجودی ماههای حرام و آیا قانون تغلیظ دیه در مرگهای تصادفی درست است؟

ماده ۲۹۹ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰ مقرر می‌دارد:

«دیه قتل در صورتی که صدمه و فوت هر دو در یکی از چهار ماه حرام (رجب - ذیقعدة - ذیحجه - محرم) و یا در حرم مکه معظمه واقع شود علاوه بر یکی از موارد شش‌گانه مذکور در ماده ۲۹۷ به عنوان تشدید مجازات باید یک سوم هر نوعی که انتخاب کرده است اضافه شود و سایر امکنه و ازمنه هرچند متبرک باشند دارای این حکم نیستند.»

یکی از قوانین موجود در عصر جاهلیت که پیامبر اسلام (ص) آن را امضا فرمودند و در اسلام، در قالب وحی، در طی آیاتی چند، تشریع شد قانون متارکه جنگ و فروهشتن سلاح در ماههای حرام - رجب، ذی‌القعدة، ذی‌الحجة، و محرم - است. اسلام با صراحت جنگ در ماههای حرام را گناه بزرگ دانست. ببینیم این قانون از کجا و چرا وضع شد.

تاریخ عرب پیش از اسلام، به ویژه اعراب شمال شبه جزیره (عدنانیان) را عمدتاً جنگ تشکیل می‌دهد. در میان قبایل عرب به اندک بهانه‌ای آتش جنگ برافروخته می‌شد و اطفال آن سالها به طول می‌انجامید. خونخواهی (ثار) یکی از افتخارات عرب بود. آنها پیوسته می‌کشتند و کشته می‌شدند و از خون ریختن نمی‌آسودند و نمی‌هراسیدند و پذیرفتن خونها را ذلت می‌دانستند. شعارشان این بود: «چون در طلب انتقام از قومی باشیم تا خون ننوشیم شیر شتر [صلح] ننوشیم. خون ما تنها با لبه شمشیر در میدان رزم می‌ریزد. و جز با شمشیر نمی‌ریزد. ما از اینکه طعمه شمشیرها شویم ابایی نداریم و آن را ناخوش نمی‌شماریم. همچنان که خود نیز گاهی دیگران را طعمه شمشیرهایمان می‌کنیم و آن را خوش می‌داریم. این

روح جاهلی همچنان در دل عرب عصر جاهلیت پابرجا بود تا اینکه اسلام ظهور کرد و شعله‌های عصبیت فرونشست. ولی در مدتی کمتر از نیم قرن، هنگامی که دو عصبیت مضر و یمنی به ستیزه برخاستند، این آتش از نو شعله‌ور گردید.^۱ به قول شاعر عرب، متنبی:

و لا تحسبن المجد زقا وقینتة فما المجد الا السیف و الفتکة البکر

(گمان مبر که بزرگی در خم و خنیاگری است، که بزرگی در شمشیر کشیدن است.) افتخار عرب به این بود که شمشیرهای خود را بر زمین نگذارد و هیچ فخری برای او از این بالاتر نبود.

یکی از محققین عرب درباره ماههای حرام چنین می‌نگارد:

در جاهلیت عادت بر این بود که در طول سال، چند ماهی جنگ را تعطیل کنند و افراد به استراحت بپردازند و مردم در این مدت در امنیت زندگی کنند تا معنای صلح را بهتر بفهمند. جنگجویانی که به خونریزی معروف بودند و هراسی از جنگ نداشتند در بازار عکاظ حضور می‌یافتند، می‌ترسیدند که اگر به جنگ دست بزنند بعد از ماه حرام غفلتاً مورد تهاجم قرار گیرند. در این چند ماه مردم با امنیت به سوی حج برای پرستش اصنام می‌رفتند و با خیال راحت به خانه‌های خود باز می‌گشتند. با این حال آتش جنگجویی در ماههای حرام نیز گاهی شعله‌ور می‌شد و این نوع جنگها به جنگ «فجار» معروف است. چون هرکس در این ایام در جنگ شرکت می‌کرد، مرتکب فجور می‌گشت.^۲

ابوالفتوح رازی می‌گوید:

«ماههای حرام عظیم‌الحرمة بود و چون اسلام آمد بر حرمتش بیفزود. از آن رو آنها را حرام خوانند که حرام بود بر ایشان در این ماه قتال کردن تا اگر مردی قاتل برادر را دید رها کردی و نکشی او را.»^۳

تعطیلی جنگ در این چهار ماه سه علت عمده داشت؛ نخست رونق اقتصادی

۱. عبدالعزیز سالم، تاریخ عرب قبل از اسلام، مترجم باقر صدری‌نیا، ص ۳۱۶.

۲. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۳۸۰.

۳. جلال‌الدین ابوالفتوح رازی، تفسیر ابوالفتوح، ج ۲، ص ۱۷۹.

بود تا در این چند ماه مردم کالاهای خود را بفروشند، دوم انجام عبادت و پرستش اصنام در کعبه بود، و سوم شاید اینکه مردم آرامش را درک کنند و به صلح برگردند. به عبارت دیگر:

«ماههای رجب، ذیقعدة، ذیحجه، و محرم ماههای حرام بود. در این ماهها اکثریت مردم و قبایل عرب از جنگ و جدال پرهیز می‌کردند. و این ظاهراً در اصل برای این بوده است که حج و بازارهای مهم سال در طی این ماهها اتفاق می‌افتاد. البته مراسم حج در ماه ذیحجه و در دهه نخست آن بوده است. اما پیش از آن و پس از آن بازارهای تجاری مهم برپا می‌شد و آمادگی و حرکت برای این بازارها و برای مناسک حج و بازگشت به وطن مدتی طول می‌کشید. از این رو برای آنکه راهها امن شود و کالاهای تجاری بی‌ترس از حمله راهزنان و غارتگران به بازارها رفت و آمد کند، ناچار این سه ماه، ماههای صلح و آرامش اعلام شده بود. اعمال عمره در ماه رجب انجام می‌گرفت و از این روی این ماه نیز جزو ماههای حرام اعلام شد. البته قبایلی مانند طیبی و خثعم و بعضی دیگر بودند که برای ماههای حرام و برای حج و کعبه احترامی قائل نبودند ... از این رو این سه ماه پی‌درپی که ماههای حرام خوانده می‌شد، اوج حیات معنوی و اقتصادی و دوران جشن و سرور هم بود.»^۱

اسلام این قانون انسانی را که دربردارنده پیام صلح بود امضا کرد، زیرا پیام اصلی این دین «سلام» و صلح و دوستی بود. «وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ»^۲.

حال باید دید در حالی که این قانون برای مهار جنگ و خونریزی بوده است، آیا می‌توان هر نوع قتلی را که در این ماهها اتفاق می‌افتد، تخطی از حکم امضایی پیامبر دانست؟ فی‌المثل اگر کسی از راه تصادف در این ماه مقتول گشت دیه او به اصطلاح تغلیظ و اضافه شود چون در ماه حرام خونش ریخته شده است؛ همان‌طور که در ماده ۲۹۹ قانون مجازات اسلامی آمده است؟ برای پاسخ به این سؤال نخست باید دید آیات قرآن درباره ماههای حرام بر چه اساسی نازل شده است.

۱. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّٰهِ وَ كُفْرٌ بِهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اخْرَاجُ اَهْلِهِ مِنْهُ اَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ الْفِتْنَةُ اَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ»^۳ (از تو

۱. عباس زریاب خویی، سیره رسول الله، ص ۶۴. ۲. یونس / ۲۵. ۳. بقره / ۲۱۷.

درباره جنگ در ماه حرام سؤال می‌کنند؛ بگو جنگ در آن گناهی بزرگ است، ولی جلوگیری از راه خدا و کفر ورزیدن نسبت به او و هتک احترام مسجدالحرام و اخراج ساکنان آن، نزد خداوند مهمتر از آن است. و ایجاد فتنه از قتل بالاتر است.) در شأن نزول آیه گفته‌اند پیامبر (ص) گروهی را به سرکردگی عبدالله بن جحش به سوی کاروان قریش گسیل داشت. مسلمانان قافله را غافلگیر کرده و رئیس آنان را کشتند و کالای آنان را به غنیمت گرفتند. این واقعه در اول ماه رجب، یکی از ماههای حرام، اتفاق افتاد، اما مسلمانان گمان کردند که آخر ماه جمادی‌الثانی است. قریش به عنوان نقطه ضعف این واقعه را علیه مسلمانان به دست گرفتند. مسلمانان در این مورد تردید کردند. تا اینکه این آیه نازل شد. حال چه کسی در این باره از پیامبر این سؤال کرد، روشن نیست. صاحب مجمع‌البیان می‌گوید پرسش‌کنندگان از قریش بودند. بنا بر قولی سؤال‌کنندگان از مسلمانان بودند. از این آیه شریفه فهمیده می‌شود که:

اولاً، حرمت جنگ در ماه حرام را مردم از پیش می‌دانستند.

ثانیاً، خداوند جنگ در ماه حرام را گناه کبیره می‌داند.

ثالثاً، اگر کسی به خاطر جهل از موضوع و یا حکم، حرامی را مرتکب شد گناهی بر او نیست. اگر مشرکان حرمت ماه را شکستند — چنانکه گفته شد برخی قبایل می‌شکستند — مسلمانان می‌توانند در مقام دفاع از خود در ماه حرام پیکار کنند. همان‌طور که قتال در منطقه حرم — یعنی مسجدالحرام و پیرامون آن — ممنوع بود، اما برای دفاع از خود از آن رفع ممنوعیت شد.

۲. «وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ»^۱ (و در مسجدالحرام با آنها نجنگید مگر آنکه با شما بجنگند و چون با شما جنگیدند بکشیدشان)

۳. «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ...»^۲ (ماه حرام در برابر ماه حرام. و تمام حرامها قابل قصاص است. هر کس با شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید.)

۴. «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»^۱ (تعداد ماهها نزد خداوند در کتاب الهی از روزی که آسمان و زمین را آفرید دوازده ماه است، که چهار ماه از آن ماه حرام است. این آیین ثابت خداوند است. بنابراین در این ماه‌ها بر خود ستم نکنید. و با مشرکان دسته جمعی پیکار کنید. همان گونه که آنان دسته جمعی پیکار می‌کنند. و بدانید خداوند با پرهیزکاران است.) «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَ يُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤْاطِنُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»^۲ (جابه‌جا کردن و تأخیر انداختن ماههای حرام فزونی در کفر است. که با آن کافران گمراه می‌شوند. یک سال آن را حلال و سال دیگر آن را حرام می‌کنند. تا به مقدار ماههایی که خداوند تحریم کرده بشود) واژه «نسی» یعنی جابه‌جا کردن ماه. در جاهلیت برخی قبایل ماه صفر را به دستور خدایان به جای محرم حرام دانستند. خداوند این کار را نشانه کفر و بلکه کفر بیشتر دانست. از مجموع آیات استفاده می‌شود که قانون حرمت جنگ در ماه حرام برای این بوده که مردم در این چهار ماه دست از جنگ بدارند. عرب ماه رجب را «منصل الاسنه» یعنی ماهی که سنانها را از نیزه فرو گذارند می‌خوانده است. مجازاتی که قرآن برای جنگ در ماه حرام مقرر داشته است، تجاوز به مثل است. «فَمَنْ اِغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِغْتَدَى عَلَيْكُمْ»^۳ (اگر در ماه حرام به شما تعدی و تجاوز شد حرمت جنگ برای دفاع از خود برداشته می‌شود.) از هیچ کدام از آیات استفاده نمی‌شود که اگر قتلی، به هر دلیلی، در یکی از ماههای حرام اتفاق افتاد، باید دیه آن تعلیظ گردد. چگونه می‌توان از قتل‌های به علت تصادف اتومبیل که عنوان جنگ ندارد و راننده اتومبیل از نگاه عرف از عنوان قاتل بودن خارج است، به عنوان قتل در ماه حرام تلقی کرد و از خاطی دیه بیشتر طلب نمود، چنانچه در قانون مجازات تصریح گشته است؟ ممکن است گفته شود که این حکم در روایات آمده است.

روایات

در باب تغلیظ دیة قتل در ماه حرام تنها دو روایت وجود دارد که یکی از روایات، مطلق است و شامل قتل عمد و شبه عمد می شود. «عن کلیب بن معاویه قال: سمعت ابا عبد الله (ع) يقول: من قتل فی شهر حرام فعليه دية و ثلث»^۱ (کلیب می گوید: از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: کسی که در ماه حرام قتلی مرتکب شود، دیة کامل و ثلث دیه باید بپردازد) اما باید دید سؤالی که آن روز از قتل می شد به منظور چه نوع قتلی بوده است؟ قتل‌های آن روز غالباً عمد و یا شبه عمد بوده است. قتل شبیه تصادف، مثلاً اینکه کسی در اثر برخورد با اسبی و یا شتری بمیرد، یک فرض نادر است.

در مورد قتل خطایی تنها یک روایت وارد شده است: «الحسن بن محبوب بن عن علی بن رئاب عن زرارة قال: سالت ابا عبد الله (ع) عن رجل قتل رجلاً خطأ فی اشهر الحرم، قال: علیه الدية و صوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم، قلت: ان هذا فيه العید و ایام التشریق؟ فقال: یصومه فانه حق لزمه»^۲ (زراره می گوید از امام صادق (ع) در مورد قتل خطایی در ماه حرام پرسیدم؟ فرمود: باید دیة کامل بپردازد و دو ماه پی در پی روزه بگیرد پرسیدم اگر در این میان عید یا ایام تشریق بود؟ فرمود اشکال ندارد. چون باید حق را ادا کند.) در این روایت سخنی از تغلیظ دیه به میان نیامده، و تنها دو ماه روزه اضافه گشته است. از سوی دیگر، ممکن است مراد قتل در اینجا، نیز، قتل شبه عمد باشد، چون راوی می پرسد مردی از راه خطا مرد دیگری را کشته است، یعنی با آلت قتاله که هدف دیگری داشته، یا می خواسته حیوانی را بکشد و یا با کسی درگیر شده ولی قصد کشتن او را نداشته است — قتل شبه عمد — در این صورت مجازات قاتل سنگین تر می شود.

در مورد قتل خطایی که در قرآن آمده است: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»^۳ بر اساس شأن نزول، مراد قتل خطایی در اینجا قتل شبه عمد است. یکی از مسلمانان به نام حارث بن یزید در یکی از محله های مدینه

۱. محمد بن حسن شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۲۴۸.

۲. همان؛ و شیخ حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۵۰. ۳. نساء / ۹۲.

با فردی به نام عیاش بن ابی ربیعۀ که از کفار بود و حارث را در مکه شکنجه کرده بود برخورد کرد، حارث به خیال اینکه این فرد کافر و مهدور الدم است او را کشت، غافل از اینکه عیاش مسلمان شده و در مدینه به مسلمانان پیوسته است. فریاد اعتراض نسبت به این قتل بلند شد. جریان را برای پیامبر نقل کردند و حکم آن را جویا شدند. تا اینکه آیه فوق نازل گشت و این قتل را از قتل عمد جدا کرد و حکم آن را پرداخت دیه و آزاد کردن بنده اعلام داشت.

آیا راننده‌ای که نه آلت قتاله‌ای داشته و نه قصد کشتن کسی را داشته و نه با کسی درگیر شده و نه به دنبال صید حیوانی بوده و نه قصد هتک ماه حرام را داشته است، می‌تواند مشمول قاتلی شود که از راه خطا کسی را در ماه حرام کشته است و دیه مقتول برای او تغلیظ گردد؟ فقها از راه تنقیح مناط خواسته‌اند که قتلهای تصادفی را مشمول این روایات قلمداد کنند. چون قتل در ماه حرام را هتک و بی‌حرمتی آن ماه شمرده‌اند، لذا تغلیظ دیه را برای جریمۀ هتک ماه دانسته‌اند. باید گفت اولاً هتک موقعی است که انسان آلت قتاله‌ای داشته باشد و از راه خطا و یا شبه‌عمد انسانی را از پا درآورد. راننده‌ای که هیچ‌کدام از اینها را دارا نیست به چه دلیلی می‌توان او را در تصادفی که به مرگ انجامیده است هتاک ماه حرام شمرد؟ ثانیاً هتک موقعی محقق است که انسان با قصد در مقام هتک باشد. آیا می‌توان بر راننده‌ای که در شب ماه محرم پس از عزاداری به خانه برمی‌گردد، در راه تصادف می‌کند و کسی را می‌کشد، عنوان هتک گذاشت؟ ثالثاً اگر هتکی صورت گرفته چرا باید جریمۀ آن به اولیای مقتول پرداخت شود؟ بنابراین روایت یاد شده درباره قتل شبه‌عمدی است که با آلت قتاله صورت گرفته باشد. چنان‌که در کشف اللثام از فاضل هندی آمده است: «الظاهر اختصاص ذالک العمد كما تشعر به عبارة النهاية و تعليل الاصحاب بالانتهاك و يدل عليه الاصل.»^۱ (ظاهر این است که این مطلب اختصاص به قتل عمد دارد، چنانکه از عبارت نهاية فهمیده می‌شود. و اصل برائت از پرداخت بیشتر چنین اقتضا می‌کند.) آیت‌الله صانعی در حاشیۀ تحریر الوسیلة بر این باور است که تغلیظ دیه در صورتی محقق می‌شود که قاتل علم به حکم، یعنی

۱. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴۳، ص ۲۸، کشف اللثام، ج ۱۱، ص ۳۱۵.

تغلیظ دیه در ماه حرام، و علم به موضوع، یعنی حرام بودن ماهی که در آن قتل اتفاق افتاده، داشته باشد. در غیر این صورت بر پایه حدیث رفع تغلیظ دیه برداشته می‌شود.^۱

حال بر چه اساسی فتوای تغلیظ دیه در ماه حرام بر قتل‌های تصادفی سایه افکنده و سر از قانون درآورده؟؛ حکمی که هیچ راز و رمز غیبی ندارد و توجیه عقلایی آن معلوم است و در ارتباط با فرو گذاشتن افزار جنگی تدوین گشته و خداوند آن را امضا کرده است. به نظر می‌رسد مرگ‌های از راه تصادفات، که متأسفانه در کشور ما کم نیست، موضوعاً از قتل‌های در ماه حرام خارج است و قانون تغلیظ دیه برای رانندگانی که در ماه‌های حرام تصادف آنها منجر به مرگ می‌شود هیچ موضوعیت ندارد. انتظار می‌رود در این قانون تجدید نظر صورت بگیرد.

۱. آیت‌الله یوسف صانعی، حاشیه تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۸۷، مسئله ۲۳.

رابطهٔ دین و عرف

آیا دین و احکام شریعت با عرف رایج میان مردم نسبتی دارد؟ آیا دین به عنوان امری قدسی می‌تواند با عرف که مقوله‌ای غیر قدسی است تعامل نماید؟ یا دین مقوله‌ای فراعرفی است و نمی‌تواند هیچ نسبتی با عرف داشته باشد؟ اگر خواسته باشیم پاسخ این سؤال را نیک دریابیم، ضروری است تعریف درستی از عرف داشته باشیم. ناگفته نماند، دین در اینجا به معنای شریعت و احکام عملی و اخلاقی اسلام است. بحث بر سر این نیست که آیا اعتقادات را می‌توان عرفی کرد یا نه. عرف واژه‌ای است عربی و در قرآن کریم بیش از دو بار به کار نرفته است؛ یکی: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»^۱ ([با مخالفین] مدارا کن و عذرشان را بپذیر و به نیکیها دعوت نما و از جاهلان روی بگردان.) و دیگری: «وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا»^۲ (سوگند به فرشتگانی که پی در پی فرستاده می‌شوند.) «معروف» که از مشتقات عرف است، سی و دو مرتبه در آیات مختلف قرآن وارد شده است و معانی مختلف دارد.

از مجموع تعاریفی که برای عرف کرده‌اند، اجمالاً این معنا به دست می‌آید: کار پسندیده و نیکو. «وامر بالعرف» یعنی: به کارهای نیک و مورد پسند امر کن. ابن‌منظور لغت عرف را با ضد آن معنا کرده است. می‌گوید: «العرف ضد النکر و المعروف ضد المنکر ... المعروف هنا ما يستحسن من الأفعال»^۳ «مراد از عرف یا معروف یعنی افعال نیکو. اما تعریف جرجانی در التعلیقات روشن‌تر است. وی

۱. اعراف / ۱۹۹. ۲. مرسلات / ۱.

۳. محمدبن مکرم ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۹ ص ۲۳۹

می‌گوید: «العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول و تلقته الطبايع بالقبول»^۱ (عرف چیزی است که در نفوس مردم استقرار یافته، عقول آدمیان آن را پذیرفته و طبایع نیز قبول کرده است.)

راغب نیز در المفردات تعریفی مانند مضمون تعریف فوق دارد؛ می‌گوید: «و المعروف اسم لكل فعل يعرف بالعقل او الشرع حسنه و المنكر ما ينكر بهما... و المعروف من الاحسان و قال تعالى: (و امر بالعرف)» (هر فعلی که عقل و شرع آن را بیسندند، عرف نامیده می‌شود. و هر کاری که عقل و شرع آن را مردود بدارد، منکر نامیده می‌شود.)

فخر رازی عرف در آیه را به معنای هر معروفی که اتیان آن لازم و وجودش از عدمش بهتر می‌باشد، بیان کرده است.^۲ شیخ طوسی در تبیان می‌گوید:

«(وامر بالعرف) یعنی بالمعروف، و هو كل ما حسن في العقل فعله او في الشرع و لم يكن منكرا و لا قبيحا عند العقلاء»^۳ (مراد از عرف هر چیزی است که نزد عقل و یا شرع پسندیده آید و نزد عقلا قبیح نباشد)

از آنجا که شیخ طوسی فقهی عقل‌گرا و مفسری نواندیش بود، عرف را در کنار شرع و سیره عقلا قرار داد. اگر فعلی در جامعه‌ای رواج داشت و جزو آداب و رسوم آن جامعه به حساب می‌آمد و نزد عقلا آن قوم قبیح نبود، می‌تواند در شرع، نیز، مورد قبول باشد.

زمخشری عرف را «المعروف والجميل من الافعال»^۴ یعنی افعال زیبا و نیکو دانسته و می‌گوید هر کاری که جمیل به نظر آید عرف یعنی معروف محسوب می‌شود. طبرسی در جوامع الجامع می‌گوید:

۱. شریف جرجانی، العریقات، ص ۶۴.

۲. فخرالدین رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۵، ص ۷۸، چاپ بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳. محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۶۲، چاپ احیاء التراث العربی.

۴. عمر بن محمد زمخشری، کشف، ج ۲، ص ۱۹۰، چاپ دارالکتاب العربی، بیروت.

«وامر بالعرف» بالمعروف و الجمیل من الافعال و الحمید من الخصال»^۱ (عرف کارهای زیبا و صفات حمید را گویند).

طبیعی است که زیبایی افعال و نیکویی خصال یک امر عرفی است. همو در تفسیر مجمع البیان می نویسد:

«و العرف ضد النکر و مثله المعروف و العارفة و هو کل خصلة حميدة تعرف صوابها العقول و تطمئن اليها النفوس... (و امر بالعرف) یعنی بالمعروف و هو کل ما حسن فی العقل فعله او فی الشرع و لم یکن منکرا و لا قبیحا عند العقلاء و قيل بكل خصلة حميدة»^۲ (عرف مقابل نکر است معروف و عارفه مانند عرف است، یعنی هر خصلت نیکویی که عقول آن نیکویی را می شناسد و دلها به آن آرامش پیدا می کند. امر کردن به عرف یعنی امر به چیزی که عقل یا شرع، نیکویی آن را امضاء می کند و در نزد عقلا قبیح نمی باشد. طبری در اینجا همانند سایر مفسرین پیش از خود عرف را به عقل و شرع و عادت نفوس برگردانده است و می گوید چیزی که نزد عقلا قبیح و مردود شمرده شود را نمی توان عرف نامید).

علامه طباطبایی در المیزان، شاید، جامع ترین تعریف را برای عرف بیان داشته است؛ می نویسد:

«و العرف هو ما يعرفه العقلا المجتمع من السنن و السیر الجميلة الجارية بينهم بخلاف ما ينكره الجميع و ينكره العقل الاجتماعي من الاعمال النادرة الشاذة»^۳ (عرف همان سنت و سیره زیبایی است که بین عقلا جاری است ولی سنتها و عاداتهای زشت و نادری که عقلا و جامعه آن را مردود می دانند، از عرف خارج است).

در نگاه این دسته از مفسرین عرفی مقبول شارع است که پشتوانه عقلایی داشته

۱. جوامع الجامع، ج ۱، ص ۴۹۱. ۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲ ص ۵۱۲.

۳. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۸۰.

باشد. فی المثل اگر در عرف جامعه‌ای سیگار کشیدن رواج داشته باشد نمی‌توان آن را عرف تلقی کرد، زیرا چنین کاری نزد عقلا پسندیده و از صفات جمیله نیست. به تعبیر فخر رازی فعلی عرف است که وجودش از عدمش بهتر باشد. ابن عابدین، که مذهب حنفی دارد، از قول غزالی عرف یا عادت را چنین معنا می‌کند: «بان العرف او العادة هی: ما استقرت فی النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السلیمة بالقبول»^۱ (عرف یا عادت روش عقلانی است که در دلها می‌نشیند و طبایع سلیم آن را می‌پذیرد.).

امام خمینی (ره) در تعریف عرف بر این باور است که این واژه تأسیس از سوی شارع نیست و تعریف خود این واژه نیز عرفی است. ایشان واژگانی همچون «امور عقلانی»، «طرق العقلانیة»، و «بناء العقلا» را مرادف عرف می‌داند. در نهایت ایشان در تعریف عرف می‌گوید: «روش عمومی و همگانی توده مردم در محاورات، معاملات، سیاستها و دیگر امور اجتماعی عرف نامیده می‌شود.»^۲ ظاهراً ایشان امور عقلانی را از امور عرفی جدا نمی‌داند و اعتقاد دارد شارع نیز با عقلا همسو خواهد بود. زیرا «هرگاه شارع انسان را از عمل نمودن به این اعتبارات و قوانین بازدارد، نظام جامعه و چرخه حیات اجتماعی مختل خواهد شد.»^۳

حال که، تاحدودی، معنای عرف روشن شد، از لحاظ تاریخی باید دید که اسلام چه تعاملی با عرف زمان خود داشته است. آنچه که ما را در این مسیر کمک می‌نماید شناخت سیره پیامبر در برخورد با عرف موجود در جزیره العرب و نحوه تعیین احکام از سوی شارع است.

در اینکه پاره‌ای احکام در شریعت اسلام به عنوان احکام امضائی شناخته می‌شود، شکی نیست. احکام امضائی اسلام هم حوزه عبادیات را شامل است و هم حوزه معاملات و اجتماعیات را دربرمی‌گیرد؛ احکامی که جزو آداب و رسوم پیشینیان بوده و پیامبر اسلام آنها را به رسمیت شناخته و امضا کرده است. اینکه جامعه عربستان در پیش از اسلام به عنوان جامعه جاهلی شناخته می‌شود

۱. محمدامین بن عمر ابن عابدین، مجموعه رسائل ابن عابدین، ج ۲، ص ۱۱۴.

۲. آیت الله روح الله خمینی، انوار الهدایة فی طريقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۰۵.

نه به این معناست که هیچ قانونی در آنجا وجود نداشته و مردم در بدویت و بدون قانون زندگی می‌کرده‌اند، بلکه میان اقوام و قبایل قوانینی ویژه در زمینه‌های کیفری و جزایی وجود داشت و با ظهور اسلام، به عنوان یک دین دربردارنده شریعت، پاره‌ای از آن قوانین به رسمیت شناخته شد و جزو شریعت اسلام به حساب آمد. دکتر جواد علی، مورخ معروف تاریخ عرب پیش از اسلام، در احوال اهل جاهلیت آورده است:

«و فی شریعة اهل الجاهلیة حلال و حرام، مباح و محظور، و یراد بالحلال کل ما اباحه العرف... و معنی الحلال و الحرام الاصطلاحی هو المعنی الوارد فی القرآن الکریم نفسه. میزان الاسلام حدد الحلال و الحرام وفق قواعد الشرع، ای ان الاسلام ندب المصطلحین و حددهما وفق قواعد. اما الجاهلیة، فحددتما وفق عرفها»^۱ (در شریعت جاهلی حلال و حرام و مباح و مکروه وجود داشت. مراد از مباح چیزی بود که عرف آن را مباح می‌دانست. و مراد از حلال و حرام اصطلاحی همان معنایی بود که در قرآن آمده بود، جز اینکه اسلام دامنۀ حلال و حرام را محدود کرد. در جاهلیت حدود حلال و حرام را عرف معین می‌کرد، ولی اسلام بر وفق قواعدی که خود آن را آورده بود، یعنی شرع، آن را معین می‌کرد.)

همین نویسنده درباره تعامل شریعت اسلام و عرف جاهلی می‌گوید:

«اما العرف فهو ما استقر فی النفوس و تلقاه المحيط بالرضی و القبول»^۲ (عرف چیزی است که در نفوس استقرار یافته و محیط آن را پذیرفته است.)

و در ادامه:

«و قد اشیر الی العرف فی القرآن الکریم: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»^۳ و قد ذهب بعض العلما الی ان العرف هنا: الاحسان. قد الغی الاسلام

۱. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۴۷۴، دارالمدایین، بیروت.

۲. همان. ۳. اعراف / ۱۹۹.

بعض العرف الجاهلی و اقر بعضاً منه لعدم تعارضه مع قواعد الدین»^۱ (خلاصه اینکه: اسلام پاره‌ای از عرف جاهلی را ملغی کرد و پاره‌ای از آن را پذیرفت، زیرا آن احکام با قواعد دین تعارضی نداشت).

منابعی که شریعت جاهلی را فراهم کرده بود به تعبیر این نویسنده این است: «فاننا نؤی انها استمدت من العرف، والدین، و من اوامر اولی الامر و من احکام ذوی الرأی»^۲ (این منابع عبارت بود از: عرف، دین، اوامر اولی الامر و احکامی که صاحبان رأی و خرد صادر می‌کردند). نویسنده در ادامه می‌گوید:

«و فی فقه الجاهلیة احکام کثیرة، وضعها مشرعون محترمون عند قومهم، و جرت عندهم مجری القوانين. و قد نص اهل الاخبار علیها کما نصوا علی اسماء قائلها. و قد ذکرنا بین تلك الاحکام احکاما اقرها و ثبتها الاسلام»^۳ (در فقه جاهلی احکام زیادی وجود داشت که قانونگذاران صاحب احترام، میان قوم تشریع کرده بودند. و این قوانین میان مردم جاری بود و اهل خبر، آن احکام را، با ذکر سند در تاریخ ذکر کرده‌اند. و اسلام آن احکام را اقرار و تثبیت کرد).

همین نویسنده از قول بعضی مستشرقین، مانند گلدزیه‌ر، می‌گوید:

«ان الاسلام قد اقر بعض فقه الجاهلین و احکامهم، مما لم يتعارض مع مبادئ الاسلام»^۴ (اسلام قوانینی را که در تعارض با مبادی دین نبود، اقرار و امضا کرد).

علت اینکه اسلام برخی احکام جاهلی را باطل دانست یا تعارض این احکام با اصل توحید و اخلاق بود، مانند جهت سعی و طواف و یا شرب خمر و ربا گرفتن که اسلام آنها را ملغی کرد، و یا به این دلیل بود که ظرف زمان و مکان باعث تغییر احکام گشته بود. روشن است که احکام رایج و شایع بر اساس عدالت و رفع ظلم

۱. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۴۷۸، دارالمداین، بیروت.

۲. همان. ۳. همان، ص ۴۸۰. ۴. همان.

تدوین می‌گردد. عدل و ظلم در اهل جاهلیت مفهوم داشت و شرایع نیز برای تحقق عدالت تشریع می‌گردند. «لَيَقُومُ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» یعنی وضع احکام برای این است که هر ذی‌حقی را به حقش برساند؛ منتها به تعبیر دکتر جواد علی:

«میزان فکرة العدالة تختلف بين البشر باختلاف الاوضاع و الازمنة. فقد يكون حكم عدلا عند قوم. و قديكون باطل اي ظملاً عند قوم آخرين. و قد عدلا في زمان و يكون باطلا في زمان آخر. لان الظروف التي استوجب اعتبار الحق حقاً و العدل عدلا، تغيرت فتبدلت، فباطلته او صار ظلماً في نظر الناس. و من هنا باطل الاسلام بعض احكام الجاهلية و هذب بعضاً منها و اقر بعضاً آخر و ذلك لتغير الظروف بمجئ الاسلام و تغير النظر الى اصول العدالة».^۱ (نظريه عدالت میان آدمیان بر حسب اوضاع و شرایط زمانی متفاوت است؛ گاهی حکمی نزد قومی و مردمی عدالت تلقی می‌شود و همان حکم نزد عده‌ای دیگر در شرایط و زمانی دیگر ظلم تلقی می‌شود. و این شرایط است که احکام را دگرگون می‌کند؛ لهذا دین اسلام برخی احکام جاهلی را باطل کرد و برخی را تعدیل نمود و برخی از احکام را پذیرفت.)

خلاصه نظریه این نویسنده درباره عدالت این است که مصادیق و معنای عدالت ثابت نیست و در شرایط زمان و مکان و برحسب عرفها معنای عدالت در تحول است. ممکن است فعلی در زمانی و مکانی عدل شمرده شود و در زمان و مکان دیگر ظلم تلقی گردد. لهذا اسلام پاره‌ای از احکام زمان جاهلیت را باطل کرد و بعضی از آن را تهذیب نمود و قسم دیگری از آن را اقرار کرد.

بنابراین، عرف پیش از اسلام در شریعت اسلام بازتاب داشته و تعامل میان احکام اسلامی با آنچه که پیش از اسلام میان مردم رواج داشته است به وضوح پیداست. بعضی روایات هم به این نکته صراحت دارد. از باب مثال:

«فی وصية النبی (ص) لعلی (ع) قال: ان عبدالمطلب سنّ فی الجاهلیه خمس سنن اجراها الله له فی الاسلام، حرم النساء الآباء علی الابناء... و وجداً كنزاً فاخرج من

الخمس و تصدق به ... و سن فی القتل مائة من الابل فاجرى الله عزوجل ذلك في الاسلام ولم يكن للطواف عدد عند قریش فسن عبدالمطلب سبعة اشواط فاجرى الله ذلك في الاسلام»^۱.

بر اساس این روایت پیامبر (ص) در وصیتی به علی (ع) فرمود: «عبدالمطلب (جد پیامبر (ص) و علی (ع)) در جاهلیت پنج قانون وضع کرد و تمام آنها به دستور خداوند جزو شریعت اسلام گشت:

۱. زندهای پدران بر فرزندان حرام است.
۲. کسی که گنجی را بیابد باید خمس آن را بپردازد.
۳. خونهای قتل صد شتر است.
۴. تعداد طواف به دور کعبه صد شوط است.
۵. برای چاه زمزم سقایة الحاج لازم است.

این سنتها، که در جاهلیت وضع شده بود و در عرف جامعه استقرار یافته بود و بنای عقلا نیز آن را باور داشته بود و هیچ تباین و تضادی با روح اسلام نداشت، جزو شریعت اسلام شد. این است که می‌گویند: «فان فقه الحجاز كان من جملة المنابع التي عرف منها فقه الاسلام»^۲ (از جمله منابع فقه اسلامی فقه حجاز، یعنی فقه پیش از اسلام است).

«بسیاری از احکامی که الان در شریعت موجود است و به نام اسلام می‌شناسیم از این قبیل بوده است، یعنی غیر اسلامی و از فکر بشری بوده و چون با اصل اسلام تطبیق می‌کرد، به حکم اسلامی درآمد. یکی از آنها مظالم است؛ اصل مظالم ایرانی است.» ماوردی در کتاب احکام السلطانیة نقل می‌کند که در دوره اموی‌ها دنیای اسلام مظالم را نمی‌شناخت و موضوع اخذ دیوان مظالم و عهده‌داری ریاست آن توسط خلیفه مسلمین امری است که عرب‌ها از ایرانی‌ها گرفتند. «اگر شما این

۱. محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، صدوق، خصال، باب الخمسة، ص ۳۱۳؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۶، ص ۲۴۴، چاپ بیروت.

۲. جواد علی، المنصل فی تاریخ العرب قبل از اسلام، ج ۶، ص ۳۲۷.

اصل تاریخی را نمی‌شناختید، یا من نمی‌دانستم چنان می‌کردیم که مظالم چیزی است که قرآن یا سنت از آن صحبت به میان آورده است»^۱.

به هر روی، این تعامل فرهنگی که در صدر اسلام صورت پذیرفت و به تعبیر شهید مطهری این «خدمات متقابل»، جای تردید باقی نمی‌گذارد که در تعاطی فرهنگها نمی‌تواند تأثیر یک‌جانبه باشد. همان‌طور که عرف و فرهنگ دوران جاهلیت در آیین و ادبیات اسلام تأثیر گذاشت، بعد از اسلام نیز فرهنگهای ممالک مفتوحه مثل ایران و شامات نیز بر فرهنگ اسلام تأثیر داشته است. هیچ ملتی در پذیرش دین جدید تمام عرف و عادات خود را یکسره رها نمی‌کند و هیچ دینی انتظار ندارد که مردم تمامی آداب خود را واگذارند. ممکن است نظام اعتقادی و جهان‌بینی دگرگون شود، ولی تغییر عرف و آداب مردم یکجا و یکسره ممکن نیست.

اعراب بدوی صدر اسلام چون بلاد متمدن سوریه و روم را فتح نمودند، ناچار شدند در پاره‌ای امور خود را با شرایط جوامع متمدن مغلوب تطبیق دهند، به عبارت دیگر، قوانین و شرایع تمدنهای قدیم ممالک مزبور بر امر شریعتگذاری آن مردم بدوی تأثیر قوی و تعیین‌کننده‌ای داشته، از جمله در زمینه معاملات و تجارت. مطالعه تطبیقی فقه اسلام با قوانین رومی مؤید این نظر است.^۲ حضرت علی(ع) در عهدنامه خود به مالک می‌گوید: «ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الامة، و اجتمعت بها الالفه، و صلحت عليها الرعية، و لا تحدثن سنة تضر بشی ما مضى تلك السنن»^۳ ([ای مالک] سنت نیکویی را که بزرگان این امت به آن عمل کرده‌اند و مردم بر این سنتها به نظام آمده‌اند و رعیت به صلاحیت و شایستگی رسیده‌اند مشکن. و سنتی نیاور که به سنتهای نیک گذشتگان زیان رساند). تذکر حضرت(ع) به مالک این است که آگاه باشد مصر دارای تمدنی کهن و عرفی ریشه‌دار است، پس نباید قوانین عرفی مردم را زیر پا گذارد و قوانین جدیدی برای آنان وضع نمود.

۱. جواد فلاتوری، نامه فرهنگ، سال اول، ش ۳، ص ۱۱-۱۲. ۲. مجله سجد، ش ۲۴۹، ص ۱۲.

۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

عرف مردود

شاطبی در الموافقات بر این نظر است که علاوه بر عرف امضائی که شارع آن را می‌پذیرد، دو عرف دیگر وجود دارد؛ یکی عرف مرسل و دیگری عرف مردود. عرف مرسل عرفی است که شارع در پذیرش و عدم پذیرش آن سکوت اختیار کرده است و به صحت و یا عدم صحت آن گواهی نداده است، و عرف مردود عرفی است که شارع آن را مردود دانسته و به نادرستی آن گواهی داده است. آیه شریفه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^۱ نشان می‌دهد که معاملات عرفی مورد امضای شارع است ولی معاملات ربوی، هرچند عرف آن را پذیرفته باشد، از نظر شارع مردود است.^۲

استدلالی که امثال ابن‌عابدین در الرسائل و سیوطی در الاشباه والنظائر برای تمسک به عرف آورده‌اند حدیثی است از پیامبر (ص) که فرمود: «ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» (هر چیزی که نزد مسلمانان نیکو به نظر آید، خداوند آن را نیکو می‌بیند). هرچند این روایت مورد قبول همه نیست و بعضی آن را، از لحاظ سند، مردود می‌دانند، ولی به گفته ابن‌عابدین اعتبار عرف در استنباط مسائل شرعی غیر قابل انکار است و این اعتبار در جایی است که نصی در کار نباشد و یا عرف در تعارض با نص نباشد.

«إذا خالف العرف الدلیل الشرعی فان خالفه من کل وجه بان لزم منه ترک النص فلا شک فی رده کتعارف الناس کثیرا من المحرمات من الربا و شرب الخمر و لبس الحریر و الذهب و غیر ذلک مما ورد تحریمه نصا. و ان لم یخالفه من کل وجه بان ورد الدلیل عاما و العرف خالفه فی بعض افراده او کان الدلیل قیاسا فان العرف معتبر ان کان عاما فان العرف العام یصلح مخصصا.»^۳

خلاصه نظر ابن‌عابدین این است که اگر عرف از هر جهت در برابر نص باشد، مانند شرب خمر که در نص قرآن حرام است ولی ممکن است عرفی آن را بپسندد،

۱. بقره / ۲۷۵. ۲. ابواسحاق شاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۲۱۵.

۳. محمدامین بن عمر ابن‌عابدین، مجموعه رسائل، ج ۲، ص ۱۱۴.

در این صورت باید عرف را رها کرد. ولی اگر نص عام است و عرف در بعضی موارد با آن مخالف است، در این صورت عرف می‌تواند نص عام را تخصیص بزند. زیرا در این نگاه عرف یکی از منابع تشريع است، و منابع تشريع می‌توانند همدیگر را مقید، مبین، و یا مخصّص کنند. همان‌طور که سنت، عام قرآنی را تخصیص می‌زند و مطلقات را مقید می‌نماید.^۱

به تعبیر عبده در المنار: «ان العرف فی الآیة «وامر بالعرف» یتبث لنا ان العرف او المعروف، احد الارکان الآداب الدینیة و التشريع الاسلامی. و هو مبني علی اعتبار عادات الامة الحسنة. و ماتتوا اطا علیه من الامور النافعة».^۲ (آیة شریفه «وامر بالعرف» این معنا را برای ما ثابت می‌کند که عرف و معروف یکی از آداب دینی و جهت تشريع اسلامی است، و این عرف مبني بر اعتبار بخشیدن به عادات نیک یک امت است.) پاره‌ای از مفسرین در اینکه عرف و عادت را یکی از منابع تشريع دانسته‌اند به برخی آیات قرآن استناد کرده‌اند. فی‌المثل:

آیة «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ»^۳ (مقدار نفقه زنان که بر شوهران واجب است به اندازه‌ای است که عرف آن را بپذیرد و بیسندد.)
و آیة «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^۴ (بر پدران است که رزق و لباس فرزندان را در حد متعارف، تأمین نمایند.)

آیات دیگری نیز در مقام استدلال آمده است. و همچنین پاره‌ای از احکام که در سنت وجود دارد.

«و قد ثبت ان الشارع راعی فی تشريعه عرف العرب فی بعض احكامه من مثل: وضع الدية علی العاقلة و اشتراط الكفاءة فی الزواج و بنی‌الولاية فی الزواج علی العصية و كذلك الارث».^۵ (پیامبر اسلام (ص) در امر تشريع، عرف عرب را در پاره‌ای از احکام رعایت کرد و مسائلی چون ارث، دیة عاقله و کفویت

۱. رک. معالم، بحث عام و خاص. ۲. محمد عبده و سید رشید رضا، المنار، ج ۴، ص ۴۹۲.

۳. بقره / ۲۲۸. ۴. بقره / ۲۲۳.

۵. عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامی فیما لانص فيه، ص ۱۴۶.

وارث و ولایت در ازدواج برای پدران را تقریر کرد.)

مسلم بن حجاج می‌گوید: «ان النبی (ص) اقر القسامة علی ما کانت علیه فی الجاهلیة»^۱ (قسامه که از آداب و احکام جاهلیت بود، پیامبر (ص) آن را امضا کرد.) (از جمله راههای ثابت کردن قتل و یا جنایتهای وارد بر اعضا قسامه است. قسامه عبارت است از اینکه گروهی برای ثابت کردن جنایت بر عهده متهم، نزد حاکم ادای سوگند کنند تا براساس سوگند آنان جنایت ثابت شود. ادای سوگند گاهی پنجاه بار و گاهی بیست و پنج بار و گاه کمتر است. قسامه پیش از اسلام در جاهلیت وجود داشته است.)

پاره‌ای از نصوص گواه بر این است که شریعت اسلام احکام صالح جاهلیت را امضا کرد و بعضی از آنها را تهذیب نمود؛ بلکه کثیری از عادات صالحه را که با مقاصد شریعت در تضاد نبود اقرار کرد.

«و هکذا نری ان الشارع کان له اهتمام عظیم بمراعاة العرف الصالح فیما یشرع من احکامه حتی یسهل علی الناس قبولها. و اصبح له فیما بعد اثر بالغ فی التشريع، ان الاسلام ماجاء الا الاصلاح ما فسد من اوضاع الناس من عادات صالحه، تعارفوها جیلا بعد جیل و هو باحترامه للعرف یکون قد شرعه للناس و اصبح فی حکم المصادر التشريعية»^۲ (شارع اهتمام بزرگی جهت مراعات عرف به خرج داد تا مردم به نحو آسان آن را بپذیرند، زیرا اسلام برای اصلاح جامعه و از بین بردن مفاسد آمده بود و هدف دین هدم و نابودی عرف و عادات مردم نبود.)

تمام مذاهب اسلامی، هرکدام به نوعی، عرف را از منابع و مصادر شریعت اسلام دانسته‌اند. ممکن است فقهای امامیه نسبت به سایر مذاهب اهتمام کمتری به عرف داشته باشند و این به خاطر نصوصی است که در دسترس است.

به روایت نویسنده مصادر التشريع: «و فقهاء المذهب الجعفری و ان لم یعتبر العرف من الادلة الشرعية فانهم اعتمدوه فی تفسیر الدلیل الشرعی اللزیم حمله علی المعنی

۱. امام حافظ ابو عبد الرحمن سنایی، سنن سنایی، کتاب القسامه، ش ۶۶۵۷

۲. عمر الجیدی، العرف و العمل فی المذهب المالکی، ص ۷۴-۷۳.

العرفی»^۱ (اگر فقهای امامیه عرف را به عنوان دلیل شرعی معتبر نمی‌دانند، اما در تفسیر دلیل شرعی به فهم عرفی رجوع می‌کنند).
منظور از تفسیر دلیل شرعی شاید رجوع به عرف لفظی باشد، به این معنا که معانی الفاظ وارده در کتاب و سنت همان است که عرف می‌فهمد. فی‌المثل در گزاره «احل الله البيع» (خداوند بیع را حلال کرده است) معنا و مصداق حلیت و بیع همان است که به ذهن عرف متبادر می‌شود. اگر موردی از بیع باشد که شرع آن را حلال نداند، تخصیصاً یا تخصصاً از مصداق بیع خارج می‌شود. مانند بیع ربوی که در عرف جاهلی بیع است ولی خداوند درباره آن می‌فرماید: «وَحَرَّمَ الرِّبَا» (ربا را حرام کرد).

سؤال این است که اگر معنای کلمات تغییر یا توسعه یابد در این صورت آیا می‌توان به فهم عرفی رجوع کرد؟ مثلاً کلمه «درهم» که در متون دینی به کار رفته است و در روزگاری معنای نقره مسکوک داشته ولی در این زمان معادل آن پول است که کاغذی بیش نیست ولی دارای اعتبار است. حال باید به کدام معنا رجوع کرد؟ پاسخ این است که باید به عرف زمان رجوع کرد و در معاملات، معادل دینار و درهم را پول و یا اعتبار رایج گرفت و معاملاتی که از مخترعات عصر جدید است را محترم شمرد.

در اینجا این عرف لفظی است که معنا را تغییر یا توسعه داده است؛ یعنی نوع معاملات جدید از قبیل یوازنس و یا معاملاتی که با تلفن و از راه اعتبار انجام می‌شود و ثمن و مثنی در حین انجام قرارداد موجود نیست، معاملات مجاز شمرده می‌شود. مسئله مکیل و موزون بودن جنس در باب ربا و در باب معاملات معنا و مصداق یکسانی ندارد. تخم مرغ روزگاری از معدودات بود و الان از موزونات است، و نیز در این روزگار کیل به معنای سابق وجود ندارد و غالب اجناس به صورت بسته‌بندی عرضه می‌شود. قاضی ابویوسف از فقهای اهل سنت می‌گوید:

هرگاه نص شرعی ناظر بر عرف و عادات باشد، معیار عرف، عادت است. مثلاً نص وارد بر موزون بودن طلا و نقره و مکیل بودن گندم و جو، نمک و

۱. عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع الاسلامی، ص ۲۱۰.

خرما را ناظر به عصر پیامبر دانسته و آن را غیر قابل جریان در عصرهای بعدی می‌داند. بنابراین نص شرعی در این گونه موارد متأثر از عرف است و عرف در هر زمانی معتبر است^۱.

در میان برخی علمای شیعه این معنا پذیرفته نیست و این علما عرف زمان پیامبر (ص) در اجناس ربوی به صورت مکیل و موزون را در همه زمانها جاری می‌دانند.

محقق بحرانی می‌گوید:

«کل ما علم كونه مکیلاً او موزوناً فی زمنهم (ع) وجب اجراء الحكم بذلك علیه فی الازمنه المتأخره...»^۲ (هر کالایی که در زمان ائمه مکیل یا موزون شمرده می‌شد در زمانهای بعد نیز باید مکیل و موزون شمرده شود.) این یعنی عرف زمان پیامبر و یا امام ملاک است.

صاحب جواهر هم همین نظر را دارد و ملاک مکیل و یا موزون بودن را عرف زمان معصوم می‌داند.

«فما ثبت انه مکیل او موزون فی عصر النبی (ص) بنی علیه حکم الربا اجمالاً... وان تغیر بعد ذالک.»^۳ (چیزی را که در زمان پیامبر (ص) با پیمانه و یا با وزن کردن معامله می‌کردند ربای آن حرام بوده است، و این ممکن است بعد از عصر پیامبر تغییر کند؛ یعنی از پیمانه بودن و یا وزن کردن خارج شود.)

در این میان محقق اردبیلی نظر دیگری دارد:

«در این نظر باید تأمل کرد، چرا که ممکن است کیل و وزن به عرف عام برگردد. یا منظور کیل و وزن اکثر شهرها یا برخی شهرها برای همه مناطق

۱. محمد امین بن عمر ابن عابدین، مجموعه رسائل، ص ۱۱۶.

۲. شیخ یوسف بحرانی، الحقائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۴۷۱.

۳. شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۶۲.

باشد.^۱ (این یعنی کلمات را باید حمل بر معانی جدید کرد؛ همان طور که خود واژه «اجتهاد» در روزگاری حمل بر باور و رأی بی پایه می شد.)

مسئله دیگری که به دنبال عرف لفظی قابل طرح است، تطبیق مفاهیم بر مصادیق است. نهاد اغلب گزاره‌های شرعی به مرجعیت عرفی باز می‌گردد. مثلاً «خون نجس است»، «معامله با دیوانگان باطل است»، «یکی از شرایط تکلیف عقل است» و امثال اینها. تعیین یک مایع خارجی به عنوان خون، تشخیص اینکه فلان کس دیوانه است یا اینکه این فرد مکلف دارای عقل هست یا نه یقیناً به عهده شرع نیست. در اینجا عرف است که مصادیق این گزاره‌ها را تعیین می‌کند و یا مفاهیم را بر مصادیق حمل می‌کند. البته ممکن است در پاره‌ای از موارد عرف خاص، و یا بهتر است بگوییم عرف کارشناسی، تعیین‌کننده مصداق باشد.

فی المثل مصداق جنون و یا فقدان عقل به عهده متخصصان است. یعنی اگر یک روان‌پزشک تشخیص داد که فلان شخص از سلامتی روحی برخوردار نیست، این فرد دیوانه تلقی می‌شود، هرچند ممکن است عرف عام او را دیوانه نداند. لهذا برای تشخیص مجازات مجرمی که مرتکب قتل گردیده نخست باید سلامتی روحی او محرز گردد و این کار به عهده کارشناسان است. اما در مواردی چون خون یا آب و امثال آن فهم عرف عام ملاک است. با این حال، این سؤال باقی است که تسامح عرفی کافی است یا اینکه دقت عرفی شرط است؟

تفاوت قضاوت‌های عرفی با قضاوت‌های کارشناسی این است که عرف عام کمتر موضوعی را با دقت عقلی نگاه می‌کند و، به اصطلاح، یک نوع تسامح عرفی همه جا لحاظ می‌شود. برخلاف نظر عالمانه و کارشناسانه که دقت عقلی به خرج می‌دهد. مثلاً اگر شارع در بیان طهارت آب آمیخته با خون می‌گوید چنان چه مقدار خون رنگ آب کر را تغییر ندهد پاک است، به این دلیل است که عرف مقدار کمی خون در آب کر را اعتنا نمی‌کند و آن را آب می‌داند، لهذا این آب از نظر فقهی پاک است. ولی از نگاه علمی و کارشناسی مقدار خون، هرچند کم باشد، در آب وجود دارد و این آب کر ممزوج با خون است. مرجع نگاه شارع در اینجا به نگاه

۱. احمد بن محمد، محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۱۷۷.

علمی کارشناسی نیست. البته این مسئله در فقه در همه موارد یکسان نیست و اقوال مخالف نیز وجود دارد.

گروهی از علمای فقه و اصول با تصریح بر مرجعیت عرف در تطبیق بر اثبات آن برهانی چنین سامان داده‌اند:

معیار در تبیین همه مفاهیم [عرفی] و کیفیت انطباق آنها بر موارد، عرف است، زیرا شارع در محاوره و گفت‌وگو با دیگران اصطلاح خاص و روش ویژه‌ای ندارد. بر این بنیان از جمله «از خون اجتناب نما و لباس خویش را از نجاست بول شستشو ده» در وقتی گوینده آن شارع باشد، همان معنا فهمیده می‌شود که وقتی گوینده آن از مردم باشد، فهم می‌گردد. همچنین وقتی گفته می‌شود: «صورت و دست خود را تا آرنج بشوید» مراد چیزی جز به نحو متعارف و معمول نیست، نه شستن از بالا به پایین با دقت و تأمل عقلی^۱.

در برابر این اندیشه نگاه دیگری هست که می‌گوید عرف به عنوان یک مرجع چندان مستدل نیست و مراجعه به عقل تنها راهی است که از طریق آن می‌توان به واقع دست یافت^۲.

علمایی چون ملا محمد کاظم خراسانی در تعلیقه بر فواید الاصول، آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی در کتاب مستند العروة الوثقی ج ۱، ص ۲۴ و التفتیح ج ۱، ص ۲۷۶ نظر فوق را پذیرفته‌اند. عمده این بحث در موضوع آب و طلا آمده است. آیت‌الله خویی می‌گوید:

از آنجا که توسیع و تضییق مفاهیم واژه‌ها وابسته به نظر عرف است و عرف مفهوم آب و طلا را... وقتی بدون قرینه ذکر گردد بر اعم از خالص و ناخالص اطلاق می‌کند، احکام متعلق به آب و طلا به آب و طلای ناخالص نیز تعلق

۱. ابوالقاسم علی‌دوست، فقه و عرف، ص ۲۶۰ به نقل از: الرسائل، ج ۱، ص ۱۸۴ و در آنجا شیخ محمد حسن نجفی در کتاب جواهر، ج ۲۶، ص ۷۴؛ حاجی آقا رضا تهرانی در مصباح الفقیه، صلاة، ص ۶۷۵؛ حاج شیخ عبدالکریم حائری و امام خمینی در الرسائل، ص ۱۸۴ و ۲۲۹ و کتاب البیع، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۱۹ از علمایی هستند که نظر فوق را می‌پذیرند.

۲. همان، ص ۲۶۱.

می‌گیرد و گرنه باید دانست که مرجعیت عرف در تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق و موارد هیچ دلیلی ندارد.^۱

در این جا این پرسش مطرح است که آیا شارع الفاظ و مفاهیمی را اختراع کرده است؟

آنچه که تاکنون گفته شد مفاهیم عرفی بود مانند آب، خون، طلا، زمین، و پاره‌ای از مفاهیمی که در معاملات به کار برده می‌شود، ولی آیا مفاهیمی وجود دارد که شارع آن را اختراع کرده باشد؟ به تعبیر دیگر، آیا حقایق شرعیه وجود دارد؟ برخی می‌گویند عناوینی چون صلاة، صوم، اعتکاف، حج، و خیلی از مفاهیم عبادی، حقایق شرعی است و عرف در توضیح و توسعه آنها دخالت ندارد. اگر برای فهم مصادیق و مفاهیمی چون خون، آب، طلا، زمین، و امثال آن به عرف مراجعه می‌کردیم، ولی برای شناخت حقیقت صلاة و صوم و حج و امثال اینها نمی‌توان به عرف رجوع کرد. چون حقیقت صوم و صلاة و حج را شارع بیان می‌کند. در گزاره «الصلوة واجبة» موضوع و محمول در دست شارع است. برخلاف گزاره «الماء طاهر» که در فهم آن حقیقت ماء را عرف معین می‌کند و شارع در تعیین موضوع دخالت ندارد. در اینجا طرح این سؤال ضروری می‌نماید که آیا شارع واقعاً مفاهیمی را اختراع کرده است و صوم و صلوٰة و حج و امثال آن از مخترعات شارع است یا اینکه شارع در مفاهیم آنها تصرف کرده است؟ برای پاسخ به این سؤال باید تاریخ و سیره پیامبر (ص) را، در مواجهه با این اعمال، بررسی کرد.

مقدمتاً باید گفت بحث حقیقت شرعیه بر دو رکن مبتنی است که اگر این دو رکن ثابت نشود حقیقت شرعیه به خودی خود منتفی خواهد شد:

رکن اول: معانی شرعیه‌ای که برای الفاظ عبادات ثابت است مستحده می‌باشند و در شرع ما به وجود آمده‌اند و قبل از شرع ما هیچ سابقه و ریشه‌ای برای اینها وجود نداشته است.

رکن دوم: ملتزم شویم به اینکه پیامبر (ص) این الفاظ را برای این معانی وضع

۱. همان، ص ۲۶۱، به نقل از: سیدابوالقاسم خویی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۶.

کرده است و در حقیقت، در اسلام نقلی صورت گرفته است. لفظ صلاة که در لغت برای معنای دعا وضع شده، در اسلام از آن معنا بازداشته شده و در معنای جدید استعمال شده است.^۱

شکی نیست که غالب واژه‌های عبادی در عرف، ادبیات، و اشعار عهد جاهلی وجود داشته است. حال، یا باقیمانده از ادیان پیشین بوده و یا مشرکان و بت‌پرستان با آن واژه‌ها زندگی می‌کرده‌اند. به تعبیر دکتر جواد علی:

اهل جاهلیت با صلوة، سجود، و طواف و نذر به بتها تقرب می‌جسته‌اند... ولی آیا صلوة برای خدایان، مفهوماً، همان صلاتی بوده است که در اسلام فهمیده می‌شد؟ نصّی بر این مطلب دلالت ندارد. جز این که صلوة یهود و نصاری و عرب در کنایس و عبادتگاهها برگزار می‌شد و بعضی از اهالی عرب جاهلی برای آن اوقافی داشته‌اند... در تاریخ یعقوبی آمده است: عرب هرگاه برای حج بیت‌الحرام می‌رفت، هر قبیل‌ای نزد بت خود می‌ایستاد و برای او نماز و تبلیه به جا می‌آورد، و این دلالت می‌کند بر اینکه نزد جاهلیت صلوة وجود داشته است و عبادت‌کنندگان خورشید در هر روز سه نوبت نماز انجام می‌داده‌اند. و همچنین برای مردگان خود نماز انجام می‌دادند. و در قرآن به سجده‌ای که برای ماه و خورشید می‌کردند اشاره شده است.^۲ «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ»^۳

صوم

صوم به معنای امساک از واژه‌های مخصوص به شریعت اسلام نیست، پیش از اسلام نیز مردم عهد جاهلی با این واژه آشنا بوده‌اند و صوم تنها به معنای امساک در خوردن نبوده است، بلکه به امساک در کلام، نیز، صوم می‌گفتند. قرآن کریم به این مطلب صراحت دارد.

۱. آیت‌الله محمد فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ج ۱، ص ۵۳۸-۵۳۷.

۲. جواد علی، تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۳۳۷ و ۳۳۸. ۳. فصلت / ۳۷.

«فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيَا»^۱ [ای مریم] به مردم بگو: روزه‌ای نذر کرده‌ام؛ بنابراین امروز با هیچ انسانی سخن نمی‌گویم.

در پاره‌ای از روایات و اخبار آمده است که قریش، پیش از اسلام، روز عاشورا روزه می‌گرفتند.

«و الصوم المعروف عند اليهود و النصارى معروف عند اهل الجاهلية الذين كان لهم اتصال و احتكاك باهل الكتاب. فقد كان اهل يثرب مثلاً على علم بصوم اليهود، بسبب وجودهم بينهم. و كان عرب العراق و بلاد الشام على علم بصوم النصارى، بسبب وجود قبایل عربيه منتصرة بينهم. و كان اهل مكة، و لاسيما الاحناف منهم و التجار على معرفه بصيام اهل الكتاب. و بصيام الرهبان، التمثل في السكوت و التأمل و الجلوس في خلوة، للتفكير في ملكوت السموات و الارض. و يظهر من اخبار اهل الاخبار ان من الجاهلين من اقتدى بهم، و مسلك مسلکهم. فكان يصوم صوم السكوت و التأمل و الامتناع عن الكلام و الانزواء في غار حراء و شاب جبال مكة.»^۲

جواد علی که تاریخ عرب پیش از اسلام را به دقت نگاشته است، در عبارات فوق بر این باور است که اهل جاهلیت به خاطر همزیستی با یهود و نصاری در مکه، مدینه، و بلاد شام و عراق با روزه آشنا بودند و صیام راهبان که در غار حرا و دره‌های کوههای مکه انجام می‌گرفته در تفکر، تأمل، و سکوت معنا پیدا می‌کرده است و پیامبر اسلام در ایام پیش از مبعث روزه می‌گرفته است.

همان‌طور که اشاره شد، روزه ایام جاهلیت در روز عاشورا بوده و این روز برای مردم یکی از روزهای تاریخی و عبادی محسوب می‌شده است و پیامبر اسلام پیش از اینکه آیه صوم در ماه مبارک رمضان نازل شود، با مردم در این روز برای روزه گرفتن همراهی می‌کرده است.

در پاره‌ای از گزارشهای تاریخی آمده است پیامبر از قوم یهود درباره صوم عاشورا سؤال کرد و آنها در جواب گفتند:

۱. مریم / ۲۶. ۲. جواد علی، تاریخ العرب قبل از اسلام، ج ۶، ص ۳۳۹.

«انه اليوم الذى غرق الله فيه آل فرعون و نجى موسى و من معه منهم. فقال: نحن احق بموسى منهم فصام و امر الناس بصومه»^۱ (روز عاشورا روزی است که خداوند آل فرعون را غرق کرد و حضرت موسی و کسانی که با او بودند را نجات داد. پیامبر (ص) فرمود: ما به پیروزی از موسی سزاوارتریم و روزه گرفت و دستور داد تا مردم هم روزه بگیرند.)

هنگامی که صوم ماه رمضان واجب شد، پیامبر (ص) روزه عاشورا را بدون هیچ گونه امر و نهی فرو گذاشت.

غسل

از اعمال عبادی که بعضی آن را به عنوان حقیقت شرعیه تلقی کرده‌اند غسل جنابت و یا تغسیل اموات است. جالب این است که از سننهایی که پیامبر اسلام تقریر و امضا فرمود غسل جنابت و غسل میت بود. در اشعار منسوب به اعیانی و یا بعضی اشعار جاهلی از صلوٰه و غسل برای مردگان یاد شده است^۲. یعنی قریش غسل جنابت و غسل میت را از آداب و رسوم خود می‌دانستند. در بعضی روایات تاریخی و تفسیری آمده است که مشرکین غسل جنابت نمی‌کردند و قرآن آنها را به عنوان نجس یاد کرده است. برخی مفسرین در تفسیر آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا» (که می‌گوید مشرکین نجس هستند و به مسجد الحرام نزدیک نشوند) گفته‌اند چون اینها جنب هستند، نباید وارد مسجد شوند.^۳

حج و عمره

حج و عمره و آداب و مناسک آن جزو آیین جاهلیت بود. واژه حج از کلمات سامی است و در پاره‌ای آیات تورات آمده است^۴ و منظور از آن رفتن به سوی مکان مقدس است. در میان مردم سامی خانه‌هایی بوده است که در آن الهه نصب می‌کردند و مردم ایام حج را ایام حرام می‌دانستند تا برای پرستش الهه

۱. همان، ص ۳۴۰ به نقل از شهاب‌الدین احمد بن محمد بن ابی‌بکر بن عبدالملک ارشاد الساری فی شرح صحیح البخاری، ج ۳، ص ۴۲۳. ۲. همان، ج ۶، ص ۳۴۴.

۳. تفسیر طبری، ج ۱۰، ص ۷۴. ۴. المرتضی الزبیدی، تاج العروس.

خود در امان باشند. بعد از اقامه فرائض، عید می‌گرفتند و به رقص و سرور می‌پرداختند تا قلوب الهه خود را شاد نمایند. ایامی که این مناسک در آن انجام می‌شد، ماه حج (شهر ذی‌الحجه) نام داشت.^۱ در پاره‌ای ابیات ماه ذی‌الحجه را ماه بنی‌امیه گفته‌اند.

و انی و الذی حجت قریش و شهر بنی امیه و الهدایا
محارمه و ما جمعت حرا اذا جست مضرجه الدماء

در قرآن کریم نوع عبادات عصر جاهلیت در کنار بیت‌الحرام یاد شده است:
«وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً»^۲ (نمازشان نزد خانه خدا جز سوت کشیدن و کف زدن نبود).

طواف اطراف بیت و اصنام، در جاهلیت، رکنی از ارکان حج بود و هفت مرتبه بر گرد بیت چرخیدن جزء آداب جاهلی بود. (در خصال شیخ صدوق در باب السبع آمده است که سنت هفت بار طواف در عصر جاهلیت به دست عبدالمطلب بنا شد.) برخی طوایف عرب هنگام حج هرگونه زاد و توشه‌ای را فرو می‌گذاشتند و هنگام احرام چیزی با خود نمی‌داشتند.

«ان قبایل من العرب یحرمون الزاد اذا خرجوا حجاجاً و عماراً»^۳ (برخی قبایل عرب هرگاه برای حج یا عمره خارج می‌شدند، هرگونه زاد و توشه را با خود حرام می‌دانستند.) برخی مفسرین نزول آیه «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى»^۴ را در این رابطه می‌دانند. در صحیح بخاری آمده است: «كان اهل اليمن يحجون ولا يتزودون و يقولون: نحن المتوكلون، فاذا قدموا مكة سألوا الناس»^۵ (اهل یمن بدون زاد و توشه حج می‌گزاردند و می‌گفتند ما توکل می‌کنیم و هرگاه وارد مکه می‌شدند، از مردم سؤال می‌کردند.)

بنابراین، براساس منابع تاریخی حج که از عبادات محسوب می‌شود از ابداعات

۱. بنگرید: جواد علی، تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۳۴۸، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن ابی بکر

بن عبدالمک، ارشاد الساری، ج ۶، ص ۱۷۵.

۲. انفال / ۳۵. ۳. همان، ص ۳۷۳. ۴. بقره / ۱۹۷.

۵. تفسیر طبری، الجامع لاحکام القرآن، ج ۲، ص ۴۱۱؛ ابن کثیر، ج ۱، ص ۲۳۹.

اسلام نبوده و در زمان پیش از اسلام یکتاپرستان و حنفا و، نیز، بت پرستان مراسم مخصوص در کنار کعبه را داشته‌اند. حتی آثار مواقیت، یعنی زمانی که مسلمانان برای شروع حج محرم می‌شوند و پیامبر (ص) چندین میقات برای کشورهای مختلف اسلامی معین فرمودند، را پیش از اسلام می‌توان دید. به تعبیر جواد علی: «يجوز ان تكون هذه المواقیت من مواقیت اهل الجاهلیة كذلك، و قد ثبتها الاسلام»^۱ (این مواقیت در عهد جاهلی بوده و اسلام آن را تثبیت کرده است).

اگر گفته شود حجی که اسلام آورد تفاوت‌های زیادی با حج پیش از اسلام دارد، در جواب باید گفت مهمترین تحولی که اسلام ایجاد کرد این بود که روح حج را کاملاً توحیدی کرد و جهت و مقصد حج‌گزاران را از سوی بتها به سمت خدای یگانه برد. به تعبیر قرآن: «إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»^۲. پاره‌ای از مسلمانان به همراه پیامبر سعی نمی‌کردند، که این رسم جاهلیت بود. قرآن فرمود: «فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح علیه ان يطوف بهما»^۳؛ یعنی کسی که حج و عمره را انجام داد می‌تواند عمل سعی را انجام دهد، و اینجا «می‌تواند» را به معنای وجوب گرفته‌اند. البته اختلاف در ظاهر مناسک حج در جاهلیت نیز وجود داشته است. به تعبیر جواد علی: «ان مناسک الحج لم تكن واحدة بالنسبة للحجاج، بل كانت تختلف باختلاف القبائل»^۴ (مناسک حج سنت واحدی برای حجاج نداشت، بلکه این سنت برای هر قبیله‌ای تفاوت می‌کرد).

حنفاء

گذشته از یهودیان و مسیحیان پیش از اسلام، گروه دیگری بودند که آنان را حنفا می‌گفتند. اینان، هرچند معدود، یکتاپرست بودند. درست است که اعراب پیش از اسلام، به ویژه اعراب جنوب و قحطانیان، به پرستش بتها اعتقاد داشتند، ولی اقلیت حنیف، عرف و عقیده غیر مشرکانه داشتند. البته از لحاظ تاریخی نمی‌توان میان حنفا و تبلیغات کهن ابراهیم (ع) در عربستان رابطه‌ای قائل شد. برعکس، آیین

۱. جواد علی، تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۳۵۳. ۲. بقره / ۱۵۸. ۳. همان

۴. جواد علی، تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۲۵۳.

حنفا ظاهراً در تاریخ عربستان پدیده‌ای نوین بوده است. اگر اسلام را تکامل آیین حنفا بشماریم بی‌اساس نخواهد بود.^۱

واژه حنفا دوبار در قرآن آمده است: «حُفَّاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ...»^۲ و «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُفَّاءَ...»^۳. واژه حنیف نیز ده بار استعمال شده است. حنفا به گروهی از عرب اطلاق می‌شود که نه یهودی بودند و نه نصرانی، بلکه پیرو آیین ابراهیم (ع) به شمار می‌رفتند. قرآن از زبان اهل کتاب می‌گوید: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^۴ (اهل کتاب گفتند یهودی یا مسیحی شوید تا هدایت یابید، بگو از ابراهیم حنیف پیروی کنید.) علامه طباطبایی در توضیح این کلمه می‌گوید:

«حنفا برگرفته از ماده «حنف» به معنای متمایل شدن و انحراف از دو حالت افراط و تفریط به سوی اعتدال است؛ لذا خداوند، اسلام را بدین جهت حنیف خوانده که به مردم دستور می‌دهد در تمامی امور حد وسط را رعایت نموده و از انحراف به سوی افراط و تفریط بپرهیزند.»^۵

تاریخ کسانی از قریش را که به بت‌پرستی روی نیاوردند یا از آن رویگردان شدند و به یکتاپرستی روی آوردند را نام برده است؛ ورقه بن نوفل، عبدالله جحش، عثمان بن جویرث، و زید بن نوفل از این کسان بوده‌اند. اینها در طلب دین حنیف بوده‌اند. ابن هشام می‌گوید پیش از اسلام روزی قریش در نخلستانی نزدیک طایف اجتماع کرده بودند و برای عزیزی که معبود بزرگ بنی ثقیف بود، عید گرفته بودند. چهار تن از آن میان جدا شدند و با یکدیگر گفتند این مردم راه باطل می‌روند و دین پدرشان، ابراهیم (ع)، را از دست داده‌اند، سپس بر مردم بانگ زدند دینی غیر از این اختیار کنید. چرا دور سنگی طواف می‌کنید که نه می‌بیند و نه می‌شنود. و نه سودی می‌رساند و نه زبانی. این چهار نفر همانند که نامشان ذکر شد.

پیروان آیین یهودی و مسیحی که در حجاز سکونت داشتند آیین خود را از یکتاپرستی به شرک برده بودند. یهودیان عزیر را و مسیحیان مسیح را پسر خدا

۱. حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱، ص ۸۳-۸۲.

۲. حج / ۳۱. ۳. بینه / ۵. ۴. بقره / ۱۳۵.

۵. محمدحسین طباطبایی، المیزان ج ۱۴، ص ۲۷۳.

می‌دانستند؛ «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ...»^۱. در سوره روم خداوند دستور می‌دهد که به آیین حنیف پایبند باشند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا...»

بنابراین می‌توان گفت آیین حنیف یعنی آیین یکتاپرستی که در برابر کفر و شرک قرار دارد و به ابراهیم (ع) منسوب است. طبرسی در مجمع‌البیان اقوال مختلفی برای حنیف نقل کرده است؛ ۱. انجام مراسم حج، این قول از ابن عباس است. ۲. پیروان حق؛ از مجاهد است. ۳. پیروان شریعت ابراهیم (ع) که حج و ختنه جزو آن شریعت است. ۴. اخلاص و اقرار به خداوند یکتا و انجام عبودیت^۲.

نتیجه‌ای که از این بررسی تاریخی می‌توان گرفت این است که:

۱. اسلام در عرفی نزول یافت که دارای آیین و رسوم بود و این دین نوپا آیین رایج میان مردم را یکسره کنار نهاد و احکام زیادی از آن را امضا کرد. و امضا کردن این احکام نه به خاطر و حیانی بودن آنها بلکه به خاطر عقلانی بودن آنها بوده است.
۲. احکام امضائی اسلام نشانگر این است که این آیین با عرف آدمیان تعامل می‌نماید، و نمی‌توان ادعا کرد که عرف مورد پذیرش اسلام تنها عرف رایج زمان پیامبر است. چنین ادعایی نیاز به دلیل دارد. زیرا عرف زمان پیامبر ویژگی خاصی ندارد. هر آداب و رسومی که مخلوق آدمیان باشد و در تعارض با نص شریعت نباشد و پشتوانه عقلایی داشته باشد، می‌توان آن را مورد رضایت شارع دانست.
۳. سیره‌های عقلایی در جهان امروز که پاره‌ای از عرفها آن را می‌پذیرند، همواره رو به تحول است. به ویژه آنجا که با حقوق انسانها سروکار دارد. از تاریخ اسلام می‌توان فهمید که این سیره‌ها اگر به مصلحت آدمیان باشد و در تضاد با روح شریعت، که توحید و معاد است، نباشد مورد رضایت شارع است و نباید از آن گریز داشت. نتیجه اینکه عرفی که پشتوانه عقلایی دارد، یکی از منابع مهم قانونگذاری در اسلام است^۳.

۱. توبه / ۳۰. ۲. طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۲۱۵. ۳. ترجمه المیزان، ج ۲۰، ص ۵۷۵.

عقل دینی و عقل فلسفی

چند خوانی حکمت یونانیان

حکمت ایمانیان را هم بدان

شیخ بهایی

قلمرو عقل آدمی در عرصه معارف دینی تا کجاست؟ آیا عقل انسانی توان تجزیه و تحلیل گزاره‌های دینی را دارد؟ آیا می‌توان با ابزار منطق، که سلاح عقل است، از تمام گزاره‌های دینی، اعم از انشائی و اخباری، دفاع عقلانی کرد و آنها را، به تعبیر فیلسوفان تحلیل زبان، معنادار ساخت تا میان دین و عقل تضاد و چالشی رخ ندهد و دینداران و فیلسوفان و عالمان همدیگر را برتابند و عقل و علم و دین را در عرصه معرفت با تلاثم و سازش در آغوش هم جای دهند؟

گفتار درباره عقل و دین و سازش و عدم سازش آن‌ها سخنی نیست که تازه معرکه‌آرا گشته باشد؛ هرچند از زمان کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) به بعد تنازع عقل و دین صبغه علمی‌تری به خود گرفته است، اما از پیشتر عرفا، برای اینکه پایشان در این ورطه نلغزد، در برابر متکلمان، گوهر دیانت را تماماً از حریم عقل به دور دانسته‌اند و پای عقل را در ساحت کبرایی دین لنگ شمرده‌اند و پاره‌ای از آنان دین را از مقوله عشق به شمار آورده‌اند؛ شاید مولوی، که عقل استدلالی و فلسفی را یکسره مردود و چوبین می‌داند، سرآمد این دسته باشد. مرحوم شیخ بهایی در قصیده‌ای حکمت ایمانیان را در برابر حکمت یونانیان دانسته است: چند خوانی حکمت یونانیان/ حکمت ایمانیان را هم بدان.

ولی با پیدایش انقلاب علمی موضوع یاد شده به صورت چشمگیرتری وارد حوزه کلام و فلسفه دین شد و موافقان و مخالفان را به گونه جدی‌تری رویاروی هم قرار داد. سزاوار است به پیشینه این نزاع نظر افکنیم.

روزگاری که فلسفه مسیحیت سر برآورد، عقل یونانی که پس از طالس بی‌رقیب پا به عرصه فرهنگ گذارده بود یکه‌تازی خود را از دست داد و افق آن تیره شد و پس از مدتی مجدداً رونق خود را بازیافت. ولی جنگ و گریز در میان فیلسوفان و روحانیون و پس از آن بین عقل‌گرایان و محدثان وجود داشته است و این تنازع و تشاجر در پیش از اسلام به تعطیلی مدارس آتن انجامید. تعدادی از فیلسوفان به دربار انوشیروان پناه جستند و حوزه لاهوتیان و رجال دینی از حوزه ناسوتیان و رجال علم جدا شد.

در برابر این دو جریان ناهمساز، کوششهای فیلون اسکندرانی برای توجیه فلسفی یهودیت و تلاشهای آباء کلیسا و پیروان مدرسه نوافلاطونی برای تفسیر عقلانی مسیحیت صورت گرفت و گامی آشتی‌جویانه برای سازش عقل و دین برداشته شد.

فیلون، که یکی از درخشان‌ترین چهره‌های فلسفه اسکندرانی و یهودی‌مذهب است، تلاش نمود حقیقت دین یهود را با حکمت یونانیان آشتی دهد و بسیاری از اختلافات فلسفه با دین یهود را از راه تفسیرهای رمزی و تمثیلی کتاب مقدس حل کند. او می‌گفت حقیقت بالتمام در تورات است ولی افلاطونیان نیز به حقیقت رسیده‌اند. فیلون وفق دادن وحی و فلسفه افلاطونی را به عهده گرفت و معتقد شد که این کار امکان دارد، به شرط آنکه بدانیم چگونه نص تورات را در پرتو فلسفه تأویل کنیم. او می‌گفت کائنی که افلاطون از آن سخن گفته همان خدایی است که موسی بشارت داده است و آن فوق جوهر و فکر و خارج از زمان و مکان است. بنابراین جنگ میان عقل و دین در امتداد تاریخ ادیان توحیدی وجود داشته است و برخی آن را به نزاع میان نص و عقل برگردان کرده‌اند. آنسلم که در قرن یازدهم می‌زیست، عقلانی بودن آیین مسیحی را در قالب دو عبارت بیان کرد: «ایمان در جستجوی فهم» و «ایمان می‌آورد تا بفهمم». او معتقد به این بینش اساسی بود که ایمان بر فهم مقدم است. با این حال، محتوای ایمان یادشده عقلانی بود.^۱ ولی پس از نهضت علمی و پیدایش مکاتب فلسفی جدید، و فلسفه‌های

۱. آلیستر مک گراث، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، ص ۱۰۸ انتشارات دانشگاه ادیان.

مضاف، کشمکش میان دین و علم اتفاق افتاد و اعتماد به عقل تجربی بیشتر گشت و میدان برای معارف دینی و فلسفی، به معنای قرون وسطایی آن، تنگتر شد و صدای عقل برتر از صدای وحی شد و از آن سو، دینداران و متکلمان به صورتهای مختلف در حفظ قدرت کلیسا و ایمان کوشیدند. با وجود این، چاره کار دشوارتر می‌نمود. چون شمشیر علم به اندازه‌ای قوی بود که هر مانعی را از سر راه برمی‌داشت. سرانجام در کوتاه‌زمانی نظام فکری ارسطویی از پای درآمد و اعتقادات بسته و محدود کلیسا به رخوت و سستی گرایید و مدعیان علم، روزگار پایان دین را اعلام داشتند و گفتند علم جای دین را پر خواهد کرد.

بررسی ریشه‌ها

معارف دینی، در یک تقسیم‌بندی، بر دو بخش است: خبری و انشائی. در گزاره‌های انشائی ناسازگاری با عقل فلسفی و علمی وجود ندارد. البته ممکن است در حوزه عقل عملی برخی هنجارهای دینی به چالش کشیده شود، اما اغلب ناهمخوانی‌ها میان گزاره‌های خبری دینی با گزاره‌های خبری فلسفی و علمی است. همان‌طور که گزاره‌های علمی و فلسفی با ابزار منطق خود را ثابت می‌کند، گزاره‌های خبری دینی نیز دعوت به تعقل می‌کند. بنابراین معارف دینی، براساس مدعای دین، نه خردگریز است و نه خردستیز، بلکه خردپذیر است.

آنچه در این نوشتار دنبال می‌شود بررسی این سؤال است که آیا مفهوم عقل در قاموس دینی و در آیات و روایات همان مفهوم عقل فلسفی و علمی است و هر دو دارای معنای یکسان و به اصطلاح «مشترک معنوی» هستند؟ و آیا با این داوری معارف دینی قابل دفاع عقلانی است و می‌توان مدعیات دینی را با شیوه‌های منطقی به اثبات رسانید؟ به بیان دیگر، آیا زبان دین با زبان فلسفه همسان و همساز است و هر دو برای اثبات مقاصد خود مسیر واحدی را دنبال می‌نمایند و برای تفسیر جهان و انسان در حکمت نظری در جایگاه واحدی نشسته و برای کمال انسان در حکمت عملی سخن واحدی می‌گویند؟ و آیا دین و فلسفه در غایت اختلاف فاحشی نخواهند داشت، جز اینکه فلسفه در مسیر خود جز عقل و منطق راهنمایی نمی‌شناسد و طریق آن طریق عقل محض است و هیچ حقیقتی را

جز آن که به محک عقل سنجیده شود و مورد قبول افتد نمی‌پذیرد، ولی دین در رسالت خود هم از وحی مدد می‌جوید، هم از عقل بهره می‌برد و هم گفتار و تجربیات پیامبر (ص) را حجت می‌شمارد؟^۱ یا اینکه معارف دینی به معنای فلسفی خردگریز است و حوزه و حریم دین از حوزه علم و فلسفه کاملاً جداست و رسالت انبیا غیر از رسالت فیلسوفان است، یعنی انبیا با دل و مرکز عواطف آدمیان ارتباط دارند و فلاسفه با خرد و اندیشه انسانی درگیرند؟ آیا یکی برای توصیف و تفسیر هستی است و دیگری برای هدایت آدمی؟ به گفته مولانا:

بحث عقلی گر در و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است باده جان را قوامی دیگر است
بند معقولات آمد فلسفی شمسوار عقل عقل آمد صی^۲

کار نبی تغییر جان است و کار حکیم تفسیر جهان و خطاب یکی با عقل عقل است و دیگری با عقل.

عقل دفترها کند یکسر سیاه عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه

بنابراین ریشه همگونی و ناهمگونی دین و فلسفه در این سؤال نهفته است؛ آیا همان‌سان که فلسفه دارای حکمت علمی و نظری است، دین هم دارای گزاره‌های خبری و انشائی است و هر دو سازمان‌بندی واحدی دارند و فلسفه برای دفاع عقلانی از دین است؛ چنان‌که پاره‌ای از متکلمان بر این باورند؟ و یا اینکه حکمت (فلسفه) و شریعت دارای دو پیام و دو زبان متفاوتند و در دین گزاره‌های اخباری معنا ندارد و در اصل به گزاره‌های انشائی برمی‌گردد و بیانات گزارشی به اهداف گرایشی توجه دارند؟ برای دریافت جواب سؤال فوق باید این معنا را روشن ساخت که واژه «عقل» در کتاب و سنت چه معنایی دارد؟ آیا عقل قرآنی مرادف با عقل فلسفی است و می‌توان از گزاره‌های دینی دفاع برهانی منطقی کرد و با روش استدلالی فلسفی حقیقت دین را اثبات کرد؟

۱. همان، ج ۱، ص ۷. ۲. مثنوی معنوی، دفتر اول

می‌دانیم یکی از راههای شناخت مفاهیم الفاظ (فیلولوژی) قرآن، تبادر و تفاهم عرفی است و آیات براساس همان الفاظ و ادب معانی که در عرف زمان نزول رواج داشته است، نازل گردیده و پیامهای خود را با لسان قوم عرضه داشته است. واژه عقل، با اشتقاق آن، بالغ بر پنجاه مرتبه در قرآن کریم به کار رفته و خداوند آدمیان را به تعقل فراخوانده و خواسته است تا آیات را با ابزار خرد بنگرند. و در چهار جا خداوند از کافران طلب برهان کرده است. به نظر می‌رسد معنای مشتقات عقل در قرآن غیر از معنای عقل در فلسفه است.

برای اینکه نیک درباییم عقل به کار رفته در متون دینی غیر از عقل فلسفی است و با برهان فلسفی و ضم مقدمات و تشکیل اشکال مختلف قیاس نمی‌توان به حقایق دینی دست یافت، لازم است عقل را به اجمال از نگاه فلسفی بنگریم.

عقل فلسفی

حکما عقول را از مقوله جوهر دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: عقل جوهری است که از ماده و صفات آن مجرد و از سنخ هستی طبیعی و پدیده‌های محسوس به دور است و کار آن ادراک و تعقل است. عقل دارای مراتبی است که چهار مرتبه از آن را در کتب فلسفی ذکر کرده‌اند:

۱. عقل هیولایی: جوهری است که در شئون و کمالات حیوانی به مقام تمام رسیده و جهات و قوای حیوانی در او بالفعل است، ولی برای کمال انسانی و ادراک عقلانی فعلیت نیافته و مستعد صور علمیه است و هرگاه تعلیم معلم فراهم شود، بدون درنگ صور علمیه را می‌پذیرد.

۲. عقل بالملکه: نفس در این مرتبه جوهری است اقوی و برتر از جوهر عقل هیولایی. زیرا در این مرتبه به تدریج مقداری از قوای ادراکی به فعلیت رسیده و از مرتبه هیولایی خارج گشته است؛ به این معنی که نفس قضایای کلیه بدیهیه را به نحو عقلانی درک می‌کند. مانند اینکه تقیضان قابل جمع و رفع نیستند و مانند اینکه هر حادثی ناچار به علت محدثه نیازمند است. عقل در این مرتبه قدرت ترتیب قیاس و برهان منطقی را که مطالب عقلیه را از مقدمات اولیه استخراج نماید، ندارد.

۳. عقل بالفعل: نفس در این مرتبه دارای نیروی تفکر و استخراج است و می‌تواند

با ضم مقدمات و تشکیل برهان و استدلال منطقی دقیق مجهولات علمی را از مبادی بدیهی واضح استخراج نماید. در این مرتبه با اینکه قوه عقلی فعل محض گردیده، ولی غفلت و خطا بر عالم جایز است.

۴. عقل مستفاد: نفس در این مرتبه از غباری که فضای عالم اندیشه را می‌گرفت و غفلت رخ می‌داد، منزّه است و در جوهریت عقلی و فرو رفتن در ادراک معقولات محض به قدری شدت و قوت دارد که همیشه مشاهدۀ معقولات خود را می‌نماید و هیچ نیرویی نمی‌تواند آن را جذب به عالم حس نموده و پرده بر رخ ادراکات عقلیۀ آن اندازد و این نهایت مرتبۀ کمال عقل و فعلیت انسان است.^۱

تردیدی نیست که تعریف و تقسیم‌بندی یادشده از عقل به تعبیر مرحوم مطهری سابقۀ یونانی و اسکندرانی داشته و سپس وارد حوزه فرهنگ اسلام شده است. حکیمانی چون بیرونی در مباحثات خود با بوعلی سینا چنین گفته‌هایی را درباره عقل نپذیرفته و در آن خدشه کرده‌اند. زیرا ارسطو همان گونه که در طبیعت به اصل قوه و فعل قائل بود، برای عقل نیز چنین مرتبه‌ای را تصور کرد و این اندیشه در برابر دو اندیشۀ دیگر قرار داشت: یکی نظر افلاطونی که مدعی اندیشۀ مثل و حضور نفس قبل از بدن در عالم بود، و دوم اندیشه‌هایی که قائل بود تعقل جز انفعال بدن یا نفس نیست و هنگامی که تعقل می‌کنیم تنها چیزی که رخ می‌دهد این است که در مغز یا نفس ما نقش و رسمی پدید می‌آید و غیر از این نیست.

مرحوم مجلسی به تعریفی که فلاسفه برای عقل کرده‌اند و آن را «جوهر مجرد» دانسته‌اند، سخت می‌تازد و می‌گوید: «والقول به کما ذکره مستلزم لانکار کثیر من ضروریات الدین من حدوث العالم و غیره»^۲ (چنین قولی مستلزم انکار پاره‌ای از ضروریات دین، از جمله حدوث عالم می‌شود).

در این مقاله مختصر مجال تجزیه و تحلیل و بررسی ماهیت و مراحل عقل از نظرگاه فلاسفه نیست، ولی ذکر این نکته شایسته است که کثیری از حکمای اسلام از جمله خواجه نصیر طوسی، به پیروی از مذاهب فلسفی یونان برای اثبات نفس و

۱. اسفار، ج ۹؛ نهاية الحکمة، ص ۲۴۸، رسالۀ علامه قزوینی در حقیقت عقل؛ بحارالانوار، ج ۱، ص

۱۰۱. ۲. همان، ج ۱.

عقول مجرد و مراتب و مراحل آن مبنا را حرکت و عقول در افلاک قرار داده و براساس هیئت بطلمیوس که در آن هر فلکی را حرکتی و هر حرکتی دارای ارادهٔ نفسانی و شوقی است و برحسب تکرر حرکات در افلاک، که دربردارندهٔ عقول متکثرهٔ صادرشده از عقل اول است، ماهیت عقل را تفسیر نموده‌اند.^۱

با تغییر نظریهٔ زمین مرکزی و مشاهدهٔ نظام جدید عالم در زمان گالیله و نظریهٔ خورشید مرکزی و اینکه حرکات افلاک ناشی از عقول مجرد در ذات آنها نیست، نمی‌توان به چنین تعاریف و مراتبی برای عقل التزام داشت. زیاده بر این، در نگاه فلسفهٔ اسکولاستیک عقل از مفاهیم جوهر شناخته می‌شود. باید گفت که جوهر در فلسفه پس از قرن شانزدهم مفهومی کاملاً متفاوت پیدا کرد و امثال دکارت و جان لاک بنیان متفاوتی را در امر جوهر بنا نهادند و فهم انسان را نسبت به اعیان خارجی عوض کردند.

عقل در کتاب و سنت

عقل در مشتقات و مرادفات آن، چنانکه گفته شد، در قرآن بالغ بر پانجاه مرتبه به کار رفته و بیش از سیصد آیه انسان را به تفکر، تدبیر، و تعقل دعوت کرده است؛ ولی هیچ کدام از این آیات در مقام بیان ماهیت و حقیقت این گوهر الهی نیست. از سیاق آیات همین قدر می‌فهمیم که خداوند در سرشت آدمی توانی نهاده که اگر به کار افتد توانایی تشخیص خوب از بد و خطا از صواب را دارد و هر انسانی بالضرورة از راه علم حضوری به این حقیقت آگاه است و خداوند چنین خواسته که این حقیقت به آیات او پیوند و پیوست داشته باشد تا حقیقت اصلی، که خالق هستی است، شناخته و پرستیده گردد و در این راه ارزشهای ثابت و پایدار احیا شود و الگو قرار گیرد؛ به بیان امام صادق (ع): «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان»^۲ (عقل چیزی است که با آن خدا پرستش می‌شود و بهشت به آن دست می‌آید.) یعنی عقل به عنوان ابزار فهم آیات الهی برای وصول به قرب الهی است.

۱. حسن بن یوسف (علامه حلی)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، فصل چهارم، بحث عقول

مجرده. ۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲، روایت ۳.

از اخباری که در باب عقل وارد گشته چنین به دست می‌آید که عقل قوه ادراک خیر و شر و نیروی جداکننده خیر از شر و ملکه‌ای است که آدمی را وادار به دوری از شرور و وساوس شیطانی می‌کند.^۱ به تعبیر امام علی (ع): «العقل حفظ التجارب. عقل نگهداری تجربه‌هاست»^۲

برای اینکه نیک روشن گردد که عقل، ابزار استدلال فلسفی و در مقام کشف علمی و گزاره فلسفی نیست و ظاهراً در جایی از قرآن از راه استدلال فلسفی و اشکال منطقی بر وجود خداوند استدلال نگشته است و استدلال و برهان خواهی در قرآن کریم باید در چارچوب وحی صورت گیرد و نه درباره وحی، این واژه را نخست از نگاه ادب جاهلی و سپس از نگاه آیات و روایات مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

کلمه عقل ظاهراً در دوران جاهلی به معنای شعور عملی و شدت ارتباط و اتصال به کار می‌رفته است. «عقال» که به معنای پیوند و پیوست محکم است، ریشه عقل را تشکیل می‌دهد و واژگان قرآن، که بر اساس مفاهیم عرفی است و لغات آن لغاتی است که در فرهنگ عرب و ادبیات و شعر جاهلی رواج داشته است، دور از معنای فوق نخواهد بود.

دکتر سید حسین نصر واژه عقل را معادل ریشه Religion (مذهب)، یعنی Religare، که در زبان لاتین به معنای وصل کردن است، یعنی اتصال به حقیقت، چیزی که انسان را به حقیقت وصل می‌کند و گره می‌زند، می‌داند.^۳

در شعر جاهلی نیز عقل به معنای ربط و وصال استعمال گردیده است. زهیر بن ابی سلمی گوید:

فكلاً اراهم اصبحوا يعقلونهم علالة الف بعد الف مضم
تساق الى قوم غرامة صحيح - ات مال طالعات

«آنها که دیه و خون بها را از دو قبيله قبول کرده‌اند، دیه‌ها را هزار تا هزار تا بی کم و کاست می‌پردازند.»

۱. بحارالانوار، ج ۱، ص ۹۹ و ۱۰۱. ۲. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۳. مجله نامه فرهنگ، شماره ۱۲، ص ۷۸.

کلمه عقل در قرآن به عنوان یک اصطلاح کلیدی به کار رفته و معنای خاص دینی پیدا کرده و ملازم ایمان، عشق، و عاطفه است و قلب، که کانون عشق و ارتباط و اشتیاق است، مرادف عقل به کار رفته است. صاحب قاموس اللغة گوید: «القلب: الفؤاد او اخص منه والعقل ومحض كل شيء».^۱

امام صادق (ع) درباره آیه شریفه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»^۲ فرموده است: «له قلب یعنی له عقل».^۳

فراء کوفی صاحب معانی القرآن می گوید: «ما قلبک معک، ما عقلک معک».^۴ (هر کجا قلب شما با شما باشد، عقل شما نیز با شما می باشد)

لازم می دانم در اینجا نکته ای را طرح نمایم. چرا در تاریخ تفکر مسلمین برخی سر ستیز با عقل داشتند؟ عقلی که آنان با آن درگیر شدند به چه معنایی بوده است؟ مگر تاریخ بشر جز تاریخ رشد اندیشه است؟ اگر اندیشه ای در کار نبود آیا تاریخی و تمدنی ساخته می شد؟ یقیناً پاسخ به این پرسشها منفی است. تا نیمه قرن نخست هجری تکلیف مسلمین روشن بود، سخنان پیامبر (ص) و صحابه برای آنان حجت شمرده می شد. مبنای کار کتاب و سنت بود. با فتوحاتی که مسلمین داشتند و مراودات فرهنگی که پیش آمد و پرسشهای کلامی و فلسفی که از حوزه ایران و شامات وارد فرهنگ مسلمین شد، نامفهومی ای در معنای عقل پیدا شد. برخی می گفتند باید با عقل استدلالی مسئله حدود و قدم قرآن یا جبر و اختیار و قضا و قدر را حل کرد. از این راه مسائل اعتقادی وارد چرخه کلامی و در پی آن فلسفی شد و از فرقه های نخستین، دو گروه عقل گرا و نقل گرا به وجود آمدند. اصحاب نقل مانند مالک بن انس و پیروانش هر سؤالی را بدعت و هر کیفیتی را مجهول دانستند. به نظر می رسد در اینجا دو راه افراط و تفریط در پیش گرفته شد؛ حدیث گرایان و قشربون متعصب که هر حجت عقلانی را از کار انداختند، و از آن سو عقل گرایانی که، حتی، می خواستند معاد جسمانی را، هم، از راه عقل ثابت نمایند و کسانی چون زکریای رازی پا را فراتر گذاشته و بر این باور بودند که با

۱. ابوطاهر محمد فیروزآبادی، قاموس اللغة. ۲. ق / ۳۷. ۳. اصول کافی، ج ۱، ح ۱۲.

۴. فراء کوفی، معانی القرآن، ج ۱، ص ۸۰.

برگزیدن دین طبیعی یا الهیات طبیعی «Natural Theology» عقل می‌تواند جای وحی را بگیرد. لازمه این دو جریان متضاد باعث انحطاط تمدن مسلمین شد؛ دو جریان از تهافت الفلاسفه غزالی گرفته تا اشعار خاقانی و کتاب کشف القبایح الیونانیه از شهاب‌الدین سهروردی. (غیر از شیخ اشراق) در هر صورت اگر عقل دینی را غیر از عقل فلسفی دانستیم، به این معنا نیست که قرآن در مقام تنازع با عقل به معنای دیگر است.

تفاوت عقل فلسفی با عقل دینی

تعقل در فرهنگ قرآن به این معنا نخواهد بود که انسان مؤمن از ضم چند مقدمه بخواهد نتیجه‌ای بگیرد و با استدلال منطقی امری را ثابت نماید و اگر در مقدمات خللی وارد بود نتیجه تابع اخس آن باشد. بلکه تعقل در قرآن به معنای تدبیر در امور است. تدبیر از ماده «دبر» یعنی پشت کاری را گرفتن و به دم آن رسیدن است. راهبرد عقل به این شکل است که آدمی نیروی شناخت خود را، که فطری است، دنبال نماید تا به صانع عالم معرفت پیدا کند و سپس به او ایمان بیاورد. به تعبیر دیگر، نیرویی در درون انسان فریاد می‌کشد که هیچ رویدادی در این جهان بدون علت نیست. بشر از نخست دنبال این بوده است که برای هر پدیده‌ای علت بجوید. عمده تاریخ بشر همین است. این پیش‌فرض که هر پدیده‌ای علتی دارد، امری فطری است. انسان در تاریخ علم به خیلی از علتها نائل گشته است. سؤال مهم این است که منهای وحی و رسالت، بشر می‌تواند به هر علتی دست یابد؟ علت نخستین را چگونه باید بشناسد؟ پیش‌فرض عارفان این است که عقل به ورای این عالم دستی ندارد و آن سوی مرز هستی پای عشق و پرستش در میان است و نه عقل و پرسش.

عقل گوید شش جهت حد است و بیرون راه نیست

عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها^۱

جواب عارفان این است که اینجا اگر عقل بخواهد فضولی کند، باید صاحب وحی تعلیمش دهد.

این نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دهد^۱

بر این اساس قلب، که کانون عشق و شوریدگی است، در قرآن مرادف عقل به کار رفته است و این عقل تفاوت فاحش دارد با عقلی که بخواهد از راه صغرا و کبرا و با حرکت استدلالی به نتیجه‌ای دست یابد. لذا به نظر می‌رسد نمی‌توان ادعا کرد که دین، همانند فلسفه، می‌خواهد از گزاره‌های خود دفاع عقلانی فلسفی کند. چون دفاع عقلانی فلسفی در بدو امر هستی را به عنوان یک مجموعه می‌نگرد و با نگاه فیلسوفانه در مقام دفاع از گزاره‌های خود برمی‌خیزد، ولی عقل قرآنی پدیده‌های عالم را به صورت جزئی نگاه می‌کند و آنها را به عنوان «آیات» تلقی می‌نماید. مثلاً در اشاره به بارانی که خدا «از آسمان نازل فرموده تا زمین را پس از مرگ موقت دوباره زنده نماید»، می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^۲ (همانا که در این نشانه‌هایی است برای مردمانی که تعقل می‌کنند).

به همین ترتیب خداوند در اشاره به شهرهای باستانی، که در نتیجه غضب خدا بر ساکنان آن به واسطه کارهای بدشان فرو ریخته، چنین می‌فرماید: «وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^۳ (از آن شهرها نشانه آشکاری برای مردمانی گذاشتیم که تعقل می‌کنند).

و در آیه‌ای دیگر چنین می‌فرماید: «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^۴. همچنین می‌فرماید: «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ التَّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^۵.

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول ۲. روم / ۲۴ ۳. عنکبوت / ۳۵ ۴. نحل / ۶۷.

۵. نحل / ۱۲.

از مجموعه این آیات استفاده می‌شود که عقل ایمانی جهان را به صورت اجزا می‌نگرد و هریک از این اجزا را به عنوان آیت نگاه می‌کند و به این نگاه بسنده نکرده و اتصال انسان به آورنده و یا آفریننده پدیده را می‌خواهد.

هنگامی که واژه عقل به فلسفه اسلامی راه یافت محتوای چیزی که نگرش به اجزای عالم و گرایش به خدای عالم بود جای خود را به استدلال منطقی، که عاری از هرگونه عشق و عرفان بود، داد و به جای اینکه پدیده‌های هستی را به عنوان یک «آیت» بنگرد، خود هستی را به عنوان یک هدف نگریست. به عبارت دیگر عقل نظری جای عقل عملی را گرفت. به گفته اقبال لاهوری:

«قرآن کتاب عمل است نه اندیشه، و هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چندجانبه خود را با خدا و جهان فهم کند. نظر به همین سیمای اساسی تعلیمات قرآن است که گوته در آن هنگام که نظری کلی به اسلام، همچون یک نیروی تربیتی می‌انداخت، به اکرمان چنین گفت: این تعلیم هرگز دچار شکست نمی‌شود... و شک نیست غرض مستقیم قرآن از این مشاهده، همراه با تفکر و نظر در طبیعت، آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می‌رود.»^۱ و در نقد عقل به مفهوم جدید آن گفت:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ
عقل تا بال گشوده است گرفتارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری
عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

بنابراین اگر دفاع عقلانی از دین، تنها، به معنای نظری مقدور نباشد، مطلوبترین راه برای تبیین مبانی و معارف دین راه عملی خواهد بود. یعنی همان‌طور که محتوای عقل قرآنی محتوای عقل عملی است، راه دفاع از دین و اثبات گزاره‌های آن نیز راه عملی خواهد بود که همان روش پراگماتیسم (کردارگرایی) است؛ یعنی

۱. محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، صص ۱۲ و ۱۸.

تأثیر اعتقاد بر عمل و صحت آزمون یک عقیده از راه عمل. ابن سینا، که از ناموران مکتب مشاء و از ناقدان و شارحان فلسفه ارسطویی است، بنابر نقلی خاستگاه دین و فلسفه را از هم جدا می‌داند و می‌گوید:

«وجه دین اصالتاً عملی و وجه فلسفه اصولاً نظری است. مبدأ حکمت عملی و کمالات آن از شریعت الهی مستفاد است و مبادی حکمت نظری از ارباب آیین الهی بر سبیل آگاهی استفاده می‌شود.»^۱

بنابراین صحنه آزمایش یک دین تاریخ آن دین خواهد بود که نشان‌دهنده موفقیت و عدم موفقیت آن است. کمتر کسی به خاطر براهین فلسفی به یک دین روی می‌آورد. ابوذر، آن صحابه راستین، و بلال، آن مؤمن سرپا شوریده، و سلمان، آن پاکمرد حقیقت‌جو، از پیامبر طلب برهان نکردند. عامل برانگیزنده آنها به دین صدق گفتار و کردار پیامبر (ص) بود. سنت دلنشین و زندگی فطری و اخلاقی پیامبر راه را به سوی روشنایی گشود. شاید هم براساس همین عدم کارایی عقول فلسفی و موفقیت عقل عملی و فطری بوده است که امام صادق (ع) فرمود: «کونوا دعاة للناس بغير السننکم لیروا منکم الورع والاجتهاد والصلوة والخیر فان ذلک داعية»^۲ (مردم را با غیر از زبان به خدا دعوت کنید تا از شما ورع و کوشش در عبادت و نماز و نیکی ببینند و آن بهترین داعیه برای دین خواهد بود).

چنین می‌نماید براهینی که ائمه معصومین (ع) در برابر مخالفین فکری خود اقامه می‌کردند، بیشتر جنبه جدلی و یا تحریک عاطفه داشت تا برهان منطقی و محکم. ممکن است یک دانشمند علم فیزیولوژی به مطالبی که امام صادق (ع) در گفتار با «مفضل»^۳ برای اثبات باری بیان داشته خدشه کند و پاره‌ای از گزاره‌های دینی را با دانش تجربی سازگار نبیند، ولی باید توجه داشت که امام صادق (ع) در مقام

۱. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۹۰، ص ۵۷، به نقل از رساله اول از نه رساله در حکمت و طبیعیات.

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۷۸.

۳. مفضل بن عمر جعفری کوفی از فقهای شیعه و اصحاب و شاگرد امام ششم، هفتم و هشتم بوده است. معروف‌ترین کتاب او توحید است.

بیان بررسی مسائل علمی نیست، بلکه با استفاده از فرهنگ زمان خود می‌خواهد جاهلان را تنبیه و هدایت کند، نه اینکه از معارف دینی دفاع عقلانی — به معنای فلسفی و علمی — نماید. چون براهینی که از راه علم و فلسفه برای اثبات باری مطرح گشته همواره در معرض تغییر و ابطال است.

برهان حرکت ارسطویی برای اثبات محرک اول، که وارد حوزه اسلامی شد، و برهان حدوث عالم، که از ناحیه متکلمین مورد قبول واقع شد، نزد ابن‌سینا و فارابی برای اثبات صانع و خالق عالم تمام نبود.

ابن‌سینا می‌گفت: «المتکلمون یستدلون بحدوث الاجسام والاعراض علی وجود الخالق والحکماء الطبیعون یستدلون بوجود الحركة علی محرک. و اما الالهیون فیستدلون بالنظر فی الوجود و انه واجب او ممکن علی اثبات واجب... و ذلك لان البراهین باعطاء الیقین هو الاستدلال بالعلّة علی المعلول و اما عکسه الذی هو الاستدلال بالمعدول علی العلة فربما لا یعطى الیقین.»^۱ (متکلمین از راه حدوث اجسام خدا را ثابت می‌کنند. فیلسوفان طبیعی از راه حرکت، محرک اول یعنی خدا را ثابت می‌کنند؛ حکمای الهی از راه تقسیم وجود به واجب و ممکن پی به واجب الوجود می‌برند و راه یقین این است که ما از راه علت پی به معلول ببریم؛ اما عکس آن یعنی از راه معلول پی به علت بردن، یقین‌آور نیست)

بوعلی‌سینا برهان متکلمین و فلاسفه را که از راه حدوث و یا حرکت در اجسام رفته‌اند، یقین‌آور نمی‌داند و معتقد است برهان یقین‌آور، برهان وجوب و امکان است که از آن به برهان جهان‌شناختی^۲ تعبیر کرده‌اند و این برهان چندین قرن سرآمد و صدرنشین براهین اثبات خداوند بود و متکلم نامدار مسیحی، توماس آکویناس، این برهان را کارآمد یافت و وارد کلام مسیحیت نمود، ولی پس از چند قرن چراغ این روش عقلی به کمسویی گرایید و حکیم نامدار و عارف نامور و صدرنشین فلاسفه اسلامی، ملاصدرا، برهان ذکرشده را ناتمام یافت و آن را به نقد گذاشت و خود راه دیگری را برگزید.^۳

۱. ابوعلی حسین‌بن‌سینا، اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص ۶۷-۶۶.

2. Cosmological

۳. ر.ک: خدا در فلسفه، مجموعه مقالات و ویراسته پل ادواردز، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.

دفاع عقلانی از دین در مغرب زمین

علامه اقبال لاهوری می‌گوید:

عقلی‌گری در آلمان همچون یار و متحدی برای دین آشکار شد ولی این عقلی‌گری به زودی دریافت که جنبه جزمی و تعبدی دین قابل اثبات نیست. تنها راهی که در برابر آن باز بود این بود که تعبدیات را از نوشته‌های مقدس حذف کنند. با حذف تعبدیات نظریه سودمندی‌گری اخلاق پیش می‌آید و بدین ترتیب عقلی‌گری حکومت و سلطه بی‌ایمانی را کامل کرد.... وضع تفکر الهی در آلمان که در کانت ظاهر شد، چنین بود. کتاب نقد عقل خالص وی محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همه کارهای پیرامون عقلی‌گری را به مشت‌های ویرانه‌ها مبدل ساخت.^۱

بدین ترتیب در مغرب زمین نیز کلیه براهینی که از عقول فلسفی تراوش یافته بود، آسیب‌پذیر گشت و بسیاری از تئولوژیست‌ها و فلاسفه دین بر این باور شدند که از راه نردبان عقل به سوی خدا نمی‌توان راه یافت؛ حتی پاره‌ای پا را فراتر گذاشته و گفتند هیچ یک از گزاره‌های دینی قابل دفاع عقلانی نیست.^۲

سورن کیرکگورد، فیلسوف دانمارکی (۱۸۵۵-۱۸۱۳) حکیم الهی و پدر آگزیستانسیالیسم الهی، که پاره‌ای از نظریات وی الهام‌بخش الهیات قرن بیستم است، می‌گوید در علوم یا ریاضیات می‌توانیم با حقایق به طور عینی برخورد کنیم بدون اینکه در مورد آنها احساساتی داشته باشیم، ولی هدف اصلی در دین دانستن عقاید جزمی و معتقدات نیست؛ بلکه زندگی کردن بر طبق آنهاست. وی به آن دسته از فلاسفه که کاخهای خیالی از فرضیه‌ها بنا می‌کنند ولی خودشان در آنها ساکن نمی‌شوند اعتراض می‌کند. او اعتقاد داشت هدف واقعی تفکرات فلسفی و دینی این است که انسان را به یک نوع زندگی متعهد نماید. اگر این تفکرات انسان را در جواب به سؤال «چه باید بکنم؟» کمک نکند، خیانت به انسان محسوب

۱. محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۸.

۲. ر. ک: خدا در فلسفه، مجموعه مقالات ویراسته پل ادواردز، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی.

می‌شود. عقل و منطق که می‌تواند مسائل علمی را ثابت کند نمی‌تواند از همان روش برای درک خدا استفاده نماید. زیرا خدا شیء نیست که بتوان وجود و عدم او را ثابت کرد. آن خدایی که انسانها به وسیله فلسفه خود ادعای پیدا کردن وی را دارند فقط تصویری از خودشان است. خدای واقعی را فقط تاحدی می‌توان یافت که خود را به عنوان عامل زنده‌ای در حیات ما ظاهر سازد.

به زعم این متکلم متاله و پدر اگزیستانسیالیسم، دین‌باوری با منطق و قوانین عقلی در این مرحله سازگار نیست. چون سخن شناخت عقلانی یک موضوع نیست، سخن بر سر عشق ورزیدن و براساس آن زندگی کردن است. لذا استدلالی در کار نیست — و اگر باشد پای آن چوبین است — و منطق خشک و مجرد به کار نمی‌آید. به هر حال او بر این باور است که از راه سنت فلسفی از افلاطون تا هگل نمی‌توان از این مرحله عبور کرد.

همان‌طور که منطق صوری قادر به بیان تحلیل زیبایی نیست و هر برهانی از شرح و تفسیر حقیقت عشق عاجز است، عقل صرف نیز قادر به درک ایمان نخواهد بود. خلاصه اینکه، این نکته در اکثر مکاتب فلسفی مغرب زمین، از زمان کانت به بعد، مورد توجه قرار گرفت که برای اثبات وجود خدا و همچنین ابطال آن نمی‌توان دلیل عقلی و منطقی اقامه کرد. حتی مکاتب عارف‌مشرسانی چون برگسون و اگزیستانسیالیست‌های غیرالحادی به طور متفق پذیرفتند که عقلانی ساختن اصول ایمان دشوار است.

البته این سخن تازه‌ای نیست. عرفای اسلام هم کم و بیش این نظر را اظهار داشته‌اند. از جمله مولوی گفته:

غیر این معقوها، معقوها	یابی اندر عشق با فر و بها
غیر این عقل تو حق را عقلهاست	که بدان تدبیر اساء ساست
عشر امثالت دهد تا هفتصد	چون بیازی عقل در عشق صمد
آن زمان چون عقلها دریافتند	بر رواق عشق یوسف تاختند
اصل صد یوسف، جمال ذوالجلال	ای کم از زن، شو فدای آن جمال

کانت که مقوله دینی را از راه اخلاق تحلیل می‌نماید، می‌گوید تجزیه اخلاقی، اندیشه حقیقی خداوند را موجه می‌سازد؛ یقینی که به وجود خداوند داریم بیشتر

عملی است تا نظری. کانت اضافه می‌کند: «در تمام مکاتب فلسفی برای رسیدن به واجب‌الوجود راه عقلی و فلسفی وجود ندارد. البته برای بطلان آن هم راه عقلی وجود ندارد.» احتمالاً دلیل این ناتوانی نزد معرفت‌شناسان پیش از کانت، چون فرانسیس بیکن، این بود که منطق، که پایه‌های فلسفه را استحکام می‌بخشد، پس از سالها جزمیت و حتمیت دچار سردرگمی گشته بود. بیکن در سال ۱۶۳۷ میلادی اعلام داشت منطق کهن، یعنی منطق قیاسی^۱، دانشمندان را در کشف هیچ مجهولی یاری نکرده و سهمی در جنبشهای فکری و علمی نداشته است، و باید راههای جدیدی را در وصول به حقایق گشود. با این تحول، منطق استقرایی^۲ توسط فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱ م) در برابر منطق قیاسی ارسطویی که مورد تأیید ارباب کلیسا بود، قرار گرفت و سرانجام کانت در قرن هجدهم مسئولیت اثبات وجود خدا را از دوش عقل و فلسفه برداشت و اعلام داشت که بار معرفت متافیزیک سنگین‌تر از آن است که عقل بخواهد آن را تحمل کند. وی بحثهای کلاسیک ماوراءالطبیعه را بر دوش عقل عملی^۳ گذاشت و مسائل آزادی انسان، خلود نفس، و وجود خداوند را از لوازم قوانین اخلاقی شمرد و آن را در حوزه دانش اخلاق قابل بررسی دانست. کانت با تألیف کتاب نقد عقل محض انقلاب بزرگی در بازشناسی خود عقل ایجاد کرد و فلسفه را در مسیر دیگری قرار داد.

«وقتی که ما می‌کوشیم هستی خدا را با برهان وجود^۴ یعنی وجود یک ذات واجب یا با برهان جهانی^۵ یعنی علت اولی، یا با برهان طبیعی اثبات کنیم، درمی‌یابیم که اینها فرضیات نامصدافی هستند. روح و خدا مفاهیمی نظم‌دهنده و تحلیلی هستند نه ترکیبی.»^۶

گذشته از سخنان امثال کانت که می‌گویند نمی‌توان از راه عقل نظری گام در میدان دین گذاشت و از گزاره‌های دین دفاع عقلانی به معنای فلسفی کرد، با تأمل در متون دینی ممکن است این معنا را دریابیم که عقل در زبان آیات و روایات

1. Deduction

2. Induction

3. Practical Reason

4. Ontological

5. Cosmological

۶. آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه علی‌اصغر حلبی، ص ۲۹۹.

به معنای ابزار شناخت علمی و فلسفی نیست و رسالت قرآن در جهت شناساندن راههای علمی و فلسفی جهان هستی نخواهد بود، بلکه بیان کتاب مبین بیان هدایت به سوی خالق هستی و «آیه» انگاشتن عالم «شهود» برای ایصال به عالم «غیب» خواهد بود. به بیان دیگر، با شناخت قلبی و با ابزار عقل عملی می‌توان گام در میدان معرفت دینی گذاشت و اگر عقل عملی و جنبه‌های اخلاقی تقویت نگردد، شناخت و ایمان به خداوند با راههای دیگر مشکل می‌شود. به تعبیر دیگر، تجربیات دینی به نوعی موهبیت دارند؛ یعنی آمدنی‌اند، نه آموختنی.

نویسندگان کتاب مقدس بیشتر پروای عبادت و اطاعت خداوند را داشته‌اند تا پروای پیشبرد دلایل وجود او را. ایمان اهل کتاب هرگز برابر با نتیجه یک احتجاج فلسفی نبوده است. علاوه بر این، این احتجاجات به ندرت طریقی و طریقتی بوده است که انسانها را به عقاید دینی‌شان رسانده باشد.^۱

از رسول خدا (ص) روایت شده است: «ازدد عقلاً تزدد من ربك قرباً»^۲ (عقل خویش را افزون نما تا نزدیکی به پروردگارت برایت افزون گردد). همچنین از امام علی (ع) روایت شده است: «كلما ازداد عقل الرجل قوى إيمانه»^۳ (زمانی که عقل آدمی زیاد گردد، ایمان او محکم خواهد گشت).

همان‌طور که گذشت، عقل در ادبیات دینی بیشتر معنای دل و کانون عاطفه دارد، نه معنی عقلی و فلسفی که دور از کانون عشق و عاطفه است. قرآن جاهلان و منکران دین را کوردلانی معرفی می‌نماید که مرکز عاطفه خود را کور ساخته‌اند: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»^۴ در این آیه عقل و قلب مرادف هم آمده است. ابن‌ابی‌الحدید در شرح جمله «ليستادوهم ميثاق فطرته»^۵ (تا پیمان فطری مردم را یادآور شوند) می‌گوید: «لما كانت المعرفة به تعالى و أدلة التوحيد و العدل مركوزة في العقول ارسل سبحانه الانبياء او بعضهم ليؤكدوا ذلك المركوز في العقول و هذه هي الفطرة المشار إليها كل مولد يولد على الفطرة»^۶ (چون شناخت خداوند و براهین

۱. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۲۶۱.

۲. محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۸۱. ۳. غررالحکم، واژه عقل. ۴. حج / ۴۵.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۱. ۶. عبدالحمید بن هبة الله ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۱۵.

توحید و عدل در عقول فطری ارتکاز یافته بود، خداوند پیامبران را برای تأکید این ارتکاز عقلی فرستاد و این فطرت همان است که هر انسانی براساس آن زاده می‌شود.)

بعضی علمای اسلامی نیز به صراحت گفته‌اند که نمی‌شود با ادلهٔ برهانهای نظری وجود خداوند را ثابت کرد. مجلسی در تفسیر حدیث حضرت علی(ع) که فرموده است «و کلمة الاخلاص فانها الفطرة» گفته است:

سید بن طاوس کتابی نوشت و در آن صد و بیست برهان اقامه کرد که معرفت حق تعالی فطری است و آنگاه گفت تجربه نیز شاهد آن است. زیرا دانشمندان دقیق بین هر چه کوشیده‌اند که براهین قطعی اقامه کنند، بیش از آن معیاری که بر آن آفریده شده‌اند، برایشان حاصل نشد.^۱

مرحوم سید حیدر عاملی ضمن اینکه فطرت توحیدی را اصل مسلمی می‌شمارد و آفرینش سایر موجودات را براساس فطرت توحیدی می‌داند، دربارهٔ فطرت و عقول و نفوس انسانی چنین می‌گوید: «و عن مجموع هذا كله اخبر مولانا و سیدنا جعفر بن محمد صادق (ع) بقوله فی دعائه: و اسالك بتوحيديك الذي فطرت عليه العقول و اخذت به الموائيق و ارسلت به الرسل و انزلت به الكتب.»^۲ (امام صادق(ع) در دعای خود به ما چنین خبر داد: خدایا تو را به توحیدی می‌خوانم که عقول آدمیان را بر آن سرشتی و پیامبران و کتب را با آن ارسال نمودی.)

از این جهت است که می‌توان مسئلهٔ خداشناسی را اولین مطالب عقلی قرار داد، بدون اینکه بر هیچ یک از اصول فلسفی تکیه کند و یا از آنها استمداد نماید.^۳ اگر مسائل مربوط به مبدا و معاد بر اصول فلسفی و طرق عقلانی بنا گردد و عقل دینی همان عقل فلسفی دانسته شود، نتیجه‌ای معکوس به دست می‌آید.

در کارخانه‌ای که ره علم و عقل نیست و هم ضعیف رأی فضولی چرا کند^۴ و شاید به سبب همین رأی فضولی بوده است که در تاریخ فلاسفه، فیلسوفان

۱. آیت‌الله عبداللّه جوادی آملی، مبدا و معاد، ص ۹۷. ۲. همان ۳. همان، ص ۱۳۵.

۴. حافظ.

ملحد کم از فیلسوفان موحد نیستند. چون با علم «بنای آخور»، به تعبیر مولوی، و عقل قیاسی و «رای فضولی» به دنبال اثبات خدا رفتند. ولی راهی که بزرگان دینی پیمودند و به تجربه دریافتند و برای سالکان سفارش نمودند، همان راه عقل فطری و بصیرت قلبی و شهود عرفانی است.

جان شو و از راه جان جان را شناس	یار بینش شو نه فرزند قیاس
خویشتن نشناخت مسکین آدمی	زین سبب افتاد در بیش و کمی
این همه علم بنای آخور است	که عباد بود گاو و اشتر است

عقل ارزشی

می‌توان از مطالب یاد شده چنین نتیجه گرفت که «عقل» در آثار دینی صرفاً مفهومی ارزشی دارد و هیچ ناظر به جنبه‌های روشی نیست و این واژه برای درک کردن و شناختن به معنای علمی و فلسفی نیامده است و عقل، به این معنا، قادر به درک مفاهیم دینی نیست. فرد مؤمن وقتی از مفهوم خدا گزارش می‌دهد، گرایش و پرستش خود را بیان می‌کند و خدا را به عنوان هادی خود لحاظ می‌دارد. یک فیلسوف خدا را به عنوان واجب‌الوجود، علت‌العلل، و یا محرک اول تصور می‌نماید و برای اثبات آن از براهین فلسفی مدد می‌جوید و مفاهیم عشق و پرستش را لحاظ نداشته و در تفسیر خدا زبان مخصوص به خود را به کار می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت خدایی که از راه عقل دینی به آن گرایش می‌شود، با خدایی که با عقل فلسفی گزارش می‌شود، دو معناست. به قول کیرک‌گور: «خدای فلسفه مانند سایر موجودات عالم، از وجود و یا سلب ماهیت از او بحث می‌شود، ولی نمی‌شود با خدا زندگی کرد.» چون اگر هزاران بار نام واجب‌الوجود بر زبان آریم، هیچ محبت و خشیتی حاصل نمی‌شود، ولی خدای دین یعنی «إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَ جَلَّتْ قُلُوبُهُمْ»^۱ همچنین: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^۲.

پیامبران در مقام احتجاج برای اثبات و معرفی خداوند با زبان عامیانه، که همان زبان فطری است، سخن می‌گفتند. حضرت ابراهیم (ع) در برابر رقیب خود برای تبیین خدا گفت: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ

یَشْفِیْنِ وَ الَّذِیْ یَمِیْتُنِیْ ثُمَّ یَحِیِّیْنِ وَ الَّذِیْ أَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لِیْ خَطِیئَتِیْ یَوْمَ الدِّیْنِ»^۱ (خدای من کسی است که مرا آفریده و هدایت می‌کند و غذایم می‌دهد و مرا آب می‌آشامد و آنگاه که مریض شوم شفایم می‌دهد و مرا می‌میراند و سپس زنده می‌گرداند و گناهان مرا روز حساب می‌بخشاید).

مانند این آیات، داستان موسی و شبان مثنوی است که در آن چوپانی خدای خود را با زبان چوپانی می‌خواند و با او گفتگو و معاشقه می‌کند و وقتی موسی (ع) می‌خواهد زبان دینی چوپان را علمی و فلسفی سازد، خداوند به او خطاب می‌فرماید:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌اند	هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم
چند از این الفاظ و اضمار مجاز	سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
ناظر قلیم اگر خاشع بود	گرچه گفت لفظ ناخاضع بود
ملت عشق از همه دینها جداست	عاشقان را مذهب و ملت جداست
موسیا آداب‌دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند

نیک می‌دانیم مقصدی که عقل ایمانی و یا به بیان مولوی «عقل عرشی» دنبال می‌نماید، دسترسی به یقین است که با آن آرامش روحی پیدا کند و به کمال انسانی نائل آید. در تاریخ معرفت‌شناسی «عقل برهانی» از درک حقایق ایمانی و دستیابی به یقین عاجز بوده است و گاهی یقین ایمانی را با مجادلات و تشکیکات فلسفی غبارآلود ساخته است. فخر رازی فیلسوف و متکلم مقتدری است که با خرد فلسفی و کلامی می‌خواست به وادی یقین ایمانی گام گذارد و تا آخر در جامه شکاکیت باقی ماند.

اندر این بحث از خرد ره بین‌بدی	فخر رازی رازدار دین بدی
لیک چون من لم یذق لم یدر بود	عقل و تخیلات او حیرت فزود ^۲

نامهای خداوند

در فلسفه برای خداوند نامهای زیادی وضع شده است، از جمله علت اولی،

۱. شعراء / ۷۸-۸۲. ۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

علت‌العلل، واجب‌الوجود و... ولی هیچ‌یک از ائمه و عارفان این اسامی را به کار نبرده‌اند. ممکن است سر آن این باشد که در مفهوم نامهای خداوند باید گرایش و جذب به سوی او هم وجود داشته باشد. لذا بیشترین نامی که از خداوند در ادبیات دینی به کار برده می‌شود، رحمن و رحیم است. چون با جاذبه‌ای که با این دو نام خداوند را می‌خوانیم، رابطهٔ مهرآمیز و دوستانهٔ خود را به خداوند اعلام می‌داریم. محدثان و مفسران اسلام می‌گویند نامهای خداوند توقیفی است و نمی‌توان برای خداوند نامی وضع کرد. زیرا «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^۱ (برای خدای اسماء حسنی است و او را با اسماء حسنی بخوانید و رها سازید کسانی را که در نامهای خدا تحریف می‌کنند.) مرحوم علامه طباطبایی علی‌رغم نگاه فیلسوفانه‌اش، به این معنا تفتن یافته بود که نمی‌شود با منطق و فلسفه گام در دین گذاشت. وی در جلد پنجم المیزان می‌فرماید:

«از زمانی که متکلمین با فلاسفه درآمیختند و منطق و قیاسات برهانی را در اثبات گزاره‌های دینی به کار گرفتند، راه خطایی پیمودند. چون استعمال برهان در قضایای اعتباری دینی راه ندارد و در موضوعات کلامی، مانند حسن، قبح، ثواب و عقاب، نمی‌توان از حدود منطقی و جنس و فصل استفاده کرد. و این خلط اعتبار و حقیقت تا آنجا پیش رفت که در مسائل اصولی و فروع دین قضایای منطقی به کار گرفته شد و این اقاویل از مصیبت‌هایی بود که این دانشمندان به بار آوردند.»^۲

کانت نیز در کتاب نقد عقل محض به این نتیجه رسید که عقل مطلق از رسیدن به حقیقت مطلق عاجز است. البته مولوی این موضوع را قبل از کانت چنین بیان داشت که عقل سایهٔ حق است و حق بسان آفتاب. و در جایی دیگر گفته حق سلطان است و عقل شحنه‌ای در برابر سلطان؛ وقتی سلطان فرامی‌رسد شحنه به کنجی می‌خزد.

۱. اعراف / ۱۸۰. ۲. علامه محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۵.

نقل آمد عقل او آواره شد عقل خود شحنه است چون سلطان رسید عقل سایه حق بود حق آفتاب عقل عقل و جان جان ای جان تویی عقل کل سرگشته و حیران تست عقل جزوی عقل را بدنام کرد	صبح آمد شمع او بیچاره شد شحنه بیچاره در کنجی خزید سایه را با آفتاب او چه تاب عقل و جان خلق را سلطان تویی کل موجودات در فرمان تست کام دنیا مرد را ناکام کرد^۱
--	--

تعامل فقها با بناهای عقلایی در جهان امروز

مقدمه

از مسائل مهمی که فقهای شیعه در دانش اصول به آن دقت ورزیده و آن را مبنای کار خود قرار داده‌اند سیرهٔ عقلا یا بنای عقلا و یا حجیت سیرهٔ عقلا است. قلمرو سیرهٔ عقلا و روش آنان تا چه میزان در تغییر و تحول احکام فقه تأثیرگذار است؟ به عبارت دیگر، روشهایی را که عاقلان هر جامعه در زندگی، در امور اعتباری، برمی‌گزینند و یا عاداتی و عرفی که رواج می‌یابد و عقلا بر آن انگشت تأیید می‌نهند و یا در برابر آن امتناعی نمی‌ورزند را می‌توان مورد رضایت شارع دانست و به عنوان یک مسلمان با آن همراهی کرد؟

پرسش دیگر این است که اگر حلال و حرام خداوند، در مسائل اجتماعی، به همراه بنای عقلا و تغییر عرفها تغییر یابد، در این جا روند عرفی شدن و یا سکیولاریزیشن «secularization» دامنگیر فقه نخواهد شد؟ و اگر فقه عقلایی و عرفی شود آسیبی به دین، که امری قدسی است، وارد نمی‌کند؟

با توجه به این که، در اثر پدیدهٔ صنعتی شدن و رشد شهرنشینی، فرهنگها در این روزگار تلاقی و توارد بیشتری یافته‌اند و پاره‌ای از روشهای عقلایی جزو عرف جهانی گشته است — فی‌المثل، پدیده‌ای به عنوان حقوق بشر با مبانی فلسفی آن که بسیاری از عالمان و عاقلان و در پی آن برخی عرفها آن را پذیرفته‌اند و کثیری از کشورها، از مسلمان و غیرمسلمان، آن را امضا کرده‌اند — فقها نسبت به چنین سیره‌هایی چه نوع برخوردی باید داشته باشند؟ آیا به عنوان سیرهٔ عقلا باید با این روشها همراهی نمایند و یا چون امضا شارع پای این سیره‌ها نیست، نمی‌توان

آن‌ها را پذیرفت؟ روشن است که هیچ فرهنگ و قوم و یا آیینی اجازه همراهی با تمام سیره‌ها و سنتها را نمی‌دهد و نمی‌توان عرف خاصی و یا یک نص دینی را به پای یک سیره قربانی کرد. چنین کاری نه مطلوب است و نه ممکن خواهد بود. اما پاره‌ای از سیره‌ها در جهان امروز چنان جهانی و فراگیر شده و طبع آدمیان چنان آن را پذیرفته است که نمی‌توان به سادگی از کنار آن عبور کرد و آن را مغلوب فتاوی پیشین قرار داد. پاره‌ای از معاملات، احکام کیفری، حقوق خانواده، حقوق زنان و ... از این قبیل است. خوشبختانه در این دو قرن اخیر بحث عرفی و عقلایی دانستن پاره‌ای احکام توسط فقهای امامیه در کتابهای اصولی و فقهی آمده و شاید از زمان شیخ انصاری دامنه این بحث فراتر رفته باشد.

نکته‌ای که در این جا ذکر آن ضروری است این است که اگر دایره عقلانیت را در فقه گسترده بدانیم و هر گزاره فقهی را بر مبنای استدلال و ملاکات عقلانی و مصالح و مفاسد بپذیریم، فرصت بیشتر و زمینه مساعدتری برای توافق با دنیای مدرن خواهیم داشت. چرا که اگر گزاره‌ای فقهی و یا قانونی بر اساس استدلال و منطق شکل گرفته باشد — مراد از منطق در این جا نه منطق ریاضی که منطق عقلایی است —، در سایر فرهنگها بیشتر قابل دفاع خواهد بود. ممکن است در فقه شیعه اصول موضوعه‌ای وجود داشته باشد که راه را برای ورود به دنیای جدید ببندد و همواره ما را در چارچوب تعبد نگهدارد.^۱ (خواهیم گفت که این خود جای سؤال است که این اصول موضوعه از کجا و با چه مبنایی شکل گرفته است؟) امروز ممکن است سیره عقلای جای سیره متشرعه را بگیرد و یک اصل موضوعی حاکم بر اصل موضوعی دیگر شود. این اصلهای موضوعی بر اساس اقتضائات زمان پیدا می‌شود و روزگاری نیز افول می‌کند. یک دستگاه فقهی، که می‌خواهد زندگی مردم را سامان دهد، نمی‌تواند بر اساس اصولی بنا شود و آن اصول از امور دائم و جاوید تلقی شود.

بحثی که در این نوشتار پی گرفته خواهد شد چگونگی رویارویی یک فقیه با سیره‌های امروزی است؛ سیره‌هایی که عاقلان و خبرگان، منهای تأثیر اندیشه‌های

۱. از باب مثال: تمام گزاره‌های دینی حقیقی و جاودانی‌اند.

دینی و نژادی و قومی، در حل مسائل و مشکلات اجتماعی، معاملاتی، روابط خانواده و زن و مرد و امثال آن برگزیده‌اند. به بیان روشن‌تر، فلسفه‌های مضاف در رابطه با حقوق آدمیان، با مبانی فلسفی، به مسائلی دست یافته‌اند که در روزگار پیشین و در عصر تأسیس شریعت اسلام مطرح نبوده است و نمی‌توان این روشها را به عنوان این که امضای شریعت در پای آن نیست، یکسره کنار نهاد. مفاهیم دولت، ملت، حقوق شهروندی، انتخابات، قانون‌نویسی، دموکراسی، نهادهای مدنی، احزاب و ... پدیده‌های مدرنی هستند که قوانین ویژه خود را می‌جویند. دولت به مفهوم مدرن آن با اصطلاحات دولت عادل، سلطان عادل، خلافت و ... که در گذشته مطرح بود هیچ اشتراکی ندارد. بر فقیه لازم است که تکلیف خود را در مورد این مسائل روشن نماید. از راههای روشنی که فقیهان سده اخیر در این باره طی نموده‌اند، توجه به بنای عقلا و یا سیره عقلاست. نکته مهمی که فقیهان همواره به آن توجه داشته‌اند این است که شارع را رئیس‌العقلا می‌دانند، یعنی شارع در مراحل قانونگذاری همپای عقلا است و حق تخطی از طریق آنان را ندارد. جای انکار نیست که عقلا و قانونگذاران مصالح فرد و جامعه را در نظر می‌گیرند و این مصالح و مفاسد، مصداقاً، در تحول است. و هرچند در صورت تصادم مصلحت فرد با مصلحت جامعه، مصلحت جامعه را مقدم می‌دارند، اما حقوق فرد در هر صورت قابل توجه است. با وجود این، ظرایفی در این بحث وجود دارد که باید در آن دقت بیشتری صورت گیرد. نخست لازم است تعریفی را که علمای اصول در «بنای عقلا» ارائه کرده‌اند بنگریم و آن گاه دریابیم که دامنه آن در عرصه فقه تا کجا خواهد بود؟

۱. تعریف سیره عقلا

پاره‌ای از عالمان علم اصول سیره عقلا را چنین تعریف کرده‌اند:

روش و سلوک عملی خردمندان بر انجام یا ترک کاری، که عوامل دینی، نژادی، و قومی در آن تأثیر نداشته باشد.^۱

۱. محمد رضا مظفر، اصول فقه، ج ۲، ص ۱۵۳ و محمد جعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ج ۲،

پیش از آنان مرحوم نائینی در تعریف سیره عقل چنین آورده است:

«فهی استمرار عمل العقلا بماهم عقلا، علی شیء، سواء انتحلوا الی ملة او دین او لم ينتحلوا»^۱ (عملی که عقلا، از آنجا که عقلا هستند، در پیش گیرند، چه وابسته به دینی باشند یا نباشند، آن را سیره عقل می نامند). مراد از سیره در این جا ارتکاز عقلانی یا سیره و عملی است که از فطرت انسانها ناشی شده و طبع آدمیان آن را پذیرفته باشد.

شهید محمدباقر صدر در تعریفی مشابه می گوید:

«سیره العقلا عبارة عن ميل عام عند العقلاء - المتدینین و غیرهم...»^۲ (سیره عقل همان میل عام به چیزی است که نزد عقلا، چه دینداران و چه غیر دینداران، مورد قبول است).

غالب تعاریفی که در این باره آمده یکسان است. نقطه مشترک این تعاریفها این است که سیره عقل ارتکا به دین خاص ندارد و می تواند جهانی شود. یعنی بناهایی است که از عقل و عادت و فطرت آدمیان ناشی می شود و طبع و طینت هر انسانی آن را می پذیرد. لهذا بنای عقلا با روشهای عرفی چندان تفاوتی ندارد.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین»^۳ تعریف عرف و سیره عقل را یکی دانسته و می گوید:

«عرف» آن اموری است که خردمندان (عقلا) جامعه آن را به رسمیت می شناسند که عبارتند از مجموعه سنتها و روشهای نیکو و پسندیده ای که در میان ایشان رواج دارد و برخلاف کردارهای نادر و استثنایی است که جامعه و عقل اجتماعی آنها را به بدی یاد می کند.^۴

۱. محمدحسین نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۲

۲. محمدباقر صدر، الحلقة الثانية، ص ۱۶۰-۱۶۸. ۳. اعراف / ۱۹۹.

۴. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۸، ص ۱۹۹.

شاید این تعریف برگرفته از تعریف میر محمد شریف جرجانی باشد:
عرف آن روشی است که به گواهی عقلها در نفوس و جانها استقرار یابد و
طبیعیای سالم و معتدل آن را بپذیرد.^۱
پیش از اینها غزالی گفته بود عرف چیزی است که انسانها به هدایت عقل بر
آن متفقند و طبیعت و سرشت سالم آنان آن را پذیرفته است.

شیخ انصاری نیز عرف و سیرهٔ عقلا را یکی می‌داند:
منظور از عرف همان سیرهٔ عقلاست؛ از آن جهت که دارای عقل و خرد هستند،
آن چنان که گاهی به بنای عقلا استدلال می‌کنند و منظور ایشان درک و فهم عرفی
عقلاست.^۲

در نهایت شیخ انصاری بنای عقلا را از راه دلیل عقل حجت می‌داند.
آیت‌الله منتظری بنای عقلا را از تعبد خارج ساخته و گوید:

«... لکن لیس بناء العقلاء مبنیاً علی التعبد من ناحية الآباء أو الرؤساء، و لا علی
إجراء دلیل الانسداد و أنهم مع الالتفات إلى انسداد باب العلم اضطروا إلى العمل
بالتقليد و الظن، و لا علی اعتماد کل فرد فی عمله علی عمل سائر العقلاء و بنائهم. بل
من جهة اعتماد کل فرد فی عمله هذا علی علم نفسه و الإدراک الحاصل فی ضمیره.
فالمراد بناء العقلاء بما هم عقلاء، حیث إن الجاهل برجوعه إلى الخبیر الثقة یحصل له
الوثوق و الاطمینان، و هو علم عادی تسکن به النفس»^۳ (بنای عقلا بر تعبد و یا از
راه گفته‌های پدران و رؤسای قوم نیست و نه به خاطر این که باب علم منسد
است. بلکه از این جهت که هرکس در انجام کار خود در پی دلیلی می‌رود که
او را قانع کند و سکون نفس پیدا کند. بنای عقلا از این جهت حجت است که
انسان جاهل در مراجعه به آنها وثوق و اطمینان پیدا می‌کند.)

مرحوم امام خمینی (ره) میان عرف و طریق عقلا چندان تفاوتی قائل نیست.

۱. شریف جرجانی، الجرجانی، التعریفات، ص ۱۵۳.

۲. شیخ مرتضی انصاری، فرائد الاصول، ۱۶۴، ۱۷۵.

۳. آیت‌الله حسینعلی منتظری، دراسات فی ولاية الفقیه، ج ۲، ص ۱۰۲.

ایشان گاهی در تبیین عرف از واژگان «امور عقلاییه»، «طریقه‌العقلا»، «بناء العقلا»، و یا «سیره‌العقلا» یاد می‌کند.^۱

«ایشان (امام خمینی) هرکجا که سیره‌عقلا را مطرح کرده‌اند، و چه آنجا که از تأثیر زمان و مکان در متعلقات و موضوعات احکام و فتاوا سخن گفته‌اند، تمام توجهشان به حجیت سیره‌عقلا و عرف عام متمرکز است.»^۲

از نگاه آیت‌الله خمینی (ره) اماره‌های عقلایی اماره‌هایی هستند که عقلا در دادوستدها، تدبیرهای اجتماعی، و به طور خلاصه در تمامی شئون زندگی خویش بدان‌ها عمل می‌کنند و نیازی به جعل حجیت از طرف شارع ندارد و اگر شارع در مقام ردع آن برآید نظام اجتماعی مختل می‌شود؛ مانند حجیت ظواهر، قول لغوی، پذیرفتن خبر موثق، أصالة الصحه در فعل دیگری. عقلا به این گونه امور عمل می‌کنند و در انتظار جعل حجیت از طرف شارع نمی‌نشینند.^۳

معنای این نظرات، بالاتزام، این می‌شود که اگر حکمی از راه نقل به دست ما رسید و مربوط به گذشته بود و در زندگی امروز کاربردی نداشت و با عقل و عدالت و سیره‌عقلا و عرف در تعارض بود، باید از حکم نقلی دست فروگذاشت، چرا که ممکن است آن حکم نقلی در این روزگار عادلانه و عاقلانه و عرف‌پسند تلقی نگردد. معنای این ادعا تعطیل حکم خداوند نیست، بلکه چون موضوع منتفی گشته حکم لزوماً منتفی می‌شود.

مواردی که علمای پیشین براساس اعتبار سیره‌عقلا آورده‌اند از این قرار است:

۱- حجیت ظاهر کلام. دلیل این که در قرآن به فهم ظاهر آیات استناد می‌شود «أصالة الظهور» است. این اصل به دلیل این که مورد قبول عقلا می‌باشد در استنباط احکام نیز مورد قبول واقع شده است. این اصل، یک اصل شرعی و دینی نیست. سیره‌عقلا بر این است که ظاهر هر متن و سخنی را حجت بدانند و از نگاه آنها تفهیم و تفاهم عرفی تابع ظهور نوع کلام است. این اصل در تمام فرهنگها مورد قبول است و نیاز به دلیل شرعی ندارد. چنانچه از ظاهر کلام یقینی حاصل نگردد،

۱. آیت‌ا... روح‌الله خمینی، انوارالهدایه، ج ۱، ص ۱۹۴.

۲. دکتر علی‌رضا فیض، مبادی فقه و اصول، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۰۷.

۳. آیت‌ا... روح‌الله خمینی، انوارالهدایه، ج ۱ ص ۱۰۶.

به اهل لغت باز می‌گردیم و حجیت قول آن‌ها سیره عقلایی خواهد بود. و اگر احتمال قرینه‌ای داده شود که کلام را از معنای ظاهری ببیندازد، نیز، به اصل عدم قرینه بر می‌گردیم، که خود یک اصل عقلایی خواهد بود.

۲- حجیت خبر واحد. شاید نود درصد دستگاه فقه شیعه براساس خبر واحد صورت گرفته باشد. مرحوم آیت‌الله بروجردی می‌گوید اساس فقه شیعی بر دو چیز شکل گرفته، یکی حجیت ظواهر و دیگری حجیت خبر واحد، که هر دو براساس سیره عقلا است.^۱

حجیت خبر واحد، که بنیان فقه را تشکیل می‌دهد، از آغاز مورد بحث و اختلاف عالمان بوده است. فی‌المثل سید مرتضی چندان وقتی برای خبر واحد قائل نمی‌بود و بر این نظر بود که خبر واحد مجرد از قرائن قطعی حجت نیست، زیرا بر حجیت خبر واحد دلیلی اقامه نشده است. در مقابل او شیخ طوسی، علامه حلی، و سید بن طاووس خبر واحد مجرد از قرینه قطعی را حجت می‌دانستند، زیرا بر این باور بودند که از سوی شارع جعل حجیت شده است. جالب این است که شیخ طوسی در این باب ادعای اجماع کرده و در مقابل، مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان بر عدم حجیت خبر واحد ادعای اجماع کرده است.^۲

در هر صورت، برای اثبات حجیت خبر واحد راههای گوناگونی، از آیات قرآن، احادیث و اجماع طی شد و مناقشاتی در این ادله وارد گشت. تا این که در نهایت شیخ انصاری روش سیره عقلا را برگزید و آن را یکی از ادله مهم در به کارگیری خبر واحد شمرد: «استقر طريقة العقلا طرا علی الرجوع بخبر الثقة فی امورهم العادیة»^۳

می‌دانیم که خبر واحد علم آور نیست جز این که عقلا در زندگی روزانه آن را معتبر می‌دانند و ملاک اعتبار آن، و ثوقی است که نسبت به محتوای خبر پیدا می‌کنند.

۲. گستره سیره عقلا در فقه

تصور غالب بر این است که احکام و باید‌ها و نباید‌هایی که در حوزه فقه مطرح است ریشه در وحی الهی دارد و اصولاً آدمیان حق ارزشگذاری در موضوعات را

۱. آیت‌الله حسینعلی منتظری، نهاية الاصول، ص ۴۷۱.

۲. طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۰۰.

۳. شیخ مرتضی انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۹۷.

ندارند و اگر منطقه الفراغی یافت شد باید به اصول و کلیاتی که در کتاب و سنت مطرح است رجوع نمود و حکم لازم را استخراج کرد.

اما اگر کسی این داستان را تاریخی نگاه کند می‌تواند در ادعای فوق مناقشه نماید. با این بیان که احکام موجود، غالباً، حالت امضا دارند. این احکام پیش از اسلام به دست عقلای قوم تشریع گشته بود و پیامبر اسلام (ص) آنها را در اسلام اجرا نمود.^۱

پذیرفتن این احکام علت یا دلیل غیبی ندارد، زیرا این قبیل از احکام چون جلب مصالح و دفع مفاسد می‌کرد و با توحید و اخلاق جامعه تضادی نمی‌داشت از طریق وحی امضا گشت. حال اگر عقلای این روزگار سیره‌ای را بنا نهاند و باید و نبایدی را، بر اساس مصالح و مفاسد، تأسیس نمودند چرا نباید اجرا شود؟ این مسئله به مبنایی کلامی بر می‌گردد و آن این است که فقه عاقبت‌گراست و مصالح و مفاسد آن علاوه بر جنبه دنیوی جنبه اخروی نیز دارد و معیارهای غیبی دارد که بر ما روشن نیست، لهذا باید هر حکمی امضای شارع را در بر داشته باشد. اما اثبات این ادعا دشوار می‌نماید و به تفکر اشعری‌گری بیشتر نزدیک است. افزون بر این، فقهای عقلگرای اسلام در آرای فقهی خود از کنار بناهای عقلایی عبور نکرده‌اند و عرف و بنای عقلا را یکی از مصادر تشریع و استنباط قرار داده‌اند و امضا شارع را به پای هر حکمی لازم ندانسته‌اند. نیک می‌دانیم که بنای عقلا، عمدتاً، در حوزه مسائل عمومی و اجتماعی است و در حریم احکام عبادی راه ندارد. عقلا هیچ‌گاه در حوزه‌های اعتقادی و یا خصوصی ورود پیدا نمی‌کنند.

در هر صورت، سیره عقلا در نزد فقها نه تنها در اصول، که در فقه و یا در قواعد فقه کاربرد قابل توجهی پیدا کرده است؛ از جمله در قاعده نفی عسر و حرج در احکام مهمترین دلیل پس از قرآن سیره عقلاست. بنای عقلا نیز قائم بر عدم جعل و تشریع احکام حرجیه در تمامی ابعاد است و شارع مقدس که خود رئیس عقلاست نمی‌تواند از سیره مسلم عقلایی تخطی کند.^۲

۱. صدوق، خصال، باب الخمسه، ص ۳۱۳، بحارالانوار، ج ۹۶، ص ۲۴۴، چاپ بیروت.

۲. آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی، قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۲۷۴.

اما پیش تر از اینها شهید اول در القواعد و الفوائد، که بنای عقلا را به «العادة» تعبیر می‌کند، می‌گوید: يجوز «تغییر الاحکام بتغییر العادات»^۱ (چنانچه روشها تغییر یابد احکام به تبع آن تغییر می‌یابد). مراد از «عادات» همان عرفی است که از عقلا سرچشمه می‌گیرد. اگر پذیرفتیم که تکالیف عسر و حرج از طریق بنای عقلا نکوهیده است، از آن سو باید بپذیریم که تعیین عسر و حرج نیز به عهده عقلا خواهد بود. گذشته از قواعد فقهی، در کتیری از موارد در فقه به سیره عقلا ارجاع شده است. به نظر می‌رسد عالمی چون شهید اول این سیره را، به طور مستقیم، در فقه جاری می‌داند. مثال ایشان در تأثیر سیره در احکام فقهی چنین است: اگر میان زن و شوهر در مورد پرداخت مهریه اختلاف افتاد، روایت می‌گوید قول شوهر مقدم است، یعنی مهریه پرداخت شده است. شهید می‌گوید این روایت ناظر به زمانی است که پس از ازدواج و پیش از مقاربت مهریه پرداخت می‌شد، اما در زمان یا مکانی که رسم بر این نیست که پس از اجرای عقد مهریه را بلافاصله بپردازند نمی‌توان گفت قول شوهر مقدم است، بلکه در چنین عرفی ادعای زن مقدم است، چرا که اصل عدم پرداخت مهریه است. در این جا ذکر اختلاف زن و شوهر در مورد مهریه به عنوان مثال است. می‌توان با تغییر عرف خیلی از احکام را در باب معاملات، سیاسیات و... تغییر داد. به نظر طباطبایی یزدی عقلا می‌توانند در حوزه عقود و معاملات ورود پیدا کنند. به تعبیر ایشان دلیلی برای انحصار معاملات در عقود معین وجود ندارد، بلکه هر معامله عقلایی صحیح است، مگر این که با دلیل خاصی مواجه شویم.^۲ غالب فقها بر این باورند که هر چیزی که منفعت عقلایی داشته باشد معامله و اجاره آن جایز است. چنان که مرحوم امام خمینی (ره) در فتوای جواز شطرنج انجام داد.

شهید صدر در توسعه قلمرو سیره عقلا تا آن جا پیش می‌رود که می‌گوید: «والواقع ان الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الاصولية في باب الامارات؛ بل شاع ذلك في الفقه، خصوصا في باب المعاملات التي يكون للعقلا تقنين فيها...»^۳

۱. محمدبن مکی العاملی (شهید اول)، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۴۷.

۲. محمدکاظم یزدی، عروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۱۰. ۳. شهید محمدباقر صدر، بحوث، ص ۲۳۲.

(استدلال به روش عقلا تنها در مسائل اصولی نیست، بلکه در فقه خصوصاً در مسائل معاملات، عقلا برای آن قانونگذاری می‌کنند.)

غالب فقها، از جمله شیخ انصاری، کاربرد این سیره را بیشتر در مسائل اصولی می‌دانستند، همان‌طور که آمد، مثل حجیت ظواهر، خبر تقه، و امثال آن. ولی شهید صدر و پیش از او شهید ثانی آن را در فقه به کار گرفتند. ناگفته نماند شیخ انصاری در مکاسب در مسائل بیع در خیلی از موارد ارجاع به عرف می‌کند که همان سیره عقلا می‌باشد. پس از شیخ انصاری مرحوم محقق کمپانی در حاشیه بر کفایه این بحث را پیش کشید و در مقابل کسانی که می‌گویند باید سیره عقلا در منظر شارع صورت گیرد به چالش برخاست و گفت: در حجیت سیره عقلانی به عدم احراز ردع اکتفا شده است. او عقلاً عدم احراز ردع را امضا دانسته است و در توضیح دیدگاه خود می‌گوید:

شارع دو حیثیت دارد، یکی عاقل بودن بلکه عقل عقلا بودن و دیگری شارع بودن است. در موارد سیره‌های عقلانی می‌دانیم شارع از آن رو که عاقل است همان موضعگیری را دارد که کلیه عقلا دارند ولی شک داریم که به عنوان شارع بودن آیا با چنین موضعی مخالفت دارد یا نه. به عبارت دیگر آیا مشرّع بودن او چنین سیره‌ای را رد می‌کند یا نه. این احتمال قابل اعتنا نیست چون فرض این است که موافقت او را با سیره عقلانی احراز کرده‌ایم.^۱

استدلال امام خمینی (ره) در این باره این است:

امامان معصوم عالم به آینده بودند و می‌دانستند در آینده چه سیره‌ها و عرفهایی در جامعه مسلمانان متداول می‌گردد. اگر این عرفها نزد شارع فاقد اعتبار و حجیت بودند، بر معصومان لازم بود از این عرفها منع و رد نمایند و ناخشنودی شارع را اعلام دارند، زیرا آنان عالم به آینده و نگهبان شریعت هستند و چون ردعی از سوی آنان اثبات نگردیده، بنابراین با توجه به علم آنها به وقایع آینده می‌توان گفت عرف هرچند در زمان آینده تحقق یابد، حجت و معتبر است.^۲

۱. محمدحسین غروی اصفهانی (کمپانی)، حاشیه بر کفایه. (نهایة الدراية)

۲. آیت‌الله روح‌الله امام خمینی، انوارالهدایه، ج ۱، ص ۱۰۶.

شک نیست در جهان امروز روش‌هایی که عقلا برمی‌گزینند یا به تعبیر شهید صدر در باب معاملات تقنین قانون می‌کنند، و در عمل مصلحت عامه را تأمین می‌نمایند، مورد رضایت شارع است. این سخن شهید ثانی که می‌گوید: «بجوز تغییر الاحکام بتغییر العادات» (با تغییر عادات مردم احکام نیز تغییر می‌یابد)، چرا در فقه جدی گرفته نمی‌شود؟

در این روزگار در سطح جهان غالب مسائل زندگی مردم تغییر یافته و روشهای جدیدی برای زندگی بشر، منهای سنتهای دینی و قومی، شکل گرفته است، نمی‌توان این روشها را مردود دانست به این دلیل که در منظر شارع صورت نگرفته است. شک نیست انواع حقوقی که در جهان امروز برای بشر شناخته شده است ریشه‌ای در فقه ندارد، جز این که فقیهان آنها را روش عقلایی تلقی نمایند. حقوق و آزادیهای سیاسی، حقوق شهروندی، و حقوق اجتماعی و امثال آن از حقوق مسلم انسان امروزی است. در جهان جدید هیچ عاقلی برده‌داری را به رسمیت نمی‌شناسد. پاره‌ای از روابط زن و مرد به‌گونه‌ای که در نظام فقهی گذشته مطرح بود، تغییر یافته و جای آن نظام جدیدی نشسته است. طبیعی است که فقه ما باید در کنار سیره عقلا در جهان جدید حرکت کند. علت این که پاره‌ای از فتاوا در مورد احکام خانواده و زنان تغییر یافته و جای آن نظرات جدیدی نشسته است، نفوذ سیره عقلا و تغییر در عرف و عادات در زندگی مردم است. و این زندگی آن نظرات فقهی گذشته را بر نمی‌تابد. اگر مبنایی تر به این ادعا توجه شود باید گفت شارع امور مربوط به دنیای مردم، یعنی رابطه فرد با جامعه و با طبیعت، را به خود آنان واگذار کرده است و اوامر و نواهی شارع، اگر در این عرصه‌ها وجود دارد، ارشاد به حکم عقل می‌باشد، چرا که مصالح و مفاسد در امور دنیوی مشخص است. به تعبیر آیت‌الله منتظری:

«... يمكن أن يقال... ليس غرض الشريعة السمحة السهولة و هدفها الأصلي هدم أساس التعيش و الحياة و التدخّل في الأمور العادية التي ينتظم بها شؤون الحياة، بل الغرض الأصلي لها هداية الإنسان إلى سعادته الأبدية و سوجه إلى الكمال. و أما أمور الحياة الدنيوية فهي محوّل غالباً إلى شعور المجتمع و عقولهم الكافية في إدراك صلاحها غالباً إلا فيما إذا كان أمر مضرّاً بحال الناس و لم يلتفت إليه عقول عقلائهم كالمعاملات الربوية مثلاً فيردع

عنها، فتدبّر. و لعلّ الشارع الحکیم فی هذا السنخ من الأمور العرفیة التي يدور عليها حياة البشر أحالهم إلى عقولهم و خلّاهم و العقول الا فيما ثبت ردعهم»^۱ (غرض اصلی دین هدایت انسان به سوی کمال و حیات ابدی است، اما امور مربوط به حیات و معیشت مردم را واگذار به عاقلان جامعه کرده است تا خود برای دنیاشان قانوناً تصمیم بگیرند، مگر این که قوانین مضر به حال جامعه باشد که در این صورت شارع دخالت می نماید.)

در این جا مجال ورود در ذکر موارد نیست، اما از باب نمونه در مورد بحث ارتداد، که اخیراً از سوی یکی از فضلاء حوزه مطرح شده و از آن دفاع به عمل آمده است، باید پرسید با کدام روش عقلایی در جهان امروز این مسئله قابل دفاع است؟ آیا می توان کسی را به خاطر تغییر عقیده از دم تیغ گذراند و بر زندگی او خط پایان کشید؟ اینکه عقلای زمان تشریع مجازات مرتد را تقبیح نکردند از این جهت است که ارتداد توأم با لجاجت و توطئه علیه اسلام بود. طبیعی است که دین در دوران تأسیس چنین ارتدادی را برنتابد و احتمالاً عقلای دوره پیامبر، که حضرت (ص) رئیس آنان بود، مجازات ارتداد را به خاطر مسائل سیاسی و توطئه می پذیرفتند؛ اما تغییر عقیده در جهان امروز، از روی تحقیقات علمی، مسئله دیگری است و به نظر می رسد موضوعاً تفاوت ماهوی پیدا کرده باشد. و اگر هم چنین چیزی نبوده است، این دلیل نمی شود که عقلای امروز، نیز، باید همان روش را برگزینند. از نگاه عقلای این عصر تغییر عقیده با روزگار گذشته تفاوت می نماید. چرا در روزگار کنونی برخی از مراجع حکم سنگسار را، ابتدا و یا ضرورتاً، قابل اجرا نمی دانند و آن را وهن به اسلام تلقی می کنند؟ اگر عقلا این حکم را تقبیح نمی کردند، شاید چنین فتوایی صادر نمی شد.

رشد شتاب گونه تعقل و تجارب بشری در مسائل فلسفی و علوم انسانی باعث تحوّل و دگرگونی در فهم و باورهای آدمیان گشته و الگوی زندگی را تغییر داده است، به طوری که درک روشهای زندگی انسان با گذشته تفاوت کلی پیدا کرده است. میان فیزیک نیوتن با فیزیک ارسطو تفاوت از زمین تا آسمان است.

۱. آیت الله حسینعلی منتظری، دراسات فی مکاسب الحرمه: ج، ص ۵۳۳.

کیهان‌شناسی امروز هیچ شباهتی با کیهان‌شناسی گذشته ندارد. دانش روانشناسی و جامعه‌شناسی تغییر بزرگی در رفتار آدمیان ایجاد کرده است. هرچند کار آنان ارزشگزاری نیست. اما این دانشها نمی‌تواند در باید‌ها و نبایدها بی‌تفاوت بماند. یقیناً دانش فقه از گزند این حوادث مصون نخواهد بود. لهذا نباید انتظار داشت بشر مانند گذشته بفهمد و به روشهای هزار سال پیش زندگی کند و در غیر این صورت درک و فهم و روشهای زندگی او نیازمند امضا شارع باشد. محقق اصفهانی نیک می‌فهمد که اگر ما برای هر رویدادی که عقلای جامعه آن را امضا می‌نمایند، به امضا موردی شارع نیاز داشته باشیم زندگی مختل خواهد شد. چرا در بحث مرتد باید به روایاتی تمسک جست که هیچ قابل دفاع نباشد، و در بحث سنگسار به احادیثی توسل جست که شرایط روزگار خود را داشته است؟

امروز برخی از اجتهاد عقل‌محور در مقابل اجتهاد نص‌محور سخن می‌گویند. اجتهاد عقل‌محور یعنی اجتهادی که بتواند از احکام فقهی در زمینه‌های اجتماعی دفاع عقلانی نماید. در این جا باید از اجتهاد عقلایی‌محور، نیز، سخن گفت. و بناهای عقلا را در اجتهاد دخالت داد. عقلای امروز پاره‌ای از مجازاتهای پیشین را نمی‌پذیرند. اعدام فردی که تغییر عقیده داده است از نگاه عقلایی محکوم است. زن و یا مردی را، به جرم زنا محصنه، تا نیمه بدن در خاک کردن و سنگ به سوی او پرتاب نمودن نه تنها تأثیری در کاهش جرم نمی‌گذارد بلکه یک نوع تنفر نسبت به دین ایجاد می‌کند. بر این اساس فقیهانی چون آیت‌الله منتظری و آیت‌الله صائعی در این باب نظر نوینی ارائه می‌دهند و تغییر عقیده را مستحق اعدام نمی‌دانند.

در کنار اجتهاد عقل‌محور و یا عقلایی‌محور، از اجتهاد عدالت‌محور نیز باید سخن گفت. و عدالت چیزی است که با عرف عقلا تفسیر می‌شود. ممکن است مواردی که در روزگار گذشته مصداق عدالت بوده در این روزگار مصداق ظلم تلقی شود. یعنی زمان و مکان در تفسیر مصداق عدالت تأثیر بگذارد. مرحوم علامه طباطبایی در بحث ادراکات اعتباری می‌گوید دین دارای احکام کلی ثابت و احکام متغیر است. احکام گروه دوم به حکومت و شورای مسلمانان سپرده شده است و احکام گروه نخست گرچه به طور کلی فسخ نمی‌گردد، اما ممکن است مشروط به شرایط دانسته شود و با تغییر شرایط از جمله تحول در مقتضیات زمان و مکان اجرای آن

احکام متوقف گردد.^۱ روشن است که احکام متغیر به دنبال شرایط زمان و تغییر در موضوعات تغییر می‌پذیرد و عاقلانه و عادلانه بودن احکام مفهومی سیال است. به بیان دیگر، پاره‌ای از احکام اسلام برای دوره تأسیس با لحاظ شرایط زمانی و مکانی معنا داشته است و عاقلانه و عادلانه بوده است، اما در دوره استقرار که شرایط زمان تأسیس را ندارد احکام در موضوعات دگرگون می‌شود. چگونه می‌توان در این زمان میان مسلمان و غیرمسلمان، از لحاظ حقوق شهروندی، تفاوت قائل شد؟ یا از دارالاسلام و دارالکفر سخن گفت؟ سیره عقلا در این روزگار روابط میان کشورها را به گونه‌ای دیگر تنظیم کرده است. مرز اسلام و کفر یک مرز جغرافیایی نیست. هرچند فقیهانی چون شیخ طوسی و شهید اول دارالاسلام را جایی گفته‌اند که در آن احکام اسلام پیاده شود و یا مسلمانان با غلبه آن را بنا کرده باشند، مانند بصره و بغداد. از باب مثال، شهروند مسلمان ایرانی با شهروند مسلمان عراقی تفاوت دارد، هرچند هر دو مسلمان هستند، ولی یک مسلمان ایرانی و یا افغانستانی در کشور اسلامی ایران تعریف شهروند مسلمان ایرانی را ندارند، اما یک غیرمسلمان ایرانی، دارای هر آیینی باشد، از لحاظ شهروندی با مسلمان ایرانی تفاوتی نمی‌کند و هر دو ایرانی شناخته می‌شوند. یعنی مرز اسلام و کفر که در مفاهیم گذشته مطرح بود، در قراردادهای سیاسی امروز نمی‌گنجد. فی‌المثل دو کشور ایران و عراق که در آنها غلبه با مسلمانان است و احکام اسلام در آن جا پیاده می‌شود، در نقشه جهانی دو کشور مستقل تلقی می‌شود و مرزهای جغرافیایی آن دو مشخص است. در این جا سخن بر سر ارزشگذاری و این که کدام بهتر است، نیست. مهم تفاوتی است که میان مرزبندی‌های فقهی با مرزبندی‌های سیاسی وجود دارد. در جهان امروز عقلا بر اساس مرزبندیهای سیاسی و عرف بین‌المللی تصمیم می‌گیرند.

مطلب دیگر این که فقیهانی مانند آیت‌الله کمپانی می‌گویند ما اگر در مسئله‌ای عدم ردع را از طرف شارع احراز کردیم می‌توانیم به بنای عقلا عمل کنیم به نظر می‌رسد این شرط لازمی است ولی کافی نیست. اگر از راه سنت صحیح و قطعی

۱. محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۴، ص ۱۹۴ و ج ۶، ص ۳۵۸.

حکمی را دریافتیم، باید شرایط زمانی و مکانی آن را نیز لحاظ نماییم و ببینیم آیا مخاطب آن حکم انسانهای موجود زمان صدور نص بوده‌اند و یا انسانهای همیشه تاریخ؟ اگر شارع احکامی را، مانند عدم قضاوت زنان، اعدام مرتد، تفاوت حقوق شهروندی میان مسلمان و غیرمسلمان، احکام بردگی، سن بلوغ دختران، حرمت مجسمه‌سازی، حکم سنگسار، تغلیظ دیه در ماههای حرام، دیه بر عاقله، ارث بردن زن از شوهر تنها در بخش منقولات و امثال آن تشریع کرد، موضوع و مخاطب این قبیل احکام انسانهای موجود هستند و یا طبیعت انسانها؟ به نظر می‌رسد روح این قوانین با انسانهای موجود کار دارد؛ نمی‌توان آنها را حکم قطعی دائمی دانست. می‌توان گفت که اینها در عرف زمان و شرایط روزگار خود تشریع گشته است. همهٔ عقلا می‌دانند که احکام سیاسی و اجتماعی با انسانهای تاریخی موجود سروکار دارد و هر تاریخی احکام مخصوص به خود را می‌طلبد. به بیان دیگر، این قبیل احکام حالت دنباله‌روی دارند، یعنی جامعه شرایط و لوازم خود را می‌سازد و فقیه یا قانونگذار به دنبال آن، حکم و یا قانون را تشریع و تقنین می‌کند. به گفتهٔ اصولیون، حکم ولادت‌یافته از موضوع است و نمی‌توان شرایط زمانی و مکانی را از موضوع جدا دانست. نتیجه این که اگر بنای عقلا را حجت بدانیم و در این بناها عدم ردع از جانب شارع کافی باشد، چنان‌که بسیاری از بزرگان گفته‌اند، باید بناهای عقلائیه را در این زمان در فقه سرایت دهیم. همان‌طور که در صدر اسلام پیامبر رحمت (ص) نسبت به بناهای عقلائیه چنین کرد و هر حکمی که در تعارض با اصول اسلام نمی‌بود را امضا کرد. اگر این ادعا پذیرفته شود، از چالشهای فقیهان با کثیری از احکام امروز در دایرهٔ معاملات، سیاسیات، احکام کیفری، و قوانین مربوط به حقوق بشر کاسته می‌شود. به نظر می‌رسد فقه اسلامی، بالاخص فقه و اصول شیعی، چنین ظرفیت و استعدادی را خواهد داشت.

جایگاه زن در ادای شهادت از منظر فقه اسلامی

آیا زنان نیمی از مردان اند؟

در روزگار مدرن از مسائلی که نگاه فیلسوفان و حقوقدانان و طرفداران حقوق بشر را به خود جلب کرده است، جایگاه زنان در عرصه‌های اجتماعی است. فیلسوفان بزرگی از افلاطون و ارسطو تا نیچه و شوپنهاور در مورد زنان نظرات گوناگون و گاه تند ابراز داشته‌اند، اما فیلسوفان مدافع حقوق آدمیان و ارباب حقوق بشر برخلاف پیشینیان در مقام رفع تبعیض میان زن و مرد برآمده‌اند و در احیای حقوق آنان کوشیده‌اند و از نقاطی که ادیان آسمانی بالاخص اسلام را به چالش کشیده‌اند قلمرو حقوق زنان، به ویژه در عرصه‌های اجتماعی است.

بدیهی است تمامی آنچه که در روایات و ادبیات دینی و شریعت اسلامی به عنوان حق و یا تکلیف برای زنان وارد شده است، مورد قبول برخی از فقهای فعلی و دینداران و حتی بسیاری از زنان مؤمنه نیز نیست. البته پاره‌ای از کارشناسان بسیاری از این روایات را که در تنقیص و تبعیض حقوق زنان وارد شده است، از لحاظ سند، صادر از معصوم نمی‌دانند، با وجود این، می‌توان گفت نگاهی که اولیای دین در گذشته به زنان داشته‌اند، و احکام فقهی که برای آنان در کتب پیشینیان صادر شده، در دنیای امروز، که در آن از حقوق زنان سخن می‌رود، بسی جای بحث و تأمل دارد. اجتهادی که در گذشته بوده و فتاوایی که در رساله‌ها در این باب وجود دارد گره از کار فروبسته این چالش نه تنها نمی‌گشاید، که افزون می‌نماید. فرض را بر این می‌گذاریم که کثیری از این فتاوا مستند به روایات صحیح‌الصدور و واضح‌الدلاله باشد، اما عقل اقتضا می‌کند که زمینه و متن صدور

این روایات بررسی و بازشناسی شود و سایه‌ای که عقل اشعری بر فقه ما انداخته است جای خود را به عقل استدلالی بدهد. اینکه زن را در این روزگار در ادای شهادت نیمی از مرد تلقی نماییم و دین و عقل زنان را ناقص نگاه کنیم و زن امروز را از هر جهت با زنهای عربستان در صدر اسلام مقایسه نماییم و تمامی آن احکام را بر اینان بار نماییم، نوعی عقل‌ستیزی خواهد بود. نگارنده بارها در نوشته‌های خود آورده است که از تقاطعی در فقه که باید اجتهاد مجدد، براساس عرف زمان، صورت گیرد مسائل مربوط به زنان است. این به معنای پذیرفتن تمامی آنچه که فمینیست‌ها در این دوران می‌گویند نیست، بلکه به معنای تحقیقی تازه و شناخت زمینه‌های احکامی است که در گذشته در مورد زنان صادر شده است. در اینجا مجال ورود به مقایسه حقوق زنان در تمامی ابعاد، در گذشته و حال نیست. تنها فرصت این مقال پرداختن به یکی از مسائل مورد بحث، و آن نگاه جنسیتی اسلام به ادای شهادت است و اینکه زن نمی‌تواند همه جا پایه‌پای مردان برای اثبات دعوی و یا موضوعی شهادت دهد، جز در موارد معدود. پیش از ورود در بحث شایسته می‌نماید تقسیم‌بندی فقیهان را در ادای شهادت، براساس کتاب شرایع علامه حلی، که یکی از کتب معتبر فقهی است، در اینجا یادآور شویم.

ادای شهادت در اثبات دعوی یا مربوط به حقوق الله است و یا حقوق الناس. به نظر علامه در شرایع در قسم نخست، یعنی حقوق الله، (حدود) پاره‌ای از آنها تنها با شهادت مردان ثابت می‌شود، مانند لواط و مساحقه، و برخی می‌تواند با انضمام زنان ثابت شود، مانند جرم زنا که با سه مرد و دو زن می‌توان ثابت کرد. یعنی در جرائمی که مربوط به حدود و یا حق الله است حضور مردان در ادای شهادت، به صورت اکثریت، لازم می‌باشد. مسائل مربوط به حق الناس تاحدودی متفاوت می‌نماید. در پاره‌ای از آنها چون طلاق — بنا بر فتوای معروف — باید دو مرد عادل شاهد اجرای صیغه طلاق باشند و زنان را در آن راهی نیست. و پاره‌ای از حقوق مانند وکالت، وصیت، و عقود معاوضی انضمامی است، و جرائمی هست که تنها با شهادت زنان ثابت می‌شود، امثال بکارت و عیوب زنانگی و جاهایی که مردان را در آن راهی نیست.

این خلاصه‌ای از تقسیم‌بندی علامه در شرایع است که پیش از او شیخ طوسی در

مبسوط به بیان دیگر آن را آورده است. «فاما حقوق الله فجميعها لا مدخل للنساء^۱» (زنان را در حقوق مربوط به خداوند (که حدود باشد) راهی نیست.) علامه نیز در شرح ارشاد می‌گوید: «فلا تقبل شهادة النساء في الحدود مطلقا الا في الزنا»^۲ و نیز صاحب جواهر حقوق الهی را با چهار شاهد مرد معتبر می‌داند: «و هی قسمان: حق الله و حق الآدمی و الاول لا یثبت الا باریعة رجال كالزنا واللواط والسحق بخلاف»^۳ لهذا این تقسیم‌بندی، بر اساس حقوق و تقسیم آن به حق الله و حق الناس، در مورد شهادت در غالب کتب فقهی وجود دارد. پس از ذکر این مقدمه به اصل بحث باز می‌گردیم.

شهادت زنان از نگاه قرآن کریم

پیش از ذکر آیات مربوط به این بحث، مقدمه‌ای را ضروری می‌دانم. اصل نظام خانواده که در قرآن، در پاره‌ای از آیات، مطرح است، بیشتر توجه به زمانی دارد که زنان در چارچوب خانواده، با داشتن کمترین حقوق، زندگی خود را به سر می‌بردند و بیشتر ابزار شهوت و یا عامل بزرگ کردن کودکان تلقی می‌شدند و کمترین حضور و یا حق اظهار نظری در جامعه نداشتند و از عدالتی که در آن روزگار رواج داشت، بی‌بهره بودند. پیامبر اکرم (ص) با پیام و حیانی توانست وضع موجود را، در نهایت ممکن، به نفع زنان تغییر دهد و برای آنان حقوقی، مثل حق کار، حق گرفتن مهر از شوهران، حق ارث، و حق حضور در مجامع مانند محکمه و شرکت در جنگها برای امداد مجروحین، که از آن محروم بودند را مشروعیت ببخشد. آیه ۱۲ سوره متحنه با صراحت برای زنان حق بیعت کردن (رای دادن) قائل شد. به پیامبر (ص) فرمود: «هنگامی که زنان برای ترک (خوی جاهلی) با تو بیعت می‌کنند، تو بیعت آنان را بپذیر.» ولی آیا پیامبر اسلام (ص) در مورد حقوق زنان نهایت سخن را برای همیشه فرموده است، به گونه‌ای که اگر برای زنان حقوق دیگری کشف گردید، عمل به آن خلاف شرع تلقی شود؟ در این ادعا جای درنگ است. اگر عدالت را مقوله‌ای متحول بدانیم و بر این باور باشیم که این عرف و زمان

۱. شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه ج ۸، ص ۱۷۲.

۲. محمدبن مکی، معروف به شهید اول، غایه المراد فی شرح الارشاد، ج ۴، ص ۱۲۵.

۳. جواهر، ج ۴۱، ص ۱۵۴.

و سیره عقلاست که عدالت را تعیین می‌کند، می‌توان گفت آنچه که در قرآن کریم و فرمایش پیامبر (ص) آمده است شروع احیای حقوق زنان و در تناسب با عدالت آن روزگار است و هیچ‌گاه چنین ادعا نشده است که این نهایت حقوق و حدود است. با این فرض اگر در این زمان برای زنان حقوقی تصور شود که در آیات و روایات وجود ندارد، نباید آنها را در تضاد یا تعارض با دین دانست. با این مقدمه آیات قرآن را در باب شهادت زنان مرور می‌کنیم.

۱. مسائل مالی

آیه ۲۸۲ سوره بقره که طولانی‌ترین آیه قرآن است مربوط به مسائل مالی و نحوه پرداخت وام و بازپرداخت آن است. نخست می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید هنگامی که بدهی مدت‌دار (به خاطر وام و یا داد و ستد) به همدیگر پیدا می‌کنید آن را بنویسید). سپس می‌فرماید: «وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» (باید عادلانه نوشته شود). و ادامه می‌دهد کسانی که قدرت نویسندگی دارند، نباید از نوشتن خودداری کنند و اگر کسی که حق بر ذمه اوست استطاعت املا کردن ندارد، باید ولی او با عدالت آن را املا کند. و در هنگام املا کردن باید دو شاهد حضور داشته باشد. «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ» (دو مرد را به عنوان شاهد عادل انتخاب نمایید و یا یک مرد و دو زن را انتخاب کنید، زیرا اگر در یکی از زنان انحراف و یا فراموشی رخ داد، دیگری او را یادآوری نماید). «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» (شهود نباید هنگامی که آنان را می‌خوانند ابا و امتناع نمایند). (حتماً باید در دادگاه حضور یابند).

آنچه که در این آیه مورد اهتمام است، یکی اثبات دین و دیگری شهادت عادلانه دادن است تا حقی ضایع نگردد. اینکه دو زن را به جای یک مرد بگیرند، در آیه شریفه علت و یا حکمت آن تصریح شده است؛ یعنی ممکن است یکی از زن‌ها گمراهی و یا فراموشی به او دست دهد و در این صورت دیگری او را یادآور شود. معلوم می‌شود دو زن را به جای یک مرد در شهادت دیون قرار دادن به خاطر

نسیان و خطای احتمالی زنان است، که این عارضه در مردان کمتر است. حال آیا می‌توان حکم کرد که در تمامی زنان، به عنوان زن بودن و ارگانیکسم زنانگی، حالت ضلال و نسیان بیشتر می‌باشد؟ و یا این عوارض مربوط به زنانی است که سروکار چندانی با امور خارج منزل ندارند، ولی در امور منزل خطا و نسیان آنان کمتر از مردان است؟ به بیان دیگر، ممکن است گفته شود چنین حکمی در روزگار صدر اسلام معنا داشته، چرا که زنان از هر حقی محروم بودند و اسلام راهی را برای احیای حقوق آنان هموار کرد. یعنی ممکن است زن هم، با وجود زن بودن، در محاکم قضایی حضور یابد و اثبات دعوا نماید، اما به خاطر عدم حضور آنان در جامعه و ناآشنایی با این گونه مسائل دو زن به جای یک مرد قرار گیرد. این را مقایسه نمایید با نظامی که قبل از اسلام هیچ گونه حقوقی در این مورد برای زنان قائل نبود و زنان به هیچ عنوان حق حضور در محکمه‌ای را نداشتند. اسلام این راه را باز کرد. اگر پیام آیه را عادلانه اثبات کردن دیون تلقی نماییم و مبنای شهادت را عدالت و راستگویی بدانیم، در این صورت جنسیت شاهدان امری عرضی و طریقی و موردی تلقی می‌شود و جنسیت در اثبات موضوع هیچ موضوعیت ندارد. برخی از مفسرین چون محمد عبده در المنار^۱ آیه شریفه را ناظر به زنان موجود زمان نزول آیه دانسته‌اند که به امور منزل اشتغال داشتند و مردان به امور خارج از منزل مشغول بودند؛ لذا تسری این حکم به دورانی که زنان در جامعه حضور دارند و اغلب برخوردار از تحصیلات هستند، جای تأمل و تردید دارد، چرا که علت حضور دو زن به جای یک مرد عارضه نسیان و ضلالت است. از باب قاعده «العله تعمم و تخصص» (علت می‌تواند حکم را توسعه داده و یا تضییق نماید)، اگر در جامعه‌ای زنان گرفتار نسیان بیشتر در امور اجتماعی بودند حکم به دنبال علت حرکت خواهد کرد و اگر موضوع نسیان منتفی شد حکم نیز به انتفای موضوع منتفی می‌شود. قرآن در مقام این ادعا نیست که زنها، ذاتاً، دارای عارضه نسیان و گمراهی هستند، چرا که چنین ادعایی با خیلی از آیات قرآن که زنان را در خصایص ایمانی و روحی همپای مردان قرار داده است، در تضاد است.

۱. محمد عبده و سید رشید رضا، المنار، ج ۳، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲. زنا

در آیه ۱۵ سوره نساء می‌فرماید:

«وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (و کسانی از زنان شما که مرتکب زنا شوند و چهار نفر از شما به عنوان شاهد شهادت دهند، آنان را در خانه‌های خود نگاه دارید تا مرگشان فرارسد؛ یا اینکه خداوند راهی برای آنها قرار دهد.)

اینکه آیا این آیه در مقام بیان حکم زنا است و یا مطلق فحشا، فی المثل مساحقه (همجنس‌گرایی) را هم شامل می‌شود، مورد اختلاف است. غالب مفسران شیعه آیه را مربوط به حکم زنا دانسته و از جمله «من نسائکم» زنای محصنه را تلقی کرده‌اند. به نظر برخی مفسرین آیه یاد شده با نزول آیه ۲ سوره نور که حکم زنا را جلد می‌داند، منسوخ گشته است. ولی این نسخ مورد اتفاق نیست. نکته‌ای که در اینجا مورد بحث این نوشتار است شهادت مردان برای اثبات جرم زنا است. برخی بر این باورند که جمله «اربعه منکم» خطاب به مردان است و باید این چهار شاهد لزوماً مرد باشند. یعنی اگر چهار زن در این رابطه شهادت دهند جرمی را ثابت نمی‌کند. برخی فتاوا بر اساس روایات چنین است که حداکثر دو زن می‌توانند در کنار سه مرد برای اثبات زنای محصنه که موجب رجم است شهادت دهند. یعنی شهادت زنان به طور انضمامی قابل قبول است. و اگر دو مرد و چهار زن بود شهادت مورد قبول واقع می‌شود ولی حکم رجم اجرا نمی‌گردد. نکاتی در اینجا می‌تواند مورد توجه قرار گیرد:

الف) انتخاب چهار شاهد برای اثبات جرم زنا نوعی سختگیری در اثبات این گونه جرائم است، تا آبرو و حیثیت افراد در جامعه لکه‌دار نگردد؛ به طوری که می‌توان گفت اثبات چنین جرمی از طریق شهود محال است و یا امکان آن بعید می‌نماید. ب) در این آیه مانند آیه دین تصریح به این ندارد که در مقام شهادت دو زن در برابر یک مرد است و آیه نیز در مقام تعیین جنسیت در مقام شهادت نیست، بلکه در مقام تعیین تعدد شهود است و اینکه اثبات چنین جرمی باید صد در صد مطابق با واقع باشد و در صورت وقوع در حد امکان ثابت نگردد. لهذا قرآن کریم تأکید

دارد کسانی که نسبت زنا به کسی می‌دهند اگر چهار شاهد اقامه نمایند باید بر آنان هشتاد تازیانه به عنوان حد قذف اجرا کرد، چرا که اینان فاسقاند. «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^۱

ج) اینکه از ضمیر «کم» استفاده نماییم که شاهدان باید مذکر باشند و یا حتماً دو نفر از آنان باید مرد باشند، با ظاهر ادبیات قرآن نمی‌سازد. مانند این است که بگوییم «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...»^۲ تنها خطاب به مردان است. یا آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^۳ نیز خطاب به مردان است و یا بگوییم «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»^۴ شامل زنان نمی‌شود. بنابراین استفاده از ضمیر مذکر «کم» برای استفاده جنسیت در ادای شهادت برخلاف ادبیات رایج عرب و عرف قرآن می‌باشد. به بیان فنی، مخاطب خطابات قرآن که به ضمیر مذکر آمده است عموم افراد می‌باشند. اگر بخواهیم ضمایر مذکر قرآن را حمل بر رجولیت کنیم باید دلیل داشته باشیم. غالب تکالیف قرآنی مانند «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^۵ و امثال آن، به ظاهر جمع مذکر است، اما مخاطب آن عام می‌باشد.

۳. وصیت

در آیه ۱۰۶ سوره مائده آمده است:

«یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَاصَابَتْكُمُ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَخْسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَزْتَبْتُمْ» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که مرگ یکی از شما فرارسد در موقع وصیت باید دو نفر عادل از شما مسلمانان را به شهادت طلبید و اگر در حین مسافرت مرگ شما را فرارسید و شاهدی مسلمان نیافتید دو نفر از غیر خودتان — غیر مسلمان — را به گواهی بگیرید و اگر به هنگام شهادت در صدق آنان شک کردید آنها را بعد از نماز نگاه دارید تا سوگند

یاد کنند که ما حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروسیم هر چند در مورد خویشاوندان ما باشد و شهادت الهی را کتمان نمی‌کنیم.)
 فقها عموماً از این آیه چنین استنباط کرده‌اند که در وصیت و طلاق چون از امور غیر مالی هستند، شهادت مردان عادل لازم است. و اگر زن بخواهد شاهد قرار گیرد باید دو برابر مرد باشد، چون خطاب قرآن کریم به مردان است و با تمسک به آیه ۲۸۲ سوره بقره می‌توان دو زن را به جای یک مرد قرار داد. در طلاق که حضور دو شاهد شرط صحت طلاق است وجود دو مرد عادل ضروری است. اشکالی که در فهم آیه پیشین وارد بود در اینجا نیز وارد است. ظهور آیه در مقام بیان جنسیت نیست، مهم این است که شاهدان وصیت دو فرد عادل باشند. در این آیه شریفه سه کلمه با ضمیر «کم» آمده است. چگونه می‌شود ضمائر «بینکم» و «احدکم» را عام تلقی کرد و ضمیر «منکم» را خطاب به مردان دانست؟

۴. طلاق

از مواردی که برای جنسیت در شهادت استدلال کرده‌اند آیه دوم سوره طلاق است. قرآن می‌فرماید: «فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ فَاُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» (چون عده زنان سرآمد به طرز شایسته‌ای از آنان جدا شوید؛ و دو مرد عادل از خودتان را گواهی دهید و شهادت را برای خدا بر پا دارید.) اینکه در هنگام طلاق دو مرد عادل باید حضور داشته باشند از ضمیر «کم» که مذكر است استفاده شده است — ناگفته نماند روایات متعددی مؤید این ادعا است که بعداً به آن خواهیم پرداخت — اما تا چه میزان می‌توان از ضمیر مذكر در آیه استفاده جنسیتی در شهادت کرد؟ پیش از این بیان شد که غالب خطابات قرآن که با ضمیر جمع مذكر آمده دلالتی بر مردان، به تنهایی، نمی‌کند، بلکه از باب تغليب است که منظور جمیع مردم است.

آنچه که در آیه صراحت و محوریّت دارد وجود صفت عدالت است و این عدالت است که برای هر کسی اطمینان می‌آورد. پیداست که این روش مربوط به روزگاری است که نه دفترخانه طلاق وجود داشت و نه روش امضا کردن معمول و متداول بود. لهذا اگر کسی مطلقه می‌شد و بعداً ادعا می‌کرد که شوهرم مرا طلاق نداده،

روشی برای اثبات آن جز شهادت دو مرد عادل وجود نداشت. نمی‌توان از آیه استفاده کرد که جنسیت مرد شرط حضور برای شهادت در طلاق است. مهم این است که راهی برای انکار طلاق نباشد. بنا بر قول شیخ در مبسوط اینکه بعضی در طلاق، نکاح، توکیل و وصیت شهادت یک مرد و دو زن را کافی دانسته‌اند سخن درستی است. ابن‌ابی‌عقیل و ابن‌جنید از فقهای متقدم نیز چنین ادعایی کرده‌اند.^۱ می‌توان گفت در مجموع آیاتی که در باب شهادت آمده است در مورد زن که آن را از حق‌الله دانسته‌اند، چهار شاهد و برای اثبات طلاق و وصیت که حق‌الناس است دو شاهد ذکر شده است. و در هیچ‌کدام از این موارد شرط رجولیت با صراحت نیامده است، جز در آیه ۲۸۲ سوره بقره که می‌فرماید «یک مرد و دو زن می‌توانند شاهد دین باشند» و فلسفه و علت آن را احتمال نسیان در زنان دانسته است که در تحمل شهادت ضعیف‌تر از مردان هستند. گفتیم که نسیان امری عارضی است و ممکن است در جایی و مواردی نسیان مردان در بعضی امور بیشتر از زنان باشد؛ لهذا در اینجا وجود دو زن در برابر یک مرد تعبدی نیست، بلکه حکمی است که در پی آن علت نیز ذکر شده است. افزون بر این، اگر رجولیت را یک وصف و یا یک لقب بدانیم نمی‌توان برای آن مفهومی قائل شد. برخی، براساس بعضی روایات، استدلال کرده‌اند که زنان به خاطر نقصان عقل و یا نقصان دین شهادتشان هم‌طراز مردان نیست، و خواهیم گفت که این سخن مبنای عقلی و روایی درستی ندارد.

شهادت زنان از نگاه روایات

نخست باید گفت روایاتی که در باب شهادت زنان وارد شده است از لحاظ سند و دلالت تشتت و پراکندگی زیادی دارد. و در نتیجه فقهای اسلام نظرات یکدستی در این مورد ارائه نکرده‌اند. روایتی در ذیل آیه ۲۸۲ سوره بقره منسوب به امام حسن عسگری (ع) درباره علت هم‌طراز نبودن شهادت زنان با مردان وارد شده است که ذکر آن در اینجا ذهن خواننده را نسبت به این مسئله روشن می‌سازد. امام عسگری (ع) از جدش امام علی (ع) می‌آورد که ما در خدمت رسول خدا

۱. رک: آیت‌الله یوسف صانعی، فقه الثقلین، ج ۱، ص ۱۷۹.

بودیم که حضرت از آیه «وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ» صحبت می‌کرد. رسول خدا نخست بردگان را ممنوع و محروم از ادای شهادت دانست و فرمود: «قد شغل البعيد بخدمة مواليهم من تحمل الشهادات و عن ادائها» (بردگان به خاطر خدمت به موالی خود از ادا و تحمل شهادت باز داشته شده‌اند.) هنگامی که حضرت صحبت می‌فرمودند زنی وارد شد و گفت: «انا وافدة النساء اليك» (من به نمایندگی از زنان حضور شما آمده‌ام) و پرسش این است، خداوند شما را برای زنان و مردان برگزیده و خداوند روزی‌دهنده زنان و مردان است، سبب چیست که شهادت دو زن به جای یک مرد در مسئله میراث مورد قبول است؟ حضرت در پاسخ فرمود: حکم از سوی خداوند است، دلیل آن: «لانكن ناقصات الدين والعقل» (چون شما زنان از لحاظ دین و تعقل ناقص می‌باشید.) آن زن از نقصان دین زن‌ها پرسید، پیامبر (ص) فرمود: «ان احد يكن تكون تعقد نصف دهرها لا تصلى بحیضة»^۱ (شماها نیمی از روزگار خود را به خاطر ایام قاعدگی نماز نمی‌خوانید و شما زیاد لعن می‌کنید، کفران نعمت می‌کنید.)

در اینجا اصل حدیث را به خاطر طولانی بودن نیاورده‌ایم. اگر کسی نگاه فنی و ادیبانه به حدیث داشته باشد می‌فهمد که احتمال جعل در این روایت زیاد است. افزون بر این، آیا با یک روایت مرسل که پاره‌ای از فرازهای آن در تعارض با قرآن است — مثلاً دین شما ناقص است چون نیمی از عمرتان از عبادت محرومید، زیرا در ایام قاعدگی فریضه نماز را از شما برداشته‌اند — می‌توان زنان را از پاره‌ای از حقوق خود محروم ساخت؟ روشن است که هیچ زنی نصف عمرش قاعده نیست. هر زنی حداکثر یک چهارم از عمرش در دوران قاعدگی به سر می‌برد. مهمتر اینکه ترک نماز در آن ایام به دستور شارع حکیم است. و اگر از این دستور تخلف کند و نماز بخواند دینش ناقص می‌شود. حال چگونه پیامبر (ص) می‌تواند چنین سخنانی را فرموده باشد؟ به عبارت دیگر، در کنار آن همه تعبیر عالی قرآن نسبت به زنان، اینکه پیامبر آنان را ناقص‌العقل و یا ناقص‌الدین بداند پذیرفتنی نیست. به نظر می‌رسد این روایت، که یکی از روایتهای پایه‌ای در محرومیت زنان از

شهادت است، با برخی آیات قرآن مانند آیه ۱۹۵ سوره آل عمران، ۹۷ سوره نحل، و ۳۵ سوره احزاب که زنان را در عبادت و معنویت و صداقت همپای مردان می‌داند، در تعارض است و به نظر می‌رسد این روایت را باید بر ساخته دست و دستگاه حدیث‌سازان دانست. خوشبینانه اینکه، زن در عربستان و در روزگار طلوع اسلام آنچنان پایگاه پست و جایگاه نازلی داشته، همانند بردگان که از کمترین حقوق اجتماعی محروم بودند، که اسلام در برخورد با این واقعیت نامطلوب تدریجاً راه را برای احیا و احقاق حقوق زنان باز گذاشته است. هرچند چنین توجیهی نیز مطلوب و معقول نخواهد بود و پیامبری که برای حفظ عزت و کرامت آدمیان مبعوث شده است در مقام تحقیر زنان نخواهد فرمود که آنان ناقص‌العقل و از لحاظ دینداری نصف مردان هستند.

بنابراین از عقل دور می‌نماید که بتوان محتوای این روایت را به پیامبر (ص) نسبت داد. و اما از لحاظ سند:

«از حیث سند ثابت نیست که این تفسیر از امام عسگری (ع) باشد. این نسبت هم آن قدر معروف نیست یعنی آن چنانکه کتابهایی مانند کافی، تهذیب، استیصار، و من لایحضر الفقیه، مؤلف آن معلوم است، این تفسیر مؤلف آن معلوم نیست. اولاً ما به این کتاب سند نداریم و ثانیاً این روایت بیش از یک روایت مرسل نیست که عدم حجیت و غیر قابل استناد بودنش ضروری و بدیهی است. چرا که حتی در روایت با سند و مستند هم باید همه راویان آن مورد وثوق و ثقه باشند و وثاقتشان محرز گردد. پس چگونه می‌شود به محض نسبت دادن یک کتاب به امام به روایت آن استناد کرد؛ با اینکه نه سند روایت معلوم است و نه سند خود کتاب»^۱

شهادت زنان پاکدامن مطلقاً جایز است:

ابن ابی یعفور از امام باقر (ع) نقل می‌کند که حضرت شهادت زنان را به طور مطلق قبول می‌دانست، مشروط بر اینکه زنان صالحه و پاکدامن باشند.

۱. فخرالدین صانعی، شهادت زن در اسلام، برگرفته از: آیت‌الله یوسف صانعی، نظریات فقهی، ص ۶۹.

«تقبل شهادة المرأة و النسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر و العفاف مطيعات للازواج تاركات للبذا و التبرج الى الرجل في انديتهم»^۱ (شهادت زنانی که از شایستگان و فرمانبردار شوهرانشان هستند و از دعوا و درگیری دوری می‌کنند و زینتهای خود را تنها برای شوهرانشان به نمایش می‌گذارند، پذیرفته می‌شود).

علمای رجال ابن‌ابی‌یعفور را از راویان مورد اعتماد دانسته و منقولات او را پذیرفته‌اند. لهذا روایت ذکر شده از جهت سند دشوار نیست. آنچه که از این روایت فهمیده می‌شود این است که در ادای شهادت باید اطمینان و وثاقت حاصل شود و مبنای صحت شهادت، صداقت و صلاحیت و پاکدامنی است. در موارد حقوق‌الله و مسائلی چون زنا و قتل که با حیثیت و حیات آدمیان در ارتباط است شارع مقدس در ادای شهادت سختگیری بیشتری کرده تا کوچکترین خطایی در اثبات موضوع رخ ندهد. از سویی دیگر، زنان در روزگار تشریع، به خاطر محروم بودن از حقوق اجتماعی و کمترین ارتباط با امور بیرونی، توان چندانی در ادای شهادت نداشته‌اند. بر این اساس امام باقر(ع) از قول پدرش امام علی(ع) می‌فرماید: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود و لا في القود»^۲ (شهادت زنان در اجرای حدود و قصاص پذیرفته نیست). در تقابل با روایت فوق، در روایت صحیح‌های حران از امام صادق(ع) چنین می‌گوید:

«عن ابي عبد الله قال: قلنا اتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال في القتل وحدة؛ ان عليا(ع) كان يقول: لا يبطل دم امری مسلم»^۳ (از امام صادق(ع) سؤال شد شهادت زنان در حدود پذیرفته است؟ امام فرمود: «تنها در قتل پذیرفته است؛ امام علی(ع) فرمود: خون مسلمانی نباید پایمال شود.» در روایت پنجم این باب می‌گوید: «لا تجوز (شهادة النساء) في الطلاق و لا في الدم» (شهادت زنان در طلاق و خون جایز نیست).

همچنین در تعارض با روایت «لا تجوز شهادة النساء في الحدود و لا في القود» خبر عبدالرحمان از امام صادق (ع) است؛ می‌فرماید: «تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال» (شهادت زنان به صورت انضمامی با مردان قابل قبول است). در اینجا میان رجم که حد زنای محصنه است با جلد که حد زنای غیر محصنه است، فرق گذاشته‌اند. در زنای محصنه که منجر به جرم می‌شود، باید سه مرد و دو زن شهادت دهند. نمی‌توان با دو مرد و چهار زن زنای محصنه را ثابت کرد. در صحیحۃ حلبی از امام صادق (ع) چنین آمده است:

«سألته عن شهادة النساء في الرجم فقال اذا كان ثلاثة رجال و امرتان و اذا كان رجلا و اربع نسوة لم تجز في الرجم»^۱ (از امام صادق (ع) درباره شهادت زنان در رجم پرسیدم حضرت فرمود: «اگر سه مرد و دو زن باشد می‌توان حکم رجم را اجرا کرد و اگر دو مرد و چهار زن باشد، رجم جایز نیست.»)

بنای عقلا که دانشمندان علم اصول در پیش گرفته‌اند این است که در روایت متعارضی که حالت اطلاق و تقیید دارد، مطلق را بر مقید حمل می‌کنند. و یا با پیش‌فرض اینکه خطا در شهادت زنان بیشتر است، در آن بخش از حدود که منجر به مرگ می‌شود، مانند رجم، برای حصول اطمینان بیشتر لزوماً باید تعداد شاهدان مرد بیشتر از زنان باشد. به هر حال این نابرابری که در غالب شهادتها وجود دارد نشان‌دهنده این است که شارع در امور خطیر و اثبات جرائم سنگین بنا را بر استحکام و اطمینان گذاشته است. به تعبیر صاحب جواهر: «نعم قد يقال ان حکمة طلب الاسترمهما امکن و المحافظة علی الهتک»^۲ (علت اینکه شارع در باب حدود سختگیری کرده این است که اصل را بر پوشش گناه و حفظ حرمت دیگران دانسته است.) از باب مثال، در مورد ازدواج، شهادت زنان بلامانع است ولی در طلاق شهادت زنان کفایت نمی‌کند. به نظر می‌رسد در اینجا جنسیت امری عرضی است و اصل مسئله نسیان و فراموشی در مورد زنانی است که با امور بیرون ارتباط زیادی نداشتند. و یا اصل بر سختگیری در امر طلاق بوده است.

عبدالله بن مغیره می‌گوید از امام رضا (ع) پرسیدم: مردی با حضور دو شاهد

ناصبی همسرش را طلاق داد، حضرت در پاسخ گفت: «کل من ولد علی الفطرة و عرف بالصلاح فی نفسه جازت شهادته». در اینجا ملاک مسلمان بودن و در میان مردم به درستی معروف بودن است.^۱ زیرا طلاقى که در دفتری ثبت نمی‌شد، اثبات آن باید اطمینان می‌آورد، تا کسی در مقام انکار آن نباشد. حال جای سؤال است که چرا با این وجود برخی شهادت دو مرد عادل را تعبیدی گرفته‌اند؟

استهلال

شهادت زنان در مورد استهلال در روایات یکدست نیست. پاره‌ای از روایات به طور مطلق آن را جایز دانسته است. ابابصیر از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «تجوز شهادة امرأتین فی استهلال»^۲ (شهادت دو زن در دیدن ماه جایز است).

در جای دیگر ماه شوال را استثناء کرده است: «عن ابی عبد الله قال: لا تجوز شهادة النساء فی الفطر الا شهادة رجلین، و لا بأس فی الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة»^۳ (شهادت زنان در دیدن ماه شوال جایز نیست؛ اما شهادت آنان در دیدن ماه رمضان، ولو با یک نفر، جایز است.) چگونه می‌شود رؤیت هلال در دو ماه متفاوت باشد، به گونه‌ای که در یکی شهادت دو مرد لازم است و در دیگری شهادت یک زن هم کفایت می‌کند؟ مگر رؤیت ماه رمضان یا ماه ذی‌الحجة نسبت به امور عبادی از اهمیت کمتری برخوردار است؟

در روایت دیگری از امام صادق (ع) آمده است: «لا تجوز شهادة النساء فی رؤیة الهلال»^۴ (شهادت زنان در رؤیت هلال جایز نیست).

در جای دیگر آمده است: «لا تقبل شهادة النساء فی رؤیة الهلال و لا یقبل الرجال عدلان»^۵ (شهادت زنان در دیدن ماه مورد قبول نیست، تنها شهادت دو مرد عادل پذیرفته است).

و باز می‌گوید: «لا تجوز شهادة النساء فی الهلال و لا فی الطلاق. و قال: سألته عن النساء تجوز شهادتهن؟ قال: نعم فی العذرة و النفساء»^۶ (شهادت زنان در هلال و طلاق

۱. وسائل، ج ۲۷، ص ۳۹۳. ۲. همان، ص ۳۶۲. ۳. همان، ص ۳۶۱.

۴. همان، ص ۳۵۳. ۵. همان، ص ۳۵۵۹. ۶. همان، ص ۳۵۳.

جایز نیست. راوی از شهادت زنان سؤال می‌کند، امام می‌فرماید: در بکارت و نفاس جایز است.)

در اینجا باید گفت در قرآن هیچ آیه‌ای در این باب که شهادت زنان در استهلال ماه شوال معتبر نیست، وجود ندارد و در هیچ روایتی به آیه‌ای استدلال نشده است. با توجه به روایات دیگری که در این باب وجود دارد، اجمالاً فهمیده می‌شود که ملاک شهادت در استهلال عدالت و اعتماد است. و این در اثبات ماه شوال به دلیل پایان تکلیف روزه اهمیت بیشتری دارد.

نظر آیت‌الله صانعی بر این است که: «شهادت زنان در ماه‌های دیگر و آثار مترتب بر حلول ماه رمضان (به غیر از روزه) مثل ادای دین نافذ است. بنابراین اگر دو زن شهادت دادند که امروز اول ماه رمضان است، مدعی می‌تواند با شهادت دو زن دین خود را از مدیون طلب نماید... نتیجه می‌گیریم که عدم حجیت شهادت زنان مربوط به یک عبادت خاص تکلیفی است و به باب حقوق مربوط نیست.»^۱ روایات در این باب بیش از آن است که آمد. از مجموع آنها استفاده می‌شود که: ۱. شهادت زنان در برخی موارد مانند حدود و یا طلاق اعتباری ندارد. مثل روایت سکونی از امام کاظم (ع) که فرمود: «شهادة النساء لا تجوز فی طلاق و لا نکاح و لا فی حدود»^۲ (شهادت زنان در طلاق و نکاح و حدود اعتباری ندارد.) و تنها در دو مورد شهادت آنان حائز اعتبار است؛ یکی در دیون و دیگر در مسائلی که مردان را دسترسی نیست.

۲. بعضی روایات شهادت آنان را مطلقاً جایز می‌داند، مشروط بر اینکه صاحب عفاف و صداقت باشند. درست است که باید مطلق را بر مقید حمل کرد، اما با اطلاق و تقییدی که در روایات وجود دارد می‌توان فهمید غالب این سؤالات و جوابها به موارد خاص اختصاص داشته است و این پاسخها، عموماً، به مورد برمی‌گشته است. جای تأمل است اگر بخواهیم اینها را به تمام اعصار و امصار تسری دهیم و این احکام را بر زن امروز که در مسائل بیرونی کم از مردان نیست حمل نماییم.

۱. فخرالدین صانعی، شهادت زنان در اسلام، ص ۱۱۹-۱۱۸.

۲. شیخ حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۶۲، انتشارات آل‌البیت.

فی المثل نمی‌توان نتیجه گرفت که اگر چند زن جوان تیزبین ادعا کردند در شب اول شوال ماه را دیده‌اند، به صرف زن بودن سخن آنان پذیرفتنی نیست. اما شهادت دو مرد میانسال که ممکن است دید کافی هم نداشته باشند، از آنجا که به عدالت مشهورند، در این مورد پذیرفتنی باشد. لهذا نگارنده بر این باور است که روایات و یا سنت، غالباً، به وضع موجود توجه دارد؛ به ویژه روایاتی چون رؤیت هلال که هیچ پایگاهی در قرآن ندارد. لهذا نمی‌توان تمامی سنت را، به عنوان تبیین و تفسیر قرآن، به تمامی روزگار سرایت داد. البته در مسائل عبادی بحث دیگری است. اما در مسائل مربوط به زن و مرد و یا حقوق اجتماعی آدمیان، به ویژه زنان، بیشتر باید عرف عقلا و سنت‌های زمان و مکان را لحاظ کرد.

بعضی شاید بر این باورند که در قضاوت و شهادت اصل بر عدم جواز است، (زیرا اصل بر عدم ولایت است)؛ لهذا در صورت شک در مورد شهادت زنان باید بنا را بر اصل عدم جواز گذاشت. نخست باید دانست این اصل از کجا آمده است. طبیعی است که این اصل در عرف عقلا مورد قبول نیست. بلکه داستان به عکس آن است. «در آیات و روایات و اقوال فقها مؤیداتی برای اصل پذیرش شهادت زنان وجود دارد. آیات مربوط به شهادت را از این جهت می‌توان مؤید این اصل دانست که خطابات شارع در قرآن عام است و اصولاً زن و مرد را شامل است.»^۱ در گذشته بیشتر فقها، بنابر اصل عدم جواز و یا با دلیلی نه‌چندان استوار، قضاوت زنان را نافذ نمی‌دانستند و زن را از حق قضاوت محروم می‌داشتند. امروز فقهایمانند آیت‌الله موسوی اردبیلی که سالها در رأس قوه قضاییه بوده است و آیت‌الله صانعی ادله منع قضاوت زن را نارسا دانسته‌اند، البته پیش از آنان برخی فقها مانند محقق اردبیلی نیز چنین نظری داشته‌اند. روایتی که از قول پیامبر (ص) می‌گوید بر زنان جمعه و جماعت و تشیع جنازه و ولایت در قضاء و... نیست، کاملاً از جهت سند و دلالت مخدوش است. و یا در روایت: «... انظروا الی رجل منکم یعلم من قضایانا...» رجل به عنوان قید غالب است و به گفته شیخ انصاری و آیت‌الله منتظری رجولیت که یک لقب است مفهوم ندارد، چون در اینجا خواسته

۱. ناصر قربان‌نیا، بازپژوهی حقوق زن، ج ۱، ص ۲۵۵، به نقل از سیدحسین هاشمی.

امام این است که مردم به قضات جور مراجعه نمایند، سخن از زن و مرد در میان نیست. شگفت اینکه صاحب جواهر شرط ذکوریت در قضا را اجتماعی دانسته که هیچ اساسی ندارد.

مهم این است که آیات قرآن جز در مورد آیه دین^۱، که گفته شد، در هیچ یک از مسائل فوق‌الذکر صراحتی در لزوم حضور دو زن در کنار یک مرد برای شهادت ندارد و هیچ آیه‌ای در مقام شرط رجولیت در ادای شهادت نیست. و در آیه دین که دو زن به جای یک مرد آمده، اولاً علت آن ذکر گردیده و ثانیاً آیه شریفه در مقام بیان تحمل شهادت است، حکم نیز دایرمدار علت می‌باشد و علت، دایره حکم را بزرگ و کوچک می‌نماید — «العله یعمم و یخصص» — نمی‌توان براساس آیه فتوا داد که در مقام ادای شهادت باید دو زن با هم شهادت دهند.

می‌دانیم قوانین کیفری و آیین دادرسی مدنی مصوب ۱۳۷۰، که براساس دیدگاه غالب فقیهان شکل گرفته است، زنان را از اثبات بسیاری از دعاوی محروم داشته و مردان را در شهادت برتری داده است. (ممکن است چنین اظهار داشت که شهادت تکلیف است و نه حق، برداشتن یک تکلیف از زنان تضییع حق آنان نمی‌باشد. پاسخ این است که ممکن است حق از دست‌رفته مدعی پایمال شود که شاهد آن چند زن بوده است.) به هر حال قوانین کیفری و آیین دادرسی موجود ما را با کنوانسیون‌های حقوق بشری به چالش کشیده است. کمیسیون رفع تبعیض از زنان در این مورد در مقام ادعا نشسته است. چرا در شهادت، زنان نیمی از مردان محسوب می‌شوند؟ لزومی ندارد یک کشور اسلامی مانند ایران تمام موارد پیشنهادی را بپذیرا شود، اما تا حد ممکن می‌توان دست از اجتهاد پیشین، که تا چندی پیش رأی دادن و کاندیدا شدن را برای زنان جایز نمی‌دانست، فروشت و پاره‌ای از این فتواها را تاریخی نگاه کرد. با این نگاه، که هیچ خدشه‌ای به اصول دیانت وارد نمی‌کند، خیلی از دعاوی میان ما و مدافعان حقوق بشر فرو می‌کاهد و شریعت اسلام در جهان قابل دفاع‌تر می‌شود.

نگاه اصلاحی به حقوق زنان

موضوع سخن ما در اینجا روند حقوق زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران است و اینکه آیا فاصله میان حقوق زنان در ایران اسلامی با اعلامیه حقوق بشر و کنوانسیون‌های مربوط به آن بیشتر شده است یا کمتر؟ همچنین تأکید می‌کنم که مراد از حقوق زنان در جمهوری اسلامی اندیشه‌ای است که در میان مراجع تقلید و حوزه‌ها و نهادهای حقوقی و قضایی درباره حقوق زنان وجود دارد. پس از انقلاب اسلامی عالمان دین و دستگاه نوپای مدیریتی کشور با پدیده مدرنیته به صورت عملی مواجه شدند. در مواجهه با مدرنیته سه رویکرد وجود داشت؛ یا باید تمامی دستاوردهای آن از جمله مبارزات مسالمت‌آمیز برای رفع تبعیض از زنان را می‌پذیرفتند یا باید یکسره آن را وامی‌گذاشتند یا اینکه راه سومی اتخاذ می‌شد و آن هم تجدیدنظر درباره دیدگاه‌های سنتی درباره زنان و در نتیجه نقد قوانین موجود بود.

در اینجا منظور آن نیست که همه مسائل مدرن را با آموزه‌های سنتی در فقه اسلامی مقایسه کنیم، بلکه تنها به بخش مربوط به حقوق زنان خواهیم پرداخت. شکی نیست که در فقه اسلامی میان زن و مرد تفاوت حقوقی وجود دارد. از طرف دیگر، قرن بیستم بستر تفکر درباره زنان و حقوق آنان است. انگلستان پیشگام این جنبش بود و بعدها آمریکا نیز در سال ۱۹۲۰ به این جنبش پیوست. ویل دورانت می‌گوید مهمترین حادثه در قرن بیستم نه انقلاب روسیه؛ بلکه دگرگونی در وضع زن است. هنگامی که کنوانسیون حقوق سیاسی زنان درباره اصل برابری حقوق زن و مرد در سال ۱۹۵۲، یعنی چهار سال پس از تصویف اعلامیه جهانی حقوق

بشر (سال ۱۹۴۸)، توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید برخی کشورها با قید و شرط و حق تحفظ آن را پذیرفتند. از مجموعه ۵۱ کشور اسلامی حدود ۲۸ کشور به این کنوانسیون پیوستند و کشورهای مثل پاکستان، مالزی، سودان، جمهوری اسلامی ایران، عربستان و ... آن را نپذیرفتند. بدون تردید مصوبه سازمان ملل متحد در مورد برابری حقوق زن و مرد نمی‌توانست به طور کامل مورد قبول همه دولتها و جوامع اسلامی قرار گیرد؛ از این رو با این مصوبه از در چالش برآمدند. قوانین منبث از شرع جمهوری اسلامی نمی‌توانست برابری زن و مرد را به طور کامل بپذیرد. نظام جمهوری اسلامی ایران از دو جنبه با کنوانسیون رفع تبعیض مشکل داشت:

۱. قوانین و مقررات موضوعه حکومتی

۲. قوانین تغییرناپذیر شرعی

با توجه به مشکلات یادشده، و در تطابق یا تقابل حقوق بشر با قوانین شریعت، در چند سال اخیر رویکردهای تازه‌ای در میان پژوهشگران حوزه و برخی مراجع تقلید شکل گرفته و منجر به ایراد نظریاتی شده است که در راستای احیای حقوق زنان ارزیابی می‌شوند. جایگاه زنان پس از انقلاب اسلامی، از لحاظ فقهی و نظری، با جایگاه آنان در دوران پیش از انقلاب نشان‌دهنده تفاوتی بارز است. ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که آیا نظام فقهی اسلامی، به ویژه نظام فقهی شیعی، آنقدر منعطف هست که بخواهد حقوق زن را در معنای امروزی آن به رسمیت بشناسد؟ فقه اسلامی همیشه حقوقی را که برای بشر شناخته شده است، مورد بحث قرار می‌داده و حقوقی مانند حق حیات، حق مسکن، حق ازدواج و ... در کتب فقهی آمده است؛ ولی پاره‌ای از حقوق، از جمله برخی حقوق زنان که از ملزومات دنیای مدرن و موضوعاتی جدید هستند، در آن جایی ندارد. یکی از حقوقی که در دنیای مدرن مطرح شده حق سیاسی و شرکت در سرنوشت عمومی برای زنان و مردان است. چنین حقی در فقه اسلامی به این شکل مطرح نبوده است. البته می‌توان به کلیاتی اشاره کرد که آزادی زنان و مردان در سرنوشت اجتماعی‌شان از آنها قابل استنباط است؛ مثلاً می‌توان حق انتخابات را که از حقوق

مسلم زنان است از بیعتی که زنان با پیامبران داشتند استنباط کرد؛^۱ همچنین قرآن کریم زن و مرد را مسئول و صاحب کارهایشان می‌داند.^۲ روشن است هرچا صحبت از مسئولیت است باید آزادی انتخاب هم وجود داشته باشد، ولی کشف حق تعیین سرنوشت به مفهوم جدید آن سخن دیگری است. در قرآن کریم به صراحت به مقام و موقعیت زن و کرامت او اشاره شده است، از جمله: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ»^۳ یا «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً»^۴. مهم آن است که عمل صالح واژه‌ای معنادار و گسترده است و دامنه آن هر روز گسترده‌تر می‌شود. شاید روزگاری خروج زنان از خانه و شرکت در امور اجتماعی عمل صالح تلقی نمی‌شده، اما در این روزگار عمل صالح محسوب شود. نمی‌توان گفت مصداق و معنای عمل صالح همواره ثابت است؛ به علاوه، معنای آن نیز متغیر و نسبی است، مثلاً ازدواج دختری نه‌ساله با یک مرد بزرگسال در روزگاری یا در مکانی چون عربستان عمل غیر صالح نیست، ولی اگر امروز چنین ازدواجی، به طور مثال، در ایران صورت گیرد قانون مانع آن می‌شود و آن را غیرقانونی می‌شمارد؛ این یعنی عمل غیر صالح. در قانون مدنی ایران ماده ۱۰۴۱ آمده است: «عقد نکاح دختر قبل از رسیدن به سن ۱۳ سال تمام شمسی با تشخیص دادگاه صالح است.» ماده ۶۴۶ قانون مجازات اسلامی نیز می‌گوید چنانچه مردی با دختر کمتر از ۱۳ سال بدون مقررات ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی ازدواج کند به حبس تعزیری از ۶ ماه تا ۲ سال محکوم می‌شود. با این مقدمه در پی پاسخگویی به این سؤال هستم که قوانینی که در گذشته در مورد زنان وجود داشته و در زمان خود قابل دفاع نیز بوده است و در این عصر بر اساس مصلحت زمان موضوع خود را از دست داده، می‌تواند جایگاه خود را به احکام جدید بدهد؟ پاسخ این است که شریعت اسلامی چنین انعطافی را دارد تا با تغییر موضوع و اقتضائات زمان احکام جدید را جایگزین سازد. اصولاً فلسفه اجتهاد جایگزین ساختن احکام جدید بر موضوعات جدید است. یکی از موضوعات مهم اسلام که درباره آن آیات و روایات زیادی در دست است، حقوق

خانواده است. حقوق اسلامی در امور خانواده هنگامی تنظیم شده که مردان به طور کامل سرپرست خانواده و از هر جهت متکفل امور معیشتی آن بوده‌اند و زنان هیچ مسئولیتی در قبال مسائل اقتصادی خانواده نداشته‌اند. به همین دلیل حقوق نابرابری از قبیل سهم ارث، دیات و ... بر آن مبنا تنظیم شده است و قابل دفاع نیز بوده است. به تعبیر دیگر، حقوق اسلامی در مقایسه با آنچه پیش از اسلام وجود داشت در جهت آزاد کردن زنان از بردگی و اسارت ذلت‌بار و احیای حقوق آنان بوده است. به نظر می‌رسد اسلام در زمان خود کامل‌ترین نظرات را دربارهٔ زنان ابراز داشته است. هدف حقوق اسلامی حفظ حقوق افراد است، اما نمی‌توان گفت سخن آخر را در این راستا برای همیشه بیان کرده باشد. حال اگر در روزگاری زندگی کنیم که وظایف خانواده میان زن و مرد تقسیم می‌شود و زن هم بخش مهمی از مسائل خانواده را بر عهده دارد، آیا حقوق زن و مرد باید در مواردی مانند دیه همچنان نابرابر باشد؟ اگر در گذشته گفته می‌شد زن شریک زندگی مرد است معنایش آن بود که زن عهده‌دار مسائل داخلی خانواده است. ولی امروز شریک بودن در زندگی معنای دیگری دارد. امروز زنان در مسائل اجتماعی نیز همپای مردان فعالیت می‌کنند. در اینجا در مقام قضاوت نیستم؛ شاید نزد عده‌ای همان روشهای پیشین خردمندانه‌تر باشد؛ مرا با این بحث کاری نیست. سخن من آن است که حقوق اسلامی براساس نظامات حاکم بر خانواده شکل گرفته است. بنابراین اگر این نظامات تغییر پذیرفت باید در مورد حقوق آن نیز تجدید نظر شود. مسائل مربوط به خانواده از قبیل مسائل غیبی و عبادی نیست که ملاک آنها تنها نزد خداوند موجود باشد. این مسائل براساس سیرهٔ عقلا و روش و عرف جامعه شکل گرفته و ملاک و مصالح آن قابل کشف و درک است و بی‌تردید سیرهٔ عقلا و روش عرف همواره در تغییر است. حقوقی که امروز برای زنان تعریف می‌شود کامل‌تر از حقوقی است که در گذشته برای زنان تعریف شده بود. خوشبختانه برخی مراجع دین به این مسئله پی برده‌اند. در گذشته زنان از لحاظ فقهی از حق قضاوت محروم بودند^۱، ولی با تحولاتی که

۱. البته در گذشته دربارهٔ شرایط قاضی که یکی از آنها شرط ذکوریت است، اختلاف بوده است. فقهای دوران اولیه از قبیل شیخ مفید، سید مرتضی، و ابوالصلاح حلبی چنین شرطی را ذکر نکرده‌اند. شیخ

در حوزه مسائل زنان صورت گرفته برخی مراجع برای زنان فتوای جواز قضاوت صادر کرده‌اند. شاید عده‌ای بر این باور باشند که راهی که فمینیست‌ها در پیش گرفته‌اند برای احیای حقوق زنان بهتر است. در پاسخ باید گفت قطعاً چنین حرکتی علاوه بر نقدهایی که بر آن وارد است در هیچ فرهنگی، به ویژه در کشورهای اسلامی، راه موفقی نیست. به نظر ما می‌توان حقوق زنان را در چارچوب ارزشهای اسلامی به گونه‌ای که مورد پسند عقلای دنیای امروز باشد تأمین کرد؛ به این شرط که در قوانین مربوط به زنان اجتهاد و بازنگری صورت گیرد. پیش از انقلاب اسلامی و در یکصد سال گذشته عالمان بزرگی درباره حقوق و آزادی زنان سخن گفته‌اند. قاسم امین (۱۹۰۸-۱۸۶۳م)، از دانشمندان بزرگ مصر، که شاگرد شیخ محمد عبده بود و تحصیلات خود را در پاریس تمام کرده بود کتابهای تحریر المرأة والمرأة الجدیدة را نوشت و از اوضاع رقت‌بار زنان هم در دنیای اسلام و هم در دنیای غرب سخن گفت. وی بر این باور بود که در این زمان راههایی وجود دارد که می‌توان به کمک آنها زن مسلمان را به جایگاه شایسته و واقعی‌اش رسانید. البته نگاه و نظر او با اعتراض شدید جامعه مذهبی مصر مواجه شد. عالم دیگری که به بازاندیشی در مورد حقوق زنان در اسلام همت گماشت محمد عبده، استاد و معاصر قاسم امین، بود. عبده بر این باور بود که زن و مرد در ارزشهای انسانی برابری کامل دارند و قرآن در آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» به صراحت به این مسئله اشاره دارد. این عالم اسلامی تعدد زوجات در جهان امروز را به دلیل منافات آن با تربیت و اصل عدالت قرآنی بر نمی‌تابد و آن را مردود می‌شمارد. فقیه دیگری که درباره حقوق زنان در اسلام نظریات جدیدی ارائه داد، محمد سعید رمضان البوطی است. وی در سال ۱۹۹۶ کتابی با عنوان المرأة بین طغیان نظام الغربی و لطائف الشریع الربانی تألیف کرد و کوشید تلاش اجتهادی مجددی برای فهم قوانین الهی مربوط به زن عرضه کند. او بر این باور بود که زنان برای هر فعالیت سیاسی شایستگی دارند و در این زمینه تفاوتی بین زن و

→ طوسی نخستین بار این شرط را در مبسوط آورد و بعدها امثال علامه حلی آن را وارد فقه کردند. در میان آنان محقق اردبیلی این شرط را چندان جدی ندانست و اجماع پیشین را زیر سؤال برد.

مرد نیست. از نظر او قانون خداوند این است که زن و مرد در کلیات حقوق انسانی شریک یکدیگر باشند، بی آنکه تمایزی در هیچ یک از کلیات وجود داشته باشد. میزان آزادی فردی و اجتماعی میان زنان و مردان یکسان است و زن یا مرد بودن در میزان آزادی تأثیری ندارد. در فقه شیعه نیز این بازنگری از چند دهه قبل آغاز شد. برخی عالمان بر این باورند که حقوق زنان در گذشته به درستی ادا نشده و قوانین مدنی ایران باید در این راستا اصلاح شود. علامه شهید مطهری در کتاب پرارزش نظام حقوق زن در اسلام و علامه سید فضل الله در کتاب خود با عنوان قرائة جدیدة لفقه المرأة باب اجتهاد مجدد را برای فهم حقوق زنان در دنیای امروز گشودند. از این رو همان طور که اشاره شد برخی مراجع به جواز قضاوت برای زنان فتوا داده‌اند. البته نباید و نمی‌توان انتظار داشت آنچه فمینیست‌ها در غرب دنبال می‌کنند در کشورهای اسلامی یا در ایران اجرا شود. فقهای شیعه هیچ‌گاه نمی‌توانند به برابری کامل زن و مرد به معنایی که در غرب وجود دارد فتوا دهند. شاید در غرب نیز چنین حرکتی به سرانجام مطلوبی نرسد. به هر حال تفاوت ارگانیک زن و مرد لاجرم به پاره‌ای از تفاوت‌های اجتماعی می‌انجامد؛ ولی این تفاوت‌ها به نابرابری شخصیتی زنان و مردان ارتباطی ندارد؛ چه بسا زنانی که به لحاظ شخصیتی و کرامت انسانی از مردان برترند. در قرآن نیز به برخی از این زنان اشاره شده است.

نهضت زنان مسلمان در جمهوری اسلامی ایران یکی از نهضت‌ها یا نهادهایی است که پس از انقلاب اسلامی شکل گرفت. این نهاد تاکنون به شکل ان جی «N.G.O» او فعالیت داشته و توانسته به موفقیت‌هایی نیز دست یابد. برخی از این نهادهای مدافع حقوق زنان با ارتباطی که با مراکز قانونگذاری و حوزوی داشته‌اند توانسته‌اند حقوق زن را به عنوان یک موضوع جدید تبیین کنند و در بینش فقهای تأثیر بسزایی داشته باشند. به عبارت دیگر، این نهضت توانسته است اندیشه اسلامی مربوط به زنان را پس از یک دوره رکود به حرکت و پویایی درآورد. نهضت‌هایی که درباره حقوق زنان فعالیت می‌کنند دارای چند جریان فکری هستند. ۱. جریانی که مقررات مربوط به زنان در ایران را برخاسته از فرهنگ اسلام می‌داند و بر این باور است که خروج از مقررات موجود که سال‌هاست مبنای

قوانین مدنی قرار گرفته، مساوی با خروج از اسلام است. ۲. گروه دیگری بر این باورند که قوانین اسلامی و مقرراتی که دربارهٔ زنان وجود دارد در عصر مدرنیته قابل دفاع نیست و مسائل مربوط به سن مسئولیت کیفری، قصاص، دیه، شهادت، ریاست خانواده، و قوانین ارث از این قبیل است. ۳. گروه دیگری می‌کوشد با حفظ باورهای دینی و ارزشهای اسلامی و ایرانی و با استفاده از اجتهاد مجدد پاره‌ای از احکام سنتی حقوق زنان را به بوتۀ نقد گذارد و اصل عدالت را که در جای جای قرآن و سنت بر آن پافشاری شده بر احکام موجود غالب گرداند. مثلاً در گذشته ریاست و سرپرستی امور خانواده بر عهدهٔ مرد بوده و با از دست رفتن مرد اعضای یک خانواده پناه اجتماعی و اقتصادی خود را از دست می‌داده‌اند؛ اما اگر در این روزگار سرپرستی خانواده و تأمین مسائل معیشتی میان زن و مرد تقسیم گشت، تفاوت و تبعیض در دیه قابل دفاع نیست و به اقتضای عدالت باید اصل را بر تساوی گذاشت. براساس آماری که چندی قبل شنیدم در ایران حدود ۵/۲ میلیون نفر زن سرپرست خانواده وجود دارد. پیش از این اشاره کردم که احکام مربوط به حقوق زنان در اسلام ملاک و معیار غیبی ندارد. این نوع احکام بر مبنای سیرهٔ عقلا و عرف جامعه شکل می‌گیرد. روابط خانواده نیز مانند روابط اجتماعی در جوامع صنعتی غیر از جوامع سنتی است. نتیجه و بازتولید این نگاه آن است که مصادیق عدالت برای همیشه ثابت نیستند. شرکت در انتخابات نیز از جملهٔ این موارد است. برخی از فقها در گذشته بر این باور بودند که زن مجاز به شرکت در انتخابات نیست. ولی در این روزگار شرکت زنان در انتخابات یک وظیفهٔ ملی تلقی می‌شود و هرکس که بخواهد آنان را از این حق اجتماعی محروم کند به معارضه با حقوق زنان برخاسته است. جای تعجب است که چرا هنوز در بعضی از کشورها به نام اسلام زنان را از این حق اجتماعی محروم می‌دارند. خوشبختانه در ایران دیدگاه تجدیدنظرطلبانه قصد دارد حقوق زنان را بر موازین فقهی و حقوقی، در راستای مقتضیات روز، تنظیم کند. مقام رهبری نظام در دیدار با شورای فرهنگی اجتماعی زنان اظهار کردند مواردی از قانون مدنی قابل تغییر است بدون اینکه با همین فقهی که امروزه معمول، متداول، و در دست ماست، تعارض داشته باشد. نظر ایشان این است که هرکس به استناد بینش اسلامی بخواهد زن را از کار

علمی و تلاش اقتصادی و اجتماعی محروم کند برخلاف حکم خدا عمل کرده است.

روشهای احقاق حقوق زنان

نمی‌توان گفت زنان می‌توانند در همه کشورها با یک روش یا روشهای همگون حقوق از دست‌رفته خود را بازستانند. از آنجا که اکثریت جامعه ایران مذهبی و مسلمان هستند و زن ایرانی می‌کوشد ارزشهای دینی و ملی خود را حفظ کند، لاجرم باید راهی را برگزیند که مورد وفاق زنان ایران باشد. اما این راه با تشکیلات سیاسی یا از راه کمپین‌های سیاسی هموار نمی‌شود. راه و روشی که باید برای بازنگری حقوق زنان در پیش گرفته شود نخست راههای فرهنگی و سپس تعامل فکری با فقها و متولیان قانون است. چنان‌که دیدیم پیگیری این روش در تعدیل قانون ارث و برابری دیه تأثیر داشت و قانون حق طلاق نیز در شرف اصلاح است. در ماده ۱۱۲۳ قانون مدنی ایران حق طلاق در اختیار مردان است و شرطی به آن اضافه نشده است. آیا اگر مردی حق زوجیت را ادا نکند و از سویی حاضر به طلاق هم نباشد زن ناچار است با او زندگی کند؟ این سؤال همواره محل اختلاف نظر بوده است. با این حال در اصلاحیه ۱۳۸۱ ذکر شده است مرد باید از طریق دادگاه تقاضای طلاق بدهد. امروز با مراجعه به پرونده‌های طلاق در می‌یابیم محاکم قضایی حقوق زنان را در امر طلاق به طور کامل استیفا می‌کنند و شوهرانی که بخواهند از پرداخت نفقه یا پس از جدایی از دادن مهریه شانه خالی کنند مجازاتهای کیفری سنگینی چون زندان را تحمل می‌کنند. اما هنوز برای عادلانه کردن حق طلاق به صورتی که حقوق طرفین ادا شود، باید با توجه به عرف و سیره عقلا به اصلاح قانون پرداخت. باز بر این نکته اصرار می‌ورزم که اگر مفهوم عدل و ظلم را در نظر بگیریم و فراموش نکنیم که قرآن همه جا همگان را به اجرای عدالت دعوت می‌کند و از ظلم بر حذر می‌دارد، می‌توان دریافت که در دنیای امروز چگونه باید به امر طلاق توجه کرد. در هیچ یک از آیات قرآن تصریح نشده که مرد هرگاه اراده کرد می‌تواند همسر خود را طلاق دهد. شروط ضمن عقد اجازه نمی‌دهد مرد تعهدات زوجیت را نادیده بگیرد. در قوانینی که پیش از انقلاب تا سال

۱۳۷۰ وجود داشت حقوق زنان تا اندازه‌ای نادیده گرفته می‌شد ولی با اصلاحیه‌ای که در سال ۱۳۷۰ و در سال ۱۳۸۱ به قانون افزوده شد حقوق زنان نیز مورد توجه قرار گرفت. در ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی آمده است «هرگاه دوام زوجیت موجب عسر و حرج برای زن باشد وی می‌تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق کند. چنانچه عسر و حرج مذکور در محکمه ثابت شود، دادگاه می‌تواند زوج را اجبار به طلاق کند و در صورتی که اجبار ممکن نباشد زوجه به اذن حاکم شرع طلاق داده می‌شود.» البته باید به این نکته توجه داشت که قانون مدنی ایران دارای نواقصی است. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی دوبار اصلاحات و الحاقاتی در قانون مدنی به عمل آمد. ابتدا در سال ۱۳۶۰ اصلاحاتی به صورت آزمایشی به مدت پنج سال به تصویب رسید. سپس در سال ۱۳۷۰ برخی قوانین که عمدتاً به حقوق زنان مربوط بود تغییر کرد. در مورد حق طلاق و مسائل مربوط به آن نیز در سال ۱۳۸۱ الحاقاتی افزوده شد. انتظار می‌رود با حرکت فرهنگی که برخی زنان ایرانی در چارچوب ارزشهای ملی و مذهبی خود آغاز کرده‌اند، نظر فقها و متولیان امر به اصلاح قوانین مربوط به حقوق زنان جلب شود. همان‌طور که در اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است تأمین حقوق همه‌جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون حق همه ایرانیان است. نظام جمهوری اسلامی هنوز نسبت به کنوانسیون‌های رفع تبعیض موضع صریح اتخاذ نکرده است و پاره‌ای محافل نسبت به برخی موارد مندرج در کنوانسیون‌ها موضعی منفی دارند. با این حال تمام موارد تبعیض در محافل علمی حوزه و در برخی ان‌جی‌اوها مورد بحث قرار گرفته است. به نظر می‌رسد اگر جمهوری اسلامی با حق شرایط *resewvation* (حقوق بشر) در مقام پذیرفتن برآید و فاصله خود را با حقوق بشر و کنوانسیون رفع تبعیض کمتر کند، نتایج مطلوب‌تری به دست خواهد آورد. اکنون برخی فضلا و مجتهدان به این نتیجه رسیده‌اند که بعضی از قوانین که زنان را از پاره‌ای حقوق محروم کرده است، دلایل محکمی ندارد. همان‌طور که اشاره کردم زنان را از حق قضاوت محروم کردن از نگاه قرآن و احادیث ناموجه است. در اصل ۱۶۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز آمده است صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین

می‌شود و هیچ تصریحی در این باره که زنان حق قضاوت ندارند در آن دیده نمی‌شود. در سال ۱۳۶۱ مجلس شورای اسلامی قانونی را به تصویب رساند که براساس آن قضات از میان مردان واجد شرایط انتخاب می‌شوند و در سال ۱۳۷۱ این بند به آن افزوده شد که دادگاه مدنی خاص — که دادگاه خانواده است — در مواقع لزوم می‌تواند از بین بانوان واجد شرایط قانون شرایط انتخاب قضات، مشاور زن داشته باشد. در سال ۱۳۷۶ ماده واحده‌ای به تصویب مجلس و تأیید شورای نگهبان رسید مبنی بر اینکه دادگاه خانواده با حضور مشاور قضایی زن شروع به رسیدگی کرده و احکام پس از مشاوره با مشاوران قضایی زن صادر خواهد شد. در سال ۱۳۸۱ مقرر شد دادگاه‌های خانواده حتی المقدور با حضور مشاور قضایی زن که دارای پایه قضایی است اقدام به رسیدگی کنند و نظر مشورتی آنان قبل از صدور حکم توسط رئیس دادگاه اخذ شود. همان‌طور که مشاهده می‌شود در نظام قضایی ایران در مورد قضاوت زن تحولی صورت گرفته است. البته گروهی از فقهای اهل سنت و فقهای شیعه این گلایه را دارند که چرا نصوصی که درباره زنان وجود دارد مورد بازنگری قرار نگرفته است. به طور مثال مسئله بلوغ دختران، سن مجازاتها، نابرابری دیه، و شهادت دو زن در مقابل یک مرد قابل بازنگری است. نمی‌توان سن بلوغ دختران را که در عربستان ۹ سالگی بوده است به هر تاریخ و جغرافیایی سرایت داد. آیا معقول است که اگر دختری در ۱۰ سالگی مرتکب جرمی شد او را مانند بزرگسالان مجازات کنیم؟ امروز جامعه ایران در عرصه زنان شاهد دو جریان مدرن است. این دو جریان هرکدام در قلمرو فرهنگی خود فعالیت می‌کنند، اما نمی‌توانند حقوق زنان را به معنای واقعی احیا کنند. به نظر می‌رسد هر دو این جریانها به بیراهه می‌روند. ما جز بازخوانی مجدد و به تعبیر اقبال لاهوری بازنگری و احیای فکر دینی چاره دیگری نداریم. البته جامعه ایران جامعه‌ای مذهبی و اسلامی است و بازنگری اینها نباید با ارزشهای پذیرفته مذهبی و اسلامی در تضاد باشد. مثلاً کسی نمی‌تواند مدعی شود باید حجاب را به عنوان یک مانع از سر راه زنان برداشت. حجاب در جامعه اسلامی یک اصل پذیرفته شده مذهبی است و درصد بالایی از جوامع مذهبی به این ارزش مذهبی اعتقاد دارند. این نوع معیارهای ارزشی و ارزشهای مذهبی را تنها می‌توان با تبلیغ به پیش برد.

نتیجه آنکه: ۱. در چند سال اخیر به خاطر تحولاتی که در اندیشه‌های دینی به وجود آمده است، نگاه عالمان دین و حقوقدانان نسبت به حقوق زنان تحول یافته است؛ چنان که این تحول در استفتائات از مراجع و در برخی اصلاحیه‌های قانون مدنی، به ویژه در مورد طلاق و حق قضاوت، دیده می‌شود.^۱ ۲. تحول در حقوق زنان یا به تعبیر دیگر احیای حقوق آنان یک پدیده فکری و اجتهادی است و باید در چارچوب ارزشهای دینی تحقق یابد. این تحول در قالب فعالیتهای سیاسی و به شکل تظاهرات خیابانی به نتیجه مطلوب نمی‌رسد، زیرا ایران جامعه‌ای مذهبی است و درصد بسیار بالایی از زنان ایرانی ارزشهای اجتماعی خود را در چارچوب مذهب ارزیابی می‌کنند. ۳. برخی روایات یا فتاوایی که تبعیض علیه زنان را تشدید می‌کند و آنان را از بخشی از حقوقشان باز می‌دارد مبنای محکمی ندارد و حتی از جعلیاتی است که به پای دین نوشته می‌شود. بر عهده عالمان دین است که روایات و نظرات مربوط به زنان را آسیب‌شناسی کنند تا دوباره و با سهولت مجدد بتوان درباره آنها اجتهاد نمود و حقوق زنان را احیا کرد. ۴. نظام خانواده براساس عرف زمان شکل می‌گیرد و تنظیم قواعد و قوانین آن بر عهده عقلای هر جامعه است. احکام مربوط به خانواده ملاحظات پنهان و غیبی ندارد و مصالح آن قابل کشف و درک است. اسلام در زمان ظهور خود مترقی‌ترین نظر و حکم را در مورد زنان تشریع کرده است ولی این به معنای کامل‌ترین احکام در همه زمانها نیست، زیرا پاره‌ای از موضوعات خانواده در این روزگار تغییر یافته و طبعاً هرگاه موضوعی تغییر یافت حکم آن نیز تغییر می‌کند. ۵. مسائل مربوط به قضاوت زنان، نابرابری دیه آنان، و گواهی دو زن به جای یک مرد باید بیشتر مورد تجدید نظر قرار گیرند. گرچه این امر نخست به عهده فقیهان است، اما باید در قوانین مدنی ایران اصلاحات بیشتری درباره زنان صورت گیرد. خوشبختانه اصلاحیه‌هایی در دو دهه اخیر در قوانین مدنی ایران صورت گرفته است. ۶. در جوامع اسلامی، و از جمله در جمهوری اسلامی ایران، نسبت به

۱. در این زمینه رجوع شود به کتاب: شهادت زن در اسلام، اثر فخرالدین صانعی، برگرفته از نظریات آیت‌الله یوسف صانعی.

کنوناسیون حقوق زنان نوعی بدبینی وجود دارد. اگر سی ماده حقوق بشر و شش بخش کنوانسیون رفع تبعیض زنان که آن هم شامل سی ماده است، به دقت مطالعه شود درمی یابیم کمتر موردی است که با ظواهر نصوص در تعارض باشد. اگر، بدون اینکه از ارزشهای اصلی قرآن عبور کنیم، در برخی فتاوای سنتی خود بازنگری نماییم با چالشهای کمتری مواجه خواهیم شد و زنان مسلمان خواهند توانست با حفظ معیارهای دینی از حقوق کافی بهره مند شوند.

واژه‌های «رجل» و «رجال سیاسی» در روایات، فقه، و قانون

در مورد تفاوت حقوقی که میان زنان و مردان در تصدی قضاوت و مرجعیت و در مناصب اجتماعی مانند ریاست جمهوری وجود دارد، استناد برخی فقیهان و حقوقدانان از واژه «رجل» است که در روایات مربوط به مناصب یادشده وارد گشته است و شارع محترم از مردم خواسته است در امور مربوط به قضا و مرجعیت دینی و امثال آن به مردان، «رجال»، مراجعه کنند و برخی فقیهان در این مسئله ادعای اجماع کرده‌اند. متأسفانه در دنیای فقاقت اگر فقیه بزرگواری، فی‌المثل شیخ طوسی، نظری در فقه داد، فقیهان دیگر به تأسی از او آن نظر را قطعی دانسته و ممکن است بعداً درباره آن ادعای اجماع نمایند. و مسائلی این چنین در فقه کم یافت نمی‌شود.

شرط رجولیت در قضاوت و مرجعیت و یا در این روزگار در ریاست جمهوری از این قبیل است. می‌توان گفت هیچ مبنای عقلایی و یا روایتی صحیح‌السند و واضح‌الدلالة در دست نداریم که این شرط را ثابت نماید، جز اشتباه در فهم معنای کلمه رجل که در برخی روایات وارد گشته و برخی فقها بر آن اساس فتوا داده‌اند. مرحوم سید محمد کاظم یزدی در مسئله ۲۲ عروة الوثقی در باب اجتهاد و تقلید ضمن برشمردن شرایط مرجعیت، از شروط آن را مرد بودن دانسته است و تقلید از مجتهد جامع‌الشرايط زن را مجزی و درست نمی‌داند. مراجعی که بعد از او کتاب عروة الوثقی را شرح و تحشیه کرده‌اند، غالباً، بر این شرط انگشت صحت نهاده‌اند؛ جز اینکه در اسناد روایات این شرط خدشه کرده‌اند، ولی نتیجه را با مبنای دیگر پذیرفته‌اند. از باب مثال مرحوم آیت‌الله خویی در کتاب التفتیح که شرح

عروة الوثقی است می‌گوید ممکن است این فتوا — شرط مرد بودن در مرجعیت — مستند به دو روایت باشد؛ یکی روایت حسنه ابی خدیجه سالم بن مکرمه است که از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کند:

«وایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، ولكن انظروا الی رجل منکم یعلم شیاً من قضائنا...»^۱

در این روایت یک امر سلبی وجود دارد و یک امر ایجابی؛ امر سلبی این است که توصیه می‌کند در مراعات خود به حاکمان جور مراجعه نکنید و در بخش ایجابی می‌گوید به کسی که حلال و حرام ما را می‌داند رجوع کنید. چون کلمه رجل در روایت آمده است برخی پنداشته‌اند مفهوم آن چنین است که نمی‌شود به زن رجوع کرد. بنابراین اگر مرد بودن در باب قضاوت شرط است، در باب افتاء، به طریق اولی، مرد بودن لازم است. در برخی روایات به جای «انظروا الی رجل منکم» تعبیر «انظروا الی من کان منکم» آمده است.^۲

در اینجا مرحوم خویی در مقام رد این استدلال بر می‌آید و می‌گوید این روایت در مقام تقابل با حاکمان جور است. اگر کلمه رجل در متن آمده است، در مقام بیان این معنا نبوده که قضاوت زن جایز نیست. و رجل از باب، به اصطلاح، تغلیب است. چون غالب قضات مرد بوده‌اند، لهذا کلمه رجل در روایت وارد گشته و تعبدی در اینجا در کار نیست. نتیجه اینکه روایت فوق هیچ دلالتی در باب شرط رجولیت برای قضاوت ندارد. اگر در قضاوت هم ثابت شود، در افتاء ثابت نیست، چون تلازمی میان فتوا و قضاوت نیست.^۳ مرحوم خویی در ذیل اعتراض بر سید محمد کاظم یزدی می‌آورد که شرط مرد بودن در این نوع کارها را می‌توان از مذاق شارع استفاده کرد؛ یعنی اسلام تستر و غیبت زنها را در انظار عمومی خواسته است. در امور قضا، و فتوا (و امروز در امر ریاست جمهوری) چون زنان با مردان روبه‌رو می‌شوند، لهذا این مناصب مطلوب شارع نیست.

اگر آیت‌الله خویی مبنای فتوای سید محمد کاظم یزدی را از لحاظ روایت مردود

۱. کافی، ج ۷، ص ۴۱۲. ۲. کافی، ج ۷، ص ۴۱۲. ۳. رک: تنقیح، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۴.

می‌داند، اما اصل نظر را بر مبنای مذاق شارع می‌پذیرد. حال باید پرسید این مذاق شارع از کجا به دست آمده و اگر چنین مذاقی در کار است، آیا می‌توان این مذاق را در این روزگار تسری داد و زن امروز را با زنهای زمان شارع، که بیشتر متکفل امور خانواده بودند، یکی دانست؟

مرحوم آیت‌الله حکیم در المستمسک العروة، که شرح دیگری بر عروة الوثقی است، نیز، شرط مرد بودن در افتاء را مردود می‌داند و می‌گوید دلیلی بر این امر نداریم، غیر از اطلاقات ادله که واژه «رجل» را آورده است. اما چنین دلیلی نمی‌تواند در برابر سیره عقلا که چنین شرطی را نمی‌پذیرند تاب آورد؛ لهذا برخی فقها فتوا به جواز تقلید از زنان داده‌اند.^۱

همچنان که آمد، پاره‌ای از فقیهان در این باره ادعای اجماع کرده‌اند. باید گفت اجماع در اینجا تعبدی نیست، بلکه اجماع مدرکی است و مدرک آن روایت ذکر شده است که پایه محکمی ندارد؛ لهذا مرحوم محقق اردبیلی در شرح ارشاد می‌گوید نمی‌توان با این روایت شرط ذکوریت برای قضاوت را ثابت کرد. بر فرض که سند روایت درست باشد، رجل در اینجا، علاوه بر وجه تغلیب، از باب لقب می‌باشد و مفهوم لقب هم حجت نیست. از باب مثال اگر کسی از مردی خواست برای او آب بیاورد، دلیل بر این نیست که اگر زنی این درخواست را عمل کرد کار نادرستی کرده باشد.

علاوه بر ضعف روایات، چه از لحاظ سند و چه از لحاظ دلالت درباره شرط رجولیت در مناصب اجتماعی، در قرآن نیز آیه‌ای که بر این امر دلالت کند وجود ندارد. برخی خواسته‌اند با آیه شریفه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...»^۲ (مردان سرپرست و نگهبان زنانند) بر این امر استشهاد کنند که مردان در هر حال بر زنان برتری دارند، لهذا در مناصب اجتماعی زنان نمی‌توانند قوام بر مردان داشته باشند. مرحوم علامه طباطبایی در المیزان چنین ادعایی را در تفسیر آیه آورده است. نامبرده بر این باور است که آیه شریفه تنها بر قوامیت مردان بر زنان در مسائل خانواده دلالت ندارد، بلکه در جهات اجتماعی مانند جهت حکومت و قضاوت نیز

۱. آیت‌الله سیدمحسن حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۳. ۲. نساء / ۳۴.

دلالت می‌نماید. استدلال علامه این است که قوام این مسائل بازگشت به تعقل و طبیعت می‌کند که در مردان تعقل بیشتر و طبیعت قوی‌تری وجود دارد.^۱ در پاسخ باید گفت که آیه یاد شده مربوط به مسائل خانواده و زناشویی است، زیرا در ادامه آیه بعد مسئله اختلاف زناشویی و شقاق و اختلاف آنان را به میان می‌آورد. نمی‌توان گفت که آیه در مقام بیان یک حکم کلی است. به بیان آیت‌الله منتظری، نمی‌توان از این آیه بر قوامیت مردان در تمام امور استدلال کرد، زیرا شأن نزول آیه و سیاق آن شاهد بر این است که قیومیت مردان بر زنان مربوط به مسائل خانواده است. و اگر شک هم داشته باشیم بطلان استدلال ثابت است.^۲

برخی مراجع اظهار داشته‌اند با استناد به آیه و با قیاس اولویت می‌توان شرط ذکوریت در مناصب اجتماعی را لازم و از ضروریات شرع دانست. با این بیان که اگر زنان در خانه تحت قیومیت مردان هستند، در جامعه، به طریق اولی، باید تحت سرپرستی مردان قرار گیرند.

این ادعا در صورتی درست است که سرپرستی و قوامیت مرد در خانه با قیومت او در جامعه به یک معنا باشد. اگر وحدت معنا وجود داشته باشد چنین قیاسی به جا خواهد بود. به نظر می‌رسد قیومیت مردان در خانه غیر از وکالت و یا ولایت سیاسی و اجتماعی در جامعه می‌باشد. واژه قوامون در آیه یعنی مدیریت اجرایی مردان در امور خانواده، به دلیل اینکه در آخر آیه می‌فرماید: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ...» (این به خاطر برتری‌هایی است که خداوند برای بعضی نسبت به بعضی قرار داده است و به خاطر انفاق‌هایی است که از اموالشان در مورد زنان می‌کنند.) در اینجا سخن از برتری ذاتی مردان بر زنان در امور اجتماعی نیست. و ما شاهدیم که زنان برتر از مردان در جوامع بشری زیاد بوده‌اند.

ریاست جمهوری زنان

اصل ۱۱۵ قانون اساسی چنین می‌گوید:

۱. محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۴، ص ۳۴۳.

۲. آیت‌الله حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۰.

رئیس جمهور باید از رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر می‌باشد انتخاب گردد. ایرانی الاصل، تابع ایران، مدیر و مدبر، دارای حسن سابقه و امانت و تقوی، مؤمن و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور.

این اصل از اصول پرسروصدای قانون اساسی است، آیا رجال مذهبی و سیاسی شامل زنان نیز می‌شود و یا رجال در اینجا به معنای مردان در برابر زنان است و قانونگذار شرط جنسیت را لحاظ کرده است؟ با مراجعه به مشروح مذاکرات می‌توان فهمید که نویسندگان قانون در این جا، با عنایت، کلمه «رجال» را به جای مردان به کار برده‌اند. رجال که جمع رجل است، همان‌طور که در روایات از باب تغلیب استفاده می‌شود، در اینجا نیز از باب تغلیب است. قانونگذار در اینجا رجال را به عنوان شرط ذکوریت برای ریاست جمهوری ذکر نکرده است و این کلمه ناظر به جنسیت نیست، چرا که شرایط ریاست جمهوری را بعد از این ذکر می‌کند:

ایرانی الاصل؛

تابع ایران؛

مدیر و مدبر؛

دارای حسن سابقه و امانت و تقوی؛

و مؤمن به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور.

در میان این پنج شرط، از مرد بودن صحبتی و صراحتی در میان نیست. در پیش‌نویس این اصل مرد بودن از شرایط شمرده شده بود که در رأی‌گیری مردود اعلام شد؛^۱ ولی با عبارت «رجال مذهبی و سیاسی» آن را اصلاح کردند و مورد تصویب قرار گرفت. در اینجا اگر شبهه‌ای در میان باشد باید اصل را بر جواز گرفت. چون نص آشکار در میان نیست و این اصل ظهوری نیز در شرط جنسیت ندارد. شاید اصل ۲۱ ما را کمک کند که از حقوق معنوی زنان این است که بتوانند کاندیدای ریاست و یا سایر شئون اجتماعی قرار گیرند. این اصل چنین مقرر می‌دارد: «دولت موظف است حقوق زنان را در تمام جهات با موازین اسلامی

۱. رجوع شود به مشروح مذاکرات قانون اساسی.

تضمین نماید.» می‌توان گفت که از حقوق معنوی زنان حق انتخاب شدن است. شاید فقهای شورای نگهبان با استدلال به آیه یا روایت بخواهند زنان را از این حق محروم دارند. باید گفت در قرآن هیچ آیه‌ای دلالت بر این امر ندارد. و آیه «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» هم چنان که آوردیم، هیچ دلالتی بر این امر ندارد، و یا دست کم در باب قضاوت و مرجعیت مورد اختلاف است. چه برسد به اینکه بخواهیم از آیه برای عدم صلاحیت زنها در سایر شئون استفاده نماییم. و یا احتمال این را دارد که آیه شریفه در مقام سلب حق قضاوت و حق حاکمیت سیاسی از زنان نباشد، و با وجود احتمال استدلال باطل است. ممکن است به روایاتی استشهد شود که زنان را ناقص‌العقل دانسته و از مشورت با آنان پرهیز داده و مردمی که امرشان به دست زنها اداره می‌شود را رستگار نمی‌داند. در این دسته از روایات، که شاید کم نباشد، نخست باید شرایط زمانی و مکانی را لحاظ کرد و سپس سند و در پی آن دلالت روایات را در این باب جویا شد. فی‌المثل یکی از روایاتی که از پیامبر صادر شده چنین است: «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمُ امْرَأَةٌ»^۱ (گروهی که امورشان به دست زنان اداره می‌شود به رستگاری نمی‌رسند).

این روایت که در کتب اهل سنت ذکر شده است در ضمن داستانی آمده است. راوی نقل می‌کند^۲ که در رفتن به جنگ جمل در کنار حضرت علی (ع) تردید داشته است و به یاد این جریان افتاده است که زمانی که به پیامبر (ص) خبر رسید که دختر کسرای ایران جای پدر نشسته است، ایشان فرمودند: «قومی که زمامدار او زن باشد، به رستگاری نمی‌رسد.» بنابراین از آنجا که در جنگ جمل یک زن — عایشه — جلودار است، راوی جبهه حضرت علی (ع) را حق می‌یابد. نخست باید گفت که در اسناد این روایت تردید است. ثانیاً، بر فرض صحت روایت، آیا پیامبر در مقام این بوده است که جنس زنان را فاقد شایستگی در امر زمامداری بداند؟ یا اینکه این سخن ناظر به وضع موجود آن روزگار است و باید آن را یک قضیه خارجی تلقی کرد؟ به نظر می‌رسد در این گونه امور نمی‌توان قضایا را حقیقه و

۱. صحیح البخاری، ج ۳، ص ۹۰، کتاب المغازی.

۲. صحیح النجاری، ج ص، ص ۹۰، کتاب الفازی

همیشگی تصور نمود و به عنوان یک حکم کلی پنداشت. ثالثاً، فعل «لن یفلح» مرادف عدم جواز نیست. بنابراین، نمی‌توان با استناد به این روایت زمامداری زن‌ها را خلاف شرع دانست.

روایتی که از مشورت با زنان پرهیز داده است چنین است:

از امام علی (ع) آورده‌اند: «ایاک و مشاورۃ النساء الا من جریت بکمال العقل. فان رایهن یجر الی الافن و عزمهن الی وهن.»^۱

این روایت، با فرض اینکه از لحاظ سند درست باشد، مشورت با زن‌ها را از آن جهت پرهیز می‌دهد که زنان در آن روزگار تجربه عقلی کامل در امور اجتماعی نداشته‌اند. و این یعنی زن به عنوان زن بودن مورد و موضوع نهی از مشورت نیست و این دستور ارشاد به این است که با افراد ضعیف‌العقل به مشورت نپردازید. آخر روایت تصریح دارد بر اینکه «رأی آنان به سستی می‌انجامد». با ذکر علت، معلوم می‌شود که اگر مشورت با مردان، نیز، به سست‌رأیی بینجامد، نباید با آنان به مشورت نشست. به تعبیر دیگر، موضوع نهی و پرهیز، سست‌رأیی است. این سست‌رأیی می‌تواند در مردان نیز وجود داشته باشد. ممکن است سؤال شود پس چرا در اینجا زن‌ها موضوع پرهیز قرار گرفته‌اند در حالی که امام می‌توانست بگوید هر کس سست‌رأی است از مشورت با او پرهیز نمایید. چنان‌که در پاره‌ای روایات آمده است که با بخیل، ترسو و حریص مشورت نکنید.^۲ در اینجا باید گفت زن در آن روزگار از لحاظ فکری نسبت به امور اجتماعی تجارب عقلی کمتری داشته است و اصولاً زنان در جامعه حضور پایه‌ای مردان نداشته‌اند. به بیان کلی‌تر، می‌توان گفت مخاطب این نوع احکام انسان موجود زمان شارع بوده است. از اینکه با زن مشورت نشود، زن نمی‌تواند قاضی شود، در شهادت دو زن به جای یک مرد به حساب می‌آید، زن نمی‌تواند امام جماعت شود، زن در جمعه و جماعات شرکت نکند، به دنبال جنازه نرود (وصیت پیامبر (ص) به علی (ع) از کتاب حصال)، زنان نواقص‌العقول هستند، و امثال این نوع احکام که برای زنان بیان شده است، منظور جنس زن به عنوان زن در همیشه روزگار نیست، بلکه

منظور زنی است که در بافت اجتماعی آن روز تعریف می شده است. شک نیست که زنان امروز، حتی در کشورهای سنتی نیز مانند عربستان، حضور اجتماعی بیشتری دارند و حقوق بیشتری برای آنان تعریف شده است. نتیجه اینکه: با استناد به این روایات زنان را از حضور در عرصه های اجتماعی، از جمله ریاست جمهوری، محروم داشتن شاید جفا و یا بدعت تلقی شود؛ جز اینکه بگوئیم طبیعت زن اجازه چنین کارهایی را نمی دهد. کسانی مانند علامه طباطبائی و آیت الله منتظری که روایات را قاصر دانسته اند، بحث طبیعت زن را پیش کشیده اند.^۱ جز اینکه علامه طباطبائی آیه «الرجال قوامون على النساء» را، نیز، دلیل بر قیمومت مردان بر زنان در عرصه های اجتماعی می داند و آیت الله منتظری این استدلال را مردود می شمارد.

درست است که طبیعت زن با مرد از پاره ای لحاظ تفاوت دارد، اما این تفاوت طبیعی را به عرصه های حقوقی کشاندن جای تأمل دارد. همچنان که تفاوت طبیعی زن و مرد به تفاوت در امور معنوی آنان نمی انجامد و قرآن کریم زنان و مردان را از جهات معنوی در کنار هم گذاشته است.^۲

در میان فقیهان فعلی آیت الله صانعی بر این باور است که اگر کسی شرط مرد بودن برای قضاوت و افتاء را نپذیرد سخن گزافی نگفته است، زیرا برخی فقهای گذشته این مسئله را به نحو یقین و از ضروریات ذکر نکرده اند. به قول ایشان امثال محقق اردبیلی بخشی از این سخن را اظهار کرده اند. لهذا باید در اینجا الغای خصوصیت کرد و اگر در اینجا الغای خصوصیت نشود در خیلی از مناطق فقه نمی توان الغای خصوصیت کرد.^۳

در اینجا بر این نکته تأکید می شود که در هیچ آیه و روایتی دلالتی صریح و یا سند درستی بر جایز نبودن زنان در متکفل شدن امور اجتماعی وجود ندارد. دست کم، چنان که آمد، اگر احتمال خلاف در آیه و یا روایات داده شود نمی توان بر عدم جواز استدلال کرد و باید به اصل جواز بازگشت. ممکن است این اشکال پیش آید

۱. علامه محمدحسین طباطبائی المیزان، ج ۴، ص ۳۴۳؛ آیت الله حسینعلی منتظری، ولایت فقیه، ج ۱،

ص ۳۵۸.

۲. نگاه کنید: آیه ۳۴ سورة احزاب. ۳. برگرفته از سایت حوزه نت.

که ریاست جمهوری از مقولهٔ ولایت است و در ولایت اصل بر عدم جواز ولایت انسانها بر غیر است و برای اثبات آن برای کسی و یا صنفی باید دلیل محکمی وجود داشته باشد و ما دلیل محکمی بر ولایت عامه برای زنان نداریم. در پاسخ باید گفت ریاست جمهوری از باب وکالت است. عامهٔ مردم کسی را برای اجرای امور مهمهٔ کشور وکیل خود می‌کنند و در صورت لزوم او را از راه ضوابط قانونی عزل می‌نمایند. لهذا نمی‌توان ریاست جمهوری را از مقولهٔ ولایت دانست؛ بر فرض هم که این مقام از باب ولایت باشد، ولایت انتخابی از سوی جمهور مردم است، که شبه‌وکالت است. همانطور که زنان می‌توانند وکیل مجلس شوند. در ولایت انتصابی است که باید اصل را بر عدم جواز گرفت و برای اثبات آن دلیل آورد.

نتیجه اینکه با استناد به آیات و روایات نمی‌توان زنان را از مناصب اجتماعی، از جمله ریاست جمهوری، محروم داشت؛ بلکه با رجوع به اصل جواز و اصل مساوات میان زن و مرد و با رجوع به اصل ۲۱ قانون اساسی که دولت را موظف به حفظ حقوق معنوی زنان می‌کند می‌توان زنان را واجد شرایط احراز مناصب اجتماعی و از جمله ریاست جمهوری دانست.

آیت‌الله طالقانی اسلام را در ظرف زمان می‌دید*

با فراهم شدن فضای نسبتاً باز و آزاد پس از شهریور ۱۳۲۰، و سقوط حکومت رضاخان توسط دولت انگلستان، افکار و عقاید گوناگون در ایران ظهور می‌نماید. در این میان دو اندیشه لیبرالیستی غرب و سوسیالیستی شرق بیشترین برجستگی را از خود نشان می‌دهد. هدف مشترک این دو تفکر متضاد تلاش برای طرد دین از صحنه اجتماعی و سیاسی است.

دو حوزه علمیه قم و نجف اگر نسبت به دستاوردهای فقهی و اصولی سیطره قابل توجهی از خود نشان می‌دادند، اما نسبت به شناخت ایدئولوژی‌ها و مکاتب تازه‌تولد یافته در جهان چندان سر‌آشنایی نداشتند و یا به معنای دیگر، غالب علمای حوزه با یک انزوای سیاسی در زمان خود حضور علمی و معرفتی نداشتند و مکاتب معارض دین، چه شرقی و چه غربی، را درست نمی‌شناختند. هرچند اوایل مشروطیت علمای بزرگی چون نائینی و آخوند خراسانی و کسان دیگر در ظرف زمان حضور داشتند و در برابر استبداد قاجار و تحقق مشروطه، عالمانه گام در راه مبارزه نهادند، اما این حضور در حوزه‌ها به یک قاعده نینجامید.

در این میان آیت‌الله سید محمود علایی طالقانی متولد ۱۲۸۹ که در ایام پس از شهریور ۲۰، سی سال از عمر خود را سپری کرده و مدارج حوزوی را تا عرصه اجتهاد طی کرده بود، با نگاهی برون‌حوزوی و برون‌دینی به شناخت و نقد اندیشه‌های نو پرداخت و می‌توان گفت اساس نواندیشی دینی را در آن برهه

* مقاله ارائه شده در سالگرد آیت‌الله طالقانی در دانشگاه مفید.

حساس، در ایران و در میان متفکران دینی، بنا نهاد. ناگفته نماند در آن روزگار فداییان اسلام گروهی بودند که با اعتقاد به اسلام سنتی و با تعصب سخت دینی در برابر حکومت پهلوی ایستادند و مجتبی میرلوحی، با شهرت نواب صفوی، به عنوان رهبر گروه بر همگان شناخته شده بود، ولی سیر فکری و مبارزاتی مرحوم طالقانی با راه و رسم فداییان اسلام و سایر مذهبیون مبارز تفاوت فاحش داشت. درخشندگی بنیان علمی و فکری طالقانی او را از سایرین متمایز می‌ساخت.

ظاهراً مرحوم طالقانی مدتی در نجف با نواب صفوی جلسات درسی در محضر آیت‌الله امینی نویسنده کتاب الغدير، داشته‌اند. طالقانی در موارد زیادی نواب را ستوده است؛ به گفته طاهره طالقانی:

«زمانی که رژیم پهلوی، نواب و اعضای گروه او را تعقیب می‌کردند، نواب صفوی با پدر تماس گرفت و خواست در خانه او مخفی شود. نواب صفوی و همراهانش به خانه پدر آمدند و در آنجا مخفی شدند. پدر اعتقاد داشتند پر حرکتی بهتر از بی حرکتی است، این جوان ویژگی‌های مثبتی دارد و اگرچه با برخی عقایدش مخالف بودند، اما می‌گفتند ارزش او بیشتر از یک جوان بی‌درد است. البته نواب پس از مدتی از آن خانه رفت و دستگیر شد که پدر بسیار ناراحت بودند. برخی معتقدند که پدر به طور کامل نواب را تأیید می‌کرد در حالی که این طور نبود.»^۱

اما طالقانی در جریان مبارزه با نظام مستبد شاهنشاهی و یا هرنوع جریان فکری و سیاسی که در تعارض با دین بود بهترین گام را اصلاح اندیشه دینی می‌دانسته است تا بتواند در جبهه مبارزه با حکومت، جبهه مبارزه خود را با مکاتب الحادی، بالاخص مارکسیسم و حزب توده، حفظ نماید.

مهم‌ترین سؤالی که در راستای مبارزه همواره دغدغه ذهنی طالقانی بود این پرسش بود که چرا در حوزه‌های علمیه قرآن مغفول مانده است و آن اندازه که به فقه و اصول پرداخته می‌شود به تفسیر قرآن توجهی نمی‌شود. چرا به یکصد و اندی آیه قرآن که مربوط به فقه است با نگاشتن هزاران کتاب و مقاله توجه فراوان صورت گرفته ولی به آیات اجتماعی و اخلاقی قرآن توجهی نمی‌شود.

۱. مصاحبه طاهره طالقانی، روزنامه، مردم سالاری، تاریخ: ۱۳۸۶/۶/۱۹، ش ۱۶۱۲.

«از شهریور ۲۰ به بعد کانون‌های بحث قرآن شکل گرفت، نشریات، سخنرانی برای دانشجویان، مسجد هدایت و ... اموری بود که ایشان در آن فعالیت می‌کردند و سعی می‌نمودند جوانان را وادار به پرسش و مطالعه کنند. پدر اعتقاد داشت راه پیشرفت ما بازگشتن به خداوند است. نشریاتی هم از ایشان مقاله می‌خواستند و ایشان هم مقالاتی برای آنها می‌نوشت.^۱»

سؤال مهم این است که چرا آیت الله طالقانی در اوج مبارزات سیاسی پس از کودتای ۲۸ مرداد، مخصوصاً روزگار ملی شدن صنعت نفت، فعالیت احزاب سیاسی، زندانی شدن برخی از آزادیخواهان و بروز اختلافات میان آیت الله کاشانی و آیت الله بروجردی، به بازاندیشی در تفسیر قرآن روی می‌آورد و «پرتوی از قرآن» را برای جامعه ایران، بالاخص جوانان، به نمایش می‌گذارد. احتمالاً آیت الله طالقانی به پیروی از سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده و سایر مصلحان سده ۱۹ و ۲۰ چون اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۵۷ هـ)، مهم‌ترین عامل انحطاط جامعه مسلمان را عدم حضور قرآن در جامعه می‌دانست و هم‌نوا با اقبال لاهوری می‌گفت «قرآن کتابی است که درباره عمل بیش از اندیشه تأکید کرده است». از سویی دیگر، احتمالاً ایشان می‌خواست تلنگری بر تفکر سنتی اسلامی وارد نماید. یعنی اعتقاد داشت با بروز و ظهور مکاتب جدید و اوج مبارزات مارکسیستی در غالب کشورهای جهان و فراگیری تفکر کمونیستی و ماتریالیستی باید نگاه دیگری به آموزه‌های دینی داشت. طالقانی دریافت که پس از شهریور ۲۰ و با سرازیر شدن سیل افکار الحادی حوزه‌های علمیه و تألیفات دینی موجود تاب مقاومت در برابر این جریان را ندارد. امام خمینی (ره) در سال ۱۳۲۳ با نگارش کتاب کشف اسرار در پاسخ به کتاب اسرار هزار ساله نوشته حکمی‌زاده تلاش نمود خیلی از شبهات جدید را با ادله عقلی و نقلی پاسخ گوید، ولی هجوم افکار شتابان‌تر از آن بود که تنها با یک کتاب بتوان جوانان را پاسخگو بود. جالب اینکه پس از طرح شبهات جدید آقایان طالقانی، شیخ مهدی حکمی‌زاده - پدر حکمی‌زاده، نویسنده کتاب اسرار هزار ساله - و بدلا^۲ تشکیلات

۱. همان. ۲. آیت الله سیدحسین بدلا از اطرافیان آیت الله بروجردی بود

دینی کوچکی را سامان داده و مجله‌ای به عنوان همایون منتشر می‌کنند و اینجاست که تفکر دینی در تعامل با زمان شکل می‌گیرد.

انتشار مجله در فاصله دهه‌های بیست و سی از سوی یک روحانی حرکت بسیار بزرگی در جهت تبلیغ اسلام به شمار می‌رفت. نکته مهم دیگری که در آن روزگار عجیب می‌نمود تقریب میان مذاهب اسلامی بود. مرحوم طالقانی در این میان نقش بزرگی ایفا کرد. وی به نمایندگی از آیت‌الله بروجردی، مرجع بزرگ شیعیان، به کشور مصر سفر کرد و پیام مرحوم بروجردی را به شیخ شلتوت در تقریب شیعه و سنی برد و می‌توان گفت «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» برای نخستین بار با اهتمام و بلندفکری طالقانی پی گرفته شد.

به نظر می‌رسد مبارزات سیاسی طالقانی جزء کارهای درجه دوم ایشان به شمار می‌رفت. خود در جایی می‌گوید «من بیش از آنکه در کسوت یک سیاستمدار متعارف و معمول باشم یک شاگرد کوچک مکتب قرآنم».^۱ شاید اگر طالقانی سر آشنایی و تدبر در قرآن نمی‌داشت راهی مبارزات سیاسی نمی‌شد. پشتوانه محکم این مبارز مرد، آیات قرآن بود که با دردمندی آنها را در زندان به تفسیر گذاشت و از سکوی شناخت قرآن وارد عرصه سیاست شد و با کوله‌باری از معارف قرآنی مکاتب موجود را درنوردید.

بازگشت به قرآن

می‌توان طالقانی را با دو مصلح بزرگ در سده گذشته هم‌طراز دانست، یکی سید جمال‌الدین اسدآبادی، و دیگری شیخ محمد عبده، (۱۳۲۳-۱۲۶۶ هـ)، شاگرد نامدار سید.

سید جمال یکی از دردمندان بزرگ تاریخ مسلمانان است که در پی علاج انحطاط مسلمین در برابر تمدن مغرب زمین برآمد. نمی‌توان از طالقانی سخن گفت و نام سید جمال را به میان نیاورد. شاید سید جمال و عبده از پیشگامان پیوند قرآن با تحولات جامعه بودند. از لابلای کتب و سیره طالقانی چنین نمایان است که او

۱. روزنامه همشهری، ۱۸/۶/۱۳۸۸، مقاله «شاگرد بزرگ مکتب قرآن»، نویسنده: عبدالمقیم ناصحی.

تنها دردمند ملت ایران نمی‌بود و همواره چون سید جمال دغدغه جهان اسلام را در سر داشت.

طالقانی دردمندانه در پی بیدارگری و احیاگری بود و بیدارگری و احیاگری را جز از راه قرآن میسر و مطلوب نمی‌دانست. بازگشت به قرآن شیوه‌ایی بود که عده در شمال آفریقا نیز پی گرفت و تفسیر المنار یادآور آن دوران است. به روایت خرمشاهی:

اغلب مصلحان از سید احمد خان هندی گرفته — که احمد امین او را به منزله عده برای هند می‌شمارد — تا آیت‌الله طالقانی و دکتر علی شریعتی تحت تأثیر افکار عمیق و شخصیت نافذ او قرار گرفته‌اند.^۱

از نکات مهم و مشترک دو تفسیر المنار و پرتوی از قرآن رویگردانی از تفسیرهای صرفاً بلاغی، ادبی، کلامی و لغوی است. هر دو این بزرگواران بر آنند تا از طریق تفسیر قرآن عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی مسلمین را احیاگری و اصلاح نمایند. در المنار سعی شده از ورود اخبار ضعیف و قابل نقد جلوگیری شود و با گرایشهای عقلانی در عین حال با حفظ سلفیت به تفسیر قرآن بپردازد و دریغ و درد اینکه، این تفسیر هم چون پرتوی از قرآن پایان نیافت. بخش اول این تفسیر یعنی از ابتدای قرآن تا آیه ۱۲۶ سوره نساء با انشای شیخ محمد عبه و بخش دوم آن تا آیه ۵۳ سوره یوسف توسط شاگردش، رشید رضا، ادامه یافت و ناتمام ماند. ظاهراً یکی از منابعی که در زندان در اختیار آیت‌الله طالقانی بوده همین تفسیر المنار است. و از دیگر نکات مهم و مشترک عبه و طالقانی مبارزه با تحجر و غریزدگی بود؛ این دو بزرگوار تنها راه چاره را بازگشت به اسلام اصیل و اصلاح فکر دینی می‌دانستند و اعتقاد داشتند در دنیای اسلام باید تقریب صورت گیرد و مسلمانان به وحدت بازگردند.

مرحوم طالقانی ظرف چهل سال در اندیشه طرح و گسترش قرآن در جامعه بود. او با نگارش پرتوی از قرآن در پی تکرار کار گذشتگان نبود، بلکه می‌خواست قرآن را با جامعه پیوند دهد. البته در این تفسیر، چندان، به مسائل اجتماعی و سیاسی

۱. بهاء‌الدین خرمشاهی، تفسیر و تفاسیر جدید، ص ۷۷.

روز به شکل عریان نپرداخت، شاید نگران سانسور و یا عدم انتشار آن بود. در مقدمه تفسیر پرتوی از قرآن چنین آمده است:

نخست چند آیه به ردیف و شماره آورده شده پس از آن ترجمه آیات به فارسی تطبیقی ... سپس معانی مترادف و مورد استعمال و ریشه لغات در موارد لزوم بیان شده تا در ذهن خواننده مجال تفکر بیشتری باز شود. آنگاه آنچه از متن آیات مستقیماً بر ذهن تابیده بیان می شود. گاهی در موارد مقتضی از احادیث به فکر نگارنده رسیده و بر ذهنش پرتو افکنده منعکس می گردد. آنچه پیرامون آیات و از نظر هدایت قرآن، نگارش می یابد عنوان تفاسیر (پرده برداری) ندارد و به حساب نهایی قرآن نیست، از این رو عنوان و نام پرتوی از قرآن را بر آن مناسب یافتم^۱.

مرحوم طالقانی همان طور که در این تفسیر به اجمال به مسائل سیاسی و اجتماعی نظر دارد، مسائل علمی را هم از نظر دور نداشته است. زیرا عصری که این تفسیر تدوین می شد روزگار اوج مکتب، به اصطلاح علمی، مارکسیسم بود که پدیده های عالم را توجیه عملی و ماتریالیستی می کرد. ظاهراً این مورد در زندان بر طالقانی بیشتر آشکار می شود. از سویی دیگر، نفس نهضت علمی در غرب و رشد روز به روز آن متون مقدس، از جمله قرآن، را با چالش جدی روبه رو می ساخت. از اشکالات طرفداران مکتب مارکسیسم به اسلام و قرآن ناسازگاری آن با علم بود، به عبارت دیگر اینکه، در قرآن آیاتی هست که با علم سازگاری ندارد. طالقانی در لابلای پرتوی از قرآن سعی می نماید از زیر بار زحمت مسائل علمی شانه خالی نکند و مسائل را چندان هم قطعی نبیند که بخواهد آن را با آیات قرآن منطبق نماید، هرچند دو یار همراه او یعنی آقایان دکتر سبحانی و مهندس بازرگان در صدد علمی کردن آیات قرآن و گزاره های دینی بودند و رویکرد جدیدی نسبت به تفسیر آیات قرآن داشتند. بازرگان در آثار خود چون انسان در قرآن و باد و باران در قرآن همین روش را پیش گرفت. دکتر سبحانی که در زیست شناسی تخصص

۱. آیت الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۲۰-۱۸.

داشت با تدوین کتاب خلقت انسان سعی نمود نظریه تکامل داروینی را با آیات قرآن در مورد خلقت انسان منطبق نماید. البته پیش از نگارش تفسیر پرتوی از قرآن مفسرینی که در برابر علوم جدید قرار گرفته بودند در تلاش برآمدند تا قرآن را با علوم جدید سازگار نمایند. و این تحولات سیاسی و اجتماعی در فکر غالب مفسران در یکصد سال اخیر تأثیر گذاشته است.

طنطاوی (۱۳۵۸-۱۲۸۷ هـ) در الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم تلاش دارد تفسیری علمی از قرآن ارائه دهد. وی مجذوب علم جدید است و نمی‌تواند در برابر قرآن از دانش نوین چشم‌پوشد. لهذا بر آن است تا در حد ممکن آیات قرآن را با علوم آشتی دهد. عیده نیز تا حدودی در پی چنین کاری بود و شاید سیداحمدخان هندی (۱۸۹۸-۱۸۱۷ م) در تفسیر موسوم به تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان. اما طالقانی این راه را با احتیاط طی می‌کند. برای نمونه:

در آیات ۳۱ و ۲۱ سوره بقره که مربوط به گفتگوی خداوند با فرشتگان پیرامون هبوط آدم به زمین و مقام خلافت اوست، ایشان به طور قاطع در تفسیر آیات نظری اظهار نمی‌کند. نخست می‌گوید همان اندازه که خلقت انسان و ترکیب معنوی و قوای نفسانی آدمی مرموز و اسرارآمیز است، در این آیات هم که درباره خلقت و مقام آدمی و اسرار هبوط و صعود است، این سؤالات در پیش است: گفتگوی خداوند با فرشتگان درباره خلافت، جعل خلیفه در زمین، چگونگی فرشتگان، و... همه اینها جای استفهام و از اسرار قرآنی است.

سپس ایشان وارد بحث خلقت آدم می‌شود و این چنین اظهار نظر می‌نماید:

«درباره چگونگی پیدایش نوع انسان در زمین دو نظر است: یکی نظرهای فلسفی قدیم و ظواهر دینی که از این نظر انواع و اصول خلقت بدون سابقه پدید آمده. نظر استقرایی دیگری که از فروع فلسفه نشو و ارتقا و تکامل پیدا کرده است پیدایش انواع را از دانی به عالی به هم پیوسته می‌شمارد. هر نوع پایین را با گذشت زمان و تأثیر محیط منشأ نوع بالاتر می‌داند. این دو نظریه درباره چگونگی پیدایش انواع در مقابل هم قرار گرفته و با فرض دیگری می‌توان میان این دو نظریه را جمع نمود که در فواصل تکامل تدریجی

جهشها و تکاملهای ناگهانی پیش آمده باشد، بنابراین هم نظریه تکامل که قراین بسیاری دارد درست می‌آید و هم از زحمت جستجوی بیهوده حلقه‌های وسط، محققین راحت می‌شوند، زیرا فاصله میان پدیده‌ها و انواع نه چندان است که با فرضیه یا نظریه و کشف بعضی از استخوان‌ها بتوان آن را پر نمود. مانند: فاصله میان اتم و ملکول آن با سلول و سلول نباتی با حیوانی، حیوان راقی با آدمی»^۱.

در اینجا طالقانی نه بر اصل ثبوت انواع پای می‌فشارد و نه اصل تحول را به عنوان یک اصل مسلم و قطعی علمی تلقی می‌کند و سعی دارد این دو نظر را به گونه‌ای با هم جمع نماید.

در مورد کیهان‌شناسی و آغاز و انجام جهان در تفسیر پرتوی از قرآن به آخرین نظریات علمی در زمان خود توجه کامل گردیده و در جلد ششم در تفسیر سوره انفطار یک بحث کاملاً علمی راجع به انبساط و انقباض و از هم گسیختگی عالم به بیان آمده و در نهایت می‌گوید: «گرچه تحقیقات و معلومات کیهان‌شناسی با همه پیشرفتهایش هنوز راجع به پایان جهان یا به هم ریختن وضع موجود نظم کهکشانی نمی‌تواند مانند قرآن اظهار نظر قاطع نماید، ولی در مسیر این گونه بررسی‌ها چنین وضع نهایی پیش‌بینی می‌شود. از جمع مشاهدات و محاسبات ریاضی این اصل مسلم شده است که سراسر جهان و کهکشان‌ها پیوسته در حال انبساط است و این انبساط نتیجه قوا و تغییرات و تحولاتی است که در عناصر و مواد اولی روی می‌دهد.»^۲

با اینکه این تفسیر در زندان تألیف یافته و مؤلف از لحاظ کتاب و منابع در تنگنا بوده است ولی توانسته داده‌های علمی را در کنار برخی آیات فراهم نماید. البته نه به این معنا که در پی توجیهات علمی برای آیات قرآن باشد. آیت‌الله طالقانی در این گونه مباحث و مسائل آنگاه که نص آیات در تعارض با علم باشد نص را، اگر راه تأویل برای آن باز نباشد، مقدم می‌دارد. شاید پیش از طالقانی مفسران فارسی زبان کمتر به مسائل علمی در قرآن توجه داشته‌اند. اینکه آیا طالقانی با تأثر

۱. آیت‌الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱. ۲. همان، ج ۶، ص ۱۵۵.

از طنطاولی و عبده این راه را پیش گرفته است و یا خود با پرتویی از قرآن به مسائل علمی توجه کرده است، جای پرسش دارد.

با این حال نمی‌توان طالقانی را در ردیف مفسرین علمگرا قرار داد، تأویلات و توجهات عرفانی یکی از راههای پذیرفته طالقانی در تفسیر برخی آیات است. فی‌المثل در تفسیر آیات ۳۴ و ۳۵ سورة بقره که از «آدم» و بهشت موعود و «شجره ممنوعه» سخن به میان آمده، طالقانی بدون ذکر منبعی نظرات خود را پیرامون هبوط آدم از بهشت موعود به صورت تأویل‌گونه بیان می‌نماید. نخست همانند برخی مفسرین اذعان می‌دارد:

«این بهشت که آدم در آغاز در آن می‌زیست نباید بهشت موعود باشد چه این بهشت در انجام و سیر کمال و نتیجه اعمال و ملکات است ...»

به این جهت عرفای اسلامی برای بهشت نخستین آدم و هبوط از آن توجیهاتی نموده یا به تأویلاتی پرداخته‌اند. هرچند بیان طالقانی در این مورد عرفانی نیست. به تعبیر خود ایشان این تعبیر عرفا با ظواهر روایات سر سازش ندارد.^۱ اما ایشان همچنان از تفاسیر موجود فاصله می‌گیرد و آدم بهشتی را آدمی می‌داند که در جهان عقل و فطرت سیر می‌کند، هیچ انگیزه شیطانی و شهوانی او را احاطه نکرده است و «شجره ممنوعه که آدم به آن نزدیک شد و خود را گرفتار کرد همان شجره آمال نفسانی است. آثار این شجره در قرآن این است: موجب ظلم: «فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ»^۲، منشأ لغزش و خروج و هبوط: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا ...»^۳، سبب آشکار شدن عورات: «فَاكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا»^۴. با این نام‌ها و اوصاف و آثار باید شجره ممتازی که از زمین نیروییده ولی در برابر چشم آدم خود را می‌نموده، هم از اشجار روی زمین بوده هم از محیط نفسانی روییده ...»^۵

اینکه آیت‌الله طالقانی در زندان تفسیر خود را نگاشته و در اثر کمبود منابع تفسیری بیشتر به عقل خود تکیه کرده، و از سویی درد جامعه را هم احساس می‌کرده است، شاید تفسیر پرتوی از قرآن را نسبت به خیلی از تفاسیر دلنشین‌تر

۱. همان، ص ۱۲۶. ۲. بقره / ۳۵. ۳. بقره / ۳۶. ۴. طه / ۱۲۱.

۵. آیت‌الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۲۸.

نماید؛ یعنی این تفسیر در تعامل با زمان و مشکلات جامعهٔ مسلمین است. عالمی چون طالقانی به خاطر اینکه در زمان حضور دارد و قرآن را کتاب زمان و زندگی می‌داند سعی دارد قرآن را کتاب زندگی برای درمان جامعه بنمایاند. باید گفت با پاره‌ای از نگاره‌ها قرآن در عمل منسوخ زمان گشته، یعنی دانشهای تربیتی و اجتماعی مغرب زمین بر روش تربیتی قرآن در بلاد مسلمین غلبه یافته است. و اگر تفسیری نگاشته می‌شود به گونه‌ای به جنبه‌های حکمی، کلامی، و یا بلاغی قرآن پرداخته می‌شود که مشکلات مسلمین در کنار قرآن تحت الشعاع قرار می‌گیرد. ولی کسی که مکاتب و مذاهب موجود روزگار خود را بشناسد و سیر قهقرایی انسان را در این روزگار ببیند، نگاه دردمندانه به جامعه و قرآن دارد و در این نگاه جامعه باید با قرآن منطبق باشد تا درد مردم کاهش یابد و کاخهای ستم فروریزد.

مرحوم طالقانی به روش تربیتی قرآن در جهان امروز به گونه‌ای پایبند است که در بحث مجازاتها و کیفرها روش تربیتی قرآن را بر شلاق و تازیانه مقدم می‌دارد. به تعبیر ایشان در مجازاتها سایهٔ عدل و رحمت باید با هم گسترده شود. در تفسیر آیه: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ»^۱ می‌گوید: «قرآن در مجتمع ایمانی و برادری، حکم قصاص را اصل اولی و ثابت مقرر داشته و به عفو قاتل ترغیب نموده تا سایهٔ عدل و رحمت با هم گسترده شود: اجرای قصاص به دست قدرت حکومت مردم و عفو به وجدان و صلاح اولیاء مقتول، نه به اختیار حکومت، تا آتش انتقام خاموش شود و رابطهٔ برادری و رحمت برقرار گردد.»^۲

«گسترش رحمت و کندی شمشیر قانون» جمله‌ای است که طالقانی از ویکتور هوگو در کتاب بینوایان وام می‌گیرد.

«مقتضای عدل و حق همان قصاص است که باید با خشونت اجرا شود و پیش رود تا آنجا که نسیم رحمت بوزد و آن را متوقف گرداند و جای آن را بگیرد تا آنجا که شمشیر قصاص کند می‌شود، قصاص تبدیل به دیه، و گاه صدقه می‌شود «وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا»^۳

۱. بقره / ۱۷۹. ۲. آیت‌الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۵۸.

۳. نساء / ۹۲؛ همان، ص ۵۵.

این روش تربیتی در تفسیر آیه ۱۴ از سوره نساء دنبال شده است. غالب مفسرین بر این باورند که آیه: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاُسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»^۱ به آیه: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»^۲ منسوخ گشته است. یعنی حکم فعلی قرآن در مورد زانی و زانیه جلد است و آیه امساک در بیوت تنها تلاوت می‌شود ولی اجرا نمی‌گردد. مرحوم طالقانی نگاه نوینی به این دو آیه دارد. نخست می‌گوید آیه امساک در بیوت منسوخ نیست؛ زیرا آیه ناسخ از جهت زمانی پیش از آیه منسوخ نازل گشته و حال آنکه آیه ناسخ باید بعد از منسوخ باشد. نکته دوم و مهمتر اینکه احکام جلد و رجم به تعبیر ایشان سایه و دورنمای هراس‌انگیز و عبرت‌آور احکام و حدودی مانند «رجم و جلد» را بالای سر اجتماع می‌نمایاند، چنان که گویا همین اوامر و انشا مصلحت و صلاح‌آوری بیشتری دارند تا اجرای آنها.^۳

یعنی اثبات عمل زنانی که مرتکب اعمال منافی عفت می‌شوند، کار چندان آسانی نیست و باید زنانی که دچار اخلاق سوء هستند، نخست در خانه‌های خود تحت نظر قرار گیرند، نه اینکه حبس شوند، تا با روش تربیتی درست جامعه از رزایل اخلاقی پاک شود. ایشان می‌گوید با آنکه حد جلد و رجم باید علنی باشد از ابتدای تشکیل جامعه بسته مدینه تا آن‌گاه که اسلام پهنای شرق و غرب را فراگرفت مواردی که این احکام اجرا و بازگو شده بسیار اندک است و آیه امساک در بیوت می‌خواهد زنها را در درون خانه از لحاظ اخلاقی تطهیر نماید تا در ملأ عام.

موانع تربیتی قرآن

در نگاه این مفسر نامی موانعی که جلوی آثار تربیتی و هدایتی قرآن را گرفته است، قابل توجه است. نخست، تفسیرها و یافته‌هایی از قرآن است که هیچ کاربردی برای انسان این روزگار ندارد. طالقانی می‌گوید: «چه بسا اصطلاحات و دانشهایی برای فهم قرآن که تفسیر هنر و معلومات مفسر می‌باشد، تا آنجا که مفسر خواسته همه آرا و اندیشه‌های خود را مستند به قرآن سازد و با آیات وحی اثبات کند. دوم و مهمتر اینکه برخی می‌خواهند آیات قرآن را با پاره‌ای از روایات

۴. نور / ۲. ۲. آیت‌الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۴، جز شش، ص ۱۰۹.

مجهول الوضعیت و دور از عقل تفسیر نمایند و این مانعی است که جلوی اثر تربیتی قرآن را در جامعه می‌گیرد.^۱ درد و دریغ طالقانی این است که: «این گونه روایاتی که در تفسیر و معارف آمده مانند احادیث فقه و احکام منقح نگردیده و آنچه منقح شده به تفسیر همه آیات نمی‌رسد. بنابراین نظر — نظر عرضه آیات به روایات ضعیف — باید همه آیات قرآن به روایات عرضه شود، با آنکه روایات را باید به قرآن عرضه داشت و باید پیش از صدور این روایات مدتها هدایت به قرآن متوقف شده باشد. چنانکه بیش از این اشاره شد احادیثی که از جهت سند متقن و از جهت دلالت محکم باشد مفسر آیات احکام و ماوّل متشابهات و مبین بطون قرآن است و این غیر از فهم هدایتی قرآن می‌باشد.»^۲

از نگاه هرمنوتیکی شاید تفسیر پرتوی از قرآن بیشتر توانسته است با جامعه خود رابطه متنی برقرار کند. گو اینکه جامعه فعلی می‌خواهد با متن قرآن تعامل و گفتگو نماید. یعنی هر جامعه‌ای می‌خواهد روش هدایتی برای خود برگزیند. آقای طالقانی چه خوب می‌گوید قرآن کتاب هدایت است، چیز دیگری از قرآن انتظار نیست و این سؤال مطرح است که:

قرآن چه سمتی در دنیا دارد و چه خلأئی است که قرآن می‌تواند پر کند ... آنچه از خود قرآن و تعریف آن به دست می‌آید این است که قرآن کتاب هدایت است.^۳

نگاه اولیه طالقانی به قرآن نگاه حداکثری نیست و او در پی این نیست که حل همه مسائل بشری را از قرآن بجوید و به نظر می‌رسد با چنین نگاهی قرآن کتاب قانون هم نمی‌تواند باشد و اگر قوانینی در قرآن آمده جنبه‌های هدایتی آن منظور است، یعنی آیات جزائی و حقوقی قرآن نخست ناظر به این است که آدمیان را به خدا توجه دهد و اجرای این حدود جنبه عرضی دارد، لهذا به گفته مرحوم طالقانی: «به شهادت تاریخ، در تمام دوران پیامبر (ص) و خلفا شاید یکی، دو مورد بریدن

۱. آیت‌الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن ج ۱، مقدمه، ص ۱۷.

۲. آیت‌الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن ج ۱، مقدمه، ص ۱۷.

۳. آیت‌الله سید محمود طالقانی، مجموعه آثار، درسهای قرآنی، ص ۳۸.

دست دزد پیش آمده باشد؛ زیرا تأمین اجتماعی وجود داشته است...^۱ زیبا آنکه طالقانی شیوه برخورد با مخالفین فکری خود را در تفسیر پیش کشیده و می‌پرسد «اگر کسی در تحقیق خود درباره اسلام اشتباه کرد، چطور باید او را راهنمایی کرد؟ «اذغِ اِلَی سَبیل رُبَّکَ...»^۲ این دستوری است کلی. کسی که ذهن استدلالی دارد باید برای او دلیل آورد و با حکمت و برهان ثابت کرد که راه راست کدام است. اما کسی را که با عقلانیت و امور برهانی آشنایی ندارد، باید ترغیب و تشویق کرد و به راه پروردگار آورد. اما اگر کسی جدلی است و می‌خواهد به هر ترتیب حرفش را به کرسی بنشاند و ثابت کند، باید با او — به سفارش قرآن کریم — به بهترین وجهی که دشمنی او را برنینگیزد جدل کنند.^۳»

نگاه طالقانی به نظامهای اقتصادی موجود

ترویج عقاید سوسیالیستی و نگاه مارکسیستی نسبت به مسائل اقتصادی از عمده‌ترین چیزهایی بود که جوانان را، نه تنها در ایران که در خیلی از کشورها، جذب می‌کرد. از سویی دیگر، فقدان تئوری اقتصادی از نگاه اسلام و تقد اقتصاد مارکسیستی از سوی عالمان دین بر ترویج عقاید مارکسیستی می‌افزود. در این میان دو تن از عالمان دین توانستند تئوری اقتصاد اسلام را با دیگر نظامهای موجود، اعم از سرمایه‌داری و سوسیالیستی، تطبیق داده و در کنار مکتب سرمایه‌داری و سوسیالیستی، اقتصاد اسلام را به عنوان مکتب سوم تبیین نمایند؛ یکی زنده‌یاد طالقانی و دیگری شادروان شهید محمد باقر صدر. ممکن است کتاب اقتصادنای شهید صدر و اسلام و مالکیت آیت‌الله طالقانی در نگاه پاره‌ای از صاحب‌نظران قابل نقد باشد، ولی در آن روزگار مهمترین و بزرگترین گامی بود که در این راستا برداشته شد. ادعای نگارنده این سطور بر این است که کتاب اسلام و مالکیت در مقایسه با نظامهای اقتصادی غرب نگاشته طالقانی در این روزگار نیز از کتب زنده و ارزشمند در زمینه شناخت دولت اسلام در عرصه‌های اقتصادی است. این عالم ژرف‌اندیش در بخش نخست کتاب خود — تکامل مالکیت — نگاه

۱. همان، ص ۱۰۰. ۲. نحل / ۱۲۵. ۳. مجموعه آثار، درس‌های قرآنی، ص ۱۰۱.

تاریخی و تحلیلی دربارهٔ مکاتب مختلف اقتصادی و عالمان نامدار در این زمینه دارد. آشنایی طالقانی با عالمان مغرب زمین پس از قرون وسطی، از توماس مور تا کارل ماکس و فیلسوفانی چون فیخته، جرمی بنتام، پرودن، جان لاک، و ژانژاک روسو و پاره‌ای از مرکانتیلیست‌ها مثل آدام اسمیت و مالتوس، باعث تعجب هر اندیشه‌شناسی است که اندیشهٔ طالقانی را می‌کاود و موجب شگفتی است که چطور یک روحانی توانسته اندیشه‌های نوین بشری را واکاود.

به نظر می‌رسد وسع و عمق افکار طالقانی نسبت به مکاتب موجود در این کتاب روشن‌تر است. در این کتاب سعی شده است خلاصه‌ای از افکار فیلسوفان مدافع مکتب سرمایه‌داری و کمونیستی آورده شود و در این بخش قضاوتی نسبت به افکار آنان نشود. به عبارت دیگر، نظر طالقانی در این بخش از کتاب توصیفی است، اما در بخش ممیزات و ویژگیهای اقتصاد اسلامی، که چهارده ویژگی را برای اقتصاد اسلامی برمی‌شمارد، به قضاوت می‌نشیند و مکتب اقتصاد اسلامی را به عنوان یک مکتب انسانی ارائه می‌دهد.

طالقانی در ارائهٔ مکتب اقتصاد اسلامی بر این باور است که:

«اقتصاد اسلامی اقتصادی مجزا از توحید و تربیت فکری و حقوقی و احکام عبادی و اجتماعی نیست. رابطهٔ فکری و عاطفی و حقوقی افراد اگرچه از هم مجزا می‌نماید ولی چون این رابطه رشته‌های ناپیدایی از نفوس بشری است در باطن به هم پیوسته و مؤثر در یکدیگرند.»^۱

طالقانی در بحث اقتصاد پای معنویت و اخلاق را در همه جا به میان می‌آورد و مبنای او بر این است که اقتصاد باید در جهت اعتلای اخلاقی و معنوی باشد؛ اقتصادی که از این دو مجزا باشد به هلاکت بشریت منجر خواهد شد، به تعبیر ایشان:

«اسلام هرگونه مصرفی را که در راه تقویت معیشت عموم یا پیشرفت ایمان و فکر و علم نباشد ممنوع کرده است. بعضی از موارد مصرفهای مضر یا بیهوده به صورت حکم صریح درآمدۀ مانند شراب، قمار، تهیهٔ آلات لهو... و بعضی

به صورت حکم کلی درآمده که آنچه مضر و بیهوده و تبذیر تشخیص داده شد، باید از تهیه و خرید و فروش آنها جلوگیری شود.^۱

و در جهت ایجابی می‌گوید:

«از سوی دیگر هیچ آیینی مانند اسلام به انفاق و صرف مال در راه معیشت عموم و خیرات و بالا بردن فکر و اخلاق ترغیب و تحریص نکرده است. این حق کفایت و انفاق به عنوان حکم و وظیفه به هر فرد مسلمان واجب است.»^۲

مصرف نادرست و مصرف درست در نظام اقتصادی اسلام به عدم رشد و یا رشد فکری و اخلاقی جامعه باز می‌گردد. به هم‌ریختگی الگوی مصرف به به هم‌ریختگی الگوی تربیت و هنجارهای اجتماعی باز می‌گردد. در قرآن کریم اسراف در کنار طغیان و سرکشیه‌های اجتماعی قرار گرفته است. جامعه‌ای که الگوی مصرف ندارد و عده‌ای را به اسراف برده است، نمی‌توان از آن انتظار اخلاقی بودن داشت.

«وَإِنْ فَرَعُونَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ لِلْمُسْرِفِينَ»^۳ (فرعون در زمین برتری جویی داشت و از اسرافکاران بود.)

و در آیه دیگر لازمه اسراف را افساد می‌داند:

«وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلِحُونَ»^۴ (فرمان

مسرفان را اطاعت نکنید؛ آنان که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند.)

لذا آیت الله طالقانی در بحث اقتصاد اسلامی برای اخلاقی کردن جامعه بر انفاق و صدقات پای می‌فشارد و در ذیل آیه «فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْزُومِ»^۵ دولت را ملزم می‌داند تا بر مصارف نظارت نماید:

«پیش از ضمانت و مسئولیت افراد، دولت اسلامی نیز موظف و مسئول نظارت بر مصارف و کفالت عموم می‌باشد.»^۶

یکی از شبهاتی که بر احکام اقتصاد اسلامی وارد است این است که چنین

۱. همان، ص ۲۴۸. ۲. همان، ص ۲۴۹. ۳. یونس / ۸۳. ۴. شعراء / ۱۵۱-۱۵۰.

۵. معارج / ۲۴-۲۵. ۶. آیت الله سید محمود طالقانی، مجموعه آثار، درسهای قرآنی، ص ۲۴۹.

احکامی در این روزگار موضوعیت ندارد و مسائل و موضوعات اقتصادی همواره در تحول است. بزرگانی چون علامه طباطبایی و در پی ایشان شهید مطهری با تقسیم کردن احکام به ثابت و متغیر توانسته‌اند به پاره‌ای از این شبهات پاسخ دهند و بسیاری از مسائل اقتصادی را جزو متغیرات دانسته‌اند. مرحوم آیت‌الله طالقانی پیش از این بزرگواران این تقسیم‌بندی را پیش کشیده و می‌گوید:

اسلام در میدان اقتصاد مانند روابط معنوی و علاقه‌ای اجتماعی دارای اصول ثابت و احکام و قوانین متطور است. اصول ثابت آن منشأ و مبدأ احکام و پایه روابط عمومی است. احکام موضوعات و مسائل مستحدثه باید منطبق با اصول ثابت و مصلحت باشد و بر این اساس احکام اسلام هم ثابت و هم متطور است. جامعه‌ای که با این اصول و احکام اداره می‌شود، نه متوقف می‌شود و نه سابق و لاحق و کهنه و نو آن از هم گسیخته و غیرمرتبط می‌باشد.^۱

آزادی در نگاه طالقانی

بی‌شک آیت‌الله طالقانی یکی از آزادیخواهان و استبدادستیزان تاریخ این مرز و بوم است. او این ویژگی را در مقدمه کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة میرزای نائینی به خوبی برجسته ساخته است.

طالقانی در کتاب یاد شده در ذیل آیه شریفه «اتَّخَذُوا أَمْثَلَهُمْ وَرُءُفَاءَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»^۲ در پاورقی می‌نویسد: «تسلیم در برابر هر اراده شخصی را قرآن شرک به ذات و صفات خداوندی می‌شمارد، چه تسلیم به وسیله قوه قهریه و غلبه باشد یا از راه نفوذ در قلب و عواطف، از اولی تعبیر به عبودیت و از دومی تعبیر به ربوبیت شده.»^۳ یعنی آزادی انسان در دل توحید نهفته است.

طالقانی برای نجات جامعه از استبداد سیاسی و دینی که نائینی مطرح می‌کند، می‌گوید: «چون دانسته شد که حقیقت حکومت اسلامی ولایت بر امور و تصرفات شخص والی بسیار محدود است، پس شخص والی و سلطان بدون رأی و مشورت

۱. همان، ص ۲۵۸-۲۵۷. ۲. توبه / ۳۱.

۳. آیت‌الله سید محمود طالقانی، مجموعه آثار، درسهای قرآنی، ص ۲۶.

عموم ملت که شریک در مصالح نوعیه‌اند نمی‌تواند تصرف و اقدام نماید.^۱ گذشته از آزادیهای سیاسی، از نظر طالقانی آزادی اعتقادی و دین‌باوری به گونه قابل توجهی مطرح است. ایشان این بحث را در ذیل آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۲ به نحو مستوفی باز کرده و در پاسخ به کسانی که می‌گویند این آیه با آیات جهاد منسوخ گشته، می‌گوید: «این آیه پس از آیات جهاد نازل گشته و آنچه که مورد نفی اکراه است عقاید قلبی نیست زیرا عقاید قلبی اکراه‌پذیر نیستند. ظاهر «فی الدین» به جای «علی الدین» متن دین و مجموع اصول عقاید و احکام است که اکراه در آن یکسره نفی شده و آیات جهاد منصرف از آن است. هدف‌های صریح آیات جهاد نیز از میان برداشتن اکراه بر عقاید مخالف و فتنه و ظلم و اقامه حق و عدل است و نه اکرام بر پذیرش عقیده و مسئولیت‌های فردی.»^۳

یعنی در جامعه‌ای که به رشد و صلاح رسیده و در آن راههای رشد از غیر تشخیص داده شده و هرکسی با رشد عقلی خود راه صلاح را برگزیده است جایی برای اکراه نمی‌ماند و به تعبیر آیت‌الله طالقانی:

«اکراه به عقیده و انجام تکالیف برای کسی که به حد رشد و بلوغ و اختیار رسیده و خیر و صلاح برایش تعیین نشده باشد. پس همین که خود رشد یافت و صفات خالق و حدود خلق تبیین شد و طریق رشد و گمراهی‌ها را دریافت و عقلش از تاریکی و ابهام و اراده‌اش از بندگی غرایز و اوهام و ترس‌ها و نگرانی‌هایی که منشأ عبادات و مناسک در برابر خدایان و کرسی‌نشینان و هم‌انگیز است، آزاد شد دیگر مجالی برای اکراه نیست. پس چون اکراه نیست اختیار و آزادی است تا هر که بخواهد ایمان آورد یا کفر ورزد «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ»^۴ یا «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»^۵ که در این دو آیه ایمان و کفر را به اختیار مردم گذاشته است.»^۶

۱. همان، ص ۶۱. ۲. بقره / ۲۵۶.

۳. آیت‌الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۰۴. ۴. کهف / ۲۹.

۵. یونس / ۹۹. ۶. آیت‌الله سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۰۵.

کتابنامه

۱. آوی، آلبرت، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه علی اصغر حلبی.
۲. آیت الله بجنوردی، قواعد فقهیه، ج ۱.
۳. آیت الله حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱.
۴. آیت الله صانعی، حاشیه تحریر الوسيلة، ج ۲.
۵. آیت الله صانعی، فقه الثقلین، ج ۱.
۶. آیت الله فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ج ۱.
۷. آیت الله منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان.
۸. آیت الله منتظری، دراسات فی ولاية الفقیه، ج ۱.
۹. آیت الله منتظری، منهاج الاصول.
۱۰. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱.
۱۱. ابن اثیر، التاج جامع (الاصول)، ج ۳.
۱۲. ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین.
۱۳. ابن رشد اندلسی، بداية المجتهد.
۱۴. ابن عابدین. رسائل
۱۵. ابن عابدین، مجموعه رسائل، ج ۲.
۱۶. ابن قدامه، المغنی، ج ۱۱.
۱۷. ابن مالک، موطأ، ج ۲.
۱۸. ابن هشام، سيرة رسول الله، ج ۲.
۱۹. ابوزهره، محمود، اضواء علی السنه المحمدیه.
۲۰. ابوزهره، محمد، ابن حزم، حياته وعصره.
۲۱. ابوزهره، محمد، موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۱.
۲۲. ابی بکر بن جصاص، احکام القرآن، ج ۱.
۲۳. احمد بن حنبل، مسند، ج ۶.
۲۴. اردبیلی، شیخ احمد، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸.

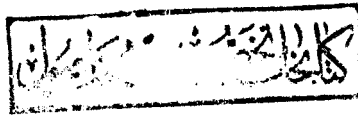
۲۵. اسمعیل بن کثیر، السیره النبویه.
۲۶. اسمعیل بن کثیر دمشقی، تفسیر ابن کثیر، ج ۳.
۲۷. اشعری، مقالات الاسلامیین.
۲۸. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احد آرام.
۲۹. الاجتهاد فی الشریعة، دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ش ۱۰.
۳۰. الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۵.
۳۱. الحجوی، الثعالبی، محمد بن الحسن، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۱.
۳۲. العقاد، محمود، حقایق الاسلام و باطل خصوصه.
۳۳. الغفیان، میر محمد، فقه السیره النبویه.
۳۴. الفاخوری، حنا و الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱.
۳۵. امام خمینی، انوار الهدایة فی طریقة علی الکفایة، ج ۱.
۳۶. امین، احمد فجر الاسلام.
۳۷. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۲.
۳۸. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه خرمشاهی.
۳۹. بحرانی، یوسف، حدائق، ج ۱۸.
۴۰. بصری، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱.
۴۱. ترجمه المیزان، ج ۲۰.
۴۲. تفسیر البرهان، ج ۱.
۴۳. تفسیر الجامع القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۲۰.
۴۴. تفسیر طبری، الجامع لاحکام القرآن، ج ۲.
۴۵. تفسیر طبری، ج ۱۰.
۴۶. تفسیر فخر رازی، ج ۱۵، چاپ بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۷. تهرانی، حاجی آقا رضا، مصباح الفقیه، صلاة.
۴۸. جرجانی، التعریفات.
۴۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، مکتب های حقوقی در اسلام.
۵۰. حسن بن یوسف، معروف به حلّی، مبادی الوصول.
۵۱. حسینی جلالی، محمدرضا، مقدمه سلسله مصنفات شیخ مفید، ش ۴۳.
۵۲. حکیمی، محمدرضا، محمد و علی، الحیات، ج ۷.
۵۳. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج ۱.
۵۴. خرمشاهی، بهاء الدین، تفسیر و تفاسیر جدید

۵۵. خلاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع الاسلامی فیما لانص فيه.
۵۶. خویی، رجال ج ۳.
۵۷. دایرة المعارف بزرگ اسلامی به نقل از ابن نظام الدین، ج ۲.
۵۸. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اجتهاد، المستصفی، والاجتهاد و المنطق الفقہی فی الاسلام.
۵۹. رازی، محمد، تفسیر ابو الفتوح، ج ۲.
۶۰. رشیدالدین میبیدی، ابوالفضل، کشف الاسرار، ج ۳.
۶۱. زبیدی، تاج العروس.
۶۲. زریاب خویی، عباس، سیره رسول الله.
۶۳. زمخشری، کناف، ج ۲، چاپ دارالکتاب العربی، بیروت.
۶۴. سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، مترجم باقر صدری نیا.
۶۵. سیوطی، جلال الدین، الخصائص الکبری، ج ۲.
۶۶. سرخسی، مبسوط، النصوص معدودة والحوادث ممدودة، ج ۱۶.
۶۷. سروش، عبدالکریم، اندر باب اجتهاد، مقاله «فقه در ترازو»، انتشارات طرح نو.
۶۸. سروش، عبدالکریم، مبادی مابعد الطبیعی علوم نوبن، مقدمه.
۶۹. سید مرتضی، الذریعة، ج ۲، چاپ دانشگاه، تهران.
۷۰. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، ج ۴.
۷۱. سیوطی، محمد، تاریخ الخلفاء، ص ۱۷-۱۶.
۷۲. شاطبی، الموافقات، ج ۲.
۷۳. شافعی، محمد بن ادريس، الام، ج ۶.
۷۴. شریعتی، علی، مجموعه آثار، ج ۱.
۷۵. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱.
۷۶. شهید ثانی، حقایق الايمان.
۷۷. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱.
۷۸. شیخ طوسی، تبیان، ج ۶.
۷۹. شیخ طوسی، مبسوط.
۸۰. شیخ طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، چاپ احیاء التراث العربی.
۸۱. شیخ طوسی، مقدمة العدة، تحقیق محمدرضا انصاری، ج ۱.
۸۲. صالحی نجف آبادی، جهاد در اسلام، به نقل از الرحلة المدرسية.
۸۳. صانعی، فخرالدین، شهادت زنان در اسلام.
۸۴. صحیح بخاری، ۵۵۰۸ باب ذبائح اهل الکتاب.

۸۵. صحیح بخاری به شرح کرمائی، ج ۲۰، روایت ۵۱۴۹.
۸۶. صدر، سید محمدباقر، المعالم الجدیدة.
۸۷. صدر، محمدباقر، المعالم الجدیدة، طبع نجف.
۸۸. صدر، محمدباقر، بحوث می علم الاصول، ج ۴.
۸۹. صدوق، کتاب خصال، باب الخمسة، ص ۳۱۳؛
۹۰. صرامی، سیف‌الله، احکام مرتد از دیدگاه اسلام.
۹۱. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، ج ۱.
۹۲. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸.
۹۳. طبرسی، فضل بن الحسن، جوامع الجامع، ج ۱.
۹۴. طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان، ج ۴.
۹۵. طوسی، ابوجعفر محمد، تهذیب الاحکام، ج ۱۰.
۹۶. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعة، ج ۱۸.
۹۷. عبدالملک، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن ابی‌بکر بن، ارشاد الساری، فی شرح صحیح النجاری ج ۶.
۹۸. عبدالوهاب، خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه.
۹۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، شرح تجرید، فصل چهارم، بحث عقول مجردة.
۱۰۰. علامه حلّی، مبادئ الوصول، تحقیق و تعلیق بقال.
۱۰۱. علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، دارالمدایین، بیروت.
۱۰۲. علیدوست، ابوالقاسم فقه و عرف.
۱۰۳. غرالحکم، واژه عقل.
۱۰۴. غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ج ۱.
۱۰۵. غزالی، محمد، القسطاس المستقیم.
۱۰۶. غزالی، محمد، المستصفی، ج ۳.
۱۰۷. غزالی، محمد، رسالة الجوامع العوام عن علم الکلام، نقل از: القرآن و النظر العقلی.
۱۰۸. فخرالدین، صانعی، شهادت زن در اسلام.
۱۰۹. فخر رازی، صانعی، التفسیر الکبیر، ج ۵.
۱۱۰. فضل‌الله، محمد حسین، الاجتهاد و الحیة، نقل از مهدی مهریزی مقدمه کتاب مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور، انتشارات صحیفه حوزة.
۱۱۱. فضل‌الله، مهدی، الاجتهاد و المنطق الفقہی.
۱۱۲. فلاطوری، جواد، نامه فرهنگ، سال اول، ش ۳.
۱۱۳. فیروزآبادی، مجدالدین، مقاموس المحيط، واژه عقل.

۱۱۴. فیض، علیرضا، مبادی فقه و اصول، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱۵. قاضی، عیاض، الشفاء بتعريف الحقوق المصطفی، ج ۱.
۱۱۶. قربان‌نیا، ناصر، بازپژوهی حقوق زن، ج ۱، به نقل از سید حسین هاشمی.
۱۱۷. قرضاوی، یوسف، حلال و حرام در اسلام.
۱۱۸. کشی. رجال
۱۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱.
۱۲۰. کوفی، فراء، معانی القرآن، ج ۱.
۱۲۱. مازندانی، محمد شریف، ضوابط الاصول شریف العلماء، ص ۳۹۹.
۱۲۲. مالک بن انس، المدونة الكبرى، ج ۲.
۱۲۳. مجتهد شبستری، محمد، اندر باب اجتهاد، از انتشارات طرح نو.
۱۲۴. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، انتشارات طرح نو.
۱۲۵. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۹۰.
۱۲۶. مجله مسجد، ش ۲۴۹.
۱۲۷. مجله نامه فرهنگ، شماره ۱۲.
۱۲۸. مجله نقد و نظر، سال هفتم، ۳ و ۴.
۱۲۹. محمد بن جریر، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۵۶.
۱۳۰. محمد بن سینا، اشارات، ج ۳.
۱۳۱. محمد بن عبدالکریم، العرف و العمل.
۱۳۲. محود رشید رضا، المنار، ج ۶.
۱۳۳. مختصر النافع، کتاب الصيد و الذبایح.
۱۳۴. مدرسی طباطبائی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، از انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۳۵. مدرسی طباطبائی، حسین، مکتب در فرایند تکامل.
۱۳۶. مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، به نقل از کتب کافی، من لا یحضره و کشی.
۱۳۷. مطهری، مرتضی، آزادی معنوی.
۱۳۸. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه.
۱۳۹. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، ج ۲.
۱۴۰. مفید، محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید، تحریم ذبائح اهل الکتاب.
۱۴۱. مک گراس، الیستر، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی.
۱۴۲. مکی، محمد بن، معروف به شهید اول، غایة المراد فی شرح الارشاد، ج ۴.
۱۴۳. ملکیان، مصطفی، نقد و نظر، سال سوم، ش چهارم.

۱۴۴. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، دفتر اول.
۱۴۵. نادى شریف، عمری، اجتهاد الرسول، ص ۴.
۱۴۶. نجفی، شیخ محمد حسن، جواهر، ج ۲۶.
۱۴۷. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۳.
۱۴۸. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح ترمذی، ج ۴.
۱۴۹. نصر، سید حسین، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیین، انتشارات حقیقت، سال ۱۳۸۳.
۱۵۰. نهج البلاغه، خطبه ۱.
۱۵۱. نهج الفصاحه.
۱۵۲. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، ج ۲.
۱۵۳. هندی، حسام الدین، کنز العمال، ج ۳.



1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the existence of a solution of the system of equations (1) for a given set of initial conditions. It is shown that the system of equations (1) has a unique solution for a given set of initial conditions if the functions $f_i(x, y, z, t)$ are continuous and satisfy the Lipschitz condition with respect to the variables x, y, z .

