

از فیوضات «فیاض»

مروری کوتاه بر برخی از دیدگاه‌های نوآورانه سیاسی و فقهی

آیت‌الله العظمی فیاض



سرور دانش



از فیوضات «فیاض»

مروری کوتاه بر برخی از دیدگاه‌های نوآورانه سیاسی و فقهی
آیت‌الله العظمی فیاض

با ضمیمه:

زندگی و ابتکارات علمی آیت‌الله العظمی خوئی
به قلم: آیت‌الله العظمی فیاض

سرور دانش

۱۴۰۵

سرشناسه	سرور دانش
عنوان	از فیوضات «فیاض»
پدیدآورنده	سرور دانش
مشخصات نشر	چاپ اول، ۱۴۰۵، انتشارات بنیاد اندیشه
مشخصات ظاهری	وزیری، ۳۵۴ صفحه
موضوع	فقه و سیاست
شماره مسلسل کتاب‌ها	۹۲



از فیوضات «فیاض»

سرور دانش

ناشر: انتشارات بنیاد اندیشه

چاپ اول: تابستان ۱۴۰۵

صفحه آرا: توسلی غرجستانی

طراح جلد: گروه هنری آرمیتا

شمارگان: ۲۰۰ نسخه

قیمت: ۱۵۰ افغانی

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

تقدیم به:

فقیه نامدار و شارح بزرگ مکتب نجف

شادروان آیت الله العظمی محمد اسحاق فیاض

فهرست

مقدمه ناشر.....	۱۷
مقدمه.....	۲۲
فصل اول: حوزه نجف؛ خاستگاه نسلی از فقها و مجتهدان افغانستان؛ از محمد کاظم خراسانی تا محمد اسحاق فیاض	
هم‌قراغان و هم‌نسلان آیت‌الله فیاض.....	۲۹
محور اول - سابقه آموزش‌های دینی و نقش علما در هزاره‌جات.....	۳۰
محور دوم - حضور طلاب و علمای هزاره و شیعه افغانستانی در حوزه نجف.....	۳۲
اهمیت و ویژگی‌های حوزه نجف.....	۳۲
نسل اول - سه چهره شاخص تاریخی.....	۳۴
۱- محمد کاظم خراسانی هروی ارزگانی صاحب کفایه الاصول.....	۳۴
۲- ملا فیض محمد کاتب هزاره.....	۳۶
۳- ملا محمدافضل ارزگانی.....	۳۷
نسل دوم - نسل فقها و مجتهدان معاصر.....	۳۷
فقیه نامدار و شارح مکتب نجف آیت‌الله محمد اسحاق فیاض.....	۴۴
مجتهدان و مراجع کنونی.....	۴۹
نسل سوم - نسل فرهنگ و سیاست.....	۵۰
ویژگی‌های نسل سوم.....	۵۰
ظهور دو جریان فکری - سیاسی در میان هزاره‌ها.....	۵۲
اکنون در چه جایگاهی ایستاده‌ایم؟.....	۵۵
فصل دوم: جایگاه سیاسی و اجتماعی زن در اسلام از دیدگاه آیت‌الله فیاض	
اهمیت کتاب «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام».....	۶۱



- مبحث اول - تشریح نظریه آیت‌الله فیاض در مورد جایگاه سیاسی و حقوقی زن ۶۳
- فشرده نظریه آیت‌الله فیاض در مورد جایگاه زن ۶۳
- مرجعیت سیاسی، مرجعیت قضایی و مرجعیت دینی زن ۶۵
- جواز قضاوت برای زن ۷۵
- زن و امر به معروف و نهی از منکر ۷۷
- شهادت زن و رأی او در شورا ۷۸
- نتیجه‌گیری ۸۱
- مبحث دوم - استدلال آیت‌الله فیاض برای اثبات نظریه و نقد نظر مخالفان ۸۲
- مقدمه اول - منطقة الفراغ ۸۳
- منطقة الفراغ از دیدگاه شهید سید محمدباقر صدر ۸۴
- منطقة الفراغ از دیدگاه آیت‌الله فیاض ۸۷
- دو دانشمند فرزانه و دُرّدانه مکتب نجف ۹۰
- اهمیت منطقة الفراغ در زمانه معاصر و مسئولیت مجتهدان و فقها ۹۱
- امام خمینی و منطقة الفراغ ۹۳
- متن استفتا و فتوای امام خمینی در باره شطرنج و خرید و فروش آلات موسیقی ۹۳
- فقه سنتی و تمدن جدید ۹۴
- امام خمینی، فقه پویا و نقش زمان و مکان ۹۵
- مسایل مستحدثه مورد ابتلای مردم و حکومت و ضرورت مفتوح بودن باب اجتهاد ۹۶
- اجتهاد مصطلح چیست؟ و مجتهد اعلم کیست؟ ۹۸
- مقدمه دوم - دلایل منع و حرمت ۹۸
- اول - قاعده برابری زن و مرد در تکالیف شریعت و در حقوق اساسی ۹۹
- حقوق و آزادی‌های عمومی ۹۹
- دوم - بی‌پایه بودن ادعای اجماع و سیره متشرعه ۱۰۱
- اجماع چیست؟ ۱۰۲
- اجماع سکوتی چیست؟ ۱۰۳



سیره متشرعه.....	۱۰۴
مبنای اعتبار نداشتن اجماع از دیدگاه آیت‌الله فیاض.....	۱۰۶
مبنای حجیت یا عدم حجیت سیره عقلا و متشرعه از دیدگاه آیت‌الله فیاض.....	۱۰۷
حق مالکیت فکری و بنای عقلا از دیدگاه آیت‌الله فیاض.....	۱۰۸
فتوای امام خمینی در مورد حق مالکیت فکری.....	۱۱۲
آیت‌الله صانعی و تأیید حق مالکیت فکری.....	۱۱۴
سوم- مقایسه نابجای محیط خانواده با عرصه عمومی جامعه.....	۱۱۵
چهارم- تفسیر نادرست آیات قرآن.....	۱۱۶
پنجم- معتبر نبودن احادیث مرتبط به ادعای منع.....	۱۱۸
نتیجه‌گیری.....	۱۲۰

فصل سوم: جایگاه زن در حقوق خانواده

تعارض حقوق متقابل زن و شوهر با حقوق سیاسی و اجتماعی زن.....	۱۲۳
حق شوهر و حدود آن.....	۱۲۴
حق استمتاع و خروج از منزل در فتوای آیت‌الله خوئی و آیت‌الله فیاض.....	۱۲۵
جایگاه و حقوق زن از دیدگاه آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین.....	۱۲۷
زن و زمامداری و قضاوت.....	۱۲۸
حقوق خاص شوهر بر زن و شرایط آن.....	۱۲۹
جایگاه و حقوق زن از دیدگاه آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله.....	۱۳۱
مصاحبه اول: زن حق دارد وزارت و حتی عالی‌ترین مقام رهبری جامعه را بر عهده گیرد.....	۱۳۲
نگاه جامعه به زن.....	۱۳۲
اسلام و حق آموزش زن.....	۱۳۳
مادری زندان زن نیست.....	۱۳۳
عقد ازدواج زن را ملک مرد نمی‌سازد.....	۱۳۴
مفهوم قوامیت در اسلام.....	۱۳۴
حق دفاع زن از خود.....	۱۳۴
خشونت علیه زنان.....	۱۳۵



- ازدواج اجباری باطل است ۱۳۵
- استقلال مالی زن ۱۳۵
- ارث زن و مرد ۱۳۵
- مشارکت سیاسی زنان ۱۳۶
- مشروعیت رهبری سیاسی زنان ۱۳۶
- مصاحبه دوم: نظر آیت‌الله فضل‌الله درباره اجتهاد، زن و ولایت فقیه ۱۳۶
- اجتهاد در میان اهل سنت ۱۳۷
- زن مجتهد ۱۳۷
- مخالفت با حضور زن در منصب افتاء ۱۳۸
- سنت‌ها و محدودیت‌های تحمیل شده بر زنان ۱۳۸
- ما تو را به عنوان یک مسلمان می‌پذیریم ۱۳۹
- ولایت فقیه؛ دموکراسی یا دیکتاتوری؟ ۱۳۹
- جایگاه و حقوق زن از دیدگاه آیت‌الله یوسف صانعی ۱۴۰
- رهبری سیاسی و مرجعیت و قضاوت زن ۱۴۰
- عدم حرمت خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر ۱۴۱
- حکم تعدد زوجات در شرایط عادی ۱۴۲
- سن بلوغ دختران ۱۴۳
- سن بلوغ در مذاهب فقهی ۱۴۳
- نظر آیت‌الله فیاض و آیت‌الله محقق کابلی در مورد سن بلوغ دختران ۱۴۴
- آیت‌الله فیاض و نظریه شهرت فتوایی ۱۴۶
- قانون احوال شخصیه اهل تشیع و نظریات آیت‌الله محسنی ۱۴۸
- موادی از قانون احوال شخصیه اهل تشیع ۱۵۱
- شرح قانون احوال شخصیه اهل تشیع ۱۵۶
- صلاحیت حکومت اسلامی در وضع قوانین خاص در مورد حقوق خانواده ۱۵۶
- الف- حد و اندازه مهر ۱۵۷
- ب- مدت غیابت شوهر از زوجه ۱۵۸



ج- حق تأمین اجتماعی برای نوزادان، یتیمان و کودکان سرراهی.....	۱۵۹
اهمیت توسعه قانون گذاری.....	۱۶۰
فصل چهارم: سیاست و حکومت از دیدگاه آیت الله فیاض	
مقدمه.....	۱۶۵
مبحث اول - ویژگی های عمومی نظام اسلامی.....	۱۶۶
اول - معیار اسلام و ایمان.....	۱۶۶
کفر و ارتداد.....	۱۶۷
دوم - ضرورت آزادی دینی و مذهبی.....	۱۶۹
سوم - عدالت؛ اصل اساسی در فلسفه حکومت داری.....	۱۷۱
چهارم - اسلام دین جهانی جاودانه.....	۱۷۳
پنجم - اسلام دین دانش، عدالت و برابری.....	۱۷۵
ششم - اسلام و آزادی.....	۱۷۸
هفتم - اسلام و حقوق بشر.....	۱۸۰
هشتم - اسلام؛ افراط گرایی و تروریسم.....	۱۸۲
مبحث دوم - آیت الله فیاض؛ انتخابات و قانون اساسی.....	۱۸۴
اول - اهمیت مشارکت در انتخابات از دیدگاه آیت الله فیاض.....	۱۸۵
دوم - ضرورت و ویژگی های لازم در تدوین قانون اساسی عراق.....	۱۸۷
نتیجه گیری.....	۱۸۹
مبحث سوم - حکومت اسلامی از دیدگاه آیت الله فیاض.....	۱۹۱
اول - حکومت اسلامی در زمان حضور.....	۱۹۱
دوم - حکومت اسلامی در زمان غیبت.....	۱۹۲
سوم - فرق حکومت اسلامی و غیر اسلامی.....	۱۹۳
چهارم - فرق حکومت اسلامی از دیدگاه دو مذهب شیعه و سنی.....	۱۹۳
مبحث چهارم - جایگاه تئوری ولایت فقیه در میان فقهای شیعه.....	۱۹۴
۹ نظریه در باره ولایت فقیه.....	۱۹۸
نظریه علامه طباطبایی در مورد حکومت اسلامی در زمان غیبت.....	۲۰۰



- ۲۰۰..... مبنای فلسفی نظریه علامه
- ۲۰۱..... تحلیل عبارت علامه در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران
- ۲۰۴..... مقاله ولایت و زعامت
- ۲۰۶..... نتیجه‌گیری از آثار علامه
- ۲۰۷..... انطباق نظریه علامه طباطبائی با نظریه آیت‌الله منتظری
- ۲۰۹..... جایگاه خالی سه ضلع مثلث علامه طباطبائی، شهید صدر و شهید مطهری
- ۲۰۹..... الف- ارتقای «منطقه الفراغ» شهید صدر به ساختارهای مدرن
- ۲۱۰..... ب- بازسازی مفهوم «بیعت و شورا» با ابزارهای حقوقی معاصر
- ۲۱۰..... ج- تفکیک قاطع میان «دین» و «برداشت‌های تاریخی از دین»
- ۲۱۲..... مبحث پنجم- نوع دوم حکومت اسلامی در عراق و افغانستان از دیدگاه آیت‌الله فیاض
- ۲۱۳..... تعریف حکومت اسلامی
- ۲۱۳..... دو مدل حکومت اسلامی
- ۲۱۴..... حکومت‌های اسلامی در عراق و افغانستان
- ۲۱۵..... در حکومت اسلامی نوع دوم صلاحیت قانون‌گذاری به عهده کیست؟
- ۲۱۷..... آیت‌الله فیاض و ویژگی‌های قانون اساسی عراق
- ۲۱۹..... حکومت اسلامی معتدل و سازگار با شرایط اجتماعی و محیطی
- ۲۲۰..... مفاهیم سیاسی مشکک
- ۲۲۳..... گستردگی و انعطاف در فقه اسلامی
- ۲۲۷..... مبحث ششم- مشابهت‌ها و تفاوت‌ها بین قوانین اساسی عراق و افغانستان
- ۲۲۷..... اول- منبع بودن شریعت به‌طور انحصاری برای تقنین
- ۲۲۷..... ۱. انطباق کامل با شریعت
- ۲۲۸..... ۲. شریعت به عنوان منبع اصلی برای قانون‌گذاری
- ۲۲۸..... ۳. شریعت به عنوان منبع انحصاری برای قانون‌گذاری
- ۲۲۹..... ۴. منع از وضع قانونی مخالف با معتقدات و احکام اسلام
- ۲۳۰..... دوم- معتقدات و احکام
- ۲۳۲..... سوم- نظام فدرال؛ تفاوت عمده بین قوانین اساسی عراق و افغانستان



یافته‌های از مباحث کتاب برای حل بحران افغانستان	۲۳۵
اول- مشکل تمرکز و انحصار قدرت	۲۳۵
راه حل: غیرمتمرکز سازی	۲۳۹
دوم- مشکل افراطیت ایدئولوژیک	۲۴۱
راه حل: نظام سیاسی معتدل و مورد وفق	۲۴۲
فصل پنجم: بازسازی روش اجتهاد؛ برقراری دوباره توازن میان منابع استنباط	
مقدمه	۲۴۷
مبحث اول- روش کنونی اجتهاد و چالش‌ها	۲۴۹
اجتهاد و فقاہت و جایگاه علم اصول	۲۴۹
جایگاه ادله اربعه در روش سنتی فقها	۲۵۳
پرسش‌های بنیادین در مورد روش استنباط	۲۵۸
الف) نظریه فقه مقاصدی	۲۵۹
ب) فقه تمدنی	۲۶۰
ج) نظریه بازگشت به قرآن	۲۶۱
مبحث دوم- بازسازی روش اجتهاد	۲۶۱
اول- ضرورت توازن‌سازی در میان منابع استنباط و تجدید نظر در روش استفاده از منابع	۲۶۲
دوم- کاربرد حساب احتمالات در ارزش‌گذاری ادله	۲۶۴
سوم- نقش نظریه «منطقه الفراغ» در استنباط	۲۶۶
چهارم- تقویت فقه القرآن	۲۶۷
پنجم- تخصصی شدن فقاہت	۲۷۲
ششم- شورای فتوایی یا شورای مرجعیت	۲۷۴
شورای رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران	۲۷۶
هفتم- بازنگری کتاب‌های درسی فقه و اصول	۲۷۷
نتیجه‌گیری	۲۸۰
فصل ششم: پیام‌ها و خاطره‌ها در سوگ دردانه نجف	
مقدمه	۲۸۳



- پیام تسلیت آیت‌الله العظمی سید علی سیستانی..... ۲۸۴
- پیام تسلیت آیت‌الله سید مجتبی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران..... ۲۸۴
- پیام تسلیت عبداللطیف جمال رشید رئیس‌جمهور عراق..... ۲۸۵
- پیام تسلیت علی الزیدی نخست وزیر عراق..... ۲۸۵
- پیام تسلیت مجلس نمایندگان عراق..... ۲۸۶
- پیام وزارت آموزش عالی و پژوهش‌های علمی عراق..... ۲۸۶
- پیام تسلیت آیت‌الله بشیرحسین نجفی..... ۲۸۷
- پیام دکتر مسعود پزشکیان رئیس‌جمهوری اسلامی ایران..... ۲۸۷
- پیام آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی..... ۲۸۸
- پیام آیت‌الله جعفر سبحانی..... ۲۸۸
- پیام آیت‌الله نوری همدانی..... ۲۸۹
- پیام آیت‌الله عبدالله جوادی آملی..... ۲۹۰
- پیام آیت‌الله واعظ‌زاده بهسودی..... ۲۹۰
- پیام آیت‌الله محمدباقر فاضلی بهسودی..... ۲۹۲
- پیام آیت‌الله محمدباقر موحدی نجفی..... ۲۹۲
- پیام آیت‌الله محمدهاشم صالحی مدرس..... ۲۹۳
- پیام استاد محمد کریم خلیلی..... ۲۹۴
- پیام استاد حاجی محمد محقق..... ۲۹۶
- پیام حامد کرزی رئیس‌جمهور اسبق کشور..... ۲۹۷
- پیام محمد اشرف غنی رئیس‌جمهور پیشین افغانستان..... ۲۹۸
- پیام حزب جمعیت اسلامی افغانستان..... ۲۹۸
- پیام شورای عالی مقاومت ملی برای نجات افغانستان..... ۲۹۹
- پیام دفتر سازمان ملل متحد-عراق..... ۳۰۰
- بخشی از سخنان آیت‌الله هادی نجفی اصفهانی در مجلس بزرگداشت آیت‌الله العظمی فیاض در اصفهان..... ۳۰۰
- سخنان آیت‌الله سید منیر خباز قطیفی از فقها و اساتید برجسته حوزه علمیه نجف اشرف... ۳۰۶



حیف آیت‌الله العظمی فیاض! حیف! یک اقیانوس حیف، یک جهان حیف!.....	۳۰۷
سخنان آیت‌الله العظمی شهید سید محمد صدر (ره) در مورد حضرت آیت‌الله العظمی فیاض	
.....	۳۱۰
نوشته‌ای از: معد فیاض، نویسنده و خبرنگار عراقی در مورد شخصیت آیت‌الله فیاض.....	۳۱۱
ذکر خیر محمداسحاق فیاض فقیه اصولی حوزه نجف و مرجع تقلید شیعیان و گریزی به اصول	
فقه.....	۳۱۳
نقش‌آفرینی در عقل جمعی تشیع.....	۳۱۶
خاطراتی از شیخ حسین الرمیتی از شاگردان آیت‌الله فیاض.....	۳۲۲
خاطره ترجمانی در ملاقات هیأت اتحادیه اروپا با آیت‌الله فیاض.....	۳۲۴
دو خاطره از محمدجواد برهانی.....	۳۲۵
(۱) دقایقی در محضر آیت‌الله فیاض.....	۳۲۵
(۲) تعطیلی درس خارج اصول پس از نیم قرن.....	۳۲۷
نصایح پدرانه (چراغ راه).....	۳۲۸
ضمیمه: زندگی و ابتکارات علمی آیت‌الله العظمی خوئی	
مقدمه مترجم.....	۳۳۲
نگاهی کوتاه به زندگی آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی.....	۳۳۳
بخش اول - جایگاه و نقش برجسته آیت‌الله خوئی در صیانت از حوزه علمیه نجف.....	۳۳۳
مقدمه.....	۳۳۳
مطلب نخست - جاویدانگی شریعت و اهمیت اجتهاد.....	۳۳۳
مطلب دوم - جایگاه دو دانش اصول فقه و فقه.....	۳۳۴
جایگاه ارزشمند حوزه علمیه نجف.....	۳۳۶
نقشه برجسته استاد ما آیت‌الله العظمی خوئی.....	۳۳۷
راز موفقیت بزرگ و توفیق الهی امام خوئی.....	۳۳۸
کمالات نفسانی و فضایل اخلاقی امام خوئی.....	۳۴۰
رنج‌ها و سختی‌های امام خوئی در دوران رژیم بعث.....	۳۴۱
بخش دوم - ابتکارات آیت‌الله العظمی خوئی ^(فد) در پژوهش‌های اصولی و فقهی.....	۳۴۳
موارد ابتکار آیت‌الله خوئی ^(ه) در بحث‌های اصولی.....	۳۴۵



- مورد اول- نظریه تعهد در مسئله وضع..... ۳۴۵
- مورد دوم- نظریه ابراز در مسئله انشاء:..... ۳۴۶
- مورد سوم- نظریه تخصیص در مسئله وضع حروف..... ۳۴۷
- مورد چهارم- نظریه عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه به طور مطلق..... ۳۴۸
- مورد پنجم- نظریه تعارض در مسئله واجبات ضمنی..... ۳۴۸
- مورد ششم- زیاد کردن اقسام استصحاب..... ۳۴۸
- مورد هفتم- مسئله شهرت فتوایی..... ۳۴۸
- مورد هشتم- مسئله اطلاق..... ۳۴۹
- مورد نهم- مسئله استصحاب..... ۳۵۰
- مورد دهم- مثبتات امارات و اصول..... ۳۵۰
- مورد یازدهم- اصولیت مسئله..... ۳۵۱
- مورد دوازدهم- مسئله مفهوم وصف..... ۳۵۱
- موارد ابتکار آیت الله خوئی^(قدس) در بحث های فقهی..... ۳۵۲
- مورد اول..... ۳۵۲
- مورد دوم- آغاز ماه قمری..... ۳۵۲
- مورد سوم- ضمان نسبی در خمس..... ۳۵۳
- مورد چهارم- عدم تعلق خمس در زیاده هبه یا حیات یا احیاء..... ۳۵۳
- مورد پنجم- مسئله ارث..... ۳۵۴

مقدمه ناشر

در مطالعات فرهنگی، دین و نهادهای مذهبی همواره به‌عنوان یکی از کانونی‌ترین نظام‌های معنابخش و مولد فرهنگ در جوامع سنتی و در حال گذار، مورد مذاقه قرار می‌گیرند. در این جوامع، هرگونه تغییر در مناسبات قدرت، ساختارهای اجتماعی و الگوهای زیست‌انسانی، نیازمند دگرگونی در پارادایم‌های معرفتی نهاد دین است. تحول فرهنگی در چنین بستری، نه فقط از بیرون، بلکه از درون متون و سنت‌های ریشه‌دار رخ می‌دهد؛ جایی که عاملیت یک متفکر می‌تواند ساختارهای تصلب‌یافته را بشکند و افق‌های جدیدی از عقلانیت و پویایی اجتماعی را بگشاید.

کتاب ارزشمند «از فیوضات فیاض» که به همت استاد سرور دانش تدوین و نگارش یافته است، روایتی جذاب از دیدگاه‌های نوآورانه و ابتکارات فقهی و سیاسی مرحوم آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض است که تقاطع شگرف میان سنت و اقتضائات جهان جدید را نشان می‌دهد. این اثر، تنها یک یادنامه یا مرور فقهی بر آرای یکی از استوانه‌های مکتب نجف نیست؛ بلکه مانیفستی است در باب امکان نواندیشی ساختاری در بطن یکی از سنتی‌ترین نهادهای تولید معرفت در جهان اسلام. استاد دانش در این اثر با تکیه بر سال‌ها حضور در متن جامعه و در بالاترین مقامات اجرایی، با جمع‌آوری، تبویب و صورت‌بندی دقیق برخی آرا و فتاوی آیت‌الله العظمی فیاض (ره)، نشان می‌دهد که چگونه این مرجع بزرگ، فقه را از حجره‌های انتزاعی حوزه به متن پرتیغاب جامعه امروزی جهان اسلام، عراق و افغانستان کشانده و ظرفیت‌های رهایی‌بخش آن را در برابر خوانش‌های واپس‌گرایانه به تصویر کشیده است.

اهمیت و ارزش این کتاب را می‌توان در چند محور بنیادین تحلیل و تبیین نمود:



۱. تحرک اجتماعی نخبگان افغانستانی

فصل نخست کتاب، یک سند بی‌نظیر تاریخی و هویتی از شیعیان و هزاره‌های افغانستان است. استاد دانش با ترسیم سه نسل از حضور نخبگان افغانستانی در حوزه کهن سال نجف (از آخوند خراسانی و فیض محمد کاتب تا محمداسحاق فیاض و نسل‌های پسانقلابی)، در واقع روند «تحرک اجتماعی» یک گروه به حاشیه‌راندۀ شده را واکاوی می‌کند. این فینومن شگرفی است که چگونه دهقان‌زادگانی از کوهستان‌های محروم و طردشده، با تکیه بر سرمایه فرهنگی و نمادین دانش، توانسته‌اند مرکزیت جهانی مرجعیت شیعه را از آن خود کنند. آیت‌الله فیاض، نماد بارز این گذار از حاشیه به متن است؛ شخصیتی که نشان داد اتوریته فقهی و مرجعیت، پدیده‌ای قومی، نژادی و بومی نیست، بلکه بر شایسته‌سالاری و جهان‌وطنی معرفتی استوار است. اگرچه در عمل محدودیت‌هایی فراروی این واقعیت ایجاد شده و حالت فراجغرافیایی و هویتی آن تضعیف شده است و علاوه بر شرایط فقهی رسیدن به مقام مرجعیت، فاکتورهای نانوشته و ناگفته دیگر نیز در مقام اثبات اثرگذار است. علاوه بر آن این بخش از کتاب همچنین با ظرافت، گذار تاریخی و تحول نسل‌های حوزوی افغانستان را از تمرکز صرف بر فقه و اصول، به ورود فعالانه به عرصه‌های فرهنگ، تکنولوژی و رهبری جریان‌های سیاسی به تصویر می‌کشد.

۲. احیای عاملیت و حقوق مدنی زن

یکی از برجسته‌ترین و درخشان‌ترین بخش کتاب، تبیین دیدگاه‌های شالوده شکنانه مرحوم آیت‌الله العظمی فیاض در حوزه حقوق زنان است. نهاد دین غالباً به‌عنوان یکی از بازتولیدکنندگان گفتمان پدرسالاری و فرودستی زنان تحلیل می‌شود، اما آیت‌الله العظمی فیاض با عبور از سدهای مستحکم چون «اجماع قولی و سکوتی» و «سیره متشرعه»، خوانشی رهایی‌بخش ارائه می‌دهد. در دیدگاه ایشان، تخصیص عالی‌ترین مناصب سیاسی (ریاست عالییه دولت)، قضایی (قضاوت) و دینی (مرجعیت و افتا) به مردان، فاقد هرگونه سند قطعی شرعی است. فیاض با تفکیک هوشمندانه میان «حوزه خصوصی/خانواده» و «حوزه عمومی/جامعه»، مانع از تسری الگوهای نقش جنسیتی درون خانه به عرصه‌های کلان سیاسی و اجتماعی می‌شود. رد قاطعانه احادیث مبتنی بر «تقصان عقل زن» توسط ایشان و تاکید بر واقعیت‌های عینی و تجربی جامعه، نشانگر رویکردی واقع‌گرایانه و انتقادی در درون دستگاه فقه اجتهادی است. این رویکرد، زن را از یک «بژنه منفعل» به یک «سوزۀ فعال و کنشگر» در جامعه ارتقا می‌دهد.

مؤلف کتاب با آوردن نظرات همسوی فقهای نواندیش دیگری چون آیت‌الله شمس‌الدین، آیت‌الله فضل‌الله و آیت‌الله صائعی در این بخش، نشان می‌دهد که برابری زن و مرد در حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی، یک جریان اصیل در فقه معاصر است. این دیدگاه با نقد حقوق یک‌جانبه مردان در خانواده و محدود کردن مطلق حق شوهر صرفاً به مسأله استمتاع، عملاً مفاهیمی چون حبس زن در خانه بدون اذن همسر و سلب استقلال مالی و اجتماعی او را نامعتبر می‌داند.

۳. منطقه الفراغ به مثابه مکانیزم انطباق دین و زمان

استاد سرور دانش به درستی روی مفهوم «منطقه الفراغ» که از ابتکارات شهید سید محمدباقر صدر بوده و آیت‌الله العظمی فیاض از آن بهره برده، دست گذاشته است. این مفهوم شاه‌کلید درک پویایی شریعت است و به معنای پذیرش تغییرات فرهنگی و اجتماعی در دستگاه تقنین است. این نظریه اثبات می‌کند که اسلام تمام ساحات زندگی انسانی را با احکام ثابت و غیر قابل انعطاف مسدود نکرده است؛ بلکه بخش عظیمی از کنش‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را به خرد جمعی، مصالح عمومی و اقتضائات زمانه واگذار نموده است. در حقیقت منطقه الفراغ در این قرائت فناوری است که دین را با تحولات زمانه و اقتضائات زیستن در بسترهای اجتماعی و فرهنگی جدید همسو می‌سازد. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که فقه با حقوق مدرن پیوند می‌خورد و امکان هم‌زیستی دین با پدیده‌های نوظهوری چون دموکراسی، حقوق بشر، کپی‌رایت و پارلمنتاریسم را فراهم می‌سازد.

۴. سیاست، حکومت و حقوق بشر در نظام اسلامی

بخش دیگری از کتاب که تصویری جامع از گستره فکری آیت‌الله فیاض ارائه می‌دهد، تبیین نگاه ایشان به مقوله حکومت و سیاست است. استاد دانش با ارجاع به آرای این مرجع بزرگ نشان می‌دهد که حکومت اسلامی لزوماً به معنای استبداد دینی نیست؛ بلکه اسلام دین آزادی، عدالت، برابری و ضامن حقوق بشر است و با افراط‌گرایی و تروریسم در تضاد بنیادین قرار دارد. کتاب با واکاوی نظریه «ولایت فقیه» و مقایسه آن با آرای علامه طباطبایی و شهید صدر، بر نگاه معتدل آیت‌الله فیاض مبنی بر اهمیت مشارکت عمومی، ضرورت انتخابات و تدوین قانون اساسی مدرن (با بررسی تطبیقی قوانین اساسی عراق و افغانستان)، حکومت عرفی یا مدنی تأکید می‌ورزد و راهکارهایی چون غیرمتمرکزسازی قدرت و عبور از افراطیت ایدئولوژیک را برای جامعه امروز تجویز می‌کند.



۵. بازسازی روش شناختی اجتهاد

در فصل پنجم کتاب، مؤلف محترم به نقد روش‌های سنتی اجتهاد می‌پردازد. آیت‌الله فیاض به‌عنوان یک مجتهد تراز اول، صراحتاً اعلام می‌کند که «شهرت فتوایی» یا رویه‌های تاریخی علما، تقدس ذاتی ندارند. این امر در حقیقت نوعی «فسون‌زدایی» از تراش فقهی است. وقتی فقیهی در قامت فیاض، اجماع‌ها و سیره‌های شکل گرفته در جوامع سنتی گذشته را ناشی از عرفیات، رسوبات قومی و مقتضیات آن زمان می‌داند و آن‌ها را به‌عنوان موانع حقوق زنان و دموکراسی کنار می‌زند، در واقع در حال «عقلانی‌سازی» فقه شیعه است. البته عقلانی‌سازی در دستگاه فکری آیت‌الله العظمی فیاض با عقلانی‌سازی ماکس وبر که نتیجه آن سیکولاریزاسیون است، متفاوت است.

کتاب در این بخش تنها به نقد اکتفا نکرده، بلکه راهکارهای عملی آیت‌الله فیاض برای برون‌رفت از چالش‌های فقه سنتی را نیز مطرح می‌کند؛ راهکارهایی ساختارشکنانه نظیر ضرورت توازن‌سازی در منابع استنباط، کاربرد حساب احتمالات در ارزش‌گذاری ادله، تقویت «فقه القرآن»، تخصصی شدن فقاقت، و از همه مهم‌تر، پیشنهاد تأسیس «شورای فتوایی» (مرجعیت شورایی) به جای مرجعیت فردی، که نشان از نگاه نهادمحور و سیستماتیک این مرجع بزرگ دارد. مطلب مهمی که در آرای متفکران چون شهید مطهری و علامه طباطبایی تحت عنوان فقه تخصصی و تفکر اجتماعی تبارز یافته است.

۶. واکاوی ریشه‌ها در مکتب خوئی

مؤلف در ضمیمه ارزشمند کتاب، با ارائه مقاله‌ای به قلم خود آیت‌الله فیاض درباره زندگی و ابتکارات علمی استادش (آیت‌الله العظمی خوئی)، پازل این بررسی را کامل می‌کند. این بخش به خواننده نشان می‌دهد که شجاعت علمی، آزاداندیشی و نوآوری‌های فقهی و اصولی آیت‌الله العظمی فیاض، بی‌ریشه نیست و از دل کدام سنت پویای حوزوی بیرون آمده است؛ سنتی که با حفظ صلابت علمی خود در برابر فشارهای استبداد (نظیر رژیم بعث)، توانسته است عمیق‌ترین مباحث اصولی و فقهی را بازتولید کند.

سخن پایانی در شأن مؤلف و اثر

نوشتن چنین اثری، نیازمند تسلط همزمان بر دو ساحت به‌ظاهر متباین است: نخست، فهم عمیق دستگاه پیچیده فقه و اصول اسلامی، و دوم، درک دقیق مفاهیم مدرن حقوق عمومی، سیاست



و نیازهای انسان معاصر. استاد سرور دانش، به عنوان سیاست‌مداری اندیشمند، حقوق دانی برجسته و عالمی آشنا به ظرایف حوزوی، به بهترین شکل ممکن از عهده این مهم برآمده است.

ایشان با پرهیز از اطناب‌های ملال‌آور متون سنتی، جوهره‌ی رهایی‌بخش، مساوات‌طلبانه و عقل‌گرای مکتب نجف (تجلی‌یافته در اندیشه مرحوم آیت‌الله العظمی فیاض) را در قالب یک گفتمان مدرن سیاسی و فرهنگی صورت‌بندی کرده‌اند. در روزگاری که تاریک‌اندیشی و قرائت‌های بدوی از دین، خرد و آزادی و به ویژه حقوق زنان را در مسلخ برده است، نشر و ترویج این کتاب، نه تنها یک اقدام فرهنگی، که یک رسالت تاریخی و یک مانیفست مقاومت معرفی است.

کتاب «از فیوضات فیاض»، تلنگری است بر وجدان خواب‌آلوده جوامع اسلامی؛ دعوتی است برای بازگشت به عقلانیت، مدارا و کرامت انسانی؛ و یادگاری است مانا از پیوند فرخنده فقیه‌ی نواندیش و سیاست‌مداری روشن‌بین که هر دو، برخاسته از بطن رنج‌های تاریخ‌اند، اما افق نگاهشان، روشنی‌بخش آینده است. بی‌شک این اثر، منبعی ارجاعی و الهام‌بخش برای پژوهشگران عرصه‌های علمی مختلف خواهد بود.

بنیاد اندیشه

۱۴۰۵ اسد ۱۱



مقدمه

در سوگ گوهر یگانه و تابناک نجف

گفته‌اند: یکی از معانی اصلی "فیض" «بسیار شدن آب است چندان که روان گردد». همچنین به معنای «پر شدن ظرف آب»، «لبریز شدن» و «بخشش و عطا» نیز آمده و «فیض روح القدس» به معنای لطف و رحمت الهی است و به گفته حافظ: «فیض روح القدس از باز مدد فرماید- دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد». با این تعریف، "فیاض" کسی است که بسیار دهشمند و فیض‌رسان باشد، گویا وجود او پُر باشد از آب خوش‌گوار فراوان که به هر سو چون جویباری جاری گردد و هر تشنه‌ای را سیراب گرداند.

شیخ ما، گوهر یگانه و تابناک و درّ یتیم نجف واقعا "فیاض" بود. چه نام زیبایی! و چه اسم با مسمایی! فیض روح القدس او را مدد فرمود و به او نفس مسیحا بخشید. او از مکتب فقهی و حوزه کهن سال نجف، «فیوضات» و بهره‌های فراوانی برد و خود نیز به منبع سرشار «فیض» تبدیل شد و هزاران و بلکه میلیون‌ها انسان دیگر، از علم و معرفتی که از وجود او چون چشمه جوشان و بلکه چون آب دریا به هر سو سرازیر می‌شد، بهره بردند و میلیون‌ها تن دیگر هم تا همیشه تاریخ بهره خواهند برد.

این سنت تاریخ است که همواره آیندگان بر خوان نعمت گذشتگان بنشینند و از اندیشه‌های آنان بیاموزند و سپس میراث فکری خود را هم به آیندگان واگذار کنند؛ چنان‌که آیت‌الله فیاض از استادش آیت‌الله خوئی آموخت و ده‌ها تن از تشنگان نسل امروز هم از او آموختند و علاوه بر آن، از ایشان میراث گران‌سنگی از علم و معرفت در قالب ده‌ها جلد کتاب و هزاران ساعت درس، برای آیندگان هم به یادگار باقی مانده است.



من بر این باور هستم که آیت‌الله فیاض در سن جوانی یعنی در حدود سی سالگی و ۶۶ سال پیش از وفاتش، به مرحله «جتهاد» رسیده بود. کسی اگر از نگاه معیارهای فقهی، در حد اجتهاد نباشد، نمی‌تواند یک دوره کامل از علم اصول فقه را به زیبایی و عمق «محاضرات فی اصول الفقه» تقریر و تدوین کند. این کتاب ده جلدی که تنها پنج جلد آن چاپ شد و اولین اثر علمی محمداسحاق فیاض بود، هم او را به شهرت علمی رساند و هم همین کتاب، شهرت آیت‌الله خوئی را مضاعف ساخت و او را به عنوان یک یلی بی‌همتا در میدان فقاقت و دانش اصول فقه معرفی کرد. همه کسانی که حلقات درس‌های خارج اصول را درک کرده‌اند، می‌دانند که در تمام حوزات علمیه در تمام کشورها، استادان و شاگردان، آیت‌الله خوئی را و نظریات علمی و اصولی او را در وهله نخست با «محاضرات» و از طریق کتاب «محمداسحاق فیاض» شناخته‌اند.

دقیقا به همین جهت بود زمانی که فیاض جوان، کتاب محاضرات را نوشت و به منظور نوشتن تقریظ، به استادش آیت‌الله خوئی ارائه کرد، استادش از استعداد عالی او و از قلم جادویی و رسا و بیان شیوایش «شگفت‌زده» شد و هرچند کسانی از حسادت و به بهانه این‌که او یعنی شیخ اسحاق یک جوان کم سن و سال است و منسوب به فلان قوم است، تلاش کردند که مانع تأیید و تقریظ نوشتن آیت‌الله خوئی شوند، اما از آنجا که «قدر زر زرگر شناسد، قدر گوهر گوهری»، آیت‌الله خوئی که خود زعیم حوزه، اسوه تقوا و دانشمند بی‌همتا بود و شاگردش را بهتر از هر کسی دیگر شناخته بود، ضمن تأیید فیاض و نشنیدن سعایت حسودان، گفت: سن و سال و تعلقات قومی معیار ارزش یک شخصیت نیست. ارزش و عظمت انسان در میزان دانش و عمق بینش او است. از این رو در تقریظ خود بر کتاب محاضرات نوشت: فیاض «نور چشم من» و «علامه مدقق فاضل» است که این کتاب را با «شیوه بلیغ، اعجاب‌آمیز و تحسین‌برانگیز» نوشته است.

بدین ترتیب «محاضرات» که از زبان آیت‌الله خوئی جاری شده و با «کلک درر سلک» فیاض آراسته شده بود، به یکی از فیوضات فیاض و به یکی از آثار جاویدانه علمی حوزه نجف تبدیل شد و عظمت علمی و ژرفای اندیشه استاد و شاگرد را یکجا به نمایش گذاشت.

اما حرکت پرخروش علمی فیاض با «محاضرات» متوقف نگردید، بلکه خروشان‌تر از پیش ادامه یافت. فیاض در حدود نیم قرن دیگر بر کرسی تدریس خارج اصول و فقه نشست، بیش از ۲۵ سال رسالت سنگین و بزرگ "مرجعیت" را بر دوش کشید، صدها شاگرد مجتهد تربیت کرد و ده‌ها جلد کتاب علمی نوشت که «المباحث الاصولیه» در ۱۵ جلد قطور و «تعالیق مبسوطه علی العروه» در ۱۰ جلد دیگر نمونه روشن آن است. بدین ترتیب فیاض، آن جوان دهقان‌زاده کوچیده از میان کوه‌های



سر به فلک کشیده هزاره جات، در اثر سخت کوشی، پاک نفسی و مجاهدت علمی خود، به ادامه دهنده و احیاگر راه فقه‌های بزرگی همچون: شیخ طوسی، شیخ انصاری، آخوند خراسانی هروی، محقق نائینی، کاشف الغطاء، سید محسن حکیم و سید ابوالقاسم خوئی و به نماد نهضت علمی مکتب اهل بیت و «شارح و مفسر بزرگ مکتب فقه‌ای نجف» تبدیل شد.

اکنون که فیاض؛ آن سرچشمه جوشان دانش و اندیشه و الگوی بی‌بدیل اجتهاد و فقه‌های معاصر، از میان ما رخت بر بسته و به دیار ابدیت پیوسته است، بر ما است که اگر در زندگی او نتوانسته‌ایم از فیوضات او بهره ببریم، اکنون باید از میراثی که از او بجا مانده استفاده کنیم.

در این سلسله نوشتار تصمیم دارم که گوشه‌هایی از دیدگاه‌های نوآورانه و افکار بلند یا سیره علمی و رفتاری آن فقیه فرزانه را به عنوان «غیضی از فیضی» و به اختصار و فهرست‌وار با شما خواننده گرامی شریک بسازم. پیشاپیش باید بگویم که این نوشته برای دانشمندان و پژوهش‌گران تهیه نشده و بر طبق شیوه معمول فقهی به عمق علمی نظریات و دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض و استدلال‌ها و نقد و نظرها نپرداخته است. هدف در مرحله نخست ادای دینی است که او بر همه ما دارد و در مرحله دوم قصد دارم برخی از دیدگاه‌ها و فتوای «شیخ نجف» را در مسایل عمومی، به‌طور مستقیم از نوشته‌های ایشان و بدون شرح و تفصیل زیاد نقل کنم؛ یعنی آن دسته از موضوعات فقهی سیاسی و اجتماعی را که مورد نیاز عمومی جامعه ما در افغانستان و قابل درک برای عامه خوانندگان باشد و نه مسایل غامض و پیچیده فقهی و اصولی را.

شما می‌دانید که امروز در افغانستان و بلکه در جهان اسلام، مسایلی مربوط به دو حوزه: «زن و جایگاه سیاسی و حقوقی او» و «حکومت و سیاست» و نوع نظام سیاسی و پیوند آن با «دین و شریعت» از مباحث بسیار کلیدی و سرنوشت‌ساز است و متأسفانه در کشور ما فضایی حاکم شده که با برخورد بسیار متحجرانه و تنگ‌نظرانه در این دو حوزه، افغانستان را برای همه هموطنان به یک زندان روحی و جسمی تبدیل کرده است، آن‌هم با این استدلال که گویا چنین برداشتی برخاسته از احکام شریعت اسلام است. از این رواج میان مباحث و موضوعات بسیار زیادی که آیت‌الله فیاض در باره آن‌ها بحث کرده و کتاب نوشته و برخی از آن‌ها مثل مسائل زمین‌داری، مالی، بانکداری و پزشکی و مانند آن جزء «مسائل مستحدثه» نیز هستند، تنها همین دو حوزه را انتخاب کردم، تا هم از آیت‌الله یاد شده باشد و هم در پرتو نظریات ایشان، برای چالش‌ها و نیازهای کشور نیز راه‌حلی جستجو کرده باشیم.



دقیقا به جهت همین چالش‌ها و نیازها و برای این که بحث، جامع‌تر و تطبیقی‌تر شود، در کنار نظریات آیت‌الله فیاض در دو حوزه یاد شده، نظریات گروهی از فقها و دانشمندان دیگر جهان اسلام همچون: امام خمینی، شهید سید محمدباقر صدر، علامه طباطبائی، شهید مطهری، محمدمهدی شمس‌الدین، سید محمدحسین فضل‌الله، یوسف صانعی و کسانی دیگر را نیز اضافه کرده‌ام.

اولین بخش را از «جایگاه سیاسی و اجتماعی زن» مطابق فتواها و نظریات آیت‌الله العظمی فیاض آغاز می‌کنم، هم به جهت اهمیت این موضوع در شرایط امروزی جهان و افغانستان و هم به دلیل این که در این موضوع، اندکی آشنایی بیشتر دارم چون کتاب ایشان در همین موضوع را در حدود ۱۵ سال پیش به فارسی ترجمه کرده بودم که قبلا چند بار در کابل و ایران چاپ شده است. به تعقیب این موضوع، برخی از مباحث حقوق خانواده و احکام فقهی آن و همچنین در فصل‌های بعدی دیدگاه آیت‌الله فیاض در مسایل سیاسی مخصوصا «حکومت اسلامی» و پرسش‌هایی در مورد بازنگری در شیوه اجتهاد و استنباط را مطرح کرده‌ام و به مناسبت موضوع مورد بحث و به عنوان مقدمه مباحث بعدی، فصل نخست را به جایگاه حوزه نجف و ظهور نسلی از فقها و مجتهدان افغانستانی اختصاص داده‌ام و بعد از آن به طرح دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض پرداخته شده و در آخر این کتاب هم زندگی و ابتکارات علمی آیت‌الله ابوالقاسم خوئی که به قلم آیت‌الله فیاض نوشته شده و سال‌ها قبل آن را ترجمه کرده بودم، به عنوان ضمیمه افزوده شده است.

اربعین ارتحال آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض (رحمت الله علیه) گرامی باد!

سرور دانش

نیوزیلند-اوکلند

۲۲ سرطان ۱۴۰۵ خورشیدی- ۱۳ جولای ۲۰۲۶ میلادی

فصل اول

حوزه نجف؛ خاستگاه نسلی از فقها و مجتهدان افغانستان؛

از محمد کاظم خراسانی تا محمد اسحاق فیاض

هم‌قراغان و هم‌نسلان آیت‌الله فیاض

در آغاز این کتاب حیف است که از محیط و شرایطی که آیت‌الله فیاض در آن پرورش یافته و از هم‌قراغان، هم‌نسلان و هم‌عصران او یادی نکنم. آیت‌الله فیاض نماد روشن و شایسته نسلی بود که مردم خود را از حضيض نابودی هویتی و فرهنگی به اوج و قله فرهنگ اسلامی یعنی فقاہت و مرجعیت رسانید.

امروز بر نسل جدید فرهنگیان هزاره است که هم راه نسل فیاض و فیاض‌ها را ادامه دهند و هم سایر هم‌نسلان او را بشناسند. هرچند حق این مطلب در یک فصل ادا نخواهد شد و جستار و پژوهش مستقلی می‌طلبد و از همین رو تنها به عنوان معرفی محیط پرورش و رشد و خاستگاه علمی آیت‌الله فیاض و روشن شدن عصر و زمانه ظهور مجتهدان و فقهای افغانستانی، فهرستی از فقها و مجتهدان هم عصر، هم‌قراغ و هم‌تبار آیت‌الله فیاض را معرفی کنم. چند سال پیش به تاریخ ۳ دلو ۱۳۹۸ سمینار علمی و فرهنگی باشکوهی را در کابل به مناسبت بیستمین سال وفات آیت‌الله محمدعیسی محقق خراسانی، برگزار کرده بودیم. در آن سمینار طی یک سخنرانی فشرده، فهرستی از این رجال برجسته را ارائه کرده بودم که اکنون ترجیح می‌دهم همان فهرست را با اضافات و حذف حواشی و زواید، در این کتاب بیفزایم.

در این رابطه اولین نکته این است که شخصیت و هویت یک گروه اجتماعی و یک ملت، محصول مجموعه‌ای از رخدادها، تحولات، نمادها و سمبول‌هایی است که در مقاطع مختلف زمانی شکل گرفته و حلقات به هم پیوسته یک زنجیر را ایجاد کرده است. یکی از نیازهای مبرم برای احیا و تقویت این



هویت، بررسی رویدادها و تحولات و روشن ساختن زوایای پنهان و یا کتمان شده و احیای آن نمادها است.

برای مردم ما در مقطعی خاص از تاریخ، شرایطی فراهم شد که یک نسل پرافتخاری را به جامعه عرضه داشت. این نسل که ویژگی‌ها و برخی از چهره‌های آن را بعدتر معرفی خواهیم کرد، اکنون در حال فراموشی و حتی در حال انقراض است. ما در دوره خود نباید یک نسل ناسپاس باشیم و حد اقل به عنوان حلقه میانی تجربه و خاطرات نسل گذشته را به نسل آینده خود با امانت‌داری انتقال بدهیم. در ابتدا لازم است یک تصویر عمومی از شرایط تاریخی و فضای زمانی و مکانی جامعه افغانستان و به‌طور خاص جامعه هزاره و شیعه افغانستان در یک دوره حد اقل یک و نیم قرن اخیر ارائه کنم تا هم روند عمومی تحولات اجتماعی اندکی روشن شود و هم این که بدانیم در کجا بوده‌ایم و به کجا رسیده‌ایم و برای آینده چه باید کرد؟ بدین جهت، مطالب کوتاهی را در دو محور با شما فرهیختگان در میان می‌گذارم.

محور اول - سابقه آموزش‌های دینی و نقش علما در هزاره‌جات

در جوامع اسلامی به شمول افغانستان، در طول تاریخ گذشته، آموزش و حتی آموختن سواد، با تعلیمات دینی آغاز می‌شده است. تا یک قرن و اندی پیش سیستم معارف عصری اصلاً وجود نداشت و در بسیاری از ولایات و مناطق کشور تا همین چهل یا پنجاه سال پیش، هنوز مکتب تأسیس نشده بود و به همین جهت و هم به جهت جایگاه والای دین در اجتماع، معلمان دینی و علمای دینی همواره یک جایگاه برجسته داشته‌اند و افراد باسواد معمولاً کسانی بوده‌اند که به گروه‌های دین‌مدار و متولیان امور دینی تعلق داشته‌اند و یا از خوانین و متنفذین اقوام و قبایل بوده‌اند و همان‌ها هم به مردم آموزش می‌دادند و سواد می‌آموختند.

دقیقاً به همین جهت است که در هزاره‌جات این دو گروه یعنی علما و خوانین، در همه تحولات سیاسی و اجتماعی نیز نقش بسیار برجسته و رهبری کننده داشته‌اند و علماً به‌طور خاص با توجه به وجهه دینی و علمی‌شان در همه تحولات هزاره‌جات حد اقل در یک قرن اخیر نقش برجسته‌تر ایفا کرده‌اند. چون دین و دین‌داری جزء فرهنگ مردم است. دین در جوامعی مثل افغانستان همیشه در متن تحولات و در متن زندگی مردم حضور داشته است و از این جهت سمبول‌های دینی مانند خود دین از یک نوع قداست و احترام خاص هم برخوردار هستند.

البته ممکن است امروز کسانی این نظر را نسیپندند و حتی دیدگاه‌های مخالف داشته باشند که این یک بحث مبنایی و تئوریک است، ولی سخن من مبتنی بر روایت واقعیت‌های عینی تاریخی است



و معیار، نحوه شکل‌گیری تحولات اجتماعی و روند غالب در متن رویدادها است. ما با طرح یک نظریه نمی‌توانیم پدیده‌ای را که در متن قرار داشته به حاشیه ببریم و به همین جهت، تلاش‌های مبتنی بر به حاشیه بردن دین و مذهب همیشه ناکام بوده است. در تحولات اجتماعی، بردن متن به حاشیه و یا حاشیه به متن اگر ناممکن نباشد کار آسانی نیست.

در رویداد جنگ هزاره‌جات در دوره امیر عبدالرحمان و قتل عام و نسل‌کشی هزاره‌ها که در نوع خود یکی از حوادث تلخ و خونین ضد بشری در منطقه و افغانستان بود، برای هر دو طرف قضیه، نشانه‌ها و نقش‌های دینی و مذهبی مورد توجه بود. هم عبدالرحمان از این نقش استفاده کرد و حکم صادر کرد که هزاره شیعه است و شیعه هم کافر، پس کشتار و تاراج هزاره‌ها و هزاره‌جات مباح است و سرزمین فتح شده آنان هم حکم ارض مفتوح‌العنوه را دارد و باید به دیگران داده شود؛ چون زمین مفتوح‌العنوه زمینی است که با جهاد از کفار به غنیمت گرفته می‌شود و مالکیت آن مربوط به حکومت است. او با استفاده از این فتوای شرعی، به صورت بی‌رحمانه هزاره‌ها را سرکوب کرد و از جانب مقابل، در میان هزاره‌ها نیز روحانیون و علما و سبب‌های مذهبی و همچنین در مرحله دوم خوانین، در این نبردها و درگیری‌ها بیشتر سهم گرفتند و بیشتر هم صدمه دیدند.

یکی از مؤرخین مشهور کشور میر غلام‌محمد غبار با این‌که گرایش چپی داشته و در تحلیل تاریخ افغانستان کوشش می‌کند نقش علما و روحانیون و خوانین را به عنوان گروه‌های ارتجاعی به صورت منفی برجسته بسازد، ولی در کتاب «افغانستان در مسیر تاریخ» پذیرفته که این گروه در جنگ هزاره‌جات نقش برجسته داشتند. وی به نقل از سراج‌التواریخ علامه فیض‌محمد کاتب در مورد حوادث آن جنگ می‌گوید: «حکم شد که سادات و کربلائیان و زوار در کابل فرستاده شوند. این‌ها دیگر خود را کشته و مال و عیال خود را تاراج شده پنداشتند، پس تن به مرگ نهادند و ترمز آغاز کردند و البته تا پای مرگ سر بر خط فرمان نخواهند نهاد».^۱

در جای دیگر هم می‌گوید: «مردم هزاره تلفات زیادی دادند و تلفات روحانیون نسبت به فیودال‌ها بیشتر بود؛ زیرا فیودال‌ها اغلب به دولت تسلیم شدند، در حالی که روحانیون کشته و یا فراری گردیدند. از یک‌هولنگ صد خانوار روحانی به دست دولت افتاده و یک هزار خانوار روحانی موفق به فرار گردید و دو هزار و یکصد روحانی در جنگ کشته شد. امیر عبدالرحمان خان آن فیودال‌های هزاره را که به طرف دولت خدمت کرده بودند، اعزاز نموده و رتبه و معاش داد و از آن جمله بود سلطان‌علی خان

۱. میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، ج ۱، ص ۶۶۹.



جاغوری پسر سردار شیرعلی خان که مستمری سالانه چهار هزار و سه صد روپیه و پنجاه و چهار خروار غله گرفت، زیرا نام برده اکثر سرکردگان شورش را به دست آورده و به دولت سپرده بود و هم تصدیق این خدمت را از جنرال شیرمحمد خان و کرنیل محمدحسن خان و سمندر حاکم ارزگان به دست داشت.^۱

البته معلوم نیست که منظور غبار از این یک هزار خانوار روحانی و دو هزار و یک صد روحانی تنها از یکهولنگ است یا از همه هزاره‌جات؟ اما به هر حال یک آمار بسیار کلانی از روحانیون را نشان می‌دهد که چگونه یا کشته شدند و یا فرار کردند. بدین ترتیب، می‌بینیم که «سید»، «کربلایی»، «زوار»، «روحانی» و «خان» پنج عنوانی است که جایگاه اجتماعی و حتی سیاسی افراد را نشان می‌دهد و در این میان اکثر این عنوان‌ها جنبه مذهبی دارد.

در این محور به همین اشارت اکتفا می‌کنم و نقش دین و مذهب و سمبول‌های مذهبی و همچنین نقش خوانین و متنفذین قومی در جنگ هزاره‌جات در دوره عبدالرحمان می‌تواند موضوع یک تحقیق همه‌جانبه قرار گیرد که بهترین منبع آن هم کتاب سراج‌التواریخ است.

محور دوم - حضور طلاب و علمای هزاره و شیعه افغانستانی در حوزه نجف

جنگ هزاره‌جات و شکست هزاره‌ها با همه تلخکامی‌ها و جنبه‌های فاجعه‌آمیز آن اما باعث شد که راه این مردم به خارج کشور باز شود و در این میان برخی از طلاب و علما از افغانستان بالاجبار مهاجر شده و به کشورهای دیگر پناه بردند و عده‌ای هم به حوزات علمیه خارج از کشور راه یافتند و به تدریج راه باز شد برای عده دیگری که به منظور تحصیل علوم دینی، عازم حوزه‌های علمیه و مدارس دینی در خارج کشور شدند.

یکی از مراکز مهم برای تحصیل علوم دینی حوزه علمیه نجف اشرف در عراق است. قبل از این که درباره حضور علما و طلاب افغانی در این حوزه توضیحاتی ارائه کنم، لازم است که بسیار به اختصار درباره حوزه علمیه نجف توضیح کوتاهی ارائه کنم.

اهمیت و ویژگی‌های حوزه نجف

تاریخ این حوزه کهن هزار ساله به اواخر نیمه قرن پنجم هجری قمری بر می‌گردد. شیخ طوسی که از رجال و علمای نامدار شیعه است به عنوان یک مرجع تقلید، در حدود ۲۲ سال در بغداد عراق مستقر بود، ولی سرانجام مورد تعدی و ظلم سلجوقیان ترک قرار گرفت و کتاب‌خانه و منزلش غارت



شد و او مجبور شد که در سال ۴۴۸ قمری یعنی در حدود هزار سال پیش بغداد را ترک گفته و به نجف اشرف پناه ببرد. با حضور شیخ طوسی حوزه علمیه نجف تأسیس شد و طلاب علوم دینی از کشورهای مختلف برای آموختن علوم دینی به نجف رو آوردند که اکنون از آن تاریخ یک هزار سال سپری شده است. شیخ طوسی ۱۲ سال در نجف، مرجعیت دینی و محوریت علمی را به عهده داشت و بعد از ایشان در طول هزار سال، رجال بزرگی در دامن این حوزه تربیت شدند و مرجعیت جهانی شیعیان را به عهده گرفتند؛ از قبیل صاحب جواهر، شیخ انصاری، کاشف الغطاء و محمد کاظم آخوند خراسانی، آیت الله محسن حکیم، آیت الله ابوالقاسم خوئی و مانند آنان که هر کدام در عصر خود قطب اجتهاد و فقاہت و مرجعیت بودند.

در حقیقت باید گفت که در تاریخ شیعه حوزات زیاد دیگری نیز بودند و هستند، ولی این حوزه نجف بوده است که بنیاد اجتهاد و فقاہت شیعی را همچنان مستحکم نگهداشته است. این حوزه کهن ویژگی‌های برجسته‌ای داشته که باعث تداوم و اقتدار آن شده است و از جمله این ویژگی‌ها: ایمان و باور قوی به معنویت، اعتدال در فتوا، باور به ابتکار و نوآوری علمی و آزادی در اجتهاد، رویه‌های مدنی در فرایند مدیریت نهاد علمی حوزه، شاگرد محوری و استحکام علمی در عین مدارا و پذیرش تنوع آراء در حوزه، منع فعالیت سیاسی اجرایی برای علما و پرهیز از تحزب، استقلال اقتصادی از دولت‌ها و قدرت‌ها و مهم‌تر از همه فراملیتی بودن حوزه نجف و احترام به کرامت و حقوق انسان و عنصر اندیشه و آزادی در این حوزه است.

به خاطر همین ویژگی‌ها است که حتی امروز آیت الله سیستانی و آیت الله فیاض که از اقطاب این حوزه و از ارکان مرجعیت شیعه هستند، شعار دولت مدنی و عرفی دادند و از قانون اساسی و آزادی‌های مدنی و انتخابات و وحدت ملی مردم عراق حمایت کردند و چنین نظامی را به نفع همه شهروندان می‌دانند، چنان‌که در فصل‌های بعدی در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. حوزه علمیه نجف از اولین حوزاتی است که طلاب و علمایی از مردم هزاره و سایر شیعیان افغانستان را در دامن خود پرورش داده است. تاریخ این حضور پربرکت به یک قرن و اندی می‌رسد.

حضور طلاب و علمای جامعه شیعه و هزاره افغانستان در مجموع حوزات علمیه خارج از افغانستان را می‌توان به سه نسل طبقه‌بندی کرد:



نسل اول - سه چهره شاخص تاریخی

۱- محمدکاظم خراسانی هروی ارزگانی صاحب کفایة الاصول

از اولین چهره‌های که باید نام برد، شخصیت معروف، سیاست‌مداری مبارز، دانشمندی بنام و فقیه و مجتهد درجه اول عصر خویش آیت‌الله محمدکاظم معروف به «آخوند خراسانی» است؛ شخصیتی که اکنون بیش از یک‌صد سال است که سطح عالی دروس علم اصول در حوزات علمیه شیعه با نام او و کتاب معروف او «کفایة الاصول» گره خورده است و نظریات او و کتاب او محور اصلی درس‌های خارج اصول را تشکیل می‌دهد و به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی: «این طلبه افغانی (آخوند خراسانی) بود که الآن یک قرن ما را دارد به دنبال خودش می‌کشاند». محمدکاظم خراسانی هروی ارزگانی از نسل مهاجر یا آواره هزاره‌های ارزگان است که خود او به تاریخ ۱۲۵۵ قمری - ۱۲۱۸ خورشیدی در مشهد متولد شده و به همین جهت «خراسانی» نام گرفته، اما پدرش غلام‌نبی معروف به ملا حسین هروی از هزاره‌های ارزگان است که احتمالاً در جریان جنگ‌های ارزگان از سرزمین خود آواره شده و در هرات ساکن شده است و به همین جهت محمدکاظم پسرش به «ملا محمدکاظم هروی» هم معروف است. محمدکاظم بعد از تحصیلات مقدماتی در مشهد و تهران، در سال ۱۲۸۰ قمری در سن ۲۲ سالگی به نجف رفت و نزد شیخ اعظم انصاری و میرزای شیرازی تلمذ کرد و به درجه اجتهاد رسید و بعد از درگذشت میرزای شیرازی مرجعیت عامه شیعیان را عهده دار شد و صدها مجتهد بعدی شاگرد او بودند. او در جنبش مشروطه ایران سهم گرفت و به تاریخ ۲۰ ذی‌الحجه ۱۳۲۹ قمری (۲۰ قوس ۱۲۹۰ خورشیدی) در نجف اشرف با سکتة قلبی وفات کرد و برخی هم وفات او را مشکوک دانسته‌اند. فرزندان و خاندان او در ایران به جهت کتاب معروف کفایة الاصول، به «کفایی» معروف هستند.

از محققانی که به ریشه و تبار آخوند خراسانی تصریح کرده، محقق و نویسنده معروف طالب قندهاری است که در کتاب خود به این موضوع اشاره کرده است. طالب قندهاری نوشته است:

«قرار صحایف ۱۰۳۵ و ۱۰۳۶ سراج التواریخ بعد از چندین سال قتل و غارت هزاره‌های شیعه وقتی خبر کشتار آن‌ها در اطراف و اکناف جهان سمر شد، آیت‌الله العظمی میرزا حسن شیرازی مجتهد امامیه مقیم نجف اشرف به وسیله ملا کاظم خراسانی که "اصلاً از قشلاق درفشان^۱ ترینکوت

۱. «درفشان» که به صورت یک دره یا ناوه است، در شمال شرق شهر ترینکوت (مرکز ولایت ارزگان) و در همسایگی ولسوالی چوره واقع شده و یک دره زراعتی دارای زمین‌های هموار و منابع آب سطحی و یک منطقه استراتژیک است که



ارزگان قندهار بود"، (رحمت الله علیهما) از موضوع آگاه و ذریعه تلگرام به ناصرالدین شاه ایران از ملکه ویکتوریای انگلیس استفسار نمود که عبدالرحمان پشتون ریزه خوار انگلیس چرا به قتل عام هزاره‌های شیعه پرداخته؟ ناصرالدین شاه وزیر خارجه انگلیس را که در آن وقت در تهران بود مسئول داشته و او هم به وایسرای هند که امیر افغانستان مادون او بود، نوشته و جواب خواست. عبدالرحمان ناچار کشتار هزاره‌ها را ادامه داده نتوانست و طوری که می‌خواست دژی از هزاره‌ها در دیار باقی نماند توفیق نیافت. در بعضی کتب و مجلات و جراید ایران از فتوای تحریم تمباکوی این مجتهد مجاهد، مقالاتی ارزنده و سازنده دیده می‌شود، اما از اعلامیه و خطاری که در باره کشتار هزاره‌های شیعه افغانستان به ملکه انگلیس و مزدور او عبدالرحمان داده چیزی ندیده‌ام و به عقیده من که یکی از هزاره‌های افغانستان می‌باشم این اخطار آن مرحوم، به مراتب بالاتر از فتوای تحریم تمباکو شمرده می‌شود و الا امروز افغانستان عزیز از داشتن چهار یا پنج میلیون فرزندان فداکار شیعه محروم و برادران "سنیان نبوی" افغانستان برادرانی شجاع و همدرد چون "شیعیان علوی" نمی‌داشتند.^۱

چند سال پیش آیت‌الله جوادی آملی از مراجع معظم ایران و مفسر برجسته قرآن، در چند مناسبت از افغانستانی بودن آخوند خراسانی به صراحت پرده برداشتند. البته ایشان به ارزگانی یا هزاره بودن وی اشاره نکرده و شاید از این موضوع اطلاع نداشته است. آیت‌الله جوادی در سخنرانی خود به مناسبت آئین رونمایی از کتاب «تحریر الاصول» به تاریخ ۶ جدی (دی ماه) ۱۳۹۷ گفت:

به عنوان یک دهلیز مواصلاتی، ترینکوت را به ولسوالی چوره (در حدود ۳۰ کیلومتری) وصل می‌کند. این منطقه شامل قریه‌هایی چون سجاول است و در نزدیکی مناطق معروف دیگری مانند مهرآباد و چرمکی در حومه شهر ترینکوت قرار دارد. امروزه اکثریت ساکنان دره درفشان و حومه ترینکوت را پشتون‌های درانی و غلزایی (شامل قبایلی مانند نورزی، پوپلزی، بارکزی و اچکزی) تشکیل می‌دهند. اما از نظر تاریخی ناوه درفشان، چوره و ارزگان تا پیش از اواخر قرن نوزدهم میلادی (حدود سال‌های ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۳) از مناطق اصلی سکونت مردم هزاره بودند. واژه درفشان هم یک واژه ناب فارسی است که ریشه تاریخی آن را نشان می‌دهد. بر اساس اسناد معتبر تاریخی مانند کتاب سراج التواریخ، پس از جنگ‌های دوره امیر عبدالرحمان خان، زمین‌های این مناطق از جمله درفشان، ترین، چوره و دهرآود از کنترل ساکنان اصلی یعنی هزاره‌ها خارج و میان قبایل و لشکریان پشتون تقسیم شد که این امر بافت جمعیتی منطقه را به‌طور کامل دگرگون ساخت. امروزه گروهی از هزاره‌ها در بخش‌های دیگر ولایت مانند ارزگان خاص باقی مانده‌اند. البته قسمت مهم دیگر هزارمنشین به نام‌های کجران، شهرستان و دایکندی که قبلاً جزء ارزگان بودند در سال ۱۳۸۳ از بدنه ولایت ارزگان جدا شده و ولایت جدید دایکندی را تشکیل دادند. این معلومات تاریخی، سخن طالب حسین قندهاری در مورد زادگاه خاندان آخوند خراسانی را کاملاً تأیید می‌کند.

۱. طالب محمد حسین قندهاری، نگاهی به دیروز و امروز افغانستان، چاپ دوم، آذرماه (فوس) ۱۳۶۲، ص ۲۴ و ۲۵



«من به حوزه خیلی ارادتمند هستم؛ اما ما یک دلال داریم، یک مبتکر! فلان آقا این طور گفته، مبنای فلان کس این طور است! الآن شما در بازار و میدان که می‌روید، این دلال‌ها می‌دانند که تمام این میوه‌ها را از کجا بیآورند، قیمت آن را هم می‌دانند، پخت‌وپز آن را هم می‌دانند، شیرین آن را هم می‌دانند؛ اما هیچ کدام تولیدکننده نیستند. آقای نائینی این طور گفته، آقا ضیاء این طور گفته، آخوند این طور گفته، این دلال علم شدن است؛ این فضیلت نیست. الآن حوزه به برکت امام و شهدا غنی‌ترین دورانش را می‌گذراند، پنجاه هزار کم نیست! این طلبه افغانی بود که الآن یک قرن ما را دارد به دنبال خودش می‌کشانند. این یک ننگ نیست؟! صد سال قبل این طلبه افغانی؛ منتها هرات، خراسان شرقی بود و مشهد خراسان غربی؛ صد سال این طلبه افغانی درس خوانده مشهد و بعد رفته نجف و درس خوانده، کفایه نوشته، الآن ما صد سال است دنبال او هستیم»^۱.

آقای جوادی آملی همچنین در سال ۱۳۹۰ در کنگره بزرگداشت مرحوم آخوند خراسانی، نه تنها در باره آخوند خراسانی بلکه در مورد شخصیت‌های دیگر افغانستانی نیز سخن گفت:

«ما دینی به مرحوم آخوند خراسانی داریم برای اینکه این بزرگوار، بسیاری از اساتید ما را تربیت کرد؛ بسیاری از مراجع را او تربیت کرد؛ اما این را باید با اشک بگوییم در یک خطبه‌های نماز جمعه تقریباً با اشک این مطلب را ادا کردیم که حیف افغان و افغان و افغان که افغان به این صورت در آمد! این مهد پرورش بزرگان بود. اگر بوعلی است بالأخره از بلخ است، اگر مولوی است بالأخره از بلخ است. و این چنین نیست که فقط لعل بدخشان از بدخشان باشد، اگر سیدجمال است از بلخ است، اگر آخوند خراسانی است از هرات است، اینها افغانی‌اند. آن صحیح بخاری را شما می‌بینید از افغان است».

۲- ملا فیض محمد کاتب هزاره

اولین حضور هزاره‌ها در نجف به احتمال زیاد از دوره عبدالرحمان و شکست هزاره‌ها و فرار آنان به خارج کشور یعنی اواخر قرن ۱۹ است. هر چند از این دوره معلومات زیادی در دست نیست، ولی از بزرگانی که در برخی از منابع نام برده شده، یکی علامه فیض محمد کاتب، مؤرخ شهیر افغانستان و نویسنده کتاب «سراج التواریخ» است که متولد سال ۱۲۴۱ شمسی (۱۲۷۹ ق) است و در دوره عبدالرحمان و امیر حبیب‌الله زیسته و در قندهار و لاهور تحصیل کرده و گفته شده که در نجف هم تحصیل کرده است.

۱. خبرگزاری مهر ایران، ۱۵ جدی (دی) ۱۳۹۷.



ملا فیض محمد کاتب هرچند در عرصه تاریخ به عنوان «پدر تاریخ‌نگاری افغانستان» یا «بیهقی دوم» شهرت یافته است و این شهرت کاملاً بجا و مطابق واقعیت است، اما من شخصاً هر بار که آثار کاتب را مطالعه کرده‌ام و به نوع اطلاعات، استدلال‌ها و نحوه بیان و زبان قلم او نگریسته‌ام، به این برداشت رسیده‌ام که او علاوه بر تاریخ‌نگاری، در عرصه علوم دینی، یک فقیه و مجتهد برجسته بوده است، ولی شرایط شخصی و محیطی و جبر زمانه به او اجازه نداده که به عنوان مجتهد و مرجع تقلید تبارز یابد و گر نه کاملاً به منابع و ادله استنباط مسلط بوده است، آن هم نه تنها در فقه جعفری که به منابع اولیه فقه حنفی نیز تسلط و معلومات کافی داشته است.

۳- ملا محمدافضل ارزگانی

چهره شاخص دیگر هم ملا محمدافضل ارزگانی است که یکی از قدیمی‌ترین علمای هزاره است که در نجف تحصیل کرده است. وی کتاب «مختصرالمنقول در تاریخ هزاره و مغول» را در رجب ۱۳۳۲ قمری (۱۲۹۲ شمسی) نوشته و در آخر آن خود را چنین معرفی کرده: محمدافضل بن الله‌قلی المغولی الزابلی الارزگانی ثم النجفی فی بلده کویته من بلاد بلوچستان. ایشان در اول کتابش همچنین گفته: «ذره بی مقدار محب اهل بیت اطهار محمدافضل ابن وطنداد زابلی مغولی که در آوانی که در دارالقرآن نجف اشرف مشغول به مطالعه کتب تواریخ و جغرافیا بودم، بعضی از هموطنان خواهش نمودند که تاریخ و انساب مردمان هزاره زایل را آنچه موافق تاریخ باشد بنویسم». معلوم است که ایشان هم در حوزه نجف درس خوانده و در آنجا عده دیگری از هزاره‌ها هم بوده‌اند که از ایشان خواسته تا تاریخ هزاره‌ها را بنویسد.

نسل دوم- نسل فقها و مجتهدان معاصر

این دوره از سال‌های نخست بعد از استقلال افغانستان و دوره امان‌الله خان آغاز می‌شود و در دوره سلطنت چهل ساله ظاهر شاه این حضور حالت گروهی پیدا می‌کند و جمع کشیری با هدف تحصیل به نجف می‌روند. در این دوره حتی جمعی از کارگران و اهل کسبه مردم هزاره نیز به عراق رفته‌اند و در آنجا ساکن و مالک خانه و کسب و کار شدند.

این نسل دوم را می‌توان نسل "مجتهدان" نامید. در این دوره طلاب و علمای شیعه باتوجه به استعداد شگرفی که داشتند و فضا و محیط آزادی که در حوزه نجف وجود داشت، به سرعت رشد کردند و یک نسلی از ادبا، نویسندگان، فقها و مجتهدان را به جامعه تحویل دادند و حتی در مدت کمتر از دو تا سه دهه به مرحله عالی اجتهاد دست یافتند که اکنون تنی چند (در حدود ۲۰ تن) از این نسل باغورو و باشهامت را به ترتیب ورودشان به حوزه نجف، به عنوان نمونه نام می‌برم که اکثر



ایشان امروز رخ در نقاب خاک نهاند و میراث علمی بزرگی را برای ما به یادگار گذاشتند و در ادامه از آیت‌الله فیاض به عنوان شیخ‌الفقهای این کاروان اندکی با تفصیل بیشتر یاد خواهیم کرد.

۱. آیت‌الله محمدعیسی محقق خراسانی

این مرد بزرگ از نگاه خانوادگی از دایزنگی هزاره‌جات و از منطقه جنگل کرمان ولسوالی لعل و سرجنگل است. پدرش در سال ۱۳۰۵ به ایران پناه برد. محقق در سال ۱۳۱۵ ش در گیامی مشهد به دنیا آمد و در ده سالگی به سرزمین نجف مهاجر شده است. ایشان از همین نسل دوم است؛ نسل اجتهاد و فقاقت و نسل باشهامت سخت‌کوش حوزه کهن نجف که در آخر کتاب «المؤلفون الافغانیون» خود را چنین معرفی می‌کند: «محمدعیسی القاسمی الافغانی المدعو لدی الاحباب بالمحقق الخراسانی». شرح حال ایشان در یادنامه‌ای که از سوی «بنیاد اندیشه» نشر شده به تفصیل بیان شده و در این جا به‌طور مختصر به چند نکته اشاره می‌کنم:

محقق خراسانی از نگاه علمی یک نابغه بود. ایشان در سن بیست سالگی خود در سال ۱۳۳۵ سطوح عالی حوزه را به پایان رسانده و در سی سالگی بهترین کتاب‌های علمی در منطق و فلسفه را تألیف کرده و در جوانی به مرحله اجتهاد گام گذاشته است. در حوزه علمی نجف اشرف در عرصه‌های مختلف منطق، فلسفه، اصول، فقه، اخلاق، ادبیات عرب و در قالب تبلیغ، تحقیق، تألیف و تدریس زبانزد علم و خاص بود و از علمای افغانی و هزاره اولین کسی است که در نجف و بعد در مشهد، درس خارج فقه و اصول داشته است.

محقق خراسانی در فعالیت‌های سیاسی چنانکه خودش گفته است: بیست سال را در کنار امام خمینی مبارزه کرده و ده سال را با مبارزان عراقی همکاری کرده و بیست سال اخیر عمر خود از ۱۳۵۸ الی ۱۳۷۸ را هم در کنار مردم خود بوده و به‌طور تمام وقت در راه ترقی و پیشرفت وطن مادری و آبابی خود طپیده و تلاش کرده است. من قسمتی از خاطرات خود را از نجف و سوریه در مورد محقق خراسانی قبلاً نوشته‌ام که در مقدمه کتاب یادنامه محقق خراسانی چاپ شده است.

احیای هویت ملی و قومی چیزی بود که محقق حد اقل پنجاه سال از عمرش را برای آن صرف کرد از نجف گرفته تا سوریه و تا ایران و پاکستان. او از ایل محرومی برخاسته بود و خود یل بزرگی شد برای کشورش. قلب او برای افغانستان می‌طپید و دل او خونین و پردرد بود از جور و جفای زمانه بر خودش و بر مردمش. در سخنرانی‌های خود از شهید مزاری همواره به عنوان «سردار رشید ما مزاری» تعبیر می‌کرد و از مرجعیت آیت‌الله کابلی با شور و شوق استقبال کرد و برای تبلیغ و تثبیت آن سر از پا نمی‌شناخت.



محقق اولین کسی بود که به منظور معرفی چهره‌ها و شخصیت‌های مردم خود در عراق، پنجاه سال پیش با تألیف «المؤلفون الافغانیون» بیش از بیست تن از نویسندگان و علمای کشور را معرفی کرد و این کتاب را از طریق سفیر افغانستان در بغداد خلیل‌الله خلیلی به زمامدار وقت افغانستان ظاهر شاه اهدا کرد. خوشبختانه آثار علمی محقق خراسانی با تحقیق و ویرایش جدید توسط همکارانم در «بنیاد اندیشه» در هشت جلد تنظیم شد و چند سال پیش نشر گردید که متن کامل آن‌ها اکنون در سایت بنیاد اندیشه در دسترس است.

۲. آیت‌الله سید محمدحسن رئیس یکه‌ولنگ:

آیت‌الله رئیس متولد ۱۲۷۲ ش و متوفای ۱۳۵۸ ش و با تحصیل در نجف اشرف و تلمذ در نزد آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی، آیت‌الله حکیم و آیت‌الله خوئی، طی مدت بسیار کمی به مرحله اجتهاد رسید، ولی علاقه ایشان به وطن باعث شد که بیشتر عمر خود را در وطن سپری کند.

۳. علامه محمدعلی مدرس افغانی

علامه مدرس فرزند مرادعلی، متولد ۱۲۸۴ ش در قریه خاربید المیتوی جاغوری و متوفای ۵ سنبله ۱۳۶۵ در شهر قم و از سال ۱۳۰۴ ش در زمان سلطنت امیر امان‌الله خان وارد نجف شده و از قدما و شیخ‌العلمای افغانستان در نجف اشرف شمرده می‌شود و حتی بزرگان دیگر مانند آیت‌الله فیاض و آیت‌الله محمدآصف محسنی و دیگران همگی نزد ایشان تلمذ کرده‌اند. من بسیار خوشبخت بودم که در نجف اشرف بخشی از کتاب معروف «سیوطی» را نزد ایشان تلمذ کردم و شیرینی و سلاست بیان و شوخ‌طبعی‌های ایشان هنوز هم روح و روانم را نوازش می‌دهد. علامه مدرس اجازه اجتهاد داشت، اما در ادبیات عرب سرآمد عرب و عجم بود و به خاطر تدریس زیاد به «مدرس افغانی» ملقب شده بود. مجموعه آثار ایشان مخصوصا دوره هفت جلدی «المدرس الافضل» واقعا یک دایره‌المعارف بزرگ علوم عربی است.

۴. آیت‌الله سید محمدسرور واعظ بهسودی

آیت‌الله واعظ متولد ۱۲۹۵ ش در کجاب بهسود است که در ۱۳۵۸ در کابل به شهادت رسید و از سال‌های ۱۳۲۵ به بعد وارد حوزه نجف شد و در خلال تقریبا ده سال به مرحله اجتهاد کامل دست یافت و کتاب «مصباح الاصول» را نوشت که استادش آیت‌الله خوئی در تقریظ جلد استصحاب این کتاب، مؤرخ ۱۲ محرم ۱۳۷۶ هجری گفت: «این کتاب را دارای حسن تعبیر، وضوح بیان و جامع بین ایجاز بلیغ و توضیح کافی یافتیم. خداوند چشم او را روشن کند، همان‌گونه که او دیدگانم را روشنایی بخشید.»



۵. آیت‌الله العظمی قربان‌علی محقق کابلی

ایشان متولد ۱۳۰۷ ش و چهار سال بعدتر از آیت‌الله فیاض یعنی در سال ۱۳۳۲ وارد نجف شد و بعد از ۱۵ سال تحصیل به مرحله اجتهاد رسیده و در سال ۱۳۴۷ کتاب «تحریر العروه» را تألیف کرد و چنان‌که می‌دانید ایشان در دهه هفتاد به یکی از مراجع بزرگ تقلید شیعیان شناخته شد.

۶. آیت‌الله محمد موسی عالمی بامیانی

آیت‌الله عالمی متولد ۱۳۱۰ ش در قریه فولادی بامیان و متوفای ۱۳۵۲ ش در سال ۱۳۳۴ دو سال بعدتر از آیت‌الله محقق کابلی وارد حوزه نجف شد و پانزده سال بعد در سن کمتر از چهل سالگی کتاب «المفصل فی شرح المطول» را نوشت که قرار بود در ده جلد کامل گردد و اگر کامل می‌شد یک دایره المعارف دیگر در علوم عربی می‌بود و همین چهار جلدی که چاپ شده بیانگر نبوغ علمی ایشان است. در جلد اول تنها در باره «بسم الله الرحمن الرحيم» ۱۱۷ صفحه شرح نوشته است. جلد اول این کتاب در سال ۱۳۴۵ ش برابر با سال ۱۹۶۷ م در مطبعه النعمان نجف اشرف چاپ شده است. آخرین جلد آن با تصحیح و همت مرحوم آیت‌الله غلام‌علی محمدی بامیانی بعد از فوت موسی عالمی چاپ شد.

۷. آیت‌الله محمد آصف محسنی قندهاری

آیت‌الله محسنی متولد ۵ ثور ۱۳۱۴ ش و در ۱۲ سرطان ۱۳۳۲ ش وارد حوزه نجف شد. مطول را نزد علامه مدرس افغانی خواند و به مدت بسیار اندک به مرحله عالی اجتهاد نایل آمد. در طول دوره تحصیل در نجف با آیت‌الله محقق کابلی و شیخ اسماعیل محقق و شیخ موسی عالمی بامیانی هم مباحثه و یار غار همدیگر بودند و در سال ۱۳۸۰ ق کتاب چهار جلدی «صراط الحق» را تألیف و چاپ کرد. ایشان در این کتاب به نقد نظریات کلامی پرداخته است. همچنین تألیفات دیگر ایشان در فقه و حدیث و رجال (که بر بیش از ۳۰ جلد بالغ می‌گردد)، نشان‌دهنده مدارج عالی علمی ایشان است، مخصوصاً کتاب دو جلدی اخیر ایشان «مشرعة البحار» که تحسین و در عین حال نقد و انتقاد خیلی از بزرگان را برانگیخته است. این جانب این توفیق را داشتم که در چند ماهی که ایشان در سوریه حضور داشت، در درس‌های منظومه سبزواری، کفایه و بیع مکاسب ایشان اشتراک کردم. این کتاب‌ها را که از کتب سطح عالی حوزه و دشوار فهم هم هستند، بدون آمادگی قبلی و با تسلط کامل تدریس می‌کرد.

**۸. آیت‌الله عزیزالله غزنوی**

آیت‌الله غزنوی متولد ۱۲۷۸ و متوفای ۱۳۴۲ ش در سال ۱۳۱۵ وارد نجف شد و به درجه اجتهاد رسید و تألیفات زیادی داشته که همگی مخطوط باقی مانده و در ۱۳۲۵ به وطن بازگشت و در ۱۳۴۲ در گذشت.

۹. شیخ قربان علی وحیدی

آیت‌الله وحیدی متولد ۱۲۹۱ ش، در نجف تحصیل کرد و در ۱۳۲۳ ش به زادگاه خود برگشت و با تأسیس مدرسه علمیه در اوتقول جاغوری، نسلی از علما را تربیت کرد. آیت‌الله فیاض و آیت‌الله محمدآصف محسنی و بسیاری دیگر دروس مقدماتی را در محضر ایشان و در همین مدرسه آموخته‌اند. مرحوم وحیدی در سال‌های بعد مجبور به مهاجرت شد و به تاریخ ۱۷ محرم ۱۴۰۰ هجری در شهر قم درگذشت.

۱۰. آیت‌الله محمدعلی فاضل

آیت‌الله فاضل متولد ۱۳۱۳ در منطقه سفیدسنگ ولسوالی سنگ‌تخت ولایت دایکندی بود که در سنین جوانی به عراق رفته و در نجف اشرف تحصیل کرده و از شاگردان آیت‌الله خوئی و از مدرسین مدرسه معروف جامعه النجف بود و در سال ۱۳۵۴ با اعمال فشار از سوی رژیم صدام از عراق به سوریه رفته و در حوزه علمیه زینبیه دمشق مستقر شد و از اساتید ممتاز و برجسته و بسیار خوش‌بین و خوش‌اخلاق آن حوزه بود. من در سوریه افتخار شاگردی ایشان در دروس کتاب‌های مطول، قوانین، جلد اول لمعه، رسائل و جلد اول کفایه را داشتم و در سال ۱۳۵۹ نزد ایشان امتحان فارغ‌التحصیلی از دروس سطح عالی حوزه را دادم.

آیت‌الله فاضل از سال ۱۳۶۷ به بعد در آن حوزه درس خارج اصول می‌گفت که بخش‌هایی از تقریرات درس خارج ایشان در بیروت چاپ شده است. استاد فاضل در سال‌های تشدید جنگ‌ها در سوریه، به ایران رفت و سرانجام به تاریخ ۱۴۰۰/۶/۱۹ در سن ۸۷ سالگی بدرود حیات گفت و در گلزار شهدای شهر قم به خاک سپرده شد.

۱۱. آیت‌الله غلام‌علی محمدی بامیانی:

آیت‌الله محمدی فرزند محمدحسین متولد ۱۳۵۴ هجری قمری (۱۹۳۴ م) در منطقه فولادی بامیان که در سال ۱۹۵۹ به مدت چهار سال در مشهد تحصیل کرد و سپس برای ادامه تحصیل به نجف رفت و در درس‌های خارج آیت‌الله خوئی و همچنین شهید سید محمدباقر صدر حضور پیدا کرد و در سال ۱۳۹۵ قمری عراق را ترک گفته و به سوریه رفت.



آیت‌الله محمدی بامیانی از اساتید ممتاز حوزه علمیة نجف اشرف و حوزه علمیة زینبیه در سوریه بود. من قسمت استصحاب کتاب رسائل و قسمتی از جلد دوم کفایه را نزد ایشان تلمذ کرده بودم. استاد محمدی در سال‌های آخر، درس خارج اصول می‌گفت. وی بسیار سخت‌کوش و با استقامت بود و ذکاوت مثال‌زدنی و تبحر و احاطة عجیبی بر موضوعات علمی داشت. استاد محمدی پس از نیم قرن جد و جهد علمی، به دلیل بیماری غیرقابل بهبود، سرانجام شامگاه روز سه شنبه ۹۵/۹/۲۳ در نجف اشرف رخ در نقاب خاک کشید.

این عالم فرزانه آثار گران‌بهای را که در ذیل نامبرده می‌شود، از خود به‌جا گذاشت:

- دروس فی البلاغة (شرح کتاب مختصر المعانی در ۴ جلد)؛
- دروس فی الرسائل (شرح رسائل شیخ انصاری در ۶ جلد)؛
- دروس فی الکفایة (شرح کفایة‌الاصول آخوند خراسانی در ۷ جلد)؛
- الشیعة الامامية بین النصوص الدینیة والتفصیلات الاعلامیة؛
- خلافة الامام علی (ع) بین النصوص الدینیة والتغطية الاعلامیة؛
- غایة المراد فی شرح کشف المراد علی تجرید الاعتقاد شیخ طوسی؛
- تصحیح کتاب «المفصل فی شرح المطول» مرحوم آیت‌الله شیخ محمد موسی عالمی بامیانی؛
- تقریرات درس فقه و اصول حضرت آیت‌الله العظمی خوئی.

۱۲. آیت‌الله سید علی بهشتی

سیدعلی بهشتی فرزند سید نبی بود و در ۱۳۰۸ ش در «تخت ورس» از توابع بامیان به دنیا آمد. تحصیلات خود را نزد پدرش و سایر علمای منطقه آغاز کرد و در ۱۳۳۴ وارد حوزه علمیة نجف اشرف شد و پس از تکمیل سطوح عالی در دروس خارج فقه حضرات آیات: سید محسن حکیم و سید محمود شاهرودی و خارج اصول آیت‌الله خوئی شرکت کرد و در ۱۳۴۱ به کشورش بازگشت و در میزان ۱۳۷۵ درگذشت.

۱۳. شیخ حسن خسروی:

آیت‌الله خسروی متولد ۱۳۱۰ ش در سنگ‌تخت دایکندی و در سال ۱۳۳۳ ش وارد نجف شد و به مدت چهارده سال به تحصیل پرداخت و نزد آیات: شاهرودی، حکیم و خوئی تلمذ نمود و در سال



۱۳۴۷ به وطن بازگشت و شاگردان زیادی تربیت کرد و در ۱۳۵۷ به مشهد مهاجر شد و در ۱۳۹۴ درگذشت.

۱۴. شیخ عبدالعلی معروف به شیخ کلان مالستانی

در مورد این عالم بزرگوار مطلبی را از استاد علی زاده مالستانی نقل می کنم:

شاید اولین مدرسه دینی در مالستان توسط مرحوم کربلایی عبدالعلی معروف به کربلایی کلان «لعل چک» تأسیس شده است. وی دروس ابتدایی را نزد پدرش ملا علی رضا فرا گرفت، در سال ۱۲۷۵ عازم مشهد مقدس گردید، پس از چهار سال تحصیل در سال ۱۲۷۹ به وطن خود برگشت. بعد از دو سال توقف در زادگاهش، دوباره به حوزه نجف اشرف وارد شد و در سال ۱۲۹۶ دو باره به وطنش بازگشت و در سال ۱۲۹۸ مدرسه تأسیس کرد و به تدریس پرداخت.

آخرین کتابی را که خوب درس می گفته است، کتاب شرایع الاسلام مرحوم محقق حلی بوده است. وی در عصر خود شاگردان زیادی را تربیت کرده است. مانند مرحوم آخوند برات شیرداغ، حضرت آیت الله فیاض، کربلایی محب علی، کربلایی ملا ناصر از الوم بلقسان، سید محمدحسن از میربای، شیخ موسی رفیعی و کسان دیگر از شاگردان وی که سال ها بین مردم خود خدمت دینی و فرهنگی کرده اند.^۱

۱۵. آیت الله شیخ سرور فلسفی مالستانی

مرحوم شیخ سرور فلسفی از گودال میرآدینه، واقعا عالم متبحر و در زیادی از علوم صاحب نظر بوده است؛ به خصوص فلسفه اسلامی را خوب می دانسته است. کتاب های منظومه سبزواری، اسفار و شوارق را خوب تدریس می کرده، به ادبیات عرب، اصول و فقه مهارت قوی داشته، هر کتاب علمی را که مطالعه کرده بر آن حاشیه زده و نظر خود را ابراز داشته است. از شاگردان شیخ محمدحسین آل کاشف الغطا و از هم صنفان مرحوم شیخ عزیز الله قره باغ بوده است.

ایشان در فن مناظره و جدل مهارت ویژه داشته، شجاع و متهور بوده و ذهن وقاد داشته است. مناظرات وی به خصوص با علمای اهل سنت معروف است. در فن جدل و مناظره ایشان به «اسد المعارک - شیر معرکه ها» معروف بوده است. بیشتر به اعتراض کنندگان جواب نقضی می گفت و طرف را مجاب می کرد.^۲

۱. از: صفحه فیسبوک استاد عزیزالله علی زاده مالستانی.

۲. از: صفحه فیسبوک استاد عزیزالله علی زاده مالستانی.



فقیه نامدار و شارح مکتب نجف آیت‌الله محمداسحاق فیاض

آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض، متولد ۱۳۰۹ ش (۱۹۳۰ میلادی)، پس از اتمام مراحل مقدماتی تحصیل در جاغوری و مشهد، در سال ۱۳۶۹ ه ق (۱۳۲۸ ش) به نجف اشرف مهاجرت کرده و در نزد استادان بزرگ حوزه علمیه نجف به تحصیل علوم دینی پرداخته است.

آیت‌الله فیاض در ۲۰ سالگی سطوح عالی را به پایان رساند و در درس خارج اصول و فقه آیت‌الله ابوالقاسم خوئی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ هجری-۱۲۷۸-۱۳۷۱ شمسی) اشتراک ورزید و در ضمن ملازمت و همراهی دوامدار برای مدت ۳۵ سال با استادش، ۱۵ سال کامل را در درس‌های آیت‌الله خوئی سپری کرد و برای چندین سال عضو کمیته استفتائات ایشان بود. معروف است که آیت‌الله خوئی در مدت ۷۰ سال تدریس، در حدود ۵۷ سال را درس خارج گفته است و در این ۵۷ سال، هفت دوره کامل، خارج اصول را تدریس کرده است. آیت‌الله فیاض در پنجمین دوره درس خارج آیت‌الله خوئی و در سال ۱۳۴۱ (۱۹۶۲ م) یعنی در سن ۳۲ سالگی و در عنفوان جوانی کتاب معروف پنج جلدی «محاضرات فی اصول الفقه» را به عنوان تقریرات درس استادش نوشت.

چاپ کتاب محاضرات هم داستان جالبی دارد که باید به آن اشاره کنم. عبدالمجید خوئی فرزند مرحوم آیت‌الله خوئی زندگی‌نامه آیت‌الله فیاض را نوشته و درباره این کتاب می‌گوید: وقتی که آقای فیاض این کتاب را محضر استادش آیت‌الله خوئی برای تقریظ گرفتن و اجازه چاپ آوردند، عده‌ای از حسادت گفتند که آیت‌الله خوئی نباید این کتاب را تأیید کند چون اولاً فیاض بسیار جوان است و دوم این که افغانستانی و هزاره است. اما آن مرد بزرگ یعنی آیت‌الله خوئی در رد این مخالفان فرمود: معیار، درجه دانش و فضل شخص است و نیز تقریرات او که بیانگر کوشش، اجتهاد، زکاوت، عمل خالص، متابعت و استحکام ملاحظات او است. معیار در ارزیابی عمر شخص نیست و می‌فرمود که بعضی این اعتراض را به خاطر کوچکی سن من نیز بر استادم شیخ نائینی (رحمه‌الله) وارد می‌کردند که چرا ایشان چاپ تقریراتش را که من نوشته بودم (اجود التقریرات) اجازه داده است. بالاخره آیت‌الله خوئی اجازه چاپ این تقریرات را با ستایش و تحسین مناسب نویسنده آن صادر کرد و نوشت: «از جمله کسانی که موفق به تربیت او شده‌ام و بحث‌های بلند و عالی مرا در فقه و اصول حاضر گردیده، نور چشمم علامه مدقق و فاضل شیخ محمداسحاق فیاض است. ایشان جلد اول کتاب خود را (المحاضرات فی اصول الفقه) بر من عرضه نمود، این کتاب تقریر بحث‌های من است که با سبک و



شیوه روان، دقیق، قابل ستایش و شگفتانگیز آن را به نگارش در آورده است و من این کوشش میمون را به او تبریک می گویم.^۱

گفته می شود که کتاب محاضرات در ۱۰ جلد نوشته شده و پنج جلد دوم آن مربوط به مباحث امارات و اصول عملیه است و از آن جا که این بخش را آیت الله سید محمدسرور واعظ نوشته بوده که به نام «مصباح الاصول» چاپ شده، آیت الله فیاض به احترام ایشان از چاپ آن صرف نظر کرده است. اگر این سخن حقیقت داشته باشد، اکنون بعد از رحلت آیت الله، لازم است که فرزند ایشان آقای شیخ محمود فیاض به چاپ و نشر مجلدات باقی مانده محاضرات اقدام نمایند، مخصوصا با توجه به این نکته که ورثه آیت الله واعظ بخش باقی مانده مصباح الاصول یعنی مباحث الفاظ را در دو جلد، در حدود ۲۶ سال پیش در ایران چاپ کردند. اگر مجلدات باقی مانده محاضرات هم چاپ شود، این مجموعه واقعا یک منبع جامع و کامل و بی نظیر خواهد شد.

کتاب محاضرات در زمان خود - و بلکه هم اکنون نیز - یک شاهکار علمی است. چنان که در مقدمه گفتیم این کتاب نه تنها آیت الله فیاض بلکه آیت الله خوئی را نیز به شهرت علمی جهانی رسانید و بعد از آن تاریخ، محاضرات یکی از منابع اصلی درس های خارج اصول در تمام حوزات علمیه بوده است و هیچ طلبه ای نیست که درس خارج را دیده باشد، اما محاضرات را مطالعه نکرده باشد.

آنچه محاضرات را بی نظیر ساخته نه تنها محتوای علمی آن، بلکه ادبیات روان و بیان رسا و قلم سحرآمیز نویسنده آن است. با این که زبان عربی زبان دوم آیت الله فیاض بوده است، اما ایشان آن چنان به زبان و ادبیات عربی مسلط بوده و مطالب دشوار علمی را آنچنان شرح و بسط داده و از آنچنان ادبیات زیبایی استفاده کرده که مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی از آن به "طغیان قلم" و آیت الله سبحانی به "قلم طوفانی" یاد کرده اند.^۲ آیت الله سبحانی همچنین گفته است: «آیت الله فیاض چنان قلم زیبا،

۱. در مورد داستان تقریرات درس آیت الله خوئی توسط آیت الله فیاض و تقریط آیت الله خوئی بر کتاب محاضرات نگاه کنید به:

سید عبدالمجید خوئی (فرزند آیت الله خوئی)، سیره و مراحل پیشرفت مرجع دینی حضرت آیت الله العظمی محمداسحاق فیاض، ترجمه احمدعلی علی زاده، ص ۴۵.

قابل ذکر است که این کتاب در باره زندگی نامه آیت الله فیاض در زمان حیات ایشان و به قلم فرزند آیت الله خوئی نوشته شده است. در این نوشته نکات بسیار ارزشمند و عبرت آموزی در مورد حوزه نجف و شخصیت آیت الله خوئی و به طور خاص زندگی سراسر درس و رنج و تلاش آیت الله فیاض مطرح شده که باید مطالعه شود.

۲. احمدعلی علی زاده، نگاهی به آثار و جایگاه علمی آیت الله فیاض، مجله عدالت و امید، شماره ۱۶ و ۱۷، تابستان ۱۴۰۵.



سیال و جوالی دارد که قادر است از کاه کوه بسازد^۱ و از همین رو طلاب معمولاً در درس‌های خارج، بعد از درس، محاضرات را مطالعه می‌کردند تا از طریق محاضرات درس استاد خود را بهتر بفهمند و نکات علمی بحث را به‌طور دقیق درک کنند.

در اهمیت کتاب محاضرات همین بس که گفته شده آیت‌الله خوئی بعد از نوشته شدن کتاب محاضرات، در دوره‌های بعدی تدریس خود، بدون آمادگی و مراجعه به منابع دیگر، با استفاده از متن همین کتاب، به تدریس می‌پرداخته است.

نحوه تنظیم و دسته‌بندی مطالب، تشریح و استدلال منظم، نقد اقوال و نظریات و نتیجه‌گیری از بحث، در همه کتاب‌های علمی مانند محاضرات و المباحث الاصولیه، نشان می‌دهد که آیت‌الله فیاض چگونه از یک ذهن ریزبین، وقاد، نقاد و بحث و تفکر منطقی منظم و سیستماتیک و از قدرت بالای استدلال و بیان شیوا و قلم رسا برخوردار بوده است. اگر به کتاب‌های ایشان یک نگاه بیندازید در می‌یابید که ایشان زمانی که وارد بحث در یک موضوع می‌شود، در ابتدا تمام موضوعات اصلی مرتبط به بحث را به صورت منظم دسته‌بندی می‌کند و موضوع بحث را کاملاً منقح و روشن می‌سازد و سپس به ترتیب در باره هر موضوع به ذکر اقسام، شقوق و احتمالات گوناگون می‌پردازد و بعد وارد نظریات و نقد آن‌ها می‌شود و سپس نظریه خود را مطرح می‌کند و در آخر یکبار دیگر به عنوان ماحصل بحث، تمام مطالب گفته‌شده را در طی چند نقطه یا چند مطلب به صورت دقیق و در عین حال روان و روشن، فشرده ساخته، در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

شیوه نگارش و بحث مخصوصاً در کتاب "المباحث الاصولیه" کاملاً ابتکاری و تحقیقی بوده و آخرین نظریات مطرح شده در علم اصول را شامل می‌شود. آیت‌الله فیاض در این کتاب نظریات معروف‌ترین فقها و دانشمندان اصولی شیعی یک قرن اخیر مانند: شیخ انصاری، محقق خراسانی (صاحب کفایه)، محقق نائینی، محقق اصفهانی، محقق عراقی، آیت‌الله خوئی و شهید سید محمدباقر صدر را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار داده است. خود آیت‌الله فیاض نیز در پایان آخرین جلد از این کتاب ۱۵ جلدی، از آن به عنوان «دائرة المعارف علمی اصولی» یاد کرده که مشتمل است بر جدیدترین آراء، اندیشه‌ها و نظریاتی که اصولیین تا کنون به آن‌ها دست یافته‌اند.^۲ بسیار بعید است که در علم اصول به زودی‌ها دائرة المعارف دیگری به وزن و قامت "المباحث الاصولیه" عرض اندام کند.

۱. از صفحه فیسبوک محمدجواد برهانی

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، المباحث الاصولیه، ج ۱۵، ص ۴۳۱.



یکی از شاگردان عرب آیت‌الله نقل می‌کند: آیت‌الله فیاض در هنگام تدریس بدون این‌که با خود کتابی را به عنوان منبع بیاورد و یا حتی یک برگ کوچک یادداشت عناوین مطالب را با خود داشته باشد، همه مطالب درس را از حفظ و بدون استفاده از یادداشت و با ذکر کامل منابع روایات با ذکر صفحه و شماره ایراد می‌کرد^۱ و طوری مسلط و ادیبانه سخن می‌گفت که گویی از روی یک کتاب یا نوشته قرائت می‌کند. این وضعیت نشانی از حافظه بسیار قوی و نیرومند و تسلط ایشان بر مطالب درس و همچنین مهارت در بیان با رعایت دقیق ادبیات زبان عربی است.

بخش مهم دیگر خدمات علمی آیت‌الله فیاض، تدریس و تربیت صدها شاگرد است. ایشان بعد از سال‌ها تدریس کتاب‌های سطح عالی حوزه، در سال ۱۹۷۸ م (۱۳۵۷ ش) درس‌های خارج اصول و فقه خود را شروع کردند که تا سال ۱۴۰۲ ش یعنی به مدت ۴۸ سال ادامه یافت و در کنار آن، از سال ۱۳۸۱ با نوشتن رساله عملیه، وظیفه مرجعیت را نیز بر دوش گرفتند. اما به دلیل بیماری و کهولت سن، به تاریخ ۱۴ ذی القعدة ۱۴۴۴ هجری قمری (۱۴۰۲/۳/۱۳ ش) درس خارج اصول خود را با اعلام عذرخواهی از طلاب برای همیشه تعطیل کرد.

بعد از ۹۶ سال زندگی پربار و بابرکت و بعد از تقریباً هشتاد سال تدریس، تحقیق و تألیف و بعد از ۲۵ سال عهده‌داری مقام منبع مرجعیت، روح بزرگ آن فقیه فرزانه، در روز عید غدیر امسال (۱۴ جوزا ۱۴۰۵) پس از تحمل یک دوره بیماری طولانی، در بیمارستانی در بغداد در ساعت ۶ صبح، به ابدیت پیوست.^۲

آثار علمی به قلم آیت‌الله فیاض:

بخش مهم دیگر حیات آیت‌الله فیاض در تحقیق و تألیف صرف شده است. از فرزند ایشان شیخ محمود فیاض نقل شده که: «من همیشه پدرم را یا در حال نوشتن می‌دیدم و یا در حال مطالعه و خواندن». ایشان از تمام عمر خود به صورت تمام وقت برای آموختن و یا تدریس و تحقیق و تألیف استفاده کرده است. به عبارتی می‌توان گفت که آیت‌الله فیاض که از سن پنج سالگی به آموختن رو آورده، تا سن ۹۶ سالگی، یک دوره طولانی ۹۱ ساله را با خواندن، مطالعه، نوشتن، تدریس، تحقیق و

۱. سخنرانی الشیخ هیثم الرماحی، من جبال افغانستان الی منبر الاجتهاد فی النجف، (از کوه‌های افغانستان تا منبر اجتهاد در نجف).

۲. نگاه کنیده به محمدجواد برهانی، نگاهی به سیر زندگی آیت‌الله شیخ محمداسحاق فیاض از غزنه تا نجف، مجله عدالت و امید نشریه بنیاد اندیشه، شماره ۱۶ و ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ویژه آیت‌الله فیاض.



تألیف سپری کرده است. آثار علمی آیت الله فیاض که به قلم خود ایشان نوشته شده، بیش از ۴۰ جلد کتاب است که قسمت عمده آن کتاب‌های ذیل است:

۱. المباحث الاصولیة (۱۵ جلد)
۲. محاضرات فی اصول الفقه (۵ جلد)
۳. تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی (۱۰ جلد)
۴. الاراضی (به فارسی ترجمه شده)
۵. البنوک (به فارسی ترجمه شده)
۶. منهاج الصالحین (۳ جلد)
۷. استفتائات شرعی (فارسی)
۸. الاستفتائات الشرعیة (۲ جلد)
۹. مناسک حج (به فارسی ترجمه شده)
۱۰. اطروحات فکریة حول المسائل المستحدثة (به فارسی ترجمه شده)
۱۱. الانموذج فی منهج الحکومة الاسلامیة (به فارسی ترجمه شده)
۱۲. المسائل الطبیبة (به فارسی ترجمه شده)
۱۳. المسائل المستحدثة
۱۴. النظرة الخاطفة فی الاجتهاد (به فارسی ترجمه شده)
۱۵. بیانات و توجیهات
۱۶. موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی (به فارسی ترجمه شده)
۱۷. مائة سؤال و سؤال حول الكتابة و الكتاب و المكتبات (به نام مالکیت فکری به فارسی ترجمه شده)
۱۸. حیات السید الخوئی (به فارسی ترجمه شده)
۱۹. توضیح المسائل (به فارسی و اردو ترجمه شده)
۲۰. رساله نموداری احکام



۲۱. منتخب توضیح المسائل.

تقریرات درس‌های آیت‌الله فیاض:

کتاب‌هایی که توسط شاگردان آیت‌الله فیاض به عنوان تقریرات درس‌های ایشان به نام «المباحث الفقهیه» و نام‌های دیگر تألیف شده، بر بیش از ۵۰ جلد بالغ می‌گردد که اگر روزی همه این‌ها (تألیفات خود آیت‌الله و تقریرات درس‌های ایشان) در یک موسوعه تنظیم شوند، بالغ بر بیش از ۱۰۰ جلد کتاب علمی خواهند شد.

مجتهدان و مراجع کنونی

شخصیت‌هایی که نام برده شد به شمول آیت‌الله فیاض از نخبگان نسل دوم بودند که همگی به رحمت حق پیوسته‌اند و شخصیت‌های دیگری نیز هستند که فرصت ذکر آنان نیست. این یک نسل پرخروش و افتخار آفرین بود که امروز آثار علمی اکثر آنان حتی بعد از ۶۰ و ۷۰ سال نیز در همه حوزات علمیه شیعه دست‌به‌دست شده و مورد استفاده همه دانش پژوهان علوم دینی است.

اکنون نیز در میان مردم ما ده‌ها چهره دیگری نیز هستند که در مرحله اجتهاد قرار دارند و امیدوارم که در آینده بازمهم فقها و مجتهدانی در سطح و سویه آیت‌الله کابلی و آیت‌الله فیاض داشته باشیم. از میان جمع مجتهدان حاضر که در عصر نسل سوم اما تداوم‌بخش راه نسل دوم هستند، لازم می‌بینم که از چهار تن نام ببرم که فعلاً در سطح مرجعیت قرار داشته و دارای رساله و دفاتر مرجعیت هستند:

۱. آیت‌الله العظمی محمدباقر موحدی نجفی، متولد ۱۳۳۴ در ولسوالی لعل ولایت غور است. وی پیشینه تحصیل در نجف دارد، فعلاً مقیم حوزه علمیه قم است و تألیفات زیاد علمی و رساله توضیح المسائل دارد.

۲. آیت‌الله العظمی محمد امینی یکه‌ولنگی، متولد ۱۳۱۶ شمسی در منطقه بکک از ولسوالی یکه‌ولنگ بامیان است. وی سابقه تحصیل در نجف دارد، فعلاً مقیم حوزه علمیه قم است و تألیفات علمی و رساله توضیح المسائل دارد.

۳. آیت‌الله العظمی محمدباقر فاضلی بهسودی، متولد ۱۳۳۷ شمسی در منطقه کوه بیرون ولسوالی حصه دوم بهسود ولایت میدان وردک است. وی تحصیلات خود را به‌طور عمده در حوزه علمیه قم به پایان رسانده و از شاگردان برجسته آیت‌الله محقق کابلی است و دارای رساله توضیح المسائل و مقیم حوزه علمیه قم هستند.



۴. آیت‌الله العظمی غلام‌عباس واعظ‌زاده بهسودی، متولد ۱۳۴۲ در منطقه رشک ولسوالی مرکز بهسود میدان وردک است. وی سابقه تحصیل در حوزه علمیه قم دارد. ایشان دارای تألیفات و رساله توضیح المسائل و فعلا خوش‌بختانه مقیم کابل است و با حضور در متن مردم، علاوه بر مسئولیت مرجعیت، از نزدیک در دردها و مشکلات آنان نیز شریک هستند.

نسل سوم - نسل فرهنگ و سیاست

تقریباً از دهه پنجاه و همزمان با سال‌های آغاز انقلاب و جهاد یعنی ۱۳۵۷ به بعد، عصر نسل سوم طلاب و علمای ما آغاز می‌شود که می‌توان این نسل سوم را نسل "فرهنگ و سیاست و انقلاب" نامید. این نسل بدون شک افتخارات و امتیازات خاص خود را دارد. نسل سوم نسل جوان‌تر و آشنا با علوم جدید است، ولی از نگاه علمی مخصوصاً در ساحت فقه و اصول و فلسفه و ادبیات عربی، نسبت به نسل دوم هنوز شاید در رتبه دوم قرار داشته باشند و با این که در میان آنان استعدادهای علمی درخشانی ظهور کرده‌اند، ولی زود است که درباره این نسل قضاوت شود یا حد اقل باید نسل بعدتر بیاید و قضاوت کند، چنان که ما می‌توانیم اکنون نسبت به نسل قبلی یعنی نسل دوم قضاوت کنیم.

اما این نسل در عین حال از ویژگی‌هایی برخوردار است که نسل قبل آن‌ها را نداشته‌اند. نسل قبلی به‌طور متمرکز مصروف تحصیل در حوزه، آن‌هم صرف در محدوده علوم دینی و با تأکید بیشتر بر علم اصول و فقه و تا قسمتی هم علم کلام و ادبیات عربی بودند. اما در دوره نسل سوم شرایط زمانه و حتی شرایط حوزه‌های علمیه تا حدی دگرگون شده است. از این رو نسل سوم علما و طلاب ما در طول نیم قرن اخیر شامل طیفی از افراد و گروه‌های مختلف با گرایش‌های متفاوت می‌شود؛ از افراد محض در فقه و اصول گرفته، تا دانش‌آموختگان حقوق، فلسفه، سیاست، تاریخ، اقتصاد، ادبیات و غیره؛ از افرادی که مطابق شرایط فقهی اکنون به مرحله اجتهاد و مرجعیت گام گذاشته‌اند، تا افرادی که بر کرسی استادی دانشگاه نشسته‌اند؛ از افرادی که هم اکنون درس خارج فقه و اصول می‌گویند، تا آنان که وارد دنیای فرهنگ و رسانه شده‌اند و یا چندین دفتر شعر و داستان نشر کرده‌اند... و تا افرادی که تمام وقت مصروف سیاست شدند، جبهات جنگ را فرماندهی کردند، در احزاب سیاسی فعالیت کردند و وارد پست‌های دولتی شدند، از وکالت در پارلمان گرفته تا وزارت و معینیت و وظایف اداری دیگر.

ویژگی‌های نسل سوم

نسل سوم علما و طلاب افغانستان به‌طور اغلب به جای حوزه نجف، در جغرافیای افغانستان و ایران و در حوزات علمیه این دو کشور تربیت و رشد یافتند. به‌طور کلی اگر ویژگی‌های نسل سوم علما و



طلاب افغانستانی را برشماریم، شاید بتوانیم در کنار اشتغال به دروس حوزوی و فقاہت و اجتہاد، سه خصوصیت دیگر را نیز بیفزاییم:

اول- نسل فرهنگ و تکنالوژی و رسانه: این وضعیت در اصل مقتضای شرایط زمان است، اما تأثیرات خود را بر رویکرد افراد و افکار و نوع فعالیت‌های آنان گذارده است.

دوم- نسل دو بعدی حوزه و دانشگاه: این خصوصیت شامل تقریباً اکثریت طلاب می‌شود. این ویژگی تأثیر شگرفی بر رشد فکری و علمی افراد داشته است و در عمل شاهد هستیم آنانی که ذوالوجهین هستند، از توانایی‌های بیشتر علمی و فکری و فرهنگی برخوردار شده‌اند.

سوم- نسل سیاست و رهبری سیاسی: این خصوصیت شاید برجسته‌ترین وجه تمایز نسل سوم باشد.

ریشه‌ها و بسترهای ورود نسل سوم به سیاست و مبارزات سیاسی، نهفته در چند تحول سیاسی زمان است:

الف: ظهور جنبش‌های آزادی‌خواهی و ترقی‌خواهی در منطقه به شمول افغانستان و ایران و شکل‌گیری فعالیت‌های سیاسی از سوی گروه‌های چپ‌گرا و گروه‌های اسلام‌گرا در افغانستان و مخصوصاً در کابل و آغاز فعالیت اولین گروه‌های مبارز متشکل از طلاب جوان هزاره در حوزات علمیه کابل، مشهد، قم و نجف از آغاز دهه پنجاه به بعد.

ب: کودتای حزب خلق و پرچم در افغانستان و سپس اشغال کشور توسط ارتش سرخ شوروی سابق و آغاز دوره جهاد و مبارزات رهایی‌بخش و شکل‌گیری ده‌ها حزب و سازمان سیاسی- جهادی در میان شیعیان افغانستان که به‌طور اغلب رهبری رده اول و دوم آنان را علما و روحانیت به عهده داشتند.

ج: پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به رهبری کسی که به عنوان یک فقیه جامع‌الشرایط، مرجعیت بخش وسیعی از شیعیان جهان مخصوصاً افغانستان را به عهده داشت. امام خمینی پیش از انقلاب ایران، در کنار آیت‌الله ابوالقاسم خوئی یکی از مراجع تقلید شیعیان بود، مخصوصاً علما و طلاب جوان و انقلابی اغلب از ایشان تقلید داشتند. به‌طور طبیعی پیروزی انقلاب ایران به رهبری امام خمینی و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران، تأثیرات گسترده‌ای نه تنها در افغانستان بلکه در جهان اسلام داشت و بخش وسیعی از علما و طلاب افغانستانی را نیز به سیاست و فعالیت‌های سیاسی کشاند.



با توجه به این عوامل، از سال ۱۳۵۷ ده‌ها حزب سیاسی در میان هزاره‌ها و شیعیان افغانستان تشکیل شدند که بعد از ده سال فعالیت، شماری از آن‌ها در عمل افول کرده و به تاریخ پیوستند، اما تعداد ۱۰ حزب سیاسی که تا سال ۱۳۶۷ فعال باقی ماندند، حزب وحدت اسلامی افغانستان را تشکیل دادند.

چنان‌که پیشتر اشاره شد، رهبری همه این ده حزب به دست روحانیون و علما بود. اکثر این دسته از علما، شخصیت‌های برجسته‌ای بودند که حد اقل سطوح عالی دروس حوزه را خوانده و برخی از آنان تا خارج فقه را هم درس خوانده بودند و شمار اندکی هم تا درجه اجتهاد رسیده بودند.

ظهور دو جریان فکری - سیاسی در میان هزاره‌ها

در این میان یکی از علمایی که از نگاه تاریخی به گروه نسل دوم علما و طلاب تعلق داشت و قبلاً در فهرست علمای این نسل از ایشان یادآوری کردم، ولی در این دوره از صف نسل دوم کناره گرفته و به نسل سوم یعنی نسل سیاست پیوست، آیت‌الله محمدآصف محسنی بود که در سال ۱۳۵۸ در قم حزب حرکت اسلامی افغانستان را تأسیس کرد و هرچند در زمستان سال ۱۳۸۳ در اجلاس مجمع عمومی این حزب از رهبری آن استعفا و از فعالیت حزبی کناره‌گیری کرد و شاید هم با این انگیزه که دوباره به مشی نسل دوم بازگردد و مقدمات مرجعیت را برای خود فراهم کند، ولی در این هدف هم موفق نشد بدین دلیل که ایشان با دخیل شدن در سیاست و فعالیت حزبی، در عمل وارد کشمکش‌ها و منازعات سیاسی و نظامی شد و مخصوصاً از سال ۱۳۶۸ به بعد در مقابل حرکت وحدت طلبی گروه‌های شیعه و هزاره به رهبری استاد مزاری قرار گرفت و بعدها هم در جریان مقاومت غرب کابل، در کنار حکومت استاد ربانی و در مقابل هزاره‌ها ایستاد شد و حتی استاد شهید مزاری را باغی و مهدورالدم اعلان کرد. این پیشینه باعث شد که علی‌رغم مقام علمی ایشان که واقعا در عداد نسل دوم مجتهدان و فقهای افغانستانی قرار داشت، نتواند به جایگاه مرجعیت تکیه زند و در آن سال‌ها در عمل مقام اجتهاد و مرجعیت برای آیت‌الله محقق کابلی در میان شیعیان افغانستان رقم خورد.

در این میان اما بر عکس با تأسیس حزب وحدت و شکل‌گیری مقاومت غرب کابل، رهبری سیاسی استاد عبدالعلی مزاری نه تنها در سطح حزب، بلکه در سطح همه هزاره‌ها تثبیت گردید. استاد مزاری یک روحانی آگاه و برجسته از نسل سوم و بلکه کاروان‌سالار و طلایه‌دار نسل سوم علما و طلاب افغانستانی محسوب می‌شود. او گرچه به حد اجتهاد فقهی نرسیده بود، اما سطح عالی حوزه را تمام کرده و مطالعات اسلامی و سیاسی و تاریخی وسیعی داشت و از پیش‌تازان مبارزات سیاسی در افغانستان بود و از نگاه دینی نیز یک شخص کاملاً متدین، مذهبی و پایبند به ارزش‌های مکتب اهل



بیت بود و مهم‌تر از آن - چنان‌که پیشتر اشاره کردم- این نکته است که استاد مزاری از اواخر دهه چهل و از سال‌های اخیر حیات علامه شهید سید اسماعیل بلخی و تحت تأثیر افکار آن شهید، به سیاست و مبارزه سیاسی رو آورده و با جمعی از همفکران خود در کابل مانند صادقی پروانی، استاد شفق بهسودی، سید عباس حکیمی، حیات‌الله بلاغی و همچنین شهید آیت‌الله سید محمدتقی عالم^۱ و شهید محمداسماعیل مبلغ^۲ و جمعی دیگر در ایران و عراق مانند: شهید ضامن‌علی واحدی، استاد قربان‌علی عرفانی، خادم‌حسین ناطقی شغایی، یوسف واعظی، سید حسین حسینی و دیگران، حلقاتی را ایجاد کرده بودند که سرانجام در بهار سال ۱۳۵۸ به تأسیس سازمان نصر افغانستان انجامید. سازمان نصر بعد از ده سال فعالیت چشم‌گیر، در سال ۱۳۶۸ با تأسیس حزب وحدت، به یکی از مؤلفه‌های

۱. آیت‌الله عالم، واقعا عالمی روشن و آگاه بود. او در سال ۱۳۱۰ در منطقه «خاک آغه» بهسود به دنیا آمد و پس از آموزش‌های مقدماتی علوم دینی در زادگاه خود، شش سال در درس آقای حجت در کابل شرکت کرد و از سال ۱۳۳۵ به مدت شش سال در حوزه‌های علمیه قم و تهران دروس فلسفه، کلام، هیئت، رجال، فقه و اصول را فرا گرفت و در سال ۱۳۴۱ به افغانستان بازگشت و در کابل در مدارس علمیه محمدیه و جامعه الاسلام به تدریس سطوح عالی و فلسفه برای طلاب و دانشجویان پرداخت و کتاب‌های «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، علامه سید محمدحسین طباطبایی و «فلسفتنا»، شهید سید محمدباقر صدر را تدریس می‌کرد. تدریس این نوع کتاب‌ها در آن سال‌ها هم نشان‌دهنده توانایی فکری آیت‌الله عالم و هم درک شرایط زمان است زیرا در آن سال‌ها جنبش چپ در قالب گرایش‌های مارکسیستی در افغانستان به صورت گسترده مطرح بود و هدف اصلی کتاب‌های اصول فلسفه و فلسفتنا هم نقد اندیشه ماتریالیستی مارکسیسم است. آیت‌الله عالم در عین حال از طرفداران امام خمینی و نه تنها از مقلدین ایشان بلکه از ایشان وکالت نامه نیز داشت. آیت‌الله عالم در سال ۱۳۵۸ مانند جمعی دیگر از علما توسط رژیم حزب دموکراتیک خلق دستگیر و به شهادت رسید.

۲. محمداسماعیل مبلغ، در سال ۱۳۱۵ در قریه حصار قل خویش بهسود متولد شد. از اندیشمندان و فلاسفه برجسته کشور است. مقالات و کتاب‌هایی در فلسفه و عرفان و ادبیات و تاریخ از وی بجا مانده که نشان‌دهنده توانایی و استعداد بلند علمی او است. مبلغ در عین حال در عداد روشنفکران مبارز افغانستان محسوب شده و با حلقات و عناصر جنبش روشنفکری چپ در افغانستان ارتباط نزدیک داشت و در زمان ظاهر شاه در یک دوره نماینده پارلمان بود. در جریان سفری به ایران توسط استاد مزاری با مبارزان ایرانی نیز آشنایی پیدا کرده بود.

مرحوم خلیل الله خلیلی به نقل از مولوی خال محمد خسته گفته بود: «من از دست این سینای شهر ما به جان آمده‌ام، هنوز یک مقاله‌اش را نخوانده‌ام که مقاله دیگرش می‌رسد و عجب است که یک مطلب مکرر نمی‌شود و مانند دریایی است موج و خروشان». یکی از کتاب‌های او به نام «دین تریاک نیست» را استاد جلال الدین فارسی مطالعه کرده و مقدمه‌ای برای آن نوشته بود که توسط سازمان نصر - مجله حبل‌الله در سال ۱۳۶۳ در ایران چاپ شد و دو جلد از کتاب‌های فلسفی او (فلسفه ابن سینا و عرفان جامی) چند سال پیش با تصحیح استاد علی امیری توسط انتشارات دانشگاه ابن سینا و انتشارات بنیاد اندیشه در سال ۱۳۹۶ کابل نشر شد. علامه محمداسماعیل مبلغ در دوره حاکمیت حزب خلق در سال ۱۳۵۸ به شهادت رسید.



اصلی تشکیلات جدید تبدیل شد و از آنجا که شهید مزاری در تثبیت این حزب جدید، نقش مؤثری ایفا کرده و خود از توانایی و شایستگی لازم برخوردار بود، به رهبری این حزب انتخاب گردید.

با توجه به روند عمومی حوادث و تحولات سیاسی در میان هزاره‌ها و شیعیان افغانستان در نیم قرن اخیر، افراد زیادی در عرصه‌های مختلف نقش ایفا کردند که باید احترام و حق همه در جای خود حفظ شود و نمی‌توان در این مختصر از چهره‌های برجسته نام برد، اما آنچه برای همه روشن است این است که ماحصل همه فعالیت‌های نیم قرن اخیر، شکل‌گیری دو خط فکری و سیاسی است:

۱. نماد خط فکری نخست، تفکری از نوع سازمان نصر و بعد حزب وحدت است.

۲. نماد خط فکری دوم، تفکری از نوع حرکت اسلامی است.

استاد مزاری رهبری خط نخست را و آیت‌الله محسنی رهبری خط دوم را به عهده داشته است. در طول این سال‌ها هر کسی از سیاسیون در هر گروهی و در هر موقعیتی که قرار داشته، در محور یکی از این دو خط حرکت کرده است و هنوز از نگاه سیاسی، خط سومی شکل نگرفته است.

البته منظورم این نیست که هر فردی که در خط شهید مزاری قرار داشته یا دارد، حتماً از نگاه تشکیلاتی عضو سازمان نصر بوده است. جمع زیادی از نسل‌های بعد از سازمان نصر و یا افرادی که در جریان‌های سیاسی دیگر فعالیت داشتند، نیز به خط فکری عدالت‌خواهی شهید مزاری پیوستند و حتی کسانی که پیشینه عضویت در حرکت اسلامی را داشتند، در صف حزب وحدت یا شهید مزاری قرار گرفتند. همچنین کسانی در خط آیت‌الله محسنی نیز بودند و یا هستند که در حرکت اسلامی عضویت نداشتند، اما پیرو همین خط سیاسی و فکری هستند.

در میان این دو تفکر و دو رویکرد سیاسی، شباهت‌ها و تفاوت‌های زیادی وجود دارد که اکنون فرصت بحث آن نیست.

اما در یک قضاوت منصفانه باید گفت: میراث اصلی و ماندگار شهید مزاری، رهبری سیاسی جامعه هزاره و احیای هویت این مردم است و این خط امروز به عنوان یک نشان راه به یک اندیشه استراتژیک و رویکرد مسلط سیاسی تبدیل شده است. تئوری‌های شهید مزاری در مورد "فدرالیسم"، "عدالت اجتماعی"، "برابری اقوام"، "رسمیت مذهب جعفری"، "انتخابات و دموکراسی"، "قانون اساسی‌گرایی"، "احیای هویت" و "جرم‌زدایی از هزاره بودن"، به سرفصل‌های یک جنبش بزرگ اجتماعی، دست‌کم در میان هزاره‌ها تبدیل شدند.

این تعدد و تنوع خطوط فکری و سیاسی گاهی در جامعه آسیب‌های زیادی هم دارد و ممکن است به منازعات و اختلافات جدی هم منجر شود، اما نتایج مثبت هم دارد، چه این که نمی‌توان همه



انسان‌ها را در یک قالب ریخت و یک جامعه چند میلیونی را وادار کرد که تنها یک آواز داشته باشند و همه یکسان بیندیشند. اما مهم این است که در جامعه خود، ظرفیتی ایجاد کنیم که با بلندنظری و سعه صدر، تحمل شنیدن همه آوازه‌ها را داشته باشند و به انتخاب خود از بهترین آن پیروی کنند. (فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه. زمر/۱۸) و امروز اگر طرفداران هر دو جریان فکری به میراث سیاسی و نقاط مثبت حرکت خود توجه کنند و در تقویت آن بکوشند، به نفع همه مردم بوده و حق همه رعایت خواهد شد.

بدون شک هرگاه آقای محسنی از ابتدا وارد فعالیت حزبی و سیاسی نمی‌شد - و ای کاش نمی‌شد - مرجعیت ایشان از سال‌ها پیش، مانند آیت‌الله فیاض، در سطح افغانستان و بلکه خارج از آن تثبیت می‌گردید و همگی به ایشان اقتدا می‌کردند. حقیقت این است که مقام «مرجعیت» با «رهبری حزب» و فعالیت‌های سیاسی دیگر سازگاری ندارد. مرجعیت باید در سطحی فراتر از همه قرار داشته باشد و به عنوان یک چتر بزرگ دینی، حتی احزاب سیاسی را هم راهنمایی و هدایت کند.

تجربه شهید سید محمدباقر صدر (۱۳۱۳/۱۲/۱۰ - ۱۳۵۹/۱/۱۹ ش) در عراق یک نمونه روشن است. شهید صدر از مؤسسان و تئورسین‌های اصلی حزب دعوت اسلامی عراق بود. اما زمانی که شهید صدر تصمیم گرفت که وارد میدان مرجعیت شود، از این حزب استعفا داد و به پیروانش هم توصیه کرد که اگر می‌خواهند در مسیر مرجعیت کار کنند، باید از این حزب کنار بروند. چون فقاقت و اجتهاد در ذات خود با فعالیت سیاسی و حزبی منافات ندارد، ولی اگر این فقاقت به مرجعیت تبدیل شود، با کار حزبی سازگاری ندارد. شهید صدر بعد از کنار رفتن از حزب به عنوان مرجع مطرح شد و بسیاری از جوانان و طلاب عراقی، لبنانی و کشورهای عربی دیگر از ایشان تقلید کردند و بدون شک اگر او توسط حکومت بعثی صدام در سال ۱۳۵۹ به شهادت نمی‌رسید و تا زمان وفات آیت‌الله خوئی در سال ۱۳۷۱ حیات می‌داشت، به مرجع اعلای جهان تشیع و زعیم حوزه علمیه نجف تبدیل می‌شد، چون بدون شک نسبت به همه، اعلم و مجتهد نواندیش و آگاه زمانه خود بود.

اکنون در چه جایگاهی ایستاده‌ایم؟

بنا بر آنچه گفته شد تجربه نیم قرن اخیر از فعالیت علما و روحانیون نشان می‌دهد که:

۱. علما و روحانیت به دلیل شرایط خاصی که در این دوره شکل گرفت، بر عکس دوره‌های قبل، به‌طور بی‌سابقه به سیاست رو آوردند و در این عرصه نقش فعال هم بازی کردند.



۲. در ضمن عده‌ای هم روند اجتهاد و مرجعیت را دنبال کردند و هم اکنون مجتهدانی از همین نسل داریم که یا به‌طور بالفعل اعلام مرجعیت کرده‌اند و یا کاملاً این ظرفیت و توانایی را دارند که در آینده وارد این میدان شوند.

۳. اما دو خط رهبری سیاسی و مرجعیت دینی مخصوصاً در شرایط کنونی افغانستان بهتر است که از همدیگر جدا باشند تا هم جامعه از کشمکش‌ها و بی‌اعتمادی‌ها سالم بماند و هم مرجعیت به عنوان یک نهاد دینی و علمی جایگاه و قداست خود را حفظ کند. این جدایی نه به معنای جدایی دین از سیاست است و نه به معنای تضاد و فاصله بین رهبری سیاسی و مرجعیت دینی و بلکه کاملاً بر عکس، به نفع جامعه و دیانت است که این دو نهاد مکمل همدیگر بوده و هر دو با حرکت در جهت منافع و مصالح عمومی مردم، در یک مسیر و در یک خط باشند، چون هر نوع فاصله و یا احیاناً تضاد و خصومت بین این دو نهاد، صدمات سختی بر پیکر جامعه وارد خواهد کرد.

بنا بر این اگر سؤال به این صورت مطرح شود که امروز مردم ما از نگاه تحصیلات علوم دینی در کجا قرار دارند و نسبت به ملت‌ها و اقوام دیگر از شیعیان جهان در چه جایگاهی هستند؟ در پاسخ باید گفت: مردم ما امروز جدا از حوزه تحصیلات آکادمیک در دانشگاه‌ها، در حوزه علوم دینی، به نقطه‌ای رسیده که هرچند هنوز کافی نیست، اما قابل قبول است. ما اکنون در مرحله مرجعیت دینی قرار گرفته‌ایم که این هم البته به‌طور عمده محصول تلاش‌های نسل دوم از علما یعنی علمای نجف است. این حرکت یعنی حرکت فقاقت و مرجعیت، باید مطابق به شرایط و مقتضیات زمان همچنان ادامه یابد.

اکنون امروز از آن سخن عبور کرده‌ایم که گفته می‌شد از ما مردم کسی مجتهد نمی‌شود! و از آن مرحله هم عبور کرده‌ایم که گفته می‌شد از ما مردم کسی مرجع تقلید نمی‌شود! اکنون در عصر تحول و در عصر مرجعیت دینی قرار داریم. هرچند باید بر این حقیقت تأکید کنیم که فقاقت و مرجعیت در مکتب تشیع، یک پدیده قومی، سرزمینی و بومی نیست. یک موضوع ارثی هم نیست که از پدر به پسر برسد، این از افتخارات جامعه شیعه در سطح جهان است که چنان‌که در فصل پنجم این کتاب هم توضیح خواهیم داد- در طول بیش از ۱۲۰۰ سال، رهبری آن را مرجعیتی به عهده داشته که نماد اندیشه، فقاقت و ایمان بوده و نه نماینده کشور، حکومت، ملت، قوم، زبان و خاندان. این ویژگی برخاسته از بعد جهانی بودن و بین المللی گرای مکتب اهل بیت است.

از سوی دیگر روی دیگر این بین المللی گرای هم این است که اجتهاد و مرجعیت شیعه همچنان که قومی و نژادی نیست، در انحصار هیچ قوم و ملت و زبانی هم نیست. هر فردی، از هر قومی اگر از



شرایط و ویژگی‌های علمی و دینی اجتهاد و مرجعیت برخوردار شد، می‌تواند به مقام مرجعیت تکیه بزنند؛ چنان‌که در مورد مرحوم آیت‌الله فیاض دیدیم که به عنوان یک دهقان زاده‌ای متعلق به یک قوم و منطقه محروم به جایگاه مرجعیت تکیه زد، نه صرفاً در یک موقعیت بومی و محلی، بلکه در سطح مرکزیت جهانی مرجعیت تشیع یعنی حوزه کهن سال نجف؛ حوزه‌ای که در اکثر مقاطع تاریخی رهبری دینی جامعه تشیع را به عهده داشته و در رأس آن فقهایی به عنوان مرجع اعلا از عرب و عجم و از کشورهای مختلف قرار داشته‌اند.

پس در مرجعیت اعلا تشیع، نه منحصر کردن آن به قوم و ملتی خاص مشروعیت دارد و نه بومی بودن و قومی بودن آن. اگر ما مرجعیت را بومی بسازیم پس تکلیف آن کشورها یا ملت‌هایی که هنوز از خود مجتهد و فقیه ندارند چه خواهد بود و از چه کسی باید تقلید کنند؟ همچنین اگر مرجعیت را در انحصار قوم و کشور خاصی بدانیم، از شرایط خاص شرعی و علمی و دینی اجتهاد و مرجعیت باید صرف نظر کنیم و در این صورت از ایده جهانی بودن مکتب اهل بیت نیز خارج شده و در زندان تنگ قومیت و جغرافیا منحصر شده و همبستگی جهانی پیروان این مکتب را از دست خواهیم داد.

البته این سخن بدان معنا نیست که در جهان تشیع به‌طور کلی مرجعیت بومی و ملی اصلاً وجود نداشته باشد. بومی بودن برای مردمان محل و منطقه، مزایای بسیار زیادی دارد و مجتهدان و مراجع زیادی بوده‌اند و هستند که تنها در عرصه کشور خاص یا منطقه خاص، شناخته شده بودند و مردم به انتخاب خود از آنان تقلید داشته‌اند. این هیچ اشکالی ندارد. اما از سوی دیگر خود همین مراجع بومی و محلی هم چنین اعتقادی نداشتند که مرجعیت آنان تا آخر باید بومی باقی بماند، بلکه تلاش می‌کردند که در سطح بین‌المللی مطرح باشند. منظور این است که ما نباید از نگاه باور مذهبی و معیارهای شرعی، بومی بودن مرجعیت را الزامی و انحصاری بسازیم. باید مردم آزاد باشند که مطابق تشخیص خود مرجع تقلید خود را - اعم از بومی یا غیر بومی - انتخاب کنند.

بنا بر این باید روند طبیعی شکل‌گیری اجتهاد و مرجعیت ادامه یابد و مردم و کشور ما نیز در قالب همین روند، می‌توانند به بهترین وجه از استعداد سرشار خود استفاده کنند و در تلاطم راه محمدکاظم خراسانی، فیض محمد کاتب هزاره، محمدعیسی محقق خراسانی، قربان‌علی محقق کابلی، محمداسحاق فیاض و بزرگان دیگر حرکت کنند و ده‌ها خراسانی و کابلی و فیاض دیگر تربیت کنند. ضمن این‌که باید از برخوردها و تعاملات عامیانه و رقابت‌هایی که به اختلاف و تفرقه منجر می‌شود باید جدا پرهیز شود و نباید موضوع مرجعیت تبدیل به منازعات سیاسی و سوء استفاده‌های شخصی



شود و باید مردم ما از موضع آگاهی، افتخار، همبستگی، همدلی و آینده‌نگری وارد این عرصه شوند، نه با کوتاه‌نگری، رقابت، حسادت، منافع شخصی، خاندانی و منطقه‌ای.

همچنین لازم و حیاتی است که مردم ما مخصوصاً نسل جوان معاصر باید کوشش کنند که در سایر عرصه‌های علمی نیز درخشش خود را نشان دهند. ما همچنان که در عرصه علوم دینی رجال برجسته در حد چهره‌های یادشده داشته‌ایم، باید در عرصه‌های طب، انجیری، حقوق، سیاست و سایر علوم، نخبگانی در طراز دانشمندان بزرگ دنیا تربیت کنیم و بدانیم که در کشاکش زندگی و پیچ‌وخم تاریخ و در مبارزات و پیروزی‌ها و شکست‌ها و ناکامی‌ها و در ادامه گسست‌ها و فروپاشی‌های مکرر تاریخ سیاسی و اجتماعی افغانستان، در سرانجام، پیروزی واقعی از آن کسانی خواهد بود که در میدان اندیشه و دانش پیروز باشند. به گفته ناصر خسرو:

درخت تو گر بار دانش بگیرد به زیر آوری چرخ نیلوفری را

بسوزند چوب درختان بی‌بر سزا خود همین است مر بی‌بری را

نکته پایانی این است که اکنون یک قرن تاریخ علم‌آموزی، دین‌پژوهی و تحصیل و تحقیق در این زمینه را پشت سر گذاشته‌ایم و لازم است که عده‌ای از نویسندگان همت کنند تاریخ این یک قرن و مخصوصاً زندگی‌نامه شخصیت‌ها را تدوین کنند و بلکه فراتر از زندگی‌نامه، تاریخ شفاهی، تحولات سیاسی و اجتماعی این دوره و همچنین اندیشه‌ها و آثار علمی این شخصیت‌ها را تبیین نمایند.

البته پیشرفت دنیای ارتباطات، رسانه و تکنالوژی، دست یافتن به اطلاعات را بسیار آسان ساخته است ولی هیچ چیزی نمی‌تواند جایگزین پژوهش علمی شود. از این رو قلم و اندیشه نویسندگان و پژوهش‌گران همچنان نقش تعیین‌کننده داشته و خواهد داشت.

فصل دوم

جایگاه سیاسی و اجتماعی زن در اسلام از دیدگاه آیت الله فیاض

اهمیت کتاب «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام»

در نیمه سال ۱۳۹۰ همراه با استاد محمدکریم خلیلی در جریان سفر رسمی به عراق، به حضور آیت‌الله العظمی فیاض (ره) در نجف اشرف مشرف شدیم. در هنگام خداحافظی، رئیس دفتر ایشان بسته‌ای از کتاب‌های آیت‌الله را به رسم هدیه به ما داد. در هنگام بازگشت به کابل، در طیاره این کتاب‌ها را ورق زدیم. در میان آن‌ها کتاب کوچکی بود به نام «تمودج لمجموعه اسئله حول موقع المرأه فی النظام السیاسی الاسلامی» که تاریخ تألیف آن سال ۱۴۲۴ هجری قمری را نشان می‌داد. از مطالعه فتواها و نظریاتی که در این کتاب در باره زن ارائه شده بود، نه تنها متعجب بلکه بهت زده شدم. چون چنین نظریاتی با این شجاعت، جامعیت و صراحت در باره حقوق و جایگاه زن را تا کنون از هیچ عالم شناخته شده سنی و شیعی نشنیده بودم. نظریاتی است که اگر هر کسی دیگر به جای آیت‌الله فیاض، آن‌ها را ابراز می‌داشت از سوی جامعه سنتی و علمای سنتی تکفیر می‌شد. اما چه کسی جرئت داشت و دارد که مقام علمی و دینی همچون آیت‌الله فیاض را تکفیر و یا متهم به مخالفت با احکام دین و شریعت کند!

به هر حال از همان موقع تصمیم گرفتیم که به مجرد بازگشت به کابل، این کتاب را به فارسی ترجمه کنیم و همین کار را هم به زودترین فرصت انجام دادیم. البته در ابتدا تصمیم به نشر آن نداشتیم، اما اصرار آقای محمدبشیر فهیمی رئیس دفتر آیت‌الله فیاض در کابل و سایر دوستان باعث شد که آن ترجمه به نام «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام» در زمستان ۱۳۹۰ از طرف دفتر آیت‌الله در کابل نشر شود که بسیار زود نسخه‌های آن نایاب شد و سال بعد که برای تجلیل از آیت‌الله فیاض کنگره‌ای در کابل به همت آقای عظیمی ارزگانی و همکاران شان برگزار گردید، این کتاب برای بار دوم همراه با



دو ترجمه دیگر از آثار آیت‌الله به چاپ سپرده شد^۱ و بعدتر هم در ایران توسط انتشارات عرفان نیز تا کنون دو بار چاپ شده است. البته در آن زمان دو کتاب دیگر از آیت‌الله را نیز در دست ترجمه داشتیم که توفیق تکمیل کردن و نشر آن‌ها را نیافتیم.

برای توضیح باید اضافه کنم که این کتاب آیت‌الله درباره حقوق زن و جایگاه او در نظام سیاسی اسلام، در پاسخ به ۲۵ سؤالی است که از سوی یکی از فرهیختگانی که رساله دکترای خود را به این موضوع اختصاص داده، مطرح شده است. این پرسش‌ها و پاسخ‌ها، درباره مهم‌ترین موضوعات مربوط به فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زنان و مشارکت آنان در سطوح مختلف رهبری و مدیریت جامعه از جمله: ولایت عامه، ریاست عالی دولت، قضاوت، افتاء، مرجعیت تقلید، وزارت، عضویت پارلمان، امارت، سفارت، فرماندهی اردو و پولیس و سایر سمت‌ها و موقعیت‌ها است و درواقع جایگاه و موقعیت زن و نقش او در سیاست و اجتماع و موقف او در خانواده را از دیدگاه فقه و شریعت اسلام مورد بحث قرار داده و جدیدترین نظریات را ارائه کرده است.

آنچه را اکنون در این بخش به عنوان «غیضی از فیضی» در مورد جایگاه سیاسی و اجتماعی زن مطالعه می‌کنید، قسمت‌های مهمی برگرفته شده از همین کتاب است که با توضیحات و تنظیم مجدد در چند قسمت ارائه می‌گردد. اما در آغاز، مطلبی را که قبلاً در باره اهمیت نظریات آیت‌الله فیاض نگاشته شده بود، مطالعه می‌کنیم و سپس در قسمت‌های بعدی متن برخی از مهم‌ترین نظریات آیت‌الله را نقل خواهیم کرد.

اهمیت این کتاب از دو جهت است:

یکی اهمیت موضوع کتاب است یعنی جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام که از موضوعات روز و مورد توجه از نگاه فقهی، حقوقی و سیاسی است.

دیگری اهمیت مؤلف کتاب است. هرگاه دیدگاه‌ها و نظریاتی که در این کتاب مطرح شده، توسط کسی دیگری مطرح می‌شد، چندان اهمیتی نمی‌داشت و شاید هم کسی چندان به آن توجه نمی‌کرد، اما زمانی که این دیدگاه‌ها یا به تعبیر بهتر فتواها، توسط شخصیتی مطرح می‌شود که اگر از نگاه علمی،

۱. یکی به نام «۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی» (مائه سؤال و سؤال حول الکتابه و الکتاب و المکتبات) و دوم به نام «مسائل طبی از نگاه فقه اسلامی» (المسائل الطبیة). این دو کتاب نیز در سال ۱۳۹۲ در کابل چاپ شدند.



سرآمد همه مجتهدان و مراجع تقلید معاصر نباشد، بدون شک یکی از چهره‌های شاخص و از استوانه‌های فقاقت و اجتهاد هستند، اهمیت موضوع، دو چندان می‌گردد.

مطالب این فص را در دو مبحث پی می‌گیریم. در مبحث اول اصل نظریه آیت‌الله فیاض تشریح می‌شود و در فصل دوم دلایل این نظر و نقد دلایل نظر مخالف بیان می‌گردد.

مبحث اول - تشریح نظریه آیت‌الله فیاض در مورد جایگاه سیاسی و حقوقی زن

فشرده نظریه آیت‌الله فیاض در مورد جایگاه زن

در مورد حقوق زن از نگاه درون دینی یعنی با تکیه و تأکید بر منابع اجتهاد و استنباط در شریعت اسلام و زمینه‌ها و بسترهای کلامی، تاریخی و سیاسی آن، در میان ده‌ها فتوا و نظریه، چهار دیدگاه اصلی قابل توجه است:

اول - برابری کامل زن و مرد در همه عرصه‌ها: این دیدگاه که توسط برخی از روشنفکران مسلمان مطرح شده، تا حد خروج از مرزهای دینی، پیش رفته و به تفکر لیبرال دموکراسی غرب و معیارهای حقوق بشری مندرج در معاهدات و کنوانسیون‌های بین‌المللی و اندیشه تساوی جنسیتی و جندر نزدیک تر است.

دوم - محرومیت زن از حقوق سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی: این دیدگاه که با رویکرد منفی، از سوی برخی از حلقات و جریان‌های فکری و سیاسی در جهان اسلام مطرح شده، ستم و تبعیض آشکاری را بر زن تحمیل می‌کند و در دنیای امروز یک نوع برخورد غیرمنطقی، غیرعقلانی و حتی غیرقابل تحمل تلقی می‌گردد. (به عنوان نمونه روشن می‌توان از گروه طالبان در افغانستان به عنوان نماینده این دیدگاه نام برد).

سوم - رویکرد میانه و نظریه رایج در فقه شیعه و سنی: در کنار افراط و تفریط دو دیدگاه اول و دوم، در دیدگاه سوم، نکات زیر مورد توجه می‌باشد:

۱. زن و مرد در جوهره انسانی و ارزش‌های بشری با هم برابرند.

۲. زن و مرد از نظر ارزش‌های دینی و ایمانی، تقوا و تکالیف دینی و عبادی با هم برابرند.

۳. اما در برخی از مسایل فقهی مانند: شهادت، حق طلاق، ارث و دیه بین زن و مرد تفاوت‌هایی وجود دارد.



۴. همچنین زن نمی‌تواند ریاست عالییه دولت (ولایت عامه)، مقام قضاوت و مقام افتا یعنی مرجعیت سیاسی، مرجعیت قضایی و مرجعیت دینی را به عهده بگیرد.

چهارم- رویکرد نوگرایانه دینی در فقه زن: این رویکرد در این کتاب دیده می‌شود. حضرت آیت‌الله العظمی فیاض در این کتاب کوچک و کم حجم، دیدگاه نوی را مطرح کرده که در میان فقها کاملاً بی‌نظیر و بی‌سابقه است. در این دیدگاه - بر خلاف دیدگاه مشهور یعنی نظریه سوم که پیشتر ذکر شد- به عهده گرفتن تمام سمت‌های سیاسی و دینی که ۱۷ مورد آن در متن سؤال‌ها و جواب‌ها، ذکر گردیده است و حتی به عهده گرفتن سه سمت رهبری دولت، قضاوت و افتا یا مرجعیت دینی برای زن مجاز شمرده شده است.

مبنای اصلی این نظریه این است که از نگاه فقهی، تفاوت‌های حقوقی و فقهی بین زن و مرد را تنها در صورتی می‌توان پذیرفت که دلیل معتبر شرعی به صورت نص یا ظهور، بر اثبات آن وجود داشته باشد و گرنه موضوع، داخل در قلمرو «منطقه فراغ» یا «اباحه» خواهد بود. منطقه فراغ یک عنصر متغیر، متحرک، پویا و سیال است که با تغییر شرایط زمان و مکان قابل تغییر می‌باشد.

بر اساس مبنای فوق چنین استدلال شده که در مورد به عهده گرفتن سمت‌های عالی‌رتبه سیاسی و دینی توسط زن، هیچ نوع مانع صریح و واضح شرعی و فقهی وجود ندارد و دلایلی که از کتاب و سنت و اجماع و غیره ادعا شده، از نگاه سند یا دلالت و شرایط استدلال فقهی نارسا است و تفاوت‌های بین زن و مرد، موارد بسیار محدودی دارد که در چند مسأله خاص فقهی در شریعت بیان شده و موارد دیگر را شامل نمی‌گردد.

از سوی دیگر علاوه بر نقد و رد دلایل مخالفان حقوق زن از سوی آیت‌الله فیاض، اصول و قواعدی در این کتاب مورد استناد قرار گرفته که در تأیید این رویکرد نوگرایانه و در نحوه برخورد با حقوق زن و استنباط احکام آن از ادله، بسیار مهم و قابل توجه و تأثیر گذار است، از آن جمله:

۱. پیروان یک شریعت اعم از زن و مرد در تکالیف و حقوق باهم اشتراک دارند و با هم برابر هستند و احکام شریعت، به گروه یا افراد خاصی اختصاص ندارد مگر به خاطر اختصاص موضوع.

۲. مخاطب خطابات قرآنی مردم (ناس) و انسان است نه گروه و جنسیت خاص و اصطلاح «امت» در متون دینی هم شامل مرد و زن است. همچنین فلسفه بعثت پیامبر اکرم (ص) این است که برای همه مردم مبعوث شده و رحمت برای همه عالمیان است و نه تنها برای مردان.



۳. زن و مرد در حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی برابر هستند و در برخورداری از این حقوق هیچ نوع تفاوت و تبعیضی بین آنان وجود ندارد.

۴. دو عرصه خانواده و اجتماع را نمی‌توان به همدیگر مقایسه کرد. در عرصه خانواده ممکن است تفاوت‌هایی در موقف مرد و زن وجود داشته باشد، اما در عرصه اجتماع این تفاوت وجود ندارد. به عبارت دیگر قلمرو حقوق خانواده با قلمرو حقوق اساسی و حقوق مدنی و اجتماعی کاملاً متفاوت است.

۵. حکومت اسلامی کاملاً صلاحیت دارد که در مورد حقوق خانواده در عرصه «منطقه فراغ» و «قلمرو مباحات»، قانون‌گذاری نماید و مطابق به شرایط زمان و مصالح جامعه، قوانین مناسب را (به نفع زنان) وضع نماید.

با توجه به قواعد و اصول فوق، زن و مرد در عرصه اجتماع، سیاست و فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی از استعداد، توانایی، آزادی و حقوق کامل و برابر برخوردار هستند و هیچ مانع شرعی در این مورد وجود ندارد. تنها موضوع مورد تأکید در این دیدگاه این است که زن حجاب، عفاف، متانت، نجابت، شخصیت و حیثیت انسانی و اسلامی خود را در همه عرصه‌ها و در تمام فعالیت‌ها باید حفظ نماید و خدمت به اسلام و تأمین توازن و عدالت اجتماعی را هدف خود قرار دهد.

مرجعیت سیاسی، مرجعیت قضایی و مرجعیت دینی زن

در این کتاب کوچک و کم حجم، در مورد حقوق و جایگاه زن جمعا ۲۵ سؤال مطرح شده و آیت‌الله فیاض به همه آن‌ها پاسخ گفته است و تنها در سؤال اول از ۱۷ سمت و پست سیاسی و اجرایی پرسیده شده که آیا از نگاه اسلام زن می‌تواند عهده دار آن‌ها شود یا نه؟

خلاصه سؤال اول چنین است:

«آیا زن مجاز است که سمت‌ها و پست‌های زیر را در دولت اسلامی بر عهده بگیرد:

۱. رهبری و ریاست عالی‌ه دولت؟

۲. ریاست وزرا یا مقام صدارت عظمی (نخست‌وزیری)؟

۳. وزارت با همه انواع تفویضی، تنفیذی (اجرایی) و مشورتی آن؟

۴. امارت استکفا؟

۵. امارت استیلا؟



۶. فرماندهی ارتش با همه‌ی انواع آن؟
۷. امارت جهاد بر ضد مشرکان؟
۸. فرماندهی جنگ‌ها مانند جنگ با یاغیان، محارب‌ان و رهنزان؟
۹. سرپرستی و فرماندهی پولیس؟
۱۰. سرپرستی و رهبری استخبارات یا پولیس مخفی؟
۱۱. قضاوت با همه اقسام آن مانند قضاوت عمومی، قضاوت مظالم، قضاوت مرتدین، ولایت حسبیه، قضاوت برای کودکان و قضاوت برای زنان؟
۱۲. ریاست قضا؟
۱۳. کاندید شدن برای پارلمان و سایر شوراهای نمایندگی؟
۱۴. اشتراک در انتخابات پارلمانی و سایر شوراهای نمایندگی؟
۱۵. سفارت کشور در خارج؟
۱۶. این که زن پولیس باشد؟
۱۷. این که زن، مخبر یا عضو استخبارات باشد؟»

آیت‌الله فیاض به هر یک از ۱۷ مورد بالا^۱ و به هر یک از ۲۵ سؤال به‌طور جداگانه، به اختصار و با کمی با تفصیل پاسخ گفته است. اما قبل از پاسخ به یکایک سؤالات، یک قاعده کلی را بیان کرده است مبنی بر این که: تصدی تمام این ۱۷ مورد برای زن مجاز است، مشروط بر دو شرط:

۱. در سؤال اول که متن کامل آن در بالا نقل شد در شماره های ۳ و ۴ و ۵ و ۱۱ از اقسام وزارت (تفویضی، اجرایی و مشورتی)، اقسام امارت (امارت استکفاء و امارت استیلا) و اقسام قضاوت (قضاوت عمومی، قضاوت مظالم، قضاوت مرتدین، ولایت حسبیه، قضاوت برای کودکان و قضاوت برای زنان) یاد شده است. از آنجا که ممکن است این اصطلاحات برای خواننده گرامی مشکل ایجاد کند، لازم دیدم که در پاورقی توضیحات لازم را ارائه کنم. این توضیحات قبلاً هم در پاورقی‌های کتاب (جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام) نشر شده بود که با کمی تلخیص مجدداً در این جا نقل می شود:

اول - اقسام وزارت:

واژه‌ی وزارت یا از مؤازرت به معنای مساعدت و معاونت گرفته شده و یا از وزر به معنای سنگینی یا بار سنگین و در هر دو حالت وزیر کسی است که بار سنگین وزارت یا بار سنگین کسی را که وی را به وزارت گمارده، با خود برمی دارد و با او کمک، همکاری و مساعدت می کند. برخی هم گفته‌اند که این کلمه ریشه‌ی فارسی دارد. اما در هر صورت این کلمه در قرآن و



حدیث هم ذکر شده است و امروز در معنای حقوقی و سیاسی و اداری آن ابهامی وجود ندارد. اما در مورد پیدایش آن در تاریخ اداری و سیاسی اسلام باید گفت که در دوره پیامبر اسلام و خلفای راشدین و خلفای اموی، سمت رسمی به این نام وجود نداشته است هرچند که در هر سه دوره کسانی از صحنه بودند که در عمل، نقش وزیر را بازی می‌کردند؛ اما زمانی که خلافت به بنی عباس انتقال یافت، به تأسی از روشی که در میان فارسیان متداول بود، رسماً این سمت یعنی وزارت ایجاد شد.

فقها کم‌تر از این سمت بحث کرده‌اند اما ماوردی در الاحکام السلطانیه و برخی از حقوق دانان، به تفصیل از آن بحث کرده و اقسام و وظایف آن را برشمرده‌اند. وی وزارت را به دو قسم تقسیم کرده است: وزارت تفویض و وزارت تنفیذ.

(۱) وزارت تفویض یا واگذاری این است که خلیفه یا امام، تدبیر و اداره تمام امور دولت را به وزیر، واگذار و تفویض صلاحیت کند. یعنی وزیر تفویض در واقع از همان صلاحیت‌هایی برخوردار است که خود خلیفه برخوردار است جز در سه مورد: تعیین ولی عهد، عزل وزیر و استعفای خود خلیفه که از صلاحیت‌های اختصاصی خلیفه است.

برخی گفته‌اند که نظام وزارت تفویضی، همان چیزی است که امروز در نظام‌های پارلمانی به نام صدارت عظمی یا نخست‌وزیری یاد می‌شود. زیرا رییس وزرا یا صدراعظم همان صلاحیت‌هایی را در نظام پارلمانی دارد که در خلافت اسلامی وزیر تفویض داشته است.

بر اساس این برداشت می‌توان گفت که در تاریخ سیاسی اسلام، خلافت در دوره‌های نخست، کاملاً مشابه به نظامی است که امروز به نام «نظام ریاستی» یاد می‌شود. یعنی در واقع نظام خلافت اولین نظامی بوده است که بذر سیستم ریاستی را کاشته است. اما از دوره بنی عباس که وزارت تفویض ایجاد شده، حالت مشابه به «نظام پارلمانی» به خود گرفته است. یعنی در رأس دولت هم رئیس دولت (خلیفه) و هم رئیس حکومت (وزیر تفویض) قرار داشته است و این از خصوصیات نظام پارلمانی است. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در تجربه سیاسی اسلام، سیستمی مشابه هر دو نظام ریاستی و پارلمانی وجود داشته است و از دیدگاه سیاسی اسلام هر دو نظام قابل قبول است و این که امروز در یک کشور اسلامی کدام یک از دو نظام، مناسب و شایسته است، بستگی به شرایط زمانی و مکانی و انتخاب مردم و نظام حقوق اساسی کشورها دارد.

(۲) اما وزارت تنفیذ یا اجرایی - چنان که از نام آن پیدا است - از نگاه رتبه پایین‌تر از وزارت تفویض است. زیرا وظیفه آن محدود به اجرای اوامر و دستورات خلیفه است و نمی‌تواند به نظر و اجتهاد خود عمل کند و در همه امور مطابق به دستوری که به وی داده شده باید عمل کند.

(۳) اما وزارت مشورتی هم چنان که از نام آن پیدا است، کاملاً مشابه به آن چیزی است که در نظام‌های امروزی به نام وزرای مشاور یاد می‌شوند. در مورد شرایط وزیر تفویض و وزیر تنفیذ و میزان صلاحیت‌های آنان و انواع امارت، ماوردی در الاحکام السلطانیه به تفصیل بحث کرده است.

برای تفصیل در مورد این موضوع، به این منابع رجوع کنید:

۱- امام ابوالحسن الماوردی، الاحکام السلطانیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۵ ص ۲۵ الی ص ۴۰.

۲- دکتر صبحی الصالح، النظم الاسلامیه، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۰، ص ۲۹۵ الی ۳۳۴.



- ۳- دکتر حسن ابراهیم حسن و دکتر علی ابراهیم حسن، النظم الاسلامیه، چاپ سوم، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۶۲، ص ۱۴۴ و مابعد.
- ۴- دکتر سمیر عالی، نظریه الدوله و آدابها فی الاسلام، چاپ اول، بیروت، المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۸، ص ۵۱ الی ص ۶۰.
- ۵- دکتر سلیمان محمد الطماوی، السلطات الثلاث فی الدساتیر المعاصره و فی الفكر السیاسی الاسلامی، چاپ ششم، مصر، دار الفكر العربی، ۱۹۹۶، ص ۴۰۵ الی ص ۴۱۹.
- ۶- دکتر وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، جلد ۶، چاپ سوم، دمشق، دار الفكر، ۱۹۸۹، ص ۷۲۶ الی ص ۷۳۸.

دوم- اقسام امارت:

کلمه‌ی امارت و امیر امروز ممکن است در معانی و موارد مختلفی به کار برده شود اما در تاریخ سیاسی و اداری اسلام در گذشته در دو مورد به کار می‌رفته است: یکی فرماندهی ارتش و اردو (امیر الجیش) و دیگری ولایت و سرپرستی یک منطقه یا بخشی از کشور که امروز به نام «والی» یا «استاندار» و در عربی «محافظ» نامیده می‌شود. از زمانی که قلمرو کشور اسلامی در زمان خلفای راشدین و بعد از آن توسعه یافت، خلیفه، اداره امور را در مرکز یا پایتخت برعهده داشت؛ اما اداره شهرها و سرزمین‌های دور و نزدیک را به امیران یا والیانی می‌سپرد که از طرف خلیفه به این وظیفه گمارده می‌شدند.

فقط امارت را به دو نوع تقسیم کرده‌اند: امارت خاصه و امارت عامه.

امارت خاصه محدود است به فرماندهی اردو، اداره مردم و دفاع از موجودیت دولت. در این نوع امارت صلاحیت قضاوت و جمع‌آوری مالیات و صدقات وجود نداشته است.

اما امارت عامه نیز بر دو قسم است:

الف- امارت استکفاء: این نوع امارت بر اساس انتخاب خلیفه صورت می‌گرفته است. بدین معنی که خلیفه شخصی را که مناسب، شایسته و باکفایت، تشخیص می‌داده، از سوی خود به اداره امور منطقه یا سرزمینی می‌گماشته است. این امیر منصوب از جانب خلیفه و دارای صلاحیت‌های زیر بوده است: فرماندهی ارتش، تعیین برنامه‌ها و خطوط جنگی، جمع‌آوری مالیات و گرفتن صدقات، تصویب مجازات‌ها، تسهیل امور حجاج و جنگ با دشمنان. گفته شده که شرایط امارت عامه استکفاء عین شرایط وزارت تفویض است، زیرا تنها فرق بین آن دو در ساحه و قلمرو صلاحیت‌ها است. وزیر تفویض در سطح همه کشور و امیر استکفاء در سطح ولایت و سرزمین خود صلاحیت دارد و گر نه ماهیت کار هر دو یکی است. البته وزیر تفویض از نگاه سلسله‌مراتب اداری بالاتر از امیر است زیرا او می‌تواند بر کار همه والیان و امیران نظارت و کنترل داشته باشد.

ب- امارت استیلاء: اما این نوع از امارت این است که شخصی در یکی از سرزمین‌های تابع خلافت مرکزی، از طریق زور و غلبه تسلط یابد و خلیفه هم امارت او را بپذیرد و اداره امور آن منطقه را به او واگذار کند. مگر مسایل خاص دینی که از صلاحیت‌های خاص خلیفه است و امیری که با استیلاء به قدرت رسیده در این مسایل حق دخالت یا تصمیم‌گیری ندارد. معلوم است که چنین امارت و ولایتی منصوب از جانب خلیفه و حتی مورد رضایت او نیست و حالت استثنایی دارد و معمولاً



در حالاتی پیش آمده که دولت دچار از هم گسیختگی و ناتوانی شده است و گفته شده این نوع امارت در روزگاران ضعف خلافت عباسی در بغداد، دیده شده و عمومیت ندارد.

سوم- اقسام قضاوت:

لازم است که درباره هر یک از شش مورد قضاوت که در متن ذکر شده، توضیحاتی داده شود تا منظور اصلی درست روشن شود:

قضاوت یکی از شاخه‌های ولایت عامه است که در مرحله اول، از صلاحیت‌های خاص پیامبر (ص)، خلفا و امامان بوده است، اما به تدریج از دوره خلفای راشدین و به دلیل توسعه قلمرو دولت اسلامی، مقام قضا از مقام خلافت و امامت جدا شده و اشخاص دیگری نیز در ولایت‌ها به عنوان قاضی از طرف مقام خلافت انتخاب شدند.

(در مورد تفکیک قوا در اسلام و پیدایش قوه مستقل قضاییه در صدر اسلام، رجوع کنید به: سرور دانش، حقوق اساسی افغانستان، چاپ اول، کابل، مؤسسه‌ی تحصیلات عالی ابن سینا، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹ تا ۱۹۲ و ص ۴۷۷ تا ۴۸۰).

قضاوت و صلاحیت‌های آن انواع مختلفی دارد که در متن به آن‌ها اشاره شده و اکنون هر کدام را اندکی توضیح می‌دهیم: (۱) قضاوت عمومی: امروز از این نوع قضاوت می‌توان به محاکم عمومی تعبیر کرد. ابوالحسن ماوردی قضات را به اقسام زیر تقسیم کرده است:

الف- قاضی با ولایت عمومی: اگر ولایت و صلاحیت قاضی عمومی باشد و همه عرصه‌ها را شامل شود، قاضی عمومی نامیده می‌شود.

ماوردی برای این نوع قاضی ده نوع صلاحیت را بر شمرده است از قبیل: فیصله منازعات، استیفای حقوق مردم، سرپرستی محجورین، نظارت بر اوقاف و تطبیق وصیت‌ها، اقامه حدود و غیره.

ب- قاضی محدود الولایه: قاضی‌ای است که یا حدود صلاحیت او محدود به منطقه یا شهر خاصی است و یا محدود به زمان خاصی و یا محدود به افراد و اطراف خاص در دعاوی. (الماوردی، الاحکام السلطانیه).

از آن‌چه اشاره شد روشن می‌شود که منظور از قضاوت عمومی قضات یا محاکمی است که صلاحیت رسیدگی به هر نوع دعاوی را دارند.

(۲) قضای مظالم: گاهی از این نوع قضا به ولایت مظالم نیز تعبیر می‌شود. قاضی مظالم در گذشته به حل و فصل منازعاتی می‌پرداخته که قاضی و محکمه از حل آن عاجز بوده است و یا طرفین دعوا به فیصله آن قناعت نداشته‌اند؛ اما ریشه اصلی پیدایش این نوع از قضاوت، تطبیق قانون بر اراکین دولت، والیان و قدرتمندان بوده است. یعنی کسانی که قاضی از تطبیق فیصله خود بر آنان ناتوان بوده است. درواقع این نوع قضاوت کاملاً مشابه است به آن‌چه امروز در برخی از سیستم‌های قضایی کشورها به نام محاکم اداری یا دیوان عدالت اداری یاد می‌شود. قاضی مظالم در دوره خلافت اسلامی گاهی به نام ناظر مظالم نیز یاد می‌شده است که وظیفه اصلی او رسیدگی به شکایت‌های مردم از والیان و کارگزاران حکومتی، بازستانی اموال غصب‌شده بیت‌المال و نظارت بر امور متصدیان بیت‌المال و به اصطلاح امروز مبارزه با فساد مالی و اداری بوده است.

برخی گفته‌اند این مقام، یعنی مقام ولایت مظالم از مقام قضاوت برتر است و امتیازات زیادی دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:



- رسیدگی به شکایاتی که مردم از والیان و دولت‌مردان دارند.
- رسیدگی به ستم کارمندانی که از مردم سوء استفاده مالی می‌کنند.
- رسیدگی به دیوان‌ها و دفاتر مالیاتی و دارایی.
- رسیدگی به شکایات کارمندان در مورد حقوق و امتیازات‌شان.
- باز پس گرفتن اموال غصب‌شده.
- نظارت بر اوقاف عمومی و خصوصی.
- تأیید و اجرای احکامی که متوقف‌مانده و تطبیق نشده است.
- نظارت بر اقامه مناسک و عبادات اسلامی مثل نمازهای جمعه و عید و حج و جهاد و...
- مجازات کردن کارمندان عالی رتبه دولتی.
- به تأخیر انداختن حکم قطعی در قضیه مشتبه و مشکوک برای دریافتن علل و اسباب آن. (دکتر صبحی صالح، پیشین، ص ۳۲۵)

۳) قضاوت مرتدین یا اهل رده: منظور قضایانی است که به موضوع ارتداد و بررسی جرم ارتداد و مرتدین می‌پرداخته‌اند.

۴) ولایت حسبیه: منظور از ولایت یا قضای حسبیه انجام وظایف دینی از باب امر به معروف و نهی از منکر در عرصه‌های مختلف عبادات و معاملات و حقوق‌الله و حقوق‌الناس است. در ابتدا محتسب از آن‌جا که بر امور تجار و اوضاع بازار نظارت داشته و از تخلفات و تقلبات جلوگیری می‌کرده، «والی بازار» نامیده می‌شده است. در زمان پیامبر (ص) سمراء بنت نهیک اسدی و سعید بن عاص، محتسب بازار مکه بودند و در زمان خلیفه دوم، الشفاء بنت ابی سلیمان که زن دانشمند و از صحابه پیامبر بود، بر بازار مدینه نظارت داشت.

اما به تدریج صلاحیت‌های محتسب گسترش یافته است و لذا می‌توان گفت که محتسب گاهی به برخی از منازعات رسیدگی می‌کرد که از این جهت به قضا نزدیک است و گاهی به تأدیب متخلفان از اوامر و نواهی و آداب شریعت یعنی امر به معروف و نهی از منکر می‌پرداخت که از این جهت به ولایت مظالم نزدیک است و گاهی هم به تنظیم امنیت و نظم عمومی در بازار و راه‌های عمومی می‌پرداخت که از این جهت به کار پولیس و شاروالی نزدیک است و از این‌رو می‌توان گفت که محتسب در گذشته به کارهایی می‌پرداخته که در نظام‌های امروزی وظایف او را چندین اداره بر عهده دارد مانند: شاروالی، ادارات صحت و بهداشتی، ادارات کار و امور اجتماعی، مراکز اطلاعات و فرهنگ، اداره پولیس، ادارات ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر و غیره.

(رجوع کنید به: دکتر سمیر عالی، پیشین ص ۵۸. دکتر الطماوی، پیشین، ص ۴۳۴ تا ص ۴۴۷).

۵) اما منظور از قضاوت کودکان چیزی است که امروز به نام محاکم اختصاصی اطفال نامیده می‌شود و صلاحیت آن رسیدگی به تخلفات کودکان است نه متخلفان و مجرمان دیگر.

۶) منظور از قضاوت زنان، قضاتی است که تنها به جرایم زنان رسیدگی می‌کنند. آن‌چه امروز به نام محاکم خانواده یا محاکم احوال شخصیه یاد می‌شود، نزدیک به همین نوع قضاوت و محاکم است.



(۱) رعایت کرامت و شرف و عفت؛

(۲) منافات نداشتن با تکالیف واجب اسلامی.

ایشان این قاعده عمومی را چنین بیان کرده است:

«بر زن واجب است که بدن و اندام خود را از بیگانه بپوشاند و از کرامت، شرف و عفت خود محافظت کند و خود را از هر نوع آلودگی پاک نگاه دارد. هرگاه زن مسلمان چنین باشد، تصدی هر عملی که با تکالیف واجب اسلامی او منافات نداشته باشد، برای او مجاز است، اعم از این که یک امر اجتماعی باشد، مانند ریاست دولت یا پست‌های دیگر یا یک شغل فردی باشد، مانند رانندگی و خلبانی و غیره.

روشن است که بر عهده گرفتن اعمال و سمت‌های فوق برای زن، مستلزم برهنگی، بی‌حجابی و عدم محافظت از کرامت اسلامی خود به عنوان یک زن مسلمان نیست، بلکه حفظ کرامت و شرف در حال بر عهده گرفتن پست‌های بزرگ در دولت؛ شأن، ارزش، جایگاه اجتماعی و صلابت اعتقادی و ایمانی زن را افزایش می‌دهد.

خلاصه این که زن مسلمان در صورتی که در اراده خود نیرومند و در عقیده و ایمان خود استوار و با صلابت باشد و شرف و کرامت خود را پاس دارد، می‌تواند همه سمت‌ها و پست‌های یادشده در سؤال اول را بر عهده بگیرد و از این جهت هیچ فرقی بین مرد و زن نیست».^۱

اما در میان همه ۱۷ سمت فوق، سه مورد از موضوعات بسیار مهمی است که در میان علما و فقهای جهان اسلام اعم از شیعه و سنی، مورد اختلاف است و اکثریت در این سه مورد نظر مخالف دارند. این سه موضوع عبارت است از:

(۱) مقام رهبری حکومت (ریاست عالی دولت که گاهی در زبان فقها از آن به عنوان خلیفه، امیرالمؤمنین یا ولایت عامه، ولی امر مسلمین نیز یاد می‌شود).

باید یادآوری کرد که هم در گذشته و هم در نظام‌های فعلی، محاکم اختصاصی دیگری نیز وجود دارد؛ مانند محاکم عسکری که در گذشته قاضی عسکر نامیده می‌شده است و یا محاکم مواد مخدر که به جرایم و مجرمین مربوط به مواد مخدر رسیدگی می‌کنند. البته باید گفت که محاکم اختصاصی غیر از محاکم خاص است که برای درک تفاوت‌های آن دو به مباحث حقوقی و قضایی مراجعه شود.

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ترجمه سرور دانش، کابل، خزان ۱۳۹۲، ص ۳۰.



۲) قضاوت اعم از قاضی القضاات یا رئیس دادگاه عالی و قاضی عضو محکمه.

۳) مقام افتا یا صدور فتوا. از این سه عنوان می توان به عنوان «مرجعیت سیاسی»، «مرجعیت قضایی» و «مرجعیت دینی» یاد کرد. سؤال اساسی این است که آیا زن می تواند عهده دار این سمت ها شود؟

در میان فقها کسانی هستند که زن را مستحق هیچ یک از مقام های فوق و حتی پایین تر از آن نمی دانند و کسانی هم مانند این حزم و ابن رشد از فقهای اهل سنت تنها مقام خلافت را برای زن ممنوع و بقیه سمت ها را مجاز می دانند.

در میان علمای مذاهب اهل سنت در مورد سمت رهبری و زمامداری یا ولایت عامه و خلافت، اتفاق نظر وجود دارد در این که از شرایط اصلی آن این است که مرد باشد و زن نمی تواند به این مقام برگزیده شود.

در میان فقهای شیعه نیز اکثریت مطلق بر این نظرند که زمامدار یا ریاست عالییه دولت باید مرد باشد. دلیل این نظر به طور عمده ادعای اجماع در مورد شرطیت مرد در قاضی است و چون قضاوت نیز از شئون ولایت و امامت است، پس امام و حاکم یا زمامدار اسلامی نیز باید مرد باشد.

اما شادروان آیت الله فیاض تمام این سمت ها را برای زن مجاز و مشروع می دانند. فتوای آیت الله فیاض صرفاً یک تغییر فقهی نیست، بلکه واکاوی اعمال قدرت و خشونت در بستر تاریخ فقه در برابر زن و یک ساختار شکنی در گفتمان قدرت سنتی است. این فتواها انحصار زعامت، قضاوت و مرجعیت را از سیطره نگاه مردسالارانه خارج کرده و به یک عقلانیت شایسته سالارانه و مبتنی بر کرامت انسانی منتقل می کند.

آیت الله فیاض در مورد زن در جایگاه رهبری حکومت اسلامی چنین گفته است:

«آیا می توان برای زن مسلمان در زمان غیبت، در صورتی که همه ی شرایط از نگاه فقهات، اعلمیت، عدالت، استقامت و قدرت اجرای دستورات الهی را واجد باشد، تصدی سمت رهبری و قدرت حاکم در دولتی را که بر اساس دین و مبتنی بر اصل حاکمیت خداوند تأسیس شده را ثابت کرد؟ جواب این است که اکثر فقهای بزرگوار معتقد به ثبوت این مقام برای زن مسلمان نیستند، ولی ثبوت آن خالی از قوت نیست. زیرا دلیلی بر عدم ثبوت نیست، مگر ادعای اجماع در این مسأله، در حالی که اجماع در ذات خود حجت نیست و اعتبار ندارد، مگر این که احراز شود که در زمان معصومین (ع) نیز



ثابت بوده و از آن زمان دست به دست و طبقه بعد از طبقه به ما رسیده باشد؛ اما هیچ‌راهی برای این احراز وجود ندارد»^۱.

در جای دیگر از این کتاب با تفصیل بیشتر چنین فرموده است:

«آنچه در اسلام برای پیامبر اکرم(ص) و امام(ع) ثابت است در ارتباط به دین اسلام در مرحله تطبیق شریعت، اجرای حدود، حفاظت از آن چه در آن مصلحت می‌بیند و قانون‌گذاری با عنوان ثانوی در منطقه فراغ (عرصه مباحات اصلی) بر اساس مقتضیات شرایط و نیاز زمان؛ برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است. زیرا به امتداد و دوام شریعت جاویدانه اسلام، زعامت دینی نیز دوام و استمرار دارد و نمی‌توان این زعامت را به زمان حضور منحصر دانست. چون با جاویدانگی شریعت هم‌خوانی ندارد. زعامت در زمان پیامبر اکرم(ص) در چهره رسالت و در زمان ائمه معصومین(ع) در چهره امامت و در زمان غیبت در فقاقت فقه‌های جامع‌الشرایط که از جمله آن شرایط، علمیت است، تبارز می‌یابد، با این تفاوت که - چنان که در جای آن یادآوری کرده‌ایم - زعامت فقها در زمان غیبت، در طول زعامت پیامبر(ص) و ائمه(ع)، قرار دارد و از نگاه رتبه و کمال نیز پایین‌تر از آن است.

اما آیا این زعامت دینی به مرد مسلمان اختصاص دارد، در صورتی که واجد شرایط آن باشد یا زن مسلمان را نیز، در صورتی که دارای همه آن شرایط باشد، شامل می‌شود؟

جواب این است که اکثر فقها قایل به تخصیص آن به مرد مسلمان و عدم عمومیت آن هستند؛ اما عمومیت آن خالی از قوت نیست، در صورتی که تمام شرایط زعامت دینی در زن مسلمان فراهم باشد»^۲.

در قسمت دیگر از این بحث، آیت‌الله فیاض با اشاره به اختلاف فقها در موضوع «ولایت فقیه» گفته است که در صورت پذیرفتن ولایت برای فقیه، این ولایت اختصاص به مرد ندارد و برای زن در صورتی که سایر شرایط را واجد باشد، نیز قابل اثبات است. در این مورد سؤال چنین مطرح شده است:

«تصدی ولایت عامه (رهبری عمومی)، مشروط بر سه شرط است: ۱- آگاهی و علم به شریعت اسلامی. ۲- عدالت. ۳- داشتن کفایت و شایستگی و خبره بودن به حسب نوع ولایت. این شرایط ممکن است در وجود زن نیز - مثل مرد- فراهم شود. اگر این شرایط برای زن فراهم شود، آیا او می‌تواند همه یا برخی از مقام‌ها و سمت‌های هفده‌گانه مندرج در سؤال اول را بر عهده بگیرد یا این که

۱. منبع پیشین، ص ۳۲.

۲. منبع پیشین، ص ۳۷ و ۳۸.



علاوه بر آن شرایط، مرد بودن نیز شرط است و بر زن حرام است که آن مقامها را عهده‌دار شود؟ چرا؟
خواهشمندم با ادله اسلامی توضیح دهید».

آیت‌الله در جواب فرموده‌اند:

«اکثر فقهای امامیه از پیشینیان و پسینیان، به ولایت عامه فقیه جامع‌الشرایط به شمول شرط علمیت، معتقد نیستند. قایلان به این نظریه (ولایت عامه فقیه) در میان فقهای امامیه کم هستند. کسانی که هم معتقد به این نظریه هستند، تحقق آن را مشروط به شرایط آن مانند علمیت، عدالت، کفایت و غیره می‌دانند؛ اما ثبوت این ولایت، برای زن مسلمان از نگاه اکثر فقها محل اشکال است و بلکه منع شده است، ولی از نظر ما ثبوت آن غیر بعید است، در صورتی که همه شرایط ولایت مثل علمیت، عدالت، کفایت و غیره را داشته باشد. اما در مورد بر عهده گرفتن سایر سمت‌ها و مقامها توسط زن، هیچ اشکالی وجود ندارد»^۱

سؤال دیگر هم با تفکیک کشورها از جهت اسلامی بودن یا نبودن مطرح شده که آیا تصدی سمت‌های ذکر شده توسط زن در این کشورها از این جهت تفاوت دارد یا نه؟ در سؤال چنین آمده است:

«در صورتی که کشور، غیر اسلامی باشد مانند کشورهای اروپایی یا کشورهای اسلامی‌ای که در آن‌ها مطابق به حکم قرآن حکومت نمی‌شود مانند اکثر کشورهای اسلامی کنونی؛ آیا جواب در مورد شایستگی زن در تصدی سمت‌های سیاسی ذکر شده در سؤال اول، تفاوت می‌کند؟»

آیت‌الله در جواب گفته است که در سایر موارد بین فقها اختلافی وجود ندارد، اما در سه مورد «مرجعیت سیاسی، مرجعیت قضایی و مرجعیت دینی» اختلاف و اشکال وجود دارد. اما نظر من جواز هر سه مورد است. متن جواب آیت‌الله چنین است:

«از نظر فقها در دولت استوار بر اصل حاکمیت دین، تنها در سه مورد اشکال وجود دارد: اول این که زن متصدی بالاترین مقام حاکم در آن دولت (ریاست عالیه دولت) شود. دوم این که در این دولت زن عهده‌دار سمت قضاوت شود. سوم این که در این دولت زن عهده‌دار مقام افتا شود. هر چند که اظهر در نظر ما جواز هر سه مورد است، مشروط بر این که شرایط این سمت‌ها در وجود زن فراهم باشد؛ اما بر عهده گرفتن سایر سمت‌ها در دولت اسلامی مبتنی بر حاکمیت دین، توسط زنان، از نظر همه فقیهان



جواز دارد. اما اگر دولت، اسلامی نباشد، برای زنان بر عهده گرفتن همه سمت‌ها، بدون استثنا، جواز دارد.»

سؤال کننده در یک سؤال جداگانه دیگر پرسیده است که: «مخالفان یعنی کسانی که معتقد به حقوق سیاسی برای زن نیستند، به «اجماع» استدلال می‌کنند. در این جا چند سؤال مطرح می‌شود: (۱) چنین اجماعی چگونه تحقق می‌یابد؟»

جواب آیت‌الله:

«اکثر فقها (رضوان الله علیهم) ادعای اجماع دارند بر منع تصدی منصب قضا، منصب افتاء و منصب ولایت عامه (رهبری) توسط زن در دولت اسلامی، یعنی دولتی که استوار بر اساس حاکمیت دین است. اما این که زن در دولت اسلامی متصدی منصب‌ها و سمت‌های دیگر اعم از سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی یا حقوقی و غیره شود، هیچ مانعی وجود ندارد و اجماعی هم در کار نیست. اما در دولت غیر اسلامی که مبتنی بر اساس دین نیست، چه در کشورهای اسلامی یا غیراسلامی، جایز است که زن هر سمت از سمت‌های حکومتی را بدون استثنا و حتی ریاست دولت را بر عهده بگیرد».^۱

سؤال دیگر:

«به نظر شما، آیا نوع نگاه به حقوق و مسؤولیت‌های سیاسی زن در چارچوب کلی نظام سیاسی اسلامی، با نوع نگاه به حقوق او به عنوان یک موضوع جزئی فقهی تفاوت دارد؟ آیا با تفاوت این دو نگاه، احکام و حقوق زن نیز تفاوت پیدا می‌کند؟»

جواب آیت‌الله:

«چنان که گفته شد در نظام اسلامی به‌طور کلی در همه ابعاد اعتقادی، عملی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و غیره، هیچ فرقی بین مرد و زن وجود ندارد جز در سه سمت مهم از نظر اکثر فقها که قبلاً بدان اشاره شده است».^۲

جواز قضاوت برای زن

با توجه به اهمیت مسأله قاضی شدن زن و یا شرط مرد بودن قاضی، از نظر آیت‌الله فیاض در این مورد به صورت جداگانه سؤال شده است. خلاصه جواب آیت‌الله این است که در قضاوت، مرد

۱. منبع پیشین، ص ۷۲.

۲. منبع پیشین، ص ۸۵.



بودن شرط نیست و زن در صورتی که شرایط قضاوت را داشته باشد، می‌تواند همچون مرد نه تنها قاضی عادی بلکه رئیس دادگاه عالی و قاضی القضاات باشد.

از نگاه آیت‌الله فیاض قاضی بودن زن در دو حالت قابل تصور است:

اول در کشوری که حکومت اسلامی در آن وجود ندارد، بلکه یک حکومت غیردینی و عرفی حاکم است. در این صورت چون شرط خاص دینی مطرح نیست، برای تصدی سمت قضا هیچ فرقی بین زن و مرد وجود ندارد.

دوم در حکومت اسلامی و شرعی، از آنجا که رئیس دولت باید فقیه واجد شرایط باشد، اکثر فقها زن را برای این مقام و مقام قضاوت مجاز نمی‌دانند، اما نظر آیت‌الله فیاض این است که در این حالت نیز زن در صورتی که واجد شرایط زعامت و ولایت شرعی باشد، هم می‌تواند در رأس دولت قرار بگیرد و هم می‌تواند قاضی باشد.

آیت‌الله فیاض ضمن تشریح جایگاه و وظیفه قاضی در حکومت اسلامی گفته است:

«قضاوت در اسلام عبارت است از حل و فصل خصومت بین متخاصمین و پایان دادن به آن بر طبق موازین و معیارهای تعیین شده در شریعت. قاضی شرعی نیز کسی است که از طرف خداوند منصوب شده و از نگاه شرعی ولایت دارد بر تطبیق احکام شرعی، اجرای حدود، اقامه تعزیرات، قطع منازعات و مراعات بین مسلمانان و گرفتن حق مظلوم از ظالمان به هر ترتیب ممکن مشروع، به منظور حفاظت از مصالح بزرگ مؤمنان که عبارت است از عدالت اجتماعی و ایجاد توازن.

در یک کلام، آن چه در اسلام برای پیامبر اکرم (ص) و امام (ع) ثابت است در ارتباط به دین اسلام در مرحله تطبیق شریعت، اجرای حدود، حفاظت از آن چه در آن مصلحت می‌بیند، و قانون‌گذاری با عنوان ثانوی در منطقه فراغ (عرصه مباحات اصلی) بر اساس مقتضیات شرایط و نیاز زمان؛ برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است. زیرا به امتداد و دوام شریعت جاویدانه اسلام، زعامت دینی نیز دوام و استمرار دارد و نمی‌توان این زعامت را به زمان حضور منحصر دانست. چون با جاویدانگی شریعت انسجام ندارد. زعامت در زمان پیامبر اکرم (ص) در چهره رسالت و در زمان ائمه معصومین (ع) در چهره امامت و در زمان غیبت در فقاہت فقه‌های جامع‌الشرایط که از آن جمله اعلمیت است، تبارز می‌یابد، با این تفاوت که زعامت فقها در زمان غیبت، در طول زعامت پیامبر (ص) و ائمه (ع) در زمان حضور، قرار دارد و از نگاه رتبه و کمال نیز پایین‌تر از آن است.



اما آیا این زعامت دینی به مرد مسلمان اختصاص دارد، در صورتی که واجد شرایط آن باشد یا زن مسلمان را نیز، در صورتی که دارای همه آن شرایط باشد، شامل می‌شود؟

جواب این است که اکثر فقها قایل به تخصیص آن به مرد مسلمان و عدم عمومیت آن هستند؛ اما عمومیت آن خالی از قوت نیست، در صورتی که تمام شرایط زعامت دینی در زن مسلمان فراهم باشد. اما در مورد قضاوت عرفی بین مردم که مبتنی بر ثبوت ولایت و زعامت دینی قاضی نیست، هیچ فرقی بین مرد و زن وجود ندارد.^۱

زن و امر به معروف و نهی از منکر

با توجه به آیه: الذین ان مکنهم فی الارض اقاموا الصلاه و اتوا الزکاه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر.^۲

«همنان که اگر به آنان در زمین قدرت و حاکمیت ببخشیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات را پرداخت می‌نمایند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.»

و آیه: ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون.^۳

«و باید از میان شما گروهی باشد که مردم را به نیکی فرا خوانند و آنان را به کار پسندیده امر و از کار ناپسند و نکوهیده نهی کنند. اینانند که رستگارند.»

و با توجه به این که امر به معروف و نهی از منکر یک مسئولیت اجتماعی است و در آیه فوق این مسئولیت به "امتگ سپرده شده است، آیا زنان نیز می‌توانند در این مسئولیت اجتماعی سهم بگیرند و آیا امت شامل زنان هم می‌شود؟

آیت‌الله در جواب گفته است:

امر به معروف و نهی از منکر، یک فریضه الهی و بدون هیچ فرقی بین مرد و زن، بر همه واجب است؛ اما اختصاص این فریضه - مانند سایر فرایض الهی - به مرد، بدون زن، غیر محتمل است. زیرا زن هم مورد خطاب آیه مبارکه و احادیث شریف است و از سوی دیگر اختصاص یا انحصار یک حکم

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۳۶ الی ۳۹.

۲. حج/۴۱

۳. آل عمران/۱۰۴.



در شریعت مقدس به گروه خاصی، منوط به تحقق موضوع آن حکم در آن گروه خاص است. به عنوان مثال اختصاص احکام حیض، استحاضه و نفاس و مانند آن به گروه زنان، بدان جهت است که موضوع آن‌ها به آن گروه یعنی زنان اختصاص دارد. در غیر این حالت، احکام شریعت واحد، بین همه پیروان آن مشترک است. بنابراین وجوب امر به معروف و نهی از منکر، مانند وجوب نماز، روزه، حج و مانند آن‌ها است و هیچ دلیلی برای اختصاص وجود ندارد و صرف این که خطاب‌های قرآنی متوجه مردان است، دلیل بر اختصاص نیست. زیرا:

اولاً: بر اساس قاعده «اشتراک همه پیروان یک شریعت در تکلیف» احکام شرعیه مجعول در شریعت مقدس، اختصاص به گروه خاصی ندارد.

ثانیاً: خطاب‌های قرآنی به‌طور نوعی متوجه مردم (ناس) یا انسان است که هم مرد را شامل می‌شود و هم زن را.

ثالثاً: امر به معروف و نهی از منکر دارای مراتب و درجاتی است که یکی از آن مراتب، امر به معروف و نهی از منکر با زبان است و این مرتبه از امر به معروف و نهی از منکر، احتیاج به قوه اجرایی ندارد و هر کس که هرچند به‌طور نسبی قادر بر آن باشد، بر او واجب خواهد بود.

از طرف دیگر مراد از «امت» جماعت و گروه است؛ زیرا امر به معروف و نهی از منکر بر همه واجب کفایی است که - مثل هر واجب کفایی دیگر - اگر گروهی آن را انجام دهند، از دیگران ساقط می‌شود. هم‌چنین باید گفت که مراد از امت، اعم از مردان و زنان است و هیچ فرقی بین آنان در بر عهده گرفتن این فریضه مهم اجتماعی نیست.^۱

شهادت زن و رأی او در شورا

با توجه به این که در فقه شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد حساب شده، آیا در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز چنین است؟ آیا زن می‌تواند در انتخابات شرکت کند و رأی بدهد و در پارلمان عضو شود و یا ریاست پارلمان و یا ریاست کمیسیون‌های پارلمان را به عهده بگیرد؟ و اگر برای زن جایز باشد که نماینده مجلس قانون‌گذاری (پارلمان) باشد، آیا شهادت (گواهی) او در مسایل سیاسی‌ای که در پارلمان مطرح می‌شود، مانند برخی از مسایل اجتماعی و فقهی، معادل نصف

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۴۲ الی ۴۴ و ۴۹ و ۵۰.



شهادت مرد محسوب می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا رأی دادن زن در مسایل سیاسی یک رأی کامل حساب می‌شود یا نصف رأی؟

آیت‌الله فیاض در جواب گفته است:

مشورت بین افراد شایسته امت اعم از مردان و زنان در تمام دستگاه‌های دولت و تشکیل شورا، از واجبات و مکلفیت‌های دولت است. زیرا تبادل افکار و آگاهی‌های علمی و تجربه عملی و مشوره در امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، امنیتی، فرهنگی، آموزشی و غیره در هر دولتی چه شرعی باشد یا غیر شرعی، یک امر ضروری و حیاتی است و پیش‌تر گفته شد که وظیفه شرعی زمامدار در دولت اسلامی این است که با کارشناسان، علما و نخبگان امین و مخلص اعم از مردان و زنان در همه تشکیلات و دستگاه‌های دولت، مشورت کند. زیرا بر عهده گرفتن پست‌های حکومتی باید بر اساس شایستگی و لیاقت باشد، چه مرد باشد یا زن. بنابراین زن می‌تواند در صورت شایستگی و لیاقت و تخصص، خود را برای عضویت در مجالس پارلمانی کاندید کند، چه در دولت اسلامی باشد یا غیر اسلامی.

شهادت زن در همه مسایل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، معادل و برابر با شهادت مرد محسوب می‌شود و هیچ فرقی بین آن دو وجود ندارد و هم‌چنین رأی او مانند رأی مرد است. اما این که شهادت (گواهی) زن، نصف شهادت مرد محسوب می‌شود، مربوط به موارد خاصی است که نص خاص در شریعت درباره آن‌ها وارد شده است.^۱

در توضیح نظر آیت‌الله فیاض باید گفت:

که منظور از این بحث این است که در رأی‌گیری‌ها، انتخابات، مذاکرات پارلمانی و مباحث مشابه آن که زن هم حضور و مشارکت پیدا می‌کند، رأی و نظر زن مانند مرد یک رأی کامل محسوب می‌شود و نه ناقص و یا نصف رأی مرد و این که گفته شده که شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است در موارد خاصی است که در فقه ذکر شده و نمی‌توان آن را بر همه موارد تعمیم داد.

مبنای اصلی این مسأله آیه شریفه ۲۸۲ سوره بقره است: «واستشهدوا شهیدین من رجالکم فان لم یكونا رجلین فرجل و امرأتان مّمن ترضون من الشهداء آن تفضلّ احدهما فتذکر احدهما الاخری.» یعنی: «علاوه بر نوشتن سند در دین، از میان مردان تان دو تن را گواه بگیرید و اگر دو مرد نبودند یک

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۵۳ و ۵۴ و ص ۵۸ و ۵۹.



مرد و دو زن از گواهانی که می‌پسندید گواه باشند. تعیین دو زن به جای یک مرد برای این است که بیم آن می‌رود که یکی از آن دو زن فراموش کند که در این صورت باید یکی از آن دو که به خاطر دارد دیگری را یادآوری کند.»

چنان‌که از ظاهر آیه پیدا است اولاً منظور از ضلالت (تضل) در آیه فراموشی است و نه گمراهی یعنی در نظر گرفتن دو زن بدان جهت است که ممکن است یکی از آن دو، موضوع شهادت را فراموش کند که در این صورت زن دوم یادآوری خواهد کرد. ثانیاً مطابق آن چه در فقه بیان شده، شهادت در محکمه باید با تمام جزئیات خود متکی و مبتنی بر حس و مشاهده باشد و حدس و گمان کفایت نمی‌کند و چون زن به‌طور غالب مخصوصاً در گذشته‌ها، مصروف امور خانواده بوده و کم‌تر در صحنه‌های عملی و اجتماعی حضور داشته است، شهادت او کم‌تر مبتنی بر حس تلقی شده است و از این رو و با توجه به این که شهادت و گواهی دادن مخصوصاً در امور مالی مانند دین یک موضوع حقوقی و قضایی بسیار مهم است و به اثبات یا تضييع حقوق افراد ارتباط دارد، در شریعت شهادت یک زن را کافی ندانسته و «تعدد» را معتبر دانسته است تا شهادت دو زن مکمل یک‌دیگر محسوب شود.

پس اعتبار تعدد به خاطر نقصان در اهلیت حقوقی و انسانی زن نیست بلکه به خاطر عامل خارجی یعنی فراموشی، عدم حضور و عدم حس و ماهیت خاص شهادت است و از همین رو در مسایلی که ویژه‌ی زنان است یعنی زن در آن مسایل بیش‌تر از مردان اهل اطلاع است، مثل موضوعات مربوط به ولادت، عیوب خاص زنانه و وجود یا عدم بکارت و مشابه آن‌ها، شهادت زن به تنهایی نیز کفایت می‌کند. اما این که شهادت زن در چه مواردی پذیرفته می‌شود و در چه مواردی اصلاً پذیرفته نمی‌شود و در مواردی هم که پذیرفته می‌شود، آیا با ضمیمه شهادت مرد باشد یا به‌طور منفرد یعنی بدون ضمیمه شهادت مرد و در موارد انفراد هم آیا شهادت یک زن هم کافی است یا تعدد شرط است؟ نظریات و فتوای‌های گوناگونی در مذاهب فقهی اسلامی وجود دارد که برای مطالعه آن‌ها باید به منابع فقهی مربوطه مراجعه شود.

در میان فقه‌های معاصر از جمله مرحوم آیت‌الله صانعی به تفصیل این موضوع را مورد بررسی قرار داده و با نقد ادله ادعا شده نتیجه گرفته که شهادت زن با مرد هیچ فرقی ندارد و اگر در آیه فوق دو زن برابر یک مرد در نظر گرفته شده، منحصر به مورد خاص است و عدم قبول شهادت یک زن، به



خاطر علت و عارضه "فراموشی" است و این علت اختصاص به زن ندارد و هرگاه در مرد هم محرز شود، شهادت او پذیرفته نمی‌شود.^۱

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، نظر آیت‌الله فیاض در مورد تصدی مقامات سیاسی، دینی، قضایی و اجرایی برای زن را می‌توان چنین فشرده کرد:

الف- در کشور اسلامی با حاکمیت حکومت شرعی اسلامی، مرجعیت سیاسی (عالی‌ترین مقام رهبری دولت)، مرجعیت قضائی و مرجعیت دینی افتا (مرجع تقلید و صدور فتوا) برای زن، از نظر مشهور فقها مجاز نیست، ولی از دیدگاه آیت‌الله فیاض، هیچ اشکال دینی و شرعی ندارد و زن می‌تواند در صورتی که سایر شرایط را واجد باشد- متصدی این مقام‌ها شود.

ب- در کشور اسلامی که حکومت شرعی اسلامی دارد، سمت‌های پایین‌تر از سه مقام یادشده، بدون هیچ شک و شبهه‌ای از نظر همه فقهای شیعه جواز دارد، از قبیل: نخست وزیر، وزیر، سفیر، امیر، فرمانده جنگ، نماینده پارلمان و هر سمت اجرائی و اداری دیگر.

ج- در کشورهای اسلامی که حکومت اسلامی در آنجا حاکم نیست و حکومت عرفی دارد، تصدی تمام مقامات سیاسی و قضایی و اجرایی برای زن مجاز است.

د- در کشورهای غیر اسلامی نیز که حکومت‌های عرفی دارند، تصدی تمام مقامات یاد شده برای زن جواز دارد.

۱. آیت‌الله صائمی، رویکردی به حقوق زنان، بررسی فقهی شهادت زن در اسلام، ص ۳۸۹ و مابعد



مبحث دوم - استدلال آیت‌الله فیاض برای اثبات نظریه و نقد نظر مخالفان

با توجه به نتایج بحث قبلی اکنون مهم‌ترین موضوع قابل طرح این است که دلیل این ادعا چیست و آیت‌الله فیاض برای اثبات جواز تصدی این مقامات بلند سیاسی و دینی برای زن، چه دلایلی و چه نوع استدلالی را ارائه کرده است؟ لازم است با توجه به اهمیت این موضوع، این قسمت از بحث را اندکی بیشتر توضیح بدهیم، چون دلیل یا دلایلی که برای این ادعا ارائه می‌شود، یکی از مهم‌ترین مبنای‌ای است که در موضوعات مختلف سیاسی و حقوقی دیگر هم می‌توان از آن استفاده کرد و در واقع یک چارچوب کلان فقهاتی را راجع به بسیاری از موضوعات و رویدادها تأسیس خواهد کرد.

این استدلال جوانب و ابعاد مختلف دارد که در بخش‌های مختلف کتاب‌های آیت‌الله ارائه شده، اما تا آنجا که در گنجایش این نوشتار مختصر باشد، نکات مهم آن را به شیوه منسجم و یکپارچه و با توضیحات بیشتر ارائه خواهم کرد. این استدلال به‌طور عمده مبتنی و متکی بر دو مقدمه طولانی است:

۱. مقدمه اول این است که ما در اسلام، برای احکامی که از جانب خداوند و شارع اسلام به عنوان شریعت بیان شده، دو قلمرو داریم: یکی قلمرو «اصول پایه ثابت»، یعنی قواعد و احکامی که هیچگاه با مرور زمان و دگرگونی شرایط زندگی انسان، تغییر نمی‌کند و دایمی و جاویدان هستند و دوم قلمروی که از ساحه اول گسترده‌تر است؛ ساحه‌ای است که جزء «مباحات اولیه» بوده و از طرف شریعت برای آن حکم الزامی وضع نشده است و شارع تصمیم در مورد آن‌ها را به مسئولین امر یعنی متولیان رهبری جامعه بشری واگذار کرده است تا مطابق با شرایط در مورد آن‌ها قانون‌گذاری کنند. از این قلمرو به نام «منطقه الفراغ» یاد می‌شود.

۲. مقدمه دوم این است که مسأله حقوق زن و به عهده گرفتن سمت‌ها و مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی توسط زنان که فعلاً ۱۷ مورد آن و مخصوصاً رهبری سیاسی و دینی و قضایی مورد بحث ما است، در قلمرو دوم یعنی «مباحات» قرار می‌گیرد و در شریعت از آن منع نشده است و دلایلی که از طرف مخالفان بیان شده است، نمی‌توانند این منع را اثبات کند.

از این دو مقدمه این نتیجه به دست می‌آید که در دین اسلام و منابع اصلی شریعت، هیچ ممانعتی در مورد فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی زنان از پایین‌ترین تا بالاترین سطح وجود ندارد و در همه این موارد، زن و مرد در صورتی که واجد شرایط مربوطه از نگاه علمی و عملی باشند، بدون تبعیض و تفاوت می‌توانند عهده دار این سمت‌ها شوند.



اما هر یک از این دو مقدمه نیاز به بحث و توضیح بیشتر دارد یعنی باید بدانیم که «منطقه الفراغ» و دلیل آن چیست و حدود و ثغور آن کدام است؟ و همچنین آیا واقعا در متون و منابع شریعت هیچ دلیلی بر منع این فعالیت‌ها برای زنان وجود ندارد؟ و اگر چنین باشد پس چرا عده زیادی در جهان اسلام در این مورد نظر مخالف دارند؟ و اصولا دلایل آنان چیست؟

مقدمه اول - منطقه الفراغ

اصطلاح «منطقه الفراغ» از نگاه محتوا شاید چیزی نو نباشد و شماری از پیشینیان فقه‌های شیعه آن را تحت عنوان «مالانص فیه» و برخی از فقه‌های اهل سنت به نام «منطقه العفو» بحث کرده‌اند و گاهی هم تحت عنوان «نقش شرایط زمان و مکان در فقه» نیز این موضوع را مورد بحث قرار داده‌اند. اما خود این اصطلاح، تا جایی که من به خاطر دارم، از ابتکارات شهید سید محمدباقر صدر است. شهید صدر که هم دوره آیت‌الله فیاض و او هم از شاگردان برجسته آیت‌الله خوئی بود، واقعا متفکر نابغه، مجتهد مبتکر و ستاره‌ای بود که دیر طلوع و بسیار زود غروب کرد! و اگر تا حالا حیات می‌داشت در عرصه اندیشه اسلامی یک دگرگونی عمیق ایجاد می‌کرد. غیر از عرصه فقه و اصول، کتاب‌های شهید صدر به نام‌های فلسفتنا، اقتصادنا، الاسس المنطقیه، البنک اللاربوی و الاسلام یقود الحیاه، نشان دهنده ابتکار، خلاقیت و ژرفای اندیشه این دانشمند بی‌همتا است.

در حدود ۴۸ سال پیش که کتاب «اقتصادنا» را مباحثه می‌کردیم، اصطلاح «منطقه الفراغ» را برای بار نخست در این کتاب دیدم. شهید صدر بعدها در کتاب «الاسلام یقود الحیات» نیز این اصطلاح را به کار برده است. کتاب اقتصادنا که در حدود ۶۵ سال پیش تألیف شده، با بررسی دقیق و جامع مفاهیم علم اقتصاد و اصطلاحات آن، اصول فقهی را با مفاهیم اقتصادی به‌طور خلاقانه‌ای تلفیق کرده، در بخش اول، به بررسی و نقد علمی دو مکتب اقتصادی سرمایه‌داری و مارکسیسم و در بخش دوم، به استخراج ویژگی‌های نظریه اقتصادی اسلام از منابع اسلامی و احکام شریعت پرداخته است. اندیشه‌ها و ادبیات نوشتاری آیت‌الله فیاض در برخی از موارد شباهت‌های زیادی به ادبیات و موضوعات مورد بحث شهید صدر دارد، از جمله در مورد احکام زمین و بانک و مانند آن. در این میان اصطلاح «منطقه الفراغ» را نیز هر دو بزرگوار به کار برده با یک تعریف و یک هدف. در سطور ذیل در ابتدا گوشه‌ای از بیانات شهید صدر و سپس آیت‌الله فیاض را در مورد منطقه الفراغ توضیح خواهم داد.



منطقه الفراغ از دیدگاه شهید سید محمدباقر صدر

چنان که گفتیم می‌توان از منطقه الفراغ به «حوزه ما لانص فیه» یا «حوزه مباحات» هم تعبیر کرد و اگر از اصطلاح حقوقی استفاده کنیم، در ادبیات فارسی می‌توانیم به «حوزه فراغ قانونی» یا «میدان‌های آزاد حقوقی» یا «فضای آزاد قانون‌گذاری» یا «منطقه آزاد قانون‌گذاری» هم یاد کنیم.

شهید صدر در کتاب‌های «اقتصادنا» و «الاسلام یقود الحیاة» با توجه به مبنای جدیدش در حکومت، هم ولی‌آمر و هم امت (ملت) را در تعیین احکام منطقه الفراغ سهیم می‌داند. مقصود ایشان از منطقه فراغ در شریعت اسلامی مجموعه امور و قضایایی است که شریعت اسلامی حق تشریع و قانون‌گذاری در آن را به ولی‌آمر یا دستگاه قانون‌گذاری تحت امر وی یا مورد تأیید او سپرده است تا بدین وسیله حکم متناسب با شرایط متغیر زمان را صادر نماید و این قانون‌گذاری به گونه‌ای باید باشد که اهداف کلی شریعت اسلامی را تضمین نماید.

شهید صدر به مناسبت بحث از سیستم اقتصادی اسلام نوشته است:

«سیستم اقتصادی اسلام مشتمل بر دو بخش است: بخش اول احکام و اصولی است که به صورت منجز و یقینی از طرف شارع اسلام تبیین و تعیین شده و قابل تغییر و تبدیل نیست، اما بخش دیگر «منطقه فراغ» است که اسلام تنظیم آن را به دولت یا ولی‌آمر واگذار کرده تا مطابق نیازها و اهداف عمومی اقتصاد اسلامی و مقتضیات زمان، احکام آن را وضع نماید. در زمان پیامبر اکرم نیز آن حضرت در کنار احکام و نصوص تشریعی شریعت، متناسب با شرایط جامعه اسلامی در آن زمان، به تنظیم و تشریع احکام منطقه فراغ می‌پرداخت، نه به عنوان پیامبر مبلغ شریعت الهی، بلکه به عنوان ولی‌آمر و زمامداری که از سوی شریعت مکلف شده بود تا مطابق با شرایط به تنظیم احکام منطقه فراغ بپردازد»^۱.

ایشان در بخش آخر اقتصادنا تحت عنوان (لما ذا وضعت منطقة الفراغ؟) با تحلیلی بسیار زیبا و

تفصیل بیشتر به تشریح «منطقه فراغ» پرداخته و گفته است:

«اندیشه اساسی منطقه فراغ مبتنی بر این بنیاد است که: اسلام اصول قانون‌گذاری خود برای حیات اقتصادی را به گونه یک راه‌حل موقت یا سازوکار مقطعی در نظر نگرفته، بلکه آن را به عنوان

۱. آیت‌الله العظمی شهید سید محمدباقر صدر، اقتصادنا، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، چاپ اول، ۱۴۲۴ هجری، ص



یک نظریه همه شمول و فراگیر برای تمام عصرها ارائه کرده است. اما برای این همه شمولی و فراگیری، چگونه می‌توان تحول زمان را در چارچوب یک عنصر سیال و متحرک بازتاب داد، به گونه‌ای که با شرایط متفاوت زمانی و مکانی هم سازگاری یابد؟»

شهید صدر سپس تحلیلی ارائه می‌دهد از این که روابط انسان با طبیعت و ثروت و شیوه‌های تولید چگونه متحول است و این تحول چگونه بر روابط اجتماعی و اقتصادی بین انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. به عنوان مثال یکی از اصول شرعی این است که: «هر کس که در زمینی کار کند و با صرف نیروی خود آن را احیا کرده باشد، او نسبت به دیگران سزاوارتر به استفاده از آن زمین است» (من عمل فی أرض وأنفق علیها جهداً حتّی أحيّاها فهو أحقّ بها من غیره). این اصل مطابق عدالت است زیرا برابر دانستن کارگری که تلاش خود را روی زمین صرف کرده، با کسی که هیچ کاری نکرده، ناعادلانه است. اما همین اصل با پیشرفت زمان ممکن است مورد سوء استفاده قرار بگیرد، زیرا با افزایش توانایی‌های انسان و فراهم شدن ابزارهای کنترل طبیعت، گاهی تعداد کمی از افراد با برخورداری از فرصت‌هایی که پیدا کرده‌اند می‌توانند با استفاده از ماشین‌آلات عظیم، مناطق وسیعی از زمین را در مدتی اندک احیا و کنترل کنند و در نتیجه عدالت اجتماعی و منافع جامعه را تضعیف کنند.

در این جا است که منطقه فراغ، ضرورت خود را نشان می‌دهد و باید این خلاء مطابق شرایط زمان پر شود یعنی در عصر گذشته به احیای زمین اجازه داده شود، اما در عصر دوم از احیای زمین منع شود، مگر در حدودی که با اهداف اقتصاد اسلامی و اصل عدالت متناسب و سازگار باشد.

شهید صدر تأکید می‌کند که:

«منطقه فراغ، نقص در شریعت شمرده نمی‌شود و به معنای این هم نیست که شریعت در باره برخی از وقایع و رویدادها غفلت و اهمال کرده باشد. بلکه حالت فراگیری و جامعیت شریعت و توانمندی آن بر همراهی با زمان‌های متفاوت را نشان می‌دهد از طریق اعطای صلاحیت به ولی‌آمر برای تشریع احکام ثانوی مطابق با الزامات زمان. از این رو احیای زمین توسط فردی از نگاه ماهیت اولیه خود مباح است، ولی ولی‌آمر می‌تواند مطابق با شرایط زمان، آن را ممنوع قرار دهد یا محدود کند.

اما حدود منطقه فراغ که صلاحیت آن به حاکم یا ولی‌آمر سپرده شده، عبارت است از هر فعالیت یا عملی که نص تشریعی دال بر ممنوعیت یا وجوب آن وجود نداشته باشد و به حاکم اجازه می‌دهد تا با منع یا امر به آن، به آن جایگاه ثانویه بدهد. اگر حاکم عملی را که ذاتاً جایز است، ممنوع کند، آن عمل حرام می‌شود؛ اگر به آن امر کند، واجب می‌شود. اما در مورد اعمالی که به‌طور کلی از نظر قانونی ممنوع شده‌اند، مانند ربّا، حاکم حق ندارد به آنها امر کند. به همین ترتیب، عملی که شرع آن را واجب



دانسته است، مانند نفقه شوهر بر همسرش، نمی‌تواند توسط حاکم ممنوع شود. زیرا اطاعت از اولیای امر تنها در محدوده‌ای که با اطاعت از خدا و احکام کلی او منافات نداشته باشد، واجب است. فعالیت‌های مباح ذاتی در زندگی اقتصادی، حوزه اختیار را تشکیل می‌دهند. پس به‌طور کلی اقسام و انواع اعمالی که در طبیعت خود مباح باشند، منطقه فراغ را تشکیل می‌دهند.»

شهید صدر برای نشان دادن ساحه منطقه فراغ چهار مورد را به عنوان نمونه و مثال بیان کرده که به جهت روشن شدن موضوع دو مورد آن را ذیلاً نقل می‌کنیم:

۱. در روایات آمده که: پیامبر نهی کرد از این که کسی، دیگران را از استفاده از مازاد نیاز آب و علوفه (مرتفع) خود منع کند. از امام صادق نقل شده که: «رسول خدا در مورد آبیاری درختان نخل در میان مردم مدینه حکم کرد که آب و مرتع مازاد از مصرف (الماء و الکلاء) نباید از دیگران منع شود». این نهی پیامبر -به مقتضای معنای عرفی واژه «نهی»- به معنای تحریم است، با این که نظر جمهور فقها بر این است که منع انسان دیگران را از مازاد آب و علوفه خود، از محرمات اصلی در شریعت نیست و مانند منع از نفقه زوجه و یا شرب خمر حرام و ممنوع نیست، پس چنین نتیجه می‌گیریم که صدور نهی از پیامبر نسبت به این عمل، به عنوان ولی‌امر صورت گرفته است. این اعمال اقتدار او برای پر کردن این خلأ بر اساس مقتضیات شرایط زمان بود. چون جامعه مدینه به شدت به توسعه منابع کشاورزی و دامی خود نیاز داشت، بنابراین دولت افراد را موظف کرد که آب و مرتع مازاد خود را با دیگران به اشتراک بگذارند تا تولید کشاورزی و دامی مورد حمایت و تشویق قرار بگیرد.

۲. در عهد امام علی به مالک اشتر دستور اکید داده شده که بر اساس اصل عدالت، نرخ‌ها را کنترل کند. فیما کتبه للأشتر حین ولّاه مصر: «وَأَعْلَمَ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ التُّجَّارَ وَذَوِيَ الصَّنَاعَاتِ ضَيْقًا فَاحِشًا، وَشُحًّا قَبِيحًا، وَاحْتِكَارًا لِلْمَنَافِعِ، وَتَحَكُّمًا فِي الْبَيَاعَاتِ، وَذَلِكَ بَابُ مُضَرَّةٍ لِلْعَامَّةِ، وَعَيْبٌ عَلَى الْوَلَاةِ، فَامْنَعُ مِنَ الْاِحْتِكَارِ؛ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنَعَ مِنْهُ؛ وَلَيْكُنِ الْبَيْعُ بَيْعًا سَمَحًا بِمَوَازِينِ عَدْلٍ وَأَسْعَارٍ، لَا تُجَحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعِ. فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَكَفْلٌ بِهِ، وَعَاقِبُهُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ».

امام علی در فرمان زمامداری مصر به مالک اشتر: «با این همه، بدان که بسیاری از آنان - تجار و صاحبان صنعت - در داد و ستد بیش از اندازه سختگیرند و بخل ورزی ناپسندی دارند و به منظور سود بیشتر کالا را احتکار می‌کنند و به دلخواه نرخ گران می‌بندند و این کار برای توده مردم زیانبار و برای حکمرانان عیب و ننگ است. بنابراین، از احتکار جلوگیری کن؛ زیرا که رسول خدا (صلی الله علیه



و آله و سلم) از آن منع فرموده است و باید خرید و فروش به آسانی صورت گیرد و بر موازین عدل، به گونه‌ای که در بها، نه فروشنده زیان ببندد و نه بر خریدار اجحاف شود. پس از آن که احتکار را ممنوع داشتی، اگر کسی باز هم دست به احتکار کالا زد، کیفرش ده و عقوبتش کن تا سبب عبرت دیگران گردد ولی کار به اسراف نکشد»^۱.

در این مورد روشن است که برای فروشنده مباح است که کالای خود را به هر قیمتی که دوست داشته باشد بفروشد و در شریعت منع عمومی صادر نشده است و این که امام به تعیین و کنترل نرخ ها دستور می‌دهد، از باب صلاحیت ولی‌آمر در تنظیم منطقه فراغ به مقتضای عدالت اجتماعی است.^۲

منطقه الفراغ از دیدگاه آیت‌الله فیاض

آیت‌الله فیاض در مورد منطقه الفراغ، دیدگاه کاملاً مشابه شهید صدر دارد و همان فلسفه و دلایل را با ادبیات دیگر بیان کرده اند. ایشان در یکی از نوشته‌های خود گفته است:

«اسلام در منطقه الفراغ حکم الزامی به عنوان حکم اولی ندارد. این امر بیانگر این است که خداوند صلاحیت قانون‌گذاری در این منطقه را در اختیار ولی‌آمر قرار داده است تا وی به حسب مقتضیات زمان و نیاز کشور در هر زمان قوانینی را به عنوان احکام ثانوی در آن منطقه جعل نماید»^۳.

از دیدگاه آیت‌الله فیاض، ماهیت اسلام مرکب از سه عنصر است که دو عنصر آن «ثابت» و یک عنصر آن «متغیر» است. عنصر اول ایمان به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر اسلام است. هر کسی که واجد این عنصر باشد مسلمان است و خون و آبرو و مال او محفوظ و محترم است، اعم از این که آن فرد شیعه باشد یا سنی. عنصر دوم عبادات و معاملات است. عبادات به معنای جامع بین واجبات و محرمات است. عبادات یک عنصر کاملاً دایمی و ثابت است اما معاملات در صورتی مورد تأیید است که شارع آن را امضا کرده باشد. اما عنصر سوم «منطقه الفراغ» است. منطقه فراغ صفحه و رقعۀ خالی از حکم و منطقه مباحات اصلی است و یک عنصر متحرک و غیر ثابت است و صلاحیت پر کردن این منطقه خالی و قانون‌گذاری در آن به حکومت اسلامی واگذار شده است.

۱. نهج البلاغه نامه ۵۳.

۲. اقتصادنا، پیشین، ص ۸۰۰ الی ۸۰۷.

۳. آیت‌الله فیاض، الگوی حکومت اسلامی، ترجمه محمدجواد برهانی، کابل، ۱۳۹۲، ص ۵۱.



آیت‌الله فیاض مشابه آنچه از شهید صدر نقل کردیم، منطقه فراغ را از جهت عوامل ذیل ضروری می‌داند:

اول: شریعت اسلام جاویدانه و ابدی است و قادر است که مشکلات انسان را در هر عصر و زمانی حل نماید.

دوم: حکومت اسلامی در دوران پیامبر (ص) یک حکومت بسیط و ساده بود و روشن است که آن حکومت برای زمان ما جوابگو نیست و امروزه حکومت در تمام ابعاد، تکامل یافته و توسعه پیدا کرده است، هم در دستگاه‌ها و نهادهای اقتصادی، آموزشی، اجتماعی، اداری، امنیتی، مخابراتی، ارتش، پولیس، هم در سایر نهادها و دستگاه‌های موجود.

سوم: طراحی یک نظام ثابت و دایمی برای حکومت امکان ندارد. حکومت مانند عبادات نیست که برای همیشه یکسان باشد، بلکه با مرور زمان تغییر و تحول می‌یابد. به این خاطر سیستم حکومت زمان پیامبر را نمی‌توان در زمان حاضر که همه چیز تکامل یافته و پیچیده شده پیاده نمود.

چهارم: در زمان غیبت سمت ولایت، برای فقیه جامع الشرایط که از جمله شرایط آن اعلیت است، داده شده است. بسیار طبیعی است که ولی‌آمر از جانب خداوند مأموریت دارد تا در صورت وجود شرایط و نبود موانع، حکومتش را بر مبنای حاکمیت دین تشکیل دهد.

پنجم: در زمان غیبت، ولی‌آمر مجاز نیست که در احکام الزامی شریعت تصرف نماید. مانند این که مردم را از انجام واجبات باز دارد و یا به آنان دستور دهد که مرتکب حرام شوند.

همه چهار عامل فوق می‌طلبند که شارع اسلام عنصر سوم را به نام «منطقه الفراغ» را در نظر بگیرد و به ولی‌آمر یا حکومت صلاحیت بدهد که در آن منطقه به مقتضای شرایط زمان و جامعه قانون وضع نماید. پس منطقه الفراغ نه نقص در شریعت اسلام محسوب می‌شود و نه اهمال و سهل‌انگاری در بیان احکام، بلکه به خاطر ضرورت فراگیری و جامعیت شریعت برای همه اعصار است. به‌طور خلاصه باید گفت از آنجا که قانون ثابت برای حکومت در «منطقه فراغ» ممکن نبود شارع امر قانون‌گذاری و جعل نظام و قانون را در این منطقه به ولی‌آمر واگذار نموده است تا وی به مقتضای شرایط و نیاز هر زمان برای پر کردن این خلاء قوانین مناسبی را به عنوان حکم ثانوی وضع نماید.^۱

۱. تلخیص شده از الگوی حکومت اسلامی، پیشین، ص ۵۵ تا ۶۵.



نتیجه بحث این است که منطقه فراغ از دیدگاه شهید سید محمدباقر صدر و آیت‌الله فیاض عبارت از ساحه‌ای است که شریعت برای آن حکم الزامی اعم از وجوب یا حرمت وضع نکرده است و در واقع یک ساحه‌ای خالی و عاری از حکم الزام‌آور است و از نظر شارع، مشمول اباحه است و شارع از روی عمد نخواست که برای آن حکم الزام به صورت وجوب یا منع و حرمت وضع کند. اما این ساحه و این اباحه مطابق با شرایط متغیر زمان و نیازهای جامعه، توسط فقها و حکومت و رهبر سیاسی جامعه، قابل قانون‌گذاری است یعنی حکومت می‌تواند آن را از ساحه اباحه خارج ساخته و بکلی ممنوع یا لازم اعلام کند. مطابق این دیدگاه موضوع رهبری سیاسی زن و تصدی وظایف و سمت‌های عالی سیاسی یا اجرایی و اداری توسط زن، داخل در قلمرو منطقه فراغ یا منطقه مباح و آزاد و خالی از حکم منع و حرمت است و شارع اسلام آن را منع نکرده است، چون هیچ چیزی از دایره اباحه و منطقه فراغ خارج نمی‌شود مگر دلیل روشن شرعی بر منع یا حرمت آن دلالت کند و در موضوع بحث چنین دلیلی نداریم، چنان که در مقدمه دوم توضیح خواهیم داد.

نکته قابل تذکر این است که آنچه از توضیحات شهید صدر و آیت‌الله فیاض در مورد منطقه فراغ به دست می‌آید، این است که منظور از منطقه فراغ از حکم در منطقه فراغ این نیست که از نگاه شرع در آن ساحه اصلاً هیچ حکمی وجود نداشته باشد، زیرا چنان که در فقه گفته شده، ما احکام خمسہ تکلیفیه داریم: «وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه» و هیچ چیزی یا موضوعی نیست که متعلق یکی از این احکام نباشد. به عبارت دیگر هیچ چیزی از نگاه شریعت خالی از حکم نیست که حد اقل آن اباحه ذاتی است و بر این اساس منظور از منطقه فراغ این نیست که هیچ حکمی به شمول اباحه وجود نداشته باشد. منظور از منطقه فراغ این است که مشمول قلمرو اباحه به معنای عام (کراهت، استحباب و اباحه به معنای خاص) باشد، بدان معنا که از نگاه حکم اولیه، مشمول حرمت یا وجوب نباشد، زیرا ولی‌آمر یا حکومت حق تغییر وجوب و حرمت را ندارد، اما در سه مورد دیگر که مشمول جواز ذاتی یا اباحه اولیه است، می‌توان بر اساس منافع و مصالح اجتماعی، حکم الزامی منع یا لزوم را صادر کرد.

خواننده گرامی!

هرچند بنای این سلسله بر اختصار است، ولی لازم می‌بینم که به مناسبت مطرح شدن بحث «منطقه الفراغ» به عنوان مبنای اصلی فتاوهای مرحوم آیت‌الله العظمی فیاض در باره حقوق و جایگاه زن در اسلام مخصوصاً در مورد حق زعامت سیاسی و دینی برای زن، در باره جایگاه و اهمیت این مبنا یعنی «منطقه فراغ» توضیح بیشتری تقدیم کنم.



دو دانشمند فرزانه و دُرّانه مکتب نجف

همان طور که گفته شد اصطلاح «منطقه فراغ» از ابتکارات آیت‌الله العظمی شهید سید محمدباقر صدر بود که بار نخست در کتاب «اقتصادنا» آن را به تفصیل مطرح کرد. اقتصادنای شهید صدر در سال ۱۳۸۱ هجری قمری برابر با ۱۹۶۱ میلادی یعنی ۶۵ سال پیش، چاپ شده و دقیقاً کتاب «محاضرات فی اصول الفقه» آیت‌الله العظمی فیاض نیز یک‌سال بعد از آن یعنی به تاریخ ۱۳۸۲ هجری قمری برابر با ۱۹۶۲ میلادی (۱۳۴۱ ش) در نجف اشرف چاپ شده است و همچنین کتاب دیگری از آیت‌الله فیاض به نام «الاراضی» یا احکام زمین در فقه اقتصاد اسلامی در سال ۱۹۸۱ میلادی (۱۳۶۰ شمسی) توسط المکتبة الوطنیة در بغداد^۱ چاپ شده است که این کتاب نیز دارای نظریات و فتواهای جدید در باره اقتصاد زمین و زمین‌داری است و در محتوای خود بسیار نزدیک به بحث‌ها و تحلیل‌های شهید صدر در باره زمین در کتاب اقتصادنا است. همزمانی نشر این آثار علمی نشان می‌دهد که حوزه نجف در آن تاریخ واقعا در اوج شکوفایی و تولید اندیشه‌های بلند و عمیق علمی و ظهور چهره‌های شاخص و دانشمند قرار داشته است.

این هر دو شخصیت نابغه، ضمن این‌که از شاگردان ممتاز و برجسته آیت‌الله خوئی بودند و در پاره‌ای از مسائل دیدگاه‌ها و روش‌های متفاوت هم داشتند، اما تشابهات زیاد فکری و رویکرد فقهی همسو و همچنین روابط شخصی بسیار نزدیک، دوستانه و حتی خانوادگی باهم داشتند، تا آنجا که بانو فاطمه صدر (ام جعفر الصدر) همسر شهید سید محمدباقر صدر، سال‌ها بعد از شهادت شهید صدر، در خاطرات خود از جور زمانه و بی‌وفایی دوستان و همفکران شهید صدر (در دوره حکومت صدام)، شکوه می‌کند که همگی ما را رها کردند و از ما حذر کردند، اما با اخلاص تمام از آیت‌الله فیاض می‌ستاید. این واقعا یک الگوی ارزشمندی است که عظمت شخصیت و سیرت و اخلاق نیکوی فیاض و وفاداری او به مراتب رفاقت، دوستی، هم‌شاگردی و همفکری و احترامش به بازماندگان و خانواده یک دوست دانشمند شهیدش را نشان می‌دهد.

بانو صدر چنین گفته است: «به لطف خدا من در سایه رحمت او و در کنار برگزیده‌اش امیرالمؤمنین (ع)، زندگی می‌کردم. هرگز به لطف کسی یا سخاوت هیچ گروهی نیاز نداشتم، اما آیا حق ندارم از کسانی که عمرمان را با آن‌ها گذرانیدیم، برای آن‌ها زندگی کردیم، به آن‌ها تعلق داشتیم

۱. برخی چاپ کتاب الاراضی را در سال ۱۳۴۰ ش - ۱۹۶۱ م ذکر کرده‌اند. (آیت‌الله هادی نجفی به نقل از صفحه فیسبوک مصطفی حسینی). ولی به نظر تاریخی که در متن ذکر کردیم درست است. و ۱۳۴۰ تاریخ چاپ محاضرات است.



و از آن‌ها و برای آن‌ها بودیم، ناراحت باشیم که ما را رها کردند و از ما حذر کردند و حتی زحمت جویا شدن از حال ما را به خود ندادند؟ اما حتی اگر همه چیز را فراموش کنم، تا زمانی که زنده‌ام، هرگز مهربانی و فضایل آیت‌الله العظمی شیخ اسحاق فیاض را فراموش نخواهم کرد که موانع روانی را در هم شکست و هنجارهای رایج در نظر مردم را نادیده گرفت. او به هیچ نگرانی و ترسی توجه نمی‌کرد. او ما را غرق در مهربانی خود می‌کرد و جویای احوال ما می‌شد و به آسایش ما علاقه داشت. در مورد همسر گرمی‌شان، ایشان نیز با وجود سن بالا و جایگاه والای‌شان، احترام و توجه زیادی به ما نشان دادند»^۱.

از این حاشیه‌روی از بحث اصلی، معذرت می‌خواهم، اما با به میان آمدن سخن از شهید صدر، لازم دیدم که از این تکه‌های تاریخی مرتبط به پیوندهای علمی و شخصی دو دانشمند فرزانه و دردانه مکتب نجف یاد کنم. اکنون برگردیم به موضوع اصلی‌ای که در رابطه با نظریه «منطقه فراغ» باید مطرح کرد.

اهمیت منطقه الفراغ در زمانه معاصر و مسئولیت مجتهدان و فقها

ریشه اصلی نظریه «منطقه فراغ» و ضرورت طرح میکانیزم پر کردن «خلاءهای قانون‌گذاری»، در این سؤال نهفته است که چگونه می‌توان بین «ثوابت دینی» و «متغیرات» زندگی انسان که به سرعت و در همه جوانب در حال دگرگونی است و هر روز بر پیچیدگی و سرعت آن افزوده می‌شود و هر روز پدیده‌های نو ظهوری (مسائل مستحدثه) مطرح می‌شوند که در گذشته وجود نداشته و یا ماهیت و چهره دیگری داشته‌اند سازگاری ایجاد کرد؟ شهید صدر و آیت‌الله فیاض هر دو از عناصر ثابت و عناصر متغیر در شریعت سخن گفته‌اند.^۲

اکنون در زمانه ما در مورد این عناصر متغیر و پدیده‌های نو ظهور، دو گروه مکلف هستند که تکلیف خود و دیگران در قبال این مسائل را روشن بسازند:

۱. محمدباقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق و وثائق، بیروت، ۲۰۰۷، جلد ۴، ص ۲۹۶.

۲. محمدباقر الصدر، الاسلام يقود الحياة با ضمیمه المدرسة الاسلامية و رسائلنا، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، چاپ اول.

۱۴۲۹ هجری - لمحہ فقہیہ تمہیدیہ، ص ۱۹ و ۲۰ و همچنین صورتی عن اقتصاد المجتمع الاسلامی، ص ۴۳ و ۵۱ و ۵۳.



گروه نخست مجتهدان و فقها هستند که در نظریات و فتواهای خود باید تجدید نظر کنند و تکلیف پیروان خود را در قبال پدیده‌های نو روشن سازند.

گروه دوم زمامداران و حکومت‌هایی هستند که می‌خواهند برنامه‌ها، طرح‌ها و فعالیت‌های خود را سازگار و در مطابقت و یا حداقل عدم مغایرت با مبانی و احکام شریعت تنظیم کنند. زیرا به تعبیر آیت‌الله فیاض که در قسمت قبلی نقل کردیم، حکومت اسلامی در دوران پیامبر (ص) یک حکومت بسیط و ساده بود و روشن است که آن حکومت برای زمان ما جوابگو نیست و امروزه حکومت در تمام ابعاد، تکامل یافته و توسعه پیدا کرده و از سوی دیگر طراحی یک نظام ثابت و دایمی برای حکومت امکان ندارد. حکومت مانند عبادات نیست که برای همیشه یکسان باشد، بلکه با مرور زمان تغییر و تحول می‌یابد. به این خاطر سیستم حکومت زمان پیامبر را نمی‌توان در زمان حاضر که همه چیز تکامل یافته و پیچیده شده پیاده نمود. از این رو زمامدار- اعم از این که حکومت، اسلامی باشد یا عرفی- باید در این ساحه (منطقه فراغ) مطابق با نیازهای جدید جامعه قانون‌گذاری کند.

امروز از ساده‌ترین مسایل مانند موضوعات هنری و فرهنگی همچون: مجسمه‌سازی، تصویر و فیلم و سینما، موسیقی، انواع بازی‌ها و سرگرمی‌ها از شطرنج تا ورزش و تا حقوق مالکیت فکری و صنعتی و امور تکنالوژی و انترنت و تا پیچیده‌ترین مسایل مانند: موضوعات مربوط به سیستم‌های اقتصادی، قضائی، آموزشی، پزشکی، نظامی، حقوق و روابط بین الملل، هوش مصنوعی و امور فضا و هوا و مانند آن، با معیارها و شیوه‌های اجتهاد و فقاقت سنتی قابل مدیریت نیستند.

امروز حتی لازم است مجتهدان و مراجع تقلید، به فاصله هر چندسال یکبار در رساله‌های عملیه و فتواهای‌شان از قضایای مرتبط به نماز و حج و زکات و اطعمه و اشربه و صید و ذبحا گرفته، تا مسایل مورد ابتلای اقتصادی، مالی، بانکداری، پزشکی، هنری و غیره، تجدید نظر کنند. توضیح المسائل‌ها و منهاج الصالحین‌های کنونی به هیچ صورت نه تنها نیازهای امروزی را برآورده نمی‌سازند، بلکه گاهی در پاره‌ای از مسایل باعث افزایش مشکلات برای مؤمنان و بلکه فاصله گرفتن مردم و مخصوصاً جوانان از دین و شریعت می‌شوند.

آیت‌الله فیاض و شهید صدر از این مبنای کاربردی‌ای که مطرح ساختند (منطقه فراغ) در نظریات فقهی خود بخوبی استفاده به عمل آوردند. از آیت‌الله فیاض در مسایل مربوط به حکومت، حقوق زن، مالکیت فکری، موضوعات مستحدثه پزشکی و بانکی و احکام زمین و زمین‌داری، شاهد فتواهای جدید و متناسب با نیازهای زمان هستیم که برخی از آن‌ها را در همین سلسله ارائه می‌کنیم. شهید صدر نیز در مباحث کلان مخصوصاً سیستم اقتصادی اسلام، بانکداری، نظام سیاسی اسلام و شیوه



حکومت‌داری معاصر، نظریات بسیار نو و ابتکاری ارائه کرد و ای کاش این دو بزرگوار فرصت می‌یافتند که در مورد بسیاری از مسایل دیگر نیز تجدید نظر می‌کردند و فتواهای شجاعانه و تابوشکنانه دیگر می‌دادند.

امام خمینی و منطقة الفراغ

یکی دیگر از فقهایی که این مشکلات را با عمق وجود خود درک کرده بود، امام خمینی بود. ایشان هم به عنوان یک فقیه و مجتهد جامع الشرایط که صاحب فتوا و رساله و مقلدان زیادی بود و هم به عنوان کسی که زمامداری نظامی به نام حکومت اسلامی را بر دوش گرفت، با تمام وجود مخصوصاً در اواخر عمر خود درک کرده بود که فقه سنتی پاسخگوی نیاز زمان نیست و از این رو با خطاب‌های عتاب‌آمیز به فقها و حوزات علمیه هشدار می‌داد که باید در روش اجتهاد خود تجدید نظر کنند. از همین جا بود که در سال‌های اخیر حیات امام خمینی، نظریه‌ای به عنوان «فقه پویا» در مقابل «فقه سنتی» مطرح شد. برای درک بهتر این ضرورت چند مورد از نظریات امام خمینی را در سطور ذیل مورد بحث قرار می‌دهیم.

در تاریخ ۱۳۶۷/۶/۱۹ از امام خمینی در خصوص حکم شطرنج و خرید و فروش آلات موسیقی استفتا شد که پاسخ ایشان بازتاب گسترده در آن زمان ایجاد کرد، در حالی که امروزه مانند شطرنج موضوعات مشابه بسیار زیاد دیگری نیز هستند که چنین پاسخی می‌طلبد.

متن استفتا و فتوای امام خمینی در باره شطرنج و خرید و فروش آلات موسیقی

«بسم الله الرحمن الرحيم. خدمت مرجع عالی‌قدر حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی دامت برکاته.

۱- از آن‌جا که آلات لهو و لعب، استفاده‌های مشروع از قبیل نواختن سرودها را دارد، آیا خرید و فروش آن بی‌اشکال است؟

جواب: بسمه تعالی. خرید و فروش آلات مشترکه به قصد منافع محلّله آن اشکال ندارد.

۲- اگر شطرنج، آلات قمار بودن خود را به‌طور کلی از دست داده باشد و چون امروز تنها به عنوان یک ورزش فکری از آن استفاده گردد، بازی با آن چه صورتی دارد؟



جواب: بسمه تعالی. بر فرض مذکور اگر برد و باختی در بین نباشد اشکال ندارد.^۱

فقه سنتی و تمدن جدید

این فتوای امام در آن زمان عکس العمل زیادی به خصوص در میان علما ایجاد کرد، تا آن جا که آیت الله محمد حسن قدیری از اعضای دفتر امام خمینی در تاریخ ۲ میزان نامه ای خطاب به امام نوشت و ضمن اظهار ناراحتی از این فتوا، در قالب طرح چندسؤال و استدلال، به رد فتوای امام خمینی پرداخت و حتی در آخر نامه خود، ایشان را به عدم نشر چنین فتوایی توصیه کرده و نوشته بود: «در هر صورت اگر ساحت قدس حضرت عالی از این گونه مسائل به دور باشد، به نظر من بهتر است و ضرورتی در نشر آن ها دیده نمی شود. دیگر هر طور صلاح می دانید».

اما امام خمینی به تاریخ ۱۳۷۶/۷/۲ با یک نامه عتاب آمیز به آقای قدیری پاسخ داد که در قسمتی از آن آمده است:

«پس از عرض سلام و قبل از پرداختن به دو مورد سوال و جواب، این جانب لازم است از برداشت جناب عالی از اخبار و احکام الهی اظهار تاسف کنم. بنابر نوشته جناب عالی، زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است، راهی نیست و (رهان) در (سبق و رمایه) مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن که در جنگ های سابق به کار گرفته می شده است و امروز هم تنها در همان موارد است و انفال که بر شیعیان تحلیل شده است، امروز هم شیعیان می توانند بدون هیچ مانعی با ماشین های کدایی جنگل ها را از بین ببرند و آن چه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است را نابود کنند و جان میلیون ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آن ها باشد، منازل و مساجدی که در خیابان کشی ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد و امثال آن».

جالب توجه جمله دیگری است که امام خمینی با رد برداشت های نادرست از روایات، این نوع دیدگاه ها را دیدگاه ضد تمدن دانسته و خطاب به آقای قدیری نوشته است:

۱. صحیفه امام خمینی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۴، ج ۲۱، ص ۱۵.



«و بالجمله آن گونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند».

در آخر نامه هم امام خمینی از توصیه آقای قدیری مبنی بر عدم نشر این نوع فتواها برآشفته شده و به او توصیه می‌کند که:

«از جناب عالی که فردی تحصیل کرده و زحمت کشیده‌ای می‌باشید، توقع نبود که این گونه برداشت کرده و آن را به اسلام نسبت دهید. شما خود می‌دانید که من به شما علاقه داشته و شما را مفید می‌دانم، ولی شما را نصیحت پدرانه می‌کنم که سعی کنید تنها خدا را در نظر بگیرید و تحت تاثیر مقدس نماها و آخوندهای بی سواد واقع نشوید، چرا که اگر بنا است با اعلام و نشر حکم خدا به مقام و موقعیت‌مان نزد مقدس نماهای احمق و آخوندهای بی سواد صدمه‌ای بخورد، بگذارید هر چه بیشتر بخورد»^۱.

این اظهارات و مبادله نامه‌ها از وجود دو رویکرد متناقض در میان فقها پرده بر می‌دارد؛ رویکرد «فقه سنتی» با اصرار بر عدم هیچ نوع تغییر در فتواها و نظریات و رویکرد «فقه پویا» که بر اساس دگرگونی‌های زمان، طرفدار دگرگونی در احکام و فتواها است.

امام خمینی، فقه پویا و نقش زمان و مکان

البته در بحث فقه سنتی و فقه پویا و تشخیص قلمرو «منطقه فراغ» و این که در چه حالات و شرایطی حکم موضوع یا مسأله تغییر می‌کند، مباحث مبسوطی مطرح است که اکنون فرصت طرح آن نیست اما به تناسب بحث باید یادآوری کنم که امام خمینی به تاریخ ۱۳۶۷/۱۲/۳ در پیامی مهم و طولانی به مراجع، علما و حوزات علمیه در مورد فقه سنتی و پویا و وظیفه فقها و مجتهدین تا حدی به تفصیل سخن گفت که در قسمتی از آن آمده است:

«اما در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، 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 تعیین کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد و یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی

۱. صحیفه امام خمینی، پیشین، جلد ۲۱، ص ۳۴ و ۳۵.



و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعا موضوع جدیدی شده است که قهرا حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسایل زمان خود احاطه داشته باشد. برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسایل سیاسی اظهار نظر نمی‌کنم. آشنایی به روش برخورد با حیل‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌های دیکته شده آنان و درک موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه‌داری و کمونیسم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است. یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است واقعا 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، فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم»^۱.

مسایل مستحدثه مورد ابتلای مردم و حکومت و ضرورت مفتوح بودن باب اجتهاد

همچنین امام خمینی در پاسخ به نامه شیخ محمدعلی انصاری راجع به اختلاف نظرها در میان فقها و مجتهدان و ضرورت پرداختن فقه به مسایل و پدیده‌های نو به نکات بسیار مهم و جدیدی دیگر اشاره کرده چنین نوشت:

«کتاب‌های فقهاء بزرگوار اسلام پر است از اختلاف نظرها، سلیقه‌ها و برداشت‌ها در زمینه‌های مختلف نظامی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و عبادی، تا آن جا که در مسائلی که ادعای اجماع شده است، قول و یا اقوال مخالف وجود دارد و حتی در مسائل اجماعی هم ممکن است قول خلاف پیدا شود... اما امروز با کمال خوش حالی به مناسبت انقلاب اسلامی حرف‌های فقها و صاحب نظران به رادیو و تلویزیون و روزنامه‌ها کشیده شده است، چرا که نیاز عملی به این بحث‌ها و مسائل است. مثلا در مساله مالکیت و محدوده آن، در مساله زمین و تقسیم بندی آن، در انفال و ثروت‌های عمومی، در مسائل پیچیده پول و ارز و بانکداری، در مالیات، در تجارت داخلی و خارجی، در مزارعه و مضاربه و



اجاره و رهن، در حدود و دیات، در قوانین مدنی، در مسائل فرهنگی و برخورد با هنر به معنای اعم چون عکاسی، نقاشی، مجسمه‌سازی، موسیقی، تئاتر، سینما، خوش‌نویسی و غیره، در حفظ محیط زیست و سالم‌سازی طبیعت و جلوگیری از قطع درخت‌ها حتی در منازل و املاک اشخاص، در مسائل اطعمه و اشربه، در جلوگیری از موالید در صورت ضرورت و یا تعیین فواصل در موالید، در حل معضلات طبی همچون پیوند اعضای بدن انسان و غیره به انسان‌های دیگر، در مساله معادن زیرزمینی و روزمینی و ملی، تغییر موضوعات حرام و حلال و توسیع و تضییق بعضی از احکام در ازمنه و امکانه مختلف، در مسائل حقوقی و حقوق بین‌المللی و تطبیق آن با احکام اسلام، نقش سازنده زن در جامعه اسلامی و نقش تخریبی آن در جوامع فاسد و غیراسلامی، حدود آزادی فردی و اجتماعی، برخورد با کفر و شرک و التقاط و بلوک تابع کفر و شرک، چگونگی انجام فرایض در سیر هوایی و فضایی و حرکت بر خلاف جهت حرکت زمین یا موافق آن با سرعتی بیش از سرعت آن و یا در صعود مستقیم و خنثی کردن جاذبه زمین و مهم‌تر از همه این‌ها ترسیم و تعیین حاکمیت ولایت فقیه در حکومت و جامعه که همه این‌ها گوشه‌ای از هزاران مساله مورد ابتلای مردم و حکومت است که فقهای بزرگ در مورد آن‌ها بحث کرده‌اند و نظرات‌شان با یکدیگر مختلف است و اگر بعضی از مسائل در زمان‌های گذشته مطرح نبوده است و یا موضوع نداشته است، فقها امروز باید برای آن فکری بنمایند.

در قسمت دیگر راجع به مقتضیات اجتهاد و فقاہت در شرایط امروز دنیا چنین گفت:

«در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد، باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی فقهی در زمینه‌های مختلف و لو مخالف با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد، ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است و همین‌جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به‌طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسایل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست بگیرد».^۱



اجتهاد مصطلح چیست؟ و مجتهد اعلم کیست؟

آنچه در سخنان فوق بسیار مهم و آموزنده است توجه به این نکته مهم است که در شرایط امروز دنیا، نه «اجتهاد مصطلح» و رایج در حوزه‌ها کافی است و نه مجتهد «اعلم» در علوم رایج در حوزه‌ها. تشریح «اجتهاد مصطلح» و «شرایط علمیت» بحث مبسوطی را می‌طلبد که این نوشتار جای آن نیست اما به اختصار باید گفت: امروز اجتهادی لازم است که بتواند برای مشکلات امروز دنیا پاسخ پیدا کند و در مورد مسایل و رویدادهای زندگی امروز به تفقه و استنباط بپردازد. همچنین مجتهدی را می‌توان اعلم شمرد که علاوه بر تسلط کامل بر علوم معهود حوزه‌ای، بتواند:

- ۱- مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا به تعبیر شهید صدر بداند که مقتضای عدالت چیست و منافع جامعه چه ایجاب می‌کند؟
- ۲- افراد صالح و ناصالح را تشخیص دهد.
- ۳- در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی از بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری برخوردار باشد.

اگر کسی که ادعای اجتهاد و یا مرجعیت دارد ولی علاوه بر علوم معهود حوزه، از این ویژگی‌ها برخوردار نباشد، حداقل می‌توان گفت که او «اعلم» نیست و یا حداقل از «اجتهاد مطلق» برخوردار نیست و در همه حوزه‌های مورد نیاز اجتهاد ندارد و تنها در مسایل ابتدایی و رایج مجتهد است و نه در مسایل اجتماعی و سیاسی و از این رو او شایستگی زمامداری و رهبری سیاسی جامعه را ندارد.

مقدمه دوم- دلایل منع و حرمت

با پذیرفتن مقدمه اول استدلال و این که در شریعت موضوعات و مسائل شامل در «منطقه الفراغ» فراوان است و این یک ضرورت برای حفظ جاویدانگی و پویایی شریعت و هم رفع نیازهای متغیر زمانه است، اکنون باید مقدمه دوم را بررسی کنیم که آیا واقعا فعالیت سیاسی زن داخل در منطقه الفراغ و مباحات اولیه است و در متون و منابع شریعت هیچ دلیلی بر منع فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی برای زنان وجود ندارد؟ و اگر چنین باشد پس چرا عده زیادی در جهان اسلام در این مورد نظر مخالف دارند؟ و اصولا دلایل آنان چیست؟^۱

۱. استاد مرتضی مطهری از متفکران معاصر اسلامی که در عرصه‌های مختلف اندیشه اسلامی آثار ارزشمندی خلق کرده است، در مورد حقوق زنان علاوه بر دو کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» و «مسأله حجاب» در یک کتاب کوچک ۱۲۸ صفحه‌ای چهار مسأله مورد بحث ما یعنی شهادت، قضاوت، افتاء و سیاست را به‌طور خاص مورد بحث قرار داده است.



آیت‌الله فیاض در این قسمت به اکثر دلایلی که از طرف مخالفان برای منع حقوق و فعالیت سیاسی زن ارائه شده، پاسخ داده‌اند که به ترتیب و به اختصار همه آن‌ها را مرور می‌کنیم:

اول- قاعده برابری زن و مرد در تکالیف شریعت و در حقوق اساسی

اولین قاعده یا اصلی را که آیت‌الله فیاض آن را مبنای نظریه خود قرار می‌دهد، این است که مرد و زن به‌طور یکسان و برابر، مخاطب خطابات الهی هستند و مسئولیت‌های یکسان دارند و فرائض الهی هم یکسان بر مرد و زن واجب است و در هیچ موردی استثنایی وجود ندارد، مگر این‌که در برخی از موارد، اگر حکمی در شریعت مقدس به گروه خاصی اختصاص دارد، بدان جهت است که موضوع آن حکم تنها مربوط به همان گروه خاص است. به عنوان مثال اختصاص احکام حیض، استحاضه و نفاس و مانند آن به گروه زنان، بدان جهت است که موضوع آن‌ها به گروه زنان اختصاص دارد. در غیر این حالت، احکام شریعت واحد، بین همه پیروان آن مشترک است. بنا بر این در همه مسئولیت‌ها و تکالیف، هیچ دلیلی برای اختصاص به مرد یا زن وجود ندارد و صرف این‌که خطاب‌های قرآنی متوجه مردان است، دلیل بر اختصاص نیست.

آیت‌الله برای تأکید بر این ادعا اضافه می‌کند که:

اولاً: بر اساس قاعده «اشتراک همه پیروان یک شریعت در تکلیف» احکام شرعیه مجعول در شریعت مقدس، اختصاص به گروه خاصی ندارد.

ثانیاً: خطاب‌های قرآنی به‌طور نوعی متوجه مردم (ناس) یا انسان است که هم مرد را شامل می‌شود و هم زن را.^۱

حقوق و آزادی‌های عمومی

همچنین در مورد فراگیر بودن «حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی» و برابری زن و مرد سؤال دیگری چنین مطرح شده:

«به حسب آن‌چه فقهای اسلام گفته‌اند که دولت اسلامی دولتی است که همه حقوق انسان را

هرچند ایشان به صراحت آیت‌الله فیاض نظر نداده است، اما مطالب مفیدی را در مورد دلایل مخالفان حقوق زن بیان کرده که قابل استفاده است. نگاه کنید به:

متفکر شهید استاد مرتضی مطهری، زن و مسائل قضایی و سیاسی، تهران، چاپ اول، انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۴۴.



رعایت می‌کند و آزادی‌های مسئولانه او را تضمین می‌کند، از قبیل: آزادی شخصی، فکری و اعتقادی و آزادی بیان و اظهار نظر و آزادی سیاسی و از این رو انسان می‌تواند پست‌های سیاسی را اشغال کند و در امور سیاسی مثل شورا و انتقاد از حکومت و آزادی بیان در حدود قوانین شریعت سهم بگیرد و از سوی دیگر قاعده عمومی در اسلام، هم برابری بین افراد و از آن جمله برابری بین مرد و زن است؛ با توجه به موارد یادشده آیا می‌توان زن را در مورد برخورداری از همه حقوق و آزادی‌های سیاسی یا برخی از آن‌ها، از برابری با مرد استثنا کرد؟ دلیل صریح و قطعی الداله بر این ادعا چیست؟»

آیت‌الله در جواب گفته است:

«در همه عرصه‌های حقوق اجتماعی، فردی، فکری، آزادی بیان، اظهار نظر، ورود در همه انواع سرمایه‌گذاری‌ها، فعالیت‌های مالی در بازار و بورس‌های جهانی، کسب ثروت‌های طبیعی و احیای اراضی بایر و غیره، زن از برابری با مرد استثنا نمی‌شود. البته همه این فعالیت‌ها باید در حدود مجاز شریعت، انجام شود. زیرا سرمایه‌گذاری‌ها و فعالیت‌های اقتصادی ممنوع و مغایر با ارزش‌ها و اهداف دینی و اخلاقی مانند استفاده از ربا، تجارت شراب‌های الکلی، مرده، گوشت خوک، مواد مخدر، احتکار، تقلب و غیره از نگاه شریعت مجاز نیست.

از سوی دیگر دولت شرعی اسلامی همه حقوق را برای انسان مسلمان تضمین می‌کند و همه انواع و اشکال آزادی را برای او در نظر می‌گیرد، ولی همه این‌ها باید در حدود مجاز شرعی باشد و نه به‌طور مطلق، بدین معنی که این آزادی نباید باعث سلب آزادی دیگران شود و نباید با ارزش‌ها و اهداف دینی و اخلاقی در تضاد باشد؛ مانند دروغ، غیبت و مانند آن. در همه آن‌چه گفته شد، هیچ فرقی بین مرد و زن وجود ندارد»^۱.

نکته مهم و قابل توجه در این بخش، این است که آن‌چه از آن به عنوان «حقوق و آزادی‌های عمومی» یاد می‌شود، در عرصه حقوق مخصوصاً از نگاه میثاق‌ها و کنوانسیون‌های بین‌المللی، طیف بسیار وسیعی از موضوعات و فعالیت‌ها را شامل می‌شوند که آیت‌الله فیاض در این قسمت از پاسخ، همه آن‌ها را با رعایت حدود شرعی یعنی پرهیز از محرمات، برای زن مجاز دانسته است. به عنوان مثال تمام عناوین ذیل مشمول آزادی‌های عمومی است:

حق زندگی، آزادی سیاسی، فعالیت حزبی و مشارکت در روندهای سیاسی، آزادی سفر و رفت‌وآمد و انتخاب مسکن، مصونیت حریم خصوصی مانند خانه و مسکن و مراسلات و مخابرات، امنیت فردی



در مقابل تعدی و تجاوز، حق دسترسی به محاکمه عادلانه، آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی آموزش در تمام سطوح، حق مالکیت فردی، حق کار و انتخاب شغل و منع کار اجباری، حق دریافت مزد مساوی برای کار مساوی، حق تشکیل سندیکاها و اتحادیه‌ها و مانند آن‌ها.

در تمام موارد ذکر شده از نگاه آیت‌الله فیاض، زن و مرد مساوی بوده و نه تنها هیچ ممانعتی برای زنان وجود ندارد، بلکه این از حقوق بشری آنان محسوب می‌شود.

مقایسه این دیدگاه انسانی و مبتنی بر بینش مرفقی و متکی بر اصول عدالت و کرامت و برابری، با دیدگاه متحجرانه‌ای که توسط گروه‌هایی مانند طالبان مطرح می‌شود، نشان می‌دهد که برداشت افراد از ارزش‌ها و متون دینی تا چه اندازه می‌تواند متفاوت و بلکه متناقض باشد. در حالی که ما مطمئن هستیم که هیچ یک از افراد، نه تنها از رهبران طالبان بلکه بسیاری از مدعیان دیگر فقاقت و اجتهاد نیز نه عمق و تبحر علمی و تجربه طولانی تحقیق، تألیف و تدریس آیت‌الله فیاض در عرصه علوم دینی و استنباط و اجتهاد فقهی را دارند و نه به اندازه ایشان به اسلام و دیانت، متعهد و پایبند هستند و نه تقوا و اخلاص ایشان را دارند و این بدان معنا است که برداشت این افراد و گروه‌های مخالف حقوق زنان، با اسلام واقعی و اهداف و مبانی اصلی شریعت سازگاری ندارد و بیشتر رسوبات ذهنی و عرفی قومی و قبیله‌ای است تا قرآن و سنت.

دوم- بی‌پایه بودن ادعای اجماع و سیره متشرعه

یکی از دلایل مهمی که مخالفان بر آن تأکید دارند این است که در میان فقها در مورد منع تصدی مقام عالی سیاسی توسط زن، اجماع وجود دارد و اجماع علما خود یکی از ادله و منابع اصلی در استنباط حکم شرعی است.

آیت‌الله فیاض در پاسخ گفته است که اکثر فقهای بزرگوار معتقد به ثبوت این مقام برای زن مسلمان نیستند، ولی ثبوت آن خالی از قوت نیست. زیرا دلیلی بر عدم ثبوت نیست، مگر ادعای اجماع در این مسأله، در حالی که اجماع در ذات خود حجت نیست و اعتبار ندارد، مگر این که احراز شود که در زمان معصومین (ع) نیز ثابت بوده و از آن زمان دست به دست و طبقه بعد از طبقه به ما رسیده باشد؛ اما هیچ‌راهی برای این احراز وجود ندارد.^۱



اجماع چیست؟

برای این که استدلال آیت الله فیاض برای خواننده گرمی اندکی واضح تر شود، به اختصار باید مطلبی را در تعریف اجماع و شرایط آن ذکر کنیم.

اجماع در لغت به معنای قصد و نیت و عزم، اما در اصطلاح علم اصول، اجماع به معنای اجماع و اتفاق نظر است. در مورد تعریف اجماع دو مسلک وجود دارد:

اول) تعریف اجماع از نگاه علمای اهل سنت:

امام محمد غزالی در کتاب «المستصفی فی علم الاصول» اجماع را چنین تعریف کرده است: «اتفاق امت محمد بر امری از امور دینی». ایشان در توضیح این تعریف گفته است که منظور از امت محمد، مجتهدین صاحب فتوا می باشد نه همه مردم.

این تعریف مشتمل بر چهار عنصر است.

۱- اتفاق نظر.

۲- اتفاق نظر بین امت اسلام، نه سایر ادیان.

۳- اتفاق نظر مجتهدین مسلمان.

۴- اتفاق بر مسائلی از مسایل دینی نه مسایل دیگر

دوم) تعریف اجماع از نگاه علمای شیعه:

«اتفاق جماعتی که نظر آن ها کاشف از رأی معصوم باشد، بر امری از امور دینی». بر اساس این تعریف، علاوه بر چهار عنصری که در تعریف اول ذکر شد، عنصر پنجم افزوده شده است و آن این است که اتفاق نظر مجتهدین در صورتی حجت است که کاشف از قول و نظر معصوم باشد.

با توجه به این دو تعریف می توان گفت که در تعریف اجماع از نظر علمای شیعه و سنی دو فرق عمده وجود دارد:

اول این که: از نظر مسلک اهل سنت حجیت اجماع به واسطه خود آن است، اما از نظر مسلک شیعه حجیت اجماع از آن جهت است که کاشف از رأی معصوم است.

دوم این که: از نظر مسلک اول اتفاق همه مجتهدین لازم است، اما از نگاه مسلک دوم اتفاق همه لازم نیست، بلکه اتفاق جماعتی که نظر آن ها کاشف از قول معصوم باشد، هم کفایت می کند.



با توجه به توضیح فوق روشن می‌شود که جواب آیت‌الله فیاض بیشتر ناظر به مسلک علمای شیعه است، هر چند به‌طور ضمنی پاسخ به مسلک علمای اهل سنت نیز می‌باشد.

آیت‌الله در قسمت دیگر افزوده است:

«اکثر فقها (رضوان الله علیهم) ادعای اجماع دارند بر منع تصدی منصب قضا، منصب افتاء و منصب ولایت عامه (رهبری) توسط زن در دولت اسلامی، یعنی دولتی که استوار بر اساس حاکمیت دین است. اما این که زن در دولت اسلامی متصدی منصب‌ها و سمت‌های دیگری اعم از سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی یا حقوقی و غیره شود، هیچ مانعی وجود ندارد و اجماعی هم در کار نیست. اما در دولت غیر اسلامی که مبتنی بر اساس دین نیست، چه در کشورهای اسلامی یا غیراسلامی، جایز است که زن هر سمت از سمت‌های حکومتی را بدون استثنا و حتی ریاست دولت را بر عهده بگیرد. اما درباره اجماع باید گفت که اعتبار و حجیت آن، منوط به کشف ثبوت آن در زمان معصومین (ع) و وصول آن به ما به‌طور پیوسته و دست به دست می‌باشد و گر نه هیچ دلیلی بر حجیت اجماع - اعم از قولی و سکوتی - وجود ندارد»^۱

اجماع سکوتی چیست؟

منظور از اجماع چنان که در تعریف آن گفتیم به معنای «اتفاق نظر» است با جزئیاتی که توضیح داده شد. اما در استدلال آیت‌الله از یک نوع اجماع دیگر به نام «اجماع سکوتی» هم نام برده شد، برای این که همه موضوعات بحث برای خواننده گرامی روشن شده باشد، توضیح مختصری در باره اجماع سکوتی نیز ارائه می‌شود.

در مورد اجماع سکوتی باید توضیح داده شود که اتفاق نظر در تعریف اجماع، به چه معنا است؟ اگر در موردی همه افراد، نظرشان را به‌طور صریح اعلام کنند و همگی اتفاق داشته باشند، در این صورت به‌طور واضح، اتفاق نظر وجود دارد؛ اما اگر عده‌ای فتوا یا نظرشان را اعلام کنند و عده‌ای دیگر در آن مورد سکوت کنند، آیا اجماع و اتفاق نظر تحقق یافته است؟ به عبارت دیگر آیا سکوت آنان به معنای تأیید و موافقت است تا اجماع تحقق یابد؟

در جواب باید گفت که برخی از علما گفته‌اند که این نوع اجماع حجت است، بدین معنا که سکوت آنان به معنای موافقت و رضایت است، پس در حقیقت اتفاق نظر حاصل شده است. این نوع اجماع



را، اجماع سکوتی نامیده‌اند؛ اما عده‌ای دیگر از علمای شیعه و سنی معتقدند که در این حالت اتفاق نظر حاصل نمی‌شود و سکوت دلالت بر موافقت ندارد.

امام غزالی (متوفای ۵۰۵ هجری) در کتاب «المستصفی» در بحث اجماع گفته است: «آن چه در اجماع لازم است اتفاق نظر است و این از بیان صریح فتوا معلوم می‌شود و سکوت نمی‌تواند، مبین اتفاق نظر باشد». ایشان هفت جهت را برای سکوت شمرده است. یعنی ممکن است کسی به یکی از دلایل هفت گانه سکوت کند، بدون این که به فتوای اظهار شده رضایت داشته باشد.

هم‌چنین زرکشی (بدرالدین محمد بن بهادر شافعی ۷۴۵-۷۹۴ هجری) در بحر المحيط درباره اجماع سکوتی، ۱۳ نظریه را نقل کرده است.

اصل این بحث مربوط است به این که سکوت از نظر فقهی و حقوقی دارای چه ارزش حقوقی است؟ در برخی از موارد، مثل عقد نکاح گفته شده است که دلالت بر رضایت می‌کند، اما در بعضی موارد مثل سکوت قانون‌گذار، گفته شده که دلالت بر تأیید و یا موافقت ندارد. در مورد سنت تقریری نیز گفته شده که سکوت معصوم دلالت بر موافقت و رضایت دارد.^۱

به هر حال آیت‌الله فیاض با رد ادعای اجماع قولی و سکوتی، در قسمت دیگر جواب این ادعا را چنین خلاصه کرده است:

«از آن جا که اجماع در ذات خود حجت نیست و هیچ راهی برای احراز این که از زمان معصومین به ما رسیده باشد، هم وجود ندارد، پس ادعای چنین اجماعی هیچ اثری ندارد و وجود آن کالعدم است».^۲

سیره متشرعه

اما نکته قابل ذکر دیگر این است که برخی از علما در کنار ادعای اجماع، موضوع دیگری را نیز مطرح کرده‌اند که عبارت از سیره متشرعه یا سیره مسلمین است، با این ادعا که اگر بین علما هم اتفاق نظر وجود نداشته باشد، ولی در میان پیروان شریعت یا مسلمانان این سیره وجود داشته که

۱. نگاه کنید به:

- امام محمد غزالی، المستصفی، تصحیح محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ص ۱۵۱.
- الزرکشی بدرالدین محمد بن بهادر بن عبد الله شافعی، البحر المحيط فی علم الاصول، تحقیق عمر سلیمان الاشقر، (دوره شش جلدی)، چاپ اول، وزارت اوقاف و شؤون اسلامی کویت، ۱۴۰۹ هجری-۱۹۸۸ م، ج ۴، ص ۴۹۴.

۲. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۷۲ الی ۷۵.



هیچگاه زن در بالاترین مقام سیاسی و دینی و قضایی خدمت نکرده است و این نوع سیره خود کاشف از این است که تصدی این مقام برای زن از نگاه شریعت هم جواز نداشته است و گر نه همه مسلمانان چنین رفتاری را شاهد نمی‌بودند.

قبل از پاسخ آیت‌الله فیاض برای توضیح باید گفت: هرگاه فعلی یا ترک فعلی مورد بنای عملی مسلمانان قرار گیرد آن را سیره مسلمین، سیره متشرعه و یا سیره اسلامی می‌گویند. این نوع سیره در حقیقت از انواع اجماع است بلکه بالاترین نوع اجماع است. زیرا این یک نوع اجماع عملی، از طرف علما و غیر علما است و حال آن‌که اجماع در فتوا، اجماع قولی است و تنها از جانب خصوص علما است.

سیره بر دو گونه است:

۱- گاهی علم داریم به این‌که سیره در عصر معصومین (ع) نیز جاری بوده است به گونه‌ای که معصوم نیز یکی از عاملین به آن یا تقریر کننده آن است.

۲- گاهی این امر معلوم نیست و یا علم داریم که سیره بعد از عصر ائمه (ص) بوده است.

اگر سیره به گونه اول باشد حجت و دلیل است، زیرا معصوم یا به آن عمل کرده یا با سکوت خود آن را تقریر و تأیید کرده است. اما در صورت دوم نمی‌توان بر آن اعتماد کرد، زیرا معلوم نیست مورد تأیید معصوم باشد و از سوی دیگر بسیاری از عادات و رسوم و سنن است که در زمانی جزء فرهنگ مسلم یک اجتماع محسوب می‌گردد، اما اگر اندکی دقت شود، معلوم می‌شود که انگیزه‌های غیر منطقی و هوا و هوس‌ها و تعصبات قومی و نژادی مبنای آن بوده است، نظیر برخی از عاداتی که در جوامع امروز اسلامی رایج است که نه تنها اسلامی نیست بلکه خلاف آن نیز هست.

مطابق توضیحی که ارائه شد، آیت‌الله فیاض نیز در مورد ادعای سیره به اختصار چنین پاسخ داده است:

«اما سیره متشرعه (سیره مسلمین یا پیروان شریعت) اگر معلوم شود که در زمان معصومین (ع) وجود داشته است، به دلیل این‌که معصوم آن را امضا و تأیید کرده است، حجت می‌باشد، اما اگر این سیره، متأخر از زمان معصومین باشد، چون کاشف از امضا و تأیید معصوم نیست، حجت نیست»^۱.



نتیجه بحث این است که نه در مورد اجماع و نه در مورد سیره برای ما به اثبات نرسیده که این دو در زمان معصومین وجود داشته باشند. بنا بر این صرف ادعای اجماع و سیره متشرعه نمی تواند حکم فعالیت سیاسی زن را از ساحه اباحه و منطقه الفراغ خارج ساخته و ممنوع و حرام بگرداند.

مبنای اعتبار نداشتن اجماع از دیدگاه آیت الله فیاض

برای توضیح بیشتر در مورد دلیل اجماع و سیره، مبنای اصولی آیت الله فیاض را در این رابطه بیشتر توضیح می دهیم:

همه می دانیم که جایگاه اصلی این مبحث یعنی اعتبار و حجیت اجماع و سیره، علم اصول است. اجماع با این که طبق نظر معروف فقها یکی از ادله اربعه (قرآن، سنت، اجماع و عقل) در اجتهاد و استنباط حکم شرعی است، ولی از نگاه اکثر فقها مخصوصاً متأخرین، جایگاه چندان مهمی در فقه ندارد. آیت الله فیاض در این مورد در «المباحث الاصولیه» به تفصیل بحث کرده است که خلاصه آن را نقل می کنیم:

آیت الله فیاض برای اجماع در مسائل فقهی به طور کلی هیچ ارزشی قایل نیست و برای این نظر چنین استدلال می کند: آنچه از ارزش اجماع می کاهد این است که اگر کسی به کتاب های فقهی استدلالی مراجعه کند و در مسائلی که در مورد آن ها ادعای اجماع شده، تحقیق و کاوش نماید، برای او آشکار می گردد که اکثر اجماع های ادعا شده بین متقدمین و متأخرین مبتنی بر تخمین، حدس، اجتهاد و خوش گمانی است نه بحث و پژوهش در مورد اقوال فقها در مسأله مورد نظر. از این رو گاهی در مسائل فقهی ادعای اجماع می شود ولی هنگامی که در اقوال فقها در آن مورد جستجو شود، تنها اقوال گروهی از اصحاب به دست می آید و نه همه و بلکه گاهی در مسائل مستحدثه ادعای اجماع می شود، در حالی که این مسائل اصلاً در سخنان متقدمین عنوان نشده است چه رسد از این که در باره آن اجماع صورت گرفته باشد.

از سوی دیگر منظور از اجماع مورد بحث، اجماع فقها در تمام طبقات از عصر شیخ طوسی و مفید تا عصر ما است، ولی روشن است که به دست آوردن چنین اجماعی در مسائل فقهی نظری، صرفاً یک فرض است و واقعیت خارجی ندارد و بر فرض هم که واقعیت داشته باشد، ما راهی برای احراز آن نداریم.

توضیح مسأله بدین ترتیب است که مسائل فقهی بر سه قسم است:

اول - مسائل ضروری: مسائلی است که ضرورت آن ها از زمان تشریع تا کنون حفظ شده است.



دوم- مسائل قطعی: مسائلی است که در طول قرن‌ها و سال‌ها، قطعیت آن‌ها حفظ شده است.
سوم- مسائل نظری: مسائلی است که اکثریت مسائل فقهی را تشکیل می‌دهد، زیرا مسائل ضروری و قطعی به‌طور تقریبی از شش در صد تجاوز نمی‌کنند.

اما در مسائل ضروری و قطعی، ادعای اجماع بی‌معنا است زیرا این مسائل با قطع و ضرورت به ما رسیده و نه نیازی به اجتهاد دارند و نه تقلید، زیرا نسبت این نوع مسائل برای مجتهد و عامی مساوی است و رجوع عامی به مجتهد بی‌معنا است زیرا عامی هم مانند مجتهد به آن‌ها علم وجدانی دارد. اما تنها مسائل نظری که اثبات آن‌ها به فرایند اجتهاد و استنباط بستگی دارد، مورد ادعای اجماع در میان فقها است. ولی روشن است که به دست آوردن اجماع در مسأله نظری بین همه طبقات فقها از زمان شیخ طوسی تا زمان ما ناممکن است و هیچ راهی برای احراز آن نداریم. اما اجماع بین فقها تنها در یک عصر ارزشی ندارد و تنها اجماع بین متقدمین یا متأخرین به تنهایی هیچ اثری ندارد.

آیت‌الله فیاض با استدلال فوق نتیجه می‌گیرد که ما هیچ راهی برای احراز اجماع نداریم و بر فرض احراز، راهی برای احراز این که آن یک اجماع تعبدی باشد نداریم و بر فرض احراز اجماع تعبدی نمی‌توانیم احراز کنیم که این حکم از اصحاب ائمه به‌طور مستقیم و ارتکازی رسیده باشد. از این رو اجماع در مسائل فقهی بطور کلی هیچ اثر و ارزشی ندارد و نمی‌توان در هیچ چیزی به آن استدلال کرد و لذا ما در همه مسائل فقهی به‌طور عموم بر اجماع اعتماد و تکیه نداریم.^۱

مبنای حجیت یا عدم حجیت سیره عقلا و متشرعه از دیدگاه آیت‌الله فیاض

آیت‌الله فیاض بر این باور است که سیره‌ای که بین مردم بعد از عهد تشریع ایجاد شده باشد، اعم از این که سیره عقلایی (بنای عقلا) باشد یا سیره متشرعه، اعتبار ندارد زیرا برای ما راهی وجود ندارد که نشان دهد این سیره در زمان شارع هم ثابت بوده و از آن دوره دست به دست و نسل به نسل به ما رسیده است، چنان که برای ما امکان ندارد که امضای این سیره از سوی شارع را اثبات کند مگر این که در آنجا قرائن و عوامل دیگری وجود داشته باشد که کاشف از امضای شارع باشد.^۲

آیت‌الله فیاض چنان که این نوع استدلال را در مورد عدم ثبوت چنین سیره در باره منع زن از تصدی مناصب سیاسی مطرح کرده است، در برخی از موضوعات دیگر نیز از همین استدلال استفاده کرده است. از جمله در مورد حق تألیف و نشر یا حق مالکیت فکری نیز همین استدلال را ارائه کرده

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، المباحث الاصولیه، ج ۸، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، المباحث الاصولیه، ج ۸، ص ۳۹۲.



است. هرچند کمی خارج از موضوع بحث است، اما به تناسب مطرح شدن بحث سیره، استدلال آیت‌الله فیاض به عدم اعتبار سیره عقلایی در مورد حق مالکیت فکری را نیز اندکی بیشتر توضیح می‌دهم.

حق مالکیت فکری و بنای عقلا از دیدگاه آیت‌الله فیاض

چند سال پیش (۱۳۹۲) که کتاب دیگری از آیت‌الله را ترجمه کرده بودم، با این که کتاب حاوی مسائل مختلفی بود ۱ اما از آنجا که حقوق تألیف و نشر محور اصلی آن بود، نام آن را در فارسی «۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی» انتخاب کرده بودم. در مقدمه آن کتاب گفته بودم که:

برخی از فقها و حقوق‌دانان تلاش کرده‌اند که حقوق معنوی و حقوق تألیف و نشر را از طریق نظریه «مسایل مستحدثه» یا «بنای عقلا» یا «عرف» یا «مسأله مالکیت» یا از طریق «قواعد فقهی مانند قاعده تسلط یا قاعده لاضرر» و یا از طریق طرح «مسأله بیع حقوق معنوی» اثبات نمایند. اما حضرت آیت‌الله فیاض به این موضوع از نگاه فقهی و شیوه اجتهادی مخصوص به خود نگرسته و باتوجه به مبانی اصولی و از آن جمله عدم ثبوت موضوع این مسأله در زمان شارع و عدم ارتکاز فطری آن در اذهان، امضای شارع از طریق عدم صدور منع و ردع را غیر قابل اثبات می‌دانند و از این رو از دیدگاه ایشان، حقوقی به نام «حقوق تألیف، نشر و اختراع» و مسایل مرتبط به آن از نگاه شرعی قابل اثبات نمی‌باشد و شخصی که مالک یک کتاب یا اثر دیگر فرهنگی یا هنری باشد، براساس «اصل مالکیت» حق دارد هر نوع تصرفی را در آن به عمل آورد. ایشان در پاسخ به یکی از سوالات در این زمینه فرموده‌اند:

۱. نام عربی کتاب «ماه سؤال و سؤال حول الکتابه و المکتبات و جوابها» است که محور اصلی آن، پاسخ فقهی و حقوقی به ۱۰۱ پرسش است درباره: «کتاب» و «نویسندگی» و مسایل مربوط به آن، از تألیف و نوشتن گرفته تا چاپ، نشر، توزیع، فروش، تجدید چاپ، عکس‌برداری، استنساخ، نقد، نقل، ترجمه، تلخیص، شبکه‌های ماهوارهای، سایت‌های اینترنتی، برنامه‌ها و نرم‌افزارهای کمپیوتری و غیره. در کنار محور اصلی، مسایلی از قبیل: رسالت و مسئولیت علما، روشنفکران، فرهنگیان و اندیشمندان مسلمان در شرایط حاضر، وضعیت کنونی جهان اسلام، اسلام‌بستیزی و اسلام‌هراسی در غرب، اندیشه اعتدال در اسلام، جریان‌های تروریستی و افراط‌گرا، نقد عالمانه و واقع‌بینانه اندیشه‌ها، نظریات خرافی و بی‌بنیاد در میان مسلمانان و پاره‌ای از مسایل اعتقادی و تاریخی و مانند آن نیز در جریان پاسخ به سوالات یا استفتاها مطرح شده است.



«حق نشر برای مؤلف و ناشر هرچند نزد عقلا ثابت است، اما از نگاه شریعت ثابت نشده است. دلیل این نظر این است که ما راهی نداریم برای احراز امضای شارع نسبت به حقوق مستحدثه‌ای که در زمان‌های متأخر از زمان تشریع، در میان عرف و عقلا ایجاد شده است.»

در جای دیگر فرموده‌اند:

«این حقوق هرچند در نزد عرف و عقلا در عصر حاضر ثابت است، اما در زمان معصومین(ع) به جهت عدم ثبوت موضوع آن، ثابت نبوده است. بدین جهت نمی‌توان از طریق عدم ورود منع و ردع از سوی معصومین(ع) امضا و تأیید آن را کشف و احراز کرد.»

جالب است که حضرت آیت‌الله در پاسخ به یکی از سؤالات که درباره چاپ و تکثیر کتاب‌های خود ایشان مطرح شده نیز فرموده‌اند: «اشکال ندارد و ما شرعاً حق نداریم از این عمل منع کنیم»

همچنین در پاسخ به این سؤال که: «آیا اجازه می‌فرمایید که برخی از کتاب‌های جناب‌عالی برای استفاده خوانندگان جوان، مختصر و ساده ساخته شود، یا این که لازم است اجازه گرفته شود و با یکی از نمایندگی‌ها یا یکی از وکلای شما هماهنگی به عمل آید؟» فرموده‌اند:

«در صورتی که فایده دینی داشته باشد، اشکال ندارد و به اجازه خاص ما احتیاجی نیست؛ ولی باید تحت نظر یکی از وکلای ما صورت گیرد.»

همچنین در استفتائات دفتر آیت‌الله فیاض تحت عنوان (حق تکثیر- کپی رایت) چند استفتا در این رابطه صورت گرفته که ذیلاً متن سؤال‌ها و جواب‌ها را نقل می‌کنیم:

سؤال(۱۰۳۳): الف) نظر شما در مورد حق کپی رایت چیست؟ آیا این حق برای سازنده برنامه‌ها و نرم افزارها محفوظ است؟ ب) آیا خریدن نرم افزارهای قفل شکسته جایز است؟ ج) آیا فرقی بین این که سازنده آن مسلمان باشد یا غیر مسلمان، هست؟

جواب: الف) نزد ما این حق ثابت نشده و محفوظ نیست. ب) اگر صاحبان آن نرم افزارها ضرر می‌کنند، خرید آن‌ها جایز نیست. ج) فرق نمی‌کند.

سؤال(۱۰۳۴): آیا دائلود فیلم، موسیقی یا بازی از اینترنت با فرض این که صاحبش راضی نباشد، حق الناس محسوب می‌شود؟ آیا مهم است که صاحبش مسلمان باشد یا غیرمسلمان؟

جواب: تصرف در حق مردم و انجام عمل خلاف قانون، جایز نیست.



سؤال (۱۰۳۵): نظر شما در مورد حق کپی رایت برای سی دی و کتاب و امثال این ها چیست؟ آیا حق کپی رایت برای سازنده برنامه‌ها و نرم افزارها محفوظ است؟

جواب: در صورتی که استفاده از کپی این نرم افزارها ضرری به سازندگان آن نرزد، جایز است

سؤال (۱۰۳۶): آیا استفاده از کتاب‌های الکترونیکی که به صورت رایگان در اینترنت وجود دارد و مولف یا ناشر (که هزینه‌های فراوانی برای آماده سازی آن صرف کرده‌اند) در خود اثر تصویربرداری و نشر آن را به هر صورتی غیر مجاز اعلام کرده‌اند، شرعا جایز است؟

جواب: استفاده از کتاب‌های ذکر شده اشکالی ندارد.

سؤال (۱۰۳۷): در بعضی سایت‌های اینترنتی و مجله‌های مکتوب نوشته شده است: استفاده از مطالب با ذکر منبع بلامانع است. آیا چنین حقی شرعا ثابت شده است؟

جواب: خیر، استفاده و انتشار مطالب لازم به دریافت اجازه نیست.^۱

اکنون بعد از نقل متن فتواها، مبنای این نظر را با استفاده از مباحث آیت‌الله در علم اصول در مورد سیره، بیشتر توضیح می‌دهم. اتفاقا ایشان به مناسبت بحث در استدلال به سیره عقلا برای حجیت خبر واحد، در حدود ۵۰ صفحه را به سیره عقلا و سیره متشرعه و شرایط اعتبار یا عدم اعتبار آن‌ها اختصاص داده^۲ و در این میان «حق تألیف و نشر» را به‌عنوان مثال مطرح کرده و به تفصیل و با استدلال جالبی عدم اثبات آن را از نگاه شرع، بیان کرده است. ایشان در بحث سیره تحت عنوان «تنبیها علی السیره» نوشته است:

«از همین قبیل است حق تألیف و نشر (حق مالکیت فکری یا کاپی رایت) زیرا بنای عقلا (سیره عقلا) اگر چه بر اثبات این حق قرار گرفته، ولی این بنا از آنجا که در میان عقلا، مستحدث بوده و در زمان متأخر از زمان شارع جریان یافته، نمی‌توان امضای آن توسط شارع را هم اثبات کرد تا مشروعیت این حق ثابت گردد. بلی هرگاه منشاء این سیره مستحدث، ارتکاز عقلایی موجود در اعماق اذهان و

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، استفتائات شرعی، تنظیم محمدعلی فیاض، قم، چاپ اول، ۱۳۹۸، ص ۲۸۸ و ۲۸۹.

۲. آیت‌الله فیاض در باره سیره و بنای عقلا مباحث بسیار مفصل و دقیقی را مطرح کرده که در جای خود در رابطه به مبانی استنباط و اجتهاد قابل توجه است. علاوه بر آنچه در بالا نقل کرده‌ایم، ایشان همچنین در مبحث استدلال به سیره عقلا برای حجیت ظواهر نیز در حدود ۵۰ صفحه را به بحث در باره سیره عقلا و سیره متشرعه اختصاص داده و باز هم از حق تألیف به عنوان یکی از مصادیق حقوق معنوی یاد کرده و مباحث دقیق و جامعی را مطرح کرده‌اند. نگاه کنید به: آیت‌الله العظمی فیاض، المباحث الاصولیه، ج ۱ ص ۵۲ الی ۹۸.



در مطابقت با فطرت و طبیعت می‌بود و عوامل منفی مانع امضا هم وجود نمی‌داشت، امکان داشت که کاشف از امضای شارع باشد بر این اساس که شارع از این ارتکاز ذهنی منع نکرده و عدم منع به معنای امضای آن است.

به عبارت دیگر بنای عقلا که ناشی از عوامل ارتکازی است، گاهی از زمان شارع جاری است و گاهی متأخر از آن است، بدان جهت که موضوعی که عقلا بر آن بنا گذاشته‌اند، در عهد شارع موجود نبوده و در زمان متأخر پیدا شده است و در هر دو صورت (چه در زمان شارع بوده و یا متأخر از آن) این بنای فرضی عقلا که ناشی از ارتکاز عقلی باشد، از طرف شارع امضا شده است، اعم از این که در عهد شارع موجود بوده است یا نه، زیرا معیار در امضای شارع، وجود عوامل ارتکازی در ذهن است. این عوامل ارتکازی مقتضی است که بنای عقلا بر آن جاری شود، اعم از این که خود آن موضوع در زمان شارع وجود داشته یا متأخر بوده است.

اما بنای عقلا در مورد حق تألیف و نشر و مانند آن، ناشی از عوامل ارتکازی ثابت در اعماق اذهان انسان نیست، بلکه ناشی از منافع خصوصی (منافع مؤلف و ناشر) و حقوق مالی در نزد عقلا است و برای ما راهی وجود ندارد که آیا شارع این حق را به رسمیت شناخته یا نه، چون آنچه در شریعت مقدس ثابت است این است که شارع حق هر فرد را نسبت به نتیجه کوشش و کارش در واقعیت خارجی و یا ملکیت او را به رسمیت شناخته است و روشن است که نتیجه و اثر عمل و کوشش مؤلف، "تألیف" است و تألیف یک تعلق یا انتساب معنوی است که قابل تصرف و نقل و انتقال نیست. اما نشر کتاب یا مجله و مانند آن، شرعاً متعلق حق مؤلف نیست و از این رو برای هر کسی که مالک کتاب یا مجله و مانند آن باشد از طریق خرید یا هدیه، می‌تواند به نشر آن بپردازد، چون ملک او است و می‌تواند به هر ترتیبی که بخواهد در آن تصرف نماید.

اما این که این کتاب و مجله‌ای که اکنون چاپ شده، ملک مؤلف باشد، نیاز به دلیل دارد و هیچ دلیل خاص یا عامی هم وجود ندارد، زیرا مقتضای قاعده این است که این کتاب، ملک مؤلف نیست بدین دلیل که این کتاب نتیجه کار و کوشش او نیست.

به‌طور خلاصه در یک کلام باید گفت: اسلام مالکیت فرد بر نتیجه کار و کوششش را به رسمیت شناخته است، چون کار منبع اساسی حق یا مالکیت است و لذا اگر شخصی به احیای زمین بپردازد، مالک نتیجه کار و کوششش که همان احیا است، خواهد شد و همچنین اگر به حیات ثروت‌های طبیعی اقدام کند، مالک نتیجه کوشش و کارش می‌شود. نتیجه حیات همان مقداری است که حیات کرده و در حوزه خود قرار داده است و بدون صرف کوشش و کار برای حیات و تنها از طریق



استیلا و تسلط بر اراضی وسیع و ثروت‌های طبیعی از راه زور، مالک نمی‌شود و اسلام آن را به رسمیت نمی‌شناسد.

نتیجه بحث این است که نشر چون نتیجه کار و کوشش مؤلف نیست، پس او شرعاً حقی بر آن ندارد و اسلام آن را به رسمیت نمی‌شناسد مگر این که نتیجه مستقیم کار او باشد.^۱

فتوای امام خمینی در مورد حق مالکیت فکری

در مورد حق مالکیت فکری جالب این است که نظر فقهی امام خمینی نیز عین نظر آیت‌الله فیاض است. در ماه عقرب ۱۳۶۱ برابر با محرم ۱۴۰۳ هجری قمری در مورد حق طبع و نشر کتاب یا همان حق التألیف از امام خمینی استفتا شد. متن پرسش و پاسخ چنین است:

بسمه تعالی. محضر مبارک آیت‌الله العظمی امام خمینی - مدظله

با تقدیم سلام و تحیت، فتوایی از حضرت‌عالی نقل شده است که حق التألیف در نظر مبارک ثابت نیست. بعضی از ناشرین به استناد نقل مزبور، کتاب‌های چاپ شده را بدون پرداخت حق التألیف و بدون تحمل هزینه حروف‌چینی چاپ کرده و با قیمت نازل‌تری منتشر می‌کنند و این امر موجب ضرر ناشر اول و چه بسا باعث دل‌سردی مؤلفین شده است. لذا استدعا می‌شود:

اولاً، نقل مزبور صحیح است یا نه؟

ثانیاً، در صورت صحت نقل، با توجه به این که در قانون حکومت جمهوری اسلامی هنوز حق تألیف و نشر برای مؤلف و ناشر محفوظ است، آیا عمل بعضی از ناشرین که عرض شد مشروع است؟ و آیا مقام مقدس ولایت فقیه در این مورد نقشی ایفا می‌فرمایند؟

بسمه تعالی

حق طبع و نشر، بدین معنی که کتابی را که کسی چاپ کرده و نشر نموده، دیگری حق نداشته باشد با به دست آوردن یک نسخه از آن، آن را تجدید چاپ و نشر نماید، شرعی نیست؛ ولی اگر دولت اسلامی مصلحت دید و مقرراتی در این باره وضع نمود، مراعات آن لازم است. روح الله الموسوی الخمینی^۲

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، المباحث الاصولیه، ج ۸، ص ۳۹۲ الی ۳۹۴.

۲. صحیفه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۷، ص ۸۷.



آنچه در این بحث مهم است این نکته است که مطابق مبانی استنباط فقهی، حق مالکیت فکری، اساس و مبنای شرعی ندارد و بنای عقلا هم در این مورد معتبر نیست، به دلیل این که موضوع این حق در زمان شارع وجود نداشته و از جمله مسائل ارتكازی فطری هم نیست تا امضای شارع را مفروض تلقی کنیم. اما از سوی دیگر همین موضوع می‌تواند از قلمرو "منطقه الفراغ" تلقی شود و از این رو حکومت اسلامی می‌تواند بر مبنای ضرورت‌ها و مقتضیات عصر در باره آن قانون و مقرر وضع کند، چنان که در جمهوری اسلامی ایران با وجود فتوای امام خمینی، مجلس شورای اسلامی ایران قانون حفظ حقوق مؤلفان، مصنفان و ناشران را به تصویب رسانید و این قانون مورد تطبیق قرار گرفت. در افغانستان نیز «قانون حمایت حقوق مؤلف، مصنف، هنرمند و محقق (کاپی رایت)» و همچنین «قانون حمایت حقوق مخترع و مکتشف» در تاریخ ۳۱/۴/۱۳۸۷ خورشیدی توشیح و در جریده رسمی با شماره ۹۵۶ مؤرخ ۵ اسد ۱۳۸۷ نشر شده است.

ضرورت وضع قانون از این جهت است که امروزه حقوق مالکیت فکری «Intellectual Property Rights» یا حقوق معنوی (کاپی رایت) در سطح بین‌المللی به عنوان یک ترم حقوقی پذیرفته شده است. مبنای بین‌المللی حقوق کپی‌رایت و مالکیت فکری بر پایه معاهدات جهانی مانند کنوانسیون برن (تصویب ۱۸۸۶)، موافقت‌نامه تریپس (TRIPS) و نظارت سازمان جهانی مالکیت فکری (WIPO) بنا شده است. این سیستم تضمین می‌کند که اندیشه‌ها و آثار خلاقانه انسان در سراسر جهان ارزش و محافظت قانونی داشته باشند. هم اکنون در رشته حقوق دانشگاه‌ها کاپی رایت به عنوان یک رشته حقوقی در چند واحد مورد پژوهش و آموزش قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر استدلال بر عدم ثبوت این حق در زمان شارع و نامعتبر بودن بنای عقلا هم قابل مناقشه است. در این استدلال کبرای آن مورد قبول است که هر کس تنها مالک نتیجه کار و کوشش خود است. اما صغرای قضیه که ما تألیف را نتیجه کار و کوشش ندانیم مورد تأمل است. عدم ثبوت این حق در صورتی درست است که ما این حق را مصداق مالکیت ندانیم، اما صرف این که تألیف تنها یک نوع تعلق و انتساب معنوی با مؤلف دارد، پس قابل تصرف و نقل و انتقال نیست، خالی از ضعف نیست زیرا امروزه حق اختراع، تألیف و نشر یک نوع مالکیت معنوی را ایجاد می‌کند که باید احترام گذاشته شود و از طرف دیگر اگر حق مالکیت فکری یا معنوی را به رسمیت نشناسیم، باعث ضرر و زیان سنگین بر پدیدآورندگان آن خواهیم شد و این در تضاد با قاعده لاضرر خواهد بود.

به هر حال حق مالکیت فکری را از نگاه شرعی به رسمیت بشناسیم یا نه، مهم این است که امروزه این موضوع به یک مسأله پذیرفته‌شده بین‌المللی و یا به یک عرف حقوقی بین‌المللی و بلکه بالاتر از



عرف، به یک قانون بین‌المللی و ملی برای کشورها تبدیل شده است و در این رابطه سخن امام خمینی کاملاً مشکل را حل می‌کند که اگر دولت در این رابطه قانون وضع کند باید آن را رعایت و از آن پیروی کرد.

در میان فقهای معاصر نیز کسانی مانند مرحوم آیت‌الله صانعی را داریم که بر عکس اکثر فقهای دیگر، این حق را به رسمیت شناخته و تصرف غیرمجاز در این حق را به دلیل عرفی و عقلی حرام می‌داند.

آیت‌الله صانعی و تأیید حق مالکیت فکری

آیت‌الله یوسف صانعی اعتقاد دارد که مالکیت حقوق معنوی محترم است و اصل حفظ حقوق دیگران از اصول شریعت است، بلکه هرگونه استفاده از آثار معنوی بدون رضایت صاحب آن، ظلم و تعدی در ملک و حق دیگران محسوب می‌شود و فروش یا واگذاری مورد یا نسخه‌ای از آن محصولات، مجوزی برای استفاده‌های خارج از آن مورد، حتی برای خریداران بعدی نخواهد بود. علاوه بر این، اگر عقلاً چیزی را برای شخصی یا جمعی حق بدانند، ادله حرمت تصرف در مال غیر بدون اجازه شاملش خواهد شد. لذا حقوقی مانند: حق التألیف، حق التولید، حق الطبع و... محترم است و تصرف در آن‌ها بدون اذن صاحب آن، حرام و غیر مجاز خواهد بود. بلکه حقوقی مثل: حق نسخه برداری از فیلم‌های ویدیویی و کامپیوتری و نظیر آن‌ها نیز از همین حکم برخوردار است.

ایشان در تعلیقه خود بر تحریر الوسیله (ج ۲، ص ۶۵۶) نوشته است:

«حقوق معنوی حق شرعی است و تصرف در این حقوق بدون رضایت صاحبش حرام است و همین که عقلاً چیزی را برای صاحبش حق بدانند (مانند حق الطبع و امثال آن که محترمند)، مشمول اطلاق ادله حرمت تصرف در مال غیر خواهد بود. علاوه این که، حقوقی مثل حق الطبع بدون رضایت صاحب حق، از نگاه عرف و دلیل عقلی، شرعاً حرام است. البته نباید از مسأله ثبت حق معنوی در مراکز مربوطه غافل بود؛ برای این که با ثبت نکردن اثر، به نظر می‌رسد که صاحب آن اثر از حق خود اغماض کرده و رضایت به تصرف دیگران در آن حق معنوی دارد. بنابراین با توجه به دلایل فوق، تمام حقوق معنوی اشخاص؛ مانند حق نسخه و کپی برداری از فیلم‌های ویدیویی و کامپیوتری و مانند آن‌ها، حرام و جایز نیست»^۱.

۱. فقیه نواندیش؛ روایت زندگی آیت‌الله صانعی، انتشارات فقه الثقلمین، چاپ دوم، ۱۳۹۳، ص ۲۴۷-۲۴۹.



سوم- مقایسه نابجای محیط خانواده با عرصه عمومی جامعه

یکی از مواردی که هم در افکار عمومی و هم در مباحث علمی و دینی، با برداشت‌های متفاوت در باره جایگاه زنان مواجه شده، تفاوت‌ها و تشابهات دو محیط متفاوت «خانواده» و «جامعه» است. در متون دین اسلام -برعکس آنچه در دنیای امروز مخصوصاً در غرب رایج است- برای خانواده شرایط و مسئولیت‌های ویژه‌ای در نظر گرفته شده است و از آن جمله نفقه همسر و در حقیقت همه هزینه‌های خانواده به شمول همسر و فرزندان، بر دوش مرد گذاشته شده و زن هیچ گونه مسئولیتی در این زمینه ندارد و این حالت به‌طور طبیعی مرد را به عنوان سرپرست و متکفل امور خانواده معرفی می‌کند. برخی از این وضعیت چنین برداشت کرده‌اند که گویا در عرصه حیات عمومی و فعالیت‌های بیرون از محیط خانواده نیز مرد باید متکفل همه چیز باشد و زن در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خارج از منزل حقی نداشته باشد. این پرسش از آیت‌الله نیز مطرح شده و با صراحت در پاسخ آن گفته شده که نباید محیط خصوصی خانواده را با محیط عمومی جامعه مقایسه کرد. در محیط اجتماعی هیچ نوع تبعیض و تفکیکی بین زن و مرد وجود ندارد و هر دو مساوی هستند.

در یکی از سؤال‌ها در این رابطه چنین آمده است:

«روشن است که تقسیم نقش‌ها و وظایف در داخل خانواده از دیدگاه اسلام، مبتنی بر خصوصیت مردانگی و زنانگی است و از همین رو نفقه زوجه را بر مرد واجب کرده است و او را «قوام» بر زنان یعنی متکفل و عهده‌دار امور آنان قرار داده است. با توجه به آنچه در محیط خانواده در نظر گرفته شده، آیا می‌توان تقسیم نقش‌ها و مسئولیت‌ها در حیات عمومی را نیز به خانواده و بر اساس خصوصیت مردانگی و زنانگی، مقایسه کرد یا این که خانواده و اجتماع، دو عرصه متفاوت هستند و نمی‌توان تقسیم مسئولیت‌ها را در این دو عرصه یک‌سان پنداشت؟»

آیت‌الله در پاسخ چنین گفته است:

«نظام خانواده در اسلام بر این اساس بنیان نهاده شده که به منظور حفاظت از موجودیت و کرامت زن و جایگاه والای او در تربیت فرزندان، سنگینی مسئولیت‌های زندگی در داخل خانواده با تمام عناصر آن را بر دوش مرد نهاده است و نه زن؛ اما در عین حال شریعت، زن را از انجام کارهایی که با کرامت و شخصیت و هویت اسلامی او منافات نداشته باشد، مانع نشده است. اما باید گفت آنچه گفته شد مربوط به محیط خانواده است، ولی در حیات عمومی در همه ابعاد آن هیچ فرقی بین مرد و زن وجود ندارد. بدین معنی که این دو عرصه با هم تفاوت دارد و نمی‌توان مسئولیت‌های اجتماعی و عمومی را نیز به محیط خانواده مقایسه کرد و نقش مرد و زن را نیز با آن معیارها سنجید».



در مورد حقوق زوجیت و حقوق خانواده و تأثیرات آن بر حقوق سیاسی زن در ادامه این مباحث دوباره باز خواهیم گشت.

چهارم - تفسیر نادرست آیات قرآن

برخی از مخالفان حقوق سیاسی زن به ظاهر آیاتی از قرآن استدلال کرده‌اند و از این آیات برتری مرد نسبت به زن را برداشت کرده و نتیجه گرفته‌اند که پس زن نمی‌تواند در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی شرکت کند. از میان آیاتی که در این رابطه مطرح شده سه مورد با نظرات آیت‌الله فیاض ذیلاً توضیح داده می‌شود:

آیه اول: الرجال قوَّامون علی النساء.^۱ ترجمه: مردان قوَّام بر زنان، یعنی متکفل و عهده‌دار امور آنان هستند.

در این مورد سؤال اساسی این است که: آیا قوَّام بودن مرد بر زن که در آیه شریفه مطرح شده، منحصر به زندگی خانوادگی است - آنچنان که برخی گفته‌اند - یا این قوَّامیت به صحنه‌های زندگی عمومی نیز امتداد می‌یابد؟

آیت‌الله در پاسخ این سؤال گفته‌اند:

قوَّام بودن مرد بر زن منحصر به زندگی خانوادگی است. یعنی در قلمرو خانواده، مرد سرپرست آن است؛ اما در حیات عمومی - چنان که گذشت - هیچ فرقی بین زن و مرد وجود ندارد.

بحث در مورد این آیه فرصت بیشتری می‌طلبد. علامه شمس‌الدین در کتاب سه جلدی خود بنام «فقه المرأة» به تفصیل این نظر را که مرد در همه زمینه‌های خانوادگی، اجتماعی و سیاسی، قوَّام بر زن باشد و در نتیجه زن صلاحیت زمامداری را نداشته باشد، مورد نقد قرار داده و با بیان علت و موارد قوَّامیت، آن را منحصر به امور خانواده تلقی کرده است.^۲

آیه دوم: ولهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف و للرجال علیهنّ درجه.^۳ ترجمه: و مانند همان وظایفی که به سود مردان بر عهده‌ی زنان است، به‌طور شایسته به سود آنان بر عهده‌ی مردان نیز است و مردان

۱. نساء/۳۴.

۲. نگاه کنید به: علامه شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، زن در سیاست و اجتماع، ترجمه سرور دانش، چاپ اول، کابل.

۱۳۸۵، ص ۶۸ الی ص ۷۸.

۳. بقره/۲۲۸.



بر آنان درجه برتری دارند.

در مورد این آیه شریفه این سؤال مطرح است که منظور از درجه‌ای که مردان بر زنان دارند چیست؟ این درجه چه معنی دارد؟ آیا این درجه منحصر به زندگی خانوادگی است یا در زندگی عمومی نیز جریان می‌یابد؟

آیت‌الله در جواب گفته‌اند:

منظور از درجه در آیه شریفه، «منزلت» و رتبه یا جایگاه است. زیرا منزلت مرد در داخل خانواده این است که او «قوام» بر زن می‌باشد. یعنی عهده‌دار امور او است. زیرا در مورد حق استمتاع مرد، زن حق امتناع ندارد و رهایی زن از قید نکاح یعنی طلاق او نیز به دست مرد می‌باشد. این حکم مختص به داخل خانواده است و در بدل این منزلت مرد در نظام خانواده، زن نیز حقوقی بر مرد دارد؛ مانند نفقه مناسب شأن و کرامت زن اعم از مسکن، لباس، غذا و معیشتی که آرامش و امنیت او را تأمین کند و سایر حقوق. اما در خارج از محیط خانواده و در همه عرصه‌های حیات عمومی و شؤون سیاسی، اقتصادی و آموزشی و غیره، هیچ فرقی بین مرد و زن وجود ندارد.

آیه سوم و چهارم: و اذا سألتهموهنّ متاعاً فاسألهنّ من وراء حجاب ذالکم اطهر لقلوبکم و قلوبهنّ.^۱

ترجمه: و چون از همسران پیامبر کالایی خواستید و ناچار شدید با آنان سخن بگویید، از پشت حجابی از آنان بخواهید و از پس پرده با آنان سخن بگویید. این شیوه برای دل‌های شما و دل‌های آنان پاکیزه‌تر است.

و قرن فی بیوتکنّ و لا تبرّجن تبرج الجاهلیه الاولی.^۲

ترجمه: و در خانه‌های خویش بمانید و آن‌گونه که زنان در روزگار جاهلیت نخست نمایان می‌شدند، در میان مردم نمایان نشوید.

آیا این آیات، اختصاص به زنان حضرت پیامبر (ص) دارد یا سایر زنان مسلمین را نیز شامل می‌شود؟ چون برخی پنداشته‌اند که این آیات زنان دیگر را نیز شامل می‌شوند.

جواب: این آیات مختص به زنان پیامبر اکرم (ص) است.^۳

۱. احزاب/۵۲.

۲. احزاب/۳۳.

۳. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۹۱.



پنجم- معتبر نبودن احادیث مرتبط به ادعای منع

دلیل دیگر مخالفان حقوق سیاسی زن، احادیث منسوب به پیامبر اسلام و سایر پیشوایان دینی است که این گروه از آن احادیث ناشایستگی زن برای زمامداری را استنباط کرده‌اند.

مرحوم شمس‌الدین در کتاب خود دلایل مخالفان زمامداری زن را از قرآن کریم، سنت، اجماع و وجوه استحسانی دیگر، به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است و در بخش روایات، ده دسته از روایات از جمله روایاتی را که در متن ذکر شده، از نگاه سند و دلالت مورد نقد قرار داده است. دیدگاه‌های ایشان در این مباحث کاملاً با دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض، مشابه و نزدیک است.^۱

اما آیت‌الله فیاض از میان این نوع احادیث تنها به دو مورد اشاره کرده که با توضیحات مختصری ذیلاً مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. حدیث ناقص‌العقل بودن زن:

این حدیث با عبارت‌های متفاوتی از پیامبر اسلام و همچنین از امام علی (ع) در نهج البلاغه نقل شده است. در این مورد سؤال اصلی این است که:

آیا این احادیث که از حضرت رسول اکرم (ص) نقل شده در وصف زن مبنی بر این که زن ناقص‌العقل یا ناقص در دین است، احادیث صحیح هستند؟ و در صورتی که این احادیث منسوب به پیامبر (ص) صحیح باشند، به‌طور مشخص معنای این نقصان چیست؟ و چگونه زن ناقص‌العقل است، در حالی که شهادت او پذیرفته شده است و دارای اهلیت مالی است؟ و در صورتی که ناقص‌العقل باشد، چرا از تصرف در امور مالی مربوط به خود، محجور نباشد یا حداقل بدون اذن شوهر یا ولی به او اجازه تصرف در امور مالی داده نشود؟ و آیا این نقصان بدان معنا خواهد بود که زن از حقوق و مسؤولیت‌های سیاسی در زندگی اجتماعی محروم شناخته شود؟

جواب:

این حدیث معتبر نیست و نسبت دادن آن به رسول اکرم (ص) صحیح نیست. علاوه بر آن، این حدیث قابل تأیید و تصدیق نیز نیست. زیرا برخلاف محسوس و واقعیت‌های عینی است. چون ملموس و عیان است که عقل زن در همه عرصه‌های علمی‌ای که زن حضور و موجودیت دارد، از عقل مرد کمتر نیست. از سوی دیگر از آیات و روایات استفاده می‌شود که بین مرد و زن در این مورد فرقی

۱. علامه شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، پیشین.



وجود ندارد. شاید این حدیث - بر فرض اعتبار و صحت آن - ناظر بر این باشد که طبیعت نوعی زن، بیش‌تر از طبیعت مرد، حساس و دارای احساسات، محبت، رقت قلب و متمایل به آرایش، آراستگی و زیبایی است و از همین رو گاهی این احساسات، بر عقلانیت و تفکر او در زندگی عمومی غلبه می‌یابد و این بدان معنی نیست که هر زنی چنین باشد. زیرا چه بسا زنی وجود دارد که در اراده و قوت قلب خود، با صلابت‌تر و استوارتر از مرد می‌باشد و از همین رو به عنوان «زن آهنین» یاد می‌گردد.

۲. حدیث رستگار نشدن مردم با زمامداری زن:

حدیثی دیگر که با عبارات‌های متفاوتی نقل شده و منسوب به پیامبر اکرم (ص) است با این مضمون نقل شده: لن یفلح قوم ولّوا امرهم امرأة. یعنی: «قومی و مردمی که سرپرستی کار خود را به زن بسپارند (زن را به زمامداری خود بگمارند) رستگار نخواهند شد.»

آنچنان‌که در برخی از منابع نقل شده پیروان کسری در ایران آن زمان بعد از فوت او زمامداری خود را به دختر او سپردند. وقتی این خبر به پیامبر اسلام رسید ایشان فرمود: قومی که زمامش را به زن بسپارد رستگار نخواهند شد.

آیت‌الله فیاض در مورد این حدیث چند جواب داده است:

اول این‌که این حدیث از نگاه معیارهای رجالی معتبر نیست یعنی صدور آن از پیامبر مورد تردید است.

دوم این‌که این حدیث از نگاه محتوا غیرقابل قبول است... زیرا معنای آن این است که زن به عنوان زن، نمی‌تواند کشور را اداره کند و هیچ یک از شؤون آن را بر عهده بگیرد و این‌که رهبری و زمامداری زن، منجر به سقوط کشور و نابود شدن همه‌ی عرصه‌های حیاتی آن می‌شود و این امکان ندارد مگر این‌که عقل و اندیشه زن، نقصان و کمبود داشته باشد. در حالی‌که پیش‌تر گفتیم که چنین قضاوتی در همه مراکز و انستیتوت‌های علمی و صحنه‌های اجتماعی‌ای که زن حضور دارد، برخلاف وجدان و مخالف واقعیت‌های عینی است.

سوم این‌که از خبرهای واحد است و چون مضمون و محتوای آن مخالف وجدان است، باید تأویل گردد. صدور روایت از پیامبر (ص) ثابت نگردیده است و بر فرض ثبوت نیز باید تأویل گردد. پس نمی‌توان به ظاهر آن عمل کرد.^۱

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۶۵ الی ۶۹.



نتیجه‌گیری

از مباحثی که در چند قسمت ارائه شد به این نتیجه دست یافتیم که:

- (۱) در تعالیم و شریعت اسلامی، قاعده اصلی بر مساوات بین زن و مرد نهاده شده است و تفاوت‌ها استثنا است.
- (۲) خطابات شرعی مخصوصاً در قرآن کریم عام بوده و گاهی با عنوان ناس (مردم) و امت خطاب شده است. همه این‌ها مرد و زن را شامل می‌شود
- (۳) زمام‌داری برای زن و تصدی مرجعیت سیاسی، قضایی و دینی توسط زن، داخل در قلمرو مباحات و منطقة الفراغ است.
- (۴) ممنوعیت فعالیت سیاسی برای زن، بستگی به این دارد که با دلیل معتبر و نص شرعی، از قلمرو مباحات خارج شده و حرام شمرده شده باشد.
- (۵) دلایلی که از قرآن و سنت و اجماع و سیره بر ممنوعیت یا حرمت فعالیت سیاسی و اجتماعی زن ارائه شده، یا در ذات خود اعتبار ندارد مانند اجماع و یا این که ربطی به مدعا نداشته و دلالت بر حرمت و منع ندارد، مانند آیات مورد ادعا و یا این که سند آن ضعیف است و یا با حکم عقل و واقعیت‌های زندگی در تضاد است مانند، روایاتی که به آن‌ها استدلال شده است. بنا بر این هیچ نص معتبر شرعی وجود ندارد که فعالیت سیاسی زن را از دایره اباحه و جواز خارج ساخته و ممنوع کرده باشد.

فصل سوم

جایگاه زن در حقوق خانواده

تعارض حقوق متقابل زن و شوهر با حقوق سیاسی و اجتماعی زن

مطابق نظر مخالفان حقوق سیاسی و اجتماعی برای زنان، از آنجا که زن حق هیچ نوع فعالیتی در خارج از منزل ندارد، هیچ نوع تعارضی بین حقوق خانوادگی و حقوق اجتماعی نیز وجود نخواهد داشت، چون مطابق این دیدگاه زن محصور در چهاردیواری خانه است و تنها کار او خانه داری، شوهرداری و تربیت اولاد است، اما در صورتی که برای زن هر نوع حقی در هر سطحی در خارج از محیط خانواده قایل شویم، مخصوصاً مطابق نظر آیت‌الله فیاض که زن می‌تواند زعامت سیاسی و دینی و قضایی را به عهده بگیرد و یا وزیر و وکیل پارلمان و قاضی و کارمند اداره عامه شود و یا هر نوع کار و فعالیت اقتصادی، تجاری و فرهنگی تمام‌وقت یا پاره‌وقت دیگر داشته باشد، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که ممکن است حداقل بین وظایف خانوادگی زن و فعالیت او در بیرون از خانه از نگاه زمانی و وقت کار و فعالیت، تراحم ایجاد شود و دو نوع حق یا دو نوع مکلفیت و مسئولیت در تعارض باهم قرار بگیرند؛ تعارض بین حقوق زوجیت و حقوق سیاسی و اجتماعی و یا تعارض بین مکلفیت‌های خانوادگی و مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی. در چنین حالتی راه‌حل چیست و کدام یک در اولویت قرار می‌گیرد؟

سؤال از آیت‌الله فیاض با این عبارت مطرح شده است:

«هرگاه حقوق زناشوه‌ری که بر زن مسلمان واجب است، مانند هم‌خوابی و خارج شدن از منزل با اذن شوهر، با حقوق سیاسی و اجتماعی زن در دولت اسلامی تعارض پیدا کند، آیا حقوق زوجیت مقدم خواهد بود یا حقوق امت و دولت اسلامی؟»^۱

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۹۱.



حق شوهر و حدود آن

آیت‌الله فیاض در ابتدا به توضیح حق شوهر بر زوجه پرداخته و حدود آن را بیان داشته و چنین گفته است:

«حق شوهر بر زوجه، استمتاع از او است هر زمان و در هر وقت که بخواهد و زوجه حق ندارد از این حق، امتناع ورزد و یا از منزل خارج شود؛ به گونه‌ای که با این حق منافات پیدا کند».

با توجه به جمله مذکور می‌توان گفت تنها حقی که به مقتضای عقد ازدواج، حق شوهر بر زن محسوب می‌شود، «استمتاع» است. از این حق شوهر، به گونه تبعی یک مسأله دیگر نیز مطرح شده که «منع خارج شدن زن بدون اجازه شوهر از منزل» است. در فقه شیعه و سنی در این مورد نظریات مختلفی مطرح شده و اکثریت این دو حق را از طرف شوهر (دو مکلفیت متقابل از طرف زن) به عنوان دو حق اصلی و مستقل و جدا از همدیگر و همچنین مطلق و بدون قید و شرط تفسیر کرده‌اند و به روایاتی هم استناد جسته‌اند.

این نوع برداشت یک نظر و فتوای ظالمانه و مغایر با عدالت و مقاصد اصلی شریعت است که نیمی از پیکر جامعه را بکلی فلج ساخته و از هر نوع کار و فعالیت باز داشته و جامعه بشری را به رکود می‌کشاند، چنان‌که امروز طالبان در افغانستان همین روش را در پیش گرفته‌اند.

بحث تفصیلی در این مورد فرصت و تحقیق بیشتر می‌طلبد. ولی به‌طور خلاصه می‌توان گفت: تنها حق و تکلیفی که به صورت متقابل و به مقتضای عقد ازدواج، پدید می‌آید «استمتاع» است و شوهر هیچ حق یک‌جانبه دیگری بر زن ندارد.

البته برخی از فقها در کنار حق استمتاع، حق «هم‌مسکن بودن» یا زندگی زن در خانه و محل سکونت شوهر را نیز افزوده‌اند. اما به نظرم هم حق «هم‌مسکن بودن» و هم مسأله «خارج شدن از منزل» فرع حق استمتاع هستند، بدان معنا که خارج شدن زن از منزل، بدون اذن شوهر، در محدوده حق «استمتاع» مطرح است، به گونه‌ای که اگر خارج شدن، منافی استمتاع باشد، بدون اذن شوهر مجاز نیست، اما در صورتی که با آن حق منافات نداشته باشد و یا اگر منافات هم داشته باشد ولی شوهر از حق خود صرف نظر کند، خارج شدن زن از منزل کاملاً مجاز است و به هیچ صورت نیازی به اذن شوهر ندارد.



حق استمتاع و خروج از منزل در فتوای آیت‌الله خوئی و آیت‌الله فیاض

از میان فقههای معاصر حداقل فتوای مرحوم آیت‌الله خوئی و مرحوم آیت‌الله فیاض مؤید همین نظر است. آیت‌الله خوئی گفته است: «زن نمی تواند بدون اجازه شوهر از خانه بیرون رود، در صورتی که بیرون رفتن با حق استمتاع منافی باشد. البته احتیاط مستحب آن است که مطلقاً بدون اجازه خارج نشود. خروج بدون اذن سبب نشوز است. انجام سایر کارها بدون اذن شوهر بر زن حرام نیست مگر با حق استمتاع منافی باشد»^۱.

همچنین در فتوای آیت‌الله فیاض نیز عین عبارت بالا آمده است که متن عربی آن چنین است:

(مسألة ۲۱۰) : لا يجوز للزوجة أن تخرج من بيتها بغير إذن زوجها، فيما إذا كان خروجها منافياً لحق الاستمتاع بها بل مطلقاً على الاحوط، فإن خرجت بغير اذنه كانت ناشزاً، ولا يحرم عليها سائر الأفعال بغير إذن الزوج، إلا أن يكون منافياً لحق الاستمتاع.^۲

تفاوت بین دو متن در این است که آیت‌الله خوئی گفته: «احتیاط مستحب آن است که مطلقاً بدون اجازه شوهر خارج نشود». اما آیت‌الله فیاض از «على الاحوط» استفاده کرده است هر چند در توضیح المسائل (مسألة ۲۷۰۱) گفته: «بنا بر احتیاط واجب مطلقاً جایز نیست». احتیاطها در فتاوا نظری برخاسته از استنباط به مقتضای ادله نیست، بلکه حاکی از دغدغه‌ها و نگرانی‌های مجتهدین است که مبدا فتوایی خلاف واقع از آنان صادر شود. اصل نظریه این است که خروج از خانه تنها در صورتی نیاز به اذن دارد که منافی با استمتاع باشد. اما این که منافات با استمتاع چگونه حاصل می شود و حدود و شرایط آن چگونه است در سطور بعدی توضیح خواهیم داد.

در فتوای فوق آیت‌الله خوئی و آیت‌الله فیاض مطلب مهمی دیگر نیز مطرح شده که «غیر از خارج شدن از منزل، انجام سایر کارها نیز بدون اذن شوهر بر زن حرام نیست مگر این که با حق استمتاع منافی باشد». تعبیر «سایر کارها» عمومیت دارد و تمام انواع کارها و فعالیت‌های زن در داخل یا خارج خانه به شمول فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را شامل می شود.

آیت‌الله فیاض علاوه بر فتوای فوق، در کتاب جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، در مورد حق استمتاع و اذن شوهر برای خروج از منزل، شرایط و قیود دیگری را در جملات مختصری بیان کرده

۱. آیت‌الله العظمی خوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۸۹.

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، منهاج الصالحین، ج ۳، کتاب النکاح، مسألة ۲۱۰.



که به ترتیب و تفکیک بیان می‌گردد:

اولین قید این است که ثبوت این حق شوهر بر زن، (استمتاع) به اندازه معمولی و متعارف آن است و این مقدار متعارف، با کار زن و خارج شدن او از منزل به اندازه شش یا هشت ساعتی که معمولاً مرد نیز در همین مدت خارج از منزل است، منافات ندارد.

دلیل این نظر آیت‌الله فیاض این است که در مورد موضوعاتی مانند استمتاع و امثال آن، در شریعت هیچ تعریف روشنی وجود ندارد و تشخیص مفهوم و تعیین مصداق و حدود و شرایط آن به عرف واگذار شده است. به‌طور طبیعی در عرف منظور از استمتاع، مقدار متعارف آن است که به هیچ صورت با خارج شدن از خانه منافات ندارد.

قید دوم که در این مورد بسیار مهم است، این است که مطالبات مرد در مورد استمتاع از روی خصومت و لجاجت و ایجاد محدودیت برای زن نباشد. «اگر مطالبات مرد از باب عناد و لجاجت و به منظور ممانعت از کار و وظیفه زن باشد، آیا بر زن واجب است که از شوهر اطاعت کند؟ دو احتمال وجود دارد؛ اما بعید نیست که واجب نباشد. مثل این که اگر مرد از همسرش مطالبه استمتاع در طول ۲۴ ساعت را داشته باشد، اطاعت از او واجب نیست. زیرا ادله شرعی از چنین حالات و فرض‌هایی انصراف دارد».

قید سوم این است که «اگر وظیفه و شغل زن، از سوی ولیّ امر و زمامدار، وظیفه واجب او در دولت اسلامی باشد، شوهر حق ندارد زن را از آن وظیفه مانع گردد، هرچند با حق خود او منافات داشته باشد، ولی اگر چنین نباشد، وظیفه و شغل زن، واجب نیست و نمی‌تواند با حق شوهر مزاحمت کند». بنا بر این اگر وظیفه یا فعالیت زن در امور عمومی از طرف دولت اسلامی، ضروری و الزامی تشخیص شده باشد، در این صورت نیز حتی اگر با حق استمتاع منافات داشته باشد، شوهر حق ندارد مانع فعالیت زن شود.

قید چهارم این است که: «هرگاه زن در حالی که کارمند دولت است؛ مثل این که معلم یا متصدی سمت دیگری باشد، مرد اقدام به ازدواج با او کند و زن هم ازدواج را مشروط به ادامه کارش بپذیرد و بدین‌منوال عقد نکاح بین آن‌ها منعقد شود، مرد حق ندارد از کار زن مانع شود».

حالت پنجم هم این است که: «اگر زن در ضمن عقد نکاح شرط کند که کارمند حکومت شود و مرد نیز راضی شود و عقد بر اساس این شرط منعقد شود، مرد در آینده حق ممانعت ندارد».

در مورد شرط ضمن عقد در یک سؤال دیگر از آیت‌الله فیاض چنین آمده است:



«آیا زن مسلمان حق دارد در عقد ازدواج، در مورد حقوق واجبه زوجیت مانند هم‌خواهی و خارج شدن از منزل با اذن شوهر، شرایط یا قیودی بگذارد؟»

جواب: «بلی، زن می‌تواند در ضمن عقد نکاح شرایطی بگذارد و در صورتی که مرد راضی باشد و عقد، بر اساس آن شرایط منعقد شود، واجب است که مرد به این شرایط عمل کند».^۱ در مورد شرط ضمن عقد توضیحات بیشتری در سطور آینده ارائه خواهد شد.

نکته جالبی که آیت‌الله در پایان این قسمت به آن اشاره می‌کند این است که: «اما در مورد هم‌خواهی یا هم‌بستری باید گفت که این، حق زن بر شوهر است و نه بر عکس». و این بدان معنا است که استمتاع نیز یک حق یکجانبه و انحصاری مرد نیست که تنها زن مکلف به انجام آن باشد، بلکه حق زن بر شوهر است و یا حداقل یک حق مشترک زن و شوهر است.

جایگاه و حقوق زن از دیدگاه آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین

در مورد موضوعات مورد بحث که به اختصار ارائه شد، علاوه بر آیت‌الله فیاض، اندیشمندان و فقهای بزرگ و نواندیش دیگری نیز هستند که نظریات کاملاً مغایر با نظریات سنتی فقهای دیگر دارند. در این قسمت نظریات سه تن از فقهای نواندیش معاصر: آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین، آیت‌الله سید محمد حسین فضل‌الله و آیت‌الله یوسف صانعی را در رابطه با جایگاه و حقوق زن به اختصار و به عنوان نمونه مرور می‌کنیم. البته در کنار آنان نواندیشان دیگری نیز هستند که در بعضی از موضوعات با تفصیل سخن گفته‌اند اما برای این که بحث طولانی نشود، از ذکر آن صرف نظر می‌کنم و باید طی یک بحث مستقل و جداگانه این قبیل موضوعات تعقیب شود.

محمد مهدی شمس‌الدین (۱۳۱۴-۱۳۷۹ ش) فقیه و متفکر شیعه لبنانی از شاگردان آیت‌الله محسن حکیم و آیت‌الله خوئی و از نزدیک‌ترین دوستان شهید سید محمد باقر صدر و سید موسی صدر و فقیه‌ی نواندیش و مبتکر است که کتب متعددی را در عرصه‌های مختلف اندیشه اسلامی به شمول فقه سیاسی به رشته تحریر درآورده است و از جمله در حوزه حقوق زنان مجموعه‌ای دارد بنام «مسائل حرجه فی فقه المرأة» شامل چهار کتاب (کتاب اول: الستر والنظر (۱۹۹۳)، کتاب دوم، اهلیه المرأة لتولی السلطة (۱۹۹۵)، کتاب سوم و چهارم، حقوق الزوجیه، و بلیه حق العمل للمرأة (۱۹۹۶) که این جانب کتاب دوم و چهارم را سال‌ها پیش ترجمه کرده بودم که در ابتدا در نشریه «هفته نامه وحدت» در ایران نشر شد و چندی بعد به نام «زن در سیاست و اجتماع» در سال ۱۳۸۵ در کابل

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین، ص ۹۴ و ۹۵.



چاپ شد که متأسفانه نسخه کامل آن را فعلا در اختیار ندارم. علامه شمس الدین در مورد ولایت فقیه نیز نظر خاص خود را دارد که فعلا فرصت طرح آن نیست. اما در مورد حقوق و جایگاه زن، نظریاتی کاملا مشابه نظر آیت‌الله فیاض دارد. برای کسانی که در زمینه موضوعات مورد بحث علاقمند باشند، مطالعه هر چهار کتاب مرحوم آیت‌الله شمس الدین بسیار ضروری است.

نکته بسیار جالب، تقارن و هم‌عصری شخصیت‌هایی مانند آیت‌الله فیاض، آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر و سید موسی صدر و آیت‌الله شمس الدین و آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله است. این مجموعه دانشمند و فرزانه و نواندیش، همگی از یک نسل (نیم قرن پیش) و محصول مکتب نجف و شاگرد آیت‌الله خوئی و تربیت یافته محیط باز و اعتدالی کشورهای عرب‌زبان عراق و لبنان هستند و همگی در عرصه‌های مختلف مخصوصا در فقه و حقوق زن، نظریات کاملا مشابه و متکی بر مبانی و اصول اجتهادی مشترک دارند. فعلا در این قسمت به تناسب بحث، فشرده‌ای از دیدگاه آیت‌الله شمس الدین ارائه می‌گردد.

زن و زمامداری و قضاوت

آیت‌الله شمس الدین نیز مانند آیت‌الله فیاض برای ریاست عالییه دولت و قضاوت، «مرد بودن» را شرط نمی‌داند و معتقد است که زنان نیز به شرط واجد شرایط بودن می‌توانند کلیه مناصب سیاسی و قضایی در بالاترین سطح را به عهده بگیرند.

مرحوم شمس الدین در ابتدا دلایل مخالفین را از کتاب و سنت و اجماع و عقل، به تفصیل ذکر کرده و مورد نقد قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که در شریعت هیچ منع و محدودیتی برای زن وجود ندارد و برای زمامداری، مرد بودن شرط نشده است. سپس بعد از رد دلایل مخالفین، استدلال اصلی ایشان برای جواز زمامداری و قضاوت برای زن چنین است:

اصل اولی در باب ولایت، عدم ولایت هیچ کسی بر هیچ کسی است و مقتضای آن این است که تسلط هیچ شخصی بر شخصی دیگر یا گروه دیگر بدون رضایت او مشروعیت ندارد و این بدان معنا است که انسان بر خود ولایت دارد. پس به مقتضای اصل اولی، ولایت انسان بر خودش، ثابت است مگر آنچه با دلیل از این اصل خارج شده باشد. از طرف شارع اسلام نسبت به این اصل اولی، در برخی از حالات، قیود یا محدودیت‌هایی صادر شده که بارزترین آن‌ها ولایت پیامبر بر امت و بر آحاد امت است. اما برای اصل اولی، نسبت به ولایت انسان حر بالغ و رشید بر خودش، هیچ قیدی در شریعت وجود ندارد جز ولایت پیامبر در زمان حیاتش و امام معصوم در زمان ظهورش. در زمان غیبت، ولایت انسان بر خودش مطلق است و هیچ قیدی به شمول مرد یا زن بودن ندارد. و همین عمومات و اطلاعات



دلالت می‌کند بر این که تصدی ریاست دولت برای زن و مرد مشروع است و اصل عملی فقهاتی نیز آن را تأیید می‌کند.

سپس ایشان برای این نظر خود دلایل دیگری از قرآن و سنت آورده و به این نتیجه رسیده که دلایل ولایت انسان بر خود، مطلق است هم مرد را شامل می‌شود و هم زن را و آنچه که در آیات و روایات به عنوان شرطیت مرد بودن ادعا شده، مردود و ادعای بی‌دلیل است.

آیت‌الله شمس الدین با همین نوع استدلالی که بیان شد، ولایت سیاسی فقیه را نیز قبول ندارد و بر این نظر است که در دوره غیبت، مردم خود حاکم بر سرنوشت خویش بوده و حکومت منتخب خود را تشکیل می‌دهند. در بحث‌های آینده به این موضوع بازخواهیم گشت.

حقوق خاص شوهر بر زن و شرایط آن

آیت‌الله شمس‌الدین درباره حقوق خاص شوهر بر زن و شرایط آن نیز نظریات مشابه فتواهای آیت‌الله فیاض دارد که قسمتی از آن را ذیلاً نقل می‌کنم:

ایشان می‌گوید: «بدون شک شوهر بر همسر خود حقوقی دارد و همچنین اصل معاشرت نیک شوهر، (و عاشروهنّ بالمعروف) مقتضی است که زن در منزل خانوادگی با شوهر و فرزندان، سلوک و رفتاری داشته باشد که با ماهیت زندگی خانوادگی سازگار باشد.»

سپس می‌افزاید:

«همه آن چه که به مقتضای عقد ازدواج به عنوان حقوق شوهر بر زن واجب می‌گردد تنها دو چیز است:

۱- حق استمتاع و امور مربوط به آن.

۲- حق هم‌نشینی از نظر مسکن به عنوان ارتباط آن با حق استمتاع و روابط جنسی از یک‌طرف و به عنوان این که زن صاحب خانه شوهر است و اصل معاشرت نیک که متضمن «مسکن و لباس» است نیز ایجاب می‌کند که زن در انتخاب مسکن باید از شوهر اطاعت کند و در خانه‌ای سکونت کند که شوهر در آنجا سکونت دارد.

اما غیر از دو مورد ذکر شده دیگر هیچ‌چیزی به حیث واجب یا حرام به مقتضای عقد ازدواج بر زن/ همسر واجب نیست جز آن سلسله اعمال و تکالیفی که از سوی شارع اسلام بر همه مکلفین واجب گشته است و این امور بر زن به حیث یک مکلف واجب است و نه به عنوان همسر.



با توجه به آن چه گفته شد در روابط بین زن و شوهر:

(۱) بر همسر واجب نیست که از شوهر اطاعت کند در اوامر و نواهی ناشی از رغبات و تمایلات شخصی او که ارتباطی به دو حق یاد شده یعنی استمتاع و حق هم‌سکنی بودن نداشته باشد.

(۲) خدمت‌گذاری در خانه شوهر بر زن واجب نیست، بلکه اگر زن از کسانی باشد که معمولاً خدمتکار لازم داشته باشد، شوهر باید شخصاً یا توسط کسی دیگر خدمات او را انجام دهد و اگر هم از کسانی نباشد که معمولاً خدمتکار لازم داشته باشد، در حالات بیماری و احتیاج به خدمت، باز هم بر شوهر لازم است که شخصاً یا توسط کسی دیگر خدمات او را انجام دهد.

(۳) شوهر نسبت به اموال و دارایی همسرش هم هیچ اختیار و حقی ندارد و زن می‌تواند در اموال خود به هر ترتیبی که بخواهد تصرف کند، مگر این که سفیه باشد که در این صورت احکام سفاهت بر او تطبیق می‌شود نه به عنوان یک زن بلکه به عنوان این که یک شخص مکلف است؛ اما آن روایاتی که می‌گویند زن بدون اجازه شوهر حق تصرف در اموال خود را ندارد، باید به معنای دیگری تفسیر شود و از ظاهر آن‌ها رفع ید شود. زیرا مخالف کتاب و سنت است.

(۴) همچنین نسبت به اوقات فراغت زن بعد از انجام مسؤولیت‌های زناشویی و خانوادگی، شوهر هیچ حقی ندارد؛ یعنی نمی‌تواند زن را مجبور کند که اوقات فراغت خود را چگونه بگذراند یا این که باید کار خاصی را انجام دهد و یا او را از کار مباح و مجازی منع نماید و یا او را به ماندن در خانه شوهر بدون کار مجبور گرداند.»

آیت‌الله شمس‌الدین در رابطه با مسأله سرپرستی خانواده می‌افزاید:

«سرپرستی خانواده به عهده شوهر است اما این سرپرستی یک فرمان‌روایی استبدادی نیست که روی زن هیچ حساب نشود و تمایلات، عواطف، امکانات و توانمندی‌های او مورد توجه قرار نگیرد. از طرف دیگر سرپرستی صرفاً یک امر شکلی و سمبولیک هم نیست، بلکه یک قدرت و یک سلطه واقعی است که شوهر در خانواده نسبت به همسر و فرزندان از آن برخوردار می‌باشد و گوهر آن این است که بعد از مشوره‌های لازم بین زن و شوهر، اختیار تصمیم‌گیری نهایی به دست شوهر می‌باشد. اصل اساسی در اداره‌ی زندگی زناشویی «مشوره و تفاهم» است؛ یعنی روشی که خداوند در مورد قطع دوره شیرخوارگی در قرآن بیان کرده است. (بقره/۲۳۳ و طلاق/۶) این روش، مبتنی بر اصل معاشرت نیک (عاشروهن بالمعروف) می‌باشد.



معاشرت نیک در زندگی خانوادگی هیچ‌گاه معنایی نخواهد داشت اگر شوهر همیشه آمر و زن همیشه مأموری باشد که فقط باید اوامر را دریافت و اطاعت کند! معاشرت نیک مقتضی است که باید بین زن و شوهر، مشارکت، همکاری و تفاهم وجود داشته باشد و این بستگی دارد به این که بین آن دو در زندگی مشترک و امور مربوط به آن و فعالیت‌های خاص هر یک که در زندگی مشترک‌شان تأثیرگذار باشد، مشوره و تبادل نظر صورت گیرد بدین معنی که زن و شوهر درباره همه آن‌چه که به مسئولیت مشترک‌شان در خانواده مربوط می‌شود و درباره همه آن‌چه که اختلاف نظر آنان احتمالاً منجر به وقوع ضرر و زیان شود، باید با هم‌دیگر مشوره و تفاهم کنند.^۱

جایگاه و حقوق زن از دیدگاه آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله

آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله (۱۳۱۴ - ۱۳۸۹ ش)، از مراجع تقلید شیعه در لبنان و از شاگردان آیت‌الله خویی بود. وی منادی وحدت و بیداری اسلامی بود، به فضای پیرامون و اوضاع زمانه توجه داشت و خدمات و فعالیت‌های علمی، فرهنگی و اجتماعی گسترده‌ای را انجام داد. تفسیر «من وحی القرآن» در ۲۴ جلد از آثار مشهور اوست و بیش از یکصد جلد کتاب در موضوعات مختلف به شمول فقه و تفسیر، میراث گران‌بهای او را تشکیل می‌دهد. او از فقهای شجاع و نواندیش بود و در عرصه‌های گوناگون نظریات و فتواهای نو دارد و از آن جمله در مورد جایگاه و حقوق زن کاملاً نظریات و فتواهای مشابه نظریات آیت‌الله فیاض ارائه کرده است. آیت‌الله فضل‌الله در مورد زن و جایگاه و حقوق او از نگاه اسلام و شریعت اسلامی در مصاحبه‌ها، مقالات و کتاب‌های متعدد خود سخن گفته است که متأسفانه هنوز اکثر آن‌ها به فارسی ترجمه نشده است.

فعلاً به تناسب بحث و به منظور این که با فشرده‌ای از نظریات ایشان آشنا شویم، دو مصاحبه کوتاه ایشان را در موضوع مورد بحث که چند سال پیش ترجمه کرده بودم و هنوز جایی نشر نشده، برای خوانندگان گرامی تقدیم می‌کنم. البته به جهت رعایت اختصار، قسمتی از مطالب را کوتاه کرده‌ام. آشنایی با این نوع دیدگاه‌ها نه تنها از نگاه مقایسه با نظریات آیت‌الله فیاض مفید است، بلکه خوانندگان گرامی می‌توانند این نظریات را که از سوی مجتهدان و فقهای طراز اول و عالی‌ترین مراجع دینی ارائه شده است، مقایسه کنند با دیدگاه‌های متحجرانه‌ای که در افغانستان، زنان را در خانه محبوس کرده

۱. برای توضیح بیش‌تر رجوع کنید به: علامه شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، زن در سیاست و اجتماع، ترجمه سرور دانش، چاپ اول، کابل، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴ الی ص ۲۰۴. همچنین متن عربی «مسائل حرجه فی فقه المرأة».



و دروازه مکتب و دانشگاه را به روی آنان بسته و هر نوع فعالیت سیاسی و اجتماعی را برای زنان ممنوع کرده است.

مصاحبه اول: زن حق دارد وزارت و حتی عالی‌ترین مقام رهبری جامعه را بر عهده گیرد

در گفت‌وگویی که یک نویسنده فرانسوی برای کتاب خود با عنوان «زن در بیروت» انجام داده است، از آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله درباره نگاه جامعه لبنان به زن، حق دفاع زن از خود در برابر خشونت، مسئله ارث و امکان تصدی عالی‌ترین مناصب سیاسی توسط زنان پرسش‌هایی مطرح شده است.

مقدمه آیت‌الله فضل‌الله

خوش آمدید. مایلیم در آغاز بگویم که از نخستین روزهای فعالیت اسلامی خود، همواره زنان را تشویق کرده‌ایم تا در مسیر رشد عقل، پرورش عواطف و شکوفایی توانایی‌های خویش گام بردارند. در جامعه، این تصور رایج است که زن موجودی عاطفی و مرد موجودی عقلانی است؛ اما ما با این دیدگاه موافق نیستیم، زیرا انسان، چه زن و چه مرد، مجموعه‌ای هماهنگ از عقل و عاطفه است. همواره تأکید کرده‌ایم که عقل باید بهره‌ای از عاطفه داشته باشد تا نرم و انسانی شود، و عاطفه نیز باید از عقل بهره گیرد تا متعادل و سنجیده گردد.

زن انسانی کامل است. ما همواره تأکید می‌کنیم که زن، همانند مرد، انسانی کامل است و هیچ نقصی در انسانیت او وجود ندارد. اگر زن عقل خود را پرورش دهد، چه‌بسا از بسیاری مردان برتر شود؛ همان‌گونه که مرد نیز در صورت رشد فکری می‌تواند بر زن پیشی گیرد. از این رو، از پرسش‌های شما استقبال می‌کنیم و معتقدیم که آزادی در طرح پرسش و اندیشه، انسان را به حقیقت نزدیک‌تر می‌سازد.

نگاه جامعه به زن

پرسش: گروهی در جامعه لبنان معتقدند که نقش زن تنها در خانه، تربیت و آموزش فرزندان خلاصه می‌شود و او نباید در عرصه‌های بیرون از خانه فعالیت داشته باشد. آیا شما نیز چنین نظری دارید؟

پاسخ: دیدگاه ما این است که زن انسانی کامل است. همان‌گونه که زن و مرد در تولید نسل با یکدیگر همکاری می‌کنند، در رشد توانایی‌ها و ارتقای سطح زندگی انسانی نیز مکمل یکدیگرند.



ما باور داریم که مادری یک رسالت است و نقش بزرگی در ساختن و پرورش انسان دارد؛ همان گونه که پدری نیز یک رسالت و مسئولیت است. اما همان طور که پدری، مرد را تنها در چارچوب رابطه با فرزندان محصور نمی کند، مادری نیز زن را به دایره فرزندان محدود نمی سازد؛ هرچند مسئولیت او به دلیل بارداری، شیردهی و حضانت، ارتباط نزدیک تری با کودک دارد.

اسلام و حق آموزش زن

از نظر ما، زن حق دارد تحصیل کند و به عالی ترین مدارج علمی دست یابد. حتی مسئولیت مادری اقتضا می کند که زن از دانش گسترده ای برخوردار باشد تا بتواند فرزندان خود را به گونه ای صحیح و علمی تربیت کند. او همچنین می تواند از طریق پژوهش، آموزش و تولید علم در پیشرفت جامعه سهیم باشد؛ نه فقط در محیط های دانشگاهی، بلکه در تمامی سطوح اجتماعی.

در تاریخ اسلام آمده است که حضرت فاطمه زهرا (س) نزد پدر بزرگوارش پیامبر اسلام (ص) دانش می آموخت و سپس آن را به مردم آموزش می داد. اسلام علم را ارزشی می داند که انسانیت انسان را تعالی می بخشد و هرچه دانش انسان بیشتر شود، آگاهی و کرامت او نیز افزایش می یابد.

امام علی (ع) می فرماید: «ارزش هر انسان به چیزی است که او را نیکو می گرداند». در اسلام، علم از دو سرچشمه به دست می آید: اندیشه و تأمل عقلی، و تجربه و پژوهش عملی. بنابراین زن، همانند مرد، حق دارد تا بالاترین مراتب دانش پیش رود. قرآن کریم نیز می فرماید: «و بگو: پروردگارا، دانش مرا افزون گردان».

عقل زن ناقص نیست؛ برخلاف آنچه برخی فرهنگ های عقب مانده تصور می کنند. عقل زن همانند عقل مرد قابلیت رشد و شکوفایی دارد و حتی ممکن است در اثر تلاش و آموزش، از عقل بسیاری مردان پیشی گیرد.

مادری زندان زن نیست

زن در خانواده، دختری است که در کنار پدر و مادر رشد می کند؛ همسری است که در ساختن خانواده با شوهر خود همکاری می کند؛ مادری است که فرزندان را پرورش می دهد؛ و در عین حال انسانی است که در شکوفایی جامعه و پیشرفت زندگی نقش دارد. از این رو، مادری زندان زن نیست، بلکه یکی از جلوه های ایثار، فداکاری و تربیت انسانی در کنار سایر ابعاد شخصیت اوست.



عقد ازدواج زن را ملک مرد نمی‌سازد

نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که عقد ازدواج، زن را به مالکیت مرد در نمی‌آورد. مسئولیت‌هایی که ازدواج بر عهده زن می‌گذارد، همان مسئولیت‌هایی است که بر عهده مرد نیز قرار می‌دهد. از نظر فقهی، زن الزام قانونی برای انجام کارهای خانه، تربیت فرزندان یا حتی شیردهی ندارد و اگر این امور را انجام دهد، می‌تواند مستحق اجرت باشد.

البته اسلام زن را تشویق می‌کند که با روحیه محبت، خانه و خانواده خود را یاری کند؛ زیرا در نگاه اسلام، رابطه زناشویی بیش از آنکه یک رابطه صرفاً حقوقی باشد، رابطه‌ای انسانی و اخلاقی است.

مفهوم قوامیت در اسلام

برخی آیه «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» را به معنای سلطه مرد بر زن می‌دانند. اما از دیدگاه ما، قوامیت به معنای مدیریت و مسئولیت اداره خانواده است؛ زیرا مرد مسئول تأمین هزینه‌های زندگی است. با این حال، این مسئولیت به معنای استبداد نیست، بلکه باید همراه با مشورت و احترام متقابل باشد.

خداوند می‌فرماید: «با آنان به نیکی معاشرت کنید». و این به معنای احترام به شخصیت، عقل و دیدگاه زن است.

حق دفاع زن از خود

پرسش: آیا فتوای شما درباره حق زن برای دفاع از خود در برابر خشونت مرد، بر همین مبنا صادر شده است؟

پاسخ: بله. در اسلام حق دفاع از نفس یک اصل مسلم است. قرآن می‌فرماید: «هر کس به شما تعدی کرد، همانند آن بر او تعدی کنید».

اگر مردی بخواهد از ضعف جسمی زن سوءاستفاده کند و به او آسیب برساند، زن حق دارد برای دفاع از خود از همان میزان نیرو استفاده کند تا تجاوز را دفع نماید. ما معتقدیم دفاع از نفس حقی انسانی است؛ حقی که هم زن و هم مرد از آن برخوردارند. به همین دلیل، زنان را تشویق می‌کنیم که مهارت‌های دفاعی بیاموزند تا بتوانند در برابر تجاوز، خشونت یا سوءاستفاده از خود دفاع کنند.



خشونت علیه زنان

پرسش: در فرانسه تقریباً هر روز زنی بر اثر خشونت مردان جان خود را از دست می‌دهد. نظر شما چیست؟

پاسخ: ما این خشونت را از منظر اسلامی به شدت محکوم می‌کنیم و آن را گناهی بزرگ می‌دانیم. همچنین با آنچه در برخی جوامع به نام «قتل‌های ناموسی» شناخته می‌شود مخالفیم. گاه زنی تنها بر اساس یک اتهام کشته می‌شود؛ در حالی که چنین اقداماتی شرعاً حرام است. ما فتوایی صریح صادر کرده‌ایم که قتل‌های موسوم به ناموسی حرام است و هیچ‌کس حق ندارد خارج از چارچوب دادگاه و قانون درباره چنین موضوعاتی تصمیم بگیرد.

ازدواج اجباری باطل است

همچنین تأکید کرده‌ایم که هیچ پدر، برادر یا خویشاوندی حق ندارد زنی را به ازدواج با شخصی که نمی‌خواهد مجبور کند.

اگر ازدواجی تحت فشار و اجبار صورت گیرد، آن ازدواج باطل است و زن حق دارد آن را نپذیرد. رضایت و انتخاب آزادانه، همان‌گونه که برای مرد شرط است، برای زن نیز شرط اساسی صحت ازدواج است.

استقلال مالی زن

زن بالغ و رشید از نظر مالی کاملاً مستقل است؛ خواه دختر باشد یا همسر. هیچ‌کس، نه شوهر، نه فرزندان، نه پدر و نه برادر، حق تصرف در اموال او را ندارد. زن می‌تواند درآمد، ارث و دارایی‌های خود را هرگونه که صلاح می‌داند اداره کند.

ارث زن و مرد

پرسش: برخی فقها، از جمله مرحوم آیت‌الله خوئی، معتقدند زن از زمین ارث نمی‌برد. نظر شما چیست؟

پاسخ: دیدگاه من این است که زن همانند مرد از ارث بهره‌مند می‌شود. گرچه برخی فقها درباره ارث همسر از زمین دیدگاه متفاوتی دارند، اما نظر فقهی ما این است که میان زن و مرد تفاوتی وجود ندارد. همان‌گونه که مرد از همه اموال همسرش ارث می‌برد، زن نیز باید از همه اموال شوهر، اعم از زمین و غیر زمین، ارث ببرد.



مشارکت سیاسی زنان

پرسش: آیا شما با حضور زنان در عرصه‌های سیاسی و آموزشی موافق هستید؟
پاسخ: بی‌تردید. زن همانند مرد حق فعالیت سیاسی دارد. او حق دارد آزادانه رأی دهد و هیچ‌کس، حتی شوهر یا پدرش، حق ندارد رأی خاصی را بر او تحمیل کند. همچنین حق دارد نامزد انتخابات شود، به مجلس راه یابد، در اداره کشور مشارکت کند و مسئولیت‌های عمومی را بر عهده گیرد.

مشروعیت رهبری سیاسی زنان

پرسش: آیا زن می‌تواند عالی‌ترین مقام سیاسی کشور را نیز بر عهده بگیرد؟
پاسخ: بسیاری از فقها در این موضوع احتیاط یا مخالفت دارند؛ اما ما معتقدیم اگر زن از دانش، تجربه و توانایی لازم برای اداره کشور برخوردار باشد، مانعی برای تصدی عالی‌ترین مقام رهبری سیاسی وجود ندارد. بنابراین زن حق دارد وزارت، مدیریت، ریاست دولت و حتی عالی‌ترین مقام رهبری جامعه را بر عهده گیرد.

زن دو بُعد شخصیتی دارد:

شخصیت زنانه؛ که در محیط خانواده و زندگی زناشویی جلوه می‌کند.
شخصیت انسانی؛ که به او امکان می‌دهد در همه عرصه‌های اجتماعی، علمی، اقتصادی و فرهنگی نقش‌آفرینی کند.

همان‌گونه که مرد نیز افزون بر هویت جنسیتی خود، دارای شخصیت انسانی است، زن نیز دارای چنین شخصیتی است و باید بتواند مسئولیت‌های انسانی خویش را در تمامی عرصه‌های زندگی ایفا کند.¹

مصاحبه دوم: نظر آیت‌الله فضل‌الله درباره اجتهاد، زن و ولایت فقیه

در گفت‌وگویی با «رادیوی ملی آمریکا»، آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله درباره موضوعاتی همچون اجتهاد در میان اهل سنت و شیعه، اجتهاد زنان و توانایی‌های فکری آنان، و نیز نظریه ولایت فقیه و نسبت آن با دموکراسی سخن گفته است.

1. مصاحبه‌کننده: میرال روزنیه، نویسنده و روزنامه‌نگار فرانسوی. منبع: دفتر آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله - تاریخ:

۳۰ صفر ۱۴۳۰ هجری قمری - ۲۵ فبروری ۲۰۰۹ میلادی



متن زیر ترجمه فارسی این مصاحبه است که در ۱۹ اکتبر ۲۰۰۰ در بیروت انجام شده است.

اجتهاد در میان اهل سنت

پرسش:

در گفت‌وگوهایی که با افراد مختلف داشته‌ام، احساس می‌کنم شیعیان از ظرفیت بیشتری برای اجتهاد در زندگی فکری و شخصی خود برخوردارند و نسبت به دیگران گشوده‌تر هستند. دو پرسش دارم: نخست، تفاوت شیعه و سنی در مسئله اجتهاد چیست؟ دوم، چرا شیعه آزادی بیشتری برای زنان قائل است؟

پاسخ:

در آغاز باید گفت که اهل سنت، از بیش از سیزده قرن پیش، باب اجتهاد را بسته اعلام کردند. در نتیجه، فقه و کلام اسلامی در آن مرحله از رشد و ژرف‌کاوی بازماند و بسیاری از عالمان اهل سنت به پیروی از پیشوایان مذاهب بسنده کردند. از این رو، اندیشه فقهی از پویایی و رشد بازماند.

اجتهاد بر پایه یک فرایند علمی استوار است. مجتهد باید ابزارهای فکری و علمی لازم را در اختیار داشته باشد تا بتواند به استنباط احکام بپردازد. بنابراین، طبیعی نیست که هر فردی بدون برخورداری از دانش فقهی و آگاهی عمیق از قرآن و سنت، درباره مسائل دینی فتوا صادر کند.

البته این بدان معنا نیست که افراد دارای فرهنگ عمومی یا آشنایی نسبی با قرآن و سنت حق اندیشیدن نداشته باشند. آنان می‌توانند درباره مفاهیم آیات و احادیث بیندیشند، از آنها الهام بگیرند و بکوشند رابطه احکام شرعی را با واقعیت زندگی خود درک کنند.

همچنین انسان می‌تواند در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، بر پایه دانش و تخصص خود، اجتهاد فکری داشته باشد؛ زیرا عقل و اندیشه تنها به مسائل فقهی محدود نمی‌شود، بلکه حوزه‌های فلسفی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را نیز دربرمی‌گیرد.

از این رو، جامعه شیعی را جامع‌ای می‌دانیم که در عرصه‌های فکری، سیاسی و اجتماعی از تحرک ذهنی و پویایی بیشتری برخوردار است.

زن مجتهد

پرسش: چگونه ممکن است یک زن به درجه اجتهاد برسد؟



پاسخ: اجتهاد مسئله‌ای علمی و فرهنگی است و به توانایی‌های فکری و دانش انسان مربوط می‌شود. در این زمینه هیچ تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد.

بسیاری از فقیهان شیعه در مباحث علمی تصریح کرده‌اند که اگر زنی به مرتبه‌ای عالی از اجتهاد برسد، می‌تواند مرجع فتوا باشد و مردم همان‌گونه که از یک مرد مجتهد تقلید می‌کنند، از او نیز در احکام شرعی پیروی کنند.

در ایران نیز زنان متعددی به درجه اجتهاد رسیده‌اند و این جایگاه علمی برای آنان مورد تأیید قرار گرفته است. همچنین حوزه‌های علمیه امروز تحصیل زنان را تا بالاترین سطوح علمی، همانند مردان، پذیرفته‌اند.

مخالفت با حضور زن در منصب افتاء

پرسش: شیخ الازهر با انتصاب یک زن به مقام افتاء مخالفت کرد، آن هم زمانی که رئیس بخش بانوان الازهر برای این منصب نامزد شده بود. نظر شما چیست؟

پاسخ: از دیدگاه علمی فقه شیعه، هیچ مانعی وجود ندارد که زنی واجد شرایط علمی این منصب را بر عهده گیرد. البته پذیرش یا عدم پذیرش چنین موضوعی از سوی جامعه، بیشتر به سنت‌ها و عادات اجتماعی مربوط می‌شود. اما بسیار ممکن است که ذهنیت جامعه در آینده دگرگون شود و آنچه امروز نامأنوس به نظر می‌رسد، در آینده به امری پذیرفته‌شده تبدیل گردد؛ به‌ویژه هنگامی که مبانی علمی آن وجود داشته باشد.

سنت‌ها و محدودیت‌های تحمیل‌شده بر زنان

پرسش: نظر شما درباره سنت‌هایی که زن را محدود می‌کنند و می‌کوشند القا کنند که توانایی‌های فکری او هم‌سطح مرد نیست یا ظرفیت محدودی دارد، چیست؟

پاسخ: طبیعی است که هر مفهوم اجتماعی یا دینی تحت تأثیر فرهنگ و سطح آگاهی کسانی قرار گیرد که آن را تفسیر می‌کنند. همان‌گونه که یک متن ادبی برای دانش‌آموز دبیرستانی معنایی دارد و برای یک استاد دانشگاه یا منتقد ادبی معنایی دیگر، متون دینی نیز ممکن است تحت تأثیر ذهنیت‌های عقب‌مانده، به گونه‌ای عقب‌مانده تفسیر شوند.

اما رشد آگاهی، پیشرفت علمی و نگاه عینی و روشمند می‌تواند بسیاری از این برداشت‌ها را تغییر دهد؛ به‌ویژه در مسئله زن. امروزه بسیاری از اندیشمندان و مجتهدان مسلمان در حال بازنگری و نقد دیدگاه‌های رایج درباره «تقصان عقل زن»، «غلبه عاطفه بر عقل» و «توانایی زن از پذیرش



مسئولیت‌های بزرگ» هستند و پژوهش‌های تازه‌ای در این زمینه ارائه شده است.

ما نیز در آثار خود این موضوع را بررسی کرده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که عقل زن همانند عقل مرد است. چه بسا برخی مردان از برخی زنان عاطفی‌تر باشند.

قرآن کریم هرگز از ضعف ذاتی زن سخن نگفته است؛ بلکه از ضعف‌های عمومی انسان سخن می‌گوید. این ضعف‌ها نیز سرنوشت محتوم انسان نیستند، بلکه نقاطی هستند که انسان باید با رشد و تربیت آن‌ها را به نقاط قوت تبدیل کند.

ما در بررسی‌های خود تابع فشار سنت‌ها نیستیم. به همین دلیل، بسیاری از دیدگاه‌هایی که درباره زنان مطرح کرده‌ایم، با مخالفت شدید کسانی روبه‌رو شده که سنت‌ها را همانند متون مقدس می‌پندارند.

ما تو را به عنوان یک مسلمان می‌پذیریم

پرسش: با اینکه مسلمان نیستیم، اما وجود خدا را احساس می‌کنم و خود را با ارزش‌های اسلامی نزدیک می‌بینم.

پاسخ: من معتقدم که تو از نظر اندیشه، فطرت و سرشت انسانی، مسلمان هستی؛ هرچند از نظر رسمی و سنتی مسلمان به شمار نیایی. در حدیث آمده است که اسلام دین فطرت است؛ یعنی انسان با فطرت سالم خود می‌تواند به مفاهیم اساسی اسلام، همچون یگانگی خدا، فهم درست جهان و ارزش‌های اخلاقی و انسانی، دست یابد. از این رو، ما تو را به عنوان یک مسلمان می‌پذیریم، حتی اگر اسلام خود را به صورت رسمی اعلام نکرده باشی.

ولایت فقیه؛ دموکراسی یا دیکتاتوری؟

پرسش: نظریه ولایت فقیه را باید دموکراتیک دانست یا دیکتاتورمآبانه؟

پاسخ: ولایت فقیه یک نظریه استبدادی یا دیکتاتوری نیست. نخست آنکه فقیه بر اساس قانون شرعی حکومت می‌کند و خود نیز تابع قانون است، نه فراتر از آن. دوم آنکه فقیه‌ی که ولایت را بر عهده می‌گیرد، از سوی مجلس خبرگان انتخاب می‌شود و اعضای این مجلس نیز با رأی مردم برگزیده می‌شوند.



بنابراین، مشروعیت عملی ولایت فقیه از طریق اعتماد و رأی عمومی، هر چند به صورت غیرمستقیم و دو مرحله‌ای، شکل می‌گیرد. همچنین در نظام مبتنی بر ولایت فقیه، بسیاری از امور مهم از طریق مراجعه به مردم و انتخابات انجام می‌شود؛ مانند انتخاب رئیس‌جمهور، مجلس شورا و مجلس خبرگان. از زمان روح‌الله خمینی تاکنون، نظریه ولایت فقیه در کنار مراجعه به آرای عمومی عمل کرده است. البته باید توجه داشت که ولایت فقیه تنها نظریه موجود در فقه شیعه درباره حکومت نیست. نظریه دیگری نیز وجود دارد که با دیدگاه اهل سنت نزدیک‌تر است و آن نظریه «شورا» است. به نظر می‌رسد تجربه سیاسی جمهوری اسلامی ایران ترکیبی از اصل شورا و نظریه ولایت فقیه باشد.^۱

جایگاه و حقوق زن از دیدگاه آیت‌الله یوسف صانعی

آیت‌الله یوسف صانعی متولد ۱۳۱۶ در اصفهان و متوفای ۱۳۹۹ در قم و از شاگردان برجسته امام خمینی بوده و عضویت در شورای نگهبان قانون اساسی و دادستانی کل کشور و عضویت مجلس خبرگان رهبری و مجمع تشخیص مصلحت نظام را در کارنامه خود دارد و چندین بار مورد تقدیر امام خمینی قرار گرفته و از سال ۱۳۵۷ تدریس خارج فقه و اصول را آغاز کرده و آثار زیادی به عربی و فارسی از وی به میراث مانده است. صانعی در اواخر حیاتش به «مجتهد نواندیش» شهرت یافته بود چون در عرصه‌های مختلف دیدگاه‌ها و فتواهای مغایر با نظریات مشهور فقها ارائه کرده است که اکنون فرصت طرح همه آن‌ها نیست اما در رابطه به موضوع بحث یعنی «جایگاه و حقوق زن» مواردی از نظریات ایشان را به اختصار در این قسمت نقل می‌کنیم. دیدگاه‌های ایشان نیز در این زمینه کاملاً با نظریات آیت‌الله فیاض انطباق دارد.

رهبری سیاسی و مرجعیت و قضاوت زن

آیت‌الله صانعی نیز مانند آیت‌الله فیاض در سه موضوع مهم مرجعیت سیاسی، مرجعیت دینی و مرجعیت قضایی، مرد بودن را شرط نمی‌داند. وی گفته است:

«در مرجعیت دینی، مرد بودن شرط نیست. قضاوت و مرجعیت و ولایت و رهبری از مسائلی است که عقیده بنده این است که زن می‌تواند تمام این مراحل و مراتب را دارا گردد و در مورد زن باید

۱. منبع: گفت‌وگوی خبرنگار «رادیوی ملی آمریکا»، جولیان هولیک، با سید محمدحسین فضل‌الله، بیروت، ۱۹ اکتبر ۲۰۰۰.



به حضرت زهرا و زینب و ام کلثوم و همه زنان با فضیلت عالم نگاه کرد»^۱.

آیت‌الله صانعی در رابطه با قضاوت زنان گفته است: «شرطیت ذکوریت در قضاوت همان گونه که در مرجعیت و ولایت، شرط نیست در قضاوت هم شرط نیست و معیار در جواز قضا، علم و معرفت به موازین اسلامی قضا و قوانین است و مرد بودن، خصوصیت ندارد و اگر کلمه «رجل» در روایتی آمده، حسب متعارف در مکالمات است و آن روایت، همانند بقیه روایات و مکالمات که تعبیر به «رجل» شده و می‌شود، قطعاً خصوصیت ندارد...»^۲

همچنین در جای دیگر گفته است: «ذکوریت و مرد بودن در قاضی شرط نیست و معیار در قضاوت، اعتدال قاضی و بر طریق مستقیم بودن در قضا، علم و معرفت به موازین اسلامی قضا و قوانین است و هیچ دلیل معتبری بر شرطیت مرد بودن نداریم و مقتضای اطلاق مقبوله و الغای خصوصیت از تنقید به «رجل» در روایت آبی خدیجه عدم شرطیت و صحت قضای زن مانند قضای مرد است. به عبارت دیگر به نظر این جانب، همه عالمان به موازین قضا که دارای اعتدال و وثاقت و بقیه شرایط باشند مشمول ادله جواز قضا بوده و هستند و عرف و عقلا هیچ خصوصیت و تفاوت بین قضای مرد و زن ندیده و نمی‌بینند و مناط را همان علم به قوانین و عدالت و بقیه شرایط می‌داند، نه علم و عدالت مرد و رجل بما هو رجل و شارع و قانون‌گذار اگر بخواهد چنین تعبدی را اعمال نماید، نیاز به روایات کثیره و ادله واضح‌تر و تبیین آن به نحوی که الغای خصوصیت نشود دارد؛ یعنی همان طور که شارع برای جلوگیری از عمل به قیاس که مطابق با اعتبار بوده به نحوی عمل کرده که (یعرف الشیعه بترک العمل بالقیاس)، در امثال مورد هم باید به همان نحو عمل نماید. کما این که مردان از قبل ائمه معصوم (صلوات الله علیهم اجمعین) مجاز در تصدی قضا، هستند، زنان هم از قبل آنان مجازند»^۳.

عدم حرمت خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر

آیت‌الله صانعی در این مورد نیز مشابه آنچه از آیت‌الله فیاض نقل کردیم گفته است: «خروج زن از منزل تنها در مواردی که مانع استمتاع و یا خلاف شئون مرد و یا خلاف سکن و آرامش او باشد و یا به صورت اعتراض و یا مزاحم حقوق واجب زوج باشد، حرام است و نیاز به اجازه شوهر دارد. در غیر

۱. نگاه کنید به: آیت‌الله صانعی، مجمع المسائل، ج ۱، ص ۲۰. همچنین رویکردی به حقوق زنان، گردآورنده: مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین، قم، چاپ اول، پاییز ۱۳۹۷، ص ۲۵۸.

۲. آیت‌الله صانعی، استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۳۶ و ۵۷.

۳. آیت‌الله صانعی، استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۳۷. احکام بانوان، ص ۳۱۰ و ۳۱۱.



این موارد مانعی ندارد، اگر هم نهی مانند موثقه سکونی: «هر زنی که بدون اذن همسرش از منزل بیرون برود، نفقه و مخارج او با شوهر نیست تا زمانی که بازگردد» در این زمینه وارد شده، ناظر به خارج شدن به انگیزه اعتراض است. به علاوه که حجیت حدیث از حیث متن و دلالت بر حرمت، خود جای بحث دارد. فقهایی همچون آیت الله خوئی و مرحوم نائینی و سید عباس مدرس یزدی نیز قایل به همین رأی و نظر هستند.^۱

حکم تعدد زوجات در شرایط عادی

از جمله فتاوایی که ارسال مسلم شمرده شده و پیشینه زیادی در بین فقها دارد، موضوع استحباب تجدید فراش (ازدواج دوم و سوم و چهارم) است. این حکم (استحباب ازدواج تا چهار زن) که در رابطه با نکاح دایم مطرح است، در بین فقها طرفدارانی دارد؛ ولی در ازدواج موقت هیچ حصری از نظر تعداد در حکم به استحباب یا جواز آن در شرائط تأهل مرد گفته نشده است. آیت الله صانعی که ثبوت این استحباب را در هر دو نکاح دایم و موقت ممنوع می‌داند، در جواز اصل موضوع تجدید فراش نیز در شرایط عادی اشکال و تردید کرده، بلکه بالاتر، این امر را در بسیاری از شرایط ممنوع می‌داند.

ایشان در یکی از سخنان خود چنین گفته است: «بنده باکمال صراحت عرض می‌کنم که در اسلام هیچ گونه تبعیضی بین زن و مرد وجود ندارد و به قول علامه طباطبائی صاحب تفسیر قیم المیزان در رابطه با حقوق زنان، قرآن و وحی آسمانی کلمه «معروف» را ۱۲ مرتبه تکرار نموده است. قرآن مجید می‌فرماید: و عاشروهن بالمعروف^۲ معروف در مقابل منکر؛ یعنی رفتار و معاشرت بد نباشد، ظلم نباشد، زشت نباشد. مع الاسف، با وجود این تکرار و تأکید قرآن، مرحوم آیت الله سید محمد کاظم یزدی (صاحب عروه) می‌گوید: تعدد زوجات مستحب است، حتی اگر رضایت زن قبلی را هم در نظر نداشته باشد. یا به قول شهید مطهری با زن قبلی تا جوان بوده، زندگی کرده و بعد زن دیگری می‌گیرد، به حساب این که کار مستحب انجام داده و ثواب هم برده است. آیا می‌تواند هر شب یک زن صیغهای را کنار همسری بیاورد که تازه با او ازدواج کرده و بعد توجیه کند صیغه مستحب است و اسلام به آن دستور داده است؟ آیا این معاشرت به معروف است؟ آیا می‌شود دلیلی داشته باشیم که مرد می‌تواند بدون رضایت، زن تازه‌ای اختیار کند؟ و در صورت وجود چنین دلیلی، آیا اطلاق آن دلیل را با (و عاشروهن بالمعروف) نمی‌توان تقیید کرد؟ بنده در تعلیقات کتاب‌های عروه و تحریر الوسیله

۱. آیت الله صانعی، استفتائات قضایی، ج ۲، ص ۵۱۰. مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۷۶.

۲. نساء/۱۹



نوشته‌ام که هیچ دلیلی بر استحباب وجود ندارد. بلکه برای جوازش هم به‌طور مطلق دلیل نداریم، و حتی جوازش مقید به این است که «معروف» باشد.^۱

سن بلوغ دختران

در مورد سن بلوغ دختران نیز فتوای آیت‌الله صانعی مانند فتوای اخیر آیت‌الله فیاض است. آیت‌الله صانعی در این مورد گفته است: «سن بلوغ دختران با نبود سایر شرایط، ۱۳ سال قمری است. دلیل بر این فتوا وجوهی از کتاب و سنت و اصول و قواعد است. بر پایه موثقه عمار ساباطی و به ضمیمه آیات ۶ سوره نساء، ۵۹ سوره نور و ۳۴ سوره اسراء، حدیث رفع قلم، عدم الدلیل، استصحاب عدم بلوغ و استصحاب بقای ولایت سابق و بقای حجر سابق و ... سن بلوغ دختران ۱۳ سال قمری می‌باشد که این مستندات در جای خود به‌طور مفصل بیان گردیده است. به علاوه این که مستندات بلوغ در ۹ سالگی همه دارای مناقشه‌اند و ضمایم و قراینی با آن‌ها است که نشان می‌دهد ۹ سالگی موضوعیت ندارد.^۲

سن بلوغ در مذاهب فقهی

در مورد سن بلوغ باید گفت: در مذاهب اسلامی دیدگاه‌های متفاوت ارائه شده است. حنفیان ۱۵ سالگی را سن بلوغ دختر و پسر می‌دانند. امام ابوحنیفه ۱۸ سال را برای پسران و ۱۷ سال را برای دختران سن بلوغ می‌داند. مالکی‌ها ۱۸ سال را سن بلوغ می‌دانند. شافعی‌ها و حنبلی‌ها ۱۵ سالگی را برای پسر و دختر سن بلوغ دانسته‌اند.

در اکثر فتواهای مراجع تقلید شیعه و یا مشهور ۹ سالگی سن بلوغ دختران تعیین شده و برخی حتی ادعای اجماع کرده‌اند. برخی ۱۰ سالگی و شمار اندکی هم ۱۳ سالگی را سن بلوغ و تکلیف دانسته‌اند و برخی هم گفته‌اند هر تکلیفی سن خاصی را اقتضا دارد و سن بلوغ در هر تکلیفی فرق دارد و از جمله روزه در ۱۳ سالگی واجب می‌شود. در آیات قرآن به هیچ صورت سخن از سن نیامده است بلکه از حلم یا احتلام (اذا بلغ الاطفال منکم الحلم...) و قدرت ازدواج (بلغوا النکاح...) یا بلوغ اشد

۱. نگاه کنید به: رویکردی به حقوق زنان، پیشین، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

۲. رویکردی به حقوق زنان، پیشین، ص ۲۷۶ و ۲۷۷. همچنین: آیت‌الله صانعی، فقه و زندگی - ۷، بلوغ دختران، چاپ اول، تابستان ۱۳۹۰، ص ۲۹۸.

۳. نور/۵۹

۴. نساء/۶



یعنی حد رشد (حتی یبلغ نشده)^۱ استفاده شده است. اما روایات به سه دسته یا بیشتر تقسیم شده بین ۹ و ۱۰ و ۱۳ سالگی. در احادیث ۱۳ سالگی از نگاه سند و دلالت اشکالی وجود ندارد، اما روایات ۹ سالگی از نگاه شمار زیادند و در صورت تعارض هر دو دسته تساقط خواهد کرد و مرجع قرآن است که معیار را در بلوغ نکاح یا رشد معرفی کرده است و در این صورت بین ۹ و ۱۳ مخیر خواهیم بود که در نتیجه تعیین ۹ سال ادعای بدون دلیل خواهد بود.

یکی از پژوهش‌گران که در این زمینه تحقیق گسترده‌ای داشته می‌نویسد:

«در آیات قرآن تحدید سنی مطرح نشده و در سخنان پیامبر بزرگوار اسلام (ص) نیز سخنی که دلالت بر سن داشته باشد سراغ نداریم و همچنین در سخنان ائمه (ع) تا حضرت امام باقر (ع). از طرف دیگر تشریع با رحلت پیامبر (ص) به پایان رسیده و ائمه حافظ و مفسر شرع بوده‌اند. شهید سید محمدباقر صدر در بحث عوامل تعارض روایات، به نسخ به عنوان یک عامل اشاره کرده ولی بلافاصله نوشته است: تعارض بر اساس این عامل منحصر به روایات صادره از پیامبر (ص) است و شامل نصوص نقل شده از ائمه (ع) نیست زیرا در جای خود ثابت شده که تشریع با پایان عمر پیامبر منتفی شد و روایات صادره از ائمه (ع) فقط مبین شرع نبی است. بر این اساس اگر سن بلوغ تشریع دینی بود در زمان پیامبر (ص) بیان می‌شد به ویژه که از مسائل مبتلا به زنان بوده است و وجهی در تأخیر بیان و اخفای آن وجود ندارد... این قرائن و امور دیگری چون جهانی بودن دین، اختلاف رشد زنان در ناحیه‌های مختلف جهان و... این اطمینان را می‌دهد که شارع مقدس بر سن خاص به عنوان اماره تبعیدی نظر نداشته است...»^۲

نظر آیت‌الله فیاض و آیت‌الله محقق کابلی در مورد سن بلوغ دختران

با توجه به آنچه گفته شد آیت‌الله فیاض در گذشته مطابق نظر مشهور یعنی ۹ سالگی فتوا داده بودند اما در سال‌های اخیر فتوای خود را تغییر دادند. در استفتائات جدید در پاسخ سؤال: «سن تکلیف دختران و پسران چگونه محاسبه می‌شود؟» گفتند:

«دختران بعد از تمام شدن ۱۳ سال قمری و پسران با رسیدن به بلوغ جنسی یا بعد از تمام شدن ۱۵ سال قمری به تکلیف می‌رسند. البته اگر پیش از این سنین، دختران و پسران دچار بلوغ جنسی



شوند، به تکلیف می‌رسند. بنابراین دختران با دیدن خون حیض (قاعدگی یا پرپود) شرعا به بلوغ می‌رسند».

همچنین آیت‌الله محقق کابلی نیز در استفتائات جدید در مورد روزه ماه رمضان برای دختران در پاسخ این سؤال که: «سن بلوغ دختران ۱۳ سالگی است؟ آیا چنین فتوایی صحت دارد؟ گفتند: «این فتوا صحیح است. اگر عادت ماهیانه نمی‌شود تا ۱۳ سالگی روزه بر او واجب نیست، ولی احتیاطاً نماز را بخواند»^۱.

اما فتوای آیت‌الله فیاض عام است چه در روزه یا غیر آن مانند تکالیف دیگر در عبادات و معاملات. چون حقیقت این است که خود مفهوم بلوغ بدان معنا است که کودک مرحله کودکی و صباوت را باید پشت سر گذاشته باشد و در شرایط محیطی متفاوت امروز بسیار بعید است که دختر در همه مناطق دنیا به‌طور یکسان، در سن ۹ سالگی از مرحله صباوت و طفولیت عبور کند مگر موارد استثنایی. از این رو تغییر فتوای آیت‌الله‌العظمی اسحاق فیاض درباره سن بلوغ دختران بازتاب گسترده‌ای در محافل حوزوی و حتی رسانه‌های عمومی پیدا کرد. در این رابطه نامه‌ای بین آیت‌الله فیاض و آیت‌الله سید منیر الخباز از عربستان سعودی و از شاگردان آیت‌الله سیستانی مبادله شده که برای روشن شدن نحوه استدلال دو طرف، قسمتی از آن را ذیلاً نقل می‌کنیم. این نامه در برخی از شبکه‌های اینترنتی از جمله شبکه راوی نقل شده است:

آقای خباز در نامه‌ای به آیت‌الله فیاض یادآوری کرد که بیش از ۲۰ روایت معتبر بر اشتراط ۹ سالگی در سن بلوغ دختران دلالت می‌کند و اجماع فقهای شیعه و حتی گزارش‌های دال بر برداشت اصحاب امامان معصوم (ع) بر همین سن تأکید دارد. وی سپس با اشاره به روایاتی که می‌تواند مستند فتوای آقای فیاض قرار گیرد، یادآور شده که فتوا به بلوغ در سن ۹ سالگی نه تنها موافق فتوای مشهور فقها و حتی موافق تفاسیر شیعه درباره آیه ۶ سوره نساء است، بلکه روایات دال بر بلوغ در ۱۲ یا ۱۳ سالگی مورد اقبال نخستین فقهای شیعه نیز قرار نگرفته و ما را به فتوای فقهای اهل سنت نزدیک می‌کند که چنین روشی با مفاد مقبوله عمر بن حنظله منافات دارد.

از نظر آقای خباز حتی اگر بگوییم میزان اعتبار و قوت روایات دال بر عدد ۹ با ۱۳ در مقایسه با همدیگر یکسان است، باز هم عدد ۹ را ترجیح باید داد چون قدر متیقن است و باید در چنین مواردی

۱. استفتائات جدید آیت‌الله محقق کابلی، دارالهدی، قم، ۱۳۸۳، ص ۱۹۲.



به کمترین عددی که بدان یقین داریم تمسک کرد و عدد بزرگ‌تر و افزون‌تر را که حاوی مقدار مشکوک است کنار گذاشت.

بر خلاف آیت‌الله خباز که روایات محمد بن ابی‌عمیر از دی را حتی با مبنای آیت‌الله خوئی دارای تمامیت سندی دانسته است، آیت‌الله فیاض در پاسخ مکتوبی که به آقای خباز داده، این دسته از روایات ابن ابی‌عمیر را از نظر سندی نپذیرفته و گفته که آقای خوئی هم معتقد بود ابن ابی‌عمیر بارها از افراد غیرتقه نقل حدیث کرده است.

آقای فیاض همچنین در دلالت روایات ابن ابی‌عمیر بر بلوغ دختران در ۹ سالگی نیز خدشه کرده و گفته که مراد روایت، سن رشد دختران بوده و نه سن بلوغ شرعی آنان. آیت‌الله فیاض در ادامه گفته که اجماع فقها به هیچ وجه حجت نیست و حتی به اجماع نخستین فقهای شیعه نیز نمی‌توان بها داد؛ چون اجماع باید به صورت متواتر یا هر طریق معتبری به زمان معصوم متصل شود که چنین امکانی وجود ندارد و هیچ تواتر لفظی و اجمالی نداریم.

آیت‌الله فیاض و نظریه شهرت فتوایی

یکی از موضوعات مهمی که آیت‌الله فیاض در آن مورد نظر خاصی دارد، مسأله شهرت و نظر مشهور است. چنان‌که در اصول بحث شده، شهرت بر دو قسم است:

(۱) شهرت فتوایی که در اصطلاح فقها عبارت است از نظر اکثریت یا مشهور فقها و به عبارت دیگر توافق نظر و فتوای تعداد زیادی از فقها روی یک حکم فقهی، بدون این که به حد اجماع کامل برسد و در این صورت این نظر را "فتوای مشهور" و نظر مقابل آن را "قول نادر" می‌نامند.

(۲) شهرت روایی که در اصطلاح اهل حدیث عبارت است از این که تعداد زیادی از روایان یک حدیث را نقل کرده باشند، بدون این که به حد تواتر رسیده باشد و در این صورت آن حدیث را "حدیث مشهور" یا "مستفیض" می‌نامند. این نوع شهرت را در حالات تعارض بین حدیث مشهور و سایر احادیث، از اسباب ترجیح می‌دانند.

برخی از فقها شهرت فتوایی را حجت دانسته و مایه قوت فتوا و جبران کننده ضعف سند روایت می‌دانند و بسیاری از فقها تلاش می‌کنند که مخالف با نظر مشهور یعنی شهرت فتوایی نظر ندهند و همین باعث بسیاری از مشکلات شده است. مرحوم آیت‌الله مظفر با این که این نوع شهرت را حجت نمی‌داند، اما گفته است: علمای ما جرئت مخالفت مشهور را ندارند مگر این که دلیل قوی و روشن بر خلاف آن داشته باشند و کوشش می‌کنند که موافق مشهور فتوا بدهند، نه به این جهت که شهرت



حجیت دارد، بلکه به جهت احترام به آرای مشهور. زیرا در همه علوم این رویه وجود دارد. شخص منصف گاهی در مقابل نظر مشهور به صحت نظر خود شک می‌کند، مخصوصاً که قول مشهور موافق احتیاط باشد.^۱

اما آیت‌الله فیاض شهرت فتوایی را حجت نمی‌داند و در «المباحث الاصولیه» به تفصیل به این موضوع پرداخته است. ایشان گفته است: «شهرت فتوایی به معنای فتوای اکثریت فقها است و نظر اکثریت، پایین‌تر از اجماع است زیرا اجماع به معنای فتوای همه فقها است و در صورتی که اجماع که به معنای اتفاق آرای همه است حجیت نداشته باشد، نظر اکثریت به طریق اولی اعتبار نخواهد داشت». آیت‌الله فیاض سپس به نقد چهار دلیلی که بر حجیت شهرت فتوایی مطرح شده می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که بر فرضی که اجماع را حجت بدانیم، اما دلیلی بر حجیت شهرت فتوایی نداریم.^۲ همچنین ایشان بر این نظر است که عمل مشهور به یک روایت ضعیف، ضعف آن را جبران نمی‌تواند و موجب حجیت آن نمی‌شود و همچنین اعراض مشهور نیز از یک روایت صحیح، موجب بی‌اعتباری آن نمی‌گردد. پس عمل مشهور نه جابر ضعف است و نه اعراض مشهور کاسر صحت است.^۳

آیت‌الله احمدعلی علی‌زاده در مقاله خود گفته است: «آیت‌الله فیاض در بین فقهای معاصر "در مخالفت با مشهور، مشهور است". در شماری زیادی از دیدگاه‌های مشهور، ایشان مناقشه کرده است. با احصا و تتبعی که فقط در کتاب ۳ جلدی منهاج الصالحین ایشان انجام شد، مخالفت ایشان با مشهور به بیش از ۳۵۰ مورد می‌رسد».^۴

استاد عزیزالله علی‌زاده مالستانی در مقاله خود ۱۶ مورد از فتوای فقهای مخالف مشهور آیت‌الله فیاض را فهرست کرده و گفته است: فتوا دادن مطابق مشهور شاید چندان دشوار نباشد، اما فتوا دادن بر خلاف مشهور، هنری است که هر فقیه‌ی جسارت آن را ندارد.^۵

۱. علامه محمدرضا مظفر، موسوعه العلامه المظفر، المجلد الرابع، اصول الفقه، ص ۴۳۹، میحث شهرت.

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، المباحث الاصولیه، ج ۸ ص ۲۰۹ الی ۲۱۶.

۳. منبع پیشین، ص ۴۹۱ الی ۵۰۱.

۴. احمدعلی علی‌زاده، مقاله نگاهی به آثار و جایگاه علمی آیت‌الله فیاض، مجله عدالت و امید، شماره ۱۶ و ۱۷، تابستان ۱۴۰۵.

۵. عزیزالله علی‌زاده مالستانی، مقاله آیت‌الله فیاض؛ مجله عدالت و امید، شماره ۱۶ و ۱۷، تابستان ۱۴۰۵.



آیت‌الله فیاض با توجه به این مبنای اصولی که به اختصار توضیح داده شد، در مسائلی که در این فصل و فصل قبلی بیان شد، با جرئت و جسارت تمام بر خلاف مشهور فتوا داده است، زیرا در صورتی که دلایل معتبر دیگر وجود نداشته باشد، صرف شهرت فتوایی نمی‌تواند دلیل قناعت بخش برای حکم شرعی حساب شود.

خواننده گرامی!

منظور از نقل نظریات چند تن از مجتهدان و فقهای روشنفکر و نواندیش همچون آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر، آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین، آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله و آیت‌الله یوسف صانعی، این است که نشان دهیم نظریات آیت‌الله فیاض در همه این موارد - اعم از حقوق سیاسی و حقوق خانواده و شیوه‌های اجتهاد و استنباط و نحوه استدلال - موافقان زیادی داشته است و از طرف دیگر، فقه اسلامی و قلمرو اجتهاد و استنباط، دایره وسیعی دارد که متأسفانه هنوز هم آنچنان که باید و شاید به ظرفیت بلند و زوایای پنهان و در عین حال بسیار مهم آن پرداخته نشده و هنوز با تأسف هاله‌ای از ترس مخالفت با فتوای مشهور و احتیاط علمی و دینی، اکثر علما را فرا گرفته، به گونه‌ای که جرئت ابتکار و نوآوری را از آنان سلب کرده است. ما در شرایط امروز دنیا به مجتهدان شجاعی همچون شهید صدر، آیت‌الله فیاض و شیخ شمس‌الدین و سید فضل‌الله و صانعی نیاز داریم که مطابق به اصل «منطقه الفراغ» خلاءهای فتوا و قانون‌گذاری را مخصوصاً در عرصه «مسائل مستحدثه» پر کنند.

قانون احوال شخصیه اهل تشیع و نظریات آیت‌الله محسنی

به تناسب بحث از حقوق زن در محیط خانواده و حقوق و تکالیف متقابل زن و شوهر که بعضی از مسایل آن را در فتاوها و نظریات آیت‌الله فیاض و فقهای دیگر مرور کردیم، بجا است که از انعکاس بخشی از این نظریات در «قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان» هم یاد کنیم.

چنان که می‌دانید در ماده ۱۳۱ قانون اساسی دوره جمهوریت، به تدوین و تصویب قانون احوال شخصیه اهل تشیع اشاره شده بود و بر آن اساس در سال ۱۳۸۶ این قانون بعد از تصویب حکومت، به شورای ملی افغانستان فرستاده شد و در آخرین روزهای سال ۱۳۸۷ بعد از تصویب هر دو مجلس شورای ملی به تاریخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۹ به توشیح رئیس جمهور کرزی رسید، اما قبل از آن که نشر شود، اعتراضاتی در باره محتوای آن مطرح شد و به تعقیب آن رئیس جمهور به وزیر عدلیه وظیفه سپرد که این قانون را از نو تعدیل کرده و نسخه جدید آن را آماده سازد. ما در وزارت عدلیه با مطالعه و تدقیق



مجدد و مشوره با برخی از اشخاص و نهادهای، متن جدیدی را آماده کردیم. در این جریان من شخصا علاوه بر اصلاحات شکلی، ۱۷ ماده را به طور کامل و بیش از ۳۰ جمله و فقره را حذف کردم و در بیش از ۲۰ مورد ایزاد و تعدیل به عمل آوردم.

بعضی از موارد مهم و قابل توجه که تعدیل شد، موارد زیر است:

۱- سن رشد و سن ازدواج در مواد ۲۷ و ۹۴

۲- حالات منع از ازدواج مجدد در ماده ۸۶

۳- تکالیف مشترک زوجین در ماده ۱۲۲

۴- حقوق متقابل زوجین در ماده ۱۲۳

۵- طلاق توسط محکمه در ماده ۱۴۱

۶- نفقه زوجه در ماده ۱۶۲

۷- حضانت در ماده ۱۷۸

۸- ثبت وقایع ازدواج و طلاق در ماده ۱۸۰

جریان تدوین این قانون و اصلاحات بعدی و همچنین ماجرای تصویب آن با فرمان تقنینی رئیس جمهور را در برخی از نوشته‌های دیگر قبلا توضیح داده‌ام و در این جا تکرار نمی‌کنم. اما نکته‌ای که به تناسب موضوع بحث در این یادداشت در نظر داشتم اضافه کنم این است که در آن زمان باید متن تعدیل شده جدید را علاوه بر برخی از نهادهای مدنی و نمایندگان زنان، با شورای علمای شیعه هم باید در میان می‌گذاشتم و موافقه آنان را می‌گرفتم. بدین جهت چندین جلسه عمومی با حضور رئیس این شورا مرحوم آیت‌الله محمدآصف محسنی و سایر اعضای آن برگزار شد و موضوعات عمومی مطرح گردید. اما از آنجا که اکثر این موضوعات مسایل تخصصی و علمی بودند، اکثر اعضای شورا از تداوم جلسه و بحث‌ها اظهار خستگی کرده و تصمیم در باره مواد مربوطه را به من و آیت‌الله محسنی واگذار کردند که به تعقیب آن بیش از پنج جلسه طولانی با ایشان داشتم. ایشان در ابتدا هیچ یک از مواردی را که تعدیل کرده بودم نمی‌پذیرفت و دلیل عمده ایشان هم ترس از گنجاندن نظریاتی مخالف با فتوای مشهور فقهای شیعه بود.



باید اضافه کنیم که آیت‌الله محسنی در مسایل علمی شجاعت کم‌نظیری داشت مخصوصاً در مباحث مربوط به سلسله‌سندی احادیث و روایات و موضوعات کلامی که کتاب «مشرعۃ البحار»^۱ نمونه روشن این شجاعت است. ایشان در این کتاب، با شجاعت تمام کتاب مهم «بحار الانوار» را به‌طور کامل و دقیق مورد نقد قرار داده و نظریاتی را در موضوعات مختلف اعتقادی و تاریخی مطرح کرده که کمتر کسی جرئت بیان آن‌ها را دارد و به همین جهت هم برخی خواستند با اخذ فتوا حکم تکفیر ایشان را صادر کنند.

آیت‌الله محسنی در مقدمه جلد اول این کتاب می‌گوید: «اکثر روایات استخراج شده و منقول در بحار الانوار، از نگاه سند، غیرمعتبر هستند ولی از این نباید وحشت کرد و این تنها بدعت مؤلف (محمدباقر مجلسی) هم نیست، بلکه این روش همه محدثین و حتی مؤلفان کتاب‌های معتبر است...». در قسمت دیگر اضافه می‌کند: من از آن رو این کتاب "مشرعۃ البحار" را نوشتم تا اهل علم بدانند که بحار علامه مجلسی با این‌که دریاهای نور (بحار الانوار) است، ولی در این دریاها میکروب‌های بسیار و مواد غیربهداشتی‌ای وجود دارد که به ضرر کسی است که از آن بنوشد. از این رو باید از آن اجتناب کرد و در مورد اشیای مشکوک و مشتبیه باید توقف کرد و اگر کسی از این دریاها (بحار الانوار) بخواند بنوشد باید به این آب‌شخور (مشرع- کتاب آیت‌الله محسنی) مراجعه کند و حتی اگر کسی بخواند کشتی را (اشاره به کتاب سفینه‌البحار) سوار شود هم باید از طریق مشرع سوار شود تا از لغزش‌ها در امان بماند...»^۲

اما با همه این شجاعت، زمانی که من در این قانون مخصوصاً در مواد مربوط به نکاح و طلاق و ارث، تغییراتی را مستند به آرای برخی از فقهای متقدم و متأخر و قوانین مدنی برخی از کشورهای اسلامی، پیشنهاد کرده بودم، ایشان به استناد این‌که این اقوال بر خلاف مشهور است، با این اصلاحات موافقه نمی‌کرد، در حالی که من تأکید داشتم و خود ایشان هم قبول داشت که در بحث‌های علم اصول، از نگاه مجتهدان معروفی مثل آیت‌الله خوئی که استاد آقای محسنی بود، «شهرت فتوایی» حجیت ندارد و آیت‌الله فیاض و خود آیت‌الله محسنی نیز نظرشان همین بود. اما در مرحله فتوا از ابراز نظر مخالف مشهور هراس داشت و یا آن را مخالف رویه احتیاط می‌دانست.

۱. مشرع به فارسی به معنای «راه رسیدن به آب»، «آب‌شخور» و «جای به آب درآمدن» یا محل برداشت آب مانند کناره رودخانه است.

۲. آیت‌الله محمدآصف محسنی، مشرعۃ البحار، ج ۱، مؤسسه العارف للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۶ هجری- ۲۰۰۵ میلادی، مقدمه کتاب، ص ۹ و ۱۱.



به هر حال بعد از چندین جلسه بحث و گفتگو، سرانجام در اکثر موارد، تأیید یا حد اقل عدم مخالفت ایشان را به دست آوردم و قرار شد مسئولیت چند مورد دیگر را هم از باب مصلحت و ضرورت نهایی شدن این قانون، من به عهده بگیرم، چون در آن شرایط یا باید قانون را تعدیل می کردیم و یا این که از طی مراحل و تصویب شدن آن در آن زمان صرف نظر می کردیم، به این دلیل که برخی از مواد آن کاملاً مخالف اصول عدالت و کرامت و نامناسب با شرایط افغانستان بود و از طرف دیگر مردم از جامعه شیعه و علمای شیعه در مورد حقوق زن، نورآوری ها و اصلاحات حقوقی بیشتری را انتظار داشتند.

در آن زمان من ابواب نکاح و طلاق و میراث را در کتاب های فقه های متقدمین و متأخرین به طور کامل مرور کردم. آنچه که برای من جالب بود، این بود که برای همه موارد پیشنهادی خود، نظریات موافق از فقه های گذشته و معاصر پیدا کردم و همچنین روشن شد که همه نظریات مخالفین در مورد موضوعات اختلافی در قانون احوال شخصیه و در تصدی مناصب سیاسی و دینی و قضایی برای زنان، هیچ دلیل معتبری از کتاب و روایات ندارند. دلیل عمده و اصلی مسأله، شهرت فتوایی یا شهرت روایی و در بعضی از موارد هم ادعای اجماع است. خوشبختانه در مباحث علم اصول امروزه نظریه برتر این است که نه شهرت و نه اجماع، هیچ کدام نه در جای خود از حجیت کامل برخوردارند و نه در موضوعات مورد بحث قابل اثبات هستند، چنانچه در مباحث قبلی دیدگاه آیت الله فیاض در این مورد مطرح شد.

موادی از قانون احوال شخصیه اهل تشیع

به هر حال تدوین و تصویب قانون احوال شخصیه اهل تشیع یک گام بزرگ و مثبت در جهت سامان دهی قانون خانواده و یک حرکت جدی در مورد تقنین فقه بود. یکی از راه های تحول و رشد و به روز سازی فقه این است که احکام آن از لابلای کتاب های سنگین و پر حجم و کهن و دشوار فهم فقهی خارج شده و قاعده مند شوند و در موارد لازم به صورت متن قانونی تدوین شوند. در جریان تقنین و قانونی سازی فقه بسیاری از مشکلات عملی و عینی جامع مورد توجه و بازخوانی قرار می گیرد و فقها و قانون گذاران مجبور می شوند که برای "حوادث واقعه" و نیازهای جامعه مطابق شرایط زمان راه حل جستجو کنند.

در گذشته با تدوین "مجله الاحکام العدلیه" در عهد عثمانی، گام بزرگی برای تقنین فقه برداشته شد و این مجله برای مدت مدیدی به عنوان یک قانون در کشورهای اسلامی به شمول افغانستان مورد تطبیق بود و علما و فقه های زیادی از شیعه و سنی بر این کتاب شرح نوشتند که یکی از شرح های



بسیار مفصل آن، شرح مرحوم آیت‌الله کاشف الغطا از فقه‌های مشهور شیعه است. بعدها در برخی از کشورهای اسلامی در تدوین قانون مدنی نیز روند تقنین فقه مورد توجه قرار گرفت. اکنون بسیار ضروری است که این روند توسعه یابد.^۱

در قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان درباره سن رشد و ازدواج، حالات منع ازدواج مجدد، تکالیف و حقوق مشترک زوجین و شروط ضمن عقد و طلاق توسط محکمه، احکام خاصی ذکر شده که با نظریات ارائه شده آیت‌الله فیاض و دیگران در این سلسله یادداشت‌ها بسیار نزدیک است و از این رو مناسب است که چند ماده مرتبط را در این‌جا نقل کنیم تا اگر کسی نقد و نظری داشته باشند، برای علاقه مندان ارائه کنند:

سن رشد

ماده بیست وهفتم:

- (۱) سن رشد برای پسر و دختر سن مندرج ماده نود و چهارم این قانون می‌باشد.
- اثبات رشد قبل از سن مذکور عندالضرورت در محکمه صورت می‌گیرد.
- (۲) در سن بلوغ برای انجام تکالیف عبادی بر اساس فتوای معتبر فقهی عمل می‌گردد.

سن ازدواج

ماده نودوچهارم:

- سن ازدواج برای دختر (۱۶) سال و برای پسر (۱۸) سال مکمل شمسی می‌باشد.
- اثبات بلوغ، اهلیت و مصلحت ازدواج قبل از سنین مذکور توسط ولی در محکمه امکان پذیر است.

حالات منع ازدواج مجدد

ماده هشتادوششم:

- (۱) مرد در حالات ذیل نمی‌تواند با بیش از یک زن بطور دایمی ازدواج نماید:

۱- در حالت عدم رعایت عدالت بین زوجات در حقوق واجبه.

۱. در مورد پیشینه تقنین احکام فقهی و تدوین مجله الاحکام العدلیه نگاه کنید به: سرور دانش، حقوق اساسی افغانستان،



۲- در حالت عدم کفایت مالی در ادای نفقات واجبه.

۳- در حالتی که زوجهٔ اولی در ضمن عقد، عدم ازدواج با زن دیگر را شرط کرده باشد.

(۲) در صورت در خواست زوجه، کفایت مالی زوج توسط محکمه احراز می گردد.

(۳) نکاح با زن پنجم هر چند یکی از زوجات سابق در عدهٔ رجعی باشد، باطل است.

تکالیف مشترک زوجین:

ماده یکصد و بیست و دوم:

(۱) زوجین مکلف به انجام وجایب شرعی و قانونی زوجیت و حسن معاشرت با یکدیگر و والدین

و اقارب هم‌دیگر می‌باشند.

(۲) زوجین مکلف‌اند در تحکیم اساس خانواده و تربیت اولاد با یکدیگر معاونت و همکاری

نمایند.

(۳) زوجین مکلف‌اند از اعمالی که موجب تنفر و انزجار هم‌دیگر می‌شود، اجتناب نمایند.

(۴) زوجه مکلف به اداره و انجام آن قسمت از کارهای داخل منزل می‌باشد که زوج بر او در حین

عقد شرط گذاشته باشد، در غیر آن کارخانه بر زن واجب نیست.

حقوق متقابل زوجین:

ماده یکصد و بیست و سوم:

(۱) سرپرستی خانواده حق زوج می‌باشد، مگر اینکه به سبب قصور فکری زوج، به موجب حکم

محکمه، این حق به زوجه واگذار گردد.

(۲) خروج زوجه از منزل به منظور مقاصد مشروع و متعارف مجاز است. زوج و زوجه می‌توانند

یکدیگر را از اعمال منافی شرع و قانون منع نمایند و در صورت اختلاف محکمه حکم می‌کند.

(۳) هرگاه زوجه شاغل باشد، اجرت کارش متعلق به خود اوست.

(۴) زوجه مالک دارایی خود است و می‌تواند بدون اذن زوج هر نوع تصرف در آن نماید.

شروط ضمن عقد:

ماده یکصد و بیست و چهارم:

(۱) شرط ضمن عقد، تعهدی تبعی در ضمن عقد اصلی است.



(۲) هرگاه شرط ضمن عقد نامقدور، بی فایده یا خلاف شرع و قانون باشد، شرط باطل و عقد نکاح صحیح است، مگر در شرط نفی مطلق مهر، که نکاح با آن باطل می شود.

(۳) شرطی که خلاف مقتضای ذات عقد نکاح باشد، باطل و مبطل عقد است. شرط زمانی مخالف مقتضای ذات عقد پنداشته می شود که ذات یا اثر آن را نفی کند، به طوری که رعایت مفاد شرط، ماهیت عقد را تغییر دهد. مانند شرط عدم برقراری مطلق رابطه ی زوجیت.

(۴) زوجه می تواند رعایت موارد ذیل را بر زوج شرط نماید:

۱- عدم عقد نکاح با زن دیگر به طور دایم یا متعه.

۲- اعطای اختیار مسکن با زوجه.

۳- اعطای وکالت طلاق برای زوجه به صورت مطلق یا در موارد ذیل:

- عدم پرداخت نفقه به نحوی که زوجه دچار عسر و حرج گردد.

- محکومیت زوج به حبس طولی.

- مبتلا شدن زوج به بیماری صعب العلاج.

- غیبت زوج برای هر مدت که شرط شود.

(۵) زن می تواند در عقد نکاح شرط کند که در فرض عدم رغبت زن به آمیزش جنسی، امتناع نماید، هر چند که شوهر رغبت داشته باشد. و همچنین در فرض حرج، سختی و ضرر آمیزش جنسی، زن می تواند بدون شرط امتناع کند.

(۶) شرط خیار فسخ عقد نکاح یا انفساخ آن در غیر مواردی که در این قانون پیش بینی گردیده، باطل است.

(۷) هرگاه در ضمن عقد نکاح، انجام یا ترک فعلی علیه شخص ثالث، با موافقت او شرط شود، در صورت تخلف، شخص ثالث ضامن خسارات وارده می باشد.

طلاق توسط محکمه:

ماده یکصد و چهل و یکم:



(۱) زوجه می‌تواند به علت نرسیدن نفقه از طرف زوج، به محکمه شکایت کند، محکمه زوج را مخیر بین انفاق یا طلاق می‌نماید. در صورتی که زوج تمرد کند، محکمه حکم به طلاق را صادر می‌نماید و هم‌چنین در مورد ایلاء مجتهد جامع الشرایط شیعه می‌تواند زوجه را مطلقه سازد.

(۲) هرگاه دوام زوجیت موجب ضرر یا عسر و حرج غیر قابل تحمل برای زوجه شود، او می‌تواند به محکمه مراجعه و تقاضای طلاق نماید. چنانچه ضرر یا عسر و حرج مذکور در محکمه ثابت شود، محکمه زوج را مجبور به طلاق می‌نماید. و هرگاه اجبار میسر نباشد، زوجه به اذن قاضی طلاق داده می‌شود.

(۳) ضرر یا عسر و حرج مندرج فقره (۲) این ماده عبارت از وضعیتی است که از طرف زوج ایجاد گردیده و ادامه زندگی را برای زوجه با مشقت همراه ساخته و تحمل آن مشکل باشد و موارد ذیل در صورت احراز توسط محکمه از جمله مصادیق عسر و حرج محسوب می‌گردد:

- ۱- ترک زندگی خانوادگی توسط زوج حداقل به مدت بیش از یک سال بدون عذر موجه.
- ۲- اعتیاد زوج به یکی از انواع مواد مخدر و مشروبات الکلی که اراده را مختل کند.
- ۳- محکومیت زوج به حکم قطعی محکمه به حبس ده سال یا بیش‌تر از آن که در هنگام تقاضای طلاق، زوج مدت پنج سال از مدت محکوم بها را سپری نموده باشد.
- ۴- لت و کوب یا هرگونه سوء رفتار زوج که عرفاً با توجه به وضعیت زوجه قابل تحمل نباشد.
- ۵- ابتلای زوج به امراض صعب‌العلاج روانی یا ساری که زندگی مشترک را مختل نماید.
- (۴) در صورت تقاضای طلاق از طرف زوج یا زوجه، محکمه در ابتدا دو حکم (داور) را از بین اقارب آن‌ها به منظور مصالحه انتخاب می‌نماید.

نفقه زوجه:

ماده یکصد و شصت و دوم:

(۱) زوج با انعقاد نکاح و سکونت زوجه در منزل او، مکلف به ادای نفقه زوجه بوده، در صورت امتناع، مدیون او می‌باشد. هرگاه زوجه برای رفتن به منزل زوج آماده‌گی داشته باشد، ولی زوج کوتاهی نماید، عدم سکونت مانع ادای نفقه زوجه نمی‌گردد.

(۲) هرگاه زوجه بدون عذر شرعی و قانونی از ادای وجایب شرعی و قانونی زوجیت امتناع ورزد، مستحق نفقه نمی‌باشد.



مسکن زوجه:

ماده یکصد و شصت و چهارم:

(۱) زوجه مکلف به اقامت در مسکنی می‌باشد که زوج برای او تهیه کرده، مگر این که اختیار تعیین مسکن در ضمن عقد به زوجه داده شده یا سکونت او در آن موجب خوف ضرر مالی، جانی یا شرافتی او گردد.

(۲) زوجه می‌تواند با نظر داشت شأن خود یا مقتضیات عرف و عادت از اقامت در منزل مشترک با والدین زوج یا اشخاص دیگر امتناع نماید^۱.

شرح قانون احوال شخصیه اهل تشیع

خوشبختانه این قانون در سال ۱۳۸۸ با نشر در جریده رسمی وزارت عدلیه، در دسترس عموم قرار گرفت و تقریباً ده سال بعد از تصویب و نشر آن، ما در «بنیاد اندیشه» موفق شدیم که با همت و همکاری جمعی از علما و حقوق دانان برجسته (دکتر عبدالله شفایی، دکتر عبدالله جعفری و دکتر محمدعلی جويا) در قالب یک پروژه کلان علمی و پژوهشی، برای بررسی و تفسیر این قانون، یک شرح جامع تدوین کنیم که به نام «شرح قانون احوال شخصیه اهل تشیع» در چهار جلد، در خزان ۱۳۹۹ نشر شد و اکنون هم متن کامل آن در سایت بنیاد اندیشه موجود است. محققان و اندیشمندان می‌توانند هم به متن قانون و هم شرح آن مراجعه کنند و نظریات متعدد فقهی در مسائل مختلف حقوق خانواده را در این شرح مطالعه کنند و یکبار دیگر موضوعات مربوط به حقوق خانواده مخصوصاً حقوق زنان را با دقت مورد بررسی قرار دهند. تفسیر و تحلیل مواد این قانون در پرتو دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض و فقهای نواندیش دیگر می‌تواند به بسیاری از معضلات کنونی جامعه پایان بدهد.

صلاحیت حکومت اسلامی در وضع قوانین خاص در مورد حقوق خانواده

یکی از موضوعات جالب و مهمی که در آخرین بخش «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام» به عنوان آخرین سؤال از آیت‌الله فیاض مطرح شده این است که آیا حاکم و یا حکومت می‌تواند در مورد حقوق خانواده قوانین خاصی را وضع کند؟ در این رابطه در ابتدا عین متن سؤال و جواب را مطالعه می‌کنیم و سپس هم در مورد محتوای سؤال و هم در مورد حق قانون‌گذاری توضیحاتی ارائه خواهیم داشت.

۱. وزارت عدلیه، جریده رسمی، «قانون احوال شخصیه اهل تشیع» شماره مسلسل ۹۸۸، مؤرخ ۵ اسد ۱۳۸۸ ش.



در سؤال چنین آمده است: «آیا حاکم و زمامدار دولت اسلامی صلاحیت انجام آن چیزهایی را دارد که عمر بن خطاب، خلیفه دوم، انجام داد مانند: محدود ساختن مهرها، تعیین مدت غیابت شوهر از زوجه‌اش و وضع عطا یا امتیاز مادی برای کودکی که مادرش او را از شیر جدا ساخته باشد و نه قبل از آن و سپس عدول از آن و فیصله قانون عطا و امتیاز مادی برای هر کودک در هر سنی که باشد؟»

آیت‌الله در پاسخ گفته است:

«بلی محدود ساختن مهر جایز است در صورتی که حاکم شرعی و زمامدار دولت اسلامی تشخیص دهد که مصلحت عمومی محدودیت را ایجاب می‌کند. زیرا در شریعت مقدس، مقدار آن تعیین نشده است و همچنین اگر مصلحت ایجاب کند او می‌تواند برای غیابت شوهر از زوجه نیز مدت تعیین کند؛ اما تغییر حکم شرعی در صلاحیت حاکم اسلامی نیست، در هر مرتبه و مقامی که باشد و حتی پیامبر اکرم (ص) به مقتضای آیه کریمه (و ما یَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوحِی) این حق را ندارد».

در متن سؤال به سه داستان یا موضوع مرتبط به خانواده که در زمان خلیفه دوم (رض) اتفاق افتاده و در باره آن‌ها احکام خاصی از طرف خلیفه وضع شده، اشاره شده است. لازم است که برای واضح شدن سؤال و جواب، داستان این سه موضوع را به اختصار یادآوری کنیم.

الف - حد و اندازه مهر

همان‌طور که در جواب اشاره شده، حداقل و حداکثر مهر در شریعت تعیین نشده است. گرچه در فقه نظریات مختلفی در این مورد ابراز شده است؛ اما سنت این است که مقدار مهر باید کم باشد. در حدیثی نقل شده که عمر بن خطاب خلیفه دوم (رض) روزی بر منبر بود و مهر بیش‌تر از ۴۰۰ درهم را ممنوع قرار داد؛ اما وقتی از فراز منبر پایین آمد، زنی از قریش با اعتراض گفت: شما حق ندارید بیش‌تر از ۴۰۰ درهم را ممنوع گردانید. آیا نشنیده‌ای که خداوند گفته است: (و ان اردتم استبدال زوج مکان زوج و آیتیم احداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شیئاً یعنی: و اگر خواستید همسر خود را طلاق دهید و به جای او همسر دیگری بگیرید و به یکی از آنان که می‌خواهید طلاق‌شان دهید، به اندازه پوستی پر از طلا مهر داده‌اید، چیزی از آن را باز پس نگیرید) عمر (رضی الله عنه) گفت: خدایا مرا ببخش. مردم از عمر فقیه‌تر هستند. سپس دوباره به منبر رفت و گفت: هر کس بخواهد می‌تواند از مال خود به عنوان مهر، هر مقدار را که دوست دارد، عطا کند.^۱

۱. در این مورد رجوع کنید به:



چند سال پیش به مناسبت سالگرد رحلت امام خمینی یکی از رسانه‌ها در مصاحبه با فاطمه طباطبایی عروس امام خمینی از وی سؤال کرد که امام راجع به آداب ازدواج و مسائلی چون مهریه چه نظری داشتند؟ وی در جواب گفت: «راجع به مهریه دقت داشتند؛ یعنی اعتقادشان بر این بود که دختر باید مهریه داشته باشد و اگر افرادی برای عقد نزدشان می‌آمدند و مثلاً مهریه را یک جلد کلام الله مجید ذکر می‌کردند، قبول نمی‌کردند و می‌گفتند چیزی را به عنوان مهر تعیین کنند». همچنین در باره این سؤال که در مورد مبلغ مهریه چه نظری داشتند؟ و چه ملاکی را در نظر می‌گرفتند؟ گفت: «امام به عرف توجه می‌کردند. چون این مساله عرفی است و به خانواده‌ها مربوط می‌شود. ممکن است برای خانواده‌ها ملاک‌ها متفاوت باشد. امام عقیده داشتند که در تعیین مهریه باید به حد دختر و خانواده و ملاکی که دارند، توجه کرد؛ ولی در مورد تشریفات دیگر ازدواج، اعتقادی نداشتند. بخصوص زمانی که نوه‌شان با برادر از ازدواج کردند چون زمان جنگ بود، شدیداً از تشریفات نهی کردند. گفتند: وقت جشن گرفتن و مهمانی دادن نیست. یک مجلس معمولی داشتیم و خریدی هم در حد متوسط جامعه انجام دادیم. در کل امام معتقد بودند که باید به عرف توجه شود و متناسب با آن عمل کرد».^۱

حقیقت این است که از نگاه شرعی، مهر حق زن است و نمی‌توان از این حق صرف‌نظر کرد و یا مانع شد ولی میزان و اندازه آن را شرع به عرف واگذار کرده است و منظور از عرف هم این است که باید وضعیت عمومی جامعه و همچنین شأن و وضعیت معیشت و زندگی خانواده‌ها و مخصوصاً زنان باید در نظر گرفته شود و با توجه به همین معیار یعنی وضعیت عمومی جامعه و شیوه زندگی مردم، حاکم و زمامدار یا حکومت صلاحیت دارد که گاهی شرایط یا حدودی را که به نفع عموم جامعه است وضع کند و این مصداق همان «منطقه فراغ» و مصلحت عمومی جامعه است که در عرصه مباحات، دست زمامدار باز گذاشته شده است.

ب- مدت غیابت شوهر از زوجه

در فقه ذکر شده که بر شوهر واجب است برای حفظ عفت خود و همسرش، هر چند مدت یک‌بار، مباشرت جنسی داشته باشد؛ اما در مورد مدت آن اختلاف نظر است و برخی ترک مباشرت جنسی

- وزارت اوقاف و شؤون اسلامی کویت، الموسوعة الفقهية، جلد ۳۹، چاپ دوم، کویت، ۲۰۰۵، کلمه مهر، ص ۱۶۰.

- السيد سابق، فقه السنّة، جلد دوم، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۹۹۲، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

- دکتر وهبه الزحيلي، الفقه الاسلامي وادلته، جلد ۷، چاپ سوم، دمشق، دار الفكر، ۱۹۸۹، ص ۲۵۵.

۱. یک ساغر از هزار، چاپ و نشر عروج، چاپ اول، 1379، ص ۴۳۶-۴۳۷.



برای مدت بیش‌تر از چهار ماه را بدون عذر موجه منع کرده‌اند و هم‌چنین درباره این‌که شوهر در حالات مسافرت، تا چه مدت حق دارد از همسرش غایب باشد، نظریاتی ابراز شده که از آن جمله شش ماه است به این دلیل که در روایتی آمده است که خلیفه دوم (رض) در حالی که از شهر پاسداری می‌کرد از زنی شنید که با خود شعری می‌خواند و از غایب بودن شوهرش شکوه می‌کرد. خلیفه از حالت او جويا شد. گفتند که شوهر او به جهاد رفته است. عمر شوهر او را فرا خواند. سپس از دخترش حفسه پرسید: زن تا چه مدت می‌تواند غیابت شوهرش را تحمل کند؟ حفسه گفت: پنج یا شش ماه. سپس خلیفه برای مردم اعلام کرد که در صورت نداشتن عذر موجه برای مسافرت، حداکثر مدت غایب بودن شوهر از همسرش شش ماه است. از این رو در برخی از نظریات فقهی گفته شده است که در صورت عدم عذر موجه، محکمه می‌تواند بعد از اطلاع دادن به شوهر غایب و فرا خواندن او و حضور نیافتنش، عقد نکاح او را فسخ کند.^۱

ج- حق تأمین اجتماعی برای نوزادان، یتیمان و کودکان سرراهی

موضوع سوم که در سؤال از آیت‌الله فیاض مطرح شده، به یک مسئولیت بسیار مهم حکومت در قبال کودکان اشاره دارد. در این مورد در منابع تاریخی آمده است: در ابتدا، عمر بن خطاب (رض) فقط برای نوزادان از شیر گرفته شده مقرری ماهانه تعیین کرد. اما مردم برای دریافت مقرری، شروع به تسریع در از شیر گرفتن فرزندان خود کردند تا زودتر آن را دریافت کنند. وقتی عمر از این موضوع مطلع شد، به منادی خود دستور داد تا به مردم اعلام کند: «در از شیر گرفتن فرزندانان تعجیل نکنید، زیرا ما در اسلام برای هر نوزادی مقرری تعیین خواهیم کرد.» او گفت: «و عمر در مورد مقرری هر نوزاد در اسلام به همه مناطق نامه نوشت.»

گفته شده که در زمان عمر بن خطاب (رض): «هر نوزاد، چه پسر و چه دختر، هر ماه صد و دو جراب (واحد اندازه‌گیری) دریافت می‌کرد. و هر کودک پسری که به سن بلوغ می‌رسید، پانصد یا ششصد درهم دریافت می‌کرد.»

۱. نگاه کنید به: الموسوعة الفقهية، پیشین، جلد ۳۰، کلمه عشر ص ۱۲۷ و ۱۲۸. هم‌چنین جلد ۴۴، چاپ دوم، ۲۰۰۸، کلمه وطء، ص ۳۵ و مابعد. فقه السنه، پیشین، ۱۹۹۲، ص ۱۶۳. الفقه الاسلامی و ادلته، پیشین، ص ۳۳۰.



همچنین در تاریخ آمده است: عمر بن عبدالعزیز (رض) مقرری‌های نوزادان را سازماندهی کرد و آن را به یک سیستم عمومی در دولت تبدیل کرد. او به والیان خود در استان‌های اسلامی نوشت: «هر نوزادی را برای ما بفرستید تا ما برای او مقرری تعیین کنیم».

در مورد کودکانی که پدران خود را از دست داده‌اند نیز قانون اسلام مقرری‌های اضافی برای حمایت از آنها در نظر گرفته است. روایت شده که رسول خدا (ص) فرمودند: «هر کس مالی از خود به جا بگذارد، برای وارثانش است و هر کس کسان دیگری از خود به جا بگذارد، بر عهده ماست.» ابوعبید بن سلام گفت: «منظور از «کسانی که به جا می‌گذارند» همه کسانی است که به جا می‌گذارند، از جمله فرزندان (یتیمان). پیامبر (ص) در حدیثی فرمود: «من به هر مؤمنی از خودش نزدیک‌ترم. هر کس مالی از خود به جا بگذارد، برای وارثانش است. هر کس بدهی یا کسانی را به جا بگذارد، بر عهده من است.» این افراد تحت تکفل، کودکان آسیب‌پذیر هستند که قادر به امرار معاش نیستند و هیچ وسیله‌ای برای حمایت از خود ندارند. هر کس کسانی را که به جا بگذارد، رفاه آنها باید طبق قانون تضمین شود. وظیفه دولت است که به امور کودکان، از جمله مراقبت و آموزش یتیمان، رسیدگی کند و با تمام ابزارهای مشروع، مانند تأسیس پرورشگاه‌ها، مدارس و مکاتب، پناهگاه‌ها و سایر مؤسسات مشابه، از بی‌خانمانی و فقر آنها محافظت کند. این امر در مورد حکم مربوط به کودکان بی‌سرپرستی که پدر و مادرشان مشخص نیست نیز صدق می‌کند. مراقبت از آنها بر عهده دولت است. فقهای اسلامی حکم کرده‌اند که هر کسی که کودک بی‌سرپرستی را پیدا کند، باید او را برای جلوگیری از مرگش سرپرستی کند و به او حقوقی مشابه هر کودک دیگری داده‌اند، زیرا کودک بی‌گناه و بی‌تقصیر است. آنها سرمایه ارزشمندی هستند که باید پرورش و مراقبت شوند.

اهمیت توسعه قانون‌گذاری

از آنچه در مورد صلاحیت ولی‌امر یا حکومت اسلامی در قانون‌گذاری در امور خانواده گفته شد، چند نکته بسیار مهم به دست می‌آید:

اول- در شرایط امروز، مسایل مربوط به حقوق زنان و کودکان مخصوصاً در عرصه خانواده، شدیداً به بازمبانی و قانون‌گذاری مجدد نیاز دارند و آنچه در رساله‌های توضیح المسائل و حتی کتب فقهی آمده، با نیازهای امروز و نقش بسی مهمی که زنان به عهده دارند و دگرگونی‌های فراوانی که در محیط کار، آموزش، صنعت، تجارت و تکنالوژی ایجاد شده، سازگاری ندارد.

دوم- صلاحیت قانون‌گذاری در «منطقه الفراغ»، تنها به عرصه حقوق زن و خانواده هم خلاصه نمی‌شود. اکنون دامنه «مسائل مستحدثه» و پیدایش موضوعات جدید در زندگی فردی و اجتماعی



بشر آنچنان گسترده شده که اگر به تفصیل پرداخته شود، شاید از احکام سنتی و رایج عبادات و معاملات که در فقه کنونی بحث می‌شود، به مراتب افزون‌تر و پیچیده‌تر باشد. در مباحث آینده به این ضرورت‌ها در اجتهادات فقهی بیشتر خواهیم پرداخت.

خواننده گرامی!

با اتحاف دعا و سلام و صلوات به روان تابناک مرجع راحل آیت‌الله العظمی فیاض، این بخش از «فیوضات» در مورد جایگاه سیاسی و اجتماعی زن و حقوق خانواده از دیدگاه آیت‌الله فیاض را در همین جا خاتمه می‌دهم، هرچند در این موضوع نه یک یا چند مقاله بلکه چند کتاب لازم است، اما لازم می‌بینم که اگر توفیق یار شود، در ادامه این سلسله، حداقل یکی از موضوعات مهم دیگر را نیز به اختصار مطرح کنم تا معلومات بیشتری در مورد دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض در مسایل گوناگون پیدا کنیم.

فصل چهارم

سیاست و حکومت از دیدگاه آیت‌الله فیاض

مقدمه

در این عنوان (سیاست و حکومت) منظور ما معنای عام سیاست و حکومت، آن گونه که در علوم سیاسی و حقوق اساسی بحث می‌شود نیست و آیت‌الله فیاض هم به‌طور مستقیم به آن نوع مباحث نپرداخته است، بلکه منظورم رابطه سیاست و حکومت با اسلام از دیدگاه آیت‌الله فیاض است.

در این رابطه اولین نکته‌ای را که باید تذکر بدهم، این است که برخی از کسانی که بعد از رحلت آیت‌الله فیاض به معرفی و تبیین اندیشه‌های ایشان پرداخته‌اند، در این قسمت، کوشش کرده‌اند که آیت‌الله فیاض را به عنوان فقیه و مجتهدی که «دین را از سیاست جدا می‌داند» معرفی کنند و شاید منظور این افراد هم این باشد که گویا آیت‌الله فیاض طرفدار حکومت «سکولار» و یا طرفدار عدم مداخله علما و فقها در امر حکومت‌داری بوده است. اما مباحثی که در این قسمت مطرح خواهیم کرد نشان می‌دهد که این برداشت از اندیشه و شخصیت آیت‌الله فیاض، یک برداشت غیرواقعی و تحریف اندیشه ایشان و یا بهتر بگویم تخریب شخصیت ایشان و «تفسیر بما لایرضی صاحبه» از روش و بینش ایشان است. فعلا به تشریح این مسأله نمی‌پردازم. خوانندگان محترم از نظریات آیت‌الله فیاض که در ادامه نقل خواهد شد خود قضاوت خواهند کرد.

از آنجا که بحث سیاست و حکومت مربوط به روابط سیاسی و اجتماعی انسان‌ها است، شایسته است که در ابتدای این بحث و قبل از این که نظریات آیت‌الله فیاض در مورد حکومت را نقل کنیم، به معرفی گروه‌های انسانی از منظر تقسیمات دینی و روابط بین آنان و معیارهای اصلی کفر و ایمان و ویژگی‌های دین اسلام از دیدگاه آیت‌الله فیاض بپردازیم.



مبحث اول - ویژگی‌های عمومی نظام اسلامی

اول - معیار اسلام و ایمان

از نظریاتی که نقل خواهد شد بخوبی به دست می‌آید که آیت‌الله فیاض، بر «همزیستی مسالمت‌آمیز» گروه‌های مختلف انسانی اعم از مسلمان و غیر مسلمان تأکید داشته و «اعتدال» را جزء ماهیت اصلی اسلام معرفی می‌کند و هر نوع افراطیت و تندروی و تحریک عصبیت‌ها را انحراف از اسلام می‌داند.

آیت‌الله فیاض بر این باور است که معیار اصلی اسلام و مسلمانی، پذیرفتن دو اصل «توحید و نبوت» است، بدان معنا که هر کسی که ایمان به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر اسلام داشته باشد، او مسلمان است و خون، آبرو و مال او مصون و محترم است و در این امر فرقی نمی‌کند که آن شخص به لحاظ مذهب شیعه باشد یا سنی.^۱

آیت‌الله فیاض معتقد است که اسلام شخص کافر، با اظهار ایمان به توحید و نبوت محمد (ص) تثبیت می‌شود. در این مورد فقیه معروف شیعه سید کاظم یزدی در عروه الوثقی گفته است که «اگر کافر اظهار شهادتین کند محکوم به اسلام است هرچند موافقت قلب او با زبانش را ندانیم، ولی اگر بدانیم که قلب او مخالف زبانش است نمی‌توانیم او را مسلمان بدانیم». اما آیت‌الله فیاض در تعلیقه بر این متن گفته است: «هرگاه کافر شهادتین را بگوید، مسلمان محسوب می‌شود، حتی اگر بدانیم که قلبش با سخنانش مخالف است، به دلیل نص قرآن کریم، سنت نبوی و سیره.^۲

این نظر آیت‌الله فیاض بی‌نهایت مهم است و دید وسیع ایشان در ارزیابی معیارهای کفر و ایمان را نشان می‌دهد. این نظر اشاره به پذیرش اسلام منافقان توسط پیامبر (ص) دارد که در ظاهر اسلام‌شان به صراحت توسط وحی الهی باطل اعلام شده بود، همانطور که در آیه شریفه آمده است: إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ. یعنی: هنگامی که منافقان نزد تو می‌آیند، می‌گویند: ما شهادت می‌دهیم که تو واقعاً رسول خدایی و خدا می‌داند که تو واقعاً رسول او هستی، و خدا شهادت می‌دهد که منافقان دروغگو هستند.^۳

۱. نگاه کنید به: آیت‌الله فیاض، الگوی حکومت اسلامی، ترجمه محمدجواد برهانی، ص ۵۵.

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، تعالیک مبسوطه علی العروه الوثقی، ج ۱، ص ۱۸۳.

۳. منافقون، آیه ۱.



مردم چهار دسته هستند:

(الف) گروهی قلباً ایمان دارند و به وظیفه خود عمل می‌کنند که اینان مؤمن واقعی هستند.

(ب) گروهی قلباً ایمان دارند، ولی اهل عمل نیستند که این دسته فاسق‌اند.

(ج) گروهی قلباً ایمان ندارند، ولی در ظاهر، رفتار مؤمنان را انجام می‌دهند که منافق‌اند.

(د) گروهی نه قلباً ایمان دارند و نه به وظیفه عمل می‌کنند که این دسته کافرنند.

در میان این چهار دسته تنها گروه چهارم حکم کافر را دارد. اما بقیه همگی در حکم اسلام هستند، حتی اگر طبق نظر آیت‌الله فیاض - شما علم داشته باشید و بدانید که او در قلب خود ایمان ندارد و تنها در زبان، خود را مسلمان معرفی می‌کند، زیرا ملاک آن چیزی است که کسی خودش بر زبان می‌آورد، نه آنچه در ذهن شما در باره او جریان دارد. ذهنیت شما ملاک قضاوت در مورد دیگران نیست. هر کس را مطابق آنچه او در باره خود می‌گوید باید قضاوت کرد.

حتی در مباحث حقوقی و قضایی مسأله‌ای مطرح شده که در صورتی که قاضی در موضوع مورد دعوا علم داشته باشد ولی ادله اثبات دعوا مخالف علم قاضی باشد، آیا قاضی باید مطابق علم خود فیصله صادر کند یا مطابق ادله قانونی؟ نظر درست این است که قاضی نباید مطابق نظر شخصی خود عمل کند هر چند به صورت علم هم باشد و باید مطابق دلیل و مستندات قانونی حکم کند. این دقیقاً همان چیزی است که آیت‌الله فیاض در مسأله کفر و ایمان بیان کرده است.

آیت‌الله فیاض در جای دیگر استدلال می‌کند که حتی انکار معاد، برخلاف انکار توحید یا نبوت، دلیل مستقلاً برای کفر نیست و همچنین ایمان به معاد، شرط مستقلاً برای اسلام هم نیست، مگر اینکه انکار معاد منجر به انکار نبوت شود که در این صورت دلیل کفر خواهد بود.^۱

کفر و ارتداد

آیت‌الله فیاض دیدگاه رایج در میان برخی از فقها را که انکار هر یک از اصول ضروری دین را باعث کفر می‌دانند، نمی‌پذیرد. او استدلال می‌کند که هیچ دلیلی وجود ندارد که انکار یک اصل ضروری، علت مستقلاً برای کفر و انکار نکردن آن، شرط معتبر در پذیرفتن اسلام باشد. البته هرگاه انکار یک اصل ضروری توأم باشد با التفات و توجه به این که انکار آن در حقیقت موجب انکار نبوت و رسالت

۱. تعالیک مبسوطه، پیشین، ص ۹۰.



است، در این صورت موجب کفر می‌گردد. البته این حکم اختصاص به انکار اصل ضروری ندارد، بلکه انکار هر حکم شرعی - اعم از ضروری و غیر ضروری - اگر منجر به انکار رسالت شود موجب کفر است.^۱

آیت‌الله فیاض با این مبنای دینی، به گرایش‌های تکفیری که از اختلافات عقیدتی یا فکری به عنوان توجیهی برای نقض حرمت مسلمانان مخالف استفاده می‌کنند، پایان می‌دهد. این مبنا، مبنایی برای تساهل و پذیرش کثرت‌گرایی در چارچوب تعلق به اسلام ایجاد می‌کند. بر اساس این مبنا، آیت‌الله فیاض در پاسخ سؤالی که پرسیده: «نظر شیعه در باره اهل سنت چیست و شیعه با سنی چه تعاملی باید داشته باشد؟» گفته است: «شیعه با سنی مانند برادر معامله می‌کند چون بین هر دو محور مشترکی وجود دارد که عبارت است از توحید و رسالت و هر کسی که به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اذعان کند، مسلمانی است که جان، آبرو و مال او محفوظ است، چه شیعه باشد یا سنی».^۲

بنابراین، برخلاف اکثر فقها، آیت‌الله فیاض هیچ توجیهی برای نجس دانستن هیچ گروهی از مسلمانان، حتی نواصب، که با امامان اهل بیت دشمنی دارند و به آنها توهین می‌کنند، نمی‌بیند. او آنها را نجس نمی‌داند، و خوارج و فرقه‌های شیعه غیر از شیعه اثنی‌عشری را نیز به دلیل فقدان دلیل برای اثبات نجاست آنها نجس نمی‌داند و حتی می‌گوید نجاست کافر محل اشکال است و بلکه اقوی طهارت اهل کتاب است.^۳ و اما کافر غیر کتابی بنا بر احوط نجس است.^۴

آیت‌الله فیاض اظهارات عجولانه در مورد ارتداد و طرد از دین را رد می‌کند. از آیت‌الله چنین سؤال شده است:

«در رسانه‌ها هر از چندی خبر از تعقیب عدلی و محاکمات برخی از نویسندگانی است که متهم به اهانت به اسلام یا ذات الهی و یا تعرض به پیامبر(ص) یا یکی از ائمه(ع) می‌شوند و برخی از محاکم حکم کفر این افراد و جدایی بین آنان و همسران‌شان را صادر می‌نمایند. نظر فقه جعفری در این نوع مسایل چیست؟ آیا واقعاً این نوع افراد با ارتکاب چنین اعمالی در کتاب‌های خود، در حکم کافر هستند؟»

در جواب گفته است:

۱. منبع پیشین، ص ۹۰.

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، الاستفتائات الشرعیة، القسم الثانی، المعاملات، ۱۴۳۵ هجری، ص ۴۵۶، سؤال ۱۲۳۸.

۳. تعالیک مبسوطه، پیشین، ص ۹۰ و ۹۱.

۴. الاستفتائات الشرعیة، القسم الثانی، العبادات، ۱۴۳۴ هجری، ص ۳۹ سؤال ۸۴.



«معیار در کفر و ارتداد تنها انکار توحید و رسالت است. اما انکار ضروریات دین اگر با التفات به این باشد که انکار آن مستلزم تکذیب رسالت پیامبر می‌شود، کفر محسوب می‌شود. معیار کفر و ارتداد همین است و به علت و سبب دیگری اثبات نمی‌شود».^۱

در سؤال دیگری از آیت‌الله چنین آمده است: «شخص مسلمانی در ملأ عام اقرار کرد که دیگر مسلمان نیست، به دین مسیحیت گرویده است و در کلیسا غسل تعمید مسیحیت را هم انجام داده است. آیا چنین شخصی مرتد به حساب می‌آید؟»

در پاسخ آمده است: «کسی که حقیقتاً از دین مبین اسلام خارج شود و به دین مسیحیت بپیوندد، مرتد محسوب می‌شود، اما به مجرد اعتراف لسانی و غسل تعمید، در حالی که هنوز به صورت قلبی به دین اسلام معتقد باشد، وی مرتد محسوب نمی‌شود».^۲

از دیدگاه آیت‌الله فیاض خروج یک مسلمان از یک مکتب فکری به مکتب فکری دیگر، او را از اسلام خارج نمی‌کند و باعث ارتداد او نمی‌شود. آیت‌الله فیاض به سوالی در مورد اینکه آیا کسی که مکتب فکری اهل بیت را رها می‌کند و اسلام سنی را می‌پذیرد، مرتد محسوب می‌شود، پاسخ داد: «مرتد کسی است که دین اسلام را ترک می‌کند، یا با انکار الوهیت و توحید خدا یا با انکار رسالت پیامبر اسلام».

دوم- ضرورت آزادی دینی و مذهبی

آیت‌الله فیاض نسبت به تلاش‌های هر دولتی برای اعمال فشار بر پیروان مکاتب فکری دیگر هشدار می‌دهد. متن سؤال چنین است: «آیا حکومت این حق را دارد که قومیت یا مذهب خاصی را که از نگاه ایدئولوژی یا اندیشه و یا عادات و سنت‌ها با آن مخالف است، تحت فشار و سانسور قرار دهد، به گونه‌ای که به آنان اجازه ندهد که طریقه، عادات و سنت‌های خود در زندگی را آزادانه ابراز نمایند و یا در کنار سایر فرهنگ‌های انسانی، دارای استقلال فرهنگی بوده و شخصیت ویژه خود را داشته باشند؟»

آیت‌الله در پاسخ گفته است: «به مقتضای حقوق بین‌الملل که اصل آزادی ادیان و مذاهب را پذیرفته، هیچ دولتی این حق را ندارد مذهب خاصی را بر پیروان مذاهب دیگر تحمیل کند؛ زیرا این

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی، ترجمه سرور دانش، کابل، ۱۳۹۲، ص ۸۶.

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، استفتائات شرعی (فارسی- تنظیم محمدعلی فیاض) قم، ۱۳۹۸، ص ۳۳۴.



حالت در کشور، هرج و مرج، شورش، فتنه و نفاق ایجاد می‌کند. اما اگر پیروان هر مذهب در مذهب و اقامه شعار دینی خود آزاد باشند، بدون این که مذهب دیگر را نقد کنند، در کشور ثبات و امنیت حاکم می‌شود.^۱

همچنین در پاسخ به این سؤال که: «آیا برای مسلمان جایز است که کتاب‌های آسمانی ادیان دیگر غیر از اسلام را علی‌رغم وجود تحریف و تزویر در آن‌ها خریداری کند؟» آیت‌الله گفته است: «بلی! جایز است و اشکالی ندارد. وجود تحریف و تزویر مانع جواز خریدن نیست».^۲

آیت‌الله فیاض معتقد است که تفاوت در آموزه‌های مذهبی، اصل سازگاری در ازدواج بین مسلمانان را باطل نمی‌کند: «هیچ مانعی برای ازدواج با زن مسلمان وجود ندارد، زیرا یک مرد مسلمان برای یک زن مسلمان مناسب است و تفاوت در آموزه‌های مذهبی، ازدواج را باطل نمی‌کند».

آیت‌الله فیاض توصیه می‌کند که در اختلافات اعتقادی به اختلافات فرقه‌ای و استفاده از زبان رکیک، توهین و افترا متوسل نشوید و در عوض بر پایبندی به منطق علمی تأکید می‌کند. ایشان در پاسخ به سؤالی در مورد تکثیر کتاب‌های توهین‌آمیز به اسلام شیعه و آموزه‌های آن فرمود: «راه صحیح در مواجهه با این پدیده، دفاع مسالمت‌آمیز و منطقی از مکتب فکری شیعه است، بدون اینکه به محکوم کردن و تقبیح متوسل شوید، زیرا این امر احساسات دیگران را به‌طور منفی تحریک می‌کند و باعث اختلاف می‌شود».^۳

حضرت آیت‌الله در مورد نوشته‌هایی که وقایع تاریخی را تحریف می‌کنند، اظهار داشتند: «وظیفه شرعی در قبال این روایات تحریف‌شده، روشن کردن حقیقت و واقعیت از طریق نوشتار و رسانه، به‌طور عینی، با حکمت و نصیحت خیرخواهانه و اشاره به خطاها، تحریف‌ها و تحریفات در کتاب‌ها، بدون توسل به حملات شخصی و توهین است. این رویکرد مؤثرتر و مثبت‌تر است، در حالی که مقابله با این افراد ممکن است تأثیر منفی داشته باشد».^۴ مالکیت فکری، پیشین، ص ۶۶

آیت‌الله فیاض فتاوی صادر کرد مبنی بر اینکه نماز جماعت با اهل سنت در حرمین شریفین نه تنها مجاز بلکه ثواب زیادی هم دارد:

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، مالکیت فکری از نگاه فقهی، پیشین، ص ۷۳.

۲. منبع پیشین، ص ۹۵.

۳. منبع پیشین، ص ۹۳.

۴. منبع پیشین، ص ۶۶.



«سؤال: آیا می‌توان در مسجد الحرام و مسجد النبی به جماعت اقتدا کرد؟ جواب: اقتدا جایز است بلکه ثواب زیادی هم دارد و نماز شما در صورتی که حمد و سوره را خودتان بخوانید صحیح است.

سؤال: خواندن نماز جماعت در صورتی که امام جماعت از اهل تسنن باشد چه حکمی دارد؟ جواب: در صورتی که حمد و سوره را خود مکلف بخواند و اکتفا به قرائت امام جماعت نکند، اقتدا به اهل سنت اشکالی ندارد»^۱.

آیت‌الله فیاض به زن شیعه که در مورد برخورد با همسایه سنی خود سوال کرده بود، گفت: «باید با او با مهربانی و احترام رفتار کنید، به خانه‌اش سر بزنید و از احوالش جويا شوید. در این زمینه، تفاوتی بین شیعه یا سنی بودن همسایه شما وجود ندارد، زیرا وجه مشترک، اسلام است که در اولویت قرار دارد و از جان، آبرو و مال محافظت می‌کند».

سوم- عدالت؛ اصل اساسی در فلسفه حکومت‌داری

قبل از بیان ویژگی‌های اسلام و نظام اسلامی از دیدگاه آیت‌الله فیاض، در ابتدا لازم می‌بینم به یک نکته دیگر نیز اشاره کنم که در حقیقت فلسفه سیاسی اندیشه آیت‌الله فیاض را تشکیل می‌دهد و آن این است که از دیدگاه ایشان فلسفه اصلی حکومت‌داری از نگاه اسلام تأمین دو اصل اساسی است: یکی اصل «عدالت اجتماعی» و دوم اصل «ثبات سیاسی». آیت‌الله فیاض بر این عقیده است که حکومت شرعی با این که از صلاحیت وسیعی برخوردار است و می‌تواند در تمام عرصه‌ها قانون وضع کند، اما تمام این فعالیت‌ها و اقدامات برای تحقق یک هدف متعالی است که عبارت است از تأمین عدالت و ثبات. ایشان گاهی در کنار اصل عدالت از «توازن بین گروه‌ها و طبقات ملت» هم یاد کرده است که تأکیدی بر اصل عدالت است.

البته در هر جامعه‌ای گاهی بین دو اصل عدالت و ثبات ممکن است تعارض ایجاد شود، چون گاهی ممکن است مقتضای ثبات چیزی باشد که عدالت را قربانی کند، چنان که در افغانستان اکثر اوقات عدالت، قربانی ثبات شده است و بسیاری از سیاستمداران به بهانه ضرورت تأمین امنیت و ثبات، عدالت و برابری را فراموش و یا عمداً نقض کرده‌اند.

۱. آیت‌الله فیاض، استفتائات شرعی (فارسی - تنظیم محمدعلی فیاض) قم، ۱۳۹۸، ص ۷۹.



این وظیفه یک حکومت مشروع و پاسخگو است که بین عدالت و ثبات طوری توازن برقرار کند که هیچکدام قربانی دیگری نشود و از سوی دیگر با توجه به اهداف عالی‌های که حکومت از نگاه اسلام دارد، می‌توان ادعا کرد که عدالت به مراتب ارزشمندتر از ثبات است و نباید به بهانه تأمین ثبات، عدالت و حقوق مردم را قربانی کرد، زیرا در صورتی که عدالت نباشد، ثبات نیز تأمین نخواهد شد. ثبات پایدار محصول اجرای عدالت در جامعه است و حتی می‌توان گفت که این عدالت است که چارچوب و حدود حقوق و آزادی‌های عمومی دیگر را نیز معین می‌کند، بدین معنا که آزادی هم تا جایی مشروع است که به عدالت آسیب نرزد و گر نه آزادی‌ای که عدالت در حقوق افراد و گروه‌ها را نقض کند، مشروعیت نخواهد داشت.

به هر حال آیت‌الله فیاض در بحث فرق بین حکومت اسلامی و غیر اسلامی چنین گفته است: «ثم إن للسلطة الحاكمة في الحكومة الشرعية صلاحية واسعة في تنفيذ الدستور الإلهي من جهة، والتشريع و سن القانون في أجهزة الدولة كافة: الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية والحقوقية والإدارية و جهاز الأمن و المخابرات و الشرطة و الجيش وغيرها حسب الظروف و متطلبات حاجه الوقت و مصالح البلد العامة في حدود منطقة الفراغ من جهة أخرى، و الهدف من وراء كل ذلك هو تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية و التوازن بين طبقات الأمة و الاستقرار و الأمن».^۱

ترجمه: «مقام حاکم (ولی امر) در حکومت شرعی از یکسو دارای صلاحیت گسترده در اجرای قانون الهی است و از سوی دیگر صلاحیت گسترده دارد در قانون‌گذاری در حدود منطقه فراغ، بر اساس شرایط و نیاز زمان و منافع عمومی کشور، در تمام عرصه‌های اقتصادی، آموزشی، اجتماعی، حقوقی، اداری و دستگاه امنیتی، استخبارات، پولیس و ارتش و مانند آن. و هدف در همه این موارد، تحقق اصل عدالت اجتماعی و توازن در میان گروه‌های ملت و تأمین ثبات و امنیت است.»

اکنون با توجه به این فلسفه سیاسی، علاوه بر آنچه گفته شد، برخی دیگر از ویژگی‌های نظام اسلامی را از دیدگاه آیت‌الله فیاض در سطور ذیل مطالعه می‌کنیم.

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، النموذج فی منهج الحكومة الاسلامیه، ص ۶.



چهارم- اسلام دین جهانی جاودانه

اسلام یک دین جهانی ابدی و جاودانه است و اختصاص به زمان خاصی یا عصر و دوره خاصی و طایفه و گروه خاصی ندارد. دین اسلام دو بُعد از زندگی انسان را تمثیل می‌کند: یکی بُعد اعتقادی که ایمان به خداوند یکتا و بی‌همتا است و دیگری بُعد عملی و رفتار و سلوک خارجی انسان.

بُعد اول، ایمان به خداوند توانای مطلق و ترسیخ و تثبیت این ایمان در دل انسان‌ها است. با این ایمان، جنبه سلبی و منفی مشکل بزرگ انسان، درمان می‌گردد؛ زیرا ایمان به مطلق، الحاد و گم‌گشتگی را از بین می‌برد و انسان را در مسیر حرکت و رفتارش در عالم هستی، در یک موضع مثبت مسئولیت‌پذیر در برابر توانای مطلق و در یک طریق معتدل و مستقیم قرار می‌دهد و از رفتارهای انحرافی و اعمال غیرمسئولانه دور نگه می‌دارد؛ زیرا الحاد یک نوع گم‌گشتگی است. انسان گم‌گشته‌ای که ایمان به «مطلق» ندارد، حرکت و رفتار و سیر و سلوک او در عالم هستی، یک حرکت کور و بی‌هدف است و تحت تأثیر عوامل ماحول خود همواره به چپ و راست انحراف پیدا می‌کند. انسان مؤمن در حرکت و مسیر فردی، خانوادگی و اجتماعی خود از شریعت آسمانی استمداد می‌جوید و در هر چیز از توانای مطلق کمک می‌خواهد. نقش ایمان به خداوند، نقش ارتباط و پیوند با مطلق است و نقش ثبات، هدایت، آرامش روانی و گم‌نشدن و پوچ و بی‌هدف نبودن.

انسان مؤمن در همه مراحل حرکت طولانی و پر مشقت خود، اعتماد به نفس دارد. این نقش مخصوصاً زمانی تبلور بیشتر پیدا می‌کند که انسان مؤمن از همه روابط خود با مردم و با طبیعت، مأیوس و ناامید شود. در چنین حالتی او از همه چیز مأیوس است و تنها به رحمت توانای مطلق امید دارد و از او در حل مشکلاتش کمک می‌خواهد؛ زیرا در چنین حالات دشوار، تنها او است که می‌تواند برای انسان امید خلق کند و او را به سوی سعادت، هدایت و راهنمایی کند.

از سوی دیگر اسلام همان‌طور که الحاد و گم‌گشتگی و نوابستگی را رد می‌کند، شرک، بت‌پرستی و وابستگی به «موجودات محدود» مانند بت و غیر آن را نیز رد می‌کند. اسلام همواره با این هر دو قطب یعنی «الحاد» و «بت‌پرستی» در مبارزه است و ایمان به «مطلق» مانند شمشیر دو دم است که با یکی ریشه الحاد و با دیگری ریشه بت‌پرستی را قطع می‌کند. تفصیل این سخن در جای خود بیان گردیده است.^۱

۱. برای توضیح بیشتر درباره این مطلب نگاه کنید به: آیت‌الله العظمی فیاض، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ترجمه سرور دانش، مبحث فلسفه عبادت در اسلام.



بعد دوم جنبه عملی و سلوک خارجی انسان است که باز هم بر دو قسم است:

قسم اول، عبادات و محرمات در اسلام است.

قسم دوم، اعمال اجتهادی و مطالعه آن در محور شریعت آسمانی است؛ شریعتی که متمثل در کتاب و سنت است.

دربارهٔ قسم اول باید گفت که نقش عبادات در اسلام یک نقش فوق‌العاده مهم و اساسی در تربیت انسان و تهذیب و اعتدال در رفتار او است؛ زیرا عبادات یک نظام ثابت، دائمی و ابدی است که تحت تأثیر زندگی عمومی قرار نمی‌گیرد و با تحولات دائمی آن در هر زمان و هر قرن تغییر نمی‌کند. انسان همان‌طور که در قرون اولیه نماز، روزه و حج را به جا می‌آورد، در عصر فضا و عصر دانش و پیشرفت نیز به همان شکل نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد و حج را انجام می‌دهد؛ زیرا عبادات در قرن متمدن و عصر اتم و انترنت، همان عبادات قرن ابتدایی است و با دگرگونی‌های زندگی طبیعی و عمومی و تغییرات شیوه‌های آن دگرگون نمی‌شود. انسانی که با نیروی هسته‌ای زندگی را رهبری می‌کند و در فضا سیر می‌کند، هم نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد و حج می‌کند و انسانی که روزی تنها با زور دست و بازو کار می‌کرد، نیز نماز و روزه و حج را با همان شیوه و ترتیب انجام می‌داد.

پس نظام عبادات نظام ثابت و ابدی است و با تغییر زمان تغییر نمی‌کند و در اثر تحولات زندگی، تحول نمی‌یابد. علت آن هم این است که عبادت یک نوع رابطه بین انسان و خدا است که یک نوع رابطه روحی و معنوی است و تحت تأثیر گذشت زمان قرار نمی‌گیرد و با دگرگونی‌های شیوه زندگی، دگرگونی پیدا نمی‌کند و این رابطه انسان با طبیعت است که یک رابطه مادی بوده و تحت تأثیر طبیعت قرار می‌گیرد و در هر قرن و عصری با تحولات طبیعت، متحول می‌شود.

نقش اجتناب از محرمات، به معنای پیراستگی و آراستگی سلوک و رفتار انسان، میانه‌روی، استقامت و انسانیت است؛ زیرا همه محرمات، عبارت است از یک سلسله اعمال رذیله‌نا و پست مانند دروغ، غیبت، خوردن مال مردم، آزار مردم، ستم، تجاوز بر جان، عرض و مال دیگری، زنا، لواط و سایر فحشا و منکرات. تردیدی نیست که این نوع اعمال که همگی یک نوع رذیلت و فحشا محسوب می‌شود، انسان را به حسیض حیوانیت سقوط می‌دهد. در حالی که انسان بهترین مخلوقات خداوند است و به او نعمتی داده شده که با هیچ قیمتی معادلت نمی‌کند و آن نعمت عقل است که انسان به وسیله آن می‌تواند خوبی و زشتی اعمال را درک کند و این که ظلم و تجاوز بر جان، عرض، مال و حقوق مردم قبیح است. همچنین تردیدی نیست در این که توهین به فردی و آزار او با زبان و سخن،



از نگاه عقل یک عمل قبیح است؛ زیرا آزادی بیان به معنای تجاوز بر حقوق دیگران و توهین به آنان نیست. بلکه آزادی، محدود به حدود معقولی است که عبارت است از حدود انسانیت و عقلانیت و گرنه آزادی بدون حد و مرز تنها مناسب حیوان است نه انسان و آزادی بیان برای انسان توأم با انسانیت و نعمت عقل و درک حسن و قبح است.

دربارهٔ قسم دوم باید گفت: علمای شیعه شریعت اسلامی را که متمثل در کتاب و سنت است، به صورت بسیار ژرف، گسترده و پیشرفته مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهند و هدف از این بررسی ایجاد قواعد عمومی است که ماهیت اسلامی دارد. آنان در پرتو این قواعد عمومی به حل مشکلاتی می‌پردازند که در هر عصری رخ می‌دهد؛ زیرا زندگی عمومی با بروز چالش‌ها و مسائل نوین همواره در حال تغییر و تکامل است و باید در قبال آن‌ها از سوی شریعت راه‌حل‌های مناسب ارائه شود. از این رو، هیچ مشکلی در هیچ عصری از دید اسلام وجود ندارد؛ زیرا این قواعد عمومی در حل همهٔ مسائل نوپیدا و چالش‌های جدید در هر عصری مورد استفاده قرار می‌گیرد و همین است معنای این که اسلام دین جاودانه است و در هر عصر و زمانی و تا روز قیامت قابل تطبیق است.^۱

پنجم- اسلام دین دانش، عدالت و برابری

نقش اسلام در دنیای امروز یک نقش متمدنانه بوده و از ارزش‌های اخلاقی و انسانی نمایندگی می‌کند. علت آن‌هم این است که دین اسلام تنها دینی است که طلب و جستجوی دانش را بر هر مرد و زن واجب کرده است. بر این اساس که دانش نقش مهم و اساسی در بیداری و آگاهی انسان‌ها، تحقق عدالت اجتماعی، همبستگی و تأمین اجتماعی، برابری در حقوق و ثبات و امنیت کشور و رشد و تکامل جامعه از نگاه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، صحتی، تخنیکی و... دارد.

روشن است که تحول و تکامل یک کشور به ایجاد دانشگاه‌های پیشرفته، انستیتوت‌های تخصصی، دانشکده‌ها، فراهم کردن فرصت برای اندیشمندان، مبتکران و روشنفکران با اعطای آزادی برای آنان در رسیدن به تخنیک‌های پیشرفته با هر وسیلهٔ ممکن و اعزام عده‌ای از آنان به خارج کشور و تهیه وسایل و اسباب لازم در دورهٔ تحصیل آنان برای رسیدن به درجات عالی در طب، اقتصاد، مهندسی و سایر مهارت‌ها و فنون پیشرفته، سپس بازگشت آنان برای خدمت به وطن نیاز دارد.

^۱. آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض، مسائل طبیبی از نگاه فقه اسلامی، ترجمه سرور دانش، چاپ اول، زمستان ۱۳۹۲،

کابل، ص ۱۳۹ الی ۱۴۳. متن عربی: المسائل الطبیه، ص ۱۱۳ الی ۱۱۶.



این که حکومت‌های اسلامی نسبت به این علوم و فنون عالی و توسعه و پیشرفت، عقب‌مانده است؛ سبب و علت آن اسلام نیست. به دو دلیل:

یک- این که در آغاز بحث گفته شد که اسلام دینی است که علم را در مجموع بر انسان فرض دانسته و بر خارج شدن جامعه از نادانی به دانایی و از تاریکی به نور و از عقب‌ماندگی به توسعه و تکامل تأکید کرده است. اسلام بر عدالت اجتماعی، برابری بین افراد جامعه در حقوق، پاکی، امانت‌داری، صداقت و کار ثمربخش تأکید جدی دارد و تنبلی و بیکاری را نمی‌پذیرد و غش و فریب را تحریم کرده و بر فقرزدایی اهتمام زیاد می‌ورزد. روشن است که هیچ‌یک از آنچه گفته شد بدون دانش جامعه عمل نمی‌پوشد.

دو- این که حکومت اسلامی به معنای صحیح آن بر اصل حاکمیت دین استوار است و نظام آن در همه عرصه‌های دولت، یک نظام اسلامی است. حکومت اسلامی حکومت حق و عدالت و حکومتی بر ضد نژادگرایی و رنگ و جنسیت است و بر برابری همگان در حقوق بدون امتیاز و تبعیض نژادی و قومی تأکید دارد.

اسلام بر اساس آیه شریفه «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ»^۱ با صدای بلند فریاد می‌زند که میزان و معیار همه ارزش‌ها و کرامت انسانی، تقوا و پرهیزکاری است. تقوا عبارت است از استقامت و استواری در دین، اعتدال و پاکی در رفتار، پیراستگی، اهلیت، راستی، صفا و امانت‌داری و... و هر کسی که واجد این اوصاف باشد، واجد ارزش‌ها و ایده‌آل‌های انسانی خواهد بود و بر دیگران برتری خواهد داشت، اعم از این که سیاه باشد یا سفید، مرد باشد یا زن، عرب باشد یا عجم، امریکایی باشد یا اروپایی و... چون ارزش انسان از نگاه اسلام به داشتن اوصاف یادشده است نه به رنگ، نژاد و قومیت.

از سوی دیگر اسلام دین عدالت، حق و صلح است و در حدی بسیار بالا به عدالت و برابری در حقوق افراد جامعه و به تأمین اجتماعی اهتمام ورزیده و به‌شدت، تجاوز بر حقوق دیگران و ستم و تعدی را نکوهش کرده است. همچنین به‌شدت اعمال پست و پلشت و غیر انسانی مانند دروغ، غیبت، بهتان و افتراء تجاوز بر جان، عرض و اموال مردم و انجام انواع فحشا را تقبیح کرده است. اسلام به حفظ



حیات انسان‌ها اهمیت زیادی قائل است. در آیه شریفه آمده است: «أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»^۱

به این آیه شریفه بنگرید، حقیقت دین اسلام را درک خواهید کرد و این که تا چه حد به انسان و حفظ حیات او اهمیت قائل است و احیای یک انسان را معادل احیای همه مردم می‌داند و این بزرگ‌ترین خدمت به عالم بشریت است. همچنین قتل یک انسان را برابر با قتل همه مردم می‌داند که بزرگ‌ترین جرم در دنیای انسانیت است.

این است اسلام و دیدگاه او درباره انسان و بلکه بالاتر از آن اسلام حتی هتک حرمت انسان مرده را نیز حرام می‌داند. از همین جاست که «مُثْلُهُ» در اسلام حتی در ساحه جنگ، حرام است؛ یعنی اگر مسلمانی دشمنش را در میدان جنگ بکشد، حق ندارد او را مُثْلَه کند، یعنی سرش را قطع کند یا چشمش را درآورد یا گوش و دستانش را قطع کند.

از همین جا باید گفت که اسلام از آنانی که به قتل فجیع، اختطاف، انفجار موترهای بمب‌گذاری شده و عملیات انتحاری برای کشتن انسان‌ها در خیابان‌ها، مساجد و حسینیه‌ها، به نام اسلام اقدام می‌کنند، بیزار است. این گروه، اسلام را بدنام ساخته و چهره آن را در غرب و شرق تغییر داده و وارونه نشان داده‌اند. مردم در شرق و غرب از اسلام چیزی نمی‌دانند جز اسلام القاعده، با این که اسلام القاعده، اسلام نیست، بلکه نقطه مقابل اسلام است. اغلب آنان فکر می‌کنند که اسلام دین خشونت، کشتار و ترور است و اسلام را به دو قسم تقسیم می‌کنند: یکی اسلام بنیادگرا که اسلام القاعده است، دیگری اسلام معتدل و میانه‌رو. این تقسیم ناشی از بی‌اطلاعی آنان از اسلام است. اسلام، یک دین است و آن اسلام معتدل است و مسلمان بنیادگرا اصلاً ارتباطی به اسلام ندارد.

از جانب سوم اسلام به دانش پزشکی اهمیت فراوانی قائل است و آن را قرین علم ادیان قرار می‌دهد؛ لذا در روایت آمده است که: «العلم علمان: علم الادیان و علم الابدان»؛ یعنی علم تنها دو علم است: یکی «علم دین» و دیگری «علم بدن» که منظور از آن دانش پزشکی است. دلیل مسأله هم این است که عقل سلیم تنها در بدن سالم است.

از همین رو، خداوند هم فرموده است: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا». این نهایت اهمیت به حیات انسان است و هیچ دین و هیچ مؤسسه مدنی به این اندازه به حیات انسان اهمیت قائل نشده

است. بدین جهت اسلام به علم طب مانند علم دین اهمیت قائل است. هر جامعه‌ای که محروم از طب و توسعه باشد، جامعه بیمار، عقب‌مانده و بی‌ارزش خواهد بود و دین اسلام در هر عصری از جهت اهتمام آن به دانش و فریضه دانستن آن برای همه و به‌ویژه دانش طب، در واقع می‌خواهد جامعه اسلامی مترقی‌ترین جامعه در کره زمین باشد.

تقصیر و کوتاهی از حکومت‌های اسلامی است. اسباب تقصیر هم معلوم است، از آن جمله این که اهتمام رهبران سیاسی به قدرت و چوکی بیش از اهتمام آنان به خدمت کشور و پیشرفت آن است. سبب دیگر، ترس آنان از ملت‌های‌شان است. بر این اساس که خود را در برابر ملت، مقصر و شرم‌منده احساس می‌کنند؛ زیرا به ملت‌های خود آزادی نمی‌دهند، برای آنان خدمات اساسی مانند دانشگاه‌ها، انستیتوها و دانشکده‌ها ارائه نمی‌کنند. به همین دلایل است که تاکنون برای بقای قدرت خود از نظام استبدادی سرکوبگر استفاده کرده‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، مصلحت علیای عمومی اسلام، از مسلمانان به‌طور عام و از رهبران کشورها به‌طور خاص می‌طلبد که باید حداکثر تلاش مداوم و پیوسته صورت بگیرد تا کشورهای اسلامی به تخنیک‌های پیشرفته و توسعه‌یافته و از آن جمله طب با همه گرایش‌ها و تخصص‌های آن به‌حسب نیاز جامعه، دست پیدا کنند.

به‌طور کلی جامعه اسلامی باید تمام همت و کوشش پیگیر و مداوم خود را به کار بندد تا به دانش‌های پیشرفته معاصر و تکنالوژی مدرن و از آن جمله دانش پزشکی با همه انواع و شاخه‌های آن دست یابد؛ زیرا نیرو و قدرت اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، مادی و معنوی هر جامعه، منوط به نیرو و توان دانش و تخنیک‌های پیشرفته آن است.^۱

ششم - اسلام و آزادی

اسلام دینی است که آزادی را به همه افراد جامعه در همه مراحل زندگی به‌صورت برابر و عادلانه اعطا نموده است؛ به گونه‌ای که این آزادی موجب نمی‌شود تا عدالت اجتماعی و توازن بین طبقات جامعه متزلزل گردد. در نظام اسلامی مردم در همه فعالیت‌های اقتصادی خود به‌جز فعالیت‌هایی که در اسلام ممنوع است، آزادند. در اسلام مردم در فعالیت‌های فرهنگی، رفاهی و غیر آن دو در چارچوب

۱. مسائل طبی از نگاه فقه اسلامی، پیشین، ص ۱۴۳ الی ۱۴۹. متن عربی: المسائل الطبییه، ص ۱۱۶ الی (۱۲۱).



شرع آزادند. همچنین در اسلام مردم از آزادی بیان بهره‌مندند و می‌توانند آرای خود را آزادانه بیان نمایند؛ البته به شرط آنکه دروغ نباشد و موجب اذیت و تضییع حقوق دیگران نگردد.

به عبارت دیگر، انسان از دیدگاه اسلام، رها و مطلق العنان، نیست تا هر چه را بخواهد انجام دهد و هر چه را بخواهد، ترک نماید؛ که اگر این گونه باشد، در جامعه هرج و مرج لازم می‌آید که اصلاً در چنین شرایطی زندگی در روی زمین غیر ممکن می‌گردد؛ زیرا قوی ضعیف را می‌خورد. بنابراین، باید یک حد و حدودی در جامعه وضع گردد تا بی‌بندوباری را مهار نماید. بر همین اساس است که عقلاً برای افراد جامعه حدودی را وضع نموده‌اند.

دین اسلام آزادی مطلق انسان را با قوانین خودش مقید نموده است و انسان را در روی زمین آزاد قرار داده که می‌تواند در چارچوب شرع فعالیت نماید. اما انسان به صورت مطلق نمی‌تواند هر کاری که دلش خواست انجام دهد. هدف از وضع این قوانین و قیودات دو چیز است:

اول این که انسان اشرف مخلوقات است؛ زیرا خداوند به او عقل را عطا نموده است. لذا باید برای انسان یک حفاظتی برای جایگاه کرامت و شرافت او وجود داشته باشد، و این حفاظت امکان ندارد مگر این که آزادی مطلق العنان او با چارچوبی که از سوی شرع به او اجازه داده شده است مقید شود. اگر این کار نشود انسان موجودی می‌شود که در جامعه رهاگردیده و هیچ گونه ارزشی نداشته باشد.

دوم این که اسلام به عدالت اجتماعی و توازن بین طبقات جامعه اهمیت قایل است. اگر آزادی انسان محدود نگردد، امکان ندارد عدالت و توازن مذکور در جامعه محقق شود؛ لذا باید شرایط و محدودیت‌هایی در نظر گرفته شود تا عدالت اجتماعی متزلزل نگردد و به حقوق دیگران آسیب نرسد و آزادی انسان متناسب با حدود عقلایی و انسانی باشد.

دین اسلام دین آزادی است و بسیار شفاف و روشن است که با دانش، تمدن و پیشرفت سازگار است. دین اسلام می‌تواند با مقتضیات هر عصر به هر اندازه که تکامل یابد هماهنگ گردد. آزادی در اسلام متناسب به ارزش‌ها و جایگاه مرد و زن، مد نظر قرار گرفته است. زن در اسلام در چارچوبی که شرع به او اجازه داده، آزاد است و مانند مرد می‌تواند نقش مهم در جامعه ایفا نماید. در اسلام هر کار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که برای مرد جایز است برای زن نیز بدون تفاوت جایز است، البته به این شرط که زن باید کرامت، شرف، عفت، حجاب و ارزش اسلامی و انسانی خود را در نظر بگیرد و از ابتذال اجتناب نماید؛ زیرا ابتذال و بی‌بندوباری حتی در جامعه عقلایی نیز ارزش ندارد. آزادی زن معنایش این نیست که آن‌ها بی‌حجاب و بی‌بندوبار باشند.



آزادی در غرب، بر مبنای ارزش‌های انسانی، دینی و عقلایی بنا نشده است، لذا به سرحد ابتدال و حیوانیت رسیده و از چارچوب عقلایی، انسانی و اخلاقی خارج گردیده و تا آنجا رسیده است که انسان از بیان آن کراهت دارد و از آوردن نام آن خجالت می‌کشد. در عین حال، غرب بر پیاده کردن این نوع آزادی مطلق و گسترش آن در کشورهای اسلامی اصرار دارد. هدف اصلی غرب از گسترش این نوع آزادی نابود کردن اسلام، ارزش‌های انسانی و فرهنگ متعالی آن است که بر اخلاق و احترام بنا گردیده است.^۱

هفتم- اسلام و حقوق بشر

دین اسلام مخالف حقوق بشر نیست. چگونه دین اسلام مخالف حقوق بشر است درحالیکه اسلام برای حفظ حقوق بشر اهمیت قایل شده و از بین بردن آن را جایز نمی‌داند و اگر کسی حقوق بشر را زیر پا بگذارد، برای آن غرامت و مجازات در نظر گرفته است تا عدالت اجتماعی و برابری بین طبقات جامعه محقق گردد که این امر از یک سو نیازمند پاسداری از حقوق همه بشر به صورت یکسان است، بدون این که هیچ گونه تبعیضی در کار باشد؛ از سوی دیگر از نظر اسلام امکان ندارد که حق هیچ شخصی ضایع گردد. البته از نظر عقلا نیز این گونه است که آن‌ها نیز مخالف تبعیض و تضییع حقوق افراد جامعه است.

به خاطر این که حقوق مردم در جامعه ضایع نشود، اسلام در حوزه حقوق بشر و در جراحات، نفس را در برابر نفس، چشم را در برابر چشم و گوش را در برابر گوش قصاص می‌کند و این یک نوع مقابله به مثل است که حکمت آن را خداوند در قرآن بیان نموده است، آنجا که می‌فرماید:

«وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۲ یعنی: ای صاحبان خرد و اندیشه برای شما در این قصاص زندگی است.

در اسلام در مورد جبران خسارت مالی نیز معادله مثلی یا قیمی در نظر گرفته شده است.

از این جا روشن می‌شود اگر شخصی چشم کسی را به صورت عدوانی و از روی ستم و بی‌احترامی بیرون بیاورد و از او این حق و نعمت را سلب نماید، خداوند برای ستم‌دیده، حق قصاص را قرار داده

^۱. الگوی حکومت اسلامی، پیشین، ص ۸۳ الی ۸۶. متن عربی: الامودج فی منهج الحکومه الاسلامیه، ص ۳۶ و ۳۷

^۲. بقره/۱۷۹.



است که می‌تواند چشم انسان ستمگر را بیرون نماید و او را نیز از این نعمت و حق محروم سازد. دلیل این امر دو چیز است:

اول این که حق ستمگر بهتر از حق ستم‌دیده نیست. وقتی ستمگر این حق را برای ستم‌دیده نادیده می‌گیرد و حق او را سلب می‌کند و حرمت او را از بین می‌برد، خداوند برای ستم‌دیده نیز این حق را داده است تا اقدام به قصاص نماید. البته به همان اندازه که ستمگر در حق او ستم روا داشته است نه بیشتر از آن و این امر مقتضای عدالت، انصاف و مقابله به مثل است، چنانچه در آیه به آن اشاره شده است.

دوم این که قصاص نمودن، در واقع هم یک درس عبرت برای ستمگر و هم برای دیگران است، تا دیگر به حقوق دیگران تعدی ننمایند. به این ترتیب قصاص نقش بزرگ در حفظ توازن و عدالت اجتماعی دارد. کسی چنین ادعا نکند که در حق ستم‌دیده باید حقوق بشر را پیاده کرد و قصاص ستمگر، مخالف حقوق بشر است و باید چشم او سالم بماند. ادعای مذکور به دو دلیل بی‌اساس است: اولاً؛ چنین ادعایی به این معنا است که حق ستم‌دیده هدر برود. این امر را نه شرع جایز می‌داند و نه عقل؛ چنانچه عقلایی هم نیست.

ثانیاً؛ پیاده نمودن حقوق بشر به شیوه جدید و غربی آن به نفع ستمگر است. در واقع هم ستمگر و هم دیگران به ستم کردن تشویق می‌شوند و این کار در واقع ترویج برای ستم و طغیان‌گری است. روشن است که قصاص در امنیت و ثبات کشور نقش مؤثر دارد و این امر معنای آیه مبارکه است که می‌فرماید:

«وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۱ یعنی: برای شما در قصاص زندگی است

ای صاحبان خرد و اندیشه.

از باب نمونه، برای انسان حق بقای زندگی است و هیچ کس نمی‌تواند این حق را از روی ستم و به صورت عدوانی از کسی سلب نماید. اگر کسی حق ادامه زندگی را از کسی سلب نماید، خداوند برای ولی دم حق قصاص را قرار داده است؛ زیرا قصاص مقتضای عدالت و انصاف و مقتضای قول خداوند است که می‌فرماید: نفس در برابر نفس قصاص می‌شود و چشم در برابر چشم. پس اگر کسی شخصی را از روی ستم و جور به قتل برساند، در واقع حق ادامه زندگی را از خود سلب نموده است؛ زیرا کسی



که این حق را برای دیگری در نظر نمی‌گیرد، این حق برای او نیز ثابت نیست. امکان ندارد حقوق بشر در حق قاتل اعمال گردد، اما در حق مقتول اعمال نشود؛ این امر مخالف نظر اسلام و عقلا است و یک نوع تشویق برای ستم و دشمنی ستمگر و سایر مردم است. اما اگر در حق ستمگر قصاص اجرا گردد، این کار مایه عبرت برای مردم است و موجب تحقق عدالت و برابری در حقوق و سبب ایجاد امنیت در کشور می‌گردد، به خاطر این که خون انسان هدر نمی‌رود، و این امر مورد تأیید بسیاری از کشورهای جهان به‌عنوان یک قانون کلی در نظر گرفته شده است، و به زودی جهان به قانون قصاص در آینده نزدیک اعتراف خواهند کرد. کسانی که این قانون را تأیید می‌کنند و از دولت خود تصویب آن را به‌عنوان یک قانون می‌خواهند در جهان پیوسته رو به افزایش است.^۱

هشتم- اسلام: افراط‌گرایی و تروریزم

آیت‌الله فیاض در موارد متعددی در بیانیه‌ها و پیام‌هایش بر رویکرد اعتدالی اسلام تأکید می‌کند و جریان‌های افراطی‌ای را که در سال‌های اخیر در میان برخی از جوامع اسلامی ظهور کرده‌اند، گروه‌های باغی و یاغی و گمراه و منحرف از اسلام معرفی می‌کند و همه اندیشمندان، علما و سیاست‌مداران را به توحید صفوف و مبارزه همه جانبه علیه این گروه‌ها فرا می‌خواند. در این رابطه قسمتی از بیانات ایشان را از متن عربی به فارسی ترجمه کرده، در اختیار خوانندگان گرامی قرار می‌دهم:

«در شرایط حاضر مهم‌تر از هر چیز، مبارزه با تروریزم و افراط‌گرایی در کشورهای اسلامی است. بر همهٔ مسلمانان، به‌طور خاص بر علما، روشنفکران و اندیشمندان مسلمان است که به‌طور جدی، متحد و همدست، برای پایان دادن به تروریزم و ریشه‌کن کردن جریان‌های آن و پاک ساختن کشورهای اسلامی از پلشتی‌های آن اقدام نمایند؛ زیرا در سال‌های اخیر در میان مسلمانان گروه‌های تندرو و افراطی‌ای به نام اسلام ظهور کرده‌اند که در کشورهای اسلامی و غیر اسلامی، به اعمال تروریستی مجرمانه و غیر انسانی دست می‌یازند، حتی این اعمال را در مقدس‌ترین اماکن یعنی در مساجد و در هنگام برگزاری مهم‌ترین عبادت یعنی نماز نیز به نام اسلام انجام می‌دهند، در حالی که دین اسلام از آنان و از این اعمال آنان بیزار است؛ زیرا اسلام بر ضد همه انواع و اشکال افراط‌گرایی و تروریزم است. اسلام با قاطعیت بی‌ظیری، کشتن افراد بیگناه را محکوم و تقبیح کرده است. خداوند

۱. الگوی حکومت اسلامی، پیشین، ص ۸۶ الی ۹۰. متن عربی: الامتوزج فی منهج الحکومه الاسلامیه، ص ۳۸ و ۳۹.



فرموده است: «من قتل نفساً بغير نفسٍ او فساداً فی الارض فکأنما قتل الناس جميعاً و من احياها فکأنما احيا الناس جميعاً».

بدین ترتیب خداوند کشتن یک انسان بی‌گناه را از بزرگ‌ترین جرائم در جهان بشریت و معادل کشتن همهٔ مردم دانسته است. همچنین خداوند متعال احیای یک فرد انسان را بزرگ‌ترین خدمت به بشریت و معادل احیای همهٔ مردم تلقی کرده است. علاوه بر این، اسلام همه انواع مُثله کردن حتی در میدان جنگ را تحریم کرده است. از همین رو، اگر مسلمانی، دشمنش را به قتل برساند، برای او مُثله کردن مقتول جایز نیست، مثل این که سرش را یا دست و پایش را قطع کند یا چشمانش را بیرون آورد و یا شکمش را بشکافد. همهٔ این نوع اعمال در شریعت اسلام جایز نیست. دین اسلام مردم را از هر نوع ظلم و تجاوز منع می‌کند و به عدالت، انصاف، رأفت، مهربانی و انسانیت فرا می‌خواند، اما این گروه گمراه، در میان مسلمانان بلوا، آشوب، تفرقه و کشمکش ایجاد کرده است.

از همین رو، بر اصناف مسلمین به‌ویژه علما، روشنفکران، اندیشمندان، دولت‌مردان و سیاست‌مداران است که به‌منظور ریشه‌کن کردن این غدهٔ سرطانی از پیکر امت اسلامی، یک‌دست و یک‌صدا و از هر وسیلهٔ ممکن، مثل تشدید فعالیت‌های تبلیغاتی دیداری، شنیداری و چاپی بر ضد جرائم این گروه باغی گمراه و خارج از اسلام و حتی از استعمال قوه و تطبیق سریع شدیدترین مجازات بر این مجرمان استفاده کنند. مسئولیت همگان در برابر خداوند و در برابر ملت‌ها ایجاب می‌کند که در مورد مبارزه با این غده سرطانی و قطع آن از پیکر امت، از هیچ کوشش و تلاشی دریغ نورزند تا پیکر امت اسلامی از پلیدی این غده، پاک گردد. هر نوع تساهل و تسامح در برابر تروریزم، به فاجعه‌ای جبران‌ناپذیر می‌انجامد؛ زیرا هر نوع کوتاهی در برابر آن باعث می‌شود که این بیماری همه پیکر امت را فرا گرفته و آن را از داخل و خارج بپوساند.

پدیدهٔ افراط‌گرایی و تروریزم از یک‌سو در میان مسلمانان اختلاف و تفرقه و از سوی دیگر رعب و وحشت ایجاد می‌کند و در نتیجه موجب می‌شود که اوضاع، در کشورهای اسلامی ثبات و استقرار پیدا نکند و امنیت ایجاد نشود و بی‌گناهان کشته و اختطاف شوند.

این پدیده از سوی دیگر بهانه و وسیله‌ای می‌شود برای ورود دشمنان به کشورهای اسلامی، گاهی با این بهانه که مسلمانان از تسلط بر تروریست‌ها ناتوان هستند. گاهی هم با این بهانه که دین اسلام خود پدیدآورنده و تشویق‌کننده افراط‌گرایی و تروریزم است و هدف اصلی از همهٔ این نوع اتهامات



تند و بی‌رحمانه، منهدم ساختن افکار اسلامی و فرهنگ انسانی آن و همراه ساختن مسلمانان و ترویج افکار انحرافی و جلوگیری از پیشروی اسلام در جهان و گسترش روش و شیوه انسانی آن است.

بر اساس دلایل یاد شده است که یک‌بار دیگر تأکید می‌کنیم بر این‌که بر دانشمندان، فرهنگیان و اندیشه‌وران است که صفوف خود را در مبارزه علیه این گروه همراه و خارج از اسلام و انسانیت، فشرده‌تر سازند و گام به گام و با پوشش تبلیغاتی سنگین در رسانه‌های صوتی، تصویری و چاپی و با زبان‌های مختلف، بر ضد همه اشکال افراط‌گرایی و تروریسم در کشورهای اسلامی مبارزه کنند و هر نوع عمل مجرمانه این گروه همراه را در هر مکان و با هر وسیله ممکن به شدت محکوم و تقبیح کنند.

همچنین بر همه حکومت‌های اسلامی است که از همه تدابیر، امکانات و وسایل لازم برای تسلط بر این گروه باغی و قطع شریان‌ها و بنیادهای آن استفاده کنند؛ زیرا این پدیده شوم همچنان که خطری بر اسلام و مسلمین است، علیه خود حکومت‌ها نیز یک خطر جدی است. از این رو مسئولیت حکومت‌های اسلامی در برابر خدا و در برابر ملت‌ها این است که در میان خود هماهنگی‌های امنیتی و اطلاعاتی و مرزی ایجاد کنند و از ملت‌ها بخواهند که در کشف لانه‌ها و شناسایی سران آنان همکاری نمایند و شدیدترین مجازات را بدون هیچ‌گونه رأفت و یا تردید و تساهل و با کمال قاطعیت و جدیت بر آنان تطبیق کنند؛ زیرا هر نوع تساهل و تسامح با آنان باعث تشویق آنان می‌شود.

از آنچه گفته شد روشن می‌گردد که تقسیم اسلام به «اسلام میانه‌رو» و «اسلام بنیادگرا» اشتباهی بزرگ است و حقیقت ندارد؛ زیرا اسلام واقعی در حقیقت همان «اسلام معتدل» و میانه‌رو است که در کتاب و سنت بیان شده است؛ اما اسلام بنیادگرا و افراطی به‌طور کلی خارج از اسلام است و هیچ ارتباطی به اسلام ندارد؛ زیرا بسیار روشن است که اسلام بر ضد همه اشکال و انواع اندیشه بنیادگرایی تروریستی است و منشأ چنین تقسیمی، نادانی و ناآشنایی با اسلام و نظام آن است.^۱

مبحث دوم - آیت‌الله فیاض؛ انتخابات و قانون اساسی

بعد از طرح اصول و ویژگی‌های عمومی دین اسلام و نظام اسلامی از نگاه آیت‌الله فیاض که در واقع مبنا و قاعده سایر نظریات ایشان را در سیاست و حکومت تشکیل می‌دهد، اکنون به طرح نظریات آیت‌الله در باره برخی از موضوعات مشخص مرتبط به سیاست و حکومت می‌پردازیم.

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، بیانات و توجیهات، عراق، چاپ پنجم، ۱۴۳۰ هجری، ص ۸۸ الی ۹۲.



از آنجا که آیت‌الله فیاض بیشتر دیدگاه‌های خود در باره سیاست و حکومت را به تناسب تحولات کشور عراق مخصوصاً بعد از سقوط رژیم صدام حسین بیان کرده است، در این قسمت به تشریح نظر ایشان در مورد سه موضوع «انتخابات» و «قانون اساسی» و «حکومت اسلامی» در عراق خواهیم پرداخت.

هرچند این سخنان در رابطه با کشور عراق بیان شده است، اما می‌دانیم که در این موارد، هیچ کشوری، خصوصیت ویژه‌ای ندارد، آنچه مهم است حکم موضوع است که عمومیت دارد و همه موارد مشابه در همه کشورها را شامل می‌گردد. دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض در این موارد نشان می‌دهد که بر خلاف پندار برخی از مدعیان دینت و شریعت در جهان اسلام به شمول کسانی که در افغانستان، قدرت و حکومت را در انحصار و به گروگان گرفته‌اند، انتخابات نه مغایر با دینت و شریعت است و نه یک کالای وارداتی از غرب که با قواره مسلمانان و قدوقامت بلاد اسلامی ناسازگار باشد و بلکه برای تأمین عدالت و حقوق مشروع مردم و ایجاد ثبات و امنیت در کشور یک ضرورت حیاتی است و هیچ بدیل دیگری برای آن متصور نیست.

اول- اهمیت مشارکت در انتخابات از دیدگاه آیت‌الله فیاض

چنان که می‌دانیم به تاریخ ۳۰ جنوری ۲۰۰۵م (۱۱ دلو ۱۳۸۳ برابر با ۲۰ ذی الحجه ۱۴۲۵، اولین انتخابات شورای ملی عراق پس از سرنگونی رژیم صدام حسین برگزار شد. در این انتخابات که با مشارکت گسترده مردم همراه بود، اعضای مجلس ملی برای تدوین قانون اساسی جدید انتخاب شدند. این انتخابات در عبور عراق از مرحله اداره موقت زیر کنترل نماینده آمریکا، به دوره جدید و با قانون اساسی جدید و نظام جدید فدرال، نقش کلیدی ایفا کرد.

آیت‌الله فیاض در مورد انتخابات، بیانیه‌ها و پیام‌های متعددی دارد که در این جا قسمتی از یکی از بیانات ایشان را برای شما انتخاب کرده‌ایم. آیت‌الله فیاض در حدود ۲۰ روز پیش از برگزاری انتخابات (اول ذی الحجه ۱۴۲۵ هجری)، طی سخنان ارشادی خود به مناسبت تعطیل شدن درس‌های حوزه علمیه نجف، ضمن بیان وظایف و مسئولیت‌های علما و شخصیت‌های حوزه علمیه نجف و ائمه جمعه و جماعات و همچنین رهبران قبایل و فرهنگیان عراق، بر ضرورت مشارکت گسترده مردم در انتخابات تأکید کرده و ضمن دعوت همه گروه‌های مردم عراق به اتحاد و همبستگی و دوری از طرح مسایل فتنه‌آمیز و تفرقه‌انگیز مذهبی، دلایل اهمیت انتخابات و مشارکت در آن را به صورت بسیار زیبا و فشرده بیان داشت که خلاصه بیانات ایشان را برای خواننده گرامی درسطور ذیل ترجمه می‌کنم:



«وظیفه همه علما و ائمه جمعه و جماعات و رهبران اقوام و قبایل و فرهنگیان است که در این زمان، همه طیف‌های ملت را به دلایل مشخص ذیل، به اشتراک فعال در انتخابات عمومی دعوت نمایند:

اول: دست یافتن هر یک از مذاهب و طوایف عراق به شمول اقلیت‌ها به حقوق مشروع خود، منوط و وابسته به انتخابات آزاد و شفاف است. زیرا هر طایفه و گروهی که در عراق زندگی می‌کند، حقوقی دارد و تأمین این حقوق، در تحقق عدالت اجتماعی، صیانت از ارزش‌ها و ثوابت دینی و ملی و توازن در حقوق سیاسی، آموزشی، اجتماعی، اداری، اقتصادی، امنیتی و غیره، نقشی کلیدی و برجسته دارد و برای ثبات و امنیت کشور بسیار مؤثر است.

دوم: انتخابات برای تأمین ثبات و امنیت کشور نیز یک گام بسیار مهم است. زیرا در روان و اذهان مردم تأثیر مثبت زیادی بجا می‌گذارد. مردم در انتخابات، حس استقلال می‌کنند و می‌بینند که شورای ملی با آرای آنان و با انتخاب مستقیم آنان انتخاب شده است. بدون شک دولت منتخب توسط شورای ملی نیز یک دولت مشروع و مستقل و آزاد عراقی خواهد بود.

سوم: انتخابات برای پایان دادن اشغال از نگاه شکل و محتوا نقشی بسیار مهم و اساسی دارد. زیرا دولتی که توسط ملت و با آرای آنان انتخاب شده باشد، یک دولت مشروع و مستقل و از نگاه بین‌المللی نیز به رسمیت شناخته شده خواهد بود که معنای آن پایان اشغال است چون معنای اشغال، استقلال نداشتن است. از سوی دیگر ملت بزرگ عراق باید بداند که پایان دادن به اشغال، تنها با تحکیم صفوف و توحید کلمه و اتحاد و همدلی و همبستگی میسر است، نه با ایجاد آشوب و تفرقه و کشتن بی‌گناهان به هر شکلی و تحت هر نامی که باشد، زیرا آشوب و تفرقه و کشتار، بهانه‌ای برای تداوم اشغال خواهد بود و کسی که دست به چنین اعمالی می‌زند، خدمت بزرگی برای اشغالگر انجام می‌دهد.

چهارم: انتخابات در کوتاه کردن دست دشمنان داخلی و خارجی ملت عراق نیز سهمی بسزا و مهم دارد. زیرا دشمنان به این بهانه دست به اعمال جنایتکارانه می‌زنند که حکومت عراق دست‌نشانده اشغالگر و فاقد مشروعیت و قانونیت است. چون دولت مشروع قانونی، آن دولتی است که از سوی ملت انتخاب شده باشد. بنا بر این زمانی که دولت، منتخب از سوی ملت باشد، دولت قانونی و مشروع مستقل عراقی و در سطح بین‌المللی نیز به رسمیت شناخته شده خواهد بود و در این صورت برای دشمنان هیچ بهانه‌ای برای ارتکاب اعمال جنایتکارانه باقی نخواهد ماند.

پنجم: تأخیر در برگزاری انتخابات از موعد تعیین شده آن، یک نوع پاداش سخاوتمندانه برای تروریست‌ها و تندروان داخلی و خارجی و حمایت و تشویق آنان به ارتکاب جنایت بیشتر و تخریب



کشور و ارباب مردم خواهد بود. آنان به شدت مخالف برگزاری انتخابات در موعد مقرر آن هستند و اگر آنان در این جنگ پیروز شوند، نه برای دولت و وعده‌های آن و نه برای تصمیمات سازمان ملل متحد، در نزد ملت اعتباری باقی نمی‌ماند و این خود عامل مهمی خواهد بود برای کشاندن کشور به فاجعه‌ای که فرجام نیکی نخواهد داشت».

آیت‌الله فیاض در پایان اهمیت انتخابات را چنین خلاصه می‌کند:

«خلاصه کلام: انتخابات آزاد و شفاف، در تأمین حقوق مشروع و قانونی همه گروه‌های ملت به شمول اقلیت‌ها و در پایان دادن به اشغالگری از نگاه شکلی و محتوایی و ایجاد ثبات و امنیت در کشور و کوتاه ساختن دستان دشمنان و جنایتکاران، نقشی بسیار مهم و بنیادی دارد».^۱

آیت‌الله فیاض همچنین در پیام دیگری خطاب به ملت عراق تأکید می‌کند بر این‌که: انتخابات نباید به هیچ صورت از موعد مقرر آن به تأخیر بیفتد زیرا انتخابات نخستین گام برای ساختن عراق آزاد و تحقق عدالت و ثبات و تشکیل حکومت اسلامی آزاد و دموکراتیک است و از این رو ملت عراق با تمام طیف‌ها و گروه‌های خود به منظور تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی و رسیدن به حقوق مشروع خود، باید نمایندگان شایسته و با کفایت را از میان شخصیت‌های ملی متعهد به حقوق مردم انتخاب کنند و بدانند که قانونی که توسط پل بریمر حاکم مدنی پیشین، در شرایط پیچیده و در یک خلاء سیاسی و بدون مشورت با نیروهای سیاسی ملی وضع شده بود، از مشروعیت برخوردار نیست.^۲

دوم- ضرورت و ویژگی‌های لازم در تدوین قانون اساسی عراق

آیت‌الله فیاض به تاریخ ۱۴ رجب ۱۴۲۴ هجری در سخنانی خطاب به کمیسیون وضع میکانیزم تدوین قانون اساسی، در مورد شیوه و شرایط تدوین و وضع قانون اساسی عراق به نکات مهمی اشاره کرده است که خلاصه آن چنین است:

من از تلاش‌ها و مساعی پیوسته شما در تعیین میکانیزم تدوین قانون اساسی مطابق به مطالبات مراجع دینی و در رأس آنان جناب آقای سیستانی تقدیر و تشکر می‌کنم و از خداوند عز و جل مزید توفیقات شما را برای اكمال گام‌های بعدی خواستارم و از ملت عراق می‌خواهم که با رأی خود این

۱. آیت‌الله‌العظمی فیاض، بیانات و توجیهات، عراق، چاپ پنجم، ۱۴۳۰ هجری، ص ۴۲ و ۴۳.

۲. بیانات و توجیهات، پیشین، ص ۴۷ الی ۴۹.



قانون را تصویب کند تا دولت مستقل ایجاد گردد و عراق به دست عراقی‌ها اداره شود. ایشان سپس در مورد نحوه تدوین و وضع قانون اساسی سه نکته را یادآوری می‌کند:

اول: قانون اساسی عراق باید توسط نمایندگان ملت وضع شود، زیرا سرنوشت حال و آینده این ملت وابسته به این قانون اساسی است و هرگاه قانون توسط نمایندگان ملت وضع نشود، در آینده مورد انتقاد و اعتراض قرار خواهد گرفت و حکومت آینده هم ممکن است آن را تغییر دهد یا لغو کند، با این دلیل که آن توسط نمایندگان ملت تدوین نشده و ممثل آرای مردم نیست.

دوم: از آنجا که قانون اساسی، قانون همه مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل دهنده ملت اعم از شیعه و سنی و کرد و ترکمن و مسیحی و آشوری و صابئه و غیره است، باید به گونه‌ای وضع شود که حقوق تمام گروه‌های ملت به شمول اقلیت‌ها در آن حفظ و رعایت شود.

سوم: باید از میان اهل خبره و افراد نیک‌نام و امانت‌دار و دین‌مدار، «کمیسیون بررسی و تحقیق» ایجاد شود که در باره همه کاندیدان کمیسیون تدوین قانون اساسی تحقیق کنند تا افراد شایسته از نگاه علمی و فرهنگی و دینی و تخصص در موضوع انتخاب شوند زیرا اغلب مردم نمی‌دانند که چه کسی برای این کار شایسته است.

چهارم: عراق یک کشور اسلامی غنی و سرشار از گنجینه‌ها و بزرگان و آرامگاه‌های ائمه اطهار (ع) و اماکن متبرکه دینی و مزارهای شماری از صحابه و علمای مسلمین است، مخصوصاً نجف اشرف با حوزه علمیه تاریخی هزار ساله خود که هزاران تن از علما، فقهاء، مراجع دینی، اساتید، سخنوران و شعرای کشورهای اسلامی در دامن آن پرورش یافته‌اند.

از سوی دیگر اکثریت بزرگ ملت عراق، مسلمان و باورمند به اسلام بوده و هیچ بدیل دیگری را نمی‌پذیرند. از این رو باید قانون اساسی عراق با همه مواد و فقرات خود، اسلامی باشد و از دایره اسلام خارج نباشد و گرنه از سوی علما و مراجع و ملت مردود خواهد بود.^۱

همچنین در آن زمان در مورد برگزاری همه‌پرسی (فراندوم) در مورد تصویب قانون اساسی دایمی عراق از آیت‌الله فیاض استفتایی صورت گرفته بود که ترجمه کامل متن سؤال و جواب چنین است:

سؤال: «لطفاً فتوای خود رای برای ما بیان بفرمایید. نظر جناب شما در مورد شرکت در همه‌پرسی پیش‌نویس قانون اساسی چیست؟»



جواب:

«بنام خدا. اگرچه پیش‌نویس قانون اساسی دایمی عراق، ممکن است با جایگاه اسلامی عراق و تمدن غنی و تاریخی دینی آن کاملاً متناسب نباشد، اما حداقل آرزوهای مردم عراق را با تمام طیف‌ها و اقشار و ادیان آن برآورده می‌کند. علاوه بر آن با توجه به شرایط جهانی و منطقه‌ای که حاصل تلاش‌های خستگی‌ناپذیر فرزندان فداکار عراق است، این قانون اساسی حداقل کار ممکن است. از این رو از مردم عراق با همه مؤلفه‌ها و مذاهب آن می‌خواهم که با همه قدرت و نیرو در همه‌پرسی قانون اساسی اشتراک کنند و به آن رأی «آری» بدهند تا حقوق و آزادی‌های‌شان و آینده نسل‌های بعدی و اتحاد مردم تأمین و تضمین گردد و تروریسم و تروریست‌ها ناکام شوند و اشغال پایان یابد. از خداوند می‌خواهم که دست همه را بگیرد در آنچه خیر عراق و ملت عراق در آن است»^۱.

نتیجه‌گیری

در باره قانون اساسی عراق در قسمت‌های بعدی توضیحات بیشتری خواهد آمد، اما از بیانات آیت‌الله فیاض در مواردی که تا حالا نقل کردیم چند نکته روشن می‌گردد:

۱. انتخابات نه تنها با اسلام و شریعت منافات یا تعارض ندارد، بلکه یک ضرورت حیاتی برای جامعه اسلامی است.

۲. تنها یا یکی از مناسب‌ترین راه‌ها برای تأمین عدالت و حقوق گروه‌های مختلف به شمول اقلیت‌ها، انتخابات و مراجعه به آرای مستقیم مردم است.

۳. انتخابات باعث می‌گردد در کشور ثبات و امنیت تأمین گردد و دست دشمنان و جنایتکاران داخلی و خارجی از توطئه علیه کشور قطع شود.

۴. انتخابات و مراجعه به آرای مردم، منشاء مشروعیت و قانونیت نظام است.

۵. انتخابات، نشانه استقلال و آزادی کشور و نفی اشغالگری و سیستم وصایت و قیمومیت خارجی‌ان است.

۶. انتخابات از نگاه روانی باعث اعتماد به نفس مردم و موجب همدلی و هم‌پذیری و اتحاد صفوف مردم می‌شود.



۷. وظیفه شرعی همه مردم است که در انتخابات شرکت کنند و با رأی خود در آزادی و آبادانی کشور سهم بگیرند.

۸. قانون اساسی، باید توسط کمیسیون متخصص و منتخب مردم تدوین شود و از طریق رفراندوم و همه‌پرسی به تصویب برسد.

۹. مواد قانون اساسی در یک کشور اسلامی، نباید با اصول و ارزش‌های دینی در تضاد یا مغایرت باشد.

۱۰. یک قانون اساسی در یک کشوری دچار بحران و منازعه مانند عراق (و افغانستان) هرچند ممکن است برای همه کاملاً مطلوب و ایده‌آل نباشد، اما بهتر از بی‌قانونی است و اگر حداقل آرزوهای ملت را برآورده کند و حقوق تمام گروه‌ها و اقوام و مذاهب را در نظر بگیرد، مورد تأیید بوده و باید ملت از آن حمایت کند.

۱۱. آنچه خیلی مهم است و با شرایط افغانستان کاملاً مشابهت دارد، تکثر و تنوع قومی، مذهبی و زبانی در عراق است. در این کشور سنی، شیعه، کرد، ترکمن، عرب، مسیحی، آشوری و صابئه و غیره، همگی مؤلفه‌ها و عناصر اصلی ملتی به نام ملت عراق را تشکیل می‌دهند و آیت‌الله فیاض با تأیید این تکثر و پلورالیسم اجتماعی، در همه سخنان خود تأکید دارد که باید این تکثر به رسمیت شناخته شود و حقوق تمام این طیف‌ها و گروه‌های قومی و مذهبی و زبانی در قانون اساسی تضمین و رعایت گردد و تنها در این صورت است که عدالت و ثبات تأمین می‌گردد.

نکته پایانی در این نتیجه‌گیری این است که آنچه امروز در افغانستان جریان دارد، با نظریات و دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض کاملاً در تضاد است و از آنجا که آیت‌الله فیاض یک اسلام‌شناس بی‌همتا، یک فقیه و مجتهد جامع الشرایط، اعلم از همه فقهای معاصر، متخصص در شریعت و مرجع تقلید جمع کثیری از مسلمانان است، پس باید گفت آنچه در افغانستان و توسط گروه حاکم مدعی دیانت و شریعت در حوزه سیاست‌ورزی و حکومت‌داری جریان دارد که نه قانون اساسی و حاکمیت قانون را می‌شناسد و نه انتخابات را قبول دارد و نه حقوق جامعه متکثر و متنوع را می‌پذیرد، کاملاً و صد در صد با ارزش‌ها و تعالیم دین مقدس اسلام بیگانه و بلکه در تعارض بوده و از این جهت کاملاً فاقد مشروعیت دینی و حقوقی است.



مبحث سوم - حکومت اسلامی از دیدگاه آیت‌الله فیاض

با توضیحاتی که در قسمت‌های قبلی این بحث ارائه شد، دیدگاه آیت‌الله فیاض را در مورد معیارهای عمومی ایمان و اسلام و روابط اجتماعی بین مسلمانان و غیرمسلمانان و همچنین برخی از ویژگی‌های اساسی مکتب اسلام در مورد عدالت و برابری، آزادی، حقوق بشر و مخصوصاً اهمیت مسأله انتخابات و نقش آن در تأمین عدالت و ثبات و ویژگی‌های قانون اساسی در یک کشور اسلامی را بیان کردیم. اکنون نوبت آن است که دیدگاه یا نظریه آیت‌الله فیاض در مورد حکومت اسلامی را بدانیم.

از همین ابتدای بحث باید بگوییم که آیت‌الله فیاض در آخرین نظریات خود، دو نوع یا دو مدل از حکومت اسلامی را معرفی کرده است. ایشان بر این عقیده است که حکومت اسلامی از نوع اول، در اکثر کشورهای اسلامی قابل تطبیق نیست. اما نوع دوم آن - چنان که در قسمت بعدی توضیح خواهیم داد - در همه کشورهای اسلامی قابل اجرا است. در این بخش به توضیح نظریات آیت‌الله فیاض در مورد نوع اول حکومت اسلامی تحت چهار عنوان ذیل می‌پردازیم:

اول - حکومت اسلامی در زمان حضور

منظور از زمان حضور از دیدگاه مکتب شیعه، دوره حیات پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) است که یک دوره ۲۶۰ ساله را در بر می‌گیرد. آیت‌الله فیاض مانند همه علمای دیگر شیعه معتقد است که: «حکومت دینی، حکومتی است که براساس حاکمیت خداوند بنا شده است و حاکم در این حکومت، در وجود ولیّ امر مسلمین متجسم است که از جانب خداوند هم در زمان حضور هم در زمان غیبت منصوب شده است. در زمان حضور، ولیّ امر مسلمانان با تصریح به اسم و در قالب فرد مشخص و صفات معین صورت می‌گیرد. اثبات ولایت، زعامت و رهبری دینی و سیاسی برای پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) جای هیچ اشکال و شبهه ندارد، زیرا قدر متیقن از «أولی الامر» در آیه مبارکه ۵۹ از سوره نساء (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)، ائمه (ع) می‌باشد. علاوه بر آن، روایات فراوانی وجود دارد که مراد از «أولی الامر» ائمه را دانسته‌اند».^۱

۱. الگوی حکومت اسلامی، پیشین، ص ۴۹ و ۵۰. متن عربی: الانموذج فی منهج الحکومه الاسلامیه، ص ۵ و ۶.



دوم- حکومت اسلامی در زمان غیبت

از نگاه آیت‌الله فیاض حکومت دینی در زمان حضور امام معصوم روشن است که طبق مذهب شیعه با نام و صفات معین مشخص گردیده است، اما در زمان غیبت، که از سال ۲۶۰ هجری آغاز می‌شود، ولیّ امر مسلمین نه با نام خاص بلکه با بیان ویژگی‌ها و صفات، مشخص شده که در قالب فقیه جامع الشرایط، که از جمله شرایطشان اعلمیت است، معین می‌گردد.

آیت‌الله فیاض ضمن این که معتقد به نظریه «ولایت فقیه» است، اما این ولایت را از طریق نص و روایات قابل اثبات نمی‌داند زیرا روایاتی که به آن‌ها برای اثبات ولایت فقیه استدلال شده است، از نگاه ایشان همه از ناحیه سند ضعیف هستند. بنابراین، نمی‌توان به آن‌ها اعتماد کرد و به همین خاطر مشهور بین فقهای شیعه عدم ثبوت ولایت فقیه است. اما ایشان برای اثبات ولایت فقیه یک نوع دلیل عقلانی را مطرح کرده و گفته است:

«درست این است که فقیه دارای ولایت است و این امر نیاز به دلیل خارجی ندارد، زیرا امتداد شریعت مقدس و جاودانگی دین اسلام می‌طلبد ولایت و رهبری دینی ادامه یابد که در زمان حضور، این امر در وجود رسالت پیامبر اسلام(ص) و پس از آن حضرت، با امامت ائمه(ع) و در زمان غیبت در وجود فقیه جامع الشرایط این رهبری ادامه می‌یابد. روشن است که امتداد شریعت و جاودانگی آن بدون فرض استمرار ولایت و رهبری دینی امکان ندارد. بدیهی است شریعت در هر عصر، نیاز به تطبیق و اجرای حدود و اهتمام به پاسداشت از حقوق دارد که براساس عدالت، بین طبقات جامعه، شریعت اسلامی پیاده گردد. بنابراین، طبیعی است هر چیزی که در زمان حضور برای پیامبر و ائمه ثابت بود در زمان غیبت برای فقیه جامع الشرایط نیز ثابت است. در این صورت اگر فرض نماییم که دست فقیه جامع الشرایط باز باشد، (بسط ید) و هیچ‌گونه مانعی برای تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای حاکمیت دین وجود نداشته باشد، واجب است فقیه مذکور به تشکیل حکومت اسلامی اقدام نماید.

روشن است تشکیل حکومت اسلامی با تمام ارکان و امور لازم آن بدون ثبوت ولایت و صلاحیت گسترده برای فقیه در وضع قانون و قانون‌گذاری به حسب آنچه که شرایط، نیاز زمان و مصالح عموم مردم در حوزه «منطقه الفراغ» می‌طلبد، امکان ندارد؛ زیرا اسلام در «منطقه الفراغ» حکم لزومی به عنوان حکم اولی ندارد که این امر خود بیانگر این مطلب است که خداوند صلاحیت قانون‌گذاری در



این منطقه را در اختیار ولیّ امر قرار داده است، تا وی به حسب مقتضیات زمان و نیاز کشور در هر زمان قوانینی را به‌عنوان احکام ثانوی در آن منطقه جعل نماید.^۱

بنا بر این نتیجه استدلال آیت‌الله فیاض این می‌شود که ولایت و رهبری دینی برای فقیه جامع الشرایط نیاز به هیچ‌گونه دلیل خارجی ندارد، زیرا مقتضای قاعده استمرار شریعت و جاودانگی آن، استمرار ولایت و رهبری دینی است.

سوم- فرق حکومت اسلامی و غیر اسلامی

از نگاه آیت‌الله فیاض فرق بین حاکمیت در حکومت دینی و حاکمیت در حکومت‌های غیر دینی در این است که «در حکومت دینی، حاکم هم در زمان حضور و هم در زمان غیبت از جانب خداوند تعیین می‌گردد، اما در حکومت غیر دینی، حاکم از طریق انتخابات آزاد، یا از طریق قهر و غلبه و یا از طریق انقلاب و کودتا معین می‌شود».

ایشان در مورد صلاحیت‌های حکومت اسلامی گفته است: «حاکم در حکومت دینی، از سویی دارای صلاحیت گسترده در اجرای قانون الهی است و از سوی دیگر، وی می‌تواند در حدود «منطقه الفراغ»، به حسب شرایط، نیاز زمان و مصالح کشور، در تمام دستگاه‌های دولتی قانون وضع نماید، اعم از این که در نهاد اقتصادی، تعلیم و تربیت، نهادهای اجتماعی و حقوقی، اداری، دستگاه‌های امنیتی، مخابرات، پلیس و ارتش باشد یا در سایر ارگان‌ها و نهادهای هدف از تشکیل چنین حکومتی این است که عدالت اجتماعی را محقق نموده، بین طبقات جامعه توازن برقرار نماید و امنیت را در جامعه گسترش دهد».^۲

چهارم- فرق حکومت اسلامی از دیدگاه دو مذهب شیعه و سنی

مطابق نظر آیت‌الله فیاض این نوع از حکومت اسلامی از دیدگاه دو مذهب شیعه و سنی متفاوت است. ایشان گفته است: «فرقی که بین حکومت دینی و حکومت غیر دینی گفته شد، براساس مذهب شیعه دوازده امامی است؛ زیرا حکومت در پرتو این مذهب زمانی شرعی است که براساس اصل حاکمیت دین بنا شده باشد، به این صورت که حاکم هم در زمان حضور، هم در زمان غیبت از سوی خداوند تعیین می‌شود. همان‌گونه که ولایت رسول خدا و ائمه اطهار (ع) از سوی خداوند تعیین شده

۱. الگوی حکومت اسلامی، پیشین، ص ۵۰ و ۵۱.

۲. منبع پیشین، ص ۵۲.



است، همین‌طور، ولایت فقیه جامع الشرایط در زمان غیبت از سوی خداوند تعیین گردیده است. در نتیجه ولایت و خلافت طبق مبنای شیعه دوازده امامی هم در زمان حضور، هم در زمان غیبت از جانب خداوند قرار داده شده است.

اما طبق مذهب اهل سنت صرفاً ولایت پیامبر اکرم(ص)، از سوی خدا معین گردیده و خلافت خلفا و ولایت آن‌ها به نظر اهل سنت از طریق اجماع و آرای مردم ثابت گردیده است، نه از جانب خداوند. بنا براین، به نظر اهل سنت هر حاکم که در کشورهای اسلامی، حکومت‌شان بر مردم از طریق انتخابات آزاد، سالم و با رأی مردم صورت گیرد، همان شخص، ولیّ امر مسلمین است و حکم‌شان نافذ و حکومت‌شان حکومت اسلامی است.^۱

مبحث چهارم- جایگاه تئوری ولایت فقیه در میان فقه‌های شیعه

برای این‌که موضوع بحث و دیدگاه آیت‌الله فیاض برای عموم خوانندگان اندکی بیشتر روشن است، گزارش کوتاهی در مورد نقش مرجعیت در تاریخ شیعه و جایگاه نظریه ولایت فقیه ارائه می‌گردد. چنان‌که پیشتر اشاره شد امامت در مذهب شیعه یکی از اصول بنیادین اعتقادی است. هسته اولیه این مذهب، از سال ۱۱ هجری (۶۲۳ میلادی) بعد از وفات پیامبر اسلام شکل گرفت و در طول دو و نیم قرن تا سال ۲۶۰ هجری با آغاز غیبت صغری ادامه یافت.

عصر بعد از دوره امامت، دوره «نیابت» یعنی نیابت از امام معصوم نامیده می‌شود که شامل است بر دو مرحله:

الف- مرحله غیبت صغری برای ۷۰ سال که به نام دوره «سفر» یا «نواب اربعه»: شیخ عثمان بن سعید عمری، شیخ محمد بن سعید، حسین بن روح نوبختی و علی بن محمد سمري یاد می‌شود. در این ۷۰ سال بنیاد نظام «نیابت از امام» گذاشته شد.

ب- غیبت کبری که از سال ۳۲۹ هجری آغاز گردید که مرحله نخست آن به نام عصر فقه‌های اربعه: شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی معروف است. در این دوره رهبری دینی جامعه شیعه در قالب «مرجعیت دینی فقها» ساختار یافت و اولین مرکزیت منسجم علمی، دینی و

۱ منبع پیشین، ص ۵۳..



اجتماعی آن، حوزه علمیه نجف در عراق، در سال ۴۴۸ هجری (۱۰۵۶ میلادی) توسط شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی تأسیس شد که اکنون هزار سال از تأسیس آن سپری می‌شود.

این مرکز بزرگ دینی و علمی با این که فراز و نشیب‌های زیادی را در خود دیده اما در عین حال تا کنون همچنان جایگاه خود را به عنوان مرکز اصلی مرجعیت شیعه حفظ کرده است و هم اکنون در این حوزه بیش از ۱۶ هزار طلبه از کشورهای مختلف اسلامی مشغول تحصیل هستند که در میان آنان، بیش از ۴۰ نفر مجتهد واجد شرایط حضور دارند و در طول مدت بیشتر از نیم قرن گذشته آیت‌الله خوئی به عنوان مرجع اعلی، سکandar این حوزه بود و در حوزه درس ایشان دهها مجتهد و فقیه نامدار تربیت شدند که از آن جمله بعد از وفات آیت‌الله خوئی چهار تن از شاگردان برجسته ایشان، به عنوان مراجع جهانی شیعه معرفی شدند به شمول: آیت‌الله سید علی سیستانی (با اصالت ایرانی) به عنوان جانشین آقای خوئی و زعیم حوزه و همچنین مرحوم آیت‌الله فیاض (با اصالت افغانستانی) و آیت‌الله مرحوم سید محمدسعید حکیم (با اصالت عراقی) و آیت‌الله بشیرحسین نجفی (با اصالت پاکستانی).

البته در سال‌های بعد، حوزات علمیه دیگری نیز در شهرهای دیگر عراق مانند بغداد و حله و همچنین در لبنان و ایران مخصوصاً حوزه قم تأسیس شدند که همگی مانند نجف، بر محور «مرجعیت» فعالیت می‌کردند. در این میان حوزه علمیه قم که تأسیس اولیه آن به اواخر قرن اول هجری بازمی‌گردد، مدت زیادی دچار ضعف و رخوت شد تا این که در سال ۱۹۱۹م شیخ عبدالکریم حائری آن را باز تأسیس کرد و در زمان جمهوری اسلامی به بزرگ‌ترین حوزه شیعه تبدیل شد. فعلاً بیش از ۱۴۰ هزار طلبه و ۱۰ هزار استاد و ۲۵۰ نفر مجتهد از ملیت‌های مختلف به شمول حدود ۱۸ هزار طلبه افغانستانی در این حوزه حضور دارند.

از نگاه تاریخی در طول دوره ۱۲۰۰ ساله غیبت، حوزه‌های علمیه و مرجعیت دینی به عنوان نیابت از امام معصوم، در رهبری دینی و سیاسی جامعه شیعه نقش اول را داشته که نمود عملی عمومی آن به صورت تقلید از مرجع دینی تبارز یافته است. تقلید به معنای مراجعه به متخصص است و مرجع تقلید کسی است که قبل از هر چیزی دیگر تخصص و شایستگی علمی او باید به اثبات رسیده باشد.

مبنای شرعی مرجعیت و تقلید، روایات متعددی است از جمله:

امام صادق (ع) فرمود: «من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما».



امام حسن عسکری (ع) فرمود: «فاما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه و مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه».

متن دیگر هم به توقیع امام مهدی (عج) معروف است: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواه حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله عليهم».

به همین جهت در این دوره ۱۲۰۰ ساله هر فردی که مرجعیت عمومی را به عهده داشته به عنوان زعیم الشیعه، شیخ الطائفه، الشیخ الاعظم، المرجع الدینی، المرجع الاعلی، آیت الله العظمی شناخته می شده است.

با استفاده از آیات و روایات، برای فقیه جامع شرایط پنج وظیفه یا صلاحیت تعریف شده است. به عبارت دیگر مرجعیت دینی در طول تاریخ پنج کارکرد ذیل را داشته است:

۱- وظیفه علمی و فقهی افتا که باعث می شود مردم از او در احکام شرعی خود تقلید کنند.

۲- وظیفه تحکیم یا قضاوت.

۳- صلاحیت مالی مربوط به وجوهات و حقوق شرعی مانند خمس و زکات و غیره.

۴- وظیفه امور حسبه برای اداره جامعه شیعی که عبارت است از رسیدگی به امور عمومی مربوط به نظم اجتماعی که اهمال یا ترک آن ها مصالح جامعه را با خطر مواجه می گرداند، مانند اوقاف عامه، ایتام و صغار، حل اختلافات، حفظ جان، مال و آبروی مردم، رعایت همبستگی اجتماعی و کمک به مستحقین.

۵- وظیفه سیاسی رهبری دولت.

البته در کنار وظایف فوق، چنان که پیشتر گفته شد رهبری و مدیریت و توسعه حوزه های علمیه و تقویت مبانی علمی و تربیت شاگردان علوم دینی نیز جزء برنامه های اصلی مراجع تقلید بوده است. در مورد چهار وظیفه اول فقیه، در میان علما و فقها اجماع وجود دارد. گویا از وظایف ذاتی یک مرجع دینی، به عهده گرفتن این چهار وظیفه علمی و دینی است. اما اختلاف علمای شیعه در مورد وظیفه پنجم یعنی برپایی و رهبری حکومت است و در حقیقت اختلاف در قلمرو صلاحیت یا ولایت فقیه است، نه در اصل ولایت فقیه. اصل ولایت فقیه پیوند ناگسستنی با مسئولیت و کارکرد ذاتی مرجعیت دینی دارد.



به عبارت دیگر با توجه به مضیق یا موسع بودن دایره صلاحیت‌های فقیه، ولایت فقیه به دو ولایت خاصه و عامه تقسیم شده است. منظور از ولایت خاصه، ولایت فقیه در خصوص چهار موضوع نخست و منظور از ولایت عامه، ولایت فقیه در همه پنج موضوع به شمول برپاداشتن حکومت اسلامی و رهبری آن است.

بنا بر این ولایت فقیه یک موضوع ریشه‌دار تاریخی حداقل با پیشینه ۱۲۰۰ ساله و یک بحث و مقوله علمی و فقهی تخصصی است و نه یک بحث صرفاً سیاسی و تبلیغاتی. اختلاف هم در ولایت فقیه، اختلاف در مورد قلمرو این ولایت است. برخی از فقها از روایات مربوطه، ولایت خاصه فقیه را استنباط کرده‌اند و برخی هم ولایت عامه را اما هیچ فقیهی در تاریخ شیعه وجود ندارد که به‌طور کلی معتقد به هر دو قسم ولایت برای فقیه نباشد، زیرا اگر فقیهی از اساس معتقد به اصل ولایت فقیه نباشد، او دیگر فقیه نخواهد بود و اجتهاد او و تقلید از او معنایی نخواهد داشت.

از سوی دیگر این اختلاف در قلمرو صلاحیت فقیه، اختصاص به جغرافیای خاصی یا حوزه علمیه خاص قم یا نجف یا کشور دیگر هم نداشته است. از ویژگی‌های مرجعیت دینی شیعه این بوده که هیچگاه مرز قومی، نژادی، زبانی و کشوری نداشته و شیعیان در تمام کشورها از مرجع واجد شرایط از هر قوم و زبانی که بوده تقلید می‌کردند. به همین جهت در مورد نظریه ولایت فقیه نیز در میان فقهای معاصر، از فقهای نجف مانند مرحوم شیخ محمد رضا مظفر، شهید سید محمد باقر صدر، سید محمد صدر، مرحوم آیت‌الله فیاض به ولایت فقیه معتقد بودند و از سوی دیگر آیت‌الله خوئی به عنوان زعمی حوزه نجف برای فقیه تنها قایل به ولایت خاصه بوده و ولایت سیاسی فقیه را قبول نداشت، اما شاگرد او شهید صدر و آیت‌الله فیاض ولایت عامه فقیه را قبول داشتند. همچنین در حوزه قم آیت‌الله بروجردی با نظریه ولایت عامه فقیه موافق نبود، اما شاگردان ایشان از قبیل امام خمینی، لطف‌الله صافی گلپایگانی، سید موسی شبیر زنجانی، ناصر مکارم شیرازی بر خلاف نظر استاد خود، قایل به ولایت فقیه هستند.

اختلاف دیگر بین قایلان به ولایت عامه فقیه در مورد دلایل این نظریه است. برخی به روایات استدلال کرده‌اند که بحث بسیار طولانی در فقه دارد و برخی دیگر مانند آیت‌الله فیاض که پیشتر هم اشاره شد، دلالت یا سند روایات مربوطه را ضعیف دانسته و برای اثبات آن استدلال دیگری دارند. اختلاف دیگر هم در سقف اختیارات فقیه در مقام رهبری سیاسی حکومت است. آیا این ولایت مطلقه است یا محدود و مقید است؟ نظریات متعددی در فقه ارائه شده است که در جای خود مورد بحث مفصل قرار گرفته است.



۹ نظریه در باره ولایت فقیه

این واقعا یک بحث بسیار مهم و جذاب است که در این سلسله از نوشتار، فرصت طرح آن نیست. آقای محسن کدیور یکی از پژوهشگران حوزه دین و فقه، نظریات فقههای شیعه را در ۹ نظریه ذیل فشرده کرده است:^۱

اول: نظریه سلطنت مشروعه؛ این نظریه منسوب به علامه مجلسی، شیخ فضل الله نوری و عبدالکریم حائری یزدی است.

دوم: نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان؛ فقهایی مانند ملا احمد نراقی، صاحب جواهر، آیت الله گلپایگانی و امام خمینی قبل از جمهوری اسلامی بر این نظر بودند و نظر آیت الله فیاض نیز از همین قبیل است. امام خمینی در درس های کتاب البیع مکاسب در اواخر دهه شصت قرن گذشته در نجف این نظر را ارائه کرده بود.^۲

سوم: نظریه ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۸ در مواد پنجم و یکصد و هفتم این نظریه را به عنوان شورای رهبری مطرح کرده بود. از میان فقههای معاصر مرحوم آیت الله سید محمد شیرازی در کتاب های متعدد خود از این نظر حمایت کرده است.^۳

۱. برای تفصیل و تشریح همه این ۹ نظریه و دلایل آنها نگاه کنید به: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، چاپ هفتم، ۱۳۸۷، تهران.

۲. در مورد نظر امام خمینی در این مورد نگاه کنید به:

- ولایت فقیه: حکومت اسلامی (متن ۱۳ جلسه درسی امام خمینی در نجف اشرف)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۸.

- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، بهار ۱۳۷۹، ص ۶۱۷ و مابعد.
- همچنین تقریرات درس امام خمینی از: آیت الله سید محمد صدر، کتاب البیع، ج ۸، از دوره ۱۱ جلدی، ولایه الفقیه، ص ۱۵۹.

۳. آیت الله سید محمد شیرازی، الفقه، الحكم فی الاسلام، السبیل الی انهاء المسلمین، قم، ۱۴۰۳ هجری، الفقه: السیاسة، قم، ۱۴۰۳، الصیغه الجدیدة، قم، ۱۴۰۵ و سایر کتاب های ایشان. همچنین: علامه سید مرتضی شیرازی، شوری الفقهاء، درسه اصولیه- فقهیه، مؤسسه الفكر الاسلامی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۹۹۶م- ۱۴۱۷ هجری.



چهارم: نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان که توسط امام خمینی در دوره جمهوری اسلامی ارائه شد.^۱

پنجم: نظریه دولت مشروطه با اذن و نظارت فقیهان که منسوب به فقهای مانند نائینی و ملا محمدکاظم آخوند خراسانی هروی است؛^۲

ششم: نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت که نظریه شهید سید محمدباقر صدر است؛^۳
هفتم: نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه که نظریه شهید مطهری^۴ و مرحوم آیت‌الله منتظری^۵ است؛

هشتم: نظریه دولت انتخابی اسلامی که نظر آیت‌الله شمس الدین و جمعی دیگر است؛^۶

نهم: نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع منسوب به دکتر شیخ مهدی حائری است.^۷

گفتمنی است که آقای کدیور در مقاله‌ای که اخیراً تحت عنوان «ذکر خیر محمداسحاق فیاض» از ایشان در شبکه‌های مجازی نشر شد و در فصل ششم همین کتاب نیز متن آن را آورده ایم، گفته است که: دیدگاه آیت‌الله فیاض در باره حکومت اسلامی در زمان غیبت «ولایت انتصابی فقیه اعلم» یعنی نظریه دوم است و ادله نقلی را از اثبات ولایت فقیه عاجز می‌داند و به ولایت مطلقه باور ندارد. این برداشت آقای کدیور کاملاً درست است. چنان‌که در آغاز این قسمت نقل کردیم آیت‌الله فیاض

۱. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰، مؤرخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۶. همچنین صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۶۱، مؤرخ ۱۳۶۷/۱۰/۸. همچنین صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۲. علامیه میرزا محمدحسین نائینف تنبیه الامه و تنزیه المله فی لزوم مشروطیه الدوله المنتخبه، چاپ نجف، ۱۳۲۷ هجری قمری و چاپ های بعدی در تهران.

۳. سید محمدباقر صدر، الاسلام یقود الحیات.

۴. شهید مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۸، ص ۸۰. همچنین: پیرامون جمهوری اسلامی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۴۹ الی ۱۵۶.

۵. آیت‌الله حسین علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، الدار الاسلامیه، لبنان، چاپ دوم، ۱۹۸۸ م - ۱۴۰۹ هجری (دوره چهار جلدی).

۶. محمد مهدی شمس الدین، نظام الحکم و الاداره فی الاسلام، ص ۴۱۹. همچنین: علامه شیخ محمد مهدی شمس الدین، زن در سیاست و اجتماع، ترجمه سرور دانش، چاپ اول، کابل، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴ الی ص ۲۰۴.

۷. آیت‌الله شیخ مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ۱۳۷۴، ص ۵۵ به بعد.



معتقد است که فقیه اعلم در زمان غیبت، دارای ولایت است و هر چیزی که در زمان حضور برای پیامبر و ائمه ثابت بود، در زمان غیبت برای فقیه جامع الشرایط نیز ثابت است و هرگاه دست فقیه جامع الشرایط باز باشد، و هیچ‌گونه مانعی برای تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای حاکمیت دین وجود نداشته باشد، واجب است فقیه مذکور به تشکیل حکومت اسلامی اقدام نماید. نحوه استدلال آیت‌الله فیاض برای اثبات ولایت انتصابی فقیه نیز در آغاز این قسمت از بحث توضیح داده شد.

نظریه علامه طباطبایی در مورد حکومت اسلامی در زمان غیبت

بجا می‌دانم که در این قسمت و به تعقیب نظریاتی که به اختصار اشاره شد، نظریه یکی از دانشمندان بنام دیگر را هم مطرح کنم و سپس با یک جمع‌بندی این قسمت از بحث را خاتمه بدهیم. چنان‌که می‌دانید علامه طباطبایی بیشتر در دو رشته دیگر (فلسفه و تفسیر) شهرت دارد. اما تخصص در همین دو رشته موجب می‌شود که در مسایل سیاسی و اجتماعی به شمول فقه و حکومت، تحلیل و تبیین بسیار دقیق‌تر ارائه شود. به باور من از طریق تفسیر و فقه قرآن همراه با فلسفه (اعم از فلسفه اسلامی و فلسفه غربی) بهتر می‌توان در باب حکومت و سیاست نظر داد تا از طریق تنها نصوص حدیث و استنباط با سازوکارهای علم اصول.

مبنای فلسفی نظریه علامه

«نظریه اعتباریات» علامه طباطبایی، عمیق‌ترین لایه فلسفی اندیشه سیاسی اوست. علامه این نظریه شاهکار را در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و رساله الاعتبارات تبیین کرده است.

ارتباط این دو مبحث در فلسفه سیاسی علامه را می‌توان در چهار محور کلیدی خلاصه کرد:

۱. تفکیک حقایق تکوینی از اعتباریات اجتماعی

حقایق تکوینی (ثابت): اموری هستند که مستقل از ذهن و قرارداد انسان در جهان وجود دارند (مانند قوانین فیزیک یا نیازهای فیزیولوژیک انسان).

اعتباریات (متغیر و قراردادی): مفاهیمی هستند که واقعیت خارجی ندارند؛ بلکه انسان‌ها برای رفع نیازهای حیاتی و اداره زندگی اجتماعی، آن‌ها را «جعل»، «اعتبار» و قرارداد می‌کنند.

۲. حکومت؛ یک «امر اعتباری» برای رفع استخدام

علامه معتقد است انسان ذاتاً مایل است دیگران را به کار بگیرد و از آن‌ها به نفع خود استفاده کند که به آن «اصل استخدام» می‌گوید. این خصلت باعث نزاحم و جنگ می‌شود. انسان‌ها برای جلوگیری



از نابودی خود، تن به قانون و جامعه می‌دهند. از نظر علامه، «حکومت»، «ریاست» و «قانون» همگی امور اعتباری هستند که جامعه آن‌ها را خلق می‌کند تا صلح و عدالت برقرار شود. چون این امور برای رفع نیازهای متغیر انسان ساخته می‌شوند و ذاتاً منعطف هستند.

۳. پیوند اعتباریات با پویایی طرز حکومت

از آنجا که حکومت یک امر اعتباری و قراردادی (در طول اراده الهی) است، ساختار آن تابع شرایط زیست انسان است:

تغییر نیازها مساوی با تغییر اعتباریات است زیرا با پیچیده شدن تمدن، روابط اجتماعی تغییر می‌کند. در نتیجه، اعتباریات اجتماعی (از جمله ساختارهای اداری، قضایی و حکومتی) نیز باید دگرگون شوند.

مقدس‌سازی فرم حکومت خطا است زیرا اگر فرم یک حکومت (مثلاً مدل خلافت قرن اول یا مدل مشروطه قرن چهاردهم) را یک «حقیقت ثابت دینی» بدانیم، دچار مغالطه شده‌ایم. علامه با تکیه بر نظریه اعتباریات اثبات می‌کند که دین، اهداف ثابت را مشخص کرده (عدالت، توحید)، اما فرم و سازوکار اجرایی آن یک امر اعتباری و در اختیار مسلمین است تا متناسب با پیشرفت تمدن، بهترین قالب را برای آن اعتبار کنند.

۴. حق جعل و اعتبار در عصر غیبت

در زمان حضور امام معصوم (ع)، حاکم از سوی خدا معین شده است. اما در عصر غیبت، طبق نظریه اعتباریات، «جامعه اسلامی» به عنوان یک کل اعتباری، حق و تکلیف دارد که به فرد یا نهادی واجد شرایط، «اعتبار ریاست و ولایت» بدهد.

انتخاب حاکم توسط مردم یا تعیین شکل حکومت از طریق شورا، در واقع نوعی «جعل اعتباری جدید» توسط امت است تا مصالح ثابت دین در قالب‌های مدرن و کارآمد روز پیاده‌سازی شود.

تحلیل عبارت علامه در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران

برای بررسی دقیق‌تر مبنای فلسفی علامه طباطبائی، باید به سراغ سایر نوشته‌های ایشان هم برویم. اما مهم‌ترین منبع، تفسیر آیه ۲۰۰ سوره آل عمران است. علامه در ذیل این آیه تحت عنوان (کلام فی المرباطه فی المجتمع الاسلامی) مقاله بلندی در ۱۵ قسمت و بیش از ۴۰ صفحه دارد که واقعاً مطالعه آن برای شناخت ابعاد اجتماعی مکتب اسلام بسیار ضروری است. قسمتی از متن چنین است:



«ولکن علی ای حال امر الحکومه الاسلامیه بعد النبی (ص) و بعد غیبه الامام، کما فی زماننا الحاضر، الی المسلمین من غیر اشکال، والذی یمكن ان یستفاد من الکتاب فی ذلک ان علیهم تعیین الحاکم فی المجتمع علی سیره رسول الله (ص) و هی سنه الامامه دون الملوکیه و الامیراطوریه و السیر فیهم بحفاظه الاحکام من غیر تغییر و التولی بالشور فی غیر الاحکام من حوادث الوقت و المحل کما تقدم»^۱.

ترجمه: «ولی به هر حال، امر حکومت اسلامی بعد از پیامبر و بعد از غیبت امام، مانند زمان حاضر، بدون هیچ شک و اشکالی به مسلمین واگذار شده است. و آنچه از قرآن در این مورد استفاده می شود این است که بر مسلمین است که حاکم را در جامعه تعیین کنند در مطابقت با سیره پیامبر که سنت امامت است، نه پادشاهی و امپراطوری و این که حاکم باید احکام را بدون هیچ تغییری محافظت کند و در غیر احکام و در رویدادهای مربوط به زمان و مکان به مشوره (شورا) بپردازد».

علامه طباطبائی تصریح می کند که در دوران غیبت، اداره حکومت اسلامی بدون هیچ شک و شبهه‌ای بر عهده خود مسلمین است و آنها وظیفه دارند حاکم جامعه را بر اساس سیره رسول الله (ص) تعیین کنند.

این فراز از المیزان، نشان دهنده لایه دیگری از اندیشه سیاسی علامه است. علامه طباطبائی در این بخش از تفسیر خود (بحث اجتماعی آیه)، مدل حکومت در عصر غیبت را بر مبنای سه نکته تحلیل می کند:

اول - واگذاری امر حکومت به مسلمین: عبارت «امر الحکومه الاسلامیه... الی المسلمین من غیر إشکال» نشان می دهد که در غیاب امام معصوم (ع)، حق و تکلیف تشکیل و اداره نظام سیاسی مستقیماً متوجه جامعه اسلامی است.

دوم - تعیین حاکم توسط مردم: جمله «أنّ علیهم تعیین الحاکم فی المجتمع» صراحتاً وظیفه انتخاب و انتصاب حاکم را بر دوش مردم می گذارد.

سوم - چارچوب سیره نبوی: علامه بلافاصله قید می کند که این تعیین باید «علی سیره رسول الله» باشد؛ یعنی مردم در انتخاب حاکم آزاد مطلق نیستند، بلکه باید کسی را برگزینند که حکومت

۱. علامه سید محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۴، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ص ۱۲۸.



را بر اساس روش، عدالت و احکام پیامبر (ص) اداره کند (که در اصطلاح فقهی همان فقیه عادل و جامع‌الشرایط است).

شورا، انتخاب یا انتصاب؟

طبق متن صریح المیزان که نقل شد، علامه طباطبائی تعیین حاکم و اداره حکومت در زمان غیبت را حق و تکلیف خود مسلمین می‌داند. عبارت صریح علامه در آیه ۲۰۰ آل عمران («أَنّ علیهم تعیین الحاکم»)، با نظریه «انتصاب مستقیم و عام فقیه از طرف معصوم» به معنای متعارف آن زاویه دارد و بیشتر با نظریه «انتخاب حاکم واجد شرایط توسط امت» همسو است.

تحلیل مبانی اندیشه علامه در این رابطه شامل نکات زیر است:

الف- نفی انتصاب مستقیم و واگذاری حق تعیین به مردم: در مدل انتصاب، مشروعیت حاکم در عصر غیبت مستقیماً و بدون واسطه از طرف شارع مقدس صادر می‌شود و رأی مردم صرفاً جنبه مقبولیت و کارآمدی (تولیت اجرایی) دارد. اما علامه در این فراز امر حکومت را در زمان غیبت «بدون هیچ شک و شبهه‌ای» (من غیر إشکال) به خود مسلمین واگذار می‌کند و وظیفه «تعیین» (تعیین الحاکم) را بر دوش جامعه می‌گذارد؛ که این نشان‌دهنده نقش کلیدی و تشریعی امت در شکل‌گیری مشروعیت حقوقی حاکم در عصر غیبت است. علامه معتقد است شکل اداره حکومت در عصر غیبت بر اساس «شورا» و تصمیم‌گیری مسلمین است؛ چرا که احکام ثابت الهی تغییر نمی‌کنند، اما تصمیمات اجرایی و اداره جامعه (احکام حکومتی) باید از طریق شور و تبادل نظر میان مسلمین و حاکم منتخب شکل بگیرد. نکته بسیار مهم در این رابطه تعبیر "رویدادهای زمان و مکان" در سخنان علامه است که تصمیم حاکم در مورد آن‌ها را به شورا واگذار کرده است. به عبارت دیگر در ساحه خارج از احکام ثابت، باید از طریق شورا و متناسب با نیازهای زمان و شرایط مکان تصمیم گرفته شود.

ب- اصالت شرایط حاکم به جای شخص خاص: علامه در عین سپردن حق انتخاب به مردم، هرگز به دموکراسی مطلق یا بی‌قیدوشرط معتقد نیست. از نظر او، حاکم باید واجد ویژگی‌های ساختاری خاصی باشد تا بتواند جامعه را «بر سیره رسول‌الله» اداره کند. این شرایط از نگاه علامه و با توجه به اصول حاکم بر المیزان عبارتند از:

(۱) علم به شریعت (تفقه): حاکم باید قوانین الهی را کاملاً بشناسد تا بتواند جامعه را بر مدار دین

اداره کند.



۲) عدالت و تقوا: حاکم باید از هوی و هوس به دور باشد تا امانت‌دار حقوق جامعه و احکام الهی گردد.

۳) تدبیر و آگاهی به زمان: توانایی مدیریت جامعه و هدایت شوراها برای تصمیم‌گیری در امور متغیر (احکام حکومتی).

ج- تفاوت مبنایی با دموکراسی غربی: در دموکراسی غربی، مردم هم «قانون‌گذار» هستند، هم «شروط حاکم» را خودشان تعیین می‌کنند و هم هرکسی را بخواهند انتخاب می‌کنند. اما انتخاب و شورایی که علامه مطرح می‌کند، یک دموکراسی لیبرال یا قرارداد اجتماعی صرف نیست؛ بلکه «انتخاب در چارچوب شریعت» است. یعنی مردم حاکمی را انتخاب می‌کنند که واجد شرایط الهی (مانند علم و عدالت) باشد و او نیز مکلف به اجرای احکام خداست.

در نگاه علامه طباطبایی «قانون کلان» (شریعت اسلام) و «شروط حاکم» (علم و عدالت) ثابت و از سوی خداست؛ اما «نطباق این شروط بر مصداق خارجی» و «تعیین شخص حاکم» بر عهده و رأی مسلمین است. در واقع، مردم در چارچوب ارزش‌های الهی، صالح‌ترین فرد واجد شرایط را انتخاب می‌کنند و به او ولایت و قدرت اجرایی می‌دهند.

مقاله ولایت و زعامت

همچنین مقاله بلند و تاریخی علامه با عنوان «ولایت و زعامت» منبع مهم دیگر برای مطالعه در این موضوع است که در سال ۱۳۴۰ (در کتاب بحثی درباره مرجعیت و روحانیت) منتشر شد.^۱ بررسی این مقاله نشان می‌دهد که مبنای علامه در آیه ۲۰۰ آل عمران، یک جرقه یا برداشت جزئی نبوده، بلکه بخشی از یک کلان‌نظریه منسجم است. علامه در مقاله ولایت و زعامت، ساختار اداره جامعه اسلامی در عصر غیبت را به دو لایه تقسیم می‌کند:

- احکام ثابت الهی (شریعت): این احکام غیرقابل تغییرند و هیچ‌کس (حتی حاکم) حق دستکاری در آن‌ها را ندارد.

- احکام متغیر (حوادث واقعه): این‌ها تصمیمات اجرایی، سیاسی، اقتصادی و جنگی هستند که متناسب با مقتضیات زمان تغییر می‌کنند. علامه صراحتاً می‌نویسد

۱. جمعی از دانشمندان، مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت سه‌لایه انتشار، ۱۳۴۱، مقاله ولایت و زعامت در اسلام. در آینده ضمن معرفی بیشتر این کتاب مطالب دیگری را نیز از آن نقل خواهم کرد.



اختیار این بخش به «ولی امر» واگذار شده است، اما این امر باید این تصمیمات را از طریق «شورا» و تبادل نظر با نخبگان و جامعه اتخاذ کند.

علامه در این مقاله تحت عنوان نکته پنجم سؤالاتی را مطرح می‌کند و به برخی از آن‌ها پاسخ می‌دهد که قابل دقت و تأمل است:

«آیا ولایت از آن همهٔ مسلمین است یا عدول مسلمین یا متعلق است به فقیه (به اصطلاح امروزی)؟ در صدر اسلام فقیه به کسی اطلاق می‌شد که به همه علوم دینی در اصول و فروع و اخلاق مجهز باشد نه تنها مسائل فروع دین، چنان که اکنون مصطلح است. در صورت سوم آیا متعلق به هر فقیه است که در صورت تعدد و کثرت هر کدام از آن‌ها به هر اندازه اقتدار پیدا کند تصرفاتش نافذ و غیر قابل نقض می‌باشد؟ یا متعلق است به فقیه اعلم؟ مسائلی است که از طرز بحث فعلی ما بیرون است و در فقه باید حل شود.

آن چه از نقطه نظر بحث این مقاله می‌توان استنتاج نمود این است که حکم فطرت به لزوم وجود مقام ولایت در هر جامعه‌ای بر اساس حفظ مصالح عالیه جامعه مبتنی است، اسلام نیز پایه‌ای فطرت پیش می‌رود. نتیجه این دو مقدمه این است که فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است برای این مقام متعین است و در این که اولیای حکومت باید زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه بوده باشند کسی تردید به خود راه نمی‌دهد.

اکنون باید دید آیا جامعه اسلامی در صورتی که وسعت پیدا کرده و دارای منطقه‌های مختلف و ملیت‌ها و قومیت‌های متنوع بوده باشد (چنان که در این اعصار همان طور است) باید تحت یک ولایت و حکومت اداره شود؟ یا به حسب اختلاف مناطق و ملیت‌ها حکومت‌های مختلفی تأسیس شود؟ یا حکومت‌های مؤتلف و متحدی که تحت نظر یک حکومت مرکزی یا سازمانی نظیر سازمان ملل متحد اداره شوند باید تشکیل داد؟

طرح‌هایی است که در شریعت اسلام دستوری مربوط به تعیین یکی از آن‌ها وارد نشده است و حقاً هم نباید وارد شود. زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابت‌ه دین است، و طرز حکومت با تغییر و تبدل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است»^۱.

قبل از نتیجه‌گیری از سخنان علامه طباطبایی باید یادآوری کنیم که در بیان فوق علامه چند نکته ضمنی مطرح شده که دقت در آن‌ها خیلی ضروری است. در سؤال اول مطرح کرده‌اند که: "فقیه" در صدر اسلام با فقیه به اصطلاح امروزی از نگاه معنا و قلمرو متفاوت است. درک درست

۱. مرجعیت و روحانیت، تهران، پیشین، ص ۹۶ و ۹۷.



معانی واژه‌ها در نتیجه‌گیری و استنباط حکم بسیار تأثیر دارد. دوم این که در سؤال بعدی "تعدد فقها" یا "اعلم فقها" را مطرح کرده که متأسفانه ایشان وارد جواب نشده، اما این یکی از مباحث مهم اختلافی در بحث ولایت فقیه است. در سؤال سوم از «حکومت‌های مؤتلف و متحد» یاد کرده که اشاره به «حکومت فدرال» دارد و این اشاره برای ما بسیار معنا دار است و مهم‌تر از آن پاسخ ایشان است که فرموده: شریعت، اشکال و مدل‌های حکومت را تعیین نکرده، چون از موضوعات متغیر است و به حسب پیشرفت تمدن بشری، مدل‌ها و اشکال حکومت تغییر خواهد کرد و برای هر زمان و مکان باید متناسب با آن تصمیم گرفته شود.

نتیجه‌گیری از آثار علامه

با کنار هم قرار دادن المیزان و مقالات دیگر علامه طباطبایی، می‌توان گفت نظام سیاسی مورد نظر او در عصر غیبت، یک «نظام امامت-امت شورایی» است. در این مدل:

(۱) مشروعیت شروط حاکم و قوانین کلان، مشروعیت الهی است.

(۲) مشروعیت اعمال قدرت و تعیین شخص حاکم، مردمی و انتخابی است.

(۳) شیوه اداره جامعه، شورایی و بر اساس مصلحت زمان است.

علامه در مقاله «ولایت و زعامت» تصریح می‌کند که در شریعت اسلام، شکل و فرم ثابتی برای ساختار حکومت تعیین نشده است؛ زیرا شریعت فقط متضمن «مواد ثابت» دین است، در حالی که «طرز حکومت با تغییر و تبدل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن، قابل تغییر است».

بر اساس این مبنا، نگاه علامه را می‌توان در چند لایه بازخوانی کرد:

الف- پویایی ساختار حکومت در گذر زمان

علامه طباطبایی معتقد است نباید فرم اجرایی حکومت را به یک قالب سنتی یا تاریخی خاص (مثل خلافت یا امارت به شکل‌های قدیمی آن) محدود کرد. از نظر او، جامعه اسلامی حق دارد و باید متناسب با پیچیدگی‌های جهان معاصر، رشد تمدن، و نیازهای روز، «طرز و قالب ساختاری حکومت» را به‌روزرسانی کند، مشروط بر این که اصول سیره نبوی (عدالت و اجرای احکام خدا) حفظ شود.

ب- معیارهای سه‌گانه ثابت برای انتخاب طرز حکومت

علامه در همین مقاله تبیین می‌کند که مردم در هر عصر برای طراحی و انتخاب فرم حکومت خود، آزاد مطلق نیستند، بلکه باید قالب حکومت را بر اساس سه اصل ثابت شرعی تنظیم و تعیین کنند:



- حفظ اتحاد و اتفاق: شکل حکومت نباید جامعه اسلامی را دچار تفرقه کند.
- رعایت مصلحت اسلام و مسلمین: ساختار برگزیده‌شده باید بیشترین کارآمدی را برای حفظ منافع مردم داشته باشد.
- مرزهای اعتقادی: ساختار حکومت باید بر مدار عقیده اسلامی شکل بگیرد، نه مرزهای نژادی یا جغرافیایی صرف^۱.

ج- واگذاری «حق انتخاب شکل حکومت» به مسلمین

با توجه به این که شکل ثابتی از سوی دین دیکته نشده، این خود جامعه اسلامی است که در عصر غیبت وظیفه دارد با اندیشه‌ورزی، شورا و انتخاب، مناسب‌ترین و کم‌دردسرت‌ترین مدل حکومتی را که بتواند عدالت اجتماعی را محقق کند، برای خود طراحی و مستقر سازد.

این نگاه علامه طباطبایی بسیار پیشرو است؛ چرا که میان «دین» (که اصول و اهداف ثابت دارد) و «سازوکار اجرایی قدرت» (که امری متغیر و تمدنی است) تفکیک قائل می‌شود و دگرگونی فرم حکومت را متناسب با تحولات زمانه به رسمیت می‌شناسد.

انطباق نظریه علامه طباطبایی با نظریه آیت‌الله منتظری

نظریه سیاسی آیت‌الله منتظری (نظریه انتخاب یا ولایت انتخابی فقیه) و ساختار مجلس خبرگان رهبری در قانون اساسی، انطباق بالایی با این فراز از اندیشه علامه طباطبایی دارند.

الف- انطباق با نظریه آیت‌الله منتظری (ولایت انتخابی فقیه)

آیت‌الله منتظری در کتاب مفصل فقهی خود، دراسات فی ولایة الفقیه، دقیقاً بر همین مبنا استدلال می‌کند. وجه تشابه اندیشه او با فراز مورد اشاره شما از علامه طباطبایی در چند نقطه کلیدی است:

نفی انتصاب فردی: آیت‌الله منتظری معتقد بود خداوند در عصر غیبت شخص خاصی را به عنوان حاکم منصوب نکرده است؛ بلکه «شروط و توصیفات» حاکم (مانند فقاہت، عدالت و تدبیر) را مشخص کرده است.



نقش تشریعی رأی مردم: از نظر او، فعلیت یافتن ولایت و مشروعیت حقوقی حاکم، مشروط به انتخاب و بیعت مردم است. این همان معنای عبارت علامه است که فرمود: «أَنَّ عَلَيْهِمُ التَّعْيِينَ الْحَاكِمُ فِي الْمَجْتَمَعِ».

حکومت به مثابه عقد و قرارداد: در این دیدگاه، رابطه حاکم و ملت یک نوع قرارداد دوطرفه در چارچوب شریعت است که در آن امت، فقیه واجد شرایط را برای اداره جامعه انتخاب می‌کند.

ب- جایگاه مجلس خبرگان رهبری در این مدل

مکانیزم تعبیه شده در قانون اساسی ایران (مجلس خبرگان) را می‌توان بازتابی ساختاریافته از همین تفکر دانست که با نظر علامه طباطبایی تضادی ندارد:

تعیین حاکم از طریق وکلای ملت: در جوامع بزرگ معاصر، امکان رأی‌گیری مستقیم توده‌ای برای تشخیص یک مجتهد اعلم و عادل بسیار دشوار است. مجلس خبرگان به عنوان نهادی متشکل از نخبگان و فقیهان منتخب مردم، وظیفه این «تعیین» را بر عهده دارد. در واقع مردم با واسطه خبرگان، حاکم خود را تعیین می‌کنند.

کشف شروط + انشای ولایت: در نگاه انتخابی، کار خبرگان صرفاً «کشف و شناسایی» فردی که از قبل منصوب شده نیست؛ بلکه خبرگان به نمایندگی از امت، واجد شرایط‌ترین فرد را بررسی کرده و با رأی خود، او را به مقام رهبری و ولایت «تعیین» و منصوب می‌کنند. این مکانیزم با قید «علی سیره رسول الله» در کلام علامه نیز همخوانی دارد؛ چرا که تضمین می‌کند فرد منتخب حتماً واجد شرایط دینی برای اجرای سیره نبوی است.

ج- یک تفاوت ظریف تاریخی

اگرچه مدل مجلس خبرگان با مدل انتخاب مدنظر علامه تضادی ندارد، اما یک نکته ظریف در سیر تطور این بحث وجود دارد:

در تفکر رسمی و حاکم بر مجلس خبرگان (که بیشتر مبتنی بر نظریه انتصاب است)، رأی مردم و خبرگان صرفاً جنبه «کشف حاکم منصوب از طرف امام زمان» و اعطای مقبولیت اجرایی به او را دارد.

اما در مبنای علامه طباطبایی در این آیه و تفکر آیت‌الله منتظری، رأی مردم دخالت مستقیم در «اعطای اصل حق حکمرانی» به فقیه دارد.



بنابراین، ساختار مجلس خبرگان به عنوان یک ابزار اجرایی و حقوقی، پتانسیل کامل برای پیاده‌سازی نظر علامه طباطبایی را دارد، هرچند که در تفسیر فقهی پشتوانه آن میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد.

جایگاه خالی سه ضلع مثلث علامه طباطبایی، شهید صدر و شهید مطهری

زمانی که من آثار این سه شخصیت را مطالعه می‌کردم همیشه در ذهن من یک برداشت ایجاد می‌شد که عبارت است از: تشابه دغدغه‌ها و دل‌نگرانی‌های آنان در مورد نحوه مقابله با اندیشه و مکتب‌های فکری زمان، پاسخ به شبهات و ارائه طرح و راه‌حل برای چالش‌های موجود در برابر اندیشه اسلامی مخصوصاً روش کلاسیک حوزه. تألیف کتاب‌هایی مانند: اصول فلسفه و روش رئالیسم، فلسفتنا، اقتصادنا، الاسلام یقود الحیات، تفسیر المیزان، جهان بینی اسلامی و ارائه نظریات در مورد نظام سیاسی و اقتصادی اسلام و طرح‌های اصلاحی در مورد حوزه، اجتهاد و فقهات، همگی اجزای مختلف یک روند را نشان می‌دهد.

از این رو به باور من اگر شخصیت‌هایی مانند علامه طباطبایی و شهید سید محمدباقر صدر و شهید مطهری تا زمان ما حیات می‌داشتند، با توجه به دیدگاه روشن و تسلط فکری نواندیشانه‌شان، برای گره‌های کور تفوریک امروز متناسب با شرایط زمانه حتماً راهکارهای نظری و عملی روشنی ارائه می‌کردند. واقعا تصور حضور هم‌زمان علامه طباطبایی، شهید مطهری و شهید صدر در شرایط کنونی جهان (سال ۲۰۲۶)، افق‌های فکری هیجان‌انگیزی را ترسیم می‌کند. این سه متفکر، ضلع‌های مثلثی را تشکیل می‌دادند که دقیقاً برای حل همین بن‌بست طراحی شده بود: فلسفه اعتباریات علامه، نظام‌سازی فقهی صدر، و تبیین‌های اجتماعی مطهری. اگر آن‌ها امروز حضور داشتند، به احتمال زیاد برای شکستن بن‌بست میان «سنت‌گرایی منجمد» و «تجدد غربی»، دست‌کم از سه مسیر کلیدی راهگشایی می‌کردند:

الف- ارتقای «منطقه الفراغ» شهید صدر به ساختارهای مدرن

شهید صدر نظریه «منطقه الفراغ» (منطقه آزادی قانون‌گذاری) را مطرح کرد؛ یعنی بخش‌هایی از روابط اجتماعی که شریعت در آن‌ها حکم الزامی ثابت ندارد و وضع قانون در آن به حاکم و جامعه واگذار شده است.

اگر صدر امروز بود، با پیوند زدن این نظریه به فلسفه اعتباریات علامه، اثبات می‌کرد که ساختار تفکیک قوا، پارلمانتاریسم مدرن، بانکداری بدون ربا و سیستم‌های نظارت بر قدرت، جزو همین «امور



اعتباری و تغییرپذیر» هستند که جامعه اسلامی مکلف به طراحی مدرن آن‌هاست، بدون اینکه به دین آسیبی برسد.

ب- بازسازی مفهوم «بیعت و شورا» با ابزارهای حقوقی معاصر

شهید مطهری در کتاب پیرامون جمهوری اسلامی تأکید فراوانی بر آزادی، دموکراسی و حق انتخاب مردم در چارچوب اسلام داشت. حضور امروز آن‌ها منجر به فرموله کردن نظریه «خلافت مردم و شهادت انبیا» (نظریه ناتمام شهید صدر) می‌شد. آن‌ها نشان می‌دادند که «شورای مسلمین» در زمان غیبت، دیگر یک جلسه ساده میان ریش‌سفیدان نیست؛ بلکه می‌تواند متناسب با شرایط زمان و مکان، در قالب نهادهای مدنی، تحزب، رفراندوم‌های تخصصی و ساختارهای شفاف دیجیتال برای نظارت بر حاکمان بازتعریف شود.

در همین رابطه نظر شهید صدر در الاسلام یقود الحیات بسیار جالب و معنا دار است در مورد این‌که «مجلس اهل حل و عقد» که در تاریخ گذشته اسلام از آن یاد شده، در شرایط معاصر همین شوراها یا پارلمان‌های امروزی هستند که می‌توانند به نمایندگی از «امت» و در "منطقه الفراغ" تصمیم بگیرند و به قانون‌گذاری بپردازند.

ج- تفکیک قاطع میان «دین» و «برداشت‌های تاریخی از دین»

بزرگ‌ترین مانع سنت‌گرایی، مقدس‌سازی شکل‌های سنتی اداره جامعه است (مانند یکی دانستن حکومت اسلامی با مدل‌های تاریخی خلافتی یا پادشاهی مشروطه).

شهید مطهری با قدرت تبیین خود و علامه با عمق فلسفی‌اش، به جامعه معاصر نشان می‌دادند که «عدالت» و «توحید» اصول ثابت و قدسی دین هستند، اما «فرم بوروکراسی، روش مالیات‌گیری، و مدل تفکیک قوا» امور تمدنی و بشری هستند. آن‌ها با این تفکیک، هراس بدنه سنتی از ابزارهای مدرن مدیریت جامعه را از بین می‌بردند.

در واقع، این سه اندیشمند به جای نفی مدرنیته یا هضم شدن در آن، به دنبال «مدرنیته بومی و درون‌زا» بودند؛ یعنی استفاده از ابزارهای عقلانی روز برای تحقق اهداف ثابت الهی.

نکته مهم به نظر من این است که بدنه سنتی حوزه در طول تاریخ نشان داده است که در نهایت خود را با واقعیت‌های موجود و نظریات تثبیت‌شده کلامی و فقهی تطبیق می‌دهد؛ اما گره اصلی و چالش بنیادین در عصر حاضر، «بحران ناکارآمدی اجرایی» و «فقدان نهادسازی مدرن و منطقی» است.



اگر متفکرانی چون علامه طباطبایی، شهید مطهری و شهید صدر امروز در سال ۲۰۲۶ در میان ما بودند، احتمالاً تمرکز اصلی خود را از بحث‌های صرفاً انتزاعی و فقهی، به سمت «فلسفه مضاف»، «فقه حکومتی عینی» و «طراحی سازوکارهای کارآمد» معطوف می‌کردند.

بر اساس منطق فکری این بزرگان، مواجهه با این بحران ناکارآمدی اجرایی نیازمند بازتعریف ساختارها در چند لایه کلیدی است:

۱. عبور از «فقه فردی» به «فقه نظامات و نهادها» (امتداد نگاه شهید صدر)

بزرگ‌ترین عامل ناکارآمدی اجرایی این است که می‌خواهیم جامعه پیچیده معاصر را با احکامی اداره کنیم که برای سطح روابط فردی یا بسیط گذشته طراحی شده‌اند.

شهید صدر با ارائه راهکار مدرن در اقتصادنا نشان داد که اسلام دارای «نظام اقتصادی» است، نه فقط احکام پراکنده خرید و فروش. امروز اگر آن‌ها بودند، این منطق را به «نظام سیاسی»، «نظام اداری» و «نظام مدیریت شهری» تعمیم می‌دادند. نهادسازی نوگرایانه یعنی طراحی ساختارهایی که بر اساس تخصص، تفکیک وظایف و مکانیزم‌های خودکنترل کار کنند، نه صرفاً بر اساس توصیه اخلاقی به کارگزاران.

۲. زمینی و علمی کردن «اعتبارات اجرایی» (امتداد نگاه علامه طباطبایی)

وقتی علامه طباطبایی فرم حکومت، بروکراسی و ابزارهای مدیریتی را جزو «اعتبارات متغیر» جامعه می‌داند، به این معناست که این امور قداست ذاتی ندارند و باید بر اساس «عقلانیت ابزاری و تجربی بشر» مدیریت و مهندسی شوند.

ناکارآمدی زمانی رخ می‌دهد که ما یک فرم اداری ضعیف یا یک سیاست غلط را رنگ و بوی قدسی بدهیم و نقد آن را تضعیف دین بشماریم. در نگاه علامه، ساختارهای اجرایی (مانند سیستم‌های نظارتی، ساختار پارلمان یا مدل‌های توسعه) باید کاملاً علمی، معقول، پویا و بازخوردپذیر طراحی شوند تا بتوانند مدام خود را اصلاح کنند.

۳. نهادینه کردن تفکر سیستمی و شایسته‌سالاری (امتداد نگاه شهید مطهری)

شهید مطهری بارها بر این نکته تأکید داشت که مدیریت و اجتهاد در اسلام، نیازمند «علم و تدبیر» است و تقوای فردی به تنهایی برای مدیریت جامعه کافی نیست. سازوکار سیاسی نوگرایانه باید به گونه‌ای طراحی شود که تخصص، شفافیت، و شایسته‌سالاری در آن نهادینه باشد. طراحی قانون اساسی مدرن و مکانیزم‌های مدرن «توزیع قدرت»، «تفکیک قوا»، «آزادی مطبوعات به عنوان



ناظران جامعه» و «حزب‌های پاسخگو»، دقیقاً همان راه‌های منطقی هستند که برای تحقق سیره عدالت‌محور نبوی (که علامه بر آن تأکید داشت) حیاتی هستند.

بنابراین، گام اساسی برای خروج از بن‌بست کنونی، پذیرش این واقعیت است که «دین، اهداف و ارزش‌های کلان را تعیین می‌کند (مانند عدالت، نفی استثمار و کرامت انسانی)، اما علم، عقلانیت روز و تجارب بشری، سازوکارهای اجرایی و نهادی را برای رسیدن به آن اهداف طراحی می‌کنند».

مبحث پنجم - نوع دوم حکومت اسلامی در عراق و افغانستان از دیدگاه آیت‌الله

فیاض

همانطور که در قسمت قبلی توضیح دادم آیت‌الله العظمی فیاض، حکومت اسلامی را در زمان غیبت امام معصوم، بر دو نوع می‌داند. در نوع اول در رأس حکومت، فقیه جامع الشرایط قرار دارد زیرا ولی‌آمر مسلمین برای دوره غیبت نه با نام مشخص بلکه با بیان ویژگی‌ها و صفات در قالب فقیه جامع الشرایط که از جمله شرایط او اعلمیت است، معین شده است و همان گونه که ولایت رسول خدا و ائمه اطهار (ع) از سوی خداوند تعیین شده است، همین‌طور، ولایت فقیه جامع الشرایط در زمان غیبت نیز از سوی خداوند تعیین گردیده است.

آیت‌الله فیاض بر این باور است که این نوع حکومت در زمان معاصر تنها در ایران به رهبری امام خمینی به عنوان ولی فقیه ایجاد شده است. اما این نوع حکومت فعلاً در کشورهای دیگر قابل تطبیق نیست.

دلایل عدم امکان هم چند چیز است:

اول این که در کشورهای دیگر ترکیب جمعیتی مختلط از مذاهب شیعه و سنی است و در این حالت نمی‌توان حکومت ولایت فقیه را بر اهل سنت هم تحمیل کرد.

دلیل دوم این است که ممکن است در کشوری اصلاً ولی فقیه جامع الشرایط وجود نداشته باشد تا در رأس حکومت قرار گیرد.

سوم این که ممکن است فقیه واجد شرایط هم وجود داشته باشد ولی او نخواهد در رأس حکومت قرار گیرد. از این رو در این نوع کشورها مانند عراق و افغانستان نمی‌توان حکومت ولایت فقیه را به اجرا گذاشت. اما حکومت اسلامی از نوع دوم امکان پذیر است.



آیت‌الله فیاض با تعریف نوع دوم حکومت اسلامی اشاره می‌کند که در عراق کنونی باید حکومت اسلامی از نوع دوم تطبیق شود و همچنین اضافه می‌کند که حکومت کنونی افغانستان (دوره جمهوریت اخیر) نیز حکومت اسلامی از نوع دوم است.

برای توضیحات بیشتر در ابتدا متن بیانات آیت‌الله فیاض را در این رابطه ترجمه می‌کنم و سپس برخی از مسائل را بیشتر توضیح خواهم داد. آیت‌الله فیاض به تاریخ ۹ محرم الحرام ۱۴۲۵ هجری در یک بیانیه مفصل به تعریف حکومت اسلامی پرداخته و موضوعات متعددی را مطرح کرده است که در این جا در حد ضرورت بخشی از این بیانیه را راجع به دو نوع حکومت اسلامی مطالعه می‌فرمایید.

تعریف حکومت اسلامی

«برای تعریف حکومت اسلامی باید به چند نقطه مهم اشاره کنیم:

دو مدل حکومت اسلامی

حکومتی که به نام حکومت اسلامی نامیده می‌شود، از نگاه موضوع و ماهیت بر دو نوع مختلف است:

۱. نوع نخست، حکومت اسلامی‌ای است که در رأس آن فقیه جامع‌الشرایط به شمول شرط اعلی‌ت قرار دارد و او بالاترین مقام در آن است. جمهوری اسلامی در ایران که آقای خمینی آن را تأسیس کرد، از این نوع حکومت اسلامی است؛ زیرا ایشان در رأس این حکومت قرار داشت و از صلاحیت‌های وسیعی در این حکومت برخوردار بود.

۲. نوع دوم از حکومت اسلامی آن حکومتی است که در آن دین رسمی دولت، دین اسلام باشد و هر قانونی که مخالف اسلام باشد، مشروعیت نداشته و به‌طور کامل مردود باشد. بدین معنی که اسلام تنها منبع قانون‌گذاری باشد و هر قانونی مغایر با آن مردود دانسته شود؛ نه این که اسلام یکی از منابع یا منبع اصلی قانون‌گذاری باشد، چون در این صورت معنای آن این خواهد بود که قانون‌گذاری با استفاده از منبع دیگر هر چند در تضاد با اسلام، هم مجاز باشد، در حالی که چنین چیزی از نظر ملت مسلمان عراق و علما و همه مراجع، پذیرفتنی نیست. بلی وضع قانونی که مخالف اسلام نباشد مجاز است. این نوع حکومت، هم حکومت اسلامی است ولی در رأس آن فقیه قرار ندارد و از همین رو از نوع نخست حکومت اسلامی تمایز پیدا می‌کند»^۱.

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، بیانات و توجیهات، چاپ پنجم، عراق، ۱۴۳۰ هجری؛ پیشین، ص ۳۱ و ۳۲.



حکومت‌های اسلامی در عراق و افغانستان

آیت‌الله فیاض بعد از تعریف هر دو نوع حکومت اسلامی گفته است که حکومت اسلامی مورد نظر در عراق از نوع دوم است و در افغانستان نیز همین نوع حکومت ایجاد شده است. ترجمه متن بیانات ایشان چنین است:

«با درک تفاوت بین دو مدل حکومت اسلامی، باید گفت آنچه خواسته اکثریت ملت مسلمان عراق اعم از شیعه و سنی و خواسته مراجع بزرگ و علمای بزرگوار است، حکومت اسلامی از نوع دوم است، نه نوع نخست که در ایران موجود است؛ زیرا حکومت اسلامی از طراز موجود در ایران، در عراق قابل تطبیق نیست؛ چون معلوم است که ملت عراق مرکب از اقوام و مذاهب مختلف است. افزون بر این که در اینجا ولی‌فقیه‌ای که در رأس حکومت قرار گیرد و حکومت را بر اساس ولایت فقیه بنا نهد وجود ندارد و مراجع موجود در نجف اشرف و در رأس آنان آقای سیستانی (حفظه الله) به هیچ صورت، حتی اگر از آنان تقاضا هم شود، نمی‌خواهند در امور حکومت دخالت کرده و ریاست آن را به‌طور مستقیم به عهده بگیرند؛ زیرا آنان بر این باورند که در شرایط حاضر و به‌منظور استقرار اوضاع و ایجاد ثبات و امنیت، وظیفه آنان این است که مردم را به‌سوی آنچه مصلحت ملت ایجاب می‌کند، ارشاد و هدایت کنند و همه طیف‌ها و اقشار گوناگون ملت را به اتحاد و تحکیم صفوف خود دعوت کنند.

این مدل از حکومت، مانند حکومتی است که در افغانستان تشکیل شده است. حکومت افغانستان، حکومت اسلامی‌ای از نوع دوم است؛ زیرا دین دولت، دین اسلام است و هر نوع قانون مخالف اسلام مشروعیت نداشته و کاملاً مردود است.

به همین جهت ما از تحلیل‌گران سیاسی و اصحاب جراید و شبکه‌های ماهواره‌ای می‌خواهیم که بین این دو نوع حکومت اسلامی فرق بگذارند و به گل‌آلود ساختن آب نپردازند و هرکسی را که در عراق طرفدار حکومت اسلامی است، متهم به این نکنند که حکومت اسلامی از طراز ایران را می‌خواهد؛ بنابراین بدون تحقیق و دلیل و از روی حدس و گمانه‌زنی، کسی را متهم نکنند.^۱

آیت‌الله فیاض سپس در رابطه با نوع دوم حکومت اسلامی به دو نکته دیگر در باره حقوق اقلیت‌ها و قانون‌گذاری در منطقه الفراغ نیز پرداخته است که متن آن چنین است:

۱. بیانات و توجیهات، پیشین، ص ۳۲ و ۳۳.

**حقوق اقلیت‌ها:**

حقوق اقلیت‌های دینی در عراق در سایه نظام اسلامی محفوظ و مصون است؛ زیرا آنان در انجام مراسم دینی و اقامه شعائر خود در کلیساها آزاد هستند؛ زیرا همه اقلیت‌ها در کشورهای آزاد و دموکراتیک اسلامی و غیر اسلامی مانند اقلیت‌های مسلمان در آمریکا و اروپا، در انجام وظایف دینی و اقامه شعائر خود در مساجد و حسینیه‌ها آزاد هستند و هیچ مانعی برای آنان وجود ندارد جز قانون و نظام عمومی و دائمی دولت. نظم عمومی برای همه یکسان است؛ زیرا هر فرقه و گروهی در عمل به وظایف دینی و احوال شخصیه خود اعم از مدنی و دینی، در صورتی که با نظام عمومی دولت در تضاد نباشد، آزاد هستند.

خلاصه کلام این است که بین قانون عمومی و دائمی دولت و قانون احوال شخصیه مدنی یا دینی هر گروه از گروه‌های دینی ملت تضاد و منافاتی وجود ندارد، مشروط بر این که دولت با این قوانین بازی نکند و تغییراتی مانند تصویب قانون تساوی مرد و زن در ارث و دادن اختیار طلاق به دست هر دو نفر مرد و زن ایجاد ننماید.

منطقه فراغ:

در شریعت مقدس اسلامی، ساحه‌ای به نام منطقه فراغ وجود دارد. منظور از منطقه فراغ، عرصه‌ای است که نص الزام‌آوری از کتاب و سنت وجود ندارد و بر اباحه اولیه خود باقی است و هیچ مانعی وجود ندارد که در این عرصه‌ها، در قلمرو امور مربوط به اقتصاد، آموزش، اداره وزارت‌ها و ولایات و امور امنیت، اردو و پولیس و غیره، برحسب شرایط و نیازهای زمان و منافع عمومی کشور، قانون وضع شود و این قانون مخالف اسلام نیست تا مردود تلقی شود.^۱

در حکومت اسلامی نوع دوم صلاحیت قانون‌گذاری به عهده کیست؟

با توجه به این که در حکومت اسلامی از نوع دوم در رأس حکومت، ولی فقیه قرار ندارد، این سؤال ایجاد می‌شود که با توجه به این که در اسلام قانون‌گذاری از صلاحیت‌های فقیه جامع الشرایط است، پس در غیاب فقیه، مبنای مشروعیت قانون‌گذاری در این حکومت چیست؟ آیت‌الله فیاض بر این باور است که قانون‌گذاری از صلاحیت پارلمان است اما باید با نظارت فقیه جامع الشرایط انجام شود و فقیه به پارلمان اختیار و صلاحیت بدهد.

۱. بیانات و توجیهات، پیشین، ص ۳۴.



آیت‌الله فیاض در یکی از بیانات دیگر خود که به تاریخ ۳۰ صفر ۱۴۲۶ هجری «حکومت مناسب برای عراقی‌ها» را تشریح کرده و در مورد حکومت اسلامی عصر پیامبر سخن گفته و این که آن حکومت در شرایط زمان خود یک حکومت بسیار ساده بوده و برای زمان حاضر که حکومت به یک پدیده بسیار پیچیده و پیشرفته تبدیل شده، قابل تطبیق نیست. اما در زمان حاضر شریعت برای حکومت اجازه داده که در منطقه فراغ، قانون‌گذاری کند و بدین مناسبت سؤال فوق را مطرح کرده و به آن چنین پاسخ گفته است.

«اما سؤالی که باید بدان پاسخ گفته شود این است که درست است که شریعت اجازه داده است که در منطقه فراغ، قانون وضع شود، اما این اجازه از جانب شرع به حاکم شرعی در دولت اسلامی یعنی ولی‌آمر داده شده و نه به هر دولتی و یا به هر شخص دیگری. پاسخ این است که بلی حکم اولی در اسلام همین است چون اختیارات در عصر غیبت از سوی شریعت به حکومت اسلامی به رهبری ولی فقیه واجد شرایط از جمله اعلم بودن داده شده است. اما حکومت اسلامی که ولی فقیه در رأس آن نیست، مانند عراق، این اختیار را از جانب شریعت به عنوان اولی ندارد. اما با این حال یک فقیه واجد شرایط می‌تواند این اختیار را به حکومت اعطا کند. در این صورت مجلس پارلمان می‌تواند در زمینه‌های خلاء قانونی، مطابق با مقتضیات زمان و نیازهای جامعه در تمام عرصه‌های دولتی با توجه به مصالح عمومی کشور قانون وضع کند، مشروط بر این که در تصویب قوانین و مقررات در منطقه فراغ به قوانین فرانسه، آلمان یا سایر قوانین موضوعه تکیه نکند و این امر باید زیر نظارت فقیه جامع الشرایط باشد»^۱.

در این مورد نظر آیت‌الله فیاض کاملاً مشابه به نظری است که شهید سید محمدباقر صدر در آخرین نوشته‌ها و طرح‌های خود در مورد حکومت اسلامی در کتاب «الاسلام یقود الحیات» ارائه کرده است. شهید صدر بر این باور است که در زمان ما خلافت یا جانشینی خداوند به مردم واگذار شده، اما مرجعیت باید نظارت داشته باشد و به همین جهت مصداق شرعی و قانونی «مجلس اهل حل و عقد» که در تاریخ گذشته اسلام مطرح بوده، همین «پارلمان» امروزی است که توسط مردم انتخاب می‌شوند و از مردم نمایندگی می‌کنند و به عنوان قوه مقننه در منطقه الفراغ صلاحیت قانون‌گذاری دارد. اما این قوانین باید به تأیید فقیه و مرجع صالح برسد زیرا مرجع صالح بر نحوه اعمال خلافت و حاکمیت توسط مردم باید نظارت داشته باشد. نظریه شهید صدر یکی از بهترین نظریات

۱. بیانات و توجیهات، پیشین، ص ۶۱.



معاصر در باره حکومت اسلامی است که گوشه‌هایی از آن را در این بحث‌ها مطرح کرده ایم اما در فرصت مناسب باید در مورد جزئیات آن مطالعه بیشتر صورت گیرد.^۱

آیت‌الله فیاض و ویژگی‌های قانون اساسی عراق

بر اساس آنچه گفته شد آیت‌الله فیاض حکومت دوره جمهوری در افغانستان را اسلامی می‌داند و در مورد عراق هم در سال‌هایی که رژیم قبلی عراق سقوط کرد و باید قانون اساسی جدید وضع می‌شد، از مجلس شورای ملی یا مؤسسان عراق خواسته است که در قانون اساسی جدید عراق، نوع دوم حکومت اسلامی را در نظر بگیرند و از این جهت می‌توان ادعا کرد که آیت‌الله فیاض از شخصیت‌هایی است که به عنوان یک مجتهد جامع الشرایط و یک مرجع تقلید جهانی شیعیان و از آدرس حوزه بزرگ نجف، در معماری نظام سیاسی جدید و قانون اساسی جدید عراق نقشی بسیار مؤثر و سازنده داشته است. با توجه به این موقف، آیت‌الله فیاض در مورد قانون اساسی عراق بر نکات ذیل تأکید داشت:

اول: قانون اساسی عراق باید توسط نمایندگان ملت وضع شود، زیرا سرنوشت حال و آینده این ملت وابسته به این قانون اساسی است و هرگاه قانون توسط نمایندگان ملت وضع نشود، در آینده مورد انتقاد و اعتراض قرار خواهد گرفت.

دوم: از آنجا که قانون اساسی، قانون همه مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل دهنده ملت اعم از شیعه و سنی و کرد و ترکمن و مسیحی و آشوری و صابئه و غیره است، باید به گونه‌ای وضع شود که حقوق تمام گروه‌های ملت به شمول اقلیت‌ها در آن حفظ و رعایت شود.

سوم: باید از میان اهل خبره و افراد نیک‌نام و امانت‌دار و دین‌مدار، افراد شایسته از نگاه علمی و فرهنگی و دینی و تخصص در موضوع برای تدوین قانون اساسی انتخاب شوند.

آیت‌الله فیاض در ادامه، در مورد ویژگی‌های جامعه عراق و شیوه قانون‌گذاری و ویژگی‌های قانون اساسی آینده عراق چنین گفته است:

«عراق یک کشور معمولی نیست، بلکه کشوری با تمدن غنی اسلامی، سرزمین انبیا و اوصیاء، دارای مراقد ائمه اطهار (ع) و امامان اهل سنت و دارای حوزه علمیه بزرگ اسلامی با بیش از هزار سال

۱. شهید سید محمدباقر صدر، الاسلام یقود الحیات، لمحہ فقہیہ تمہیدیہ عن مشروع دستور الجمهوریہ الاسلامیہ فی ایران و همچنین خلافت الانسان و شہادۃ الانبیاء.



سابقه است که هزاران مجتهد، مرجع، فقیه بزرگ، استاد، خطیب از همه کشورهای اسلامی از آن فارغ التحصیل شده‌اند و به همین دلیل است که عراق کانون توجه جهان اسلام است. بنا بر این مقامات و اعضای مجلس شورای ملی باید این ویژگی‌های خاص را در تدوین قانون اساسی دایمی در نظر بگیرند چون آنان مسئول درجه اول هستند و مسئولیت آنان در برابر خدا و ملت مسلمان شان ایجاب می‌کند در منطقه فراغ، بر اساس منابع خارجی و بیگانه به قانون‌گذاری نپردازند زیرا این کار تحقیر اسلام و به حاشیه راندن نقش آن است. همچنین تحقیر هویت اسلامی مردم عراق است. با توجه به این که شریعت اسلام به آن‌ها اجازه می‌دهد طبق مقتضیات زمان و نیازهای آن و بر اساس مصالح عمومی در منطقه فراغ قانون وضع کنند، پس هیچ توجیهی برای وضع قانون بر مبنای منابع خارجی ندارند زیرا این کار برای ملت مسلمان عار و ننگ است. بنا بر این روشن می‌گردد که معنای منحصر بودن اسلام به عنوان منبع قانون‌گذاری این است که اسلام ما را از سایر منابع بی‌نیاز می‌گرداند.

با توجه به این مقدمه مجلس شورای ملی به موجب مسئولیتی که از جانب خداوند متعال و مردم بر دوش آن‌ها گذاشته شده است، باید نکات اساسی زیر را در قانون اساسی جدید در نظر بگیرند:

اول: اسلام دین رسمی عراق است.

دوم: دین اسلام تنها منبع قانون‌گذاری است و به وضع قانونی مغایر با معتقدات و احکام شرعی مورد اتفاق بین پنج مذهب اسلامی اجازه داده نمی‌شود.

سوم: پیروان هر مذهبی در این کشور آزادند که به عقاید مذهبی و دینی خود عمل کنند و در مساجد و حسینیه‌ها و در احوال شخصیه مدنی خود در چارچوب قانون یعنی در محدوده‌ای که شرع و قانون اجازه می‌دهد، مراسم مذهبی خود را انجام دهند و نباید از عمل به مذهب بهانه‌ای برای ایجاد آشوب در کشور و رعب برای مردم قرار داد.

چهارم: اقلیت‌های غیرمسلمان ساکن در این کشور در انجام مراسم مذهبی و مناسک خود در کلیساها و جاهای دیگر و در امور مدنی خود در حدود احکام قانون آزادی کامل دارند، همچون اقلیت‌های مسلمان که در کشورهای خارجی مانند آمریکا و غیره زندگی می‌کنند و در عمل به عقاید دینی و سنت‌های اسلامی و برگزاری شعایر و در احوال مدنی خود در حدود احکام قانون آزاد هستند.^۱

۱. بیانات و توجیهات، پیشین، ص ۶۴ الی ۶۶.



حکومت اسلامی معتدل و سازگار با شرایط اجتماعی و محیطی

آیت‌الله فیاض در اکثر نوشته‌ها و بیانات خود تأکید دارد بر این که اولویت اصلی این است که در کشور اسلامی حکومت نوع اول یعنی حکومت تحت رهبری فقیه جامع الشرایط ایجاد شود و اگر شرایط تشکیل چنین حکومتی موجود و موانع مفقود باشد، بر فقیه واجد شرایط، واجب است که در مشوره با علما و نخبگان حکومت را تشکیل بدهد. اما اگر شرایط اجتماعی و محیطی فراهم نباشد و یا موانع موجود باشند چنان که پیشتر دلایل آن را برشمردم- باید حکومت اسلامی از نوع دوم ایجاد شود، هرچند در رأس آن فقیه و مجتهد قرار نداشته باشد، ولی در این حالت وظیفه فقها و مراجع است که مردم را راهنمایی کنند تا حکومتی ایجاد شود که شریعت بر آن حاکم باشد.

آیت‌الله فیاض به هیچ صورت ایجاد یک حکومت صددرصد سکولار را تأیید نمی‌کند و بر این باور است که به هیچ صورت نباید در کشور اسلامی، نظامی مبتنی بر اساس غیردینی ایجاد شود و از این رو مدل دوم حکومت اسلامی را پیشنهاد می‌کند که ویژگی‌های عمده آن در سطور قبلی بیان گردید. بر این اساس آیت‌الله فیاض در پاسخ به یکی از سؤالات چنین گفته است:

«تشکیل دولت مبتنی بر حاکمیت دین در زمان غیبت، به دست مقام حاکم (فقیه جامع الشرایط) در زمان غیبت است. زیرا بر او است که اگر شرایط فراهم باشد و موانع وجود نداشته باشد، در مشوره و گفت‌وگو با علما، استادان، اندیشمندان، کارشناسان شایسته، امین و مخلص، به انتخاب اعضای حکومت بپردازد. البته این کار را باید بعد از بررسی دقیق و فراگیر سوابق و سوانح هر عضو و در نظر گرفتن میزان شایستگی او برای حکومت، تخصص، کفایت، پاکی، قاطعیت و امانت او، بدون در نظر گرفتن معیارهای مذهبی، حزبی، نژادی و خویشاوندی، انجام دهد. همچنین بر مقام حاکم (فقیه جامع الشرایط) است که سیستم «محاسبه» را در همه ارکان اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی، امنیتی، نظامی و سیاسی دولت، به وسیله کارشناسان امین و شایسته و مخلص تطبیق کند. با همین معیارها است که حکومت اسلامی از حکومت غیر اسلامی جدا می‌شود. زیرا در حکومت غیر اسلامی عوامل حزبی، مذهبی، نژادی و غیره حاکم است و نه پاکی، اهلیت و شایستگی. اما اگر برای تشکیل حکومت اسلامی، چالش‌ها و موانع وجود داشته باشد، وظیفه علما و مراجع بزرگوار است که مردم را ارشاد و هدایت کنند و تصمیم‌گیران را به تشکیل دولتی که شریعت اسلامی در آن حاکم باشد، دعوت کنند؛ نه حکومت سکولار مبتنی بر اساس غیر دینی. یعنی باید حکومت اسلامی از نوع دوم تشکیل شود.^۱

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، پیشین ص ۴۶.



اما در رابطه به آنچه مطرح شد در مورد نظارت فقیه یا مرجع تقلید، سؤال اساسی این است که اگر در کشور مورد نظر، فقیه واجد شرایط موجود نباشد و یا حاضر نشود در این امر مداخله کند، تکلیف چه خواهد شد و چگونه می‌توان معیار اسلامی بودن قوانین را فراهم ساخت؟

در چنین حالتی می‌توان سازوکاری را در نظر گرفت مانند دادگاه قانون اساسی و یا دادگاه عالی، که از مطابقت قوانین با قانون اساسی و از عدم مغایرت آن‌ها با احکام ثابت اسلام نظارت کند. چنان‌که در جمهوری اسلامی با وجود این که در رأس حکومت، فقیه قرار دارد، ولی مطابقت یا عدم مطابقت قوانین با احکام اسلام و قانون اساسی را "شورای نگهبان قانون اساسی" به عهده دارد و اگر در کشوری مانند افغانستان فقیه جامع الشرایط در رأس حکومت هم نداشته باشد، می‌توان از این سازوکار استفاده کرد.

مفاهیم سیاسی مشکک

البته پیش از طرح مسائل دیگر، می‌خواهم نکته مهمی را برای بحث مطرح کنم و از صاحب‌نظران انتظار دارم که در این مورد بیشتر دقت کنند و نظر بدهند و آن این است که به نظرم تعیین محتوای دینی یا ایدئولوژیک یک نظام سیاسی و به‌طور کلی مفاهیم مربوط به نظام سیاسی، اغلب به اصطلاح منطق و فلسفه، «مفاهیم مُشکک» هستند. شما می‌دانید که مفاهیم «متواطی» و «مُشکک» دو اصطلاح در منطق و فلسفه هستند که نحوه صدق یک مفهوم کلی را بر مصادیق مختلف بررسی می‌کنند که دو حالت دارد:

الف- مفهوم متواطی (توافق و تساوی): مفهومی است که صدق آن بر روی تمامی مصادیقش کاملاً یکسان و برابر است و هیچ تفاوتی از نظر شدت و ضعف یا تقدم و تاخر در مصادیق آن وجود ندارد. برای مثال، مفهوم "انسان" بر همه انسان‌ها به یک میزان صدق می‌کند.

ب- مفهوم مشکک (دارای شدت و ضعف): مفهومی است که صدق آن بر روی مصادیق مختلف، یکسان نبوده و دارای مراتب شدت و ضعف، اولویت یا تقدم است. مانند مفهوم "نور" که صدق آن بر نور شدید خورشید و نور ضعیف یک شمع یکسان نیست؛ یا مفهوم "وجود" که در فلسفه اسلامی (مخصوصاً حکمت متعالیه) دارای درجات و مراتب مختلف است.

در فلسفه، ماهیت به خودی خود یک امر متواطی در نظر گرفته می‌شود (مثلاً ماهیت انسان در همه افراد یکسان است)، در حالی که هستی و وجود یک حقیقت مشکک است.



در قالب این بحث فلسفی، من بر این باورم که بسیاری از مفاهیم مربوط به مقوله‌های دینی و سیاسی و اجتماعی مانند: حکومت اسلامی، حکومت سکولار، دموکراسی، سوسیالیسم، فدرالیسم و مانند آن مفاهیم مشکک و دارای مراتب و درجات هستند که در مرحله وجود خارجی خود، از نگاه مصادیق خارجی، طیفی وسیعی از صفر تا صد را شامل می‌شود و نمی‌توان هیچ مدلی را مدل صددرصد و بی‌عیب و نقص پنداشت.

از این رو ما در این مسائل نباید تابع نگرش صفر یا صد یعنی نگرشی که در آن حد وسطی وجود ندارد باشیم. این طرز فکر یکی از رایج‌ترین خطاهای شناختی است که آسیب‌های مختلفی به همراه دارد، چون در این نوع نگرش، طیف خاکستری وجود ندارد. فردی با این نگرش، دنیا را سیاه یا سفید می‌بیند و همچنین گرایش به کمال‌گرایی منفی دارد و اگر کاری صد در صد عالی انجام نشود، احساس می‌کند که گویا هیچ کاری نشده است و با تعمیم افراطی، یک اشتباه کوچک را به کل زندگی یا شخصیت یا یک نهاد تعمیم می‌دهد.

بدین جهت من -برخلاف نظر برخی از سکولاریست‌های افراطی- بر این باورم که سکولاریسم لزوماً به معنای ضدیت با دین نیست. این مفهوم در اصل به معنای جدایی نهادهای دین از نهادهای حکومت و بی‌طرفی دولت در امور مذهبی است و هدف سکولاریسم، حفظ آزادی دین و عقیده برای همه شهروندان است و این که حکومت کاملاً بی‌طرف باشد یعنی دولت هیچ دینی را بر دیگری ترجیح ندهد و قوانین بر اساس توافقات عقلانی و مدنی وضع شوند، نه احکام یک دین خاص. البته برخی از طرفداران دیانت و منتقدان سکولاریسم معتقدند که سکولاریسم ممکن است در عمل باعث کاهش نفوذ دین در فرهنگ عمومی جامعه شود. اما از نگاه تئوری سیاسی، سکولاریسم اغلب ابزاری برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز پیروان عقاید گوناگون است و نه ضدیت با دین و متدینان و از این نگاه در عمل، دولت باید تا حد امکان نسبت به عقاید گوناگون و متفاوت دینی بی‌طرف بماند؛ نه مانع آن‌ها باشد و نه مجری آن‌ها.

از این رو می‌توان گفت که سکولاریسم یک مفهوم نسبی و مشکک است و نباید آن را با منطق صفر یا صد معرفی کرد و همچنین به عنوان مثال سوسیالیسم همینطور است. ما در عمل در تاریخ معاصر دیدیم که هم نظام اتحاد شوروی مدعی نظام سوسیالیستی بود و هم رهبری نظام چین و هم یوگسلاویا و هم آلبانی و هم برخی از کشورهای عربی مثل سوریه و مصر و عراق و لیبی در گذشته و یا برخی از جریان‌های سوسیال دموکرات در اروپا. نظام سرمایه‌داری با این که در همه جهان غرب نظام مورد قبول همه است، اما سرمایه‌داری آمریکا با نظام سرمایه‌داری اروپا کاملاً متفاوت است و نوع



مختلط سرمایه‌داری و سوسیالیسم چین کنونی با همه آن‌ها فرق دارد. نظام فدرال نیز چنین است. هیچ دو نظام فدرال را نمی‌توان پیدا کرد که در همه جزئیات همسان باشند. دموکراسی نیز همین وضعیت را دارد. دموکراسی اروپا با آمریکا و با دموکراسی‌های آسیایی و آفریقایی بسیار متفاوت است. اگر بخواهید از لیبرال دموکراسی تعریف کنید و ویژگی‌های آن را بیان نمایید هیچگاه به اتفاق نظر دست پیدا نمی‌کنید.

در مورد نظام‌ها یا حکومت‌های مدعی اسلامیت نیز چنین است و اسلام‌گراها نیز به همین ترتیب حتی در دایره یک مذهب مانند مذهب شیعی، برداشت‌ها و تفسیرها یا قرائت‌های گوناگون از یک نظام اسلامی دارند و حتی در آثار اندیشمندانی مانند دکتر شریعتی، شهید مطهری، شهید صدر و مانند آنان حداقل در بخش معرفی نظام اقتصادی اسلام، رگه‌هایی از یک نوع تفکر سوسیالیستی یافت می‌شود. همچنین در طول یک قرن گذشته اندیشمندان، روشنفکران و مبارزان مسلمان زیادی، با اندیشه‌های سوسیالیستی (جدا از بعد ماتریالیستی آن که مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها بر آن افزوده بودند) و نظام‌های مبتنی بر آن، بیشتر نزدیکی و همدلی نشان می‌دادند تا تفکر لیبرال دموکراسی و نظام‌های سرمایه‌داری غرب.

در مورد تئوری ولایت فقیه نیز در قسمت قبلی گفتیم که حتی در میان فقهای شیعه حداقل ۹ نظریه وجود دارد و تا کنون ندیدم و نشنیدم که فقیهی، فقیه دیگر را به جهت این که در باب ولایت فقیه نظری دیگر دارد، تقبیح و نکوهش کرده باشد، زیرا مقتضای اجتهاد همین تکرر و تضارب آرا است. هر فقیهی مطابق استنباط خود از ادله مربوطه در باب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی نظریه خاصی را استخراج کرده است و خود جناب آیت‌الله العظمی فیاض را نیز دیدیم که دو نوع حکومت اسلامی را معرفی کردند. اگر ما بتوانیم دو نوع حکومت اسلامی داشته باشیم، تصویر نوع سوم حکومت اسلامی نیز هیچ امتناع عقلی و عملی ندارد. در میان این نظریات، دیدگاه‌هایی وجود دارد که با یک حکومت سکولار معتدل یا اندیشه لیبرال دموکراسی قرابت زیادی دارد و از سوی دیگر دموکراسی نیز مراتب و مدل‌های گوناگونی دارد و جوهر اصلی آن که ابتدا بر آرای مردم است، کاملاً با روح اسلام مطابقت دارد. مگر شورا و بیعت و مجلس اهل حل و عقد غیر از نوعی از مردم‌سالاری است؟ در چهارده قرن پیش نه تنها در جهان اسلام بلکه در هیچ جای دنیا امکان نداشت که قانون انتخابات تدوین شود و برای تعیین زمامدار رأی‌گیری یا همه‌پرسی صورت گیرد. اما اسلام این افتخار را داشت که اصول و قواعد پایه را وضع کرد و اصل شورا و اصل بیعت را تأسیس کرد، اما جزئیات آن را به شرایط زمان و



اهل حل و عقد و اگذار کرد که در نحوه تطبیق آن مطابق شرایط از سازوکارهای سهل و مناسب و عملی استفاده کند.

گسترده‌گی و انعطاف در فقه اسلامی

با توجه به مشکک بودن مفاهیم سیاسی و نظام‌های سیاسی، باید اضافه کنیم که فقه اسلامی نیز در مورد تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها با اتخاذ روش اعتدالی و پرهیز از افراط و تفریط و با انعطاف کامل برخورد کرده و همه ابعاد، ضرورت‌ها و پیچیدگی‌های زندگی انسان را در نظر گرفته است. در این رابطه چند مطلب مهم قابل توجه است:

اول: در مورد حاکمیت دین و شریعت باید گفت که اسلام دینی است که دایره آن بسیار گسترده است. چنان‌که در برخی از مباحث قبلی یادآوری شد، برخی از احکام آن احکام ثابت و دایمی و غیر قابل تغییر هستند، اما در موارد زیادی دیگر از یک نوع سیالیت و انعطاف و سازگاری با شرایط زمان و مکان برخوردار است. چنان‌که در نوشته‌های آیت‌الله فیاض نیز آمده است، اسلام شامل سه عنصر اصلی است: عنصر نخست معتقدات است که مهم‌ترین عنصر است و در این بخش دو اصل توحید و نبوت، دو معیار و شاخص اصلی ایمان و کفر است و هر کسی که این دو اصل را بپذیرد او مسلمان است و هیچ کسی حق ندارد که او را از دایره اسلام خارج بداند. عنصر دوم بخش عبادات و معاملات است که شامل واجبات و محرمات شرعی است و یک مسلمان موظف است که در زندگی فردی و اجتماعی خود این احکام را رعایت کند و عنصر سوم منطقه فراغ است که حوزه بسیار وسیع اجتهاد را تشکیل می‌دهد و فقها باید در چارچوب مصالح عمومی و اصل عدالت در این عرصه قانون‌گذاری کنند.

دوم: از طرف دیگر می‌دانیم که حتی در زمان پیامبر اسلام که احکام شریعت به تدریج تشریع شد، شامل دو دسته بود: یکی احکام تأسیسی است که به عنوان احکام جدید و برای اولین بار توسط شارع اسلام تأسیس شدند. دیگری احکام امضایی است که در عرف جوامع انسانی رایج بوده و شارع عین آن‌ها را و یا با تعدیلات و اصلاحاتی امضا و تأیید کرده است. این نوع احکام بسیار فراوان است. در بخش معاملات و حقوق مالی و خانواده می‌توان گفت که اکثر احکام اسلام امضایی هستند و حتی در مورد عبادات باید گفت که بخش مهمی از آن در گذشته هم رایج بوده و در اسلام با تعدیلاتی تأیید شده است، از جمله احکام روزه و حج و حتی نماز که در ادیان گذشته نیز به اشکال مختلفی وجود



داشته، حد اقل در سه دین اصلی که به نام ادیان ابراهیمی شهرت یافته و همه آن‌ها متأثر از سنت‌ها و شعائر و مناسک دوره حضرت ابراهیم بوده‌اند.

سوم: از سوی دیگر تعدد مذاهب فقهی در اسلام واقعا مصداق اکمل «اختلاف امتی رحمه» است حد اقل از این زاویه که در عرصه احکام فقهی هم وسعت نظر و انعطاف شریعت را نشان می‌دهد و هم برای مسلمانان یک گنجینه سرشار علمی و فتوایی است که می‌تواند سخن پیامبر اسلام را مبنی بر «یَسِّرْ وَلَا تُعَسِّرْ» کاملا عملی بسازد. فعلا در دنیای اسلام هشت مسلک و مذهب فقهی عملا حضور خارجی دارند که حداقل پنج مذهب، در اکثر کشورهای اسلامی معروف و معمول بوده و پیروان زیادی دارند. در مبحث بعدی در این رابطه توضیح بیشتری خواهیم داد که چگونه استفاده از مذاهب اسلامی می‌تواند در قانون‌گذاری نقشی بسیار کلیدی ایفا کند.

چهارم: از طرف دیگر در مباحث فقه همه می‌دانیم که عرف و شرایط زمان و مکان نقش بسیار برجسته و گوناگونی در اجتهاد و استنباط احکام دارد. گاهی کاشف حکم شرعی است، گاهی شارع تعریف و تحدید برخی احکام شرعی را به عرف واگذار کرده است. گاهی نیز فهم عرفی، معیار کشف مقصود متکلم قرار می‌گیرد و گاهی در تشخیص موضوعات و تطبیق احکام بر مصادیق، عرف نقش مهمی به عهده دارد. برخی از اهل تسنن؛ مانند حنفیه و مالکیه، عرف را حجت دانسته و آن را مبنای بسیاری از احکام فقهی خود قرار داده‌اند. ولی علمای شیعه معتقدند که اگر مقصود، حجیت عرف به صورت کلی و موجب کلیه باشد و عرف به عنوان یک اصل مستقل در ردیف سایر ادله استنباط حکم شرعی قرار داده شود، مورد قبول نخواهد بود و با این توسعه حجت نیست، با این وجود، عرف نقش کمکی بسیار مهمی در فقه شیعی دارد و با اندک مراجعه به کتاب‌های فقهی متوجه می‌شوید که مخصوصا در بخش معاملات، هر فقهی بار بار به قضاوت عرف ارجاع می‌دهد.

پنجم: در عرصه قانون‌گذاری مدرن در کشورهای اسلامی باید گفت: به تناسب وسعت قوانین مورد نیاز زندگی امروز جوامع اسلامی، آنچه که به‌طور مستقیم باید از منبع شریعت استفاده شود بسیار اندک است. شاید بتوان گفت تنها قانون مدنی که شامل بخش بزرگی از حقوق مالی و احوال شخصیه و حقوق خانواده می‌شود، قانونی است که در کشورهای اسلامی به‌طور مستقیم از فقه گرفته شده و با احکام شریعت پیوند مستقیم دارد. اما سایر قوانین در عرصه‌های مختلف اقتصادی، تجارتي، آموزشی، قضایی، اداری، امنیتی و مانند آن همگی مشمول ساحه «منطقه الفراغ» است که در چارچوب مصالح جامعه و حفظ نظم و امنیت و تطبیق عدالت و توازن، تدوین و وضع می‌شوند و



همگی آن‌ها در قلمرو «عدم مغایرت با احکام اسلام» قرار دارند و در اسلامی بودن آن‌ها همین مقدار که مخالف احکام اسلام نباشند، کفایت می‌کند.

من در تجربه زیسته خود در افغانستان شاهد این روند بودم. در طول مدت بیش از ۱۵ سال که از نزدیک و به‌طور مستقیم و گاهی غیر مستقیم، در جریان تقنین در حکومت افغانستان قرار داشتم، شاید در حدود بیش از یک‌هزار سند تقنینی اعم از قوانین، مقرره‌ها، اساسنامه‌ها، طرز‌العمل‌ها و سایر اسناد حقوقی از مرحله تدوین و تدقیق در وزارت عدلیه تا تصویب در حکومت یا پارلمان و نشر آن در جریده رسمی را نظارت کرده باشم. در این مدت در مواردی بسیار نادر این اتفاق را شاهد بودم که در باره یک یا چند ماده‌ای از این قوانین این سؤال ایجاد شده باشد که آیا مغایر با احکام اسلام است یا نه؟ در حالی که در افغانستان ده‌ها و بلکه صدها عالم دینی و اسلام‌شناس برجسته حوزه‌ای و دانشگاهی در سطوح مختلف قوای قضائیه، مقننه و اجرائیه حضور داشتند و با حساسیت مسایل دینی را دنبال می‌کردند، اما هیچ وقت صدایی بلند نشد که فلان قانون خلاف اسلام است.

در میان قوانین متنی و ماهوی یکی از قوانین بسیار بزرگ و پر حجم و مهم و بنیادی افغانستان «قانون مدنی» است که مشتمل بر ۲۴۱۶ ماده بوده و تقریباً بیش از نیم قرن است که در افغانستان و در رژیم‌های مختلف سکولار و غیرسکولار و حتی ضد دین نافذ بوده است و همچنین در سال‌های اخیر، «کد جزا» یکی دیگر از قوانین بسیار مهم متنی و ماهوی به تاریخ ۱۳۹۶/۱۲/۱۴ در ۱۶ باب و ۱۱۶ فصل و ۹۱۶ ماده نافذ شده بود. این هر دو قانون و مخصوصاً قانون مدنی پیوند نزدیک با فقه و احکام شریعت دارد. اما در سایر قوانین که عرصه‌های وسیعی را شامل می‌شود، کافی است که عدم مغایرت آن‌ها با احکام اسلام احراز شود و همین طور هم بود، مخصوصاً قوانین شکلی و سازمانی و اداری که هیچ ربط مستقیمی به شریعت ندارند و برخاسته از قوانین و کنوانسیون‌های بین‌المللی یا ضرورت‌های حکومت‌داری و برای تأمین نظم و انتظام جامعه هستند.

ششم: نکته مهم دیگر هم خلط بین نهاد حکومتی و کارگزاران حکومت است. برخی سکولار بودن یا اسلامی بودن حکومت را در چهره کارگزاران حکومت می‌بینند، گویا اگر در رأس حکومت، یک رهبر دینی یا روحانی قرار داشته باشد، آن را حکومت اسلامی و اگر یک چهره غیر دینی یا لیبرال و سکولار قرار داشته باشد، آن را حکومت سکولار تلقی می‌کنند، در حالی که حقیقت چنین نیست. در نظریات آیت‌الله فیاض دیدیم که تنها در حکومت اسلامی از نوع اول باید در رأس حکومت، فقیه جامع الشرایط قرار داشته باشد.



همچنین عکس قضیه هم صادق است هرگاه قانون‌گذاری در کشور به گونه‌ای باشد که قوانین مغایر با اسلام وضع نشود، می‌توان آن را نوعی از حکومت اسلامی تلقی کرد، هرچند در رأس حکومت کسی نباشد که عالم دین یا یک اسلام شناس متخصص مسایل دینی باشد و عکس آن نیز درست است یعنی ممکن است در رأس حکومت کسانی باشند که حتی خود را فقیه و شیخ الحدیث بدانند، اما حکومت آنان کاملاً در مغایرت با اصول و ارزش‌های اسلامی باشد مانند حکومت فعلی طالبان که ادعای تطبیق شریعت را دارد، ولی در عوض مردم را از شریعت بیزار ساخته و دامن اسلام را در سطح دنیا مخدوش و لکه دار کرده است.

بنا بر این نهادسازی و کنترل قوای دولتی بر مبنای حاکمیت قانون و مشارکت مردم و داشتن پارلمانی با ظرفیت و واقعاً نماینده از مردم و ممثل خواسته‌ها و آرزوهای مردم، به مراتب مهم‌تر از کارگزاران حکومت است. اگر در رأس حکومت، فقیه واجد شرایط هم نباشد، می‌توان سازوکاری را ایجاد کرد که از مطابقت قوانین با قانون اساسی و از عدم مغایرت قوانین با احکام اسلام نظارت کند. یکی از بهترین سازوکارها ایجاد دادگاه عالی قانون اساسی متشکل از حقوق‌دانان و اسلام شناسان است که بر وضع قوانین و عدم مغایرت آن‌ها با اسلام باید نظارت کنند.

این بحث دامنه و ابعاد وسیع دارد، اما از آنچه به‌طور خلاصه گفته شد، به این نتیجه می‌رسیم که در نظام سیاسی و نهاد حکومت و پیوند آن با دین و احکام اسلام، نباید با معیار «همه یا هیچ» یعنی صفر یا صد برخورد کرد. روابط اجتماعی، هنجارها، قواعد و پیوندهای حقوقی و سیاسی اغلب بر ساخته اندیشه انسان‌ها و تابع دگرگونی‌های زمان و مکان هستند. رهبران و مدیران جامعه می‌توانند قوانین و سازوکارها را به‌طور منصفانه و واقع‌بینانه بر اساس منافع و نیازهای عمومی خود تنظیم کنند و در این میان در یک جامعه اسلامی همین که به باورهای دینی و اصول اساسی اعتقادی و احکام ثابت اسلامی احترام گذاشته شود و قوانینی در مغایرت و در تناقض با احکام قطعی و ثابت وضع نگردد، می‌توان آن را نشانه احترام و رعایت احکام شریعت و حاکمیت اسلام دانست. اما در کنار آن و بلکه مهم‌تر از آن تقویت و توسعه دانش مدرن، معرفت دینی، فرهنگ، تاریخ و تمدن اسلام و رفتار و اخلاق انسانی در مطابقت با ارزش‌ها و کرامت انسانی و روحیه احترام به عقاید و افکار دیگران و همزیستی مسالمت‌آمیز و مدارا و تساهل مطابق با شریعت سمحه و سهله محمدی است. در چنین حالتی است که هم خواسته‌ها و آرزوهای دین باوران رعایت می‌شود و هم به سکولارها و یا پیروان هر مسلک و مکتب دیگر احترام گذاشته می‌شود و هم هویت تاریخی و فرهنگی کشور محفوظ می‌ماند.



مبحث ششم - مشابیه‌ها و تفاوت‌ها بین قوانین اساسی عراق و افغانستان

در رابطه با آنچه آیت‌الله فیاض در مورد حکومت اسلامی از نوع دوم در عراق و افغانستان و همچنین ویژگی‌های قانون اساسی عراق بیان کردند و تفاوت‌ها و مشابیه‌هایی که بین قانون اساسی عراق و قانون اساسی افغانستان در دوره جمهوریت وجود دارد، نکاتی مهمی قابل بحث است که به چند مورد اشاره می‌کنم و این بحث را خاتمه می‌دهم.

اول - منبع بودن شریعت به‌طور انحصاری برای تقنین

جدا از این که در قوانین اساسی کشورهای غیر اسلامی در قبال دین چه موضعی وجود دارد، موقف قوانین اساسی در کشورهای اسلامی از یک جهت همگی بر چند مطلب مشترک تأکید دارند:

اول این که: در این کشورها، دین رسمی دولت، اسلام است.

دوم این که: شریعت اسلام منبع قانون‌گذاری است و به عنوان تنها منبع اصلی یا یکی از منابع اصلی قانون‌گذاری پذیرفته شده است.

سوم این که: هیچ قانونی نمی‌تواند در تعارض با احکام دین و شریعت وضع شود. این نوع رویکرد به دین و شریعت اسلام بیانگر این است که نظام حقوقی (فقه) اسلام تا آن حد از فراگیری و غنای و پویایی برخوردار است که در هر عصری و نسلی می‌تواند منبع سرشار قانون‌گذاری تلقی شود.

اما از جهت دیگر در کنار این مشترکات در مورد منبع بودن شریعت برای قانون‌گذاری سه روش متفاوت در قوانین اساسی این کشورها در نظر گرفته شده است:

۱. انطباق کامل با شریعت

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.»

در ساختار نظام سیاسی ایران نیز اصولی در نظر گرفته شده که مقام اصلی رهبری‌کننده و هدایت‌دهنده بر عهده فقیه و مجتهد دینی، به عنوان رهبر، گذاشته شده و تشخیص انطباق کامل قوانین با احکام شریعت و همچنین اجرای این قوانین نیز بر عهده کسانی است که باید عالم و کارشناس دینی باشند.



در ماده اول اصول اساسی حکومت عربستان سعودی نیز چنین آمده است:

«عربستان سعودی دولت عربی اسلامی و دین آن اسلام و قانون اساسی آن کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) و زبان آن عربی است.»

براساس این ماده هم قانون اساسی و هم تمام قوانین دیگر باید به طور مستقیم از منابع اصلی شریعت، یعنی کتاب و سنت گرفته شود.

۲. شریعت به عنوان منبع اصلی برای قانون گذاری

برخی از کشورهای اسلامی همچون مصر، پاکستان، کویت، سوریه، قطر، امارات متحده عربی، سودان، موریتانی و... این فرمول را در قانون اساسی خود پذیرفته است که: اسلام دین دولت و اصول شریعت اسلامی منبع اصلی قانون گذاری است. اما منبع اصلی بودن، معنای آن این است که برای قانون گذاری، «منابع فرعی» دیگری غیر از شریعت نیز وجود دارد و می توان با استفاده از آنها قانون گذاری کرد.

۳. شریعت به عنوان منبع انحصاری برای قانون گذاری

این همان چیزی است که آیت الله فیاض بر آن تأکید کرده است. این نظر بدان معنا است که برای قانون گذاری از هیچ منبع دیگری چه به عنوان اصلی یا فرعی نمی توان استفاده کرد. این نظر در مقام عمل هم با ابهاماتی مواجه خواهد شد و هم تطبیق کامل آن برای قانون گذاری امروزی مشکلات زیادی ایجاد خواهد کرد.

در مصر نیز در هنگام تدوین قانون اساسی این اختلاف نظر وجود داشت که آیا شریعت باید منبع اصلی باشد یا انحصاری؟ از این رو در تنظیم عبارت اختلاف وجود داشت که از کلمه «المصدر» (معرفه با داشتن ال تعریف به معنای منبع منحصر) استفاده شود یا «مصدر» (نکره و به معنای یکی از منابع). تفصیل این موضوع را در جای دیگر شرح داده ام.^۱

به نظر می رسد در قانون اساسی جدید عراق از عبارتی استفاده شده است که شریعت را مانند قانون اساسی مصر، منبع اصلی قانون گذاری تلقی کرده و نه منبع انحصاری.

در فقره اول ماده دوم این قانون آمده است:

۱. سرور دانش، حقوق اساسی افغانستان، چاپ سوم، کابل، ۱۳۹۴، ص ۳۵۳ پاورقی.



اولاً- الاسلام دین الدوله رسمی، وهو مصدر أساس للتشريع.

۱. لایجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الاسلام.

۲. لایجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية.

۳. لایجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الاساسيه الوارده في هذا الدستور.

ترجمه: «اسلام دین رسمی دولت و منبع اصلی قانون گذاری است. ۱. قانون مغایر با احکام ثابت اسلام جواز ندارد. ۲. قانون مغایر با اصول دموکراسی جواز ندارد. ۳. قانون مغایر با حقوق و آزادی‌های اساسی مندرج در این قانون اساسی جواز ندارد».

۴. منع از وضع قانونی مخالف با معتقدات و احکام اسلام

در قانون اساسی افغانستان سال ۱۳۸۲ در رابطه با دین، روی دو نکته تأکید شده است:

- دین دولت جمهوری اسلامی افغانستان دین مقدس اسلام است.
- در افغانستان هیچ قانون نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد. (مواد دوم و سوم قانون اساسی افغانستان)

تفاوت بین فرمول چهارم، یعنی قانون اساسی افغانستان و فرمول دوم و سوم در این رابطه از چند جهت است:

در قوانین اساسی اکثر کشورهای اسلامی، فرمول ایجابی و اثباتی ارائه شده است. یعنی شریعت منبع اصلی قانون گذاری است اما در افغانستان فرمول سلبی مطرح شده است. یعنی قانونی که متناقض با احکام اسلام باشد، قابل وضع و تطبیق نیست. یعنی در وضع و تصویب قانون همین که مغایر با اصول و احکام اسلام نباشد، کفایت می‌کند؛ اما این که مستقیماً از منابع شریعت استنباط شده باشد، ضرورت ندارد.

در فرمول دوم و سوم هر چند استفاده از منابع غیر از شریعت، به عنوان منابع فرعی منع نشده است؛ اما منبع اصلی قانون گذاری، شریعت اسلامی است؛ اما در فرمول قانون اساسی افغانستان، از منبع و مصدر، اصلاً نام برده نشده و تنها از قانون گذار خواسته شده که قانونی مناقض با اسلام وضع نکند. یعنی قانون گذار می‌تواند از هر منبعی استفاده کند و هر قانونی را، مشروط بر این که با معتقدات و احکام اسلام تعارض نداشته باشد، وضع کند.



دوم - معتقدات و احکام

چنانکه در قسمت قبلی نقل کردیم آیت‌الله فیاض در مورد قانون اساسی عراق فرمودند که: «دین اسلام تنها منبع قانون‌گذاری است و وضع قانونی مغایر با معتقدات و احکام شرعی مورد اتفاق بین پنج مذهب اسلامی مجاز نیست».

در این رابطه سؤال اساسی این است که مراد از «معتقدات و احکام» کدام نوع از معتقدات دینی و احکام فقهی است؟ توضیح سوال این است که ما هم در «اصول اعتقادی» و هم در «احکام فقهی» مذاهب کلامی و فقهی متعددی داریم؛ به عنوان مثال در ساحت کلامی: مذاهب معتزله، اشاعره، امامیه و برخی از مذاهب فرعی دیگر مانند ماتریدیه و... و در ساحت فقهی: مذاهب حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، جعفری، ظاهری، زیدی، اباضی وجود دارند. البته تمام این مذاهب در اساسات دین کاملاً با هم اشتراک دارند، ولی بدون شک در مسایل متعددی با هم اختلاف و تفاوت‌هایی نیز دارند.

بنابراین، زمانی که در ماده سوم قانون اساسی افغانستان می‌گوییم: «در افغانستان هیچ قانون نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد» و یا در قانون اساسی عراق می‌گوییم: «منبع اصلی قانون‌گذاری است و قانون مغایر با احکام ثابت اسلام جواز ندارد»، اگر قانونی به‌طور مثال مخالف معتقدات تنها مذهب حنبلی یا زیدی یا مخالف تنها فقه جعفری یا شافعی و یا حنفی بود، آیا این قانون مخالف «معتقدات و احکام اسلام» شناخته می‌شود، هرچند با معتقدات و احکام مذاهب دیگر موافقت و مطابقت داشته باشد؟

این سؤال و پاسخ آن را ۱۵ سال پیش در کتاب «حقوق اساسی افغانستان» به تفصیل بررسی کرده بودم و خوشبختانه حضرت آیت‌الله فیاض نیز در جمله کوتاه فوق به بخشی از آن اشاره کرده است.

ما زمانی که می‌گوییم نباید قانون مخالف معتقدات و احکام اسلام باشد، باید حد اقل دو معیار را در نظر بگیریم:

اول این که قانون مغایر آن حکمی نباشد که در همه مذاهب اسلامی مورد اتفاق است و گر نه اگر قانون مخالف حکمی باشد که آن حکم در میان مذاهب مورد اختلاف است یعنی در مذهبی مورد قبول است و در مذهب دیگر مردود، آن قانون خلاف اسلام تلقی نمی‌شود چون حداقل مطابق با یک یا چند مذهب اسلامی است.



به عبارت دیگر اگر احکام یک قانون، با یکی از مذاهب اسلامی مطابقت داشته باشد، تصویب و عمل به آن مانعی ندارد. زیرا در این حالت، مخالف معتقدات و احکام اسلام نیست؛ هرچند ممکن است مخالف احکام یک یا چند مذهب فقهی باشد.

به همین جهت چنان که پیشتر نقل شد آیت‌الله فیاض در مورد قانون اساسی عراق گفته است: «دین اسلام تنها منبع قانون‌گذاری است و به وضع قانونی مغایر با معتقدات و احکام شرعی "مورد اتفاق" بین پنج مذهب اسلامی اجازه داده نمی‌شود».^۱

دوم این که احکام را با یک تفسیر مضیق، محدود کنیم به احکامی که هم ثبوت آن قطعی باشد و هم دلالت آن؛ یعنی یک قانون در صورتی مخالف احکام اسلام دانسته می‌شود که آن احکام قطعی الثبوت و قطعی الدلاله باشند؛ اما اگر از هر دو جهت یا از یک جهت ظنی باشد، قانون مخالف آن، مخالف احکام اسلام تلقی نمی‌شود.

جمعی از حقوق‌دانان مصر در آن ماده‌ای از قانون اساسی که شریعت اسلامی را منبع اصلی قانون‌گذاری در مصر می‌داند، گفته‌اند که شریعت اسلامی انصراف دارد به احکام شرعی‌ای که در ثبوت و دلالت خود قطعی باشد، نه احکام ظنی‌ای که یا در ثبوت یا در دلالت و یا در ثبوت و دلالت خود ظنی است.

مرحوم علامه شمس‌الدین در کتاب مسایل حرجه فی فقه المرأة (ج ۲) می‌گوید: آن چه که گاهی بدیهیات همه فقه تلقی می‌شود، بدیهیات شریعت نیست؛ چه رسد به بدیهیات یک مذهب فقهی که قطعاً نمی‌تواند از بدیهیات شریعت تلقی شود. بر اساس این تعبیر آن قانونی مخالف اسلام است که مخالف بدیهیات و ضروریات شریعت باشد.

به هر حال نتیجه بحث این است که ملاک و معیار در «احکام» باید آن اساسات و اصول بنیادی‌ای باشد که اولاً مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی؛ ثانیاً از نظر ثبوت و دلالت قطعی باشد. معنای عبارت (احکام ثابت اسلام یا ثبوت احکام الاسلام) در ماده دوم قانون اساسی عراق که پیشتر نقل شد، نیز با همین تفسیر روشن می‌گردد زیرا احکام ثابت همان است که مورد وفاق همه مذاهب باشد و از نظر ثبوت و دلالت هم قطعی باشد.^۲

۱. بیانات و توجیهات، پیشین.

۲. برای توضیحات بیشتر نگاه کنید به: حقوق اساسی افغانستان، پیشین، صفحه ۳۸۰ الی ۳۸۵.



سوم- نظام فدرال؛ تفاوت عمده بین قوانین اساسی عراق و افغانستان

از آنچه گفته شد شباهت‌های بین آخرین قوانین اساسی عراق و افغانستان در مورد موقف و جایگاه دین و شریعت در قانون اساسی روشن گردید. بر اساس همین شباهت‌ها و همین موادی که از هر دو قانون اساسی عراق و افغانستان نقل کردیم، آیت‌الله فیاض حکومت هر دو کشور را حکومت اسلامی می‌داند، هرچند در رأس هیچ کدام فقیه واجد شرایط قرار نداشته و ندارد، اما از آن جا که در این دو کشور دین رسمی اسلام است و شریعت منبع قانون‌گذاری است و در هر دو کشور وضع قانون در مغایرت با معتقدات و احکام ثابت و مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی، جواز ندارد، حکومت مبتنی بر این نوع قانون اساسی، یک حکومت مشروع و قانونی اسلامی است.

از سوی دیگر می‌دانیم که در افغانستان و عراق هر دو حکومت از نگاه محتوایی و شکلی تفاوت‌های زیادی باهم دارند. به عنوان مثال نظام سیاسی عراق بر اساس ماده اول قانون اساسی عراق، از نگاه محتوا «جمهوری با نظام پارلمانی مبتنی بر دموکراسی» است. اما نظام سیاسی افغانستان «جمهوری با نظام ریاستی یا نیمه ریاستی و مبتنی بر دموکراسی» بود. همچنین بر اساس قانون اساسی عراق، نظام سیاسی عراق از نگاه شکلی «نظام فدرال» است. اما نظام سیاسی افغانستان از نگاه شکلی «نظام بسیط متمرکز» بود.

طبیعی است که از نگاه آیت‌الله فیاض هر دو نظام با دو محتوای متفاوت (پارلمانی و ریاستی) و دو شکل متفاوت (فدرال و بسیط)، مورد تأیید ایشان بوده و اسلامی محسوب می‌شوند. یا به عبارت بهتر می‌توان گفت که از نگاه آیت‌الله فیاض، اسلام با هیچ یک از پارلمانی و ریاستی بودن و یا فدرال و بسیط بودن، تضاد ندارد و اسلامی بودن نظام را در قالب همه این مدل‌ها می‌توان حفظ کرد و این که در یک کشور کدام یک از این نظام‌های سیاسی باید حاکم باشد، بستگی به درک و تشخیص و تصمیم مردمان آن کشور دارد، زیرا همان طور که در گذشته از علامه طباطبایی و دیگران نقل کردیم، شکل حکومت از احکام ثابت نیست و با تغییر و تحول تمدن بشری و شرایط زمان و مکان تغییر می‌کند.

با توجه به همین نکته باید یادآوری کرد که در گذشته، عراق یک کشور بسیط و تک‌ساخت و یک‌پارچه و آن هم به شدت متمرکز بود، اما در دوره جدید، نمایندگان ملت عراق از عرب و کرد و ترکمن و شیعه و سنی تصمیم گرفتند که این نظام یک‌پارچه متمرکز را به نظام فدرال تغییر دهند و دلیل این انتخاب، هم هویت متکثر و متنوع عراق از نگاه قومی و زبانی و مذهبی بود و هیچ دلیل دیگری نداشت. به همین جهت در ماده اول قانون اساسی ۲۰۰۵ عراق آمده است:



«جمهوری عراق، دولت فدرال واحد و مستقل و دارای حاکمیت کامل است که نظام حکومتی آن جمهوری پارلمانی دموکراتیک است. این قانون اساسی ضامن وحدت عراق است».

در ماده سوم این قانون اساسی ضمن تأکید بر تنوع و تکثر قومی و دینی و مذهبی عراق آمده است:

«عراق کشوری دارای ملیت‌ها، ادیان و مذاهب مختلف است و عضو مؤسس و فعال اتحادیه کشورهای عرب و متعهد به میثاق آن و بخشی از جهان اسلام به شمار می‌رود».

همچنین در فقرات ۱ و ۳ و ۴ و ۵ ماده چهارم با به رسمیت شناختن تعدد زبانی چنین آمده است:

۱- زبان عربی و کردی زبان‌های رسمی عراق هستند و عراقی‌ها حق دارند طبق اصول آموزش زبان‌های مادری مانند ترکمنی یا سریانی یا ارمنی را در مؤسسه‌های آموزشی دولتی و یا به هر زبان دیگر در مؤسسه‌های آموزشی خصوصی به فرزندان خود آموزش دهند.

۳- نهادها و دستگاه‌های فدرال در منطقه کردستان از هر دو زبان استفاده می‌کنند.

۴- زبان ترکمنی و سریانی در واحدهای اداری که اکثریت جمعیت را در آن جا تشکیل می‌دهند زبان رسمی به شمار می‌روند.

۵- در صورتی که اکثریت مردم یک منطقه یا استان در همه پرسی عمومی موافقت کنند هر منطقه یا استان می‌تواند هر زبان محلی را به عنوان زبان رسمی دیگر خود برگزیند».

به یقین می‌توان گفت که در افغانستان نیز عین همین وضعیت وجود دارد. افغانستان نیز یک جامعه متکثر و متنوع است با اقوام، مذاهب و زبان‌های متعدد و این وضعیت می‌طلبد که برای تأمین عدالت و حکومت‌داری خوب و تأمین مشارکت فعال و معنادار همه گروه‌های قومی و فرهنگی در قدرت سیاسی و به‌طور خلاصه برای «توزیع افقی و عمودی قدرت» و «مدیریت تنوع»، در قانون اساسی افغانستان نیز نظام فدرال انتخاب شود، چون نظام بسیط متمرکز به هیچ صورت با ساختار اجتماعی، فرهنگی و تاریخی افغانستان سازگاری ندارد و به همین جهت در این کشور هیچگاه ثبات و امنیت پایدار وجود نداشته و عدالت اجتماعی تأمین نگردیده و همواره دستخوش منازعه و بلکه فروپاشی و گسست بوده است.

خوشبختانه اخیرا طرح جدیدی به عنوان «قانون اساسی جمهوری فدرال افغانستان» تدوین شده که شباهت زیادی به قانون اساسی عراق دارد مخصوصا در مورد تغییر نظام بسیط به یک نظام مرکب فدرال. مواد اول و دوم و سوم این طرح چنین است:

ماده اول:

افغانستان، کشور اسلامی متحد، مستقل و دارای حاکمیت است و نظام سیاسی آن جمهوری پارلمانی فدرال و مبتنی بر اراده مردم می باشد.

ماده دوم

(۱) دین اکثریت مردم افغانستان، دین مبین اسلام است.

(۲) پیروان سایر ادیان با رعایت احکام قانون، در پیروی از دین، اجرای مراسم و شعار دینی شان آزاد می باشند.

(۳) دولت، بدون داشتن حق دخالت در امور دینی مردم، مکلف است آزادی شعار دینی و عبادت و محافظت از اماکن آن را تضمین کند.

ماده سوم

(۱) وضع قانونی که با اصول و مبانی دین مقدس اسلام تعارض داشته باشد، مجاز نیست.

(۲) وضع قانونی که با اصل دموکراسی و اعمال حاکمیت مردم تعارض داشته باشد، مجاز نیست.

(۳) وضع قانونی که با حقوق و آزادی های اساسی مندرج در این قانون اساسی تعارض داشته باشد، مجاز نیست.

(۴) مرجع تشخیص احکام این ماده، دادگاه عالی قانون اساسی است.

با طرح آخرین نکته این نوشتار در مورد نظام فدرال، سخن از «فیوضات فیاض» از دریچه فیسبوک را نیز در همین جا و در آستانه فرارسیدن ایام اربعین رحلت فیاض بزرگ، خاتمه می دهیم و با اتحاف دعا و سلام و صلوات به روان تابناک فقیه فرزانه، دُرّ یتیم نجف حضرت آیت الله العظمی فیاض، آرزو



می‌برم که بتوانم در آینده نزدیک این سلسله نوشتار را با اضافه چند بخش باقی‌مانده دیگر، به صورت کتاب به خوانندگان گرامی و علاقه‌مندان اندیشه آیت‌الله فیاض ارائه کنم.^۱

یافته‌هایی از مباحث کتاب برای حل بحران افغانستان

در کشور ما افغانستان، مشکلات و چالش‌های فراوانی در ابعاد و سطوح مختلف وجود داشته و دارد که موجب عقب‌ماندگی کشور، فقر مزمن، منازعات دوام‌دار و گسست‌های سیاسی و اجتماعی شده است. در میان این مشکلات به باور من دو موضوع در خلق چالش‌ها نقش محوری داشته است که با استفاده از مباحثی که در این کتاب مخصوصاً در این فصل مطرح کردم، این دو چالش و راه‌حل آن را به عنوان نتیجه‌گیری از این سلسله مباحث به اختصار توضیح می‌دهم.

اول- مشکل تمرکز و انحصار قدرت

افغانستان در دوره‌های پیش از امیر عبدالرحمان خان به صورت غیرمتمرکز با مناطق خودمختار و یا شبه فدرالی اداره می‌شده است.

پوهاند غلام جیلانی عارض استاد پوهنتون کابل در کتاب خود که به‌طور خلاصه به موضوع سرحدات و تقسیمات اداری افغانستان پرداخته و نکات مهمی را یادآور شده است، در باره نظام اداری افغانستان در دوره احمدشاه ابدالی چنین نوشته است:

«احمدشاه درانی امپراطوری وسیعی را به وجود آورد که سرحدات شمال آن دریای آمو، سرحدات جنوبی به سواحل بحیره عرب و خلیج عمان، از طرف غرب به کرمان و در سمت شرق الی سرهند و سلسله کوه‌های تبت وسعت داشت. این سرزمین پهناور با تدبیر عالی هیأت حاکمه دولت، تقریباً به

۱. چنان‌که در بالا گفته شد این سلسله نوشتار به مناسبت رحلت حضرت آیت‌الله العظمی فیاض از ۱۹ جوزا ۱۴۰۵ آغاز و به تاریخ ۱۸ سرطان ۱۴۰۵ (۹ جولای ۲۰۲۶) در ۱۹ قسمت خاتمه یافت. در ابتدا هدف صرف یادبودی از مقام شامخ آیت‌الله و ادای دینی بود که آن مرجع عالی‌قدر و فقیه نامور بر همه ما دارد. اما از آنجا که این سلسله برخلاف تصور اولیه، حجم نسبتاً زیادی پیدا کرد، تصمیم گرفتم که با بازنگری و ویرایش مجدد و اضافه کردن دو فصل دیگر و یک ضمیمه تبدیل به کتاب شود. البته در بخش نوآوری‌های فقهی آیت‌الله فیاض و معرفی آثار علمی ایشان گفتنی‌های زیادی است که امیدوارم دوستان دیگری در این زمینه قلم بزنند.



مفهوم "فدرالی" اداره می‌شد زیرا والی‌های هر ولایت اختیارات کامل در اجراءات داخلی ولایت داشتند، تنها مسایل بزرگ سیاسی و اداری را از مرکز مصلحت و مشوره می‌گرفتند.^۱

در زمان احمدشاه ابدالی، افغانستان آن دوره به هشت ولایت تقسیم شده بود: قندهار، هرات، کابل، مزار شریف، خراسان، بدخشان، پنجاب و کشمیر. همچنین ۱۵ حکومت اعلی داشت و جمعا به ۲۳ واحد اداری می‌رسید و در رأس هر یک از آن‌ها از اقوام و قبایل و مذاهب مختلف، افراد لایقی گماشته شده بودند، به عنوان مثال: در ولایت هرات، درویش علی خان هزاره، در ولایت مشهد، شاهرخ افشار، در ولایت کشمیر، خواجه عبدالله خان خواجه زاده، در پتیاله، امیر سنگ سیک، در ولایت بلوچستان، نصیرخان بلوچ، در پنجاب، زین خان مومند، در ولایت سند، نورمحمد ملقب به شهنازخان سندی، در دیره اسماعیل خان، موسی خان، در ولایت ملتان، شجاع خان ملتانی، در پایتخت افغانستان، رئیس دارالانشای احمدشاه، میرزا هادی خان قزلباش، مستوفی دیوان اعلی، میرزا علی رضاخان قزلباش و خزانه دار کل یک نفر هندی به نام یوسف علی خان ملقب به التفات خان بودند.^۲

اما از زمان امیر عبدالرحمن نظام اداری کاملا متمرکز شکل گرفت. بیهوده نیست که جمعی از خوانین هزاره‌جات در جواب مامورین عبدالرحمن نوشته بودند که در کنار چهار دولت دیگر، چرا از هزاره‌جات هم به عنوان دولت پنجم یاد نکردید؟ این بدان خاطر بود که هزاره‌جات تا آن زمان کاملا به شکل خودمختار می‌زیسته است. امیر عبدالرحمن در تاج التواریخ ضمن نقل مضمون این نامه می‌گوید: در مدت سه‌صد سال هیچ یک از سلاطین، قدرت نداشتند هزاره‌ها را کاملا آرام نمایند.^۳

در این دوره نظام اداری و سیاسی کشور از حالت نامتمرکز کاملا خارج شد و شکل کاملا متمرکز استبدادی به خود گرفت و امیر حاکمیت شخصی خود را به زور سرنیزه از پایتخت تا اقصی نقاط قریه‌جات بسط داد و تمام مخالفان خود از همه اقوام را با قساوت تمام سرکوب کرد، به گونه‌ای که خود او در تاج‌التواریخ در مورد یکی از جنگ‌های شمال می‌گوید:

«کسانی را که اسیر می‌شدند، من به دهن توپ می‌گذاشتم. در مدت سه ساله اغتشاش، تعداد کسانی که به این قسم من کشته‌ام تقریبا پنج هزار نفر می‌شدند و تعداد کسانی که از دست لشکر من

۱. غلام جیلانی عارض، سرحدات و تقسیمات اداری افغانستان در طول تاریخ، چاپ اول، ختیخ بیارغونی (کورا، سرطان ۱۳۸۲، پشاور، پاکستان، ص ۱۲ و ۱۳.

۲. میر غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۵۹.

۳. عبد الرحمن، تاج التواریخ، (چاپ قدیم (سال ۱۹۰۴ میلادی) فصل یازدهم، ص ۲۳۲.



کشته شدند ده هزار نفر بودند.^۱

همچنین از یک جنگ دیگر خود در بدخشان چنین حکایت می‌کند: «... این جنگ ۹ ساعت امتداد داشت. از طرف دشمن سه هزار نفر در میدان جنگ کشته شد و از طرف ما تخمیناً صد نفر کشته و چند نفر زخمی شدند. شش صد اسیر و پنج هزار اسب از دشمن به دست ما افتاد. من حکم دادم "مناری" از سرهای مقتولین دشمن ساختند تا بقیه دشمن خائف شوند...»^۲

بدین ترتیب اصطلاح "کله‌منار سازی" در ادبیات سیاسی و تاریخی افغانستان، میراث بجا مانده از امیر عبدالرحمن است که برای ایجاد نظام متمرکز از آن استفاده شد، اما در اثر این سیاست، پیکر نحیف مردم افغانستان در زیر سم ستوران و تاخت‌وتاز لشکریان بی رحم او خرد و خمیر شد. مؤرخین گفته‌اند که او ۱۷ بار لشکر کشی کرد که ۹ بار آن در مناطق پشتون‌نشین و برای سرکوب مخالفانش و ۶ بار هم در مناطق اقوام غیرپشتون بود مثل: میمنه در سال‌های ۱۸۸۲ و ۱۸۸۴ و شیغان و روشان در ۱۸۸۲ و بدخشان در ۱۸۸۹ و نورستان در ۱۸۹۶ و هزاره جات در ۱۸۸۹ میلادی که به تعبیر خودش در تاج‌التواریخ:

«جنگ با طایفه هزاره چهارمین جنگ داخلی می‌باشد که در زمان حکمرانی من اتفاق افتاده است. اعتقاد من این است که این جنگ بالنسبه به جنگ‌های دیگر بیشتر باعث ازدیاد شوکت و قوت و قدرت و امنیت و سلامت سلطنت من گردیده است.»^۳

به خاطر اهمیت این جنگ و اهمیت شکست هزاره‌ها است که عبدالرحمن آن را «فتح نمایان» می‌خواند و به جنرال امیر محمد خان فرمانده لشکر کابل در جنگ هزاره‌جات بعد از بازگشت به کابل، رتبه «جنرالی اول» اعطا می‌کند و حکومت شهر کابل و ریاست عمارات سلطنتی و ادارات شخصی خود را به او می‌سپارد و می‌گوید: «این بزرگ‌ترین امتیازی است که در افغانستان به صاحب منصب نظامی داده شود حتی از منصب سپهسالاری خارج از کابل هم بزرگتر است و این جنرال شجاع به جهت فتح نمایانی که کرده بود، استحقاق این امتیاز را داشت.»

جالب است که با آن همه قساوت و خصومتی که امیر عبدالرحمن در سرکوب هزاره‌ها از خود نشان داد، باز هم برخی از هزاره‌های ساده لوح، بعد از شکست انتظار داشتند که مورد توجه امیر قرار

۱. منبع پیشین، ص ۱۹.

۲. منبع پیشین، ص ۲۳.

۳. منبع پیشین، ص ۲۲۹.



بگیرند و از طرف او برای مأموریتی موظف شوند. امیر عبدالرحمن در این رابطه می‌گوید: «بعضی از هزاره‌ها استدعا نمودند آن‌ها را مجدداً به ولایت شان مأمور نمایم، ولی خیال می‌کنم این شعر مناسب حال من و هزاره‌ها می‌باشد که گفته‌اند: تا تو را دم مرا پسر یاد است - دوستی من و تو بر باد است.»^۱

در دوره‌های بعد از عبدالرحمان خان، گشودگی‌های اندکی در نظام پدید آمد، اما ماهیت متمرکز و انحصاری آن همچنان ادامه یافت و حتی در بهترین دوره‌ها مانند دوره امیر امان‌الله خان، دوره ظاهر شاه و دوره جمهوریت اخیر که دارای قانون اساسی و به‌طور نسبی برخوردار از آزادی‌های عمومی بوده‌اند، نیز حالت انحصاری و متمرکز بودن حفظ شد.

در طول این دوره‌ها نظام سیاسی نه تنها از نگاه اداری به صورت متمرکز اداره می‌شد، بلکه از نگاه سیاسی، استبداد سیاسی و انحصار قومی، زبانی و مذهبی، بر شدت و وخامت تمرکز اداری می‌افزود، در حالی که افغانستان به اعتراف همگان نمونه بارزی از جامعه‌ای چندپاره و متکثر است؛ جامعه‌ای که در آن شکاف‌های قومی، زبانی، مذهبی و منطقه‌ای با سیاست درهم تنیده شده‌اند. پشتون‌ها،

۱. عبدالرحمن، تاج التواریخ، ص ۲۳۶.

در خصوص این مثل گفته‌اند که چوپان فقیری کاسه‌ای شیر دوشید و کنار تخته سنگی گذاشت و دنبال کاری رفت. وقتی برگشت، کاسه را از شیر خالی و در آن سگ‌های گذاشته شده دید. این ماجرا تکرار شد و چوپان از این راه به نان و نوبی رسید. او روزی از روزها به کمین نشست تا از کم و کیف ماجرا مطلع شود. ماری را دید که می‌آید شیر را می‌خورد و به ازای آن سگ‌های در کاسه می‌اندازد و می‌رود. چندی که از ماجرا گذشت، چوپان با زنش عزم سفر زیارتی کردند و گله را به پسر برومند خود سپردند. ماجرا در غیاب چوپان همچنان ادامه داشت تا این که روزی پسر چوپان وسوسه شد که احتمالاً این مار بر سر گنجی خفته و بهتر است که او را بکشم و همه گنج را - یکجمله تصاحب کنم. (این تعریضی به حرص و زیاده‌خواهی آدمی است)

پسر با تبر قصد جان مار کرد. دُم مار را قطع کرد و خود نیز بر اثر نیش مار در جا هلاک شد. پس گله نیز بی‌صاحب ماند و تلف شد.

چوپان که از سفر برگشت و از ماجرا مطلع شد، پس از مدتی سوگواری، چون به روز سیاه افتاده بود، به صحرا رفت و کاسه‌ای شیر را کنار تخته سنگ گذاشت و مار را دعوت به نوشیدن شیر کرد و از رفتار پسر نادانش عذرخواست. مار، حرف‌های مرد را که شنید، خطاب به او گفت: ای مرد! نه مرا بریدگی دُم فراموش خواهد شد و نه تو را داغ فرزند؛ بنابراین هر دو از هم نفرت خواهیم داشت. از این روی باید از هم جدا و دور باشیم که: تا مرا دُم، تو را پسر یاد است - دوستی من و تو بر باد است!

این مثل، زمانی کاربرد پیدا می‌کند که بین دو یا چند و یا عده‌ای از افراد کینه‌ای عمیق و پایدار بر اثر حادثه یا حوادثی پدید آید که به قول معروف، قابلیت رفع و رجوع نداشته باشد.



تاجیک‌ها، هزاره‌ها، اوزبیک‌ها و دیگر گروه‌ها، هر یک دارای هویت‌های تاریخی و جغرافیایی متمایز هستند. افزون بر این، ناهمگونی جغرافیایی و ضعف ارتباطات زیرساختی، پیوند میان مرکز و پیرامون را همواره شکننده ساخته است.

تجربه تاریخی افغانستان نشان می‌دهد که تمرکزگرایی پیامدهای منفی متعددی به همراه داشته است. دولت مرکزی اغلب فاقد توانایی اعمال مؤثر حاکمیت در سراسر کشور بوده و در عین حال، منابع و تصمیم‌گیری‌ها را در مرکز متمرکز کرده است. این وضعیت به بروز احساس حاشیه‌نشینی سیاسی و اقتصادی در مناطق مختلف انجامیده است.

تمرکزگرایی همچنین موجب تضعیف نهادهای محلی و حذف ظرفیت‌های بومی از فرآیند حکمرانی شده است. نتیجه چنین وضعیتی، کاهش مشروعیت دولت و افزایش گرایش به ساختارهای غیررسمی قدرت، از جمله شبکه‌های قومی و محلی، بوده است.

در حالی که نظریه‌پردازانی چون آرنست لیجفارت بر این باورند که در جوامع چندپاره، دموکراسی و ثبات سیاسی نیازمند سازوکارهای نهادی خاصی است که امکان مشارکت و احساس تعلق همه گروه‌ها را فراهم کند. در غیاب چنین سازوکارهایی، تمرکز قدرت می‌تواند به سلطه یک گروه بر دیگران و در نهایت به تعارض خشونت‌آمیز بینجامد.

راه حل: غیرمتمرکز سازی

منظورم از غیرمتمرکز سازی، مفهوم مشکک آن است که دارای درجات و مراحل متنوع است و یک طیف وسیعی از نظام‌ها را شامل می‌شود به شمول:

(۱) غیرمتمرکز اداری که صرف به معنای تفویض صلاحیت از مرکز به ادارات محلی است، بدون این‌که اداره محلی از استقلال نسبی برخوردار باشد و یا حق قانون‌گذاری و پالیسی‌سازی در سطح کلان را داشته باشد.

(۲) خودمختاری برای برخی از مناطقی که دارای شرایط ویژه و متفاوت هستند، با حفظ یکپارچگی و بسیط بودن نظام و حتی متمرکز بودن آن نسبت به سایر مناطق.

(۳) نظام فدرال با استقلال نسبی ایالات در همه سطوح سیاسی و قانون‌گذاری با داشتن قانون اساسی ایالتی و با حفظ وحدت کشور با داشتن حکومت مرکزی.

باید توجه داشته باشیم که هدف اصلی از غیرمتمرکز سازی، توزیع قدرت در سطوح افقی و عمودی و به رسمیت شناختن و مدیریت تنوع است و چنین هدفی به صورت بهتر تنها با نظام فدرال



تحقق می یابد. چنان که در عراق بعد از قانون اساسی ۲۰۰۵ این نظام برگزیده شد و همه علما و مراجع عظام عراق هم این نظام را تأیید کردند. البته در برخی از شرایط و حالات، خودمختاری هم می تواند یکی از راه حل ها باشد.

پرسش اصلی این است که چرا فدرالیسم در افغانستان مطرح می شود و چه ضرورت هایی این بحث را توجیه می کند؟ در پاسخ باید گفت: فدرالیسم نه به عنوان راه حل مطلق، بلکه به مثابه چارچوبی نهادی برای مدیریت تنوع و توزیع قدرت، می تواند به کاهش تعارضات ساختاری در افغانستان کمک کند. فدرالیسم به طور کلاسیک به عنوان نظامی تعریف می شود که در آن قدرت سیاسی میان دولت مرکزی و واحدهای تشکیل دهنده (ایالت ها، ولایات یا مناطق) به صورت قانون اساسی تقسیم می شود. در نظریه های معاصر، فدرالیسم عمدتاً با اهداف زیر توجیه می شود:

- مدیریت تنوع قومی، زبانی و فرهنگی؛
- جلوگیری از تمرکز بیش از حد قدرت سیاسی؛
- افزایش مشارکت سیاسی و پاسخ گویی حکومت؛
- تقویت ثبات سیاسی در جوامع چندپاره و چند قومی و چند فرهنگی.

از این منظر، فدرالیسم بیش از آنکه صرفاً ساختاری اداری باشد، نوعی قرارداد سیاسی - حقوقی برای همزیستی گروه های متکثر در چارچوب یک دولت واحد است. در چنین بستری، فدرالیسم به عنوان پاسخی نهادی به بحران دولت - ملت در افغانستان مطرح می شود. فدرالیسم می تواند با توزیع قدرت سیاسی و اداری، زمینه مشارکت معنادارتر گروه های مختلف را فراهم آورد و احساس مالکیت آنان نسبت به نظام سیاسی را تقویت کند.

فدرالیسم همچنین امکان می دهد که سیاست گذاری ها متناسب با شرایط محلی طراحی و اجرا شوند و بدین وسیله کارآمدی حکمرانی افزایش یابد. مهم تر از همه، فدرالیسم می تواند وحدت ملی را نه بر پایه همسان سازی اجباری، بلکه بر اساس پذیرش تنوع و کثرت بازتعریف کند.

با توجه به آنچه گفته شد طرح فدرالیسم در افغانستان ریشه در واقعیت های اجتماعی، تاریخی و سیاسی این کشور دارد. فدرالیسم نه نسخه ای جادویی، بلکه گزینه ای نهادی برای مدیریت تنوع، توزیع قدرت و بازسازی مشروعیت دولت است. موفقیت چنین الگویی مستلزم اجماع ملی، طراحی حقوقی



دقیق، تقویت نهادهای محلی و تعهد به اصول دموکراتیک است.^۱

دوم- مشکل افراطیت ایدئولوژیک

اگر بگوییم که اغلب جنگ‌های خونین، ویرانی‌ها و فروپاشی‌های سیاسی و شکاف‌ها و گسست‌های اجتماعی در افغانستان محصول افراطیت ایدئولوژیک بوده است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. بدون شک عوامل دیگری هم دخیل بوده است. اما آسیب‌های ناشی از تندروی‌های ایدئولوژیک بسیار ویرانگر بوده است. منظور از این افراطیت هر دو نوع افراطیت چپ و راست است:

- افراطیت سکولارها و تعارض و مواجهه افراطی با دین و سنت‌های مذهبی مردم، به نام تجدد، ترقی خواهی و اصلاحات یا انقلاب سوسیالیستی.

- افراطیت ناشی از تجر و تعصب دینی در مقابل آزادی‌های مدنی و حقوق اساسی شهروندان به بهانه تطبیق شریعت و حمایت از دین.

تقابل این دو نوع افراطیت، باعث شده که حد اقل در یک قرن اخیر، آرامش از مردم افغانستان سلب شود. به عنوان مثال و شاهد روشن از چند مقطع مهم تاریخی به اختصار نام می‌بریم:

۱) در حدود یک‌صد سال پیش امان‌الله خان به اصلاحاتی دست یازید که از سویی برای کشور سودمند بود، اما از سوی دیگر این اصلاحات با تندروی‌ها و تقلیدهای کورکورانه از غرب و در تضاد با سنت‌های مردم انجام شد که در نتیجه قیام‌ها و شورش‌های ویرانگری پدید آمد و امان‌الله خان مجبور به فرار شد و اولین نظام مبتنی بر قانون اساسی و مدعی آزادی و ترقی خواهی شکست خورد.

۲) در ۲۷ اپریل ۱۹۷۸ (۷ ثور ۱۳۵۷ ش) با کودتای حزب خلق به رهبری نورمحمد تره‌کی، کشور بار دیگر آن‌چنان در جنگ و تاریکی فرو رفت که آثار تلخ آن تا کنون باقی است. حاکمیت حزب خلق و پرچم با باورهای کمونیستی و سوسیالیستی و تحت تأثیر و حمایت مستقیم شوروی سابق، ۱۴ سال (۱۹۷۸-۱۹۹۲ م مطابق با ۱۳۵۷-۱۳۷۱ ش) طول کشید. در طی این مدت کشور به انزوا و ویرانگی کشانده شد و میلیون‌ها تن کشته و معلول و آواره شدند.

۳) مجاهدین از سال ۱۹۹۲ تا پایان سپتامبر ۱۹۹۶ (از ۸ ثور ۱۳۷۱ تا میزان ۱۳۷۵) حکومت را به دست گرفتند اما بازهم جنگ و خشونت ادامه یافت.

۱. در این مورد به تفصیل در کتاب ذیل بحث کرده‌ام: سرور دانش، چرایی فدرالیسم در افغانستان، چاپ اول، بنیاد اندیشه،



۴) طالبان از ۱۹۹۶ تا اوایل خزان ۲۰۰۱ (از ۵ میزان ۱۳۷۵ تا ۲۱ عقرب ۱۳۸۰) قدرت را در کابل به دست گرفتند. اما متأسفانه در مجموع این هشت سال حکومت مجاهدین و طالبان، در کشور جز جنگ، خونریزی و ویرانی چیز دیگری وجود نداشت.

۵) بعد از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر و انفجار مرکز تجارت جهانی توسط القاعده، در تاریخ ۷ اکتبر ۲۰۰۱ مطابق با ۱۵ میزان ۱۳۸۰ ش تهاجم نظامی قوای ائتلاف، به رهبری آمریکا، بر مراکز طالبان در افغانستان آغاز شد و در تاریخ ۱۲ نوامبر ۲۰۰۱ مطابق با ۲۱ عقرب ۱۳۸۰ طالبان از کابل رانده شدند و سرانجام با سقوط نظام طالبانی، مذاکرات ملل متحد در بن آلمان، زیر نظر نماینده ملل متحد آقای اخضر ابراهیمی، در تاریخ ۶ قوس ۱۳۸۰ آغاز شد و در تاریخ ۱۴ قوس، مطابق به ۵ دسامبر ۲۰۰۱، توافقنامه‌ای که در تاریخ افغانستان به «توافقنامه بن» معروف شده، به امضای شرکت‌کنندگان رسید و بعد از آن قانون اساسی ۱۳۸۲ به تصویب رسیده و نظام جمهوری اسلامی حاکم شد. اما با ظهور مجدد گروه افراطی طالبان، سرانجام بعد از تقریباً ۲۰ سال تکرار چرخه جنگ و انفجار و انتحار، آمریکا بعد از توافقنامه ننگین دوحه، از کشور خارج شده و نظام امارت یکبار دیگر بر سرنوشت مردم افغانستان حاکم گردید؛ نظامی که در طول این پنج سال زنان یعنی نیمی از نفوس کشور را از عرصه زندگی حذف کرده و حتی آنان را از بنیادی‌ترین و اسلامی‌ترین حق‌شان یعنی آموزش محروم ساخته‌اند و با اعمال ستم و انحصار شدید قدرت، بار دیگر افغانستان را به دوره‌های سیاه استبداد و خشونت بازگردانده‌اند.

به‌طور کلی در طول این یکصد سال، کشور در سایه استبداد و افراطیت چپ و راست، آنچنان خُرد و خمیر شده که رمقی از حیات و نشانه‌ای از یک زندگی انسانی باعزت برای مردم باقی نمانده است. در این سال‌های سیاه هر دو جریان افراطی چپ و راست یعنی سکولار دواآتش، سوسیالیست لینینیست و مسلمان افراطی، همه چیز را کاملاً سیاه یا کاملاً سفید پنداشته و با ایستادن روی خط صفر یا خط صد، با رویکرد یا "همه چیز" و یا "هیچ چیز" به جنگ و ویرانی پرداختند. اما چنین منطقی نه تنها جواب نداده و به نفع خود گروه تمام نشده، بلکه موجب سقوط آنان و فروپاشی نظام سیاسی و اقتصادی کشور و تداوم دور و تسلسل منازعه و تکرار چرخه خشونت شده است.

راه حل: نظام سیاسی معتدل و مورد وفاق

همانطور که در مباحث قبلی مطرح کردیم، مفاهیم سیاسی و دینی مفاهیم مشکک هستند. ما باید این مشکک بودن را به عنوان یک منهج اندیشه و منطق هستی‌شناسی بپذیریم. عالم وجود از



نگاه فلسفی همگی مراتب مشککه یک حقیقت هستند. همین مراتب مشکک به عالم هستی، تنوع و رنگارنگی و زیبایی بخشیده است.

آن موجودی که حقیقت مطلق بوده و تشکیک ناپذیر است، تنها وجود خداوند است و هر کسی دیگری که خود را حقیقت مطلق بیندارد، در حقیقت خود را در جایگاه خداوند قرار داده و به کفر و شرک تقرب ورزیده است. اگر همگی این منطق را بپذیرند که غیر از خداوند، همگی موجودات محدود و نسبی و مضیق و برخوردار از یک حقیقت مشکک و نسبی هستند، همه مشکلات زندگی بشر حل خواهد شد. همه دیکتاتوران، انحصارطلبان، جزم‌اندیشان و مطلق‌گرایان، خود را خدا می‌پندارند، در حالی که در عالم هستی برای دو یا چند خدا جایی نیست. این مدعیان خدایی باید از عرش الوهیت تخیلی به زیر کشانده شوند و اقتدار به بندگان خدا واگذار شود؛ بندگان که همه برابر و برادر آفریده شده و همگی بدون تبعیض و امتیاز از حق هستی برخوردار هستند.

بر همین اساس باید نظریه آیت‌الله فیاض را که در بحث منطقه الفراغ ارائه کردیم، مبنای نظام سیاسی کشور قرار دهیم. فقه پویا و نواندیشانه و نظریه سیاسی مبتنی بر اعتدال آیت‌الله فیاض می‌تواند راهگشای بحران‌های کنونی در کشور ما به ویژه در حوزه حقوق زنان، حق آموزش، حضور در اجتماع، مشارکت سیاسی، نفی تکفیر و شیوه مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز باشد و بدیلی قدرتمند و مستدل در برابر قرائت‌های افراطی از اسلام ارائه دهد.

چنان که قبلاً نقل کردیم آیت‌الله فیاض فرمودند:

حکومت اسلامی در دوران پیامبر (ص) یک حکومت بسیط و ساده بود و روشن است که آن حکومت برای زمان ما جوابگو نیست و امروزه حکومت در تمام ابعاد، تکامل یافته و توسعه پیدا کرده است، هم در دستگاه‌ها و نهادهای اقتصادی، آموزشی، اجتماعی، اداری، امنیتی، مخابراتی، ارتش، پولیس، هم در سایر نهادها و دستگاه‌های موجود. طراحی یک نظام ثابت و دایمی برای حکومت امکان ندارد. حکومت مانند عبادات نیست که برای همیشه یکسان باشد، بلکه با مرور زمان تغییر و تحول می‌یابد. به این خاطر سیستم حکومت زمان پیامبر را نمی‌توان در زمان حاضر که همه چیز تکامل یافته و پیچیده شده پیاده نمود.^۱

همچنین فرمودند:

۱. آیت‌الله فیاض، حکومت اسلامی، پیشین، ص ۵۵.

«تقسیم اسلام به «اسلام میانه‌رو» و «اسلام بنیادگرا» اشتباهی بزرگ است و حقیقت ندارد؛ زیرا اسلام واقعی در حقیقت همان «اسلام معتدل» و میانه‌رو است که در کتاب و سنت بیان شده است؛ اما اسلام بنیادگرا و افراطی به‌طور کلی خارج از اسلام است و هیچ ارتباطی به اسلام ندارد؛ زیرا بسیار روشن است که اسلام بر ضد همه اشکال و انواع اندیشه بنیادگرایی تروریستی است و منشأ چنین تقسیمی، نادانی و ناآشنایی با اسلام و نظام آن است»^۱.

بر بنیاد همین نظریه، امروز برای رسیدن به ثبات پایدار در افغانستان و برقراری عدالت و انصاف و پایان دادن به چرخه خشونت و جنگ متداوم، باید در مورد یک نظام سیاسی‌ای که مورد قبول همه باشد به توافق برسیم. هیچ نظام سیاسی مطلق و بی‌عیب و نقص تا کنون در تاریخ بشر وجود نداشته است.

نوع دوم نظام سیاسی‌ای که آیت‌الله فیاض مطرح کردند و قبلاً در این نوشته توضیحات لازم را در باره آن ارائه کردم، می‌تواند به‌طور مناسب مطالبات همه جریان‌های سیاسی و فکری را تأمین کند؛ نظامی که بر فرهنگ عمومی و تاریخی کشور یعنی باورهای دینی مردم احترام بگذارد و قوانینی در تقابل با آن وضع نکند و در عین حال با تضمین آزادی سیاسی و آزادی بیان، به همه نحله‌ها و فرقه‌های سیاسی و مذهبی و همه اقوام و پیروان همه مذاهب حق حضور و فعالیت قایل شود و هیچ کس یا جریانی را تکفیر نکند و در چارچوب قواعد مبتنی بر عدالت و کرامت انسانی، نهادهایی را سامان دهد که توزیع عادلانه قدرت در دو سطح افقی و عمودی را تأمین کند و تنوع و تکثر اجتماعی را با مدل مناسب حکمرانی مدیریت نماید.

این نوع نظام سیاسی، در جوهر خود با حفظ هویت اسلامی، هیچ تضادی با دموکراسی، حقوق بشر، جامعه مدنی و حاکمیت قانون ندارد و ضمن این که نظام متمرکز استبدادی را بر نمی‌تابد، بر تمرکززدایی و توزیع عادلانه قدرت تأکید می‌کند و نوعی از مدل خودمختاری و فدرالیسم را برای افغانستان و عراق مناسب می‌داند.

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، بیانات و توجیهات، پیشین، ص ۹۲.

فصل پنجم

بازسازی روش اجتهاد؛ برقراری دوباره توازن میان منابع استنباط

مقدمه

شاید این سؤال در ذهن خواننده گرامی مطرح شود که چرا این فصل؟ آیا بین بحث در مورد دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض و بازسازی روش اجتهاد ارتباطی وجود دارد؟

در ابتدا باید گفت در این فصل تنها سؤالاتی را مطرح خواهیم کرد و چند موضوع را هم توضیح خواهیم داد. اما بررسی دقیق و همه جانبه روش اجتهاد و ضرورت بازسازی آن نیاز به پژوهشی ژرف و جامع دارد که در شرایط فعلی هم از توانم خارج است و هم تدوین آن یک کتاب قطور جداگانه خواهد شد.

اما ضرورت طرح موضوع این فصل روشن است. در لابلای مباحث گذشته به صورت پراکنده - اگر دقت کرده باشید - گاهی از منطقه الفراغ به عنوان یک بستری گسترده برای قانون‌گذاری در مسایل نوپیدا و نیازهای معاصر سخن گفتیم و گاهی از زبان برخی از بزرگان فقه و فقهات، فقه پویا و یا نقش زمان و مکان در اجتهاد و استنباط را مطرح کردیم و تأکید کردیم بر این که هنوز عرصه‌هایی است که در فقه راه نگشوده، با این که جامعه حقوقی سخت بدان‌ها نیازمند است.

به عنوان مثال:

۱. فقه و حقوق محیط زیست و مسایل فردی و اجتماعی مربوط به آن، تا آنجا اهمیت یافته که حتی حفظ و تداوم حیات انسان‌ها و آینده بشریت با آن پیوند یافته است و از سوی دیگر نه تنها در قلمرو داخلی کشورها بلکه در سطح بین‌المللی به راه‌حل‌های حقوقی و اقتصادی جدید نیاز دارد.



۲. فقه اقتصادی هنوز دچار خلاء است و تا آنجا که اطلاعات من اجازه می‌دهد، در این مورد تنها شهید سید محمدباقر صدر بود که در این عرصه ابتکار کرد و با تألیف «اقتصادنا» چارچوب کلی نظام اقتصاد اسلامی را تدوین کرد و در کتاب «الاسلام یقود الحیات» هم برخی از قواعد آن را مجدداً به‌طور فشرده بازنگری کرد و بعد از ایشان اگر کسان دیگری هم در این عرصه کار کرده‌اند، تنها در همان چارچوب حرکت کرده‌اند و چیز نوی نیفزوده‌اند. این موضوع تا آنجا اهمیت دارد که حتی شهید صدر با تأکید بر ضرورت تحول زیربنای استنباط فقهی از نگاه کمی و کیفی و افقی و عمودی، در یکی از نوشته‌های بعدی خود در مورد «حوزه و مرجعیت» از مشکلاتی که در هنگام نوشتن کتاب «اقتصادنا» با آن‌ها مواجه شده، قلم به شکایت برده و تحت عنوان «الفقه هو همزه الوصل بین الاسلام و العالم» گفته است: آیا می‌دانید چقدر سخت بود و چقدر احساس دشواری کردم هنگامی که خواستم نظام اقتصادی اسلام را از فقه اسلامی موجود استخراج کنم! و دیدم که در فقه سنتی ما چقدر خلاءهای فراوانی وجود دارد که پر کردن آن‌ها به آسانی امکان پذیر نیست و فقه‌های ما در این موارد تنها مسائل گذشته را تکرار کرده‌اند، بدون این که چیزی را کم یا زیاد کرده باشند!¹

۳- فقه و حقوق تجارت در شرایط کنونی به مراتب پیچیده‌تر از آن شده که از ابواب فقهی موجود، حکمی در باره آن پیدا کرد. فقهی توانمندی لازم است که مسایل تجارت امروز را با معیارهای فقهی بررسی کند. امروزه تنها در مورد بانکداری که یک بخشی از تجارت است، آثار ارزشمندی از شهید صدر و همچنین آیت‌الله فیاض نشر شده است.

۴- روابط بین‌المللی در بخش‌های مختلف حقوق دیپلماتیک، حقوق دریاهای، جنگ‌ها و منازعات بین‌المللی، جرایم و دادرسی بین‌المللی و حتی مسایل مرتبط به حقوق بین‌الملل خصوصی در مورد شهروندان کشورها و بروز اختلافات و منازعات حقوقی و مدنی در میان آنان که هنوز در فقه سنتی ما اصلاً راه خود را باز نکرده‌اند، نیاز به پژوهش بسیار عمیق و همه جانبه دارند.

تمام این نیازها می‌طلبد که در مبانی اجتهاد و فقاها و شیوه‌های استنباط و بخشی از قواعد علم اصول به عنوان منطق پیش‌نیاز فقه، تجدید نظر شود و از جمله صاحب نظران باید به این سؤال پاسخ دهند که مطابق میکانیزم‌های کنونی اجتهاد و استنباط و افتاء آیا یک فرد -هرچند بسیار توانمند و

۱. سید محمدباقر صدر، ومضات (مجموعه مقالات و درس‌های شهید صدر)، المؤتمر العالمی للامام الشہید الصدر، چاپ اول، ۱۴۲۸ هجری، ص ۳۸۱.



نسبت به همه اعلم هم باشد- این ظرفیت و توانمندی را دارد که در باره این همه مسایل و موضوعات مهم، مجتهد و صاحب نظر شود و دست به استنباط بزند؟ آیا نیازی نیست که برخی از حوزه‌ها تخصصی‌تر شود؟ و یا این که در برخی از مسایل پیچیده جهان امروز، یک شورای علمی از فقها و مجتهدان ایجاد شود تا با خرد جمعی و هم‌افزایی دانش و اطلاعات موجود، به استنباط و استخراج حکم فقهی بپردازند؟

با توجه به این مباحث و پرسش‌ها به این نتیجه رسیدم که باید این سؤال‌ها و اشارات پراکنده را به صورت مستقل در یک فصل هرچند مختصر مطرح کنم تا اگر توفیق اجازه دهد در یک فرصت دیگر به صورت تفصیلی به مطالعه آن پرداخته شود و از طرف دیگر خواستم توجه پژوهش‌گران علاقه‌مند این نوع مباحث مخصوصاً علمای بزرگوار حوزات علمیه را جلب کنم به این که باید چالش‌های فراراه اجتهاد و استنباط امروز را درک کنند و اگر می‌خواهند مجتهد زمانه خود باشند، در روش اجتهاد و استنباط خود تجدید نظر کنند. موضوع این فصل را در دو مبحث پی خواهیم گرفت؛ مبحث نخست در باره چالش‌ها و دوم در باره راه‌حل‌ها. البته مطمئن هستم که آنچه مطرح می‌شود اندکی از بسیار است و شاید و بلکه حتماً طرح‌ها و نظریات بهتر و دقیق‌تری وجود دارد که از سوی پژوهشگران باید ارائه شود.

مبحث اول- روش کنونی اجتهاد و چالش‌ها

اجتهاد و فقه‌ها و جایگاه علم اصول

خوشبختانه به قلم آیت‌الله العظمی فیاض رساله کوچکی به نام «النظره الخاطفه فی الاجتهاد» نوشته شده که به فارسی هم توسط آیت‌الله احمدعلی علی‌زاده، به نام «نگاهی گذرا بر مسأله اجتهاد» ترجمه شده است. در این رساله در باره فقه و رابطه آن با علم اصول و شیوه استنباط احکام و اهمیت مسأله اجتهاد و مشکلات آن و پیدایش اختلاف‌نظرها بین مجتهدان پرداخته شده و نکات مهمی بیان شده است که خوانندگان گرامی حتماً باید مراجعه کنند.

اما پارهای دیگر از مشکلات در روش کنونی اجتهاد وجود دارد که حضرت آیت‌الله به آن‌ها اشاره نکرده است. این مشکلات ناشی از پیوند فقه و اصول و نقش اصول در اجتهاد است.

اجتهاد به تعبیر علامه اقبال «قوه محرکه اسلام» و به تعریف فقها «استفراغ الوسع» یعنی به کار بردن تمام نیرو و کوشش برای استنباط حکم است و در مورد استنباط هم گفته‌اند که معنای لغوی آن «بیرون کشیدن آب از زیر زمین» است گویا فقیه باید از عمق و ژرفای ادله و منابع باید آب زلال



حکم شریعت را بیرون بکشد، اما مهم این است که این قوه محرکه همیشه به عنوان قوه محرکه باقی بماند، نه این که دچار رکود شده و به یک پدیده ایستا و سنت تکراری تبدیل شود و مجتهد باید با تمام تلاش و توان، از زیر زمین های سخت و تاریک امروزین، آب حیات و زلال اسلام را بیرون بکشد.

شهید مرتضی مطهری در یکی از کتاب های خود در باره اجتهاد می گوید:

«بوعلی در آخر الاهیات شفا نیز در باره ضرورت اجتهاد می گوید: چون اوضاع زمان متغیر است و پیوسته مسائل جدیدی پیش می آید، از طرف دیگر اصول کلی اسلامی ثابت و لایتغیر است، ضرورت دارد در همه عصرها و زمان ها افرادی باشند که با معرفت و خبرویت کامل در مسائل اسلامی و با توجه به مسائل نوی که در هر عصر پدید می آیند، پاسخگوی احتیاجات مسلمین بوده باشند. در متمم قانون اساسی ایران (زمان محمدرضا شاه) نیز چنین پیش بینی شده است که در هر عصری هیأتی از مجتهدین که کمتر از پنج نفر نباشند و "مطلع از مقتضیات زمان" هم باشند، بر قوانین مصوبه نظارت نمایند. منظور نویسندگان این ماده این بوده است که همواره افرادی که نه "جامد" باشند و نه "جاهل"، نه مخالف با پیشرفت های زمان باشند و نه تابع و مقلد دیگران، بر قوانین مملکتی نظارت نمایند. نکته ای که لازم است تذکر دهم این است که "اجتهاد" به مفهوم واقعی کلمه یعنی تخصص و کارشناسی فنی در مسائل اسلامی، چیزی نیست که هر "از مکتب گریخته ای" به بهانه این که چند صباحی در یکی از حوزه های علمیه به سر برده است بتواند ادعا کند. قطعا برای تخصص در مسائل اسلامی و صلاحیت اظهار نظر یک عمر اگر کم نباشد زیاد نیست، آن هم به شرط این که شخص از ذوق و استعداد نیرومندی برخوردار و توفیقات الهی شامل حالش بوده باشد. گذشته از تخصص و اجتهاد، افرادی می توانند مرجع رأی و نظر شناخته شوند که از حد اکثر تقوا و خداشناسی و خداترسی بهره مند بوده باشند. تاریخ اسلام افرادی را نشان می دهد که با همه صلاحیت علمی و اخلاقی هنگامی که می خواسته اند اظهار نظری بکنند مانند بید بر خود می لرزیده اند»^۱.

شهید مطهری با تأکید بر نسبیت اجتهاد، تطور و تکامل را در اجتهاد مطابق با تحولات زمان یک ضرورت می داند. ایشان در یک کتاب دیگر خود با مقایسه عصر حاضر با عصر شیخ طوسی گفته است: «اگر کسی پرسد آیا علمای آن عهد و آن عصر (عهد شیخ طوسی - هزار سال پیش) با آن بینش و آن طرز تفکر، مجتهد بوده اند و توده مردم حق داشته اند از آن ها تقلید و پیروی کنند و بینش آن ها را ملاک تشخیص مقررات اسلامی قرار دهند، جواب مثبت است. باز اگر پرسد آیا اگر در این عصر

۱. متفکر شهید استاد مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.



دانشجویی بخواهد تمام کتاب‌ها و تألیفات و آثار بعد از قرن چهارم و پنجم هجری را نادیده بگیرد و خود را در قرن پنجم فرض کند، همان مطالعاتی را انجام دهد که علمای زمان شیخ طوسی انجام می‌داده‌اند و همان بینش و همان طرز تفکر را پیدا کند که آن‌ها پیدا کرده‌اند، آیا چنین شخصی واقعا مجتهد است و توده مردم حق دارند از او تقلید و تبعیت کنند، جواب منفی است. چرا؟ چه فرقی هست میان این شخص و مردم قرن پنجم؟ فرق این‌جا است که آن‌ها در عصری زندگی می‌کرده‌اند که آن بینش تنها بینش موجود بوده است و این شخص در عصری زندگی می‌کند که بینش‌های کامل‌تری جانشین آن طرز بینش و آن طرز تفکر شده است و آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ شده است. از این‌جا به‌خوبی می‌توانیم بفهمیم که اجتهاد یک مفهوم "نسبی" و متطور و متکامل است و هر عصری و زمانی بینش و درک مخصوصی ایجاب می‌کند. این نسبت از دو چیز ناشی می‌شود: قابلیت و استعداد پایان ناپذیر منابع اسلامی برای کشف و تحقیق و دیگر تکامل طبیعی علوم و افکار بشری.^۱

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌گردد که اجتهاد پیوند عمیق با فقه دارد و بلکه فقه تنها جایی است که به اجتهاد عینیت می‌بخشد. چنان‌که معروف است در تعریف فقه گفته‌اند که: عبارت از «علم به احکام شرعیه فرعیه است از طریق ادله تفصیلی آن». منظور از ادله تفصیلی هم از نگاه علمای شیعه منابع چهارگانه «قرآن، سنت، اجماع و عقل» است. در مذاهب اهل سنت علاوه بر این چهار منبع، از قیاس، استحسان، مصالح مرسله، عرف و مانند آن نیز نام برده شده است.

اما برای بررسی و تعیین حدود و شرایط استفاده از این چهار منبع، علم دیگری هم‌زاد با فقه، به نام "علم اصول" پدید آمد. در تعریف علم اصول گفته شده که عبارت از علمی است که به بررسی قواعد و ضوابط کلی استنباط احکام شرعی می‌پردازد. این قواعد و ضوابط در حقیقت ابزار یا روشی است که به مجتهد کمک می‌کند تا احکام را از منابع معتبر آن استخراج کند. تعریف معروف علم اصول از مرحوم صاحب کفایه است که گفت: «هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه». یا «صناعه یعرف بها القواعد الّتی یمکن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام او الّتی ینتهی الیه‌ها فی مقام العمل».

آیت‌الله فیاض در المباحث الاصولیه در توضیح رابطه بین فقه و اصول فقه می‌نویسد:

۱. متفکر شهید استاد مرتضی مطهری، شش مقاله، مقاله ختم نبوت، ص ۷۳.



«علم اصول برای تکوین نظریات کلی و قواعد مشترک در چارچوب حدود و شرایط خاصی وضع شده است، اما علم فقه برای یافتن شیوه تطبیق آن نظریات و قواعد کلی بر مصادیق خاص آن وضع شده است. پس مسائل فقهی در حقیقت نتیجه همین فرایند است». ایشان سپس اضافه می‌کند که نسبت علم اصول به فقه مانند نسبت علم نظری به علم تطبیقی است و از همین رو این دو رشته علمی از زمان پیدایش و در تمام ادوار تاریخی پیوند محکمی باهم داشته‌اند، تا آن‌جا که هیچ مسأله نظری فقهی بدون قاعده اصولی قابل اثبات نیست... بر اساس شواهد نصوص، هسته اولیه علم اصول حتی در زمان معصومین (ع) وجود داشته و از آغاز از فقه جدا نبوده و با رشد و تکامل فقه، تکامل یافته است، تا زمانی که این هسته از مطالعات فقهی جدا شده و به یک رشته مستقل به نام علم اصول تبدیل شده است، اما بذر اصلی آن از زمان پیدایش فقه وجود داشته است.^۱

با توجه به این تعریفات و توضیحات، علم اصول فقه ابزاری است که قواعد کلی را در اختیار فقیه قرار می‌دهد تا بتواند احکام فقهی را اثبات کند. موضوع اصلی علم اصول در حقیقت همان ادله اربعه (قرآن، سنت، اجماع و عقل) است که در علم اصول به تفصیل در باره حجیت و اعتبار و شیوه استفاده از آن‌ها در استنباط بحث می‌شود.

به عبارت دیگر میدان بحث در علم اصول، یافتن «حجت شرعی» برای اثبات حکم شرعی است. این حجت شرعی یک سلسله ادله و قواعد عمومی است که در علم اصول ارزیابی و ارزش‌گذاری می‌شود و این‌که از کدام یک می‌توان به عنوان ادله استنباط استفاده کرد. اما در علم فقه، فقیه به‌طور مستقیم با ادله شرعی سروکار دارد. به عنوان مثال سروکار فقیه با این یا آن روایت خاص است، اما در علم اصول به یک روایت خاص به‌طور مشخص پرداخته نمی‌شود، بلکه از سنت و اقسام سنت و از خبر متواتر و خبر واحد و میزان اعتبار و حجیت آن‌ها بحث می‌شود.

به‌طور کلی باید گفت فقه و اصول فقه با این‌که دو علم مستقل هستند، ولی پیوند آن‌ها به گونه‌ای است که اگر علم اصول کنار گذاشته شود، در حقیقت دست فقیه از ابزار استنباط و منطلق اجتهاد تهی گشته و فقه موجودیت خود را از دست خواهد داد. این خود نشان دهنده جایگاه و اهمیت علم اصول است.

اما از سوی دیگر امروزه علم اصول به گونه‌ای توسعه یافته و اهمیت پیدا کرده که خود تبدیل به یک هدف شده و حالت ابزار بودن آن فراموش گردیده است و علما در حوزات علمیه بیشتر وقت و

۱. آیت‌الله العظمی فیاض، المباحث الاصولیه، ج ۱، ص ۸ و ۹.



تحقیق خود را صرف علم اصول می‌کنند تا خود فقه. از همین رو جدا از کتاب‌های درسی مقدماتی در علم اصول، درس‌های خارج اصول که مقدمه وصول به درجه اجتهاد است، گاهی یک دوره کامل آن تا ۱۵ سال و بلکه بیشتر هم طول می‌کشد. از همین رو آیت‌الله فیاض از اساتید زنده علم اصول در حدود ۴۸ سال تدریس خارج موفق شدند که تنها دو دوره کامل علم اصول را تدریس کنند و دوره سوم را تنها تا بحث استصحاب ادامه دادند و متأسفانه به جهت مشکلات صحتی، به تاریخ شنبه ۱۴ ذی القعدة ۱۴۴۴ هجری (۱۴۰۲/۳/۱۳) با عذرخواهی از طلاب، این درس را برای همیشه تعطیل کردند.^۱

در مقایسه با مباحث علم اصول، به هیچ علم دیگری هم که در استنباط بسیار نقش دارد، به اندازه علم اصول بها داده نمی‌شود مانند تفسیر و علوم قرآنی، رجال و درایه، تاریخ و سیره، فلسفه و منطق و ادبیات عربی و یا سایر علوم انسانی. جایگاه دانش حقوق نیز در حوزات علمیه، با این که پیوند بسیار نزدیک و گسترده و در تمام ابواب با فقه دارد، بکلی خالی است.

از سوی دیگر در میان مباحث اصولی از نگاه قلمرو بحث، هم توازن لازم بین موضوعات مختلف از بین رفته و به تدریج برخی از موضوعات خاص مانند خبر واحد تبدیل به محور اصلی استنباط شده است که در مطلب بعدی توضیح خواهم داد.

جایگاه ادله اربعه در روش سنتی فقها

چنان که پیشتر گفته شد منظور از ادله تفصیلی‌ای که فقیه، حکم را از طریق آن‌ها استنباط می‌کند، کتاب (قرآن)، سنت، اجماع و عقل است. اکنون به صورت فشرده بررسی می‌کنیم که ادله اربعه در روش سنتی کنونی استنباط چه جایگاهی دارند و در علم اصول در باره آن‌ها چگونه بحث می‌شود؟

این روش سنتی یک رویه رایج در میان تمام فقه‌های شیعه است. آیت‌الله فیاض نیز در متن همین روش سنتی رشد یافته و خود سپس با تدریس، تحقیق و تألیف، این روش را به آخرین مرحله رشد و بالندگی آن رسانده است. آیت‌الله فیاض را در شرایط معاصر حوزه‌ها می‌توان تنها قهرمان علم اصول دانست که حتی از استادش آیت‌الله خوئی با تفصیل و عمق بیشتر به ارتقا و توسعه این علم پرداخته است و کتاب «المباحث الاصولیه» ایشان در ۱۵ جلد که خود یک دائرة المعارف یا موسوعه اصولی است، نشان‌دهنده همین رشد و توسعه است. روش کلاسیک فقها در مورد چگونگی بحث از ادله اربعه

۱. به نقل از برادر ارجمند محمدجواد برهانی که در فصل بعدی مشروح خاطره ایشان نقل خواهد شد.



را از همین کتاب آیت‌الله فیاض نقل می‌کنیم. ایشان در جلد هشتم این کتاب به مناسبت بحث از «حجیت خبر واحد» و برای بیان اهمیت خبر واحد، دیدگاه خود در مورد ادله اربعه (قرآن، سنت، اجماع و عقل) و نقش آن‌ها در استنباط را به اختصار بیان کرده است که فشرده آن را در این جا نقل می‌کنیم.

ایشان در ابتدا گفته است: «مسأله حجیت خبر واحد از مهم‌ترین و فراگیرترین و جامع‌ترین مسایل اصولی و بلکه تنها مسأله‌ای است که در طریق فرایند استنباط در تمام ابواب فقه قرار می‌گیرد».

آیت‌الله فیاض در ابتدا احکام شرعی را به دو دسته نظری و ضروری یا قطعی تقسیم می‌کند و بر این باور است که احکام ضروری یا بدیهی (مانند وجوب نماز، روزه و حج و حرمت قتل نفس و زنا) و قطعی (که علم به آن‌ها نیاز به اجتهاد ندارد مانند برخی از احکام عبادات و معاملات و بسیاری از مستحبات و مباحات که بسیاری از مردم حکم آن‌ها را می‌دانند و مجتهد و مقلد در این موارد یکسان هستند)^۱ از شش درصد کل احکام فقهی تجاوز نمی‌کند و از این رو این نوع احکام به همه مشکلات بشریت در تمام جوانب زندگی فردی و اجتماعی و در تمام دوران‌ها نمی‌پردازند. اما احکام نظری که بخش عمده احکام شرع است، دسترسی به آن‌ها تنها از طریق فرایند استنباط امکان پذیر است. استنباط عبارت است از تطبیق قواعد و نظریات کلی بر موارد خاص و جزئی و در این میان اگر خبر واحد (اخبار آحاد) نمی‌بود، باب علم و علمی مسدود می‌شد و ما نمی‌توانستیم به احکام الهی دسترسی پیدا کنیم. چون تکیه بر ادله دیگر - غیر از خبر واحد - نمی‌تواند این مشکل را حل کند. زیرا ادله دیگر (قرآن، اجماع و عقل) یا ثابت نشده‌اند و یا تنها در موارد و مسائل فقهی اندکی کاربرد دارند.^۲

آیت‌الله فیاض سپس جایگاه هر یک از قرآن، اجماع و عقل را توضیح می‌دهد که خلاصه آن چنین است:

۱. برای توضیح احکام ضروری و قطعی، مثال‌های آن‌ها از جلد اول منهاج الصالحین آیت‌الله فیاض، مسأله ۱ بحث تقلید، ص ۷ نقل شده است. در احکام ضروری (بدیهی) و قطعی (یقینی) نیازی به تقلید هم نیست و تنها در احکام نظری است که نیاز است به اجتهاد و تقلید. نگاه کنید به: آیت‌الله العظمی فیاض، تعالیک مبسوطه علی العروه، ج ۱، ص ۱۰.

۲. آیت‌الله فیاض در مقدمه جلد اول المباحث الاصولیه، گفته است: احکام شرعی ضروری و قطعی، پنج درصد احکام را تشکیل می‌دهد. اما در جلد هشتم شش درصد گفته‌اند. همچنین ایشان در این مقدمه رابطه بین علم اصول و علم فقه را با تفصیل و توضیح بیشتر بیان کرده است. المباحث الاصولیه، ج ۱، ص ۷ الی ۱۰.



۱. اجماع:

اجماع، اگر در میان علمای متأخر باشد، ارزشی ندارد، زیرا اجماع به خودی خود حجیت ندارد. حجیت آن منوط به اثبات آن در زمان امامان معصوم و انتقال آن از طریق سلسله راویان، نسل به نسل به ما است. ما هیچ راهی برای اثبات این موضوع و حتی اثبات این که از اصحاب متقدم ما به ما رسیده است، نداریم. بنابراین، حجیت ندارد.

اما اجماع میان علمای متقدم، حتی با فرض ثبوت آن، کاشف از این نیست که از زمان معصومین (ع) دست به دست به آنان رسیده باشد. همانطور که قبلاً در بحث حجیت اجماع توضیح داده شد.^۱

۲. عقل:

اما دلیل عقلی نظری، از نگاه صغروی وجود ندارد، زیرا عقل راهی برای درک اصول و ملاک‌های واقعی احکام شرعی ندارد. بلی اگر عقل، ملاک حکم را در یک مورد خاص درک کند و آن را کامل تشخیص دهد، می‌تواند دلیلی برای ثبوت حکم باشد، بر مبنای این اصل که احکام شرعی تابع ملاک‌های واقعی هستند. در این صورت اگر چه کبری ثابت است اما صغری در هیچ یک از مسائل شرعی، همانطور که قبلاً توضیح داده شد، ثابت نیست.

اما دلیل عقل عملی، مانند حکم عقل به حسن و قبح، هر چند ثابت است، ولی احکام شرعی تابع حسن و قبح عقلی نیستند زیرا احکام تابع مصلحت و مفسده واقعی هستند و مصلحت و مفسده مرادف حسن و قبح نیست. بنا بر این نتیجه این می‌شود که دلیل عقلی در استنباط حکم شرعی هیچ دخلی ندارد.

۳. قرآن:

اما در مورد قرآن، باید گفت که آیات مربوط به احکام اسلامی در مقایسه با سایر آیات اندک است. علاوه بر این، آیات قرآن به احکام به صورت کلی و عمومی می‌پردازد و جزئیات حکم از قبیل خصوصیات و شرایط و موانع را بیان نمی‌کند. پس آیات به تنهایی نمی‌توانند همه مشکلات بشریت را حل کنند. بنا بر این، مسئله حجیت خبر واحد یکی از مهم‌ترین و گسترده‌ترین مباحث در روش‌شناسی فقهی است، زیرا بر فرآیند استنباط احکام اسلامی در تمام حوزه‌های فقه حاکم است.^۲

۱. در مورد اعتبار اجماع و سیره در فصل دوم این نوشتار نیز استدلال آیت‌الله فیاض را به تفصیل نقل کردیم.

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، المباحث الاصولیه، جلد ۸، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.



مطلب فوق را بدان جهت از آیت‌الله فیاض نقل کردیم که ایشان از جایگاه بسیار والا و کم‌نظیر در علم اصول برخوردار و در مسائل زیادی نسبت به سایر فقهای معاصر نوگرا است. اما در حقیقت همین روش و همین نوع استدلال، روش کلاسیک رایج و حاکم در میان اکثریت قریب به اتفاق فقها است و از همین جا است که شگفتی ما دوچندان می‌شود، مخصوصاً از این جهت که مطابق برداشت رایج، فقه علم استنباط حکم شرعی از «چهار منبع» یا «ادله اربعه» است و در رأس آن‌ها قرآن قرار دارد و بعد هم سنت و بعد از آن اجماع و عقل. اما مطابق آنچه پیشتر نقل شد، در عمل وضعیت غیر از این است. معروف است که گفته‌اند ادله استنباط حکم در فقه شیعه در عمل دو چیز است (نه چهار): یکی قرآن و دیگری سنت، اما اجماع و عقل در صورتی اعتبار دارند که کاشف از سنت باشند. اما به نظرم وضعیت حتی بدتر از این است. آنچه در عمل واقعیت دارد این است که تنها دلیل مورد استفاده، سنت آن هم به معنای خبر واحد است.

در همه فقه و اصول فقه، همه بحث و سخن در باره «خبر واحد» است و سه منبع دیگر نقش خود را از دست داده و بکلی به فراموشی گرفته شده‌اند و به ندرت از آن‌ها یاد می‌شود و زمانی که شما در درس‌های خارج فقه فقهای معاصر نشست‌ه باشید، در می‌یابید که از اول تا آخر، بحث از روایات است، نه از قرآن سخنی به میان می‌آید و نه از عقل و عرف و سیره و اجماع و بلکه همه آن‌ها بی‌اعتبار شناخته می‌شوند و این نشان‌دهنده رویکرد یک جانبه به روایات به عنوان منبع اصلی استنباط در فقه است گو این که ما اسلام را تنها از راه خبر واحد می‌توانیم بشناسیم و قرآن و سایر منابع هیچ تأثیری ندارند.

حقیقت عینی این است که امروز در علم اصول دو موضوع اصلی وجود دارد: یکی حجیت خبر واحد و دوم حجیت ظهور و اگر این دو موضوع را مورد تردید قرار بدهید، دیگر نه از علم اصول اثر و خبری باقی می‌ماند و نه از فقه چون تمام فقه و اصول فقه در محور همین دو دلیل می‌چرخد و سایر ادله هیچ نقشی ندارند.

اما آیا این روش درست است؟ آیا در عمل، منبع اصلی استنباط فقط روایات است؟

اگر به کتاب‌های فقه استدلالی مانند جواهر الکلام، مستمسک العروه، مستند العروه یا مبانی تکمله المنهاج و سایر کتاب‌های فقهی نگاه کنیم، مشاهده می‌شود که بیشترین حجم استدلال‌ها بر روایات استوار است. آیات قرآن نسبتاً کم مورد استناد قرار می‌گیرند. اجماع غالباً به عنوان مؤید یا شاهد ذکر می‌شود. عقل نیز بیشتر در مباحث اصولی حضور دارد تا در متن استنباط فقهی. بنابراین، از لحاظ توصیفی، این یک جانبه‌نگری با واقعیت آثار فقهی معاصر تا حد زیادی منطبق است.



اما چرا چنین شده است؟

به نظر من، این امر چند علت تاریخی دارد:

(الف) جزئی‌نگری فقه: همان طور که در استدلال آیت‌الله فیاض هم دیدیم قرآن عمدتاً اصول و قواعد کلی را بیان می‌کند مانند: عدالت، وفای به عهد، نفی ظلم، شورا، کرامت انسان، آزادی، منع اکل مال به باطل، نفی حرج، نفی فساد. اما فقیه معمولاً می‌خواهد درباره مسائل بسیار جزئی حکم بدهد؛ مثلاً حکم آب چاه، نماز مسافر، احکام ارث در فروض متعدد، معاملات خاص یا احکام عبادات با تمام جزئیات. این جزئیات عمدتاً در روایات آمده‌اند.

(ب) گسترش علم حدیث: از قرن چهارم هجری به بعد، با تدوین مجموعه‌های بزرگ حدیثی مانند الکافی، تهذیب و الاستبصار، حجم عظیمی از روایات در اختیار فقها قرار گرفت. به تدریج، استنباط فقهی بر محور این میراث حدیثی شکل گرفت.

(ج) نقش اصول فقه: اصول فقه نیز عمدتاً تبدیل شد به علمی که می‌خواهد اعتبار همین روایات را اثبات کند. در بیشتر بخش‌های علم اصول سخن از خبر واحد، حجیت ظهور، تعارض اخبار، مرجحات و اصول عملیه است. بنابراین، بخش مهمی از علم اصول نیز در خدمت استفاده از سنت قرار گرفت.

آیا قرآن کمرنگ شده است؟

این جایکی از مهم‌ترین نقدهای معاصر مطرح می‌شود. بسیاری از اندیشمندان معتقدند: فقه شیعه به تدریج از فقه قرآنی به فقه روایی تبدیل شده است. این سخن را افراد مختلف، با شدت و ضعف متفاوت، مطرح کرده‌اند. برای مثال: شهید محمدباقر صدر؛ شهید مرتضی مطهری؛ علامه محمدمهدی شمس‌الدین؛ سید محمدحسین فضل‌الله؛ آیت‌الله صانعی و برخی دیگر از نواندیشان فقهی که در فصل‌های قبلی قسمتی از سخنان آنان را نقل کردیم. البته هیچ‌یک منکر حجیت سنت نبودند؛ بلکه معتقد بودند قرآن باید جایگاه محوری خود را در فرآیند استنباط بازیابد.

عقل چه جایگاهی پیدا کرده است؟

این نیز نکته بسیار مهمی است. در اصول فقه، عقل یکی از چهار دلیل شمرده می‌شود. اما وقتی وارد فقه می‌شویم، موارد استناد مستقیم به عقل بسیار اندک است. دلیل آن این است که اصولیین معمولاً می‌گویند: عقل تنها در احکام قطعی حجت است و چون این احکام قطعی کم هستند، نقش



عقل نیز محدود می‌شود. در نتیجه، عقل بیشتر در این موارد دیده می‌شود: قاعده ملازمه، قبح عقاب بلا بیان، برائت، اشتغال، حسن عدل و قبح ظلم. اما در اکثر ابواب فقه، دوباره روایات تعیین‌کننده‌اند.

پرسش‌های بنیادین در مورد روش استنباط

با توجه به مطالبی که در باره روش سنتی اجتهاد گفته شد و متدی که در علم اصول در مورد کشف احکام شرعی به کار برده می‌شود، چالش‌های زیادی در فقه پدید آمده که آن را از روح زمان فاصله داده و دایره آن را به مسایل فردی و نیازهای فردی محدود ساخته است. از این رو باید پرسش‌های بنیادین ذیل را به صورت جدی مطرح کرد و برای آن‌ها پاسخ پیدا کرد.

(۱) آیا منابع چهارگانه استنباط در عمل همان جایگاهی را دارند که در علم اصول برای آن‌ها تعریف شده است؟

(۲) نسبت قرآن و سنت در فرآیند اجتهاد چیست؟ آیا سنت بر محور قرآن تفسیر می‌شود یا گاه عملاً قرآن در پرتو روایات فهمیده می‌شود؟ آیا نسبت قرآن و سنت در روش کنونی اجتهاد نیازمند بازتعریف نیست؟ آیا نباید قرآن حتی در اولویت و در محور اصلی فرایند استنباط قرار گیرد؟

(۳) آیا عقل صرفاً در اصول عملیه و قواعد اصولی نقش دارد، یا باید در فهم نظام‌های اجتماعی و سیاسی اسلام نیز فعال باشد؟

(۴) آیا موضوع اجتهاد فقط «حکم یک فعل» است یا «کشف نظریه اسلام درباره یک حوزه» نیز هست؟ چگونه می‌توان نظریه‌ها یا نظام‌های اسلام و ویژگی‌های آن در عرصه‌های حقوقی، سیاسی، اقتصادی و غیره را کشف کرد به عنوان مثال نظام اقتصادی اسلام، یا نظام حقوقی و قضایی یا نظام سیاسی اسلام و مانند آن؟

(۵) چگونه می‌توان میان نصوص، مقاصد شریعت و واقعیت‌های متغیر اجتماعی تعادل برقرار کرد؟

(۶) آیا منطق الفراغ فقط مربوط به اختیارات حکومت است یا بخشی از نظریه پویایی شریعت است؟

(۷) آیا ساختار کنونی علم اصول برای پاسخ‌گویی به مسائل دولت، حقوق عمومی، اقتصاد و روابط بین‌الملل کافی است؟ آیا علم اصول موجود، بیشتر برای استنباط احکام فردی طراحی نشده است تا نظام‌های حقوقی و سیاسی؟ آیا می‌توان از «اصول فقه احکام» به «اصول فقه نظام‌ها» گذر کرد؟ آیا نباید در ساختار و شیوه بحث علم اصول تجدید نظر شود؟



طرح این سؤال‌های بنیادی باعث شده که در یک قرن یا نیم قرن اخیر چهره‌های شاخصی از علما در جستجوی روش‌های جدید برآیند که به دو یا سه نظریه ذیل می‌توان اشاره کرد:

الف) نظریه فقه مقاصدی

این نظریه ابتدا در میان اهل سنت توسعه یافت و غزالی مقاصد عام یعنی «حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال» را در رده بندی مصالح، در شمار ضروریات دانست^۱ و شاطبی در کتاب الموافقات فی اصول الشریعه به این موضوع بعد علمی و مدون داد و در دوره معاصر شیخ طاهر بن عاشور تونسلی^۲ با تعمق بیشتر به این نظریه پرداخت، اما امروز این نظریه در میان برخی فقه‌های شیعه نیز مورد توجه قرار گرفته است. در این نگاه، تنها ظاهر روایت کافی نیست؛ بلکه باید اهداف کلان شریعت نیز لحاظ شود مانند: عدالت، آزادی، کرامت انسان، نظم اجتماعی، رفع ظلم و مصلحت عمومی. شهید سید محمدباقر صدر در «اقتصادنا» و آخرین کتابش «الاسلام یقود الحیات» بر این نظریه تکیه کرده است. شهید صدر اجتهاد نظام‌مند را مطرح کرده است بدین معنی که: فقیه نباید فقط احکام منفرد را استخراج کند، بلکه باید نظریه اسلام را درباره اقتصاد، سیاست، حکومت، مالکیت و جامعه کشف کند. اگر دو کتاب یادشده شهید صدر را دقیق مطالعه کنید درمی‌یابید که ایشان دنبال چنین سیستمی هستند.

آیت‌الله تسخیری در مقاله‌ای در باره فقه مقاصدی، از «علم مقاصد شرعی» و از رابطه این علم با علم اصول و علم فقه سخن گفته، پیشینه و ویژگی‌ها و مقاصد عام و مقاصد خاص را تعریف کرده و شهید صدر را از جمله مجتهدان به شدت مقاصدی می‌شمارد. همچنین ایشان از برخی از پژوهشگران نقل کرده که: مسأله حقوق بشر، «محور مقاصد شریعت به شمار می‌رود و بزرگ‌ترین ارزش حقوق انسان در احترام به اراده آزاد و خرد شاخص او است و سلب اراده (آزادی) از سر بردن نیز بدتر است»^۳.

آیت‌الله ابوالقاسم علی دوست در این رابطه نوشته است: «شریعت اسلام هدفمند است و احکام آن دارای مقاصد و عللی است. نصوص دینی نیز به نصوص بیانگر حکم و بیانگر مقاصد و علل تقسیم می‌گردد. عقل، بنای عقلا، کیفیت بیان نصوص قرآن و روایات، از راه‌های تشخیص مقاصد است.

۱. امام محمد غزالی، المستصفی، ج ۱، چاپ دارالفکر، بیروت، ص ۲۸۶.

۲. محمد طاهر بن عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة، دار النفاث، اردن، ۱۳۹۳ هجری.

۳. نشریه اندیشه تقریب، سال پنجم، شماره ۱۸، بهار ۱۳۸۸، آیت‌الله محمدعلی تسخیری، «فقه مقاصدی و حجیت آن؛ با نگاهی به شیوه شهید سید محمدباقر صدر» ص ۹ الی ۴۴.



رابطه تنگاتنگ شریعت و مقاصد این پرسش را ایجاد می‌کند که فقیه در مقام استنباط تا چه حد باید به مقاصد توجه کند؟ در بیان و فهم رابطه فقه با مقاصد، پنج دیدگاه وجود دارد که از آن میان نظریه‌ای که تنها نصوص بیانگر حکم را دلیل استنباط قرار می‌دهد ولی در فهم و تفسیر آن نصوص به مقاصد و اهداف شریعت نیز نظر دارد، قابل دفاع است.^۱

همچنین آیت‌الله یوسف صانعی نیز در روش اجتهادی خود به موارد مشابهی اشاره کرده است که در این بحث قابل استفاده است.^۲

ب) فقه تمدنی

در دهه‌های اخیر، برخی فقه‌های شیعه از «فقه تمدنی» سخن گفته‌اند. هدف این است که فقه بتواند دولت، اقتصاد، روابط بین‌الملل، حقوق عمومی، محیط زیست و فناوری را نیز تبیین کند؛ نه فقط احکام فردی را. در برخی از مباحث گذشته از امام خمینی نقل شد که به همین موضوع اشاره کوتاه کرده و در یکی از نامه‌های خود خطاب به فقه‌های سنتی گفته بود: آن‌گونه که شما از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم دوباره کوخ نشین شوند و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند. این سخن بدان معنا است که فقه باید همپای تمدن جدید بشری حرکت کند، نه این که انسان‌ها را به گذشته برگرداند.

از دیدگاه طرفداران فقه تمدنی، اگر فقه بخواهد در فرایند زندگی نقش مدیریتی داشته باشد، باید در تمام زیرساخت‌ها، کلان‌سیستم‌ها، زیرسیستم‌ها و فرایندهای آن‌ها نظر دین را عرضه کند. فقه از استنباط تک گزاره‌ها به استنباط سیستم‌ها و نظام‌ها بپردازد و برای این منظور استنباط فرایندهای داخلی هر سیستم بالاترین نقش را ایفا می‌کند. مأموریت اصلی فقه تمدنی استنباط فرایندهای اداره جامعه در تمامی نظام‌های تمدنی است. یکی از حامیان این طرح گفته است: پیشنهاد می‌شود فقه

۱. مجله فقه اهل بیت، شماره ۴۱، بهار ۱۳۸۴، ابوالقاسم علی دوست، «فقه و مقاصد شریعت» ص ۱۱۸ الی ۱۵۸. همچنین: استاد رحیم نوبهار، نگاهی نوگرایانه به فقه مقاصدی و چالش‌های پیش روی آن، سایت: پایگاه اطلاع رسانی نشست دورهای اساتید سطوح عالی و خارج حوزه علمیه قم.

۲. رویکردی به حقوق زنان، رویکرد فقهی و مبانی کلی و فقهی آیت‌الله صانعی، ص ۱۹۳ الی ۲۲۸.



دارای ساختاری یازده بخشی و متشکل از حدود چهل سیستم کلان باشد که فرایندهای لازم برای آن‌ها از فقه استنباط شود تا قدمی برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی باشد.^۱

آیت‌الله ابوالقاسم علی‌دوست فقه تمدنی را چنین تعریف می‌کند: «فقه تمدنی دانشی است که به هدف بسترسازی تمدن اسلامی، به کشف احکام از منظر بینش تمدنی اهتمام داشته و به امتداد اجتماعی احکام اسلامی و هماهنگ سازی آن‌ها در سایه مقاصد شریعت و تأمین مصالح اجتماعی توجه دارد. برای این منظور فقه تمدنی حداقل چهار سطح استنباطی را دنبال می‌کند: ۱- درک تمدنی احکام اسلامی؛ ۲- کشف نظریه‌های فقهی در هر یک از کلان موضوعات اجتماعی مانند اقتصاد، سیاست و خانواده؛ ۳- ایجاد ساختارهای همسو؛ ۴- مدیریت تدریجی و اصلاحات شبکه‌ای».^۲

ج) نظریه بازگشت به قرآن

برخی اندیشمندان معتقدند که قرآن باید دوباره محور استنباط قرار گیرد. یعنی ابتدا قرآن، سپس سنت در چارچوب قرآن تفسیر شود نه برعکس. این نظر را در مباحث بعدی با جزئیات بیشتر توضیح بیشتر خواهم داد.

البته قابل یادآوری است که این هر سه نظریه در تعارض باهم نیستند بلکه می‌توان همه آن‌ها را در یک نظریه جامع‌تر تلفیق کرد.

مبحث دوم- بازسازی روش اجتهاد

برای بازسازی روش اجتهاد و یافتن به پرسش‌هایی که در مبحث اول مطرح کردیم، برنامه‌ها و اقدامات زیادی لازم است که در این مبحث تنها به هفت مورد به اختصار پرداخته خواهد شد. توجه به هر یک از این هفت پیشنهاد می‌تواند برای بخشی از چالش‌ها مؤثر واقع شود.

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد فقه تمدنی نگاه کنید به: فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، سال هفتم، شماره پیاپی ۲۵، زمستان ۱۴۰۰، مقاله «ساختار فقه تمدنی» از عبدالحمید واسطی و محمدحسن علی‌آبادی، همچنین: دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۶، شماره پیاپی ۱۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، مقاله «تحلیل مؤلفه‌ها و مصادیق فقه تمدن ساز در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای» از علی محمدیان و مرتضی کشاورزی ولدانی.

۲. مجله معرفت اجتماعی، سال ۱۱، شماره پیاپی ۴۴، پاییز ۱۳۹۹، ابوالقاسم علیدوست، «مبانی جامعه شناختی فقه تمدنی»، ص ۸۷ الی ۱۰۲.



اول- ضرورت توازن سازی در میان منابع استنباط و تجدید نظر در روش استفاده از منابع به نظر من، مشکل اصلی، حجیت سنت نیست؛ زیرا بدون سنت، بخش بزرگی از عبادات و بسیاری از احکام قابل فهم نیست. مشکل اصلی این است که در عمل، توازن میان منابع استنباط از بین رفته است. در نظریه می گوئیم که قرآن، سنت، عقل و اجماع اما در عمل، این نسبت تقریباً چنین می شود: سنت: حدود ۹۰ درصد؛ قرآن: سهمی محدود؛ عقل: عمدتاً در برخی از مباحث اصولی؛ اجماع: غالباً به عنوان مؤید. به عبارت دیگر «متدولوژی استنباط (علم اصول)» در حال حاضر دچار نوعی «متن گرایی روایی خُرد» (اصالت دادن محض به روایات آحاد در فروع فقهی) شده و عملاً از اضلاع حیاتی دیگر محروم مانده است.

این عدم توازن، به ویژه در فقه اجتماعی و سیاسی، گاه موجب می شود ارزش های کلان قرآن مانند عدالت، شورا، کرامت انسان، نفی استبداد، وفای به عهد و مسئولیت پذیری اجتماعی، در مقایسه با بررسی سند و دلالت روایات، کمتر در مرکز توجه قرار گیرند. در حوزه کنونی، قرآن واقعا در حاشیه است و عمده استنباطها بر مدار روایات می چرخد که بسیاری از آنها ناظر به قضایای شخصی و شرایط عصر صدور (صدر اسلام) بوده اند. همان طور که علامه در المیزان با روش استنباط از قرآن یا «تفسیر قرآن به قرآن» نشان داد، قرآن حاوی اصول ثابت و سنن الهی است. علم اصول باید ساختاری طراحی کند که آیات کلان قرآن (مانند کرامت انسان، عدالت، نفی سبیل) به عنوان «قوانین حاکم و اساسی» عمل کنند؛ به طوری که اگر روایتی با این اصول کلان قرآنی یا روح عدالت مصرح در قرآن همخوانی نداشت، کنار گذاشته شود یا ناظر به حکم موقت زمان معصوم تلقی گردد.

از این رو، به گمان من، یکی از مهم ترین پروژه های فقه معاصر، برقراری دوباره توازن میان منابع استنباط است؛ نه حذف سنت و نه کنار گذاشتن روش اجتهاد، بلکه بازگرداندن قرآن به جایگاه محوری، بهره گیری گسترده تر از عقل در قلمرو قطعیات و تحلیل های نظام مند و فهم سنت در پرتو مقاصد و ارزش های قرآنی.

در این میان توجه به نظریات شهید صدر بسیار ضروری به نظر می رسد. آنچه شهید سید محمدباقر صدر را از بسیاری از علما و اصولیین دیگر متمایز می کند، صرفاً نوآوری در چند مسأله اصولی نیست؛ بلکه چنان که پیشتر اشاره شد تغییر زاویه نگاه به فرایند استنباط است. او می کوشد اجتهاد را از سطح استخراج احکام پراکنده، به سطح کشف نظریه های کلان اسلام ارتقا دهد. به نظر من، اگر آثار مختلف ایشان را کنار هم بگذاریم، یک سیر فکری نسبتاً منسجم دیده می شود:



در «دروس فی علم الاصول» (حلقات)، ابزارهای معرفت‌شناختی استنباط را بازسازی می‌کند؛ مانند اطمینان عقلایی، سیره عقلا، حساب احتمالات و تحلیل دقیق ادله.

در «اقتصادنا»، به‌ویژه بخش دوم، نشان می‌دهد که فقیه نباید تنها احکام منفرد را استخراج کند، بلکه باید «مذهب اقتصادی اسلام» را از مجموع نصوص و ارزش‌ها کشف کند. این همان چیزی است که بعدها از آن به «اجتهاد موضوعی» یا «اجتهاد نظریه‌پرداز» تعبیر شده است.

در «الاسلام یقود الحیات»، همین روش را به حوزه حکومت، جامعه و دولت گسترش می‌دهد و از ارائه فتوای پراکنده فراتر رفته، درباره ساختار حکومت اسلامی، نقش مردم یا امت، رهبری و مسئولیت اجتماعی نظریه‌پردازی می‌کند.

به نظر من، این سه اثر را باید در کنار هم خواند؛ زیرا هر کدام بخشی از یک پروژه فکری واحد هستند.

اما نکته‌ای که شاید کمتر به آن توجه شده، این است که شهید صدر به دنبال جایگزین کردن منابع استنباط نبود. او هرگز نمی‌گوید روایات کنار گذاشته شوند یا حجیت سنت کاهش یابد. بلکه می‌کوشد روش استفاده از منابع را دگرگون کند.

اگر بخواهیم این تفاوت را در یک جمله خلاصه کنیم، می‌توان گفت:

در روش سنتی از هر روایت، یک حکم جزئی استخراج می‌کند و سپس احکام را کنار هم می‌چیند یعنی فقیه یک روایت را درباره یک مسئله خُرد (مثلاً بیع کالی به کالی) بررسی می‌کند و حکم می‌دهد، بدون اینکه به کل سیستم نگاه کند.

اما شهید صدر پیشنهاد می‌کند که ابتدا باید تصویری از نظام ارزشی و اهداف کلان اسلام، با محوریت قرآن و سنت، به دست آورد و سپس هر روایت را در چارچوب آن نظام تفسیر کرد. طبق مکتب شهید صدر، فقیه باید به «فقه نظامات» روی آورد. یعنی ابتدا تئوری و مکتب کلان اسلام در اقتصاد، سیاست یا حقوق از مجموع آیات و روایات استخراج شود (نظام‌سازی)، سپس احکام خُرد در دایره آن نظام کلان تفسیر گردد. در این صورت، هیچ حکم خُردی نمی‌تواند با هدف کلان نظام (مثل عدالت اجتماعی) در تضاد باشد.

به همین دلیل است که در اقتصادنا، ایشان کمتر به دنبال پاسخ به یک مسئله جزئی فقهی است و بیشتر می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که «اسلام چه نظریه‌ای درباره اقتصاد دارد؟» این تغییر پرسش، خود موجب تغییر روش استنباط می‌شود. اما با وجود عظمت اندیشه شهید صدر، به نظر



می‌رسد ایشان فرصت نیافت این پروژه را به صورت کامل تکمیل کند. شهادت زود هنگام او مانع از آن شد که روش پیشنهادی‌اش را در همه ابواب فقه پیاده کند.

امروز می‌توان این پروژه را یک گام جلوتر برد؛ یعنی مدلی از اجتهاد ارائه کرد که در آن قرآن، چارچوب ارزشی و اصول بنیادین را تعیین کند و سنت، تبیین‌کننده، تفصیل‌دهنده و مجری آن اصول باشد، نه مستقل از آن‌ها و عقل هم در کشف ملاکات، فهم مقاصد، تنظیم نسبت میان ادله و مواجهه با مسائل نوپدید نقش فعال‌تری ایفا کند. سیره عقلا و تجربه بشری نیز در حوزه‌هایی که شارع آن‌ها را امضا کرده است، به عنوان بخشی از فرآیند استنباط مورد توجه قرار گیرند. به عبارت دیگر عقل باید در قالب «سیره و بنای عقلای معاصر» بازتعریف شود. بشر امروز به سازوکارهای معقولی برای اداره جامعه رسیده است (مانند انتخابات، توزیع قدرت و تفکیک قوا برای جلوگیری از فساد و انحصار). فقه پویا باید این دستاوردهای عقلانی بشری را تا جایی که با نصوص صریح دینی تضاد ندارند، به عنوان «امور مورد امضای عام شارع» به رسمیت بشناسد.

نکته مهم دیگر ورود «علوم انسانی» به عنوان بازوی موضوع‌شناسی است. در فقه سنتی، تشخیص «موضوع» به عرف عام واگذار می‌شود. اما موضوعات جهان معاصر (مانند تورم، تجارت و بانکداری مدرن، رمزارز، بورس، حاکمیت سایبری و تحولات جنسیتی و نوآوری‌های دنیای پزشکی) دیگر با عرف ساده بازار قابل فهم نیستند.

علوم انسانی (حقوق، اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و مدیریت) نباید به عنوان رقیب دین، بلکه باید به عنوان «بازار دقیق موضوع‌شناسی» وارد فرآیند اجتهاد شوند. فقیه بدون فهم دقیق سیستم پولی مدرن از زبان اقتصاددانان، نمی‌تواند حکم پویایی درباره بانکداری صادر کند. علوم انسانی به فقیه کمک می‌کند تا «موضوعات مستحدثه» را دقیقاً بشناسد و بفهمد که تغییر این موضوعات، نیازمند تغییر در احکام است. در چنین الگویی، فقه می‌تواند از حالت صرفاً «مسأله‌محور» به سمت «نظام‌محور» حرکت می‌کند.

دوم- کاربرد حساب احتمالات در ارزش‌گذاری ادله

به تعقیب آنچه در مورد شیوه شهید صدر گفتیم، یکی از نظریات ایشان را که در شیوه استفاده از ادله استنباط می‌تواند نقش بسیار مثبت بازی کند، بیشتر توضیح می‌دهیم. شهید صدر در کتاب دروس فی علم الاصول نظریه احتمالات را وارد مباحث علم اصول ساخته است و در واقع، اگر بخواهیم یک ویژگی ممتاز برای اندیشه اصولی شهید صدر برشماریم، شاید بتوان گفت کاربرد نظریه «حساب احتمالات» در تحلیل معرفت‌شناختی ادله شرعی از برجسته‌ترین آن‌هاست.



البته باید توجه داشت که نظریه حساب احتمالات، بیش از آن که به صورت تفصیلی در حلقات یا دروس فی علم الاصول مطرح شده باشد، در آثار دیگر ایشان، به ویژه الانس المنطقية للاستقراء، بسط یافته است. با این حال، مبانی آن در حلقه سوم نیز در تحلیل حجیت خبر واحد، اجماع، شهرت، سیره عقلا و حصول اطمینان به وضوح قابل مشاهده است.

در این رابطه شهید صدر در ابتدا این پرسش را مطرح می کند که انسان چگونه از شواهد ظنی به اطمینان و یقین عقلایی می رسد؟ به بیان دیگر، چرا گاهی مجموعه ای از قرائن، هرچند هر یک به تنهایی ضعیف باشند، در کنار هم موجب اطمینان می شوند؟ ایشان پاسخ این پرسش را با نظریه «حساب احتمالات» تبیین می کند.

از نظر شهید صدر، احتمال ها با یکدیگر جمع و تقویت می شوند. ممکن است هر دلیل، به تنهایی احتمال نسبتاً ضعیفی ایجاد کند؛ اما اجتماع چندین قرینه مستقل، احتمال خلاف را به تدریج کاهش می دهد تا جایی که عقل به مرحله اطمینان می رسد. بنابراین اطمینان، محصول تراکم قرائن و کاهش تدریجی احتمال خلاف است. این همان چیزی است که ایشان آن را با زبان منطقی و ریاضی «حساب احتمالات» توضیح می دهد.

شهید صدر از این مبنا در تحلیل بسیاری از ادله اصولی استفاده می کند:

الف) خبر واحد: در حالی که سایر اصولیین در باب حجیت خبر واحد تنها بر «ثقه» بودن راوی تکیه کرده اند، ایشان می گوید وثاقت راوی، نقل دیگران، شرایط صدور روایت، عمل فقهها، نبود معارض و سایر قرائن، هر کدام درجه ای از احتمال صدق ایجاد می کنند. مجموع این قرائن ممکن است به اطمینان عقلایی منجر شود. در نتیجه، حجیت خبر واحد صرفاً یک تعبد محض نیست، بلکه پشتوانه ای عقلایی نیز دارد.

ب) اجماع: در بحث اجماع نیز همین تحلیل دیده می شود. اتفاق شمار زیادی از فقهها، به خودی خود دلیل نیست؛ اما ممکن است قرینه ای باشد که احتمال دسترسی آنان به سخن امام معصوم را تقویت کند. هرچه این قرائن بیشتر باشند، احتمال کشف سنت افزایش می یابد.

ج) شهرت: در حالی که اکثر فقههای معاصر شهرت فتوایی را معتبر نمی دانند، شهید صدر شهرت را نیز از همین منظر تحلیل می کند. اگر شهرت بتواند مجموعه ای از قرائن مؤید را فراهم آورد و موجب اطمینان شود، ارزش اثباتی پیدا می کند. اما اگر صرفاً یک اکثریت عددی باشد، حجیتی ندارد.



د) سیره عقلا: اعتماد عقلا به یک روش نیز بر همین مبنا استوار است. عقلا معمولاً در زندگی بر اساس یقین فلسفی عمل نمی‌کنند، بلکه بر پایه اطمینان عقلایی تصمیم می‌گیرند؛ اطمینانی که از تراکم شواهد و تجربه‌های مکرر حاصل می‌شود.

در روش سنتی علم اصول، معمولاً گفته می‌شد که شارع خبر واحد را تعبداً حجت قرار داده است. اما شهید صدر می‌کوشد نشان دهد که پیش از تعبد شارع، یک مبنای عقلایی برای اعتماد به خبر وجود دارد. شارع نیز همین روش عقلایی را امضا کرده است. از این رو، نظریه ایشان تعبد و عقلانیت را در برابر یکدیگر قرار نمی‌دهد، بلکه میان آن دو پیوند برقرار می‌کند.

کاربرد حساب احتمالات موجب شد که شهید صدر بتواند مبانی معرفت‌شناختی علم اصول را بازسازی کند؛ رابطه میان یقین، ظن و اطمینان را با دقت بیشتری تبیین نماید؛ نشان دهد که بسیاری از رفتارهای عقلایی انسان بر یقین ریاضی استوار نیست، بلکه بر اطمینان عقلایی ناشی از تراکم قرائن مبتنی است. این تحلیل، یکی از دلایل ماندگاری اندیشه اصولی ایشان و تأثیر آن بر پژوهش‌های معاصر در فلسفه علم اصول و معرفت‌شناسی فقه است.

سوم- نقش نظریه «منطقه الفراغ» در استنباط

در فصل دوم و سوم این نوشتار بار بار از نظریه منطقه الفراغ یاد کردیم و توضیح دادیم که آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر و مرحوم آیت‌الله محمداسحاق فیاض با ادبیات بسیار مشابه، نظریه منطقه الفراغ را در عرصه قانون‌گذاری مطرح کرده‌اند و آن را نه نشانه ضعف یا غفلت شارع بلکه عامل پویایی و جاودانگی شریعت اسلام می‌دانند. اما در این فصل می‌خواهم یک نکته دیگر را اضافه کنم و آن این است که استفاده از این نظریه می‌تواند در علم اصول و شیوه استفاده از منابع و ادله نیز یک دگرگونی ایجاد کند و از این جهت این نظریه باید در علم اصول به عنوان یکی از سرفصل‌های درسی تبدیل شود و حدود و شرایط آن مورد بررسی دقیق قرار گیرد.

به نظر من، «منطقه الفراغ» را نباید صرفاً یک نظریه فقهی دانست؛ بلکه باید آن را بخشی از نظریه حکومت، قانون‌گذاری و پویایی شریعت تلقی کرد. متأسفانه، بسیاری از نوشته‌هایی که درباره منطقه الفراغ منتشر شده‌اند چنان‌که قبلاً هم نقل کردیم- آن را تنها به این صورت معرفی می‌کنند که: «اموری که حکم الزامی شرعی ندارند و ولی‌امر می‌تواند در آن‌ها قانون وضع کند» و این تعریف، درست است، اما بسیار ناقص است. به نظر من، شهید صدر در واقع می‌خواهد به یک پرسش عمیق‌تر پاسخ دهد و آن این است که اگر شریعت جاودانه است، چگونه می‌تواند نیازهای متغیر جوامع را پاسخ



دهد؟ پاسخ او «منطقه الفراع» است. یعنی خداوند عمداً در برخی حوزه‌ها حکم ثابت و الزامی جعل نکرده تا جامعه اسلامی بتواند متناسب با شرایط زمان و مکان قانون‌گذاری کند. این یک خلأ در شریعت نیست؛ بلکه بخشی از طراحی شریعت و برخورد مثبت آن با نیازهای زمان است.

به همین دلیل، من ترجیح می‌دهم «منطقه الفراع» را نه «منطقه خالی»، بلکه «قلمرو قانون‌گذاری متغیر» یا «قلمرو تشريع ولايی» یا «منطقه آزادی قانون‌گذاری» بنامیم. این تعبیر، به نظر من، روح نظریه را بهتر منتقل می‌کند. نکته‌ای که کمتر به آن توجه شده است به نظر من، اهمیت منطقه الفراع فقط در این نیست که به دولت اجازه قانون‌گذاری می‌دهد. اهمیت اصلی آن این است که برای نخستین بار در فقه شیعه، میان شریعت ثابت و قانون متغیر تفکیک روشمندی ایجاد می‌کند.

به تعبیر دیگر، شهید صدر می‌گوید بخشی از احکام، ثابت و فراتاریخی‌اند. بخشی دیگر، متغیر و وابسته به مصالح اجتماعی‌اند. این تفکیک، اگر به صورت یک نظریه کامل توسعه یابد، می‌تواند آثار بسیار مهمی در حقوق عمومی، قانون اساسی، اداره دولت و حتی حقوق اداری داشته باشد. شهید مرتضی مطهری نیز محتوای نظریه منطقه الفراع با ادبیات مشابه مطرح کرده است.

به نظر من، «منطقه الفراع» دقیقاً حلقه اتصال مباحث ذیل است: بازگشت قرآن به مرکز استنباط؛ نقش فعال‌تر عقل؛ توجه به نظام‌سازی و بازسازی روش اجتهاد. چرا؟ زیرا اگر این نظریه را به‌درستی توسعه دهیم، دیگر اجتهاد فقط به معنای استخراج حکم از روایت نخواهد بود، بلکه شامل طراحی نظام حقوقی و سیاسی نیز خواهد شد. در اینجا فقیه تنها «کاشف حکم» نیست؛ بلکه در قلمرو مجاز شرع، «طراح نظام» نیز هست.

چهارم- تقویت فقه القرآن

چنان‌که پیشتر گفته شد در علم اصول و فقه بیشترین توجه به روایات است و قرآن که در حقیقت اولین و مهم‌ترین سند دین و شریعت اسلام است، در مباحث فقهی کمتر مورد بحث و استناد قرار می‌گیرد و چنان‌که از آیت‌الله فیاض نقل شد، اکثر فقها معتقدند که چون آیات احکام قرآن بسیار اندک است و از این رو نمی‌تواند تمام مشکلات جامعه بشری توسط این چند آیه محدود حل گردد.

اما آیا اصل این ادعا که آیات احکام در قرآن بسیار اندک است تا چه حد حقیقت دارد؟

ریشه اصلی این ادعا این است که برخی از علما ادعا کرده‌اند که آیات قرآنی‌ای که به احکام فقهی پرداخته پنج‌صد آیه است و در این رابطه حتی کتاب‌هایی نوشته شده به عنوان تفسیر ۵۰۰ آیه احکام.



برخی حتی گفته‌اند: اگر ما آیات متداخل و مکرر را به شمار نیاوریم، تعداد آیات الاحکام به پنجصد هم نمی‌رسد و برخی ۳۴۸ یا ۴۶۷ آیه ذکر کرده‌اند.

البته برخی مانند شهید اول آیات الاحکام را بالای پنجصد آیه دانسته و برخی آن را از هزار آیه نیز فروتر شمرده‌اند. برخی هم معتقدند که تعداد آیات الاحکام قرآن با توجه به ذوق و قریحه افراد و نیز با توجه به این که چه موضوعاتی را داخل محدوده فقه بدانیم قابل افزایش یا کاهش است و از این رو گفته شده که در حدود ربع یا یک چهارم قرآن در باره احکام، فرایض و سنن در ابواب مختلف است و برخی دیگر هم مدعی شده که در حدود سه هزار آیه و بلکه در حدود نیمی از قرآن آیات الاحکام است.^۱

مرحوم آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین در نوشته‌ای تحت عنوان «مقاربات فی الاجتهاد و التجدید» (رویکردهایی در مورد اجتهاد و نوسازی) با تأکید بر ضرورت بازنگری و تجدید نظر در روش‌های اجتهاد (منهاج الاجتهاد) می‌گوید: یکی از نواقص روش جاری که یک نمونه بسیار مهم است، نظر مشهور بین فقها است مبنی بر این که آیات الاحکام قرآن پنجصد و چند آیه است، در حالی که در این مورد ما چند ملاحظه داریم: اول این که محاسبه نسبت ۵۰۰ آیه در باره احکام به مجموع قرآن کمتر از یک دهم است و این بسیار پرسش برانگیز است که بیش از نه دهم قرآن کریم به مواظ و داستان‌ها و عقاید مربوط باشد و کمتر از یک دهم به احکام اختصاص یابد. این در حالی است که آیاتی که به طور مستقیم در باره عقاید است کمتر از یک دهم کل قرآن است. پس نتیجه این می‌شود که هشت دهم قرآن به داستان و مواظ اختصاص یابد و این امری است که نیاز به بحث دارد. بلکه من ادعا دارم - و خداوند بهتر می‌داند - که آیات احکام به مراتب بیشتر از آن چیزی است که فقها و اصولیون ادعا دارند. به گمان من این آیات بیش‌تر از هزار آیه است... این رویکرد فقها ناشی از روش خاص آن‌ها در فقاقت است زیرا آنان آن آیاتی را مربوط به احکام می‌دانند، که به «فقه فرد» مربوط می‌شود یعنی عبادات فرد، تجارت فرد، جرایم فرد، خانواده و... نمی‌دانم چرا فقهایی ما از تشریع و احکام جامعه غافل هستند یعنی احکام مربوط به ملت در قلمروهای سیاسی، سازماندهی و اجرایی، روابط داخلی در جامعه و روابط جامعه با جوامع دیگر غیر مسلمان؟

۱. برای مطالعه اقوال مختلف در این زمینه نگاه کنید به: مجله پژوهش‌های فقهی، سال هفتم، شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۳۹۰، سید جعفر صادقی فدکی، «بررسی و نقد پنج دیدگاه مطرح در باره تعداد آیات الاحکام قرآن، صفحات ۳۵ الی ۶۶.



آقای شمس‌الدین سپس می‌افزاید: علم اصول مطابق این دیدگاه و این روش طراحی شده. من نمی‌گویم که علم اصول در اصل وضع و شکل اولیه خود ناقص بوده، -این یک بحث مهم دیگر است- ولی علم اصول به عنوان این که از عناصر بنیادی اجتهاد است، باید به یک دیدگاه فقهی فراتر از دیدگاه رایج کنونی رو بیاورد و این می‌طلبد که فقها و اصولیون موارد نقص در علم اصول کنونی را بررسی کنند زیرا در دو قرن اخیر بسیاری از مباحث اصول از قلمرو اصلی خود که شریعت است خارج شده و به بحث‌های فلسفی و کلامی روی آورده که هیچ ربطی به مسایل استنباط از کتاب و سنت ندارد و اصلاً در توسعه قلمرو استنباط فقهی سهمی ندارد.^۱

بنا بر این مهم این است که در روش اجتهاد تجدید نظر شود. البته این یک حقیقت است که در میان منابع اجتهاد، اجماع و عقل نقش بسیار کمی دارند و منبع اصلی قرآن و سنت هستند ولی در میان قرآن و سنت -که دو منبع اصلی نه تنها برای اجتهاد بلکه دو منبع اصلی برای همه معارف اسلامی هستند- باید توازن برقرار گردد و به منظور ایجاد توازن در منابع استنباط، فقه القرآن باید تقویت شود.

مهم این نیست که در قرآن چند آیه در باره احکام وجود دارد. مهم این است که قرآن کتاب زندگی است. قرآن اولین منبع قطعی صدور از نگاه همه فرق اسلامی است. قرآن هم در زمان صدور خود و هم در زمان معاصر تنها سند اصلی برای معرفی دین اسلام و تبیین اندیشه‌ها و اصول مؤسس جامعه توحیدی مبتنی بر دین و شریعت اسلام است. از این رو بسیار دور از منطق است که قرآن نقشی در استنباط و اجتهاد نداشته باشد، حتی اگر فرض بر این باشد که قرآن جزئیات را بیان نکرده و اصول و قواعد کلی را بیان کرده است، باز هم همان اصول و قواعد کلی، زیربنای ایجاد جامعه نوین در پرتو ارزش‌های دین بوده است و خود این اصول می‌تواند حد اقل حدود و شرایط استنباط در منطقه الفراغ را مشخص کند.

از طرف دیگر از تعالیم بسیار روشن ائمه شیعه این بوده که هر روایتی را که با کتاب خدا در مغایرت باشد، به دیوار بزنید. قبلاً به مناسبت بحث از قانون احوال شخصیه اهل تشیع در افغانستان، نظر آیت‌الله محسنی در مشرعه البحار را نقل کردیم که روایات بحارالانوار را نقد کرده و بسیاری از آن‌ها را ضعیف و یا مجهول دانسته است. البته روایات بحار بیشتر در باره عقاید و تاریخ و سیره است. هر چند فقها بیشتر به روایات احکام توجه دارند و در باره روایات مربوط به عقاید و تاریخ سخت‌گیری زیادی از نگاه

۱. آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین، الاجتهاد و التجدید فی الفقه الاسلامی، چاپ اول، بیروت، ۱۹۹۹ م ص ۸۲ به بعد.



اعتبار سند و سایر مباحث اصولی ندارند ولی از نگاه وثاقت سند، فرقی بین عقاید و سیره و احکام وجود ندارد.

یکی از علمای محقق و متخصص در تاریخ و حدیث فریقین مرحوم علامه سید مرتضی عسکری حتی در باره روایات احکام معتقد است که: «مکتب اهل بیت همه روایات کتب اربعه: کافی و فقیه و استبصار و تهذیب را صحیحه نمی‌داند. قدیمی‌ترین و مشهورترین کتاب‌های کتب اربعه، کتاب کافی شیخ کلینی است. محدثین مکتب اهل بیت گفته‌اند: در کتاب کافی ۹۴۸۵ حدیث ضعیف از مجموع ۱۶۱۹۹ حدیث وجود دارد. همچنین محمدباقر مجلسی در کتاب شرح کافی به نام «مرآت العقول» احادیث ضعیف کافی را دو برابر آنچه خود کافی ضعیف دانسته، ضعیف می‌داند». علامه عسکری اشاره کرده است که یکی از نویسندگان معاصر، کتابی به نام «صحیح الکافی» نوشته که در آن تنها ۴۴۲۸ حدیث از مجموع ۱۶۱۲۱ حدیث کافی را صحیح دانسته و ۱۱۶۹۳ حدیث را صحیح ندانسته است. این موضوع تأکید می‌کند که محدثان شیعه هیچ‌کدام از کتب حدیثی خود را، چه کافی و چه غیر آن، کاملاً صحیح نمی‌دانند و معتقدند که تنها کتاب خدا، یعنی قرآن، از اول تا آخر صحیح است.

عسکری همچنین به آنچه از زبان حضرت مهدی (صاحب‌الزمان) گفته شده، اشاره کرده است: «إن الکافی کاف لشیعتنا» (کافی برای شیعیان ما کافی است). این سخن یک راوی مجهول است که نامش مشخص نیست و بعد از کافی صدها کتاب حدیثی دیگر نوشته شده است که این خود دلیلی بر بطلان آن سخن است.^۱

آیت‌الله سید کمال حیدری یکی از مجتهدان نواندیش معاصر در پیوند به رابطه بین قرآن و سنت نظری دارد که به جهت اهمیت موضوع بحث خلاصه آن را در این جا ذکر می‌کنم:

در تعیین نوع رابطه بین نص قرآن و میراث روایی سه رویکرد وجود دارد:

رویکرد نخست- تنها اکتفا به قرآن: این‌ها بر این باورند که تنها منبع معارف دینی، قرآن است و سنت چون محفوف به شک و تحریف و تقلب است قابل قبول نیست.

رویکرد دوم- تنها اکتفا به حدیث: این‌ها اخباری‌ها هستند که در مقابل گروه اول قرار دارند. اما این‌که از نظر آنان نقش قرآن چیست؟ در میان علمای امامیه دو گروه هستند: گروه نخست رویکرد

۱. علامه سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، ج ۳، مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لاهل البیت، چاپ دوم، ۱۴۲۶



اخباری است مانند شیخ صدوق، علامه مجلسی و شیخ بحرانی و استرآبادی‌ها که قرآن را از این جهت معتبر نمی‌دانند که قرآن فقط برای کسانی حجت است که مخاطب آن بوده‌اند که پیامبر و ائمه (ع) هستند. مشابه این گروه در میان اهل سنت نیز هستند که نمونه آن امام احمد بن حنبل است. گروه دوم هم اصولیین شیعه هستند که به قرآن تنها در هنگام تعارض بین روایات مراجعه می‌کنند، یعنی از نظر آنان مرجعیت واقعی برای حدیث است، ولی هرگاه بین روایات صحیح تعارض وجود داشته باشد و هیچ مرجحی جز عرضه بر قرآن وجود نداشته باشد، در این صورت آن حدیثی که موافق قرآن باشد بدان عمل می‌شود و حدیث مخالف قرآن به دیوار کوبیده می‌شود. در این دیدگاه بازهم حدیث اصل است و نیاز به قرآن فرعی است. این گروه اصولی هستند و در عملیه استنباط بر علم اصول متکی هستند ولی در حقیقت پیروان «اسلام حدیثی» هستند و برای قرآن نقش محدودی قایلند.

رویکرد سوم- محوریت قرآن و مداریت سنت: ما طرفدار این رویکرد هستیم. زیرا قرآن محور و منبع اصلی و بلکه منبع اول و آخر همه معارف دینی ما است و در منظومه معارف اسلام، نقش قانون اساسی را دارد و حدیث یا سنت در طول آن و در سایه آن قرار دارد و لذا به نظر ما باید همه احادیث باید با قانون اساسی قرآن مطابقت داده شود و فقهای قانون اساسی قرآن تشکیل شود و فتوهای فقهای روایت باید به فقهای قرآن راجع ساخته شود. این چیزی است که ما آن را «اسلام قرآن» می‌نامیم در قبال «اسلام حدیث» که در حلقات علمی و دینی ما رایج است.^۱

آیت‌الله حیدری برای این طرح اصلاحی خود ۱۲ اصل را به عنوان ۱۲ مفصل یا پیوندگاه بر می‌شمارد که مجموع آن‌ها ساختمان طرح اصلاحی ایشان را تشکیل می‌دهد.^۲

در این زمینه مباحث زیادی مطرح است که نیاز به مطالعات وسیع‌تر دارد. هدف اصلی ما این است که در فرایند استنباط که بدون شک بر قرآن و سنت متکی است، باید اگر نه محوریت اصلی، حداقل توازن بین قرآن و سنت ایجاد شود و در مباحث فقهی بر خلاف آنچه امروزه رایج است، قرآن به عنوان منبع اصلی معرفتی و تشریعی اسلام جایگاه واقعی خود را پیدا کند. این رویکرد می‌تواند خلاءهای زیادی را که امروز احساس می‌شود پر کند، مخصوصاً در فقه عام یعنی فقه اجتماعی، قرآن

۱. دکتر طلال الحسن، اسلام القرآن و اسلام الحدیث، ملخص المشروع الاصلاحی للمرجع الدینی السید کمال الحیدری، ص ۵۳ الی ۵۶ و همچنین ۶۵ و مابعد.

۲. دکتر طلال الحسن، مفاصل اصلاح الفكر الشیعی، من ابحات سماحة المرجع الدینی السید کمال الحیدری، مؤسسة الامام الجواد، ۲۰۱۷م- ۱۴۳۸ هجری، ص ۳۳ و مابعد.



نسبت به حدیث می‌تواند نقش کلیدی‌تر داشته باشد، زیرا اصل ولایت و امامت، قاعده شورا، قاعده بیعت، اصل عدالت، اصل برابری انسان‌ها، اصل تسامح و رواداری، اصل خلافت و جانشینی انسان از خداوند، اصل حامل امانت بودن انسان، اصل کرامت انسانی و ده‌ها اصل دیگر از این قبیل در قرآن وجود دارد که کمتر در فقه بحث می‌شود و در استنباط کمتر از آن‌ها استفاده صورت می‌گیرد.

پنجم - تخصصی شدن فقاهت

یکی دیگر از طرح‌هایی که در بهبود وضعیت اجتهاد و تقلید و حتی تعیین نظر «علم» بسیار مهم است، طرح‌هایی مبتنی بر تخصصی شدن فقه است. این طرح حداقل از یکصد سال پیش با عنوان‌های مختلف مطرح شده و امروزه نیز طرفدارانی دارد، ولی متأسفانه به صورت سیستمی هنوز هم شکل عملی به خود نگرفته است. چند مورد از این نوع طرح‌ها را از کتاب «بحثی در باره مرجعیت و روحانیت» به اختصار نقل می‌کنم، اما پیش از آن خوب است این کتاب را معرفی کنم.

در مورد اهمیت، جایگاه، چالش‌ها، راه‌حل‌ها و مباحث مرتبط به اجتهاد، استنباط، مرجعیت و روحانیت، بهترین کتابی که تا حالا مطالعه کرده‌ام، کتابی است که عمر آن یکسال کمتر از عمر من است. این کتاب در سال ۱۳۴۱ نوشته و چاپ شده و بار اول حدود ۴۶ سال پیش که در سوریه بدم آن را خواندم و هنوز هم با این‌که نوشته‌های عمیق دیگری از شهید سید محمدباقر صدر و شمس الدین و بزرگان دیگر در این موضوع خوانده‌ام، اما مطالب این کتاب برایم همچنان تازه و جذاب است و گاهی به آن مراجعه می‌کنم. از شما خواننده گرامی هم می‌خواهم که در رابطه با جایگاه اجتهاد و مرجعیت و مشکلات و راه‌حل‌های آن این کتاب را بخوانید. ۶۴ سال پیش بعد از رحلت آیت‌الله بروجردی و بروز نگرانی‌ها در باره سرنوشت روحانیت و مرجع شایسته بعدی، هفت تن از اندیشمندان و شخصیت‌های علمی برجسته آن روز یعنی: علامه طباطبایی (مؤلف تفسیر المیزان)، آیت‌الله محمود طالقانی، مرتضی مطهری، ابوالفضل موسوی مجتهد زنجان، مهندس مهدی بازرگان، دکتر محمد بهشتی و مرتضی جزائری، در تهران گردهم آمدند و بعد از چند جلسه هفتگی و بحث در باره مسائل مربوط به اجتهاد و مرجعیت، موضوعات مهمی را فصل‌بندی کردند و هر یک از آنان موضوعی را به عهده گرفتند که در باره آن مقاله بنویسند. این مقالات به صورت کتابی به نام «بحثی در باره مرجعیت و روحانیت» در سال ۱۳۴۱ در تهران چاپ شد و در آن زمان در میان همه صاحب نظران بشدت مورد استقبال قرار گرفت و در همان سال به عنوان کتاب سال برگزیده شد. در هر یک از این مقالات موضوع مورد نظر به حد کافی شکافته شده و در باره مشکلات و راه‌حل‌ها طرح‌های جالب ارائه شده



است. در این کتاب نظریات جالبی در عرصه‌های مختلف ارائه شده اما به مناسبت بحث یکی از طرح‌های پیشنهادی را که مرتبط به بحث ما است به اختصار ذیل نقل می‌کنم:

فقه تخصصی یا تقسیم کار در فقه

شهید استاد مرتضی مطهری از طراحان و حامیان جدی اصلاحات در نهاد مرجعیت و روحانیت و از متفکران بنام اسلامی است که بیشترین و مؤثرترین آثار فکری را در تاریخ معاصر روحانیت تولید کرده و از تئوریسین‌ها یا ایدئولوک‌های انقلاب اسلامی ایران محسوب می‌شود و هنوز هم کتاب‌های ایشان در حوزه معارف دینی از پرخواننده‌ترین‌ها است. شهید مطهری در مورد وضعیت روحانیت، اجتهاد، حوزه و نهادهای دینی، طرح‌ها و دیدگاه‌های سازنده‌ای ارائه داشته است. از جمله در مقاله‌ای تحت عنوان «مشکل اساسی سازمان روحانیت»^۱ و بعد هم در سخنرانی خود به تاریخ ۱۳۴۰/۲/۱ و سپس در مقاله «اجتهاد در اسلام» مسائل متعددی را مطرح کرده و از آن جمله در باره تخصصی شدن فقه گفته است:

«در این جا من پیشنهادی دارم که برای پیشرفت و ترقی فقه بسیار مفید است. این را قبلاً مرحوم حاج شیخ عبدالکریم یزدی فرموده‌اند و من پیشنهاد ایشان را عرض می‌کنم. ایشان گفته بودند چه لزومی دارد که مردم در همه مسائل از یک نفر تقلید کنند. بهتر این است که قسمت‌های تخصصی در فقه قرار دهند، یعنی هر دسته‌ای بعد از آن که یک دوره فقه عمومی را دیدند و اطلاع پیدا کردند، تخصص خود را در یک قسمت معین قرار دهند و مردم در همان قسمت تخصصی از آن‌ها تقلید کنند، مثلاً بعضی رشته تخصصی خود را عبادات قرار دهند و بعضی معاملات و بعضی سیاسات و بعضی احکام، مثل طب که هر دسته‌ای متخصص یک رشته هستند، مانند متخصص قلب، متخصص گوش و چشم و حلق و... تقسیم کار در فقه و به وجود آمدن رشته‌های تخصصی در فقه از صد سال پیش به این طرف ضرورت پیدا کرده و در وضع موجود یا باید فقه‌های این زمان جلو رشد و تکامل فقه را بگیرند و متوقف سازند و یا به این پیشنهاد تسلیم شوند. زیرا تقسیم کار در همه علوم هم معلول تکامل علوم است و هم علت آن؛ یعنی علوم تدریجاً رشد می‌کنند تا می‌رسند به حدی که از عهده یک نفر، تحقیق در همه مسائل آن ممکن نیست، ناچار باید تقسیم بشود و رشته‌های تخصصی پیدا شود. پس تقسیم کار و پیدایش رشته‌های تخصصی در یک علم، نتیجه و معلول تکامل و پیشرفت

۱. جمعی از دانشمندان، مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱، ص ۱۶۲.



آن علم است و از طرف دیگر با پیدایش رشته تخصصی و تقسیم کار و تمرکز فکر در مسائل بخصوص، آن رشته تخصصی پیشرفت بیشتری پیدا می‌کند...^۱

برای تأیید این طرح قابل ذکر است که سید کاظم یزدی در بحث اجتهاد و تقلید عروه در مسأله ۴۷ گفته است: اگر دو مجتهدی باشند که یکی در احکام عبادات و دیگری در معاملات اعلم باشد و یا این که یکی در بعض ابواب عبادات مانند صلات و دیگری در ابواب دیگر آن مانند حج یا باب دیگر اعلم باشد، احوط تبعیض تقلید است یعنی لازم نیست مکلف از یک مجتهد تقلید کند، بلکه در هر بخش از عبادات و معاملات از همان مجتهدی تقلید کند که در همان باب اعلم است. آیت‌الله فیاض در تعلیقه بر این مسأله به جای احوط، تبعیض تقلید را متعین یعنی واجب دانسته است.^۲

این فتوا شامل دو نکته است: اول این که این نظر، طرح تخصصی شدن فقه را تأیید می‌کند زیرا این که مجتهدی در یک باب از فقه اعلم باشد و دیگری در باب دیگر، معنای آن تخصص در همان بخش است و گر نه هر دو در هر دو باب مجتهد هستند اما یکی از آن دو علاوه بر اجتهاد از علمیت یا تخصص نیز برخوردار است. دوم این که مکلف لازم نیست که در همه ابواب فقه از یک مجتهد تقلید کند، بلکه باید بر اساس تخصص از چند مجتهد تقلید کند و احتمال این که یک مجتهد در همه ابواب به‌طور کامل تخصص داشته و از همه اعلم باشد، واقعا احتمال ضعیف است مگر این که کسی واقعا آنچنان مشمول رحمت حق باشد که علامه دهر شود.

ششم- شورای فتوایی یا شورای مرجعیت

آیت‌الله سید محمود طالقانی در مقاله‌ای تحت عنوان «تمرکز و عدم تمرکز در مرجعیت و فتوا» گفته است: اکنون باید بنگریم که انجام این وظیفه خطیر اجتهاد در دین و مراقبت بر حوادث که موجب زنده و فعال نگهداشتن آئین است، به چه صورتی اصلاح و به مقصود و نظر شارع نزدیک‌تر است:

- ۱- تمرکز مطلق در فتوا و امور اداری دین در یک یا چند فرد و مرکز.
- ۲- نبودن هیچ گونه مرکزیتی به هر صورت که باشد.
- ۳- تمرکز در فتوا و امور اداری در هیأت اجتماع و شورا.

۱. مرجعیت و روحانیت، پیشین، ص ۶۱.

۲. آیت‌الله العظمی فیاض، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۴.



مرحوم طالقانی سپس افزوده است: تمرکز در فتوا و اداره نه دلیل فقهی دارد و نه به مصلحت دین و نه جامعه مسلمین است و همچنین نبودن هرگونه مرکزیت به هر صورت که باشد نیز صلاح نیست... با توجه به آنچه گفته شد تمرکز در هیأت و اجتماع، اصلح و اتقن و نزدیک‌ترین طرق به نظر شارع است. بنا بر این چنین به نظر می‌رسد که باوجود وسائل سریع ارتباط و مسافرت و سهولت آن‌ها که در دوران‌های گذشته نبوده و خود مانع و عذری برای تشکیل چنین اجتماعات لازم و به مصلحت اسلام و مسلمین بوده، اکنون باید هرچندی یکبار، مراجع دین و اهل نظر و تشخیص، جمع شده تا مسائل و حوادث واقعه را مورد "شور" قرار دهند و پس از استخراج رأی از این «شورا» نتیجه و تکلیف قطعی عامه مسلمانان را اعلام کنند... احترام و استناد به نظر «اکثریت و اجماع» پیوسته سیره فقها در بیان فتوا بوده، بنا بر این شور و استناد به نظر اکثریت مطلب تازه‌ای نیست... دستور شور در آیه (و امرهم شوری بینهم) که رسول اکرم (ص) خود در حوادث و تصمیمات به آن عمل می‌نمود، مگر جز در باره امور تکلیفی و وظائف عمومی است؟^۱ بنا بر آنچه بیان شد پیشنهاد می‌شود که "شورای فتوایی" به ریاست یک یا چند تن از علمای بزرگ و مورد قبول عامه در یکی از مراکز علمی در هر ماه یا چند ماه یکبار تشکیل شود و مسائل اختلافی و موضوعات روز یا به اصطلاح روایت "حوادث واقعه" در شورای مزبور مطرح گردد و از مجتهدین اطراف و شهرستان‌ها دعوت شود تا موارد ابتلاء و نظر خود را با دلائلی که دارند ابراز دارند...^۲

همچنین سید مرتضی جزایری مانند آیت‌الله طالقانی نیز همین نظر را مطرح کرده است: طرح شورای فتوایی عبارت است از این که افراد به جای آن که از شخص معینی تقلید کرده و در مسائل دینی از نظریات و افکار فرد بخصوصی پیروی کنند، مجمعی تشکیل شود که در آن فقه‌های مسلم عصر عضویت داشته و تک تک مسائل در آنجا مطرح شده، مورد شور علمی تمام قرار گیرد و چون اتفاق نظر در تمام مسائل بین همه افراد ممکن نیست، شورا موظف باشد نظر اکثریت را اعلام کند و به جای آن که در موارد فتوای «علم» ملاک عمل قرار داده شود، در این طرح نظر اکثریت ملاک گشته و فتوای اکثریت باید مورد عمل قرار گیرد... به عقیده ما باید گفت عملاً در فقه شیعه برای شورهای علمی ارزش زیادی قایل بوده و عیناً نظیر آنچه مورد ادعای ما است، برای رأی اکثریت اهمیت زیادی قایل بوده‌اند و حاصل آرا عیناً در بسیاری از استدلالات فقهی دلیل قرار داده شده و در کتب

۱. استدلال آیت‌الله طالقانی به آیه شورا خیلی جالب و آموزنده است. ایشان از مفسران قرآن بود. معلوم است کسی که با قرآن بیشتر سروکار داشته باشد، از قواعد و اصول قرآنی می‌تواند برای موارد مختلفی استفاده کند.

۲. منبع پیشین، ص ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰ و ۲۱۱.



فقهی از آن به شهرت و اجماع تعبیر گردیده است... احتمال خطای شورای فتوایی^۱ با مقایسه به وضع موجود کمتر است و این روش مخالف روش تبعیت از اعلم نیست، بلکه در شکل کامل تر واقع جویی و واقع یابی است.^۲

قابل ذکر است که در این مورد از نگاه فقهی مباحثی هم مطرح است که آیا شورای مرجعیت یا شورای فتوایی با ادله اجتهاد و تقلید و مسأله تقلید از اعلم سازگار است یا نه؟ برخی از فقها و نویسندگان مانند مرحوم آیت الله سید محمد شیرازی این موضوع را به تفصیل و با ذکر دلایل از کتاب و سنت مخصوصاً آیات شورا مورد بحث قرار داده اند که به خاطر رعایت اختصار از ذکر آن ها صرف نظر می کنیم و قبلاً در بحث ولایت فقیه نظر آیت الله شیرازی را در مورد شورای فقها به اختصار ذکر کردیم. همچنین علامه سید مرتضی شیرازی فرزند آیت الله سید محمد شیرازی، نیز در این موضوع کتاب مستقلی نوشته است که قابل دقت و مطالعه است.^۳

شورای رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

یکی از اقدامات حقوقی ای که در زمان قانون اساسی اول جمهوری اسلامی (مصوب ۱۳۵۸) صورت گرفت، به یک شکلی نظریه شورای مرجعیت را تأیید می کند. در آن قانون اساسی برای دوره بعد از امام خمینی، یکی از گزینه ها برای رهبری تشکیل «شورای رهبری» از میان مراجع واجد شرایط بود. هر چند این موضوع به طور مستقیم به معنای شورای مرجعیت مورد نظر ما در بحث حاضر نیست، ولی از آنجا که نظام ایران مبتنی بر نظریه ولایت فقیه است و یکی از شرایط اصلی رهبری در این نظام، مجتهد و فقیه بودن است و حتی به اعلم بودن او هم اولویت داده شده است، می توان این نتیجه را گرفت که اصل شورایی بودن مرجعیت هیچ گونه مشکل حقوقی و شرعی ندارد.

در اصل ۱۰۷ قانون اساسی ایران مصوب سال ۱۳۵۸ چنین آمده بود:

۱. احتمال خطای کمتر همان «حساب احتمالات» است که پیشتر از شهید صدر نقل کردیم. این استدلال نشان می دهد که از نظریه حساب احتمالات می توان در بسیاری از استدلال های اصولی و فقهی استفاده کرد.

۲. مرجعیت و روحانیت، پیشین، ص ۲۱۷ و ۲۲۱ و ۲۲۶.

۳. به عنوان نمونه نگاه کنید به: علامه سید مرتضی شیرازی، شوری الفقهاء، دراسه اصولیه-فقهیه، مؤسسه الفکر الاسلامی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۹۹۶م-۱۴۱۷هجری. چاپ دیگر این کتاب به نام: المختار من کتاب شوری الفقهاء و القیادات الاسلامیه، مؤسسه التقی الثقافیه، نجف، ۲۰۱۷م-۱۴۳۸هجری. همچنین نگاه کنید به: شیخ ناصر حسین اسدی، شوری الفقهاء مفتاح الاصلاح العام، بحوث مقارنه فی نظریتین مرجعیتین، مؤسسه الفکر الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۱م.



«هر گاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد، همان گونه که در مورد مرجع عالی قدر تقلید و رهبر انقلاب آیت الله العظمی امام خمینی چنین شده است، این رهبر، ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده دارد، در غیر این صورت خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند بررسی و مشورت می کنند، هر گاه یکی از مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری ببیند او را به عنوان رهبر به مردم معرفی می نمایند، و گرنه سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می کنند».

اما در متن تعدیل شده سال ۱۳۶۸ متن قبلی به متن ذیل تعدیل شد و شورای رهبری حذف گردید:

«پس از مرجع عالی قدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت الله العظمی امام خمینی "قدس سره الشریف" که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهاء واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یک صد و نهم بررسی و مشورت می کنند هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یک صد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است».

هفتم- بازنگری کتاب های درسی فقه و اصول

با توجه به آنچه در مطالب قبلی گفته شد، اگر هیچ دلیل دیگری برای ضرورت بازسازی در روش اجتهاد وجود نداشته باشد حداقل به گفته شهید مطهری ضرورت رشد و تکامل خود فقه ایجاب می کند که باید یک سلسله اصلاحات برای پیمودن راه های جدید و استفاده از ابزارهای مؤثر در بهبود و تطور استنباط و اجتهاد روی دست گرفته شود و در این میان یک سلسله اصلاحات در دورن سیستم آموزشی حوزه ضروری است. اما سؤال اساسی این است که به عنوان گام اول برای یک تحول اندیشه ای در حوزه آموزشی چه باید کرد؟ آیا باید کتب اصولی رایج (مثل رسائل و کفایه) تعویض شوند، یا باید پایان نامه ها و پژوهش های فقهی به سمت حل مسائل عینی جامعه سوق داده شوند تا



ساختار خودبه‌خود مجبور به تغییر شود و یا این که تصمیمات کلان سیاسی در سطح مدیریت و برنامه‌ریزی حوزه صورت گیرد؟

بدون شک تصمیمات کلان مدیریتی نقش اول را دارد و به تعقیب آن مجتهدان و فقهای بزرگ باید روی موضوعاتی که در بالا به تفصیل یادآوری شد، غور کنند و متد علمی خود را بازنگری نمایند. اما در این میان به عنوان تهداب و گام آغازین اما بسیار مؤثر برای درازمدت، تعویض کتب درسی و راه اندازی پژوهش‌های علمی در حوزه برای طلاب است.

اما این که چه نوع کتاب‌های جدیدی جایگزین شود، به نظرم باید در ابتدا یک شورای عالی علمی ایجاد گردد و سپس کتاب‌های جدید درسی زیر نظر این شورا تدوین گردد. تألیف یک نفر هرچند در سطح دانشمندانی مانند شهید صدر هم باشد شاید نتواند بدیل رسائل و کفایه شود.

لزوم کار گروهی و سازمانی (شورای عالی علمی) برای تدوین کتب درسی جدید، کاملاً منطبق بر واکاوی‌های مدرن در حوزه مدیریت تحول آموزشی و فلسفه علم است. تجربه تحولات حوزوی در دهه‌های اخیر نیز صحت این ادعا را تایید می‌کند؛ حتی اثر نبوغ‌آمیزی مانند کتاب دروس فی علم الاصول یا الحلقات شهید صدر، به دلیل اینکه حاصل تلاش یک فرد بود، نتوانست به‌طور کامل کتب ریشه‌دار و تاریخی مانند رسائل شیخ انصاری و کفایه آخوند خراسانی را در تمام سطوح رسمی حوزه به حاشیه براند.^۱

بر مبنای همین نگاه راهبردی، فرآیند این تحول ساختاری باید در دو بخش کتب درسی و پایان‌نامه‌ها برنامه‌ریزی شود:

الف- تنظیم کتب درسی جدید توسط شورای عالی علمی:

جایگزینی رسائل و کفایه نیازمند متونی است که فراتر از نبوغ فردی، از یک پشتوانه اجماع‌نخبگانی برخوردار باشند. وظایف این شورای عالی علمی برای تدوین متون جدید باید شامل موارد زیر باشد:

۱. شهید صدر خود در مقدمه جلد اول حلقات، ضرورت بازنگری کتاب‌های درسی و تدوین کتاب‌های جدید را به خوبی توضیح داده است. اما اگر این پیشنهاد یعنی تألیف گروهی کتاب و زیر نظر یک شورای عالی مجتهدان و فقها، عملی شود، هم در محتوای کتاب‌ها نظریات بیشتر و جدیدتری شامل خواهد شد و هم چون زیر نظر یک نهاد رسمی و به صورت گروهی و جمعی تدوین می‌شود، براحتی مورد استقبال قرار گرفته و جایگزین کتاب‌های قدیمی خواهند شد.



- این شورا باید متشکل از فقیهان نواندیش، اصولیان برجسته، مفسران بزرگ (در امتداد مکتب علامه طباطبایی) و متخصصان فلسفه‌های مضاف و علوم اجتماعی باشد تا متن نهایی، جامع‌الاطراف باشد.

- کتاب‌ها باید به صورت نظام‌مند و مرحله‌ای تدوین شوند و به جای تمرکز بر «پاسخ‌گویی به شبهات تاریخی و اقوال»، بر «متدولوژی ساختاری استنباط» و فرآیند منطقی کشف احکام از منابع تمرکز کنند.

در چنین حالتی متنی که خروجی یک دپارتمنت علمی و شورای عالی متشکل از مراجع و مجتهدان طراز اول باشد، قداست و هیمنه سنتی کتب قدیمی را بدون ایجاد مقاومت‌های تند، به متن جدید منتقل می‌کند.

ب- پژوهش‌ها و پایان‌نامه‌ها:

به پژوهش باید به عنوان بازوی متحرک و خط‌شکن حوزه نگریسته شود. اگر روی پایان‌نامه‌ها نظارت درست و هدایت هوشمندانه صورت گیرد، می‌توانند نقش موتور محرک را برای تحول بزرگ ایفا کنند.

مکانیزم اثرگذاری پایان‌نامه‌های پژوهشی می‌تواند به این صورت باشد:

۱) تولید محتوای خام برای شورا: پایان‌نامه‌هایی که روی موضوعات عینی (مثل فلسفه فقه، فقه پزشکی، فقه اقتصاد مدرن، یا کاربرد اعتباریات علامه در اصول) کار می‌کنند، در واقع مرزهای دانش فقه را توسعه می‌دهند و داده‌های خام و ایده‌های نو را در اختیار آن شورای عالی برای تدوین کتب درسی می‌گذارند.

۲) موضوع‌شناسی دقیق و مسأله‌محور: نظارت درست یعنی اجازه ندادن به تکرار مکررات درباره مباحث صیغه امر و نهی؛ در عوض، سوق دادن طلاب به سمت حل چالش‌های عینی حکومت و جامعه (مانند تورم، عدالت ساختاری، بازتعریف شورا در حقوق اساسی مدرن، توزیع عادلانه قدرت و ثروت). این کار فقیه را ناچار می‌کند که برای پاسخ‌گویی، ابزارهای اصولی قدیمی را بازسازی کند.

۳) تربیت نسل جدید اساتید: طلابی که پایان‌نامه‌های خود را با این عینک پویا و میان‌رشته‌ای می‌نویسند، اساتید فردا خواهند بود. آن‌ها هستند که بعد از جایگزینی کتب جدید توسط شورا، توانایی تدریس و تبیین آن متون نوگرایانه را خواهند داشت.



بنا بر این «پایان نامه‌ها و پژوهش‌های تحت نظارت» به عنوان خط‌شکن، بن‌بست‌های فکری را در میدان عمل باز می‌کنند و ضرورت تحول را عیان می‌سازند و «شورای عالی علمی» با تکیه بر این دستاوردها، سند تحول آموزشی و کتب درسی جدید را به صورت قانونی و ساختار یافته مستقر می‌کند. این تنها راهی است که تفکر پویا و پویایی‌خواهی متفکرانی چون علامه طباطبائی، مطهری و شهید صدر را از حاشیه کتابخانه‌ها به متن دستگاه تصمیم‌سازی فقهی حوزه وارد می‌سازد.

نتیجه‌گیری

به‌طور خلاصه باید گفت بازسازی روش اجتهاد و برقراری دوباره توازن میان منابع استنباط را می‌توان در چند محور ذیل سامان داد:

جایگاه واقعی قرآن در استنباط، نسبت سنت با قرآن و تقویت فقه القرآن، نقش عقل و تجربه عقلایی، نسبت فقه فردی و فقه اجتماعی و گذار از فقه فردی به فقه نظام‌ها و فقه ناظر به جامعه و دولت، روش کشف نظام‌های اسلامی، نسبت مقاصد شریعت با نصوص و توجه به مقاصد و ارزش‌های کلان شریعت بدون نادیده گرفتن حجیت سنت، فقه تخصصی و تقسیم کار بین فقها، شورای فتوا و مرجعیت، کارآمدی علم اصول برای مسائل حکومت و جامعه معاصر و استفاده بهینه از نظریات منطقه الفراغ و حساب احتمالات در این علم و همچنین استفاده از دستاوردهای علوم انسانی و تجربه عقلایی در مسائل اجتماعی و حکومتی و سرانجام تغییر و تعویض کتاب‌های درسی و راهاندازی پژوهش‌های مبتکرانه و تحول‌ساز در قالب پایان‌نامه‌ها و تألیف کتاب و رساله.

رویکرد فوق در صورتی که بخوبی و با دقت مدیریت شود، یک عبور متدولوژیک از "صورت‌گرایی صرف روایی" به سمت نوعی "واقع‌گرایی انتقادی در فهم متون" و عبور از "فقه فرد" به "فقه جامعه" است؛ جایی که فقیه به جای تمرکز وسواس گونه بر سند یک خبر واحد، ساختارهای زیرین، مقاصد اصلی و عمومی شریعت و شبکه درهم‌تنیده قرائن را برای رسیدن به اطمینان عقلایی کشف می‌کند و با استفاده از اصول و قواعد عمومی و مطابق با منافع و نیازهای جامعه در منطقه فراغ به قانون‌گذاری می‌پردازد و بدین ترتیب اجتهاد و فقاقت می‌تواند گره‌گشای جامعه امروزین شود.

پیشنهادم به پژوهش‌گران حوزه معارف دینی مخصوصاً متخصصان عرصه فقاقت و اجتهاد این است که در مورد محورهای فوق تحقیقات بیشتر انجام دهند تا زمینه‌تطور و تکامل بیشتر علم اصول و فقه فراهم گردد. حقیقت این است که در میان علوم اسلامی، فقه و اصول فقه، به تعبیر علامه اقبال "قوه محرکه اسلام" بوده و بیش از آنچه تا کنون ارائه شده، ظرفیت برخورد با چالش‌های امروزی و توانایی تعامل با زندگی پیچیده بشر امروز را دارد.

فصل ششم

پیام‌ها و خاطره‌ها در سوگ دردانه نجف

مقدمه

رحلت فقیه فرزانه آیت‌الله العظمی فیاض و مراسم تشییع‌های با شکوه جنازه در سه شهر مهم مذهبی عراق: کاظمین، کربلا و نجف و اعلام سه روز عزای عمومی از سوی دولت عراق برای گرامی‌داشت از مقام شامخ مرجعیت جهانی آیت‌الله فیاض و سرازیر شدن سیلی از پیام‌های تسلیت و تمجید از سوی شخصیت‌های سیاسی و دینی جهان اسلام، یک پدیده نادر و اعجاب برانگیز و در عین حال نشان‌دهنده جایگاه والای فقاقت و مرجعیت در مکتب اهل بیت است.

دولت و ملت عراق در این رابطه سنگ تمام گذاشتند و نشان دادند که حوزه هزار ساله نجف، نه حوزه مربوط به عراق و ملت عرب، بلکه یک حوزه جهانی و بین‌المللی و متعلق به همه جهان اسلام بوده و مردم عراق نیز از ظرفیت بلند و شایسته برای میزبانی از این مرکز بزرگ علمی جهانی برخوردار هستند. من از طرف خود و از طرف مردم مسلمان افغانستان، از دولت و ملت عراق صمیمانه تقدیر و تشکر می‌کنم.

گردآوردن همه پیام‌ها و گزارش‌ها و نکوداشت‌های به عمل آمده و همچنین برگزاری سمینارها و تدوین ویژه نامه‌ها و کتاب‌ها، برای زنده نگهداشتن یاد و شخصیت برازنده آیت‌الله فیاض یک اقدام ضروری است. بخشی از این کار توسط همکارانم در فصلنامه «عدالت و امید» شماره ویژه آیت‌الله فیاض انجام شده و در آینده گام‌های دیگری نیز باید برداشته شود. در این فصل خواستم این کتاب را به گوشه‌ای از بازتاب گسترده خبر رحلت آیت‌الله فیاض نیز مزین کنم. از این رو شماری از پیام‌های شخصیت‌های برجسته دینی و سیاسی و سپس چند مقاله و خاطره زیبا را که از شخصیت‌های مختلف در ایام رحلت آیت‌الله و در هنگام نوشتن این یادداشت‌ها آن‌ها را ثبت کرده بودم، به خوانندگان گرامی تقدیم می‌دارم.



پیام تسلیت آیت‌الله العظمی سید علی سیستانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

با نهایت اندوه و تأسف، خبر رحلت برادر صمیمی‌ام، مرجع دینی، حضرت آیت‌الله شیخ محمد اسحاق فیاض (رضوان‌الله علیه) را دریافت کردم.

آن فقید بزرگوار در دهه‌های اخیر از چهره‌های برجسته و نامدار حوزه علمیه نجف اشرف بود و تلاش‌های خالصانه در خدمت به علم و اهل علم، از راه تألیف، تدریس و دیگر فعالیت‌ها، ویژگی ممتاز زندگی پربرکت ایشان به شمار می‌رفت.

از این‌رو، فقدان او خسارتی سنگین و جبران‌ناپذیر است و خلأیی که از خود بر جای نهاده، گسترده و پر کردن آن جز به لطف و عنایت خداوند متعال دشوار خواهد بود.

این‌جانب در حالی که این مصیبت بزرگ را به ولیّ اعظم الهی حضرت صاحب‌الزمان (عج)، حوزه‌های علمیه، خاندان این فقید سعید و عموم مؤمنان تسلیت عرض می‌کنم، از خداوند متعال مسئلت دارم که درجات ایشان را رفعت بخشد و او را با اولیای خویش محشور فرماید و به بازماندگان و دوستداران ایشان صبر و آرامش عطا کند. و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم

پیام تسلیت آیت‌الله سید مجتبی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ارتحال مرجع عالی‌قدر، فقیه اهل‌بیت (علیهم‌السلام) حضرت آیت‌الله العظمی حاج شیخ محمد اسحاق فیاض (طاب ثراه)، موجب تأثر و اندوه فراوان گردید.

آن عالم ربانی و مرجع بزرگوار، عمر شریف و پربرکت خویش را در راه ترویج معارف اهل‌بیت (علیهم‌السلام) تربیت شاگردان برجسته، تدریس و تألیف و خدمت به حوزه‌های علمیه سپری نمود و آثار ارزشمند علمی و فقهی فراوانی از خود به یادگار گذاشت.

ارتحال این مرجع بزرگ، حوزه‌های علمیه به ویژه حوزه علمیه نجف اشرف را در سوگ نشاند و ضایعه‌ای برای جهان تشیع و عموم علاقه‌مندان به معارف اسلامی به شمار می‌رود.



اینجانب این مصیبت را به حوزه علمیه نجف اشرف، عموم مقلدان و ارادتمندان آن مرجع فقید، به ویژه ملت مقاوم و نستوه افغانستان، خاندان معزز ایشان و همه دوستداران آن عالم ربانی تسلیت عرض نموده، از درگاه خداوند متعال برای آن فقید سعید علو درجات و برای بازماندگان صبر و اجر مسئلت می‌نمایم.

پیام تسلیت عبداللطیف جمال رشید رئیس‌جمهور عراق

با اندوه و تأسف فراوان، خبر درگذشت مرجع بزرگ دینی، حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض را دریافت کردیم. عراق و امت اسلامی یکی از برجسته‌ترین چهره‌های حوزه علمیه نجف اشرف را از دست داد؛ شخصیتی که زندگی خود را وقف خدمت به دین و دانش کرد و در تثبیت ارزش‌های اعتدال، مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز میان اقشار مختلف جامعه نقش مهمی ایفا نمود.

آن مرحوم نمونه‌ای از یک عالم ربانی بود که عمر خود را در راه نشر علوم دینی و تربیت نسل‌ها صرف کرد و میراثی بزرگ از آثار علمی و فقهی برجای گذاشت که برای نسل‌های آینده همچنان الهام‌بخش خواهد بود.

مراتب تسلیت و همدردی صمیمانه خود را به مرجعیت عالی دینی، حوزه علمیه، خانواده آن مرحوم و همه ارادتمندان ایشان تقدیم می‌کنیم و از خداوند متعال مسئلت داریم که او را در رحمت گسترده خود جای دهد و در بهشت برین مأوا بخشد. انا لله و انا الیه راجعون.»

پیام تسلیت علی‌الزیدی نخست‌وزیر عراق

با اندوه و تأثر فراوان، خبر درگذشت مرجع بزرگ دینی، آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره) را دریافت کردیم؛ شخصیتی که عمر پربرکت خود را در خدمت به دین مبین اسلام، نشر معارف اهل بیت (ع) و تربیت نسل‌هایی از علما و فضلاء حوزه‌های علمیه سپری کرد.

آن مرحوم از برجسته‌ترین چهره‌های حوزه علمیه نجف اشرف، صدایی برای حکمت و اعتدال، و نمونه‌ای از زهد و تقوا بود و در تحکیم ارزش‌های همزیستی، آرامش اجتماعی و وحدت نقش مهمی ایفا کرد.



در این مصیبت دردناک، مراتب تسلیت و همدردی صمیمانه خود را به مرجعیت عالی دینی، حوزه علمیه، و همه مؤمنان عراق و جهان اسلام تقدیم می‌کنیم. انا لله و انا الیه راجعون.

پیام تسلیت مجلس نمایندگان عراق

با اندوه و تأسف فراوان، خبر درگذشت مرجع بزرگ دینی، آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره الشریف) را دریافت کردیم.

آن مرحوم از بزرگ‌ترین عالمان امت اسلامی و از برجسته‌ترین مراجع دینی نجف اشرف بود که طی دهه‌های طولانی در نشر علوم دینی و استحکام بخشی به اصول اعتدال، مدارا و وحدت میان فرزندان ملت عراق نقش ارزنده‌ای ایفا کرد.

در این مصیبت بزرگ، مراتب تسلیت صمیمانه و همدردی عمیق خود را به مرجعیت عالی دینی، حوزه علمیه، خانواده محترم آن مرحوم و همه مؤمنان تقدیم می‌داریم.

از خداوند متعال مسئلت داریم که ایشان را در رحمت گسترده خویش جای دهد و به بازماندگان صبر و شکیبایی عنایت فرماید. انا لله و انا الیه راجعون.

پیام وزارت آموزش عالی و پژوهش‌های علمی عراق

با دلیلهایی سرشار از ایمان به قضا و قدر الهی، خبر درگذشت مرجع بزرگ دینی، آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره الشریف) را دریافت کردیم.

آن مرحوم یک مکتب کامل علمی و فقهی بود که در غنابخشی به اندیشه اسلامی و گسترش ارزش‌های اعتدال و میانه‌روی نقش مهمی ایفا کرد و شمار فراوانی از علما، پژوهشگران و دانش‌پژوهان از محضر او بهره بردند.

رحلت ایشان خسارتی بزرگ برای حوزه علمیه نجف اشرف و نیز برای نهادهای علمی و دانشگاهی عراق و جهان اسلام به شمار می‌رود.

در این مصیبت دردناک، مراتب تسلیت و همدردی خود را به مرجعیت عالی دینی، حوزه‌های علمیه، خانواده آن مرحوم، شاگردان و دوستداران ایشان تقدیم می‌کنیم. از خداوند متعال مسئلت داریم که او را در رحمت گسترده خویش جای دهد و در بهشت برین قرار دهد. انا لله و انا الیه راجعون.



پیام تسلیت آیت‌الله بشیر حسین نجفی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

با نهایت تأسف و اندوه، خبر ارتحال مرجع بزرگ دینی، حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره) را دریافت کردیم.

در این مصیبت بزرگ، که فقدان یکی از بزرگان حوزه علمیه و از علمای برجسته اسلام است، این ضایعه را به محضر مبارک ولی عصر (عج)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه، شاگردان و دوستداران ایشان و عموم مؤمنین تسلیت عرض می‌کنیم.

آن مرحوم، از علمای بزرگ و حامیان حوزه علمیه نجف اشرف بود که عمر شریف خود را در راه نشر علوم اهل بیت (علیهم‌السلام)، تدریس، تربیت طلاب و خدمت به دین سپری کرد و آثار ارزشمندی از خود به جا گذاشت.

بی‌تردید فقدان ایشان خسارتی بزرگ برای حوزه‌های علمیه و جهان تشیع است. از خداوند متعال برای آن فقید سعید، علو درجات و رحمت واسعه الهی و برای بازماندگان صبر جمیل مسئلت داریم. و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم.

پیام دکتر مسعود پزشکیان رئیس جمهوری اسلامی ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خبر رحلت فقیه عالی‌قدر و مرجع بزرگ شیعیان، آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض (رضوان‌الله تعالی علیه) موجب تأثر و تأسف عمیق گردید.

آن عالم ربانی عمر پربرکت خویش را در راه ترویج معارف نورانی اهل بیت علیهم‌السلام، تدریس، تحقیق و تربیت شاگردان در حوزه‌های علمیه سپری کرد و آثار علمی و فقهی ارزشمندی از خود به یادگار گذاشت.

منش علمی و اعتدالی، اخلاص، تقوا و اهتمام ایشان به وحدت امت اسلامی و خدمت به مردم، سرمایه‌ای ماندگار برای جهان اسلام به شمار می‌رود.



اینجناب این ضایعه را به مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه، علما و فضلاء جهان تشیع، به‌ویژه مردم شریف عراق، شاگردان، مقلدان و خاندان مکرم ایشان تسلیت عرض می‌کنم و از درگاه خداوند متعال برای آن مرحوم علو درجات مسئلت دارم.

پیام آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی

بسم الله الرحمن الرحيم

خبر ارتحال عالم ربانی و مرجع عالی‌قدر، حضرت آیت‌الله حاج شیخ اسحاق فیاض (طاب ثراه)، موجب تأثر و اندوه فراوان گردید و حوزه مقدسه نجف اشرف را در سوگ نشاند.

سال‌ها حضور در نجف و تربیت شاگردان فراوان و تألیف کتب و اشراف بر جریان علمی آن حوزه و ارشاد مؤمنین و مقلدان، تنها بخشی از برکات وجود این فقیه بود که فراموش نخواهد شد و آثار صالحه آن باقی خواهد ماند ان شاء الله.

اینجناب این ضایعه مؤلمه را به حوزه نجف اشرف، ملت‌های مؤمن افغانستان و عراق، عموم مقلدان و ارادتمندان آن مرجع فقیه، و به ویژه خاندان معزز ایشان، تسلیت عرض نموده، از درگاه خداوند متعال برای آن فقیه سعید، علو درجات و حشر با اولیای الهی، و برای بازماندگان صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت می‌نمایم.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

قم - ناصر مکارم شیرازی

۱۶/۳/۱۴۰۵

پیام آیت‌الله جعفر سبحانی

بسم الله الرحمن الرحيم

خبر ارتحال عالم ربانی و فقیه عالی‌قدر، حضرت آیت‌الله حاج شیخ اسحاق فیاض (رضوان الله علیه)، موجب تأسف و تأثر فراوان گردید.

آن مرحوم از شخصیت‌های برجسته حوزه علمیه نجف اشرف بود که سالیان طولانی عمر شریف خود را در راه تدریس فقه و اصول، تربیت شاگردان و خدمت به مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) صرف نمود و آثار علمی ارزشمندی از خود به یادگار گذاشت.



بی‌تردید فقدان چنین شخصیت علمی و معنوی، خسارتی برای حوزه‌های علمیه و جهان تشیع به شمار می‌رود.

اینجانب این ضایعه را به محضر مبارک حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه نجف و قم، شاگردان و دوستداران ایشان و خانواده محترم آن مرحوم تسلیت عرض نموده و از خداوند متعال برای ایشان رحمت واسعه و علو درجات و برای بازماندگان صبر و اجر مسئلت دارم.

والسلام علیکم ورحمة الله

پیام آیت‌الله نوری همدانی

بسم الله الرحمن الرحيم

آنا لله و آنا الیه راجعون

خبر ارتحال عالم ربانی و مرجع عالی‌قدر حضرت آیت‌الله حاج شیخ اسحاق فیاض (رضوان الله تعالی علیه) موجب تأسف و تأثر گردید.

آن مرحوم از شخصیت‌های برجسته حوزه علمیه نجف اشرف و از فقیهان نامدار جهان تشیع بود که عمر با برکت خود را در راه تدریس فقه و اصول، تربیت شاگردان و خدمت به مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) سپری نمود.

بی‌تردید فقدان چنین شخصیت علمی و معنوی، خسارتی بزرگ برای حوزه‌های علمیه و جهان اسلام به شمار می‌رود.

اینجانب این مصیبت را به محضر مبارک حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه نجف و قم، شاگردان و ارادتمندان ایشان و عموم مؤمنین تسلیت عرض نموده و از خداوند متعال برای آن فقید سعید، علو درجات و حشر با اولیای الهی و برای بازماندگان صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت دارم.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته



پیام آیت‌الله عبدالله جوادی آملی

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

ارتحال فقیه عالی‌قدر و مرجع بزرگوار حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (رضوان‌الله‌علیه)، ضایعه‌ای سنگین و ثلمه‌ای جبران‌ناپذیر برای حوزه‌های علمیه و جهان تشیع است. ایشان از چهره‌های برجسته حوزه علمیه نجف اشرف بودند که عمر شریف خود را در مسیر تدریس فقه و اصول، تربیت شاگردان و خدمت به معارف اهل‌بیت (علیهم‌السلام) سپری کردند و آثار ارزشمندی از خود به یادگار گذاشتند. امید است روح آن فقید سعید با اولیای الهی محشور گردد و حوزه‌های علمیه از برکات علمی ایشان بهره‌مند باشند.

اینجانب این مصیبت را به محضر حضرت ولی عصر (عجل‌الله‌تعالی فرجه الشریف)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه نجف و قم، شاگردان و دوستداران ایشان و خانواده محترمشان تسلیت عرض می‌کنم و برای آن مرحوم رحمت واسعه و علو درجات و برای بازماندگان صبر و اجر مسئلت دارم.

پیام آیت‌الله واعظ‌زاده بهسودی

(وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ) النجم/۱

با درد و اندوه خبر جهانی ارتحال مرجع اعلی تشیع حضرت آیت‌الله العظمی فیاض (ره) را باور می‌کنم.

علامه فیاض فقیهی از تبار هزاره‌ها بود که از شیرداغ جاغوری خود را به حوزه کهن نجف اشرف رسانده به مدارج عالی اجتهاد دست یافت، ایشان حقاً و انصافاً شایسته مرجعیت‌اعلای حوزه‌ها بود آن‌گونه که ما در کابل اعلام کردیم. ولی به جرم محرومیت تباری و تحقیر تاریخی قومش آن‌طور که باید ترویج و حمایت می‌شد تبلیغ و حمایت نشد. چنانچه استاذ الفقهاء و المجتهدین آخوند ملا محمد کاظم هروی که کتاب کفایة الاصولش بیشتر از صد سال است محور دروس خارج حوزه‌های شیعه می‌باشد به جرم تعلق به جامعه محروم هزاره، مرجع اعلی نشد و لو این‌که مبتکر و خالق اصول بود.



فیاض در پناه بیشتر از نیم قرن تلاش و کوشش مصدر خدمات بزرگ علمی در حوزه هزارساله نجف گردیده «المباحث الاصولیه»، «تعالیق مبسوطه» و ده‌ها اثر دیگرش نشان از خلاقیت، سخت‌کوشی، عقلانیت، وسعت نظر، نوآوری و دقت‌های علمی آن فقید است طوریکه نظریاتش راجع به زن استثنایی بوده، در هزارسال سابقه ندارد و احدی نتوانسته آن را رد کند، وی می‌گوید: زن با حفظ حجاب و شئون اسلامی می‌تواند قاضی محکمه عالی، رئیس ارتش، رئیس جمهور شده، رأی بگیرد و رأی بدهد و سایر مناصب بلند حکومتی را احراز نماید.

بحث مالکیت فکری، مسائل طبی، عملیات بانکی و روابط بین‌الدولی ایشان خواندنی بوده میزان تسلط ایشان در ابواب فقه را حکایت می‌کند.

خدمات آن فقید در ایجاد شفاخانه‌ها در کشور و حمایت از ایتام و بی‌سرپرستان در قالب بنیاد فیاض بعد از تدویر کنگره در کابل و معرفی اجمالی ایشان در ولایات در راستای محرومیت‌زدایی مردمش بود.

از دولت و مردم شریف عراق تشکر می‌کنم که برنامه‌های غدیریه کشورش را تعطیل نموده با اعلام سه‌روز عزای عمومی این شخصیت کم‌نظیر را تکریم نمودند، بنده نیز به همین مناسبت سه روز دروس خارجم را تعطیل اعلام می‌کنم.

فیاض در منظومه فقاقت و مرجعیت ستاره‌ای بود مانند آخوند و امثالش که بعد از نیم قرن تلاش علمی در اوج تبعیض، محرومیت و گم‌نامی دعوت حق را لبیک گفته، در جمع نیاکان مظلومش که از آن‌ها کله منارها ساختند پیوست، خداوند با انبیاء، صلحاء، اخیار و ابرار محشور فرموده، اجر «هر دم شهیدان» جامعه پا برهنه را برایش عنایت نماید و جایش را در حوزه‌ها خالی نگذارد که فکر کنم به آسانی قابل جبران نبوده پر نخواهد شد.

در پایان این ضایعه المناک را به ولی‌الله الأعظم روحی فداه، حوزات علمیه، مردم شریف شیعه هزاره، خانواده، بستگان و مقلدانش تسلیت گفته علو درجات و جنت رضوان برایش خواهانم.

عاش سعیداً و مات سعیداً فطوبی للسعداء

کابل، حوزه علمی - تخصصی دارالمعارف اهل‌بیت (ع)،

حاج واعظ‌زاده بهسودی

۱۸/ ذی‌الحجه/ ۱۴۴۷ هـ ق مطابق با ۱۴/ جوزا/ ۱۴۰۵ هـ ش



پیام آیت‌الله محمدباقر فاضلی بهسودی

امام علی (ع): إِذَا مَاتَ الْعَالَمُ ثَلَمَ فِي الْإِسْلَامِ ثَلَمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۵۱)

خبر رحلت عالم جلیل القدر، یکی از اساتید و استوانه‌های حوزه علمیه بزرگ و کهن نجف اشرف، حضرت آیت‌الله العظمی آقای شیخ محمد اسحاق فیاض (رضوان الله علیه) باعث اندوه و تأسف گردید. آن عالم ربانی تمام عمر شریف خود را خالصانه و با کمال تواضع و تلاش مستمر در راه تحصیل علوم اهل بیت (ع)، تربیت شاگردان مبرز، خلق آثار گران سنگ فقهی و اصولی و حفظ حوزه علمیه نجف اشرف در سخت‌ترین شرایط و خدمت به امت اسلامی سپری کرد. امروز آثار شریف ایشان جزء منابع سطح عالی حوزه‌های علمیه و محل رجوع عالمان و اساتید مبرز قرار گرفته است. حکمت، اعتدال گرایی و توجه و اصرار ایشان به وحدت و همگرایی امت اسلامی، سرمایه‌ای ماندگار دیگری برای جهان اسلام و الگویی برای طلاب علوم دینی خواهند بود.

این جانب، این مصیبت مؤلمه را به محضر مبارک حضرت ولی عصر (ارواحنا له الفدا)، حوزه‌های علمیه به خصوص حوزه علمیه نجف اشرف، خاندان مکرم، شاگردان، مقلدین آن فقیه سعید و مردم شریف افغانستان تسلیم عرض می‌کنم و از خداوند متعال برای ایشان علو درجات، حشر و نشر با پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت مطهر ایشان و صبر و آرامش برای دوستانش مسئلت دارم.

محمد باقر فاضلی بهسودی

حوزه علمیه قم

۱۴۰۵/۳/۱۴ ش. برابر با ۱۸ ذی حجه ۱۴۴۷ ق.

پیام آیت‌الله محمدباقر موحدی نجفی

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

ارتحال اسفانگیز استوانه فقاقت و زینت مرجعیت، فقیه محقق و اصولی متبحر مرجع عالی قدر حضرت آیت‌الله العظمی الحاج شیخ محمد اسحاق فیاض «قدس الله نفسه الشریف» موجب تالم و تاثر شدید می‌باشد.



چندین دهه حضور آن فقید سعید در حوزه علمیه نجف اشرف و تعلم و تدرس در محضر مراجع و بزرگان آن حوزه مبارکه، جد و جهد علمی ایشان تا سرحد اجتهاد و مصدر مرجعیت، خلق آثار علمی ذی‌قیمت و ماندگار در فقه و اصول، ایجاد کرسی تدریس و تربیت شاگرد، حاکی از عظمت و گستردگی شعاع وجود با برکت آن عالم فرزانه می‌باشد.

بدون شک فقدان این شخصیت کم‌نظیر و محرومیت جهان اسلام و حوزه‌های علمیه از تراث علمی و خدمات ارزنده ایشان، ضایعه و ثلمه‌ای عظیم محسوب می‌گردد.

اینجانب ضمن عرض تسلیت درگذشت این عالم ربانی به پیشگاه حضرت ولی‌عصر «ارواحنا له الفداء»، حوزه‌های علمیه، عموم مقلدین و ارادتمندان به خصوص مردم مومن و متدین افغانستان و بیت شریف ایشان، برای آن مرجع عالی‌قدر رحمت و رضوان الهی را از درگاه خداوند متعال مسئلت دارم.

محمد باقر موحدی نجفی

قم المقدسه

۱۸ ذی الحجه ۱۴۴۷

پیام آیت‌الله محمدهاشم صالحی مدرس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

با تأسف و تأثر عمیق، خبر ارتحال فقیه بزرگ، مرجع عالیقدر جهان تشیع، خصوصا شیعیان افغانستان حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سرّه الشریف)، قلب اهل علم و مؤمنین را داغدار ساخت.

این عالم ربانی، سالیانی متمادی از عمر شریف خویش را در راه ترویج معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام، تدریس فقه و اصول، تربیت طلاب و پاسداری از مکتب اهل‌بیت صرف نمود و حوزه‌های علمیه به‌ویژه حوزه نجف اشرف، به برکت نفس قدسی و فقاہت ژرف ایشان، برکات فراوانی را شاهد بود.

اینجانب که سالیانی افتخار تلمذ و شاگردی در محضر آن مرجع عظیم‌الشان را داشته‌ام، این مصیبت بزرگ را به محضر حضرت بقیة‌الله الأعظم (ارواحنا فداه)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه،



خصوصاً حوزات علمیه‌ی افغانستان و ارادتمندان آن فقید سعید، به‌ویژه خانواده محترم و عموم شیعیان جهان تسلیت و تعزیت عرض می‌نمایم.

از درگاه خداوند متعال مسئلت دارم که آن عبد صالح را با اهل بیت (علیهم السلام) محشور فرماید و برای بازماندگان و دوستداران آن مرجع بزرگ، صبر جمیل و اجر جزیل مرحمت نماید، و حوزه‌های علمیه را از برکات فقاہت و معنویت تداوم‌یافته‌ی ایشان محروم نگرداند.

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

پیام استاد محمد کریم خلیلی

بسم الله الرحمن الرحيم

«إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ الْفَقِيهُ ثَلَمَ فِي الْإِسْلَامِ ثَلَمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ»

خبر ارتحال ملکوتی و جانسوز مرجع عالی‌قدر جهان تشیع، فقیه سترگ، اصولی برجسته و استاد نامدار حوزه علمیه نجف اشرف، حضرت آیت‌الله العظمی حاج شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس‌الله‌نفسه‌الزکیه)، موجب اندوه عمیق و تأثر فراوان در جهان اسلام و به‌ویژه در میان پیروان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) گردید.

حضرت آیت‌الله العظمی فیاض (قدس‌الله‌نفسه‌الزکیه)، که از خانواده‌ای مؤمن و متدین در ولسوالی جاغوری ولایت غزنی برخاسته بود، در مسیر تحصیل علوم دینی وارد حوزه علمیه نجف اشرف گردید و در آنجا با تلمذ در مکتب فقاہتی مرجع بزرگ شیعه، حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خویی (قدس سره) و دیگر مراجع و اساتید برجسته، به مراتب عالی علمی و اجتهادی دست یافت. ایشان پس از دهه‌ها تدریس، تحقیق و تربیت شاگردان برجسته، به یکی از ستون‌های اصلی مرجعیت شیعه و از مراجع تأثیرگذار جهان اسلام تبدیل گردید.

جایگاه علمی آن مرجع فقید، محدود به مرزهای جغرافیایی و حوزه‌های سنتی نبود؛ بلکه آثار، آرای اجتهادی و دیدگاه‌های نوآورانه ایشان در عرصه‌های مختلف فقه، اصول، تفسیر، رجال، حدیث و مباحث مستحدثه، مورد توجه محافل علمی جهان اسلام قرار داشت. تسلط کم‌نظیر ایشان بر مبانی اصولی و فقه استدلالی، همراه با رویکردی مبتنی بر عقلانیت، واقع‌نگری و توجه به نیازهای زمان، موجب گردید که بسیاری از دیدگاه‌ها و نظریات فقهی ایشان در زمره مباحث اثرگذار فقه معاصر قرار گیرد.



در کنار ده‌ها اثر علمی آن عالم ربانی در فقه و اصول، می‌توان به تألیفات و تقریرات ارزشمندی همچون «المباحث الأصولیه» در پانزده جلد، «التعلیق مبسوطه علی العروۃ الوثقی» در ده جلد، «الاراضی»، «احکام البنوک»، «تمودج الحکومه الاسلامیه» و «موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی» اشاره کرد که امروز از منابع مهم علمی و پژوهشی در حوزه‌های علمیه نجف، قم و سایر مراکز علمی جهان تشیع به شمار می‌روند.

آن مرجع عظیم‌الشان، علاوه بر جایگاه رفیع علمی، در عرصه اخلاق، زهد، تقوا، تواضع و مردم‌داری نیز الگویی کم‌نظیر بود. سلوک پدرانه با طلاب و فضلا، اهتمام به حل مشکلات مؤمنان و حمایت از محرومان و مستضعفان، سیمایی محبوب و مردمی از ایشان در دل‌ها ترسیم کرده بود.

همچنین خدمات اجتماعی و آثار عام‌المنفعه ایشان از جمله تأسیس مراکز علمی، درمانی و فرهنگی در مناطق مختلف، به‌ویژه در افغانستان، باقیات صالحات و یادگارهای ماندگاری است که نام و راه ایشان را جاودانه ساخته است. این عالم ربانی از دل محرومیت برخاست و با همت بلند و توفیق الهی، به قله‌های رفیع اجتهاد و مرجعیت در نجف اشرف دست یافت و به نماد عزت علمی و معنوی تبدیل شد.

بی‌تردید رحلت این چهره کم‌نظیر، ثلمه‌ای بزرگ و جبران‌ناپذیر در حوزه‌های علمیه، جهان تشیع و عرصه اندیشه اسلامی بر جای نهاده است؛ اما میراث علمی، شاگردان برجسته و آثار گرانبساز ایشان همچنان چراغ راه پژوهشگران و سالکان مسیر فقاقت خواهد بود.

اینجانب این مصیبت عظیم را به محضر مقدس حضرت بقیه‌الله الأعظم (ارواحنا فداه)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه نجف و قم، علمای اعلام، شاگردان، ارادتمندان، و عموم مسلمانان جهان، به‌ویژه ملت شریف افغانستان و بازماندگان مکرم آن فقید سعید، صمیمانه تسلیت عرض می‌نمایم.

از درگاه خداوند متعال برای آن عالم ربانی علو درجات، حشر با پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام)، و برای بازماندگان، شاگردان و دوستداران ایشان صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت دارم.

عاشَ سَعِيداً وَ مَاتَ سَعِيداً.

محمد کریم خلیلی

۱۴۰۳.۱۴.۰۵



پیام استاد حاجی محمد محقق

بسمه تعالی

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

کاخ بلند و پرشکوه علمی حوزه علمیه کهن سال و بیش از هزار ساله نجف اشرف ترک برداشت و یکی از ستون‌های استوار علمی و فقهی این بنای عظیم فکری فرو ریخت.

با دریغ و اندوه فراوان اطلاع یافتیم که حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض، یکی از ارکان اصلی رهبری علمی و فقهی حوزه علمیه نجف، بر اثر بیماری طولانی که عارض ایشان شده بود، در سن ۹۶ سالگی دار فانی را وداع گفته و روح بلند و ملکوتی‌شان به رحمت حق پیوسته است. این خبر، مایه تأثر و اندوه عمیق اینجانب و مؤمنان جهان تشیع گردید.

حضرت آیت‌الله فیاض که از خانواده‌ای متدین و کم‌بضاعت از هزاره‌های شیعه افغانستان در منطقه جاغوری ولایت غزنی برخاسته بودند، به منظور فراگیری علوم دینی راهی نجف اشرف در کشور عراق شدند. ایشان با استعداد سرشار و خدادادی خویش، مدارج علمی را با شایستگی پیموده و به مراتب عالی دانش و فقاہت دست یافتند. معظم‌له در طول سالیان متمادی، دروس عالی حوزوی خود را در رشته‌های اصول، فقه، رجال و دیگر علوم متداول حوزوی، در محضر استادان برجسته‌ای چون حضرات آیات عظام سید محسن حکیم، سید ابوالقاسم خوئی، سید محمود شاهرودی و شیخ حسین حلی فرا گرفتند و به درجه رفیع اجتهاد نائل آمدند.

ایشان همچنین آثار ارزشمند و ماندگاری در عرصه فقه، اصول و مباحث مستحدثه به رشته تحریر درآوردند و دیدگاه‌ها و نظریات نوآورانه و قابل توجهی در ارتباط با مسائل معاصر ارائه نمودند.

پس از رحلت استاد برجسته و نزدیک‌ترین مرجع علمی‌شان، حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی، رساله عملیه خویش را منتشر کردند و علاوه بر ایفای نقش محوری در تدریس و تربیت طلاب در حوزه علمیه نجف، در کنار مراجع عالی‌قدر نجف، حضرات آیات عظام سید علی سیستانی، سید سعید حکیم و شیخ محمد بشیر نجفی، به عنوان یکی از مراجع تقلید برجسته جهان تشیع شناخته شدند.

حضرت آیت‌الله فیاض در کشورهای مختلف جهان دارای مقلدان فراوان بودند و در زادگاه خویش، افغانستان، نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند. در سال‌های اخیر، با توجه به شرایط جنگی و مشکلات



اقتصادی مردم افغانستان، دفتر خیریه ایشان کمک‌های قابل توجهی را به نیازمندان، مستحقان و خانواده‌های محروم ارائه می‌کرد.

اینجانب این مصیبت بزرگ را به محضر حضرت ولی عصر (عج)، مراجع عظام تقلید، حوزه علمیه نجف اشرف، شاگردان، مقلدان و ارادتمندان آن عالم ربانی، و نیز به بیت مکرم ایشان، به‌ویژه فرزندان ارشدشان حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین شیخ محمود فیاض و سایر بستگان و وابستگان آن مرحوم، صمیمانه تسلیت عرض نموده، خود را در این اندوه بزرگ شریک می‌دانم.

از درگاه خداوند متعال برای آن فقیه وارسته، غفران و رحمت واسعه الهی، علو درجات و همنشینی با اولیای الهی، و برای بازماندگان محترم صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت دارم.

حاجی محمد محقق

مسئول حزب وحدت اسلامی مردم افغانستان

و رئیس کمیته سیاسی شورای مقاومت ملی برای نجات افغانستان

۱۴۰۵/۳/۱۴

پیام حامد کرزی رئیس جمهور اسبق کشور

با تأثر و اندوه خبر وفات آیت‌الله شیخ محمداسحق فیاض از مراجع محترم تقلید در شهر نجف را دریافت نمودم.

انا لله و انا الیه راجعون.

ایشان یکی از فرزندان زحمتکش افغانستان عزیز بود که در نوجوانی با اراده مصمم و عزم قوی برای دستیابی به مدارج عالی علمی عازم حوزه علمیه نجف در کشور عراق شد و با تلاش و کوشش به عالی‌ترین سطح علمی در علوم دینی و مقام مرجعیت دست یافت.

مرحوم آیت‌الله فیاض، یکی از علمای برجسته و طراز اول جامعه تشیع، علاوه بر این که مرجع تقلید جمعی از مردم افغانستان بود، خدمات ارزنده و ماندگاری هم برای مردم و کشور ما انجام داد.

این جانب درگذشت ایشان را به فرزندان، اعضای خانواده، حوزه‌های علمیه و هم‌وطنان عزیز تسلیت گفته برای آن مرحوم، بهشت برین و برای بازماندگان صبر و شکیبایی استدعا می‌نمایم.

پیام محمد اشرف غنی رئیس جمهور پیشین افغانستان

به مناسبت وفات آیت الله فیاض، از علمای برجسته عالم اسلام، تأثرات قلبی خود را به خانواده آن مرحوم و رهروان ایشان تقدیم می کنم.

او که اصالتاً به کشور عزیز ما تعلق داشت، سال های متمادی را در عراق به تحقیق و تدریس علوم دینی سپری کرد و به یکی از مراجع تقلید شیعیان تبدیل شد.

روح شان شاد.

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

پیام حزب جمعیت اسلامی افغانستان

اطلاع یافتیم که آیت الله العظمی محمد اسحاق فیاض، از شخصیت های ارشد فقهی و یکی از مراجع تقلید بزرگ جوامع شیعی جهان اسلام، به دار ابدی رحلت نموده اند.

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

مرحوم آیت الله فیاض عمر پر برکت خویش را در راه آموزش، هدایت، نشر معارف اسلامی و خدمت به جامعه اسلامی سپری نمود و با زحمات فراوان، ظرفیت علمی سرشار و موهبت الهی، یکی پس از دیگری مدارج علمی و فقهی را طی نمود و از جایگاه مرجعیت، در حوزه نشر معارف دینی و صدور فتاوی شرعی، در خدمت مؤمنان قرار داشت.

ایشان قامت علمی بلند و یکی از ستون های فقهی حوزه علمیه نجف اشرف بودند. رحلت آن عالم فرزانه و عارف خداجو، مایه تأثر عمیق گردیده است.

جمعیت اسلامی افغانستان ضمن تسلیت به خانواده محترم ایشان، جامعه شیعه کشور، سایر جوامع شیعی جهان اسلام و شاگردان آن مرحوم، از ایزد متعال برای آن قامت علمی کشور و فقیه سترگ و وارسته، علو درجات و بهشت برین در معیت انبیا و اولیا استدعا می نماید.



پیام شورای عالی مقاومت ملی برای نجات افغانستان

بسمه تعالی

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

جامعه بزرگ علمی و دینی جهان اسلام و حوزه پرافتخار نجف اشرف، یکی از برجسته‌ترین عالمان و مراجع تأثیر گذار خود را از دست داد و شمعی فروزان از محفل فقاقت، دانش و معنویت خاموش گردید.

آن عالم وارسته که از میان خانواده‌ای مؤمن و متواضع در منطقه جاغوری ولایت غزنی برخاست، با عزمی راسخ برای کسب معارف اسلامی رهسپار نجف اشرف گردید و با تلاش، نبوغ و پشتکار کم‌نظیر، به عالی‌ترین مراتب علمی و اجتهاد دست یافت. ایشان سالیان طولانی از محضر استادان بزرگ و نامدار حوزه، از جمله حضرات آیات عظام سید محسن حکیم، سید ابوالقاسم خوئی، سید محمود شاهرودی و شیخ حسین حلی بهره برد و به یکی از برجسته‌ترین عالمان و فقیهان معاصر در عرصه فقه اسلامی و اصول اسلامی تبدیل گردید.

مرحوم آیت‌الله العظمی فیاض در طول دهه‌ها تدریس، تحقیق و تألیف، خدمات ارزنده‌ای به معارف اسلامی و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) ارائه نمود و آثار علمی گران‌بهای در حوزه فقه و اصول تشیع و مسائل معاصر اسلامی از خود به یادگار گذاشت. دیدگاه‌های فقهی و اجتهادی ایشان در بسیاری از مسائل نوپدید و موضوعات مورد نیاز جوامع اسلامی، مورد توجه محافل علمی و دینی قرار داشت.

پس از رحلت استاد بزرگوارشان حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی، مسئولیت سنگین مرجعیت دینی را بر عهده گرفتند و در کنار دیگر مراجع بزرگ نجف اشرف، نقش مهمی در هدایت دینی، تربیت طلاب علوم اسلامی و پاسداری از میراث علمی حوزه ایفا کردند. ایشان در میان مسلمانان، به‌ویژه پیروان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) در کشورهای مختلف، از احترام و جایگاه والایی برخوردار بودند.

آن مرجع فقید افزون بر فعالیت‌های علمی و دینی، همواره نسبت به مشکلات و نیازهای مردم افغانستان احساس مسئولیت داشت و در سال‌های دشوار جنگ، فقر و بحران‌های انسانی، از طریق نهادهای خیریه وابسته به دفتر خود، کمک‌ها و حمایت‌های ارزشمندی را به اقشار نیازمند و خانواده‌های آسیب‌دیده ارائه می‌کرد.



شورای عالی مقاومت ملی برای نجات افغانستان این ضایعه بزرگ را به پیشگاه حضرت ولی عصر (عج)، مراجع عظام تقلید، حوزه علمیه نجف اشرف، علما، شاگردان، مقلدان و ارادتمندان آن مرجع فقید، به‌ویژه بیت معظم ایشان و فرزند گرامی‌شان حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین شیخ محمود فیاض، صمیمانه تسلیت و تعزیت عرض نموده و خود را در این اندوه بزرگ شریک می‌داند.

از خداوند متعال برای آن فقیه برجسته و خدمتگزار دین، رحمت واسعه الهی، علو درجات و همنشینی با پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت طاهرین (ع) را مسئلت نموده و برای بازماندگان، شاگردان و ارادتمندان ایشان، صبر، شکیبایی و اجر فراوان آرزو می‌نماید.

پیام دفتر سازمان ملل متحد - عراق

سازمان ملل متحد درگذشت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض را به مراجع دینی عراق و مردم این کشور تسلیت می‌گوید. آن مرحوم از جایگاه برجسته‌ای در عرصه دینی و علمی برخوردار بود و میراث فکری و انسانی از خود به جا گذاشت. سازمان ملل امیدوار است که میراث حکمت، اعتدال و رویکرد انسانی ایشان الهام‌بخش نسل‌های آینده باشد. همچنین برای خانواده و بازماندگان ایشان صبر، آرامش و شکیبایی مسئلت می‌کند.

بخشی از سخنان آیت‌الله هادی نجفی اصفهانی در مجلس بزرگداشت آیت‌الله العظمی فیاض در اصفهان^۱

۱۴ جولای ۲۰۲۶

شما برادران عزیز افغانستانی نمی‌دانید که با رحلت آیت‌الله فیاض چه شخصیت بزرگی را از دست دادید. آیت‌الله فیاض فقط مال شماها نبود. درست است که اصلش از شما بود، از جاغوری غزنه بود و در بین شماها به دنیا آمد، اما اختصاص به شماها نداشت. آیت‌الله فیاض رفت در قله‌های بلند فقاقت

۱. از صفحه فیسبوک آقای مصطفی حسینی.

گزارشی از این سخنرانی تحت عنوان «استاد درس خارج حوزه علمیه اصفهان: آیت‌الله العظمی فیاض از قله‌های فقاقت شیعه و از ارکان حوزه علمیه نجف بود»، در منبع ذیل نیز نشر شده است: سایت خبرگزاری رسمی حوزه، دوشنبه، ۱۵ خرداد (جوزا) ۱۴۰۵.



تشیع قرار گرفت. کسی که در آن قله قرار بگیرد، دیگر اختصاص به یک ملیت خاص ندارد. بله، افتخار شماسست که فیاض از جاغوری غزنه شما بود، باید هم به این ببالید، اما آیت‌الله فیاض وقتی در آن قله قرار گرفت، دیگر مال طایفه شیعه است، مال مذهب تشیع است، دیگر مال هر کسی است که هر جای دنیا با هر نژادی و با هر اصلی و با هر نسبی شیعه باشد.

برادران عزیز افغانستانی! رفقای که با ما در درس و بحث بودند می‌دانند که من در زمان حیات آیت‌الله فیاض هم اعلام کردم، که اگر در میان مراجع عزیز تقلید و فقه‌های شیعه، سه نفر به عنوان اعلم محصور باشد، آیت‌الله فیاض بالقطع و البتین یکی از این سه نفر است. مقام علمی آیت‌الله فیاض چیزی نبود که کسی بتواند به مقام علمی ایشان خدش‌های وارد کند؛ جایگاه علمی بلندی داشت این مرد بزرگ.

اجازه دهید قله‌های بلند آقای فیاض را در چند جمله برای شما عرض کنم؛ یعنی بالاترین کارهای آیت‌الله فیاض.

اولین چیزی که ما از ایشان دیدیم و عرضه شد به عنوان کتاب، کتاب «الأراضی» است. یک جلد کتاب دارند ایشان به نام «الأراضی» در مورد زمین و احکام فقهی زمین. یک مجلد کتاب بیش از چهارصد صفحه، سال ۱۳۴۰ چاپ شده است یعنی شصت و پنج سال پیش. این اولین کاری است که ما از آیت‌الله فیاض دیدیم. خیلی کتاب متقن، مهم و مستدلی است. آیت‌الله فیاض اینجا در همین کتاب جایگاه و مقام علمی خودش را به اثبات رسانده است. نشان می‌دهد که یک فقیه بزرگ است.

بعد از آن سال ۱۳۴۱ چاپ جلد اول کتاب «المحاضرات» را داریم. کتاب «المحاضرات» پنج جلد چاپ شده است، کلش ده جلد است. پنج جلد اول مباحث الفاظ چاپ شده است. پنج جلد دوم را آیت‌الله فیاض با اینکه نوشته‌اند، ولی منتشر نکرده است. و شاید آیت‌الله فیاض به احترام آیت‌الله سید سرور واعظ، مباحث ادله عقلیه را منتشر نکرده است چرا که این مباحث توسط آقای واعظ نوشته شده بود، ولی مباحث الفاظ پنج جلد چاپ شده است.

من هر وقت می‌رفتم عراق، بر خودم لازم می‌دانستم که برسم خدمت آیت‌الله فیاض و ایشان را هم زیارت کنم و دقایقی از فرمایشات‌شان استفاده کنم. خود ایشان به من فرمودند: من تقریراتم را که نوشتم، دوره بعدی آیت‌الله خوئی که می‌خواست درس بگوید، اصلاً دیگر درس خود آیت‌الله خوئی از روی نوشته من بود. دقت می‌کنید؟ ببینید، می‌گوید: من یک دوره‌ای شرکت کردم نوشتم، دوره اصول آیت‌الله خوئی شش سال، هفت سال طول می‌کشیده است. آیت‌الله فیاض پانزده سال رفته است،



یعنی دو دوره اصول پای درس آیت‌الله خوئی بوده است. می‌گویند من دوره اول را که نوشتم، آیت‌الله خوئی در دوره بعد که می‌خواست درس بگوید، از روی نوشته من درس می‌گفت.

انصافاً کتاب «المحاضرات» کتابی است بی‌نظیر. خیلی عالی نوشته است، خیلی پاکیزه نوشته است. جای هیچ ابهامی در این تقریر نیست. و این هنر آیت‌الله فیاض است. خدا رحمت کند استاد ما آیت‌الله فاضل لنکرانی (قدس سره) را. یکی از رفقا می‌گفت: من می‌خواستم بعد سقوط صدام نجف اشرف مشرف روم، آیت‌الله فاضل لنکرانی به من گفت نجف می‌روی خدمت آیت‌الله فیاض برو و سلام گرم مرا خدمت آیت‌الله فیاض برسان. می‌گفت گفتم آقا چشم، من حتماً ایشان را ملاقات می‌کنم سلام شما را می‌رسانم.

اما برای چه این همه تأکید می‌کنید؟ گفت: برای نوشتن کتاب «المحاضرات». این یکی از قله‌های آیت‌الله فیاض بود. قله دیگر، ایشان تعلیقه‌ای دارد بر «عروۃ الوثقی» که یک جلد است، یک جلد سیصد صفحه. اما آیت‌الله فیاض روی عروه تعلیقه‌ای دارد تحت عنوان «تعالیق مبسوطه»، که ده جلد می‌باشد و منتشر شده است. ده جلد تعلیقه بر کتاب «عروۃ الوثقی». شما ببینید این مرد چه کرده است. این یکی دیگر از قله‌های آیت‌الله فیاض.

باز اثر دیگر ایشان، «أحكام البنوك» و حکم فقهی بانک و بورس و بفرمایید همه این‌ها را در این کتابش بیان کرده است. رفقای که با من هستند می‌دانند، یک سالی بحث ما در رابطه با بانک بود و مسائل مستحدثه بانک و بورس را می‌گفتم، عمده متن من برای تدریس یا حداقل یکی از مهم‌ترین متن‌های من همین «أحكام البنوك» آیت‌الله فیاض بود. چون در اوج فقاقت بود، هر مسئله‌ای را که وارد می‌شد پاکیزه وارد می‌شد.

خدا رحمت‌شان کند یک بار در یک ملاقاتی که با ایشان داشتم، به من فرمودند: ببین فلائی، خیلی‌ها تفسیر نوشتند، ما تفسیر و مفسر زیاد داریم، ولی می‌دانی چرا تفسیر آیت‌الله خوئی، «البیان فی تفسیر القرآن»، یک جلد هم بیشتر نیست، اصلاً مقدمات تفسیر است و سوره حمد. می‌دانی چرا این قدر جا باز کرد و این قدر منتشر شد و رفت در اوج تفاسیر قرار گرفت؟ گفتم آقا بفرمایید تا استفاده کنیم از محضر تان. گفت برای اینکه آیت‌الله خوئی فکرش یک فکر اصولی است. کسی که اصول بداند، این عین فرمایش آیت‌الله فیاض است، فرمود: کسی که اصول بداند، هر دانشی را که وارد بشود، آنچه را که عرضه می‌کند از آن دانش، بهترین مطلب را عرضه می‌کند. چون آیت‌الله خوئی خوب اصول می‌دانست، تفسیرش حتی خوب شده است.



عین این مطلب در مورد خود آیت‌الله فیاض صحیح است. آیت‌الله فیاض بزرگ‌ترین اصولی زمان ما بود. غیر «المحاضرات» که ده جلد نوشته شده است، به غیر آن، کتاب اصولی خود آیت‌الله فیاض، «المباحث الاصولیه»، پانزده جلد منتشر شده است. یک دوره اصول. تبحر آیت‌الله فیاض در دانش اصول از این کتاب معلوم می‌شود. در این کتاب تا آنجایی که ممکن است از مبانی آیت‌الله خوئی استنادش دفاع می‌کند/ اشکالاتی را که به مبانی آیت‌الله خوئی شده است جواب می‌گوید، چون بعد آقای خوئی یک عده آمدند به برخی از مبانی ایشان اشکال کردند، تا بتواند اشکالات را طرح می‌کند و جواب می‌دهد. دقت می‌کنید؟ آنجایی که دیگر نتواند او حسابش جداست. این آیت‌الله فیاض است، پانزده جلد. به خودشان در یک سفر عرض کردم، گفتم آقا من از روی کتاب شما روزهای مکرری شده است که درس گفته‌ام. یعنی کتاب شما «المباحث الاصولیه» را بردم سر درس از رویش خواندم برای رفقا درس گفتم. جداً خیلی روزها این جور شده است. هم از «الأراضی» اش این جور شده استفاده کردم، کتاب «الأراضی»، هم از کتاب «المحاضرات» اش که لایزال من ۲۶ سال است در اصفهان دارم درس می‌گویم، قبل آن هم که قم درس می‌خواندم، پانزده سال سر درس اساتید خارج حاضر شدم، هر وقت استاد برای ما مباحث الفاظ می‌گفت، کتابی که دم‌دست ما بود و مطالعه می‌کردیم و مباحثه می‌کردیم کتاب «المحاضرات» بود. حالا هم که خودمان درس می‌دهیم کتابی را که درس می‌دهیم عملاً بیشترین استفاده از «المحاضرات» است. بعضی جاها می‌رویم سر «المباحث الاصولیه» آیت‌الله فیاض.

کتاب دیگر آیت‌الله فیاض «أطروحات فکریه» است. در عتبات عراق این کتاب منتشر شده است. آیت‌الله فیاض در این کتاب «أطروحات فکریه» نظریات خاص و جدید خودش را در دو علم فقه و اصول و برخی از مباحث اجتماعی آنجا طرح کرده است. «أطروحات فکریه» فارسی بخوایم برای شما ترجمه کنیم یعنی طرح‌های جدید فکری.

آیت‌الله فیاض نظریات خاصی هم در فقه دارد هم در اصول دارد و این‌ها نظریات مستحکمی است، نظریاتی است که حتی بعضی از فقهای معاصر ایشان، بعد از ایشان و در بعد از اینکه ایشان اظهار نظر کرد آن‌ها هم همین اظهار نظر را کردند؛ یعنی حرف آیت‌الله فیاض را پذیرفتند در این دو دانش فقه و اصول. این مال جایگاه علمی آقای فیاض که دهه‌ها و قرن‌های آینده جایگاه علمی این مرد بزرگ معلوم خواهد شد.



اما نسبت به مسائل اجتماعی، برادر عزیزم حضرت آقای روحانی مطالبی را برای شما گفتند، اما بگذارید من هم نگذرم، من هم چند جمله بگویم که شما ببینید این مرد چقدر بیدار بود، حواسش جمع بود. خدا رحمت کند باز همشهری شماها را، مرحوم آیت‌الله محسنی قندهاری را.

مرحوم آیت‌الله محسنی آثاری دارد، تألیفاتی دارد و در برخی از آثار و تألیفاتشان یک مطالبی را هم فرموده‌اند، بعضی بر ایشان خرده می‌گرفتند. یادم نمی‌رود همین‌جا در اصفهان در مسجد مصلی ختم گرفتید من خودم آمدم در ختم آیت‌الله محسنی. بعدها بعضی‌ها برای من شب‌نامه نوشتند که آقای محسنی این حرف‌ها را زده است، فلانی رفته مجلس ختمش. در حالی که من یک وقت نجف خدمت آیت‌الله فیاض یادی کردم از آیت‌الله محسنی. آن وقت آیت‌الله محسنی زنده بود، گفتم ایشان را شما چه جور می‌بینید؟ گفت: ایشان از تراز اول شاگردهای آیت‌الله خوئی است، سال‌ها با ما هم‌درس بوده است، مرد فقیهی است، مرد بزرگی است، الان هم در افغانستان مصدر خدمات بزرگی است و ارتباط ما با دولت افغانستان و با شخص آقای کرزی توسط آقای محسنی است و من مطالب را به آقای محسنی منتقل می‌کنم و آقای محسنی به کرزی منتقل می‌کند و کرزی از آقای محسنی حرف‌شنوی دارد، هر چه آقای محسنی بهش بگوید: گوش می‌کند. خیلی از آقای محسنی تجلیل کرد، که من متوقع نبودم، خب ایشان خودش جایگاه بلندی دارد، این قدر از آقای محسنی تعریف بکند ولی کرد. و به وسیله آقای محسنی در افغانستان حتی با دولت افغانستان رابطه داشت، مطالب را بیان می‌کرد، دستورات لازم را می‌داد. این جایگاهش مال محل ولادتش و کشور اصلی خودش.

بیاید نسبت به عراق، که بیشتر عمرش را در عراق گذراند. نسبت به اوضاع سیاسی و اجتماعی عراق آیت‌الله فیاض نظارت داشت. باز یادم نمی‌رود در یکی از سفرها وقتی حرف دولت عراق شد برخی از دولت‌های گذشته عراق دولت‌های فاسدی بوده‌اند از حیث اقتصادی، دزد بوده‌اند، از جیب مردم می‌دزدیدند. با آیت‌الله فیاض صحبت شد، گفت: آقا! کرسی وزارت اینجا خرید و فروش می‌شود. صراحتاً این را به من گفت. مبلغش را هم گفت که فلانی میلیون دینار کرسی وزارت خرید و فروش می‌شود. بعد می‌گفت: برای مردم این‌ها کاری نکردند، جیب خودشان را پر کردند. گفت تو می‌دانی هزینه چای و قهوه‌ای که نوشته شده است که در دفتر وزارت سرو شده است، بابت چای و قهوه‌اش چند میلیون دینار پول گرفته است و این را فاکتور کرده آقای وزیر که این چای و قهوه در دفتر من به مردم داده شده است و امثال این‌ها. یعنی به شدت نسبت به این دولت‌های فاسدی که در عراق سر کار آمده‌اند که خدماتی به ملت نمی‌دادند اما از جیب بیت‌المال خودشان و بستگانشان و



نزدیکانشان و هم‌حزبی‌هایشان می‌خوردند و به آلف و الوف رسیده بودند معترض بود و صدای اعتراضش را هم بلند می‌کرد.

پس آیت‌الله فیاض در عراق هم مؤثر است. اینکه شما می‌بینید رئیس‌جمهور عراق، نخست‌وزیر عراق، جریان‌های سیاسی عراق پیام تسلیت می‌دهند برای ارتحال آیت‌الله فیاض به خاطر اینکه ایشان در عراق که بیش از هفتاد سال از عمرش را در نجف اشرف گذرانده است، ایشان حساس است روی مسائل عراق، اظهار نظر می‌کند، امر و نهی می‌کند. لذا عراقی‌ها در درگذشتش هم دیدید تشییع‌های مهیب راه آن تشییع‌های عظیم که در کاظمین، در کربلا، در نجف اشرف، این‌ها تشییع‌های بی‌نظیری بود. کیا بودند تشییع کردند؟ خب عمده خود عراقیان دیگر، آمدند تشییع آیت‌الله فیاض، چون آیت‌الله فیاض را دوست عراق دیدند.

آیت‌الله فیاض یکی از ستون‌های چندگانه حوزه علمیه نجف اشرف بود. ما در نجف اشرف بعد آیت‌الله خوئی چهار مرجع داریم: آیت‌الله سیستانی که مرجع اعلاست، بعد آیت‌الله فیاض، آیت‌الله سید محمد سعید حکیم که این دو تا مرحوم شده‌اند، چهارمی آیت‌الله شیخ بشیر حسین نجفی پاکستانی است، که از این چهار تا دو تا دیگر مانده‌اند؛ آیت‌الله سیستانی و آیت‌الله شیخ حسین بشیر نجفی باقی مانده‌اند که آدام الله ظلهم.

عرض من تمام، هر چه برای شما بگویم من نمی‌توانم که حق واجب آیت‌الله فیاض را ادا کنم. شما می‌دانید این‌ها چه جوری درس خواندند؟ نمی‌دانید که آیت‌الله فیاض وقتی در نجف درس خوانده است که طلبه‌ها نان خالی هم نداشتند بخورند و این مرد این جوری در نجف ایستاده و درس خوانده و این آثار را نوشته است. در زندگی نامه‌اش که پسر آیت‌الله خوئی نوشته است، خودش می‌گوید: وقتی من وارد نجف شدم بعد آیت‌الله آسید ابوالحسن اصفهانی بود، اوایل مرجعیت آیت‌الله سید محسن حکیم بود. آقای حکیم به ما یک مقدار پولی ناچیز می‌داد که نان بخریم و پیاز. غذای ما نان و پیاز بود، دیگر خورشید دیگری نمی‌توانستیم تهیه کنیم و میوه که هیچ، اصلاً ما سال تا سال رنگ میوه نمی‌دیدیم. این‌ها با نان خالی درس خواندند و حوزه هزار ساله نجف را حفظ کردند. این‌ها این جوری ایستادند، آن هم در زمان طاغیه، صدام مقبور، صدامی که ظلم و جنایتش یک چیز کم‌نظیری است در تاریخ. هر ظالم و جنایتکاری را شما ببینید پیش صدام کم می‌آورد. خوب این‌ها، آیت‌الله خوئی و مجموعه شاگردانشان و بزرگانی مثل آیت‌الله فیاض استقامت کردند، ایستادند و حوزه نجف را حفظ کردند و رساندنش الان به دست طلبه‌های حالای نجف که بروند و قشنگ درس بخوانند و فقاقت شیعه ادامه و استمرار پیدا کند.



سخنان آیت‌الله سید منیر خباز قطیفی از فقها و اساتید برجسته حوزه علمیه نجف اشرف

۱۷ جولای ۲۰۲۶

در روز غدیر خم، حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض که از بزرگ‌ترین فقه‌های حوزه علمیه نجف اشرف بود، به جوار رحمت الهی پیوست. ایشان از نزدیکان و خواص سید الطایفه، آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی (قدس سره) بود و رابطه ثابت و استوار با ایشان داشت و یکی از مهم‌ترین اعضای شورای استفتای آیت‌الله خوئی به شمار می‌رفت. سالیان متمادی در محضر آیت‌الله خوئی به شاگردی و کسب فیض پرداختند تا این که از برجسته‌ترین شاگردان ایشان (رضوان الله تعالی علیه) شدند و در مدتی قابل توجهی، مسند مرجعیت را بر عهده گرفت که شایسته مرجعیت بود و اهلیت داشت.

از صفات زیبا و برجسته ایشان، تواضع و فروتنی بود و همین تواضع و فروتنی سبب تمایز او از غیرش بود. در برابر کوچک و بزرگ می‌ایستادند، به طلاب و دانش‌پژوهان علوم دینی مهر و عطوفت می‌ورزید، در کمک و یاری رساندن به آنان پیش‌قدم می‌شدند و با تواضع، مهربانی و رأفت به پرسش‌هایشان گوش فرا می‌دادند و این از ویژگی‌های آن بزرگوار بود. همچنین ایشان از بزرگ‌ترین حامیان مرجع عالی‌قدر، آیت‌الله سیستانی (مد ظله) بود با وجود این که خودش مرجع تقلید بود، اما با تمام توان از مرجعیت آیت‌الله سیستانی حمایت می‌کرد.

این خود گواهی بر صفای باطن و پاکی روح آن مرحوم است و شاید به همین دلیل باشد که خداوند متعال در این روز شریف، یعنی روز غدیر خم، ایشان را به دیدار خود و جوار رحمتش برگزید. گوارا باد بر او این حسن عاقبت و رحمت و رضوان خداوند نثارش باد. و برای شادی روحشان سوره فاتحه را قرائت کنیم.



حیف آیت‌الله العظمی فیاض! حیف! یک اقیانوس حیف، یک جهان حیف!

(بخشی از متن سخنرانی استاد حاج حسین انصاریان در مراسم گرامی داشت آیت‌الله فیاض در تاریخ ۲۴ جوزای ۱۴۰۵ در قم)

تعلیم در طفولیت

در یک دهی نزدیک کابل در یک خانواده کشاورز کودکی به دنیا می‌آید. پدر روی تقوایش، درک و حس می‌کند که این طفل ویژه است. صبر می‌کند تا دامن مادر، تا آغوش پدر او را به پنج سالگی برساند. در پنج سالگی می‌بیند، این طفل عاشق علم است. در قریه و در ده، جای که یک ملای مکتبی بیشتر ندارد که تنها قدرتش تعلیم دادن قرآن و مسایل شرعی به بچه‌ها است. او را می‌برد پیش ملای ده. او آنجا مشتاقانه قرآن را یاد می‌گیرد. مشتاقانه مسایل را یاد می‌گیرد. زمستان می‌شود و نیم متر و بیشتر برف، این پدر کشاورز به بچه لباس گرم می‌پوشاند، بچه نمی‌تواند در نیم متر برف راه برود، بچه را در آغوش می‌گیرد، می‌آورد مکتب و ظهرها هم می‌رود او را بر می‌گرداند تا دوازده و سیزده ساله می‌شود.

اعلان اشتیاق به دروس حوزوی

به بابا می‌گوید: می‌خواهم دروس حوزوی بخوانم. پدر می‌گوید: روی چشمم. بارک الله به تو پدر، بارک الله به تو دامان پاک مادر، بارک الله به تو سرپرست خانواده که تسلیم حقایق بودی و منقاد. نگفتی به بچه ات نه! وایست بیا با من سر زمین، دنبال گاو و گوسفند، دنبال کاشتن گندم و جو، نگفتی. به بچه‌ات گفتی برو با کمال میل.

عزم تحصیل در خارج از کشور

حدودی از جامع المقدمات را در همان منطقه می‌خواند، می‌آید پیش پدر. می‌گوید برای درس می‌خواهم بروم مشهد. (پدر می‌گوید): روی چشم. به همان اتوبوس‌های عجیب و غریبی که هیچ جایش سالم نبود، بچه را می‌آورد مشهد. یک عالمی از منطه‌ی خودشان با آن عالم صحبت می‌کند. بچه می‌آید در یک مدرسه. در همان آوان دوازده و سیزده سالگی با مدرسه آیت‌الله العظمی میلانی آشنا می‌شود تا حدود بیست سالگی که تقریباً تا حدود سطح را خوانده، از بچگی اسم نجف را شنیده،



مرکز علم، مرکز بزرگ‌ترین مراجع، مرکز تأسیس شده شیخ طوسی، مرکز پرورش مهم‌ترین مغزهای علمی دنیا، نه شیعه فقط. می‌گویند می‌خواهم به اقیانوس بی‌نهایت علم الله، ولی الله، امین الله.

تصمیم تحصیل در نجف

از مشهد می‌آید قم، خواهر حضرت رضا را با کمال اخلاص زیارت می‌کند. حال دارد هی خودش را پیدا می‌کند. خودش را با همان عقایدی که شنیدید که دیگران خود را پیدا کرده‌اند و خودش را در عرصه علم و عقل و فکر پیدا می‌کند. با پول اندکی از قم می‌رود خرمشهر پیش یک عالم بزرگ آن روزگار، می‌گوید: طلبه هستم، عاشق علم هستم، عاشق نجف هستم. (آن عالم) می‌گوید مشکلی نیست، دو شبانه روز پیش من باش، از او پذیرایی می‌کند. بعد او را به یک آدم مطمئن می‌سپارد و می‌گوید او را تا بصره ببر. به او می‌گوید: آقا شیخ محمد اسحاق می‌روی خانه فلان عالم شیعه. او زمینه رفتن تو به نجف را فراهم می‌کند. می‌آید بصره، از بصره می‌آید نجف. در نجف یک دو ماهی فقط برای تماشای چهره عالمان ربانی می‌گردد. سطحش را با شناخت عالمان کامل می‌کند. کفایه را کامل می‌کند.

اشتراک در درس خارج

(پس از آن) دنبال درس خارج می‌گردد. می‌بیند پربارترین درس آن روز نجف درس آیت‌الله العظمی خوئی است. وارد درس می‌شود در حال که خدا را شناخته، در حالی که خودش را یافته، در حالی که قلبش تصفیه شده، در حالی که کف نفس از خواسته‌های نامعقول دارد، در حالی که منقطع من الدنیا الدنیه بود، در حالی که در حرم امیر المؤمنین و ابی عبد الله خودش را در بارزش‌ترین عبادات ظاهری و باطنی قرار می‌دهد. در آن درس ملکه الهیه اجتهاد را (نه الفاظ را). من درس خواندم ... الفاظ را به خودم منتقل کردم، ایشان حقایق را به خود منتقل کرد، انوار را به خود منتقل کرد.

مزایای اخلاقی فیاض

این‌ها را که می‌گویم، چون نجف که می‌رفتم، خدمت ایشان می‌رفتم، گاهی بیش از یک ساعت کنار ایشان می‌بودم. چون شصت سال منبر رفته بودم، با آیات و روایات آشنا بودم، اسلام حقیقی نازل شده را در او می‌دیدم، تقوا، زهد، معرفت، اخلاق، عمل صالح.

اجتهاد آیت‌الله فیاض

از عجایب است که در سن حدود سی سالگی اولین جلد محاضرات را نوشت. یک طلبه سی ساله جوان است که محاضرات را نوشت که محاضرات بعد از تکمیل شدن کتاب محوری علمی شیعه شد.



اولین جلد را می‌برد پیش استادش، آیت العظمی خوئی می‌بیند، برایش می‌نویسد: علامه (در ۳۰ سالگی)! فعال، نور چشمم، ثمره زحمتم. این‌ها را برایش برای جلد اول می‌نویسد. محاضرات ده جلد می‌شود تا کسی ندیده باشد و نخوانده باشد، نمی‌داند من چه می‌گویم. این مال محاضرات که شد کتاب محوری و تا حالا هم کتاب محوری است در آینده هم محوری است.

تحقیقات آیت‌الله فیاض در فقه

بعد می‌آید سراغ فقه اهل بیت در عروه الوثقی، تعلیقه علمی به عروه می‌زند در ده جلد. یعنی فقه‌تتش اینجا دیده می‌شود، مثل اصولش در محاضرات.

این قدر هم دنیای زمان خودش را خوب شناخت که کتاب اطروحه را نوشت. پاسخ دادن به تمام مسائل مستحدثه روزگار. یعنی کتاب اطروحه نشان می‌دهد، چه عالم روشن بین و روشنفکر و زمان شناسی بوده! کم بودند مانند او. بکوشیم مثل او بشویم. سعی کنیم نگذاریم شیعه از جیب بخورد. او را که از دست دادیم، جایگزین الان کم دارد، چندتا الان داریم؟ بکوشیم، آنچه را او نوشید از دست رحمت الله و اهل بیت بنویسیم. فقط منشأ برکات دیگر شد. آثارش حدود هفتاد جلد می‌شود.

در این مدت از قریه‌شان تا مجتهد جامع الشرایط شدن، بالاخره بر اساس «الاسماء تنزل من السماء» شد فیاض. فیض علمی داشت، فیض عقلی داشت، فیض شاگرد پروری داشت، فیض اجتهادی داشت، فیض اصولی داشت. فیض طرح مسائل مستحدثه را به زیبا ترین صورت داشت. نهایتاً در قدرت فیاضی نماند، به نظر من تبدیل شد به فیض. از باب زید عدل شد. دیگر در این چند سال آخر عمرش، در بیست ساله آخر عمرش فیض شده بود. شده بود زید عدل. وقت مردن گفت افلاطون و مرد: «حیف دانا مردن و صد حیف نادان زیستن». حیف دانا مردن صد حیف که آدم نفهم زنده بماند.

حیف آیت‌الله العظمی حاج شیخ محمد اسحاق فیاض یا فیض که از دست رفتی، حیف! یک اقیانوس حیف، یک جهان حیف. روحانیون و مردم افغانستان به خود ببالید، به او افتخار کنید شما در حد کشور خودتان. دنیای شیعه به او مباحثات کنید. دنیای علم در پنج قاره به او ببالید. ای کاش زمان بودنش در پنج قاره می‌شناساندنش. در حق او کم کاری نکنید، از حالا وظیفه دارید تألیفاتش را چاپ کنید. زنده نگهدارید. به کتابخانه‌ها بدهید.

خیلی چیزها در باره ایشان می‌دانم و می‌دانستم که در یک منبر فرصت بیان‌ش نیست.



سخنان آیت‌الله العظمی شهید سید محمد صدر (ره) در مورد حضرت آیت‌الله

العظمی فیاض

اگر اتفاقی بیفتد و من از میان شما بروم، همان‌طور که آن دو شهید دیگر رفتند، شاید من هم نفر سوم باشم و به زودی بروم. در چنین حالتی، ما نیاز به رهبر و رهنما داریم؛ البته قطعاً نه رهبر سیاسی، بلکه حوزوی و دینی، برای جامعه، در چارچوب خلأ مرجعیتی که در عراق وجود دارد.

من توصیه‌ای کرده‌ام - هرچند که هنوز این مسأله به‌طور دقیق بررسی نشده - ولی من بر این باورم که طیب و خوش‌قلب‌ترین مجتهد در میان مجتهدان موجود، شیخ محمد اسحاق فیاض است.

با این‌که کناره‌گیری می‌کند و با این‌که سیره‌اش روش سنتی در مرجعیت است، اما من به دنبال کسی هستم که خوش‌قلب، منصف و باتقوا باشد، و از این جهت، او به‌طور قابل توجهی خوب است و نگویید که او در نماز جمعه شرکت نمی‌کند؛ درست است که در نماز جمعه حاضر نشده، اما نزد من آمد و عذر خواست و گفت: من نماز جمعه را حتی اگر پنج یا هفت نفر جمع شوند که یکی از آن‌ها امام باشد، همچنان واجب تخییری می‌دانم. از این جهت، او از نظر خودش معذور است.

پس اگر با این ویژگی‌ها در نظر بگیریم، او یک الگوی شایسته برای گرد آمدن و تبعیت دینی است، و اگر من از صحنه کنار رفتم، شایسته‌ترین کسی که رهبری را به دست گیرد، همین شیخ است - خداوند بهترین پاداش نیکوکاران را به او عنایت کند.

با این‌که هنوز با او صحبتی نکرده‌ام، اما این را فقط برای رضای خدا اعلام می‌کنم، حتی اگر خودش هم از این موضوع خوشحال نباشد. شما اطراف او جمع شوید، بهتر از آن است که به سراغ دیگری بروید. چون احتمال دارد گرد آمدن دور افراد دیگر، منجر به نتایج ناگوار و هدر رفتن اموال در بیابان‌های بی حاصل شود.^۱

۱. متن نوشته سید مقتدی صدر در باره تکلیف مردم عراق در تقلید بعد از شهادت پدر ایشان آیت‌الله سید محمد صدر و توصیه‌های پدر ایشان در مورد تقلید از آیت‌الله سید کاظم حائری یا آیت‌الله فیاض خیلی طولانی و مفید است. این متن به تاریخ ۳ شعبان ۱۴۳۳ هجری یعنی ۱۴ سال پیش نوشته شده و یک ماه بعد در سایت ایشان نشر شده است. علاقمندان می‌توانند به منبع ذیل مراجعه کنند:

سایت: المکتب الخاص لسماحة السيد مقتدى الصدر، من كتابات سماحة السيد القائد تحت عنوان: «بحث حول التقليد» -



نوشته‌ای از: معد فیاض، نویسنده و خبرنگار عراقی در مورد شخصیت آیت‌الله فیاض

(این مقاله توسط یکی از شبکه‌های خبری عربی نشر شده است)

سه بار افتخار دیدار با آیت‌الله شیخ جلیل‌القدر محمد اسحاق فیاض را داشتیم؛ همان کسی که پیکر پاکش امروز جمعه پنجم ژوئن ۲۰۲۶ توسط ده‌ها هزار عراقی در شهر کاظمیه بغداد تشییع و به خاک سپرده شد.

دیدار اول در نجف اشرف بود، همراه با دوست و برادرم سید عبدالمجید خوئی، رحمه‌الله، هنگامی که در اوایل آوریل ۲۰۰۳ وارد عراق شدیم، در حالی که رژیم صدام هنوز بر سر کار بود. خوئی به من گفت: «تو را با شخصیتی آشنا می‌کنم که هرگز فراموشش نخواهی کرد.» بدون وقت قبلی به خانه‌ای ساده در نجف رفتیم تا با عالمی بزرگ دیدار کنیم؛ او ما را چنان پذیرفت که گویی منتظرمان بوده است. بسیار متواضع و خوش‌رو بود و در ابراز خوش‌آمدگویی کم نگذاشت. محبت فراوانی به سید عبدالمجید خوئی داشت، هم از آن رو که فرزند یکی از بزرگ‌ترین مراجع دینی در تاریخ عراق و شیعه بود، و هم از آن رو که خود نزد سید ابوالقاسم خوئی تلمذ کرده بود؛ همان کسی که نزدیک به ۸۰ سال در حوزه نجف تدریس کرد و بر سنگ مزارش در مسجد خضراء درون حرم حیدری نوشته شده است: «استاد الاساتذه».

چهره نورانی و درخشان شیخ فیاض را می‌نگریستم که نشانه‌های حکمت و علم و معرفت از آن می‌تابید، به‌ویژه که نخستین بار بود با یک آیت‌الله دیدار می‌کردم. روی فرش ساده‌ای روی زمین نشسته بود؛ سید خوئی در سمت راستش و من پس از او. در سمت چپش میز کوچکی بود پر از اوراق و قلم و کتاب که یکی از آن‌ها هنوز باز بود، احتمالاً همان را پیش از ورود ما می‌خواند. کتابخانه‌ای سرشار از منابع و نسخ خطی او را در برگرفته بود. چند سؤال از من پرسید و سید خوئی دربارهم گفت که من نخستین خبرنگاری بودم که پیش از سقوط رژیم صدام حسین وارد عراق شده بودم.

خوئی می‌پرسید و شیخ با آرامش پاسخ می‌داد. از شناختی عمیق نسبت به اوضاع عراق و عراقیان سخن گفت و هشدار داد که دین و مذهب نباید با سیاست درهم آمیخته شود، و که حکومت باید به دست سیاست‌مدارانی امانتدار و عادل سپرده شود، فارغ از گرایش مذهبی. نگرانی خود را از آسیب سیاست به دین و مذهب ابراز کرد و به سید خوئی توصیه کرد که وارد سیاست نشود. خوئی پاسخ



داد: «شیخ من... سیاست به دستکاری و دروغ نیاز دارد، و من مردی دینی‌ام که از این کارها به دورم و نمی‌خواهم آبروی پدرم و خانواده‌ام را با سیاست لکه‌دار کنم.

دیدار دوم درست پیش از اعلام سقوط رژیم صدام، در شامگاه هشتم آوریل ۲۰۰۳ بود که دوباره به خانه آیت‌الله شیخ فیاض رفتیم. سید خوئی به من گفت: «بخشید، ابتدا تنها با شیخ فیاض دیدار می‌کنم چون گفتگوی خصوصی داریم، بعد تو هم بیا.» در اتاق کوچک مخصوص مهمانان منتظر ماندم، چای آوردند، تا اینکه اجازه ورود دادند. گفتگو درباره رویدادهایی بود که انتظارشان را داشت، اما نه از سیاست، بلکه از احوال مردم و نیازهایشان، چه در نجف اشرف و چه در دیگر مناطق عراق. حاشا که کلمه یا اندیشه‌ای فرقه‌گرایانه از او شنیده باشم؛ بلکه از همه عراقیان با تمام ادیان و مذاهب و طوایف‌شان سخن می‌گفت.

سید خوئی به او پیشنهاد داد: «پیشنهادم این است که نجف پایتخت دینی همه مسلمانان عراق باشد و از عالمان برادران اهل سنت دعوت شود که در اینجا مساجد و مراکز دینی و فرهنگی بگشایند.» شیخ فیاض این را تأیید کرد و گفت: «این بسیار مهم است؛ ما همه مسلمانی و شهادت به لا اله الا الله و محمد رسول الله و علی ولی الله ما را متحد می‌کند، و اختلاف ما تنها در اذان یا شیوه نماز است، مادامی که رو به خداوند عز و جل می‌ایستیم.» و همین بود که سید عبدالمجید خوئی بامداد روز بعد در حرم امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) اعلام کرد که نجف پایتخت دینی عراق برای همه مسلمانان با مذاهب گوناگونشان خواهد بود.

دیدار سوم و آخر با آیت‌الله شیخ محمد اسحاق فیاض در سال ۲۰۱۱ در لندن بود، هنگامی که مؤسسه امام خوئی میزبانش شده بود؛ به گمانم برای عمل جراحی چشم آمده بود. من در انتهای جمع نشسته بودم؛ وقتی وارد شد و دست دادیم، مرا در آغوش گرفت و دستم را گرفت و کنار دست راستش نشاند. این ژست نشانه احترام و ارج‌گذاری بود. با صدایی بلند درباره‌ام گفت: «این شخص وفادارترین کسی است که تا به حال به سید عبدالمجید خوئی دیده‌ام.» سپس از کتابم «ظهِیره ساخته جداً» یاد کرد و افزود: «کتابت را کامل خواندم.»



ذکر خیر محمد اسحاق فیاض فقیه اصولی حوزه نجف و مرجع تقلید شیعیان و

گریزی به اصول فقه^۱

نویسنده و پژوهشگر حوزه دین استاد محسن کدیور

آقای محمد اسحاق فیاض (۱۴۰۵-۱۳۰۹) متولد افغانستان یکی از فقه‌های اصولی برجسته حوزه علمیه نجف اشرف و از مراجع تراز اول شیعیان در سن ۹۶ سالگی در نجف دار فانی را وداع کرد و به سرای باقی شتافت. اگرچه در سلسله اساتید دوره مقدمات و سطح من در اوایل دهه ۶۰ نام دو استاد افغانستانی دیده می‌شود، یکی مرحوم محمدعلی غزنوی معروف به مدرس افغانی (۱۲۸۴-۱۳۶۵) که من دوره کامل مقدمات (صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، منطق، و معالم الاصول) را خدمت ایشان تلمذ کردم و دیگری محمد هاشم صالحی (متولد ۱۳۲۴) از شاگردان سید محمدباقر صدر که نزد ایشان اصول فقه مرحوم محمد رضا مظفر را استفاده کردم، اما توفیق استفاده حضوری از محضر مرحوم فیاض را نداشتم.

در عوض از اول سال تحصیلی ۱۳۶۶ به بعد در ابتدای درس خارج اصول ما کتاب «محاضرات فی اصول الفقه» که تقریرات مباحث الفاظ اصول فقه مرحوم آقای سید ابوالقاسم خوئی به قلم مرحوم آقای محمد اسحاق فیاض است را قبل از شرکت در مجلس درس مباحثه می‌کردیم. این نخستین آشنایی من با آثار مرحوم فیاض است. این دوره پنج جلدی بسیار روان و متین نوشته شده بود. در مراجعات بعدی‌ام به این کتاب در ضمن تحصیل، تدریس و تحقیق همواره از آن بهره بردم. این یادداشت ادای حقی است که این فقیه اصولی بر گردن راقم این سطور دارد.

به این مناسبت به یکی دو نکته مرتبط با اصول فقه اشاره می‌کنم. یکی از دروس مورد علاقه من از ابتدای طلبگی تا کنون اصول فقه بوده است. بیشترین تدریس حوزوی من اصول فقه (معالم، اصول مظفر، رسائل، و کفایه) بود. در نیمسال تحصیلی اخیر، به درخواست دو دانشجوی دکتری که مسلمان حنفی هستند، در دانشگاه دوک یک دوره اصول فقه اهل سنت با تکیه بر اصول فقه حنفی تدریس کردم. توفیقی بود که اصول فقه اهل سنت به روایت وهبه الزحیلی (اصول الفقه الاسلامی والوحیز فی اصول الفقه) را با اصول فقه امامیه تطبیق کنم.

۱. وبسایت رسمی محسن کدیور. ۲۳ خرداد جزا ۱۴۰۵.



در ابواب مختلف اصول فقه، چه در تبویب این علم، چه در مباحث الفاظ، چه در مباحث حجیت، و غیر آنها بحمدالله امتیازات متعددی در اصول فقه شیعه یافتیم. مقایسه‌ای که کمتر صورت گرفته است. این درس دست‌مایه مقالات بلکه کتابی در اصول فقه مقارن شد که امیدوارم توفیق تکمیل آنها را پیدا کنم. دو سال قبل نیز کنفرانسی درباره مباحث الفاظ در موسسه المهدی بیرمنگام برگزار شد که من مقاله‌ای درباره مقدمات حکمت در بحث مطلق و مقید به شیوه اصول فقه مقارن در آن ارائه کردم. مجموعه مقالات این کنفرانس توسط انتشارات بریل و المهدی در دست انتشار است، که هر زمان از چاپ خارج شد، کتاب و مقاله را معرفی خواهم کرد.

آقای فیاض صاحب تالیفات مهم دیگری هم هست، از جمله کتاب «المباحث الاصولیة» (۱۵ جلد) که آراء اصولی خود ایشان است، و این چهار کتاب در فقه استدلالی: «تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی» (۱۰ جلد)، «الاراضی: مجموعه دراسات وبحوث فقهیه اسلامیة»، «البنوک: احکام البنوک والاسهم والاسواق المالیه (البورصات) من وجهه النظر الاسلامیه» (با این عنوان به فارسی ترجمه شده است: بانکداری از نگاه اسلام: به همراه بررسی سهام، اوراق بهادار و قراردادهای رایج در بازارهای مالی «بُورس»، «اطروحات فکریه حول المسائل المستحدثه المتنوعه وعلاج مشکلتها علی ضوء الفقه الاسلامی التطبیقی» (پژوهش‌های فکری در مسائل مستحدثه متنوع و راه حل آنها در پرتو فقه اسلامی تطبیقی)، و نیز کتابچه «الأنموذج فی منهج الحکومه الإسلامیه» (الگو در رویکرد حکومت اسلامی).

در فقه فتوایی این عناوین از ایشان قابل ذکر است: «منهاج الصالحین» (۳ جلد)، «مائه سؤال وجواب حول کتابه والکتاب والمکتبات» (با این عنوان به فارسی ترجمه شده: حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی)، «مسائل طبی»، «المسائل المستحدثه»، و کتابچه «نموذج لمجموعه أسئلة حول موقع المرأة فی النظام السیاسی الإسلامی» (نمونه سوالات جایگاه زنان در نظام سیاسی اسلام).

نگاهی اجمالی به آثار مرحوم فیاض نشان می‌دهد که اولاً «المباحث الاصولیة» ایشان در حد اطلاع از تفصیلی‌ترین کتب اصولی امامیه به قلم یک اصولی تراز اول است، استخراج ابتکارات اصولی ایشان مجالی دیگر می‌طلبد. ثانیاً به شهادت آثار متنوع فقهی ایشان، یکی از ممتازترین فقه‌های موضوع‌شناس معاصر بود. ثالثاً علاوه بر قوت فقهی، در مقایسه با دیگر فقه‌های معاصر اهتمام ایشان به مسائل مستحدثه و یافتن راه حل برای آنها شاخص است. با کمال اطمینان می‌توان ایشان را فقیه اصولی نوشتنی قوی دانست که همواره نکات تازه‌ای برای ارائه دارد. قوت فقیه در موضوع‌شناسی و مسائل مستحدثه آشکار می‌شود، نه در تکرار مسائلی که قرن‌ها درباره آنها بحث شده است.



درباره حقوق زنان ایشان قائل به جواز تصدی بسیاری از مناصب دینی، سیاسی و قضایی برای زنان است، یعنی در این زمینه رویکردی مترقی‌تر از میانگین فقه‌های سنتی معاصر دارد و مرد بودن را علی‌الغالب شرط قضاوت، ولایت و ریاست ندانسته است. او به تساوی حقوق زن و مرد در حقوق عمومی (اعم از سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) قائل است و احادیث ضد زن را بی اعتبار شمرده است. البته وی در حقوق خانوادگی در مجموع سنتی است. شایسته است که آراء ایشان در باره حقوق زنان مورد تحقیق مستقل خصوصاً از سوی بانوان پژوهشگر قرار گیرد.

از منظر مرحوم فیاض اولا اظهار شهادتین برای جاری کردن حکم اسلام کافی است، حتی اگر علم به مخالفت قلب فرد با زبانش داشته باشیم. ثانیاً انکار معاد سبب مستقلى برای کفر نیست، مادامی که منجر به انکار رسالت نشود. ثالثاً انکار ضروری سبب مستقلى برای کفر نیست. انکار هر حکم شرعی با التفات به تلازم با انکار رسالت کفر است، حتی اگر ضروری نباشد، لذا بحث انکار ضروری به عنوان دست‌مایه تکفیر بلاموضوع می‌شود.

ایشان همانند مرحوم منتظری صراحتاً اقرار متهم تحت شکنجه را مردود دانسته است. استخراج آراء ابتکاری فقهی مرحوم فیاض در کتاب البنوک و اطروحه و نیز مالکیت فکری مجالی دیگر می‌طلبد. دیدگاه ایشان درباره حکومت اسلامی در زمان غیبت «ولایت انتصابی عامه فقیه اعلم» است، که به مشکلات عمومی برخی فقه‌های سنتی از قبیل مرحوم گپایگانی مبتلاست، البته ادله نقلی را از اثبات ولایت فقیه عاجز می‌داند و به ولایت مطلقه هم باور ندارد. او سیاست را از منظر تنگ فقه مورد مذاقه قرار داده است.

این مختصر در نهایت ضیق وقت نوشته شده و فرصت کافی برای مراجعه مجدد نداشته‌ام. درگذشت این فقیه اصولی نوسنتی و متواضع را به بازماندگان ایشان، حوزه علمیه نجف اشرف، بلکه حوزه‌های علمیه، پیروان و علاقه‌مندان ایشان در مناطق مختلف، خصوصاً شیعیان افغانستان تسلیت عرض می‌کنم. خداوند ایشان را مشمول رحمت، مغفرت و رضوان خود قرار دهد.

ویرایش اول: ۱۶ خرداد ۱۴۰۵ - ویرایش دوم: ۲۳ خرداد ۱۴۰۵



نقش آفرینی در عقل جمعی تشیع^۱

ابوالفضل فاتح

الف: جوامع از نوعی عقل جمعی برخوردارند؛ عقلی که دیده نمی‌شود، اما جامعه را هدایت می‌کند، به آن جهت می‌دهد و در بزنگاه‌های تاریخی، مسیر آینده آن را رقم می‌زند. این عقل جمعی بیش از آنکه در نهادهای رسمی قدرت مستقر باشد، در لایه‌های عمیق‌تر و ماندگارتر جامعه ریشه دارد؛ در سنت‌های فکری، در حلقه‌های نخبگان و اهل خرد و حکمت، در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه، در مساجد و اندیشکده‌ها، در بازارهای سنتی و مدرن، در مکاتب فلسفی و فقهی و روشنفکری و در نهادها و شخصیت‌هایی که مرجع فکری و اخلاقی جامعه به شمار می‌روند و در یک کلام عقل منفصل یک ملت (یعنی نظام اندیشه و مرجعیت فکری فراتر از افراد) را شکل می‌دهند. میزان استحکام، در هم تنیدگی، همبستگی و تار و پود تحولات جوامع نیز تا حد زیادی از این عقل جمعی تاثیر می‌پذیرد. شاید به همین دلیل است که شکوفایی یا انحطاط جوامع، پیش از آنکه در عرصه سیاست رخ بدهد، در لایه‌های عمیق‌تر عقل جمعی و نظام معنایی آنان آغاز می‌شود.

در جوامع شیعی، بی‌تردید مراجع تقلید از مهم‌ترین ارکان عقل جمعی محسوب می‌شوند. آنان صرفاً پاسخگوی مسائل شرعی نیستند، بلکه با نوع نگاه خود به انسان، جامعه، قدرت، دین و جهان، سهم و البته مسوولیت بزرگی در ساماندهی افق‌های فکری جامعه دارند. به همین سیاق، کمتر تحول پایداری بدون تحول در این لایه عمیق از عقل جمعی ممکن خواهد بود. از همین روست که اجتهاد و فهم مرجع از اقتضائات زمانه، می‌تواند راه را به جهان‌های جدیدی بگشاید یا برعکس، در صورت بازماندن از درک زمان و مکان، فرصت‌های بزرگی را از برابر یک جامعه بردارد.

ب: از اعاضمی چون سید ابوالحسن اصفهانی و آخوند خراسانی و نایینی تا آیت‌الله‌العظمی خویی و اینک مرجع اعلی حضرت آیت‌الله سیستانی در نجف اشرف و از آیت‌الله‌العظمی بروجردی تا حضرت آیت‌الله گلپایگانی و حضرت امام خمینی و آیت‌الله شهید خامنه‌ای و حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی و دیگر مراجع دیروز و امروز قم مقدسه، همه منظومه عقل معاصر تشیع را شکل داده‌اند. هر یک از این مراجع، در مواجهه با پرسش‌های عصر خود، بخشی از عقل تاریخی تشیع را بازسازی کرده‌اند؛



یکی در نسبت دین و مشروطه، دیگری در نسبت دین و دولت، یکی در بازسازی فقه سنتی و دیگری در هدایت جامعه شیعی در عصر دولت‌های مدرن و...

آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض را باید در همین دایره و جایگاه فهم کرد. او تنها یک مرجع تقلید یا استاد برجسته فقه و اصول نبود؛ ایشان را باید بخشی از عقلانیت معاصر تشیع دانست و در این ترازو سنجید. ترازویی که در آن وزن اشخاص نه با قدرت سیاسی، بلکه با سهم آنان در شکل‌دهی به افق‌های فکری و اخلاقی جامعه سنجیده می‌شود.

در روزهای اخیر درباره جایگاه فقهی، اصولی و منزلت رفیع علمی آیت‌الله فیاض سخنان فراوان و عمیقی گفته شده است، اما بینش و روش اندیشه و زیست فردی و اجتماعی «آیت‌الله» نیز به اندازه دانش و منزلت علمی ایشان حائز اهمیت است. از دل روستایی دورافتاده در غزنی افغانستان و از خانواده‌ای ساده و کشاورز و اهل ایمان برخاست. نوجوانی که برای تحصیل علوم دینی راه هجرت در پیش گرفت، غربت را تجربه کرد، به مشهد و سپس نجف اشرف رسید، در محضر بزرگ‌ترین استادان عصر به‌ویژه آیت‌الله‌العظمی سیدابوالقاسم خویی، پرورش یافت و سرانجام به یکی از مراجع بزرگ نجف اشرف تبدیل شد. مشقات فقر و غربت و تبعیض، تجربه زیستن در میان سه ملت افغانستان، ایران و عراق، تحمل دشواری‌های دوران هولناک صدام و سپس اشغال و نهایتاً حاکمیت متنوع و شیعی عراق و بازگشت عظمت حوزه نجف از او شخصیتی برجسته و مرجعی متفاوت ساخته بود که تجربه زیسته‌اش به اندازه درس و بحثش آموزنده و حتی شگفت‌انگیز بود. شگفت از آن رو که در این مسیر طولانی و پیچیده، به شکل حیرت‌انگیزی چیزی از سادگی نخستین خود را از دست نداد، آن‌هم در جهانی که بسیاری با صعود اجتماعی یا سیاسی از ریشه‌های خود فاصله می‌گیرند. ایشان هم صمیمیت، صفا و بی‌آلایشی منحصر به‌فرد همان کشاورز زاده نخست را حفظ کرد و هم با درجه و منزلت علمی‌اش به انسجام حوزه نجف و حمایت از زعیم آن، خالصانه و بی‌ادعا اهتمام ورزید. بی‌جهت نیست که حضرت آیت‌الله سیستانی مرجع عالیقدر و حکیم تشیع، ایشان را برادر صمیمی و باصفای خود معرفی می‌کنند. در چند نوبت که توفیق دیدار و گفت‌وگو حاصل شد، هر بار که وارد دفتر ساده و بی‌پیرایه ایشان در نجف می‌شدم و محضر ایشان را درک می‌کردم، این پیوستگی میان گذشته و سبک و سلوک زندگی اجتماعی را بیشتر احساس می‌کردم. نه نشانی از نمایش قدرت دیده می‌شد و نه آن حجاب مری و نامری که معمولاً میان صاحبان منزلت و مردم شکل می‌گیرد.

ج: نخستین بار روز چهارشنبه ۲۶ بهمن ۱۳۹۰، در سوی دیگر شارع‌الرسول (ع) در بیتی ساده و صمیمی و با کمترین تشریفات ممکن، خدمت حضرت آیت‌الله فیاض رسیدم. در نجف اشرف،



تحفظ‌های فراوانی نسبت به رسانه‌ها و گفت‌وگوهای رسانه‌ای وجود دارد و آن روزها بیشتر بود. اما در صمیمیت بی‌انتهای ایشان و اعضای دفتر همان دقایق نخست، باب گفت‌وگویی باز شد که بعدها در چند نوبت دیگر ادامه یافت. امروز که به مجموعه گفت‌وگوهای خود با ایشان و نکات فراوانی که از فرزند شریف ایشان دریافت کردم رجوع می‌کنم، به موضوعات مهم و عمیقی برمی‌خورم و احساس می‌کنم سهم آیت‌الله فیاض در عقل معاصر تشیع را می‌توان در تاکید بر سه محور بنیادین تبیین کرد: استقلال، اعتدال و کرامت انسانی.

نخست، استقلال

به گمان نگارنده، از مهم‌ترین مشارکت‌های آیت‌الله فیاض در عقل جمعی شیعه، تاکید بر استقلال حوزه و مرجعیت بود. در واقع «آیت‌الله» استقلال را صرفاً یک ضرورت اداری یا مالی یا تشکیلاتی نمی‌دانست، بلکه بخشی از فلسفه معرفتی اجتهاد و ضامن اعتماد مردم می‌دید تا جایی که می‌گفت: «علمای ما شهادت را قبول می‌کنند، اما کمک دولت را قبول نمی‌کنند.» این تنها یک موضع‌گیری اقتصادی نبود؛ خلاصه یک فلسفه اجتماعی بود که سلامت مذهب از افکار منحرف را تضمین می‌کند: «مراجع به‌رغم تمایل دولت‌ها به پرداخت پول و کمک مالی، از دولت پول قبول نمی‌کنند و استقلالیت حوزه را بر تحمل مرارت‌ها و ناملایمات ترجیح داده‌اند و طبیعتاً در دوره‌هایی که سیاست‌های حوزه با سیاست‌های حکومت متفاوت بوده، دامنه دشواری‌ها گسترش یافته و این تحمل و صبوری‌ها و مجاهدت‌ها شکلی فزاینده و مجاهدت گونه یافته است. گرسنگی، فقر، همه و همه بوده است اما اینها از دولت پول دریافت نکرده‌اند و استقلال حوزه را حفظ کرده‌اند. مذهب را از افکار منحرف مصون داشته‌اند.»

آری، مرجعیت هنگامی می‌تواند مرجع مردم باشد و فتوا وقتی می‌تواند فتوای اصیل باقی بماند که به دولت‌ها، احزاب و صاحبان قدرت وابسته نباشد. حوزه زمانی می‌تواند ناصح و منتقد قدرت باشد که از قدرت ارتزاق نکند و پشتوانه اصلی‌اش زهد و اتکایش به مردم باشد. چنان که در گذشته به‌رغم همه دشواری‌ها چنین بوده است: «بعد از اینکه به نجف آمدم، سختی اقتصادی بسیار داشتم، طلبه‌ها شهریه نداشتند، آقای بروجردی به طلبه‌ها نان می‌دادند، ولی آن هم کفایت نمی‌کرد و ۱۰ روزه تمام می‌شد، طلبه‌ها بسیار در سختی بودند، عراق هم در زمان پادشاهی وضعیت خوب و پررونقی داشت، بازارها از میوه پر بود، اما در ذهن طلبه‌ها خطور نمی‌کرد که از این میوه‌ها بخردند چون پول نداشتند، نهایت خرما و دوغ می‌خردند.»



او نگران بود که وابستگی، به تدریج استقلال رای، شجاعت اخلاقی و اعتماد عمومی را فرسوده کند، از همین رو هشدار می‌داد: «اگر استقلال حوزه در خطر افتاد، امکان دارد در نهایت ال‌زهری دیگر شود.» این جمله بیش از آنکه یک داوری تاریخی باشد، هشداری درباره نسبت علمای دین با قدرت‌ها و در حقیقت دفاع از یکی از مهم‌ترین بن‌مایه‌های عقل جمعی تشیع است؛ سرمایه‌ای که به حوزه امکان داده در طول قرون، در حد مقدور مستقل از دخالت دولت‌ها باقی بماند و اعتبار خود را از اجتهاد مبتنی بر نص و عقل، از زهد فردی و از حمایت مردمی به دست آورد.

دوم، اعتدال

آیت‌الله فیاض تشیع را مکتب اعتدال می‌دانست و این رکن دیگری بود که در بیان ایشان مکررا مورد توجه قرار می‌گرفت. حوزه نجف را حوزه معتدلی معرفی می‌کرد که «در این حوزه افراط و تفریط و افکار منحرفه و شاذ و افراطی جایگاهی ندارد.» چنان‌که «تکفیر در حوزه نجف نیست چون تابع کتاب و سنت هست و کتاب و سنت، بری از این افکار و مسائل است» و «هیچ عالم شیعی نیست که فتوا به کفر اهل سنت داده باشد.» رسالت مرجعیت را نیز حفظ همین اعتدال تعریف می‌کرد: «مرجعیت دستگاه بسیطی است و تمام اهتمام آن به حفظ حوزه و مذهب است، اعتدال و سلامت مذهب، حرفه و فتوای علمای ما باید بر طبق کتاب و سنت باشد».

در روزگاری که بخش‌هایی از جهان اسلام در گرداب خشونت‌های فرقه‌ای و اندیشه‌های تکفیری گرفتار آمد، آیت‌الله فیاض یکی از صداهای آرام اما استوار سنت اعتدالی نجف باقی ماند؛ سنتی که بقا و نفوذ خود را نه در حذف دیگران، بلکه در حفظ عقلانیت و اخلاق جست‌وجو می‌کند. بر همین سیاق ایشان به شدت با بدزبانی‌ها و هتاکی‌ها در قبال مذاهب دیگر مخالف بودند و خطاب به برخی تلویزیون‌های افراطی تصریح داشتند: «همه شیعیان و این آقایان باید بدانند که اگر فحش دادید، فحش می‌خورید. لازمه مناظره فحش نیست، در مناظره حقایق را بیان کنید، کتب شما بر زبان شما حاکم باشد، اگر به مقدسات آنها فحش بدهید، به مقدسات شما فحش می‌دهند و این طبیعی است».

البته افراط و تفریط در حوزه فردی همواره ممکن است نزد افراد بروز و ظهور پیدا کند. مهم آن است که عقل جمعی یک جامعه هویت خود را از طریق حذف دیگری تعریف نکند و بتواند مانع بروز و ظهور افراط‌گرایی شود. این نکته‌ای مهم و بسیار ظریف است که در جوف بیان ایشان این‌گونه بروز یافته است: «بدانیم که تطرف همیشه ضرر می‌زند و الان هوشبازی بیشتری می‌طلبد. البته متأسفانه بعضا تطرف‌هایی هم هست لکن فردی است و مجوز ندارد. اما در آنها تطرف‌های جمعی است که امیدواریم علمای واقعی اهل سنت این خطر را گوشزد کرده و مانع شوند».



این نگاه صرفاً ناظر به روابط میان مذاهب نبود، بلکه از نوعی عقلانیت تمدنی شیعی دفاع می‌کرد. عقلانیتی که قدرت اقناع را بر قدرت حذف، گفت‌وگو را بر نزاع و همزیستی درون مذهبی و بین مذهبی و بین دینی را بر دشمنی ترجیح می‌دهد. همان‌که در این سال‌ها در سیاق حوزه نجف اشرف درقبال دیگر مذاهب شاهد بوده‌ایم.

سوم، کرامت انسانی

از دیگر نقاط مشارکت آیت‌الله فیاض در عقل معاصر تشیع را باید در نگاه او به انسان جست‌وجو کرد که چه در سلوک فردی و چه در دیدگاه اجتماعی و چه در فتوا بروز و ظهور پیدا کرد. در نگاه ایشان نوعی انسان‌شناسی اخلاقی نهفته بود که پیش از هر هویت دیگری بر کرامت ذاتی انسان تأکید می‌کرد.

در فرازی بیان داشتند: «اسلام تنها دینی است که تبعیض نژادی را از اساس منع کرده است. در آیه شریفه آمده است «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» ان اکرمکم عندالله اتقاکم» چه سیاه چه سفید چه زن چه مرد چه عرب چه عجم فرقی ندارد با تقواترین آنها مقرب‌ترین است. نژادپرستی در اسلام نیست» یا اینکه «خداوند پیامبر (ص) را این‌چنین توصیف کرد و انک لعلی خُلُقٍ عظیم، این عبارت تصور مبالغه ندارد... اگرچه در خانه علی(ع) را آتش زدند، فاطمه (س) انسان عادی نبود، دختر پیغمبر بود، با این حال سقط جنین او را کردند، اما حضرت علی (ع) با دشمنانش با روی باز و اعتدال رفتار می‌کرد. اصل انسان است، انسان حیوان نیست، خداوند به انسان عقل و شعور داده؛ عفو، عفو می‌آورد».

زن مگر بشر نیست؟

آیت‌الله فیاض از همین منظر معتقد بود که زن و مرد در کرامت انسانی تفاوتی ندارند و چندین بار تصریح داشتند که زنان می‌توانند با حفظ کرامت و موازین شرعی، مسؤولیت‌های مهم اجتماعی را برعهده بگیرند. حتی درباره قضاوت، ریاست‌جمهوری و مرجعیت زنان نیز هیچ منع عقلانی نمی‌دید و معتقد بود ملاک، توانایی علمی و شایستگی فرد است، نه جنسیت او.

قطعا این دیدگاه در حوزه‌های علمیه مخالفان برجسته‌ای دارد، اما اهمیت آن در این است که ازسوی یکی از مراجع سنتی و رسمی نجف اشرف بیان شده است. به یاد می‌آورم که حتی در موضوع قضاوت و مرجعیت، برای تصدی مسؤولیت توسط زن اظهار داشتند که «هیچ تفاوتی قائل نیستیم؛ اگر زنی درس بخواند و مرجع شود، چه عیبی دارد؟» ایشان بیان خود را با جمله‌ای تأمل‌برانگیز که



زیربنای فکری ایشان را نشان می‌داد تکمیل کردند: «زن مگر بشر نیست؟!» شاید کمتر جمله‌ای بتواند به این اندازه کوتاه، مبنای صاحب یک نگاه فقهی و اجتماعی را آشکار کند و بی‌تردید در پس این نگاه، دریافت ویژه ایشان از کرامت انسان نهفته بود که بسیاری از مواضع اجتماعی و حتی برخی دیگر از آرای فقهی آیت‌الله را قابل فهم می‌کرد.

همین رویکرد را می‌توان در برخی بازنگری‌های فقهی ایشان نیز مشاهده کرد؛ از جمله آنجا که سال‌ها بعد، فتوای خود مبنی بر سن تکلیف زنان را نیز تغییر دادند و سن تکلیف دختران را به بلوغ شرعی یا زمان ۱۳ سال شرعی ارتقا دادند. اقدامی که نشان می‌دهد به‌رغم حاکمیت قوی سنت‌ها و وحدت مواضع عمومی در حوزه نجف اشرف، تنوع در فتوا امری پذیرفته شده است.

و کلام آخر

امروز که آن فقیه وارسته در جوار مولایش امیرالمومنین (ع) و در همان خانه ساده‌اش آرام گرفته است، شاید بتوان گفت همان زیست میان فقر و جنگ و مهاجرت و استقرار، میان اقلیت و اکثریت شیعی و تجربه سه جامعه و اقلیم افغانستان، ایران و عراق و تلاطم‌ها و فراز و فرودهای راه یک طلبه گمنام افغانستانی تا قله مرجعیت و همچنین «زیست پیوسته در عدم قطعیت‌ها» بود که در طول آموزه‌های کتاب و سنت و عقلانیت اجتهادی شیعی، حساسیت او را نسبت به استقلال، اعتدال و کرامت انسانی فزونی بخشید.

کارنامه ایشان نشان می‌دهد اگر سه‌گانه «استقلال، اعتدال و کرامت» را سه مولفه مهم عقل جمعی و اجتماعی تشیع از منظر حوزه علمیه نجف اشرف بدانیم، بی‌تردید حضرت آیت‌الله فیاض را باید از حاملان و منادیان برجسته این سه میراث دانست. شاید بتوان گفت او از نسلی از عالمان بود که می‌کوشیدند استقلال را ضامن اعتبار حوزه، اعتدال را ضامن بقای مذهب و کرامت انسان را ضامن آینده جامعه بدانند.



خاطراتی از شیخ حسین الرمیتی از شاگردان آیت‌الله فیاض^۱

۱- دانش، مأموریتی بی‌پایان است

در یکی از جلسات خصوصی‌مان، مرحوم شیخ در باره دیدگاه خود در مورد تحصیل علم و تدریس با من سخن گفت. او از ملاقات با یک پزشک عراقی در لندن در طول سفری برای درمان پزشکی تعریف کرد.

پزشک از اینکه شیخ با وجود سن بالا و مشکلات سلامتی‌اش به تدریس روزانه خود ادامه می‌دهد، ابراز تعجب کرد. شیخ در پاسخ گفت: بیشتر مردم در برهه‌ای از زندگی خود به بازنشستگی می‌رسند، اما جوینده دانش بازنشستگی نمی‌شناسد. او تا زمان مرگ به یادگیری و آموزش ادامه می‌دهد.

در این سخنان او، تفسیر و دلیل عزم راسخ او برای ادامه تحقیق و تدریس، حتی در سخت‌ترین شرایط سلامتی دریافتیم.

۲- مراقبت و عنایت او به طلاب و اشتیاق او برای تحصیل علم:

شیخ محمد اسحاق الفیاض (قدس سره) عمیقاً نگران دانشجویان کوشای خود بود. او پیشرفت تحصیلی آنها را دنبال می‌کرد، وقتی غایب بودند از حال آنها جويا می‌شد و دائماً وضعیت آنان را دنبال می‌کرد.

به یاد دارم که شرایط خاص یک بار مرا مجبور کرد که یک روز از درس‌های او را از دست بدهم. همان روز، در دفترش به ملاقاتش رفتم و به محض اینکه روبرویش نشستم، فوراً دلیل غیبتم از درس را پرسید.

وقتی ماجرا را تعریف کردم، داستانی از یکی از اساتیدش را تعریف کرد و چیزی شبیه به این گفت:

ما استادی داشتیم - شاید شیخ مجتبی لنگرانی، اگر حافظه‌ام درست یاری کند - که در مسجد هندی تدریس می‌کرد. روزی دیدیم که او با چیزی پنهان زیر عبایش به کلاس می‌آید. پس از پایان درس، فهمیدیم که پسر کوچکش همان روز فوت کرده است و او را برای دفن در وادی السلام حمل



می‌کرد. با این حال، او نمی‌خواست درس را تعطیل کند، بنابراین ابتدا درس را تمام کرد و سپس برای دفن پسرش رفت.

شیخ از طریق این داستان می‌خواست اهمیت پشتکار در کسب علم و از دست ندادن هیچ فرصتی برای کسب آن را در هر زمان ممکن به من القا کند.

۳- روش بحث و آداب پرسش:

شیخ فیاض (رحمه الله) همیشه بر اهمیت حضور در درس تأکید می‌کرد، اما در عین حال، از اینکه شاگرد صرفاً دریافت‌کننده منفعل معلومات باشد، خودداری می‌کرد. بلکه بحث، مناظره و طرح سؤالات علمی را تشویق می‌کرد.

او بارها می‌گفت که شاگرد نباید به آنچه در درس می‌شنود اکتفا کند، بلکه باید با استاد بحث کند و درباره هر چیزی که برایش مبهم است، از او بپرسد. من عملاً بارها شاهد این موضوع بودم. پس از درس، من و برخی دیگر از شاگردان برای پرسیدن سؤالات و بحث در مورد نکات علمی مطرح شده در تحقیق به شیخ (قدس الله نفسه) مراجعه می‌کردیم. او با آغوش باز از همه استقبال می‌کرد و با دقت به اشکالات و انتقادات گوش می‌داد.

پاسخ‌های او محدود به تنها ظریف‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل نبود؛ بلکه با همان روحیه به همه سؤالات پاسخ می‌داد. بارها، شاگردان ایراداتی را مطرح می‌کردند که آشکارا ضعیف یا آشکارا بی‌اعتبار بودند، اما هرگز ندیدم که او سؤال‌کننده‌ای را سرزنش کند یا از مناقشه‌کننده‌ای بی‌تابی نشان دهد. در عوض، او لبخند همیشگی‌اش را داشت، سپس با آرامش و ادب پاسخ می‌داد و ایراد را با زبانی علمی و درست روشن می‌کرد.

در طول سال‌های حضورم در درس‌های او، هرگز ندیدم که با سؤال‌کننده‌ای بی‌حوصله باشد و هرگز نشنیدم که صدایش را برای کسی بلند کند. در واقع، او نمونه‌ای از صبر، بردباری و رفتار عالی با دانش‌آموزانش بود.



خاطره ترجمانی در ملاقات هیأت اتحادیه اروپا با آیت الله فیاض

آن روز، من هیأت اتحادیه اروپا را از بغداد به نجف همراهی کردم.

ما تازه یک سری جلسات رسمی با نخست‌وزیر، رئیس‌جمهور، رئیس پارلمان و چندین رئیس جناح سیاسی را تمام کرده بودیم. در هر توقف، رویه‌های امنیتی دائماً وقت‌گیر و اعصاب‌خردکن بودند. بازرسی‌ها، سپس انتظار، سپس محافظان، سپس درها، سپس راهروها، و سپس چهره‌هایی که اطمینان چندانی نمی‌دادند.

در مسیر نجف، ماهیت عراق و مهم‌تر از آن، نحوه تصمیم‌گیری‌ها و چگونگی درهم‌تنیدگی دولت با حزب، فرقه و منافع شخصی را برای هیأت توضیح دادم. سپس با آن‌ها در مورد نهاد مرجعیت دینی شیعه، وزن معنوی و اجتماعی آن و اقتدار آیت‌الله العظمی که می‌تواند از نفوذ و قدرت قوای مجریه، مقننه و قضائیه فراتر رود، صحبت کردم.

آنها تصور می‌کردند که به قلب پایتخت، به مرکز واقعی قدرت می‌روند. اما نجف از همان لحظه اول انتظارات آنها را نقش بر آب کرد.

به دفتر شیخ اسحاق الفیاض رسیدیم. هیچ‌کس آنها را بازرسی بدنی نکرد. هیچ محافظی آنها را احاطه نکرده بود. وارد یک خانه قدیمی و سپس یک اتاق کوچک شدند و آنجا، در گوشه‌ای آرام، شیخ نشست بود، همانطور که من همیشه او را می‌شناختم. مرد ساده، بی‌تکلف، عاری از هرگونه قدرت‌نمایی ظاهری یا تکبر سیاسی بود.

حیرت در چهره‌های‌شان کاملاً مشهود بود. چگونه مردی با اصالت افغانی می‌توانست در چنین کشور عربی باستانی چنین اقتدار معنوی داشته باشد؟ چگونه عراقی‌ها می‌توانستند مردی را دوست داشته باشند که از کشوری آمده بود که اکثر آنها چیزی در مورد آن نمی‌دانستند؟ در آن لحظه، تحسین آنها از عراقی‌ها و توانایی آنها در احترام به غریبه‌ها عمیق‌تر از حیرت‌شان از خود شیخ به نظر می‌رسید.

سپس شیخ شروع به صحبت کرد.

صدایش آرام بود، لهجه افغانی‌اش واضح، اما حضورش قدرتمندتر از کلماتش بود. او نه از خودش، نه از قدرتش و نه از مقامش صحبت نمی‌کرد. تنها نگرانی او عراق بود. هر جمله‌ای که او می‌گفت، اندوهی عمیق برای کشور، ترسی برای مردمش و التماسی شبیه دعا و تضرع برای اعاده حقوق کشور را در خود داشت.



تمام هیأت ساکت شدند. آنها طوری به او خیره شده بودند که انگار نفس‌شان بند آمده بود. حتی من، مترجم، لحظه‌ای ترجمه را فراموش کردم. دیگر نمی‌توانستم فقط کلمات را بشنوم. من عظمتی را دیدم که نیازی به نگهبان نداشت، زیرا قلب مردم بود که او را از هرگونه آسیبی محافظت می‌کرد. من روحی را دیدم که یک اتاق کوچک را از کاخ‌های بغداد وسیع‌تر می‌کرد. ما آنجا را ترک کردیم، هیأت مبہوت بود.

آنها یک پارادوکس دردناک در عراق دیدند. سیاستمداران عراقی توسط دیوارها محافظت می‌شدند، در حالی که یک مرد غیرعراقی بدون ترس در خود را باز می‌کرد. مقامات رسمی پشت ایست‌های بازرسی پنهان شده بودند، در حالی که مقامات معنوی در گوشه خانه‌ای قدیمی نشسته بودند. مردان به نام عراق صحبت می‌کردند، در حالی که مردی با اصالت خارجی برای عراق نگران و اندوهگین بود، گویی آخرین وطن در قلبش بود.

دو خاطره از محمدجواد برهانی^۱

(۱) دقایقی در محضر آیت‌الله فیاض

۱. مؤمنین از ملیت‌های مختلف و اکثر عراقی، افغانی و ایرانی به دیدن آیت‌الله فیاض می‌آیند. آیت‌الله از ساعت ۱۱ تا ۱۲ اما عملاً تا ساعت یک در اتاق کاری خود می‌نشیند.
۲. در سالن انتظار دفتر آیت‌الله فیاض، تابلوی چشم‌نوازی آویزان شده است که روی آن این آیه "انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحيم" با خط زیبای هادی مدرس خسوربره حاجی آقا خطاطی گردیده است. در سالن دوم هم تابلوی دیگری دیده می‌شود که اثر هنرمند دیگری از هزاره های مقیم نجف و از کارمندان دفتر آقا است و در آن جمله "انه ولی التوفیق" خطاطی شده است.
۳. آیت‌الله فیاض دفتر ساده اما تمیز و مرتب دارد، چوکی/ صندلی که آیت‌الله فیاض روی آن می‌نشیند هیچ تفاوتی با صندلی که مراجعین روی آن می‌نشینند ندارد. تفاوت فقط در میز کاری است که روی آن کتاب‌ها و منابع مهم تدریسی چیده شده است.
۴. مراجعین به ترتیب به حضور آیت‌الله فیاض راهنمایی می‌گردند، برخی فقط دوست دارند آقا را ببینند و زیارت کنند، برخی التماس دعا دارند و برخی هم سوال دارند.
۵. فضای محل ملاقات آیت‌الله فیاض، یک فضای کاری، علمی و تدریسی است. آیت‌الله فیاض



پشت میز کاری خود می‌نشینند و مراجعین پیش رو روی صندلی و همچنین در کنارش می‌نشینند و سوالات خود را مطرح می‌کنند.

۶. آیت‌الله فیاض هر چند پیر شده و ۹۴ سال از عمرش گذشته است، اما همچنان با حوصله‌مندی صحبت‌های مراجعین را با دقت گوش می‌دهد و پاسخ لازم را بیان می‌کند. تبسم ملیح و گاهی خنده ایشان فضای جلسه را خودمانی‌تر می‌کند.

۷. آیت‌الله فیاض به دو زبان عربی و فارسی صحبت می‌کند، عربی را فصیح تکلم می‌کند و قلمش بسیار ستودنی و ممتاز است که به تعبیر آیت‌الله سبحانی: آیت‌الله فیاض چنان قلم زیبا، سیال و جوالی دارد که قادر است از کاه کوه بسازد.

۸. آیت‌الله فیاض ۱۵ سال سطوح عالی، و ۴۱ سال درس خارج را در حوزه کهن نجف تدریس کرده است. اکنون این مرجع بزرگوار کوله باری از تجربه و گنجینه عظیمی است که هر دقیقه از وقت و بیانش ارزشمند است.

۹. آیت‌الله فیاض عمرش را به تحصیل، تدریس و تحقیق سپری کرده است و قرار است "المباحث الأصولیه" ایشان با إضافات و ویرایش جدید در پانزده جلد از سوی انتشارات عتبه چاپ گردد.

۱۰. کتاب "المباحث الفقهيّة" آیت‌الله فیاض که تقریرات درس خارج فقه معظم له می‌باشد، با قلم شیخ عادل هاشم از شاگردان برجسته ایشان در ۳۷ جلد تنظیم گردیده است. این مجموعه ارزشمند، ۱۱. جلدش درباره طهارت، ۲۵ جلد صلات و دو جلدش درباره صوم می‌باشد و قرار است به زودی این مجموعه یک‌جا چاپ و در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد. البته تا کنون بصورت پراکنده برخی مجلدات المباحث الفقهيّة چاپ شده است.

۱۲. آیت‌الله فیاض در مقدمه کتاب المباحث الفقهيّة برای شاگردش شیخ عادل هاشم، تقریظ نوشته است و قلم زیبا و دقت علمی و دسته‌بندی وی را ستوده است، تا جایی که نگارنده سراغ دارد، این تنها تقریظی است که از این مرجع دیده شده است.

۱۳. کتاب تعالیک مبسوطه ۱۰ جلد و محاضرات ۵ جلد اثر فاخر دیگری از این مرجع است که به ترتیب درباره فقه و اصول است و تاکنون بارها در ایران و عراق چاپ شده است.

خدمات آیت‌الله فیاض در حوزه علمیه کهن شیعه ستودنی و ماندگار است، خداوند وجود این مرجع عالیقدر را حفظ کند.



(۲) تعطیلی درس خارج اصول پس از نیم قرن

۱. مرجع عالی قدر حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض روز شنبه ۱۴ ذی القعدة ۱۴۴۴ هجری قمری درس خارج اصول خود را با اعلام عذرخواهی برای همیشه تعطیل کرد.
 ۲. شیخ فیاض نزدیک به نیم قرن پیش درس اصول خود را شروع کرد و دو دوره کامل را به اتمام رسانید و دوره سوم ایشان به بحث استصحاب رسید که تقریباً درس پایانی در اصول است اما از اتمام این دوره عذرخواهی کرد و برای همیشه با تدریس اصول در حوزه کهن نجف بدرود گفت.
 ۳. بحث‌های اصول ایشان از محقق آخوند هروی شروع می‌شد و از اعلام سه گانه (محقق نائینی، محقق عراقی و محقق اصفهانی) و آراء استادش آیت‌الله العظمی خوئی (قدس سره) و برخی از هم دوره‌هایش مثل شهید صدر پایان می‌یافت.
 ۴. ایشان حاصل نظریات خود را با نوشتن المباحث الأصولیة در ۱۵ جلد برای آیندگان ماندگار کرد.
 ۵. قابل یادآوری است که آیت‌الله فیاض اکنون ۹۳ سال عمر دارد و همچنان به تدریس خارج فقه مصمم است.
 ۶. در میان مراجع رسم است که درس اصول را زودتر از درس فقه تعطیل می‌کنند چون استدلالی و سنگین است.
 ۷. شاگردان آیت‌الله خوئی ره در قم هم دروس خود را به خاطر کهولت سن تعطیل کرده‌اند. شعر ذیل را یکی از ارادتمندان آیت‌الله فیاض به خاطر تعطیلی درس اصول سروده است.
توقف الفیاض عن بحث الأصول
- بعد ما أدلی به المرجع الكبير آية الله العظمی الشيخ محمد اسحاق الفیاض عن تدریس بحث الأصول واعتذاره للطلاب حضرتی هذه الأبیات:

فاض بحر الندی ورمز الأصول

بانتهاء البحوث بعد الوصول

قرر الشيخ حين فاض ارتواء

من بیان الأصول نحو النزول

وقف المدّ بامتداد الرواسی
 وقفت عنده جمیع الحلول
 لیس یکفی قراءه فی کتاب
 مجمل القول مابه للمقول
 یایراع البیان قف عن فیوض
 غایه القصد حققت للذلول
 فجزیتم فی درسکم وأثبتم
 أنت فیاض شعله للسؤول
 منصور الجشی

نصایح پدرانہ (چراغ راه)

مصطفی حسینی

هر وقت نزد حضرت آیت‌الله العظمی فیاض مشرف می‌شدیم، بعد از اینکه سوالات خود را می‌پرسیدیم و جوابات را دریافت می‌کردیم، حضرت ایشان نصایح پدرانہ و دلسوزانہ خود را به ما ارزان می‌داشت تا چراغ راه ما باشد.

از جمله سفارش‌های برجسته آن مرجع سعید تأکید ویژه به درس خواندن و علم‌آموزی و تربیت طلاب بود. هرگاه به محضر ایشان شرفیاب می‌شدیم، با لحنی پدرانہ و دلسوزانہ سفارش می‌فرمودند: شما که به نجف اشرف آمده‌اید، مقصد اصلی‌تان باید تحصیل علم باشد. عمر خود را در رفت‌وآمد به این دفتر و آن دفتر و پرداختن به امور حاشیه‌ای صرف نکنید؛ نجف شهر دانش و فقاہت است و رسالت شما در این شهر، درس خواندن و کسب معارف اہل بیت (ع) است.

ایشان آن‌چنان بر اهمیت تحصیل تأکید داشتند که می‌فرمودند:

اگر زمانی امر دایر شود میان پرداختن به نماز شب و درس خواندن، درس خواندن مقدم است؛ زیرا تحصیل علوم دینی حد اقل واجب کفایی است، در حالی که نماز شب عملی مستحب به شمار می‌آید.



از دیگر توصیه‌های ماندگار ایشان، منع و پرهیز از هرگونه اختلافات قومی، منطقه‌ای و زبانی بود. همواره طلاب را به وحدت و احترام بین اقوام و ملیت‌ها فرا می‌خواند و می‌فرمود:

مبادا میان اقوام، ملیت‌ها و مناطق مختلف تبعیض قائل شوید یا زمینه اختلاف و تفرقه را فراهم سازید. نفاق و تفرق به دین و دنیای مان آسیب می‌زند و باید با محبت، احترام و همدلی با همدیگر رفتار کنید.

ایشان به شدت از افراط گرایی منع می‌کرد و به اعتدال و میانه روی سفارش می‌نمود و می‌فرمود: انسان باید در تمام امور معتدل و میانه رو باشد و از جاده اعتدال خارج نشود؛ چرا که اعتدال و میانه‌روی باعث حفظ زندگی مسالمت‌آمیز می‌شود و برخورد با گشاده‌رویی و لب‌های متبسم محبت و مودت می‌آورد و کینه و نفرت را می‌زداید.

همچنین پیوند معنوی با مولای متقیان امیرالمؤمنین علی (ع) را از سرمایه‌های بزرگ زندگی طلبگی می‌دانستند و سفارش می‌کردند:

تا می‌توانید به حرم مطهر امیرالمؤمنین (ع) مشرف شوید. آن حضرت را نزد خداوند متعال شفیع و واسطه قرار دهید و حاجات دنیوی و اخروی خود را از خداوند به برکت آن امام همام طلب کنید؛ چرا که نجف اشرف، سرزمین ولایت و محل نزول برکات الهی است.

این رهنمودهای حکیمانه، میراثی ارزشمند از آن فقیه وارسته است که می‌تواند چراغ راه طلاب و جویندگان علم و معنویت در همه عصرها باشد.

ضمیمہ:

زندگی و ابتکارات علمی آیت اللہ العظمیٰ خوئی

نوشتہ: آیت اللہ العظمیٰ فیاض

ترجمہ: سرور دانش

مقدمه مترجم

این نوشته به نام «المختصر فی الحیات العلمیه لزعمیم الطائفه السید الخوئی (قدس سره الشریف) بقلم تلمیذه الشیخ محمداسحاق الفیاض» یا «نبذه مختصره من حیات السید الخوئی» اکنون هم در سایت آیت الله فیاض موجود است.

تاریخ این نوشته چنان که در آخر آن ثبت شده، ۸ صفر ۱۴۲۷ هجری قمری (۱۹ حوت ۱۳۸۴) است. اما چنان که در پاورقی صفحات بعدی در بخش دوم این نوشته یعنی ابتکارات آیت الله خوئی در پژوهش های اصولی و فقهی می بینید پیدا است که این نوشته در دو تاریخ نوشته شده و قسمت دوم آن در باره ابتکارات علمی آیت الله خوئی در ماه صفر ۱۴۱۴ (اسد ۱۳۷۲) نوشته شده که در همان زمان در مجله «النور»، نشریه ماهانه دفتر فرهنگ و تبلیغات مؤسسه خیریه امام خوئی در لندن، شماره ۲۷ تاریخ ۱۴۱۴/۲ ه برابر با ۱۹۹۳/۸ م چاپ شده است. قسمت دوم این نوشته را سال ها قبل از متن مجله النور ترجمه کرده بودم که در مجله سراج در سال ۱۳۷۴ نشر شده بود و اکنون برای این که این متن به طور کامل در اختیار خوانندگان گرامی قرار بگیرد، قسمت اول آن را نیز ترجمه کردم و یکجا با ترجمه قسمت دوم که عینا از مجله «سراج» نقل شده، ضمیمه این کتاب شده است و برای تفکیک، هر دو قسمت در قالب دو بخش تنظیم شده است.

بسیار اتفاق جالبی است که زندگی نامه و حیات علمی آیت الله ابوالقاسم خوئی را شاگرد او آیت الله فیاض نوشته است، اما زندگینامه خود آیت الله فیاض را در زمان حیاتش، فرزند استادش عبدالمجید خوئی نوشته است. هر دو زندگی نامه بسیار جامع، زیبا و بسیار سودمند و خواندنی هستند.



نگاهی کوتاه به زندگی آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی

(در بردارنده بخشی از زندگی علمی پربار حضرت آیت‌الله العظمی، مرجع عالی قدر شیعه، سید ابوالقاسم خوئی)

به قلم: شیخ محمد اسحاق فیاض

بخش اول - جایگاه و نقش برجسته آیت‌الله خوئی در صیانت از حوزه علمیه نجف

مقدمه

این مقدمه مشتمل بر دو مطلب است:

مطلب نخست - جاویدانگی شریعت و اهمیت اجتهاد

دین مبین اسلام، در هر عصر و زمان، باب اجتهاد را برای هر فردی که شرایط و صلاحیت‌های لازم را دارا باشد، گشوده است؛ بلکه اجتهاد از ضروریات اسلام به شمار می‌آید. منشأ این ضرورت، جاودانگی شریعت اسلامی است؛ شریعتی که تنها نظام جامع برای حل مسائل بنیادین انسان در عرصه‌های گوناگون زندگی محسوب می‌شود.

اسلام با پرورش استعدادها، فضایل اخلاقی و ملکات انسانی، انسان را برای رویارویی با دشوارترین مشکلات آماده می‌سازد. این دین میان انگیزه‌های درونی، گرایش‌های طبیعی و تمایلات شخصی انسان از یک سو، و مصالح عالی انسانی، یعنی دین و عدالت اجتماعی، از سوی دیگر، پیوند برقرار می‌کند؛ مصالحی که اسلام اهتمام ویژه‌ای به آن‌ها داشته است.

از این رهگذر، اسلام تنها راه برطرف ساختن تعارض میان منافع شخصی و انگیزه‌های فردی با مصالح عمومی جامعه را ارائه می‌دهد؛ زیرا انسان را به نیروی ایمان دینی و انگیزه‌های برخاسته از آن مجهز می‌سازد. در نتیجه، مصالح عمومی جامعه انسانی با گرایش‌های طبیعی و انگیزه‌های درونی انسان هماهنگ می‌شود. این همان معنای حل اساسی بزرگ‌ترین مشکل بشر به وسیله اسلام است.

از آنجا که شریعت اسلامی جاودانه و هماهنگ با نیازهای زندگی در همه عصرهاست، همواره نیازمند یک حرکت فکری و اجتهادی با هویت اسلامی است؛ حرکتی که افق‌های اندیشه را بگشاید و مشعل قرآن و سنت را در هر دوره و زمانی فروزان نگاه دارد.

اگر این حرکت فکری و اجتهادی، به‌ویژه در دوران غیبت معصومان (علیهم‌السلام)، همگام با تحول و گسترش زندگی و پیچیده‌تر شدن ابعاد اجتماعی، فردی، مادی و معنوی آن، استمرار



نمی‌یافت و هر عصر بر ژرفای آن افزوده نمی‌شد، هرگز اصالت فکری مسلمانان در عرصه اندیشه و تشریع، که برگرفته از قرآن و سنت است، شکل نمی‌گرفت.

اگر این جریان اجتهادی در طول تاریخ استمرار نمی‌یافت، سرانجام چراغ قرآن و سنت خاموش می‌شد و جامعه اسلامی در هر عصر، در برابر مسائل نوپدید اجتماعی و فردی، از راه‌حل‌های استوار و مبتنی بر شریعت محروم می‌ماند.

از همین رو، دانش فقه، همگام با تحول زندگی، به تدریج رشد کرده، گسترده‌تر و عمیق‌تر شده است. توسعه و ژرفای فقه در همه عرصه‌های زندگی، نشانه اصالت اندیشه اسلامی و استقلال شخصیت قانون‌گذاری مسلمانان در همه ابعاد حیات است.

بر این اساس، در هر عصر باید گروهی از عالمان، با تحمل دشواری‌ها و رنج‌های فراوان، نهایت تلاش خود را برای دستیابی به مرتبه کامل اجتهاد به کار گیرند؛ زیرا اجتهاد در اسلام جایگاهی بس والا دارد و در عصر غیبت، استمرار رهبری دینی تا روز قیامت به شمار می‌رود.

در غیر این صورت، مسائل نوپدید اجتماعی و فردی که هر روز پدید می‌آیند، بدون پاسخ‌های متناسب و منطبق با شریعت باقی خواهند ماند.

مطلب دوم- جایگاه دو دانش اصول فقه و فقه

محور اصلی فرایند اجتهاد و استنباط احکام در دین اسلام، دو دانش اصول فقه و فقه است. این دو علم، هر دو از قرآن کریم و سنت نبوی سرچشمه گرفته‌اند و از آغاز پیدایش تاکنون، همواره رابطه‌ای متقابل و ناگسستگی با یکدیگر داشته‌اند.

علم اصول برای تدوین نظریه‌های کلی و تبیین قواعد مشترک استنباط، در چارچوب ضوابط و شرایطی که شرع مقدس تعیین کرده، پدید آمده است. این علم، مبانی و قواعد عامی را فراهم می‌آورد که اندیشه فقهی در مقام استنباط بر آن‌ها تکیه می‌کند. در مقابل، علم فقه وظیفه دارد این نظریه‌های کلی و قواعد مشترک را بر مصادیق و مسائل جزئی، که از مسئله‌ای به مسئله دیگر متفاوت‌اند، تطبیق دهد. از همین رو، علم فقه از آغاز پیدایش خود تا مراحل رشد، تکامل و گسترش، همواره پیوندی استوار با علم اصول داشته و این پیوند، متناسب با پیشرفت پژوهش‌های علمی و پیدایش مسائل نوپدید در زندگی بشر، پیوسته استحکام و توسعه یافته است.

توضیح این مطلب آن است که فهم حکم شرعی از نصوص قرآن و سنت در هر مسئله، نیازمند نهایت دقت، تأمل و ژرفاندیشی است. روشن است که چنین فهمی، که از آن به «اندیشه فقهی»



تعبیر می‌شود، بدون بهره‌گیری از «اندیشه اصولی» - یعنی بدون استفاده از قواعد و مبانی کلی علم اصول - امکان‌پذیر نیست؛ هرچند ممکن است فقیه در هنگام استنباط، به صورت تفصیلی متوجه ماهیت آن قواعد، حدود و نقش بنیادین آن‌ها در فرایند استنباط نباشد.

از آنجا که میان فقه و اصول چنین پیوند عمیقی برقرار است، هر اندازه پژوهش‌های فقهی، همگام با گسترش و پیچیده‌تر شدن مسائل زندگی در عرصه‌های فردی، اجتماعی، مادی و معنوی، توسعه یافته و ژرف‌تر شود و عناصر و موضوعات جدیدی در آن پدید آید، پژوهش‌های اصولی نیز به همان نسبت گسترش یافته، عمیق‌تر و کامل‌تر می‌شود. زیرا توسعه و تعمیق علم فقه، خود محرکی برای پیشرفت علم اصول و تکامل قواعد مشترک آن است. در نتیجه، گسترش و تحول پژوهش‌های فقهی در هر عصر، که متناسب با تحول زندگی و پیدایش مسائل جدید است، به همان نسبت، توسعه و تکامل پژوهش‌های اصولی را نیز ضروری می‌سازد.

از این‌رو، هرچه پژوهشگر اصولی در اندیشه اصولی خود دقیق‌تر، ژرف‌تر و تواناتر باشد و نظریه‌های کلی و قواعد مشترک را استوارتر و منقح‌تر سامان دهد، در مقام تطبیق آن قواعد بر مسائل و موضوعات فقهی نیز دقیق‌تر، عمیق‌تر و موفق‌تر خواهد بود. از آنجا که ارتباط میان این دو دانش، ارتباطی ذاتی و متقابل است، به روشنی می‌توان دریافت که هرگاه اندیشه اصولی به مرتبه‌ای والا از دقت، ژرفا و گستردگی برسد، اندیشه فقهی تطبیقی نیز به همان مرتبه ارتقا خواهد یافت. بنابراین، معقول نیست که اندیشه اصولی در نهایت دقت و عمق و وسعت باشد، اما اندیشه فقهی از آن سطح پایین‌تر بماند؛ زیرا چنین فرضی با رابطه ذاتی و پیدایش فقه بر پایه اصول ناسازگار است.

به بیان دیگر، هرچه نظریه‌های کلی علم اصول با استحکام بیشتر، دقت افزون‌تر، ژرفای عمیق‌تر و قلمرو گسترده‌تری تدوین شوند، در مقام تطبیق نیز دقت، ژرف‌نگری، توجه و مهارت بیشتری را می‌طلبند. این همان معنای ارتباط و تعامل میان ذهنیت اصولی و ذهنیت فقهی است. این دو ذهنیت، در تمام مراحل و مراتب خود، همواره در یک سطح و در تعامل با یکدیگر قرار دارند؛ زیرا دقتی که در تدوین نظریه‌های اصولی به کار گرفته می‌شود، به‌طور کامل در عرصه تطبیق فقهی نیز انعکاس می‌یابد.

البته مقصود از این سخن آن نیست که تطبیق قواعد کلی بر مسائل جزئی در فقه، کاری آسان و بی‌نیاز از اندیشه، تلاش و دقت است. بدیهی است همان‌گونه که مجتهد برای تدوین نظریه‌های کلی اصولی و استخراج قواعد مشترک، سالیان دراز به پژوهش، تفکر عمیق و کوشش علمی نیاز دارد، در مقام تطبیق آن قواعد بر مسائل جزئی نیز ناگزیر است همه جوانب مسئله، ویژگی‌های مورد، قرائن و شواهد خارجی و شرایط مربوط به هر موضوع را با نهایت دقت بررسی کند.



مقصود آن است که ذهنیت نظری اصولی و ذهنیت کاربردی فقهی، در سراسر تاریخ و در همه مراتب، پیوندی جدایی ناپذیر دارند. هرگاه ذهنیت اصولی به مرتبه‌ای بالاتر از عمق و دقت برسد، این تعالی به‌طور کامل در ذهنیت فقهی نیز منعکس می‌شود و در عرصه استنباط و تطبیق، دقت و ژرف‌اندیشی بیشتری را اقتضا می‌کند.

البته هدف از بیان مطلب نخست، یادآوری و تأکید بر نکات زیر است:

یکم: حرکت علمی و اجتهادی، و رشد و تعمیق آن در هر عصر، که از قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) سرچشمه می‌گیرد، به روشنی بیانگر اصالت، استقلال و توانایی مسلمانان در عرصه قانون‌گذاری و سامان‌دهی امور مادی، معنوی، اجتماعی، فردی، فرهنگی و اخلاقی است.

دوم: شریعت اسلام، تنها راهکار جامع و کارآمد برای حل مشکلات بزرگ و پیچیده انسان در همه عرصه‌های زندگی است.

سوم: بستن باب این حرکت عظیم اجتهادی، یا کاستن از ارزش و جایگاه آن، در حقیقت خاموش ساختن چراغ جاودانه قرآن و سنت، یا دست‌کم کم‌رنگ کردن نقش و منزلت آن دو است.

اما هدف از بیان مطلب دوم نیز این است که روشن شود سخنی که گاه بر زبان برخی جاری می‌شود، مبنی بر اینکه «فلان عالم، اصولی است نه فقیه» یا «فقیه است نه اصولی»، سخنی عامیانه، دور از واقعیت و ناشی از ناآگاهی نسبت به ماهیت قواعد علم اصول، حدود و کارکرد آن‌ها، و نقش اساسی آن‌ها در فرایند اجتهاد و استنباط فقهی است.

چنان‌که روشن شد، رابطه میان علم اصول و علم فقه، رابطه‌ای ذاتی و تفکیک‌ناپذیر است؛ از این‌رو، در هیچ مرتبه‌ای نمی‌توان این دو را از یکدیگر جدا دانست. فقیه، در همان حال، اصولی توانمند است و اصولی نیز، هم‌زمان، فقیهی چیره‌دست و برجسته است.

جایگاه ارزشمند حوزه علمیه نجف

پس از این مقدمه، باید گفت: حوزه علمیه نجف اشرف، در شهر امیرالمؤمنین علی (ع)، که دروازه شهر علم پیامبر اکرم (ص) است، یکی از بزرگ‌ترین و نامدارترین مراکز علمی و اسلامی در عرصه نهضت اجتهادی در فقه و اصول – برگرفته از قرآن و سنت – و از مهم‌ترین مؤسسات علمی و دینی مکتب امامیه به شمار می‌آید.

از دامان این حوزه بزرگ و پرافتخار، از روزگار شیخ الطائفه، شیخ طوسی (ره) تا روزگار ماه هزاران فقیه برجسته، مجتهد بزرگ، شخصیت ممتاز علمی و استاد پرورش یافته‌اند. این عالمان بزرگ، در



طول بیش از ده قرن، با قلم‌های پربرکت، درس‌های گران‌بها، آثار ارزشمند و گسترش فرهنگ دینی، خدمات عظیمی به اسلام و مذهب اهل بیت (ع) کرده‌اند.

آنان، با وجود همه سختی‌ها، فشارها و دشواری‌هایی که در طول این قرون بر آنان گذشته است، همواره با شجاعت و استقامت، در دشوارترین شرایط به خدمت دین و مذهب ادامه داده‌اند؛ زیرا عظمت هدف، همه دشواری‌ها را در برابر خود ناچیز می‌سازد. از همین رهگذر، امروز جامعه شیعه جایگاهی والا در جهان یافته و در کشورهای مختلف دارای حضور و صدایی اثرگذار است؛ در حالی که در قرون گذشته، پیروان این مذهب غالباً در شرایط تقیه زندگی می‌کردند. بی‌تردید، این تحول بزرگ، نتیجه تلاش پیوسته و خستگی‌ناپذیر عالمان بزرگ شیعه در طول این قرون است.

نقشه برجسته استاد ما آیت‌الله العظمی خویی

در میان برجسته‌ترین فقها و مجتهدان سده اخیر، مشهورترین، داناترین و ممتازترین آنان، سید الطائفه، استاد بزرگ ما، حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خویی (ره) است. ایشان همگام با حرکت علمی و روند تکامل و شکوفایی اندیشه در حوزه بزرگ نجف، پرچم این حوزه را برافراشته نگاه داشت و با آثار ارزشمند، تحقیقات ژرف و تدریس در عرصه‌های گوناگون دانش، همچون اصول، فقه، تفسیر و رجال، بر غنای علمی آن افزود.

ایشان به ویژه در دو دانش اصول و فقه، به ژرف‌نگری و وسعت علمی کم‌نظیری دست یافت، مبانی نظری و روش‌های کاربردی این دو علم را استحکام بخشید، آن‌ها را بر پایه‌هایی نو، استوار و متین بنا نهاد و افق‌های تازه‌ای را در این دو دانش گشود و در این عرصه نوآوری‌های چشمگیری از خود بر جای گذاشت.

بدین‌سان، به جایگاه رهبری علمی حوزه دست یافت و افتخار استادی فقها و مجتهدان حوزه‌های علمیه و مراکز بزرگ دینی را از آن خود ساخت.

مرحوم امام خویی، سالیان متمادی، درس خارج فقه و اصول را برای جمع فراوانی از فضلاء شایسته و توانمند - که شمار آنان کمتر از چهارصد تا پنج صد نفر نبود - تدریس کرد. درس‌های ایشان در حوزه علمیه، به نوآوری، تحقیق، موشکافی، ژرف‌نگری و گستردگی مباحث شهرت داشت. پژوهش‌های علمی او از استحکام استدلال، احاطه کامل بر آرای دانشمندان، تحلیل و نقد علمی دیدگاه‌ها، همراه با بیانی شیوا، استدلالی متین و نثری فصیح برخوردار بود.



از این رو، وی بر هم‌عصران خود، از میان استادان و عالمان بزرگ حوزه، برتری یافت و توانست بیشترین شمار طلاب و فضلاء مستعد را به درس خود جذب کند. مجلس درس او، از پررونق‌ترین، پرجمعیت‌ترین و فراگیرترین حلقه‌های درسی حوزه به شمار می‌رفت و به‌راستی محور حرکت علمی حوزه بود؛ همانند خورشیدی که بیش از نیم قرن، پیوسته پرتوهای نور خود را بر فضای علمی حوزه می‌افشاند.

از همین رو، شایسته و سزاوار، عنوان «زعیم حوزه علمیه بزرگ نجف اشرف» را به دست آورد. امام خوئی (ره)، تدریس درس خارج اصول را در حالی آغاز کرد که هنوز بیش از بیست‌وپنج سال از عمر شریفش نگذشته بود. ایشان هفت دوره کامل اصول را تدریس کرد و دوره هشتم را نیز آغاز نمود، هرچند به پایان نرساند. در پایان هر دوره، صدها تن از عالمان، استادان و شخصیت‌های برجسته حوزه از مکتب علمی او فارغ‌التحصیل می‌شدند.

ایشان همچنین یک دوره تقریباً کامل درس خارج فقه را بر اساس قرآن و سنت تدریس کرد و تنها بخش اندکی از ابواب فقه باقی ماند. افزون بر آن، یک بار دیگر به‌طور مستقل درس خارج «کتاب الصلاه» و نیز «کتاب الطهاره» را تدریس نمود و همچنین دو دوره کامل درس خارج مکاسب شیخ انصاری را ارائه کرد؛ افتخاری که در طول ده قرن گذشته، هیچ‌یک از عالمان امامیه بدان دست نیافته بودند.

راز موفقیت بزرگ و توفیق الهی امام خوئی

راز این موفقیت عظیم و جایگاه ممتاز علمی استاد بزرگوار، حضرت امام خوئی، را می‌توان در چند عامل اساسی خلاصه کرد:

نخست: استعداد و نبوغ ذاتی ایشان؛ استعدادی که نقش بسزایی در تدوین نظریه‌های کلی و تنظیم قواعد علم اصول، با نهایت دقت، عمق و جامعیت داشت و همچنین در تطبیق این قواعد بر مسائل فقهی، با دقت بیشتر، ژرف‌اندیشی عمیق‌تر و گستره‌ای وسیع‌تر، تأثیر آشکاری بر جای گذاشت.

دوم: توانایی فوق‌العاده علمی ایشان در تحلیل مسائل پیچیده و نظریه‌های دشوار اصولی و فقهی و عرضه آن‌ها با بیانی روان، نظم‌ی استوار و ترتیبی سنجیده.

به برکت این توان علمی ممتاز، استعداد سرشار و ذهن خلاق ایشان در دو دانش اصول و فقه، دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی نو پدید آمد که پیش از او هیچ‌کس بدان‌ها دست نیافته بود؛ چنان‌که پیش‌تر نیز به برخی از آن‌ها اشاره شد.



از همین‌رو، شاگرد نابغه ایشان، شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر (ره)، می‌گفت:

«جایگاه علمی و نظری استاد بزرگوار، امام خوئی، در مقام ثبوت، بسیار فراتر و استوارتر از آن چیزی است که در مقام اثبات و بیان آشکار می‌شود؛ و این حقیقت، برای هر پژوهشگری که شایستگی بحث علمی با ایشان را داشته باشد، به‌روشنی آشکار خواهد شد.»

آن شهید بزرگوار، در مقاله‌ای که درباره عمق رابطه خود با استادش نگاشته، نیز می‌نویسد:

«رابطه من با سید و استاد و تکیه‌گاهم، حضرت آیت‌الله العظمی امام خوئی - دام ظلّه الوارف - شریف‌ترین، پاک‌ترین و مقدس‌ترین رابطه زندگی من است. استادی که در حوزه او نور دانش را دیدم و شیرینی معرفت را از دست او چشیدم. بی‌گمان، پس از ایمان، بزرگ‌ترین نعمتی که خداوند به انسان عطا می‌کند، علم است؛ و اگر من بهره‌ای از این نعمت بردم، همه آن را مرهون او هستم. من جز میوه‌ای از درخت وجود پربرکت او و فرزندی از فرزندان معنوی او نیستم.»

سوم: درس‌های ایشان به تحقیق، موشکافی و تحلیل عمیق مسائل علمی و نظریه‌های کلی، آن‌گونه که شایسته آن‌ها بود، امتیاز داشت. وی مباحث را بر پایه مبانی استوار و اصولی متقن عرضه می‌کرد و از نظر حسن تقریر، قدرت بیان، استحکام استدلال، فصاحت، بلاغت، نظم منطقی، شیوه‌ای جذاب و نثری ادیبانه، جایگاهی ممتاز داشت.

ایشان چنان بر مطالب و نظریه‌های علمی احاطه داشت که هیچ مسئله‌ای، هر اندازه پیچیده، زمام اندیشه او را از دستش خارج نمی‌کرد. قدرت تحلیل، حل و تبیین دشوارترین مسائل را با ساده‌ترین بیان دارا بود، و این خود، گواه تسلط کامل او بر مباحث علمی، هرچند بسیار پیچیده و دشوار، به شمار می‌رفت.

مجموع این ویژگی‌ها، استعدادهای ذاتی و امتیازات ممتاز، عامل اصلی موفقیت چشمگیر و برتری ایشان بر دیگر استادان و دانشمندان هم‌عصرش بود. همین خصوصیات سبب شد که درس او از پربرونق‌ترین، پرجمعیت‌ترین و پربارترین درس‌های حوزه باشد؛ به گونه‌ای که کمتر کسی در مجلس درس او حاضر می‌شد، که هدف او بهره‌گیری علمی نباشد. از این‌رو، می‌توان گفت نزدیک به نود درصد حاضران درس او، تقریرات درس را می‌نوشتند.

در نتیجه، در طول دوران زعامت علمی ایشان بر حوزه مبارک نجف، صدها استاد و مدرس حوزه‌های علمیه در سراسر جهان اسلام و ده‌ها مجتهد بزرگ در مکتب علمی او تربیت شدند و گروهی



از آنان در روزگار ما، بر کرسی مرجعیت حوزه‌های بزرگ نجف اشرف، قم مقدس و مشهد مقدس تکیه زده‌اند.

کمالات نفسانی و فضایل اخلاقی امام خوئی

استاد بزرگوار، حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی (ره)، افزون بر استعدادهای علمی و توانایی‌های کم‌نظیر فکری، از فضایل اخلاقی، ملکات پسندیده، کمالات والای انسانی و توانمندی‌های روحی و معنوی برجسته‌ای نیز برخوردار بود. همین ویژگی‌ها سبب شده بود که بر نفس خویش و بر تمایلات طبیعی و خواهش‌های نفسانی، که گاه انسان را به بیراهه می‌کشاند، تسلط کامل داشته باشد. هنگامی که این ملکات فاضله و توانایی‌های روحی در وجود انسان تحقق یابد، او را به سوی راه درست دین هدایت می‌کند، پیمودن مسیر قرب الهی و ایمان را برایش هموار می‌سازد، موانع و آفات راه را از میان برمی‌دارد و مبارزه با هواهای نفسانی، گرایش‌های طبیعی و خواهش‌های شهوانی را آسان می‌کند؛ بلکه انسان را به مرحله‌ای می‌رساند که این مبارزه، خود با سرشت دینی و گرایش ایمانی او هماهنگ می‌شود و گویی دینداری به طبیعت دوم او تبدیل می‌گردد.

از همین رو، آن بزرگوار در گفتار خود همواره راستگو بود، به وعده‌هایش وفادار می‌ماند، در همه اعمال خویش تنها رضای خداوند متعال را می‌جست و با نهایت اخلاص عمل می‌کرد. همواره با خواسته‌های نفسانی خود مخالفت می‌ورزید، در اخلاق و معاشرت، نهایت فروتنی را داشت و هیچ‌گاه گرد تکبر، خودبزرگ‌بینی و نخوت بر دامان شخصیت کریم او ننشست. ریاست و مرجعیت نیز هرگز در روحیه و رفتار او اثری از غرور و خودخواهی بر جای نگذاشت.

هرگاه در میان شاگردان خود حضور می‌یافت، همچون یکی از آنان بود؛ حقیقت را از هر کس که می‌شنید، با کمال فروتنی می‌پذیرفت و تنها در پی کشف حق بود. در رفتار و معاشرت، بسیار مؤدب و خوش خلق بود، اهل علم و فضل را احترام می‌گذاشت، هر کس را در جایگاه شایسته خود می‌نشاند و هیچ‌گاه از کسی نکوهش یا تحقیر نمی‌کرد.

من، در طول بیش از سی و پنج سالی که افتخار ملازمت ایشان را داشتیم، هرگز نشنیدم درباره کسی سخنی بگویم که در شأن او نباشد؛ حتی اگر آن شخص نسبت به ایشان موضعی خصمانه و دشمنانه داشت. برعکس، هرگاه نام کسی را بر زبان می‌آورد، از او به نیکی یاد می‌کرد.



من چنین روحیه بزرگ، بردبار و شکیبایی را در هیچ شخص دیگری ندیده‌ام. این ویژگی، جز از آن رو نبود که آن بزرگوار، جان خویش را با ایمان و دینداری پرورش داده، آن را با تقوای الهی، اخلاص در عمل، فضایل اخلاقی، ملکات عالی انسانی و روحیه‌ای سرشار از صبر و استقامت آراسته بود.

به اعتقاد راسخ من، پاکی روح، صفای باطن، اخلاص در همه کارهای مادی و معنوی، ایمان استوار به خداوند متعال، همراه با اخلاق نیکو و صفات پسندیده، از مهم‌ترین عوامل و اسبابی بود که خداوند متعال به برکت آن‌ها این موفقیت عظیم و توفیق کم‌نظیر را به ایشان ارزانی داشت.

رنج‌ها و سختی‌های امام خوئی در دوران رژیم بعث

پس از رحلت مرجع عالی‌قدر، امام سید محسن حکیم (ره)، آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی عهده‌دار منصب مرجعیت اعلای شیعه در نجف اشرف شد. از همان زمان، دوران دشوار رنج‌ها و فشارهای ایشان از سوی زمامداران رژیم بعث آغاز گردید.

رژیم حاکم، از همان نخستین روزهای استقرار خود، با بهانه‌های گوناگون و اتهام‌های مختلف، حوزه علمیه را پیوسته تحت فشار و تعرض قرار داده بود. این سیاست سرکوب، در اواخر دوران حیات امام حکیم به اوج خود رسید؛ به گونه‌ای که آن مرجع بزرگ را در منزلش تحت مراقبت شدید قرار داد و مردم را از دیدار ایشان بازداشت. تنها حضرت امام خوئی بود که هفته‌ای یکبار اجازه می‌یافت به دیدار ایشان برود.

پس از رحلت امام حکیم، فشارها و اقدامات سرکوبگرانه رژیم علیه حوزه علمیه و شخص آیت‌الله خوئی شدت بیشتری یافت. این فشارها، به‌ویژه در دوران جنگ، به نهایت خود رسید و با قتل، زندان، تبعید و آوارگی بسیاری از فضلاء حوزه همراه شد؛ تا آنجا که از حوزه علمیه، جز بنیادهای اصلی و سرمایه‌های معنوی آن، چیز چندانی باقی نماند.

هدف شوم رژیم از همه این اقدامات، نابودی کامل حوزه علمیه بود؛ اما هرگز نتوانست به این هدف دست یابد و این ناکامی، دو علت اساسی داشت.

نخست: عنایت و لطف خداوند متعال، برکت صاحب این بارگاه مقدس، امیرالمؤمنین (ع)، و توجهات حضرت ولی‌عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

دوم: صبر، استقامت و بردباری استاد بزرگوار، آیت‌الله خوئی (ره).

ایشان همه فشارها و آزارهای رژیم را با شکیبایی تحمل کرد. گاه با اعدام گروهی از یاران نزدیکش روبه‌رو می‌شد و گاه شاهد فشار بر فضلاء حوزه از طریق قتل، زندان، تبعید و اخراج اجباری بود. با



وجود همه این سختی‌ها و ابزارهای سرکوب، همچون کوهی استوار ایستادگی کرد تا موجودیت این حوزه مبارک حفظ شود.

هدف رژیم از این فشارها آن بود که ایشان یا سخنی علیه حکومت بر زبان آورد یا در تأیید آن اظهار نظر کند؛ زیرا در هر دو صورت، رژیم به مقصود خود می‌رسید. اگر ایشان به مخالفت آشکار برمی‌خاست، آن را بهانه‌ای برای نابودی کامل حوزه قرار می‌داد؛ و اگر از حکومت حمایت می‌کرد، اعتبار معنوی و جایگاه دینی حوزه، که در وجود آیت‌الله خوئی تجلی یافته بود، آسیب می‌دید و از میان می‌رفت.

این، همواره روش و سیره عالمان بزرگ شیعه بوده است. آنان برای حفظ موجودیت حوزه‌های علمیه، جایگاه دینی، هیبت، استقلال و نقش علمی و فرهنگی آن‌ها، از جان خویش مایه می‌گذاشتند؛ به‌ویژه در روزگارانی که حکومت‌های ستمگر با انواع فشارها و تعرض‌ها، استقلال حوزه را در عرصه‌های اقتصادی، آموزشی و دینی تهدید می‌کردند؛ زیرا حفظ حوزه علمیه، در حقیقت حفظ کیان مذهب است.

پس از سقوط رژیم بعث، حوزه علمیه به تدریج نشاط و پویایی خود را باز یافت و روزبه‌روز بر توان علمی آن افزوده شد؛ تا آنجا که با شرایط پیش‌بینی‌نشده‌ای روبه‌رو گردید. امید ما به خداوند متعال آن است که این دشواری‌ها نیز به سلامت سپری شود و حوزه علمیه، به تدریج، نشاط و شکوفایی کامل خود را بازیابد.

از این‌رو، وظیفه شرعی علما، استادان، فضلاء حوزه و طلاب علوم دینی آن است که با اهتمامی جدی به تحصیل، تحقیق و تلاش علمی، همه توان خود را در راه اعتلای حوزه علمیه به کار گیرند تا این مرکز بزرگ علمی بتواند جایگاه ممتاز، رسالت مستمر، شکوفایی روزافزون و منزلت شایسته خود را، در پرتو مبانی اصیل دینی و اسلامی، بیش از پیش حفظ و تقویت کند.



بخش دوم- ابتکارات آیت‌الله العظمی خوئی (قده) در پژوهش‌های اصولی و فقهی^۱

حوزه علمی نجف اشرف در طلیعه حوزاتی است که جنبش علمی در آن شکوفایی یافته و با تربیت دانشمندان بزرگ و فعالیت‌های فکری خود، شهرت به سزایی کسب کرده است. نجف شهر نبوغ‌ها و شهر تاریخ است و از زمان شیخ الطائفه طوسی (ره) تا عصر حاضر، هزاران تن از دانشمندان

۱. این قسمت از نوشته آیت‌الله فیاض را سال‌ها قبل از این تاریخ ترجمه کرده بودم و در مجله ذیل نشر شده بود: سراج، نشریه مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان، سال اول، شماره ۳ و ۴، بهار و تابستان ۱۳۷۴ ش، ص ۱۱۹ الی ۱۲۶.

در آن زمان متن عربی این قسمت در منبع ذیل نشر شده بود: مجله النور، نشریه ماهانه دفتر فرهنگ و تبلیغات مؤسسه خیریه امام خوئی در لندن، شماره ۲۷ تاریخ ۱۴۱۴/۲ ه برابر با ۱۹۹۳/۸ م.

در مقدمه این ترجمه در مجله سراج نگاشته بودم:

آیت‌الله العظمی حاج شیخ محمداسحاق فیاض در سال ۱۳۵۱ ه ق متولد شده و پس از اتمام مراحل مقدماتی تحصیل، در سال ۱۳۶۹ ه ق به نجف اشرف مهاجرت کرده و در نزد استادان بزرگ حوزه علمی نجف به تحصیل علوم دینی پرداخته است.

آیت‌الله فیاض یکی از شاگردان مبرز حضرت آیت‌الله العظمی خوئی (قده) است که با استعداد سرشار و نبوغ فکری، در تمام درس‌ها و کنفرانس‌های علمی آن مرحوم حضور یافته و در طول سی‌وپنج سال تا آخرین لحظات حیات ایشان، ملازم و همراه وی بوده و در هیئت استفتای ایشان نیز عضویت داشته است.

آیت‌الله فیاض، به اعتراف همه صاحب‌نظران و اهل فضل، از مجتهدین مسلم جامعه اسلامی و فعلاً از استادان بزرگ درس‌های خارج فقه و اصول در حوزه علمی نجف اشرف می‌باشند. آثار و تألیفات علمی ایشان در مسائل فقهی و اصولی، بسیار زیاد و قابل توجه بوده، اما اکثر آن‌ها تاکنون به زیور چاپ آراسته نشده است. از آثار چاپ شده ایشان کتاب «محاضرات فی اصول الفقه» در پنج جلد و کتاب «الاراضی» در یک جلد، شهرت به سزایی داشته و از منابع مهم درس‌های خارج در حوزات علمی شمرده می‌شود.

آنچه می‌خوانید یکی از مقالات آیت‌الله فیاض است که ابتکارات و نظریات جدید حضرت آیت‌الله العظمی خوئی (قده) را در قلمرو مسائل اصولی و فقهی به‌طور بسیار فشرده و خلاصه، مورد بررسی قرار داده است که خود از تسلط وی بر همه مبانی و نظریات اصولی و فتاوی‌های فقهی حکایت می‌کند.

البته این مقاله آن‌چنان موجز و فشرده است که فهمیدن متن عربی و ترجمه فارسی آن برای غیر اهل فن، شاید مشکل و سنگین باشد و از همین رو شایسته بود که توضیحاتی به صورت پلورقی اضافه گردد؛ اما در این صورت این مقاله تبدیل به یک رساله می‌شد که فرصت بیشتری می‌طلبید و امیدواریم که در آینده این مامول جامعه عمل بپوشد.

هدف ما در این ترجمه آن است که به مناسبت سالگرد رحلت ملکوتی حضرت آیت‌الله العظمی خوئی (قده) هم از مقام شامخ آن مرجع بزرگ جهان اسلام تجلیل کرده باشیم و هم با اثر یکی از بزرگان جامعه خود که مایه افتخار حوزه‌های علمیه است آشنا شویم. به امید این که بتوانیم در آینده مقالات و آثار دیگر ایشان را نیز معرفی نماییم.



بزرگ و رهبران فقه اسلامی و پیشوایان اصول و حدیث و تفسیر در دامن همین حوزه تربیت شده و از همین شهر ظهور کرده‌اند که در رأس آنان مرجع بزرگ دینی جهان اسلام و زعیم الطائفه، سیدنا الاستاذ الاعظم حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم موسوی خوئی (قدس سره الشریف) است.

او به حق مرد دانش، تاریخ و اندیشه و مجسمه بلامنازع عدالت و استقامت و پایداری بود. قداستی بزرگ داشت و روحیه بلند همراه با ملکات فاضله و صفات حمیده و توانایی‌های ذاتی کم‌نظیر. در عمل خود، مخلص، جدی و با پشتکار بود. تندبادهای حادثه و عواطف و احساسات نمی‌توانست او را ذره‌ای به چپ و راست حرکت دهد و مشکلات و دشواری‌های زندگی هم هرچند بزرگ و سنگین، نمی‌توانست کمترین تزلزل در روحیه او ایجاد کند.

از صفای روح و ورع و تقوای ایشان این است که هیچ‌گاه ذهنش را جز به محاسبه خویشتن در پیشگاه خداوند متعال، مشغول نمی‌ساخت و هرگز به آنچه در حشش از این‌طرف و آن طرف گفته شده یا می‌شد، اهتمام نمی‌ورزید. من تقریباً سی و پنج سال با او همراه بودم؛ اما هرگز ندیدم و نشنیدم که نسبت به کسی جسارت و گستاخی یا عیب‌جویی کند و این نیست جز دلیل بر علو روح و مقام بلند پرهیزکاری ایشان.

اما در مورد افکار و آرای ایشان باید گفت که وی ژرفای اندیشه را با ذوق سلیم و دقت نظر و زیبایی بیان و رسایی گفتار یکجا در خود جمع کرد بود و دارای موهبت با شکوه الهی و توانایی عالی علمی بود. در عصر ایشان جنبش طوفنده علمی پدید آمد و افکار و آرای بلند علمی مطرح گردید که او خود قطب و محور این حرکت شمرده می‌شد و بسیار ژرف‌اندیش بود و به خوبی می‌دانست که با مسائل دشوار و قواعد پیچیده - از نظر تئوری و تطبیق - چگونه برخورد کند و ابعاد مختلف آن را چگونه بررسی نماید؟ مهارت علمی و نبوغ فکری ایشان از اینجا آشکار می‌شود که مسائل بسیار دشوار و مبهم و پیچیده را به بهترین شکل، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌داد و با سرعت عجیبی به نکات و رموز و اسرار آن انتقال می‌یافت و ابعاد مختلف آن را بررسی می‌کرد و بدین ترتیب راه حل دقیق و جواب متقن و متینی را با شیوه جذاب و رسا و با بیان جالب و بلند و ذوق سلیم ادبی ارائه می‌داد. او بر همه مسائل از هر نوع و با هر درجه‌ای از پیچیدگی تسلط داشت. از منبر بلند او چشمه دانش سرازیر می‌گشت و از معدن وجود او آب علم می‌جوشید و عطر معرفت به مشام می‌رسید.

آن مرحوم در بحث و جدل نیز دست بالایی داشت، توانایی عالی و مهارت هنرمندانه خود را در این زمینه به اثبات رسانده بود، درکی خوب داشت و مسائل را از جوانب مختلف مثبت و منفی آن مورد بررسی قرار می‌داد و می‌دانست از کجا وارد و از کجا خارج شود و چگونه آن را بر خصم رد کند؛



لذا هر زمان که مسئله‌ای برایشان برگردانده می‌شد، آن را با اسلوب دیگر بر خود خصم برمی‌گرداند و این از ذهنیت نقاد و قدرت علمی او حکایت می‌کرد و این که ایشان از نیروی علمی و ذکاوت سرشار برخوردار بود.

لذا شایسته است که در حق ایشان گفته شود که مقام ثبوت وی قوی‌تر و بلندتر از مقام اثباتش بود. البته علو مقام اثبات ایشان، امروز همچون آفتاب برای همه واضح و آشکار است و بهترین دلیل روشن بر این ادعا، حضور انبوه علما و فضلا در جلسات درس و کنفرانس ایشان در حوزه بزرگ نجف اشرف و اشتیاق آنان برای حضور در این بحث‌ها و استفاده از افکار ایشان است و از همین رو جمع کثیری از رجال فضل و دانشمندان برجسته و رهبران اندیشه و شخصیت‌های مبتکر، به دست مبارک ایشان تربیت شده‌اند و همین‌ها هستند که امروز در حوزات علمیة سراسر جهان اسلام، زمام تدریس و پژوهش‌های سطح عالی در فقه و اصول را به دست دارند و همه بحث‌های آنان پیرامون افکار ارزشمند و آرای دقیق و نظریات عمیق اصولی و فقهی ایشان می‌چرخد گو این که اندیشه‌های ایشان از نظر تئوری و تطبیق، محور تمام این حرکت‌ها و پژوهش‌های علمی را تشکیل می‌دهد و این ثمره عظیم و دستاورد بزرگ، افتخاری است که تنها نصیب ایشان شده است.

شخصیت بزرگ ایشان در این حد هم متوقف نمی‌گردد بلکه ایشان با گام‌های بلندی به جلو حرکت کرد و وارد میدان ابتکار گردید و در این رابطه نظریات جدید و اندیشه‌های نو و شایسته‌ای را در بحث‌های اصولی و فقهی ابداع نمود که به عنوان مثال مجموعه‌ای از این ابداعات و ابتکارات را در دو قلمرو فوق از نظر کمی و کیفی بیان می‌کنم.

موارد ابتکار آیت‌الله خوئی^(ه) در بحث‌های اصولی

مورد اول - نظریه تعهد در مسئله وضع

مسئله وضع از زمان پیدایش انسان بر روی کره زمین تاکنون، از مهم‌ترین مسائل اجتماعی در هر جامعه عقلایی است زیرا انسان از زمان پیدایش خود، نیاز داشت که از پدیده زبان و لغت به عنوان یک وسیله برای تفاهم با دیگران و ابراز و انتقال مقاصد خود به آنان، استفاده کند و از آنجا که زندگی انسان در معرض تحول و تکامل بوده و در طول قرون و اعصار، در جوانب مختلف خود، عمق و توسعه یافته است، به‌طور وسیعی پدیده زبان هم باید تحول و تکامل و توسعه یابد زیرا این دو (زبان و زندگی انسان) رابطه تنگاتنگ متقابل دارند.



حضرت آیت‌الله خوئی^(قدس) چون دیدند که وضع در پرتو تفسیر مشهور، با موقعیت و اهمیت این مسئله در نزد عقلا، هماهنگی و همخوانی ندارد، تئوری جدیدی را مطرح کردند که از نظر کمی و کیفی تکامل یافته‌تر است و آن تئوری تعهد است که به عنوان یک نظریه عقلایی با موقعیت این مسئله تناسب دارد و نسبت به نظریات دیگر از امتیازات ذیل برخوردار است:

اول: وضع در پرتو این تئوری عبارت است از تلازم بین لفظ خاص و معنای مخصوص؛ تلازمی که دلالت را محقق می‌گرداند بر اساس یک قضیه شرطیه‌ای که عقلا در هر جامعه‌ای در طول تاریخ به آن متعهد می‌شوند. دو طرف این قضیه شرطیه نطق به لفظ و قصد تفهیم معنی است و بر این اساس وجود داعی و انگیزه دیگر برای نطق - جز قصد تفهیم - نیز منتفی می‌گردد.

دوم: دلالت حاصل از وضع بر اساس این نظریه، یک دلالت تصدیقی عقلایی است و نه یک دلالت تصویری محض، زیرا لفظ بعد از تعهد مذکور، به‌طور تصدیقی کشف می‌کند از قصد تفهیم معنی توسط متکلم اما دلالت تصویری بین لفظ و معنی، مستند به وضع با این معنی نیست بلکه نتیجه و محصول انس ذهنی بین آن دو است.

سوم: در پرتو این نظریه، هر استعمال کننده لفظ، خود در حقیقت واضع آن لفظ است چون وضع عبارت است از تعهد هر استعمال کننده به این که آن لفظ را به کار نبرد مگر در هنگام اراده تفهیم معنای خاص و این نوع تعهد قائم به شخص متعهد است. پس هر شخص استعمال کننده، متعهد و واضع آن لفظ خواهد بود.

مورد دوم - نظریه ابراز در مسئله انشاء:

چون تفسیر مشهور درباره انشاء یعنی «ایجاد معنی توسط لفظ» به نظر ایشان ناقص و ناتمام بود، نظریه جدیدی را مطرح کرد که با موقعیت مسئله و اهمیت آن در نزد عقلا و آثار اجتماعی آن تناسب داشته باشد. این نظریه جدید عبارت است از نظریه ابراز یعنی انشاء عبارت است از: «ابراز یک امر اعتباری نفسانی با یک مبرز (ابراز کننده) قولی یا فعلی». فرق نظریه ابراز با نظریه ایجاد این است که ابراز مدلول تصدیقی لفظ اما ایجاد مدلول تصویری آن است.

آثار مهم مترتب بر این نظریه بدین شرح است:

اول - بر اساس این نظریه، مدلول اوامر و نواهی عبارت است از ابراز امر اعتباری نفسانی نه وجوب و حرمت زیرا حاکم به وجود و حرمت در موارد آن دو، عقل است چون با وجود این ملاک که از مولا



به عنوان مولویت صادر شده و قرینه‌ای بر ترخیص هم وجود ندارد، عقل حکم به وجوب یا حرمت می‌کند.

دوم- طبق این نظریه می‌توان به امکان شرط متأخر، نیز ملتزم شد؛ زیرا حکم شرعی در پرتو این نظریه، یک امر اعتباری است نه یک واقعیت عینی که ماسوای آن اعتبار، واقعیت دیگری هم داشته باشد. بنابراین هیچ مانعی وجود ندارد که حکم شرعی، مشروط به شرط متأخر، اعتبار شود همانسان که گاهی مشروط به شرط مقارن اعتبار می‌شود.

سوم- بین احکام شرعی فی نفس‌ها هیچ‌گونه تضادی نیست چون این احکام امور اعتباری هستند و واقعیتی ندارند تا بین آن‌ها تضاد تصور شود. بلی در مرحله ملاک، بین ملاکات احکام و همچنین در مرحله امتثال آن‌ها می‌توان تضاد را تصویر نمود اما در مرحله جعل، قابل تصور نیست.

چهارم- مقتضای این نظریه این است که لازم نیست مُبرز، حتماً لفظ یا صیغه خاصی باشد و اگر در مواردی هم چنین باشد نیازمند دلیل خاصی است و گر نه مقتضای قاعده این است که اگر مُبرز اشاره یا فعل باشد هم کفایت می‌کند، اما مقتضای نظریه مشهور این است که مُبرز باید لفظ باشد و کفایت غیر لفظ نیازمند دلیل است که اگر دلیلی همچون سیره و امثال آن بر کفایت وجود داشت، غیر لفظ هم کفایت می‌کند و الا نه.

مورد سوم- نظریه تخصیص در مسئله وضع حروف

مرحوم آیت‌الله خوئی^(ع) پس از بررسی و نقد علمی و عینی سایر نظریات در معنای حرفی، نظریه تخصیص را ابداع کردند. معنای تخصیص این است که حروف وضع شده‌اند برای دلالت بر اراده تفهیم تخصیص مفاهیم اسمی و تضييق آن‌ها. (حرف برای این وضع شده که حصه‌ها و افراد خاص و معینی از مفهوم کلی اسم را تفهیم کند و متکلم با به کار بردن حروف، دایره معنای اسمی را تضييق کرده و حصه خاصی از آن کلی را برای مخاطب القاء و تفهیم می‌کند. م)

امتیاز این نظریه بر سایر نظریات در این مسئله این است که مدلول و مفهوم حروف در پرتو این نظریه یک مدلول تصدیقی است و نه یک مدلول تصویری، در حالی که مطابق نظریات دیگر مدلول حروف فقط تصویری است و از همین رو این نظریه از نتایج تئوری تعهد در وضع بوده و ارتباط محکمی با آن پیدا می‌کند.



مورد چهارم - نظریه عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه به طور مطلق

برخلاف نظریه مشهور که معتقد به جریان استصحاب در شبهات حکمیه به طور مطلق است، ایشان استصحاب را در شبهه حکمیه هر چند جزئی هم باشد جاری نمی دانند. ایشان بدان جهت به این نظریه گرائیدند که نکته دقیقی را در این رابطه مورد توجه قرار دادند و آن این که استصحاب در شبهات حکمیه با استصحاب عدم سعه جعل در تعارض است و از جهت این تعارض سقوط می کند و از همین جا است که این نظریه، مسیر تاریخ استصحاب در شبهات حکمیه را تغییر داد و آثار بزرگ آن در همه ابواب فقه جریان دارد.

مورد پنجم - نظریه تعارض در مسئله واجبات ضمنی

در مواردی که مکلف نتواند بین دو واجب ضمنی جمع کند، مشهور، قواعد باب تراحم را تطبیق می دهد؛ اما ایشان^(۶) این نظریه را نقد کرده و نظریه تعارض را در این موارد ارائه دادند و نکته اش هم این است که امر اول با سقوط متعلقش، به طور جزم ساقط شده است. پس اگر دلیلی بر جعل امر دیگر وجود داشته باشد - همچون باب نماز - باید دید اگر متعلق آن معین بود، بحثی ندارد و گرنه بین فاقد این جزء یا آن جزء مردد خواهد بود که در این صورت به طور طبیعی بین اطلاق دو دلیل هر دو جزء تعارض واقع می شود.

مورد ششم - زیاد کردن اقسام استصحاب

ایشان^(۷) در مورد اقسام استصحاب کلی که مشهور آن را به سه قسم منحصر کرده اند، قسم چهارمی را نیز ابداع کردند که دارای آثار عملی در ابواب فقه است.

مورد هفتم - مسئله شهرت فتوایی

معروف بین دانشمندان علم اصول این است که اگر در مسئله ای، شهرت فتوایی برخلاف یک روایت معتبری که در دسترس فقها هم بوده است، قائم شود، کاشف از این خواهد بود که آن روایت، حجیت نداشته و از قلمرو اعتبار خارج است و برعکس اگر آن شهرت در آن مسئله، مستند به روایت ضعیفی باشد، کاشف از این خواهد بود که آن روایت، حجیت داشته و از معصوم^(۸) صادر شده است. علمای اصول در طول تاریخ بر اساس این نظریه به استنباط پرداخته و آن را در مسائل فقهی تطبیق داده اند؛ ولی سیدنا الاستاذ^(۹) بر اساس نبوغ فکری خود، نظریه جدیدی را ارائه داد که فراگیرتر و عمیق تر و دقیق تر است. این نظریه مبتنی بر دو نقطه است که نقطه اول به منزله منع کبری و دوم به مثابه منع صغری است:



نقطه اول: آن شهرت فتوایی که بتواند نقاط ضعف روایتی را جبران کند و یا نقاط قوت روایت دیگری را بشکند و از بین ببرد، شهرت فتوایی فقهای متقدمین است، یعنی کسانی که عصر آنان به عصر اصحاب ائمه^(ع) و حاملان حدیث نزدیک بوده است، نه شهرت فتوایی فقهای متأخرین. چون شهرت فتوایی بین متأخرین، ارزشی ندارد ولی از طرف دیگر ما هیچ راهی نداریم که بتوانیم احراز کنیم اعراض قدما را از روایتی در یک مسئله با فرض صحت آن روایت و یا استناد آنان را به روایتی با فرض ضعف آن روایت، چون تنها راه احراز چنین اعراض یا استناد، مراجعه به کتاب‌های آنان است و این مقتضی است که می‌باید هر یک از آنان کتاب استدلالی در فقه داشته باشند و دست به دست هم به ما رسیده باشد در حالی که فرض بر این است که چنین کتابی از آنان وجود نداشته و یا به دست ما نرسیده است. بنابراین نظریه مشهور هیچ اصل و پایه‌ای ندارد.

نقطه دوم: شهرت فتوایی نمی‌تواند بنفسه حجت باشد. نهایت امر این است که شهرت اگر مستند به روایتی باشد، کشف می‌کند از ظن به صدور آن و اگر مخالف آن باشد کشف می‌کند از ظن به عدم صدور آن، ولی واضح است که حجیت اخبار منوط به ظن به صدور آنها نیست، بلکه حجیت، منوط به حصول وثوق و اطمینان نوعی است و حتی ظن شخصی به عدم صدور با آن وثوق نوعی منافات ندارد. این نظریه با نظریه مشهور، اختلاف جوهری و اساسی دارد و آثار مهمی در استنباط و تطبیق مسائل در ابواب فقه بر آن مترتب می‌شود.

مورد هشتم - مسئله اطلاق

سیدنا الاستاذ^(قدس) در این مسئله تئوری خاصی را پی‌ریزی کردند که «اطلاق» را داخل در مدلول لفظ نمی‌دانند؛ زیرا حاکم به اطلاق عقل است به کمک مقدمات حکمت و بلکه می‌توان گفت اطلاق در نهایت مدلول همان مقدمات است. بنابراین، اطلاق از باب لفظ و کلام نیست تا کتاب یا سنت محسوب شود، بلکه یک دلالتی است ناشی از سکوت متکلم در مقام بیان.

بر این تئوری امور ذیل مترتب می‌گردد:

اول - روایت مخالف اطلاق کتاب، مشمول آن ادله‌ای نیست که می‌گوید: مخالف کتاب، زخرف یا باطل است زیرا عنوان مخالف بر این روایت منطبق نمی‌شود، چون اطلاق مدلول لفظی نیست تا مخالف آن، مخالف کتاب محسوب شود، بلکه فقط مخالف حکم عقل است.

دوم - دو روایت متعارضی که یکی از آن دو موافق اطلاق کتاب و دیگری مخالف آن است، مشمول آن دلیلی نیست که می‌گوید روایت موافق با کتاب بر روایت مخالف با آن ترجیح دارد؛ زیرا این نکته



را دریافتی که اطلاق کتاب جزء خود کتاب نیست. پس موافق با اطلاق کتاب هم موافق کتاب حساب نمی‌شود تا مشمول آن دلیل واقع شود.

سوم- اگر تعارض بین دو روایت به خاطر اطلاق آن‌ها باشد، نمی‌توان به مرجحات باب تعارض رجوع کرد و بلکه می‌توان گفت باب تعارض در این مورد اصلاً موضوعیت ندارد؛ زیرا روایات ترجیح در باب تعارض در جایی است که بین دو مدلول لفظی دو روایت تعارض وجود داشته باشد؛ اما اگر بین دو مدلول لفظی تعارض نباشد و فقط بین دو اطلاق تعارض باشد، تعارض دو روایت صدق نمی‌کند تا به مرجحات باب تعارض مراجعه شود؛ لذا در این مورد هر دو اطلاق به خاطر تعارض، سقوط می‌کند و مرجع همان عموم است اگر وجود داشته باشد و الا به اصل عملی باید رجوع شود.

مورد نهم - مسئله استصحاب

علمای اصول چنین گفته‌اند که اگر حجیت استصحاب بر اساس روایات باشد، استصحاب یک اصل عملی خواهد بود ولی سیدنا الاستاذ^(قده) نظریه دیگری را مطرح کردند مبنی بر این که استصحاب - هر چند حجیت آن مبتنی بر روایات هم باشد - یک اماره است نه اصل عملی. نهایت امر این که اماریت استصحاب در طول امارات دیگر است و نه در عرض آن‌ها؛ لذا همه امارات دیگر بر آن مقدم می‌باشند. نکته دقیق مورد نظر ایشان در این نظریه این است که مفاد ادله حجیت استصحاب، «تعبد به بقای یقین سابق در ظرف شک» است نه «تعبد به عمل به شک در ظرف شک» و بین این دو تعبیر فرق است، چون اولی یک تعبیر عرفی است از موقعیت و جایگاه استصحاب به عنوان یک اماره و دومی یک تعبیر عرفی است از جایگاه آن به عنوان یک اصل عملی.

اما این که استصحاب، ضعیف‌ترین امارات است، بدان جهت است که تعبد به بقای یقین سابق در ظرف شک یک تعبد عملی است نه تعبد حکایی.

مورد دهم - مثبتات امارات و اصول

معروف نزد علمای اصول این است که مثبتات امارات - بدون فرق بین انواع اماره - حجت است، اما مثبتات اصول حجیت ندارد. ولی سیدنا الاستاذ^(قده) به تحلیل این مسئله پرداخته با این بیان که این تفکیک بین امارات و اصول نمی‌تواند یک ادعای گزاف باشد، بلکه مبتنی بر این نکته است که امارات چون ناظر به واقع هستند و از واقع حکایت دارند، پس همان‌طور که از مدلولات مطابقی خود حکایت دارند، از مدلولات التزامی خود نیز حکایت دارند، چون بین دو نوع مدلولات، در مقام ثبوت و اثبات



ملازمه وجود دارد؛ اما اصول عملی چون ناظر به واقع نیستند. پس در ظاهر فقط مدلولات مطابقی خود را اثبات می‌کنند، نه لوازم خود را.

بر اساس تحلیل فوق روشن می‌گردد که حجیت مثبتات امارات از لوازم اماریت آن‌ها نیست، بلکه از لوازم حکائیت آن‌ها از واقع است؛ بنابراین باید بین انواع امارات هم فرق گذاشته شود؛ زیرا آن اماراتی که لسان آن‌ها لسان حکایت از واقع و نظر به آن است، مثبتات آن‌ها حجت است. اما آن اماراتی که چنین نیست از قبیل: استصحاب و قاعده فراغ و قاعده تجاوز و اصالت صحت و امثال آن‌ها، مثبتات آن‌ها حجت نداشته و در این قسمت با اصول عملی فرقی ندارند. پس امارات با اصول از این جهت (اماریت و اصلیت) نمی‌توانند با هم تمایزی داشته باشند.

مورد یازدهم - اصولیت مسئله

سیدنا الاستاذ^(قه) در این مسئله، نظریه‌ای را پایه‌گذاری کردند مبتنی بر این که اصولیت هر مسئله‌ای بستگی دارد به وجود اختلاف و اظهار نظر در آن. پس اگر مسئله‌ای در نزد همه آن چنان مسلم و واضح باشد که زمینه هیچ‌گونه اظهار نظر در آن نباشد، آن مسئله اصولی نیست؛ زیرا علم اصول بدان جهت وضع شده که تئوری‌های عمومی را بررسی نموده و قواعد مشترک را در چارچوب مجاز برای اعمال نظر و رأی و مطابق با شرایط عامه تفکر فقهی، استخراج و تعیین نماید؛ لذا اصول جنبه نظری و تئوریک دارد؛ اما فقه جنبه عملی و تطبیقی دارد و نسبت اصول به فقه مانند نسبت منطق است به سایر علوم.

بر این اساس ایشان^(ع) بیان کردند که مسئله حجیت ظواهر از مسائل علم اصول نیست و همچنین مسئله اصالت طهارت در شبهات حکمیه، زیرا هر دو از مسائل واضح و مسلم در نزد همگان است و مجالی برای اظهار نظر در آن‌ها نیست. پس ضابطه اصولی بودن مسئله بر آن‌ها منطبق نیست.

مورد دوازدهم - مسئله مفهوم وصف

ایشان^(ع) معتقد بودند که قید در قضیه، دلالت بر مفهوم دارد، ولی نه به معنای دلالت آن بر انتفای حکم در صورت انتفای قید، بل بدین معنی است که قید دلالت می‌کند بر این که موضوع حکم در قضیه، آن طبیعی علی نحو الاطلاق نیست، بلکه حصه خاصی از آن، موضوع حکم است، به این دلیل که اگر این دلالت وجود نداشته باشد، آن قید، لغو محض خواهد بود. پس نظریه ایشان در این مسئله حد متوسط بین قول به مفهوم قید و قول به عدم آن است که آثاری در مسائل فقهی نیز بر آن مترتب می‌گردد.



موارد ابتکار آیت الله خوئی^(قده) در بحث‌های فقهی

مورد اول

اگر مکلف بعد از نماز شک کند که قبل از نماز غسل جنابت کرده است یا نه، مشهور می‌گویند که وظیفه او اجرای قاعده فراغ است نسبت به نماز گذشته و استصحاب بقای جنابت است نسبت به نماز آینده، ولی سیدنا الاستاذ^(قده) در این مورد نکته دیگری را متوجه شدند که فراگیرتر و دقیق‌تر است و آن این که اگر مکلف بعد از نماز، محدث به حدث اصغر شود، او علم اجمالی پیدا خواهد کرد به این که یا نماز قبلی او باطل است یا برای نماز بعدی وضو واجب است و همین‌طور علم اجمالی خواهد داشت به این که یا قاعده فراغ در نماز قبلی باطل است یا استصحاب بقای جنابت باطل است، چون جریان هر دو با هم امکان ندارد؛ زیرا مستلزم مخالفت قطعیه عملیه می‌شود.

بنابراین اگر شک در داخل وقت است، باید نماز قبلی را اعاده و برای نماز بعدی وضو و غسل به جا آورد و اگر در خارج وقت است، نسبت به نماز بعدی، وظیفه او جمع بین وضو و غسل است اما نسبت به قضای نماز گذشته، چون به اعتبار این که قضا با امر جدید است و او در اصل وجوب آن شک دارد، وظیفه او رجوع به اصالت برائت است، چون علم اجمالی به وجوب وضو برای نماز بعدی و یا وجوب قضای نماز قبلی، منجز نیست؛ زیرا شرایط تنجیز یعنی تعارض اصول در اطراف آن، فراهم نیست بدان جهت که یکی از دو طرف علم اجمالی یعنی وجوب وضو، مورد قاعده اشتغال است چه علم اجمالی باشد و یا نباشد، پس مانعی نیست که در طرف دیگر، اصل مؤمن یعنی اصالت برائت جریان یابد چون معارضی ندارد.

مورد دوم - آغاز ماه قمری

سیدنا الاستاذ^(قده) در این مورد نظریه‌ای داشتند مبتنی بر این که ماه قمری، نسبت به همه مناطق، آغاز و ابتدای واحدی دارد و امکان ندارد که حلول ماه قمری یک امر نسبی باشد یعنی هر شهر یا منطقه‌ای، ماه قمری خاصی داشته باشد، زیرا بسیار اشتباه است که ما ماه را با نسبی بودن طلوع خورشید قیاس کنیم چون زمین به حکم این که کروی است و به اطراف خود نیز می‌چرخد، به‌ناچار اجزا و قسمت‌های آن به تدریج و بالنسبه رویاروی خورشید قرار می‌گیرند، یعنی خورشید برای این بخش از زمین قبل از آن بخش دیگر طلوع می‌کند، پس طلوع خورشید نسبی است. اما ماه قمری با خروج قمر (ماه) از محاق یعنی از بین خورشید و زمین، آغاز می‌شود و این یک پدیده کیهانی مشخصی است که بیانگر موقعیت جرم ماه در کنار جرم خورشید و زمین است و در بخش‌های مختلف زمین تفاوتی پیدا نمی‌کند.



پس فرض نسبیت در اینجا راه ندارد و این قول بی‌معنی است که بگوییم ماه قمری نسبت به این بخش از زمین در شب پنجشنبه و نسبت به آن بخش دیگر شب جمعه ظاهر می‌شود. پس نتیجه این که امکان ندارد حلول ماه قمری یک امر نسبی باشد و با اختلاف افق‌ها، همچون طلوع خورشید، اختلاف پیدا کند بلکه این یک پدیده مشخص و معین کیهانی است چون محاق عبارت است از «واقع شدن ماه بین دو جرم خورشید و زمین به گونه‌ای که از دید همه اهل زمین پنهان بماند» و امکان ندارد که چنین امری نسبی باشد، پس خروج آن از محاق هم نمی‌تواند نسبی باشد.

البته مخفی نیست که اثبات این نظریه با طریقه مذکور از ابتکارات سیدنا الاستاذ^(قده) است، اما اصل این نظریه در میان جمعی دیگر از فقها نیز مطرح و مورد قبول بوده است. نهایت امر این که استناد آن‌ها در این نظریه یا به روایات بوده و یا به این که زمین مسطح است نه کروی.

مورد سوم - ضمان نسبی در خمس

این مورد، جایی است که اگر کسی مالی را برای تجارت بخرد و سپس قیمت آن بالا برود، در آن زیاده خمس واجب است. اما اگر تخمیس را به تأخیر اندازد تا موقعی که قیمت آن مال، کاهش پیدا کند، معروف و مشهور، ضمان خمس است یعنی این شخص، خمس آن زیاده را ضامن است. ولی استاد^(قده) در این مورد نظر دیگری دارد که مبتنی بر نکته دقیقی است و آن این که این شخص، بالنسبه ضامن است چون نقص و کاهش قیمت، بر مال مشترک بین مالک و امام^(ع) وارد شده است. پس به‌طور طبیعی این نقص نسبی خواهد بود؛ یعنی اگر فرض کنیم که نه دهم این مال از مالک و یک دهم آن از امام^(ع) بوده، نقص بر مجموع این مال بالنسبه وارد می‌شود نه تنها بر خصوص زیاده. بنابراین هر مقداری که کم شده، نه دهم آن بر مالک و یک دهم آن بر امام^(ع) محسوب می‌شود.

بدین ترتیب می‌بینیم که این نظریه با نظریه مشهور اختلاف کیفی دارد.

مورد چهارم - عدم تعلق خمس در زیاده هبه یا حیازت یا احیاء

اگر شخصی مالی را از طریق هبه یا حیازت یا احیاء مالک شود، مشهور بین فقها این است که بین آن مال و مالی که از طریق خرید مالک شده، هیچ فرقی وجود ندارد و خمس به آن مقدار زیاده در هر دو مورد تعلق نمی‌گیرد مگر این که آن مال را با یک زیاده بفروشد.

ولی ایشان^(قده) بین این دو مورد فرق قائل شدند بر اساس این نکته دقیق که اگر او با هبه یا حیازت مالک شود در واقع مالک آن مال شده در برابر آنچه مالیت دارد اما مشخص به حد خاصی نیست و در این صورت اگر آن مال را بفروشد، عنوان زیاده بر سرمایه صدق نمی‌کند تا در آن خمس واجب



شود؛ ولی اگر آن مال را از طریق خرید مالک شده باشد، اصل سرمایه او معلوم است. پس اگر به مبلغ بیشتر و زیادتر از سرمایه بفروشد، در آن زائد خمس تعلق می گیرد.

مورد پنجم - مسئله ارث

مشهور این است که اولاد برادر ابوینی یا ابی، اگر در ذکورت و انوئت اختلاف داشته باشند، ارث را با تفاوت و تفاضل بین خود تقسیم خواهند کرد یعنی برای مذکرها دو برابر مؤنثها خواهد بود.

ولی ایشان^(قده) در این مورد نظریه جدیدی دارند و آن این که ترکه بین آن‌ها به‌طور مساوی تقسیم می‌شود. نکته‌اش هم این است که تقسیم با تفاوت و تفاضل فقط در مورد اولاد و برادران و خواهران ابی یا ابوینی وارد شده و تعدی دادن آن به اولاد برادران و خواهران نیاز به قرینه دارد و هیچ قرینه داخلی یا خارجی هم وجود ندارد و اصل حکم هم برخلاف قاعده است؛ زیرا مقتضای قاعده، تقسیم حصه پدر بین اولاد به‌طور مساوی است و تفاضل و برتری ذکور بر اناث نیازمند دلیل و مؤننه زائدی است که وجود ندارد.

از همین قبیل است عمو و عمه و دایی و خاله؛ زیرا مشهور این است که اگر همه آن‌ها ابوینی یا ابی باشند باید ترکه با تفاضل تقسیم شود ولی استاد^(قده) به دلیل نکته فوق به تساوی فتوا دادند.

ضابطه کلی این که در هر موردی که امر به تقسیم ترکه شده، مقتضای قاعده تقسیم به‌طور مساوی است، اما تقسیم با تفاضل و اعتبار ذکورت یا انوئت، نیازمند قرینه و مؤننه زائد است.

ما در باب ارث از مقتضای این قاعده خارج شده‌ایم نسبت به طبقه اول یعنی کسانی که از میت به‌طور مستقیم ارث می‌برند، مانند فرزندان و پدران و مادران و همچنین نسبت به برادران و خواهران و اجداد و جدات در طبقه دوم اگر همه ابوینی یا ابی باشند؛ زیرا در این دو مورد دلیل صریح از کتاب و سنت داریم. اما اگر افراد مذکور در طبقه دوم تنها مادری باشند باز هم تقسیم به‌طور مساوی خواهد بود چون به علاوه این که مقتضای قاعده است، منصوص نیز است.

اما در مورد اولاد برادران و خواهران ابوینی یا ابی در طبقه دوم یا عموها و عمه‌ها و دایی‌ها و خاله‌ها، در طبقه سوم، ترکه بین آن‌ها به تساوی تقسیم می‌شود هرچند در ذکورت و انوئت با هم اختلاف داشته باشند. این نظریه آثار مهم و بزرگی در طبقات ارث دارد.

پیام به مناسبت ارتحال آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض

بسم الله الرحمن الرحيم

انا لله وانا اليه راجعون

با تأسف و اندوه تمام، امروز دُرُ یتیم نجف و گوهر بی‌همتای فقاہت و اجتهاد آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض را از دست دادیم.

آیت‌الله فیاض خورشید فروزان منظومه مرجعیت معاصر شیعه و کوهی از دانش و معرفت دینی و ستون استوار و محکم حوزه هزارساله «مکتب نجف» بود که حداقل بیش از ۵۰ سال تدریس در سطح عالی و پژوهش در همه رشته‌های علوم دینی مخصوصاً فقه و اصول فقه و تربیت صدها شاگرد دانشمند، بخشی از کارنامه علمی او بود.

او که در دامن مکتب نجف رشد کرده و از خرمن پربر معارف آن، دانش آموخته و ۶۵ سال پیش و در سنین جوانی، به مرحله «اجتهاد» گام گذاشته و علی‌رغم حسادت کوته‌بینان تنگ‌نظر، «نور چشم» زعیم حوزه یعنی استاد خود آیت‌الله خویی شده بود، سرانجام با مجاهدت طولانی و خستگی‌ناپذیر علمی، دین خود به نجف را ادا کرده و این مکتب را پربرتر ساخت و به تاج افتخار علمی آن تبدیل شد و امروز بعد از ۹۶ سال عمر پربرکت، به ابدیت پیوست.

در کنار ده‌ها کتاب علمی، دایره المعارف ۱۵ جلدی المباحث الاصولیه و دوره ۱۰ جلدی تعالیک مبسوطه در فقه و دوره ۵ جلدی محاضرات فی اصول الفقه نشان‌دهنده پهنای و ژرفای دانش آن بزرگ‌مرد است. قلم رسا و بیان شیوا و ابتکار و خلاقیت علمی و ورود به مباحث و مسایل مستحدثه و فتوای نواندیشانه از ویژگی‌های بارز او بود.

این جانب افتخار داشتیم که سه اثر ایشان در مورد مسائل مستحدثه فقهی: ۱- جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ۲- ۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری، ۳- مسائل طبی از نگاه فقه اسلامی را به زبان فارسی ترجمه کنم. این چند کتاب نشان می‌دهد که آیت‌الله فیاض نسبت به مسایل جدید و نیازهای امروزی جامعه با چه دیدی ژرف و نوگرایانه می‌اندیشید و شجاعانه و تابوشکنانه فتوا می‌داد.

رحلت غم‌انگیز این مجتهد دُرذانه دهقان‌زاده و اسوه تقوا، پارسایی، فضیلت و معرفت را به حوزات علمیه، مراجع عالیقدر تقلید، مسلمانان جهان و مردم افغانستان و مخصوصاً به فرزند ارشد ایشان برادر گران قدرم شیخ محمود فیاض و خانواده معظم و همه شاگردان، دوستان و مقلدان آن مرحوم تسلیت می‌گوییم و برای روح بزرگ او رحمت واسعه الهی و آرامش جاویدانه در ملکوت اعلا و برای همه بازماندگان، پاداش و شکیبایی می‌طلبیم.

سرور دانش

۱۴۰۵/۳/۱۴

