

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه انجمن علمی

«الشريعة الإسلامية»

پژوهش‌های فقهی - حقوقی

سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

(۲۰۲۲/۱۴۴۴)

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمية سنة ۱۴۰۱

دانشگاه مجازی المصطفی سنة ۱۴۰۱، گروه علمی تربیتی فقه و معارف اسلامی با همکاری معاونت پژوهشی

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سعید ارجمندفر

سرمدیر: حجت الاسلام امیر امینی

دبیر علمی: حجت الاسلام فرهاد پورکیوان

مدیر اجرایی: حجت الاسلام مجتبی عفتی

نشانی: قم، خیابان ساحلی، ساحلی جنوبی، نرسیده به مصلی، بین کوچه ۶ و ۴

صندوق پستی: ۳۷۱۳۹۱۳۵۵۴

تلفن و نمابر: ۹۸۲۵۳۲۱۱۴۱۸۵ - ۹۸۲۵۳۲۲۶۱۳۸۷۵

شمارگان: چاپ الکترونیکی

تعداد صفحات: ۲۷۹ صفحه

Email: research@mou.ir

هیئت تحریریه:

مدیر گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام امیر امینی
مدرس گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام دکتر حسین الیوسف
مدرس گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام جواد سالمی
مدرس گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام فرهاد پورکیوان
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام دکتر سید حسین شفیعی دارابی
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام صادق اخوان (روشندل)
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام دکتر علی پاکپور
مدرس گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام مجتبی عفتی

بر اساس مجوز:

اداره کل ساماندهی و پشتیبانی پژوهشی
معاونت پژوهشی جامعه المصطفی ﷺ العالمية

(مورخ: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶)

این نشریه در سطح نشریات علمی

(ویژه انجمن های علمی طلاب و دانشجویان)

تعیین شد.

راهنمای نویسندگان مقالات

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:

✓ **عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بیان مسئله (سؤال اصلی تحقیق)، مبانی نظری پژوهش (تبیین واژگان کلیدی)، روش تحقیق، بدنه اصلی مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع.**

۲. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که قبلاً منتشر نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آن در جای دیگر نباشد.

۳. مسئولیت محتوایی مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده مسئول است.

۴. حق رد یا قبول مقاله‌ها برای نشریه محفوظ است.

۵. تأیید نهایی مقاله برای چاپ بر اساس نظر داوران و تأیید سردبیر نشریه است.

۶. حجم مقاله حداقل ۸ صفحه و حداکثر ۳۰ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای خواهد بود.

۷. نقل و اقتباس از مقاله‌های نشریه با بیان منبع آن، آزاد است.

۸. جهت نوشتن مقاله از فونت ۱۴ و خط "IRLotus" استفاده شود.

۹. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا و به شرح زیر درج شود:

✓ **کتاب:** نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان "Bold" نام مترجم (در صورت ترجمه). چاپ. محل نشر: ناشر.

✓ **مقاله:** نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان "Bold". نام نشریه (ایتالیک). دوره انتشار. شماره نشریه: شماره صفحات.

۱۰. درج ارجاعات مربوط به منابع در متن به صورت (نام مؤلف، سال نشر: صفحه) آورده شود. دقت شود که هیچ منبعی در پاورقی نباید درج گردد.

۱۱. ارجاعات هر صفحه مانند معادل لاتین واژگان تخصصی، شرح اصطلاحات و توضیحات جانبی در پاورقی همان صفحه درج شود.

۱۲. نویسنده لازم است به همراه ارسال مقاله به نشانی نشریه علمی، مشخصات تحصیلی و رتبه علمی خود را ارسال نماید.

فهرست مطالب

- سخن سردبیر..... ۹
- الزامات ابزاری بودن علم اصول فقه از نگاه امام خمینی «رحمه الله» و مرحوم علامه طباطبایی «رحمه الله»..... ۱۱
محمدعلی امیر محمدی، فرهاد پورکیوان
- تاریخچه فقه مذاهب پنجگانه اسلامی از جهت ادوار زمانی، مکاتب فقهی و مدارس فعال..... ۲۹
اعظم السادات دهقان باغی، بهاره حاجی محمدی، سکینه مسعودی، فرشته یوسفی، محمودرضا محمددوست
- مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی..... ۵۷
کوک بون کیم، فاطمه طاهری، محمود رضا محمد دوست
- بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن..... ۸۵
بنت زهرا نقوی، حلیمه توسعده؛ محمود رضا محمد دوست
- ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی..... ۱۲۱
حسن زینعلی
- رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی «رحمه الله» در معنای طلب و اراده
در معنای لفظ امر..... ۱۴۷
محمد علی رمضانی، مجتبی عفتی
- موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین و بررسی تطبیقی آن با حقوق موضوعه ایران..... ۱۶۳
جواد سالمی
- تاثیر علم نحو در استنباط حکم شرعی..... ۱۸۵
امیرحسین عفتی، مجتبی عفتی
- بررسی حکم فقهی آلات قمار..... ۱۹۳
جواد حیدری اول، محمد مهدی زمانی

- ۲۲۱.....مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی.....
محمدحسین سازندگی، مهدی سازندگی
- ۲۴۷.....نقد مبانی و راهکارهای اصولی سید کمال حیدری.....
امیرحسین دهقان انارستانی، حامد خالقی و لامدهی
- ۲۵۹.....بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه.....
مهدی رضایی، محمدشیبانی

سخن سردبیر

پژوهش، تتبع و نوشتن، میزان توان و اعتبار یک فرد، دانشگاه، منطقه، جامعه و ملت را نشان می دهد تا جایی که بخش عمده‌ای از توانایی‌ها بر اساس آنچه مکتوب می شود سنجیده شده و ملاک‌های ارزیابی روی آن آثار مکتوب اعمال می گردد. بنابراین کسانی که در نوشتن قوی تر هستند، می توانند از آن چه دارند با در نظر گرفتن زمان کمتر، آثار بیشتری ارائه دهند و از این طریق ارزش و اعتبار خود را بیشتر و مهم تر نشان دهند. لذا بسیاری از ایده‌ها، طرح‌ها و توانایی‌ها و حتی واقعیت‌ها و حقایق، تنها به سبب ضعف در ارائه، گم و بی اثر می شوند. بر این اساس، تولید نشریه‌های علمی بستر مناسبی جهت مکتوب ساختن اندیشه‌های دانشجویان فراهم می کند؛ چرا که به تصویر کشیدن علم کار دشواری است که دانشجوی باید در قدم اول با قلم زدن، توان نگارش خود را تقویت کند تا در آینده، نوشته‌ها و مقاله‌ها و آثار علمی او ارتقا یافته و به تولید علم و دانش منجر شود. با این توصیف، نگاه به تولیدات دانش پژوهی، نگاهی سطحی و به دور از شاخصه‌های مقالات علمی نیست؛ هم چنان که این نگاه، فراتر از توانایی‌های علمی دانش پژوهان نیز نمی باشد.

انتظار می رود دانش پژوهان و استادان ناظر ایشان، در گام اول با قلم زدن در عرصه دانش فقه و حقوق، به صورت روزافزون بر توانایی‌های علمی و قلمی خود بیفزایند و در گام‌های بعدی، تولیدات فاخر علمی ارائه نمایند تا رسیدن به روزی که یافته‌های حاصل از مطالعات پژوهشی خود و یا جمع بندی یافته‌های سایرین را در قالب یک مطالعه مروری به موضوعی بدیع و مؤثر، مبدل سازند. تحقق این هدف و تسریع در رسیدن به آن، همت علم آموزان فرهیخته را می طلبد.

شماره دوم دوفصلنامه «پژوهش‌های فقهی - حقوقی» با تمرکز بر مباحث تخصصی فقه و حقوق، مشتمل بر سیزده مقاله است که به دو زبان فارسی و عربی منتشر شده و ماحصل تلاش نویسندگانی از هفت ملیت (ایران، افغانستان، عراق، سوریه، لبنان، بحرین و استرالیا) است که در راستای تبیین و ترویج مباحث آموزشی و پژوهشی جامعه المصطفی العالمية در عرصه بین الملل می باشد.

در پایان، لازم است از همکاری و همراهی معاونت محترم پژوهشی و تولید و زحمات استادان گرانقدر؛ به ویژه حجت الاسلام پورکیوان، حجت الاسلام سالمی و حجت الاسلام دکتر الیوسف که در راه اندازی و تولید دوفصلنامه «پژوهش‌های فقهی - حقوقی» تلاش فراوان داشتند، قدردانی و سپاسگزاری نمود.

الزامات ابزاری بودن علم اصول فقه از نگاه امام خمینی «رحمه الله» و مرحوم علامه طباطبایی «رحمه الله»

محمدعلی امیرمحمدی (ایران)^۱ فرهاد پورکیوان (ایران)^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۸

چکیده

سنخ مسائل علم اصول از چه نوعی است آیا تماما عرفی و ارتکازی ست یا نه مرکب از مسائل عقلی محض و چنانچه عقلی بدانیم بسیاری از استدلال ها و حتی موضوعات مطرح شده در علم اصول عبث و یا غیر مرتبط می شوند و به تعبیری دچار خلط بین حقیقت و اعتبار در آن می شوند، همچنین با پذیرش ابزاری بودن آن علم باید پذیرفت که تا جایی قابلیت بحث و بررسی دارد که در فقه افاده کند لذا پالایش آن بدین سان ضروری می شود.

واژگان کلیدی

روش شناسی، ابزاری بودن، زوائد، عقلی، عقلایی، حقیقت و اعتبار

مقدمه

در حال حاضر علم اصول از مهم ترین منابع فهم حکم شرعی در دین اسلام است به گونه ای که امروزه کسی منهای آن قابلیت ادعای فهم حکم شرعی را نخواهد داشت البته در این که آیا این علم همانگونه که در علم فقه دخل مستقیم و محسوس و ضروری دارد در سائر علوم دیگر

۱-طلبه سطح ۳، فقه و اصول، حوزه علمیه قم، قم، ایران، (نویسنده مسئول) dhxfhdagdh@gmail.com

۲- دانش آموخته سطح ۴، حوزه علمیه قم، قم، ایران

همچون تفسیر یا کلام یا اخلاق کاربرد داشته باشد نیازمند بحث مفصل و دقیقی است که متأسفانه در حال حاضر کارهای خوب تحقیقی در شأن این مسئله صورت نگرفته است. این علم عمدتاً محصول تلاش فکری دانشمندان در طول تاریخ است و در هر دوره‌ای به سبب افکار جدید دچار تغییر و تحول و رشد شده است.

این مسیر ترقی در حال حاضر هم باید ادامه یابد و صرف اینکه فلان عالم در آن تبحر داشته و نظرات قوی و دقیقی داده است دلیلی بر توقف تعقل در خصوص این علم نخواهد شد در حوزه علمیه گرچه علم اصول به صورت کمی و کیفی به وفور خوانده می‌شود و منابع بسیاری نیز در اختیار دانش‌آموزان خود قرار داده است اما متأسفانه به یک مسئله بسیار بنیادی خیلی کم پرداخته می‌شود یا شاید بتوان گفت اصلاً پرداخته نمی‌شود و آن روش‌شناسی علم اصول است

چنانچه روش نظریه‌پردازی یک علم به خوبی بررسی نشود درصد احتمال انحراف از مسیر صحیح بسیار بالا می‌رود و آن علم را به بیراهه می‌کشاند همانطور که متأسفانه این مسئله در اصول کاملاً ملموس گشته است، لذا در این مقاله سعی در تبیین این مهم داریم.

مبانی نظری

الف- علم اصول در لغت و اصطلاح

الف-۱) اصول در لغت: جمع اصل و به معنای پایه و بنیاد هرچیز دانسته می‌شود (اساس البلاغه ص ۱۷)

الف-۲) علم اصول در اصطلاح: اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه (التعريفات جرجانی ص ۱۲) و نیز به تعبیر اخوند: «اصول فقه، صنعتی است که به وسیله آن قواعدی که ممکن است در طریق استنباط احکام واقع شوند، یا در مقام عمل منتهی به احکام شوند، شناخته می‌شوند.» (کفایه ص ۹) و نیز مرحوم علامه مظفر رحمه الله: «علم

الزامات ابزاری بودن علم اصول فقه از نگاه امام خمینی و... / ۱۳

اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آنها در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد.» (اصول الفقه، ج ۱، ص ۵)

علامه طباطبائی می‌فرماید: «همانا غایت در همه ی علوم اعتباریه، احتفاظ از خطا به مناسبت هر یک از آن‌ها است، مانند مصونیت از خطا در بنا در علم صرف و ...» (حاشیه الکفایه ج ۱ ص ۱۴)

با توجه به قید «صنعه» و «احتفاظ» از خطا از می‌توان دریافت که همگی به ماهیت ابزاری آن نسبت به فقه اشاره کرده اند.

ب- مراد از روش در علم اصول: «اسم مصدر و به معنای چگونگی انجام کاری می‌باشد و در اصطلاح معاصر عبارت است از تکاپوی سازمان یافته برای دست‌یابی به دانش. اساساً علم و دانش محصول فرایند فکری بشر در چارچوب یک روش است. و هر علم در عین حال که از اصول کلی پیروی می‌کند دارای یک الزمات خاصی است که از سائرین جداسازی می‌کند. ما در روش‌شناسی به دنبال روش‌هایی هستیم که یک علم برای دستیابی به مسائل خود بدان نیازمند است.» (هادوی تهرانی فلسفه علم اصول ص ۶۵) آنگاه که یک علم به سبب اهداف و موضوعاتش متمایز از علم دیگری می‌شود بالتبع دچار تغییراتی در روش تحقیق و بررسی آن نیز می‌شود. به عنوان نمونه برخی از شاگردان امام خمینی می‌گویند: «ایشان با وجود اینکه استاد فلسفه بودند و ما در کلاس فلسفه ایشان هم حضور داشتیم اما بر کرسی در فقه و اصول گویا با فلسفه بیگانه بودند.» (حسنی و علی پور جایگاه‌شناسی علم اصول ج ۱ ص ۳۵۹). این مسئله نشانگر رعایت روش بحث علم اصول و تمایز آن از فلسفه است.

امام خمینی در این خصوص چنین می‌فرماید: «عارف به اسلوب کلمات ائمه می‌داند که اخبار در باب معارف و عقاید با فهم عرفی عامیانه درست نمی‌آید بلکه ادق معانی فلسفیه و غایت معارف اهل معرفت را در آنها گنجانیده اند و اگر کسی رجوع کند به اصول کافی و توحید شیخ صدوق تصدیق می‌کند این مطلب را و از غرایب امور آن است که بعضی در مقام طعن و اشکال گویند که ائمه هدی فرمایشاتی را که می‌فرمایند برای ارشاد مردم باید مطابق با فهم عرفی

باشد و غیر از آن از معانی دقیقه فلسفیه یا عرفانیه از آنها صادر نباید شود و این افترا بی است بس فحیح و تهمتی است بسیار فطیح که از قلت تدبر در اخبار اهل بیت و عدم فحص در آن با ضمیمه بعض امور دیگر ناشی شده است، عجیب تر آنکه بعضی از همین اشخاصی که منکر این معانی هستند در اخباری که راجع به فقه است و مسلم است که فهم آن موکول به عرف است یک مباحثه دقیقه ای تشکیل می دهند که عقل از فهم آن عاجز است فضلا از عرف و آن را به ارتکاز عرف نسبت می دهند هر کس منکر است به مباحثی که در باب علی الید و امثال آن از قواعد کلیه خصوصا در باب معاملات است رجوع کند. (شرح چهل حدیث ص ۲۲۷)

سه سوال بنیادی در روش شناسی علم اصول از الزامات ابزاری بودن آن

۱- چگونه یک مسئله استحقاق طرح شدن در علم اصول فقه را دارد؟

۲- چگونه یک مسئله از عنوان اصولی باید خارج شود؟

۳- چگونه این علم باید رشد و توسعه یابد؟

در مقام پاسخ به سه سوال یاد شده می گوئیم:

علم اصول علم دستوری است، یعنی روش و راه استنباط صحیح احکام را از منابع اصلی به ما می آموزد. بنابراین مسائل علم اصول (۱- مبحث الفاظ، ۲- مباحث عقلی، ۳- مبحث حجت، ۴- اصول عملیه) همه مربوط است به منابع چهارگانه ی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است. از آنجا که اثبات مسائل علم فقه محتاج به اثبات مسائلی در علم اصول است؛ علم اصول در زمره مبادی تصدیقیه علم فقه قرار می گیرد و بحث ما در این مبادی است. کلا مباحث علم اصول تنها مختص است به آخرین مبادی تصدیقیه که نتیجه آن اثبات حکم فقهی است که نتیجه آن اثبات حکم فقهی است (آنچه که در مباحث علم اصول، محقق را در اثبات حکم فقهی دور کند، از زوائد آن، و هر آنچه به کار آید از مباحث کاربردی آن است و باید پرورش یابد و تقویت شود)، و نیز می توان گفت در دو قسم می توان تبعات علم اصول را تقویت کرد: یک قسمت آن عبارت است از دستور استنباط صحیح احکام شرعی واقعی از منابع نام برده

الزامات ابزاری بودن علم اصول فقه از نگاه امام خمینی و... / ۱۵

شده. قسم دیگر مرتبط است به دستور صحیح استفاده از یک سلسله قواعد عملی در صورت فحص از دلیل و وجودیاس از استنباط، در مقام رفع تحیر. بخش اول را می‌توانیم «اصول استنباطیه» و بخش دوم را «اصول عملیه» نامید. و نظر به اینکه اصول استنباطیه یا مربوط است به استنباط از کتاب و یا از سنت و یا اجماع و یا از عقل، مسائل اصول استنباطیه منقسم می‌شود به چهار مبحث.

الزامات ابزاری بودن ادله علم اصول

سابقا به ابزاری بودن این علم اشاره شد حال در این قسمت به الزامات ابزاری بودن آن می‌پردازیم.

الف- گام اول: پالایش زوائد آن (از عناوین غیر ابزاری از مباحث علم اصول فقه)

مطالبی در این علم زائد و بی‌فایده است که یا هیچ ثمره‌ای برای آن مترتب نیست و یا این که خیلی کم بهره بوده، به طوری که دلایل دیگری وجود دارد که فقیه را از این بهره کم نیز بی‌نیاز می‌کند؛ گرچه روزی مفید بوده و یا در دانشی دیگر سودمند است. در ابعاد توری علم اصول می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

الف-۱) بحث شرط متأخر و نیز بحث هایی؛ چون «موضوع علم»، «جامع صحیحی و اعمی»، «طلب و اراده»، «مشتق، بسیط است یا مرکب»، و ده‌ها نمونه از این قبیل مسائل باید به کلی از علم اصول حذف شود؛ زیرا در بحث‌های فقه اجتهادی و در مقام استنباط احکام حوادث واقعه، هیچ تأثیری ندارد؛ علت اصلی راه یافتن این بحث‌ها به مباحث اصول، یک قاعده فلسفی است که می‌گوید: «العلة لا بد و أن تكون بجمیع اجزائها متقدمة علی المعلول». در حالی که این قاعده در حیطه علل و معالیل طبیعی و امور حقیقی مطرح است و راه دادن چنین قاعده‌ای در حیطه مباحث اعتباری تشریحی، یک خلط و انحراف است. (ادوار فقه و کیفیت بیان آن، ص ۴۹۲)

الف-۲) حقیقت شرعی: مرحوم نائینی در این زمینه می‌گوید: این بحث فایده‌ای ندارد؛ زیرا بنا بر تحقیق، اساساً مورد مشکوک در خطابات و الفاظ شارع وجود ندارد تا در مراد استعمالی آن شک کرده و شک خود را به واسطه این قاعده برطرف سازیم. (اجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۳؛ همچنین ر.ک: خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی الاصول، ج ۱، ص ۱۳۴، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ق.)

همچنین طبق بیان امام خمینی این بحث بدون فایده است؛ زیرا استعمالاتی که در مدارک فقهی وارد شده، منظور همین معانی جدید است. (امام خمینی، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۶، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۲ق.)

ب) گام دوم: روی آوری به مباحث حیاتی و مفید علم اصول در استنباط‌های فقهی آن مواردی که در علم اصول به صورت مستقیم، در استنباط فقهی نقش دارند باید در اولویت تتبع قرار گیرند. زوائد یعنی مسائلی که در اجتهاد فقهی کاربرد ندارند لذا اولین الزام این است که مسائلی که در راستای فهم حکم شرعی قرار ندارند در اولویت توجه برای تتبع برای محقق قرار نگیرد، به مانند مباحث انسداد باب علم در کتاب ارزشمند فرائد الاصول از محقق انصاری رحمه.

امام خمینی رحمه الله از محققینی است که به زوائد علم اصول، باین لحاظ که مسائلی قابل طرح هستند که کاربرد در استنباط فقهی دارند، مورد توجه قرار داده اند: «مسائلی در علم اصول وجود دارد که حتی در استنباط یک حکم فقهی هم کاربرد ندارند.» (تهذیب الاصول ج ۳ ص ۵۷۱) ایشان با نگرش واقع بینانه به محدودیت فرصت و عمر انسان که صرف آن در امور غیر مهم قطعاً به تضییع امور مهم می‌انجامد توصیه می‌کنند طالب علم باید عمده فرصت خود را در علم فقه صرف کند که در راه سعادت دنیوی و اخروی او کاربرد دارد نه در مباحث بی فایده علم اصول و آنرا جز به عنوان مقدمه نیاموزد. (الرسائل ج ۲ ص ۹۸)

از باب مثال ایشان در خصوص مسئله مشتق می فرماید که دارای ثمره فقهی نیست و آنچه که به عنوان ثمره ذکر کرده اند واهی ست. یا مثلاً علامه طباطبایی در تعلیقه بحث حقیقت شرعیه کفایه الاصول می فرمایند که هیچ ثمره ای بر بحث مشتق مترتب نمی شود.

در فقه و اصول، بحث های کلیدی و مهمی مطرح شده است که در گشودن مشکلات استنباط نقشی بس مهم دارند؛ مانند استصحاب، برائت، احتیاط و نظایر آن، ولی در علم اصول که دانش تدوین و تحقیق چنین کلیدها است، یا جایی ندارند و یا به صورت پراکنده بدان پرداخته شده است. برای همسو ساختن اصول با فقه، باید این عنوان ها مقام ویژه خود را در پژوهش های اصولی بیابد. در این جا چند نمونه از آنها ذکر می شود:

۱. سیره عقلا: دانشمندان اصولی، یا بحثی مستقل درباره آن در نظر نگرفته اند و یا تنها اشارت های ضمنی به آن داشته و یا عدّه اندکی به آن پرداخته اند؛ لذا تاریکی های فراوان در اطراف آن وجود دارد، در حالی که در ابوابی از فقه دارای کاربرد است.

۲. عرف: جایگاه عرف در دست یابی به قوانین حقوقی و فقهی، علاوه بر این که تألیف های مستقلی را می طلبد، در اصول و فقه شیعه نیز کاربرد علمی فراوان دارد؛ با وجود این، در اصول فقه، جایگاهی مستقل ندارد، اگرچه در ضمن مباحث، اندکی به آن پرداخته شده است.

۳. نقش زمان و مکان در استنباط: واقع نگری و مقتضیات زمان که تأثیر آن را در استنباط و اجتهاد فقهای گذشته و حاضر می توان یافت. پذیرش اثر گذاری این مسئله بر استنباط احکام شرعی، در دو مرحله باید برای فقیه قابل توجه باشد:

الف. در فهم سخن معصوم (ع)؛ چرا که آنان برخی دستورها را بر حسب موقعیت های ویژه زمانی و مکانی بیان داشته اند، نه به عنوان یک قاعده ثابت و جاودانه برای همه زمان ها و مکان ها. لذا شناخت چنین روایاتی برای فقیه بسیار رهگشا خواهد بود و چه بسیار تعارض ها و نزاع های فقهی که به سبب این امر حل خواهد شد.

ب. فهم و تطبیق بر زندگی انسان معاصر. امام خمینی در این رابطه می گوید: «در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه ها، این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از

آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند... مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد... از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است. یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است واقعاً مدیر و مدبر باشد. حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است». (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

یکی از زیان‌های یکسو نگری در اجتهاد و فقاہت، عدم توجه به واقعیت‌های زمانی و مکانی جامعه است؛ به بیان دیگر، تطبیق ندادن آیات و روایات با روح واقعیت‌های جامعه. در حالی که اجرای این تطبیق، خود قواعدی را در علم اصول می‌آفریند که تا سالیانی می‌تواند مورد توجه و بهره‌برداری فقها در استنباط برخی از احکام فقهی شود.

ج- شناخت جنس ادله‌ی علم اصول، به جهت تأمین ابزاری بودن مسائل علم اصول

به جهت تأمین ابزاری بودن مسائل علم اصول، مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مسئله در خصوص روش‌شناسی یک علم بررسی جنس ادله آن است. امام خمینی رحم‌الله معتقدند که ادله علم اصول هم شرعی‌اند یعنی برگرفته از قرآن و حدیث و هم ارتکازات عقلایی‌اند که همان عرفیات است و در برخی موارد نیز عقلی. (امام خمینی تهذیب الاصول ج ۱ ص ۱۵۹)

ج-۱) تقسیمات ششگانه مرحوم امام خمینی رحمه‌الله از ادله‌ی علم اصول

ادله علم اصول در منظر امام خمینی در شش مورد طبقه‌بندی می‌شوند:

ج-۱-۱) تحلیل‌های ادبی

ایشان تنها طریق صحیح بررسی و کنکاش آن را بهره‌مندی از عرف می‌دانند، وی در خصوص مباحث لغوی تنها دلیل را تبادر می‌دانند و از تحلیل‌های عقلی و فلسفی به شدت پرهیز می‌کنند.

الزامات ابزاری بودن علم اصول فقه از نگاه امام خمینی و... / ۱۹

کنند از باب مثال در بحث مفهوم مشتق می فرمایند: «ان بساطه مفهوم المشتق و ترکیبه فرع الوضع و طریق اثباته التبادر لالعقل.. و بالجمله هذه المسأله اللغویه الراجعه الی مفهوم اللفظ لا طریق لأثباتها الا مبانی اثبات سائراللغات و العقلیات بمراحل عنها الا ان یكون المقصود تقریبات لاثبات التبادر والحق تبادر المتلبس لالمعنی الاعم علی فرض تصویره.»

(امام خمینی، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۲۱۵)

ج-۱-۲) تحلیل های عرفی عقلایی

استاد سبحانی دام عزه عرف را چنین تعریف می کنند: «ذکروا للعرف تعاریف مختلفه و لعل افضلها ما ذکره الاستاذ خلاف: العرف ما تعارفه الناس و ساروا علیه من قول او فعل او ترک. و ان شئت قلت العرف عباره عن کل ما اعتاده الناس و ساروا علیه من فعل شاع بينهم او قول تعارفوا علیه.» (سبحانی ارشاد العقول ج ۳ ص ۲۹۰)

بحث از عرف در طریق اجتهاد امری ضروری و انکار ناپذیر است، زیرا گذاره های فقهی موجود با رویکرد محاوره عرفی صادر شده اند و علم اصول هم در پاره ای از موارد از نظر روشی هیچ تفاوتی با رویکرد عرفی گزاره های فقهی ندارد، لذا علامه بهبهانی رحمه الله در این خصوص می فرماید: «و من الشرائط معرفه العرف العام و الخاص الذی هو حجه فی الفقه و ربما یدخل فی ذهن المجتهد بعض الشبهات فیصیر ذهنه مءوفا فی معرفه العرف مع انه من جمله العرف و لایفهم مثلهم لتطرق الشبه فاللازم علیه ان یرجع فی ذالک الی غیره من الجماعه الذین لم يتطرق الی اذهانهم شبه و من لم يتفطن بما ذکرناه یخرب كثيرا فی الفقه.» (بهبهانی الفوائد الحائریه ص ۳۳۶)

امام خمینی رحمه الله نیز در این خصوص می فرمایند: «ان الشارع لا یكون فی القاء الاحکام علی الامه الا کسائر الناس و یكون فی محاوراته و خطاباته کمحاورات بعض الناس بعضا فکما ان المقنن العرفی اذا حکم بنجاسه الدم لایكون موضوعها الا ما يفهمه العرف مفهوما و مصداقا فلا یكون اللون دما عنده و لیس موضوعا لها کذالک الشارع بالنسبه الی قوانینه الملقاه الی

العرف فالمفهومات عرفیه و تشخیص مصادیقها ایضا کذلک.» (امام خمینی الاستصحاب ص ۱۵۹)

بر مبنای امام خمینی از شرایط اجتهاد انس با محاورات عرفی است، ایشان در این زمینه می نویسند: «منها ای من شرائط الاجتهاد الانس بالمحاورات العرفیه و فهم الموضوعات العرفیه مما جرت محاوره الكتاب والسنة علی طبقها والاحتراز عن الخلط بین دقائق العلوم والعقليات الدقیقه و بین المعانی العرفیه العادیه فانه كثيرا ما يقع الخطاء لأجله كما یتفق كثيرا لبعض المشتغلین بدقائق العلوم حتی اصول الفقه بالمعنی الراجح فی اعصارنا الخلط بین المعانی العرفیه السوquیه الراجحه بین اهل المحاوره المبنی علیها الكتاب و السنة و الدقائق الخارجه عن فهم العرف بل قد يقع الخلط لبعضهم بین الاصطلاحات الراجحه فی العلوم الفلسفیه او الادق منها و بین المعانی العرفیه فی خلاف الواقع لأجله.» (امام خمینی الرسائل ج ۲ ص ۹۶)

نکته مهمی در عبارت بالا به آن اشاره شد بازگشت به مسئله خلط بین حقیقت و اعتبار دارد. بحثی بسیار مهم و خطیر که متأسفانه در بسیاری از مواقع مورد غفلت واقع شده است و همین امر آسیب های جدی را در عرصه فقه و اصول ایجاد کرده است. فهم درست این مبحث کمک شایانی در روش شناسی این علوم خواهد کرد؛ لذا در ادامه به صورت تفصیلی به آن می پردازیم.

ادراکات به دو بخش اعتباریات و حقیقیات تقسیم می شوند.

اعتباریات مجموعه احکامی اند که منشاء آن صرف قرارداد بوده و هیچ حکایتی از واقعیت خارجی ندارند و صدق و کذبشان هم متفرع بر مطابقت با واقع و خارج نیست؛ بلکه فرض هایی اند که انسان به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنان را وضع کرده است؛ (سید محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم به همراه پاورقی شهید مرتضی مطهری ص ۲۹۴) مثل ملکیت حاصله طی یک معامله. (البته اعتباری به چند معنا استعمال می شود و ما در اینجا به همان معنای مقصود و مربوط به بحث پرداختیم برای مطالعه بیشتر می توان به کتاب آموزش فلسفه علامه مصباح ج ۱ ص ۱۹۴ مراجعه کرد)

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی اند زیرا ادراکات حقیقی آن انکشافات و انعکاسات ذهنی خارجی اند که از سنخ وضع و قرارداد نبوده و در خصوص علل حقیقی و امور تکوینی به کار می روند. شهید مطهری در خصوص تمایز بین این دو نوع ادراک چنین می فرماید: «در اعتباریات همواره روابط بین موضوع و محمول وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با مفهوم حقیقی یا مفهوم اعتباری دیگر، رابطه واقعی و نفس الامری ندارند؛ لذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست. در اعتباریات از علت و معلول اعتباری و شرط و مشروط اعتباری و عرض و موضوع اعتباری و کل و جزء اعتباری نمی توان توسل جست زیرا در اعتباریات تقدم الشئی علی نفسه و ترجیح بلا مرجح و تقدم معلول بر علت و... محال نیست.» (همان ص ۲۹۲)

در نتیجه به دست می آید که: اولاً کارکرد ادراکات حقیقی در براهین فلسفی می باشد؛ ثانیاً این ادراکات تابع احتیاجات حیاتی انسانی نیستند و به سبب عوامل محیطی تغییر نمی کنند مثلاً دو نصف چهار است در هر منطقه و در هر حالتی ثابت است اما اعتباریات به سبب افراد و شرائط تغییر می کند یا به بیانی دیگر اعتباریات بر خلاف حقیقیات تابع اندیشه بشر و احتیاجات او بوده و لزوماً نیز دائمی نمی باشند. ثالثاً در امور اعتباری استفاده از مقدمات حقیقیه و در امور حقیقی استفاده از مقدمات اعتباری صحیح نیست.

عدم درک صحیح نسبت به این دو نوع ادراک و عدم تفکیک بین آنها مشکلاتی را به همراه داشته است؛ شهید مطهری در این خصوص می فرماید: «تمییز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است و همین عدم تفکیک است که بسیاری از دانشمندان را از پا در آورده است؛ بعضی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش های عقلانی مخصوص حقایق در اعتباریات سیر کرده اند و بعضی به عکس نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات درباره حقایق تعمیم داده اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته اند.» (

بخش قابل توجهی از ادباء نیز متأسفانه از این مشکل بریء نبوده و در برهه ای از زمان تحت تاثیر تألیفات منطقی و فلسفه قرار گرفته و در مباحث ادبی از ادله عقلی استفاده کرده اند و عوامل لفظی را همچون عوامل حقیقیه پنداشته اند.

نکته ای که باید متذکر شد این است که گاهی از اوقات افراد تسامح عرفی را ملاک قرار می دهند در حالی که عرف معتبر در فقه و اصول دقت عرفی ست نه تسامح عرفی. امام خمینی در این مورد می فرماید: «لیس المراد من کون تشخیص المفاهم و مصادیقها موکولا الی العرف هو التسامح العرفی فالتسامح العرفی فی مقابل الدقه العقلیه البرهانیه لا فی مقابل دقه العرف.» (امام خمینی الاستصحاب ص ۲۱۹)

ایشان تدقیق فلسفی را آفت فهم روایات می داند و روش استظهار عرفی را مبنای اجتهاد اصولی از ادله منقول معرفی می نماید ایشان در مسئله مفهوم شرط که برخی اصولیان به قاعده فلسفی الواحد تمسک کرده اند ابتدا برخی اشکال های فلسفی بر فهم آنان از این قاعده و نیز کاربرد آن وارد نموده و در نهایت فرموده اند: «علی ان القاعده مختصه للبسیط البحت دون غیره و لو اغمضنا عن ذلک کله لایمکن الاغماض عن ان طریق استفاده الاحکام من القضایا هو الاستظهارات العرفیه لا الدقائق الفلسفیه فتدبر» (امام خمینی تهذیب الاصول ج ۲ ص ۱۰۴)

ج-۱-۳) ارتکازات فطری

ارتکاز در لغت عبارت است از آنچه فرورفته و عمیق است می باشد (ابن فارس معجم مقاییس اللغه ج ۲ ص ۴۳۴) و در اصطلاح اصولیان عبارت است از شعور ناخودآگاهی که به برخی امور تعلق گرفته و به صورت معلوماتی در عمق اذهان انسان ها رسوخ کرده، به گونه ای که منشاء پیدایش آن مجهول یا به اجمال روشن است نه به تفصیل اما در هر حال منشا برخی از اعمال آنان می شود این ارتکاز بر سه قسم است: ارتکاز عرفی ارتکاز متشرعه ارتکاز عقلایی. (جمععی از محققان فرهنگنامه اصول فقه ص ۱۴۵)

از باب مثال جناب اخوند خراسانی در بحث جواز تقلید دلیل اعتبار تقلید عامی از مجتهد را ارتکاز فطری انسان ها که از بدیهیات است می داند و می فرماید:

الزامات ابزاری بودن علم اصول فقه از نگاه امام خمینی و... / ۲۳

لا یذهب علیک ان جواز التقليد و رجوع الجاهل الی العالم فی الجملة یكون بدیهیا جلیا فطریا لا یتحتاج الی دلیل و الا لزم سد باب العلم به علی العامی مطلقا غالبا لعجزه عن معرفه ما دل علیه کتابا و سنه و لا یجوز التقليد فیہ ایضا و الا لدار او تسلسل بل هذه هی العمده فی ادلته (آخوند خراسانی کفایه الاصول ص ۴۷۲)

ج-۱-۴) ادله نقلی (ایات و روایات)

نکته قابل توجهی که وجود دارد این است که دلیل نقلی به تنهایی و به صورت مستقل نزد عده ای از اساتید همچون حضرت امام و علامه طباطبایی و استاد سبحانی کاربرد چندانی ندارد گرچه در کنار دلیل عقلی و عقلایی و به عنوان ارشاد به آن دارای کارایی است به نظر می آید تنها جایی که امام خمینی در اصول به روایات تمسک کرده باشد بحث استصحاب است گرچه علامه طباطبایی استصحاب را نیز با دلیل عقلایی معتبر می داند و روایات هم ارشاد به همین اعتبار عقلایی می دادند. (مصطفی همدانی روش شناسی علم اصول ص ۱۷۲)

ج-۱-۶) ادله عقلی

امام تعدادی از مباحث اصولی را جزء مستقلات عقلیه دانسته اند از باب مثال معتقدند که مقدمه واجب دارای رویکرد عقلی محض است. (تهذیب الاصول ج ۱ ص ۲۸۴) یا مسئله ضد و اجتماع امر و نهی نیز از مستقلات عقلیه می داند. (جواهر الاصول ج ۳ ص ۱۵) همچنین ایشان در مسئله ثبوت تکلیف با علم اجمالی هم دلیل آن را عقلی محض می دانند (تهذیب الاصول ج ۲ ص ۳۵۴) ایشان معتقد اند محکم ترین دلیلی که بر اثبات برائت ارائه شده است ایه (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا) است اما این آیه هم ارشاد به حکم عقل است و دلالت بر معنایی زائد بر آن ندارد. (تهذیب الاصول ج ۳ ص ۱۸) لذا ایشان در این مسئله به دلیل عقلی مستقل که قبح عقاب بلا بیان است متکی است. (تهذیب الاصول ج ۳ ص ۸۶)

ج-۱-۷) موارد ترکیبی

بخشی از مسائل علم اصول ترکیبی از دو دسته مختلف از ادله ای اند که سابقا بدان اشاره شد، از باب مثال امام خمینی در بحث دلالت نهی بر فساد فرموده اند این بحث تنها در صورتی کامل تبیین می شود که با دو رویکرد توأمان یعنی تحلیل عقلی و لفظی هر دو انجام شود: «الظاهر ان المسأله لیست عقلیه محضه و لا لفظیه کذلک و لذا تری بعضهم یستدل باللفظ و اخر بالعقل علی انه لو جعلناها محضه فی احدهما تکون المسأله غیر مستوفی البحث بل یبقی علی الاصولی عهده بحث اخر اذ لو کانت عقلیه محضه یبقی البحث عن الدلاله اللفظیه او بالعکس فالاولی تعمیم عنوانه لیشتمل العقلی و اللفظ.» (امام خمینی تهذیب الاصول ج ۳ ص ۲۵۶)

ج-۲) ادله علم اصول از منظر علامه طباطبایی

در مباحث ادله علم اصول از منظر امام خمینی و استاد سبحانی اشاراتی در خصوص تنها روش معتبر نزد علامه شد که ایشان تماما در علم اصول روش عقلایی را در پیش می گیرند. یکی از مباحث عقلی در علم اصول که عقل مستقلا بدان حکم می کند بحث مستقلات عقلیه و حسن و قبح عقلی ست. علامه با استدلالی دقیق در معرفت شناسی روش عقلی روش هایی که اصولیان آنها را عقلی پنداشته اند را عقلایی می داند و می فرماید:

ان المقدمه القلیه المحضه و بعباره اخری البرهان غیر مستعمل فی المباحث الاصولیه فی الحقیقه اذ العقلاء لا یبنون فی القضايا الاعتباریه المتداوله عندهم الا علی اصول بناءاتهم من ضروره الحاجه او اللغو....ذلک مضافا الی ما تحقق فی محله ان القضايا الاعتباریه من حیث هی اعتباریه لا یقام علیها برهان و قد مرت الاشاره الیه و من هنا یظهر ایضا ان احسن التعاريف تعریفه بانه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه التعریف بناء علی تعمیم الحکم الظاهری و الواقعی و الوضعی و التکلیفی و کون الحق حکما بوجه کما هو الحق (طباطبایی حاشیه الکفایه ج ۱ ص ۱۵)

الزامات ابزاری بودن علم اصول فقه از نگاه امام خمینی و... / ۲۵

بنابر این علامه برهان را در علم اصول جاری نمی دانند و از این رو راز عقلی نبودن علم اصول از منظر ایشان در تحلیل ماهیت برهان و تفاوت روش برهانی با روش عقلایی است
برهان عقلی در اصطلاح فلسفی غیر از برهان به معنای عام آن یعنی استدلال است با این بیان که یکی از مباحث علم منطق بحث درباره صورت قیاس و اقسام آن از اقتراعی و استثنایی است و یکی دیگر از مباحث این علم بحث درباره ماده قیاس است که در آن مبحث قیاس بر حسب ماده به پنج قسم تقسیم می شود برهان جدل خطابه شعر و مغالطه
انان ماده برهان را ضروریات می دانند که وسیله کسب یقین و انواع نظریات یقینی محسوب می شوند و شش قضیه هستند اولیات فطریات حسیات تجربیات متواترات حدسیات یقین آور. (مصطفی همدانی روش شناسی علم اصول ص ۱۸۱)

با این بیان می توان فهمید که وقتی علامه می فرماید برهان در اصول جایی ندارد مقصودشان این نیست که از صورت قیاس بهره نمی برند زیرا استدلال در هر صورت باید از گونه های قیاس بهره برد تا منطقی باشد بلکه مقصود این است که در این علم استدلال ها مبتنی بر مواد برهان یعنی یقینیات یاد شده نیستند.

علامه در این عقیده تنها نیستند بلکه افرادی همچون مرحوم مظفر محقق اصفهانی شیخ الریس و دیگر فلاسفه نیز بر این عقیده اند. (همان ص ۱۸۲-۱۸۶)

اقای مکارم شیرازی مد ظلّه العالی هم اصرار بر همین مبنا دارند و می فرماید من عقیده دارم که باید مسائل فلسفی و یا هر مسئله دیگری را که جنبه عرفی ندارد و در شمار مباحث عقلی محض است از علم اصول جدا کرد.

اصول علمی عرفی و عقلایی است و اصول مرتبط است با قوانین و ارتکازات عقلا و سیره آنان. مسائل عرفی نباید به دام مباحث انتزاعی بیفتد. همچنین لازم است به جنبه های کاربردی آنها بیشتر توجه کنیم و جلو تورم زایی را بگیریم بنابراین بنده هم با تورم زدایی موافقم و هم بر عرفی و کاربردی کردن اصول اصرار دارم. (حسنی و علی پور جایگاه شناسی علم اصول ج ۱ ص ۲۹۶)

نتیجه

۱- علم اصول علم دستوری است، یعنی روش و راه استنباط صحیح احکام را از منابع اصلی به ما می‌آموزد.

۲- بنابراین مسائل علم اصول (۱- مبحث الفاظ، ۲- مباحث عقلی، ۳- مبحث حجت، ۴- اصول عملیه) همه مربوط است به منابع چهارگانه‌ی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است.

۳- از آنجا که اثبات مسائل علم فقه محتاج به اثبات مسائلی در علم اصول است؛ علم اصول در زمره مبادی تصدیقیه علم فقه قرار می‌گیرد و بحث ما در این مبادی است

۴- فقه زمانی قابل تحقق است که بر پایه اجتهاد به معنای واقعی کلمه قائم باشد، و چنین چیزی هنگامی تحقق می‌پذیرد که علوم مقدماتی و آلی فقه مانند علم اصول دارای مبانی درست، جامع، همسو و هم سطح فقه باشد.

۵- امام خمینی رحمه الله ملاک در تشخیص به زوائد علم اصول، و کاربردی بودن آن را با این لحاظ می‌داند که مسائلی قابل طرح هستند که کاربرد در استنباط فقهی دارند، کاربردی و غیر آن از زوائد می‌دانند.

۶- از مباحث علم اصول که از زوائد آن شمار می‌آید می‌توان به بحث شرط متأخر و نیز بحث هایی؛ چون «موضوع علم»، «جامع صحیحی و اعمی»، «طلب و اراده»، «مشتق، و نیز حقیقت شرعیه، از نگاه مرحوم نائینی فایده ای ندارد؛ زیرا از نگاه ایشان، بنا بر تحقیق، اساساً مورد مشکوک در خطابات و الفاظ شارع وجود ندارد تا در مراد استعمالی آن شک کرده و شک خود را به واسطه این قاعده برطرف نمود، اشاره نمود.

۷- از مباحث مهم و حیاتی علم اصول می‌توان به سیره عقلا، عرف، نقش زمان و مکان در استنباط اشاره نمود.

۸- از نگاه مرحوم امام خمینی رحمه الله، تدقیق فلسفی را آفت فهم روایات است و روش استظهار عرفی را مبنای اجتهاد اصولی از ادله منقول معرفی می‌نماید.

۹- علامه برهان را در علم اصول جاری نمی دانند و راز عقلی نبودن علم اصول از منظر ایشان در تحلیل ماهیت برهان و تفاوت روش برهانی با روش عقلایی ست، برهان عقلی در اصطلاح فلسفی غیر از برهان به معنای عام آن یعنی استدلال است با این بیان که یکی از مباحث علم منطق بحث درباره صورت قیاس و اقسام آن از اقتراعی و استثنایی است و یکی دیگر از مباحث این علم بحث درباره ماده قیاس است، آنان ماده برهان را از ضروریات می دانند که وسیله کسب یقین و انواع نظریات یقینی محسوب می شوند با این بیان می توان فهمید که وقتی علامه می فرماید برهان در اصول جایی ندارد مقصودشان این نیست که از صورت قیاس بهره نمی برند زیرا استدلال در هر صورت باید از گونه های قیاس بهره برد تا منطقی باشد بلکه مقصود این است که در این علم استدلال ها مبتنی بر مواد برهان یعنی یقینیات یادشده نیستند.

منابع

۱. ابن فارس، احمد بن فارس (نویسنده) هارون، عبدالسلام محمد (محقق)؛ مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر، قم - ایران، سال نشر ۱۴۰۴ ق، چاپ ۱-، زبان عربی، تعداد جلد ۶
۲. امام خمینی، روح الله، تهذیب الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۲ ش.
۳. امام خمینی، روح الله، جواهر الأصول - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.
۴. امام خمینی، روح الله، الاستصحاب - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.
۵. امام خمینی، روح الله، الرسائل - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۰ ق.
۶. امام خمینی، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۵ ق.
۷. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، وفات ۸۱۶ ق، موضوع: فرهنگ اصطلاحات، عربی، تعداد جلد: ۱ ناشر: ناصر خسرو، ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش

۸. حمیدرضا حسنی، مهدی علی‌پور؛ جایگاه‌شناسی علم اصول: گامی به سوی تحول (گزارش، تحلیل و سنجش وضعیت علم اصول)؛ مرکز مدیریت حوزه علمیه قم؛ فارسی؛ ۱۳۸۵، چاپ: ۱
۹. خمینی روح‌الله شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)،؛ موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)؛ ایران، تهران، فارسی؛ ۱۳۹۴، نوبت چاپ: ۵۸
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة - بیروت، چاپ: اول، ۱۹۷۹ م.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، إرشاد العقول الی مباحث الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، حاشیة الکفایة - قم، چاپ: اول، -
۱۳. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع اسماعیلیان) - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. مصطفی همدانی، روش‌شناسی علم اصول، تبیین دیدگاه‌های روش‌شناختی امام خمینی، علامه طباطبایی و ایت‌الله العظمی استاد سبحانی در علم اصول استنباط، دانشگاه قم؛ ایران، قم، فارسی، ۱۳۹۶، نوبت چاپ: ۱
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین؛ مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ایران، مجموعه ۵ جلد، ناشر صدرا (چاپ فارسی) تاریخ نشر ۱۳۳۲
۱۶. مرکز اطلاعات و مدارك اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، الفوائد الحائریة - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. هادوی تهرانی، محمد مهدی؛ فلسفه علم اصول، پژوهش‌های فقهی، بهار ۱۳۸۴، سال اول - شماره ۱، ISC (۲۴ صفحه - از ۵۱ تا ۷۴).

تاریخچه فقه مذاهب پنجگانه اسلامی از جهت ادوار زمانی، مکاتب فقهی و

مدارس فعال

اعظم السادات دهقان باغی (بحرین)، بهاره حاجی محمدی (سویس)، سکینه مسعودی (افغانستان)، فرشته

یوسفی (افغانستان)،^۱ محمودرضا محمد دوست (ایران)^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

چکیده

پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) و بسته شدن راه مستقیم دریافت سنت، خصوصاً پس از پیشامد مسائل جدید که حکم شرعی آن قابل برداشت نبود، به تدریج مکاتب و قواعد گوناگون فقهی ساخته شد، که حاکمان با انحصار آن در چهار مذهب حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی توقع داشتند تا فقهای این مذاهب پایه های حکومت ایشان را محکم کنند و آنان را به یکی از اهرم های حکومتی و تقریباً به یک ماشین صدور فتواء برای دولت تبدیل نمایند. در این میان مکتب فقهی اهل بیت که از همان ابتدای رحلت پیامبر، آموزه های فقهی خود را به صورت زنجیره ای از امامان شیعه می گرفت، به سبب؛ توانمندی، انفتاح باب اجتهاد، پاسخگویی درخور آن به نیازهای جدید و حریت فقهای آن در برابر حاکمان ظالم پیشتاز بود. پایداری شیعه مرهون نقش آفرینی فقه آن در تحولات جهان اسلام می باشد. آنچه پیش از همه تطور علمی و اجتهادی فقه شیعه را در قرن های مختلف تقویت و پیشبرده است، تلاش علما و فقهای شیعه در

۱ دانشجوی کارشناسی - گروه فقه و اصول - دانشکده معارف اسلامی و مطالعات زنان - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

mailto:manan.yousufy2021@gmail.com

۲ استاد مدعو - استادیار - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم دانشگاه مجازی

mailto:Mohammaddostmr@gmail.com (ص) المصطفی

علم‌آموزی، تعلیم و تألیف بوده است؛ اما انگیزه‌هایی که باعث می‌شد فقها در برخی ادوار تلاش متمایزی نمایند و قلمرو تعلیم و تعلم و دایره تصانیف را توسعه دهند، معمولاً فراتر از جاذبه و تاثیر شخصیت فقها، بلکه متناسب با فرصت‌های جدید مثل نیاز حکومت‌ها و جامعه شکل گرفته است. از این‌رو پاسخگویی فقه، باعث زایش فقه‌گردیده و مطالبه جامعه، اولویت فقه را تغییر داده است. چنان‌که در دوره کنونی، مختصات فقه شیعه رشد و ارتقا پیدا کرده و به اجتهاد تمدن‌ساز نزدیک شده است.

مقدمه

در پیشینه علوم مختلف، تدوین کارنامه ادوار آن علم از جمله اسبابی است که به درک بهتر آن علم و شناختن فراز و فرود آن علم کمک بسیار می‌رساند. فقه از جمله علوم اسلامی است که با تاریخچه بیش از هزار ساله، پویایی و تحول خود را در بستر زمان حفظ کرده و پاسخگوی نیازهای جامعه بوده است.

«فقه»، که در ابتدا به معنی "فهم عمیق معانی" و به تدریج به معنای "فهم عمیق دین" و اکنون به معنای "فهم عمیق احکام شرعی" شناخته شده است؛ مجموعه‌ای از قوانین و دستوراتی است که فقیه، از منابع و ادله تفصیلی قرآن و سنت، آنها را استنباط می‌نماید. به بیان دیگر، فقه، وظیفه عملی بندگان را در برابر خداوند متعال معرفی، و به آنها می‌آموزد که چه واکنشی در مقابل مولای حقیقی خویش داشته باشند. فقه شایستگی هماهنگی با هر محیط و شرایط و همسازی با کنش و واکنش‌های اجتماعی را می‌بخشد. باید‌ها و نبایدهای زندگی از مسیر فقه می‌گذرد، فقه می‌تواند مبنای حرکت‌های فردی و اجتماعی را تعیین کند، لذا فقها پرچم‌داران این میدان هستند و می‌توانند براساس استنباط‌های فقهی جامعه را از اضطراب و ناامنی مصون دارند.

نقل و تدوین اولیه احکام فقهی اسلام، بر اساس «آیات الاحکام» قرآن مجید تدوین یافته است. بخش دیگری از قوانین اسلام نیز از احادیث و سیره‌ی معصومان علیهم السلام اخذ شده است. فقه و فقاہت به گونه‌ای از عصر نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام)

آغاز شده و فقها و دانشمندان اسلامی در این زمینه، گام‌های بعدی را برداشته‌اند، چنان‌که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در عصر خود نمایندگانی را که آگاه‌تر به مسائل دینی و قرآنی بودند، برای بیان احکام و آشنا کردن مردم با اسلام و قرآن کریم به میان طوائف و اقوام دیگر می‌فرستادند؛ همانند اعزام «مُصعب بن عمیر» به مدینه.

در دوره صحابه و تابعین دو مدرسه «حدیث» و «رأی و نظر» به وجود آمد، که فقهای مدرسه حدیث، بر گروه رأی تاختند و عقیده آنها را مخالف نظرات صحابه دانستند، اما پس از انتقال قدرت از حکومت امویان به عباسیان، دانشگاه بزرگ و معروف امام باقر و امام صادق علیهما السلام، با تربیت هزاران شاگرد به فراگیری و تولید علوم مختلف کمک نمودند. به گونه‌ای که تأثیر چشمگیر آن در گسترش علوم به ویژه حدیث و فقه در جامعه‌ی اسلامی مورد شهادت دیگران می‌باشد. چنان‌که هر کدام کتابی از درس ایشان نوشته بودند، که در تاریخ حدیث و فقه به «اصول اربعه ماه» (اصول چهار صد گانه) معروفند و مجموعه‌های حدیثی و جوامع فقهی شیعه بر اساس این اصول چهارصدگانه تدوین یافته است. از این رو فقه و اجتهاد در این دوره با نشاط زیادی رواج داشت و علاوه بر ائمه‌ی چهارگانه‌ی اهل سنت، فقهای دیگری نیز بودند که در مناطق مختلف مکتب فقهی داشتند و مردم در مسائل فقهی و احکام شرعی به آن‌ها رجوع می‌کردند.

پس از تثبیت حکومت عباسیان، به تدریج فقهای همسوی با حکومت مورد حمایت حاکمیت قرار گرفته و اجتهاد در احکام منحصر در ایشان گردید و اجتهاد برای دیگران، به عنوان عملی بدعت‌گونه ممنوع شد و مردم مسلمان مجبور به تقلید از اموات (ائمه چهارگانه) گردیدند. طبیعی بود این مکاتب فقهی که مبلغ حاکمیت بودند؛ شهرت پیدا کنند و دیگر مکاتب فقهی خصوصاً فقه اهل بیت ناشناخته بماند، باب اجتهاد بسته گردد و از شکوفایی فقه جلوگیری شود و صدور فتاوی‌ عدالت طلبانه‌ی فقها تهدید شود، و خسارت‌های فکری و فرهنگی غیر قابل جبرانی بر جامعه‌ی اسلامی وارد گردد، فقهای آزاده و مخالف دستگاه، آواره گردند. چنان‌که ائمه‌ی شیعه و فقهای آن‌ها نیز زندانی، فراری، مخفی و یا اعدام شدند، و تبلیغ و آموزش فقه

امامیه از جرایم سیاسی غیر قابل بخشش گردید. عجیب آن که برخی از رهبران همان مذاهب چهارگانه مجاز فقهی در ابتدای امر، منفور دستگاه بنی عباس بودند. با این همه تحوّل و تطوّر فقه بیش از هر چیز، وابسته به ظهور فقیهان بزرگی بوده که با نبوغ و ابتکارات علمی خویش، فقه را متحول کرده اند. این تحول از زوایا و ابعاد مختلف قابل بررسی است: از طریق گشودن باب بحث‌های جدید، بازنگری و بازپروری مباحث کهن، تغییر در ساختار مباحث، تنقیح مبانی استدلال و طرح شیوه‌های جدیدی برای استدلال، تحول در مبانی استنباط، توسعه و تعمیق مباحث و خلاصه هرگونه اعمال سلیقه و ابتکار و خلاقیت. در این میان فقهای شیعه به تاسی از رهبران شان، اجتهاد را مایه تحرّک جامعه دانسته و باب آن را همواره به روی همگان باز دانستند، دانستن ادوار زمانی، مکاتب فقهی، مدارس فعال هر دوره فقه اسلامی، ما را از ریشه‌های عمیق این علم، تلاش توان‌فرسای فقها در مسیر رشد و بالندگی آن، علّت شتاب آن در برخی از عصرها و رکود آن در دوره‌های دیگر، تأثیر زمان و مکان و حوادث در فهم تازه فقیهان و ... آگاه می‌سازد.

پیشینه

آیت الله مکارم شیرازی در دائرة المعارف فقه مقارن، ادوار تاریخی فقه اهل سنت را به تفصیل در شش دوره بررسی نموده است. همچنین کاظم مدیر شانه‌چی در کتاب تاریخ فقه مذاهب اسلامی پس از بررسی اهمیت، ضرورت و فایده تاریخ فقه، از چگونگی شکل‌گیری یا تکوین فقه اسلامی، به دوره‌های مختلف، ویژگی‌های هر دوره، شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوره می‌پردازد و در هر دوره، منابع و مدارک فقه آن دوره و نیز شرحی از فقهای بزرگ دوره مورد نظر و آرا و آثار آنان در هر یک از مذاهب اسلامی و مکاتب فقهی آنان ذکر می‌شود.

تاریخچه فقه حنفی

مذاهب چهارگانه اهل سنت اشاره به چهار مذهب فقهی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی است که هر کدام از مسلمانان سنی در مسائل فقهی پیروی یکی از این مذاهب هستند. حنفی نام یکی

تاریخچه فقه مذاهب پنجگانه اسلامی از جهت ادوار زمانی و... / ۳۳

از شاخه های مذاهب چهارگانه فقهی اهل سنت میباشد. مذهب حنفی قدیمی ترین مذهب اهل سنت میباشد و بنیانگذار آن ابوحنیفه نعمان بن ثابت میباشد وی متولد سال ۸۰ ه.ق بوده و در سال ۱۵۰ ه.ق وفات کرده است

بهره فراوان او از امام باقر و امام صادق (علیه السلام)، از تعبیر به «لولا السنن لهلك النعمان» روشن است. دو تن از شاگردان ابوحنیفه، یعنی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی در مُسند خویش، برای فتاوی ابوحنیفه روایات زیادی را به عنوان مستند، نقل کرده اند. مشهورترین شاگردان وی، ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم کوفی (م ۱۸۲) قاضی القضاة زمان هارون الرشید، محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹)، ابوالهدیل، زفر بن هدیل بن قیس کوفی (م ۱۵۸) و حسن بن زیاد (م ۲۰۴) هستند.

وی در فتوا دادن از کتاب خدا و سنت رسول خدا - به شرطی که متواتر باشد یا همه علما در همه شهرها بدان عمل کرده باشند و یا آن سنت را یکی از صحابه میان گروهی دیگر از صحابه نقل کند و کسی نیز با وی مخالفت نکند - بهره می جست. اگر سنتی نمی یافت به اجماع صحابه عمل می کرد و در صورت نبودن آن، به اجتهاد و قیاس و پس از آن به استحسان تمسک می جست.

ابوحنیفه چون در عمل به سنت سخت گیر بود، و در نتیجه روایات اندکی به عنوان سنت در نزد وی ثابت شده بود، به گونه ای گسترده به قیاس و استحسان روی آورد. عمل گسترده او به قیاس و مانند آن، سبب منازعاتی میان وی و فقهای عصرش گردید. از جمله میان وی و سفیان بن سعید ثوری (م ۱۶۱) که از علمای کوفه به شمار می رفت، درگیری و نفرتی حاکم بود؛ زیرا سفیان از طرفداران حدیث به شمار می رفت، ولی ابوحنیفه اهل رأی و قیاس بود. همچنین میان او و شریک بن عبدالله نخعی، قاضی کوفه (م ۱۷۷) و محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی (م ۱۴۸) نیز مخالفتهایی وجود داشت.

ابن حزم گفته های ابوحنیفه و پیروانش را کذب دانسته و خطیب بغدادی نیز در تاریخش با عبارات تند و زننده ای، به ابوحنیفه و پیروانش تاخته است. معروف است که ابوحنیفه - جز در

موارد اندک - به سنت اعتماد نکرد؛ زیرا پذیرفتن سنت نزد او، دارای شرایطی خاص و مشکل بود. دانشمند معروف، ابن خلدون می نویسد: «ابوحنیفه فقط هفده حدیث! از رسول خدا را صحیح شمرده و به آنها اعتماد کرده است؛ زیرا در پذیرش احادیث، سخت گیر بود» (ر.ک: وهبی، ۱۳۸۲).

مذهب وی در حکومت عثمانی مورد عنایت فراوان قرار گرفت و به عنوان مذهب رسمی شناخته شد؛ از این رو، مذهب حنفی در ترکیه، آسیای میانه، شام، مصر، تونس، یمن، عراق و بسیاری دیگر از بلاد نفوذ کرد.

بنابر روایت های مختلفی که از ابوحنیفه نقل شده و منابع فقهی خویش را اینگونه بیان کرده است:

قران: کتاب خدا همواره اساسی ترین منبع احکام شمرده شده است و برای استنباط حجت از قرائت های شاذ استفاده میکنند (حسینی حنفی، ۹-۳/۱۰)

سنت: سنت عبارت است از آنچه به جز قران از پیامبر بزرگ اسلام صادر شده باشد چه قول [که شامل کتاب و نوشته نیز میشود] چه فعل یا تقریر. حنفیان سنت قولی را به سه بخش تقسیم کرده اند:

۱. متواتر: در رابطه با حجیت خبر متواتر همانند سایر مذاهب اختلافی ندارند.
۲. مشهور: رتبه و درجه این نوع خبر را پایین تر از خبر متواتر و بالاتر از خبر واحد میدانند
۳. واحد: فقه حنفی در رابطه با عمل و استنباط به خبر واحد شروطی را گذاشته است.
 - حدیث مخالف با اصول و قواعد اجماعی و قیاس نباشد.
 - مفاد آن اگر درباره موضوع مورد ابتلائی همگان است نامانوس نباشد.
 - با دلیل قویتر متعارض نباشد.
 - راوی برخلاف روایتش عمل نکرده باشد.
 - در عهد صحابه استناد به آن ترك نشده باشد.

- برخی از اصحاب برخلاف آن عمل نکرده باشند .
- راوی آن از نظر عدالت ، ضبط ، لفظ ، فقاہت و اجتهاد شناخته شده باشد .

اجماع : به معنای اتفاق نظر است و در اصطلاح فقه به اتفاق [فقہا] یا [اهل حل و عقد] بر یک از احکام شرع میباشد . اجماع در فقه حنفی در ردیف قرآن و سنت بوده و از آن برای استنباط احکام استفاده میکنند . علمای حنفی برای اجماع شروط ، اقسام و مراتبی بیان کرده اند و از نظر آنها اجماع صریح صحابه در حکم قرآن خبر متواتر برترین مرتبه را دارا میباشد . مکتب فقهی حنفی به مکتب اهل رای شهرت یافته است و ابوحنیفه و حنفیان را نماد رای گرای در تاریخ فقه میدانند چرا که به احادیث و ادله نقلی توجه کمتری داشته و توجه زیادی به اجتهاد شخص داشتند .

قول صحابی : مراد از قول صحابی همان فتوا و یا مذهب فقهی در مسائل اجتهادی است و یا به عبارت دیگر هر آنچه از مجتهدین صحابه در مسائل اجتهادی صادر شده است . که اقول صحابیان از مهم ترین منابع فقیهان حنفی میباشد . برخی از فقیهان حنفی مثل ابوالحسن کرخی اعتبار قول صحابی را در فقه محدود دانسته و قائل به راه نداشتن قیاس و رای صحابه در فقه هستند اما در مقابل اکثریت حنفیان اقول صحابه را به رای و قیاس راه داشته باشد یا نداشته باشد حجت و مقدم بر قیاس میدانند .

قیاس : قیاس به معنای جاری کردن حکم شرعی یک موضوع بر موضوعی مشابه که حکمی درباره آن در متون دینی نیست . قیاس نیز از جمله منابع مهم استنباط پیش حنفیان میباشد .

استحسان : به معنای نیکو شمردن میباشد که جزء قواعد فقهی حنفی به شمار میرود . از استحسان زمانی استفاده میشود که فقهی بخاطر مصلحتی خاص از یک دلیل فقهی صرف نظر بکند و حکمی مخالف برای آن مساله پیدا کند . ابوحنیفه شاخص ترین فقیه در عمل به استحسان است و بعد از او شاگرد وی قاضی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی اهمیت زیاد به استحسان قائل بودند . علمای حنفی بر خلاف عده ای که استحسان را هوای نفس انگیزه

شخصی میخواند به این باور بودند که علت این عقیده متوجه نشدن معنا و مفهوم درست استحسان میباشد. اصولیان حنفی استحسان را اینگونه تعریف کرده اند که استحسان عبارت از عمل نکردن به قیاس و عدول از حکم ان به حکمی دیگر به سبب وجود نص یا اجماع یا قیاس خفی که قویتر است.

عرف: عرف به معنای رسم، روش و عادت است و به آنچه که در میان مردم معمول و متداول است عرف گفته میشود. عرف اقسام مختلفی دارد عرف عام و خاص، عملی و قولی، صحیح و فاسد..... در فقه حنفی عرف [چه عام باشد چه خاص] تا زمانی که مخالف نصوص شرعی نباشد معتبر میباشد و برای بیان احکام شرعی از آن استفاده میکند.

تاریخچه فقه مالکی

این مذهب منتسب به مالک بن انس بن ابی عامر اصبحی، (متولد سال ۹۳ هجری در مدینه و متوفای ۱۷۹ هجری در همان شهر است). وی بخشی از عمرش را در دولت اموی و بخشی از آن را در دولت عباسی گذراند.

مالک فقه را نزد امام جعفر بن محمد الصادق (علیهما السلام)، ربیعة بن ابی عبدالله، معروف به «ربیعة الرأی» (م ۱۳۶) که از تابعین بود، آموخت و از نافع (غلام عبدالله بن عمر) و زُهری حدیث شنید. از مشهورترین شاگردان وی، شافعی (م ۲۰۴)؛ عبدالرحمن بن قاسم (م ۱۹۱)؛ اسد بن فرات (م ۲۱۳) و عبدالله بن وهب (م ۱۹۷) است. مذهب او در شمال آفریقا، قطر، بحرین و کویت طرفدار دارد.

وی دارای کتاب معروفی به نام موطأ مالک است که کتابی حدیثی و فقهی است. این کتاب را مالک به درخواست منصور عباسی نوشت. خلفای عباسی سعی فراوانی در تکریم و بزرگداشت وی داشتند و لقب های فراوانی به وی دادند و حتی گفتند: رسول خدا وی را به این اسم، نامگذاری کرد! و بعد از کتاب خداوند (قرآن) کتاب وی نظیر ندارد.

وی در فتوا دادن، افزون بر کتاب و سنت، به عمل اهل مدینه و فتوای صحابی استناد می جست و در رتبه بعد به قیاس و مصالح مرسله نیز عمل می کرد. ولی برخی می گویند بعد از کتاب و

سنت، اجماع و قیاس و عمل اهل مدینه و فتوای صحابی و استحسان نزد وی اعتبار داشت. در این مذهب، سنت علاوه بر گفتار و رفتار پیامبر، شامل احکام قانونی صادر شده توسط چهار خلیفه نخست، به خصوص احکام صادر شده توسط عمر نیز می شود. بر خلاف دیگر فقه های اسلامی، فقه مالکی، اجماع اهل مدینه را نیز به عنوان منبعی معتبر برای تشریح به رسمیت می شناسد.

مالک تکیه زیادی روی احادیث و سنت داشت و از هر چه مسائل کلامی و اعتقادی و آنچه مربوط به عقل بود دوری می جست و نقل آن را منع می کرد. به همین دلیل اگر از او سؤالی درباره مسائل اعتقادی که در آن زمان در میان فرق مختلف اسلامی مطرح و شایع بود می شد به جواب کوتاهی بسنده می کرد و از پرداختن به آن مسائل، خودداری می کرد و در بسیاری موارد آن را بدعت می دانست.

مالک (رئیس فرقه مالکیه) معتقد بود که ایمان، اعتقاد و لفظ تنها نیست؛ بلکه عمل نیز جزء ایمان است؛ در نتیجه برای اثبات ایمان یک فرد، فقط اعتقاد و اعتراف او کافی نیست، عمل او نیز نیاز است، پس نماز خواندن و عبادات جزء ایمان است. مالک می گوید: از آنجا که ایمان، قول و عمل هر دو با هم می باشد، با زیاد شدن عمل، ایمان نیز زیاد می شود. بسیاری از مالک شنیده شده که ایمان، قول و عمل است، زیاد می شود و ناقص و بعضی از ایمانها از بعضی دیگر برتر است.

یکی از مسایلی که در زمان مالک میان اهل سنت رایج شده بود و در مورد آن زیاد اظهار نظر می شد، وضعیت ایمان مرتکبین گناه کبیره بود. عده ای مرتکبین گناه کبیره را کافر، عده ای دیگر آنها را مسلمان فاسق، گروهی آنها را منافق و گروهی دیگر آنها را مومن عاصی و گنهگار توصیف می کردند. با این حال بیشتر مسلمانان آن زمان، مرتکبین گناه کبیره را (مومن فاسق) می دانستند که اگر خدا بخواهد آنها را می بخشد و اگر هم بخواهد آنها را به خاطر گناهانشان عذاب می کند.

مالک معتقد بود که اگر کسی بر مسلمین غلبه کند و حاکم شود، در صورتی که آن شخص، حاکم عادل باشد که هدف محقق است و باید از او اطاعت شود و کسی، حق خروج بر او را ندارد، ولی اگر حاکمی ظالم باشد، باز هم بر مسلمین واجب است که او را تقویت کنند و هیچ کس حق خروج و قیام علیه او را ندارد و هر کس علیه این حاکم که شخص ظالمی است، قیام کند، خود ظالم است.

تاریخ فقه شافعی

محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق) معروف به امام شافعی سومین فقیه از فقهای چهارگانه اهل سنت است. مالک بن انس (دومین فقیه از فقهای چهارگانه اهل سنت) و ابراهیم بن محمد بن یحیی مدینی شاگرد امام صادق (علیه السلام) و محمد بن حسن شیبانی شاگرد ابوحنیفه مهم‌ترین استاد او و احمد بن حنبل (چهارمین فقیه از فقهای اهل سنت) مهم‌ترین شاگرد او بوده‌اند. کوشش شافعی به یافتن راهی میانه در بین دو مکتب عقل‌گرای حنفی عراق و نص‌گرای مالکی مدینه معطوف بود.

پس از درگذشت مالک (۱۷۹ هـ. ق) شافعی همچنان در مدینه ماند و روش‌شناسی مکتب حدیثی و فقهی مدینه را به طور کامل فرا گرفت. اکنون در سومین دهه از عمرش، حدیث‌علمای حرمین را آموخته و در دو مکتب فقهی مکه و مدینه تخصص یافته و شایستگی ایفای نقش را در جایگاه یک فقیه به دست آورده است

و در سی و چهار سالگی (۱۸۴ هـ. ق) برای آشنایی با مکتب فقهی عراق به بغداد بیاید. در بغداد، فرصتی ویژه برای آشنایی با فقه اهل رأی و حضور در درس محمد بن حسن، یار همراه ابوحنیفه یافت و کتاب‌های او را استنساخ کرد و بر وی خواند. در پرتو این آشنایی و حضور توانست رویکرد عقلی به فقه را به خوبی دریابد و با چالش‌هایی که در برابر رویکرد نقلی می‌نهاد، دست و پنجه نرم کند. افزون بر این، شافعی در این مدت در جریان بحث‌ها و جدال‌های کلامی و فلسفی عراق، به ویژه مباحث معتزله و نیز آموزه‌های شعوبیه قرار گرفت و یافته‌های بسیاری کسب کرد.

شافعی پس از اقامت در مکه، در مسجد الحرام، تدریس خود را آغاز کرد و گستره دانش و احاطه علمی اش، زیدگانی چون احمد بن حنبل را نزد وی گرد آورد. آنچه در این ایام، تدریس وی را زبازد همگان ساخت، بیش از مباحث فقهی اش، بحث های روش شناسانه ای بود که درباره قواعد و اصول استنباط مطرح می کرد. شافعی کوشش کرد تا با تلفیق دو رویکرد عقلی و نقلی، هم نهادی جدید پدید آورد و روش شناسی ویژه ای را تأسیس و مقدمات نگارش نخستین کتاب اصول فقه با عنوان «الرساله» را فراهم کند. این کتاب، فرآورده دوران اقامت او در مکه است که به درخواست عبدالرحمن بن مهدی، امام اهل عراق نگاشت.

شافعی پس از نگارش رساله، بار دیگر با کوله باری انباشته از روش و دانش به عراق سفر کرد (۱۹۵ هـ ق) تا روش شناسی جدید خود را در جامع غربی بغداد طرح کند؛ جایی که اهل رأی در آن، بیش از بیست حلقه درسی داشتند. اهل حدیث عراق که در بند دریافتی سطحی از احادیث گرفتار بودند و یارای برابری با اهل رأی نداشتند، با مباحث شافعی جانی تازه گرفتند و چنان که ابن حنبل یادآور شده است، «راه فرو بسته فقه» با کوشش های او باز، کاستی ها و نارسایی های فقه الحدیث مالکی که آن را در برابر فقه اهل رأی ناتوان می کرد، بر طرف و شافعی به لقب «ناصر الحدیث» مشهور شد. در طول دو سال اقامت در بغداد، او کتاب الحججه را درباره موضوعات و فروع فقهی نگاشت و شاگردان برجسته ای چون احمد بن حنبل را تربیت کرد و سپس به مکه بازگشت.

در قاهره حلقه های درسی گوناگونی در حوزه های مختلف دانش اسلامی تشکیل داد و شاگردان فراوانی تربیت کرد.

شافعی در فتوا دادن، از کتاب، سنت، اجماع و قیاس بهره می گرفت؛ البته وی خبر واحد را از فرد موثق - هر چند آن خبر مشهور نباشد (بر خلاف نظر ابوحنیفه) و هر چند موافق عمل مردم مدینه نباشد (بر خلاف شیوه مالک) - حجت می دانست.

در قیاس نیز، اگر اصل و ریشه معینی در کتاب و سنت داشته باشد، در نظر وی حجت است. او استحسان را - برخلاف شیوه ابوحنیفه و مالک - حجت نمی دانست و می گفت: «من استحسن

فقد شرع؛ هر کس به استحسان روی آورد، تشریح کرده و بدعت گذارده است». او مصالح مرسله و حجیت عمل اهل مدینه را قبول نداشت. در ردّ عمل به استحسان، کتابی به نام ابطال الاستحسان و در ردّ عمل به مصالح مرسله، کتابی به نام الاستصلاح نوشته و در کتاب معروفش الأُم حجیت عمل مردم مدینه را انکار کرده است.

از دیدگاه شافعی، نصوص دینی به آنچه در کتاب و سنت بیان شده است، محدود نمی شود، بلکه دایره آن به گونه ای گسترش می یابد که اجماع، گفتار و عمل صحابه و حتی قیاس را نیز در برگیرد. او پس از ادعای جامعیت شریعت، نسبت تمامی احکام مورد نیاز انسان، منابع و دلایل این احکام را کتاب، سنت، اجماع فقها، اقوال صحابه و قیاس معرفی می کند این منابع البته هم تراز نیستند و در حجیت و اعتبار از تربیت بیان شده پیروی می کنند.

اجماع، سومین منبع فهم شریعت است که در مرتبه پس از کتاب و سنت قرار دارد. از نظر شافعی، هرگاه نظر صحابه و یا همه علمای یک عصر در مورد حکمی یکسان باشد، بر شرعی بودن آن حکم دلالت دارد. به اعتقاد وی اجماع صحابه بسیار به سنت نزدیک است و تنها در ویژگی شنیده شدن با آن تفاوت دارد؛ در واقع، اجماع «سنت ناشنیده است. شافعی برخلاف مالک، اتفاق نظر همه علمای عصر را شرط حجیت اجماع می داند، از این رو دایره آن بسیار تنگ و از ضروریات دین فراتر نمی رود. او برای جبران این کاستی، اعتبار و حجیت سخن صحابه را می پذیرد و آن را در مرتبه پس از اجماع قرار می دهد. به اعتقاد وی اعتبار سخن صحابه در جایی که اختلافی در کار نباشد، قابل تردید نیست و درجایی که بین سخنان صحابه اختلاف باشد، از نزدیک ترین آنها به کتاب و سنت پیروی می شود. با پذیرش اعتبار قول صحابه، محدوده زمانی بیان شریعت از عصر پیامبر به چندین دهه پس از وی گسترش می یابد و کمبود منابع شریعت تا اندازه ای جبران می شود.

اجتهاد یا قیاس، آخرین منبع فهم احکام شریعت است و میزان اعتبار آن به منبعی بستگی دارد که به آن قیاس می شود. به این ترتیب، قیاس به کتاب، قیاس به سنت، قیاس به اجماع و قیاس به قول صحابه از نظر درجه اعتبار در پی یکدیگر قرار می گیرند. شافعی بر خلاف اهل رأی،

هرگونه قیاسی را معتبر نمی داند و برای آن شرایطی در نظر می گیرد. از نظر وی نه تنها اجتهاد در برابر نص نارواست، بلکه هرگونه قیاس و اجتهادی باید به گونه ای مبتنی بر نص باشد. از این رو هرگونه اجتهادی که بر کتاب، سنت، خبر، اجماع و یا قیاس بر یکی از منابع استوار نباشد، استحسان قلمداد می شود و باطل خواهد بود. مصالح مرسله؛ یعنی آنچه در راستای مقاصد اصلی شریعت است، ولی در نصوص دینی به آن تصریح نشده است، در صورتی می توانند مبنای صدور حکم قرار گیرند که با آنچه در نصوص بیان شده است، همانند باشند. بنابراین در روش شناسی شافعی، جایگاه و نقش عقل، محدود به نصوص دینی است و تنها در این چارچوب می توان به اجتهاد دست یافت.

فقه اهل سنت بر پایه روشی که شافعی پایه گذاری کرد، به مرحله ای تازه وارد و زمینه برای گسترش و دخالت آن در حوزه های گوناگون فردی و جمعی زندگی مسلمانان فراهم شد. هرچند فقه سیاسی در مجموعه مباحث فقهی شافعی، سهمی بسیار اندک دارد و از بحث کوتاهی درباره امامت و جهاد فراتر نمی رود، ولی او توانست دایره شریعت را چنان گسترش دهد که سیاست را نیز در بر گیرد و راه را برای نظریه پردازی فقهی درباره سیاست و حکومت هموار کند. شافعی با قرار دادن معرفت فقهی در دایره ای بسته که سهم عقل در آن محدود بود در ناب سازی آن کوشش کرد ولی شاگردان احمد بن حنبل به آن خشنود نشد و دستیابی به شناخت ناب را از راهی دیگر پی گرفت.

احمد بن حنبل (پیشوای حنبلیان) که خود شخصیتی معروف و صاحب رأی در فقه بود، به هنگامی که شافعی را در بغداد دیدار کرد، احترام ویژه ای برایش قائل شد و پیاده در کنار مرکب شافعی راه می رفت و عزتش را گرامی می داشت.

تمجیدها و توصیف های فراوانی از سوی بزرگان اهل سنت برای او صادر شده است و او از شان و مقام والایی نزد آنان برخوردار می باشد؛ به گونه ای که بیشتر اهل سنت در طول تاریخ، از لحاظ فقهی پیرو شافعی بوده اند؛ زیرا مالک بن انس و احمد بن حنبل که هر کدام بنیانگذار فرقه و مکتبی فقهی هستند او را ستوده و از دیگران اعلم دانسته اند.

فقه شافعی در کشورهایی چون یمن، مصر، کشورهای شرق آسیا همچون اندونزی و مالزی طرفداران بسیار دارد. این مذهب در فلسطین و اهل سنت یمن نیز اکثریت را دارا است و در میان اهل سنت عراق دومین مذهب بوده است. پیروان مذهب شافعی در بخش‌های غربی ایران در استان‌های کردستان، آذربایجان غربی و کرمانشاه نیز مستقر هستند. مذهب شافعی به دست شاگردانش در بسیاری از بلاد اسلامی گسترش یافت و در مصر و عراق و خراسان و ماوراء النهر نفوذ کرد و رقیب نزدیک مذهب حنفی به شمار می‌رفت و امروزه در مصر، اردن، سوریه، لبنان، عراق، هند و اندونزی مذهب شافعی پیروان فراوانی دارد. به تصریح برخی از اندیشمندان اهل سنت، فقه شافعی به فقه شیعه امامیه نزدیک و موارد اختلافی میان آنان، نسبت به دیگر مذاهب کمتر است.

تاریخچه فقه حنبلی

احمد بن حنبل چهارمین نفر از پیشوایان وائمه فقه (اهل سنت) است که بنیان‌گذار و مؤسس مذهب حنبلی است حنبلیه پیروان یکی از چهار مذهب فقهی مشهور اهل سنت می‌باشد که ۳۰ سال بعد از مذهب امام ابوحنیفه به وجود آمده است.

او سفرهای علمی اش را به کوفه، بصره، مکه، مدینه، یمن و شام انجام داد و از دانش علمای عصر خویش بهره گرفت. هر چند فقه را از شافعی فرا گرفت ولی بیش از صد اساتید برای او ثبت شده است. وی از محدثان بزرگ اهل سنت به شمار می‌آید و مُسند او، از اطلاع وی در عرصه حدیث گواهی می‌دهد. احمد در مسند خویش بیش از چهل هزار حدیث نقل کرده است. او به حدیث مرسل و ضعیف نیز عمل می‌کرد.

شیوه احمد حنبل در استنباط فقهی، بدین صورت بود که نخست از نصوص کتاب و سنت استفاده می‌کرد و در سنت از روایات مرسل و ضعیف نیز بهره می‌گرفت و به هنگام تعارض میان کتاب و سنت، کتاب الله را مقدم می‌شمرد؛ اگر سنتی نمی‌یافت به فتاوای صحابه تمسک می‌کرد؛ و به هنگام اختلاف نظر صحابه، نظری را که به کتاب الله و سنت نزدیک تر بود ترجیح می‌داد، و اگر نظری را نزدیک تر به کتاب و سنت نمی‌یافت، نظر اختلافی صحابه را در آن

مسأله نقل می کرد، ولی خودش نظری را برنمی گزید. وی حتی حدیث مرسل را بر قیاس مقدم می داشت و در صورتی که نصی از کتاب و سنت و یا سخنی از صحابه نمی یافت، به قیاس عمل می کرد و پس از آن استصحاب، سد ذرایع و مصالح مرسله را مستمسک قرار می داد.

فقه حنبلی بیش از ۳ مذهب حنفی و مالکی و شافعی به ظاهر احادیث و اقوال اصحاب گرایش داشته و نماینده شاخص اندیشه تعبدگرا در فقه اهل سنت است. (جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل البیت ع، قم، ج ۶، ص ۱۸۹)

احمد بن حنبل خود آرای فقهی اش را نوشت. حتی نقل شده است که شاگردانش را نیز از نوشتن مسائل فقهی اش نهی می کرد (ذهبی، ج ۱، ص ۳۲۷؛ ویکی فقه) با این حال شاگردان او پس از مرگش فتوهای او درباره مسائل گوناگون را تدوین کردند و بدین صورت فقه حنبلی شکل گرفت. (ابوزهره، ابن حنبل، ص ۴۱۴؛ ویکی فقه).

احمد بن حنبل در تربیع خلفاء (خلیفه چهارم دانستن امام علی علیه السلام) و شکل دهی مذهب تسنن در مقابل مذهب عثمانی نقش بسزایی داشته است با اینکه از او نقل شده که نسبت به شیعیان موضع تندی گرفته و آن ها را خارج از اسلام می دانست (شهرستانی، وضوء النبی ع، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۰۹؛ ویکی شیعه) ولی به گفته خودش ۳۰۰۰۰ حدیث در مورد فضائل امام علی علیه السلام بخاطر داشته است و حدیث غدیر هم از او نقل شده است.

هر چند این مذهب در بغداد ظهور کرد و به شام هم رفت. اما امروز مذهب غالب بر حجاز، قطر، فلسطین و بحرین، مذهب حنبلی است. علت مشهور شدن این مذهب به خاطر این است که ابن حنبل مؤسس این مذهب در مقابل گروه معتزله که قائل به مخلوق بودن و حادث بودن قرآن بودند به شدت اصرار می ورزید که قرآن قدیم و ازلی است بخاطر همین عقیده چندین سال منفور عباسیان شده، شلاق خورده و زندانی گردید، که از آن به ماجرای محنت یاد می شود. اما بعد ظاهراً از این عقیده منصرف شد و پس از مرگ معتصم در دوران متوکل، مقرب دستگاه خلافت شد و یاران او در اشاعه ی عقایدش کوشیدند و در این میان به پیروان مذهب معتزلی بسی سخت گیری و ظلم نمودند، اما پس از آن، این مذهب رو به افول و فراموشی

گذاشت تا این که ابن تیمیه آن را نجات داد و با پیروزی وهابی‌ها در شبه جزیره ی عرب، مذهب حنبلی، مذهب رسمی دولت سعودی‌ها قرار گرفت.

تاریخچه فقه شیعه دوازده امامی

از زمان پیدایش شیعه، فقه شیعه دوازده امامی که همان فقه اهل بیت (علیهم السلام) است، تکون یافته و در زمان امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نیز قوت یافت و با آغاز غیبت کبرای امام زمان (علیه السلام)، وارد مرحله جدیدی شده است. در عصر قبل از غیبت که عصر حضور ائمه اطهار (علیهم السلام) بود، علما و فقهای شیعه، به علت پاسخگویی امامان (علیهم السلام) تحت الشعاع برکات وجودی آنان بودند و مردم هم، تا آن جا که ممکن بود، مشکلات خود را با ائمه اطهار (علیهم السلام) در میان می‌گذاشتند.

خصوصاً امام باقر (ع) و امام صادق (ع)؛ شیوه صحیح استنباط احکام الهی از قرآن و سنت را به شاگردان شان آموزش می‌دادند. امام باقر و صادق علیهم السلام به شاگردان خود دستور می‌دادند که مطالب را بنویسند و در میان برادران خود نشر بدهند؛ مثلاً از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «بنویسید! اگر ننویسید، قادر به نگهداری علوم نخواهید بود» و نیز فرمود: «نوشته‌های خود را خوب حفاظت کنید، چرا که به زودی به آن‌ها نیاز پیدا خواهید کرد» آنان حتی به شاگردان برجسته و لایق خود دستور می‌دادند اجتهاد کنند و «فتوا» بدهند؛ چنان که امام باقر علیه السلام به ابان بن تغلب فرمودند: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده! من دوست دارم امثال تو را در میان شیعه ببینم».

در احادیثی از ایشان چنین آمده است که عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْنَا التَّفْرِيعُ (ما اصول و قواعد کلی را می‌گوییم و شما آنها را در موارد مختلف تفریع و تطبیق کنید. برخی از اصحاب ائمه مانند هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن، رساله‌هایی در مسایل علم اصول تألیف کرده‌اند. از این رو می‌توان مؤسس علم اصول را امام باقر (ع) و امام صادق (ع) دانست. از ویژگی‌های این دوره «سادگی مسایل»، «موردی بودن آن‌ها» و «دسترسی به امامان اهل بیت (ع)» است. بنابراین ائمه ی شیعه موافق اجتهاد و استنباط احکام و صدور فتوا از طریق صحیح آن بودند و

آغاز اجتهاد و فقاہت در میان شیعه و آغاز تألیف کتاب فقهی به دوره اصحاب امامان بر می‌گردد، اما در عین حال، با به کارگیری قیاس و رأی و استحسان به سختی مخالفت می‌کردند؛ مثلاً امام صادق علیه السلام در بحث‌ها و مناظرات علمی او ابوحنیفه را - که از اصحاب قیاس و رأی بود - به سختی محکوم می‌کرد و آن را «روشی ابلیسی» می‌دانست. ضمن آن‌که رهبران و بنیانگذاران مذاهب چهارگانه ی فقهی اهل سنت، یا به طور مستقیم در محضر امام باقر و صادق علیه السلام شاگردی و تلمذ کرده اند و یا نزد شاگردان ایشان؛ مثلاً ابوحنیفه و مالک بن انس مدتی در محضر درس آن دو بزرگوار، حاضر می‌شدند و شاید در همین ایام بود که دو امام همام به انحراف آنان در به کار گرفتن روش قیاس و رأی، واقف شده و اعتراض کردند. شافعی و احمد بن حنبل و نیز برخی از اساتید و شیوخ آن دو، از راویان احادیث اهل بیت و شاگردان امام باقر و امام صادق علیهم السلام بوده اند و شیخ ابوزهره نیز این مطالب را صحیح می‌داند.

پس از غیبت کبری تمامی مسؤولیت‌های دینی به عهده علما و فقهای شیعه افتاد. البته موقعیت خاص و ویژه‌ای که برای مراجع و فقهای شیعه پیش آمد، از سال ۳۲۹ هجری (آغاز دوران غیبت کبری) بوده است؛ زیرا از این زمان فقهای شیعه عهده‌دار تبیین احکام اسلام و پاسخ‌گوی پرسش‌های شیعیان بوده‌اند و از این جا بود که مرجعیت فقیهان شیعه تکوین یافت و پیوند مستحکمی میان شیعیان و مرجعیت برقرار گردید.

فقهای شیعه با الهام از قرآن کریم و سنت پیامبر صل الله علیه و آله و ائمه ی معصومین علیه السلام اعتقاد راسخ به باز بودن اجتهاد داشته و علی‌رغم خواست تحمیلی حاکمان زمانه، اجتهاد فقهی را ادامه دادند. ایشان علاوه بر این، در متون فقهی خود علیه روش انحصار در مذاهب فقهی عمل نموده و با نقل و بیان آرا و عقاید فقهای مخالف مذهب شیعه، نشان دادند که شیوه ی اجتهاد صحیح در احکام چیست؛ مثلاً؛ اولین کسی که کتاب فقه مقارن (فقه مذاهب گوناگون شیعه و اهل سنت) را تقریر کرد، شیخ مفید بود و بعد از او شاگردش، شیخ

کتاب بسیار ارزشمند الخلاف را نوشت. ایشان در کتاب الخلاف علاوه بر بیان آرای فقهی فقهای امامیه و آرای فقهی مذاهب چهارگانه ی اهل سنت، آرا و عقاید فقهای بزرگ دیگر اهل سنت، مانند «اوزاعی» را نیز نقل کرده است. همچنین علامه حلی، در موسوعه ی فقهی عظیم و ارزشمند خود «تذکره الفقهاء» همین روش را به کار برد. این فقهای مجاهد و کبیر، بدین ترتیب کمک شایان توجهی به تقریب مذاهب فقهی اسلام و ایجاد وحدت اسلامی نمودند. هرچند در این مسیر متحمل انواع تنگناها مانند؛ تهمت، تقیه، تحقیر، تبعید، زندان، اعدام و شهادت گردیدند، حتی برخی از آنان سرانجام اسیر دشمنی های ایشان گشته و پس از تحمل زندان، محکوم به اعدام شدند، به طوری که جنازه های آنان را حتی پس از شهادتشان به آتش کشیدند، مانند شهید اول (محمد بن جمال الدین مکی عاملی) و شهید ثانی (زین الدین الجبعی العاملی)، اما هرگز تسلیم انسداد باب اجتهاد نشدند و به اجتهاد فقهی خود ادامه داده و مردم را در تکالیفشان هدایت کردند و فقه اهل بیت را تا حد توان ابلاغ کردند. باز بودن اجتهاد در میان شیعه باعث شد که نوابغ فقهی بسیار ارزشمند و برجسته ای ظهور کنند و مجموعه های فقهی بزرگی مانند «کافی»، «من لایحضره الفقیه» و «وسایل الشیعه» را بیافرینند.

پس از درگذشت شیخ الطائفه شیخ طوسی، اجتهاد شیعه حدود یک قرن کامل دچار رکود شد. عظمت بسیار زیاد ایشان، به بسیاری جرئت نقد را نمی داد و بیشتر شاگردان شیخ، تنها مقلدان او بودند. در اواخر قرن ششم کم کم فقیهان و علمایی همچون ابن ادریس حلی، محقق حلی، علامه حلی، فخرالمحققین، فاضل مقداد، شهید ثانی، شیخ حسن (صاحب معالم) و شیخ بهایی ظهور کردند که با نقد آثار و افکار شیخ طوسی فقه را از تقلید و رکود نجات داده و دوران شکوفایی و بالندگی اش را رقم زدند. این دوره تا قرن یازدهم ادامه یافت. در این دوران فقها تألیفات بسیار با ارزش و گران بهایی داشتند و حرکت رو به رشد فقه امامیه را به سرعت پیش بردند. اما هنوز متأثر از بحث‌های اصولی اهل سنت تألیف و تحقیق می‌شد.

در قرن نهم بعد از بغداد و حله، علمای بزرگ جبل عامل در علم فقه درخشیدند. شهید اول محمد بن جمال الدین مکی در حدود سال ۷۸۰ قمری حوزه علمیه جبل عامل را تاسیس کرد و

برای اولین بار قواعد فقهی شیعه را در کتاب ارزشمند "القواعد و الفوائد" تدوین نمود. در این زمان با ظهور دولت های شیعه در عراق، فارس، مصر، حجاز و شام فعالیت های فرهنگی و سیاسی شیعیان سرعت گرفت و مدارس و حوزه های علمیه بیشتری ساخته شد. از دیگر علمای بزرگ این دوره محقق کرکی، شهید ثانی، محقق اردبیلی و... بودند. محقق کرکی نظرات متکاملی درباره ولایت فقیه مطرح نمود (رسائل المحقق الکرکی، ج ۱، ص ۱۵۳).

از ابتدای قرن دهم با وجود حکومت های شیعه برای اولین بار توجه فقها به مسایل اجتماعی و حکومتی مثل نماز جمعه، ولایت فقیه و خراج و... معطوف شد. (ادوار تاریخی فقه شیعه، دایرة المعارف فقه مقارن، تار نمایی دفتر آیت الله مکارم شیرازی) در این عصر فقه شیعه به هویت مستقلی دست یافت و قواعد فقهی به خصوص در ابعاد حکومتی و ایات الاحکام تدوین گشت.

در اوایل قرن یازدهم هجری گروهی موسوم به «اخباری ها» به رهبری محمد امین استرآبادی (متوفای ۱۰۳۶ق) مبنای اجتهاد شیعه را به زیر تیغ نقادی خویش برده و آن را مورد تردید قرار دادند. ایشان معتقد بودند دانشمندان شیعه در دوران متأخر؛ به ویژه از زمان علامه حلی به بعد در طریق کشف احکام شرعی به انحراف رفته و از شیوه هایی پیروی کردند که خطا بوده و محققان اهل سنت آنها را بنیان گذاشته اند. اخباریان برای عقل جایگاهی در علوم فقهی قائل نبودند و اجتهاد و تقلید را جایز نمی شمردند آنها معتقد بودند که همه مردم مقلد ائمه معصومین علیهم السلام هستند و باید به روایات مراجعه کنند. همچنین ظاهر قرآن را حجت نمی دانند و اجماع را از منابع فقه قبول ندارند.

تفکر افراطی «اخباری گری» در انتقاد و حمله به مجتهدان و روشهای اجتهادی ایشان، که متأثر از نص گرایی و ظاهر گرایی اهل سنت بود، در مقابل منطق نیرومند علمای اصولی شیعه، مانند فقیه هوشمند و بزرگ، وحید بهبهانی دوامی نیاورد و منزوی شد. ایشان با درایت و قوت علمی به مبارزه جدی با اخباریان پرداخت و پس از بحث های بسیار با سران اخباری گری؛ چون محدث بحرانی و نیز تألیف کتابها و رساله های تحقیقی در نقد مبانی اخباریان و تحقیقات

علمی ارزنده در باب اجتهاد و مباحث اصول فقه، و سرانجام تربیت شاگردان فاضل در مکتب اصولی، موفق شد ریشه اخباری‌گری را بخشکاند و روح اجتهاد را در جسم نیمه‌جان فقه بدمد، به گونه‌ای که شمار زیادی از شاگردان بزرگ اخباریان؛ شیخ یوسف بحرانی، به درس مرحوم وحید بهبهانی رفتند.

پس از وحید بهبهانی شاگردان او در مناطق مختلف تفکر باز تولید شده اصول فقه را رواج دادند. نجف که بلافاصله این تحوّل را پذیرفت با حضور عالمی چون شیخ جعفر کاشف الغطا تقویت شد. در کاظمین نیز تفکر اصولی با ورود محقق بزرگ سید محسن اعرجی، شاگرد دیگر وحید رواج یافت. و نهایتاً در ایران هم اندیشه اصولی با تلاش‌ها و زحمات عالمانی چون میرزای قمی و آقا محمد علی فرزند و شاگرد دیگر محقق بهبهانی شیوع دوباره پیدا کرد و تقویت شد.

در این دوره شور و شوق مجددی به مدارس فقه شیعه بازگشت و سلطه اخباریون از بین رفت. موسوعه‌های علمی فراوانی مانند جواهر الکلام تدوین شد و نوعی اعتدال در استنباط فقه و علم اصول پدید آمد (ادوار تاریخی فقه شیعه، دایرة المعارف فقه مقارن، تارنمای دفتر آیت الله مکارم شیرازی).

از نیمه قرن سیزدهم با روی کار آمدن شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) دوره کمال و رشد بی‌سابقه اجتهاد فقهی شیعه آغاز شد. او شاگردان بسیاری تربیت کرد که تعدادی از آنها صاحبان سبک و مدرسه بودند. در این دوره اسلوبی جدید در فقه و اصول هم در محتوا و هم قالب پدید آمد و کتاب‌های اصولی بسیار قوی و بی‌مانندی نگاشته شد و متناسب با آن، فقه شیعه گسترش شگرفی یافت، همچنین رساله‌های عملیه به شکل جدید تدوین شد. شخصیت شیخ انصاری همه علمای قبل از خود را تحت الشعاع قرار داد و علم اصول را وارد مرحله جدیدی کرد. هنوز مکتبی که آرای او را به طور کلی دگرگون کند نیامده است هر چند که شاگردانش نظریات او را نقد و کامل نموده‌اند. از جمله شاگردان او آخوند خراسانی، میرزا محمد حسن شیرازی، شیخ

عبدالکریم حائری و میرزای نائینی را می‌توان نام برد که در اصول فقه، امام، مبتکر و مکتب ساز بودند.

پس از بوجود آمدن مسائل مستحدثه در دوره معاصر، علمای شیعه از تمرکز بر مسایل فردی به مسایل اجتماعی و حکومت داری روی آوردند. برخورد تمدن‌ها، تلاش‌های استعمارگران در سلطه و نفوذ بر کشورهای اسلامی برای علما و دانشمندان نگرشی جدید در مسائل فقهی بوجود آورد که ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را مطرح نمود. امام خمینی بنیانگذار حکومت اسلامی در ایران اولین فقیهی بود که در عصر غیبت محققانه نظریه ولایت فقیه را تبیین کرد و در عمل با تشکیل جمهوری اسلامی را که حاصل زحمات همه فقه‌های اسلام در طول تاریخ تشیع به‌ویژه شخص ایشان است، توانست فقه را وارد مرحله جدیدی نماید، ایشان برای عملی ساختن فقه و حاکمیت بخشیدن به آن در همه عرصه‌ها؛ مسئله ولایت مطلقه فقیه، و پویا بودن فقه سنتی جواهری با توجه به نقش زمان و مکان در اجتهاد را مطرح کردند.

یکی از دغدغه‌های امام خمینی (ره) این بود که با توجه به نیازهای گسترده جمهوری اسلامی به آراء فقهی، فقه امامیه متهم شود که پاسخگوی نیازهای امروز جامعه نیست. دست‌کم بخشی از کارآمدی جمهوری اسلامی به عنوان یک حکومت دینی در گرو کارآمدی فقه و فتاوی روزآمد فقهی بود، به گونه‌ای که مدیران کشور در عرصه‌های گوناگون احساس نکنند که فقه و فتاوی فقیهان مانع توسعه و پیشرفت کشور است و برای پیشرفت کشور باید فقه را از عرصه اداره جامعه کنار نهاد، بلکه احساس‌شان این باشد که فقه راهگشاست و آنان می‌توانند بدون دغدغه و نگرانی، با استفاده از علوم و دانش‌ها و تجارب بشری جامعه را به خوبی اداره کرده و کارآمدی حکومت دینی را در عمل نشان دهند، از این رو موسوعات فقهی به شکل جدید تدوین شد و فقها به مسائل جدید از جمله حکومت اسلامی، دموکراسی و حق انتخاب، مردم‌سالاری دینی، بیمه، بانک، پیوند، ارتباطات بین‌الملل، حق مالکیت کشورها بر فضا و اعماق زمین و دریاها توجه نشان دادند (برجی، ۱۳۹۳: ۴۴۲ تا ۴۴۶).

جامعه‌نگری به جای فردنگری در عرصه فقاها، ورود فقاها به عرصه رهبری اجتماعی مسلمانان و ابتلای فقه و فقاها به حکومت و مدیریت کشور در حد وسیع که لزوم پاسخ‌گویی به سؤالات جدید در زمینه‌های اجتماعی، قضایی، پزشکی، معاهدات بین الملل، هنر، موسیقی، رادیو و تلویزیون، مطبوعات و دیگر رسانه‌ها، اقتصاد، بانکداری و مانند آن را در پی داشت از ویژگی‌های این دوره می‌باشد.

بنابراین پس از بررسی تاریخچه فقه شیعه معلوم شد که فقه شیعه یک حیات مستمر داشته و هرگز قطع نشده است. حوزه‌های فقهی بدون وقفه دایر بوده است. رابطه استاد و شاگردی در همه این مدت هرگز قطع نشده است. سلسله اساتید فقهی مراجع کنونی تا عصر ائمه اطهار (علیهم السلام) به‌طور مسلسل مشخص می‌باشد. چنین حیات متداوم و استمرار فرهنگی در هیچ تمدن و فرهنگ دیگر غیر از تمدن و فرهنگ شیعی وجود ندارد.

از ویژگی‌های فقه اهل بیت (علیهم السلام) می‌توان به؛ حضور امامان، غنای فقه اهل بیت، انفتاح باب اجتهاد، حریت و آزادگی فقهای شیعه در برابر حاکمان ظالم می‌باشد، که سبب رشد و بالندگی آن همراه با تحولات زمانه و پاسخگویی درخور به نیازهای جدید مسلمانان می‌باشد.

نتیجه

«فقه»؛ راهی است برای بدست آوردن احکام دینی و «فقیه» و «متفقه»؛ روش دانی است که با دقت و جامعیت با توجه به اهداف عالی اسلام، امر دینداری را در شرایط مختلف بر دیگرانی که «فقه باورند» آسان می‌کند. اجتهاد توسعه دهنده فقه است. یعنی همان طور که مجتهد راه حل مسائل جدید را بیان می‌کند، این مسائل جدید نیز باعث رشد و گسترش فقه می‌شوند و بدین ترتیب تقلید از پیشینیان در مسائل مستحدثه امری بعید و غیرقابل پذیرش است. از این رو اجتهاد هیچگاه، نه در مقام نظر و نه در مقام عمل، پایان نیافته و مجتهدین و فقهاء در طول تاریخ اسلام وجود داشته‌اند. استمرار اجتهاد در طول تاریخ اسلامی که نماد پیشرفت فقه، اصول فقه و نظام قضایی است بدون تردید وجود داشته و تنها از طریق مطالعه متون فقهی

تاریخی است که کشف این پیشرفت‌ها و بازسازی تصویری دقیق و صحیح از تاریخ فقه در اسلام امکان‌پذیر می‌باشد.

در عصر رسالت برای همه مسلمانان و در زمان حضور امامان برای شیعه، دغدغه اجتهاد و کشف حکم شرعی کمتر وجود داشت؛ زیرا مردم به راحتی پاسخ سوالات خویش را از رسول خدا(ص) و امام معصوم(ع) می‌گرفتند. لیکن با دور شدن از عصر رسالت و امامت با گسترش قلمرو اسلامی، نیاز به اجتهاد و استنباط احکام شرعی نیز احساس شد.

در قرن دوم و سوم هجری(دوره تابعان)، یعنی پس از پیامبر و صحابه ایشان، مذاهب متعدد فقهی پدید آمد که در بسیاری از اصول، روش‌های استنباط و نظریات فقهی اختلاف داشتند. مشکلاتی که این اختلافات پدید آورد سبب شد در قرن هفتم هجری، مذاهب فقهی در چهار مذهب حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی محدود شده و محدودیت‌هایی برای دیگر مذاهب در نظر گرفته شود؛ شهادت دادن در دادگاه، سخنرانی، امام‌جماعت، تدریس و... محدود به افرادی از مذاهب چهارگانه گردید و در نتیجه، مذاهب دیگر به فراموشی سپرده شده و پیروان خود را از دست دادند. دوره‌های تاریخ فقه اهل سنت را نیز به پنج دوره زیر تقسیم نموده‌اند:

دوره اول: عصر صحابه و تابعین (از رحلت پیامبر تا اوایل قرن دوم هجری)

دوره دوم: عصر ظهور مذاهب فقهی (اوایل قرن دوم تا اوایل قرن چهارم)

دوره سوم: عصر رکود حرکت اجتهادی (از اوایل قرن چهارم تا اواسط قرن هفتم)

دوره چهارم: عصر انحطاط فقهی (اواسط قرن هفتم تا اواخر قرن سیزدهم) بر اثر ضعف دستگاه خلافت اسلامی و تبدیل آن به دولت‌های کوچک و حکومت‌های منطقه‌ای

دوره پنجم: عصر بازگشت به تحرک فقهی (اواخر قرن سیزدهم تا به امروز) پس از تأسیس دولت عثمانی در قرن سیزدهم و بهره‌گیری از مذاهب برای امر قانون‌گذاری اسلامی، با هدایت اندیشمندانی مانند سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده که به تدریج به عدم انحصار مذاهب فقهی به مذاهب چهارگانه‌ی معروف اهل سنت انجامید و با فتوای تاریخی شیخ محمود شلتوت در جامع الازهر مصر، مبنی بر جواز اجتهاد در احکام و جواز تقلید از مذهبی

جز مذاهب چهارگانه (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی)، مانند مذهب جعفری (اثنا عشری) سرآغاز وحدت مسلمین و انقلاب فرهنگی بزرگ در عالم اسلام گردید. با این همه فقه اهل سنت بیش از آنکه مولفه ای اثرگذار باشد، تبدیل به نهادی با موقعیتی تاثیرپذیر بوده است. یعنی به جای آن که منشاء تحرکات اجتماعی باشد، عنصر مصلحت حکومت در آن نقش داشته، حتی در بعضی موارد در مقابل جریان‌های مردمی قرار گرفته است. در مقابل هرچند به سبب تحمیل حاکمان و خلفای ظالم، اجتهاد در میان اهل سنت همواره محدود به مدارس فقهی اربعه و در چهارچوب نظرات و آراء صاحبان این مکاتب بود و باب اجتهاد برای دیگر مکاتب فقهی مسدود شد، اما شیعیان با الهام از قرآن کریم و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیه السلام اعتقاد راسخ به جواز و حتی وجوب اجتهاد داشته و در این مسیر، تلاش‌های قابل تقدیر زیادی انجام دادند، حتی خود را محروم از آرا و عقاید فقهای مخالف مذهب شیعه ندانستند.

برای جریان فقه شیعه دوازده امامی دوره‌های ده گانه زیر را ردیف نموده اند:

عصر نشاط حدیثی و اجتهادی، (۱۱ تا ۲۶۰ ق): از رحلت پیامبر اکرم تا غیبت صغری؛

عصر روشمندی حدیث و اجتهاد، (۲۶۰ تا ۴۶۰ ق): از غیبت صغری تا شیخ طوسی؛

عصر رکود فقه، (۴۶۰ تا ۶۰۰ ق): از شیخ طوسی تا ابن ادریس حلی؛

عصر تجدید حیات فقهی، (۶۰۰ تا ۱۰۳۰ ق): از ابن ادریس تا پایان حیات شیخ بهایی؛

عصر ظهور حرکت اخباری، (۱۰۳۰ تا ۱۱۸۰ ق): از محمد امین استرآبادی تا اواخر حیات

شیخ یوسف بحرانی؛

عصر بالا رفتن نشاط فقهی، (۱۱۸۰ تا ۱۲۶۰ ق): از وحید بهبهانی تا اواخر حیات صاحب

جواهر؛

عصر ابداعات فقهی و جامعیت مسائل آن (۱۲۶۰ تا ۱۳۱۲ ق): از شیخ انصاری تا پیش از

آخوند خراسانی؛

تاریخچه فقه مذاهب پنجگانه اسلامی از جهت ادوار زمانی و... / ۵۳

عصر به کمال رسیدن ابداعات اصولی (۱۳۱۲ تا ۱۳۸۰ ق): از آخوند خراسانی تا رحلت آیت الله بروجردی؛

عصر استقرار حکومت فقهی (۱۳۸۰ ق تا به امروز): از امام خمینی تا به حال.

پایداری شیعه مرهون نقش آفرینی فقه آن در تحولات جهان اسلام می‌باشد. آنچه پیش از همه تطور علمی و اجتهادی فقه شیعه را در قرن‌های مختلف تقویت و پیشبرده است، تلاش علما و فقهای شیعه در علم‌آموزی، تعلیم و تألیف بوده است؛ اما انگیزه‌هایی که باعث می‌شد فقها در برخی ادوار تلاش متمایزی نمایند و قلمرو تعلیم و تعلم و دایره تصانیف را توسعه دهند، معمولاً فراتر از جاذبه و تاثیر شخصیت فقها، بلکه متناسب با فرصت‌های جدید مثل نیاز حکومت‌ها و جامعه شکل گرفته است. از این‌رو پاسخگویی فقه، باعث زایش فقه گردیده و مطالبه جامعه، اولویت فقه را تغییر داده است. چنان‌که در دوره کنونی، مختصات فقه شیعه رشد و ارتقا پیدا کرده و به اجتهاد تمدن‌ساز نزدیک شده است. اینکه حکومت‌های غیر شیعی در تغییر مذهب مناطق شیعه ناتوان ماندند، خود به درستی گویای این مسئله است که فقه شیعی با حمایت‌های سیاسی و به یک باره وارد مناطق شیعه نشین نشد و پیوند آن‌ها با این فقه عمیق‌تر از آن بود که به دست حکام و سلاطین از بین برود.

منابع

۱. قرآن
۲. مکارم شیرزای، ناصر، ادوار تاریخی فقه شیعه، تار نماي دفتر آیت الله مکارم شیرزای دایرة المعارف فقه مقارن.
۳. برجی، یعقوب علی، ۱۳۹۳، تاریخ علم اصول و فقه شیعه، قم: جامعه المصطفی
۴. تارنمای دفتر آیت الله خامنه ای، کنگره هزاره شیخ مفید، ۲۸/۰۱/۱۳۷۲
۵. حجوي ثعالبي، محمد ين حسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۱۶ ق-۱۹۹۵ م، اول.
۶. دایرة المعارف ظهور کتابشناسي، ۱۳۹۵، موسسه فرهنگي هنري جام ظهور
۷. شرباصی، احمد، چهار امام اهل سنت، مترجم دکتر محمد ابراهیمی
۸. عظیمی، «پیشنهادی در ادوار تحولات فقه امامیه»، مطالعات اسلامی، پاییز ۱۳۸۱، ش ۵۷، ص ۱۲۵-۱۵۶.
۹. علي طهماسبی املي، تسهيل الروضه البهيه، صالحان، ۱۳۸۲، اول.
۱۰. گروه علمی موسسه امام صادق عليه السلام، موسوعة طبقات الفقهاء، زیر نظر جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق.
۱۱. مدیر شانه چی، کاظم، تاریخ فقه مذاهب اسلامی،
۱۲. مطهری، مرتضی، ده گفتار، ۱۳۸۲، تهران: انتشارات صدرا
۱۳. میر سلیم، سید مصطفی، ۱۳۷۵. دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائره المعارف اسلامي، دوم.
۱۴. واعظ زاده خراسانی، محمد، ۱۳۷۴. «کلیات تاریخ فقه»، مطالعات اسلامی، تابستان ۱۳۷۴، ش ۳۰، ص ۴۰-۶۵.
۱۵. وهبی، سلیمان غاوجی، ۱۳۸۲. جلوه های از زندگانی امام ابوحنیفه نشر احسان.

تاریخچه فقه مذاهب پنجگانه اسلامی از جهت ادوار زمانی و... / ۵۵

۱۶. ویکی شیعه

۱۷. ویکی فقه

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی

کوک بون کیم (کره جنوبی)، فاطمه طاهری (سوئد)؛ محمود رضا محمد دوست (ایران)^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

چکیده

فرهنگ چندهمسری که در بسیاری از جوامع مختلف بشری ریشه‌ای کهن داشته و عملاً هنوز رواج دارد، مورد تحریم اسلام قرار نگرفت؛ پس اسلام نه آن را اختراع کرده و نه آن را نسخ کرده، بلکه برای حلّ مشکلات یتیمان و بیوه‌زنان پس از کشته شدن مردان‌شان در جنگ‌ها، وجود مصالح عقلایی و پیشگیری از آسیب‌های احتمالی آن در اجتماع، با شرایط سنگینی مثل؛ محدودیت در تعداد حداکثر چهار همسر و حصول اطمینان از توانایی برقراری عدالت مادی میان همسران، امکان اداره زندگی در شان زن، اصلاح و تعدیل و امضاء کرد و بدون تحقق آن شرایط، چندهمسری را غیرمجاز اعلام نمود. تا این کار سبب تجاوز به حقوق زنان و اسباب هوسرانی مردان نگردد. بسیاری از فقهاء مسلمان، عدالت را فراتر از رعایت مساوات در مسائل زناشویی و هم‌خوابی شب‌ها میان همسران، بلکه به معنای میانه‌روی، رعایت همه حقوق فقهی و اخلاقی همسران مانند توانمندی در تأمین نفقه‌ی هر یک از ایشان در حدّ شأن آن‌ها و رفتار نیکو و گشاده‌رویی به همه همسران بدون فرق گذاشتن بین آن‌ها و پرهیز از افراط و تفریط در آن تفسیر کرده‌اند. چندهمسری نظام‌یافته و محدود اسلامی، عملاً تک همسری را حفظ نموده است، در حالی که تک همسری ادعایی جوامع غیرمسلمان، عملاً به چندهمسری لجام‌گسیخته

۱ استاد مدعو - استادیار - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

دانشگاه مجازی المصطفی (ص) <mailto:Mohammaddostmr@gmail.com>

و مسئولیت گریزانه‌ای تبدیل شده است که منجر به افزایش طلاق‌های مکرر و فرزندان بی‌پدر و مفاسد دیگر گردیده است.

کلیدواژه‌ها:

عدالت، چندهمسری، ازدواج مجدد، حقوق خانواده، مذاهب اسلامی.

مقدمه

جواز تعدد زوجات به معنای چندهمسر داشتن یک مرد، در بسیاری از جوامع بشری پیش از اسلام رواج داشته (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۴۳۴-۴۳۵) و امروزه نیز در بسیاری از مناطق جهان به صورت یک فرهنگ پذیرفته شده در جاهایی رایج می‌باشد. چنان‌که بین عرب پیش از اسلام نیز چندزنی رایج بوده است (عبدی‌پور، ۱۳۸۸: ۸).

ضمن آن‌که در ادیان آسمانی قبل نیز چندهمسری تا حد توانایی زوج مباح شمرده می‌شده (مهریزی، ۱۳۸۲: ۴۹۱)، به عنوان نمونه در تورات یهود عبارتی آمده است که به جواز چندهمسری دلالت دارد؛ مانند شرح زندگی بعضی پیامبران و شخصیت‌هایی که حکایت از تعدد زوجات آنان نیز دارد (فرحات، ۱۴۲۲: ۱۱-۱۳؛ زحیلی و دیگران، ۲۰۰۰: ۷). اباحه تعدد زوجات در آیین یهود، بدون محدودیت در تعداد همسران تا قرن یازدهم ادامه داشت؛ اما در این قرن، احبار آن را منع کردند که این منع تاکنون جاری است (لحام، ۱۴۲۲: ۲۸). ضمن آن که نصوص تلمود برای عامه مردم تنها چهار همسر را جایز دانسته است (عبدالحمیدمحمد، ۱۴۱۱: ۱۵۰-۱۱۵۱).

هرچند در اناجیل چهارگانه کنونی، درباره تعدد زوجات نص و بیان روشنی مبتنی بر جواز یا تحریم به چشم نمی‌خورد و حتی تعبیر برخی نامه‌های پولس، جواز آن را می‌فهماند (ویل دورانت، ۱۳۶۵: ۱/۳۶). ولی گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد برخی از پادشاهان مسیحی زنان متعدد داشته‌اند؛ (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۴۳۴؛ لحام، ۱۴۲۲: ۲۹) البته در قرن اخیر کلیسا

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۵۹

تعددزوجات را تحریم کرده است و برخی نظام تک‌همسری را از ویژگی‌های مسیحیت تلقی کرده‌اند (عبدالفتاح، ۱۴۰۸: ۳۵۹؛ لحم، ۱۴۲۲: ۲۹).

پس بررسی فرهنگ تعدد زوجات، که اختراع و ابداع اسلام نبود، بلکه در میان بسیاری از ملل متمدن نیز پذیرفته شده بود (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۰۳-۱۹/۳۰۷)؛ سبب ارائه تصویری واضح‌تر از دین می‌گردد. در شریعت اسلامی فرهنگ تعددزوجات یک حکم امضایی است که با استناد به آیات قرآن، روایات معتبر و سیره قطعی مشرعه مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی است (نجفی، ۱۳۶۷: ۲/۳۰؛ کرکی، ۱۴۱۱: ۱۲، ۱۲/۳۷۳).

در آیاتی از قرآن کریم به تعددزوجات اشاره شده است (سوره تحریم، آیه ۱؛ سوره احزاب، آیه ۳۲ و ۵۰) که مهم‌ترین آنها، آیه سوم سوره نساء است که از نظر مشهور مفسران، بر جواز تعددزوجات تا چهار همسر مشروط به رعایت عدالت در میان همسران دلالت دارد (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۵۱۷). در احادیث متعدد از منابع شیعه و سنی نیز این مسئله مطرح شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۴/۳۹۸؛ بیهقی، ۱۳۷۶: ۱۸۱-۱۷/۱۸۲).

هر چند پیامبر اسلام بخش عمده‌ای از زندگی خود را با تنها همسرشان خدیجه کبری گذراندند، اما یکی از مسلمات تاریخی بر آن گواهی می‌دهد ازدواج‌های متعدد پیامبر پس از رحلت خدیجه کبری، در سال‌های پایانی عمر ایشان پس از مهاجرت به مدینه می‌باشد؛ که متناسب با شرایط اجتماعی و تاریخی ابتدای تشکیل تمدن اسلامی و در راستای نقش هدایت‌گری پیامبر و تبلیغ دین اسلام در سایه نظام قبیلگی، توجیه شده است. با توجه به آن‌که پیامبر فقط مامور به انجام دستور خداوند بودند، به نظر می‌رسد الگوپذیری از ایشان در موضوع چندهمسری برای بسیاری از مردان قابل اجرا نیست، خصوصاً که بیشتر همسران پیامبر، زنانی سال‌خورده، بی‌سرپرست، مصیبت زده و شوهر از دست داده در نبرد با مسلمانان بودند، که رها کردن آن‌ها به حال خود، امری غیرانسانی و چه بسا ناجوانمردانه بود. اما ازدواج این چنین زنانی، با پیامبر خدا به عنوان برترین انسان، می‌توانست علاوه بر تسکین درد و آلام، بهترین نقطه ارزشمند و افتخارآمیز برای آنان باشد. گزاره‌های تاریخی گواهی می‌دهد تعدد ازدواج پیامبر، در کنار مبارزه

ایشان با خرافاتی مثل باطل کردن حکم جاهلی در باره‌ی همسر پسرخوانده، تحکیم روابط با قبایل بزرگ عرب و جلب حمایت آنان و حفظ آبروی بعضی از زنان با شخصیت؛ ریشه در ایثار، خلق عظیم و فرمانبرداری ایشان از دستورهای الهی؛ همواره با خردگرایی، آگاهی و تدبیر پیامبر از یک سو و عدالت مثال‌زدنی ایشان از سوی دیگر داشته است. هرگز انسان‌های عافیت-طلب که در اندیشه زندگی راحت و آسوده می‌باشند و به آرمان‌ها، مصالح و اهداف والای انسانی و الهی نمی‌اندیشند، آمادگی این قبیل تکالیف سخت و طاقت فرسا و جانکاه که عدالت مهم‌ترین شرط ورود به آن می‌باشد را نخواهند داشت.

پس از تعریف عدالت، تفاوت بین عدالت و قسط را با توجه به آیات چندهمسری بیان نموده و مصادیق عدالت بین همسران در مذاهب پنجگانه (حنبلی، مالکی، حنفی، شافعی و شیعه دوازده امامی) را، بررسی خواهیم نمود.

معنای لغوی عدالت

شناخت دقیق معانی مختلف لغوی عدالت، ما را به فهم کامل و بهتری از عدالت خواهد رساند. عدل در لغت، به معنای: «حد متوسط میان افراط و تفریط در قوای درونی»، «نهادن هر چیزی به جای خود»، «به تساوی تقسیم کردن» می‌باشد که در مقابل «جور» و به مفهوم استقامت و منحرف نشدن از حدود طبیعی و شرعی اشیا است. به تعبیری عدالت یعنی رعایت حدودی که هر شیء (به معنای اعم کلمه)، به لحاظ قانون شرع یا عقل، مقتضی آن است. این معنای واحد بر تمام اقسام عدالت، اعم از عدل الهی (تکوینی و تشریحی) و عدل بشری (عدالت اخلاقی، قضایی و...) قابل اطلاق است. از این رو، تعریف امام علی از عدل به «ادای حق هر صاحب حقی و مراعات شایستگی‌ها»، «انصاف»، «میانه روی» و «قرار دادن هر چیزی در جایگاه مناسب» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷)؛ تعریفی جامع به حساب می‌آید به نحوی که همه تعریف‌هایی که در علوم مختلف از اقسام عدالت ارائه می‌شود، ریشه در همین تعریف

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۶۱

دارد. بنابراین، واژه «عدل» به اشتراک معنوی بر تمام اقسام مصادیق خود صدق می‌کند (احمدی، ۱۳۹۲: ۴۶).

معنای اصطلاحی عدالت

با بررسی دلایل مسئله از آیات، روایات و اصول و بازخوانی کلمات فقها، اثبات می‌شود که مفهوم عدالت عبارت است از ملکه و نیرویی که سبب می‌شود انسان با انجام واجبات و ترک محرمات، حق هر صاحب حقی را به او بدهد و شایستگی‌های افراد را مراعات نماید. اسلام برای ترویج این صفت، امتیازات و شخصیت‌هایی به افراد داده است، مثل رهبریت، مرجعیت، قضاوت، شهادت، امامت جماعت و... .

عدالت یا متعلق به اخلاق و افعال یا به تقسیم اموال یا به معاملات و دادوستد یا به احکام و سیاست‌ها مربوط می‌شود، عادل در هر یک از این موارد برای برقراری حقوق و تعادل؛ افراط و تفریط را به اعتدال و میانه باز می‌گرداند، عادل حقیقی باید به قوانین الهی، عالم باشد تا بتواند در امور، حفظ مساوات کند.

گرچه میان مفهوم فقهی و لغوی واژه عدالت تناسب وجود دارد، ولی از دقت در کلمات فقها و اهل لغت و نیز آیات و اخبار چنین بدست می‌آید که اولاً عدالت در فقه به معنای ملکه‌ای است که موجب ترک کبائر می‌شود. ثانیاً دارای مفهومی خاص مغایر با معنای لغوی است؛ زیرا نقطه مقابل عدالت در لغت، ظلم و جور است (فراهیدی، ۱۴۲۵: ۲/۱۱۵۴؛ ابن منظور، بی تا:

۱۱/۴۱۴)؛ ولی نقطه مقابل عدالت در فقه، فسق است.

بدیهی است بین دو واژه «عدالت» و «تساوی» تفاوت می‌باشد که پس از بیان نظرات فقهی، به آن اشاره خواهد شد.

عدالت در چند همسری در مذاهب اهل سنت

فقه‌های اهل سنت با استناد به قرآن، سنت، اجماع و سیره قطعی مسلمانان، جواز چند همسری را پذیرفته‌اند. مالکی‌ها اگرچه رضایت همسر اول را شرط چند همسری نکرده‌اند، اما معتقدند: زن حق دارد شرط کند در زمان عقد، که همسرش زن دیگری نگیرد و به او حق طلاق نیز داده است، در هر حال شروع شوهرش به چند همسری بدون رضایت او است (بداعی، ۱۳۸۷: ۴۰). به نظر بیش‌تر علمای اهل سنت متعلق عدالت در آیه سوم سوره نساء فقط قسم یا تقسیم عادلانه همخوابگی است (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۳۱۳). شافعیه، حنفیه و حنبلیه رعایت عدالت و مساوات در همه استمتاع جنسی را مستحب می‌دانند (ابن قدامه، بی‌تا: ۷/۳۵).

همچنین شافعیه، حنبله و مالکیه بر این باورند که اگر مرد در مورد نفقه و پوشاک و مانند آن‌ها رعایت مقدار واجب را کرد، می‌تواند برخی از زنان را نسبت به برخی دیگر توسعه دهد، هر چند مراعات مساوات بهتر است (ابن قدامه، بی‌تا: ۸/۱۴۴). آن گروه از فقه‌های حنفیه که تعیین مقدار نفقه را به حسب حال مرد می‌دانند نه به حسب حال هر دو، فتوا داده‌اند که مساوات در نفقه، بر مرد واجب است (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۲/۳۹۸). شافعی‌ها، حنفی‌ها و حنبلیان نیز گفته‌اند که رعایت عدالت و مساوات در تمام لذت‌های جنسی نیز پسندیده است.

برخی از فقیهان معاصر اهل سنت توان مالی و جنسی مرد را شرط ازدواج مجدد دانسته‌اند؛ ولی این حکم از نظر آنان حکم تکلیفی است و باعث بطلان عقد ازدواج نمی‌شود. تنها در صورتی که عدم توانایی مالی یا جنسی زوج باعث عسر و حرج و مشقت شدید هر یک از زوجات شود، او می‌تواند از دادگاه صالحه تقاضای طلاق کند (زحیلی، ۱۴۱۸: ۹/۶۶۷۰).

عدالت در چند همسری در مذهب شیعه دوازده امامی

فقه‌های شیعه نیز چند همسری را با قیود و شرایطی جایز دانسته‌اند. با این همه، درباره جزئیات، حکمت، چگونگی و حدود تعدد زوجات آرای مختلفی ابراز کرده‌اند، ضمن آن که برخی از فقیهان شیعه همچون صاحب جواهر و صاحب عروه، چند همسری را با استناد به آیه عدد و

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۶۳

روایات مستحب شمرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷: ۲۹/۳۵؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۲/۷۴۸)، حتی برخی مسأله تعدد زوجات را، از ضروریات فقه اسلام محسوب کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷۳). اما عده‌ای از فقها دلالت آیه بر استحباب چندهمسری را رد کرده‌اند (طباطبایی یزدی، همان).

تعدد زوجات در کلام فقیهان و منابع اولیه فقهی تا قبل از قرن پنجم قمری فقط به صورت فتوا بیان شده و بحث استدلالی برای جواز تعدد و حرمت مازاد بر چهار زن ذکر نشده است (عبدی‌پور، ۱۳۸۸: ۱۱). برای اولین بار شیخ طوسی در قرن پنجم برای استدلال به اجماع و روایات استناد کرده است و دلالت آیه سوم سوره نساء را بر این حکم ناتمام دانسته و بعد از او نیز تا زمان علامه حلی، در هیچ کتاب فقهی دلیلی غیر از این استدلال، برای این حکم ذکر نشده است (همان). علامه حلی علاوه بر اجماع و سنت، به آیه سوم سوره نساء استناد کرد که براساس آن خداوند مردان مسلمان را مورد خطاب قرار می‌دهد و آنها را در انتخاب چند زن مجاز می‌داند، مشروط به این که بتوانند در میان همسران خود اجرای عدالت کنند (حلی، ۱۴۱۹: ۷/۸۲). بعد از علامه حلی نیز شهید ثانی و محقق کرکی و دیگران به این دلایل استناد کرده‌اند (کرکی، ۱۴۱۱: ۱۲/۳۷۴؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۰/۳).

فقیهان شیعه با تمسک به تصریح آیه سوم سوره نساء مبنی بر جواز تعدد زوجات و نیز روایاتی که ازدواج بیش از چهار همسر را جایز نمی‌دانند، جواز تعدد را اثبات کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۹: ۷/۳۴۷). علاوه بر آن، فقیهان و مفسران این آیه را مهم‌ترین دلیل بر محدودیت تعدد ازدواج تا حداکثر چهار زن دانسته‌اند. فقهای مذاهب اسلامی؛ ضمن تاکید بر شرط رعایت عدالت در چندهمسری تاکید کرده‌اند: کسی که نمی‌تواند عدالت را رعایت کند، چندهمسری برایش جایز نیست (صدر، ۱۴۲۰: ۶/۱۶۲).

بنابراین هر چند فقیهان شیعه، جواز تعدد زوجات تا چهار همسر را مورد قبول همه علما در همه زمان‌ها و مناطق دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۹: ۶۳۸) و درباره عدم جواز ازدواج با بیش از چهار زن، ادعای اجماع کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹/۴۸۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۵: ۲/۱۴۱). چنان

که بسیاری مثل صاحب جواهر و شهید صدر جایز نبودن ازدواج با بیش از چهار زن را از ضروریات دین شمرده‌اند، یعنی اختیار همسر پنجم در ازدواج دائم جایز نمی‌دانند (کرکی، ۱۴۱۱: ۳۷۳ و ۱۲/۳۷۴؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۰/۳ و ۳۰/۳؛ صدر، ۱۴۲۰: ۶/۱۷۸). اما در تعداد کنیزان و ازدواج موقت محدودیتی قائل نشده‌اند (کرکی، همان: ۳۷۹؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۰/۸).

بیشتر مفسران و فقها «واو» در «مثنی و ثلاث و رباع» را به معنای واو جمع ندانسته‌اند؛ زیرا در این صورت جواز ازدواج تا نه زن لازم می‌آید (فاضل مقداد، ۱۴۲۵: ۲/۱۴۱). بر این اساس واو در این آیه به معنای تخییر است (کرکی، ۱۴۱۱: ۱۲/۳۷۴) و آیه عدد بر جواز ازدواج با دو زن، سه زن یا چهار زن دلالت دارد، نه همه آن تعداد با هم که در این صورت آیه بر جواز ازدواج با نه زن دلالت می‌کند (نجفی، ۱۳۶۷: ۳/۳۰).

در منابع فقهی، ازدواج مجدد به رضایت همسر اول یا همسران فعلی شخص مشروط نشده است. فقها نیز با استناد به اطلاق دلیل جواز چندهمسری، جواز حکم را به رضایت همسر اول مشروط نکرده‌اند، مگر در مواردی خاص مانند ازدواج با برادرزاده همسر یا خواهرزاده او. در این موارد با استناد به روایاتی (طوسی، ۱۳۶۵: ۷/۳۳۲)، اذن همسر را شرط صحت ازدواج مجدد دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۷: ۲۹/۳۵۷).

بر اساس نظر برخی فقیهان شیعه، اگر زوجه به موجب شرط ضمن عقد، وکالت داشته باشد که در صورت ازدواج مجدد زوج بتواند خود را مطلقه کند، می‌تواند از این اختیار خود استفاده کند (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲/۳۰۳). از نظر برخی محققان اگر زوجه در صورت ازدواج مجدد شوهرش دچار سختی و ضرر بزرگی شود، می‌تواند درخواست طلاق دهد (مهریزی، ۱۳۸۲: ۴۹۳).

فقیهان در مصداق عدالت بین همسران، اختلاف نظر دارند. قدر متیقن از متعلق عدالت؛ تقسیم عادلانه حق همخوابگی بین همه همسران است که آن را حق قسم (به فتح قاف و سکون سین) می‌نامند. (انصاری، ۴۷۰: ۱۴۱۵؛ ابن عربی، بی‌تا: ۱/۳۱۳؛ حلی، ۱۴۱۹: ۲/۵۶۶؛

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۶۵

نجفی، ۱۳۶۷: ۳۱/۱۴۸). شیخ مفید نخستین فقیه شیعی است که بابتی را به نام باب قَسَم در کتاب نکاح خود مطرح کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ۵۱۶). ایشان در کتاب (مقنعه) بعد از این که رعایت عدالت را بر مرد در تعدد زوجات سزاوار می‌داند، قَسَم را به عنوان تنها مصداق برای عدالت ذکر می‌کند. ایشان می‌گوید: اگر مرد دو زن داشته باشد، سزاوار است میان آن‌ها به عدالت رفتار کند؛ پس باید هر شب را با یکی از آن‌ها سپری نماید (مفید، ۱۴۱۳: ۵۱۶). بسیاری از فقها نیز در بیان احکام قَسَم، از یکی از مشتقات ماده عدل استفاده کرده‌اند (حلبی، ۱۴۰۳: ۲۹۵ و ۲۹۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸/۳۱۰).

در قَسَم، سه مسأله بیتوته (شب ماندن)، مضاجعه (هم‌خوابی) و مواقعه (آمیزش) از هم تفکیک شده است. فقهای شیعه، اتفاق نظر دارند که در قَسَم، بیتوته بر مرد واجب است و مضاجعه واجب نیست؛ زیرا رعایت عدالت در مواردی واجب است که مرد توان انجام آن را دارد و آن بیتوته است؛ اما رعایت عدالت و مساوات در اموری که از قدرت مرد خارج است، مانند محبت و مضاجعه، لازم نیست (نجفی، ۳۱/۱۶۱: ۱۴۰۴؛ خویی، ۱۴۱۰: ۲/۲۸۱؛ ابن‌قدامة، بی‌تا: ۸/۱۴۸).

در مورد مضاجعه، اختلاف است. بسیاری از فقیهان، مواقعه را نیز بر مرد واجب می‌دانند. آن‌ها به آیه { وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ } (نساء/۱۹) استدلال کرده‌اند؛ زیرا مواقعه، مصداق حسن معاشرت است و بدون آن، حسن معاشرت صدق نمی‌کند (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷۲).

برخی با درکی عرفی از این آیه، تعیین مصداق برای معاشرت به معروف را به عرف واگذار کرده‌اند و آن را به آمیزش منحصر نکرده‌اند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰: ۲/۶۵۵)؛ اما برخی دیگر آن را بر مؤانست بدون آمیزش در شب نیز صادق می‌دانند (زنجان، ۱۴۱۹: ۲۴/۷۵۰۱). برخی فقیهان، آیه { وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ } (نساء/۱۹) را به مسائل اخلاقی مربوط دانسته‌اند؛ و از این رو، استدلال به آن را در مسائل حقوقی و شرعی موجه نمی‌دانند (حکیم، ۱۳/۳۰۲: ۱۴۱۶)؛ و

برخی دیگر، امر در آیه را در صورت عمومیت معروف، بر استحباب حمل کرده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱: ۴۶۹).

به نظر فقها نفقه و سایر حقوق زوجیت، نمی‌تواند مصداق عدالت باشد؛ زیرا این امور به حسب حال زوجه تغییر می‌کند و بر مرد، تنها واجب است که نفقه مورد نیاز و مناسب شأن هر یک از زنان را بپردازد، اما رعایت تساوی در مقدار نفقه، شرط نیست. پس مرد می‌تواند پس از رعایت نفقه واجب، به برخی از زنانش بیش از دیگران انفاق کند (طوسی، ۱۴۵۰: ۴۸۴؛ صدر، ۱۴۲۰: ۶/۱۶۴). پس شوهر می‌تواند - پس از رسیدگی به نفقه لازم - به برخی از همسران خود بیش از سایرین بدهد، هرچند برخی فقها رعایت تساوی در نفقه را مستحب می‌دانند (خویی، ۱۴۱۰: ۲/۲۸۲). علاوه بر آن، برخی دیگر تساوی در التفات، خوش‌رویی و مواجهه را نیز مستحب دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۱/۱۸۲). در عین حال، برخی مفسران شیعه و سنی - بر خلاف بیشتر فقیهان - متعلق عدالت در آیه سوم سوره نساء را علاوه بر قسم، شامل مواردی چون نفقه، معاشرت، مباشرت و غیره نیز می‌دانند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳/۱۱؛ ابوحنیفان، ۱۴۲۰: ۳/۵۰۷؛ قطب، ۱۴۱۲: ۱/۵۸۲).

ناتوانی در رعایت عدالت

در آغاز آیه سوم سوره نساء، حکم به جواز ازدواج با چهار همسر، بر عدم پای‌بندی به عدالت در مورد یتیمان معلق شده و در ادامه آیه از تعدد زوجات در فرض عدم پای‌بندی به عدالت در میان همسران، نهی شده است. براین اساس زندگی زناشویی و خانوادگی از نظر قرآن کریم، بر عدالت و رعایت حقوق طرفین است.

در حالی که آیه ۱۲۹ سوره نساء که رعایت عدالت میان همسران را فوق توان مردان می‌داند، ارتباط این دو آیه، زمینه شکل‌گیری یک نظریه از سوی برخی مخالفان تعدد زوجات شده است که؛ از ضمیمه کردن پیام این دو آیه به یکدیگر، این نتیجه به دست می‌آید که تعدد زوجات در اسلام جایز نیست؛ زیرا خداوند در یک آیه، تعدد زوجات را مشروط به عدالت کرده، و در آیه

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۶۷

دیگر رعایت عدالت را برای مردان، خارج از توان آن‌ها دانسته است. پس تعدد زوجات، به علت عدم امکان رعایت شرط عدالت، شرط محال بوده پس ممنوع خواهد بود. ابن‌ابی‌العوجاء وجود این دو آیه را دلیل بر این گرفته که خداوند، حکیم نیست، زیرا در آیه نخست فرمان به امری داده است که در آیه دوم اذعان می‌کند عمل به آن در حد توان مکلف نیست. پاسخ امام صادق به این اشکال، مورد استفاده مفسران برای رد نظریه طرح‌شده قرار گرفته است. ایشان پاسخ داده اند: متعلق عدالت در آیه اول، (نفقه) است، و متعلق آن در آیه دوم، (مودت) می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ۵/۳۶۳). یعنی تکلیف به امر ارادی تعلق دارد و میل قلبی خارج از اختیار و اراده انسان می‌باشد، پس عدالت باطنی (عدالت در محبت و میل قلبی) از شروط عدالت در چند همسری نمی‌باشد.

علامه طباطبایی نیز در این باره تاکید می‌کند: «آن چه نفی شده، عدل در احساس قلبی است که مرد بدون هیچ جانبداری از یک طرف، ملازم راه میانه واقعی باشد و آنچه تشریح شده و قانونی است، عدالت تقریبی عملی است؛ بدون آنکه مرد یا زن در رنج بیفتند» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵/۱۰۲ و ۱۰۱).

نمی‌توان باور کرد که یک انسان و یک مرد هر چقدر هم متعالی باشد بین دو همسرش بخصوص اگر موقعیت متفاوت داشته باشند، سن و سال‌های متفاوت داشته باشند، ظاهر و زیبایی متفاوت داشته باشند، بتواند عدالت قلبی و عاطفی را رعایت کرد. در واقع عدالت عاطفی و قلبی به معنای دوست داشتن مساوی از اساس امکان پذیر نیست.

بسیاری از معاصران این دیدگاه را - متأثر از روایت امام صادق - این گونه پاسخ داده‌اند که در آیه اول، متعلق عدالت، حقوق مادی زن مانند قسَم و نفقه است؛ و در آیه دوم، متعلق عدالت، میل و احساس قلبی می‌باشد؛ بدین معنا که مرد به رعایت حقوق مادی زن موظف است و قدرت چنین کاری را هم دارد، اما نمی‌تواند عدالت را در عواطف قلبی نیز رعایت کند؛ در این

مورد، به همین مقدار اکتفا کند که همه عواطف خود را متوجه یک زن نکنند، به گونه‌ای که زنان دیگر را به طور کامل رها سازد. پس رعایت شرط عدالت در آیه نخست، در توان مرد است. شاهد بر این ادعا عبارت {فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} است؛ زیرا این عبارت می‌رساند که چون توان اجرای عدالت را به طور کامل ندارید، پس به طور کامل هم آن را رها نکنید؛ یعنی اجرای آن به طور ناقص و در حد توان شما کافی است و این با عدالت قلبی سازگار است، نه با عدالت حقوقی (مکارم، ۱۳۷۴: ۳/۲۵۵؛ صدر، ۱۴۲۰: ۶/۱۶۴؛ قطب، ۱۴۱۲: ۲/۵۸۲).

به نظر می‌رسد حتی در فرض وحدت معنای عدالت و متعلق آن در هر دو آیه نیز بتوان پاسخ مناسبی به هر دو اشکال داد؛ زیرا اولاً عدالت به معنای تساوی در مقدار نیست، بلکه به معنای دوری از ظلم، افراط و تفریط و عمل به حق است. ثانیاً بنای قرآن در هر دو آیه، صرفاً بیان احکام حقوقی محض نیست، بلکه قرآن کریم ابعاد حقوقی، اخلاقی و عاطفی را همراه با هم طرح کرده است.

با توجه به این دو نکته، خداوند در آیه سوم فرمان می‌دهد که رعایت عدالت - یعنی رعایت حق و دوری از افراط و تفریط- نسبت به زوجات در حقوق شرعی و در روابط اخلاقی و عاطفی لازم است و نباید به هیچ یک از آن‌ها هیچ‌گونه ظلمی وارد شود؛ سپس در آیه ۱۲۹ تأکید می‌کند که مقصود از این عدالت همه‌جانبه که در آیه اول بیان شد، رعایت عدالت به طور کامل و بدون هیچ‌گونه تسامح نیست که رعایت چنین عدالتی در توان شما نیست، بلکه مقصود این است که گرفتار ظلم فاحش نشوید؛ به گونه‌ای که به یکی از همسران کاملاً میل کنید و دیگران را کاملاً رها سازید. بلکه در حد توان، اگر اصلاح کنید و رعایت تقوا نمایید، خداوند سایر کوتاهی‌های شما را خواهد بخشید.

شاهد بر وحدت معنای عدالت و متعلق آن در این دو آیه، به‌کارگیری لفظ عدالت در هر دو آیه و استفاده از لفظ میل در آیه ۱۲۹ و لفظ عول - به معنای میل - در آیه سوم به عنوان نقطه مقابل

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۶۹

عدالت می‌باشد. همچنین عبارت {فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} شاهد بر این است که رعایت عدالت در آیه ۱۲۹ نیز در حد توان لازم است و این آیه در صدد نفی شرط عدالت نیست، بلکه مفسّر محدوده عدالت در آیه سوم است.

روایت امام صادق نیز در صدد فرق نهادن میان متعلق عدالت در دو آیه نیست، بلکه گویای این است که آن بخش از عدالت که در توان مرد است، رعایت در نفقه می‌باشد، اما او توان اجرای عدالت در ابراز دوستی و مودت را ندارد. به عبارت دیگر، در این روایت، تفاوتی میان متعلق عدالت در این دو آیه گذاشته نشده، بلکه میان محدوده‌ای از عدالت که در حد توان مرد است با محدوده‌ای از آن که خارج از توان او است، تفکیک شده است.

تفاوت عدالت و قسط

علت این که بسیاری از فقهای شیعه و اهل سنت، متعلق عدالت در آیه ۳ سوره نساء را فقط قسّم می‌دانند، این است که آن‌ها عدالت را به معنای مساوات گرفته‌اند و مساوات نیز از نظر شرعی، فقط در قسّم واجب است و در سایر حقوق شرعی و اخلاقی زوج، مانند نفقه، جماع، حسن معاشرت و محبت، مساوات واجب نیست. شیخ طوسی معتقد است: مانعی ندارد که مرد بعضی از زناش را بر بعضی دیگر، در نفقه و پوشاک برتری دهد و اگر تساوی را میان آن‌ها رعایت کند و به عدالت رفتار نماید، بهتر است (طوسی، ۱۴۰۰: ۴۸۴).

از کنار هم آمدن عدالت و تساوی در این عبارت، روشن می‌شود که شیخ طوسی هر دو را به یک معنا می‌داند؛ و در نتیجه، رعایت عدالت را در نفقه و پوشاک واجب نمی‌داند. فخرالمحققین به وضوح ادعا می‌کند که عدالت در آیه سوم سوره نساء به معنای رعایت تساوی است، نه به معنای رعایت حقوق. او بر این ادعا استدلال می‌کند و می‌گوید: عدالت در آیه سوم سوره نساء به معنای مساوات است، نه رعایت حقوق؛ زیرا در این آیه در فرضی که بیم از عدم اجرای عدالت میان همسران باشد، توصیه شده که به یک زن یا به آنچه از کنیزان دارند، اکتفا کنند پس عدالت در این آیه، فقط در تعدد زوجات قابل تصور است و در فرض یک زن یا ملک یمین، رعایت

عدالت لازم نیست؛ و این عدالت به معنای مساوات است؛ زیرا عدالت به معنای رعایت حقوق، در یک زن و کنیزان نیز واجب می‌باشد (فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ۳/۲۵۱). شهید ثانی و بسیاری از فقهای پس از او، برای حکم به استحباب و عدم وجوب مساوات در نفقه، حسن معاشرت و جماع و مانند آن‌ها به آیه ۱۲۹ سوره نساء استدلال کرده‌اند. پیش‌فرض آن‌ها در این استدلال، این است که عدالت در این آیه به معنای مساوات است؛ زیرا در این آیه تصریح شده که مردان نمی‌توانند عدالت را در حق همسران خود رعایت کنند. پس نتیجه گرفته‌اند که رعایت عدالت، یعنی مساوات در این امور که فوق استطاعت مردان است، واجب نیست و مستحب است (شهید ثانی، ۸/۳۳۶: ۱۴۱۳؛ اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷/۵۱؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۲۲/۲۴۵).

به نظر صاحب جواهر و برخی دیگر از فقها نیز عدل در هر دو آیه، به معنای مساوات است. اما به نظر او متعلق آن در آیه ۱۲۹ سوره نساء، نفقه و مانند آن نیست. زیرا مساوات در این امور ممکن است و فوق طاقت شوهر نیست، بلکه مقصود، مساوات در همه امور یا مساوات در خصوص محبت است (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹/۳۵؛ اراکی، ۱۴۱۹: ۷۳۵).

شواهد دیگری نیز در منابع فقهی وجود دارد که آشکار می‌سازد عدالت در تعدد زوجات نزد فقیهان، به معنای مساوات می‌باشد (طوسی، ۱۳۸۷: ۴/۱۵۵). همچنین ممکن است از روایت ذیل که از امام کاظم نقل شده، برداشت شود که عدالت در تعدد زوجات، به معنای مساوات است.

عبدالملک بن عتبه می‌گوید: از امام کاظم درباره مردی که دو زن دارد و می‌خواهد یکی را در پوشاک و نفقه بر دیگری برتری دهد، پرسیدم که آیا این کار به صلاح است؟ حضرت فرمود: مانعی ندارد. کوشش کند که عدالت را میان آن‌ها رعایت کند (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۱/۳۴۱).

بسیاری از فقها عدالت در این روایت را به معنای تساوی می‌دانند و متعلق عدالت نیز چنان‌که در روایت آمده، نفقه و پوشاک است. از این رو، امر به رعایت عدالت در روایت را بر استحباب حمل کرده‌اند (شهید ثانی، ۸/۳۳۶: ۱۴۱۳).

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۷۱

دقت در معنای لغوی عدالت و قسط، راهگشای فهم درست آیه سوم سوره نساء و ارتباط آن با آیه ۱۲۹ همان سوره و پاسخ‌گوی شبهات طرح شده درباره ارتباط این دو آیه، و در نهایت، موجب دست یافتن به درکی صحیح از ابعاد و زوایای مختلف شرط عدالت در تعدد زوجات خواهد بود. از این رو، به تفاوت عدالت و قسط در منابع لغوی می‌پردازیم.

از مجموع اظهار نظرهای اهل لغت، فهمیده می‌شود که ماده عدل دقیقاً به معنای تساوی و قطعاً مترادف با تساوی در مقدار نیست، بلکه مقصود از آن، میانه‌روی و استقامت در رفتار و دوری از افراط و تفریط است، به گونه‌ای که به حق عمل شود و به کسی ستم نشود. بنابراین اگر کسی به فرزندانش به اندازه نیازشان طعام دهد و یا به همسران خود به مقدار نیازشان نفقه دهد، به عدالت رفتار کرده است، هرچند به مقدار مساوی اطعام و انفاق نکرده باشد. و اگر به آنها به مقدار مساوی طعام و نفقه دهد، اما برخی همچنان گرسنه و نیازمند باشند و برخی دیگر بیش از مقدار نیازشان دریافت کرده باشند، به افراط و تفریط عمل کرده و از شیوه اعتدال و میانه‌روی خارج شده و به برخی ستم کرده است. پس مساوات در مقدار، گاهی مصداق عدالت است و گاهی بر خلاف عدالت می‌باشد.

نکته قابل تأمل در این آیه - که مفسران به آن نپرداخته‌اند - این است که در مورد رعایت حقوق همسر یتیم، به "قسط" و در مورد رعایت حقوق زوجات، به "عدل" تعبیر شده است. قسط، عدالت ظاهر و آشکار است و یا به تعبیر دیگر، اعمال و اجرای خارجی عدالت است که نمود و ظهور پیدا می‌کند. مانند رساندن نفقه به دست اهلش و تقسیم سهام بین مستحقان (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹/۲۵۷).

از این رو، در ابتدای آیه می‌فرماید: اگر می‌ترسید رعایت قسط نکنید، یعنی اموال و حقوق ظاهری زن یتیم را به او ندهید، پس با زنان دیگر ازدواج کنید. علت این که در مورد زن یتیم، به حقوق ظاهری توجه شده، این است که بیم مردان از ازدواج با یتیمان به جهت رعایت حقوق مالی آنها بود. چنان‌که در آیه قبل نیز درباره اموال آنان سخن گفته شده است.

اما در مورد رعایت حقوق زوجات، از واژه قسط استفاده نشده بلکه واژه عدل به کار رفته است تا روشن گردد که در مورد تعدد زوجات، فقط رعایت حقوق ظاهری آن‌ها مانند قسَم کافی نیست. بلکه در مورد آن‌ها هرگونه ظلمی هرچند مربوط به معاشرت اخلاقی باشد، ناپسند است.

بنابراین عدالت در آیه ۳ و ۱۲۹ سوره نساء به معنای رعایت مساوات در مقدار نیست تا ضرورتاً متعلق آن، فقط قسَم باشد و شامل سایر حقوق زوجه نشود، بلکه متعلق آن در هر دو آیه، شامل همه حقوق زوجه است و به مورد خاصی مانند قسَم که در آن تساوی شرط است، اختصاص ندارد؛ زیرا اعتدال و دوری از افراط و تفریط، در همه حقوق زوجیت لازم است. بنابراین پیام آیه سوم سوره نساء این است که مرد می‌بایست در صورت تعدد همسرانش، حقوق همه آن‌ها را ادا نماید و گرفتن همسر جدید موجب نشود که در ادای حقوق یکی از همسرانش کوتاهی کند؛ و اگر بیم این دارد که نتواند حقوق همه را ادا کند، به یک همسر یا ملک یمین اکتفا کند که این به عدالت نزدیک‌تر است تا به ستم نگراید.

همچنین لازم نیست عدالت در روایت نقل شده از امام کاظم حمل بر مساوات شود و در نتیجه فعل امر {و اجهد فی العدل؛ در عدالت کوشش کن} در این روایت، بر خلاف ظهور آن، بر استحباب حمل گردد، بلکه فعل امر بر همان معنای وجوب حمل می‌شود و عدالت نیز به معنای مساوات نیست.

ابعاد اخلاقی چند همسری

جواز تعدد زوجات اگر چه حکمی فقهی - حقوقی است، اما از نظر اسلام در عمل به این حکم، مانند سایر مقررات فقهی - حقوقی نباید از ابعاد اخلاقی، غافل بود. چنان‌که گذشت، عدالت شرط شده در تعدد زوجات، مختص قسَم یا برخی وظایف خاص حقوقی مرد نسبت به همسرانش نیست، بلکه شامل همه وظایف حقوقی و اخلاقی مرد نسبت به همسرانش می‌شود. قرآن کریم هرچند اذعان دارد که رعایت عدالت کامل در همه ابعاد از توان مردان خارج است،

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۷۳

از آن‌ها می‌خواهد در حد توان، در این مسیر کوشش کنند و گرفتار ظلم فاحش نشوند؛ به گونه‌ای که همه میل و علاقه خود را به یکی معطوف کنند و دیگری را به طور کامل رها سازند. تشخیص ابعاد اخلاقی این حکم، مانند سایر مسائل اخلاقی، باید با توجه به شرایط گوناگون زندگی فردی و اجتماعی مرد و همسرانش به عمل آید. از این نظر، ازدواج مجدد از نظر اخلاقی برای بسیاری از مردان، ناشایست است. ابعاد اخلاقی تعدد زوجات از نظر برخی فقیهان دور نبوده است و آن‌ها عمل به آن را در شرایط نامناسب، کاری غیراخلاقی دانسته‌اند.

اساساً شان نزول این آیه بیانگر آن است که در دوران جاهلیت قبل از اسلام که جنگهای زیادی رخ می‌داد و اساساً جنگ را از افتخارات خود می‌دانستند و خوی وحشی‌گری در جامعه رواج داشت، بر اثر جنگ‌های فراوان، دختران پدر مرده و یتیم در جامعه زیاد بودند و رسم بر این بود که اشخاص با تعداد زیادی از این دخترها ازدواج می‌کردند و به طور معمول درباره آنان عدالت مراعات نمی‌شد. به عنوان یتیم آن دختران را می‌آوردند و با مهریه‌ای سبک به ازدواج خویش در می‌آوردند و پس از چندی رها می‌کردند و عدالت بین آن‌ها را رعایت نمی‌کردند. از این رو خداوند دستور داد ازدواجی داشته باشید که خطر عدم عدالت در آن نباشد.

در متون روایی و فقهی شرایطی مانند شرط قدرت مالی زوج در تأمین نفقه و همچنین قدرت جنسی او برای ارضای جنسی همسران نیامده است؛ ولی در صورتی که ناتوانی مرد در هر یک از این دو باعث عسر و حرج برای همسرانش شود، برخی فقیهان به کراهت یا در مواردی به حرمت قائل شده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۵-۳۶/۲۹؛ خویی، ۱۴۰۴: ۱۲-۱۳/۱).

معروف است همسر آیت‌الله حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم، سالهای آخر نایبنا شده بود. به ایشان گفتند زن دومی بگیرید، همسرتان که چشمش نمی‌بیند. ایشان تصریح کردند: هر چند چشم ندارد دل که دارد! من دل کسی را نمی‌رنجانم. مردی از آیت‌الله خویی پرسید که دارای همسر نیکوکار و وظیفه‌شناسی می‌باشم، که دچار سرطان سینه شده است و تصمیم دارم با زن دیگری ازدواج کنم، در حالی که می‌دانم ازدواج مجدد من موجب آزار روحی همسر اول او و شاید تشدید بیماریش شود. ایشان در پاسخ بیان کردند: ازدواج با زن دیگر حرام نیست، ولی

خلاف احسان به اوست. خداوند می‌فرماید: آیا پاداش احسان، جز احسان است؟ اگر با زن دیگری ازدواج کنی، خداوند تو را در این دنیا با بی‌برکت کردن ازدواج دومت مؤاخذه خواهد کرد (خویی، ۱۴۲۷: ۱۰۷).

حتی برخی از عالمان معاصر، با اعتراف به مشروعیت این حکم از نظر فقهی در عصر حاضر، عمل به آن را در زمان حاضر و با توجه به فرهنگ حاکم بر روابط خانوادگی، از نظر اخلاقی، مخالف تقوا و موجب ظلم، کینه، دشمنی و اختلاف در خانواده می‌داند (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۸/۲۶۵).

استحکام مهم‌ترین نهاد اجتماعی یعنی خانواده آن قدر اهمیت دارد که برخی از فقهای شیعه، هرچند استحباب عارضی تعدد زوجات، و جوب تعدد زوجات، حرمت یا کراهت تعدد زوجات به خاطر ادله‌ی عارضی و ثانوی را رد نکرده‌اند، اما برای کسانی که خوف دارند از اینکه نمی‌توانند عدالت را بین زنان رعایت کنند، چندهمسری را نه تنها مستحب ندانسته، بلکه نهی کرده‌اند. ایشان ضمن نقد ادله‌ی استحباب نفسی تعدد زوجات، تصریح کرده‌اند: چندهمسری، استحباب نفسی ندارد؛ بلکه استحباب نفسی مربوط به اصل ازدواج است. آیه سوم سوره نساء در مقام ترغیب به ازدواج دوم و سوم و چهارم نیست، بلکه توهّم حظر، اباحه، رخصت و جواز ازدواج دوم و سوم و چهارم را می‌فهماند و بدیهی است که تجویز به معنای ترویج نیست؛ شیخ طوسی از فقهای متقدم، در باب «کتاب النفقات» تصریح می‌کند: تعدد زوجات تا چهار همسر، بدون اختلاف صحیح است؛ اما مستحب است که به یکی اکتفا بکند «يجوز للرجل أن يتزوج أربعاً بلا خلاف و المستحب أن يقتصر علی واحدة» (طوسی، ۱۳۸۷: ۶/۴) چنانکه آیت‌الله خامنه‌ای تأکید کرده‌اند: بنابر ادله‌ی معتبر دینی چند همسری مردان، مباح اما غیر مستحب است، اما از آن‌جا که مطابق دلایل قرآنی جواز آن مشروط به اطمینان از رعایت عدالت بین همسران شده است، بنابراین هر گاه از نظر عقلایی عدم تحقق رعایت عدالت بین همسران محتمل باشد، ازدواج مجدد شوهر جایز نیست.

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۷۵

بر این اساس اگر ازدواج مجدد کسی، موجب ظلم فاحش به همسر اول یا خانواده شود، هر چند مساوات در همخوابگی را هم رعایت کند، این ازدواج معلوم نیست جایز باشد. شاید در زمان حاضر و با توجه به فرهنگ مردم، ازدواج مجدد در بیش تر موارد، موجب ظلم و آزار نسبت به دیگران شود. برخی دانشمندان کوشیده اند جایگاه این قانون را در نظام اجتماعی و خانوادگی، از دیدگاه اسلام ترسیم کنند. به نظر آن‌ها از دیدگاه اسلام، تعدد زوجات تأمین کننده وضعیت مطلوب و آرمانی در نظام خانواده نیست و تنها راهکاری قانونی برای حل برخی مشکلات اجتماعی و خانوادگی است (قطب، ۱۴۱۲: ۵۸۲).

برخی با تکیه بر شرط عدالت تصریح کرده اند: باید توجه داشت که جواز تعدد زوجات با این که در بعضی از موارد یک ضرورت اجتماعی است و از احکام مسلم اسلام محسوب می شود، اما تحصیل شرایط آن در امروز، با گذشته تفاوت بسیار پیدا کرده است؛ زیرا زندگی در سابق یک شکل ساده و بسیط داشت و لذا رعایت کامل مساوات بین زنان آسان بود و از عهده غالب افراد برمی آمد، ولی در عصر و زمان ما باید کسانی که می خواهند از این قانون استفاده کنند، مراقب عدالت همه جانبه باشند و اگر قدرت بر این کار دارند، چنین اقدامی بنمایند. اساساً اقدام به این کار، نباید از روی هوا و هوس باشد (مکارم، ۱۳۷۴: ۳/۲۵۹).

بنابراین جواز تعدد زوجات با شرایطی که در شریعت اسلام آمده است، مبتنی بر مصالح فردی و اجتماعی انسان‌ها و با در نظر گرفتن طبیعت وضعیت جسمی و جنسی زن و مرد و ویژگی‌ها و نیازهای آنان است. از آنجا که تعدد زوجات در میان همه امت‌های گذشته وجود داشته است، بیشتر اندیشمندان، عوامل گوناگونی مانند شرایط جغرافیایی، آب و هوا، مسائل اقتصادی و وضعیت جسمانی زن و مرد را به عنوان فلسفه تعدد زوجات بر شمرده اند و مقاومت بیشتر زن در برابر بیماری‌ها، عادت ماهانه زن و عدم آمادگی او برای تمتع مرد در صورت بیماری، عقیم بودن و یائسگی زن را عامل انتخاب همسران دیگر می دانند (اسعدی، ۱۳۸۷: ۳۱۶-۳۲۳). ولی بیشترین تأکید بر؛ فزونی عدد زنان بر مردان است که در نتیجه تلفات مردان در جنگ‌ها و

حوادث و مقاومت بیشتر زنان در مقابل بیماری‌ها به وجود می‌آید (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۳۳-۱۹/۳۳۴).

البته در پاسخ به شبهاتی که درباره چندهمسری می‌شود و آن را نافی حقوق تساوی زن، موجب گسترش شهوت‌پرستی، سبب بی‌اعتمادی همسران، ازدیاد طلاق و فروپاشی خانواده و بزهکاری و خشونت و تمسخر فرزندان و ... می‌دانند، تاکید شده است که؛ اسلام تعدد زوجات را بر هرکسی واجب نکرده است، بلکه با توجه به طبیعت افراد و بر پایه مصالح متعدد فردی و اجتماعی جامعه انسانی، آن را جایز دانسته و چندهمسری را به رعایت حقوق انسانی زن؛ مثل عدالت میان همسران مقید کرده است، تا تمام مفاسد احتمالی را از بین ببرد. علاوه بر آن که در برخی موارد، حتی لازمه استیفای حقوق زن ازدواج مجدد مرد است، همچنین قیودی در اسلام برای جواز تعدد زوجات ذکر شده، که آزادی مردان هوسران را بسیار محدود می‌کند. ضمن آن که سوء استفاده‌های فردی را نمی‌توان به اسلام نسبت داد.

همه آسیب‌هایی که در مورد چند همسری ذکر گردید معلول طبیعت تعدد زوجات نیست، بلکه بیشتر معلول روش اجراء آن است، اکثر ناراحتی‌ها ناشی از طرز رفتار ضد اخلاقی است که مردان در اجراء این قانون به‌کار می‌برند. قانون تعدد زوجات یک راه حل مترقیانه ناشی از یک دید اجتماعی وسیعی است. حتماً اجرا کنندگان آن نیز باید در سطح عالی‌تری فکر کنند و از یک تربیت عالی اسلامی برخوردار باشند، به هر صورت اگر درب حلال تعدد همسر بسته شود، درب حرام به روی جامعه گشود خواهد شد.

علامه طباطبایی مفسر بزرگ شیعی معتقد است اگر تعدد زوجات قانون و ضابطه نداشت، می‌توانست مورد اشکال قرار گیرد؛ ولی اسلام بر مرد صاحب همسران متعدّد شرط کرده است که در معاشرت با زنان عدالت را رعایت و بستر زناشویی را بین آنان عادلانه قسمت کند و همچنین، هزینه عادلانه زندگی زنان و فرزندانشان را بر او واجب کرده است. بدیهی است رعایت عدالت بین همسران، تأمین متساوی هزینه زندگی زنان متعدّد و فرزندان آن‌ها و نیز

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۷۷

رعایت مساوات در معاشرت، برای همگان میسر نیست و در هر جامعه فقط افرادی خاص می-توانند این شروط را فراهم کنند که طبعاً تعدد ازواج برای آنان مجاز است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶۷). از این رو ایشان چندهمسری را مختص به مردانی می‌داند که اطمینان به رعایت عدالت و دغدغه تامین خوشبختی خود و خانواده اشان را دارند اما نسبت به مردانی که، زن را تنها مخلوقی برای شهوترانی و لذت جویی می‌دانند، براین باور است که تنها حق گرفتن یک همسر دارند و شاید همین حق را هم نداشته باشند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴/۱۹۱).

بنابراین از نظر اسلام، قانون تعدد زوجات مربوط به اوضاع اجتماعی یا خانوادگی افراد و موارد خاص و معین تشریح شده است (صدر، ۱۴۲۰: ۶/۱۵۹) و هر کس خوف ظلم به همسرش داشته باشد، به یک همسر اکتفا خواهد کرد. و هر که از تعداد زیاد فرزندان بترسد نیز همینطور است. پس هرچند رعایت این نوع عدالت غیرممکن نیست، کاری بس دشوار است؛ ازاین رو، بسیاری از چندهمسری پرهیز می‌کنند و جز در مواقع ضرورت به آن روی نمی‌آورند. حتی مساله افزایش جمعیت متوقف بر چندهمسری نیست. صاحب تفسیر المنار می‌نویسد: از تأمل در دو آیه سوره نساء معلوم می‌شود که اباحه تعدد زوجات در اسلام سخت محدود است و انگار ضرورتی است که اگر کسی به آن نیاز داشته باشد، به شرط اطمینان از اجرای عدالت و ایمن بودن از ستم به زن، برایش جایز است (رشیدرضا، بی تا: ۴/۳۴۹).

هر چند استاد مطهری با دیدگاه کسانی که طبیعت مرد را در چندهمسری می‌بینند و آن را مخالف تک‌همسری می‌دانند، مخالف بود و «چندهمسری» را از اقتضائات فطرت و طبیعت مرد نمی‌دانست و تک‌همسری را، طبیعی‌ترین فرم زناشویی دانسته و معتقد بود: در تک همسری مالکیت فردی و خصوصی - که البته با مالکیت خصوصی ثروت متفاوت است - حکم‌فرما است. در تک‌همسری هر یک از زن و شوهر احساسات و عواطف و منافع جنسی دیگری را «از آن» خود و مخصوص شخص خود می‌داند. ازدواج مجدد مانند مثلثی است دو سمت آن زن هستند؛ بنابراین باید حقوق هر دو زن در نظر گرفته شود و هیچ کس حق ندارد زنی را که همسر

خود را از دست داده از حقوق اولیه خود محروم کند و لذا می‌تواند با مردی که شرط عدالت را به درستی انجام می‌دهد، ازدواج کند (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۹/۲۹۹). ایشان «چندهمسری» را برای مرد، تابع شرایط فردی و ضرورت‌های اجتماعی می‌داند و در توجیه آن تصریح می‌نماید: اگر عدد زنان نیازمند به مردان نیازمند، فزونی داشته باشد منع تعدد زوجات خیانت به بشریت است. زیرا تنها پایمال کردن حقوق زن در میان نیست ... بحرانی که از این راه عارض این اجتماع می‌شود از هر بحران دیگر خطرناکتر است (همان: ۳۴۱).

استاد مطهری با تأکید بر بعد اخلاقی شرط عدالت می‌گوید: تعدد زوجات با این شرط اخلاقی اکید و شدید به جای آن‌که وسیله‌ای برای هوسرانی مرد واقع گردد، شکل و قیافه انجام وظیفه به خود می‌گیرد (مطهری، بی‌تا: ۱۹/۳۶۱). به عقیده ایشان در این که تک‌همسری بهتر است، تردیدی نیست. تک‌همسری یعنی اختصاص خانوادگی، یعنی این‌که جسم و روح هر یک از زوجین، از آن یکدیگر باشد. بدیهی است که روح زندگی زناشویی که وحدت و یگانگی است، در زوجیت اختصاصی بهتر و کامل‌تر پیدا می‌شود (مطهری، همان: ۱۹/۳۴۰). استاد مطهری در این باره تصریح می‌کند: «تعدد زوجات، مهم‌ترین عامل برای نجات تک‌همسری است. در شرایطی که موجبات این کار فراهم می‌شود و عدد زنان نیازمند به ازدواج فزونی می‌گیرد؛ اگر حق تأهل این عده به رسمیت شناخته نشود و به مردان واجد شرایط اخلاقی، مالی و جسمی، اجازه چندهمسری داده نشود؛ دوست بازی و معشوقه‌گیری، ریشه تک‌همسری را می‌خشکاند (همان: ۳۴۲).

نتیجه‌گیری

تشریح چند همسری که یکی از احکام الهی مورد اتفاق همه فقهای مذاهب اسلامی می‌باشد، برگرفته از آیات ۳ و ۱۲۹ سوره نساء، روایات فراوان، سیره عملی اولیای دین و اجماع مسلمانان است. البته اسلام چندهمسری را بر هر کسی واجب نکرده است، بلکه در طبیعت افراد و عوارض و مفسداتی که بر آن‌ها عارض می‌شود، نگرسته و بنا بر مصلحت اجتماع انسانی،

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۷۹

تعدد زوجات را مشروط به عدالت و عدم تجاوز به حقوق دیگران کرده، تا از مفاسد این ازدواج پیشگیری نماید.

به هر حال اسلام ازدواج متعدد را برای همه توصیه نکرده و حکم جواز را مقید به صورتی کرده که هیچ مفاسدی پیش نیاید. پس اسلام برای اصلاح آسیب های احتمالی چندهمسری، شرایط سختی مثل محدودیت در تعداد زن و اطمینان به برقراری عدالت بین همسران را ایجاد کرده، تا همسر حق داشته باشد در صورت عدم رعایت آن، برای رسیدن به حق عدالت خود، اقدام نماید.

در تفسیر عدالت و تعیین متعلق آن، آرای متفاوتی در فقه فریقین دیده می شود. مفسران نیز در تفسیر آیات مذکور و شرط عدالت ذکر شده در آن ها اختلاف دارند. بسیاری از فقیهان اهل سنت و امامیه در اصل وجوب مساوات در حق همخوابگی یا قسم اتفاق نظر دارند. هر چند برخی از فقهای اهل سنت؛ عدالت را به معنای بیشتر بودن حسنات شخص از گناهانش دانسته اند، اما در مقابل برخی فقهای شیعه گستره عدالت را به همه جنبه های عملی که در اختیار انسان است گسترش داده اند؛ مانند دادن وسایل زندگی و نفقه به هر یک از همسران در حد شأن آنها، رفتار نیکو و گشاده رویی به همه همسران بدون فرق گذاشتن بین آنها. اما عدالت در تمایلات قلبی را از شرایط تعدد زوجات ندانسته اند، زیرا مراعات آن از قدرت انسان خارج است.

بنابراین اسلام مبتکر تشریح چندهمسری نبوده است، بلکه تشریح تعدد زوجات از گذشته وجود داشته است و هنوز در بین کسانی که امروز از آن جلوگیری می کنند، به روش های غیرقانونی عمل می شود، هر چند منافقانه مدعی تک همسری هستند؛ اما در واقع با طلاق های مکرر، عملاً گرفتار چندهمسری بی ضابطه و مسئولیت گریزانه هستند! زیرا وقتی مردی از زن سیر شد، او را رها می کند و دیگر معلوم نیست آن زن تحقیر شده، قربانی چندین مرد هوس باز باشد، فرزند نامشروعش را سقط کند یا نگه دارد؟!.

البته آراء برخی همچون نصر حامد ابوزید در کتاب «دوائر الخوف فی خطاب المرأة» که جواز تعدد زوجات را یکسره نفی کرده و معتقدند که این حکم کارکرد خود را از دست داده و منقضی شده است نیز، صحیح نمی‌باشد. بلکه به نظر می‌رسد امروزه می‌توان به وسیله چندهمسری قاعده‌مند، زندگی زنان بی‌سرپرست و فرزندانشان را سامان بخشید و در این صورت است که مسأله دیگر رنگ و بوی «جنسی» نداشته و کارکردی «اجتماعی» پیدا می‌کند و تنها کسانی که قادر به رعایت شروط و همچنین تأمین معیشت خانواده‌هایی از این قبیل هستند، می‌توانند نسبت به این امر اقدام نمایند.

روش است ازدواج موقت یا «متعّه» را اصطلاحاً چندهمسری محسوب نمی‌کنند، زیرا اولاً؛ محدود به زمانی معین و قواعدی متمایز می‌باشد. ثانیاً بر خلاف چندهمسری که مورد توافق فقهای فریقین می‌باشد، در بین اهل سنت منسوخ و ممنوع می‌باشد، ولی شیعیان اثبات دلایل قابل اعتمادی در این باره را میسر نمی‌دانند. با این همه، شیعیان هم چندان بدان پایبند نیستند، مگر در ضرورت‌هایی مثل عدم امکان دسترسی به همسر دائم به سبب ناتوانایی مالی یا مسافرت یا ...

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ادریس حلی، محمد (۱۴۱۰). کتاب السرائر، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله (بی تا). احکام القرآن، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن قدامه، عبدالله (بی تا). المغنی، بیروت: دارالکتب العربی.
۵. ابن-منظور، جمال-الدین محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. احمدی، سید جواد (۱۳۹۲). اصطلاح شناسی «عدالت» و پیوند آن با مفاهیم همسو در آموزه های نهج البلاغه، معرفت اخلاقی سال چهارم بهار و تابستان، شماره پیاپی ۱۳.
۷. اسعدی، سید حسن (۱۳۸۷). خانواده و حقوق آن، مشهد: به نشر.
۸. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۰ق). تحریر الوسیله، نجف، دارالکتب العلمیه.
۹. بداعی، فاطمه (۱۳۸۷) ازدواج مجدد در کشورهای اسلامی: مطالعات راهبردی زنان، شماره ۴۰.
۱۰. بیهقی، احمد بن حسین (۱۳۷۶). السنن الکبری، بیروت: دارالفکر.
۱۱. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعة، تحقیق: ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۸ق). تذکرة الفقهاء، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). قواعد الاحکام، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۱۴. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۴ق). مبانی العروة الوثقی (کتاب النکاح)، النجف الاشرف: مدرسه دارالعلم.
۱۵. رشیدرضا، محمد (بی تا). تفسیر القرآن الکریم الشهیر بالمنار؛ چ سوم، بیروت: دارالفکر.
۱۶. زحیلی، وهبه و مصطفی البغا و حنان لحام (۲۰۰۰م). تعدد الزوجات فی الاسلام، تحقیق: محمد الجش، دمشق: دارالحافظ.
۱۷. زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته (۱۴۱۸ق). دمشق: دارالفکر.
۱۸. صدر، سید محمد (۱۴۲۰ق). ماوراء الفقه، تحقیق و تصحیح جعفر هادی دجیلی، چاپ اول. بیروت، دارالاضواء.
۱۹. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۸ق). العروة الوثقی مع التعليقات، چاپ اول، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب (ع).
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر اسلامی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام، تحقیق: سیدحسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق) المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۲۳. عبدالفتاح، عبدالمصنف محمود (۱۴۰۸ق). «تعدد الزوجات فی الاسلام»، مجله الاسلام، ش ۴.
۲۴. عبدالحمید محمد، محمود، (۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م). حقوق المرأة بین الاسلام والديانات الاخری، قاهره: مدبولی.

مسئولیت عدالت مرد در چند همسری، با تکیه بر فقه مذاهب پنجگانه اسلامی/ ۸۳

۲۵. عبدی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۸). «تعدد زوجات»، فقه و حقوق، سال پنجم، شماره ۲۰، بهار.
۲۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن، چاپ اول، قم: انتشارات مرتضوی.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۲۵ق). العین، تحقیق: مهدی مخزومی، چ ۲، قم: اسوه.
۲۹. فرحات، کرم حلمی (۱۴۲۲ق). تعدد الزوجات فی الادیان، قاهره: دارالآفاق العربیه.
۳۰. کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق). جامع المقاصد، قم: مؤسسه آل‌البتیت لاحیاء التراث.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. لحام، شاکر (۱۴۲۲ق). تعدد الزوجات، دمشق: دارالتوفیق.
۳۳. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا.
۳۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ق). المقنعه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). المقنعه، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۸. منتسکیو، روح القوانین (۱۳۴۹). مترجم: علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۳۹. مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). تعدد زوجات، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، چاپ اول، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

۴۰. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷). جواهر الکلام، تحقیق: قوچانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۱. ویل دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵). تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن

بنت زهرا نقوی (بنگلادش)، حلیمه توسعده (اندونزی): محمود رضا محمد دوست (ایران)^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۷/۰۷/۰۹

چکیده

در جاهلیت پیش از اسلام، که در زیر لکه‌های تیره و تاریک عادات و سنت‌ها و اوهام و خرافات، تعدی و تجاوز به مواهب حقوقی و ارزش‌های انسانی فراگیر شده بود، جایگاه زن در حد دارایی مرد تنزل یافته بود و نقش نیرومند او در پدیدایی جامعه سالم انسانی و تربیت فرزند و تحکیم مبانی خانواده نادیده گرفته شده بود و زن عملاً به عنوان ابزاری در جهت خاموشی آتش شهوت مردان هوسباز تبدیل شده بود. همچنان که در جاهلیت مدرن نیز ضمن تلاش بر کاهش جمعیت مومنین از طریق تشویق به زندگی مجردی، عقیم‌سازی، تشویق به تاخیر در فرزندآوری توسط افراد و رسانه‌های تاثیرگذار، در رها کردن نیروی شهوت به جایی رسانده‌اند، که برخی حتی از ازدواج‌های نامشروعی مانند ازدواج سفید، ازدواج بنفش و انواع ازدواج اشتراکی، روسپیگری نیمه وقت و صنعت توریسم جنسی، پارافراتر گذاشته و دیگر از هم نوع خود هم زده شده‌اند و به ازدواج با حیوانات، شخصیت‌های کارتونی، ربات‌های ساخته دست خود، ازدواج با اشیائی مثل فرش و حتی ازدواج با خود پناه می‌برند! مقابله اسلام با فرهنگ جاهلیت قدیم و مدرن درباره ازدواج‌هایی که با اشکال گوناگون به رسمیت شناخته شده، سبب ابطال، اصلاح و تعدیل بسیاری از قوانین ظالمانه و تکریم جایگاه خانواده و منجر به رعایت حقوق زنان گردید.

۱ استاد مدعو - استادیار - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

دانشگاه مجازی المصطفی (ص) <mailto:Mohammaddostmr@gmail.com>

بر همین اساس اسلام ضمن تأیید ازدواج دائم، موقت، چندهمسری مشروط به عدالت، بر بسیاری از ازدواج‌های ضد انسانی مهر بطلان زد. کلیدواژه:

ازدواج موقت، جاهلیت، جاهلیت مدرن، زن، ازدواج‌های جاهلی و زنا.

مقدمه

انسان موجودی اجتماعی است و مهم‌ترین بستر تحقق آن در کانون مقدس خانواده است. هنوز خانواده یکی از بزرگ‌ترین سرمایه‌ها و مستحکم‌ترین ارتباطات اجتماعی بسیاری از جوامع ریشه‌دار می‌باشد. خانواده قدیمی‌ترین، محوری‌ترین و پربرکت‌ترین نهاد اجتماعی تاریخ بشر در ساختن فرهنگ و تمدن است، میزان اندیشه و تدبیر در این واحد بنیادین جامعه و کانون اصلی رشد و تعالی انسانی در میزان پیشرفت یا انحطاط و صعود یا سقوط تمدن بشری تأثیر دارد؛ بنابراین پیشرفت و سلامت یک جامعه به پویایی و سلامت خانواده وابسته است و اقتدار و تعادل نظام خانواده به نوع ازدواج زن و مرد بستگی دارد.

ازدواج پیمانی الهی است و یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین قرارداد های اجتماعی به شمار می‌رود، که علاوه بر ارضای غریزه جنسی، تولید و بقای نسل، تکمیل و تکامل انسان، آرامش و سکون، پاک دامنی و عفاف، تأثیرات عمیق و طولانی بر زندگی زوجین و فرزندان آنان و حتی سایر بخش‌های جامعه برجای می‌گذارد و دقت در آن مانند تمامی قراردادهای اجتماعی، می‌تواند موجب استحکام آن باشد و از سوء استفاده‌ی طرفین و تخلف از وظایف و بسیاری از مشکلات دیگر پیشگیری کند.

با توجه به اهداف، آثار و نتایج ازدواج، اسلام، تجرد و رهبانیت را کاملاً مردود دانسته و در مقابل ازدواج را زمینه‌ساز تکامل و تقرب الهی دانسته، از این رو نه تنها پیوند زن و مرد را کاری محبوب و مقدس دانسته، بلکه بدان سفارش کرده است. روایاتی وجود دارد که رهبران مسلمان دستور داده‌اند؛ ازدواج کنید و وقتی به دورانی رسیدید که باید در آن ازدواج کند، حتی یک شب

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/ ۸۷

نیز مجرّد نمانید، امام باقر از شخصی پرسید: آیا زن داری؟ گفت: نه. امام فرمود: دوست ندارم تمام دنیا و آنچه در آن است از آن من باشد و من شبی را بخوابم در حالی که هیچ همسری ندارم. دو رکعت نماز انسان ازدواج کرده بهتر از مردی است که شب را به عبادت و روز را به روزه بگذراند [ولی ازدواج نکرده باشد]. سپس هفتاد دینار به او داد تا ازدواج کند (طوسی، ۱۴۰۷: ۷/۴۰۵؛ حمیری، ۲۰: ۱۴۱۳؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۳/۲۸۲).

حتی پیامبر اسلام ضمن ارشاد و تشویق به حضور دختران جوان در نماز عیدین، آن را نوعی حضور اجتماعی مشروع می‌داند که علاوه بر اجر و پاداش معنوی، درصد احتمال ازدواج را نیز برای آنان افزایش می‌دهد. ایشان اجازه فرمودند تا دوشیزگان برای شرکت در نماز عیدین (عید قربان و عید فطر) از منزل خارج شوند تا رزق یعنی ازدواج روزی آنان شود (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱/۱۸۶).

همچنین روایاتی درباره نکوهش خودداری از ازدواج، در منابع حدیثی فریقین با اسناد گوناگون نقل شده که در یکی از آنها به نقل از پیامبر خدا بیان شده: «شِرَارُكُمْ عَزَابُكُمْ»؛ «بدترین شما، عزب‌های شمایند» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۳۵، ص ۳۵۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۳۲۹). اسلام ازدواج را ضامن بقای گسترده خانواده دانسته و ازدواج موفق را زیربنای تشکیل سلامت جسمانی، سلامت روانی و رشد و ارتقاء اعضای خانواده سالم دانسته، خصوصاً پس از آن که اعراب جاهلی این کانون مقدس را با جهل و نادانی، به انحراف از اهداف اصلی کشانده، از طرفی آن را منحصر در ارضاء غریزه جنسی کرده و از طرفی همراه با ستم به زن، این رکن اصلی خانواده و استبداد و خودرایی نسبت به فرزندان، کارکرد اصلی آن را مخدوش نمودند.

در دوره جاهلیت که بشر، با کنارنهادن عقل و عدم حاکمیت آن بر قلمرو وجود، در منجلاب بی‌خدایی و دوری از حق دست و پا می‌زد، ازدواج به روش‌های مختلفی انجام می‌شد و با توجه به وضعیت اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، ازدواج‌های گوناگونی وجود داشت. که شناخت ابعاد

مختلف ازدواج در آن دوره، می‌تواند زمینه ساز شناخت تصویر بهتری از جاهلیت مدرن و تبیین دستاوردهای اسلام در این باره شود.

هرچند گونه‌های جاهلانه‌ای از ازدواج دوره جاهلیت گزارش شده و حتی گاهی از نکاح‌های زشت و ننگ بار با برخی از خویشان خود پرهیز نمی‌کردند، چنان‌که به ازدواج با زن پدر - به شرط آن‌که مادر خودش نباشد - یا ازدواج هم‌زمان با دو خواهر (جمع بین‌الاختین) دست می‌یازید. اما باید دانست که در کنار تمام «جاهلیت»ها، به آیین و عرفی نیز پای بند بودند، چنان‌که در همان دوران، ازدواج با شماری از زنان را حرام می‌دانستند که اسلام نیز حرمت آن را امضا و تقریر نمود. مرد عرب با دختر، مادر، خواهر، خاله یا عمه خویش ازدواج نمی‌کرد. و اساساً نزد عرب، اصل بر این بود که نکاح با محارم، حرام باشد.

ارکان ازدواج در جاهلیت

عرب در جاهلیت، برای انجام ازدواج از چارچوب و روشی دینی پیروی نمی‌کرد، زیرا در آن دوران، ازدواج يك عقد مدنی محض - به سادگی بیع - به شمار می‌آمد و آن چه امروزه در برگزاری عقد ازدواج به عنوان يك چارچوب شرعی، معمول و معهود است، در جاهلیت وجود نداشت و حتی ممکن بود که يك عقد ازدواج بدون شاهد برگزار شود. البته این سخن به معنای این نیست که در آن روزگار، دین و آیین عرب - هرچه که بوده - در امر ازدواج دخالتی نداشته است چنان‌که حرمت نکاح با محارم، خود از يك دیدگاه شرعی نشأت می‌گرفت، هم چنین براساس يك تلقی شرعی - عرفی، مایه افتراق میان «نکاح» و «زنا» همان مهریه‌ای بود که در نکاح و عقد، معین و سپس پرداخت می‌شد، اما در زنا چیزی به عنوان مهریه وجود نداشت.

در حالت عادی، ازدواج بر سه عنصر «خواستگاری»، «مهریه» و «عقد» تکیه داشت. مرد از ولیّ دختر - و نه خود او - خواستگاری می‌کرد و بدون آن‌که رضایت دختر مطرح باشد، همین ولیّ (پدر، برادر یا عمو) ردّ و قبول آن خواسته را برعهده داشت و او بود که از خواستگار،

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/ ۸۹

«مهریه» را می ستانید؛ مهریه ای که حتماً باید پرداخت می شد، زیرا این خود، «ثمن» و بهایی برای زن به شمار می آمد. بی گمان، سعی ولیّ بر آن بود که مبلغ مهریه، گزاف باشد تا نشان از شرافت زن باشد. این مهریه را «نافجه» نیز می نامیدند؛ به معنای آن چه بر مال ولیّ «زیاد» (افزوده) می شد.

در میان بادیه نشینان رسم بر این بود که خواستگار برای پرداخت مهریه، تعدادی شتر را تا خیمه زن می آورد، در حالی که عرب شهر نشین وجه نقد (درهم و دینار) را ترجیح می داد. تصریح شده است که گاهی دختر جوان اصلاً چیزی از مهریه را اخذ نمی کرده است.

آن چه اهمیت داشت همان مراحل خواستگاری و تعیین مهریه بود، که بین این دو، مسلماً توافق بر سر مهریه مهم تر بود تا آن جا که وجهی برای افتراق میان نکاح و زنا به شمار می آمد. اما عقد ازدواج (مشمول بر ایجاب و قبول) را می توان تنها يك مرحله پایانی دانست که به احتمال قوی، در عصر جاهلی، چندان مهم به شمار نمی آمد، چنان که یکی از محققان گوید: در اخبار جاهلیت، نقل نشده که عقد ازدواج در برابر يك هیئت دینی یا رسمی برگزار می شد، هم چنین هیچ گزارشی دالّ بر آن نیست که در برگزاری يك مجلس خاص، حضور دو خطیب، و اولیای طرفین و شهود برای شنیدن ایجاب و قبول واجب بود.

به عبارتی، مهم این بود که اعلان شود فلان مرد با فلان زن، شوی و زن شده اند که این اعلان بر خواستگاری، تعیین مهریه و سپس مجلس عروسی متکی بود. حال، باید دید که در چنین

وضعی تا چه اندازه می توان بر موضوعاتی، مانند طرفین عقد و «معمود علیها» سخن گفت؟ ناگفته نماند که پس از ظهور اسلام، رسول خدا (صلی الله علیه وآله) در جامعه اسلامی شخصاً تولید عقد ازدواج را به دست گرفتند تا قطعی و استوار برگزار شود و بدین سان، با گذشت زمان به تدریج در جوامع اسلامی مؤسسات حکومتی و قاضیانی مشخص برای تولی عقد ازدواج و ثبت و ضبط آن به وجود آمد.

افزون بر این باید دانست که برخی از زنان عرب براساس شرافت نسبی یا مکنت مالی، به جایگاهی نایل می‌شدند که امر ازدواج ایشان به دست خود آنان بود و از میان خواستگاران که داشتند آن را که دلخواه شان بود بر می‌گزیدند، چنان که در همین باره می‌گویند که روزی هند، دختر عتبه به پدر اعلام کرد: من زنی هستم که امر خود را مالک شدم پس مرا به ازدواج با هیچ مردی در نمی‌آوری، مگر آن که آن مرد را به من معرفی می‌کنی (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۸/۸).

سخت‌گیری بر زنان بی‌شوهر

در جاهلیت بر زنان مطلقه یا شوهر مرده، سخت‌گیری می‌شد. قرآن از دخالت در امور آنان هم به شوهر پیشین و هم به خویشان زن هشدار می‌دهد. به مردان می‌گوید: پس از طلاق یا به‌شایستگی نگاهشان بدارید یا به خوبی رهایشان کنید و آنان را برای زیان رساندن معطل نگذارید تا حقوقشان ضایع شود (بقره، ۲۳۱).

از طرف دیگر، به خویشان زن هم هشدار می‌دهد که آنان را از ازدواج با شوهران پیشین خویش منع نکنید:

«و به بازماندگان میت هشدار می‌دهد که از سخت‌گیری بر زنان شوهر مرده بپرهیزید و بگذارید آینده زندگی‌شان را خودشان مشخص کنند: «فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ...» (بقره: ۲۳۴).

تهمت به همسر برای تصاحب مهریه

نقل شده که وقتی شخصی از همسرش سیر می‌شد و به ازدواج با دیگری تمایل می‌یافت، برای جبران مهریه‌ای که پرداخت کرده، همسر خویش را به اعمال منافی عفت متهم می‌کرد و بر او سخت می‌گرفت تا حاضر شود، مهر را بازپس دهد و شوهر، آن را برای ازدواج با زنی دیگر صرف کند (زمخشری، ۱۴۹۷: ۱/۴۹۱).

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/ ۹۱

قرآن، با شگفتی می گوید: چگونه مهریه را بازپس می گیرید و برای این کار به تهمت و گناه آشکار متوسل می شوید در حالی که شما با یکدیگر مدتی زندگی کرده و انس گرفته اید و از این گذشته، آن ها (هنگام ازدواج) از شما پیمان محکمی گرفته بودند: «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَ بِهْتِنَا وَإِثْمًا مُّبِينًا وَكَيْفَ تَأْخُذُونَ» وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا».

تصرف در اموال یتیمان

عادت دیگر جاهلیت این بود که دختران یتیم و ثروت آنان را تحت تصرف خویش درمی آوردند. اگر زیبا بودند با آنان ازدواج می کردند و از مال و جمال آنان بهره می بردند و اگر زشت بودند، نمی گذاشتند دیگری با آنان ازدواج کند؛ او را در مضیقه قرار می دادند و اموال او را تصرف می کردند (المیزان، ج ۵، ص ۹۸).

این ظلم آن قدر بزرگ و با اهمیت است که وقتی از پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) درباره حقوق و احکام زنان پرسیده می شود، پیامبر منتظر وحی می ماند و خدا در خصوص حقوق دختران یتیم پاسخ می دهد: «وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَ مَا يَتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كَتَبَ لَهُنَّ وَ تَرَعِبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ...» (نساء: ۱۲۷).

مذموم بودن ازدواج با مطلقه پسر خوانده

در جاهلیت، ازدواج با مطلقه پسر خوانده مذموم بود و اسلام از آن جهت که پسر خوانده را پسر نمی داند، این حکم را منسوخ کرد و مطلقه زید بن حارثه که پسر خوانده رسول الله بود به دستور خداوند به همسری پیامبر درآمد: «فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَ طَرًّا زَوَّجْنَاهَا». قرآن، هدف ازدواج پیامبر با زینب بنت جحش را شکستن سنت جاهلی می داند: «... لِكِي لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ» (احزاب: ۳۷).

گونه برخورد قرآن با سنت جاهلی از قاطعیتی که در این آیه وجود دارد، استفاده می‌شود؛ زیرا اولاً تأکید می‌کند، این تصمیم الهی بوده است، بدین سبب زینب بر دیگر همسران پیامبر مباحثات می‌کرد که خداوند او را از آسمان به همسری پیامبر درآورده است؛ ثانیاً در آخر می‌فرماید: «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا»؛ یعنی این کار باید بشود و امر الهی انجام شدنی است (مکارم شیرازی، ۱۷/۳۲۲).

انواع ازدواج

در جاهلیت، ازدواج‌های متنوع و در عین حال، مضبوط و شناخته شده ای اتفاق می‌افتاد.

۱- بعوله (ازدواج دائم)

ازدواج رایج بین اهل جاهلیت همان ازدواج معمول در زمان ما بود، یعنی ازدواجی که بر پایه‌ی خواستگاری، ایجاب و قبول و مهریه است که به ازدواج «بعوله» یا «صداق» معروف بود. این ازدواج در جاهلیت و در همه‌ی جزیره‌العرب خصوصاً هنگام ظهور اسلام رایج و استوار بود. که دین اسلام نیز آن را تأیید کرد. در این ازدواج، مهریه معین اما مدت زمان زندگی مشترک، نامعین است و تنها با ازدواج یا مرگ یکی از طرفین پایان می‌پذیرد. این ازدواج (بعوله) به دو شکل انجام می‌شد: به صورت عادی و با رضایت طرفین یا پس از وقوع جنگ در میان قبایل و با اسارت زنان.

از این رو موحدانی که معتقد به دین حنیف حضرت ابراهیم علیه السلام بودند مثل خاندان پیامبر برای ازدواج، عقد و خطبه داشتند؛ که در جریان ازدواج حضرت محمد صلی الله علیه و آله با حضرت خدیجه علیها السلام اتفاق افتاد.

رواج این گونه زناشویی بیان گر آن است که در آن دوران نه تنها در امر ازدواج، هرج و مرج نبوده، بلکه رسم و مرامی استوار در میان بوده است. اما باید دانست که تعلق يك سويه زن به

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۹۳

مرد، آن چنان شدید و بغرنج بود که زن پس از ازدواج به ملکیت مرد در می آمد، به طوری که پس از وفات مرد، زن همچون یکی از اموال به جای مانده (ترکه) به وارثان می رسید (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

این ازدواج از انواع ازدواجی بود که اسلام امضاء کرد و قرآن تصریح نمود: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا؛ و مهر زنان را به عنوان هدیه ای از روی طیب خاطر به ایشان بدهید و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما واگذاشتند آن را حلال و گوارا بخورید (نساء: ۴). مهر در جاهلیت پولی بود که مرد به پدر عروس به عنوان بهای او می پرداخت می شد. در اسلام مهر هدیه ای است که شوهر به زن می دهد، از این رو قرآن کلمه "صداق" را به کار برده است (طبری، ۱۳۵۶: ۴/۲۴۲). در جاهلیت زن هیچ حقی نسبت به مهر خود نداشت، قرآن به این مطلب اشاره می کند و می گوید که فقط در صورت رضایت زن، پدر می تواند چیزی از آن بردارد «فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا؛ و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما واگذاشتند آن را حلال و گوارا بخورید» (نساء: ۴).

در مسئله ازدواج و انتخاب همسر، وقتی شخصی رشید با استفاده از عقل و منطق به این نتیجه رسیده که زندگی با فردی او را خوشبخت تر می کند، در نهایت نظر و انتخاب شخص ازدواج کننده بر نظر پدر و مادر ترجیح دارد و نیازی نیست که لزوماً پیشنهاد والدین خود در ازدواج با فرد دیگر را بپذیرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۴۰۱).

زیرا امر ازدواج که نقطه عطف زندگی فرد می باشد و باید با رعایت مصلحت و علاقه طرفین انجام شود و اجبار فرزند بالغ به ازدواج با فردی خاص و تهدید مالی و روانی او نتیجه ای جز تیره شدن روابط پدر و فرزند و طلاق در آینده ندارد؛ بر این اساس، پدر چنین حقی ندارد که فرزند بالغش را مجبور به ازدواج با فرد مورد نظر خود نماید و بر فرزند هم واجب نیست که در

این زمینه از خواسته پدر پیروی کند، با این حال نباید به گونه‌ای با پدرش رفتار کند که موجب آزار وی شود.

چنان‌که مراجع عظام تقلید نسبت به پرسش درباره اجبار پدر به ازدواج فرزندش با شخصی که دوست ندارد، چنین پاسخ داده‌اند:

آیت الله خامنه‌ای: اگر فرزند صغیر نباشد پدر چنین حقی ندارد، ولی فرزند باید مراعات حق پدر را کند و کاری که موجب اذیت ایشان می‌شود انجام ندهد.

آیت الله سیستانی: حق ندارد و این کار گناه است.

آیت الله مکارم شیرازی: پدر در مسائل ازدواج نباید فرزندش را اجبار کند.

۲- نکاح معاطاتی

نکاح معاطاتی عبارت است از نکاح بدون ایجاب و قبول لفظی، به تعبیر دیگر؛ قصد انشاء نکاح بدون کاربست الفاظ مخصوصی که از جانب شارع مقدس در جهت ایجاد رابطه‌ی زوجیت وارد شده است. در این حالت، قصد انشاء نکاح به واسطه‌ی انجام فعلی است که صراحت در نکاح داشته باشد؛ یعنی قصد انشاء عقد به واسطه فعلی است که عرفاً دلالت بر نکاح کند. «به عبارت دیگر، نکاح معاطاتی، قصد انشاء زوجیت شرعی است با استعمال اعمال و رفتارهایی (غیر لفظی) که عرف متعارف و معقول آنها را صریح در اراده‌ی این زوجیت می‌داند».

هرچند این نوع ازدواج را مشهور فقهای شیعه نپذیرفته‌اند، اما در میان فقیهان افرادی آن را قبول دارند.

به نظر می‌رسد فقهاء در جستجوی راهی برای اعلام صریح قصد باطنی هستند و به همین دلیل به لفظ روی آورده‌اند. اگر آنان غیر لفظ را معتبر ندانسته‌اند به این است که به زعم آنان غیر لفظ صریح نیست. دلیل لزوم لفظی بودن عقد نکاح، به خاطر صریح بودن لفظ در اعلام اراده بوده،

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۹۵

زیرا برای آن طریقت قایل بوده، نه اینکه لفظ در عقد نکاح موضوعیت داشته باشد، پس با توجه به عموماً لزوم وفای به عقد و عهد، هرگاه زن و مردی با قصد انشاء زوجیت، قصد باطنی خود را به گونه ای صریح اعلام نمایند، زوجیت ایجاد می گردد. زیرا از نظر فقهی اعتبار لفظ در عقد نکاح طریقی بوده و موضوعیت ندارد. از این رو اگر وسیله دیگری برای اعلام اراده باشد که به صراحت الفاظ یا صریح تر از آن باشد، منشاء اثر زوجیت خواهد بود که در حال حاضر، کتابت چنین خصوصیتی دارد. در نتیجه، ایجاب و قبول مکتوب نیز مانند ملفوظ اثرگذار هستند، هرچند سایر وسایل اعلام اراده به دلیل عدم صراحت در بیان قصد باطنی اثری ندارند؛ مگر در موردی که تلفظ و کتابت ممکن نباشد.

پس وقتی دختر و پسری قصد ازدواج دارند، با آداب خاصی انجام و اعلان می شود، مثلاً مجلس عقد می گیرند و جشن دومی برای بردن دختر به منزل برگزار می کنند؛ بنابراین ازدواج شانی دارد و اگر این شان رعایت نشود در برابر آن زنا و سفاح رخ می دهد. مرز بین نکاح و زنا کاملاً مشخص است. زنا و سفاح دزدکی و مخفی است ولی ازدواج با اعلان و برقراری جشن همراه است.

بنابراین هرچند بیشتر فقها نکاح معاطاتی را قبول ندارند و قائل به توقیفی بودن لفظ نکاح هستند، اما می توان نکاح معاطاتی را با تحقق همه شرایط نکاح پذیرفت ولو اینکه لفظ رد و بدل نشود و مشکلی در این نکاح و زوجیت نباشد. البته در ازدواج سفید و همبازی و ... هیچکدام از این شرایط نکاح معاطاتی محقق نمی شود (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

۳- چند همسری

چند همسری نیز در جاهلیت رواج داشت و هیچ حد و مرزی در آن وجود نداشت. مرد می توانست تعداد بسیاری از زنان دائم را داشته باشد (چند همسری) یا آن که به یک همسر بسنده

نماید (تک همسری). گذشته از هر حق طبیعی دیگر، از نظر نفقه نه تنها مرد عهده دار نفقه زنان پرشمار خود نبود، که حتی از وجود آنان به شکل‌های مختلفی چون واداشتن به کارگری و درآمدزایی، و در مورد کنیزان، با مجبور کردن به زنا، قرض و کرایه دادن به دیگران و... ثروت و دارایی خود را می‌افزود.

که مورد تحریم اسلام قرار نگرفت و نسخ نگردید، بلکه برای حلّ مشکلات یتیمان و بیوه‌زنان پس از کشته شدن مردان‌شان در جنگ‌ها، وجود مصالح عقلایی و پیشگیری از آسیب‌های احتمالی آن در اجتماع، با شرایط سنگینی مثل؛ محدودیت در تعداد حداکثر چهار همسر و حصول اطمینان از توانائی برقراری عدالت مادی میان همسران، توانایی اداره زندگی در شان زن، حصول اصلاح، تعدیل و امضاء کرد و بدون تحقق آن شرایط، چندهمسری را غیرمجاز اعلام نمود، تا این کار سبب تجاوز به حقوق زنان و اسباب هوسرانی مردان نگردد. عدالت فراتر از رعایت مساوات در مسائل زناشویی و هم‌خوابی شب‌ها میان همسران، بلکه به معنای میانه‌روی، رعایت همه حقوق فقهی و اخلاقی همسران مانند توانمندی در تأمین نفقه‌ی هر یک از ایشان در حدّ شأن آن‌ها و رفتار نیکو و گشاده‌رویی به همه همسران بدون فرق گذاشتن بین آن‌ها و پرهیز از افراط و تفریط در آن تفسیر شده است.

تشریح چند همسری که مورد اتفاق همه فقهای مذاهب اسلامی می‌باشد، برگرفته از آیات ۳ و ۱۲۹ سوره نساء، روایات فراوان، سیره عملی اولیای دین و اجماع مسلمانان است. البته اسلام چندهمسری را بر هر کسی واجب نکرده است، بلکه در طبیعت افراد و عوارض و مفسدتی که بر آن‌ها عارض می‌شود، نگرسته و بنا بر مصلحت اجتماع انسانی، تعدّد زوجات را مشروط به عدم تجاوز به حقوق دیگران کرده، تا تمام مفسدات این ازدواج را بردارد (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۹۷). به هر حال اسلام ازدواج متعدّد را برای همه توصیه نکرده و حکم جواز را مقید به صورتی کرده که هیچ مفسدتی پیش نیاید. پس شکل غالب همسرگزینی در اسلام برای بازتولید «خانواده

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/ ۹۷

گسترده»، تک همسری بود، اما برای برای وجود مصالح عقلایی چندهمسری تشریح گردید اما با شرایط سختی مثل محدودیت در تعداد زن و اطمینان به برقراری عدالت بین همسران، تا همسر حق داشته باشد در صورت عدم رعایت آن، برای رسیدن به حق عدالت خود، اقدام نماید. بنابراین اسلام مبتکر تشریح چندهمسری نبوده است، بلکه تشریح تعدد زوجات از گذشته وجود داشته است و هنوز در بین کسانی که امروز از آن جلوگیری می کنند، به روش های غیرقانونی عمل می شود، هرچند منافقانه مدعی تک همسری هستند؛ اما در واقع با طلاق های مکرر، عملاً گرفتار چندهمسری بی ضابطه و مسئولیت گریزانه هستند! زیرا وقتی مردی از زن سیر شد، او را رها می کند. و دیگر معلوم نیست آن زن تحقیر شده، قربانی چندین مرد هوس باز باشد، فرزند نامشروعش را سقط کند یا نگه دارد؟!.

چندهمسری نظام یافته و محدود اسلامی، عملاً تک همسری را حفظ نموده است، در حالی که تک همسری ادعایی جوامع غیرمسلمان، عملاً به چندهمسری لجام گسیخته و مسئولیت گریزانه ای تبدیل شده است که منجر به افزایش طلاق های مکرر و فرزندان بی پدر گردیده است.

۴- ازدواج موقت

ازدواج موقت از جمله ازدواج هایی است که در دوران جاهلیت و به ویژه، در شهر مکه به دلیل آمد و رفت مسافران (برای حج و تجارت) رواج داشت، به گونه ای که حتی زنانی نیز به همین قصد به مکه می آمدند و محدود به زمانی معین و قواعدی متمایز بوده و با اتمام آن مدت، عقد فسخ و مرد از زن جدا می شد. زن باید بعد از جدا شدن از مرد مانند ازدواج دائمی عده نگه می داشت. بچه ای را که از طریق ازدواج موقت به دنیا می آمد، گاهی به مادر و بیشتر به پدر نسبت داده می شد؛ چنان که تصریح شده که فرزند از پدر ارث می برد. البته در بیشتر مواقع، پدر از مادر جدا می شد و به مکان دیگری می رفت و رابطه ای بین آن دو از بین می رفت. به چنین ازدواجی «متعّه» می گفتند، زیرا به قصد استمتاع از زن (در مدتی مشخص) تحقق می یافت،

چنان‌که شیوع آن بیشتر در هنگام جنگ یا سفر بود. تاجران و نیز جنگ‌جویان در سفر، و در مناطقی دور از خانه و وطن، به نکاح متعه می‌پرداختند که وقتی مدت آن پایان می‌یافت، عقد، خودبه‌خود فسخ می‌شد و آن شخص رهنورد (مثلاً تاجر) نیز به راه خود ادامه می‌داد (جوادی‌علی، ۵/۵۳۷).

اسلام با اعمال تغییراتی در مقررات و شرایط آن، این نکاح را امضا و تأیید نموده است (نساء، ۲۴) که ابلاغ حکم آن در یکی از غزوات می‌باشد که لشکریان اسلام مدتی از خانواده خود دور افتاده بودند. در این که این نوع ازدواج در صدر اسلام وجود داشته هیچ اختلافی میان مسلمین وجود ندارد و تمامی مسلمین بر این عقیده اجماع دارند که در ابتدای اسلام پیامبر صحابه را به انجام این ازدواج سفارش کرده‌اند. وقتی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌آمدند و نیاز جنسی خود را اظهار می‌داشتند پیامبر، ایشان را به انجام ازدواج موقت راهنمایی می‌کرد.

اما تنها اختلافی که وجود دارد در نسخ و یا عدم نسخ آن است. قائلان به نسخ و منع، سعی کرده‌اند، برای دفاع از عقیده خود آیات و روایاتی مثل منع پیامبر در فتح خیبر و خطبة الوداع ارائه دهند، که البته آن دلایل از دیدگاه امامیه ثابت‌کننده ادعای آنان نخواهد بود. امامان شیعه (ع) به دلیل منع حکومتی از ناحیه خلیفه دوم، با حکم تحریم آن مبارزه نمودند؛ فقهای شیعه به استمرار حلیت آن اجماع دارند.

این نوع ازدواج میان اقوام غیر عرب، مانند اسکیموها، سرخ‌پوستان، زنگی‌ها، و تبتی‌ها نیز مرسوم بوده است. نیز در میان برخی اقوام، ازدواجی موسوم به ازدواج «تجربه» (یا اختبار) شناسایی شده که به متعه شباهت دارد. این ازدواج همچون متعه، مدت دار است و براساس آن، مرد برای مدت يك سال زنی را انتخاب می‌کند و پس از زندگی کردن با او در این مدت، یا او را به ازدواج همیشگی در می‌آورد و یا از او جدا می‌شود.

مهم‌ترین دلیل علمای امامیه علاوه بر آیه ۲۴ سوره نساء، روایات متواتر از امامان معصوم (ع)؛ وجود سابقه ازدواج موقت قبل از اسلام و رواج آن در زمان پیامبر اسلام (ص) بوده، که منعی از

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۹۹

سوی ایشان صادر نشده است (سجاد، ۸۴)، در زمان خلافت خلیفه اول و مدتی در زمان خلافت خلیفه دوم، این ازدواج رواج داشت، ولی خلیفه دوم آن را حرام اعلام کرد و مرتکبین آن را به سنگسار تهدید کرد. بنابر اشاره قرآن به ازدواج موقت (نساء/ ۲۴) و فقدان هرگونه حدیث صریح نبوی مبنی بر ممنوعیت این سنت، فتوای عمر فاقد مشروعیت دانسته شده و شیعه بر این اساس به جواز آن اعتقاد داشته و بر آن استدلال نموده است.

جالب توجه است که مأمون خلیفه عباسی، در دوران خلافتش به طور عمومی اعلان کرد که متعه مجاز است، اما قاضی یحیی بن اکثم در مخالفت با مأمون، به او القا کرد که این اقدام در واقع، اعلان به تجویز زناست، بنابراین، مأمون دوباره حکم منع را مقرر داشت. امام فخر رازی در تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء می نویسد: ما انکار نمی کنیم که متعه در اسلام مباح بوده است و بعداً تحریم شده است (فخر رازی، ۱۰/ ۴۹). ابن حزم اندلسی از فقهای مشهور اهل سنت در موسوعة فقهی خویش به نام المحلی قبول می کند که متعه در آغاز اسلام رواج داشته و مشروع بوده است. اما مانند بقیة فقهای اهل سنت آن را منسوخ می داند و معتقد است که نکاح متعه جایز نیست. زیرا خداوند از لسان رسول خویش آن را تا روز رستاخیز نسخ قطعی و حرام مؤبد کرده است.

نووی در شرحی که بر صحیح مسلم نوشته از قاضی باقلانی نقل می کند که وی معتقد بود: علما متفق القول هستند که متعه نکاح، موقت بوده و ارث ندارد. نیز از مازری نقل کرده که تثریح کرده: ثابت شده که در ابتدای اسلام، نکاح متعه جایز بوده است. از این کلام نووی که نقل کرده علما متفق القول هستند متعه، نکاح موقت است، محقق و مسلم می شود که علمای اسلام بر مشروعیت متعه بالاجماع متفق القول هستند و فقط اختلاف بر سر آن است که آیا متعه نسخ شده و یا ثابت مانده است (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

استاد مطهری در دوران معاصر، از کسانی بود که ازدواج موقت را نیاز اجتماع و به عنوان یکی از قوانین مترقی اسلام مطرح نمود: «یکی از قوانین درخشان اسلام از دیدگاه مذهب جعفری که

مذهب رسمی کشور ماست، این است که ازدواج به دو نحو می‌تواند صورت بگیرد: دائم و موقت. تفاوت اصلی و جوهری ازدواج موقت با ازدواج دائم در این است که ازدواج موقت از لحاظ حدود و ثغور آزاد است، یعنی وابسته به اراده و قرارداد طرفین است حتی موقت بودن آن نیز در حقیقت نوعی آزادی به طرفین می‌بخشد و زمان را در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۶: ۴۸).

دکتر علی شریعتی نیز با برخی از اصلاحات نظر مساعدی نسبت به ازدواج موقت داشته است: «ازدواج موقت نه در شکل فعلی آن، مترقی‌ترین سنتی است که وضع شده است و به نظر من تحلیل علمی و جامعه‌شناختی و بخصوص روان‌شناسی ازدواج موقت نه تنها بزرگ‌ترین بلکه تنها راه حل مسأله بحران جنسی نسل جوان در جهان امروز است. در طرح ازدواج موقت، اول باید از آن دفاع کرد و آن سابقه ذهنی بسیار زشت و سوء را شست و بعد جایش را به عنوان مترقی‌ترین مسأله در حل مشکل امروز نسل جوان دنیا جانشین کرد و فلسفه‌اش را گفت و تحلیل درست و علمی کرد.

با این همه، شیعیان ضمن تأکید بر ازدواج دائم، ازدواج موقت را مورد پذیرش عرف اجتماعی قرار نداده و چه بسا آن را نوعی انحراف از هنجارهای معمول در جامعه دانسته، پس چندان پایبندی به آن نشان نداده و آن را امری استثنائی بلکه شاید اضطراری، با شرایط و مقرراتی سخت می‌دانند که مانع برخی سوء استفاده‌ها از این قانون می‌شود و در ضرورت‌هایی مثل عدم امکان دسترسی به همسر دائم به سبب ناتوانایی مالی یا مسافرت یا کارساز می‌دانند و تصریح می‌کنند نباید وسیله خوشگذرانی و از هم پاشیده شدن خانواده‌ها گردد (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۹۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲-۲۳/۲۱).

در همین راستا، در سفارش‌های ائمه (ع) به برخی از یارانشان آمده است: «در مسئله ازدواج موقت بهتر است به اقامه سنت اکتفا شود، و آن قدر به آن پرداخته نشود که انسان از همسر دائمش غافل شود؛ زیرا این کار سبب می‌شود زنان به کفر و انکار کشیده شوند، و به دستور دهندگان به متعه و اهل بیت ناسزا گفته و نفرین کنند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۴۵۳). در روایتی از

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۰۱

امام هادی (ع) از متعه سؤال شد و آن حضرت در پاسخ فرمود: «متعّه، مباح و حلال مطلق است برای کسی که خداوند او را با ازدواج دائم بی نیاز نگردانیده باشد، پس اگر با ازدواج دائم از متعه کردن بی نیاز است، تنها هنگامی برایش رواست که همسرش نزد او نباشد» (همان).

بنابراین باید به گونه‌ای رفتار شود که نه این سنت حسنه به دست فراموشی سپرده شود، نه این که به بهانه استحباب آن، ناراحتی و دلسردی زنان دائم از زندگی و اسلام به وجود آید. البته پنهان و تابو ماندن این نوع ازدواج به می‌تواند تأثیرات مختلفی بر سلامت زنان داشته باشد. در واقع جنبه‌های مختلف سلامت زنان اعم از جسمی، روانی و اجتماعی می‌تواند به شدت تحت تأثیر این نوع از ازدواج قرار گیرد. از این رو می‌توان با راهکارهایی از؛ مواجهه با چالش‌های فرزنددارشدن و بارداریهای ناخواسته، مشکلات عاطفی ناشی از ازدواج‌های متعدد و کوتاه‌مدت، اثبات و دریافت حق و حقوق شرعی خود، نگرش منفی جامعه نسبت به زنانی که به صورت موقت ازدواج می‌کنند، خوردن انگ و برچسب ناهمنوایی و حتی کجروی اجتماعی، تبعیض در محیط اجتماعی و بروز دیگر مشکلات عدیده در روابط اجتماعی پیشگیری کرد.

یافته‌های علمی نشان می‌دهد که اکثریت زنان دارای تجربه ازدواج موقت از گروه‌ها و هسته‌های پنهان و آسیب‌پذیر اجتماعی سخت در دسترس بوده و به دلیل تجربه فشارهای مختلف فردی و خانوادگی و اجتماعی، نیازمند دریافت مداخلات و خدمات حمایتی و حرفه‌ای سازمانها و گروه‌های متخصص و مرتبط هستند. از این رو جهت پیشگیری از تضييع حقوق انسانی و قانونی زنان مطلقه و بیوه‌ای هستند که با مشکلات عدیده اقتصادی، خانوادگی و اجتماعی مواجه هستند و جلوگیری از سوء استفاده‌های برخی از افراد فرصت طلب در جامعه، اصلاح و بازبینی قوانین مربوط به ازدواج موقت و رسمیت بخشیدن به این قوانین ضرورت دارد.

۵- بسیار

ازدواج بسیار نوعی ازدواج است که در سال های اخیر میان اهل سنت به ویژه کشورهای عربی حوزه خلیج فارس و خاورمیانه شایع شده است و مورد استقبال عده‌ای از زنان و مردان غیر شیعه

واقع شده است. از آنجا که اهل تسنن ازدواج موقت را مشروع نمی‌دانند؛ برای پاسخ به نیازهای جنسی برخی از مردان و زنانی که امکان ازدواج برای آنان به دلایلی فراهم نشده است، همچنین ازدیاد زنان بی شوهر و علاقه مردان به تعدد همسر و عدم توان مالی پرداخت حقوق مالی زن؛ ازدواج مسیاری مطرح نموده‌اند. مسیاری، نوعی ازدواج دائم است که در آن شرط می‌شود، زن حق نفقه و هم‌خوابگی نداشته و شوهر مختار است، هر وقت بخواهد نزد زن برود. زن نیز در زندگی خود آزاد بوده و مرد نسبت به وی ریاست و مدیریتی ندارد. نکته مهم این است که در این ازدواج تعادلی بین حقوق و تکالیف زوجین نمی‌باشد و زنان از بلا تکلیفی بیشتری رنج می‌برند. در ازدواج مسیاری و ازدواج موقت، عدم شمولیت حق نفقه به زن، حق قسم و مبیعت، ارث نبردن زوجین از یکدیگر و خروج زن از منزل با اجازه شوهر وجه اشتراک دارند. اما در تعیین مدت ازدواج و تعدد همسر فرق دارند. بعبارت دیگر در ازدواج موقت مدت ازدواج باید تعیین شود و عدم تعیین مهر در عقد موجب بطلان آن می‌شود، ولی در ازدواج مسیاری مدت تعیین نمی‌شود و به صورت عقد دائم منعقد می‌گردد و تعیین مهر در عقد لازم نیست. پایان ازدواج مسیاری با طلاق است، در حالی که پایان ازدواج موقت با انقضای مدت یا بذل صورت می‌گیرد. حدنصاب در ازدواج مسیاری همانند ازدواج دائم چهار زن می‌باشد، ولی در ازدواج موقت حدنصاب مطرح نیست.

ازدواج اماء

در عصر جاهلی، ازدواج با کنیزان و زنان اسیر شده در جنگ‌ها - چه کنیز خود و چه کنیز دیگران - نکاحی جایز و رایج بود. اگر کسی کنیزی را می‌خرید، بدون آن که مهری برای آن بپردازد، همسرش می‌شد و می‌توانست او را به دیگری بفروشد. رسم بر این بود که هر يك از مردان قبیله فاتح می‌توانستند از میان زنان اسیر شده، بر اساس قرعه کشی یکی را برگزینند، آن گاه اگر زن برای آن مرد، فرزندی می‌آورد، خودبه‌خود، همسر و زوج او می‌گردید و مرد نیز

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۰۳

شوهر او محسوب می شد. به هررو، پس از ازدواج (بعوله)، زن زیر حمایت و سرپرستی مرد قرار می گرفت. این ازدواج در اسلام با مقررات و شرایط خاصی تجویز شد (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

واکنش اسلام به ازدواج های جاهلیت

اسلام در مقابل فرهنگ زمانه خود برخوردی منطقی داشته به این ترتیب که به طور مطلق آنرا نپذیرفته است بلکه در این فرهنگ هر آنچه موافق با وحی، عقل و فطرت بوده پذیرفته و آنچه با خرافات، جهل و تعصبات و انحرافات عقیدتی و اخلاقی ممزوج بوده را کنار گذاشته است و این امر در نتیجه به فرهنگ سازی و بازسازی فرهنگ زمانه منجر شده است به عبارت دیگر قرآن در برخورد با فرهنگ جاهلیت عناصر مثبتی که در آن وجود داشته و ریشه در ادیان الهی پیشین و یا عقل و فطرت بشر داشته و مورد قبول تمام انسانهاست را مورد پذیرش قرار داده و زواید باطل و خرافه این فرهنگ را انکار کرده و کنار گذاشته یا به انزوا کشانده است.

هرچند صحت ازدواج در دین اسلام مشروط به انجام شرایطی است و فرزندان که خارج از ضوابط ازدواج شرعی متولد شده باشند، از بعضی مزایای اجتماعی محروم هستند، اما لازم است حیات و کرامت و تعلیم و تربیت آنان حفظ شود؛ مثلاً چنین اشخاصی نمی توانند مرجع تقلید، یا حتی امام جماعت باشند و همچنین محروم از ارث پدر و مادر (ظاهری) می باشند (قمی، ۱۴۲۳: ۱/۹؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۳۷۸). اما بسیاری از ازدواج‌هایی که در ملل، اقوام و ادیان دیگر - با رعایت مقررات خودشان - صورت گرفته، از نظر مکتب اسلام مورد تأیید بوده و فرزندان ناشی از این ازدواج‌ها مشروع‌اند و کسی حق ندارد به آنان نسبت حرام‌زادگی دهد. البته کسانی که با چشم‌پوشی از دین و مقررات خودشان با هم رابطه دارند، طبعاً ارتباط آنها نامشروع بوده و اگر فرزندی نیز از این ارتباط متولد شود، نامشروع و حرام‌زاده خواهد بود.

به طور طبیعی در میان هر ملت و مذهبی ازدواج و پیمان زناشویی وجود دارد. البته طبیعی است که با ازدواج در اقوام و مذاهب دیگر متفاوت باشد؛ به دلیل اختلاف و تفاوت آموزه‌ها. اما این اختلافات موجب رد این نوع ازدواج‌ها نمی‌شود، به گونه‌ای که آن‌را ازدواج ندانیم، بلکه از نظر مکتب اسلام هر نوع ازدواجی که از هر ملت و امتی انجام شود مشروع و مورد قبول خواهد بود.

در روایتی از امام صادق(ع) می‌خوانیم که آن‌حضرت فرمود: «رسول خدا(ص) فرموده است: مشرکان را دشنام ندهید؛ چون برای هر قومی ازدواجی وجود دارد» (طوسی، ۱۳۶۵: ۶/۳۷۸). در حدیثی دیگر آمده است که امام صادق(ع) فرمود: «رسول خدا(ص) مسلمانان را از این‌که به کنیزی ناسزا گفته شود؛ مثلاً گفته شود: دختر فلان و فلان، برحذر می‌داشت؛ چون هر قومی ازدواج دارند» (همان، ۷/۴۷۲)

نقل شده است: برای امام صادق(ع) دوستی بود که هر وقت حضرت به جایی می‌رفت هرگز از آن‌حضرت جدا نمی‌شد، در یک زمان که آن شخص به همراه آن‌حضرت در بازار نعلین فروشان راه می‌رفت و غلام او که از اهل سند بود در پشت سر ایشان راه می‌رفت، ناگهان به پشت سر خود سه بار توجه نمود و غلامش را می‌خواست و او را ندید، دفعه چهارم که نگاه کرد [او را دید و] گفت: ای پسر زن بدکاره کجا بودی؟ راوی می‌گوید حضرت صادق(ع) دست خود را بلند کرد و به پیشانی خود زد بعد [از روی تعجب] فرمود: «سبحان الله به مادر او نسبت زنا می‌دهی؟ من برای تو ورع و پرهیزکاری از گناهان را امید داشتم، پس با مشاهده این وضعیت، دیدم که برای تو پرهیزکاری نیست». آن شخص گفت: فدایت شوم مادر او اهل سند و مشرک است، آن‌حضرت فرمود: «آیا نمی‌دانی که برای هر امت و گروهی [برحسب دین و کیش خودشان] نکاحی است، از من دور شو [و دیگر نزد من نیا]». راوی می‌گوید دیگر او را ندیدم

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۰۵

که با آن حضرت راه برود و همراه آن جناب باشد، تا آن که مرگ میان آنها جدائی انداخت.
(مطهری، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۵۸)

بنابراین، تمام ازدواج‌هایی که در ملل، اقوام و کیش‌های دیگر صورت می‌گیرد، از نظر مکتب اسلام مورد تأیید است و فرزندان که از آنها متولد می‌شوند مشروع‌اند و کسی حق ندارد نسبت حرام‌زادگی به آنان دهد. امام صادق (ع) می‌فرماید: «آیا نمی‌دانی که برای هر گروهی نکاحی است که به وسیله آن از زنا خودداری می‌کنند» (همان). اما کسانی که بر خلاف دین و آیینشان با هم رابطه زناشویی برقرار می‌کنند، طبعاً این ارتباط نامشروع بوده و اگر فرزندی نیز در این رابطه متولد شود نامشروع و حرام‌زاده خواهد بود.
ازدواج‌های که مورد تأیید اسلام قرار نگرفت شامل موارد ذیل است:

شغار (مهر زن، واگذاری متقابل خواهر یا دختر به مرد مقابل است).

در عصر جاهلیت به سبب آن که حرمت چندانی برای زن قائل نبودند مهریه را که حق مسلم زن بود اولیای او می‌گرفتند و حتی در پاره‌ای از موارد مهریه یک زن را ازدواج زن دیگری قرار می‌دادند. نکاح شغار، نوعی زناشویی تعویضی بود؛ در این ازدواج، شخص دختر یا خواهرش را به ازدواج با مردی دیگر درمی‌آورد و در برابر، آن دیگری نیز دختر یا خواهرش را به تزویج او درمی‌آورد. بر این اساس، مهریه ای در بین نبود و هر زن، مهریه زن دیگر محسوب می‌شدند.
«شغار» از ریشه «شَغْر» به معنای دور ماندن است و چون در این نکاح، زن از مهریه دور نگاه داشته می‌شد، به آن شغار می‌گفتند. در مناطقی «مقایضه» و «جبین به جبین» نامیده شده است. این ازدواج که از آثار وضع اقتصادی نامطلوب آن جامعه بود، بین طبقات فقیر و اعراب صورت می‌گرفت که از این طریق از عهده‌ی مهر برمی‌آمدند. نگرش منفی به این نوع ازدواج وجود نداشت، گاهی نیز این ازدواج بدون رضایت آن دو زن صورت می‌گرفت. در اسلام این

نوع ازدواج باطل است و شاید فلسفه بطلان آن، این باشد که مهریه، مال زن است و زن از ازدواج زن دیگر بهره نمی‌برد (غروی، ۱۴۱۹: ۴/۱۹۲).

بدل (تبادل زوجات، تعویض همسران)

در این ازدواج، دو مرد برای مدتی همسران خود را با یکدیگر مبادله می‌کردند. معمولاً این ازدواج به صورت موقت و در بعضی قبایل، در اعیاد و ایام حج انجام می‌گرفت و نشانه رفاقت و دوستی بین دو دوست محسوب می‌شد. که اسلام آن را منسوخ کرد.

در این نوع ازدواج، معمولاً پیشنهاد دهنده با الفاظی خاص، درخواست خود را به مرد دیگر اعلام می‌کرد. «انزل لی عن امرأتک، انزال الی عن دابتک، انزل لک عن دابتی و...؛ به نفع من از زنت پیاده شو و کنار رو، و من نیز از زنت به نفع تو پیاده می‌شوم.» این ازدواج بدون مهر و از طریق مبادله انجام می‌گرفت. نقل شده است: فردی به نام عیینة بن حصن، رئیس قبیله بنی فزاره از شخص رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) تقاضای نکاح بدل در مورد یکی از زنان آن حضرت کرد، اما حضرت به او فرمودند که خداوند آن را حرام ساخته است (مجلسی، ۲۲/۲۳۸).

در استمرار داشتن یا موقت بودن چنین نکاحی ابهام وجود دارد، با وجود این، تحقیقات اخیر حکایت از آن دارد که این نکاح در میان اقوام غیر عرب (در امریکا، اروپا، قبایل افریقایی و ساکنان جزایر هاوایی و در برخی از مناطق تبت و هیمالیا و...) معروف و رایج است که ابتدا به شکل موقت است و اگر دو مرد، زندگی با همسر جدید را پسندیدند، آن گاه مجدداً درباره تمدید زمان مبادله یا دائمی بودن آن، با یکدیگر گفتگو می‌کنند. هم چنین ادعا شده است که در ایران باستان، پس از گسترش تعالیم مزدک، مبادله زنان امری عادی بود (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

ضیمن (مقت، وراثتی، زناشویی وارث با همسر میت)

از ازدواج‌های معروف جاهلی که آن را حرام نمی‌شمردند، ازدواج با زن پدر (نه مادر) بود. در جاهلیت بعد از مرگ شوهر، همسر او به پسر بزرگ شوهر تعلق می‌گرفت. او تمایل خود را با

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۰۷

انداختن پارچه ای، بر روی آن زن اعلام می‌کرد. در این صورت، صاحب امتیاز و مالک او می‌شد؛ اگر می‌خواست با او ازدواج می‌نمود و اگر هم مایل نبود، او را از ازدواج منع می‌کرد، تا اینکه پسر می‌مرد و زن صاحب ارث می‌شد، مگر اینکه زن با بخششی به آن پسر، خودش را آزاد می‌کرد (طبری،: ۱۳۹-۱۳۳). البته اگر پسر بزرگ تمایلی به آن زن نداشت، این حق به پسر کوچک‌تر می‌رسید و اگر میت فرزندی نداشت، به نزدیکان او می‌رسید. این ازدواج نیز بدون عقد و مهر انجام می‌گرفت.

گاه از یک مرد چندین زن برجای می‌ماند که بین پسران و خویشاوندان نزدیک تقسیم می‌شد. این ازدواج از ازدواج‌های معروف جاهلیت بود، ولی شیوع زیادی نداشت، چرا که مردم عرب آن را زشت می‌پنداشتند و افراد کمی به چنین ازدواجی تن می‌دادند، لذا این نکاح مقّت (زشت) نام داشت و بچه‌ای که گاه از این طریق متولد می‌شد به مقیت معروف بود (ترمانینی، ۱۹۹۸: ۲۹-۳۵).

در این نکاح، زن بازمانده، دقیقاً همچون اموال موروثی، تابع احکام طبقات وارث بود؛ با این تفصیل که اگر در طبقه اول، چندین پسر وجود داشت، فقط پسر بزرگ وارث نکاح این زن به شمار می‌آمد. بر این اساس، با اعراض آن پسر از این ارث، نوبت به پسر بعدی می‌رسید و در نهایت، این ارث برای اقربای دیگر بود. هم‌چنین در میان نزدیکان، برادر میت مقدم بود و سپس نوبت به دیگران می‌رسید. اجرای این نکاح وراثتی در یثرب با این رسم همراه بوده است که پس از وفات یک مرد، بی‌درنگ، پسر (یا وارث دیگر) جامه خود را بر سر زن بازمانده، می‌انداخت تا بدین سان، ارث بردن نسبت به نکاح او را اعلام کند، آن گاه اگر می‌خواست او را همسر خویش می‌ساخت یا آن که او را باز می‌داشت تا مالی بپردازد و خود را برهاند.

ضمن آن‌که جامعه شناسان چنین پدیده ای را «جان‌شینی» نامیده اند و مبنای آن را مالیت داشتن زوجه دانسته اند، به طوری که از پدر (شوهر متوفا) به پسر ارث می‌رسد، البته مشروط بر آن که زوجه، مادر آن پسر نبوده باشد. بر این اساس، ملکیت به عنوان اندیشه ای مادی، در ورای این پدیده اجتماعی جای می‌گیرد. گفته شده است که در میان اقوامی دیگر، مانند یهود، هندی،

یونانی و رومی نیز چنین ازدواجی وجود داشته که حاکی از نگاه مالکانه عرب جاهلی نسبت به زن خویش، تفسیر کرده‌اند. شاید به این دلیل که مرد عرب در نکاح با یک زن، چون مهریه او را پرداخت می‌کرد، از این رو پس از وفات آن مرد، پسرش (یا دیگر وارث او) خویشتن را نسبت به آن مهریه پرداخت شده سزاوار می‌دید و بنابراین در صورت پسند، زن را به تزویج خود در می‌آورد، و در غیر این صورت، زن را از ازدواج با دیگران باز می‌داشت تا سرانجام بتواند پس از مرگ چنین زنی اموالش را در جبران همان مهریه تصاحب کند، مگر آن که زن فدیة ای می‌پرداخت و خود را رها می‌کرد.

گفتنی است که فرزند حاصل از این ازدواج، افزون بر آن که فرزند پسر بود، برادر یا خواهرش نیز به شمار می‌آمد، چنان که عمرو بن معدیکرب پس از ازدواج با زن پدر خود وقتی از او شدیداً رنجیده می‌شود متحیر می‌ماند که چه کند؟!، زیرا آن زن، هم مادر برادرانش و هم مادر فرزندانش است. او در این باره چنین می‌سراید:

«اگر برادران و پسرانم از آن زن نبودند، او را با شمشیر کنده کاری شده از میان می‌بردم!»
(منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

با ظهور اسلام، این نکاح تحریم شد. وقتی یکی از انصار به نام ابوقیس از دنیا رفت و فرزندش به نامادری خود پیشنهاد ازدواج داد. آن زن گفت: تو را فرزند خود می‌دانم و این کار را شایسته نمی‌بینم از این رو نزد پیامبر (ص) آمد و کسب تکلیف کرد، آیات ۱۹ و ۲۲ سوره نساء نازل شد و این نوع ازدواج را تحریم کرد (رازی، ۳/۳۴۸) تا آن جا که این نکاح به «فاحشه»، «مقت» و «شیوه ای ناپسند» معرفی شد. تعبیر به «مقت»، حکایت از نگاهی نفرت انگیز به این نکاح دارد، اما به نظر نمی‌رسد که چنین تعبیری به دوران پیش از اسلام مربوط باشد، و اساساً این تعبیری بوده است که در فرهنگ اسلامی و با تأسی از قرآن کریم رواج یافته است. علت تحریم آن است که نامادری در حکم مادر است و ازدواج با او تجاوز به حریم پدر و هتک حرمت اوست (مکارم شیرازی، ۳/۳۹).

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۰۹

رھط (گروھی . چندشوهری)

گاهی به دلیل کمبود زنان، چند مرد با یک زن ازدواج می کردند که نام این گونه ازدواج را نکاح (ضماء) گذاشته بودند، اما در ازدواج رھط، گروھی از مردان قبیله (رھط) که کمتر از ده نفر بودند، با رضایت هم با زنی رابطه برقرار می کردند و مخارج او را متکفل می شدند. پس هرگاه زن باردار می شد و وضع حمل می کرد، زن همه آن مردان را فرامی خواند که همگی باید حاضر می شدند. سپس زن، رو به آن جمع می گفت: «همگی به آن چه از کار شما بوده آگاهید؛ من فرزندی زاییده ام» و در آن زمان، یکی از مردان را معین می کرد و با اشاره به مولود (پسر)، خطاب به او می گفت: «ای فلان کس! این پسر توست، هر اسمی که دوست داری روی او بگذار». بدین سان، زن مولودش را به یکی از افراد رھط (گروه) منتسب می کرد که شخص مخاطب نیز حق امتناع نداشت. گاه نیز چند برادر زوجه ای مشترک اختیار می نمودند. در این صورت زن به طور رسمی، همسر برادر بزرگتر محسوب می شد، ولی بقیه ی برادران نیز حق استمتاع داشتند و هر کدام در زمان خلوت با زن عصایی جلوی درخانه می گذاشت تا علامتی باشد برای اینکه یکی از آنها در خانه است و کسی دیگر داخل نشود؛ ولی در شب حق استمتاع فقط با برادر بزرگتر بود.

این نوع رابطه نیز به ندرت در میان اعراب شیوع داشت و از عیب های بزرگ به شمار می آمد؛ چنان که اروی دختر حارث بن عبدالمطلب به هنگام سرزنش عمرو بن عاص که حاصل چنین ازدواجی بود، به او می گوید: به خدا تو از قریش نیستی. هنگامی که به دنیا آمدی، شش مرد بر سر تو اختلاف و دعوا داشتند. مادرت را در ایام حج با مردان بدکاره می دیدم. وقتی که تو به دنیا آمدی، از مادرت پرسیدم، بچه ات از کیست؟ گفت: همه ی اینها با من بوده اند. ببینید به کدام شبیه تر است. تو را به عاص بن وائل، مردی که شترکش قریش شمرده می شد و از همه ناپاک تر بود، شبیه تر یافتند. تنها کشوری که ازدواج گروھی در آن به صورت رسمی انجام می شود، برخی از مناطق برزیل است (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

استبضاع (زناشویی برای تولیدمثل).

گاه مردی فرزندی با قیافه و شکل خاص یا صفاتی ممتاز مانند نجیب، دلیر، شجاع، بخشنده، شاعر، سخنور و ... می‌خواست و به دلیل اینکه خود متصف به این صفات نبود، همسرش را نزد مردی که چنین ویژگی‌هایی داشت، می‌فرستاد تا باردار شود. و تا وقتی که همسرش از آن مرد صاحب فرزند نمی‌شد، از او کناره‌گیری می‌کرد. و به تعبیری آن زن در طی این مدت با شخص دیگری هم بستر نمی‌شد تا بارداری او آشکار شود و این فرزند به شوهر زن نسبت داده می‌شد. هم چنین رسم برده داران بر این بود که کنیزان خود را به استبضاع با جوانان زیارو یا زورمند وا می‌داشتند تا فرزندان به همان شکل برایشان بزایند و در نهایت، سود بیش تری به ایشان برسانند.

البته این نوع ازدواج، رابطه‌ای نادر در جاهلیت بود و غیر از مردانی که مشکل بچه دار شدن داشتند، کمتر کسی به این کار تن می‌داد؛ زیرا با غیرت و تعصب عرب منافات داشت. ضمن آن‌که چنین ازدواجی گاهی درپوشش استبضاع، با درخواست و اعلام آمادگی زن و دختر نیز صورت می‌گرفت و آنها هم به دلایل متفاوتی مثل زیبایی مرد از مردان بضع می‌خواستند.

لقمان بن عاد خواهری داشت که شوهرش مرد ضعیفی بود و مایل بود که او نیز پسری مانند برادرش در عقل و ذکاوت، داشته باشد. به زن برادرش گفت: شوهر من مرد ضعیفی است؛ اجازه بده، امشب من با برادرم هم بستر شوم. او نیز اجازه داد. او از برادرش حامله شد و پسرش لُقیم، مصغر لقمان، متولد شد.

همچنین آورده اند: زنی، جاریه بن سلیط را دید که مرد زیبایی بود. به وی تمکین داد تا اینکه حامله شد. وقتی مادرش فهمید، دختر را برای این کار ملامت کرد، ولی وقتی جاریه را دید، زیبایی جاریه وی را چنان مجذوب کرد که از دخترش معذرت خواهی کرد و گفت: بمثل جاریه فلتزن الزانیه، سرا و علانیه؛ با مردی مثل جاریه باید زن زناکار، پنهان و آشکار زنا کند و این حرف او ضرب المثل گشت.

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۱۱

همچنین داستان دیگری نیز در این زمینه آورده‌اند که روزی فاطمه دختر مر، که زنی کاهن بود، عبدالله پدر حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را دید و در صلب او نوری دید. می‌خواست که این نور به وی منتقل شود و او به آن نور حامله شود. از وی تقاضای ازدواج کرد و به وی وعده داد در ازای قبول ازدواج صد شتر به عبدالله هدیه کند. ولی عبدالله بن عبدالمطلب این درخواست را نپذیرفت (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

مضامده

گاه در جاهلیت، بر اثر اوضاع اقتصادی نامناسب، مخصوصاً در سال‌های قحطی، زنان فقیر برای تأمین معاش خود به این رابطه پناه می‌بردند. تا از طریق وقف کردن خود برای مردان ثروتمند، مال و طعامی به دست بیاورند و به سوی خانواده‌ی خود برگردند و آنها را از گرسنگی و مرگ نجات دهند. مرد فقیر همسر خود را به بازاری مخصوص می‌آورد تا يك مرد غنی او را برگزیند. آن گاه زن در اختیار آن مرد قرار می‌گرفت و از این طریق، هم خود زن از شر گرسنگی و تنگ دستی نجات می‌یافت و هم آن که پس از مدتی با مال و طعام به خانه شوی اصلی اش برمی‌گشت. گفتنی است که در مدت مضامده يك زن، او فقط در اختیار همان مرد مضامده کننده قرار داشت، به طوری که از شوهر اصلی دور می‌ماند و نیز در يك زمان، به مضامده های متعدد (با چند مرد) نمی‌پرداخت. البته عرب آن را کاری ناپسند می‌دانست و از روی ناچاری به آن تن می‌داد (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

جمع

یکی دیگر از انواع زناشویی همگانی بدین قرار بود که ثروتمندان عرب، به خاطر ثروت اندوزی، کنیزان خریداری شده و زنان بی بند و بار را جمع می‌نمودند و آنها را در نزد اساتید فن، رموز ادب و موسیقی و عشوه‌گری می‌آموختند. سپس هر یک را در منزلی آماده قرار می‌دادند و بر بام آنها پرچمی را که نشان ورود آزاد برای همگان بود نصب می‌کردند و ثمره این

چنین نکاحی نیز به کمک قیافه شناسان و کاهنان به یکی از مردان، منتسب می‌شد و فرزند مشروع او به حساب می‌آمد (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

جمع بین الاختین

عرب در جاهلیت، به طور همزمان با دو خواهر ازدواج می‌کرد. که در زبان عربی از آن به «جمع بین الاختین» تعبیر می‌شود. ظاهراً در بیش تر موارد، این دو خواهر در دو نکاح جداگانه و یکی پس از دیگری - بدون آن که اولی مطلقه یا متوفا شود - به ازدواج با یک مرد در می‌آمدند، اما گاهی نیز چنین امری در یک نکاح واقع می‌شد. هم چنین دور نبود که یک مرد به شکل هم زمان با تعداد بیشتری از چند خواهر ازدواج کند. پس از ظهور اسلام، این نوع ازدواج که به ایجاد کینه و نفرت در میان محارم (دو خواهر) منجر می‌شد، بنا به نص قرآن کریم، و نیز نهی رسول خدا ممنوع شد (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

خدن یا مخادنه

خدن به معنای دوست، رفیق و معشوق است. در جاهلیت، معاشرت گروهی از مردان با زنان را که به صورت مخفیانه انجام می‌گرفت، مخادنه می‌گفتند که تعداد این مردان معمولاً کمتر از ده نفر بود (جوادعلی، ۵/۵۴۶) این رابطه و دوستی به قدری آشکار نبود که معروف به فحشا بشوند و کاملاً هم مخفی نبود که کسی نفهمد. از آنجایی که جامعه‌ی عرب جاهلی فقط آنچه آشکار بود مایه‌ی ذلت می‌دانستند، این نوع معاشرت را عار نمی‌شمردند؛ زیرا آنها بر این باور بودند: «ما استتر بأس و ما ظهر لوم» (طبری، ۸/۱۹۳) آنچه محرمانه و پنهان است، مانعی ندارد و آنچه آشکار است، مایه‌ی عار می‌باشد». آنها مرد را دوست زن و زن را دوست مرد می‌شمردند و اعتقاد داشتند که اگر هر دوی این‌ها بر این دوستی راضی باشند، این نکاح از طریق ایجاب و قبول رضایت انجام گرفته پس حلال است. همچنین آورده‌اند که مخادنه نوعی از تعدد ازدواج بود که نزد قبایلی که دختران بر اثر زنده به گور کردن کم شده بود، انجام می‌گرفت (همان).

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۱۳

قرآن نیز ضمن تایید بر وجود این نوع ارتباط جنسی در جاهلیت، آن را تحریم کرد (نساء، ۲۵؛ انعام ۱۵۱).

طبری در تفسیر خود، در تفاوت میان «زنا» و «مخادنه» می گوید: زن زناکار به طور علنی زنا انجام می داد، اما زن مخادن، خویشان را برای دوست (خلیل، خدن) خود نگاه می داشت تا با او مخفیانه - نه آشکارا - فجور کند.

بغایا (ذوات الرایات. پرچمداران)

در گزارش های تاریخی ثبت شده است که برخی از زنان بدکار، «رایت» و پرچمی مخصوص بر در خانه شان نصب می کردند که این، خود نشانه آن بود که هر مردی می توانست با آن زن معاشرت و آمیزش کند. این نوع رابطه ی زن با مرد بدون خواستگاری و مهر صورت می گرفت و به زنان معین، معروف به ذوات الرایات (پرچمداران) محدود بود و افراد بسیاری می توانستند از آنها بهره برند. ثروتمندان عرب کنیزان زیبا و زنان بی بند و بار را با انعقاد قراردادی جمع می کردند و آنها را نزد اساتید فن، رموز ادب و موسیقی و عشوهِ گری می آموختند و هر یک را در منزل هایی جا می دادند و بر بام آن، پرچمی قرمز نصب می کردند که حاکی از آزادی ورود همگان داشت.

اگر فرزندی نیز متولد می شد، از شخص «قیافه شناسی»ی که معروف به قافه بود دعوت می شد و او این فرزند را به پدرش ملحق می ساخت. برخی از منابع بیان داشته اند: «اگر دو نفر در يك «طهر» با این زن آمیزش می کردند، زن، آن مولود را به یکی از آن دو ملحق می کرد، و چنین زنی «مقسّمه» نام داشت». بر این اساس، می توان گفت که اگر مردان کم شماری با زن نزدیکی کرده بودند، خود زن تکلیف مولود را معین می کرد، اما اگر آن مردان پُرشمار بودند، به نظر قیافه شناس رجوع می شد. هم چنین گاهی در بین مردها بر سر آن مولود منازعه می شد، زیرا برخوردار از يك پسر یا يك پسر بیش تر برای عرب بسیار ارزش داشت. برای نمونه، می توان

به ولادت عمروعاص از يك زن صاحب رایه اشاره کرد که پس از ولادت او، مردانی چون ابوسفیان و عاص بنوائل و... به خصومت بر سر او پرداختند (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

ظغینه (سبیات)

در جاهلیت قبیله‌ای که در جنگ پیروز می‌شد، اموال قبیله دیگر را غارت می‌کرد و زنان و مردان را اسیر می‌کرد. زنان به عنوان سهمی در بین افراد تقسیم می‌شدند و مرد به سبب مالک بودن او حق استمتاع از او را هم داشت. اگر از قبیله‌ی زن برای آزادی او فدیة نمی‌دادند، او به عنوان کنیز فروخته می‌شد. فرزندان را که از این طریق به دنیا می‌آمدند، اولاد سبیه یا اولاد اخیده نامیده می‌شدند.

اسیر شدن زن ذلت و عاری بزرگ برای مردان بود و به همین سبب در جنگ‌ها تمام تلاش خود را به کار می‌بستند که مغلوب نشوند و زنان اسیر نگردند. اسیری زنان در جنگ‌ها و ازدواج با آنها امری شایع در نزد بیشتر قبایل بود و هدف برخی از افراد از جنگیدن به شمار می‌رفت. این ازدواج بدون مهر و عقد انجام می‌گرفت؛ زیرا زن اسیر بود و هیچ اختیاری نداشت (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

خطف (ربودن)

این نوع ازدواج زمانی واقع می‌شد که شخصی زنی را از قومی می‌ربود و با او ازدواج می‌کرد. در جاهلیت گاه مردی قوی، از زنی خوشش می‌آمد و مجذوب او می‌شد، لذا برای رسیدن به معشوق او را می‌ربود. این کار بیشتر در قبایل ضعیف صورت می‌گرفت، چرا که کسی جرئت نداشت به قبایل قوی تجاوز کند. چنان که آورده‌اند عروة بن الورد، از صعاليک عرب، زنی از

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۱۵

بنی عامر بن صعصعه را به نام لیلی اسیر کرد و حدود ده سال با وی زندگی کرد و از وی بچه دار نیز شد (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۱۲۷ تا ۱۵۶).

نتیجه

یکی از جلوه‌های پر اهمیت فرهنگی؛ ازدواج است. از جمله آداب و رسوم غلط ازدواج در فرهنگ نابسامان و تاریک جاهلیت که اسلام به مقابله و اصلاح و تعدیل آن پرداخت، ازدواج هایی بود که زن به عنوان کالا در اختیار هوسبازان مادی‌گرا قرار می گرفت. با دقت در انواع ازدواج‌های جاهلیت، روشن می‌شود که بسیاری از ازدواج‌ها و روابط جاهلی خارج از ضوابط ادیان گذشته بود و زنا محسوب می‌شد زیرا ریشه چنین ازدواج‌های جاهلانه ای در نگاه شی انگارانه به زن و انسان زدایی از او بود. جایگاه بد زن و خانواده در جامعه جاهلی و حاکمیت فرهنگ مردسالاری در آن جامعه، باعث به وجود آمدن چنین رفتارهای ظالمانه ای شده بود. دین اسلام به هدف بازدارندگی جامعه از فساد و با تاکید بر اصالت و انسانیت انسان، بسیاری از قوانین ازدواج جاهلی را اصلاح و تعدیل کرد؛ به این صورت که بسیاری از انواع ازدواج رایج در جاهلیت را از اساس باطل اعلام نمود و بقیه را با اصلاحاتی همراه با سفارش اکید به رعایت حقوق زنان، تایید کرد.

تحول گسترده در نظام ازدواج جاهلی در پرتو ظهور آموزه های اسلام پس از تغییر در بافت اجتماعی عام، از نظام قبیلگی به نظام سیاسی واحد، با قوانین همه جانبه برای همه اقشار جامعه، و تغییر ایدئولوژی نژادپرست و جنسیت‌گرای مردانه به انسان‌گرای ورای نژاد، قومیت و جنسیت، و تغییر نگرش نسبت به زن و دختر و حق انتخاب آنها برای آینده زندگی، و حفظ حرمت والدین در زمینه همسرگزینی، محورهای اصلی در سیره رهبران مسلمان، پیرامون قواعد همسرگزینی بود. بر همین اساس؛ تأیید ازدواج دائم، ازدواج موقت، چندهمسری مشروط و

اصلاح تدریجی ازدواج کنیزان و ممنوع نمودن بسیاری از ازدواج‌ها، از تغییرات بنیادی پس از اسلام بود.

ازدواج‌هایی را اسلام رد یا ابطال نموده که فرهنگ جاهلیت در بیشتر موارد از روی اضطرار، فقر و تنگ دستی در مواقع قحطی و از روی اجبار انجام می‌داده است. اسلام مهریه را در تمامی ازدواج‌ها لازم می‌داند و برای چندموسری، تعیین تعداد نموده است آن هم با رعایت عدالت بین همسران و هم چنین شرط ازدواج را ایمان می‌داند، تا آن جا که می‌فرماید ازدواج با مشرک حرام است.

اما جاهلیت مدرن علاوه بر کاهش جمعیت مومنین از طریق عقیم‌سازی، تاخیر در فرزندآوری، ایجاد تنفر از ضرورت ازدواج به وسیله افراد تاثیرگذار، در رها کردن نیروی شهوت به جایی رسیده که برخی حتی از ازدواج سفید، بنفش و انواع ازدواج اشتراکی مثل ازدواج همزی یا ازدواج باز، روسپیگری نیمه وقت و صنعت توریسم جنسی، پارا فراتر گذاشته و دیگر از هم نوع خود هم زده شده‌اند و برای یافتن آرامش، به سراغ ازدواج با حیوانات، شخصیت‌های کارتونی و ربات‌های ساخته دست خود، ازدواج با اشیائی مثل فرش و حتی ازدواج با خود! پناه می‌برند.

تجمل‌گرایی و تشریفات زائد، مهریه سنگین و جهیزیه نامتعارف، نهادینه شدن آداب و رسوم غلط در امر ازدواج، در کنار هجمه فرهنگی دشمن از طریق فضای رسانه‌ای؛ خواسته و ناخواسته راه دشوار و پیچیده‌ای برای ازدواج ساده در پیش پای جوانان قرار داده و رغبت جوانان به ازدواج را کاهش داده است.

بشر برای خروج از این جاهلیت مدرن، ناگزیر از جایگزینی ارزش‌های الهی، پذیرش دستورات همه جانبه و هدایتگر اسلام در مدیریت غرائز از طریق ازدواج ساده و آسان می‌باشد.

بازنمایى مواجهه اسلام با ازدواج هاى جاهليت قديم و جاهليت مدرن/۱۱۷

منابع

۱. قرآن كريم
۲. ابن أبى جمهور، محمد بن زين الدين (۱۴۰۵ق). عوالى اللئالى العزیزیه فى الأحاديث الدينيه، محقق، مصحح، مجتبی عراقى، چاپ اول، قم: دار سيد الشهداء للنشر.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل، چاپ اول، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۴. ابن حيون، نعمان بن محمد مغربى (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام، محقق، مصحح، آصف، فيضى، چاپ دوم، قم: مؤسسة آل البيت(ع).
۵. ترمانيى، عبدالسلام (۱۹۹۸م). الزواج عندالعرب فى الجاهلية و الاسلام. كويت: عالم المعرفة.
۶. جوادعلى (۱۴۱۳ ق / ۱۹۹۳ م). المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، بى جا، بى نا،
۷. حرعاملى، محمدبن حسن (۱۴۱۶). تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة. قم: آل البيت.
۸. حميرى، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت(عليهم السلام).
۹. خويى، ابوالقاسم (۱۳۹۱). احكام شرعى بانوان، چاپ اول، قم: دار الصديقه الشهيدة سلام الله عليها .
۱۰. رازى، ابوالفتوح، روض الجنان وروح الجنان فى تفسير القرآن،

۱۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، مصحح؛ احمد، مصطفی حسین، بیروت: دار الکتب العربی .
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ ق). من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. طوسی، (۱۳۶۵). تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۲). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق). مکارم الاخلاق، چاپ چهارم، قم: شریف رضی.
۱۷. طبری، محمد بن جریر بن یزید (۱۳۶۵). مصحح، حبیب یغمایی، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: توس
۱۸. غروی، سید محمد، یاسر مازح (۱۴۱۹ق). الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام، چاپ اول، بیروت: دار الثقلمین.
۱۹. قمی، شیخ عباس (۱۴۲۳ ق). الغایة القصوی فی ترجمة العروة الوثقی، چاپ اول، قم: منشورات صبح پیروزی .
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). کافی، محقق، مصحح، غفاری، علی اکبر، آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.

بازنمایی مواجهه اسلام با ازدواج های جاهلیت قدیم و جاهلیت مدرن/۱۱۹

۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق). بحوث فقهیه هامة ، چاپ اول، قم: مدرسة الإمام علی (ع).

۲۳. منتظری مقدم، حامد (۱۳۸۴). گونه های ازدواج در عصر جاهلی، مجله تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ص ۱۲۷ تا ۱۵۶

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی

حسن زینعلی (ایران)^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

چکیده:

امروزه با تحول در شیوه زندگی شهری و ارتباطات فراگیر جهانی و بین المللی ورزش، به خصوص ورزش حرفه‌ای در جوامع جهانی برای بانوان امری جدی تلقی می‌شود و از آنجایی که بانوان در خانواده و اجتماع نقش بسیار مهمی دارند؛ تأثیرات آن به سلامت جسم، نشاط روح، انجام صحیح نقش مادری - همسری و تربیت نسل آینده می‌انجامد. پژوهش حاضر با هدف بررسی بیشتر جوانب متعدد ورزش حرفه‌ای بانوان در صدد آن است، ورزش حرفه‌ای بانوان از جمله حجاب و جایگاه زن در اسلام را از طریق مطالعات کتابخانه‌ای، با روش توصیفی- تحلیلی بررسی نماید. در محور مقاله حاضر به بررسی جوانب ورزش بانوان از جمله حجاب و جایگاه زن در اسلام در عرصه‌های کشوری و بین المللی که در منظر و مقابل رسانه‌ها و دید نامحرمان است، پرداخته شده و در نتیجه بیان شده ورزش کردن حرفه‌ای بانوان در منظر نگاه نامحرمان با رعایت کامل حجاب اسلامی قابل جمع نمی‌باشد و همچنین این نوع ورزش با جایگاه رفیع و والای زن در اسلام و گام نهادن در تکامل خود و دیگران قابل جمع نمی‌باشد.

کلید واژه‌ها:

حجاب، زن در اسلام، ورزش بانوان، ورزش حرفه‌ای.

مقدمه

انسان موجودی کمال طلب می باشد و در جهت رشد و تعالی خود از ابزاری به نام جسم استفاده می کند و از این مرکب به خوبی باید مراقب کند؛ چرا که راه رسیدن به مقصد نهایی، از گذر صحت جسم می گذرد. از طرفی دیگر، از جمله عوامل صحت و تندرستی و سلامت جسم، علاوه بر مسأله تغذیه، ورزش کردن صحیح و اصولی، در حدی که موجب سلامت جسم و تندرستی گردد، ممدوح و مورد تایید و تاکید متخصصین است، چرا که بدن انسان با عدم تحرک و خمودی دچار ضعف و فساد می گردد و در نتیجه کندی حرکت در امور معنوی، سردرگمی راه رسیدن به سعادت انسان جهت حیاط ابدی خود را در پی دارد. اما باید در نظر داشت آن ورزشی که موجب صحت جسم و کمک کار حرکت و تکامل است، ورزشی است که هم از نظر زمانی و هم از لحاظ جسمی تمام وقت و تمام قوای بدنی را درگیر خود نکند چرا که در این صورت نقض غرض خواهد شد، چرا که هدف انسان رشد و تکامل حقیقی است که آن نیز فقط با حرکت روحی و با وسیله و ابزاری چون جسم محقق می گردد، در ورزش حرفه ای، تمرکز و هدف فقط به روی جسم رفته و علاوه بر ضررهای جسمی که بعضا حکم حرمت آنها ثابت است، انسان را از مسیر تکامل خود باز می دارد چرا که تقریبا می توان گفت در این صورت هیچ گونه فعالیتی در راستای رشد روحی و حقیقی خود نمی توان داشت. در این حوزه پژوهش های مختلفی انجام شده اما با این دید و بیان که اسلام مخالفی با حضور بانوان در عرصه های اجتماعی از جمله ورزش آنان ندارد و بیشتر از این منظر مسأله را مورد بررسی قرار داده اند که برخی مقالات آن به شرح ذیل است:

محمد مهدوی (۱۳۹۷)، در مقاله؛ "تحلیل نوع نگرش ها به فرهنگ حجاب و عفاف در ورزش بانوان" از طریق مطالعه موردی به بررسی نوع نگرش بانوان ورزشکار به حجاب و عفاف در ورزش بانوان و همچنین به فرصت یا محدودیت حجاب و عفاف در امر ورزش می پردازد و معتقد است ارتباط مثبت و معناداری بین نوع نگرش ها به فرهنگ حجاب و عفاف در ورزش بانوان با فرصت ها و محدودیت های حجاب در ورزش وجود دارد و نتیجه حاصل از این تحقیق نشان می دهد که بیشتر افراد شرکت کننده در ورزش نه تنها حجاب را مانع از ورزش نمی دانند

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/۱۲۳

بلکه آن را فرصتی برای شکوفایی خود می‌داند همچنین فرهنگ‌سازی و آموزش مردم از پیشنهاد‌های مهم آنان به دست‌اندرکاران اقتصادی و فرهنگی اعم از حوزه‌ها و دانشگاه‌ها و برای رسیدن به هدف مورد نظر است.

زینب مشهودی (۱۳۹۶)، در مقاله؛ "ورزش بانوان از منظر فقه"، به شناخت ماهیت ورزش بانوان براساس معیارهای اسلامی و مطابق با منزلت زن مسلمان می‌پردازد و از طریق مطالعه موردی در تلاش است به بیان مسائل مربوط به ورزش بانوان با رجوع به حوزه فقه اسلامی و جستجو در محصولات و منابع فقهی شیعه اصول کلی ورزش بانوان بپردازد و نتیجه می‌گیرد: با توجه به سیره عقلا و اصل برائت، ورزش برای بانوان مباح است و مؤید آن آیات و روایاتی است که در زمینه تندرستی و تقویت جسم وجود دارد و محدوده این امر نیز تا آنجا است که برای آنان ضرری نداشته باشد و مستلزم فعل حرامی نگردد، در این صورت مجاز شمرده شده است.

با توجه به شیوع ورزش بانوان در مراتب کشوری، جهانی و بین‌المللی و ضرورت علم و آگاهی بانوان نسبت به منافات داشتن یا نداشتن این نوع ورزش‌ها با حجاب و جایگاه مهم زن در اسلام ضرورت طرح این بحث بیش از پیش نمایان می‌شود؛ تا بانوان کشورمان این مسأله را هم از جهت حجاب و هم از جهت جایگاه بانوی تراز اسلام مورد بررسی قرار دهند و در آن راستا گام نهند؛ چرا که بانوان می‌توانند علاوه بر انگیزش، ترغیب و تشویق اعضای خانواده و آحاد افراد جامعه در اجتماع و مسائل فرهنگی، اقتصادی و سیاسی از طریق اندیشه‌دهی و بروز کنش آگاهانه در برابر مسائل مبتلا به نظام اسلامی در موضوعات فوق در سطح اجتماع و فراتر از آن در سطح جهان نقش آفرینی کنند.

بنابر نقش مهم و تأثیرگذار بانوان در جامعه، به خصوص در حیطه ورزش‌های جهانی و بین‌المللی، هدف اصلی پژوهش حاضر بررسی جوانب ورزش بانوان از حیث حجاب و جایگاه زن در اسلام از طریق مطالعات کتابخانه‌ای می‌باشد؛ لذا با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به ارائه جوانب متعدد این موضوع می‌پردازیم و در این راستا به سوالات ذیل پاسخ می‌دهیم:

آیا امکان ورزش حرفه ای بانوان در عرصه کشوری و بین المللی با توجه به مسئله حجاب وجود دارد؟

آیا امکان ورزش حرفه ای بانوان در عرصه کشوری و بین المللی با توجه به مسئله جایگاه زن در اسلام وجود دارد؟

۱- ورزش بانوان و حجاب اسلامی

حجاب در لغت به معنای مانع، چیزی که بین دو چیز جدایی بیندازد، پوشاندن و پوشش (ستر) است (رک: جوهری، ۱۳۷۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴). و در اصطلاح دینی و عملی آن به معنای پوشش اعضای بدن جز موارد استثنا شده چون گردی صورت و دو دست تا مچ دست در بانوان و همچنین پوشش عورت و پوشش متعارف اعضای بدن در مردان در مقابل بانوان است؛ که این حکم در اسلام، ضروری و وجوبی است و اگر کسی به قصد انکار آن از دین و نفی کردن آن به پاخیزد مرتد خواهد بود. البته لازم به ذکر است که غالب و نوع بدحجابان کشورهای اسلامی و مسلمانان هیچگاه قصد نفی و انکار به معنای خاص آن را ندارند.

۱-۱ حجاب در قرآن

در قرآن کریم در رابطه با مسئله حجاب زنان و مردان آیات متعددی وجود دارد که به آیه ۳۱ سوره نور، و آیه ۵۹ سوره احزاب، می توان اشاره نمود.

۱-۲ حجاب در روایات

در روایات اهل بیت علیهم السلام روایات فراوان و متعددی مربوط به حجاب وارد شده است که تنها به چند روایت در این زمینه بسنده می کنیم:

۱- پیامبر اکرم روزی از دخت گرامی شان فاطمه زهرا می پرسند چه چیزی خیر و بهتر برای زن است؟ حضرت در پاسخ عرضه داشتند اینکه مردی را نبیند و مردی نیز وی را نبیند. بعد از این

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/ ۱۲۵

کلام بود که پیامبر ایشان را احترام نمودند. (و قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أي شيء خير للمرأة؟ قالت: أن لا ترى رجلا ولا يراها رجل، فضمها إليه وقال: ذرية بعضها من بعض)

لازم به ذکر است که مراد این کلام یعنی حتی الامکان از نگاه نامحرمان برای حفظ دین و دنیای خود محفوظ باشد و هیچ گونه منافاتی با حضور در اجتماع و فعالیت در راستای ارتقای خویش و دیگران ندارد چرا که هم اکنون جامعه ما به شدت در زمینه‌هایی نیاز به حضور بانوان مؤمنه دارد.

۲- روزی پیامبر اکرم از اصحاب خود سوال پرسید ماهیت زن چیست؟ در پاسخ گفتند: که عورت است (یعنی باید محفوظ و پوشیده باشد) حضرت پرسیدند: «کی به خداوند متعال نزدیک تر است؟» کسی پاسخ را نمی دانست، وقتی حضرت زهرا این کلام را شنیدند فرمودند: «نزدیک ترین حالت یک زن به خدای خویش این است که ملتزم به حضور در منزل باشد و خود را مقید به وظایف در منزل و در معرض نگاه نامحرمان قرار ندادن است» در این هنگام و بعد از این سخن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: همانا فاطمه پاره تن من است (قمی، ۱۳۴۴، ۲/۷۰۴).

سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه عن المرأة ما هي؟ قالوا: عورة، قال: فمتى تكون أدنى من ربها؟ فلم يدروا، فلما سمعت فاطمة عليها السلام ذلك قالت: أدنى ما تكون من ربها أن تلزم قعر بيتها، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ان فاطمة بضعة مني

۳- امام علی (علیه السلام) فرموده اند:

حفظ، حراست، پنهان کردن و دور داشتن زن از نامحرم بهترین نعمت و خوشبختی برای اوست و زیبایی، دلربایی و جذابیت او را گسترش می‌دهد (صیانه المراه انعم لجالها و ادوم لجمالها. آمدی، ۱۴۱۰: ۲۳۴).

۴- امام علی علیه السلام: پوشیدن لباس ضخیم بر شما لازم است، زیرا کسی که لباسش نازک و بدن نما باشد، دینش نیز ضعیف و نازک است (مجلسی، ۱۳۱۵: ۴۳/۳۳۴).

۱-۳ فلسفه حجاب در قرآن:

هرچند در هر بخش و بعدی برای سیر به مدارج کمال بین زن و مرد تفاوتی نیست، منتها باید اندیشه‌ها قرآن‌گونه باشد، یعنی همان گونه که قرآن بین کمال و حجاب و اندیشه و عفاف جمع نمود، ما نیز در نظام اسلامی بین کتاب و حجاب جمع کنیم. یعنی عظمت زن در این است که نبینند مردان نامحرم را و مردان نیز آنان را نبینند.

قرآن کریم وقتی درباره حجاب سخن می‌گوید می‌فرماید: حجاب عبارت است از «احترام گذاردن و حرمت قائل شدن برای زن که نامحرم او را از دید حیوانی ننگرند» لذا، نظر کردن به زنان غیر مسلمان را، بدون قصد تباهی جایز می‌داند و علت آن این است که زنان غیر مسلمان از این حرمت بی‌بهره‌اند.

حال اگر کسی از تشخیص اصول ارزشی عاجز باشد، ممکن است - معاذالله - حجاب را يك بند بدانند، و حال این که قرآن کریم در آیه ۵۹ سوره احزاب، وقتی مسأله لزوم حجاب را بازگو می‌کند، علت و فلسفه ضرورت حجاب را چنین بیان می‌فرماید: «ذلک ادنی ان یعرفن فلا یوذین»

یعنی برای اینکه شناخته نشوند و مورد اذیت واقع نگردند چرا که آنان تجسم حرمت و عفاف جامعه هستند و حرمت دارند (جوادی، ۱۳۹۸: ۴۳۸).

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تأکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/ ۱۲۷

قرآن به منظور تزکیه جامعه، هم به مردها سفارش کرده، تماس رویارو با زنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشید و سؤال و جوابتان در پشت پرده حجاب باشد و هم به زنها دستور داده که صرف پوشیدن چهره و پرهیز از تماس بی واسطه کافی نیست، بلکه در هنگام گفتگو با مردها صدا را رقیق و جذاب و گیرا نکنید، تا زمینه آز بیمار دلان نشود. چنان که لازم است از تعبیرهای فتنه‌آمیز جداً پرهیز شود.

اگر کسی نخواهد به حفظ ظواهر و رعایت دستورهایی حجاب و عفاف اعتنا کند، به بهانه این که قلب باید سالم باشد، باید بداند که طهارت دل فقط با عواملی حاصل می‌شود که خدای سبحان آن را موجب تزکیه معرفی کرده است. بنابراین، هم زنها می‌توانند شئون فردی و اجتماعی را به خوبی رعایت کنند و هم مردها؛ لیکن در صورتی که هر کدام در حریم اختصاصی خود قرار گیرند. و اگر نیازی به طرح سؤال و پاسخ بود، سعی شود که رویارو نباشد. زنها بکوشند که سؤال و جواب را با صدای نازک و گیرا ادا نکنند. و همگان اعم از زن و مرد بدانند که رعایت این ادب اخلاقی هم عامل تزکیه نفوس مردان است و هم سبب تهذیب روح زنان بعضی از این نمونه‌های یادشده برای تعدیل غریزه خودخواهی و تکبر، و بعضی برای تعدیل غریزه جنسی است؛ زیرا این غرایز مانند علف هرزی است که باید مزرع دل از آن پاکسازی شود تا زمینه رشد شجره طوبی یعنی طهارت روح فراهم آید (جوادی، ۱۳۹۷: ۳۵۵).

۱-۵ پشوانه حجاب در دین

اسلام زن را در سایه حجاب و سایر فضائل به صحنه می‌آورد تا معلم عاطفه، رقت، درمان، لطف و صفا و وفا و مانند آن شود، در حالی که دنیای کنونی، حجاب را از زن گرفته تا زن به عنوان بازیچه به بازار بیاید و غریزه را تأمین کند. زن وقتی با سرمایه غریزه به جامعه آمد دیگر معلم عاطفه نیست. فرمان شهوت می‌دهد نه دستور گذشت، و شهوت جز کوری و کری چیزی

به همراه ندارد. لذا اسلام اصرار دارد که زن در جامعه بیاید ولی با حجاب بیاید، یعنی بیاید که درس عفت و عاطفه بدهد نه اینکه درس شهوت و غریزه بیاموزد (جوادی، ۱۳۹۸: ۳۹۷).

۱-۶ پاسخ شبهه

در مسأله حجاب خیلی از جوانان اعم از زنان و مردان می‌گویند هم اکنون و بعد از مدتی با دیدن صحنه‌هایی که اسلام با آن مخالفت می‌کند و پوشاندن آن را از دید نامحرمان واجب کرده است دیگر شهوت‌شان برانگیخته نمی‌گردد و به صورت عادی رفتار می‌کنند و این مسأله را واگذار به عرف میکنند و می‌گویند عرف نیز در مسأله حجاب دارای سخن است و آن نیز دارای ملاک است.

پاسخ: ابتدا همه ما نسبت به تمام احکام و فروع الهی باید متعبد باشیم و در برابر فرامین الهی خاضعانه و خاشعانه سر تعظیم فرو آوریم و اهل عمل باشیم، چرا که باید بدانیم همه افعال الهی از جمله فرامین وی حکیمانه است و ما نیز از دستیابی به همه حکمت‌ها عاجز هستیم.

در مسأله حجاب در پاسخ به چنین سخنانی باید گفت اولاً گناه کردن عادی شده است چرا که باید نسبت به اوامر الهی متعبد بود و هر آنچه که خداوند متعال واجب کرده است را مراعات نمود.

از طرفی هم باید متعبد بود و هم باید دانست که اگر به حکمت‌ها و اسرار احکام برسیم فقط به بخشی از آنها خواهیم رسید مگر اینکه در کتاب و سنت تصریح به حصر آن شده باشد همچون مست‌کنندگی برای خمر و مشروبات الکلی. لذا در این مسأله باید گفت، متأسفانه گناه کردن عادی شده است و این خود از جمله بزرگترین و مهمترین خطراتی است که انسان را تهدید میکند، و آن عادی شدن گناه و ریختن قبح آن است.

از طرفی نیز جای دارد به حکمتی دیگر از حجاب که هم پاسخی دیگر است به این مسأله و هم خود نکته ای بسیار قابل تأمل است پردازیم و آن اینکه دین مبین اسلام طبق آیات شریفه ای چون ((و انکحوا...)) و... بسیار بر تشکیل خانواده و پاسداری از آن توصیه و تاکید می کند و راهکارهای فراوانی نیز بیان داشته است؛ لذا حرمت بین زنان و مردان باید همیشه محفوظ باشد، خصوصاً بانوان چون گوهری گرانسنگ محفوظ و مورد جاذبه مردان باشند تا رغبتی برای گرایش به زن (که غریزه هر دو تمایل به یکدیگر هست) در تشکیل خانواده و تربیت انسان های دیگر باشد. و الا با وجود هنجارشکنی های خیابانی این میل مردان در خیابان و جمع های نا مشروع به ثمر می رسد و دیگر به تشکیل خانواده نمی انجامد و هیچ گونه فایده ای در راستای رشد خودشان و تربیت دیگر انسان ها نخواهد داشت و فقط خوی حیوانی و شهوانی آنها را ارضاع می کند.

بنابراین روح مسئله، محدودیت کامیابی ها به محیط خانوادگی و همسران مشروع است، نه آزاد بودن کامیابی ها و کشیده شدن آنها به محیط اجتماع. از نظر اسلام محدودیت کامیابی های جنسی به محیط خانوادگی و همسران مشروع، از جنبه درونی به بهداشت روانی اجتماع کمک می کند و از جنبه خانوادگی سبب تحکیم روابط افراد خانواده و برقراری صمیمیت کامل بین زوجین می گردد و از جنبه اجتماعی موجب آرامش در فعالیت های روز مره می گردد و از نظر جایگاه زن در برابر مرد، سبب می گردد که ارزش زن در برابر مرد بالا رود. لذا حکمت پوشش اسلامی می تواند چند جنبه داشته باشد. بعضی از آنها روانی، بعضی خانوادگی و بعضی دیگر جنبه اجتماعی و همچنین مربوط است به بیان والا بودن جایگاه زن و جلوگیری از ابتذال او.

حجاب در اسلام از یک مسئله اساسی تر ریشه می گیرد و آن این است که اسلام می خواهد انواع التذاهای جنسی، چه بصری و سمعی و چه انواع دیگر به محیط خانوادگی و در کادر ازدواج قانونی اختصاص یابد، اجتماع منحصراً برای کار و فعالیت باشد تا تمرکز بر روی خانواده شود و موجبات ارتقا خود و دیگران باشد، بر خلاف سیستم غربی عصر حاضر که کار و فعالیت را با

لذت جویی‌های جنسی به هم می‌آمیزد، و این امر خود موجب انحطاط و بیراهه رفتن انسان‌ها می‌گردد.

۱-۷ حجاب و عرف

با توجه به نکات یاد شده این نکته را نیز قابل تأمل است که مسأله حجاب دارای اصول و چهارچوب‌های بسیار قوی و دقیق است که دین اسلام آنها را بیان داشته است و از آنها چون خطوط قرمزی تغییر ناپذیر در همه اعصار یاد شده است؛ لذا با این توضیحات بحث تأثیر عرف در حجاب و احکام آن به خوبی واضح می‌گردد که عرف قادر نیست هیچ‌گونه تغییری در ماهیت حجاب و اصل احکام و مقادیر پوشش آن داشته باشد. نهایت کار عرف در تشخیص مصداق حجاب برتر و کامل در هر عصری و اقلیمی است البته آن هم نه هر عرفی بلکه عرفی متشرع که خود نیز آشنایی قابل قبولی با دین اسلام و احکام آن دارد.

۱-۸ استفتائات

در ادامه به نقل فتاوی‌ای برخی از مراجع عظام تقلید حفظهم الله در مورد حجاب از جمله اصل تشریح آن و پاره‌ای از احکام و فروع آن پرداخته خواهد شد و سپس در نتیجه‌گیری، آن احکام را با ورزش حرفه‌ای بانوان تطبیق داده می‌شود.

پوشش در مقابل نامحرم:

الف) پوشش زن

پوشش زن در مقابل نامحرم باید به گونه‌ای باشد که:

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/۱۳۱

- ۱- به جز گردی صورت و مچ دست به پایین (بدون آرایش و زیورآلات) آشکار نباشد.
- ۲- برجستگی‌ها و زیبایی‌های بدن زن، با وجود پوشیدن آن، آشکار نباشد.
- ۳- رنگ و خصوصیات آن به گونه‌ای نباشد که جلب توجه کند و موجب تحریک اطرافیان شود (ر.ک: سایت KHAMENEI.IR).

الف: آیا حجاب از ضروریات دین است؟ حکم کسانی که به آن بی‌اعتنایی می‌کنند، چیست؟

آیت الله خامنه‌ای: اصل حجاب، ضروری دین محسوب است و بی‌اعتنایی به اصل حجاب و عدم رعایت آن معصیت و گناه است.

آیت الله تبریزی: اصل حجاب برای زنان از ضروریات دین است و حکم کسانی که به آن بی‌اعتنایی نمایند حکم بی‌اعتنایی به سایر تکالیف دینی است.

آیت الله سیستانی: اصل حجاب از مسلمات شریعت است و در قرآن آمده است ولی کسانی که توجه به وضوح آن ندارند، انکار آنها مستلزم انکار نبوت نیست و بی‌اعتنایی، عملی گناه است.

آیت الله مکارم شیرازی: آری حجاب از ضروریات دین است ولی انکار آن برای کسانی که از ضروری بودن آن آگاهی ندارند، موجب ارتداد نمی‌شود.

آیت الله بهجت (ره): بی‌اعتنایی به حجاب گناه است و داشتن حجاب واجب است.

ب) آرایش زنان در خیابانها و بیرون گذاشتن مقداری از موها و پوشیدن جوراب بدن نما و لباسهای محرک چه صورتی دارد؟

آیت الله فاضل لنکرانی (ره): حرام است.

آیت الله بهجت (ره): حرام است.

آیت الله مکارم شیرازی: بدون شک جایز نیست.

آیت الله تبریزی: جایز نیست.

آیت الله سیستانی: جایز نیست.

ج) پوشیدن جوراب نازک برای خانمها در مقابل نامحرم چه صورتی دارد؟ آیا با پای بدون جوراب، حضور در مقابل نامحرم جایز است؟

آیت الله خامنه‌ای: جوراب نازک اگر به گونه ای باشد که جوراب محسوب نمی شود، حضور با چنین جورابی در حضور نامحرم جایز نیست.

آیت الله بهجت (ره): خیر، جایز نیست.

آیت الله مکارم شیرازی: الف: اگر به قدری نازک باشد که پای آنها معلوم باشد برای پوشیدن کافی نیست. ب: سزاوار است کف و روی پای خود را نیز بپوشاند.

آیت الله سیستانی: جایز نیست.

آیت الله سبحانی: جایز نیست.

۵- در صورتی که زن می داند مرد نامحرم به قصد لذت به صورت و دستهای معمولی زینت نشده او نگاه می کند، در این فرض پوشاندن صورت و دستها لازم است یا خیر؟

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/۱۳۳

آیت الله خامنه‌ای: در فرض مذکور باید حتی وجه و کفین خود را هم بپوشاند.

آیت الله بهجت(ره): پوشاندن دست و صورت مطلقاً بنا بر احتیاط لازم است.

۶- الف) پوشیدن مانتوهای کوتاه، تنگ و رنگارنگ با رنگهای روشن که جلب نظر نامحرم را می‌کند چه صورت دارد؟ متأسفانه در برخی شهرها آموزش و پرورش پوشیدن مانتوها با رنگ روشن را توصیه می‌کند.

آیت الله بهجت(ره): هر چه جلب نظر نامحرم کند، جایز نیست.

آیت الله سیستانی: لازم است که آن را از نامحرم بپوشاند.

آیت الله مکارم شیرازی: در صورتی که تنگ و چسبان و زینتی نباشد و تمام بدن زن به جز گردی صورت و دستها تا مچ پوشیده باشد، اشکالی ندارد ولی چادر حجاب برتر است.

ب) پوشیدن مانتوهای تنگ و کوتاه توسط زنان که حجم بدن آنها پیداست، از نظر شرعی چه صورتی دارد؟

آیت الله خامنه‌ای: اگر موجب جلب توجه نامحرم یا باعث فساد و ارتکاب حرام گردد جایز نیست.

آیت الله بهجت(ره): اگر موجب ریه باشد حرام است.

آیت الله مکارم شیرازی: جایز نیست.

آیت الله سیستانی: پوشاندن آن از نامحرم لازم است.

آیت الله سبحانی: حجم بدن زن باید پوشیده باشد.

۷- حضور زنان در کوچه و بازار، بدون وجود ضرورت و سر و کار داشتن بیش از حد با نامحرمان چگونه است؟

آیت الله فاضل لنکرانی (ره): مناسب نیست، بلکه در بعضی موارد جایز نیست.

آیت الله بهجت (ره): جواز و عدم جواز، دایره مدار اشتغال بر حرام و عدم آن است.

آیت الله سیستانی: اگر با رعایت احکام شرع باشد اشکال ندارد اگر چه بهتر ترک است.

آیت الله مکارم شیرازی: در برخورد و گفتگو با نامحرمان به گفتگوهای عادی اکتفا کنند.

۱-۹ مفسده و ريبه

در معنای ريبه وجوه مختلفی چون ترس وقوع در حرام؛ ترس از افتتان، یعنی واقع شدن در فشار غریزه جنسی و ترس از خطورات ذهنی به خاطر نگاه به صحنه‌های حرام ذکر شده است. این تفاسیر از علمایی چون سید محمد کاظم طباطبایی در عروه و شیخ انصاری در کتاب النکاحش و برخی از محققین ذکر شده است.

لذا مراد از مفسده و ريبه ای که فقها حکم به حرمت آن داده اند و مساله ای که دارای مفسده و ريبه باشد را حرام میدانند، به هر چیزی گفته می شود که زمینه گناه را برای انسان فراهم می کند.

سخنان برخی از بزرگان در این مسأله :

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/۱۳۵

فاضل هندی در تعریف «ریبه» می‌گوید: ریبه، حالتی است که از نگاه به نامحرم، به ذهن و دل انسان خطور می‌کند و به معنای لذت بردن یا ترس از افتتان نیست... و ممکن است ریبه را به معنای مفتون و فریفته شدن، تعمیم دهیم؛ زیرا لغت «راب» به معنای واقع شدن در اضطراب می‌باشد (فاضل هندی، ۱۱۳۷: ۷/۲۳). ظاهراً مراد از «ریبه» ترس وقوع در حرام است و شاید از این معنا تعبیر به «خوف فتنه» شود (نجفی، ۱۴۳۲: ۱۵/۶۳۸).

۱-۱۰ ورزش حرفه‌ای بانوان و حجاب اسلامی

ورزش به آن صورت که شغل محسوب شده و تمام وقت شبانه روزی و سال فرد را تحت تأثیر قرار دهد و به آن هیچ‌گونه نگاه ابزاری جهت تندرستی نگردد؛ بلکه جهت درآمد زایی و همچون فعالیت اصیل توجه گردد. در این حالت آن فرد دیگر هیچ‌گونه فراغ بالی جهت رسیدگی به امور شخصی و تقویت و تکامل قوای روحی خود نخواهد داشت.

با توجه به نکاتی که بیان شده (حجاب از منظر قرآن، روایات و نهج البلاغه، فلسفه حجاب در قرآن از بیانات بزرگان، بیان استفتائات مراجع عظام تقلید) این مطلب به خوبی درک می‌گردد که حضور بانوان در ورزش حرفه‌ای با داشتن حجاب کامل اسلامی با رعایت تمام شئون و جوانب و همه واجبات آن محل نظر و غیر قابل جمع می‌باشد و از آنجایی که حجاب صرف پوشش و ستر بدن نمی‌باشد و حجاب کامل یعنی «به دور از نگاه‌های غیرانسانی و شهوت آمیز نامحرمان بودن» و همچنین «مورد جلب و توجه نامحرم قرار نگرفتن»؛ لذا امکان برگزاری ورزش حرفه‌ای در معرض نگاه نامحرمان آن‌هم با حجاب کامل اسلامی غیرقابل جمع می‌باشند.

با توجه به آیه ۳۱ سوره مبارکه نور در می‌یابیم خداوند متعال خطاب به زنان باایمان می‌فرماید: دیدگان خود را از هر نامحرمی فروبندید و پاک‌دامنی بورزید و زیورهای خود را آشکار نگردانید و باید روسری خود را بر گردن خویش بیندازید و زیورهای تان را جز برای شوهرانتان یا پدرانتان

آشکار نکنید و همچنین پاهای خود را به گونه‌ای به زمین نکوبید تا آنچه از زینت‌های شان نهفته آشکار گردد.

به خوبی قابل برداشت است که یک بانوی اسلامی و با حجاب کامل و عفاف کامل نباید خود را در منظر و دیدگان نامحرمان قرار دهد و اسباب سوء نظر دیگران و کامیابی دیگران را فراهم آورد.

همچنین با توجه به آیه ۵۹ سوره مبارکه احزاب خداوند متعال به پیامبر می‌فرماید: به همسران و دخترانت و زنان مؤمن بگو جلباب‌های خود را بر خویش فرو افکنند تا این کار موجب شناخته شدن آن‌ها گردد و از اذیت و آزار در امان بمانند.

به خوبی یافت می‌شود که توصیه قرآن کریم و اسلام به یک بانوی اسلامی در مسئله حجاب این چنین است که می‌خواهد وی را بطور کامل البته بدون رسیدن به عسرو حرج، از دیدگان نامحرمان محفوظ و مستور بدارد.

با در کنار قرار دادن این دو آیه شریفه و آیات دیگر حجاب در کنار مسئله مفسده و ریه که به معنای «ترس از وقوع در حرام» است نیز به خوبی قابل برداشت است که مسئله ورزش حرفه‌ای بانوان در منظر نگاه نامحرمان چه در عرصه کشوری و چه خارجی منافات با مسئله حجاب دارد و یا حداقل جای تأمل بسیار دارد؛ یعنی اگر فرض بگیریم بانوان ورزشکار ما با رعایت تمام دستورالعمل‌های احکام مربوط به پوشش و حجاب از جمله پوشاندن سر و گردن و بدن به صورت کامل و بدون رنگ خاص و چسبندگی آن، مسئله مفسده و ریه نیز در این مسئله خود به تنهایی نیز قدرت مقابله با امکان برگزاری ورزش حرفه‌ای را خواهد داشت؛ چراکه نفس حرکات ورزشی در مقابل نامحرمان نیز خود جلب توجه آنان را در پی خواهد داشت.

و با توجه به استفتائات مراجع عظام تقلید این نکته به خوبی قابل برداشت است که جلب توجه کردن خود معیار و ملاکی بر محسوب نشدن حجاب است.

و همچنین با توجه به استفتائات مراجع عظام تقلید حجاب کامل فارغ از مسئله جلب توجه و مفسده فقط پوشش سر و مو نیست و تمام بدن به جز گردی صورت و دو دست تا میچ استثناء

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/ ۱۳۷

شده است و این استثنا نیز فقط برای آسایش و عدم عسرو حرج برای بانوان است؛ چرا که همانطور که در متن و در قسمت استفتاءات آمده در صورتی که زن می‌داند مرد نامحرم به قصد لذت به صورت و دست‌های معمولی زینت نشده او نگاه می‌کند در این فرض نیز باید حتی صورت و دو کف دست خود را هم بپوشاند باز می‌توان مسئله ورزش حرفه‌ای بانوان را از این منظر نیز مورد بحث و بررسی قرار داد مگر این که کسی بگوید علم به نگاه شهوت آمیز نداشتن کفایت می‌کند در جواز این امر که آنگاه با مسئله مفسده و احتمال وقوع در حرام می‌توان به مقابله با آن پرداخت.

۲. جایگاه زن در اسلام و ورزش بانوان در عرصه کشوری و بین‌المللی

جایگاه زن در اسلام، جایگاهی بسیار والا و در رسیدن به کمالات معنوی و انسانی که هدف از خلقت انسان است هیچ گونه تفاوتی با مردان ندارند، چه بسا به خاطر لطیف تر بودن خلیات آنها در رسیدن به اهداف نیز سریع تر باشند.

اسلام نظر خاص بر شما بانوان دارد. اسلام در وقتی که ظهور کرد در جزیره العرب بانوان حیثیت خودشان را پیش مردان از دست داده بودند؛ اسلام آنها را سربلند و سرافراز کرد، اسلام آن‌ها را با مردان مساوی کرد. عنایتی که اسلام به بانوان دارد بیشتر عنایتی است که بر مردان دارد. مردان بر ملت‌ها حق دارند و زن‌ها حق بیشتر دارند. زن‌ها مردان شجاع را در دامن خود بزرگ می‌کنند. قرآن کریم انسان ساز است و زن‌ها نیز انسان ساز. وظیفه زن‌ها انسان سازی است... مقام زن والاست، عالی رتبه هستند... ما می‌خواهیم زن به مقام والای انسانیت خودش باشد نه ملعبه باشد، نه ملعبه در دست مرد‌ها باشد، در دست اراذل باشد (خمینی، ۱۳۸۵: ۶/۲۹۹).

مرد به طور قطع از نظر جسمانی بر زن تفوق دارد. از نظر مغز و فکر نیز تفوق مرد لااقل قابل بحث است. زن در این دو جبهه در برابر مرد قدرت مقاومت ندارد. ولی زن از طریق عاطفی و قلبی همیشه تفوق خود را بر مرد ثابت کرده است. حریم نگه داشتن زن، میان خود و مرد یکی از وسائل مرموزی بوده است که زن برای حفظ مقام و موقعیت خود در برابر مرد از آن استفاده

کرده است. اسلام زن را تشویق کرده است که از این وسیله استفاده کند. اسلام مخصوصاً تأکید کرده است که زن هر اندازه متین‌تر و با وقارتر و نحیف‌تر حرکت کند و خود را در معرض نمایش نگذارد، برای مرد احترامش افزوده می‌شود (رک: مرتضی، مطهری، کتاب نظام حقوق زن در اسلام).

۲. جایگاه زن مسلمان در نگاه رهبر معظم انقلاب

۱-۲ تفاوت نداشتن مرد و زن در ارزشهای الهی و انسانی در دیدگاه اسلام نگاه اسلام این است که زن و مرد از لحاظ ارزش های انسانی برابرند: **إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَائِتِينَ وَالْقَائِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ**؛ مرد مسلمان و زن مسلمان در مورد ارزشهای الهی و انسانی هیچ تفاوتی با همدیگر ندارند. وظایف مشترکی هم هر دو دارند؛ وظیفه‌ی امر به معروف مشترک است، وظیفه‌ی خدمت مشترک است، وظیفه‌ی جهاد فی سبیل الله [برای] هر کدام به نوعی مشترک است، مربوط به مرد یا مربوط به زن ویژه نیست. هر کدام هم وظایف ویژه‌ای دارند؛ زن وظایفی دارد، مرد وظایف ویژه‌ای دارد که خدای متعال به خاطر اداء همین وظایف ویژه، ترکیب ساختمان جسمی و روحی آنها را هم متناسب با آن وظیفه بنا کرده و خلق کرده. بنابراین این نگاه اسلام و نگاه جمهوری اسلامی به زن است، و ما به این نگاه افتخار میکنیم؛ ما سر تا پا اعتراض به منطق غربی و روش غربی و سبک زندگی غربی در مورد زنییم؛ معتقدیم آنها به زن دارند ظلم میکنند (خامنه ای، ۱۳۹۹/۱۱/۱۵).

۲-۲ زن، آئینه‌ای برای کل جامعه

در اسلام وقتی برای مؤمن نمونه میخواهند مشخص بکنند، نمونه‌ی زن معین میکنند. «و ضرب الله مثلا للذین امنوا امرأت فرعون»؛ این نفر اول، «و مریم ابنت عمران»، نفر دوم؛ نمونه برای للذین آمنوا، دو زن. نمونه برای للذین كفروا هم دو زن: «امرات نوح و امرأت لوط کانتا تحت

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/۱۳۹

عبدین من عبادنا ... فحانتاهما». یعنی زن را نه فقط محور و عبرت و آئینه‌ای برای زنان، بلکه برای کل جامعه قرار می‌دهد. میشد یک مرد انتخاب نکنند. نه، این در مقابله‌ی با آن نگاه انحرافی و غلطی است که نسبت به زنان وجود داشته. این نگاه، همیشه هم تحقیرآمیز نبوده؛ اما همیشه غلط بوده (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۷/۲۸).

۲-۳ تفاوت نداشتن بین زن و مرد در جنبه الهی و بشری

اسلام طرفدار تکامل بشر است. برای اسلام، زن و مرد هیچ فرقی ندارد. برای اسلام، جنس زن یا جنس مرد مطرح نیست؛ تکامل انسانی مطرح است. یک جا سخن از مرد گفته می‌شود، یک جا سخن از زن. به یک مناسبت از زن تجلیل می‌شود، به یک مناسبت از مرد؛ چون دو حصه‌ی پیکره‌ی بشرند، دو بخش وجود بشری هستند. از لحاظ جنبه‌ی بشری و جنبه الهی، هیچ تفاوتی با همدیگر ندارند. لذا در قرآن آن وقتی که می‌خواهد راجع به انسانهای خوب یا انسانهای بد مثل بزند، از زن مثل می‌آورد: «و ضرب الله مثلاً للذین کفروا امرأة نوح و امرأة لوط». در مورد کسانی هم که مؤمن هستند، مثال می‌زند؛ «امرأة فرعون». در هر دو جا، مثال و نمونه‌ی کامل راه خطا و راه صواب را از زن ذکر می‌کند؛ یک جا هم راجع به مردان سخن می‌گوید (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۰۷/۳۰).

۲-۴ آرامش، عامل نیازمندی زن و مرد به همدیگر

هدف اسلام در دفاع از حقوق زنان - همان‌طور که گفته شد - این است که زن تحت ستم نباشد و مرد خود را حاکم بر زن نداند. در خانواده، حدود و حقوقی هست. مرد حقوقی دارد، زن هم حقوقی دارد و این حقوق به‌شدت عادلانه و متوازن ترتیب داده شده است. آنچه به نام اسلام است و غلط است، آنها را نمی‌گوییم و از آنها دفاع نمی‌کنیم. آنچه متعلق به اسلام است، بیّنات اسلام و مسلمّات اسلام است. اینها چیزهایی است که میان حقوق زن و مرد در داخل خانواده توازن قائل است.

شما بینید این آیه‌ی شریفه در مورد زن و مرد - عمدتاً در داخل خانواده - چه می‌فرماید. «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً». یعنی از جمله‌ی نشانه‌های قدرت الهی یکی این است که برای شما انسانها، از نوع خودتان و از جنس خودتان همسرانی قرار داد؛ برای شما مردان، زنان را و برای شما زنان، مردان را. از خودتان هستند؛ «من انفسکم»، جنس جداگانه‌ای نیستند، در دو رتبه‌ی جداگانه نیستند؛ همه یک حقیقتند، یک جوهر و یک ذاتند. البته در بعضی از خصوصیات، با هم تفاوت‌هایی دارند؛ چون وظایفشان دو تاست. بعد می‌فرماید: «لتسکنوا الیها». یعنی زوجیت و دو جنسی در طبیعت بشر، برای هدف بزرگی است. آن هدف، عبارت است از سکون و آرامش، تا شما در کنار جنس مخالف خودتان در درون خانواده - مرد در کنار زن، زن در کنار مرد - آرامش پیدا کنید. برای مرد هم آمدن به داخل خانه، یافتن محیط امن خانه، زن مهربان و دوستدار و امین در کنار او، وسیله‌ی آرامش است؛ برای زن هم داشتن مرد و تکیه‌گاهی که به او عشق بورزد و برای او مانند حصن مستحکمی باشد - چون مرد جسماً قویتر از زن است - یک خوشبختی است؛ مایه‌ی آرامش و سعادت است. خانواده این را برای هر دو تأمین می‌کند. مرد برای پیدا کردن آرامش، به زن در محیط خانواده احتیاج دارد؛ زن هم برای یافتن آرامش، به مرد در محیط خانواده نیازمند است - «لتسکنوا الیها» - هر دو برای سکون و آرامش، به هم احتیاج دارند.

مهمترین چیزی که بشر به آن احتیاج دارد، آرامش است. سعادت انسان در این است که از تلاطم و اضطراب روحی در امان و آرامش روحی داشته باشد. این را خانواده به انسان می‌دهد؛ هم به زن و هم به مرد. جمله‌ی بعدی بسیار جالب و زیباست. می‌فرماید: «و جعل بینکم مودة و رحمة». رابطه‌ی درست زن و مرد این است: مودت و رحمت، رابطه‌ی دوستی، رابطه‌ی مهربانی؛ هم یکدیگر را دوست بدانند و به هم عشق بورزند و هم با یکدیگر مهربان باشند. عشق ورزیدن همراه با خشونت مورد قبول نیست؛ مهربانی بدون محبت هم مورد قبول نیست. طبیعت الهی زن و مرد در محیط خانواده، طبیعتی است که برای زن و برای مرد رابطه‌ای فیما بین به وجود می‌آورد که آن رابطه، رابطه‌ی عشق و مهربانی است: «مودة و رحمة». اگر این رابطه

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/۱۴۱

تغییر پیدا کرد، اگر مرد در خانه احساس مالکیت کرد، اگر به چشم استخدام و استعمار به زن نگاه کرد، این ظلم است، که متأسفانه خیلی از مردان این ظلم را می‌کنند. در محیط بیرون خانواده نیز همین‌طور است. اگر زن محیط امن و توأم با امنیتی برای درس خواندن، برای کار کردن، برای احیاناً کسب درآمد و برای استراحت نداشته باشد، این ظلم و ستمکاری است. هر کس که موجب این ظلم شود، باید قانون و جامعه‌ی اسلامی با او مقابله کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۰۷/۳۰).

۲-۵ خضوع نداشتن زن در مقابل نامحرم عامل حفظ کرامت زن

اسلام با کار کردن زن موافق است. نه فقط موافق است، بلکه کار را تا آن‌جا که مزاحم با شغل اساسی و مهمترین شغل او، یعنی تربیت فرزند و حفظ خانواده نباشد، شاید لازم هم می‌داند. یک کشور که نمی‌تواند از نیروی کار زنان در عرصه‌های مختلف بی‌نیاز باشد! اما این کار نباید با کرامت و ارزش معنوی و انسانی زن منافات داشته باشد. نباید زن را تذلیل کنند و او را وادار به تواضع و خضوع نمایند. تکبر از همه‌ی انسانها مذموم است، مگر از زنان در مقابل مردان نامحرم! زن باید در مقابل مرد نامحرم متکبر باشد. «فلا تخضعن بالقول» در حرف زدن مقابل مرد نباید حالت خضوع داشته باشد. این، برای حفظ کرامت زن است. اسلام این را می‌خواهد و این الگوی زن مسلمان است (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۹/۲۵).

۲-۶ زن مایه‌ی سکونت و آرامش است

آن کسانی که کانون خانواده را تحقیر می‌کنند، خیانت می‌کنند؛ هم به ملت، هم به زن [یعنی] به جامعه‌ی زنان. آن کسانی که وانمود میکنند عدالت جنسیتی به این است که در همه‌ی میدانهایی که مردها وارد می‌شوند، زنها هم باید وارد بشوند، اینها خیانت می‌کنند به اعتماد زن و به حرمت و شخصیت و هویت زن. زن محترم است، هیچ‌کس هم نگفته که زن در میدانهای اجتماعی وارد نشود یا مسئولیت نگیرد یا علم پیدا نکند؛ نه، امروز جزو بهترین دانشمندان ما،

جزو بهترین نویسندگان ما، جزو بهترین شخصیت‌های فرهنگی ما، زنان بی‌شماری هستند که امروز در جامعه‌ی ما حضور دارند؛ این هم هنر انقلاب است؛ این را بدانید، قبل از انقلاب چنین چیزی وجود نداشت! بسیار بسیار محدود بودند کسانی از زنان که توانسته باشند به رتبه‌های عالی علمی و فرهنگی و ادبی و مانند اینها برسند؛ امروز بسیار زیادند؛ این هنر انقلاب بود که این کار را کرد؛ این به‌خاطر همین است که الگوی زن مسلمان اصلاً این است؛ اما درعین حال مدیر خانواده زن است، محور کانون خانواده زن است، مهم‌تر از همه‌ی مشاغل زن، مادری، همسری و ایجاد آرامش و سکینه است. وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا؛ مایه‌ی سکونت و آرامش است؛ این خصوصیت زن در اسلام است و در روز زن این چیزها را بایستی انسان توجه کند. البته به بانوان محترم ایرانی و مسلمان و مؤمن به این مفاهیم اسلامی و قرآنی، توصیه می‌کنیم که اینها را حفظ کنند، روزه‌روز افزایش بدهند؛ از آفتهایی مثل اسراف، مثل چشم و هم چشمی‌های منفی - مثل رقابتهای منفی، مثل الگو گرفتن از زن منحرف غربی - پرهیز کنند؛ مراقب خودشان باشند. زن مسلمان، امروز در کشور ما سرفراز است. زن ایرانی این امتیاز را دارد که هویت مستقل فرهنگی دارد و تحت تأثیر دیگران قرار نمی‌گیرد؛ این را باید در خودتان حفظ کنید (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷).

با توجه به نکات یاد شده، ارزش و جایگاه ویژه‌ی ای که اسلام برای یک زن در نظر گرفته است به خوبی ترسیم می‌گردد، چرا که اسلام زن را علاوه بر اینکه شأنیتش رسیدن به تکامل و اهداف بلند است، در رساندن دیگران به این هدف نیز مؤثر می‌داند، از جمله ایفای نقش مادری در بستر خانواده که ایفای این نقش مهم تأثیر فراوان و غیر قابل جایگزینی در تربیت فرزندان و همسران دارد که در نتیجه موجب ارتقای جامعه و شکوفایی می‌شود.

همانطور که از سخنان علما و بزرگان دینی که از دین اسلام آموخته اند داستیم که جایگاه زن در اسلام یک جایگاه رفیع و ارزشمند است، اما متأسفانه غرب در مبانی شان این امر را قبول ندارند و این مسأله را به کل جهان نیز سرایت داده اند که زن جایگاهی ندارد جز مورد ملعبه قرار

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/۱۴۳

گرفتن. البته نه با این بیان صریح بلکه با نقشه‌هایی که برای بانوان ترسیم می‌کنند و هیچ‌گونه هدفی برای آنان تعریف نمی‌کنند.

با این توضیحات حضور بانوان در عرصه ورزش حرفه‌ای آن‌هم در منظر نامحرمان شایسته یک بانوی تراز اسلامی نیست. چرا که همانطور که بیان شد ورزش حرفه‌ای تمام وقت و تمام‌قوا را درگیر خود می‌کند و با این اوصاف وقت و توان و تمرکزی بر روی پیشرفت روحی و ایفای نقش و وظیفه همسر داری و مادری نخواهد بود، چرا که هدف از خلقت انسان‌ها و رشد و تعالی انسان‌ها مربوط به بعد روحی است و هرچند بعد جسمی انسان نیز دارای اهمیت است؛ لکن در سالم نگاه داشتن که آن‌هم نیازی به ورزش حرفه‌ای و در منظر نگاه مردان، نیست.

نتیجه‌گیری:

انسان کمال طلب در جهت رشد و تعالی خود از ترکیبی به نام جسم استفاده می‌کند؛ ورزش کردن صحیح و اصولی در حدی که موجب سلامت جسم و تندرستی شود ممدوح و مناسب است؛ اما باید در نظر داشت آن ورزشی که موجب صحت و کمک کار حرکت و تکامل است، ورزشی است که هم از نظر زمانی و از لحاظ جسمی تمام وقت و تمام‌قوای بدنی را درگیر خود نکند، چرا که در این صورت نقض غرض خواهد شد.

با توجه به شیوع ورزش بانوان ضرورت علم و آگاهی بانوان نسبت به منافات داشتن یا نداشتن این نوع ورزش‌ها با حجاب و جایگاه مهم زن در اسلام، ضرورت مطرح کردن این بحث بیش از پیش نمایان می‌شود؛ تا بانوان کشورمان این مسأله را هم از جهت حجاب و هم از جهت جایگاه بانوی تراز اسلام مورد بررسی قرار دهند و ما نیز در این پژوهش سعی بر گام نهادن در این هدف داشتیم.

با بررسی جوانب ورزش بانوان در سطح حرفه‌ای و در منظر نامحرمان، از آنچه بیان گردید نتیجه گرفته می‌شود که:

۱- ورزش به آن صورت که شغل محسوب شده است و تمام وقت شبانه روزی و سال فرد را تحت تاثیر قرار می‌دهد موجب می‌شود آن فرد دیگر، هیچ‌گونه فراغ بالی جهت رسیدگی به امور شخصی و تقویت و تکامل قوای روحی خود نخواهد داشت.

۲- توجه به بیان احکام حجاب و استفتانات از مراجع عظام تقلید، این مطلب به‌خوبی درک می‌گردد که حضور بانوان در ورزش حرفه‌ای با داشتن حجاب کامل اسلامی با رعایت تمام شئون و جوانب و همه واجبات آن محل نظر و غیر قابل جمع می‌باشد و از آنجایی که حجاب صرف پوشش بدن نمی‌باشد و حجاب کامل یعنی به‌دور از نگاه‌های غیرانسانی و شهوت‌آمیز نامحرمان بودن و همچنین مورد جلب و توجه نامحرم قرار نگرفتن؛ لذا برگزاری ورزش حرفه‌ای در معرض نگاه نامحرمان، آن‌هم با حجاب کامل اسلامی بسیار دشوار می‌باشد.

۳- با توجه به استفتانات مراجع عظام تقلید و احکام حجاب اسلامی که برگرفته از کتاب و سنت است، حجاب کامل فارغ از مسئله جلب توجه و مفسده، فقط پوشش سر و مو نیست و تمام بدن به‌جز گردی صورت و دو دست تا مچ استثناء شده‌است و این استثنا نیز فقط برای آسایش و عدم عسر و حرج برای زنان است چرا که همانطور که در متن و در قسمت استفتاءات آمده در صورتی که زن می‌داند مرد نامحرم به قصد لذت به‌صورت و دست‌های معمولی زینت نشده او نگاه می‌کند، در این فرض نیز باید حتی صورت و دو کف دست خود را هم بپوشاند؛ باز می‌توان مسئله ورزش حرفه‌ای بانوان را از این منظر نیز مورد بحث و بررسی قرار داد، مگر آن‌که کسی بگوید علم به نگاه شهوت‌آمیز نداشتن در جواز این امر کفایت می‌کند، که آنگاه با مسئله مفسده و احتمال وقوع در حرام می‌توان به‌مقابله با آن پرداخت.

۴- اگر در مسأله حجاب ورزشکاران به این نتیجه رسیدیم که امکان برگزاری ورزش با قیود ذکر شده با رعایت کامل حجاب اسلامی قابل تحقق است، که امتناع عقلی و وقوعی هم ندارد، لکن با مطرح کردن مسأله احتمال فساد و ریبه که همه فقها حکم به حرمت وقوع در امری که احتمال فساد و یا بیراهه رفتن در مسیر انسانی دارد، داده‌اند، ورزش حرفه‌ای بانوان در منظر نامحرمان را می‌توان از این جهت مورد بررسی قرار داد و در نتیجه چون اینچنین ورزشی دارای

ورزش حرفه‌ای زنان مسلمان با تاکید بر ضرورت رعایت پوشش اسلامی/۱۴۵

احتمال مفسده است، آن هم به علت فضای نامناسب آن عموماً، لذا می‌توان مجدداً به این نتیجه برسیم که ورزش حرفه‌ای بانوان در معرض دید نامحرمان، از نظر اسلام غیر قابل تحقق است.

۵- ارزش و جایگاه ویژه‌ای که اسلام برای یک زن در نظر گرفته است این است که اسلام زن را علاوه بر اینکه شأنتش رسیدن به تکامل و اهداف بلند است، در رساندن دیگران به این هدف نیز مؤثر می‌داند، از جمله ایفای نقش مادری در بستر خانواده که ایفای این نقش مهم تأثیر فراوان و غیر قابل جایگزینی در تربیت فرزندان و همسران دارد که در نتیجه موجب ارتقای جامعه و شکوفایی می‌شود.

با این توضیحات حضور بانوان در عرصه ورزش حرفه‌ای، آن هم در منظر نامحرمان شایسته یک بانوی تراز اسلامی نیست. چرا که همانطور که بیان شد ورزش حرفه‌ای تمام وقت و تمام قوا را درگیر خود می‌کند و با این اوصاف وقت و توان و تمرکزی بر روی پیشرفت روحی و ایفای نقش و وظیفه همسر داری و مادری نخواهد بود، چرا که هدف از خلقت انسان‌ها و رشد و تعالی انسان‌ها مربوط به بعد روحی است و هرچند بعد جسمی انسان نیز دارای اهمیت است؛ لکن در سالم نگاه داشتن که آن هم نیازی به ورزش حرفه‌ای نیست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). غرر الحکم، محقق: سید مهدی، رجایی. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۴. جوادی، عبدالله (۱۳۹۷). فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. جوادی، عبدالله (۱۳۹۸). زن در آئینه جلال و جمال، قم: مرکز نشر اسراء.

۶. الجوهری، ابونصر (۱۳۷۶ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملایین.
۷. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۴)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۸. خامنه ای، سید علی، سایت KHAMENEI.IR، بیانات در دیدارهای مختلف.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. زبیدی واسطی، سید مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۸). تفسیر المیزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۴)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۳. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۱۳۷ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، قم: انتشارات اسلامی.
۱۴. قمی، شیخ عباس (۱۳۴۴). سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، قم: اسوه.
۱۵. مجلسی، محمد باقر (۱۳۱۵). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام، دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۳۲ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، قم: انتشارات اسلامی.

رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی^۱ رحمه

الله در معنای طلب و اراده در معنای لفظ امر

محمد علی رمضانی (ایران)^۱ مجتبی عفتی (ایران)^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۹

چکیده

علم پیشین خداوند و چگونگی پیوند آن با اختیار، از جمله مسائلی است که از قدیم در کلام و فلسفه اسلامی و نیز در کلام و فلسفه مسیحی و یهودی مطرح بوده است. یکی از اوصاف ثبوتی خداوند «علم» است. در بینش اسلام، خدا به همه امور عالم آگاه است. علم، هم از اوصاف ذاتی خداوند است هم از اوصاف فعلی. به بیان دیگر، علم الهی مراتب گوناگونی دارد که بعضی از آنها، صفت ذاتی و بعضی صفت فعلی است. حال یکی از مسائل پیچیده فلسفی، که از یک طرف با «خداشناسی» و طرف دیگر با «انسان شناسی» مرتبط است، مسأله سازگاری علم الهی با اختیار انسان است. برای پاسخ به این سوال اول باید معنای «علم» و «اختیار» برای ما روشن گردد. که در ادامه به آن میپردازیم. در این مقاله از دو جهت علم الهی مورد بررسی قرار گرفته است. از یک جنبه رابطه علم الهی با اختیار انسان مورد بررسی واقع شده است. و از طرفی چون به نحوی برخی از دانشمندان علم الهی را در بحث تکالیف انسان دخیل دانسته اند؛ رابطه ی علم با تکالیف هم مورد بحث قرار گرفته است. برخی مثل اشاعره علم الهی را در انجان تکلیف انسان مؤثر تام دانسته لذا او را در انجام تکالیف مجبور میدانند. ولی طبق نظر بزرگان امامیه انسان در انجام افعال مجبور

۱ طلبه مدرسه علمیه صاحب الزمان پایه ۴، mohammadailrmzani994@gmail.com.

۲ استاد همکار - مربی - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

نیست. با توجه به اینکه بحث افعال مطرح میشود، مقاله رویکرد فقهی هم پیدا میکند. زیرا افعال مکلفین موضوع علم فقه است. به همین جهت این مقاله میان رشته ای است.

کلید واژه

جبر - اختیار - علم الهی - انسان

مقدمه

مبانی نظری

الف - معنای علم: بر اساس یک اعتقاد رایج، «علم» معنای بديهی و روشن دارد؛ زیرا هر یک از ما انسان‌ها آن را به مشابه یکی از احوال نفسانی، در درون خود می‌یابیم و گفته شده است که علم از امور بديهی است زیرا آنچه غیر علم است به علم شناخته شود و اگر بخواهیم علم را تعریف کنیم دور محال لازم می‌آید و هرکس به ضرورت و وجدان به وجود خود عالم است و علم هرکس به وجود خود علم خاص بديهی است و بداهت خاص مستلزم بداهت عام است (سجادی، ۱۳۷۵: حرف علم)

البته این نکته را نباید فراموش کرد که علم ما انسان‌ها، در اقسام گوناگون خود، دارای محدودیت‌ها و نقایصی است اما علم الهی از همه این نواقص مبرا است؛ علمی است مطلق، نامحدود، ازلی و ابدی که به هیچ ابزار و واسطه‌ای نیاز ندارد. و آگاه به همه امور (گذشته، حال، بلکه بر تمام حوادثی که در آینده نیز رخ می‌دهد) واقف است.

معنای علم در لغت: راغب در مفردات علم را به معنای ادراک حقیقت یک چیز می‌داند **الْعِلْمُ: إدراك الشيء بحقيقته** (راغب، ۱۴۱۲: ص ۵۸۰)

معنای علم در اصطلاح:

متکلمان گویند: علم عبارت از صفتی است که موجب تمیز اشیاء از یکدیگر می‌شود (سجادی، ۱۳۷۵: حرف علم)

رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی .../۱۴۹

ب- اختیار: توان انتخاب یکی از دو یا چند کار بدلیل. یعنی در هر موردی که انسان قادر باشد کاری غیر از آنچه که فی الواقع انجام می دهد، انجام دهد. استاد مصباح می فرماید: معنای عام اختیار این است، که فاعل ذی شعوری کار را بر اساس خواست خودش، و بدون قهر قاهری انجام دهد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۲ ص ۹۵)

علم الهی از نگاه قرآن و روایات

آیات متعددی از قرآن کریم درباره علم و دانایی خداوند سخن گفته اند. از صیغه های فعلی مصدر «علم» (مانند) عَلِمَ و یَعْلَمُ (که بگذریم، صفت «علیم») (بسیار دانا (و فروع آن مانند) «سمیع و بصیر») (شنوا و بینا) ده ها بار به عنوان وصف خداوند در قرآن به کار رفته است. علاوه بر این، در بعضی آیات شاهد اوصاف خاص تری مانند «عالم الغیب و عالم الغیوب» هستیم. در اینجا ناچاریم تنها به ارائه گوشه ای از دیدگاه های قرآن در این باب بسنده کنیم. در قرآن سوره ملک آیه: «۱۴: اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ الطَّیْفُ الْخَبِیْرُ» (به این اشاره دارد که؛ علم خداوند به موجودات هستی را بر اساس خالقیت او اثبات می کند. و مسأله علم الهی در روایات خاندان عصمت (ع) (نیز از زوایای مختلفی طرح شده است. در پاره ای از روایات، از علم ذاتی خداوند و عدم توقف آن بر وجود معلوم سخن به میان آمده است. امیر مومنان (ع) در توصیف خداوند می فرماید:

«عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ» خداوند عالم بود در آن زمانی که هیچ معلومی وجود نداشت.

در برخی روایات نیز به علم خداوند قبل و پس از ایجاد اشیاء اشاره شده است. در حدیثی از امام صادق (ع) می خوانیم:

«لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتَهُ وَ لَا مَعْلُومَ... فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْیَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومَ وَقَعَ

العلم منه علی المعلوم» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۰۷)

خدای عزوجل، پروردگار ما، در ازل وجود داشت درحالی که علم عین ذاتش بود و هیچ معلومی در میان نبود... پس هنگامی که اشیاء را ایجاد کرد و معلوم وجود یافت، علم او بر معلوم واقع شد.

همچنین از امام صادق علیه السلام روایت شده است که در پاسخ به یکی از اصحاب خویش که گفته بود: «الحمد لله منتهی علمه (سپاس خداوند را به اندازه علم او)» (فرمود: لا تُثقل ذلك؛ فإنه ليس لعلمه منتهی (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ص ۱۳۴) چنین مگو؛ زیرا علم خداوند را پایانی نیست.

علم ذاتی و علم فعلی

در آغاز این بحث، اشاره کردیم که بعضی از اوصاف علم الهی، صفت ذاتی و بعضی دیگر، صفت فعلی اند. و مراتب سه گانه علم خداوند عبارت اند از: علم به ذات؛ علم به اشیاء دیگر قبل از ایجاد آنها؛ علم به اشیاء دیگر پس از ایجاد آنها. با تأمل در مراتب سه گانه علم الهی روشن میشود که باید مرتبه اول و دوم را از اوصاف ذاتی و مرتبه سوم را از اوصاف فعلی به شمار آوریم.

رابطه علم الهی و اختیار انسان:

نظر جبریون:

یکی از دلایل دین داران جبرگرا: علم پیشین خداوند به افعال انسان هاست. با این مسأله، گروهی طرفدار جبرند و هیچ یک از افعال انسان را اختیاری نمی دانند و گروهی دیگر، از اختیار انسان طرفداری می کنند و او را در برخی اعمال خود مختار می دانند.

حال می توانیم این شبهه را این گونه بیان کنیم: علم خدا از نخست به کلیه حوادث و رخدادهای که در جهان واقع می شود، تعلق گرفته است. خدا از ازل می داند که فلان پدیده و فعل خاص در کدام روز و در چه شرایطی محقق و عملی خواهد شد، در این صورت انسان، از انجام آن

رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی .../۱۵۱

کار ناچار و ناگزیز است و ترک آن برای او ممکن نیست، زیرا اندیشه امکان ترک، ملازم با این است که علم خدا صحیح و پابرجانبوده و آمیخته با جهل بوده باشد، و این برخلاف فرض ماست که خدا بر همه چیز از ازل آگاه است.)

بررسی

برای پاسخ به این پرسش چند راه آمده است:

۱) پاسخ نقضی

اگر علم ازلی خداوند سرچشمه جبری بودن افعال انسانها باشد، خداوند نیز فاعل مختار نخواهد بود، زیرا همان گونه که خداوند از ازل بر افعال انسان ها عالم و آگاه است، بر افعال خود نیز علم و آگاهی دارد و در این صورت اگر علم ازلی ما سلب اختیار و مجبور بودن فاعل است، باید خدا را نیز فاعل و آفریدگار مجبور بدانیم. در حالی که خود کسانی که اعتقاد به مجبور بودن انسان ها هستند، نیز خداوند را فاعل مختار می دانند.

۲) پاسخ حلی

الف- علم بحثی و اختیار و اراده بحثی دیگر است و این دو با هم تراحمی ندارند (تابگویم افعال اختیاری یعنی اختیار هر یک از فعل یا ترک چیزی، چون خداوند می داند ما انسان ها یا فعل را انتخاب میکنیم یا ترک آن را، پس مجبوریم و اختیاری در کار نیست.)

زیرا اگر دو اتومبیل با اختیار تمام در حال حرکت اند یا دو طلبه مشغول درس خواندن باشند. و شما رو محاسباتی بدانید که این دو با سرعت و کیفیت درس خواندنی که دارند. قطعاً در ساعت خاصی در نقطه مشخصی با یکدیگر تلافی خواهند کرد یا یکی از دیگری سبقت خواهد گرفت، آیا وقتی با یکدیگر برخورد کردند یا یکی سبقت گرفت، علت آن، علم شماست. و با آن دو همچون دو فاعل بی اختیار و اراده معامله می شود؟؟

پس علم الهی نیز هرگز سلب اختیار از انسان ها نمی کند.

ب) علم خداوند به افعال انسان، به صورت مطلق تعلق نمی پذیرد، بلکه متعلق علم خداوند، عمل انسان با تمام خصوصیات آن است که از جمله به اختیاری بودن آن و تاثیر اراده و قدرت انسان در وقوع آن اشاره کرد.

بنابراین خداوند از ازل می داند که انسان با بهره گیری از اختیار خود، اعمال خاص را انجام می دهد و بدیهی است که در این صورت، نه تنها علم خداوند با اختیار انسان منافاتی ندارد، بلکه آن را تاکید می کند.

نتیجه آنکه علم خداوند به صدور فعل از فاعل آن، با حفظ تمام خصوصیات موجود در فاعل تعلق می گیرد.

بنابراین اگر فاعلی فاقد شعور و اختیار باشد (مثل آتش که منشأ حرارت است) علم الهی به صدور فعل آن به نحو غیر اختیاری تعلق می پذیرد؛ یعنی خداوند از ازل می داند که فلان آتش در زمان و مکان خاصی، به صورت غیر اختیاری منشأ ایجاد آتش میشود. اما اگر فاعلی دارای شعور و اختیار باشد (مانند انسان)، متعلق علم الهی این است که فاعل مذکور با اختیار و گزینش آزاد خویش افعال خود را انجام می دهد.

علامه طباطبایی در این زمینه می گوید:

«خدا از هر پدیده ای با خصوصیت و ویژگی هایی که دارد، آگاه است. و او از کارهای اختیاری انسان از ازل آگاه است. و در این صورت ممکن نیست کارهای اختیاری به صورت غیر اختیاری انجام شود. (طباطبایی، محمدحسین، مرحله ۹، فصل ۱۴)

باتوجه به حرف هایی که تا الان مطرح شد، شاید برای شما هم این سوال پیش آمده باشد که: آیا علم خدا تغییر پذیر است و آیا حکم خدا قابل نقض است؟

تغییر سرنوشت به معنی اینکه عاملی که خود نیز، از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه ای از حلقات علیت است. سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی شود. به بیان دیگر؛ تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدیل قضا و قدر به حکم قضا و قدر، هر چیز شگفت و مشکل به نظر می رسد اما

رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی .../۱۵۳

حقیقت دارد. اینجاست که سوال خودی نشان می‌دهد، آیا علم خدا تغییر پذیر است؟ آیا حکم خدا قابل نقض است؟

جواب همه‌ی اینها مثبت است. بله، خدا علم قابل تغییر دارد، حکم خدا قابل نقض است. یعنی دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد، نظام سفلی و اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان می‌تواند عالم علوی را تکان دهد و سبب تغییراتی در آن شود. و این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است، این همان مسئله‌ی ای است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است: «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمَ الْكِتَابِ» (رعد ۳۹)؛ یعنی خداوند هر چه را بخواهد که قبلاً ثبت شده است محو می‌کند و هر چه را بخواهد که قبلاً ثبت نشد ثبت می‌کند.

چند نکته ضروری

مختصراً در اینجا به چند نکته برای بسط و توضیح بیشتر اشاره می‌شود:

نکته اول: فاعل مضطر و مختار

فاعل‌ها به دو صورت هستند:

الف. فاعل بالطبع: علم پیشین خدا به این گونه فاعل‌ها به این صورت تعلق می‌گیرد که اینها بدون اختیار کار خود را انجام می‌دهند؛ مانند قلب انسان و دستگاه گوارش او که به صورت یک امر اجباری حرکت نموده و افعال خاص خود را جلوه‌گر می‌سازد. حال اگر اینها کار خود را با اختیار انجام دهند، علم خدا واقع‌نما نخواهد بود.

ب. فاعل مختار و آزاد:

این گروه از فاعل‌ها کارهای خود را بر اساس انتخاب و اختیار انجام می‌دهند؛ مثل ملحدان که پرستش خدا و الحادشان بر اساس اختیار می‌باشد و اگر این دو فعل در واقعیت خارجی بدون اراده و اختیار تحقق پذیرد، علم ازلی واقع‌نمایی خود را از دست خواهد داد و منجر به جهل خواهد شد.

نکته دوم: فرق ضرورت فعل با جبر

ضرورت فعل غیر از جبر است. فعلی که در خارج ایجاد می‌شود، اگر تمام اجزاء علتش تحقق پیدا کند، واقع خواهد شد و ضرورت است. از جمله مقدمات فعل اختیاری، صفت اختیار فاعل است که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. و هرکاری نسبت ب هر یک از اجزاء ممکن است و نسبت امکان به آن داده میشود؛ ولی نسبت به تمام علت و مجموع اجزاء علت تامه اش حتمی الوقوع خواهد شد. برای مثال، نوشتن یک سطر، مرکب است از علت های ناقصه فراوان؛ مانند: دست، کاغذ، نویسنده بانوشته، اتحاد زمان و مکان. و یکی از اجزاء علت، اختیار نویسنده است. نسبت معلول به مجموع اجزاء علت تامه «ضرورت» است و نسبت به تک تک اجزاء یکی از آنها اختیار انسان است، به نحو امکان می‌باشد. نتیجه: اختیار انسان در کنار علت های ناقصه در مجموع سبب ضروری و حتمی بودن فعل می‌شود. و علم پیشین خدا به تمام اجزاء علت تامه از جمله اختیار انسان تعلق می‌گیرد، به همین سبب، علم پیشین خدا منافاتی با اختیار انسان ندارد.

نکته سوم: شاهد قرآنی

در توضیح پاسخ سوال آغاز بحث می‌توانیم به قرآن هم استناد کنیم. قرآن داستان حضرت یونس پیامبر و قوم او را در چندین سوره بیان می‌کند. قوم یونس پس از مشاهده نشانه های نزول عذاب الهی به راهنمای مرد دانشمند و کاردانی که در میان آنان بود، گوش فرا دادن، همگی از شهر بیرون رفتند و به دعا به درگاه خدا پرداختند. قرآن در این مورد می‌فرماید: «لما آمنوا كُشِفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (یونس/۹۸)؛ چون به خدا ایمان آوردند عذاب ذلت در دنیا را از آنان برداشتیم و تا زمانی معین بهره مندشان گردانیدیم.

بدیهی است که نزول عذاب و یا برداشته شدن آن، هر یک معلول عوامل خاصی بوده است. به عنوان مثال، پیروی نکردن آنان از پیامبر خدا، عامل نزول عذاب بوده و این خود از قضا و قدر الهی به شمار می‌آید؛ همانگونه که ابراز ندامت و استغفار و دعا به درگاه خدا نیز عامل برداشته شدن عذاب و نمونه ای دیگر از قضا و قدر الهی می‌باشد. و اراده و خواست خدا این بوده که

رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی .../۱۵۵

اگر آنان در عقیده و رفتار خود تغییر دهند، این سرنوشت را تغییر داده، محو نمایند». یمحوا الله ما یشاء و یتبیت «که در مطالب بالا قبلا ذکر کردیم. یعنی خدا از ازل می دانست که قوم حضرت یونس با اختیار و آزادی در رفتار خود تجدید نظر کرده و توبه می کنند و در مسیر هدایت قرار می گیرند. پس تمام جزئیات کار را هم خدا می دانست.

در روایتی، ابوبصیر می گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: چرا خداوند عذاب را که بر بالای سر قوم یونس سایه افکنده بود از آنان برداشت، ولی نسبت به اقوام دیگر چنین نکرد؟ امام (ع) پاسخ دادند: چون در علم ازلی و پیشین خدا مقدر شده بود که آنان توبه می کنند. عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لما أظلم قوم يونس العذاب دعوا الله فصرفه عنهم، قلت: كيف ذلك؟ قال: كان في العلم انه يصرف عنهم (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۳۲۷)

نقد نظر مرحوم محقق خراسانی « رحمه الله » در معنای طلب و اراده در معنای لفظ

امر

مرحوم اخوند در بحث ماده امر اشکالی را مطرح می کنند که در مورد مباحث

کلامی است و ربطی به مسائل اصولی ندارد

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنهما إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، ومعها كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟

قلت: العقاب إنما بتبعية الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)، كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال: انه لم جعل السعيد سعيدا والشقي شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك،

و إنما أوجدهما الله تعالى (قلم اینجا رسید سر بشکست)، قد انتهى الكلام فى المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من الله الرشد و الهداية و به الاعتصام. (خراسانی، ج ۱، ماده امر)

ترجمه این قسمت مرحوم اخون را به صورت اشکال و پاسخ آورده می شود تا فضای بحث روشن تر شود

(اشکال) اگر کفر و عصیان و اطاعت و ایمان بواسطه اراده خدای تعالی باشد که از مراد تخلف پذیر نیست، پس درست نیست که تکلیف به آن تعلق بگیرد (و طلب شود)، چرا که کفر و عصیان و اطاعت و ایمان، خارج از اختیاری هستند که عقلا در تکلیف معتبر است. (پاسخ)

البته وقتی (کفر و عصیان یا ایمان و اطاعت) بواسطه مستفادشان به اراده حق تعالی از اختیار خارج می شوند که قبل از تعلق اراده به آنها، مقدمات اختیاریّه در میان نباشد، و الا (اگر اراده حق تعالی به افعال مزبور، مسبوق به مقدمات اختیاریّه باشد)، پس چاره‌ای جز (استناد) صدور آنها به اختیار فاعل نیست، و الا تخلف اراده حق از مرادش لازم آید (و این امر قابل التزام نیست) تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

(اشکال)

اگرچه (براساس پاسخ فوق) کفر و عصیان از کافر و عاصی، مسبوق به اراده خودشان است لکن در عین حال، این دو (کفر و عصیان)، منتهی به امری شده که در اختیار (آنها) نیست (و آن اراده خدای تعالی است).

چگونه (کفر و عصیان اختیاری هستند)، درحالی که اراده ازلیّه و مشیت الهیه، بر این دو سبقت گرفته است و در این صورت چگونه مؤاخذه این دو بر امری که بالاخره در اختیارشان نیست صحیح می باشد؟

(پاسخ)

رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی .../۱۵۷

- عقاب تابع کفر و عصیانی است که (خود) تابع اختیاری است که ناشی از مقدمات (اختیاریه فعل است که خود) ناشی از شقاوت ذاتی آن دو (کافر و عاصی) است که لازمه خصوصی ذات آن دو است، چنانکه (در حدیث آمده است که)، سعید در شکم مادر سعید بوده و شقی در شکم مادر، شقی است، و مردم معادن و ذخائری هستند مثل ذخائر طلا و نقره. و ذاتی قابل تعلیل نیست.

پس: سؤال از اینکه چرا سعید، سعید قرار داده شده و شقی، شقی خلق شده است منقطع می‌گردد. زیرا: سعید بنفسه و ذاتا سعید است و شقی نیز كذلك.

خدای تعالی این دورا این طور آفریده است و قلم بدینجا که رسید، سرش بشکست. در این مقام کلام به جایی رسید که چه بسا، افهام بسیاری از مردم از درک آن ناتوان است و ما از خدای تعالی رشد و هدایت را طلب نموده و به او تمسک می‌کنیم (سمیعی، ۱۳۸۶، ج ۲ ص ۸۶)

ایت الله مظاهری معتقد است که این گونه مباحث در اصول جایی نداشته و نباید در کفایه مطرح می‌شد:

مرحوم آخوند در طلب و اراده، این گونه بحث را تمام می‌کند و ای کاش مرحوم آخوند بحث را رها می‌کردند؛ برای اینکه این بحث‌ها مربوط به اصول نیست. حالا اسم طلب را آورده‌اند و گفته‌اند طلب دو معنا دارد: یکی به معنای شیء و یکی به معنای صیغه‌ی افعال و ما بمعنا. حال که آورده‌اند، باید رها کنند، اما ما را در بغرنج عجیبی انداخته‌اند که این بغرنج عجیب هم مسأله‌ی جبر و تقویض و هم مسأله‌ی قضا و قدر است. آن وقت نتوانسته‌اند حل کنند و در آخر کار می‌گویند: «قلم اینجا رسید و سر بشکست» (مظاهری، درس خارج اصول)

و البته جواب مفصل هم به مرحوم آخوند توسط ایت الله فاضل لنکرانی رحمه الله علیه داده شده است که ماهیت انسان واجد سعادت و شقاوت نیست:

آیاتصوّر ماهیت انسان من حیث هی، مستلزم، تصوّر سعادت و شقاوت اوست؟ خیر، و لذا این گونه نیست که اگر انسانی پا به عرصه وجود گذاشت باز هم مسأله بهشت و دوزخ برای ماهیت انسان ثابت باشد. و لذا سعادت و شقاوت هیچ گونه ارتباطی به ماهیت

انسان ندارد. فی المثل: اگر شما مدت‌ها در ماهیت انسان من حیث هی، لیست الا هی بحث کنی، حتی برای يك بار هم ذهن شما به سعادت و یا شقاوت کشیده نمی‌شود. به عبارت دیگر: مسأله سعادت و شقاوت و یا به تعبیر دیگر حصول به بهشت و ورود به دوزخ عاقبت کار انسانهای موجود است و نه عاقبت ماهیت انسان. به عبارت دیگر: اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیت انسان باشد، مستلزم این است که: هزاران هزار انسانی که موجود نشده‌اند، دارای بهشت و یا دوزخ باشند و حال آنکه این‌گونه نیست. بلکه حصول به بهشت و ورود به دوزخ اثر وجودی انسان و در حقیقت نتیجه افعال و اعمال انسان موجود در عالم است. و لذا در آیه شریفه آمده است: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ)

متوجه می‌شویم که: سعادت عبارت است از: خوف از مقام ربّ و نهی النفس عن الهوی. امّا: خاف فعل بوده و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در اراده و اختیار دارد. بنابراین: هرکس از روی اراده و اختیار خود نسبت به مقام پروردگار خوف پیدا کند و نفس خود را از طغیان و خواهشهای مضرّ بازدارد، سعادت‌مند است. پس: خوف از مقام پروردگار و نهی نفس عن الهوی دو فعل اخیاری و دو عمل وجودی هستند که تابع وجود انسان‌اند.

(فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۳ ص ۱۹۵)

مرحوم ایت الله العظمی فاضل لنکرانی در ادامه چند نتیجه می‌گیرند:

۱- سعادت و شقاوت دو امر اختیاری و ارادی می‌باشند.

۲- این دو امر اختیاری و وجودی، ارتباطی به ذات ماهیت و لوازم ذات انسان ندارد.

۳- از امور حادثه و نیازمند به علت هستند و ربطی به (الذاتی لا یعلل) ندارند.

پس: نمی‌توان سعادت با شقاوت را با مسئله حیوانیت و یا ناطقیت مقایسه کرد. (فاضل

لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۳ ص ۱۹۵)

رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی .../۱۵۹

و ایشان در ادامه روایت السعید سعید فی بطن امه که مرحوم اخوند به ان استدلال کرده اند را مورد تحلیل قرار می دهد

اگر جناب آخوند مدعی شود که مطلبش مبتنی و مستند به روایتی است که ذکر نمود چه؟ پاسخ می دهیم که: روایت مزبور مسئله ذاتی، ذاتیات و لوازم ماهیات را نفی می کند. چرا؟ زیرا: اگر سعادت و شقاوت مربوط به ذات و ذاتیات و ماهیت انسان می بود، تعبیر (فی بطن امه)، در روایت نمی آمد. زیرا بطن امّ یکی از مراحل وجود است.

پس: باید می گفت: السعید، سعید فی عالم ماهیه. و لو اینکه انسان هرگز به بطن ام قدم نگذارد و در عالم خارج تحقق نیابد، مثل زوجیت که لازمه اربعه است به نحوی که اگر اربعه وجود هم نیابد زوجیت، لازمه آن است.

ثانیا: معنای روایت این است که: به کسی که عاقبت و سرانجام کارش در اثر سوء استفاده از اختیار، منتهی به دوزخ است، به لحاظ سرنوشتش در آینده می توان این نسبت شقاوت را به زمانی که در شکم مادرش هم می باشد، نسبت داد.

به عبارت دیگر: وقتی جمعی از عقلاء به این نتیجه رسیدند که در آینده، جنایتی از فلان کس تحقق می یابد، از هم اکنون آثار شقاوت را بر او مترتب کرده از او متنفّر می شوند. و لذا: مسئله شقاوت و سعادت در بطن امّ هم از همین مقوله است.

نکته: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت صددرصد اختیار است.

(فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۳ ص ۱۹۵)

و در مورد تاثیر عوامل مختلف هم جواب داده شده است :

برخی از علل و عوامل انسان را به سعادت نزدیکتر می کند و برخی انسان را از سعادت دور می کند، امّا، نه آن علل و عواملی که انسان را به سعادت نزدیکتر می کند، راه رسیدن به سعادت را غیر اختیاری می کند، و نه آن علل و عواملی که انسان را از سعادت دور می کند برای انسان اضطرار و اجباری را ایجاد می نمایند.

فی المثل: کسی که نطفه‌اش از حلال و با رعایت آداب و سنن شرعیه منعقد و سپس در دامن والدین محترم و محترمه‌ای تربیت یافته باشد راهش هموارتر و به سعادت نزدیکتر است. کسی هم که نطفه‌اش از غذای حرام و سپس در محیطی آلوده تربیت شده است راهش سنگلاخ‌تر و از سعادت دورتر است.

اما: هیچ‌یک از این دو عامل، سلب اراده و اختیار از انسان نمی‌کند، و هرکسی توان این را دارد که خود را نجات دهد و از ابزار و عوامل هدایت استفاده کند. پس: جناب آخوند (ره)، سعادت و شقاوت جبری و غیر اختیاری نیستند.

(سمیعی، ۱۳۸۶، ج ۲ ص ۹۲)

نتیجه

خداوند متعال نه تنها به صدور فعل از انسان، علم و آگاهی پیشینی دارد، بلکه از خصوصیات و ویژگی‌های خاص آن، مبادی و مقدمات، دور و نزدیک آن نیز علم و آگاهی تام دارد، که یکی از مقدمات و اسباب فعل آدمی، توانایی و اراده و قدرت خود انسان است، به طوری که می‌توان گفت اختیار برای انسان یک امر ضروری است. در نتیجه همان گونه که علم ما به این که فلان شخص در حضور ما کار نیکي را انجام می‌دهد، سبب مجبور بودن آن شخص نمیشود، علم خدا به قبل از تحقق این کار نیک از منظر ما نیز سبب مجبور بودن آن شخص نمیشود.

به عبارت دیگر: خداوند به کارهای ما علم دارد و این علم الهی دخالتی با اختیار انسان ندارد و سبب جبر نمیشود. همانطور که پدر و مادر، فرزند خود را میشناسد؛ خداوند هم بندگان را میشناسد و میداند که او در فلان شرایط چه خواهد کرد. می‌توان گفت که نفی اختیار و جبرگرایی برای توجیه اعمال ناپسند است، زیرا انسانی که می‌داند خوب یا بد چه هست و کدام یک نافع و کدام مضر است و به دنبال انجام فعلی است که برایش نافع باشد، خود نیز مختار است و این را در انجام افعال خود قبول میکند، در انسان مجبور، ترس از مرگ یا اشتیاق به آن معنایی ندارد.

رابطه علم الهی با اختیار انسان با تاکید بر نقد نظر مرحوم محقق خراسانی .../۱۶۱

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید (للسدوق) - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱۳۹۸ق.
۳. حکیم سبزواری، شرح منظومه،
۴. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ۱ جلد، دار القلم - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
۶. رجبی، محمود، انسان شناسی،
۷. سبحانی، جعفر، جبر و اختیار، قم مؤسسه امام صادق (ع) چاپ اول، ۱۳۸۱
۸. سجادی، جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، صفحه: ۵۲۴، امیر کبیر، تهران - ایران، ۱۳۷۵
۹. سمیعی، جمشید، متن، ترجمه و شرح کامل کفایة الأصول - اصفهان، چاپ: اول، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، جلد اول، چاپ سی و یکم ۱۳۹۸،
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحکمه،
۱۲. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة، تفسیر نور الثقلین - قم، چاپ: چهارم، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. مطهری، مرتضی؛ انسان و سرنوشت، تهران، انتشارات صدر، چاپ خانه رودکی ۱۳۷۷

۱۶۲ / پژوهش‌های فقهی - حقوقی، سال ۲، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۱۶. مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، جلد: ۲، صفحه: ۹۴، سازمان تبلیغات اسلامی.

معاونت فرهنگی، تهران - ایران، ۱۳۶۶ ه.ش.

۱۷. مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت

۱۸. مظاهری حسین، درس خارج اصول، ۱۳۹۵/۶/۶

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین و بررسی تطبیقی آن با حقوق موضوعه ایران

جواد سالمی (ایران)^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

چکیده

روند سریع ارتباطات و تعاملات جهانی و به ویژه معاملات تجاری بین المللی وضع قانون موافق با مقتضیات زمان را می طلبد که حقوقدانان جهانی را بر آن داشته که قوانین متحد الشکلی را در این راستا به جامعه تقدیم کنند یکی از آن نمونه ها کنوانسیون بیع بین المللی ۱۹۸۰ وین می باشد؛ یکی از مباحث مهم در حقوق قراردادهای حق فسخ قرارداد است، و از آنجایی که قرارداد فسخ شده حقوق و تکالیف جدیدی را برای طرفین قرارداد ایجاد می کند. در این سیاهه در پی پاسخ به آن هستیم که اگر کالای تحویلی به خریدار، مطابق با کالای مورد تعهد نباشد یا به دلیل دیگری (موجبات فسخ)، حق فسخ برای خریدار ایجاد شده باشد که در کنوانسیون بیع بین المللی ۱۹۸۰ وین و حقوق موضوعه ایران پیش بینی شده است، که خود استثنایی بر اصل لزوم قراردادهاست آیا ممکن است با موانعی (مستقطات خیار) مواجه شود؟ که ذی خیار را از این حق محروم سازد؟ در این مکتوب به فسخ و شرایط و آثار و موانع آن و نیز موانع فسخ و عدم امکان رد کالا پرداخته شده است.

کلمات کلیدی: فسخ، کنوانسیون وین، بیع بین المللی کالا، حقوق ایران، موانع فسخ

۱ استاد همکار - مربی - گروه علوم انسانی - دانشکده حقوق و علوم سیاسی - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم دانشگاه مجازی المصطفی (ص) <mailto:jawadsalemi@yahoo.com>

مقدمه

در عصر حاضر و روند سریع ارتباطات و تعاملات جهانی و بالخصوص معاملات تجاری وضع قانون موافق با مقتضیات زمان را می‌طلبد که حقوقدانان جهانی را بر آن داشته که قوانین متحد الشکلی را در این راستا به جامعه تقدیم کنند یکی از این نمونه‌ها کنوانسیون بیع بین المللی ۱۹۸۰ وین می‌باشد یکی از سری مباحث مهم در حقوق قراردادهای حق فسخ قرارداد است، و از آنجایی که قرارداد فسخ شده حقوق و تکالیف جدیدی را برای طرفین قرارداد ایجاد می‌کند. سوال اصلی این مکتوب اینست که در صورتی که کالای تحویلی به خریدار، مطابق با کالای مورد تعهد نباشد یا به دلیل دیگری برای خریدار، حق فسخ (موجبات فسخ) ایجاد شده باشد که در کنوانسیون بیع بین المللی ۱۹۸۰ وین پیش بینی شده است، که خود استثنایی بر اصل لزوم قراردادهاست آیا ممکن است با موانعی (مستقطات خیار) مواجه شود؟ که ذی‌خیار را از این حق محروم سازد؟ در این نوشته در پی پاسخ به این سوال هستیم که کنوانسیون وین چه مقرره‌ای در این زمینه پیش بینی کرده است و موانع را با چه انگیزه و رویکردی طراحی ساخته است؟ سعی شده است مطالعه تطبیقی با حقوق موضوعه ایران که بر مبنای فقه امامیه است را در خود داشته باشد.

فصل اول: فسخ و مباحث پیرامونی

در اصطلاح حقوقی، فسخ عبارت است از پایان دادن به هستی حقوقی قرار داد به وسیله یکی از طرفین یا شخص ثالث. بدین ترتیب فسخ یک عقد، در واقع انشای یک طرفه انحلال آن و ماهیتاً به منزله نوعی ایقاع است. و مبنای این حق اختیاری است که بنا به توافق طرفین یا مستقیماً به حکم قانون برای یک یا دو طرف قرارداد و یا شخص ثالث شناخته شده است. باید خاطر نشان شد که در حقوق بسیاری از کشورهای رومی ژرمنی (دارای حقوق نوشته) در صورت عدم ایفای تعهدات از سوی متعهد دادگاه او را ملزم به اجرای عین تعهد می‌کند هرچند که در عمل بیشتر الزامها مالی هستند و چندان نوبت به الزامات (مگر در مورد عین معین و یا

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۶۵

در حکم آن) نمی رسد؛ اما در حقوق کامن لو و بسیاری از کنوانسیون های بین المللی و در تجارت بین المللی نیز متعهد باید تعهد خود را اجرا کند، لیکن در صورت نقض تعهد و عدم ایفای وظایف مجبور به ایفای عین تعهد نمی شود بلکه باید خسارات وارده را در صورت وقوع، جبران کند، بنظر برخی از شارحان کنوانسیون این روش در تجارت بین الملل کارسازتر از روش های دیگر است (داراب پور، ۲۸، ۱۳۹۳).

بخش اول: فسخ در کنوانسیون و حقوق ایران

فسخ در کنوانسیون

فسخ به عنوان یکی از نهادهای حقوقی و به عنوان یکی از روش های جبران خسارت (داراب پور، ۱۷۹، ۱۳۷۵) در کنوانسیون به رسمیت شناخته شده است و اثر مهم آن، انحلال قرارداد بیع است. هنگامی که این فسخ به نحو معتبر و مؤثر صورت پذیرد، به عنوان قاعده متعاقدين را از تمام وظایف آینده خود مبری می سازد. در همین راستا ماده ۸۱ کنوانسیون مقرر می دارد: «فسخ قرارداد هر دو طرف را از وظایف مربوطه... مبری می کند...» بر این اساس بعد از آن بایع اجازه ندارد که تقاضای پرداخت ثمن را بنماید و خریدار نیز حق تقاضای تسلیم مبیع را ندارد مگر در حالت های خاص. اجرای عین قرارداد نیز به هر نحو غیرممکن می شود. و همچنین فسخ بخشی از قرارداد نیز در کنوانسیون پذیرفته شده است (داراب پور، ۲۶۳، ۱۳۷۵) بنابراین اگر یکی از طرفین قرارداد فقط بخشی از قرارداد را فسخ کند طرفین تا آن اندازه از قرارداد که فسخ شده از انجام وظایف مربوطه معاف می شوند.

اما در خصوص اینکه انحلال قرارداد آیا از زمان فسخ صورت می گیرد یا از زمان انعقاد؟ در پاسخ باید گفت در کنوانسیون، مواد مطروحه به صراحت بیان نمی کند که آیا اصولاً عقد از

زمان فسخ منحل می‌شود یا از زمان انعقاد (همان، ۱۹۲، ۱۳۷۵). با وجود این به نظر می‌رسد که از روح مواد ۸۱ و بویژه بند ۱ ماده ۸۴ این چنین برمی‌آید که عقد از زمان انعقاد منحل می‌شود (همان، ۱۹۲، ۱۳۷۵).

۲- فسخ در حقوق ایران

در حقوق ایران تاسیس حقوقی فسخ دامنه وسیعی را به خود اختصاص داده است و مبحث پنجم از فصل اول باب سوم از کتاب دوم قانون مدنی به جهت بیان انواع و احکام آن طراحی شده است؛ مطابق ماده ۲۱۹ قانون مدنی قراردادی که میان متعاملین لازم الاجرا است ممکن است به دلایل مختلف فسخ، اقاله یا منفسخ شود. (عقودی که بر طبق قانون واقع شده باشد بین متعاملین و قائم مقام آنها لازم الاتباع است مگر اینکه به رضای طرفین اقاله یا به علت قانونی فسخ شود)؛ در حقوق ایران که برگرفته از فقه امامیه است فسخ به عنوان یک استثنا بر اصل لزوم می‌باشد که قانونگذار در ماده ۴۵۷ ق.م. به صراحت آن را مورد اشاره قرار داده است: (هر بیع لازم است مگر اینکه یکی از اختیارات در آن ثابت شود.) باید گفت بیع در این ماده، به عنوان مثال است و خصوصیتی ندارد.

باید خاطر نشان شد که در حقوق داخلی ایران و حقوق بسیاری از کشورهای رومی ژرمنی (دارای حقوق نوشته) در صورت عدم ایفای تعهدات از سوی متعهد دادگاه او را ملزم به اجرای عین تعهد می‌کند هرچند که در عمل بیشتر الزامها مالی هستند و چندان نوبت به الزامات (مگر در مورد عین معین و یا در حکم آن) نمی‌رسد؛ اما در حقوق کامن لو و بسیاری از کنوانسیون‌های بین‌المللی و در تجارت بین‌المللی نیز متعهد باید تعهد خود را اجرا کند، لیکن در صورت نقض تعهد و عدم ایفای وظایف مجبور به ایفای عین تعهد نمی‌شود بلکه باید خسارات وارده را در صورت وقوع، جبران کند، به نظر برخی از شارحان کنوانسیون این روش در تجارت بین‌الملل کارسازتر از روش‌های دیگر است (داراب پور، ۲۸، ۱۳۹۳).

بخش دوم: شرایط فسخ در کنوانسیون و حقوق ایران

۱- شرایط فسخ در کنوانسیون

در کنوانسیون برای ایجاد حق فسخ شرایطی را در ماده ۷۲ ک ذکر کرده است در این ماده آمده است: (۱. هرگاه پیش از تاریخ اجرای قرارداد معلوم شود که یکی از طرفین مرتکب نقض اساسی قرارداد خواهد شد. ۲. طرفی که قصد اعلام بطلان دارد چنانچه وقت اقتضا کند مکلف است اخطار متعارفی به طرف دیگر بدهد تا برای او این امکان فراهم شود که اطمینان کافی جهت ایفاء تعهدش بدهد. ۳. چنانچه طرف دیگر اعلام کرده باشد که تعهدات خود را اجرا نخواهد کرد الزامات مذکور در بند پیشین منتفی خواهند بود.)
اعلام فسخ قرارداد در کنوانسیون تنها زمانی نافذ است که طی اخطاری به طرف دیگر به عمل آید.

و همچنین شرایط حق فسخ در دو ماده ۴۹ و ۶۴ ک و اعمال حق خیار مشروط به ماده ۸۲ ک می باشد، و نیز ماده ۶۴ ک مواردی که بایع می تواند از این حق استفاده کند را برشمرده است. در بند ۲ ماده ۷۲ به شرط دیگری از شرایط فسخ و آن اعلام فسخ در مدت زمان متعارف که در غیر اینصورت حق فسخ از بین خواهد رفت مورد اشاره شده است، که در حقوق ایران برای بعضی از اختیارات این موارد صراحتاً ذکر شده است. بند ۲ ماده ۷۲: « طرفی که قصد اعلام فسخ قرارداد را دارد، چنانچه وقت اقتضا کند مکلف است اخطار متعارفی به طرف دیگر بدهد تا برای او این امکان فراهم شود که تضمین کافی جهت ایفاء تعهدش بدهد».

خریداری که قصد دارد کالاها را رد کند باید ظرف زمانی متعارف به فروشنده اعلام کند که از قبول آنها امتناع می ورزد؛ این اخطار باید واضح و منجز باشد و خریدار نباید متعارض با رد

کالاها اقدامی نسبت به کالاها کند که حاکی از انکار حق مالکیت فروشنده نسبت به کالاها باشد؛ خریدار باید از دریافت آن توسط فروشنده یقین حاصل کند و در غیر این صورت چنین خطاری فاقد اثر است (اشمیتوف، ۱، ۲۲۳، ۱۳۷۸).

۲- شرایط فسخ در حقوق ایران

فسخ از آنجایی که یک عمل حقوقی است لذا باید شرایط عمومی قصد، رضا و اهلیت را مضاف بر شرایط اختصاصی را دارا باشد و از آنجایی که بحث فسخ و موارد آن بسیار وسیع است نظیر آنکه خیار فسخ از آنجایی که برای تدارک ضرر است (روحانی قمی، ۲۲، ۸۸، بی تا) و بنابر نظر مشهور در فقه فوریت فسخ پس از آگاهی از تخلف وصف است که در صورت تراخی باعث اسقاط حق می شود (حکیم، ۲، ۵۳، ۱۴۱۰)، و مباحث دقیق دیگر که از حوصله این سیاهه خارج است و باید به دیگر نوشته ها در اینخصوص مراجعه کرد.

۱. بخش سوم: آثار فسخ در کنوانسیون و حقوق ایران

۱. در کنوانسیون

اولین اثر فسخ قرارداد، در صورتیکه به نحو معتبر و مؤثر واقع شود رها شدن طرفین از انجام دادن تعهدات (انحلال قرارداد) که در حقیقت رابطه قراردادی به عمر خود پایان می دهد (صفایی، ۳۱۳، ۱۳۹۵)، و به عنوان قاعده هر دو طرف را از کلیه وظایف آتی خود بری می کند. ماده ۸۱ کنوانسیون در همین راستا مقرر می دارد: « فسخ قرارداد هر دو طرف را از وظایف مربوطه... خلاص می کند...»

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۶۹

اجرای عین قرارداد به هر نحو غیر ممکن خواهد شد. بر این اساس اگر یکی از طرفین قرارداد فقط بخشی از قرارداد را فسخ کند طرفین تا آن اندازه از قرارداد که فسخ شده از انجام وظایف مربوطه معاف می شوند.

این مطلب شبیه ای را در ذهن ایجاد می کند که آیا فسخ در کنوانسیون مرادف بطلان نیست و نویسندگان بویژه در ماده ۸۴ در طی بیان آثار انحلال عقد، که از ابتدا آن را از بین می برد قابل استنباط است؟ در پاسخ باید گفت تصریحی به بطلان از ابتدا نشده است و تنها وجوه اشتراک داشتن میان فسخ و بطلان، آندو را به یک حقیقت واحد تبدیل نمی کند چراکه فساد در معاملات، عبارت است از عدم ترتب اثر بر معامله است در مقابل صحت عبارت است از ترتب اثر بر معامله می باشد (شاهرودی، ۲، ۱۱۳، ۱۴۲۶). در حالی که فسخ اعمال حق خیاری است که نتیجه اعمال آن ابطال قرارداد است (صدر، ۳، ۳۶۱، ۱۴۲۰) مفهوم فسخ غیر از ابطال است و صدق هریک از آن دو به حیثیتی غیر از دیگری است. صدق فسخ و حلّ به لحاظ حیثیت انحلال عقد و پایان یافتن آن است و صدق ابطال به لحاظ حیثیت زوال اثر عقد و عدم بقای آن می باشد، این دو مفهوم با هم متباین هستند گرچه در یک مورد جمع شده اند (جمعی از مؤلفان، ۴۷، ۱۸۳، بی تا).

با توجه به مباحث مطرح شده باید گفت که اثر فسخ در کنوانسیون، نظیر آنچه در حقوق فرانسه، فقهقرائی است و قرارداد را از ابتدا بی اثر می سازد و آنچه در بند ۲ ماده ۸۱ آمده گویی مقتبس از نظامهای حقوقی رومی ژرمنی بویژه حقوق حقوق فرانسه است (صفایی، ۳۰۷، ۱۳۹۵).

دومین اثر فسخ عقد بیع بین المللی بازگرداندن آثار عقد به حالت اول است.

سومین اثر فسخ استرداد منافع حاصله مندرج در ماده ۸۴ کنوانسیون:

« ۱. اگر فروشنده ملزم به ردّ ثمن باشد باید بهره آن را از تاریخ تأدیه ثمن بپردازد؛

۲. خریدار در صورتی باید حساب منافع حاصله از تمام یا بخشی از کالا را به فروشنده پس دهد که:

الف) مکلف به اعاده تمام یا بخشی از کالا باشد؛

ب) اعاده تمام یا قسمتی از کالا یا اعاده تمام یا بخشی از کالا عمدتاً به همان وضعیتی که آنها را دریافت کرده برای وی مقدور نباشد، ولی علی‌رغم این عدم امکان، قرارداد را فسخ کرده یا از فروشنده مطالبه کالای جانشین را نموده باشد».

۲. در حقوق ایران

با فسخ پیوند ناشی از قرارداد، در حقوق ایران اثر آن نسبت به آینده است و انحلال عقد را از حین فسخ ایجاد می‌کند و وجود عقد را از آغاز حذف نمی‌کند. بنابراین اگر طرفی که به موجب عقد مالک شده تصرفی در ملک کرده باشد، فسخ آن را باطل نمی‌کند. قانون مدنی دو فرض از این گونه تصرفها را در خود آورده است:

۱ ماده ۴۵۴ قانون مدنی:

«هرگاه مشتری مبیع را اجاره داده باشد و بیع فسخ شود اجاره باطل نمی‌گردد، مگر اینکه عدم تصرفات ناقله در عین و منفعت بر مشتری صریحاً یا ضمناً شرط شده که در این صورت اجاره باطل است.»

۲ ماده ۴۵۵ قانون مدنی:

«اگر پس از عقد بیع مشتری تمام یا قسمتی از مبیع را حق غیر قرار دهد، مثل اینکه نزد کسی رهن گذارد، فسخ معامله موجب زوال حق شخصی مزبور متعلق نخواهد شد، مگر اینکه شرط خلاف شده باشد.»

از مفاد دو ماده فوق می‌توان قاعده‌ای را استخراج کرد که به موجب آن، تصرف طرفی که در اثر عقد مالک شده در موضوع تملیک نافذ بوده است و فسخ لاحق به آن صدمه نمی‌زند، مگر

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۷۱

اینکه بر خلاف این ترتیب، به طور ضمنی یا صریح تراضی شده باشد. بنابراین منافع و نمآت منفصله مورد معامله که از زمان عقد تا زمان فسخ حاصل شده مال منتقل الیه عقد و از زمان فسخ به بعد مال کسی است که در نتیجه فسخ مالک مورد معامله می شود (بهرامی احمدی، ۲۷۶، ۱۳۸۶).

در فقه نیز اثر فسخ مربوط به آینده است و باید هر کدام از عوضین به صاحبان خود قبل از قرارداد برگردانده شوند (اصفهانى، ۳۱، بی تا).

در فقه دو دیدگاه در خصوص تصرف در مبیع قبل از علم به عیب، و خيار فسخ وجود دارد: ۱- در صورتی که مشتری در مبیع به هر نحوی که صورت گرفت تصرفی کرد این تصرف بمنزله قبول این کالا با تمام ویژگی ها، و مانع از فسخ می شود چراکه تصرف دلالت بر رضای به لزوم عقد است (انصاری، ۵، ۸۱، ۱۴۱۵) ۲- تصرف قبل از آگاهی به وجود عیب مانع از فسخ نمی شود. طرفداران دیدگاه دوم برای اثبات این نظریه اشکالاتی را بر دیدگاه اول اقامه می کنند که نباید گفت تصرف دلالت بر رضای به لزوم عقد است ممکن برخی از تصرفات را نشانه رضا دانست اما همیشه اینگونه نیست (انصاری، ۵، ۱۰۷، ۱۴۱۵). صاحب جامع المقاصد (همان، ۵، ۸۱، ۱۴۱۵) می گوید تصرف به قصد تملک را می توان به عنوان ضابطه ای برای قبول پذیرفت، لیکن تصرف اختباری را نمی توان قبول کرد؛ اشکال دیگری که به قول اول گرفته می شود اینست که اسقاط خيار باید در زمان خيار رخ دهد در حالیکه تصرف قبل از علم و آگاهی به عیب، موجبی برای خيار ایجاد نشده تا بتوان آنرا اسقاط کرد و این اسقاط ما لم یجب است؛ بر این اساس انواع تصرفات همیشه و در همه جا به معنای امضای عقد نیست، بلکه تنها تصرفات مالکانه ای را می توان مانع فسخ دانست که، ظهور در اراده اسقاط فسخ و یا امضای عقد داشته باشند. از این رو اگر قرینه ای بر اسقاط خيار وجود نداشته باشد، هیچ اثری بر تصرفات مترتب نخواهد شد (جمعی از مؤلفان، ۵۱، ۲۱۰، بی تا).

در نهایت باید گفت با پایان پذیرفتن رابطه قراردادی طرفین عقد ملزم به استرداد عوضین و منافع می‌شوند و در بعضی شرایط امکان مطالبه خسارت نیز وجود دارد.

۲. فصل دوم: موانع فسخ

۳. موانع فسخ خریدار در ماده ۸۲ کنوانسیون

کنوانسیون یکی موانع فسخ خریدار را در بند ۱ ماده ۸۲ بیان کرده است کنوانسیون در اینخصوص آورده است: «چنانچه برای مشتری، اعاده کالا عمدتاً به همان وضعیتی که آن را دریافت داشته است مقدور نباشد، حق اعلام فسخ یا الزام بایع به تسلیم بدل کالا را از دست می‌دهد.»

این ماده الهام گرفته شده از اصل ۷۱ قانون متحدالشکل بیع بین المللی است (داراب پور، ۳، ۱۶۶، ۱۳۷۵)؛ کنوانسیون در این بند قاعده ای را پایه گذاری می‌کند که در صورت عدم امکان رد کالا توسط مشتری به فروشنده، اصل اینست که از حق فسخ خود محروم می‌شود. این قاعده به آسانی قابل توجیه بنظر می‌رسد چرا که در فسخ، خریدار ملزم به رد کالای دریافتی است، حال که قادر به رد آن نمی‌باشد، نمی‌توان طرف قرارداد را ملزم به لوازم فسخی کرد که خود شرایط آن را ندارد (میرزا نژاد جویباری، ۲۷۸، ۱۳۸۴). باید خاطر نشان شد که از دست دادن حق فسخ قرارداد، در صورت عدم امکان استرداد کالای مقبوض، در برخی سیستم‌های حقوقی برسمیت شناخته نشده است (داراب پور، ۳، ۱۶۶، ۱۳۷۵).

همانگونه که ملاحظه می‌شود امکان عملی استرداد کالا رابطه نزدیکی با حق فسخ عقد بیع دارد و خریداری که نتواند کالای دریافتی را مسترد نماید و لو آنکه عدم مطابقت کالا را با مشخصات مورد توافق به اثبات برساند، حق فسخ خود را از دست خواهد داد.

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۷۳

یکی از اصول کلی که مقررات قانون فروش کالاها بر آن بنا نهاده شده، آنست که اگر چنین تلقی شود که خریدار کالاها را قبول کرده است دیگر حق رد آنها را از دست می دهد، لیکن حقوق مربوط به کالاها نظیر خسارت در صورت عدم تطابق را همچنان خواهد داشت (اشمیتوف، ۱، ۲۰۷، ۱۳۷۸)؛ آنچه در اینجا بنظر مورد سوء تفاهم واقع شده اینست که، تصرف در کالا را قرینه بر قبول گرفته شده و تغییرات حاصل بر اثر تصرف را قرینه بر قبول پنداشته اند؛ در حالی که اینگونه نیست که تصرف بطور مطلق نشان از قبول خریدار است، بلکه تنها تصرفات با قصد قبول را می توان قرینه و دلیل بر قبول فرض کرد. برخی از شارحان (داراب پور، ۳، ۱۶۶، ۱۳۷۵) کنوانسیون نیز مطلق تصرف را مانع از اعمال حق خیار مشتری ندانسته و تنها تصرفی را مانع استرداد می دانند که کالا را از وضعیت متعارف خارج ساخته و منجر به تغییر اساسی کالا شود؛ بر این اساس نباید به همان وضعیت در هنگام قبض را، مساوی با عدم تصرف قلمداد کرد.

تحلیل بند ۱ ماده ۸۲ ک

از عبارت (اعاده کالا عمدتاً به همان وضعیتی.. که در ماده ۸۲ کنوانسیون آمده چنین فهمیده می شود که مراد از اعاده، اعاده فیزیکی و عینی کالا است بر این اساس اعاده عین خارجی و فیزیکی کالا باید غیر ممکن شده باشد (همان، ۳، ۱۶۶، ۱۳۷۵). استرداد ناممکن عرفاً ظهور در این دارد که تغییراتی اعم از تغییرات فیزیکی در خود کالا مراد است و به طور کلی تلف، تنقیص و حتی انتقال به دیگری را نیز شامل می شود. اما سوالی که در اینجا قابل طرح است اینکه اعاده باید دقیقاً و عیناً به همان وضعیت هنگام دریافت صورت بگیرد؟ در حالیکه می دانیم در بسیاری از کالاها بویژه کالاهای غذایی و فاسد شدنی که معمولاً در معرض تغییر می باشند و به مرور زمان طراوت اولیه خود را از دست می دهند، با این وجود باید گفت در اینصورت قریب به اتفاق اعاده کالا به همان وضعیت اولیه هنگام قبض برای مشتری میسر

نخواهد بود و حق فسخ خود را از دست می‌دهد، یا نویسندگان کنوانسیون تغییرات جزئی و قابل مسامحه را با اختیار کردن این کلمه (عمدتاً) مدّ نظر داشته‌اند؟

برخی از شارحین (همان، ۳، ۱۶۶، ۱۳۷۵) کنوانسیون فلسفه وضع این بند از ماده را، مجازات خریداری می‌دانند که تقصیر وی منجر به عدم امکان ردّ کالا شده است، باید توجه داشت که عدم امکان اعاده کالا به نحو قابل انعطافی در کنوانسیون تعریف شده، یعنی ضرورتی ندارد که کالا عیناً در همان وضعیتی باشد که قبض شده است بلکه کالا تنها باید بطور کلی و عمدتاً در همان وضعیت باشد؛ بنابراین به احتمال زیاد می‌توان ماشینی که تنها چند بار از آن استفاده شده را در همان وضعیتی که خریدار قبض کرده تلقی نمود.

به نظر می‌رسد نویسندگان کنوانسیون برای تعادل میان حقوق فروشنده و خریدار نگفته‌اند که کالا دقیقاً و عیناً (میرزا نژاد جویباری، ۲۷۹، ۱۳۸۴) باید به همان وضعیت اولیه باشد بلکه عمدتاً باید به همان وضعیت اولیه باشد یعنی تغییر اساسی در آن ایجاد نشده باشد و تغییرات جزئی را مانع فسخ ندانسته‌اند لیکن نباید تغییر به حدی باشد که موجبات اضرار به فروشنده را لازم آورد (همان، ۲۸۱، ۱۳۸۴) چراکه ردّ کالا در اینصورت مستلزم بی‌عدالتی و ضرر وی خواهد بود.

این کلمه می‌تواند نقش بسیار زیادی را در جریان دادرسی و داوری عادلانه داشته باشد و دست قاضی و داور را تا حدود زیادی باز گذاشته است (داراب پور، ۳، ۱۶۶، ۱۳۷۵)، هر چند ممکن است مورد سوء استفاده سودجویان قرار بگیرد.

سوال دیگری که در اینجا قابل طرح است اینکه آیا خریدار در صورت عدم امکان رد کالا، بطور مطلق این حق را از دست می‌دهد یعنی در صورت قیمی یا مثلی بودن کالا، با این وجود که میتواند مثل، و در صورت قیمی بودن قیمت آن را پرداخت کند از حق فسخ خود محروم می‌شود؟

مواع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۷۵

مفسرین کنوانسیون اضافه می نمایند؛ اگر کالا کلی فی الذمه یعنی کالایی باشد که که اشباه و نظائر آن نوعاً زیاد و شایع است و لو آنکه کالای دریافتی مشتری به دلیل قصور او تلف شده باشد خریدار میتواند کالای جانشین را تدارک نموده و با اعلام فسخ قرارداد آنها را به فروشنده مسترد دارد، چراکه حکم کنوانسیون در مقام استرداد انعطاف پذیر بوده و لازم نیست که کالا «عیناً» در همان وضعیتی که دریافت شده مسترد گردد. بلکه کافی استکه عمده‌تاً در همان وضعیتی که دریافت نموده بازگردانده شود. و حتی برخی (همان، ۳، ۱۶۶، ۱۳۷۵) بطور جزم نوشته اند: "نهایتاً اگر کالا کلی فی الذمه باشد خریدار همیشه می تواند کالای جانشین را تحویل دهد".

۴. استثنای ماده ۸۲ کنوانسیون

نویسندگان کنوانسیون پس از ذکر قاعده اصلی - عدم امکان فسخ در صورت عدم امکان اعاده - استثنائاتی را حتی با وجود عدم امکان استرداد کالا، ذیل بند ۱ ماده ۸۲ ذکر کرده اند. هرچند این استثنائات خوشایند برخی از نویسندگان واقع نشده و کثرت استثنا در این ماده را تا حدودی از باب تخصیص اکثر قبیح دانسته و در این خصوص نوشته اند: "جای استثناء و قاعده عوض شده و ... استثناء غالب بر اصل است". در مقابل برخی دیگر فلسفه وضع این استثنائات را مطابق مقتضیات عملی تجاری بین المللی و قابل توجیه می دانند (اشمیتوف، ۱، ۴۵۸، ۱۳۷۸)؛ بر اساس بند ۲ ماده ۸۲، سه مورد علی رغم ممکن نبودن استرداد مبیع به همان شکل اولیه، خریدار حق خواهد داشت نسبت به فسخ قرارداد اقدام کند، زیرا عادلانه نیست که حق فسخ خریدار در صورتی که عامل خارجی اجتناب ناپذیر (فورس ماژور) باشد موجب عدم امکان استرداد کالا شود در حقیقت اینگونه موارد موجب عقیم شدن معامله می شود (همان، ۱، ۴۵۸، ۱۳۷۸)؛ اما در صورت ایجاد تغییر ارادی توسط مشتری دیگر نباید گمان برد همچنان

باید او را مبسوط‌الید در فسخ دانست و می‌تواند وضعیت نامطلوبی را بر فروشنده تحمیل کند، بر این اساس تغییر ممکن است توسط خود فروشنده یا توسط ثالث یا فورس ماژور باشد، که در هر سه صورت مذکور حق فسخ از بین نخواهد رفت (میرزا نژاد جویباری، ۲۸۷، ۱۳۸۴)؛ یا بعضی عیوب ممکن است در کالا وجود داشته باشد که قبل از بازرسی دقیق فنی و آزمایشگاهی معلوم نمی‌شوند، و در مرحله بازرسی و آزمایش ممکن است مقداری از کالا از بین رفته یا فاسد شود، و این امر نباید ضرری را بر خریدار تحمیل کند، چراکه حق خریدار برای رد کالاها موکول به رسیدن آنها و برخوردار بودن خریدار از یک فرصت متعارف برای بررسی آنهاست و عدم امکان ردّ به علت فاسد شدن مبیع در جریان بازرسی موضوع ماده ۳۸ کنوانسیون که ماده مزبور فرض را بر این نهاده که، تغییر نتیجه ضروری بازرسی صحیح باشد نه بازرسی نادرست و نامتعارف (همان، ۲۹۰، ۱۳۸۴)؛ که در صورت خلاف باید گفت، خریدار حق فسخ خود را از دست می‌دهد، مگر اینکه اتفاق متفاوتی بین متعاملین صورت گرفته باشد (اشمیتوف، ۱، ۲۲۳، ۱۳۷۸)؛ و در نهایت در بند آخر ماده ۸۲ برای حمایت از مشتری با حسن نیت است، که تمام یا مقداری از آن را در جریان عادی تجارت به فروش رسانده یا مصرف کرده، یا تغییر شکل داده، و بعداً عدم انطباق کالا کشف شود، حق فسخ خریدار را محفوظ دانسته است؛ باید یاد آور شد که، اقدامات مذکور باید پیش از کشف نقص و عدم مطابقت صورت گرفته باشد و در غیر این صورت تصرف بعد از آگاهی از عدم مطابقت، بمنزله رضایت مشتری - با وجود عیوب مکشوف - تلقی خواهد شد، و در اینصورت حق فسخ را دیگر نخواهد داشت.

۵. عدم امکان ردّ کالا و حق فسخ در فقه امامیه و حقوق ایران

در فقه امامیه این مبحث ذیل عنوان مسقطات خیار مطرح می‌شود، باید دید آیا عدم امکان رد کالا به عنوان یکی از موانع فسخ بشمار آمده است؟ در چه صورتی حق فسخ از بین می‌رود، آیا تصرفات غیر متلف نیز از مسقطات حق فسخ بشمار آمده است یا خیر؟ در بررسی‌های

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۷۷

صورت گرفته می بینیم که برخی فقها تصرف را یکی از مسقطات خیار بشمار آورده اند، بدان دلیل که نتیجه طبیعی و ضروری تصرف، حدوث تغییر در کالا می شود، و کالا به همان وضعیت سابق باقی نخواهد ماند، اما این استدلال عقلی فلسفی است در حالیکه نگاه عرفی مطلوب و ملاک است، و در نگاه عرف آیا هر نوع تصرفی موجب ایجاد تغییر می شود که دیگر کالای مورد تصرف همان کالای سابق قلمداد نمی شود؟؛ باید گفت دو دیدگاه عمده در این خصوص وجود دارد:

۱- عدم امکان ردّ، مانع از فسخ خواهد بود؛ چرا که فسخ در این حالت موجب ضرر می شود که از آن نهی شده است. علاوه بر آن تصرّف مشتری در مبیع، بمنزله قبول این کالا با تمام ویژگی های آن می باشد، و قبول کالا مانع از فسخ می شود چراکه تصرف دلالت بر رضای به لزوم عقد است (انصاری، ۵، ۸۱، ۱۴۱۵).

۲- عدم امکان ردّ، مانع از فسخ نخواهد بود؛ زیرا متعلّق فسخ عقد است و نه مورد معامله، و در حقیقت مورد معامله در فسخ موضوعیتی ندارد؛ ممکن است گفته شود در عیب در صورت عدم امکان ردّ، حق فسخ را از بین می رود، چگونه است که تغییر در بیع، مانع از رد نمی شود؟ در پاسخ میگوییم این مورد خلاف قاعده است و به دلیل وجود نصّ روایی، که در حقیقت یک امر تعبّدی قلمداد می شود.

طرفداران دیدگاه دوم برای اثبات نظریه خود اشکالاتی را بر دیدگاه اول اقامه می کنند؛ اولاً: نباید گفت تصرف دلالت بر رضای به لزوم عقد است ممکن است برخی از تصرفات را نشانه رضا دانست اما همیشه اینگونه نیست (همان، ۵، ۱۰۷، ۱۴۱۵)، و تصرف ملازمه ای با رضا ندارد. صاحب جامع المقاصد (همان، ۵، ۱۰۷، ۱۴۱۵) در اینباره می گوید، تصرف به قصد تملّک را می توان به عنوان ضابطه ای برای قبول پذیرفت، لیکن تصرف اختباری را نمی توان قبول کرد. ثانیاً: اسقاط خیار باید در زمان خیار رخ دهد، در حالیکه تصرّف قبل از علم و

آگاهی به عیب، موجبی برای اختیار ایجاد نکرده، تا بتوان تصرف را اسقاط کننده آن دانست و در اینصورت اسقاط ما لم یجب را لازم می‌آید. بر این اساس تصرفات، همیشه و در همه جا ملاک و قرینه امضای عقد نیست، بلکه تنها تصرفات مالکانه ای را می‌توان مانع فسخ دانست که، ظهور در اراده اسقاط فسخ و یا امضای عقد داشته باشند (گلپایگانی، ۱، ۳۱۴، ۱۴۱۶). از این رو اگر قرینه‌ای بر اسقاط اختیار وجود نداشته باشد، هیچ اثری بر تصرفات مترتب نخواهد شد (جمعی از مؤلفان، ۵۱، ۲۱۰، بی تا). و همچنین باید اسقاط فسخ را بعد از ایجاد آن دانست و تا مادامی که موجبی نباشد مسقطی در کار نیست (امامی، ۱، ۵۳۸، بی تا)، چراکه اسقاط اختیار فرع بر وجود حق اختیار است، و در فرض پیشین آگاهی به عیب یا هر علت و موجب دیگر، اختیار آور است که در ما نحن فیه آگاهی نسبت به آن وجود نداشت و از باب سالبه به انتفاء موضوع منتفی است.

در حقوق موضوعه ایران، عقد بیع به مجرد وقوع اثرات خود را بار می‌کند و مشتری مالک مبیع (امامی، ۱، ۵۳۰، بی تا)، و با بیع مالک ثمن خواهد شد، و هر گونه تصرفات مالکانه اصولاً جایز خواهد بود (ماده ۳۶۴ ق م)؛ گروهی از حقوقدانان امامیه بر آنند که در خیار مدت دار مانند خیار مجلس و حیوان و شرط، ملکیت مورد معامله برای مشتری با انقضاء خیار حاصل می‌گردد (همان، ۱، ۵۳۰، بی تا). بنابراین ممکن است بعد از اعلام فسخ عقد و به دلیل تصرفات یا اتفاقاتی بعد از تسلیم مبیع به خریدار، رخ داده باشد که استرداد مبیع ممکن نباشد؛ مانند اینکه خریدار آنرا به دیگری انتقال داده و یا در ید وی تلف شده و یا تغییرات اساسی یافته باشد. در این موارد قانونگذار ایرانی چه تدابیری را پیش بینی کرده است؟

در حقوق مدنی ایران ماده‌ای که صراحتاً به این موضوع به عنوان قاعده ای کلی پرداخته باشد وجود ندارد. آنچه مورد قبول بسیاری از حقوقدانان قرار گرفته و مشهور در حقوق ایران، این است که عدم امکان رد مانع فسخ نخواهد بود و ماده ۲۸۶ قانون مدنی در مبحث اقاله را می

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۷۹

توان مستند آن قرار داد: «تلف یکی از عوضین مانع اقاله نیست در این صورت به جای آن چیزیکه تلف شده است، مثل آن در صورت مثلی بودن و قیمت آن در صورت قیمی بودن داده می شود.»، و نیز می توان به استصحاب ایجاد حق و عدم مانع (تصریح قانونی به عدم امکان رد) از فسخ تمسک کرد. جز در مورد خیار عیب ماده ۴۲۹ ق م که در صورت تلف مبیع یا انتقال آن به دیگری و یا انجام تغییرات اساسی در آن، حق فسخ به حکم قانون ساقط و شخص ذینفع، تنها حق مطالبه ارزش را خواهد داشت. «در موارد ذیل مشتری نمی تواند بیع را فسخ کند و فقط می تواند ارزش بگیرد: ۱. در صورت تلف شدن مبیع نزد مشتری یا منتقل کردن آن به غیر. ۲. در صورتیکه تغییری در مبیع پیدا شود، اعم از اینکه تغییر به فعل مشتری باشد یا نه. ۳. در صورتیکه بعد از قبض مبیع عیب دیگری در آن حادث شود، مگر اینکه در زمان خیار مختص به مشتری حادث شده باشد که در این صورت مانع از فسخ و رد نیست.»

بنابراین مطابق این ماده در صورت عدم قدرت خریدار بر استرداد عین مبیع، اصل بر عدم امکان فسخ قرارداد است (همان، ۱، ۵۳۹، بی تا)، هر چند برخی (کاتوزیان، ۳۲۸، ۱۳۹۴) مطلب را به این کلیت نمی پذیرند و در صورتی که انتقال قبل از آگاهی به عیب، تغییر قابل جبران و عیب حادث قابل رفع یا بر اثر عیب سابق بوده، مانع فسخ نخواهند بود. و در بقیه موارد حق فسخ به قوت خود باقی بوده و ذوالخیار میتواند عقد بیع را فسخ کند.

بر این اساس باید گفت در حقوق مدنی ایران تلف شدن مبیع و یا به طور کلی عدم امکان استرداد مبیع مانع از فسخ بیع نیست، این در حالی است که در کنوانسیون مطابق ماده ۸۲ عدم قدرت مشتری بر استرداد مبیع در وضعیتی که آنرا تحویل گرفته است مانع از فسخ بیع است. در حقوق ایران همچنان که پیش از این اشاره شد مواردی که در ماده ۸۲ کنوانسیون احصاء شده است (یعنی تلف مبیع و یا انتقال آن و...) مانع فسخ قرارداد نیست. فقط در خصوص خیار

عیب قانونگذار تلف شدن مبیع و یا حادث شدن عیب جدید را مانع فسخ قرارداد دانسته است (ماده ۴۲۹ ق م) در این صورت مشتری فقط می‌تواند ارزش بگیرد. در حقیقت می‌توان گفت گرفتن ارزش در خیار عیب شبیه آن چیزی است که در ماده ۸۳ کنوانسیون به مطالبه خسارت نام گرفته است.

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۸۱

نتیجه گیری

۱. در حقوق مدنی ایران ماده‌ای که صراحتاً به عدم امکان رد کالا و مانعیت فسخ آن به عنوان قاعده ای کلی پرداخته باشد وجود ندارد.
۲. در کنوانسیون مطلق تصرف، مانع از اعمال حق خیار مشتری نیست و تنها تصرفی مانع استرداد است که کالا را از وضعیت متعارف خارج ساخته و منجر به تغییر اساسی کالا شود.
۳. در حقوق مدنی ایران تلف شدن مبیع و یا به طور کلی عدم امکان استرداد مبیع مانع از فسخ بیع نیست، در حالی است که در ماده ۸۲ کنوانسیون عدم قدرت مشتری بر استرداد مبیع در وضعیتی که آن را تحویل گرفته است مانع از فسخ بیع است.
۴. در حقوق ایران آنچه که در ماده ۸۲ کنوانسیون احصاء شده است (یعنی تلف مبیع و یا انتقال آن و...) مانع فسخ قرارداد نیست. تنها در خصوص خیار عیب قانونگذار تلف شدن مبیع و یا حادث شدن عیب جدید را مانع فسخ قرارداد دانسته است (ماده ۴۲۹ ق م) در اینصورت مشتری فقط می تواند ارش بگیرد.

فهرست منابع

۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین دزفولی، کتاب المکاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ هـ ق
۲. اشمیتوف، کلایو ام.، حقوق تجارت بین الملل، (ترجمه گروهی زیر نظر دکتر بهروز اخلاقی) سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) چاپ اول پاییز ۱۳۷۸ تهران.

۳. اصفهانی، شیخ الشریعة، فتح الله بن محمد جواد نمازی، نخبة الأزهار في أحكام الخيار، بی تا
۴. امامی، سیدحسن، حقوق مدنی، انتشارات اسلامیة، تهران - ایران، بی تا
۵. بهرامی احمدی، حمید، کلیات عقود و قراردادهای، نشر میزان، ۱۳۸۶، چاپ دوم.
۶. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی - مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، هـ ق
۷. حکیم، سید محسن طباطبایی، منهاج الصالحین، دار التعارف للمطبوعات، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ هـ ق
۸. داراب پور، مهرباب، قواعد عمومی تجارت و معاملات بازرگانی، انتشارات جنگل، ۱۳۹۳، چاپ دوم.
۹. داراب پور، مهرباب، تفسیری بر حقوق بیع بین المللی (نوشته هجده نفر از دانشمندان حقوق دانشگاه‌های معتبر جهان)، انتشارات کتابخانه گنج دانش، چاپ اول، ۱۳۷۵، تهران.
۱۰. شیخ الشریعة، اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد نمازی، إبانة المختار في إرث الزوجة من ثمن العقار، در یک جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۵ هـ ق
۱۱. شاهرودی، سید محمود هاشمی، و جمعی از پژوهشگران زیر نظر فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ هـ ق
۱۲. صفایی، سید حسین، و گروه همکار (محمود کاظمی، مرتضی عادل، اکبر میرزا نژاد) حقوق بیع بین الملل، بررسی کنوانسیون بیع بین المللی ۱۹۸۰، با مطالعه تطبیقی در

موانع فسخ خریدار در کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین.../۱۸۳

حقوق ایران، فرانسه، انگلیس و ایالات متحده امریکا؛ انتشارات دانشگاه تهران، چاپ
ششم ۱۳۹۵

۱۳. صدر، شهید، سید محمد، ما وراء الفقه، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع،
بیروت - لبنان، اول، ۱۴۲۰ هـ ق

۱۴. قمی، سید صادق حسینی روحانی، فقه الصادق علیه السلام، بی جا، بی تا

۱۵. کاتوزیان، ناصر، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، چاپ چهل و هفتم، انتشارات
بنیاد حقوقی میزان، ۱۳۹۴، تهران.

۱۶. گلپایگانی، لطف الله صافی، هدایة العباد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶
هـ ق

۱۷. میرزا نژاد جویباری، اکبر، ناممکن شدن رد مبیع و اعمال حق فسخ خریدار (بررسی
تحلیلی کنوانسیون بیع بین المللی کالا ۱۹۸۰ وین، و حقوق ایران) مجله حقوقی،
نشریه مرکز امور حقوقی بین المللی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست
جمهوری، شماره ۳۳، ۱۳۸۴، صص ۲۷۱-۳۰۲

تأثیر علم نحو در استنباط حکم شرعی

امیر حسین عفتی (ایران)؛ مجتبی عفتی (ایران)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

چکیده:

قران و روایات به زبان عربی می باشد و شناخت قواعد زبان عربی نقش حیاتی در فهم و اجتهاد از آیات و روایات دارد و و علم نحو به عنوان قسمت اعظم قواعد زبان عربی کاربردی اساسی در استنباط احکام دارد تا جاییکه برخی از اختلافات فقهاء در استنباطاتشان، ناشی از اختلاف در استدلال به علم نحو است در این تحقیق سعی شده با اشاره به این مهم و اشاره به مواضع فتح و کسر ان مشدده بررسی شده و تفاوت ان مشخص شود و یا ذکر مثالهایی از آیات قران کریم اهمیت نقش این شناخت مشخص شود این تحقیق به صورت کتابخانه ای می باشد

کلمات کلیدی: علم نحو، استنباط ، حکم شرعی

مقدمه :

قران کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام به زبان عربی می باشد و یکی از منابع مهم فقه و اجتهاد می باشد و فهم دقیق و درست از آیات و روایات مبتنی بر شناخت دقیق قواعد زبان عربی می باشد و علم نحو به عنوان قسمت اعظم قواعد زبان عربی کاربردی اساسی در استنباط احکام دارد تا جاییکه برخی از اختلافات فقهاء در استنباطاتشان، ناشی از اختلاف در استدلال به علم نحو است و قرآن که عمده عامل وحدت در بین امت اسلامی است مستمسک تفرقه

وتشتت نشود؛ با توجه به اهمیت پدیده اعراب در برداشتهای مختلف از متن مقدس قرآن کریم، میزان توجه فقهاء به بعضی از اختلافات حاصل از این برداشتهای متفاوت، بررسی شده است. مثلا علامه حلی در شرایط مجتهد به عالم بوده به علم نحو اشاره دارد: و لا بدّ أن یکون عالما بشرائط الحدّ و البرهان و النحو و اللغة و التصریف، و یعلم الناسخ و المنسوخ و أحوال الرّجال (علامه حلی، ص ۲۴۳) و ایت الله مکارم هم به اهمیت علم نحو در فقاهت اشاره دارند: هذا بخلاف ملكة الاجتهاد لأنّها إنّما يتوقّف علی جملة من المبادئ و العلوم كالنحو و الصرف و غیرهما، (مکارم شیرازی ص ۵۳۵)

تأثیر علم نحو در استنباط حکم شرعی:

الف- ضرورت پژوهش در علم نحو در استنباط حکم شرعی
علم نحو علمی است که به واسطه آن احوال اواخر کلمات سه گانه (اسم، فعل و حرف) از حیث معرب بودن یا مبنی بودن و چگونگی اعراب و ترکیب بعضی با بعض دیگر، شناخته می شود و از آنجا که یک کلمه حتّی در یک حالت، استعداد پذیرش معانی مختلف را دارد، مثلا اگر منصوب باشد احتمال دارد که مفعول یا تمییز یا حال باشد، و اگر مرفوع باشد، شاید فاعل یا نائب فاعل باشد و هر یک از این احتمالات در کیفیت معنا تأثیر می گذارد و در نتیجه در استنباط و اجتهاد مؤثر است، لذا فرا گرفتن علم نحو، جهت تحصیل اجتهاد ضروری است. توقّف استنباط از منابع کتاب و سنّت که به زبان عربی نازل و صادر شده، بر آشنایی با قواعد نحوی در حدّی از وضوح است، که همه کسانی که از علوم پیش نیاز اجتهاد بحث کرده اند، به این مسأله نیز پرداخته اند. (انوارالاصول، همان، ج ۳، ص ۶۲۱؛ المحصول فی علم اصول الفقه، همان، ج ۲، ص ۴۳۳؛ المستصفی من علم الاصول، همان، ج ۲، ص ۳۵۱؛ مبادی الوصول الی علم الاصول، همان، ص ۲۴۳).

آشنایی با زبان و ادبیات عرب، به اندازه‌ای که فهمیدن ظاهری قرآن مجید و روایات معصومین (علیهم‌السلام) به آن نیاز دارد، برای مجتهد لازم است. زیرا چه بسا افرادی که در صدد استنباط احکام از قرآن و روایات بر می‌آیند اما به خاطر عدم آشنایی لازم با زبان و ادبیات عرب، و عدم آگاهی بر خصوصیات و ویژگی‌های آن، به اشتباه و خلاف واقع افتاده، و مطالب نادرستی را استنباط می‌نمایند (امام خمینی، روح‌الله، رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹؛ سبحانی، علیرضا، رساله اجتهاد و تقلید، ص ۴۴)

ب- روش استفاده از علم نحو در استنباط حکم شرعی

ما در فهم متون دینی دو مرحله نیاز داریم مرحله اول فهم متن و مرحله دوم فهم مقصود اصلی گوینده که مرحله دوم با قرینه‌های مقامی و لفظی بدست می‌آید که همان مراد جدی متکلم می‌باشد و اما فهم مراد استعمالی یا همان فهم متن دو مرحله دارد مرحله فهم مفردات که در حیطه لغت و صرف می‌باشد و مرحله فهم ترکیبات که علم نحو در این مرحله تأثیر جدی دارد زیرا که در زبان عربی بر خلاف بقیه زبان‌ها نقش کلمه در جمله و به تبع فهم متن به وسیله اعراب است و آشنایی با قواعد علم نحو احتمالات اولیه را کنار گذاشته فهم متن را آسان تر می‌کند.

ج- علت عدم تحقق اجتهاد صحیح با آشنا نبودن به علم نحو

کسانی که در عربیت و ادبیات عرب خبر ویت ندارند از خدا بترسند و به استنباط احکام و فتوا دادن اقدام نکنند؛ زیرا بسیار پیش آمده که برخی از دانشمندان به خاطر همین عدم خبر ویت، برخی آیات و روایات را از معنی اصلیش تحریف کرده و گرفتار اشتباه‌های فراوانی شده‌اند که اینجا جای یادآوری آن موارد نیست و منظور از این تذکر فقط خیرخواهی بود. (نجفی، محمدرضا، وقایع‌الاذهان، ج ۲، ص ۷۴) لذا باید گفت: ای بسیار تاسف است که برخی از افراد به بهانه اینکه تا حدی اهل مطالعه و اطلاع هستند، و یا از روشنفکران جامعه به حساب می‌آیند به خود اجازه می‌دهند از قرآن و روایات مطالبی را استخراج کرده و به عنوان محتوای اسلام بیان کنند در حالی که خودشان می‌دانند بلکه اعتراف دارند که با زبان عرب و

ادبیات آن به اندازه‌ای که بتوانند از قرآن و روایات به طور مطمئن استفاده کنند آشنا نیستند، و بلکه در خواندن یک عبارت احیاناً دچار اشتباه می‌شوند.

د- تطبیقات فقهی در ما نحن فيه

د-۱) در روایتی داریم که زراره از امام باقر علیه السلام سوال می‌کند که چرا مسح سر به بعضی سر است و حضرت او را ارجاع می‌دهند به معنای بآه که یکی از معانی تبعیض است و در اینجا از علم نحو برای استفاده حکم شرعی بهره برده شده است

قَالَ زُرَّارَةُ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ أَلَا تُخْبِرُنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَقُلْتَ إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ وَبَعْضِ الرَّجْلَيْنِ فقال عليه السلام: «المكان الباء (شيخ صدوق ص ۱۰۳)

در مسأله مسح وضو که آیا مسح واجب است یا شستن پا، در ارتباط با آیه (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) بین امامیه و اکثر اهل سنت اختلاف نظر است که آیا «أرجلكم» عطف بر «برءوسکم» است، یا به «أیدیکم»؟ طبعاً شناخت حق در مسأله، مبتنی بر شناخت دقیق قواعد نحوی است

د-۲) در روایتی از امام صادق علیه السلام وارد شده که حضرت برای عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر بر همه مردم استناد به یکی از معانی من که تبعیض است داشته اند

علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ اجِبَ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا فِقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيِّ مِنْ أَيِّ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... (كلینی، ص

(۵۹)

د-۳) فاضل مقداد در کتاب کنز العرفان از قواعد نحوی برای اثبات اینکه ماه رمضان فقط با دیدن حاصل می‌شود و قواعد نجومی اعتباری ندارد استفاده می‌کند

تأثیر علم نحو در استنباط حکم شرعی / ۱۸۹

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» دربارهٔ هلال‌های ماه از تو سؤال می‌کنند، بگو: آنها بیان اوقات (تقویم طبیعی) برای (نظام زندگی) مردم و تعیین وقت حج می‌باشند. معاذ بن جبل از رسول اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) سؤال نمود که هلال ماه چیست؟ در آغاز مثل ریسمانی باریک ظاهر می‌شود و بتدریج زیاد می‌شود تا به صورت «بدر» کامل درمی‌آید و سپس به تدریج کم می‌شود تا به صورت اول برمی‌گردد؟ آنگاه آیه مذکور نازل گردید.

«هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ»؛ «اینها بیان اوقات (طبیعی) برای مردم و حج است. یعنی مردم هر در زندگی روزانه از آن استفاده می‌کنند و هم عبادت‌های خود، مانند روزه و زکات که دارای وقت معینی است و مخصوصاً حج که در قضا و ادای آن، زمان، اهمیّت دارد.

معرفه بودن مبتدا و خبر (هی؛ مبتدا، موقیت للناس، خبر) از دلایل روشن حصر است چون در علم نحو ثابت شده است که معرفه بودن مبتدا و خبر، دلالت بر حصر و انحصار دارد، یعنی: تعیین وقت فقط به وسیلهٔ ماه‌ها ممکن است و بدون آن به وسیلهٔ چیز دیگری حاصل نمی‌گردد. بنابراین نشانهٔ و علامت ماه رمضان، دیدن ماه است و هرگز با محاسبات ستاره‌شناسان و از طریق قواعد نجومی ثابت نمی‌شود. (مقداد بن عبدالله سیوری، ص ۲۴۹)

نتیجه

- ۱- از علوم پیش نیاز اجتهاد، علم نحو است
- ۲- با تشخیص ارکان جمله به وسیلهٔ قواعد نحو و نیز قیود متعلق به آن، غرض از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام به صورت اراده استعمالی کشف می‌شود، که با کنار هم گذاشتن قرائن می‌توان به مراد جدی مولی پی برد.
- ۳- عدم خبرویت در علم نحو برابر با برداشت‌های ناصحیح و گرفتار شدن در وادی فتوی به غیر علم است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۴۱۳ ق، من لا یحضره الفقیه، چهارم، قم
- ۳- شیرافکن، حسین. الهدایة فی النحو
- ۴- ابن عقیل، عبد الله بن عبد الرحمن. شرح ابن عقیل علی الفیه ابن مالک
- ۵- ابن هشام الأنصاري المصری، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله. اوضح المسالك الي الفیه ابن مالک
- ۶- ابن هشام الأنصاري المصری، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد. مغني اللبيب عن كتب الاعاريب
- ۷- الأشموني، أبو الحسن نور الدين علي بن محمد بن عيسى بن يوسف. شرح الاشموني لالفیه ابن مالک
- ۸- حلی، مقداد بن عبد الله سیوری - مترجم: بخشایشی، عبد الرحيم عقیقی، کنز العرفان فی فقه القرآن - ترجمه، دو جلد، پاساژ قدس پلاک ۱۱۱، قم - ایران، اول، ه ق
- ۹- السیوطي، جلال الدين. البهجة المرضیة علی الفیه ابن مالک
- ۱۰- الصبان الشافعي، محمد بن علی. حاشیة الصبان علی شرح الأشموني علی ألفیه ابن مالک و معه شرح الشواهد للعیني
- ۱۱- علامه حلی، حسن بن یوسف، مبایة الوصول إلى علم الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ ق
- ۱۲- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الأصول - قم، چاپ: دوم، ۱۴۲۸ ق.
- ۱۳- یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵

تأثیر علم نحو در استنباط حکم شرعی/ ۱۹۱

۱۴- نادعلی، زهرا و شیبانی فر، محمدحسن، ۱۴۰۱، تأثیر علم نحو در استنباط احکام
فقهی، چهارمین کنفرانس بین المللی علوم انسانی و پژوهش های اسلامی، تهران،

<https://civilica.com/doc/۱۵۴۸۹۰۷-۱۵>

بررسی حکم فقهی آلات قمار

جواد حیدری اول^۱ (ایران) محمد مهدی زمانی (ایران)^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۷/۰۷/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۷/۱۲/۲۶

چکیده

معاملات مجموع صفر معاملاتی هستند که در آن‌ها زیان یکی از معامله‌گران در مقابل نفع دیگری است و درست به همان میزان که فردی سود می‌برد دیگری ضرر خواهد نمود. کاربرد اصل معاملات مجموع صفر مدیریت ریسک است. برخی معتقدند که علت حرام بودن قمار این است که معامله مجموع صفر می‌باشد و لذا هر معامله مجموع صفر دیگر نیز از نظر اسلام مردود است.

در واکاوی مفهوم قمار به این نتیجه خواهیم رسید که از نظر لغوی و در اصطلاح فقها و از نظر احادیث قمار دارای سه رکن اساسی است: ۱- لعب، ۲- مغالبه، ۳- مراهنه از بین این سه رکن در معاملات مجموع صفر فقط مراهنه موجود است. مراهنه یعنی گرو گذاشتن وجه معین از سوی دو طرف تا در پایان از بازنده به برنده برسد. مغالبه به معنای این است که هریک از طرفین قصد و تلاش برای غلبه بر دیگری را داشته باشد که به طور عامیانه ((برد و باخت)) نامیده می‌شود. در معاملات مجموع صفر کسی به دنبال برد و غلبه بر طرف مقابل نیست بلکه همه صرفاً به دنبال کسب سود هستند.

۱- حوزه علمیه صاحب الزمان مشهد Javad.heydaria1400@gmail.com

۲- سطح سه تخصصی در رشته کلام اسلامی مشهد zm0732699@gmail.com

لعب به معنای کاری است که غرض عقلایی نداشته باشد در حالی که معاملات مجموع صفر لااقل یک منفعت و غرض عقلایی مهم دارند و آن همان «پوشش ریسک» است در نتیجه مطابق تعریف غالب فقهای امامیه از قمار، معامله مجموع صفر، قمار نمی باشد.

کلمات کلیدی

قمار، آلات قمار، رهان، مغالبه، مسابقه؛ مقامره

مقدمه

قمار یا قمار بازی نوعی بازی است که در آن شرط می شود بازنده مالی را به برنده پرداخت کند همه فقها می گویند قمار حرام است البته شرط بندی در مسابقات سوارکاری، تیراندازی و شمشیربازی را قمار به حساب نمی آورند به فتوای فقها بازی با آلات قمار (وسایل قمار بازی) چه به صورت شرط بندی و چه بدون آن حرام است.

آلات قمار به ابزارهایی می گویند که غالباً به منظور قماربازی استفاده می شوند برای تشخیص آلت قمار باید به عرف رجوع کرد چرا که مکان و زمان برای تشخیص این آلات اهمیت ویژه ای دارد مثلاً الآن نمی شود به آلات قمار بودن شطرنج به علت این که در جامعه عرب آلات قمار بوده حکم کرد.

بسیاری از فقها اصل ملاک قمار بازی را توام بودن آن با برد و باخت و شرط بندی می دانند، حتی اگر بازی با آلات قمار نباشد مانند فوتبال که فی نفسه حرام نیست اما اگر با شرط بندی و برد و باخت مالی همراه باشد قمار شمرده شده حرام می گردد.

مبانی نظری

۱- قمار در لغت و اصطلاح

با جست و جو در کلمات فقها و لغت شناسان چنین بدست آمده که در تعریف قمار سه نظریه و دیدگاه به شرح زیر وجود دارد:

۱-۱) در لغت: قمار (به کسر قاف) عبارت است از رهن بستن و (شرط بندی و تعیین چیزی) بر بازی با اسباب و وسایلی که برای قمار کردن ساخته و آماده شده اند (طریحی، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۶۳؛ شیخ انصاری، المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات، ج ۱، ص ۳۷۱) مثل نرد، شطرنج و ...

۱-۲) در اصطلاح

۱- قمار عبارت است از بازی با اسباب و وسایلی که برای قمار کردن هستند حتی اگر رهن و گروه‌گذاری و کسب درآمد به وسیله آن در بین نباشد. (محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۴)

۲- قمار بر وزن فعال (از وزن های باب مفاعله) مصدر قامر است و به معنای بازی کردن برای غلبه بر یکدیگر و برد و باخت چه با ابزار و وسایلی که ساخته و آماده شده اند برای قمار مثل: نرد، شطرنجی یا با ابزاری که جزو وسایل قمار نیستند مانند گردو و انگشتر است. (شهید ثانی، الروضة البهية، ج ۳، ۲۱۶؛ جزائری، التحفة السنية فی شرح النخبة المحسنية، ص ۵۵)

نقد و بررسی

نظر دوم به واقع نزدیکتر است، زیرا

اولاً، بیشتر لغت شناسان برد و باخت را در صدق مفهوم قمار شرط کرده اند و ادعای حقیقت شرعیه یا متشرعه در مورد قمار نادرست است، زیرا بسیاری از فقها نیز گروه‌گذاری را در صدق این مفهوم شرط کرده اند.

ثانیاً، دور نیست اطلاق قمار بر بازی با وسایل ویژه قمار هر چند بدون برد و باخت توسط برخی از فقها، از باب مسامحه باشد، زیرا استعمالات مسامحه ای در کلمات فقها زیاد به چشم می‌خورد بنابراین به کارگیری عنوان قمار در بازی بدون برد و باخت با مجاز بودن سازگار است.

ثالثاً، در برخی از روایات نیز صدق قمار را مشروط به گروه‌گذاری کرده اند. از جمله:

عن ياسر الخادم عن الرضا (ع) سألته عن الميسر. قال: التفل من كل شى. قال: الخبز والتفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيره. (وسايل الشيعة، باب ۳۵، از ابواب ما يكتسب به، ج ۱۲، ص ۱۲۱۴). (مجله فقه اهل بيت عليهم السلام (فارسی)؛ ج ۱۸-۱۷، ص: ۳۲۴)

۲- آلات قمار

آلات قمار به معنی ابزار و وسائل قمار بازی است. به ابزاری مانند: پاسور و نرد که کاربرد آنها در قمار بازی است، آلات قمار گفته می‌شود و از آن در باب تجارت سخن رفته است. (رساله عملیه متاجر وحید بهبهانی (با تعلیقات میرزای شیرازی؛ ص: ۲۰؛ أنیس التجار (محشی)؛ ص: ۵۰)

۳- مقامره

«مقامره» به معنای بازی با آلات قمار است. (لسان العرب، ج ۵، ص: ۱۱۵، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، ص ۶۸۰)، «قامر به» از همین باب است، با این تفاوت که میان «قامر به» با «قامر علیه» تفاوت است «قامر به» به معنای قمار با آلات قمار است (فرهنگ ابجدی عربی فارسی، ص ۶۸۰)، و در روایات نیز از همین تعبیر استفاده شده (عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ إِبْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: بَعَثَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ غُلَامًا يَشْتَرِي لَهُ بَيْضًا فَأَخَذَ الْغُلَامُ بَيْضَةً أَوْ بَيْضَتَيْنِ فَقَامَرَ بِهَا فَلَمَّا أَتَى بِهِ أَكَلَهُ فَقَالَ لَهُ مَوْلَى لَهُ إِنَّ فِيهِ مِنَ الْقَمَارِ قَالَ فَدَعَا بِطَشْتٍ فَتَقَيَّأَهُ. عبد الحميد بن سعيد گوید: ابو الحسن عليه السلام نوجوانی را فرستاد تا برایش تخم مرغ بخرد، وی رفت و يك يا دو تخم مرغ خرید و با آن قماربازی کرد و هنگامی که آن را آورد حضرت تناول فرمود، یکی از دوستان (یا غلامان) آن حضرت عرض کرد: قمار نیز در این تخم مرغ بود! آن حضرت تشتی خواست و تخم مرغی را که میل فرموده بود، قی کرد. الکافي، جلد ۵، صفحه ۱۲۳) و تنها یک بار «قامر علیه» آمده است که قمار با آلات برای گرفتن پول و رهان است و قمار برای آن صورت می‌گیرد. (کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاري، ط - الحدیثه)؛ ج ۱، ص: ۳۷۹ و نیز المواهب فی تحریر أحكام المکاسب؛ ص: ۶۶۱)

ب- موضوع شناسی قمار

ب-۱) انواع قماربازان:

قماربازان همگی در یک طبقه قرار نمی گیرند و به طور کلی به سه دسته تقسیم می شوند:

۱- قماربازان تفریحی:

این قماربازان بیشتر به خاطر تفریح قمار می کنند و عموماً این کار را با دوستان خود انجام می دهند آنها توان مالی خود را به خاطر برد به خطر نمی اندازند و ریسک های بزرگ انجام نمی دهند. این افراد باخت را به عنوان قسمتی از بازی می پذیرند و باخت های خود را تعقیب نمی کنند قماربازی آنها در امور مربوط به کار یا زندگی خانوادگیشان دخالتی ندارد.

۲- قماربازان حرفه ای:

قماربازان حرفه ای به خاطر درآوردن پول قمار می کنند ، نه برای هیجان یا احتراز از مشکلات یا گریختن از آنها، آنها تمرکز و دقت فوق العاده زیادی از خود نشان می دهند و ریسک های غیر لازم را قبول نمی کنند آنها معمولاً هنگامی که جلو هستند قمار را متوقف می سازند بسیاری از معتادان به قمار ادعا می کنند که قماربازان حرفه ای هستند.

اما واقعیت این است که قماربازان حرفه ای مسائل و مشکلاتی ندارند که ناشی از قمار باشد در پایان ماه یا سال آنها همیشه جلو هستند در حالی که معتادان به قمار تقریباً همیشه عقب افتاده اند البته به این نکته توجه داشته باشید که اکثر این قماربازان حرفه ای نیز در طی زمان دچار اعتیاد به قمار می شوند و به تدریج همان مشکلات را تجربه خواهد کرد.

۳- قماربازان پاتولوژیک:

این افراد شدیداً به قمار اعتیاد دارند آنها در برابر تکانه ها یعنی وسوسه های مربوط به انجام عمل قمار قدرت مقاومت ندارند. این افراد بدون انجام قمار در زندگی خود تنش یا تحریک زیادی را تجربه می کنند در حالی که با وجود آن احساس لذت و رضایت می کنند این قماربازان می توانند به دلیل باخت های بزرگ مشکلات مالی و خانوادگی بسیاری را به زندگی

خود تحمیل کنند این افراد برای درمان حتماً مراجعه به روانشناس و تکمیل دوره ای روان درمانی نیاز دارند.

ب-۲) انواع بازی های قمار در فضای مجازی:

پیش بینی مسابقات ورزشی:

در این گونه سایت ها که اخیراً در حال گسترش روزافزون است افراد با عضو شدن و پرداخت مبالغی قادر به پیش بینی مسابقات ورزشی به خصوص مسابقات فوتبال می شوند. افرادی که در این مسابقات شرکت می کنند و دایر کنندگان این سایت ها مجرم می باشند و افرادی که از این راه اموالی را به دست آورده اند باید آن را به صاحبانشان مسترد نمایند.

مسابقات پیامکی:

این مسابقات در قالب سوال و جواب برگزار می گردد و در این گونه مسابقات بدین گونه است که افراد با جواب دادن به سوالی که اصولاً خیلی آسان طرح می شود وارد مرحله قرعه کشی مسابقه می شوند. در واقع اگر هزینه جوایزی که به برندگان اهدا می شود از محلی غیر از پول شرکت کنندگان در مسابقه باشد به نظر می رسد شرکت در این مسابقات مشکل شرعی نداشته باشد.

مسابقات قرعه ای (بخت آزمایی):

اساس شکل گیری این مسابقات قرعه و احتمال است و اصولاً شرکت کنندگان در این مسابقات به مهارت و فعالیت خاص نمی پردازند بلکه با پرداخت مقداری هزینه شانس و اقبال خود را امتحان می کنند. بخت آزمایی که در اصطلاح انگلیسی به آن لاتاری گفته می شود نوعی قمار دسته جمعی است که به علت جذابیت جوایز آن در حال رواج و گسترش روزافزون می باشد.

ب-۳) قمار و شرط بندی در اسلام و قوانین ایران:

ب-۳-۱) قمار و شرط بندی در اسلام: قمار در اسلام حرام شمرده شده است و علت های - چهارگانه ای برای حرام بودن آن بیان شده است در اسلام هر کاری که باعث ایجاد کینه و دشمنی

شود یا به طور کلی پیامدهای اخلاقی بدی را به همراه داشته باشد و یا مشکلاتی را برای جامعه و اقتصاد آن به وجود آورد حرام است علاوه بر آن در قرآن آمده است که قمار حرام بوده و گناهِش برای مردم از سود آن بیشتر است در جایی دیگر نیز شراب و قمار را جزو گناهان بزرگ قرار داده است. از جمله پیامدهای اخلاقی که قمار در بر دارد خودکشی است زیرا قمارباز اگر برنده شود آن قدر به کار خود ادامه می دهد تا شکست بخورد و یا همه اموالش را از دست بدهد آنگاه نیز یا دچار افسردگی می شود و یا خودکشی می کند در بسیاری از موارد نیز فرد سعی می کند انتقام بگیرد حال اگر در خود بازی قمار نتواند اموال خود را از فرد برنده بگیرد ممکن است دست به جنایت دیگری مانند قتل و دشمنی بزند.

در اسلام علاوه بر آن که خود بازی قمار حرام شمرده شده است حتی تاکید شده که نشستن در این مجالس نیز جایز نیست و مسلمانان بهتر است در این مراسم شرکت نکنند. پولی که در قمار بین افراد رد و بدل می شود نیز حرام است زیرا جزو مال غیر محسوب می شود و تصرف در مال دیگران نیز حرام شمرده می شود. مراجع تقلید درباره بازی با ابزار قمار می گویند:

حتی اگر افراد با این ابزار به قصد برد و باخت هم بازی نکنند باز هم حرام است. ابزار قمار را حتی می توان بدون اجازه صاحب آنها شکست و این کار جایز است.

ب-۳-۲) قمار و شرط بندی در قوانین ایران:

در این خصوص قانون اساسی بیان می کند که:

دولت موظف است ثروتهای به دست آمده از ربا، غصب، رشوه، اختلاس، سرقت، قمار، سوء استفاده از موقوفات سوء استفاده کردن از مقاطعه کاری ها و هم چنین معاملات دولتی فروش زمین های موات و مباحات، تشکیل گروه های فساد یا دایر نمودن اماکن فساد و سایر موارد غیر مشروع را گرفته و به صاحب حق رد نماید و در صورت معلوم نبودن او به بیت المال بدهد.

قانون مدنی نیز در خصوص این عمل بیان کرده است: قمار و گروبندی باطل است و هیچ کدام از دعاوی راجع به آن مسموع نمی باشد این حکم در مورد تمامی تعهداتی که ناشی از معاملات نامشروع باشد جاری است.

مستندات قانونی آلات قمار:

ماده ۶۵۵ قانون مدنی: در دوانیدن حیوانات سواری و هم چنین در تیر اندازی و شمشیر زنی گروبندی جایز و مفاد ماده قبل در مورد آنها رعایت نمی شود.

ماده ۷۰۵ قانون مجازات اسلامی: قماربازی با هر وسیله ای ممنوع و مرتکبین آن به یک تا شش ماه حبس یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می شوند.

ماده ۷۰۶ قانون مجازات اسلامی: هر کس آلات و وسایل مخصوص به قماربازی را بخرد یا حمل یا نگهداری کند به یک تا سه ماه حبس یا تا ۵۰۰ هزار تا یک میلیون و پانصد هزار ریال جزای نقدی محکوم می شود.

ماده ۷۰۹ قانون مجازات اسلامی: تمام اسباب و نقود متعلق به قمار حسب مورد معدوم یا به عنوان جریمه ضبط می شود. (قانون مجازات اسلامی/ تدوین جهانگیر منصور)

ب-۴) فرق قمار و شرط بندی:

قمار به این معنی است که قراردادی میان دو یا چند نفر بسته می شود که بازی خاص را انجام دهند و هر کدام از آنان پیروز شد سایرین باید مال شخص را به او ببخشند.

شرط بندی که در لغت عرب از آن به «رهان» تعبیر می شود، عبارت است از قرار دادن مالی معین در وسط برای فرد برنده در قمار، مسابقه و مانند آن. از احکام آن در باب تجارت و سبق و رمایه سخن گفته اند.

حکم تکلیفی: شرط بندی دو گونه است: حرام و جایز.

الف شرط بندی حرام

بررسی حکم فقهی آلات قمار/ ۲۰۱

شرط بندی در بازی؛ خواه با آلات قمار یا آلاتی دیگر، همچون بازی با گردو و نیز شرط بندی در مسابقات - جز موارد استثنا شده - حرام (کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۲-۶). (و مالی که از این راه به دست می آید باطل و تصرف در آن حرام و ضمان آور است. (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۹۷). (منهاج الصالحین (خویی)، ج ۲، ص ۰۷).

ب- شرط بندی جایز

شرط بندی در مسابقه اسب دوانی و مانند آن از دیگر چارپایان، همچون شتر و قاطر و نیز در مسابقه تیراندازی جایز است. (جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۲۱۸-۲۱۹)

ج- دلایل حرمت بازی با وسایل قمار:

هر چیزی را که پروردگار حکیم دستور به انجامش می دهد در واقع دارای مصلحت و فایده و هر چیزی را که از آن منع می کند و دستور به ترکش صادر می کند برای بندگانش دارای مفسده و ضرر است اما ممکن است عقل محدود ما نتواند این مفسده و منفعت را درک کند. چه بسا در بازی با آلات قمار، حتی بدون شرط بندی نیز مفسده ای وجود داشته که پروردگار حکیم و دانا آن را حرام و از آن نحل کرده است از جمله مفسد که در آیه ((يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي النَّمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ)) (مائده ۹۱) بیان شده این است که موجب می شود انسان از یاد خدا و نماز غافل شود و دیگر این که موجب کینه و دشمنی می شود.

بحث از دلایل حرمت بازی با وسایل قمار در چهار صورت ذیل بیان می شود:

ج-۱) بازی با ابزار قمار به همراه شرط بندی:

در این صورت هم بازی حرام بوده و هم آنچه شرط شده است به دلیل اجماع و تواتر اخبار ((المکاسب المحرمة و البيع و الخيارات، ج ۱، ص ۳۷۲؛ حسینی روحانی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، ج ۱۴، ص ۳۹۷، صدر، سید محمد باقر، ماوراء الفقه، محقق و مصحح: دجیلی، جعفر هادی، ج ۳، ص ۱۷۱) زیرا قدر متیقن از ادله حرمت قمار چه از آیات ((ای کسانی که ایمان آورده اید! شراب و قمار و بت ها و ازلام [نوعی بخت آزمایی]، پلید و از عمل

شیطان است، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید»؛ مانده، ۹۰)، چه از روایات (مانند این که امام صادق فرمود: «رسول خدا(ص) از بازی با شطرنج و نرد نهی کردند»؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۶، ص ۴۳۷) بازی با وسایل قمار همراه با برد و باخت است. (دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، ج ۲، ص ۱۰۱)

ج-۲) بازی با ابزار قمار بدون شرط بندی:

در این قسم بین فقها اختلاف نظر وجود دارد گروهی از فقها آن را مطلقاً حرام می دانند چه در شطرنج و نرد چه در غیر این دوازده وسیله دیگر قمار (بهجت، محمد تقی، استفتاءات، ج ۴، ص ۵۵۲، تبریزی، جواد بن علی، صراط النجاة، ج ۹، ص ۲۴۰) و به روایاتی استدلال کرده اند که به طور مطلق از بازی با نرد و شطرنج و مانند آن نهی می کنند. (شیخ حرّ عاملی، هدایة الأئمة إلى أحكام الأئمة، ج ۶، ص ۶۰ و ۶۱)

نکته: عموم این روایات حرمت نرد و شطرنج را مقید به برد و باخت و رهن گذاشتن نکرده و دلیل بر حرمت بازی با آلات قمار حتی بدون برد و باخت است، (مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۷۰)؛ گروه دیگر، اطلاق آیات و روایات را نپذیرفته و بر آن اشکال وارد کرده اند. (ر.ک: دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، ج ۲، ص ۱۰۱ - ۱۰۳) به هر حال اگر شطرنج، در عرف از قمار بودن خارج شده باشد مشمول روایات در نهی آن و حکم حرمت نخواهد بود.

۳- این قسم چون مشمول آیات و روایات ناهیه از قمار نمی شود جایز است. (دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، ج ۲، ص ۹۹؛ ماوراء الفقه، ج ۳، ص ۱۷۱)

مسئله: امروزه یکی از انواع قمار این است که اشخاص پیش از ورود به قمارخانه پول می دهند بعد شخص وارد شونده، ژتون، بلیط یا پولی را به دستگاه می اندازد. این دستگاه با ترتیبی خاص حرکت می کند و شماره ای را نشان می دهد سپس به صاحب آن شماره پول می دهند و اگر شماره دیگری بیاید برنده نیست. این هم قمار است که در قمارخانه های معروف دنیا رایج است ولی قمار مصطلح شرعی نیست.

بررسی حکم فقهی آلات قمار/ ۲۰۳

چون گفتیم قمار متوقف است بر این که بازی بین دو نفر باشد در حالی که این نوعی بخت آزمایی است اما در عرف ما به آن قمار می گویند و این نوع نیز بنا بر احتیاط واجب حرام است مال هم به تملک برنده در نمی آید. (سیدعلی خامنه‌ای، رساله‌ی آموزشی احکام معاملات)

ج-۳) ادله تحریم آلات قمار از دیدگاه امام خمینی (ره)

ج-۳-۱) دلیل عقلی: عقل با استقلال درک می کند که تنفیذ شارع در مورد بیع آلات قمار که موجب فساد و گناه می شود قبیح است. (امام خمینی(ره) ، کتاب مکاسب محرمه، ج ۱، ص ۱۷۲)

ج-۳-۲) روایت تحف العقول: بر اساس مضمون این روایت هر چیزی که فقط برای مفسده و گناه و حرام استفاده شود و هیچ گونه مصلحت و منفعت هلالی نداشته باشد انتفاع از آن حرام است. واضح است که شطرنج به عنوان یک آلت قمار در متن این روایت تصریح شده است و امام معصوم (ع) آن جایی که می فرماید: ((و جمیع التقلب فیه من جمیع الحركات كلها)) هر نوع دخل و تصرف علاوه بر خرید و فروشش را حرام می داند پس نگه داشتن یا بازی کردن با آن حرام است.

ج-۳-۳) اجماع: حضرت امام (ره) در مورد حرمت آلات قمار نیز اجماعی را از صاحب الریاض نقل اجماع را مستفیض می شمرد.

ج-۳-۴) روایت امام خمینی (ره) که صاحب روح بالای فقاهت است پیرامون این مسئله اخباری را ذکر می کند که در خصوص آلات قمار وارد شده است. (حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ۱۲/۲۳)

ج-۴) بررسی حکم آلات قمار بر بنا لوازم آن:

با توجه به سخن مرحوم محقق انصاری رحمه الله (مکاسب (شیخ انصاری)، ج ۱، ص ۳۷۱) قمار دارای سه لازم است:

ج-۴-۱) بازی دو نفره (ملاعبه)

ج-۴-۲) چیرگی و سبقت گرفتن بر دیگری (مغالبه و مسابقه)

برخی قمار را مغالبه نامیده اند که تسمیه پسندیده ای نیست، زیرا قمار و مقامره مغالبه با آلت است. شکله قمار و میسر را وجود آلت شکل می بخشد. قمار، بازی با آلات قمار است و وجود رهن علت تامه تحقق آن نیست.

به لحاظ روان شناسی در قمار، مغالبه، استکبار، برتری جویی و زورآزمایی، جایگاه مهمی دارد به طوری که برخی حاضرند جان خویش را فدا کنند و خود را به هر آب و آتش بزنند تا نظر خود را بر کرسی اثبات بنشانند، همان طور که برخی از نامزدهای انتخاباتی در سطح جهان از تمامی هست و نیست خود مایه می گذارند تا بر تخت ریاست تکیه زنند. در قمار نیز جایگاه مغالبه کم تراز به دست آوردن رهن نیست به ویژه افراد عافیت طلب و خوش گذران بیشتر چنین هستند چرا که پول برای این مرفهان بی درد اهمیتی ندارد قمار گاه سادیسیم و اعتیاد می آورد و قماربازی که به سادیسیم مبتلا می گردد. نفی قمار و مغالبه ای که در آن است مانند توصیه به مغالبه احسن است که می فرماید: «و جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل / ۱۲۵) که امر به مجادله و مغالبه می کند ولی نه به هر مغالبه ای بلکه به جدال و مغالبه احسن.

بحث در آن است که مسابقه کشتی و برداشتن سنگ سنگین آیا قمار هست یا خیر؟ و اگر نیست این پول حلال است یا خیر؟

کأنّ بحثی نیست که «مال بین المترهین» اکل مال به باطل است، حتی صاحب جواهر (جواهر الکلام، نجفی، ج ۲۲، ص ۱۰۹-۱۱۰). نیز قبول دارند، اما این که آیا قمار هم هست، تا حرمت تکلیفی هم داشته باشد، یا خیر این محل بحث است.

مسأله از نظر مفهوم «قمار» مورد إشکال و تردید است، بعد از این که مسلم است که قمار شرعاً و کبرویاً حرام است. مرحوم شیخ انصاری (کتاب المکاسب، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۳۷۵). مسئله سوّم را قمار می دانند، لذا مسابقه کشتی که در آن برد و باخت باشد، قمار است.

بررسی حکم فقهی آلات قمار/ ۲۰۵

مرحوم امام خمینی (المکاسب المحرمة، امام خمینی، ج ۲، ص ۱۴) می فرمایند اگر دو نفر مسابقه در قرائت قرآن داشتند و مالی را در بین شرط کردند احدی قائل به صدق قمار در آن نشده و اسم «قمار» بر آن نگذاشته است.

مرحوم أستاذ خویی (مصباح الفقاهة، خوئی، ج ۱، ص ۳۷۴) هم می فرمایند: هر چیزی که در آن برد و باخت بود قمار است. مثل بلیت های بخت آزمایی که سابقاً بود از طرفی هم استبعادی که مرحوم أستاذ خمینی مطرح کردند قابل طرح هست، چه آن که یک عمل عادی مثل خطاطی و ... اگر مسابقه و مغالبه در آن قرار بگیرد، عرفاً به آن «قمار» گفته نمی شود.

برخی از معاصرین مثل آية الله تبریزی این طور گفته اند که در مفهوم قمار، لعب و بازی قرار داده شده است که همراه با راهنه باشد و الا اگر بازی نبود قمار محرم نیست، ولذا مثل خطاطی و قرائت قرآن بازی نیست، که صدق قمار کند در مؤثقه عمّار «الصبيان يلعبون بالجوزو البيض ويقامرون» (وسائل الشيعة، حرّ عاملی، ط آل البيت، ج ۱۷، ص ۱۶۶، باب ۳۵، ح ۰۷) سائل، بر بازی کردن با جوز و بیض إطلاق «قمار» کرده است.

مرحوم امام خمینی رحمه الله در طرف مقابل اصرار دارند که اینگونه موارد قمار نیست؛ زیرا قمار فقط با آلات قمار است، بله از باب مشاکله در اینگونه موارد، قمار استعمال شده و مجازاً تعبیر به «قمار» شده است، و در اصول مطرح شده که «استعمال» اعمّ از حقیقت و مجاز است .. همچنان که احتمال دارد تعبیر به «قمار» در مسئله سؤم از باب «اتحاد در حکم» باشد، نه آن که موضوعاً واحد باشد مثل تشبیه شارع طواف بالبيت را به «صلاة» و «فقاع» را به خمر استصغره الناس لذا أستاذ خمینی می فرمایند: مغالبه در جوز و بیض، هم حکماً قمار است، هرچند موضوعاً قمار نیست؛ لذا استعمال «یتقامرون» در روایت عمار از باب مجرّد استعمال است که اعمّ از حقیقت و مجاز است بلکه نکته جالب توجه آن است که از «تفاخر به انساب» تعبیر به «قمار» شده، و مسلّم است که این قمار مصطلح شرعی نیست.

لذا مرحوم امام خمینی رحمه الله معتقدند که «قمار» مغالبه و برد و باخت با ایزار والآت مختصه و معدّه برای قمار می باشد.

از سوی دیگر: برخی گفته‌اند که ذکر «ازلام» و «انصاب» بعد از «میسر» در آیه ۹۰ سوره مائده دلالت می‌کند که «ازلام» و «انصاب» از آیات قمار غیر از «میسر» است، و «میسر» شامل برد و باخت با غیر آلات هم می‌شود؛ پس هر مغالبه‌ای قمار و میسر است، ولی مرحوم امام در جواب می‌فرمایند، از ازلام قسم خاصی از مغالبه با آلات خاص مصداق قمار می‌باشد، که قمار عرب بوده، و لذا می‌توان جواب داد که از باب ذکر خاص بعد العام است. اما کسانی که معتقد به صدق «قمار» حتی در لعب به آلات غیر معده برای قمار شده‌اند، از إشکالات و کلامات مرحوم امام خمینی پاسخ داده‌اند.

مرحوم تبریزی ره (ارشاد الطالب، تبریزی، ج ۱، ص ۲۱۸). گفته است باید در عرف عمل اشخاص بازی باشد تا قمار صدق کند، و خطاطی و امثال اینها که بازی نیست، هر چند برای شخص بزنده‌جائزه‌ای در نظر گرفته شود قمار نیست، لذا ایشان گفته‌اند که مسابقه در کتابت، نجاری و امثال آنها که حرفه و صنعتی است، حتی اگر برای فرد برنده چیزی در نظر گرفته شود، مصداق قمار نیست.

برخی دیگر گفته‌اند بازی هم دخیل نیست ولی باید آلائی باشد که متعارف در قمار باشد. احتمال دارد که در زمان نزول آیه، قمار با انصاب و ازلام متعارف بوده، و در زمان ائمه علیهم السلام چنان که از موثقه عمار استفاده می‌شود قمار با جوز در آن زمان متعارف بوده است. و ممکن است امروزه به اشیاء دیگری مقامره کنند.

در عین حال باید دقت داشت که در برخی روایات که خف و ریش و نصل را استثنا کرده، گفته: «ما سوی ذلک قمار حرام». بنابراین، إطلاق قمار بر هر مغالبه‌ای رهن شده است، البته این که بگوییم احتمال دارد که تعبیر قمار در غیر آلات معده للقمار، نوعی تنظیر حکمی بوده، چنان که مرحوم امام فرموده است، مطلبی غیر قابل انکار نیست، و لذا هر جا که راهنمای قمار و حرام است حکماً، هر چند اثبات قمار موضوعاً را نتوانیم اثبات کنیم.

برخی به روایت ذیل برای اثبات حرمت تکلیفی استدلال کرده‌اند، که مرحوم شیخ آن را در تتمه إشکال بر مرحوم صاحب جواهر به عنوان دفاع از نظریه صاحب جواهر آورده است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي رَجُلٍ أَكَلَ وَ أَصْحَابَ لَهُ شَاءَةً فَقَالَ إِنْ أَكَلْتُمُوهَا فَهِيَ لَكُمْ، وَإِنْ لَمْ تَأْكُلُوهَا فَعَلَيْكُمْ كَذَا وَكَذَا، فَقَضَى فِيهِ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ، لَا شَيْءَ فِي الْمُوَاكَلَةِ مِنَ الطَّعَامِ مَا قَلَّ مِنْهُ وَ مَا كَثُرَ وَ مَنَعَ غَرَامَتَهُ مِنْهُ. (وسائل الشيعة، حرّ عاملی، ط آل البيت، ج ۲۳، ص ۱۹۲، باب ۵، ح ۱).

در این روایت حضرت حکم به بطلان معاوضه کرده اند ولی از جهت تکلیفی سکوت کرده اند و لذا ادّعا شده که از سکوت امام می توان حکم به جواز تکلیفی مغالبه حکم نمود. ولی استدلال نا تمام است، وروایت را باید به اهلش برگرداند، چه آن که با توجه به قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» زمانی که در معامله صحیح شخص ضامن باشد، در همان گونه معامله فاسد هم ضامن است؛ بنابراین، در ما نحن فیه باید آکل ذبیحه ضامن آن چه خورده بوده، باشد، چنان که اگر معامله صحیح می بود حکم به ضمان می شد، در حالی که حضرت در این روایت نفی ضمان کرده اند «لا شیء فی المُواکلة من الطعام»؛ بنابراین، استدلال به روایت نا تمام می باشد. ونمی تواند دلیل بر نظریه صاب جواهر باشد.

البته قبلاً گفته شد که صاحب جواهر (جواهر الکلام، نجفی، ج ۲۲، ص ۱۰۹-۱۱۰) فرمودند: شخص برنده مالک پول نمی شود، اما بازی و عملش حرام تکلیفی نیست. «حرمت وضعی وعدم حرمت تکلیفی»، دلیل بر بطلان وضعی آن بود که اکل مال به باطل می باشد.

سخن آخر: انصافاً صدق قمار بر هر گونه مسابقه با راهننه ای مشکل است و اطلاق در روایات از باب تنزیل در حکم «تنزیل در حکم تکلیفی» است. ضمناً اگر ابزار هم متعارف در قمار شد، صدق قمار می کند، ولی باید بازی باشد کما قاله الشیخ التبریزی «ره» از نظر ما صدق قمار باید سه شرط داشته باشد:

۱. راهننه باشد.

۲. با ابزار متعارف در هر زمان باشد ولو در زمان سابق متعارف نبوده.

۳. بازی و لعب باشد. نه مجرّد کار و عمل و صنعتی که در آن مغالبه و مسابقه صورت بگیرد.

بنابراین، مانعی نیست در اسلام هر گونه مسابقه با مراهنه ای حرام وضعی باشد و اکل مال به باطل است، ولی چون صدق قمار بر آن معلوم نیست تکلیفاً حرام نباشد. بنابراین ما کلام صاحب جواهر در مسئله را پذیرفتیم.

ج-۴-۱) رهن (گروگذاری و شرط بندی)

رهن، وثیقه یا گرویی است که در قمار به عنوان شرط میان می آورند تا بر آن بازی شود و هر دو طرف متعهد می گردند در صورت باخت آن را به طرف دیگر انتقال دهند و به ملکیت وی درآوردن رهن واژه ای بسیط، مفرد و مصدر است.

ج-۴-۱-۱) معنای رهن:

رهن در الرَّهَان- هم در همان معنی است ولی- رِهَان- چیزی است که برای شرط بندی در میان می گذارند.) ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ج ۲؛ ۱۱۳)، به عبارت دیگر ((اخذ وثیقه)) معنا شده که عرف آن را ((گرو)) یا ((رهن)) می گوید رهن وثیقه ای است در مقابل تعهدی که داده می شود یا در برابر حق و دینی که گرفته می شود این وثیقه نوعی پشتوانه و دارای ثبات است ثبات داشتن آن لازم معنای آن است و نه معنای مطابقی آن مانند خانه ای که در گرو یا رهن بانک می گذارند و بانک نیز از آن استفاده نمی کند. رهن دادن خانه به لحاظ فقهی درست نیست، چرا که در عین مرهونه نمی توان تصرف نمود به همین خاطر پولی به عنوان قرض الحسنه می دهند تا رهن شرط لازم برای عقد اجاره باشد و معامله از لحاظ شرعی درست باشد و گر نه باید با به رهن دادن آن هیچ استفاده ای از آن نبرد هم چنین اگر کسی بخواهد پولی را از دیگری قرض نماید نمی تواند بگوید ((این مقدار سیب را شش ماهه به شما رهن می دهم و در مقابل، پولی قرض می گیرم)) چرا که سیب از ثبات برخوردار نبوده و در معرض از بین رفتن است.

ج-۴-۱-۲) بازی با غیر آلات قمار با رهان

در بحث قمار و «اللعب به غیر آلات معده للقمار مع الرهان»؛ یعنی آلات قماری وجود ندارد مثل مسابقه فوتبال، والیبال و ... که معمولاً در آن برد و باخت و رهان وجود دارد. اگر این لعب به غیر آلات قمار و همراه با رهان (مبلغی را به عنوان رهن قرار دهند) باشد حکم تکلیفی آن حرمت نیست بلکه جواز است؛ پس اصل بازی کردن حلال است.

اما درباره حکم وضعی باید گفت آیا اخذ پولی که برای این مسابقات قرارداد شده، جایز است یا حرام بوده و نباید آن را اخذ کرد؟ آیا اخذ آن مبلغی که قرار است در آخر مسابقه به برنده داده شود حرام است یا نه، این حکم وضعی است؛ یعنی اگر گفته شود حرام است نباید آن مبلغ را اخذ کرد.

در حرمت وضعی این مسابقات ادعای اتفاق شده و علما در این مبحث اتفاق نظر دارند. کسی قائل به جواز نشده و همه قائل به حرمت شده‌اند. علما فرموده‌اند که حتی اگر در مسابقاتی که آلات قماری وجود نداشته ولی رهانی وجود داشته باشد، اخذ آن رهان جایز نیست.

می‌توان گفت که تقریباً همه علما در این مبحث قائل به حرمت شده و کسی قائل به جواز نشده است، قمار متشکل از دو رکن است، رکن اول آن «اللعب بالآلات المتعارفه للقمار» و رکن دیگر آن «مع الرهان» است. در اینجا آلات معده للقمار وجود ندارد؛ پس تعرف قمار در اینجا صدق نمی‌کند اما چون بعضی از روایات (وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۹، ص ۲۵۳، أبواب کتاب السبق و الرمایة، باب ۳، ح ۳، ط آل البیت.) نسبت به رهان، تأکید زیادی داشتند، از مفهوم آن روایات استفاده کرده‌اند که چنین مسابقاتی جایز نیست.

لذا با نظر از اجماع، و نیز از باب اینکه علما حکم آن را حرمت مطرح کرده‌اند لذا ما می‌گوییم از باب احتیاط، آن پول را اخذ نکنند.

مرحوم شیخ انصاری (ره) در این باره می‌فرماید: «المراهنة علی حمل الحجر الثقیل و علی المصارعة و علی الطیور و علی الطفرة و نحو ذلك من أفراد غیر ما نص علی جوازه و الظاهر

الإلحاق بالقمار في الحرمة و الفساد بل صريح بعض أنه قمار» (کتاب المکاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۴، ص ۱۰۲).

مسابقه‌ای که می‌گذارند تا کسی سنگ بزرگی را بلند کند یا در مسابقه کشتی کسی توانست برنده شود یا مثل کفتر بازی و پریدن (که چه کسی می‌تواند بیشتر ببرد) و مثل این‌ها که به خاطر پول باشد، ظاهر این است که این را ملحق به فساد دانست. بعضی حرمت آن را صراحتاً بیان کرده‌اند.

شیخ (ره) نیز اطمینان ندارد به همین خاطر می‌فرماید: «الظاهر». و آن را ملحق به قمار می‌کند. در جای دیگری مرحوم شیخ می‌فرماید: «لا أظن أن الحكم بحرمة الفعل مضافا إلى الفساد محل إشكال بل و لا محل خلاف»؛ (کتاب المکاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج ۴، ص ۱۱۳). به نظر من این بحث محل اشکال نیست، اختلافی نیست و فساد آن مسلم است. محقق خویی (ره) می‌فرماید: «أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار حرام وضعا» (مصباح الفقاهة، الخوئي، السيد أبو القاسم، ج ۱، ص ۵۸۰). «همانا رهن بر بازی به غیر آلات معدّه للقمار حکم وضعی آن اشکال دارد و حرام است».

آیت‌الله مکارم می‌فرماید: «لا كلام في الحرمة الوضعية فيها» (انوار الفقاهة (کتاب التجارة)، مکارم الشیرازی، الشيخ ناصر، ج ۱، ص ۳۰۱). (در حرمت وضعی هیچ بحثی نیست).

ج-۴-۱-۳) بازی با آلات قمار بدون رهان

آیا بر بازی با آلات قمار بدون رهان، قمار صدق می‌کند یا نه؟ اگر بگوئیم که اللعب بالآلات المتعارفة مع الرهان موضوع مقوم قمار است پس اگر لعب به غیر آلات صورت گیرد، قمار نیست چون هر دو قید (یعنی لعب به آلات قمار و رهان) باید موجود باشد تا قمار صدق کند. آیا مقوم قمار این دو قید هست یا اینکه قمار فقط با لعب به آلات قمار حاصل می‌شود، رهان در میان باشد یا نباشد؟

برای روشن شدن این بحث در ابتدا به لغت مراجعه می‌کنیم؛ همانطور که گفتیم در کتب لغت دو قید برای قمار ذکر کرده‌اند قید اول بازی با آلات مخصوص قمار است و قید دوم رهان و گرو

گذاشتن؛ این یعنی اگر یکی از این دو قید وجود نداشته باشد، قمار صدق نمی‌کند. در آیات قرآن آمده است که (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) (سوره مائده، آیه ۹۰) است

المیسر را به قمار معنا کرده‌اند و معنای قمار هم، اللعب بالآلات مع الرهان است. بحث تا اینجا مشخص است لکن مباحثی در مورد روایات است که آیا روایات ما دلالت بر این دارند که لعب به آلات، قمار است، هرچند رهان در میان نباشد یا دلالت ندارند؟ در این رابطه روایتی را ذکر می‌شود:

و منها (محمد بن علی بن الحسین بن بابویه : إمامي ثقة) فِي الْخِصَالِ (الخصال) ۱ : ۲۶، ح ۹۲) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (العطار : مختلف فيه و هو إمامي ثقة ظاهراً) (عَنْ أَبِيهِ (محمد بن يحيى العطار : إمامي ثقة) عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ (الآدمي : مختلف فيه و هو إمامي ثقة على الأقوى) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ عُقْبَةَ (مهمل) عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أُخْتِ أَبِي مَالِكٍ (الحسن بن محمد الحضرمي : إمامي ثقة) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ (عبد الله بن سنان مولى بني هاشم : إمامي ثقة) عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ الْمُخْتَارِ (الأنصاري : مهمل) قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) (في المصدر : سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام)) عَنْ اللَّعِبِ بِالشُّطْرُنِجِ فَقَالَ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَمَشْغُولٌ (أي: غير خالی الوقت)» عَنْ اللَّعِبِ (وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ۱۷، ص ۳۲۱، أبواب ما يكتسب به، باب ۱۰۲، ح ۱۱، ط آل البيت.. (هذه الرواية مسندة و ضعيفة؛ لوجود محمد بن جعفر بن عقبه و عبد الواحد بن المختار في سندها و هما مهملان).

این روایت دو راوی مهمل دارد که شناخته شده و ثقه نیستند لذا روایت از نظر سند ضعیف است. در روایت آمده است که از امام صادق (ع) در مورد بازی با شطرنج سؤال می‌کنند، حضرت می‌فرماید: انسان مؤمن وقتش برای بازی خالی نیست؛ لمشغول یعنی غیر خالی الوقت؛ مؤمن وقت ندارد که مشغول بازی شطرنج شود.

از این روایت برداشت می‌شود که انسان مؤمن بازی نمی‌کند، موضوعیت را به رهان نداده مسأله پول نیست بلکه مسأله لعب است. مرحوم شیخ انصاری از این روایت این‌گونه برداشت کرده‌اند که معیار حرمت قمار، لعب است نه رهان؛ یعنی مشکل اصلی قمار، بازی با آلت قمار است. لکن تذکر داده‌اند که این روایت ضعیف است و نمی‌تواند مورد استدلال واقع شود ولی می‌تواند به عنوان مؤید این مطلب ذکر شود که آنچه مهم است و موضوعیت دارد مسأله لعب به آلات است.

ولی این روایت به هیچ عنوان نمی‌تواند به عنوان دلیل این مدعا باشد اولاً سند این روایت ضعیف است؛ در بررسی سند روایت دو راوی مهممل وجود داشت که بررسی شد لذا از این جهت روایت ضعیف است و قابل استناد نیست. ثانیاً هیچ عالمی به اطلاق این روایت فتوا نداده که از لعب نهی شود؛ یعنی اگر کسی با تسبیح بازی کند مورد نهی واقع نمی‌شود یا اینکه لعب با ریش و انواع بازی‌هایی که وجود دارد. پس مطلق لعب نمی‌تواند حرام باشد پس معنایش این است که لعب به شطرنج در این روایت مقصود است که در این صورت الف و لام اللعب به شطرنج می‌خورد یعنی مؤمن با شطرنج بازی نمی‌کند. در این صورت روایت محدود شده و لعب به شطرنج انصراف دارد به لعب به شطرنج با راهنه چرا که متعارف در آن زمان بازی با شطرنج به همراه رهان بوده است.

ثالثاً ظهور این روایت در کراهت است نه حرمت. مرحوم آیت الله العظمی خوئی می‌فرماید ظهور این روایت در کراهت است. «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَعْنِي أَمَّا إِيْمَانُ إِنْسَانٍ قَوِيٌّ بِأَنَّ كَارَ لَا نَمِي كُنْدَ اِيْمَانٍ اَز اِيْمَانٍ اَسْتِ كِه اِگَر اِيْمَانُ اِنْسَانٍ قَوِيٌّ بِأَشْدَ، سِرَاغُ اِيْنِ بَاذِيْ هَا نَمِي رُوْد. اِيْشَانُ مِي فَرْمَايْدُ: «إِنَّ الرُّوَايَةَ غَرِيْبَةً عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ؛ فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْهَا أَخَذَ عُنْوَانَ الْمُؤْمِنِ مَوْضِعًا لِلْإِجْتِنَابِ عَنِ اللَّعْبِ الْمَطْلُوقِ، وَ بِمَا أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى حَرْمَتِهِ عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ حَتَّى اللَّعْبِ بِالْيَدِ وَالْأَصْبَاعِ وَاللَّحِيَّةِ وَالسَّبِيْحَةِ وَنَحْوِهَا، فَتَكُونُ الرُّوَايَةُ إِرْشَادًا إِلَى بَيَانِ شَأْنِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنَّهُ لَا يَنْسَبُ الْإِسْتِغَالَ بِالْأُمُورِ اللَّاعِيَّةِ، فَإِنَّهَا غَيْرُ مَفِيْدَةٍ لَه فِي دِيْنِه وَ دُنْيَاهُ (مصباح الفقاهة، الخوئي، السيد أبو القاسم، ج ۱، ص ۵۷۳).» لذا شأن مؤمن این است که این لعب را انجام ندهد.

در نتیجه فرمایش مرحوم خویی فرمایش درستی است همانطور که آیت الله سبحانی فرموده‌اند: «لسان الروایة التنزیه لا الحرمة (المواهب فی تحریر احکام المكاسب، السبحانی، الشیخ جعفر، ج ۱، ص ۶۵۲)». از روایت حرمت استفاده نمی‌شود. ایشان هم به درستی بیان کرده‌اند. لذا مجموعاً از این روایت حرمت لعب با شطرنج به صورت مطلق و بدون مراهنه استفاده نمی‌شود؛ چون اولاً سند روایت ضعیف است و ثانیاً روایت ظهور در کراهت دارد و ثالثاً انصراف به لعب با شطرنج با مراهنه دارد. شاید الآن لعب به شطرنج با مراهنه همراه نباشد ولی در آن زمان غالب مردم، شطرنج را با رهان بازی می‌کردند، همانطور که در لغت هم تمام لغویین در قمار مسأله رهان را مطرح کرده‌اند.

ج-۴-۱-۴) استفتائات:

۱- سوال: آیا انجام بازی هایی که حکم قمار را دارند (مانند پاسور) به وسیله کامپیوتر یا مانند آن در نت نیز حرام می باشد؟

جواب: بازی هایی که به دلیل قمار بین دو طرف حرام بوده اگر از طریق رایانه و به تنهایی باشد و برد و باختی در آن نباشد فی نفسه جایز است. (استفتاء آیت الله العظمی خامنه ای مدظله

۲- سوال: آیا بازی با آلات قمار همراه با جایزه یا پول مانند فوتبال و غیره اشکال دارد؟

جواب: اگر در آن برد و باخت مالی باشد حرام است و اگر جایزه ای برای طرف برنده از شخص سومی غیر از طرفین بازی باشد اشکال ندارد. (استفتاء آیت الله العظمی سیستانی)

۳- سوال: قمار بین کفار توسط مسلمان چه حکمی دارد؟

جواب: اشکال دارد. (استفتاء آیت الله العظمی مکارم شیرازی)

نتیجه

۱) بیشتر لغت شناسان برد و باخت را در صدق مفهوم قمار شرط کرده اند و ادعای

حقیقت شرعیه یا متشرعه در مورد قمار نادرست است، زیرا بسیاری از فقها نیز

گروگذاری را در صدق این مفهوم شرط کرده اند.

- ۲) آلات قمار به معنی ابزار و وسائل قمار بازی است. به ابزاری مانند: پاسور و نرد که کاربرد آن‌ها در قمار بازی است، آلات قمار گفته می‌شود
- ۳) آلات قمار به معنی ابزار و وسائل قمار بازی است. به ابزاری مانند: پاسور و نرد که کاربرد آن‌ها در قمار بازی است، آلات قمار گفته می‌شود و از آن در باب تجارت سخن رفته است
- ۴) «مقامه» به معنای بازی با آلات قمار است.
- ۵) در صورت بازی با ابزار قمار به همراه شرط بندی، هم بازی حرام بوده و هم آنچه شرط شده است به دلیل اجماع و تواتر اخبار
- ۶) در قسم بازی با ابزار قمار بدون شرط بندی، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد گروهی از فقها آن را مطلقاً حرام می‌دانند چه در شطرنج و نرد چه در غیر این دو از وسایل دیگر قمار

منابع

- ۱- بهجت، محمد تقی، استفتاءات، ج ۴، ص ۵۵۲، انتشارات دفتر حضرت آیه الله بهجت، قم، چاپ اول، ۱۴۲۸ق؛
- ۲- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، رساله عملیه متاجر وحید بهبهانی (با تعلیقات میرزای شیرازی)، در یک جلد، حاج شیخ رضا تاجر تهرانی، تهران - ایران، اول، ۱۳۱۰ هـ ق
- ۳- تبریزی، جواد بن علی، صراط النجاة، ج ۹، ص ۲۴۰، دار الصدیقة الشهیدة، قم، چاپ اول، ۱۴۲۷ق؛
- ۴- تبریزی، جعفر سبحانی، المواهب فی تحریر احکام المکاسب، در یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۴ هـ ق
- ۵- جهانگیر منصورقانون مجازات اسلامی: کلیات - حدود - قصاص - دیات - مصوب ۱/۲/۱۳۹۲ و تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده مصوب ۱۳۷۵ و اصلاحات مصوب ۱/۲/۱۳۹۲ و ناشر: کتاب دیدآورزبان: فارسی، سال چاپ: ۱۳۹۷ نوبت چاپ: ۱۵۲
- ۶- جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ۵۶ جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، هـ ق
- ۷- حسینی روحانی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، ج ۱۴، ص ۳۹۷، دار الکتاب، مدرسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق؛ جزائری، عبد الله بن نور الدین، التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة، محقق و مصحح: ریحان مدرس، سید علیرضا، ص ۵۵، محقق کتاب، تهران، چاپ اول، بی تا.

- ۸- الحر العاملي محمد بن الحسن ؛ تفصيل وسائل الشيعه الي تحصيل مسائل الشريعة / تحقيق: محمدرضا الحسيني الجلالي؛ مشخصات نشر: قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث هسانش ج.عربي. ۳۰: يرهاظ تا صخشم؛ = ۱۳-، ۱۴ق.-
موسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث (قم: هدوزفا
- ۹- حجتی، سيد مهدي، قانون مجازات اسلامي در نظم حقوق كنوني، تهران، ميثاق عدالت، ۱۳۸۴، ص ۱۳۵۶
- ۱۰- خويي، ابوالقاسم، -۱۲۷۸، منهاج الصالحين، نشر قم: مدينه العلم، ۱۴۱۰ ق. = -
۱۳۶۸ مندرجات ج ۱ العبادات. - ج. ۲. المعاملات. -، -، فقه جعفري -- رساله عمليه، موضوع فتواهاي شيعه قرن ۱۴
- ۱۱- خميني، روح الله المكاسب المحرمة (امام)، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س) دفتر قم؛ تعداد جلد: ۲، زبان: عربي، ناشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (قدس سره) - تهران ايران؛ سال نشر: ۱۳۹۲ هجري شمسي ۱۴۳۴ هجري قمری
- ۱۲- خامنه اي، علي، ۱۳۱۸- رساله اجوبه الاستفتائات مطابق با فتاواي حضرت آيه الله العظمي آقاي حاج سيد علي حسيني خامنه اي دام ظلّه العالی، نشر: تهران: شركت چاپ و نشر بين الملل ۱۳۸۸. مشخصات ظاهري ۵۲۸ ص.، چاپ پنجاه و پنجم: پاییز ۱۳۸۸.

بررسی حکم فقهی آلات قمار/ ۲۱۷

۱۳- خامنه‌ای سیدعلی رساله‌ی آموزشی احکام معاملات (مطابق با فتاوی مرجع عالی قدر حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ، ناشر: فقه روز وابسته به انتشارات انقلاب اسلامی زبان: فارسی، چاپ: ۱۳۹۴ نوبت چاپ: ۵

۱۴- دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری ، المكاسب المحرمة و البيع و الخيارات، ج ۱، ص ۳۷۲؛

۱۵- دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب المكاسب (للسیخ الأنصاری، ط - الحدیثة)، ۶ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ هـ ق

۱۶- دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری: العبادات (جلد ۱)؛ باقر ایروانی؛ فقه زبان: عربی، سال چاپ: ۱۳۹۸ نوبت چاپ: ۲

۱۷- شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، با حاشیه: کلاتر، سیدمحمد، ج ۳، ص ۲۱۶، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق؛

۱۸- شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة (منتخب المسائل)، ج ۶، ص ۶۰ و ۶۱، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

۱۹- الشیخ حسین النوری الطبرسی، مستدرک الوسائل، قم، الناشر مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث - قم، المطبعة: سعید، نسخة مقروءة علی النسخة المطبوعة

۲۰- شهیدی تبریزی، میر فتح؛ هداية الطالب الی اسرار المكاسب (شهیدی- قدیم)،

تاریخ وفات پدیدآور: ۱۳۷۲ هـ. ق، انصاری، مرتضی بن محمد امین - تاریخ وفات:

- ۱۲۸۱ ه. ق، موضوع: فقه، زبان: عربی، تعداد جلد: ۳، ناشر: دارالکتاب، مکان چاپ: قم - ایران، نوبت چاپ: ۱، تعداد صفحات: ۱۴۹
- ۲۱- شیخ انصاری، المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات، ج ۱، ص ۳۷۱، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۲- صدر، سید محمد باقر، ماوراء الفقه، محقق و مصحح: دجیلی، جعفر هادی، ج ۳، ص ۱۷۱، دارالاضواء للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- ۲۳- طباطبائی سید محمد حسین المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، زبان: عربی. سال چاپ: ۱۳۸۳ نوبت چاپ: ۹
- ۲۴- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: حسینی، سید احمد، ج ۳، ص ۴۶۳، کتابفروشی مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش؛
- ۲۵- قانون اصلاح مواد ۷۰۵ تا ۷۱۱ کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی (تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده)
- ۲۶- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق و مصحح: غفاری، علی اکبر، آخوندی، محمد، ج ۶، ص ۴۳۷، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۷- ماوراء الفقه، صدر، محمد، تعداد جلد: ۱۰، عربی، دارالاضواء - بیروت لبنان، سال نشر: ۱۴۲۰ هجری قمری/۱۹۹۹ میلادی
- ۲۸- مکارم شیرازی، ناصر تفسیر نمونه، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ شمسی، چاپ: اول، ج ۲، ص ۱۲۶.

بررسی حکم فقهی آلات قمار/ ۲۱۹

- ۲۹- محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۴،
مؤسسه آل البيت(ع)، قم، چاپ دوّم، ۱۴۱۴ق.
- ۳۰- محمد حسن بن باقر نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (جلد ۳۲)، ناشر:
اسلامیه، زبان: عربی. سال چاپ: ۱۳۹۲ نوبت چاپ: ۶
- ۳۱- مصباح الفقاهه، خوئی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸: قم: موسسه انصاریان، ۱۴۱۷ق. =
۱۹۹۶م = ۱۳۷۵.
- ۳۲- نهج البلاغه، ناشر: بنیاد نهج البلاغه - تهران ایران، سال نشر: ۱۳۵۹ هجری شمسی
- ۳۳- نراقی، مولی محمد مهدی بن ابی ذر، أنیس التجار (محشّی)، در یک جلد، انتشارات
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ هـ ق
- ۳۴- ناصر مکارم شیرازی، ابوالقاسم علیان نژادی، استفتانات جدید مرجع عالیقدر حضرت
آیه الله العظمی مکارم شیرازی دامت برکاته (جلد ۲)، ناشر: امام علی بن ابیطالب
(ع) زبان: فارسی، سال چاپ: ۱۳۹۸ نوبت چاپ: ۹

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک

از منظر فقهی و حقوقی

محمد حسین سازندگی^۱ (ایران) مهدی سازندگی^۲ (ایران)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵

چکیده

پیدایش و گسترش ویروس کرونا در اواخر سال ۲۰۱۹ میلادی در اکثر کشورهای جهان زمینه ساز تحولاتی در موضوعات مختلف و در ابعاد گسترده شد. در ایران نیز به منظور مقابله با این چالش، ستاد ملی مبارزه با کرونا، با تصمیم شورای عالی امنیت ملی تأسیس شد. این ستاد نیز در جهت حمایت از اقشار ضعیف‌تر جامعه و مستاجران، طرحی را به تصویب رساند که مطابق با آن قراردادهای اجاره مربوط به اماکن مسکونی، با شرایطی تمدید خودکار می‌شود و دستور تخلیه مربوط به آنها از سوی مراجع قضایی، صادر و اجرا نمی‌گردد. اما اشکالی که در رابطه با این مصوبه مطرح می‌شود اینست که مسئله کرونا یک مشکل دفاعی یا امنیتی نیست که شورای عالی و به تبع آن ستاد مبارزه با کرونا صلاحیت سیاست‌گذاری در این زمینه را داشته باشد. و نیز این مصوبه نمی‌تواند مانع از اجرای اراده و توافق اشخاص شود مگر اینکه به تشخیص قانون‌گذار آن تصمیم با وضع قانون جدید محدود شود. همچنین با توجه به بررسی نظر شهیدین در کتاب «الروضه البهیه فی شرح المعه الدمشقیه»، این مصوبه با مبانی فقهی شهیدین نیز در تعارض است. نتیجه‌ای که از این بررسی‌ها بدست آمد، اینست که این مصوبه از ستاد ملی مبارزه با کرونا، با قوانین کشور و مبانی فقهی شهیدین در تعارض است و صحیح و نافذ دانستن آن از باب حکم حکم شرع، امکان ندارد. در مقابل ادله‌ای نیز وجود دارد که مصوبه ستاد ملی مبارزه با کرونا را بعنوان حکم حکم شرع، لازم الاجرا می‌داند که نیازمند به بررسی می‌باشد.

۱- دانش‌آموخته سطح دو، حوزه علمیه قم، مدرسه ملاصدق، sazhosei10@gmail.com

۲- جامعه‌المصطفی، دانشگاه مجازی المصطفی (ص)، استاد همکار، sazmahdi@gmail.com

واژگان کلیدی: ستاد ملی مبارزه با کرونا، اجاره ملک، کرونا

مقدمه

در ۳۰ بهمن سال ۱۳۹۸ ورود و انتشار ویروس کرونا توسط وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی مورد تأیید قرار گرفت و بر لزوم رعایت نکات بهداشتی از جانب همه اقشار جامعه تأکید شد. به منظور مقابله با اثرات مخرب این ویروس در حوزه سلامت، اقتصاد و دیگر حوزه‌های مهم کشور، و در راستای بهینه‌سازی اقدامات دولتمردان و هماهنگ نمودن خدمات ارائه شده از سوی وزارت خانه‌ها و نهاد های مختلف، سرانجام در ۴ اسفندماه سال ۱۳۹۸ طی مصوبه شورای عالی امنیت ملی و موافقت مقام رهبری، نهادی خاص به نام «ستاد ملی مقابله با کرونا» در جهت اهداف فوق و با عضویت تعدادی از مسئولین بلندپایه قوای سه‌گانه و نیز نظامی و انتظامی تأسیس یافت، تا یاریگر وزارت بهداشت در این امر خطیر باشند.

با توجه به شرایط کرونا در کشور و خطرات و معضلاتی که به همراه داشته است ستاد ملی مقابله با کرونا در جهت حمایت از اقشار ضعیف‌تر جامعه و مستاجران در جلسه ۷۲ خود، طرحی را به تصویب رساند که مطابق با آن قراردادهای اجاره مربوط به اماکن مسکونی با شرایطی تمدید خودکار می‌شود و دستور تخلیه مربوط به آنها صادر و اجرا نمی‌گردد و با محدودیت‌هایی روبرو می‌شود. اما این مصوبه ی ستاد ملی مبارزه با کرونا از نظر برخی مخالف با قوانین کشور و در تعارض با فقه اسلامی می‌باشد.

از جمله اشکالاتی که بر این مصوبه وارد می‌باشد ایست که ستاد ملی مبارزه با کرونا صلاحیت سیاست‌گذاری در زمینه‌های مربوط به اقتصاد را ندارد و این مصوبه ی ستاد ملی مبارزه با کرونا از جهت اقتصادی و منفعت عمومی دچار خدشه می‌باشد، چرا که در اثر اجرای این طرح تعداد زیادی دعوا و منازعه میان مالکان و مستاجران ایجاد شده و موجب تشکیل تعداد زیادی پرونده کیفری در دادگاه شده است. نظرات شوراهای حل اختلاف نیز هم‌اکنون در سرتاسر کشور در اجرای این مصوبه نیز بسیار متفاوت و اشخاص را دچار سردرگمی کرده‌است.

در کنار آن باید توجه داشت که در اثر اجرای این مصوبه، میزان تمایل اشخاص به اجاره املاک خود

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/۲۲۳

کاهش می‌یابد. چرا که مالکان می‌دانند قراردادهای اجاره آن‌ها حتی در فرض پایان مدت نیز همچنان ادامه خواهد داشت.

با کاهش میزان تمایل مالکان به اجاره املاک خود، اجاره‌بها نیز به مرور افزایش خواهد یافت.

همچنین باید در نظر داشت که بر اساس مبانی و نظرات شهیدین در رابطه با عقد اجاره و شرایط آن، این مصوبه در تعارض به فقه و شریعت اسلامی نیز می‌باشد. از جمله اینکه شهیدین، انعقاد عقد اجاره را مشروط بر ایجاب و قبول و رضایت طرفین می‌دانند، در صورتی که در این مصوبه، بیان شده است که اجاره بصورت خودکار تمدید می‌گردد و موجر حق درخواست تخلیه ملک خود را مگر در مواردی که استثناء شده ندارد.

و نیز اجرای این مصوبه و تمدید عقود اجاره تا پایان پاندمی کرونا که زمان نامشخصی خواهد بود، مستلزم نامشخص بودن مدت اجاره و حق انتفاع از ملک می‌باشد، در صورتی که بر اساس نظر شهیدین در کتاب الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة، از مهمترین شروط عقد اجاره مشخص بودن منفعت مورد اجاره می‌باشد.

در این مقاله ابتدا به بررسی تاریخچه ستاد ملی مبارزه با کرونا و اختیارات و جایگاه قانونی این ستاد پرداخته می‌شود و سپس با بررسی قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی و احکام فقهی عقد اجاره در نظر شهیدین و در کتاب الروضیه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة، تعارض این مصوبه از ستاد ملی کرونا با قوانین و فقه اسلامی بررسی خواهد شد.

البته در مقام توجیه این اشکالات و تعارضات، احتمالاتی نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱- کلیات

الف) تاریخچه ستاد ملی مبارزه با کرونا

دسامبر سال ۲۰۱۹ میلادی (آذر ۱۳۹۸) را شاید بتوان نقطه عطفی در تاریخ زندگی بشر امروزی دانست. چراکه در این ماه دانشمندان موفق به کشف ویروسی جدید در ایالت ووهان چین

شدند (www.jordanmedlab.com) / سرولوژی / روش - های - تشخیص - بیماری - کرونا / که با انواع مشابه قبلی کشف شده تفاوت‌های بسیاری داشت.

این ویروس به دلیل قابلیت سرایت و انتشار فوق العاده قوی و قدرت کشندگی نسبتاً بالا موجبات بروز تحولات بسیار بر زندگی گروه‌های مختلف انسانی در کشورهای جهان در ابعاد مختلف فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و حتی حقوقی گردید.

در این راستا اکثر دولت‌های جهان با درک خطرات جانی و مالی ناشی از سرایت این ویروس اقدام به اتخاذ تدابیری به منظور مقابله با انتشار سریع و جبران آسیب‌های حادث شده از آن در سطح سرزمین خویش نمودند.

دولت و کشور ایران نیز مصون از این واقعه تلخ تاریخی نشد. چراکه بالاخره در ۳۰ بهمن سال ۹۸ ورود و انتشار ویروس کرونا توسط وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی مورد تأیید قرار گرفته و بر لزوم رعایت نکات بهداشتی از جانب همه اقشار جامعه تأکید شد. (www.farsnews.ir/news/۱۳۹۸۱۱۳۰۰۱۰۹۸ / فوت - دو - نفر - به - دلیل - ابتلا - به - کرونا - در - قم)

در ادامه نیز مقام ریاست جمهوری در اوایل اسفندماه آن سال ضمن اعلام همه‌گیری این ویروس در تمامی استانهای کشور دستور همکاری جامع و کامل کلیه ارگانهای دولتی با وزارت بهداشت را صادر نمود. (www.president.ir/fa/۱۱۴۰۱۲) (www.president.ir/fa/۱۱۴۰۰۶)

بدین منظور و در راستای بهینه‌سازی اقدامات دولتمردان و هماهنگ نمودن خدمات ارائه شده از سوی وزارت خانه‌ها و نهاد‌های مختلف سرانجام در چهارم اسفندماه طی مصوبه شورای عالی امنیت ملی و موافقت مقام رهبری، نهادی خاص در جهت اهداف فوق و با عضویت تعدادی از مسئولین بلندپایه قوای سه‌گانه و نیز نظامی و انتظامی تأسیس یافت تا یاریگر وزارت بهداشت در این امر خطیر باشند. (fa.wikipedia.org/wiki/استاد_ملی_مبارزه_با_کرونا)

در راستای اجرای مصوبه شورای عالی امنیت ملی مقام ریاست جمهوری ایران طی حکمی به وزیر بهداشت ضمن انتصاب ایشان به ریاست این ستاد، ۱۴ نفر دیگر از مسئولین اداری، نظامی و سیاسی کشور را نیز به عنوان اعضای این ستاد نصب نمودند.

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/ ۲۲۵

اعضای معرفی شده آن، نشان از جایگاه مهم این نهاد از دیدگاه مسئولین بلند پایه نظام و لزوم همکاری همگانی همه اقشار کشور در جهت شکست این ویروس منحوس و جلوگیری از افزایش تبعات جانی و مالی و سیاسی آن است.

در ادامه و در ۲۰ اسفندماه به منظور تقویت این ستاد با حکم رهبري انقلاب، مقام ریاست جمهوری مکلف به حضور و راهبري ستاد گردید تا به عنوان مسئول امور اداری و مالی کشور و همچنین با بهره‌گیری از نفوذ و تجارب کسب شده یاریگر این نهاد در زمینه اجرای وظایف محوله باشد.

لزوم همکاری همگانی با مسئولین درمانی کشور سبب شد تا رهبري انقلاب با بهره‌گیری از اختیارات مندرج در اصول ۱۱۰ و ۱۴۷ و ۱۵۰ قانون اساسی در تاریخ ۲۲ اسفند ۹۸ طی حکمی به سرلشکر باقری فرمانده ستاد کل نیروهای مسلح، به لزوم تأسیس فرارگاه بهداشتی و درمانی مقابله با کرونا از سوی نیروهای مسلح کشور به منظور ارائه خدمات درمانی به آحاد ملت، بهره‌گیری از امکانات آن در جهت مقابله با اشاعه این ویروس منحوس و برگزاری رزمایش مبارزه با کرونا اشاره نموده و در این راستا فرارگاه فوق را به همکاری و تبعیت کامل با ستاد ملی مبارزه با کرونا ملزم نمودند. ([farsi.khamenei.ir/message- \(content?id=۴۵۱۴۸](http://farsi.khamenei.ir/message-content?id=۴۵۱۴۸)

قرارگاه مذکور نیز بلافاصله و با حضور فرماندهان ارتش، سپاه، نیروی انتظامی و نیز دو نفر از معاونین عالی رتبه ستاد کل نیروهای مسلح تشکیل و در طی این مدت اقدام به ارائه خدمات گوناگونی از تأسیس بیمارستان های صحرائی، معاینات رایگان درمانی، ضدعفونی نمودن مکانهای عمومی و... نموده که آحاد ملت شاهد آثار مبارك آن در سطح جامعه میباشند.

لزوم حمایت و پشتیبانی از تصمیمات ستاد ملی مبارزه با کرونا و اتخاذ تدابیري به منظور تعریف ضمانت اجراهای بهتر در جهت اجرای صحیح تصمیمات آن موجب گردید.

در اواخر اسفندماه سال ۹۸ و با تصویب ستاد مذکور شورای تحت امر و نظارت شخص رئیس جمهور با عنوان «شورای پشتیبانی از تصمیمات ستاد ملی مبارزه با کرونا» و با عضویت جمعی از معاونین رئیس جمهور و برخی مسئولین نهاد ریاست جمهوری تأسیس و زمینه تحقق و اجرای شایسته تر تصمیمات اتخاذ شده را مهیا نمایند.

به عبارتی میتوان از شورایی مذکور به عنوان دستیار و واحد اجرای احکام صادره از ستاد نام برد.
منبع: مقاله جایگاه و اعتبار مصوبات ستاد ملی کرونا در سیستم حقوقی ایران

ب) جایگاه قانونی ستاد ملی مبارزه با کرونا

با توجه به بیانات دکتر امیر ساعد، وکیل حقوقدان و استاد دانشگاه تهران و مولف کتاب «قانون اساسی در نظم حقوقی کنونی» ستاد ملی مبارزه با کرونا، اختیار اتخاذ کلیه تصمیمات در خصوص اقدامات ضروری درباره مقابله با بیماری کووید-۱۹ از جمله اعلام تعطیلی‌ها و سایر تدابیر محدودکننده را دارا شده است. این سابقه تشکیل ستاد، این تلقی را پیش می‌کشد که مطابق اصل ۱۷۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوبات ستاد ملی مبارزه با کرونا به مثابه مصوبات شورای عالی امنیت ملی هستند که با وجود غیرعلنی بودن جلسات و عدم انتشار رسمی مصوبات، پس از تأیید مقام رهبری لازم الاجرا خواهند بود. (araku.ac.ir/legaloffice/fa/news/9532/آیا-مصوبات-ستاد-ملی-مبارزه-با-کرونا-قابل-شکایت-هستند-)

ج) اعضای ستاد ملی مبارزه با کرونا

عبدالرضا رحمانی فضلی وزیر کشور
محمد اسلامی وزیر راه و شهرسازی
محسن حاجی میرزایی وزیر آموزش و پرورش
منصور غلامی وزیر علوم، تحقیقات و فناوری
علی اصغر مونسان وزیر میراث فرهنگی، گردشگری و صنایع دستی
سید عباس صالحی فرهنگ و ارشاد اسلامی
محمدحسین باقری رئیس ستاد کل نیروهای مسلح
محمدجعفر منتظری دادستان کل کشور
محمدباقر نوبخت رئیس سازمان برنامه و بودجه
عبدالعلی علی‌عسگری رئیس سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/ ۲۲۷

علیرضا رشیدیان رئیس سازمان حج و زیارت

علی ربیعی سخنگوی دولت ایران

حسین اشتری فرمانده نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران

علیرضا اعرافی عضو فقهای شورای نگهبان

د) مصوبه جلسه ۷۲ ستاد ملی کرونا در رابطه با اجاره ملک

با توجه به شرایط کرونا در کشور و خطرات و معضلاتی که به همراه داشته است ستاد ملی مقابله با کرونا در جهت حمایت از اقشار ضعیف‌تر جامعه و مستاجران طرحی را به تصویب رساند که مطابق با آن قراردادهای اجاره مربوط به اماکن مسکونی با شرایطی تمدید خودکار می‌شود و دستور تخلیه مربوط به آنها صادر و اجرا نمی‌گردد و با محدودیت‌هایی روبرو می‌شود.

این مصوبه ستاد ملی مقابله با کرونا در خصوص قراردادهای اجاره در زمان کرونا به نوعی مسبوق به سابقه بوده و در کشور در سال ۱۳۶۲ در جریان جنگ تحمیلی با تصویب قانون موجر و مستاجر سال ۶۲ در ماده ۹ این قانون شرایط مشابهی را فراهم آورده و بیان داشته بود که در صورتی که تخلیه ملک موجب عسر و حرج مستاجر گردد دادگاه می‌تواند مهلت را برای مستاجر در نظر بگیرد بنابراین مصوبه ستاد ملی مقابله با کرونا با توجه به شرایط بحرانی و در جهت حمایت از اقشار آسیب پذیر جامعه به تصویب و به موقع اجرا گذاشته شد.

متن مصوبه جلسه ۷۲

حمایت از خانوارها در زمینه اجاره املاک ساختمانی

الف) حداکثر افزایش مبلغ اجاره بها یا مبلغ رهن برای این قراردادها در کلان شهر تهران تا سقف ۲۵ درصد و سایر کلان شهرها تا سقف ۲۰ درصد و برای سایر مناطق شهری کشور تا سقف ۱۵ درصد خواهد بود.

ب) مهلت ثبت نام اشخاص واجد شرایط برای دریافت تسهیلات کمک ودیعه اجاره مسکن تا پایان

شهریور ماه ۱۴۰۰ تمدید می‌شود.

بانکها و موسسات اعتباری موظفند حداکثر تا پایان آذر ماه سال جاری تسهیلات مذکور را پرداخت نمایند.

سقف مبلغ این تسهیلات برای کلان شهر تهران ۷۰ میلیون، سایر کلان شهرها ۴۰ میلیون تومان و سایر شهرها ۲۵ میلیون تومان تعیین می‌شود.

شرایط و مقررات مترتب بر این تسهیلات در سال ۱۳۹۹، در سال جاری نیز به قوت خود باقی است. تا سقف مبلغ ۱۰ هزار میلیارد تومان از بسته تسهیلات کرونایی، در سال ۱۴۰۰ به پرداخت تسهیلات برای این موضوع اختصاص داده می‌شود.

ج) با عنایت به استمرار شرایط بیماری کرونا، کلیه قراردادهای اجاره مربوط به املاک مسکونی استیجاری که از تاریخ ابلاغ این مصوبه تا پایان سال ۱۴۰۰ مدت زمان اعتبار آنها به اتمام می‌رسد، در

نکته: با توجه به متن مصوبه، این بند از مصوبه فقط در رابطه با املاک مسکونی و اجاره آن‌ها می‌باشد.

صورت عدم توافق طرفین و تمایل مستاجرین، به مدت یک سال به صورت خودکار تمدید می‌گردد. موارد ذیل از شمول این حکم مستثنی می‌باشد:

چنانچه مالک، به منظور تخریب واحد مسکونی، احداث ساختمان جدید و یا تعمیرات اساسی واحد مسکونی، پروانه ساختمانی یا پروانه تعمیرات اساسی اخذ نموده باشد.

۱. چنانچه مستاجر تا یک ماه پس از تمدید قرارداد اجاره جدید، بر اساس مستندات مثبت و به تشخیص مرجع صالح رسیدگی کننده، ما به التفاوت مال الاجاره را به موجر پرداخت ننموده باشد.

۲. املاک مورد اجاره که قبلاً یا در مدت تمدید قرارداد به طور قطعی و رسمی مورد معامله قرار گرفته باشند، مستاجر می‌بایست ظرف مدت دو ماه از تاریخ انتقال سند رسمی

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/ ۲۲۹

نسبت به تخلیه و تحویل آن اقدام نماید.

۳. چنانچه مستاجر با افزایش مبلغ اجاره با نرخهای فوق الذکر موافقت ننماید، به

تشخیص مرجع صالح رسیدگی کننده، واحد قابل تخلیه است.

۴. مستاجرینی که در دوره قرارداد اجاره بر اساس این مجوز، به تشخیص مرجع

نکته: این بند مبتنی بر قاعده اصلی حق مالکیت می باشد و نمی تواند مانع مالکیت مشروع دیگری شد ولی نکته حائز اهمیت این بند این می باشد که فروش ملک باید به مرحله قطعی و رسمی رسیده باشد تا مالک بتواند از این بند بهره مند گردد.

با توجه به اینکه فروش املاک عملاً موعده دار می باشد و پرداخت ثمن در چند مرحله صورت می گیرد و نهایت به مرحله رسمی و قطعی می رسد و این قراردادها در قانون مدنی محترم و پذیرفته شده است ولی در مصوبات ستاد ملی مقابله با کرونا به آن توجه نشده و تنها از تاریخ فروش قطعی و رسمی مستاجر دوماه فرصت تخلیه دارد .

صالح رسیدگی کننده به تعهدات خود عمل نکنند و موجب تضییع حقوق موجر شوند مشمول این مصوبه نخواهند شد.

۵. چنانچه موجر و افراد تحت تکفل وی صرفاً مالک همین واحد مسکونی مورد

اجاره بوده و نیاز (مالک و افراد تحت تکفل) موجر به ملک مسکونی مورد اجاره برای سکونت، توسط مرجع صالح رسیدگی کننده احراز شود.

۶. چنانچه بنا به تشخیص مرجع صالح رسیدگی کننده، رفتار مستاجر خلاف

عرف عمل نموده و باعث شکایت سایر ساکنین واحدهای مسکونی باشد.

۷. چنانچه مستاجر در دوران استفاده از واحد مسکونی استفاده غیر و یا خلاف تعهدات مقرر در اجاره‌نامه اعم از کاربری نماید.

۸. چنانچه مستاجر در دوره قبل نسبت به ایفای تعهدات (پرداخت به موقع اجاره‌بها، هزینه شارژ و ...) اقدام نموده و موجب ضرر و زیان قابل ملاحظه موجر (به تشخیص مرجع صالح رسیدگی کننده) شده باشد.

منبع: مصوبه جلسه ۷۲ ستاد ملی

۲- بررسی تعارض مصوبه این ستاد با قوانین جمهوری اسلامی ایران

الف) عدم صلاحیت تصویب مصوبه

بر اساس قانون اساسی کشورمان مجلس شورای اسلامی صلاحیت دارد تا در همه زمینه‌ها قانون تصویب کند. در مواردی هم که اجازه تصویب مقررهای را به نهادی واگذار می‌کند تصویب مقرر به صورت جزئی و اصولاً در چارچوب قانونی که مجلس تصویب کرده صورت می‌گیرد.

در زمینه قرارداد اجاره نیز ما قانون مدنی و قانون روابط موجر و مستاجر مصوب ۱۳۷۶ را پیش روی خود داریم که در هیچ یک از آنها قانون‌گذار چنین اجبار سنگینی را بر مالک مبنی بر تمدید قرارداد تا مدت نامشخص وضع نکرده است و در واقع گویا این مصوبه قانون مجلس شورای اسلامی را نسخ و از اعتبار ساقط کرده است.

«ستاد ملی مبارزه با کرونا» از طریق مصوبه «شورای عالی امنیت ملی» تشکیل شده است.

این شورا توسط قانون اساسی تشکیل شده و اختیارات مختلف آن در اصل ۱۷۶ بیان شده است. این شورا (به منظور تأمین منافع ملی و پاسداری از انقلاب اسلامی و تمامیت ارضی و حاکمیت ملی تشکیل شده است). علاوه بر آن یکی از وظایف این شورا «تعیین سیاست‌های دفاعی و امنیتی کشور در محدوده سیاست‌های کلی تعیین شده از طرف مقام رهبری» است.

با فرض اینکه ستاد ملی مبارزه با کرونا با هدف اعطای اختیارات شورای عالی انقلاب فرهنگی در خصوص کرونا به ستاد مذکور تشکیل شده باشد، مسئله کرونا یک مشکل دفاعی یا امنیتی نیست که شورای عالی و به تبع آن ستاد مبارزه با کرونا صلاحیت سیاست‌گذاری در این زمینه را داشته باشد.

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی ۲۳۱/

علاوه بر آن باید توجه داشت که صلاحیت شوراهای فرعی که توسط شورای عالی امنیت ملی تشکیل شده بر اساس اصل ۱۷۶ باید توسط قانون تعیین شود در نتیجه این شوراها و ستادها بدون اجازه قانون، صلاحیت سیاست‌گذاری را نخواهند داشت.

ب) ایرادات قانونی مصوبه

مطابق با قانون روابط موجر و مستاجر سال ۷۶ در ماده ۵ این قانون به دستور تخلیه اشاره شده است و شرایطی جهت اجرای دستور تخلیه نیاز می باشد که این شرایط عبارتند از:

۱- در قرارداد اجاره مدت قید شده باشد.

۲- مدت اجاره پایان یافته باشد.

۳- دو شاهد ذیل قرارداد اجاره را امضا کرده باشند (قراردادی عادی اجاره)

۴- قرارداد اجاره مربوط به اماکن غیر تجاری (مسکونی) باشد.

۵- درخواست موجر مبنی بر تخلیه و خوداری مستاجر از تخلیه می باشد.

که اگر این شرایط وجود داشته باشد ذینفع می تواند به مرجع صالح که مطابق با ماده ۹ قانون شورای حل اختلاف، شورای حل اختلاف محل وقوع ملک است مراجعه نماید و درخواست دستور تخلیه ملک خود را بخواهد این دستور تخلیه فوری و خارج از نوبت رسیدگی می شود.

حال با توجه به این موضوع که دستور تخلیه شرایطی را فراهم آورده بود که با تجمیع این شرایط امکان درخواست دستور تخلیه و اجرای فوری آن وجود داشت که با تصویب طرح ستاد ملی مقابله با کرونا قراردادهای اجاره با شرایط تمدید می شود و امکان صدور دستور تخلیه نیست و دستور تخلیه با مشکل مواجه شده است مگر چند استثنا که در صفحات قبل به این موضوع اشاره گردید.

همانطور که می دانید تمامی اشخاص می توانند در مورد دارایی و املاک خود هر تصمیمی که با قوانین نیز تعارض نداشته باشند بگیرند. در این مورد نیز مالک می تواند بر اساس توافق خود با مستاجر ملک خود را به مدت محدود و مشخص در اختیار مستاجر قرار دهد.

پس از پایان مهلت نیز می تواند بر اساس اختیاری که بر ملک خود دارد قرارداد را تمدید کرده یا توافق

خود با مستاجر را به پایان برساند. بنابراین منطقی‌تر هیچ مرجعی نمی‌تواند مانع از اجرای اراده و توافق اشخاص شوند مگر اینکه به تشخیص قانون‌گذار آن تصمیم با وضع قانون محدود شود.

با این حال روابط بین مالک و مستاجر از قدیم مورد توجه قانون‌گذاران بوده است. چون آن‌ها معتقدند در این روابط همواره مالک دست بالاتر و قدرت بیشتری از مستاجر داشته و ممکن است حقوق مستاجر ضایع شود؛ بنابراین سعی کرده‌اند با وضع مقررات مختلف از طریق مجلس شورای اسلامی هر توافقی میان مالک و مستاجر در قرارداد اجاره صحیح نباشد.

اما حقیقتی که قابل انکار نیست آن است که مصوبه ستاد ملی مبارزه با کرونا اعتبار اجرایی کافی را به دلایلی که در صفحات قبل گفته شد از لحاظ قانونی ندارد. حتی در برخی از موارد نیز شوراهای حل اختلاف بدون توجه به این مصوبه دستور تخلیه ملک توسط مستاجر را صادر کرده‌اند.

همچنین احترام به مالکیت اشخاص در حقوق ایران که ریشه‌گرفته از فقه اسلامی است بسیار اهمیت دارد. تا جایی که بر اساس آن مالکان می‌توانند سرنوشت اموال تحت تصرف خود را تعیین کنند.

با این حال در قوانین ایران این اختیار گسترده نیست و تا جایی ادامه دارد که منجر به ضرر به دیگری نشود. این استثنا در اصل ۴۰ قانون اساسی مورد اشاره قرار گرفته است.

بنابراین هم قانون‌گذاران مجلس و هم قضات دادگاه‌ها باید در تصویب مقررات و یا در صدور حکم به این استثنا توجه کنند و راه ضرر رساندن مالکان را به دیگران از طریق تصرف در اموال خود از میان ببرند.

در خصوص تمدید یا عدم تمدید اجاره‌نامه نیز مالکان خانه‌های مسکونی بنا به توافق و حاکمیت اراده طرفین و هم بر اساس تصرف در اموال خود می‌توانند تصمیم بگیرند که قرارداد را ادامه دهند یا خیر؟ اما در شرایط خاص کرونا ممکن است تخلیه مسکن و جابجایی مستاجران از خانه مالک سخت و دشوار باشد.

ستاد ملی مبارزه با کرونا نیز بر اساس همین مبنا و کاهش دشواری‌های اقتصادی موجود دست به اتخاذ چنین تصمیمی گرفته است.

در کنار این حقایق باید توجه داشت که ضرر رساندن به دیگری نباید بهانه‌ای برای ضرر رساندن به خود مالک شود. همانطور که مشخص است ستاد ملی مبارزه با کرونا حق تصمیم‌گیری مالک بر ملک خود را به مدت نامحدودی (تا سه ماه بعد از پایان کرونا) سلب کرده و مشخص است که دیگر مالک قادر به بهره

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/۲۳۳

برداری مطلوب از ملک خود در این مدت نخواهد بود. بنابراین درست است که «سوءاستفاده» از حق، غیرقانونی است اما هیچ‌گاه نمی‌توان مالک را از «استفاده عادی و متعارف» از اموالش منع کرد.

هنوز تجربه تلخ قانون روابط موجر و مستاجر سال ۵۶ در خصوص عدم امکان تخلیه ملک حتی بعد از انقضای مهلت اجاره از تاریخ حقوق ایران پاک نشده است.

افزون بر ایرادی که گفته شد، تصمیم مذکور از جهت اقتصادی و منفعت عمومی نیز دچار خدشه جدی و مهم است. مشخص نیست که چه تعداد دعوا و منازعه میان مالکان و مستاجران در اثر اجرای این طرح ایجاد شده و چه تعداد پرونده کیفری در دادگاه‌ها در اثر این منازعات ایجاد شده است.

در واقع مالکان نیز هنوز باورشان نشده که تا مدت نامشخصی امکان استفاده مطلوب از ملک خود را از دست داده‌اند. نظرات شوراهای حل اختلاف نیز هم‌اکنون در سرتاسر کشور در اجرای این مصوبه نیز بسیار متفاوت و اشخاص را دچار سردرگمی کرده است.

در کنار آن باید توجه داشت که از این به بعد میزان تمایل اشخاص به اجاره املاک خود کاهش می‌یابد. چرا که مالکان می‌دانند قراردادهای اجاره آن‌ها حتی در فرض پایان مدت نیز همچنان ادامه خواهد داشت.

با کاهش میزان تمایل مالکان به اجاره املاک خود، اجاره‌بها نیز به مرور افزایش خواهد یافت.

(منبع: etarazoo.com/حکم-تخلیه-مستاجر-در-زمان-کرونا/)

د) عدم اجرای مصوبه

پس از تصویب مصوبه جلسه ۷۲ ستاد ملی مبارزه با کرونا، در اواخر تیرماه شهروندانی از عملی نشدن این مصوبه ستاد ملی مبارزه با کرونا اظهار گله مندی و شکایت کردند.

گزارشاتی که از طرف مردم ارائه می‌شود نشان می‌دهد که این مصوبه تا حد زیادی، حالت اجرایی به خود نگرفته است.

نمونه‌های زیادی وجود دارد که شورای حل اختلاف بدون در نظر گرفتن مصوبه ستاد ملی مبارزه با کرونا، حکم تخلیه را صادر کرده است.

این در حالی است که حجت‌الاسلام منتظری، دادستان کل کشور نیز در مصاحبه‌ای تأکید کرده بود،

موجران نباید ودیعه و اجاره را افزایش دهند. اما گزارشات مردمی، حکایت از آن دارد که تا ۶۰ درصد افزایش ودیعه در قراردادهای جدید امضا شده است و عملاً در بازار ملک و اجاره گوش هیچ موجری به مصوبه ستاد ملی مبارزه با کرونا بدهکار نیست.

برای همین این پرسش برجسته می‌شود که اساساً مصوبه ستاد ملی کرونا می‌تواند مانع از اجرای قانون مصوب شود؟ به عبارت دیگر با توجه به شرایطی که ویروس کرونا رقم زده است آیا مصوبه‌های ستاد برخاسته از وضعیت جدید می‌تواند مانع از اجرای قوانین شوند یا آنها را معطل کنند یا خیر؟ در جواب می‌توان گفت که اصولاً از لحاظ قانونی می‌توان خلاف این دستورها عمل کرد. زیرا این دستورها جنبه قانونی ندارند با اینکه خود قانون می‌گوید که مصوبات دولت هم جزئی از قانون هستند. مصوبه ستاد ملی کرونا گرچه برای دستگاه‌های اجرایی لازم‌الاجراست اما نمی‌تواند ناقض قانون باشد. قانون‌گذار چنین اجازه‌ای به ستاد ملی کرونا نداده است و ستاد به این شکل نمی‌توانست چنین دستوری بدهد که دادگاه‌ها از صدور حکم تخلیه خودداری کنند و اگر جایی در دادگاه‌های ما حکم تخلیه صادر شده باشد، کار دادگاه درست بوده است.

زیرا قرارداد اجاره یک قرارداد خصوصی است و زمانی که مدت قرارداد به پایان می‌رسد یا مستاجر اجاره‌ها را پرداخت نمی‌کند طبق قانون موجر می‌تواند حکم تخلیه بگیرد. ستاد ملی مقابله با کرونا اگرچه برای رفع شرایط بحرانی می‌تواند دستوراتی بدهد که این دستورات خلاف قوانین باشد و از نظر حقوق اشکالی نداشته باشند. اما مساله تمدید یا عدم تمدید قرارداد اجاره، امری نیست که مستقیماً به مساله کرونا ربطی داشته باشد. بحران کرونا بر بخشی از اقتصاد کشور اثر گذاشته است اما قرارداد اجاره ارتباطی به شیوع یا عدم شیوع کرونا پیدا نمی‌کند.

ستاد مقابله با کرونا در این حد می‌تواند خلاف قانون تصمیم بگیرد که مانع از شیوع کرونا شود. لذا عدم تخلیه اماکن استیجاری یا سایر قوانین با مصوبه ستاد مبارزه با کرونا قابل اجرا نیست و حتماً باید از طریق مرجع قانون‌گذاری یا اختیارات ریاست محترم قوه قضایی این احکام قضایی اجرایی شوند. (www.etemadnewspaper.ir/fa/Main/Detail/۱۵۲۹۵۵/مصوبه-نمی%۲E%۸۰/C%۸۰-تواند-

جلوی-قانون-را-بگیرد-)

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/۲۳۵

۳- بررسی تعارض مصوبه این ستاد با شریعت و احکام اسلامی

الف) روابط موجر و مستاجر در نظر شهیدین:

در ادامه به بررسی روابط موجر و مستاجر در فقه و شریعت اسلامی از نظر شهید اول و ثانی پرداخته می شود.

همچنین لازم به ذکر است که جهت بررسی نظرات شهیدین، کتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱) علت انتخاب کتاب الروضة البهية

ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن مکی بن محمد شامی عاملی جزینی و شیخ زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی جبعی معروف به شهید اول و ثانی از بزرگترین و برجسته ترین علماء و فقهای شیعه می باشند که آثار قابل توجهی در زمینه فقه از خود بجای گذاشته اند. از مهمترین آثار شهید اول میتوان به لمعه الدمشقیه اشاره کرد که از کتب درسی حوزه علمیه و دانشگاه می باشد و دارای شروح فراوانی است.

اما شرح شهید ثانی بر کتاب لمعه الدمشقیه که «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» نام دارد، به دلیل دارا بودن عبارات لطیف و ذوقی و سلیقه بی نظیر در نگارش متن آن، از بهترین شروح مزجی فقهی می باشد، به گونه‌ای که تمیز بین متن و شرح مشکل است.

نحوه نگارش کتاب به گونه‌ای است که هم افراد مبتدی می توانند مباحث فقهی آن را به آسانی بیاموزند و هم علماء و فضلاء از آن استفاده نمایند.

همچنین می توان گفت که حقوق مدنی ایران نیز تا حد زیادی بر پایه آراء شهیدین نوشته شده است و از همین روست که دانشجویان حقوق نیز بخش هایی از این کتاب را درس می گیرند.

بنابراین دقت در نظرات شهیدین در رابطه با اجاره و احکام آن، جهت بررسی مصوبات ستاد ملی مبارزه با کرونا از نظر فقهی و حقوقی نقش بسزایی خواهد داشت و حتما باید مورد توجه قرار گیرد.

۲) نظرات شهیدین در رابطه با اجاره ملک

با بررسی باب اجاره‌ی کتاب روضه البهیه فی شرح اللعنه دمشقیه میتوان به تعاریف و قیود و شروطی در رابطه با اجاره دست پیدا کرد که مبنای فقهی شهیدین در رابطه با اجاره و شرایط آن را روشن می‌سازد. بنابراین در ادامه سعی می‌شود طبق نظر شهیدین، تعریف اجاره، اصول و شرایط این عقد را بیان کرد و بررسی نمود.

۱- تعریف اجاره در نظر شهیدین:

اجاره، عقدی است که باعث تملک و به ملکیت درآمدن منفعت معلوم و مشخص در قبال یک عوض معلوم و مشخص می‌شود. («الاجارة وهي العقد على تملك المنفعة المعلومه بعوض معلوم.» شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهیه فی شرح اللعنه دمشقیه (۱۰جلدی)، ص ۳۲۷، ج ۴) در ابتدایی‌ترین بخش باب اجاره کتاب روضه البهیه به تعریف عقد اجاره پرداخته شده است و با قیودی که ذکر می‌شود، بقیه عقود از دایره تعریف عقد اجاره خارج می‌شود.

از مهمترین قیودی که در تعریف عقد اجاره، بکار گرفته شده است میتوان به «منفعت معلومه» و «عوض معلوم» اشاره کرد که بقیه فقهاء نیز در کتب خود، به آن اشاره کرده اند. (طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی، ۱۴۱۸ش، ریاض المسائل (ط. القدیمة)، جلد: ۲، صفحه: ۲؛ خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، موسوعة الإمام الخوئی (المکاسب المحرمة)، جلد: ۳۵، صفحه: ۷۰۰؛ بجنوردی، حسن، ۱۳۷۷ش، القواعد الفقهیه (بجنوردی)، جلد: ۲، صفحه: ۱۱۹)

در ادامه متن باب اجاره کتاب روضه البهیه، شهیدین با عبارت «و لا بد من كونها أي المنفعة معلومة»، شرایط معلوم بودن منفعت را بیان می‌فرمایند که ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۲- ایجاب و قبول در عقد اجاره:

ایجاب در عقد اجاره با این الفاظ صورت می‌گیرد: آجرتک (اجاره دادم به تو)، اکریتک (کرایه دادم به تو) و ملکتک منفعتها (منفعت و استفاده از عین را به ملکیت تو در آوردم) سنه (یعنی باید مدت زمان، معین و مشخص باشد) («و ایجابها آجرتک، و اکریتک، أو ملکتک منفعتها سنه» شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهیه فی شرح اللعنه دمشقیه (۱۰جلدی)، ص ۳۲۸، ج ۴)

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/ ۲۳۷

از این بیان شهید اول در رابطه با ایجاب و قبول عقد اجاره، می توان برداشت کرد که منعقد شدن عقد اجاره متوقف بر ایجاب و قبول آن می باشد و بدون ایجاب و قبول عقد اجاره منعقد نمی شود. («لما كانت الإجارة من العقود اللازمة كما سيأتي، فيجب في إنشاء إيجابها و قبولها كل لفظ صريح ماضوي على مبنی المشهور، و قد عرفت ما فيه، و على كل فالصريح في الإيجاب: أجرتك و أكرتک، فيقال: آجرت الدار و أكرتها أي ملكت منفعتها للغير.») ترحینی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵ش، الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية، ص ۳۸۶، ج ۰۵.

همچنین از بیان شروط اجاره توسط دیگر فقهاء میتوان برداشت کرد که ایجاب و قبول، امری ضروری در رابطه با عقد اجاره می باشد. (طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی، ۱۴۱۸ش، ریاض المسائل (ط. الحدیثة)، ج ۱۰، ص ۸؛ انصاری، محمد علی (خلیفه شوشتری)، ۱۴۱۵ق، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۱، ص ۲۲۵؛ صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، ۱۴۲۱ق، جواهر الکلام (ط. الحدیثة)، ج ۱۴، ص ۱۶۹)

۳- بیع عین مستأجرة:

اگر پس از اجاره بیع واقع شود اجاره باطل نمی شود چون بیع منافاتی با اجاره ندارد. زیرا اجاره به منافع تعلق می گیرد و بیع به عین، اگرچه در صورت امکان هنگام بیع منافع نیز به تبع عین منتقل می شود خواه مشتری همان مستأجر باشد و خواه غیر او باشد.

حال اگر مشتری همان مستأجر باشد، اجاره بنابر قول قوی تر باطل نمی شود و مشتری باید هم اجاره و هم ثمن میبخرد را بپردازد.

و اگر مشتری شخصی غیر از مستأجر باشد و علم داشته که میبخرد اجاره داده شده، باید تا پایان مدت اجاره صبر کند و اجاره ای بودن میبخر، باعث نمی شود که مشتری ثمن را به تاخیر بیندازد.

و اگر مشتری شخصی غیر از مستأجر بود و نسبت به اینکه میبخرد اجاره داده شد جاهل بود اختیار دارد و میتواند بیع را فسخ کند یا اینکه به اجاره راضی شود و تا پایان مدت اجاره بصورت رایگان صبر کند.

در حین مدت اجاره اگر اجاره فسخ شود منفعت عین به فروشنده میبخر باز میگردد، و منفعت عین به خریدار منتقل نمی شود. («ولو تعقبها البيع لم تبطل لعدم المنافاة فإن الاجارة تتعلق بالمنافع، و البيع بالعین و

ان تبعتها المنافع حيث يمكن سواء كان المشتري هو المستأجر، أو غيره فإن كان هو المستأجر لم تبطل الاجارة على الأقوى، بل يجتمع عليه الأجرة و الثمن، وإن كان غيره و هو عالم بها صبر إلى انقضاء المدة، و لم يمنع ذلك من تعجيل الثمن و إن كان جاهلا بها تخير بين فسخ البيع، و إمضائه مجانا مسلوب المنفعة إلى انقضاء المدة، ثم لو تجدد فسخ الإجارة عادت المنفعة إلى البائع، لا إلى المشتري.» شهيد ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (۱۰ جلدی)، ص ۳۲۹، ج ۴)

از مهمترین نکاتی که میتوان از این بیان شهیدین، برداشت کرد اینست که عین و منفعت عین دو چیز متفاوت از یکدیگر هستند و هر کدام میتوانند بصورت جداگانه در اختیار شخص دیگری قرار بگیرند. اگر شخصی در خانه ای بصورت اجاره ای سکونت داشت، لازم نیست با فروش عین مال مستأجره سکونت خود را به پایان برساند، زیرا منفعت عین مستأجره را در اختیار دارد و مالک منفعت آن عین می باشد، و خریدار عین مال مستأجره، برای استفاده از منفعت عین، باید تا پایان مدت اجاره صبر کند.

۴- انتقال ملکیت اجرت:

مالک شدن اجرت با صرف عقد صورت می گیرد، به دلیل اینکه صحّت معاوضه اقتضای انتقال هر یک از دو عوض به شخص دیگر را دارد. ولی تسلیم کردن عوضین به دیگری در اجاره ابدان، قبل از عمل واجب نیست.

فائده این سخن که گفته شد با صرف عقد، ملکیت صورت می گیرد در جایی مشخص و معلوم می شود که نماء و رشد و افزایشی در اصل ملک چه بصورت متصل و چه منفصل صورت بگیرد. («و تملك الأجرة بالعقد، لاقتضاء صحة المعاوضة انتقال كل من العوضين إلى الآخر، لكن لا يجب تسليمها قبل العمل وإنما تظهر لفائدة في ثبوت أصل الملك فيتبعها النمء متصلا و منفصلا.» شهيد ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (۱۰ جلدی)، ص ۳۳۳، ج ۴)

البته برخی از عامّه با این نظر مخالف هستند و قائل به ملکیت منفعت بصورت جزء جزء می باشند. لازم به ذکر است که فقهای شافعیّه و حنابله با فقهای امامیه شیعه هم نظر هستند. (هاشمی شاهرودی، محمود، ۱۴۳۲ق، موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، ص ۲۷۵، ج ۱؛ اصفهانی، محمد حسین، ۱۴۰۹ق، بحوث في الفقه (الاجاره)، ص ۴۸؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۳۷۶ش، المختصر النافع في فقه

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/۲۳۹

الإمامية، ص ۱۵۲، ج ۱)

نکته دیگری که از این بیان شهیدین، می توان برداشت کرد اینست که عقد، علت به ملکیت در آمدن اجرت می باشد و اگر عقد اجاره با شروطی که دارد (از جمله این شروط میتوان به ایجاب و قبول و مشخص بودن منفعت و ... اشاره کرد) اتفاق نیفتد، به تبع ملکیت منفعت نیز منتقل نمی شود.

۵- ملکیت منفعت مستاجر:

برای صحیح بودن عقد اجاره بنحوی که از لزوم برخوردار باشد، باید منفعتی که اجاره داده می شود مملوک موجر یا مولای او باشد.

منظور از مولای موجر کسی است که موجر بر او ولایت دارد و این ولایت به این اسباب صورت می گیرد.

به سبب فرزندی (یعنی موجر، پدر باشد و مولی فرزند او)

به سبب وصایت

به سبب حکم حاکم شرع («و لا بد في صحة الاجارة على وجه اللزوم من كون المنفعة مملوكة له أي للمؤجر، أو لمولاه و هو من يدخل تحت ولايته ببنوة، أو وصاية، أو حكم.» شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (۱۰ جلدی)، ص ۳۳۹، ج ۴)

از مهمترین نکاتی که میتوان از این بیان شهیدین برداشت کرد اینست که منفعت مستاجر باید مملوک موجر یا مولای او باشد تا عقد اجاره به نحو لزوم منعقد شود («یشترط أن تكون المنفعة التي وقع عليها عقد الإجارة مملوكة للمؤجر، بلا خلاف فيه، و هذا من الواضحات ضرورة عدم تحقق المعاوضة في غير المملوك، فلا يصح لزید مثلا أن يعاوض عن مال غيره، و إنما يصح أن يعاوض عن مال نفسه. و عليه فالمنفعة إما مملوكة للمؤجر كما سمعت أو مملوكة لشخص يكون المؤجر نائباً عنه بوكالة أو وصاية أو ولاية كالحاكم الشرعي، و بالنسبة عنه يصح أن يتصرف في مال المنوب عنه.» ترحینی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵ش، الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية، ص ۴۰۷، ج ۵.) و اگر منفعت مستاجر، مملوک موجر یا مملوک مولای موجر نباشد، موجر فضولی محسوب می شود و عقد اجاره متوقف بر اجازه مالک یا ولی مالک می باشد. («احتراز عن عقد الفضولي، فإنه صحيح لا على وجه اللزوم، ولكنه موقوف على الإجازة.»

همان)

از نکات دیگری که در ادامه در رابطه با آن بحث خواهیم کرد اینست که حاکم شرع نیز می‌تواند عقد اجاره را بر اموال مولای خود منعقد کند و در اینصورت عقد اجاره به نحو لزوم محقق می‌شود و ابطال و فسخ آن نیاز توافق دو طرفه موجر و مستاجر می‌باشد. (و هي لازمة من الطرفين لا تبطل إلا بالتقابل، أو بأحد الأسباب المقتضية للفسخ.) شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (۱۰ جلدی)، ص ۳۲۹، ج ۴)

۶- اجاره شخص فضولی:

اگر منفعتی که اجاره داده می‌شود، مملوک موجر یا مملوک مولای موجر نباشد، در این صورت عقد فضولی خواهد بود، بنابراین: اگر فضولی یک منفعت را اجاره دهد قول نزدیکتر اینست که عقد اجاره متوقف بر اجاره خواهد بود. (و لو أجر الفضولي فالأقرب الوقوف على الاجازة كما يقف غيرها من العقود.) شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (۱۰ جلدی)، ص ۳۴۱، ج ۴) و در صورتی که مالک یا ولی مالک، نسبت به این عقد فضولی اجاره ندهد، عقد اجاره، فسخ می‌شود.

۷- معلوم بودن منفعت مستآجره:

در عقد اجاره لازم است که منفعت مستآجره معلوم باشد. (قد تقدم اشترط العلم بالمنفعة و الأجرة للغرر، و تقدم أن الأجرة تعلم بالكيل أو الوزن أو العد إذا كانت من هذه الأمور الثلاثة وإلا فالمشاهدة، و تقدم أن المنفعة تعلم بتقدير العمل أو بتقدير الزمان.) ترحینی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵ش، الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية، ص ۴۱۰، ج ۵)

این معلوم بودن منفعت، در آنچه که به غیر از زمان قابل تعیین نیست، با زمان تعیین می‌شود. مانند: مسکن (و لابد من كونها أي المنفعة معلومة إما بالزمان فيما لا يمكن ضبطه إلا به كالسكنى.) شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (۱۰ جلدی)، ص ۳۴۱، ج ۴) (معلومیة المنفعة إما بحسب الزمان كما في السكنى. فإن مقدار منفعة سكنى الدار لا يعلم إلا بتعيين المدة بالشهر و اليوم و السنة.) قدرت الله، وجدانی فخر، ۱۳۸۴ش، الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية، ص ۴۷، ج ۱۰)

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/۲۴۱

نکته ای که از بیان شهیدین می توان برداشت کرد اینست که اگر منفعتی که اجاره داده می شود، مشخص نباشد اجاره صحیح نخواهد بود و برای صحیح بودن عقد اجاره، لازم است که منفعت، معین و مشخص باشد.

جمع بندی:

با بررسی متون و بند هایی که در بالا گذشت، میتوان چند نکته و شرط اساسی در رابطه با اجاره را برداشت کرد که می توان آن ها را بصورت زیر خلاصه کرد:

- ۱- اجاره، تملیک منفعت معلوم و مشخص می باشد.
- ۲- عقد اجاره، نیاز به ایجاب و قبول دارد.
- ۳- با مترتب شدن عقد بیع بر عین مورد استیفاء، عقد اجاره باطل نمی شود.
- ۴- تملیک منفعت در عقد اجاره با واسطه عقد، صورت می گیرد و بدون عقدی که مشتمل بر ایجاب و قبول و رضایت طرفین است، تملیک منفعتی صورت نمی گیرد.
- ۵- برای صحیح بودن عقد اجاره، منفعتی که اجاره داده می شود باید مملوک او یا مملوک مولای او باشد.
- ۶- اگر یک نفر فضولی عقد اجاره را انجام داد، صحیح بودن عقد اجاره متوقف بر اجازه مالک یا ولی مالک خواهد بود.
- ۷- منفعتی که در عقد اجاره، اجاره داده می شود باید مشخص و معین باشد. در اجاره اعیان برای سکونت، باید از حیث زمان مشخص و معین باشد.

ب) بررسی تعارض مصوبه با نظرات شهیدین

با توجه به شروط و قیودی که برای اجاره در کتاب روضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه بیان شده است به روشنی میتوان تعارضاتی را بین مصوبات ستاد ملی کرونا و مبانی فقهی شهید اول و شهید ثانی یافت کرد. در ادامه این مقاله ابتدا تعارضاتی که مصوبات ستاد ملی کرونا با نظرات شهیدین دارد را بیان کرده و پس از آن در مقام توجیه اشکالات و تعارضات بر می آیم تا در نهایت بتوانیم کشف کنیم تا چه مقدار از این

اشکالات حقیقتاً بر مصوبات ستاد ملی کرونا در رابطه با اجاره ملک وارد است.

از جمله اشکالاتی که میتوان به این مصوبه وارد کرد به شرح ذیل می باشد:

۱- در یکی از بند های این مصوبه بیان شده که در صورت عدم توافق طرفین، عقد اجاره بصورت خودکار تمدید می شود، در حالی که با توجه بنظر شهید اول و شهید ثانی و مشهور علمای فقه شیعه، اجاره یک عقد لازم، و نیازمند به ایجاب و قبول می باشد و بدون عقد و ایجاب و قبول، تملیک منفعت اتفاق نخواهد افتاد، در صورتی که در این بند بیان شده عقد اجاره بدون توافق طرفین و بصورت خودکار تمدید خواهد شد.

همچنین باتوجه به اینکه ستاد ملی مبارزه با کرونا، شأن و جایگاه حاکم اسلامی را ندارد، نمی توان حکم او را از باب حکم حاکم شرع، تصحیح کرده و نافذ دانست.

۲- با توجه به گفته معاون وزیر راه و شهرسازی این مصوبه تا ۳ ماه پس از پاندمی کرونا اجرا خواهد شد (www.mehnews.com/news/5180437) تمدید-قراردادهای-اجاره-تا-۳-ماه-بعد-از-اعلام-رسمی-پایان-کرونا) که زمان نامعلومی است، در صورتی که از جمله شرایط اجاره عین برای سکونت، مشخص بودن و معین بودن آن از حیث زمان می باشد. (و هی لازمه من الطرفين لا تبطل إلا بالتقایل، أو بأحد الأسباب المقتضية للفسخ.» شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (۱۰ جلدی)، ص ۳۲۹، ج ۴)

۳- در بند هایی از این مصوبه، مواردی را استثناء کرده، که در این موارد عقد اجاره بصورت خودکار تمدید نخواهد شد، یکی از این موارد ایستت که اگر مستاجر با افزایش مبلغ اجاره با نرخهای فوق الذکر موافقت نماید، به تشخیص مرجع صالح رسیدگی کننده، واحد قابل تخلیه است. سوالی که با توجه به این بند از مصوبه مطرح می شود ایستت که چرا در این مصوبه تا این حد به خواست و رضایت مستاجر اهمیت داده شده و در مقابل برای رضایت موجر و توافق با آن، اهمیت و جایگاهی در نظر گرفته نشده و حتی در مواردی که موجر رضایت بر عقد اجاره ندارد، باز هم عقد اجاره بصورت خودکار تمدید می شود؟

۴- برای صحت عقد اجاره بصورت لزوم، باید منفعتی که اجاره داده می شود مملوک موجر یا

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/۲۴۳

مملوک مؤلای موجر باشد.

در حالی که در این مصوبه حتی با عدم رضایت مالک اصلی، با واریز مبلغ معین شده (۲۵ درصد در تهران، ۲۰ درصد در کلان شهر های دیگر، ۱۵ درصد در شهر های دیگر) به حساب قوه قضائیه و یا شورای حل اختلاف (این مورد روشک دارم باید منبعش رو پیدا کنم) عقد اجاره بصورت خودکار منعقد می شود.

۵- در بخشی از این مصوبه، معامله شدن ملک مورد اجاره را یکی از مواردی بر می شمارد که موجب فسخ اجاره و الزام مستأجر برای تحویل ملک و تخلیه آن می باشد در صورتی که طبق نظر شهیدین، فروش ملک مورد اجاره، با عقد اجاره منافات و تعارضی ندارد و باعث فسخ عقد اجاره نمی شود.

ج) پاسخ به تعارض مصوبه با نظرات شهیدین

یکی از مهمترین احتمالاتی که میتوان بعنوان جواب برای اشکالات وارد شده به این مصوبه از ستاد ملی مبارزه با کرونا، مطرح کرد اینست که در هنگام تمدید عقد اجاره به علت پاندمی کرونا، عقد اجاره توسط ولی مالک عین مستاجر، منعقد می شود و در این حالت حاکم و نائین آن، موجر هستند و ملک مؤلای خود را در قالب قوانین خاصی به مستاجر اجاره می دهند.

و همانطور که در گذشته مطرح شد، حاکم یکی از اولیاء مالک محسوب می شوند و حق اجاره عین را دارد.

پس در اینصورت، موجر فضولی محسوب نمی شود و در مرحله بعدی میتوان گفت که رضایت و توافق دو طرفه بین موجر (حاکم) و مستاجر وجود دارد.

اما باید اثبات کرد که این مصوبه از ستاد ملی کرونا، حقیقتاً حکم حکومتی و مورد تایید حاکم می باشد و باید بعنوان یک حکم حکومتی و شرعی با آن مواجه شد.

مستندات و ادله ای وجود دارد که بر این موضوع صحه می گذارند و مصوبات ستاد ملی کرونا را بعنوان حکم حکومتی و حکم لازم الاجرا معرفی می کنند.

از جمله این مستندات می توان به گفته حسن روحانی در جلسه ستاد ملی کرونا در ۶ اسفند و نامه دفتر

مقام معظم رهبری در رابطه تدابیر ستاد ملی کرونا اشاره نمود.

حسن روحانی در ۶ اسفند ماه سال ۱۳۹۸ در جلسه ستاد ملی مبارزه با کرونا در بخش‌هایی از صحبت خود گفت: «از لحاظ شرعی نیز چون مصوب شورای عالی امنیت ملی است و رهبری معظم آن را تأیید فرمودند و گفتند باید همه اطاعت کنند. بنابراین همه باید این را به عنوان امر لازم و ضروری مورد مراقبت خودشان قرار دهند.» (www.president.ir/fa/۱۱۴۰۴۶)

همچنین در سایت رسمی مقام معظم رهبری در تاریخ ۲۵ اسفندماه سال ۱۳۹۸ نامه‌ای منتشر شد که تدابیر ستاد ملی و وزارت بهداشت برای جلوگیری از گسترش بیماری کرونا را برای همه لازم الاجرا دانستند و تأکید کردند: طرح بسیج ملی مبارزه با کرونا دارای پشتوانه‌ی علمی و همراه با انگیزه‌های دینی و جهادی و انسانی است.

متن مرقومه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به شرح زیر است:

« بسمه تعالی

از زحمات وزیر محترم و همکاران در این گستره‌ی وسیع تشکر شود. تدابیر ستاد ملی و وزارت بهداشت برای جلوگیری از گسترش بیماری برای همه لازم الاجرا است. طرح بسیج ملی مبارزه با کرونا که دارای پشتوانه‌ی علمی و همراه با انگیزه‌های دینی و جهادی و انسانی است، طرحی کارآمد است و همان چیزی است که بلا را به نعمت و تهدید را به فرصت تبدیل خواهد کرد ان شاء الله. از خداوند متعال توفیق و پاداش برای این جهادگران مسألت می‌کنم.

۲۵ اسفند ۹۸) (farsi.khamenei.ir/message-content?id=۴۵۱۶۶)

همچنین حسن روحانی در آخرین جلسه ستاد ملی کرونا در دولت دوازدهم در تاریخ ۱۴۰۰/۰۵/۹ با تأکید بر اینکه تصمیمات ستاد ملی مقابله با کرونا همواره بر پایه خرد جمعی بوده است، گفت: «در راه اجرای مصوبات ستاد ما با دوگانگی‌های مختلفی روبرو بودیم که مقام معظم رهبری با حضور و عمل خود دوگانگی‌ها در مورد کرونا را از بین بردند و همراهی مراجع عظام تقلید و علما در این زمینه نیز به اجرای دستورالعمل‌ها بسیار کمک کرد.» (behdasht.gov.ir/اخبار/--تصمیمات-ستاد-ملی-مقابله-با-کرونا-همواره-بر-پایه-خرد-جمعی-بوده-است).

مصوبه ستاد ملی کرونا در سال ۱۳۹۸ در رابطه با اجاره ملک از منظر فقهی و حقوقی/۲۴۵

با توجه به این شواهد و مستندات، میتوان گفت که مصوبات ستاد ملی کرونا با تمام تعارضاتی که با فقه اسلامی و قوانین جمهوری اسلامی ایران دارد با تایید رهبری، به عنوان حکم حکومتی شناخته شده و لازم الاجرا می باشد.

اما در مقابل این احتمال، نظرات دیگری نیز مطرح شده که استفاده حکم حکومتی از این نامه رهبری، در رابطه با مصوباتی همچون مصوبه جلسه ۷۲ ستاد ملی مبارزه با کرونا را منتفی می داند.

نتیجه گیری

با بررسی جایگاه ستاد ملی مبارزه با کرونا و اختیارات قانونی این ستاد، و همچنین قوانین اجاره ی مصوب مجلس شورای اسلامی مشخص شد، علاوه بر اینکه تصویب چنین مصوبه ای از سوی این ستاد دارای خدشه و اشکال است و ضمانت اجرایی ندارد. مفاد و محتوای این مصوبه با قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی در رابطه با اجاره، دارای تعارض است و نمیتواند موجب نقض چنین قوانینی شود.

همچنین با بررسی باب اجاره ی کتاب «الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه»، و اصول و شرایط عقد اجاره در نگاه شهید اول و ثانی، مشخص شد علاوه بر اینکه این مصوبه با قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی در تعارض است، با فقه و شریعت اسلامی نیز دارای تعارض و از این جهت نیز دارای اشکال است.

از جمله این اشکالات، اینست که عقد اجاره بر اساس نظر شهیدین باید توسط مالک یا ولی مالک و با رضایت طرفین عقد منعقد شود. در صورتی که در این مصوبه به این نکته توجه نشده، و عقد اجاره را بدون رضایت مالک و بدون ایجاب و قبول، منعقد می داند.

اشکالات دیگری نیز بر این مصوبه وارد است که در قسمت های قبلی به آن پرداخته شد.

اما در مقابل احتمالات دیگری نیز مطرح است که انعقاد این عقد اجاره را از باب حکم حکومتی نافذ و صحیح دانسته اند و بدین نحو صحت عقد اجاره را بیان می کنند که در چنین عقود در دوران پاندمی کرونا، حاکم بخاطر ولایتی که بر مالکین دارد عقد اجاره را اجازه داده و آن را نافذ می دانند و بدین ترتیب با رضایت ولی مالک، ایجاب و قبول محقق می شود و عقد اجاره به نحو لزوم منعقد می شود. که این ادله نیز باید مورد بررسی و اعتبار سنجی قرار گیرند.

منابع و مأخذ

۱. اصفهانی، محمد حسین، ۱۴۰۹ق، بحوث في الفقه (الاجاره)
۲. انصاری، محمد علی (خلیفه شوشتری)، ۱۴۱۵ق، الموسوعة الفقهية الميسرة
۳. بجنوردی، حسن، ۱۳۷۷ش، القواعد الفقهية (بجنوردی)
۴. ترحینی، سید محمد حسین، ۱۳۸۵ش، الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية
۵. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، موسوعة الإمام الخوئي (المكاسب المحرمة)
۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (۱۰جلدی)
۷. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ۱۴۲۱ق، جواهر الكلام (ط. الحديثة)
۸. طباطبایی کربلابی، علی بن محمد علی، ۱۴۱۸ش، رياض المسائل (ط. القديمة)
۹. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۳۷۶ش، المختصر النافع في فقه الإمامية
۱۰. وجدانی فخر، قدرت الله، ۱۳۸۴ش، الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية
۱۱. هاشمی شاهرودی، محمود، ۱۴۳۲ق، موسوعة الفقه الإسلامي المقارن
۱۲. arakmu.ac.ir
۱۳. behdasht.gov.ir
۱۴. etarazoo.com
۱۵. fa.wikipedia.org
۱۶. farsi.khamenei.ir
۱۷. www.etemadnewspaper.ir
۱۸. www.farsnews.ir
۱۹. www.jordanmedlab.com
۲۰. www.mehrnews.com
۲۱. www.president.ir/fa

نقد مبانی و راهکارهای اصولی سید کمال حیدری

امیرحسین دهقان انارستانی (ایران)، حامد خالقی ولامدهی (ایران)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹

چکیده:

سید کمال حیدری مسئله زنان و فقه زنان را بازنگری کرده و در این میان از راهکارهای اصولی نیز بهره جسته است تا نظر اجتهادی خود پیرامون حقوق زنان را در آرایه ای جدید مطرح کند. از آنجایی که علم اصول، علم استنباط احکام است لازم است راهکارهای اصولی وی در بوته ی نقد که در تقریرات درس خارج فقه المراه او در ضمن مطالب، ارائه گردیده و نیز جمع اوری و نظم و ترتیب پیدا کند تا مبانی و اساس پیکره مباحث او در اختیار محققین قرار گیرد و راه نقد و بررسی نظریات وی هموارتر گردد. از دیدگاه وی اجماع، شهرت عملیه و خبر واحد حجت نیست؛ در حالی از سوی اعظم فقهاء مورد اعتبار است؛ و قرآن محوری نقش ویژه ای در نظریات ایشان ایفا می کند؛ وی همچنین مباحثی را تحت عنوان مباحث اصولی مطرح می کند و عنوان کردن آنها را ضروری می داند که علمای اصول به صورت متداول از آنها بحث نمی کنند. وی اجماع منقول به خبر واحد و اجماعات مخالف قرآن را حجت نمی داند و قرآن را با خبر واحد تخصیص نمی زند؛ همچنین به تبادر، ظهور عصر وصول و سیره متشرعه اعتنا نمی کند و در مورد قول لغوی قائل به تفصیل است. ایشان علاوه بر شهرت عملیه، دلالت اعراض مشهور را نیز کنار می زند و ظهور روایت را در این می داند که علت حکم را بیان کرده باشد نه حکمت حکم را. توجه به بعد ولائی ادله سنن، عدم وحدت واقعیت، عدم حجیت ضروریات و مسلمات علمائیه و عدم کفایت علم اصول در عملیات استنباط از جمله راهکارها و مبانی وی

محسوب می‌شود. این تحقیق به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته و می‌تواند مورد توجه محققین حوزه مطالعات زنان و پژوهشگران فقه‌های مضاف قرار گیرد.

کلید واژه‌ها:

محقق حیدری، فقه زنان، راهکار، اصول، نظریه

مقدمه:

مسائل پیرامون حقوق زنان در عصر جدید از جمله مباحث چالشی است که توسط افراد مختلف با اغراض و گرایش‌های فکری متفاوت بیان شده و می‌تواند فرهنگ برخورد با زنان را تغییر دهد و یا آن را به انحراف بکشاند؛ در این میان دیدگاه فقه و منظومه علوم اسلامی در خصوص حقوق زنان همیشه مورد توجه محققین قرار گرفته که تحقیقات متعدد در این زمینه شاهد این مدعی است؛ مسائلی مانند: کیفیت خلقت زنان از منظر اسلام، برابری جنسیتی از دیدگاه دین اسلام، اقتصاد زنان مسلمان، دیدگاه قرآن در خصوص زنان، برابری حقوقی زنان و مردان و غیره که معمولا با پشتوانه حقوقی و نه فقهی بیان شده‌اند و حتی در جایی که با پشتوانه فقهی - اجتهادی مطرح شده فقط در پاره‌ای از جزئیات مباحث به تساوی مطلوب نوآندیشان، منجر شده است.

یکی از محققینی که امهات مباحث پیرامون زنان را با رویکردی فقهی مطرح نموده و نتیجه تحقیق وی تساوی حقوقی زن و مرد می‌باشد، سید کمال حیدری است که برای به ثمر رسیدن این مهم از راهکارهای مختلفی بهره‌جسته است؛ یکی از این راهکارها، راهکارهای اصولی است که بدلیل حساسیت و تاثیر ویژه این علم بر فقه و حقوق اسلامی می‌تواند مورد توجه و واکاوی قرار گیرد.

در مقاله پیش رو راهکارها و مبانی اصولی محقق حیدری در فقه زنان که از میان بیش از ۲۳۰ جلسه از دروس «فقه‌المراه» وی استخراج شده است را به حسب متداول بودن و متداول نبودن

به دو دسته تقسیم کردیم و راهکارهای محقق حیدری را در این زمینه مطرح نموده ایم تا راه برای محققین و ناقدین نظریات وی هموار گردد. همچنین سعی شده است هرکدام از مباحث مطرح شده ابتدا از جهت اصولی تبیین شوند و سپس به بیان نظریات سید کمال حیدری بپردازیم. آنچه به عنوان نتیجه مباحث ایشان می توان مطرح نمود این است که وی اجماع منقول به خبر واحد و اجماعات مخالف قرآن را حجت نمی داند و قرآن را با خبر واحد تخصیص نمی زند؛ همچنین به تبادر، ظهور عصر وصول و سیره متشرعه اعتنا نمی کند و در مورد قول لغوی قائل به تفصیل است. ایشان علاوه بر شهرت عملیه، دلالت اعراض مشهور را نیز کنار می زند و از ظهور روایات چنین برداشت می کند که مبین علت حکم باشد نه حکمت حکم. همچنین توجه به بعد ولائی ادله سنن، عدم وحدت واقعیت، عدم حجیت ضروریات و مسلمات علمائیه و عدم کفایت علم اصول در عملیات استنباط از دیگر راهکارهای وی محسوب می شوند.

شایان ذکر است این مقاله به روش کتابخانه ای نوشته شده و می تواند مورد توجه محققین گرایش های حقوق زنان قرار گیرد.

مبانی نظری

۱- حکمت: حکمت عبارت از آن مصلحتی است که مقصود شارع از تشریح حکم می باشد، به عبارت دیگر: قصد شارع مبنی بر جلب منفعت و دفع ضرر را «حکمت» گویند. (فرهنگ اصطلاحات اصول؛ ج ۱؛ ص ۲۹۶)

۲- اجماع: اجماع در لغت از ماده «جمع» به دو معنی آمده: ۱- اتفاق و انضمام چیزی به چیز دیگر؛ ۲- به معنی عزم. (مصباح المنیر. لسان العرب، ماده «جمع»). اجماع در اصطلاح یعنی اتفاق خاص. اصولیین اتفاق خاص را با عبارتهای مختلف بیان کرده اند از جمله: اتفاق فقهای مسلمین بر حکم شرعی. اتفاق اهل حل و عقد از مسلمین بر حکم شرعی. اتفاق امت

حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم بر حکم شرعی (اصول الفقه، ج ۲، ص ۸۷)؛ و سایر عبارتهایی که در تفسیر اتفاق خاص بیان شده است. ولی از ملاحظه تعریفها و تفسیرهای مختلف می‌توان نتیجه گرفت که مراد از اتفاق خاص، اتفاق جماعتی است که اتفاق ایشان در اثبات حکم شرعی نافذ و مؤثر است. (فرهنگ اصطلاحات اصول؛ ج ۱؛ ص ۲۶)

۳-۳-۳ خبر واحد به خبری گویند که به حد تواتر نرسیده است اعم از اینکه عدد راویان آن زیاد باشد یا کم و شان چنین خبری این نیست که به خودی خود افاده علم کند بلکه به ضمیمه قرائن مفسد علم است. (الشیخ السعید، جمال الدین الحسن، ج ۱ ص ۱۸۷)

مبانی اصولی محقق حیدری و نقد آن

راهکارهای اصولی محقق حیدری به دو بخش تقسیم می‌شوند: مباحثی که در اصول متداول هستند و مباحثی که در اصول متداول نیستند ولی جزء مباحث اصول هستند که برخی از مباحثی که در اصول متداول هستند را بررسی می‌کنیم:

مباحثی که در اصول متداول هستند:

برخی از مباحث اصولی، مباحثی هستند که به صورت متداول در علم اصول توسط محققین این علم مورد بررسی قرار می‌گیرند و معمولاً در اغلب کتب اصولی پیرامون آن مباحثی صورت گرفته است. محقق حیدری در مورد این مباحث نظریات خاصی دارد و مبانی ویژه ای را اخذ کرده است که به تفصیل بیان خواهیم کرد:

(۱) عدم حجیت اجماع منقول:

یکی از مباحث اصولی بحث اجماع منقول به خبر واحد است که اگر خبر واحدی بر اجماع عده ای از علما در حکمی دلالت کند آن اجماع منقول حجت است یا خیر؟ (سبحانی، جعفر

، ۱۱۴، ج ۳ ص ۱۸۲)

در این باره اقوالی وجود دارد و مباحثی ایراد شده است اما محقق حیدری اجماع منقول را حجت نمی‌داند و بعد از نقل قولی از شیخ مفید در خصوص ایه سوره نساء که در کتاب جواهر الکلام مطرح شده بعد از فرض احتمال این همانی اصطلاح «اتفاق» با «اجماع» لب به

اعتراض گشوده و می نویسد: «ای صاحب جواهر بینی و بین الله این فهم شیخ مفید است چرا از فهم شیخ مفید تقلید می کنید؟ (فقه المراه ج، ۱۱۹ کیف خلق المراه ج ۱ ص)

نقد و بررسی

«بهتر است در اجماع منقول تفصیل دهیم میان اجماعی که در نظر شخص منقول الیه اگر خودش آن را بدست آورده بود، کاشف از حکم شرعی است که در این صورت حجت می باشد، و اجماعی که تنها در نظر ناقل حجت است نه کسی که برایش نقل شده، که در این صورت حجت نخواهد بود، زیرا همان گونه که گذشت، ادله خبر واحد بر تصدیق کردن رأی و نظر ناقل دلالت نمی کند. و شاید جناب شیخ اعظم در تفصیل خویش که قبلا بدان اشاره کردیم، به همین تفصیل توجه دارد.» (أصول الفقه؛ ج ۲؛ ص ۱۱۴)

(۲) عدم موجودیت حکمت حکم در احادیث:

یکی از مباحث پیرامون قیاس منصوص العله بحث فرق بین علت و حکمت است در مورد فرق بین علت و حکمت باید گفت: «در تعریف علت، قید «منضبط» اخذ شده است، ولی در تعریف حکمت، این قید اخذ نشده است. به همین جهت، شارع حکمت را اماره بر حکم خود قرار نداده است، به خلاف علت، که حکم از حیث وجود و عدم، دایر مدار آن است.» (ملکی اصفهانی، مجتبی، ۱۳۷۹، ج ۱ ص ۲۹۷)

در مقام نقد باید گفت: محقق حیدری با در نظر گرفتن این تفاوت حکمت را با وجود ظهور روایت در علت در احادیث کنار می زند و با اشاره به اینکه ظاهر روایت وقتی حامل علت حکم است نباید حمل بر حکمت کرد مدعی می شود هیچ روایتی نیست که حکمت مسئله را بیان کند بلکه مبین علت حکم است. (فقه المراه ج، ۱۱۹ (کیف خلقت المراه ج ۱) ص ۱)

(۳) عدم تقدیم اخبار آحاد بر قرآن و تخصیص و تقیید آیات بواسطه این اخبار:

یکی دیگر از راهکارهای محقق حیدری نظریه «محوریت قرآن» است. به این صورت که ایشان قرآن را محور در فهم دین و اعتبار سنجی مقوله های دینی می دانند به نحوی که حتی تخصیص

آیات قرآن بوسیله حدیث واحد را جایز نمی‌داند البته ممکن است این دیدگاه ناشی از رویکرد ایشان نسبت به خبر واحد هم باشد. (المحاضره ۴۲ ص ۵)

نقد و بررسی

گفته‌اند عام کتابی قطعی الصدور می‌باشد و خبر واحد ظنی الصدور است و ممکن نیست رفع ید از قطعی به واسطه ظنی. جواب آنکه قطعی بودن سند کتاب منافات ندارد که تصرف در دلالت عموم کتاب شود که ظنی است با اینکه اگر ممکن نباشد تصرف در عموم ظنی به آنکه سند آن قطعی است همین ملاک در خبر متواتر قطعی می‌آید و بلا اشکال تخصیص خبر متواتر بخبر واحد جایز است و سر آن آنست که تعارض و دوران در حقیقت بین اصالة العموم و دلیل سند خبر واحد است با اینکه خبر واحد دلالت آن و سند آن صلاحیت دارد برای قرینه بودن در تصرف عمومات بخلاف عمومات کتاب که آنها صلاحیت ندارد برای رفع ید از دلیل اعتبار خبر واحد. و حاصل آنکه تعارض بین عمومات کتاب است که آن عمومات ظنی الدلاله است و بین سند خبر واحد است که آن سند قطعی است و در این موارد بلا اشکال سند خبر که قطعی است مقدم است بر دلالت عموم عام کما لا یخفی. (کفایة الأصول (با تعلیقه زارعی سبزواری)؛

ج ۲؛ ص ۱۸۸)

(۴) تفصیل در حجیت قول لغوی:

از آنجا که فرایند استنباط احکام شرعی در گرو فهم درست از متون آیات و روایات می‌باشد، درک صحیح از ریشه و معنای کلمات و واژگان اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. در این میان مراجعه فقیه به کتب لغوی برای دریافت معنای درست یک واژه، از جمله راههای بی‌بدیل در فرایند فهم واژگان بشمار می‌آید اما سخن اینجا است که قول لغوی از چه راهی حجت است؟ اصولیون در این باره مباحث مختلفی ارائه داده‌اند و مشهور قول لغوی را از باب ظن خاص حجت می‌دانند. (انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ ق، ۱۷۳)

محقق حیدری نیز در ابتدا تنها راه فهم متون دینی را مراجعه به قول لغوی می‌داند (المحاضره جلسه ۴۵ ص ۵۴) اما به نظر می‌رسد در نهایت ایشان قائل به تفصیل است؛ تفصیل بین

قول لغوی محفوف به قرائن و قول لغوی غیر محفوف به قرائن به این معنا که گاهی اهل لغت در تبیین یک واژه غالباً به یک سمت سوق پیدا کرده اند و قرائن و شواهدی بر صحت قول آنها پیدا می شود اما گاهی اینگونه نیست که در صورت اول قول لغوی حجت و در صورت دوم حجت نیست. (المحاضره جلسه ۷۰ ص ۵)

(۵ عدم اعتنا به تبادر)

یکی از علامات حقیقت در علم اصول تبادر است. در واقع اولین معنایی که به ذهن متبادر می شود معنای حقیقی یک لفظ است که می توان بدان در فتوی تکیه کرد. (اصفهانی، محمد حسین، الفصول الغرویه فی الاصول الفقہیة، ص ۳۲). اما محقق حیدری در ابتدا قائل می شوند که تبادر حجت نیست مگر آنکه یقین کنیم آنچه که ما در مقام وصول متوجه شدیم در زمان نزول هم به ذهن متبادر می شده است. (المحاضره ۴۷ ص ۱) اما ایشان در مقام بیان نظر نهایی خویش فهم خود از آیات قرآن را حجت می داند و می نویسد (من معتقدم که قرآن مرا خطاب قرار داده و تبادر من به حسب فرهنگ، فهم، جامعه و شهرم برای من حجت است).
المحاضره فقه المراه ج ۴۸ ص ۵)

(۶ عدم حجیت سیره متشرعه:

سیره در اصول به دو نوع تقسیم می شود:

الف. سیره عقلا: استمرار عادت و تبانی عملی همه عقلاء و عرف بدون در نظر گرفتن عقیده و فرهنگ بر فعل خاص (مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۷ ص ۵۱۳)

ب. سیره متشرعه: استمرار عادت مسلمین یا شیعیان و به طور کلی متشرعه بر فعل خاص را سیره متشرعه می گویند. (مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۷ ص ۵۱۳)

اما محقق حیدری سیره متشرعه را حجت نمی داند و لذا از نظر ایشان سیره متشرعه کاشف از سنت نیست. (المحاضره ج ۴۸ ص ۳)

(۷ عدم وضوح اصاله الظهور:

اصاله الظهور از جمله اصول لفظیه ای است که در مقام کشف مقصود متکلم از آن بهره می‌برند (مشکینی، علی، ۱۳۷۴، ص ۵۳) به این صورت که حمل لفظ یا کلام بر آن معنی در نظر عقلا راجح باشد هر چند در مقام استعمال احتمال خلاف آن داده شود در این صورت عقلا به معنای ظاهر تمسک نموده و معنای خلاف ظاهر را نادیده می‌گیرند. (سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰، ج ۱ ص ۲۸) اما محقق حیدری در مورد این اصل یعنی اصاله الظهور می‌گوید: «اصل ظهور هم از جهت منبع و هم از جهت دلیل مسئله واضحی نیست. (المحاضره ج ۷ ص ۷) (۸ اصولی نبودن مسئله خبر واحد

خبر واحد در علم اصول مورد بحث و کنکاش قرار می‌گیرد؛ حجیت آن بین امامیه شهرت دارد (کفایة الاصول، ج ۲، ص ۷۸) و حق نیز این است همان گونه که جمهور عامه نیز قائل به حجیت آن هستند. (الوافیه فی اصول الفقه، ص ۱۵۹) اما محقق حیدری خبر واحد را از مسائل اصولی ندانسته و استناد به آن در مباحث اخلاقی و اعتقادی را جایز نمی‌داند. (المحاضره ج ۶۱ ص ۱)

(۹ عدم حجیت شهرت عملیه و اعراض مشهور:

شهرت در علم اصول به سه قسم تقسیم می‌شود:

الف. شهرت رواییه: حدیثی را مشهور گویند که تعداد زیادی نقل کرده اند اما به حد تواتر نرسیده است. (مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۷ ص ۵۰۷)

ب. شهرت فتواییه: شهرت فتوایی: آن است که هشتاد درصد فقهای عظام طبق حکمی از احکام فتوا داده باشند بدون اینکه مدرک فتوا برای ما روشن باشد، بلکه مجرد شهرت فتواییه است حال اعم از اینکه طبق فتوای مشهور اصلا حدیثی نباشد و یا باشد، ولی ما یقین داشته باشیم که آن حدیث مدرک این فتوا نیست و یا ما شك داشته باشیم و ندانیم که مدرک این فتوا آن حدیث است یا خیر. (محمدی، ۱۳۸۷ علی ج ۳ ص ۲۶۲)

شهرت عملیه: این است که: مشهور محدثین با استناد به حدیثی فتوی داده‌اند و به آن عمل نموده‌اند، هر چند شهرت روائی هم نداشته باشد. (سمیعی، جمشید، ۱۳۸۷، ج ۳ ص ۲۰۹).

محقق حیدری شهرت عملیه را جابر ضعف روایت نمی داند و آن را از حجیت ساقط می کند. همچنین وی اعراض مشهور از یک دلیل را علت مستند نبودن آن نمی داند. (المحاضره ج ۸۲ ص ۷)

نتیجه گیری

آنچه که از مطالب ایشان نتیجه گرفته می شود این است که مبنای ایشان در بعضی از موارد مثل تبادر، سیره متشرعه، شهرت عملیه و دلالت اعراض مشهور، عدم اعتنا به این موارد است بدون دلیل قانع کننده در حالی که اصولیین با ادله یقینی سالیان سال هست که در این موارد بحث و بررسی و تتبع دارند و دلیل اقامه می کنند. یا ایشان اجماع منقول به خبر واحد را حجت نمیدانند در حالی که به صورت مطلق نمیشود قائل به عدم حجیت اجماع منقول شد بلکه اجماع منقول در صورتی که خود منقول الیه آن را تحصیل کرده باشد حجت است. نسبت به مبنای ایشان در عدم تقدیم اخبار آحاد بر قرآن و تخصیص و تقیید آن به واسطه این اخبار باید گفت که بین قطعی الصدور بودن و سند قطعی از یک طرف و ظنی بودن دلالت از طرف دیگر، منافاتی وجود ندارد و آیات قرآن هر چند قطعی الصدور هستند ولی عموم و دلالت آیات ظنی هست و قابل تصرف و تخصیص به روایات هستند مثل خبر متواتر که سندش قطعی ولی دلالتش ظنی است. و در مورد قول لغوی چون مشهور اصولیین از باب ظن خاص قول لغوی را معتبر می دانند لذا تفصیل ایشان جایگاهی ندارد.

منابع

- ۱- أشمونی، نور الدین علی بن محمد، شرح الأشمونی علی الالفیة، ج ۴، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۳ ش.
- ۲- جمال الدین، الحسن، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، موسسه النشر الاسلامی، نوبت نهم، بی تا
- ۳- الحیدری سید کمال تقریرات فقه المراه به نشانی تلگرامی @alhaydari:
- ۴- حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغروية في الأصول الفقهية - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ ق.
- ۵- زارعی سبزواری، علی، کفایة الأصول (با تعلیقه زارعی سبزواری) - قم، چاپ: ششم، ۱۴۳۰ ق.
- ۶- سبحانی، جعفر، المحصول فی علم الاصول، قم، موسسه امام صادق، نوبت اول، ۱۴۱۴ ه ق
- ۷- سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، قم، موسسه امام صادق، نوبت دوم، ۱۴۲۰ ق
- ۸- سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، اصفهان، خاتم الانبیاء، چهارم، ۱۳۸۷ ش
- ۹- عبد الرحمن بن أبی بکر، جلال الدین السیوطی (المتوفی: ۹۱۱ هـ)، الإیتقان فی علوم القرآن؛ محمدی، علی، شرح اصول فقه، قم، دارالفکر، دهم، ۱۳۸۷
- ۱۰- مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، الهادی، ششم ۱۳۷۴
- ۱۱- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، قم، بوستان کتاب، پنجم، ۱۳۸۷ ش

نقد مبانی و راهکارهای اصولی سید کمال حیدری/ ۲۵۷

۱۲- محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشرالهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ۱۳۹۴هـ/
۱۹۷۴ م، عدد الأجزاء: ۴ ملكی اصفهانی ، مجتبی ، فرهنگ اصطلاحات اصول ، قم ،
عالمه ، اول ، ۱۳۷۹ ش

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه

مهدی رضایی (ایران)^۱، محمد شبیانی (ایران)^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۷/۰۷/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶

چکیده

از دیرباز مبانی حکومت اسلامی در مردم سالاری دینی از جهت اصل ثبوت آن و نیز از جهت نحوه اجرای آن مورد توجه قرار گرفته است، لکن گستره این بحث چندان روشن نیست؛ به جهت آنکه تحقیقی موسّع و یکپارچه در این باره صورت نگرفته است! از این رو پرسش از حدود مبانی حکومت اسلامی در مردم سالاری دینی و طریق حجیت آن از حیث صغروی و کبروی، مسئله‌ای است که نیازمند بررسی و تحقیق است. با تتبع در کتب متأخرین و متقدمین می‌یابیم که هر چند در اثبات حکومت اسلامی و وجود یک حاکم اسلامی بحثهایی صورت گرفته است اما نسبت به نقش و تکلیف مردم و اینکه چه جایگاهی باید برای مردم در حکومت اسلامی قرار داد، بحث‌های پراکنده و مخالفی وجود دارد. این تحقیق با هدف شناخت حدود و میزان جایگاه و نقش مردم در حکومت اسلامی و گستره فعالیت آنها در نظام اسلامی از منظر بزرگان معاصر و قدما انجام شده و نیل به این مقصد در سایه توصیف و تحلیل گزاره‌های

۱. مهدی رضایی، طلبه مدرسه علمیه شهیدین - قم المقدسه، khadmmhdy39v@gmail.com

۲ استاد همکار - مربی - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم دانشگاه مجازی المصطفی (ص) mailto:shybanim@gmail.com

سیاسی دین با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای میسر است که یافته این پژوهش، مشخص شدن جایگاه مهم مردم در تشکیل یک حکومت اسلامی و بقای آن می‌باشد.

کلمات کلیدی

حکومت، مردم سالاری، جمهوری اسلامی، سکولار، دموکراسی

مقدمه

انسان موجودی است فطرتاً اجتماعی و به همین میزان نیازمند یک برنامه‌ای است تا این نیاز را به بهترین نحو و بدون بروز مشکل و یا مسئله‌ای حل کند. تنها راهی که پاسخگوی این نیاز هست ایجاد مجموعه قوانین و مقرراتی است که حدود و روابط را مشخص و معین کند؛ لذاست که طبق همین مبنا حکومت تشکیل می‌شود تا به امور اجتماع و جامعه سرو سامان بدهد. تقریباً همه عقلا و اندیشمندان به این نتیجه رسیده‌اند که تنها راه حل پاسخگوی صحیح نیاز فطری بشر در جامعه، تعیین حدود و قوانین در سایه حکومت می‌باشد؛ ذیل همین اندیشه انواع حکومت‌ها با مبناهای مختلف تشکیل شدند؛ این همان کلام امیرالمومنین علی علیه السلام هست که می‌فرماید: «لابد للناس من امیر بر او فاجر». (نهج البلاغه؛ خطبه ۴۰).

مطلب مهمی که انگیزه برای این تحقیق شد، مبنای جهان شمولی و جامعیت اسلام برای تمام مراحل زندگی انسان بود و از طرفی به خاطر اینکه اداره جامعه از مهمترین شئون اجتماعی انسان محسوب می‌شود نظر اسلام در دوره غیبت نسبت به این شأن اجتماعی چیست؟ و چه برنامه‌ای را می‌توان از کتاب و سنت که مهمترین منابع این دین محسوب می‌شود استنباط کرد؟

حال سؤال اینجا مطرح می‌شود که آیا مبنای جمهوریت در کنار اسلام که همان مردم سالاری دینی است برخاسته از متن دین هست یا صرفاً اندیشه‌ای است از رهبر این انقلاب و پشوانه دینی ندارد؟

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه/ ۲۶۱

این تحقیق با معرفی انواع مردم سالاری‌ها در کنار مبنای اسلامی مردم سالاری دینی و معرفی مخالفین این دو قسم یعنی دین و مردم، یک نمای کلی از اندیشه حکومت اسلامی که لرزه بر اندام استکبار جهانی و مدعیان حقوق بشر انداخته، ارائه می‌دهد.

مفاهیم اساسی تحقیق

حکومت

برای شناخت واژه «حکومت» باید ابتدا مفهوم واژه «حُکْم» را بشناسیم. واژه «حُکْم» در لغت به معنای مختلفی آمده است. راغب این واژه را به معنای منع کردن به قصد اصلاح دانسته است. (المفردات فی غریب القرآن؛ ص: ۱۲۶؛ حُکْمُ أصله: منع منعاً لإصلاح.)

حکومت مشتق از حکم است لذا معنای حکومت، یعنی ارگانی رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت دارد و می‌کوشد که به رفتارهای اجتماعی آنان جهت بخشد. اگر مردم، مسالمت‌آمیزانه جهت‌دهی را بپذیرند، مطلوب حاصل است؛ وگرنه حکومت با توسل به قوه قهریه اهدافش را دنبال می‌کند؛ یعنی اگر کسانی از مقررات وضع شده - که برای رسیدن به هدف مورد نظر حکومت لازم است - تخلف کنند، با کمک دستگاه‌های نظامی و انتظامی مجبور به پذیرفتن مقررات می‌شوند. این تعریف با توضیحی که به دنبال آن آمد، هم شامل حکومت‌های مشروع می‌شود و هم حکومت‌های نامشروع. (حکیمانانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه، ص ۲۸).

مردم سالاری دینی (جمهوری اسلامی)

مردم سالاری دینی به عنوان یک مثنی و روش اداره حکومت بر جامعه در اندیشه سیاسی الهی ادیان بخصوص اسلام مطرح هست. به عبارت دیگر این نوع حکومت فقط در اسلام و از جمله ابتکارات مرحوم امام خمینی ره در چند قرن اخیر می‌باشد که با عنوان جمهوری اسلامی مطرح

شد؛ این همان مردم‌سالاری دینی است که زیر عنوان جمهوری اسلامی رسمیت پیدا کرد و عنوان نظام برخاسته از فکر و اراده ملت ایران و رهبری امام بزرگوار شد.

این نوع تعریف از مردم‌سالاری دینی شامل دو بخش می‌شود که هر دوی آنها به صورت جدا توضیح داده خواهد شد.

دینی (اسلامی)

در مورد حاکمیت اسلام که نظام کشور و نظام زندگی، باید با ارزشهای اسلامی، با موازین اسلامی، با خطوط اسلامی و احکام اسلامی اداره بشود. (سخنان رهبری در تاریخ ۱۵ خرداد ۱۴۰۰)

مردم‌سالاری (جمهوریت)

اینکه دین باید حاکمیت کند بخش دینی، آن را بیان می‌کند و بخش مردم‌سالاری آن هم یعنی در این حاکمیت باید مردم حضور داشته باشند و در صحنه‌های تاثیر گذار مردم نقش اساسی دارند و مردم به عنوان رکن اساسی حکومت مطرح هستند.

۱- انواع حکومت‌ها

در بین جوامع مختلف و در طول تاریخ انواع حکومت‌ها با منش‌های سیاسی و اداری جامعه مطرح و برخی هم اجرا شده‌ست. از قدیمی‌ترین نظرات می‌توان به نظریه افلاطون و ارسطو اشاره کرد؛ فیلسوف کلاسیک یونان، افلاطون درباره پنج شکل نظام‌های سیاسی بحث می‌کند که عبارتند از:

اشراف‌سالاری (آریستوکراسی)، مالک‌سالاری (تیموکراسی)، شایسته‌سالاری (اولیگارشی)، مردم‌سالاری (دموکراسی) و استبداد می‌باشند. افلاطون هر شخصی را به یکی از این نظام‌ها وصل می‌کند تا بتواند منظور خود را بهتر روشن کند. برای مثال مرد ستمگر نماینده رژیم

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه/۲۶۳

استبدادی است. این پنج رژیم به تدریج به ترتیب از بالا که آریستوکراسی است تا پایین که استبداد است روندی رو به انحطاط خواهند داشت.

در جایی که افلاطون در کتاب جمهوری وقت بسیاری را بر سر توصیف نظریات سقراط در یک مکالمه می‌گذارد، در انتهای بحث به این نتیجه می‌رسد که در واقعیت چهار نوع رژیم سیاسی وجود دارند و سعی دارند جای یکدیگر را بگیرند: تیموکراسی، اولیگارشی، دموکراسی و استبداد یا شاهنشاهی.

ارسطو نیز حکومت را سه گونه تقسیم می‌کند:

۱. حکومت عامه (جمهوری دموکراتیک)، که همگی در رأی شرکت دارند و با قبول رأی اکثریت به اختلافات خاتمه می‌دهند. در این نوع حکومت باید عدالت و مساوات را در میان همه ی افراد برقرار کرد.

۲. حکومت اعیان و اشراف (آریستوکراسی) که گروهی از قدرتمندان و اشراف بر حکومت سیطره می‌یابند و درجات و مناسبی ساختگی به خود می‌بندند.

۳. حکومت ارثی (پادشاهی) که یک مرد نیرومند بر مردم سیطره می‌یابد و سپس حکومت را در خانواده خود ارثی می‌سازد.

حکومت الهی

حکومتی که نه بر محور اراده فرد یا افراد می‌چرخد، و نه بر محور اراده اکثریت مردم، بلکه بر اساس اراده الله است، حکومتی است خدا محور و خدا مدار نه حکومتی مردم سالار؛ و یقیناً خداوند متعال اراده‌ای جز تأمین مصالح واقعی بندگانش ندارد. در این نوع حکومت، حاکمیت اصلی از آن خداست و از طرف خداوند است که حکومت پیامبران و امامان معصوم (علیه

السلام) و کسانی که با داشتن شرایط ویژه، حق حکومت را از سوی آنها دریافت می‌دارند، مشروعیت پیدا می‌کند.

سه اصطلاح (حکومت دینی)، (حکومت اسلامی) و (حکومت ولایی) اگر چه در جامعه‌ای چون جمهوری اسلامی ایران در کنار یکدیگر و برای بیان یک مقصود بیان می‌شوند، اما به لحاظ رابطه اعم و اخصّ که بین آنها وجود دارد نیاز به توضیحی جداگانه دارند. علاوه آن که برخی کاربران این اصطلاحات، گاهی با مقصود خاصی از آنها بهره می‌گیرند.

حکومت دینی، حکومتی است که در آن مرجعیت دینی و آموزه‌های آن در ساخت‌های مختلف اجتماع و لزوم تناسب امور با اهداف و ارزش‌های دینی پذیرفته و عمل می‌شود. این تعریف از حکومت دینی با تعریفی که معمولاً در برخی فرهنگ‌های سیاسی به نام (تئوکراسی) ارائه می‌شود متفاوت است؛ زیرا تئوکراسی که به معنای (ربانی سالاری) است در طول تاریخ به دو شکل مختلف مشاهده شده است. صریح‌ترین و در عین حال سخیف‌ترین شکل آن، اعتقاد به ربوبیت حاکم است که در جوامع ابتدایی قدیم، نظیر مصر و هند و چین باستان سابقه داشته است.

شکل دوم تئوکراسی در عالم مسیحیت بروز کرد که رجال کلیسا ضمن محکوم کردن ایده الوهیت حاکمان، به نوعی حق الهی مقدس در حکومت کردن معتقد شدند. از نظر آنان حکام مورد تأیید کلیسا و پاپ، حق سلطه و حکومت خویش را مستقیماً از خداوند گرفته‌اند و خداوند آنها را برای اعمال سلطه بر بندگان اختیار کرده است.

ملاحظه می‌شود که حکومت دینی به معنی اعمّ خود، نه فقط اسلام که سایر ادیان را هم در بر دارد.

اما حکومت اسلامی - که دایره شمولش تنگتر می‌شود - به آن حکومتی گفته می‌شود که مرجعیت دینی از منظر آموزه‌های اسلام و موازین و قوانین این دین الهی مورد پذیرش و اجرا

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه/۲۶۵

قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، در حکومت اسلامی اداره امور کشور و رسیدگی به مسایل جامعه، مطابق دستورات و قوانین اسلام است. ولی ما حکومت‌هایی را می‌بینیم که به ظاهر اسلامی هستند اما در عمل به بسیاری از اصول و احکام اولیه آن توجه نمی‌شود و یا عمداً کنار گذاشته می‌شوند. در چنین حکومت‌هایی اغلب، حاکمیت ولی فقیه جامع الشرایط نفی می‌گردد.

اما حکومت ولایی که مدلی خاص از حکومت دینی - اسلامی است علاوه بر پذیرش مرجعیت دین اسلام و آموزه‌های آن در ساخت‌های مختلف، انسجام جامعه و هماهنگی و هدایت آن در سیمای رهبری عادلانه و فقیهانه می‌بیند. این حکومت در شکل ایده آل خود، نه حکومت فرد و سلاطین و علایق شخصی، بلکه حکومت دین و عدالت است. لذا حکومت ولایی اخصّ از حکومت اسلامی و حکومت دینی اعمّ از آن دو است.

در حکومت ولایی، فقیه (یا بنا بر نظریه‌ای دیگر، فقیهان) عادل و اسلام شناس که واجد شرایط ولایت و رهبری باشد در رأس قرار دارد و بنابر تئوری نصب، از جانب شرع مقدّس به این مقام معنوی نصب شده است. (ولایت فقیه در عصر غیبت صص ۶۲ تا ۷۲)

تفاوت حکومت دموکراسی با حکومت الهی

بر حکومت دموکراسی با تمام تقسیمات خود آفات سه گانه‌ای سایه افکنده هست از جمله اینکه شاید فرد یا افرادی که منتخب شدند مستبدانه بر مردم حکمرانی کنند؛ و یا سرمایه‌دارها برنده انتخابات باشند، و یا آفت استبداد نیمی از مردم نسبت به دیگران وجود دارد، و همچنین هماهنگی با خواسته‌های انحرافی محیط در این نوع حکومت‌داری مشاهده می‌شود و زمینه آن وجود دارد؛ بر خلاف حکومت الهی که مشارکت مردم در آن هست اما با نظارت و جهت دهی دین اسلام که در واقع حکومت صالحان و حکومت پیشنهادی انبیا و اولیای الهی است و مردم نقش بالابردن این علم الهی را دارند. (ولایت فقیه در عصر غیبت صص ۶۲ تا ۷۲).

۲- مبانی مردم سالاری دینی

کار بزرگ امام بزرگوار ما این بود که این فکر را، این نظریه را -نظریه‌ی جمهوری اسلامی را- خلق کرد، آن را وارد میدان نظریه‌های سیاسی گوناگون کرد -که در آن دوره نظریات مختلف سیاسی، شرقی، غربی در عرصه مسائل سیاسی و ذهنیتهای سیاسی با هم برخورد [داشت]- بعد به آن تحقیق و عینیت بخشید. صرف ایجاد یک نظریه نبود بلکه آن را تحقیق داد و نظام جمهوری اسلامی را به وجود آورد.

امام (رضوان الله تعالی علیه) انسان بزرگی بود از جهات مختلف، از جمله از لحاظ دانش و معرفت دینی. پشتوانه ایجاد این نظریه و تحقیق این نظریه، از سویی معرفت عمیق او به اسلام [بود]- اسلام را می‌شناخت و می‌دانست که حاکمیت اسلامی مربوط به پیام اصلی اسلام است و هر دو بخش این نظریه، یعنی نظریه جمهوری اسلامی را هم بخش اسلامی‌اش، هم بخش جمهوری‌اش را امام مربوط به اسلام می‌دانست، از اسلام گرفته بود و تسلط او بر مبانی اسلامی و معرفت عمیق او و جامعیت او در فهم مسائل اسلامی این نظریه را در ذهن این بزرگوار به وجود آورد. (سخنان رهبری ۱۵ خرداد ۱۴۰۰)

وقتی ابتکار مرحوم امام ره در اندیشه جمهوری اسلامی برخواسته از کتاب و سنت می‌باشد باید مبانی این دو جزء مهم حکومت یعنی اسلام و جمهوریت را به صورت ویژه در کتاب و سنت بررسی کرد.

مبنای حاکمیت دین

حاکمیت دین را قرآن به صورت روشن بیان کرده:

آیات دال بر حاکمیت دین

آیاتی که امر به اطاعت از رسول خدا را بیان و فلسفه ارسال رسل را هم همین اطاعت شونددگی توسط مردم معرفی می‌کند، از واضح‌ترین دلایل برای حاکمیت دین می‌توان برشمرد. به عنوان

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه/ ۲۶۷

مثال آیه شریفه سوره نساء «ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ (نساء/ ۶۴) پیغمبران را فرستادیم برای اینکه مردم از اینها اطاعت کنند؛ در چه چیزی اطاعت کنند؟ موضوع اطاعت پیغمبران چه چیزهایی است؟ صدها آیه قرآن این موضوع را بیان می‌کند؛ مثلاً آیات جهاد؛ آیات مربوط به اقامه قسط، آیات مربوط به حدود و مجازاتها، آیات مربوط به معاملات و قراردادهای، آیات مربوط به قراردادهای بین‌المللی مثلاً آیه شریفه ی ۱۲ سوره توبه «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ» (توبه / ۱۲)؛ اینها یعنی حکومت؛ این آیات نشان می‌دهد که در این موارد بایستی از رسول اطاعت بشود؛ در مسئله دفاع از کشور، در مسئله اجرای حدود، در مسئله معاملات و قراردادهای اجتماعی، در مسئله قرارداد با کشورهای دیگر، در مسئله اقامه‌ی قسط و اقامه عدل، ایجاد عدل در جامعه؛ در اینها باید از پیغمبر اطاعت بشود؛ حاکمیت اسلام با این وضوح در قرآن منعکس و روشن است.

آیات شریفه‌ای که در باب اطاعت مطرح می‌شود بسیار زیاد هستند و این امر به اطاعت از خداوند و نبی نشان از این دارد که در تمام شئون زندگی این اطاعت باید سریان پیدا بکند و این امر نسبت به مهمترین شئون زندگی انسان یعنی حکومت و جامعه بسیار بیشتر مطرح می‌شود که حاکم بر جامعه باید خداوند و فرستاده او و مشروعیت یافته از جانب او باشد.

اگر غیر از این هم عمل بشود اصلاً با مهمترین اصل دین که توحید باشد هم مخالف هست، اینگونه می‌شود که در بحث جامعه و حکومت غیر خداوند حاکم باشد که این یعنی نفی توحید و در واقع عبودیت غیر که با اصل اساسی دین یعنی توحید مخالف هست. و اگر حاکمیت خداوند متعال را بپذیریم ناگزیر از پذیرش حاکمیت دین در جامعه خواهیم بود چون دین تنها راه ارتباطی و بیانی خداوند متعال برای بشر و جامعه می‌باشد.

احادیث دال بر حاکمیت دین

و البته در سنت و حدیث و کلمات پیغمبر و کلمات معصومین هم که الی ماشاء الله [هست]. خود رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن وقتی که نمایندگان مردم یثرب آمدند مکه برای

اینکه پیغمبر را دعوت کنند به یثرب - که بعد شد مدینه‌النبی - و با پیغمبر صحبت کردند در عقبه‌ی منی، همین پیمان را از اینها گرفت؛ گفت من می‌آیم [لکن] بایستی دفاع کنید، باید تا پای جان حمایت کنید؛ و آنها قبول کردند، قول دادند. بعد هم وقتی پیغمبر وارد مدینه شد، حکومت اسلامی را تشکیل داد، حاکمیت را به وجود آورد؛ این حاکمیت مربوط به پیغمبری او بود، یعنی مسئله‌ی دیگری نبود؛ چون پیغمبر بود، چون به او ایمان آورده بودند، این بود که حاکمیت را تشکیل داد.

بعد از رحلت پیغمبر هم، با وجود اختلافاتی که در مورد جانشینی بود لکن احدی از مسلمانها و از همان کسانی که در باب جانشینی اختلاف داشتند، شک نداشت که هر حکومتی تشکیل بشود، بایستی بر اساس دین و بر اساس قرآن باشد. بنابراین مسئله‌ی حاکمیت دین، حاکمیت اسلام، یک امر خیلی روشنی است و لازمه‌ی اعتقاد به اسلام است. یعنی اگر کسی به اسلام اعتقاد دارد، اگر چنانچه درست در مبانی معرفتی اسلام دقت کند، باید به حاکمیت اسلام در جامعه هم اعتقاد داشته باشد. (سخنرانی رهبر انقلاب ۱۵ خرداد ۱۴۰۰)

مبنای جمهوریت در حکومت اسلامی

اما مسئله‌ی جمهوریت، مردم‌سالاری، و اعتبار رأی مردم؛ از دو منظر باید به این مسئله نگاه کرد: یک منظر، جنبه‌ی دینی قضیه است، جنبه‌ی اعتقادی قضیه است که مسئله‌ی مسئولیت و حق است؛ یک منظر دیگر، امکان عملی تحقق حاکمیت دین است، که بدون مردم امکان‌پذیر نیست. (سخنرانی رهبر انقلاب ۱۵ خرداد ۱۴۰۰)

دلیل دینی

آن بخش اول - که حضور مردم، یک حضور قطعی در باب حکومت اسلامی است - از مسئولیت انسانها فهمیده می‌شود. در قرآن کریم و در روایات ما درباره‌ی مسئولیت مردم نسبت به سرنوشت جامعه مطالب روشن و فراوانی هست. البته که بزرگان و علمای ما هم نسبت به این امر توجه ویژه‌ای داشتند و دارند.

قرآنی

به طور کلی آیات شورا، آیات مربوط به خلافت انسان در زمین، آیه وفای به عهد، آیات دال بر توجه به خطابات تکالیف عمومی به مردم به عنوان چهار دلیل قرآنی مورد توجه قرار گرفته است که ما به سه تا دلیل اول می پردازیم.

آیات شورا

- وَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. (سوره الشوری (۳): آیه ۳۸).

بعد از آن مهمترین مسئله اجتماعی همان اصل "شوری" است که بدون آن همه کارها ناقص است، یک انسان هر قدر از نظر فکری نیرومند باشد نسبت به مسائل مختلف تنها از یک یا چند بعد می نگرد، و لذا ابعاد دیگر بر او مجهول می ماند، اما هنگامی که مسائل در شوری مطرح گردد و عقلها و تجارب و دیدگاههای مختلف به کمک هم بشتابند مسائل کاملاً پخته و کم عیب و نقص می گردد، و از لغزش دورتر است.

لذا در حدیث پر معنایی از پیغمبر گرامی اسلام ص می خوانیم: انه ما من رجل یشاور احدا الا هدی الی الرشده:

" احدی در کارهای خود مشورت نمی کند مگر اینکه به راه راست و مطلوب هدایت می شود."

قابل توجه اینکه: تعبیر در اینجا به صورتی است که آن را یک برنامه مستمر مؤمنان می شمرد، نه تنها در یک کار زودگذر و موقت، می گوید همه کارهای آنها در میانشان به صورت شوری است، و جالب اینکه خود پیامبر ص با اینکه عقل کل بود و با مبدء وحی ارتباط داشت در مسائل مختلف اجتماعی و اجرایی، در جنگ و صلح و امور مهم دیگر، به مشورت با یاران می نشست، و حتی گاه نظر آنها را ترجیح می داد با اینکه مشکلاتی از این ناحیه حاصل می شد، تا الگو و

اسوه‌ای برای مردم باشد، چرا که برکات مشورت از زیانهای احتمالی آن به مراتب بیشتر است. (تفسیر نمونه ج ۲۰ صفحه ۴۶۲)

-فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ. (سوره آل عمران (۳): آیه ۱۵۹).

وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ بعد از فرمان عفو عمومی، برای زنده کردن شخصیت آنها و تجدید حیات فکری و روحی آنان دستور می‌دهد که در کارها با مسلمانان مشورت کن و رای و نظر آنها را بخواه. این دستور بخاطر آن است که پیامبر ص - همانگونه که اشاره کردیم - قبل از آغاز جنگ " احد" در چگونگی مواجهه با دشمن با یاران خود مشورت کرد و نظر اکثریت بر این شد که اردوگاه، دامنه احد باشد و دیدیم که این نظر، محصول رضایت بخشی نداشت. در اینجا این فکر به نظر بسیاری می‌رسید که در آینده پیامبر ص نباید با کسی مشورت کند. قرآن به این طرز تفکر پاسخ می‌گوید و دستور می‌دهد که باز هم با آنها مشورت کن هر چند نتیجه مشورت در پاره‌ای از موارد، سودمند نباشد زیرا از نظر کلی که بررسی کنیم منافع آن به مراتب بیش از زیانهای آن است و اثری که در آن برای پرورش فرد و اجتماع و بالا بردن شخصیت آنها وجود دارد از همه اینها بالاتر است. (تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۱۴۱)

آیات مربوط به خلافت انسان در زمین

-وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. (سوره البقرة (۲): آیات ۳۰)

زمینه و سیاق کلام به دو نکته اشاره دارد، اول اینکه منظور از خلافت نامبرده جانشینی خدا در زمین بوده، نه اینکه انسان جانشین ساکنان قبلی زمین شوند، که در آن ایام منقرض شده بودند، و خدا خواسته انسان را جانشین آنها کند، هم چنان که بعضی از مفسرین این احتمال را داده‌اند.

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه/ ۲۷۱

برای اینکه جوابی که خدای سبحان بملائکه داده، این است که اسماء را به آدم تعلیم داده، و سپس فرموده: حال، ملائکه را از این اسماء خبر بده، و این پاسخ با احتمال نامبرده هیچ تناسبی ندارد.

و بنابراین، پس دیگر خلافت نامبرده اختصاصی به شخص آدم ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند، آن وقت معنای تعلیم اسماء، این می‌شود: که خدای تعالی این علم را در انسان‌ها به ودیعه سپرده، به صورتی که آثار آن ودیعه، به تدریج و به صورت دائم، از این نوع موجود سر بزند، هر وقت به طریق آن بیفتد و هدایت شود، بتواند آن ودیعه را از قوه به فعل در آورد.

عمومیت خلافت انسان و اینکه منظور از خلاف در آیه جانشینی خدا در زمین است.

دلیل و مؤید این عمومیت خلافت، آیه: (إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ، که شما را بعد از قوم نوح خلیفه‌ها کرد)، (سوره اعراف آیه ۶۹)

آیه: (ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ، و سپس شما را خلیفه‌ها در زمین کردیم،) (سوره یونس آیه ۱۴)

آیه: (وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ، و شما را خلیفه‌ها در زمین کند) (سوره نمل آیه ۶۲) می‌باشد. (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص: ۱۷۹)

و آیه: یا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (سوره ص: آیه ۲۶). می‌باشد، ظاهراً در این آیه، کلمه "قلنا" در تقدیر است، و تقدیر آن "فغفرنا له و قلنا یا داود ..." است.

و ظاهر کلمه "خلافت" این است که: مراد از آن خلافت خدایی است، و در نتیجه با خلافتی که در آیه "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (به یاد آور آن گاه که پروردگار تو به

ملائکه فرمود من در زمین خلیفه می‌گمارم. سوره بقره، آیه ۳۰). آمده منطبق است، و یکی از شئون خلافت این است که: صفات و اعمال مستخلف را نشان دهد، و آینده صفات او باشد. کار او را بکند. پس در نتیجه خلیفه خدا در زمین باید متخلق به اخلاق خدا باشد، و آنچه خدا اراده می‌کند او اراده کند، و آنچه خدا حکم می‌کند او همان را حکم کند و چون خدا همواره به حق حکم می‌کند "وَاللَّهُ يُقْضِي بِالْحَقِّ" او نیز جز به حق حکم نکند و جز راه خدا راهی نرود، و از آن راه تجاوز و تعدی نکند.

و به همین جهت است که می‌بینیم در آیه مورد بحث با آوردن "فا" بر سر جمله "فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" حکم به حق کردن را نتیجه و فرع آن خلافت قرار داده، و این خود مؤید آن است که مراد از "جعل خلافت" این نیست که شانیت و مقام خلافت به او داده باشد، بلکه مراد این است که شانیتی را که به حکم آیه "وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فُضِّلَ الْخِطَابِ" قبلا به او داده بود، به فعلیت برساند، و عرصه بروز و ظهور آن را به او بدهد. (ترجمه تفسیر المیزان ج ۱۷ ۲۹۶).

آیه شریفه وفای به عهد

- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (سوره المائده: آیه ۱)

با توجه به اینکه "العقود" - به اصطلاح - "جمع محلی به الف و لام" است و مفید عموم می‌باشد، و جمله نیز کاملا مطلق است، آیه فوق دلیل بر وجوب وفا به تمام پیمانهایی است که میان افراد انسان با یکدیگر، و یا افراد انسان با خدا، به صورت محکم بسته می‌شود، و به این ترتیب تمام پیمانهای الهی و انسانی و پیمانهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و تجاری و زناشویی و مانند آن را در بر می‌گیرد و يك مفهوم كاملا وسیع دارد که به تمام جنبه‌های زندگی انسان اعم از عقیده و عمل ناظر است. از پیمانهای فطری و توحیدی گرفته تا پیمانهایی که مردم بر سر مسائل مختلف زندگی با هم می‌بندند.

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه/ ۲۷۳

در تفسیر "روح المعانی" از راغب چنین نقل شده که "عقد" با توجه بوضع طرفین، سه نوع است گاهی عقد در میان خدا و بنده، و گاهی در میان انسان و خودش، و گاهی در میان او و سایر افراد بشر بسته می‌شود (تفسیر روح المعانی ذیل آیه مورد بحث). (البته تمام این سه نوع عقد دارای دو طرف است منتها در آنجا که خودش با خودش پیمان می‌بندد، خویشتن را به منزله دو شخص که طرفین پیمانند فرض می‌کند).

به هر حال مفهوم آیه به قدری وسیع است که عهد و پیمانهایی را که مسلمانان با غیر مسلمانان می‌بندند نیز شامل می‌شود.

در آیه نکاتی است که باید به آن توجه کرد:

۱- این آیه از جمله آیاتی است که در مباحث حقوق اسلامی در سرتاسر فقه به آن استدلال می‌کنند، و يك قاعده مهم فقهی که اصالة اللزوم فی العقود است از آن استفاده می‌گردد، یعنی هر گونه پیمان و معاهده‌ای در باره اشیاء و یا کارها میان دو نفر منعقد گردد لازم الاجراء می‌باشد، و حتی - همانطور که جمعی از محققان نیز عقیده دارند- انواع معاملات و شرکتها و قراردادهایی که در عصر ما وجود دارد و در سابق وجود نداشته، و یا اینکه بعدا در میان عقلا بوجود می‌آید، و بر موازین صحیحی قرار دارد، شامل می‌شود، و این آیه پای همه آنها صحه می‌گذارد (البته با در نظر گرفتن ضوابط کلی که اسلام برای قراردادها قائل شده است).

اهمیت وفای به عهد و پیمان

مسئله وفای به عهد و پیمان که در آیه مورد بحث مطرح است از اساسی‌ترین شرائط زندگی دست‌جمعی است و بدون آن هیچگونه همکاری اجتماعی ممکن نیست، و بشر با از دست دادن آن زندگی اجتماعی و اثرات آن را عملا از دست خواهد داد، به همین دلیل در منابع اسلامی تاکید فوق العاده‌ای روی این مسئله شده است و شاید کمتر چیزی باشد که این قدر

گسترش داشته باشد، زیرا بدون آن هرج و مرج و سلب اطمینان عمومی که بزرگترین بلای اجتماعی است در میان بشر پیدا می‌شود. (تفسیر نمونه، ج ۴، ص: ۲۴۵)

این آیات شریفه نشان از نقش مهم دین در احکام اسلامی دارد که وقتی خطابات به سوی مردم باشد یعنی باید نقش آنها را در نظر گرفت و برای آنها جایگاه تعریف کرد و الا حکومت نمی‌تواند اداره بشود.

احادیث

-كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ (بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۷۲، ص: ۳۸)

یعنی همه‌ی آحاد جامعه مسئولند نسبت به وضع جامعه هستند.

-مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ (الكافي (ط - دارالحدیث)، ج ۳، ص: ۴۱۷)

امور مسلمین یعنی همین امور جامعه‌ی اسلامی که همه امور را شامل می‌شود.

-در این خطبه معروف صفین، که مطالب زیادی در باب حکومت در این خطبه وجود دارد، امیرالمؤمنین (علیه السلام) یک عبارتی دارند که به بحث ما مربوط می‌شود « وَ لَكِنْ مِنْ وَاجِبِ حُقُوقِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى عِبَادِهِ النَّصِيحَةُ بِمَبْلَغِ جُهْدِهِمْ وَ التَّعَاوُنُ عَلَى إِقَامَةِ الْحَقِّ بَيْنَهُمْ » (نهج البلاغه (للصباحي صالح)، ص: ۳۳۴) جزو مهم‌ترین و لازم‌ترین حقوق پروردگار این است که: التَّعَاوُنُ عَلَى إِقَامَةِ الْحَقِّ بَيْنَهُمْ؛ باید همکاری کنند تا حق در جامعه اقامه بشود، بر پا بشود؛ یعنی این مسئولیت مردم است؛ مردم مسئولند، بایستی کمک کنند که در کشور، حکومت حق بر پا بشود، حکومت خدا بر پا شود.

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم سالاری دینی از نظر فقه شیعه/ ۲۷۵

-وظیفه امر به معروف؛ این یک وظیفه عمومی است که یکی از مهم‌ترین معروفها حکومت حق و عدل است. در جامعه بایستی حکومت عادلانه باشد، حکومت حق باشد؛ باید مردم امر کنند به این [معروف]؛ مسئولیت مردم را نشان می‌دهد.

- مسئله‌ی لزوم مبارزه با انحرافات جامعه که امیرالمؤمنین در خطبه شمشقیه، یکی از دلایل قبول حکومت را این قرار داد: *وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كِبْرِيَا ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ* (نهج البلاغه (للصّبحي صالح)، ص: ۵۰) یعنی خدای متعال این پیمان را از علما گرفته که به شکاف اجتماعی، به فاصله‌های اجتماعی تن ندهند و قبول نکنند فاصله‌های اجتماعی را که یکی از سیری مشرف به موت بشود، یکی از گرسنگی. حالا «علما» که فرمود، یا به خاطر این است که علما یک طبقه ممتازی هستند که این حق درباره اینها بیشتر وجود دارد و این مسئولیت درباره اینها بیشتر است، یا به خاطر این است که علما به معنای دانایان است؛ یعنی هر کسی که مطلع می‌شود؛ کسی که مطلع نیست، طبعاً مسئولیت ندارد؛ کسی که مطلع می‌شود، طبعاً مسئولیت دارد. بنابراین این مسئولیت همگانی است.

- امیرالمؤمنین در همان خطبه صفین می‌فرماید: *لَا تَكْفُوا عَنْ مَشَوْرَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَقَالَةٍ بَعْدَ* (نهج البلاغه (للصّبحي صالح)، ص: ۳۳۴)

یعنی خودداری نکنید، به من بگویید؛ در کار من، در روش من و شیوه کار من دخالت کنید، نظر بدهید؛ اینگونه است. بنابراین مسئله حاکمیت مردم و مردم‌سالاری، متکی به این معارف دینی است؛ هم قرآن در آن هست، هم حدیث در آن هست، هم نهج البلاغه در آن هست، بنابراین مسئولیت مردم و حق مردم مسلماً از متن اسلام بر می‌آید.

سخن علما

- علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نسبت به نقش مسلمین در زمان غیبت اینگونه می‌نویسند: (در هر حال امر حکومت اسلامی بعد از پیامبر و بعد از غیبت امام همان طور که در زمان

حاضر ما هست به عهده مسلمین می باشد بدون اشکال و آن چیزی که می توان از کتاب استفاده کرد این است که مسلمین می توانند بنابر سیره رسول مکرم اسلام صل الله علیه واله که همان سنت امامت نه پادشاهی و امپراطوری است حاکم تعیین کنند (تفسیر المیزان جلد ۴ ص ۱۲۴) - آیت الله جعفر سبحانی در کتاب (مفاهیم القرآن فی معالم الحکومه الاسلامیه) به ۸ دلیل اشاره کرده اند که انتخاب حکام از جانب مردم حق محفوظی است البته مردم مقید به ضوابط و معیارهای اسلامی شده اند. (مفاهیم القرآن فی معالم الحکومه الاسلامیه)

دلیل عقلی

حکومت به اطلاقش نه فقط حکومت دینی، بلکه حکومت‌های دیگر هم اگر چنانچه بدون پشتوانه مردمی باشند، و مردم طرفدار اینها نباشند، مجبورند با شمشیر و شلاق زندگی کنند؛ یعنی امکان ادامه حکومت نیست. و چون بخشی از حکومت مربوط به اداره مردم و جامعه می باشد بدون مشارک مردم و اثر گذاری آنها کارها پیش نخواهد رفت حکومت‌ها ناگزیر از برخورد شلاقی و ظالمانه با مردم می باشند که این ظلم دودمان آنها را بر باد خواهد داد لذاست که برای بقای حکومت و اعتلای آن باید مردم نقش مهم و اثر گذار تعریف بشوند و الا حکومت پابرجا نخواهد بود.

۳- مخالفین مردم سالاری دینی

هر دو طرف قضیه، هم مسئله اسلامی بودن حکومت و حاکمیت اسلام، هم جنبه مردمی بودن حکومت و مردم سالاری، مخالفین سرسختی داشت از روز اول انقلاب تا امروز هم البته مخالفینی هستند که نظراتی دارند. (سخنرانی رهبر معظم انقلاب در تاریخ ۱۴/۰۳/۱۴۰۰)

مخالفین حاکمیت اسلام

در مورد حاکمیت اسلام که نظام کشور، و نظام زندگی، باید با ارزشهای اسلامی، با موازین اسلامی، با خطوط اسلامی و احکام اسلامی اداره بشود؛ در این مورد مخالفین سرسختی وجود داشتند؛ البته این مخالفین، چند دسته بودند:

بررسی انواع حکومتها و مبانی مردم‌سالاری دینی از نظر فقه شیعه/ ۲۷۷

غیر مذهبی‌های سکولار

یک دسته همین غیر مذهبی‌های سکولار بودند که اصلاً معتقد بودند که دین چنین حقی ندارد، چنین شأنی ندارد که بخواهد وارد مسائل اجتماعی بشود، و سیاست کشور، نظام اجتماعی کشور و مدیریت کشور را به عهده بگیرد؛ دین اصلاً چنین شأنی ندارد؛ حالا اگر کسی به دین هم معتقد باشد، دین برای نماز و روزه و کارهای شخصی و مسائل قلبی و مانند این چیزها است؛ یعنی اصلاً اعتقاد به حاکمیت دین نداشتند. حالا بعضی‌هایشان هم که اصلاً دین را افیون جامعه می‌دانستند، می‌گفتند دین مضرّ برای جامعه است؛ نه فقط فایده ندارد، ضرر هم دارد. (سخنرانی رهبر معظم انقلاب در تاریخ ۱۴/۰۳/۱۴۰۰)

سکولارهای مذهبی

یک دسته هم معتقدین به دین بودند و از موضع دفاع از دین می‌گفتند که آقا، دین وارد سیاست نباید بشود، دین آلوده به سیاست نباید بشود، دین بایستی کنار بنشیند، تقدّس خودش را حفظ کند و وارد میدان سیاست که میدان درگیری و بگو مگو و دعوا و مانند اینها است نباید بشود؛ که اینها هم اگر آدم بخواهد درست درباره‌شان قضاوت کند، سکولارهای مذهبی‌اند؛ مذهبی‌اند اما در واقع سکولارند؛ یعنی هیچ اعتقادی به دخالت دین در شئون زندگی ندارند. اینها مخالف حاکمیت اسلام بودند. (سخنرانی رهبر معظم انقلاب در تاریخ ۱۴/۰۳/۱۴۰۰)

مخالفین حاکمیت مردمی

مخالفان حاکمیت مردمی، یعنی مردم‌سالاری هم دو جبهه بودند:

لیبرال‌های سکولار

یک جبهه لیبرال‌های سکولار بودند که معتقد به مردم‌سالاری بودند، نهایت می‌گفتند مردم‌سالاری به دین اصلاً ربطی ندارد، اصلاً در عرصه جمهوریت و مردم‌سالاری باید لیبرال‌ها، مردان فن‌سالار و به تعبیر خودشان تکنوکرات، بیایند وارد بشوند؛ بنابراین مردم‌سالاری دینی، و جمهوری اسلامی، بی‌معنی است؛ پس با بخش جمهوری اینها مخالف بودند.

حاکمیت دین بدون دخالت مردم

یک عده هم کسانی بودند که معتقد به دین بودند، [منتها] می‌گفتند حاکمیت دین به مردم ربطی ندارد، مردم چه‌کاره هستند، باید دین حکومت بکند، حاکمیت بکند؛ اینها هم یک عده‌ای بودند که حالا نمونه‌های این نظر دوم را این اواخر به شکل افراطی‌اش در این داعش ملاحظه کردید که اینها به خیال خودشان معتقد به حاکمیت دین بودند، منتها مردم را هیچ‌کاره می‌دانستند. (سخنرانی رهبر معظم انقلاب در تاریخ ۱۴/۰۳/۱۴۰۰)

جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به جمع آوری روایات و آیات و برخی جملات بزرگان و علما به این نتیجه می‌رسیم که مردم سالاری دینی از متن دین برخاسته و این نوع حکومت داری همان حکومت الهی است که از جانب خداوند متعال توسط انبیاء و اولیاء برای بشر سفارش شده و سعادت دنیا و آخرت را در گرو این نوع حکومت داری بیان می‌دارد. مرحوم امام خمینی ره هم به تأسی از همین معارف عمیق جمهوری اسلامی ایران را پایه گذاری و رهبر معظم انقلاب آن راه را ادامه می‌دهند؛ در این مسیر مخالفین بسیاری وجود دارند که می‌خواهند با استناد به برخی روایات و انحراف از متن واقع دین، جایگاه مردم و جایگاه دین را از هم جدا کرده و به منافع شخصی خود یعنی استبداد در قالب دموکراسی و حقوق بشر برسند که با استدلال‌های متقنی که در تحقیق از بزرگان به آن اشاره شد هیچ کاری از پیش نخواهند برد زیرا که نقش مردم در حکمرانی محرز و واضح بیان شده است.

منابع

۱. قرآن الکریم.
۲. الألوسی، شهاب الدین محمود بن عبد الله الحسینی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتب، چاپ دوم، بی جا، ۱۴۰۴ ق.
۴. رجالی تهرانی، علیرضا، ولایت فقیه در عصر غیبت، نبوغ، چاپ اول، قم، ۱۳۸۹ ش.
۵. سبحانی تبریزی، جعفر، مفاهیم القرآن فی معالم الحکومه الاسلامیه، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۶. سخنان رهبری ۱۵ خرداد ۱۴۰۰.
۷. شریف الرضی، محمد حسین، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، ۱ جلد، هجرت، قم، نوبت اول، ۱۴۱۴ ق.
۸. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ ه.ش.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط- دار الحدیث)، ۲۸ جلد، دار الحدیث، قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط- بیروت)، ۱۱۱ جلد، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۱۱۰ ق، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی، حکیمانہ ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ش.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۱ ش.

۲۸۰ / پژوهش‌های فقهی - حقوقی، سال ۲، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۱