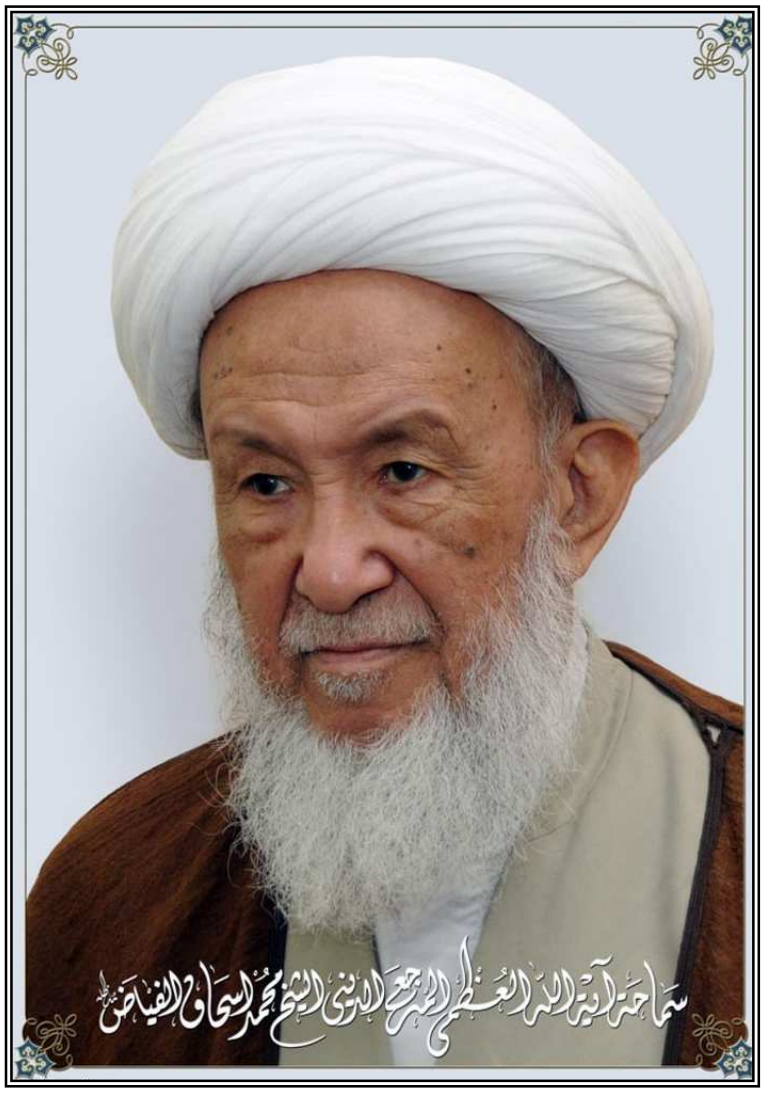
نگین شهر مودّت

ویژه‌نامه کنگره نکوداشت مقام علمی

حضرت آیت الله العظمی فیاض (دام ظله)

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۲


بسم الله الرحمن الرحيم



ویژه نامه کنگره نکوداشت مقام علمی

حضرت آیت الله العظمی فیاض (دام ظله)

شناسه

نگین شهر مودّت

ویژه‌نامه کنگره نکوداشت

مقام علمی حضرت آیت اللّه العظمی فیاض (دام ظله)

http://www.al-fayadh.com

دبیر علمی:	دکتر محمدعلی جویا
	حجت الاسلام عبدالله جعفری
	دکتر محمد زکی
با همکاری:	محمد موسی حلیمی یکاولنگی
	محمد مفید
	عوضعلی اعتمادی
	نهضت الله عظیمی
صفحه‌آرا:	+۹۸ ۹۱۲۵۵۳۲۸۱۶
	Azimi2816@gmail.com
چاپ:	اسد ۱۳۹۳ خورشیدی
محل چاپ:	کابل
ناشر:	ستاد برگزاری کنگره
تیراژ:	۳۰۰۰ نسخه
مرکز پخش	کابل، دفتر کنگره

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴

فهرست مطالب

مقدمه ۷

زندگینامه آیت الله العظمی فیاض از سه نگاه

۱. نگاهی به زادگاه علامه فیاض ۱۳
زندگینامه آیت علم و فضیلت شیخ محمداسحاق فیاض ۳۷
آیت الله فیاضی که من شناختم ٦۲

مقالات بازتاب اندیشه‌ها؛ مقالاتی در تبیین مبانی فکری حضرت آیت الله العظمی فیاض

الگوی شرعی بانکداری بدون ربا از دیدگاه آیت الله فیاض ۷۳
اصلاح بانک ربوی یا پیشنهاد جایگزین جهت رهایی از آن ۱۳۰
مبانی حق قضاوت زنان از دیدگاه آیت الله العظمی فیاض(دام ظله) ۱۵۸
حکومت اسلامی از دیدگاه آیت الله العظمی فیاض(دام ظله) ۲۱۳
مکتب نجف از ملا محمد کاظم هروی تا علامه محمد اسحاق فیاض غزنوی ۲٤۱
مبانی اندیشه سیاسی آیت الله فیاض ۲۵۰
آیت الله العظمی فیاض فقیه فرزانه و میراث دار سلف صالح (اشاراتی به برخی از ابعاد علمی
آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض(دام ظله)) ۲۵٦
آراء جدید آیت الله فیاض ۲٦٦
در مورد زنان با تاکید بر نفقه و اشتغال زن ۲٦٦
حقوق خانواده در فقه اسلامی ۲۸۹
(با رویکرد به دیدگاه‌های حضرت آیت الله العظمی فیاض مدظله) ۲۸۹
نهاد فقاهت و مرجعیت «از شیخ طوسی تا آیت الله فیاض» ۳۱۵
آیت الله العظمی فیاض و سنت علمی مکتب نجف ۳۵۹

مصاحبه‌ها

گفتگو با علامه سید کمال حیدری..... ۳۷۲
مصاحبه با حجت الاسلام سید علی اکبر حائری..... ٤٠٦
از مدرسین درس خارج در حوزه علمیه نجف اشرف..... ٤٠٦
مصاحبه با حضرت آیت الله صالحی مدرس..... ٤٢٢
مصاحبه با آیت الله محمد علی فاضلی سنگ تخت..... ٤٣٠
مصاحبه با آیت الله امینی دام ظله..... ٤٣٤
مصاحبه با آیت الله محمد مهدی مزاری..... ٤٣٨
مصاحبه تلویزیونی آیت الله شیخ محمد آصف محسنی پیرامون شخصیت علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض (مدظله العالی)..... ٤٥٩
مصاحبه با حضرت آیت الله واعظزاده بهسودی..... ٤٦٨
مصاحبه با استاد عرفانی..... ٤٧٠
مصاحبه با آیت الله صادقی پروانی..... ٤٧٧
مصاحبه با حجت الاسلام و المسلمین حاج آقای عظیمی..... ٤٧٩
رئیس ستاد برگزاری کنگره بزرگداشت..... ٤٧٩
مصاحبه با حجت الاسلام والمسلمین آقای واعظی..... ٤٨٨
مصاحبه با حاجی برهانی لومانی..... ٤٩٠

گزارش‌ها

گزارش همایش بزرگداشت از مقام علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض در هرات باستان..... ٤٩٨
گزارش از پیش نشست کنگره در دانشگاه ابن سینا..... ٥٠١
در آینه تصاویر..... ٥١٠

مقدمه

عذر تقصیر

فکر برگزاری کنگره‌ای به پاسداشت مقام علمی آیت الله العظمی فیاض اولین بار بیش از یک سال پیش از سوی حجت الاسلام عظیمی مطرح شد. به صورت طبیعی اولین پرسش این بود که این کار چه ضرورتی دارد، سخنهای بسیاری در توجیه این کار مطرح شد امّا آنچه در نهایت دوستان را قانع کرد چند مسئله بود؛

نخستین ضرورت، بازخوانی وضعیت حوزه‌های علمیه شیعه در کل، و افغانستان به صورت خاص بود. درست است که این کنگره تجلیل از یک شخصیت فقهی تراز اول است، امّا به همان میزان بر رسی وضعیت علمی ـ آموزشی و تربیتی حوزه‌های علمیه نیز هست. ضرورت این بازخوانی از آنجا مضاعف می‌شود که ما اکنون بعد از گذار از مراحل پر پیچ و خم، در آغاز یک راه جدید هستیم. هرچه آگاهانه‌تر در این راه گام برداریم، از آفتها بیشتر در امان خواهیم بود. حوزه تمدنی که اکنون افغانستان نامیده می‌شود، در گذشته شاهد طلوع ستاره‌های درخشانی در سپهر علم و معرفت بوده و اکنون دیر زمانی است که دیگر آن درخشش گذشته را ندارد. بازخوانی وضعیت گذشته تنها به منظور نبش قبر نیست، بلکه بازیابی نقاط ضعف و قوتی است که اگر فرصتی برای تأمل پیدا شود، برای راه آینده به کار گرفته شود.

ضرورت دوم، جهت تقریبی مسئله برای کشور بود. این درست است که آیت الله

العظمی فیاض یک فقیه برجسته شیعه است، امّا جدایی مذاهب اسلامی نتیجه فقدان شناخت کافی و دقیق از ظرفیتها، مشترکات و مبانی فقهی یکدیگر است. کنگره نکوداشت از مقام علمی آیت الله فیاض فرصتی را به وجود می‌آورد که فقه شیعه را از زبان یکی از اصیل‌ترین و برجسته‌ترین فقهاء شیعه معرّفی و به دیدگاه‌های عالمان برجسته برادران اهل سنّت مان گوش فرا دهیم. ما را باور بر این است که علاوه بر خدا، قرآن، پیامبر و بسیار مشترکات دینی دیگر، آنچه آدمی زاد با هر رنگ و نژاد و فرهنگ را به هم نزدیک می‌کند عنصر خرد است و شکوفایی خرد جز با گوش دادن و گفتگوی منصفانه امکان ندارد.

ضرورت سوم، معرفی اندیشه‌های ابتکاری، بدیع و راهگشای آیت الله العظمی فیاض به جامعه علمی کشور بود. آیت الله العظمی فیاض تربیت یافته حوزه علمیه سنّتی نجف است و به فقه نیز نگاه سنّتی دارد، از حکومت و شائبه‌های قدرت دور است و با پارسایی و اخلاق، زیست مؤمنانه دارد. این ویژگیها امّا، به هیچ عنوان زمام فکر حرّ و مستقل ایشان را به اسارت نگرفته، نظریاتی را مطرح کرده است که در طول تاریخ بیش از هزار ساله فقه شیعه یا کم سابقه یا بی‌سابقه است. به همین دلیل، برای جامعه علمی کشور جای تأمل و تحقیق در خور دارد.

ضرورت چهارم، تجلیل از مقام علم و معرفت است. کشورما دهه هاست که یا شاهد تجلیل از سلاح بوده است یا شاهد تجلیل از حاملان سلاح، امّا آنچه مهجور مانده است علم و دانش است. ما تردید نداریم که برخی از شخصیت‌هایی که در این سالها مورد تجلیل قرار گرفته‌اند بالاترین ارزش‌ها را داشته و دارند و والاترین و به یاد ماندنی‌ترین خدمات را انجام داده‌اند؛ برخی از آنها در مسیر خدمت به دین، ایمان، سعادت و بهروزی مردم جان عزیزشان را تقدیم کرده‌اند، و تجلیل از آیت الله العظمی فیاض به هیچ وجه به

معنای تنقیص ایشان نبوده، نیست و نخواهد بود. امّا یک واقعیت انکار ناپذیر است و آن اینکه متاع علم و دانش در این سالها خریداری نداشت و بازاری به کسادی بازار دانش نبود. این کنگره به قانون پاداش و تنبیه، بدین معنا و مفهوم خواهد بود که علم نیز دارای ارزش ذاتی و لا یزال است و سعادت افغانستان در گرو رونق بازار این متاع.

بر آنچه گفته شد باید این واقعیت را نیز افزود که تجلیل از شخصت علمی آیت الله فیاض تلنگری به جامعه دینی کشور نیز هست. این درست است که آیت الله فیاض برخی از ناب‌ترین نظریات را در جهت حل تعارض دین با دنیای متجدد ارائه داده است، امّا آیت الله فیاض یک شخص بیشتر نیست که در نهایت نمی‌تواند تضمین کننده بقاء دین در دنیای شدیداً متحول مدرن باشد. اگر جامعه دینی ما دغدغه دینداری صادقانه و مؤمنانه برای هدایت بشریت به سوی ساحل فلاح و رستگاری را دارد باید آستین همّت بالا زند و یک بار دیگر نسبت خود با دنیای جدید را تعریف کند و گره‌های بسیاری را که بر دیانت مؤمنان افتاده است به سر پنجه تحقیق و تفکر باز کنند. آنچه در این مسیر ره توشه به حساب می‌آید انصاف، بر خورداری از روحیه علمی، تیز بینی و در نهایت نگاه رحیمانه به انسانهاست. نباید فراموش کرد که پیامبر ما با بی‌دینان دشمن نبود، بلکه دل در گرو هدایت آنها داشت. از قتل و کشتار خوشحال نمی‌شد، بلکه به نجات انسان‌ها فکر می‌کرد. دلواپس سرنوشت اخروی انسان‌ها بود و در این راه آنقدر تلاش کرد که خداوند نگران از دست رفتن جانش شد. ایمان در دنیای جدید باقی نخواهد ماند اگر به این سیره طلائی پیامبر بر نگردیم و بی‌دینان را دشمن تلّقی کنیم.

این ویژه نامه در فرصت بسیار کم، و با شتاب بسیار تهیه شد، به همین دلیل نه ویراستاری شده و نه بازخوانی دقیق علمی. نه امکانات تایپ و مقابله فراهم بود و نه حتّی همکاری که مصاحبه‌ها را انجام دهد. یارانی که در این وادی پا به پای حقیر، بلکه پیش‌تر

از من گام برداشتند در قدم اول، دوست عزیز و گرامی‌ام آقای عبدالله جعفری بود که اگر نبود جدّیت ایشان این ویژه نامه به همین حد هم نمی‌رسید. سهم دوست عزیز دیگرم جناب آقای زکی نیز کم نبود، مصاحبه‌های کابل را اکثراً جناب ایشان تهیه و در اختیارم گذاشت. در واقع بار اصلی این ویژه نامه را این دو بزرگوار بر عهده داشتند. از یاران دیگری که احیاناً در تهیه و تدوین این ویژه نامه همکاری کرده‌اند و من اسامی شان را به خاطر ندارم، عذرخواهی می‌کنم.

محمد علی جویا
دبیر علمی کنگره نکوداشت مقام علمی
حضرت آیت الله العظمی فیاض (دامه ظله)
اسد ۱۳۹۳

زندگینامه

آیت‌الله‌العظمی فیاض از سه نگاه

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۲

۱. نگاهی به زادگاه علامه فیاض

عبدالواحد تقدسی

۱ـ۱ـ موقعیت جغرافیایی و ساختار طبیعی

شیرداغ از مناطق مهم و سوق الجیشی است که از شرق به «غوغه» و «هیچه» از توابع جاغوریِ ولایت غزنی و قریه «دایبرکه» و «پشی» از توابع مالستانِ ولایت غزنی منتهی می‌شود و از شمال به قریه «پَیِک» و «سیابغل» و ازغرب به قریه «قَلَخ» و «حسینی» و «کندلان» و از جنوب غرب به قریه «بکی» ارزگان خاص و از جنوب به قریه «سراب»، «بکی قلندر» و «خاک ایران» از توابع دای چوپان ولایت زابل (قلات) از شرق به منطقه «پشی» ولایت غزنی، منتهی می‌شود. شیرداغ به شکل یک مثلث سه ولایت ارزگان، زابل وغزنی رابه هم دیگرمرتبط می سازد، که در شمال غرب و غرب آن ولایت ارزگان ودرجنوب آن ولایت زابل قراردارد وخودش جزءمناطق غربی ولایت غزنی است.

شیرداغ مانند بقیه مناطق هزاره نشین افغانستان کوهستانی است و دارای کوه‌های بلند، گونه های مختلف گیاهی، دره‌های باطراوت، چشمه‌های زلال، کشت زارها، چمن‌زارها، تپه‌ها، دامنه‌های سرسبز، اندک درختان مثمر و اغلب غیر مثمر و رودخانه‌های فصلی و دائمی که به نام «آب شیرداغ و سیرو» با آب پشی یک جا شده در منطقه «اُلوم» به آب سنگماشه می‌پیوندد و در نهایت به آب «ارغنداب» سرازیر می گردد و یکی از سرشاخه‌های دریای هلمند یا رود هیرمند را تشکیل داده تا مرز افغانستان و زابل ایران ادامه پیدا کرده، به دریاچه هامون می‌ریزد.

شیرداغ در فصل بهار و تابستان هوای معتدل و خوبی دارد و زمستانها برف زیادی

می‌بارد که در گذشته ارتفاع آن به دو متر می‌رسید ودرکل دارای آب وهوای کوهستانی معتدل است.

۲ـ۱ تقسیمات اداری ووابستگی قومی

شیرداغ ازنگاه قومی واجتماعی یکی از مناطق جاغوری شمرده شده در تشکیلات اداری نیز قبلا جزء جاغوری بوده است ولی در تقسیم بندی جدید و تشکیلات اخیر محمد ظاهرشاه به مالستان ملحق گردید.۱هم اکنون شیرداغ، پشی... حصه دوم ولسوالی مالستان را تشکیل می‌دهند و به ضمیمه حصه اول یکی از ولسوالی‌های پر جمعیت ولایت غزنی است.

شیرداغ یکی از مناطق و شاخه‌های فرعی اقوام جاغوری است. طبق بررسی «شیرداغ قطعه از هزارجات»، «سراج التواریخ» تألیف ملا فیض محمد کاتب هزاره و «تاریخ ملی هزاره»، جاغوری عبارت است از هفت قبیله بزرگ به نام چهار دسته (۱- گری ۲- یزدری ۳- باغچری ۴- آته) و سه دسته(۱-قلندر۲- پشی ۳- شیرداغ)»۲.

شیرداغ نام شخصی است که نسب همه شیرداغی‌ها به او می‌رسد و فرزندان شیرداغ به هفت یا نه طایفه تقسیم می‌شوند که یکی از آن طوایف، طایفه «چوره» است و چوره خود شامل سه دسته فرعی به نام های «ماکه»، «دنیابیگ» و «خدایداد» می‌شود. خدایداد نیز شامل چند شاخه فرعی‌تر می‌گردد که یکی از آن شاخه‌ها قوم «جعفر علی» است و آیت الله العظمی فیاض (دام ظله العالی) از قوم جعفرعلی چوره شیرداغ می‌باشد.

مردم شیرداغ شیعه دوازده امامی هستند وازمجتهد اعلم ودارای شرایط تقلید می‌کنند. زبان آنان فارسی دری است که آن را به لهجه هزارگی به کار می برند.

۳ـ۱ شیرداغ وپدیدهٔ مهاجرت:

یکی از پدیده‌های مثبت و سرنوشت ساز تاریخ بشریت، پدیده مهاجرت است که به دلایل گوناگون انجام می‌شود و انگیزه‌های متفاوت دارد مانند حفظ جان، عرض، ناموس،

۱ – عوضعلی اعتمادی، شیرداغ قطعه از هزارجات، ص۲.
۲ – همان، ص ۲۳.

حفظ دین و... چنانکه این آیه مبارکه انسان‌ها را به مهاجرت تشویق می‌کند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ قالُوا فيمَ كُنْتُمْ قالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفينَ فِي الْأَرْضِ قالُوا أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فيها فَأُولئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ ساءَتْ مَصيراً﴾ (نساء/۹۷).

مردم شیرداغ نیز به انگیزه‌های متفاوت و علل مختلف (مانند نا امنی و همجواری با پشتونها و اهل سنت، جنگ‌های قومی و مذهبی، تضادهای درونی، مشکلات اقتصادی و فرهنگی، فقدان آموزش یا ضعف خدمات آموزشی و...) به مناطق همجوار، کشورهای همسایه و نقاط دیگرجهان آواره و مهاجر شده اند. مناطق مانند: ارزگان، خاک ایران، دای چوپان ولایت زابل، جاغوری، دایه، سیاچوبِ دایزنگی، و شهرهای چون غزنی، هرات، کابل، ترکستان و مزارشریف و کشورهای مانند ایران، پاکستان، عراق و....

خانواده های مهاجر شیرداغی درجاغوری که علامه فیاض وپدربزرگوارش از آن دسته هستند درقریه های سیازمین، سنگ ماشه، کوشه دلده، حیدر، مجری،[1] داود، انگوری، حوتقول، دهمرده، بابه و...سکونت داشته اند.[2]

٤ـ١ پیشینه سیاسی شیرداغ

سابقه تاریخی شیرداغ سرنوشت مشابه سایر «هزارجات» را دارد و به صورت مکتوب[3] تنها در عصر

امیر عبدالرحمان خان و قیام هزاره‌ها (۱۲۷۱-۱۳۶۱ ش) حوادث شیرداغ ثبت گردیده و از قیام شیرداغ و رخدادهای آن زمان اشارات گذرا در لابلای کتاب‌های معتبر تاریخ افغانستان دیده می‌شود.[4]

در اواخر نیمه دوم قرن هیجده میلادی (دوازده شمسی) احمد شاه ابدالی حکومت

---

۱ – مهاجری.

۲ – عوضعلی اعتمادی، شیرداغ قطعه از هزارجات، ص۳۳.

۳ – طبق بررسی های به عمل آمده در این تحقیق.

٤ ـ همان، ص ٧٤ (به نقل از کتاب تاریخ ملی هزاره؛ به کتاب‌های سراج التواریخ و هزاره‌ها و هزارستان نیز رجوع شود).

مستقل پشتون‌ها را تاسیس کرد وحکومت‌های محلی کابل، پیشاور، قندهار و هرات را به وجودآورد. حوادث مذکور، کشمکش‌ها و نزاع سیاسی میرها در هزارجات و جنگهای مداوم قومی سبب شد تا اکثریت آن‌ها با حکومت‌های همسایه خویش در کابل، قندهار، هرات... متحد شوند.[1] روندی که آغاز شده بود به نفع هزاره‌ها نبوده و استقلال و هویت این مردم را نشانه گرفته بود. یا کسی به این حوادث هولناک توجه نکرد یا جاه طلبی و اختلاف، قدرت ابتکار را از آنان سلب کردکه به از دست رفتن استقلال هزاره‌ها در عصر عبدالرحمان خان، تصفیه نژادی و مذهبی کامل، نابودی بیش از پنجاه در صد هزاره‌ها، غارت اموال، ضبط زمین واراضی کشاورزی، اعدام مردان و فروش زنان و کودکان به عنوان برده و... انجامید که رنج، اندوه وسنگینی آن حوادث هولناک وآثار و یرانگر و همه جانبه آن ادامه پیدا کرده با عث انزوای تاریخی، ضعف اقتصادی، فرهنگی و ... این مردم گردید. اما خوش فکری، اعتماد به نفس، تشخیص صحیح خادم از خائن، تعامل درست با اقوام ساکن در کشور، تلاش و کوشش شبانه روزی و صادقانه، حق خواهی و حق طلبی این مردم و ... زمینه رشد، پیشرفت و ترقّی آنان را فراهم نموده است[2] واز میان آنان شخصیت های (مانند علامه فیاض وصدها شخصیت برجسته دیگر) بروز کرده اند که افتخار عالم اسلام وجهان تشیع هستند.

۲ـ ولادت

محمد اسحاق فیاض در سال ۱۳۰۹ ش، در منطقه «شیرداغ» در خانواده مومن، پارسا ودوستدار اهل بیت علیهم السلام محمد رضا، از طایفه «جعفرعلی» قوم «چوره» شیرداغ، دیده به جهان گشود.۳

---

۱ ـ همان، ص ۷٦.

۲ – حوادث ورخداد های سال های اخیر به ویژه بعداز دوره خفقان واستبداد به خوبی گواه وشاهدصدق این گفتار است.

۳ – علی مدد شریفی, «مالستان سرزمین حماسه سازان»، بنیاد وحدت، ش۸۹, مرداد ۱۳۷٦، ص۳.

برخی معتقدند وی در سال ۱۳۰۹ ش در قریه «صوبه» جاغوری از توابع ولایت غزنی درمرکز افغانستان که در جنوب کابل و فاصله ۱۲۰ کیلو متری آن واقع شده است متولد شده و دومین فرزند خانواده است.

مرحوم محمد رضا متوفای ۱۳۶۸ ش، یک کشاورز ساده‌ای بود که از راه تلاش وکسب حلال، زندگی خانواده اش را اداره می کرد. اوگرچه ازنظر مالی فقیر بود اما مرد با ایمان و عاشق اهل‌بیت علیهم‌السلام بود و نسبت به خانواده‌اش بسیار مهربان و دلسوز. او هنگام که دروجود فرزندش محمد اسحاق، نشانه‌های نبوغ، تیزهوشی و ذکاوت را دید او را به خواندن درس ملزم کرد. اگرچه آن پدر مهربان نمی‌دانست که در آینده فرزندش از علمای بارز وبرجسته جهان اسلام می‌شود وشایستگی آن را می‌یابد که زعیم حوزه‌های دینی و پیشوای امت اسلامی گردد؛ اما از هنگام ولادت فرزندش در او آثار فضل و بزرگی را مشاهده می کرد و مقام علمی، ورع وتقوا در وی نمایان بود وآشکارا می‌دید که درآینده جایگاه بلندی را به دست آورده، نقش بارزی در ارائه خدمت به دین ومومنان خواهد داشت.۱

۳ـ دوران تحصیل

۱ـ۳ـ تحصیل در مکتب‌خانه‌های سنتی:

محمد اسحاق فیاض در سایه لطف و عطوفت پدر ومادر رشد کرد وبه سن پنج سالگی رسید. پدرش او را به مکتب‌خانه سنتی قریه ـ که وظیفه آموزش را به عهده داشت ـ فرستاد و در روستای خودشان نه مدرسه دولتی وجود داشت و نه مکتب خانه و مدرسه دینی؛ لذا پدر، کودک پنج ساله‌اش را در زمستان‌های سرد، به دوش خود گذاشته، راه‌های پست، بلند و پر برف را می‌پیمود تا به ده مجاور به مکتب خانه سنتی و ملا امام مسجد قریه برساند. صبح‌ها می‌رفت و بعد از ظهرها با کودکش به خانه بر می گشت و امیدوار بود که فرزندش

---

۱ – نبذة مختصرة من حیاة الشیخ الفیاض، ص ۱۳– ؛ www.kateb-hazara.net/Archiv-۱۲-Ejtemai.htm
سایت کاتب هزاره، زندگینامه آیت الله فیاض، ترجمه اسدالله جعفری؛ www.mashal.org



علم و دانش فراگیرد و از چشمه‌های علم و معرفت و اخلاق توشه بردارد و روح تشنه‌اش سیرآب شده و با حبّ اهل‌بیت علیهم‌السلام عجین گردد. ۱

محمد اسحاق این گونه با عشق به دانش و اهل‌بیت علیهم‌السلام رشد می‌کرد و مصمم‌تر از همیشه درس‌های حوزه را در مدارس دینی (همان گونه که نیت پدر بود) ادامه داد. او خواندن نوشتن و آموزش ابتدایی را در مکتب‌خانه سنتی فراگرفت. سواد فارسی، قرآن و مقدمات علوم را درآن جا آموخت.۲

۲ـ۳ مدرسه دینی:

الف) تحصیل در مدرسه آخوند بزرگ شیرداغ

مرحوم ملا برات «آخوند بزرگ» , مدیر و پایه گزار حوزه علمیه شرداغ، اولین استادی است که در تکوین شخصیت دینی، علمی، فکری و اخلاقی آیت الله فیاض نقش اساسی و مهم داشته است. شاید یکی از زمینه‌ها و عوامل مهم در تشویق خانواده فیاض برای تحصیل فرزندش، آخوند بزرگ شیرداغ بوده باشد. وجود مدرسه دینی شیرداغ و حضور شخص آخوند بزرگ شیرداغ ملا برات علی رحمه‌الله که اُسوه تقوا، زُهد، پارسایی و نیکوکاری بوده، مهارت فوق العاده در حل و دعواهای حقوقی و آگاهی زیادی به احکام فقهی شیعه و مذاهب اهل سنت داشته اند، شاگردان زیادی نزد آن عالم عامل و جلیل القدر مشغول تحصیل بوده اند؛ باعث می‌شود که محمد اسحاق فیاض به موطن پدری خود بازگردد و مدت تقریبا دو سال (آن طور که افراد سالمند منطقه می‌گویند)۳ از محضر آخوند شیرداغ بهره برده و از کمالات علمی و معنوی وی کسب فیض کند و «علوم مقدماتی را نزد روحانیون محل و از جمله مرحوم آخوند برزگ شیرداغ و آیت الله وحیدی جاغوری فرا

---

۱ – همان، ص۱۳.

۲ – همان، ص۱۳–۱٤؛ زندگینامه آیت الله فیاض؛ www.kateb-hazara.net/Archiv-Ejtemai.htm .

۳ – شخصا این مطلب را از آقای رمضانعلی اختیار – از سالمندان منطقه و از همان قریه محل سکونت آخوند – شنیدم. وی دارای حافظه فوق العاده بوده و با آخوند شیرداغ پیوند فامیلی داشت.

گیرد».۱

ب) تحصیل در مدرسه دینی حوتقول

محمد اسحاق فیاض بعد از تحصیل در مدرسه آخوند بزرگ شیرداغ، در سن پانزده سالگی به مدرسه دینی حوتقول رفت تا در محضر شیخ قربانعلی وحیدی رحمه‌الله استاد و مؤسس مدرسه حوتقول دروس حوزوی خود را تکمیل کند. ایشان در مدرسه شیخ وحیدی که از دانش آموختگان برجسته حوزه علمیه نجف اشرف بود سکنا گزید و باقی مانده کتاب جامع المقدمات و سیوطی فراگرفت.۲

در این مدرسه به علاوه استفاده از محضر شیخ وحیدی ازمدرس شهیر شهید رمضانعلی شریفی نیز بهره برد.۳

٤ـ فوت پدر و هجرت

در خلال سال‌های که محمد اسحاق فیاض نوجوان کوشا و سرگرم تحصیل در مدرسه حوتقول از محضر آقای وحیدی بود، پدر بزرگوار و مهربانش، دار فانی را وداع کرد و فقدان پدر سبب حزن و اندوه زیاد و تألم خاطر وی شد و غم از دست دادن چنین پدری فداکار و مهربان نتوانست وی را از ادامه تحصیل باز دارد. اصرار وی در این راه سبب شد که از مدرسه دینی منطقه رهسپار مشهد مقدس گردد. این اولین گام در تحقق آرزوی رسیدن به حوزه علمیه نجف اشرف بود. در مشهد الرضا علیه‌السلام مدت یک سال در مدرسه (حاج حسن) واقع در بالا خیابان مستقر شد و در آن مدت کوتاه «حاشیه ملا عبدالله» و بخشی از «مطول» را نزد استاد ادیب نیشابوری رحمه‌الله فراگرفت.۴ در سن هیجده سالگی عازم نجف اشرف شد و از محضر علما و مراجع بزرگ حوزه علمیه نجف اشرف بهره مند

---

۱ – علی مدد شریفی, «مالستان سرزمین حماسه سازان»، بنیاد وحدت، ش۸۹, مرداد ۱۳۷٦، ص۲۲ـ۲۱.

۲ – نبذة مختصرة من حیاة الشیخ الفیاض(دام ظله)، ص۱۵– ۱٤.

۳ – عبدالمجید ناصری, زندگینامه آیت الله فیاض.
www.tebyan.net/Hawzah/Scholars_Clerics/TopClerics/۲۰۰۷/۳/٤/۳۷٦٤۲.html

٤ – نبذة مختصرة من حیاة الشیخ الفیاض(دام ظله)، ص۱۵.

گردید و مدت سی وپنج سال از فیض وجود مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی خوئی کسب فیض کرد۱ و از چشمه‌های علوم، بهره های کافی را برد و از علمای برجسته و بزرگ نجف گردید و یکی از مهمترین حلقات تدریس را به دست آورد و مسئولیت مرجعیت دینی و تقلید را عهده دارشد.۲

۵ـ دوره درس‌های خارج

بعد از اینکه شیخ فیاض دوره‌های مقدمات و سطح را فراگرفت، در آوان جوانی شایستگی آن را پیدا کرد که به آخرین درجه آموزشی موسوم به «درس خارج» حضور یابد شیخ فیاض درسن بیست سالگی در جلسه درس خارج حضور یافت و در حلقات درس خارج اساتید متعدد شرکت کرد و سرانجام درسهای بزرگترین ا ستاد خارج امام خوئی را برگزید وپانزده سال به طور جدی و بدون تعطیلی به دروس خارج ایشان حاضر شد و بادقت علمی زیاد مباحث استاد را تقریر کرد۳ وبه مدت سی و پنج سال در خدمت زعیم حوزه علمیه حضرت آیت الله العظمی خوئی بود و از علم، معرفت، تقوا، فضیلت و کمالات معنوی وی بهره مند شد.۴

٦ـ نوشتن تقریرات

شیوه و روش علامه فیاض از آغاز حضور پای درس حارج امام خوئی رحمه‌الله چنین بود که نخست مطالب درس را بر همکلاسی‌های خود تقریر می‌کرد و روز بعد آن تقریرات را می‌نوشت تا اینکه تقریرات دوره پنجم از دوره‌های درس خارج فقه و اصول استاد بزرگوارش را در علم اصول فقه تکمیل کرد و آن تقریرات کتاب معروف «محاضرات» است در ۱۰ جلد که ۵ جلد آن تا کنون به چاپ رسیده است.۵

۱- علی مدد شریفی, «مالستان سرزمین حماسه سازان»، بنیاد وحدت، ش۸۹, مرداد ۱۳۷٦، ص۲۲ـ۲۱.
۲ - نبذة مختصرة من حیاة الشیخ الفیاض(دام ظله)، ص ۲۵-۲۲.
۳ - همان، ص ۳۵-۳٤.
٤ - علی مدد شریفی, «مالستان سرزمین حماسه سازان»، بنیاد وحدت، ش۸۹, مرداد ۱۳۷٦، ص۲۲ـ۲۱.
۵ - نبذة مختصرة من حیاة الشیخ الفیاض(دام ظله)، ص۳۵.

پس از پیوستن به جمع شاگردان مرجع بزرگ خوئی﵀ مورد عنایت وی قرار گرفت و به آینده روشن و درخشان او امیدوار شد. از این رو از میان دهها بلکه صدها شاگرد فاضل خود، قلم و روش علامه فیاض را برگزید و نوشتههایش را به عنوان تقریرات درس خارج اصول به نام محاضرات اجازه چاپ داد. بنا به روایت یکی از شاگردان فاضل امام خوئی علامه فیاض اول متن دست نویس محاضرات را به شهید صدر﵀ ارائه داد که مورد تحسین وی واقع شد و او خود، آن را به مرجع بزرگ آیت الله خوئی ارائه کرد که مورد پذیرش و تمجید وی قرار گرفت و به چاپ آن اقدام کرد.۱

آیت الله العظمی خوئی محاضرات و جایگاه نویسنده آن را ستوده می گوید : «... از میان کسانی که توفیق یافت حرمت علم را رعایت کند و بحثهای عالی (درسهای خارج) را در فقه و اصول حاضر شد و تنقیح کرد، نور چشمانم علامه محقق و فاضل شیخ محمد اسحاق فیاض است.»۲

۷ـ تقریظ آیت الله العظمی خوئی﵀

با توجه به این که تاریخ تقریظ وگواهی استاد. است در این هنگام علامه فیاض درسنین جوانی بوده از تمجیداستادش به خوبی مقام علمی وفضل وی آشکارمی گردد. هنگام که ایشان تقریرات درس استادش را برای اجازه چاپ به وی تقدیم کرد با مخالفت و اعتراض برخی افراد بر امام خوئی رو برو شد؛ اما آیت الله خوئی در جواب فرمود که معیار علم و فضل طلبه است و تقریرات ایشان شاهد گویا و دلیل قاطع است بر اینکه او پر تلاش، کوشا، دارای ذکاوت و قدرت استنباط است و برخود من این چنین اعتراض کرده و مخالت نمودند تا مانع استادم نائینی شوند که اجازه چاپ و نشر تقریرات دروس وی که به قلم من تقریر شده بود (اجود التقریرات) ندهد اما نائینی﵀ اجازه چاپ و نشر تقریرات را

---

۱ – عبدالمجید ناصری, زندگینامه آیت الله فیاض؛
www.tebyan.net/Hawzah/Scholars_Clerics/TopClerics/

۲ – شیخ محمد اسحاق فیاض، محاضرات ج۱ ص ۳؛ عبد المجید خوئی، ترجمه اسدا لله جعفری ، زندگینامه آیت الله فیاض؛ www.kateb-hazara.net/Archiv-Ejtemai.htm.

داد.۱

۸ ـ تدریس

علامه فیاض هنگام نوشتن تقریرات و قبل و بعد از آن در زمان حیات استادش امام خوئی و پس از آن یکی از استادان برجسته و مشهور حوزه علمیه نجف اشرف بود به گونه‌ای که در جلسه درس وی تعداد زیادی از طلاب فاضل حاضر می‌شدند و کتب سطوح عالی (رسائل و مکاسب) شیخ انصاری﵀ و کفایه آخوند خراسانی) را روز چند بار در مسجد معروف «هندی» تدریس می‌کرد. چنانکه بیشتر از ده سال این مرحله را در «جامعة النجف الدینیه»۲ تدریس نمود تا اینکه در سال ۱۳۵۷ ش. در مدرسه یزدی کوچک در محله «العماره» تدریس خارج خویش را آغاز کرد و هنگام که آیت الله العظمی خوئی در سال ۱۳۵۹ ش مدرسه معروف «دارالعلم» را تاسیس کرد، درسهای ایشان به این مدرسه منتقل شد و تا زمان از بین رفتن (تخریب) این مدرسه ادامه یافت و پس از آن مدتی اندکی به مسجد هندی کبیر انتقال یافت و از آن جا به مدرسه یزدی﵀ وپس از سقوط حکومت بعثی‌ها درسهای ایشان به دلائل امنیتی به دفتر معظم‌له نزدیک منزلش منتقل شده است که تعداد زیادی از طلاب و فضلا دروس خارج علامه فیاض را، تقریر می‌کنند.۳

۹ـ دیدگاه‌ها در باره علامه فیاض

ستایش آیت الله العظمی خوئی﵀ از وی به «نور چشمانم علامه محقق و فاضل...» حکایت از مقام والای علمی، فقهی، اصولی و معنوی ایشان دارد.۴ «عالم بزرگ و دانشمند

---

۱ – زندگینامه آیت الله فیاض، عبد المجید خوئی، ترجمه اسدا لله جعفری, زندگینامه آیت الله فیاض؛ www.kateb-hazara.net/Archiv-Ejtemai.htm .

۲ – دانشگاه دینی نجف که سید محمد کلانتر (ره) آن را تاسیس کرده است.

۳ – نبذة مختصرة من حیاة الشیخ الفیاض ص ٤١–٤٠ ؛ زندگینامه آیت الله فیاض، عبد المجید خوئی، ترجمه اسدا لله جعفری, زندگینامه آیت الله فیاض ؛ www.kateb-hazara.net/Archiv-Ejtemai.htm

٤ – علی مدد شریفی, مالستان سرزمین حماسه سازان، ص۲۲–۲۱؛ نشریه بنیاد وحدت, ش, ۱۳۷٦ش.

محقق حضرت آیت الله حاج شیخ محمد اسحاق فیاض یکی از مراجع بزرگ نجف...و ازنوابغ روزگاراست.»۱ علامه مدقق، فاضل محقق شیخ محمد اسحاق فیاض آینده روشن دارد ومنزلت فعلی وی با هیچ یک از فضلای افغانستان اعم از قدما و متأخرین قابل مقایسه نیست. وی اکنون از مفاخر حوزه علمیه است.

«... او عالم فاضل و جلیل از اساتید فقه و اصول بوده در تحقیق، بحث و مطالعه پر کار و فعال است و در دروس خارج فقه و اصول حضرت آیت الله خوئی شرکت کرد و مقام بلندی در فضل و کمال به دست آورد و اکنون مشغول تالیف و تدریس بوده واز اصحاب خاص و ملازم آقای خوئی است.»

«او وارث به حق استادش در صحنه تدریس فقه و اصول، تالیف و نشر علوم اسلامی است. تسلط کامل و همه جانبه بر علم اصول و فقه، داشتن نظر انتقادی و تحلیلی به برخی آرای مشهور، بیان شیوا و جذاب، تفهیم آسان مطالب پیچیده، قلم روان، داشتن دیدگاه‌های نسبتا جدید در علم رجال و استفاده مناسب از آن در مسائل فقهی از ویژگی‌های است که او را از میان انبوه شاگردان فاضل آقای خوئی برجستگی بخشیده است.

در سایه خصوصیات یاد شده او همانند استادش در میادین علوم اسلامی و معارف حوزوی دارای نوآوری‌ها و ابتکارات ارزنده‌ای است که پرداختن به آنها و ارزیابی دقیق آنها نیاز مند فرصتی مناسب است. تبحر نامبرده در علوم اسلامی موجب شد که آیت الله خوئی چندین بار او را به عنوان نماینده تام الاختیار خویش در مراسم حج فرستاده مسائل و استفتائات مقلدان را به او محول کند و در حوزه علمه نجف اشرف نیز، او مسئول پاسخ به استفتائات مقلدان این مرجع بزرگ از سراسر جهان بوده و با شخصیت علمی و آشنائی کامل به مبانی استاد در علوم مربوطه داشت و فتاوای وی را با قلم روان نوشته تقدیم استاد می‌کرد و استاد با ملاحظه صحت آنها و دقت علامه فیاض، آنها را تأیید و امضاء می‌نمود.

---

۱ - عبد المجید خوئی، ترجمه اسدا لله جعفری، زندگینامه آیت الله فیاض؛ kateb-
. www. hazara.net/Archiv-Ejtemai.htm

عده زیادی از علما و فضلای حوزه‌های تشیع، او را در حوزه نجف پس از آقای خوئی اعلم می‌دانند».۱

۱۰ـ آثار و تألیفات

با این که علامه فیاض ساعات پرکار و مشغله‌ی زیادی دارد، بخشی از وقت خویشی را به تحقیق و تصنیف اختصاص داده است تا زمینه رشد و غنای هر چه بیشتر فرهنگ اسلامی را به واسطه تالیفات ارزشمند خود فراهم کند. آثار گران‌بها و کم نظیر این عالم فرزانه فراوان است آثاری که در آنها به خوبی میان ژرف‌نگری و روان نویسی، سرعت و دقت، ترک طول و تفصیل ملال آور و اختصاری که مراد را نمی رساند جمع کرده است و تاکنون این آثار ارزشمند راتالیف کرده است.۲

۱ـ محاضرات فی اصول الفقه، در ۱۰ جلد که ۵ جلد آن چاپ شده است.

۲ـ الاراضی. ۳ـ منهاج الصالحین در ۳ جلد.

۴ـ تعالیق مبسوطة علی العروة الوثقی در ۱۵ جلد که دوره کامل فقه شیعه را در بر دارد و ۱۰ جلد آن چاپ ۵ـ شده است.

۶ـ البنوک. ۷ـ النظرةالخاطفة فی الاجتهاد.

۸ـ المباحث الاصولیة در ۱۴ جلد که ۱۲ جلد آن چاپ شده است.

۹ـ مناسک الحج. ۱۰ـ مختصرمناسک الحج.

۱۱ـ اجوبة المسائل الطبیه. ۱۲ـ موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی.

۱۳ـ المختصرفیحیاة العلمیه للسید الخوئی (قده).

۱۴ـ مأة سؤال وسؤال حول الکتابة والکتاب والمکتبات وجوابها.

۱۵ـ المسائل المستحدثه. ۱۶ـ بیانات وتوجیهات.

---

۱ – زندگی نامه آیت الله فیاض، نوشته عبد المجید ناصری داودی؛ www.tebyan.net/Hawzah/Scholars_Clerics/TopClerics

۲ – نبذة مختصرة من حیاة الشیخ الفیاض ص ٤٤-٤٣.

۱۷- الانموذج فی منهج الحکومة الاسلامیة.
۱۸ـ المختصرفی احکام العبادات.
۱۹- المختصرفی احکام المعاملات القسم الاول والثانی.
۲۰ـ الرضاع.
۲۱ـ توضیح المسائل.

گفتاردوم، زمانه

شیخ محمد اسحاق فیاض، دردوران زندگی در زادگاه خود (افغانستان) و همین طوردر بخشی از دوران مهاجرت واقامت در عراق وحوزه علمیه نجف اشرف از شخصیت های مطرح وشناخته شده نبوده است. اما بررسی حوادث سیاسی واجتماعی آن دوران از این منظرکه می تواند دررشدوشکل گیری شخصیت افراد، طرز نگرش وخط مشی سیاسی آنان اثرگذارباشد، مهم تلقی می گردد.

ازسوی دیگر، حجم گسترده فعالیت‌های علمی، آموزشی، فرهنگی و اجتماعی علامه فیاض فعالیت‌های سیاسی او را تحت الشعاع قرار داده است ولذا سطح فعالیت‌های سیاسی وی اندک است و شروع آن به فعالیت ها و مبارزات سیاسی آیت الله خوئی رحمه‌الله بر می گردد.

بهتر است در آغازبه برخی رخدادهای افغانستان به صورت اجمال وبعد از آن به حوادث دوره معاصر کشور عراق اشارات گذرا داشته، سپس فعالیت‌های سیاسی علامه فیاض را بررسی نماییم.

الف) حکومت های استبدادی افغانستان:

ازبدوتاسیس افغانستان[1] سخت گیری،ظلم وبیدادگری وسیاست تبعیض به ویژه نسبت به شیعیان وهزاره ها، بر اوضاع مملکت سایه افگنده بود. حکام ستمگر یکی پس از دیگری این سیاست را پی گرفتند، تا این که درعصرامیر عبدالرحمان خان جابربه اوج خود رسید

۱- (۱۱۲۶ش.=۱۷٤۷م.توسط احمد شاه ابدالی(درانی)).

ومنجربه قیام های متعدد ازجمله قیام هزاره ها[1] گردید.حکومت با سرکوب قیام ها اموال مردم را غارت وزنان وکودکان شان را اسیرنموده ، وتعداد زیادی را کشته وخانواده های زیادی آواره دیار غربت از جمله کشورهای همسایه شدند.[2]

در دوره استبداد نادر شاه (۱۳۰۸ ش. -۱۳۱۲ ش) شیخ محمد اسحاق فیاض دیده به جهان گشود. در این هنگام اوضاع کشور با مشکلات فراوانی روبرو بود وجنگ های خونین داخلی را پشت سر گذاشته بود. قیام های محلی علیه نادر شاه با مصالحه، امتیازدهی وسرکوب های شدید در هم شکستند. اصلاحات دوره امان الله کنارگذاشته شد واز تعلیم دختران صرف نظر گردید وآموزش پسران هم در پایتخت وچند شهر دیگربزرگ محدود شد. حکومت با تصویب قانون اساسی جدید به ظاهر نظام مشروطه را در کشورحاکمیت می داد اما درواقع صلاحیت نهایی میان شاه وقشر روحانی وعالان دینی وابسته به دربار، تقسیم شده بود. این وضعیت که نمی توانست مورد تایید همه اقشارجامعه واقع شود، با مخالفت روشنفکرانو قیام های محلی رو برو گردید.[3]

این پیشامدها فضای نا آرام سیاسی کشور را بازهم متشنج تر ساختودر نتیجه نادر شاه به ضرب گلوله دانشجوی لیسه (دبیرستان) نجات به نام عبدالخالق هزاره در سال ۱۳۱۲ ش. به قتل رسید. در همان روزمحمد ظاهر خان پسر نوزده ساله نادر شاه به عنوان شاه جدید دستار (عمامه) پادشاهی را برسربست وسلطنت چهل ساله او آغاز گردید وبدون کمترین توجه به اراده وخواست مردم وبی توجه به فقر ومحرومیت وبا اعمال تبعیض ادامه یافت.

با کودتای سردار محمدداود خان درسال ۱۳۵۲ ش. که با حمایت وهمکاری افسران کمونیستی صورت گرفت، نظام سلطنتی را به نظام به ظاهر جمهوری تبدیل کرد ودرواقع

۱- این قیام در تاریخ ۱۲٦۰ش.=۱۸۹۱م. آغازودرسال۱۲٦۳ش.=۱۸۹٤م. به شکل بسیار وحشیانه ی سرکوب گردید.

۲ - میر محمد صدیق فرهنگ،افغانستان در پنج قرن اخیر،ج،۱ص٤۰۱-٤۰٤.

۳ - همان ،ج۲،ص٦۰۱-٦۰۷.

ماهیت استبدادی رژیم بیش ازپیش تقویت گردید.

کودتای کمونیستی ۷ ثور (اردیبهشت) ۱۳۵۷ ش. به عنوان یکی از سیاه ترین وفاجعه آمیز ترین رویداد در تاریخ افغانستان به وقوع پیوست. با این کودتای خونین که داود خان خود زمینه آن را فراهم کرده بود- نظام به ظاهر جمهوری ساقط شد وکشور مورد تجاوز واشغال قرار گرفت.

دوران جهاد ومقاومت دربرابر اشغالگران که یکی ازافتخار آمیزترین مقطع تاریخ افغانستان به حساب می آید- با الهام ازمکتب اسلام ورهبری عالمان دینی آغاز می‌شود ومانند همیشه بر دشمنان خارجی ومزدوران داخلی آنان به پیروزی می رسند. دراثرانحصار طلبی واستبداد نهادینه شده در این کشور نزاع و جنگ های خونین به وقوع می پیوندد وزمینه ظهور طالبان را فراهم می‌آورد.

با ورود طالبان معضل افغانستان ابعاد بین المللی یافته ودرداخل کشور فجایع هولناکی اتفاق افتاد وطالبان با همان شیوه قهر وغلبه که خود را بر مردم تحمیل کرده بودند با همان شیوه کنار گذاشته شدند ودوره متفاوت با دیگر مقاطع تاریخی افغانستان آغازگردید.

تشکیل جمهوری اسلامی، مشارکت سیاسی تمامی اقشارجامعه وبرگزاری انتخابات امید تازه ی به مردم داده است. اکثریت قاطع مردم ازاین رویداد تاریخی راضی بوده وبه حوادث پیرامونی آن از باب دفع افسد به فاسد رضایت داده اند.

درقبال این گونه رخدادها ونسبت به وقایع کشور علما واندیشمندان به ویژه عالمان دینی، به هیچ وجه بی تفاوت نبوده اند و همواره درحال مبارزه با طاغوت زمان خود ورژیم های استبدادی وخود کامه بوده اند. به عنوان نمونه علامه شهید سید اسماعیل بلخی بارها به زندان افتاد وآخرین بار به اتهام بر اندازی حکومت دستگیر وپس از تحمل چهارده سال زندان به فیض عظمای شهادت نایل آمد.

همین طور شهید مزاری رحمه‌الله دربرابرالگوهای ناعادلانهٔ اجتماعی به مبارزه برخاست؛ باورهای غلط به جا مانده ازگذشته را به پرسش فرا خواند؛ جنبش عدالت خواهی را درکشور

پایه گذاری کرد وخود به عنوان اسطورهٔ عدالت خواهی درتاریخ کشورجاودانی شد.[1]

شهید مزاری یک عالم دینی بود. مبارزات سیاسی وتلاش های اوهم بر محوراصول وباورهای اسلامی استواربود. اوبرای مردم محروم ومظلوم افغانستان مبارزه کرد. بیشترتلاش او براین بود تا مردم آگاهی پیدا کنند وبر ظلم وستم حاکم قیام نمایند. درآن شریط ظالمانه که ستم وتبعیض به اشکال گوناگون درهمه جای افغانستان وجود داشت، او براساس باورهای اعتقادی واصول مبارزاتی به مردم متّکی بود.

تشکیل حکومت اسلامی درافغانستان یکی از خواسته های مزاری را تشکیل می‌دهد. ازنظر شهید مزاری تنها اسلام پویا وبالنده جواب گوی نیازها، خواسته وضرورت های زمان وجامعه است. تحکیم پایه های وحدت ملی وبرادری همه اقوام وملیّت های افغانستان درسایه حکومت اسلامی ازدیگر خواسته ها ی شهید مزاری بود.[2]

بابا ببین که ازستم آزاد گشته‌ایم — چون پاره‌های اخگروفریاد گشته‌ایم
از مکتب غرور تو آموختیم درس — با عزم استوار خود آباد گشته‌ایم
ما را بس افتخار زنام و نشان تو — ما سر فراز، ملت آزاد گشته‌ایم[3]
مردم علی مردم مزاری و عدالت — همزاد خواهد ماند تا روز قیامت[4]

علامه فیاض هم که مدت کوتاهی ازعمرخود را در این کشوراستبداد زده سپری کرده است درقبال رخدادها ووقایع کشور، بی تفاوت نبوده ووقایع آن دیاررا زیرنظرداشته وقطعاً از مهم‌ترین، دغدغه های ذهنی ایشان بوده و البته مبارزه سیاسی تا حدودی تحت الشعاع مبارزه فکری ایشان قرار داشته است و سرکوب‌گری حکومت‌ها استبدادی فضای باز و

---

۱ ـ سلمانعلی زکی و علی اکبر شریفی، تبروباغ گلسرخ (دفترسوم)، ص۱٦.

۲ – محمدکریم خلیلی، «مزاری احیاگرهویّت همهٔ اقوام ستمدیدهٔ افغانستان»، شاهد یاران، ماهنامهٔ فرهنگی تاریخی(دوره جدید شماره ۵۹)، ص۳۲، یادمان شهید عبدالعلی مزاری، مهرماه ۱۳۸۹.

۳ – سلمانعلی زکی و علی اکبر شریفی، تبروباغ گلسرخ (دفترسوم)، ص۸٤(شعر از محمد حنیف رضوانی).

٤ سلمانعلی زکی و علی اکبر شریفی، تبروباغ گلسرخ (دفترسوم)، ص۸٤(شعر از سلمانعلی زکی).

آزاد اندیشی را از همه گرفته بود نه اینکه علما توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی نداشتند. مجاهدت های فکری ایشان دردوران اختناق و فعالیت‌های سیاسی بعد ازسقوط بعثی ها درهمین راستا قابل تفسیر است. ایشان با ارائه راهکارتشکیل حکومت اسلامی بر مشارکت فعال مردم ومبا رزه با استبداد، تاکید فراوان نموده ومردم را به بر پایی حکومت اسلامی دعوت می کند.[1]

ب) عراق دردوره معاصر

۱ـ دوره حکومت سلطنتی

کشور عراق بخشی از قلمرو عثمانی بود و بعد از تجزیه عثمانی توسط انگلیس در جریان جنگ جهانی اول (۱۲۹۷-۱۲۹۳ش.) به اشغال انگلیسی‌ها در آمد. مردم عراق تحت رهبری روحانیت و مراجع بزرگ نجف و کربلا مبارزه با انگلیسی‌ها را آغاز کردند و با صدور فتوای جهاد و سازماندهی مردم نقش رهبری مبارزه را به عهد گرفتند. ادامه این مبارزه به انقلاب سال ۱۲۹۹ ش. به رهبری آیت الله شیرازی و آیت الله شیخ الشریعه اصفهانی منجر شد. انقلاب ضربه سخت و سنگینی بر انگلیسی‌ها وارد کرده، اراده آنان را برای ادامه اشغال نظامی عراق درهم شکست و به قبول خواست‌های مردم انقلابی مبنی بر ایجاد دولت مستقل عربی وادار شدند. در مارس ۱۹۲۱ م. کنفرانسی تحت ریاست وینستون چرچیل، وزیر مستعمرات انگلیس در قاهره تشکیل شد و در آن امیر فیصل فرزند شریف حسین هاشمی به عنوان پاد شاه عراق تعیین گردید.[2]

فیصل با نظارت مستقیم کارشناسان انگلیسی که در همه ادارات حضور داشتند، آغاز به کار کرد. قرار دادهای وی با دولت بریتانیا که سلطه آنان را بر کشور تضمین می کرد، مورد اعتراض علما و مردم قرار گرفت و دولت روش سرکوب مردم و تبعید علما را در پیش گرفت (مانند تبعید شیخ مهدی خالصی به حجاز و آیت الله ابوالحسن اصفهانی و نائینی به

۱ - محمد اسحاق فیاض، الأنموذج فی منهج الحکومة الاسلامیة ص۱۱.
۲ - شورای عالی نویسندگان، تاریخ سیاسی عراق، ص ٤١-٤٠.

ایران درسال ۱۳۰۲ ش)[۱] دوره رژیم سلطنتی درعراق دوره سلطه استعمار بریتانیا بر این کشور به شمار می‌آید. اما نیروهای مذهبی و ملی که شاهد سلطه استعماری انگلیس بر کشور خود بودند از هر فرصتی برای اظهار مخالفت با انگلیسی‌ها استفاده می‌نمودند. در راستای همین هدف و اهداف دیگر احزاب سیاسی متعددی شکل گرفتند که اکثر آن‌ها استقلال، آزادی، وحدت عربی و نجات از سلطه انگلیسی‌ها را شعار خود قرار داده بودند.[۲]

کشور در دوران نظام سلطنتی با نوعی بی ثباتی همراه بود و شورش‌ها و قیام‌ها و انتقال قدرت به طور مکرر انجام شد ولی تلاش‌های استقلال خواهانه و ضد استعماری مردم عراق به موفقیت نرسید و البته بستر شکل گیری جریان های سیاسی فکری مختلفی را فراهم کرد که منشا تحولات سیاسی بزرگی در دهه بعد در عراق گردیدند.

سه جریان سیاسی و اجتماعی در دوره سلطنت ظهور کردند: نخست جریان اسلامی که ریشه‌های تاریخی عمیقی در این سرزمین داشت و در گذشته نیز در جامعه فعال بود. دوم جریان ملی گرایان راست و سوم ملی گرای چپ مانند سوسیالیستها و کمونیستها. اسلام گرایان تحت رهبری علما در اوایل جنبش ضد انگلیسی به ویژه در انقلاب ۱۹۲۰ م. بسیار فعال بود اما در زمان ملک فیصل اول به سبب بروز شکاف داخلی و سرکوب دولت (تبعید و زندانی) به ضعف و بلکه به خاموشی گرایید. اما در عین حال رهبران مذهبی حمایت معنوی خود را از حرکت‌های ضد انگلیسی در مواردی حفظ کردند چنانکه در سال ۱۹۴۱ م. به حمایت از اقدام رشید گیلانی علیه انگلیسی‌ها فتوای جهاد دادند اما این نوع اقدامات و حمایت‌ها عمدتا فاقد سازماندهی و پشتوانه اجرایی لازم بوده، از سطح یک فتوا یا بیانیه فرا تر نمی‌رفت.

ناکامی جنبش شیعیان در شکست کامل استعمار و عدم موفقیت آن‌ها در تاسیس یک دولت اسلامی احتمالا مراجع بزرگ نجف را از ادامه مبارزه و فعالیت‌های سیاسی منصرف

۱ – عبد الحلیم الرهیمی، تاریخ حرکت اسلامی در عراق، ترجمه محمد نبی ابراهیمی، ص۲۷۱–۲۷۹.
۲ ع. الجمیلی، نگاهی به تاریخ سیاسی عراق، ترجمه محمد حسین زوار کعبه، ص ٤٦– ٤٢.

ساخته، نقطه مبارزه را به سوی اصلاح در درون نظام سلطنتی و تغییر در سیاست‌های استبدادی سلطان متمرکز کرده، کمتر سراغ سرنگونی سلطنت و تشکیل حکومت اسلامی رفتند. آیت الله کاشف الغطا در اواسط ماه مارس ۱۹۳۵ م. با فراخوان حدود صد تن از سران عشایر و شخصیت‌های مهم شیعه در نجف طرح دوازده ماده‌ای را تنظیم و برای ملک غازی و نخست وزیر او یاسین هاشمی ارسال کرد و در آن به مسائل بسیار مهم کشور اشاره شده بود.[1] علمای شیعه و حوزه‌های علمیه عراق و در راس آن‌ها حوزه نجف اشرف تا حدودی موضع نقادانه خود را نسبت به دولت ادامه دادند.

شیخ محمد اسحاق فیاض درحال تحصیل در حوزه علمیه نجف بود و همزمان با پایان یافتن حکومت سلطنتی از شاگردان پرتلاش و پرکار آیت الله خوئی محسوب می‌شد و در همین مقاطع تحصیلی و حیات پربارش مشغول نوشتن تقریرات درس خارج استادش امام خوئی به نام محاضرات گردید. وی در این دوره شاهد و نظاره‌گر حوادث پیرامون خود و رخدادهای سیاسی و اجتماعی کشور عراق است اما در جایگاهی نیست که موضع گیری و اظهار نظر کند و آرای سیاسی او مهم تلقی گردد یا نقش خاصی و مهمی را در جامعه ایفا نماید.

۲ دوره جمهوری عبدالکریم قاسم

در چهاردهم ژوئیه ۱۹۵۸ م. سرهنگ عبدالکریم قاسم به همکاری گروهی از سران همکار خود دست به کودتا زد و ملک فیصل دوم و ولیعهد او عبدالله را در همان لحظات اولیه (که قدرت را بدون مواجه شدن با مقاومت جدی دستگاه سلطنتی، به دست گرفتند) به قتل رساندند. قاسم با اعلام نظام جمهوری، توانست بخشی از تعصبات مذهبی و قومی رایج گذشته را از بین ببرد و راه را برای مشارکت فعالتر شیعیان در دولت و ارتش باز کند و اصلاحت ارضی او از طرف توده‌های فقیر و کم زمین با استقبال مواجه شد.[2]

اکثر جریان‌های سیاسی عراق از جمله اسلام گرایان حکومت عبدالکریم قاسم را مورد

۱ – حسن العلوی، شیعه و حکومت در عراق، ص ۳۵۷–۳۵۵.
۲ – همان،ص ۲۱۲–۲۱۱.

حمایت قرار دادند و حتی حوزه‌های شیعه نیز از آن پشتیبانی کردند.[1] نزدیکی عبدالکریم قاسم به حزب کمونیست و وضع برخی قوانین مغایر اسلام مانند تساوی سهم ارث مرد و زن سبب دوری مذهبی‌ها از قاسم گردید. آیت الله حکیم عضویت در حزب کمونیست را حرام دانسته، فتوایی در این باره صادر نمود.[2]

فعالیت او به شکل گیری احزاب اسلامی به هدف دفاع از ارزش‌های دینی و مقابله با اندیشه‌های کمونیستی منجر گردید. «جامعه روحانیت مبارز عراق» به ریاست مرتضی آل یاسین در سال ۱۹۵۸ م. در نجف،۳ «حزب الدعوة الاسلامی» در سال ۱۳۳۶ ش. توسط شهید محمد باقر صدر و «حزب اسلامی عراق» در سال ۱۳۳۹ ش. اعلام موجودیت کردند.۴

در جبهه اسلام گرایان متفکر شهید محمد باقر صدر با ارائه سلسله مقالاتی در باره فلسفه اسلامی و انتشار کتابی در موضوع اقتصاد اسلامی مبارزه فکری باجریان کمونیستی را در پیش گرفت. دغدغه اسلامی علمای شیعه در این هنگام دفاع از کیان اسلام بود و مبارزه سیاسی تا حدودی تحت الشعاع مبارزه فکری قرار داشت.

شیخ محمد اسحاق فیاض در این مقطع در جامعه روحانیت و حوزه علمیه نجف اشرف از چهره‌های شناخته شده و مطرح حوزه نبود و هنوز زمان آن نرسیده بود که وارد مبارزه سیاسی و فکری شود وباحضور فقهای نامدار زمینه عرض اندام برای امثال وی وجود نداشت. در این مرحله حیات علمی و ظیفه اصلی ایشان تلاش شبانه روزی در راه کسب علم و دانش بود تا در آینده نه چندان دور خود از جمله چهره‌های شناخته شده و مطرح حوزه نجف گردیده، به مبارزه سیاسی و فکری بپردازد و از خود یک سیره سیاسی ارائه دهد.

۳ دوره حکومت حزب بعث

افسران وابسته به حزب بعث، با راه اندازی کودتای خونینی در بامداد روز جمعه هشتم

---

۱ – همان، ص ۲۱٤.

۲ـ همان، ص ۲۱۷.

۳ – شوران نویسندگان، همان، ص ۸۵ .

٤ – ع. الجمیلی، نگاهی به تاریخ سیاسی عراق، ص ۸۷–۸٦.

فوریه ۱۹۶۳. علیه حکومت عبدالکریم قاسم، دولت او را سر نگون کرده قدرت را به دست گرفتند. حزب بعث عراق که در سال ۱۹۵۲. تاسیس شده بود وحدت عربی، سوسیالیسم، آزادی و مبارزه با صهیونیسم را شعارهای اصلی خود قرار داده بود. حزب بعث ایده جدایی دین از سیاست را مطرح نموده، اسلام را دین الهی و به هدف هدایت همه بشر نمی‌دانست بلکه دین عربی و ابزاری در جهت ایجاد وحدت عربی می‌دانست و آن را به عنوان بخشی از تمدن و تاریخ عرب مورد احترام قرار می‌داد.

بعثی‌ها در کنار عبدالسلام عارف و برادرش عبدالرحمان عارف در سالهای ش.۱۳۴۲ تا ۱۳۴۷ ش. در دولت فعالیت می‌کردند اما در سال ۱۳۴۷ ش. با انجام کودتا علیه عبدالرحمان عارف، تقریبا همه امور را در اختیار گرفتند. در دوران حکومت حزب بعث بر عراق (۱۳۸۲-۱۳۴۷.) دو چهره معروف این حزب حسن البکر و صدام حسین قدرت را به طور انحصاری در دست داشتند.

در برابر اسلام و حوزه علمیه نجف سیاست بعثی‌ها معمولا خصمانه و همراه با خشونت بوده است. حسن البکر در دوران ریاست جمهوری خود (۱۳۵۸-۱۳۴۷ ش) فشار زیادی را برحوزه‌های علمیه نجف، کربلا، کاظمین و سامرا اعمال نموده، برگزاری آیین‌های عزاداری ماه محرم و فعالیتهای اسلامی و انتشار نشریه های مذهبی را ممنوع یا به شدت محدود کرد.[1] حکومت بعثی بکر با اتهامات بر آیت الله سید محسن حکیم و آیت الله سید حسن شیرازی مبنی بر جاسوسی و اقدام کودتا علیه دولت، مرجعیت کربلا و نجف را تحت فشار قرار داد و با اخراج گروه زیادی از علما و فضلای غیر عراقی از این کشور فشار را بیش از پیش شدت بخشید.

در دوران حکومت صدام از ش.۱۳۵۸ تا سرنگونی آن در سال ۱۳۸۲ ش. فشارها هم چنان ادامه یافت و صدام با اعدام تعداد زیادی از فقهای مشهور عراق مانند شهید محمدباقر صدر، فرزندان آیت الله سید محسن حکیم و آیت الله مهدی شیرازی به سرکوب کردن

۱ – عبد الامیر فولاد زاده، جنایات رژیم بعث عراق، ص ۵۹.

روحانیت ادامه داد. این فشار و اختناق و شرایط دشوار بر فعالیتهای سیاسی واجتماعی علما از جمله آیت الله فیاض تاثیر ناگوار و بسیار بدی برجای گذاشت و جمع زیادی از افراد شاخص و فعال در صحنه سیاسی به زندان فرستاده شدند یا از کشور عراق اخراج گردیدند و افراد باقی مانده حوزه علمیه نجف تحت نظارت قرار داشتند. علمای عراق و حوزه نجف از جمله علامه فیاض سیاست سکوت و تقیه را در پیش گرفتند و روی سیاست حفظ حوزه کهن نجف تاکید کردند و تلاشها بر حفظ حیات علمی حوزه علمیه نجف تمرکز یافته بود.

ایشان درکنار فقهای نامدار دیگر به خصوص بعد از وفات آیت الله العظمی خوئی (۱۳۷۱ ش) تدابیری را که برای حفظ و تداوم حیات علمی حوزه علمیه لازم دید، به کاربست و در سفرش به جمهوری اسلامی ایران و زیارت حضرت امام رضا علیه السلام و حضرت معصومه علیها السلام در جواب پیشنهاد چاپ رساله و ارائه خدمات و حضور در صحنه باز و جدید که در افغانستان پدید آمده است فرمودند: که حفظ حوزه علمیه نجف به همکاری علما و مراجع دیگر از هر چیز در شرائط کنونی مهم‌تر و حیاتی تر است. این امر سبب دوری از فعالیت و موضع گیریهای سیاسی شد. شرائط حاکم در آن دوره به خوبی نشان دهنده این است که هدف حفظ حوزه نجف مستلزم خود داری از فعالیت های سیاسی در عرصه فکری و عملی بود و ستم و سرکوب گری حکومت بعثی ها فضای باز و آزاد اندیشی را از همه گرفته بود نه اینکه علما توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی نداشتند.

٤ دوره بعد از سقوط حکومت بعثی‌ها

تهاجم نظامی غرب به سرکردگی آمریکا و اشغال عراق و سرنگونی رژیم خودکامه و ستمگر بعثی‌ها با همه پیامدهای منفی و آثار ویرانگرش، زمینه جدیدی برای فعالیت‌های سیاسی ـ اجتماعی و اظهار نظرها پدید آورده است. با سقوط حکومت حزب بعث و صدام در سال ۱۳۸۲ ش. فضای باز و آزادی نسبی در عراق پدید آمده است که طبقات مختلف مردم تازه توانستند به فعالیت پرداخته و در باره سرنوشت سیاسی خود به نظریه پردازی و اقدامات عملی بپردازند. مراجع عظام و علما نیز با وظائف که به عهده دارند از شرائط

جدید استفاده کرده تلاشهای هماهنگی را آغاز کردند تا بتوانند بر روند شکل گیری حوادث و تشکیل حکومت جدید در کشور تاثیر بگذارند و بتوانند اهداف و خواسته‌های به حق مردم را مطرح کرده و از آن به خوبی نمایندگی کنند وحکومت جدید طوری طراحی شود که منافع ملی و مطالبات همه اقشار جامعه را تضمین و تامین کند و با احکام و مقررات اسلامی کمال هماهنگی را داشته باشد.

علامه فیاض نیز به خوبی نظاره‌گر حوادث و رفتار اشغالگران، احزاب و اقشار مختلف بوده، متناسب باوقایع به فعالیت پرداخته است. اظهار نظرها، بیانیه‌های مکرروی وموضع گیری درقبال حوادث داخلی عراق ومسایل منطقه ی وبین المللی دلیل خوبی بر این مطلب است. در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود تا توجه ایشان به وضع موجود و اهمیت دادن به آن روشن گردد.

بیانیه که درآن مردم را به شرکت در انتخابات و برگزاری آن در وقت تعیین شده ترغیب می‌کند و به نکات مهم و حائز اهمیت می‌پردازد و خطاب به مردم و ملت عراق می‌گوید: ای ملت عزیز عراق هوشیار باشید که توجه اکید به مساله انتخابات و اجرا و برگزاری آن در وقت مقرر از مهمترین قضایای روز ماست به این دلیل که گام اول برای عراق جدید و آزاد همین انتخابات است که باید به چند نکته توجه شود :

۱- بر تک تک افراد، جناح‌های سیاسی و طبقات و اقشار جامعه است که با توحید کلمه در برابر دشمن، زمینه امنیت را فراهم آورده، از هر گونه اختلاف و تنش‌های قومی و نژادی احتراز کنند تا اشغال کشور پایان یابد.

۲- انتخابات باید در موعد مقرر برگزار گردد و هیچ عذر و بهانه‌ای حتی وضعیت امنیتی برای تاخیر انتخابات پذیرفته نیست؛ زیرا که برگزاری انتخابات و تشکیل مجلس و وضع قانون اساسی و ایجاد حکومت آزاد بر خاسته از آرای مردم سبب امنیت و پایان اشغال است.

۳- بر همه اقشار عراقی است که در این انتخابات شرکت کنند تا سرنوشت سیاسی و

راه و روش مسائل اجتماعی و برنامه‌های اقتصادی خود را تعیین کرده به حقوق قانونی و مشروع خود برسند وافراد متخصص، شایسته و با کفایت را تعیین کنند تا منافع، مصالح و حقوق همگان رعایت شود.

۴- از سستی برای رسیدن به حقوق خودتان بپرهیزید و با جدیت از هویّت دینی و اسلامی تان محافظت نمائید.[۱].

با توجه به مطالب گذشته سیره عملی علامه فیاض با اندیشه‌های سیاسی وی سازگاری کامل دارد و به آن اندازه که زمینه نظریه پردازی در صحنه سیاسی فراهم باشد اندیشه سیاسی علما و دانشمندان اسلامی به همان نسبت رشد یافته مجال ظهور و بروز پیدا می‌کند واین نکته در مورد علامه فیاض نیزصادق است.

۱ – البیانات:کلمة یحث فیها علی الاشتراک فی الانتخابات فی موعدها المحدد ۱۸/ ۲/ ۲۰۰۸م ,مرات القرائت: ۷۹ ص٦؛ faiiz.com.www.mohammad

زندگینامه آیت علم و فضیلت شیخ محمداسحاق فیاض[1]

نویسنده: عبدالهادی حکیم
مترجم: محمدعلی رجایی

نوشتن در باره یکی از اعلام فقه، استاد برجسته، محقق عظیم الشأن و از بزرگان مذهب، بسیار سخت است، بلکه محال است انسان بتواند در نوشته مختصر و کوتاه همه خصوصیات و ویژگی‌های او را در همه جهات جمع آوری کند؛ ولی از باب« لایترک المیسور بالمعسور»، سعی می‌کنم به زندگی‌نامه سیره و بعض از خصوصیات یکی از نوابغ و شخصیت‌های بی نظیر بپردازم، و آن شخصیت کسی نیست جز علامه بزرگ، محقق عالیقدر، مرجع دینی حضرت آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض (دام ظله). آنچه را در این نوشتار ذکر می‌کنم در مورد ایشان خوانده، شنیده و یا از نزدیک مشاهده کرده‌ام.

عالمان دین با این که از بعض جهات مورد ستم و کم لطفی قرار گرفته و آن‌گونه که باید جایگاه علمی آنان برای بسیاری از افراد شناخته نشده؛ اما در عین حال قابل تقدیر و اعجاب برانگیز است که آنان علی رغم تمام مشکلات و تحمل مشقات، با تواضع کامل، اخلاق نیکو، زهد و تقوی از مظاهر زندگی مادی زودگذر فاصله گرفته، آثار و خدمات گرانقدری ارائه کرده اند.

---

۱ . مقاله مذکور برگرفته شده از مجله المرشد شماره ۱۵-۱۶ است که در سال ۲۰۰۲-۲۰۰٤ است که در سوریه با سردبیری حسین فاضلی فرزند آیت الله محمدعلی فاضلی منتشر می‌شود.



از ابتدای زمانی که شیخ طوسی سنگ بنای تأسیس حوزه علمیه را در نجف اشرف نهاد، او در اثر ظلم بنی عمومه، کشتار موالیان، هجوم به خانه اش و سوزاندن کتاب‌های گرانبهای کتابخانه او، بغداد را ترک کرده و به نجف اشرف در جوار مرقد امیر المؤمنین علی‌علیه‌السلام پناه آورد، از همان زمان بنای حوزه علمیه را در این مکان مقدس بنیان نهاد تا به خدمت دین پرداخته و فیض علوم آل رسول‌صلی‌الله‌علیه‌وآله را به امت بیاموزد، فقه و احکام شرعیه را میان مردم منتشر نماید و مردم را به روش اسلام و اخلاق رفیع آن تربیت نماید.

بعد از شیخ طوسی سایر علمای شیعه نسل بعد از نسل در انجام وظیفه دینی از روش ایشان پیروی نمودند، با اینکه همه آن بزرگان دارای هدف واحد و مشترک چون خدمت به دین، نشر معارف اسلام، علوم دین و سعادت بشر در دنیا و آخرت بودند، ولی هریک دارای ویژگی خاصی بودند و روش مخصوص به خود را داشتند که آنان را از سایر معاصرین متمایز می‌ساخت. در راستای انجام این رسالت از حکام جور و پیروان آنان، ظلم‌های زیادی را تحمل کردند که هر یک داستان‌های مفصلی دارد که بسیاری از بزرگان و خانواده‌هایشان زندانی شدند و بعضی به شهادت رسیدند، و یا حد اقل به آنان سخت گیری شده و یا اینکه تبعید گردیدند؛ در این جهت نیز از ائمه اطهار‌علیهم‌السلام پیروی نموده‌اند.

خداوند متعال در زمانهای پیوسته و عصرهای متوالی به آن بزرگان مواهب گوناگون و بزرگی را انعام فرموده و فیض رحمتش را به آنان ادامه داد، مورد لطف و عنایت خود قرارداد، تا آن بزرگواران امانت داران دین خدا و حافظان شریعت خاتم پیامبران‌علیهم‌السلام باشند.

بعضی از این بزرگان به رشته‌ای علمی که تخصص می‌یافتند، به جهت تسلط و تبحر خود در آن علم نسبت به سایر علماء هم عصر خود، مشهور می‌شدند. درست مانند کسی که خودش را برای دفاع از اسلام و مرزهای اسلامی و حفاظت از حملات دشمنان، کفار و مغرضین و رد دروغگویان و متنفرین از اسلام و مذهب اهلبیت‌علیهم‌السلام، اختصاص داده باشد. و حقانیت باورهای پیروان اهلبیت‌علیهم‌السلام و متانت آنان را بیان و اثبات کند. عده‌ای از علما کسانی بودند در راستای فتوی، قضاء، بیان احکام حلال و حرام و تألیف کتب تلاش

می‌ورزیدند، چنان که عده‌ای دیگر از آنان در جهت بیان مسایل اخلاقی و تحکیم سیر و سلوک عملی و تهذیب نفوس مردم، مراعات امور امت اسلامی، و کمک به فقراء و نیازمندان سعی داشتند. چنان که عده‌ای دیگری از علما به تدریس و تربیت نسلها همت می‌گماردند، و همینطور بقیه علما هرکس براساس سلیقه و تخصص خود به امری مشغول بودند. ولی هرچند مدت از میان این بزرگان فقط عده‌ای محدودی هستند که به توفیق خدمت و عنایت بیشتر از دیگران دست یافته، جامع مرتبه عالی فقه و اصول گردیده و زعامت مرجعیت علیا را احراز می‌نماید، در بیشتر از یک فن و علم تخصص و تبحر دارند، تخصص در علمی آنان را از تعمق و تفکر در علم دیگر، تألیف کتب و تدریس باز نمی‌دارند و آنان ابتکارات و إیده‌های جدید در میدان مختلف علمی ارائه می‌دهند، به علاوه اینکه به مسایل اجتماعی، امور و مصالح امت نیز اهتمام داشتند.

آیت الله خویی

از جمله اعلام و بزرگان علمای امامیه معاصر، سید الفقهاء و المجتهدین، استاد نسل معاصر فقهای امامیه، امام راحل، آیت الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی رضوان الله تعالی علیه (۱۳۱۷- ۱۴۱۳)، بود. ایشان عالم برجسته، استاد متبحر، چهره مشهور، پژوهشگر ماهر بوده و در تدریس، تبیین و تفصیل علم اصول مهارت زاید الوصف داشت، همه به فضل او اذعان داشتند، اهل تحقیق از ایشان استفاده می‌بردند، تا اینکه مدرس تراز اول این علم گردیده و به عنوان پرچمدار علم اصول و مجتهد نوآور شهرت یافت. ایشان ابتکارات و نوآوری‌های زیادی را در علم اصول پدیدار نمود، از جمله آثار و برکات اندیشه، بیان و قلم ایشان در اجود التقریرات که تقریر مباحث استاد ایشان حضرت آیت الله محمد حسین نائینی رحمه‌الله می‌باشد و همینطور به تقریرات درس اصول ایشان که توسط شاگردان ایشان تدوین گردیده، می‌توان اشاره کرد، مهمترین، جامعترین و مفصلترین آنها المحاضرات می‌باشد توسط حضرت آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض در ده جلد گردآوری و پنج جلد آن چاپ شده است.



مهارت آیت الله خویی در فقه فقط بخاطر تتبع، تحقیق و تعمق کمتر از تتبع و تعمق ایشان در اصول نبود، او بیش از نصف قرن استاد فقه در حوزه‌های علمیه بود، و فقیهان بعدی از نظریات و تئوری‌های ایشان استفاده کردند. نظریات فقهی ایشان در تقریرات شاگردان فاضلش در ده‌ها عناوین و مجلدات گردآوری و تدوین گردیده که امروز به عنوان مهم‌ترین مصادر و منابع برای محققان و علما شمرده می‌شود و اساتید و شاگردان بی‌نیاز از آنها نیست، به طوری که بحث و درس در حوزه‌های علمیه بر مدار و محور همین کتب و تقریرات می‌چرخد.

مهارت و تبحر در علم رجال الحدیث یکی دیگر از خصوصیات ایشان بود، که باور داشت علم رجال مهم‌ترین وسیله برای تشخیص خبر صحیح از غیر صحیح و خبر ثقه از ضعیف است؛ چرا که جزم به عدالت راوی، اطمینان به صحت روایت، بدون مراجعه به علم رجال میسر نیست و تنها با شناخت وضعیت راویان حدیث از حیث وثاقت و سالم بودن سند می‌توان به صدور روایت از معصوم علیه السلام اطمینان کرد. بعد از آن بحث از دلالت حدیث مطرح می‌شود، تا در نهایت حکم شرعی استنباط شود. ایشان در این علم نیز قواعد خاصی را تأسیس نمود، وضعیت و شرح حال (۱۵۷۰۶) راوی و محدث را در کتاب مهم مجعم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة در ۲۴ جلد گردآوری کرد.

هرگاه در مباحث علم تفسیر تمرکز می‌فرمود، در این زمینه نیز روش او روش فرد آگاه، ماهر و اهل تخصص بود که اثر گرانبهای چون البیان فی تفسیر القرآن بهترین شاهد بر توانایی و تسلط ایشان در علم تفسیر می‌باشد که مربوط به علوم قرآن است.

آیت الله خوئی تنها به علومی چون فقه، اصول، تفسیر و علم رجال اکتفا نفرمود، بلکه در علم اصول دین و عقائد نیز خبره بود، موضوعات مربوط به توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد را ضمن مباحث دیگر با عمق و استحکامی که مباحث دیگر او نیز از این دو صفت بهره‌مند بود، مورد بحث و ارزیابی قرار می‌داد. ایشان ممارستی در شعر نداشت، مع ذلک در بعضی مناسبت‌های خاص اشعاری را به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی می‌سرود، عمر

پربرکت ایشان با قصیده موجز و مضامین بلند در مورد اعتقادات حقه توحید، عدل، و امامت بود، پایان یافت، این قصیده شامل ۱۵۶ بیت می‌شود و ۷ بیت در موضوع تاریخ که مجموعا ۱۶۳ بیت می‌شود آن را در سال‌های آخر عمر مبارک سروده است.

افزون بر مشغولیت‌های تحقیق و تدریس، مسؤولیت اداره مرجعیت و رهبری جامعه را نیز در ربع قرن در شرایط و زمان بسیار سخت و دشوار، که مرجعیت دینی در تاریخ خود غیر از زمانی که حوزه علمیه از بغداد به نجف منتقل شد، این گونه مشکلات داخلی و فشارهای خارجی را در خود ندیده بود، عهده دار بود. در چنین شرایط دشوار، آیت الله خوئی تلاش کرد که در مرحله اول موجودیت حوزه علمیه را حفظ و در مرحله دوم آن را به صورت مستقل اداره نماید.

شاگردان آیت خوئی

آیت الله خوئی روش علمی متمایز و در تدریس مباحث علمی شیوه خاص داشت، جویندگان علم و معرفت اهلبیت علیهم‌السلام، پیرامون کرسی تدریس ایشان که مدت بیش از ۷۰ سال به طول انجامید، گردآمدند. جمع کثیری از طلاب، فضلا، اساتید که از کشورها و مناطق مختلف جهان مثل عراق، سوریه، لبنان، واحساء، قطیف، بحرین، کویت، ایران، پاکستان، افغانستان، هند، کشورهای شرق آسیا و آفریقا و عراق بودند، از بیانات و افاضات او استفاده کردند. البته شمارش تعداد، تعیین جایگاه علمی، نقش و تأثیر آنان در مدیریت مسایل اسلامی دشوار است.

در محضر ایشان هزاران شاگرد از علمای شیعه به کسب علم و معرفت پرداختند، که امروزه در سراسر جهان اسلام منتشر گردیده و در مؤسسات و مراکز علمی مشغول انجام وظیفه و اداره امور می‌باشند، به گونه‌ای که امروز در سراسر عالم امام جماعت و یا مسؤولی امور دینی را نمی‌یابی که از محضر آیت الله خوئی، شاگردان و یا شاگردان شاگردان ایشان، کسب علم و معرفت ننموده و افتخاری شاگردی آنان را نداشته باشد، از جمله آنان صدها مرجع تقلید هستند که در شرایط کنونی اساتید و پشتوانه علمی و معنوی



حوزه‌های علمیه می‌باشند، و همینطور زعامت و مرجعیت دینی نیز بعد از رحلت آن بزرگوار، پیرامون آنان دور می‌زند، به مناسبت اسامی بعضی از آنان را یادآوری می‌شویم، آیات بزرگوار:

سید علی بهشتی- عراق، شیخ جواد تبریزی- ایران، شیخ میرزا علی فلسفی - ایران، سید محمد رضا خلخالی- عراق، محمد آصف محسنی - افغانستان، سید تقی قمی- ایران، وحید خراسانی- ایران، سید علاء الدین بحرالعلوم - عراق، سید محمد روحانی- ایران، شهید شیخ میرزا علی غروی -عراق، شهید مرتضی بروجردی -عراق، محی الدین غریفی - بحرین، شهید سید عبد الصاحب الحکیم - عراق.

از همین مجموعه است عالم برجسته، اسلام شناس و محقق معروف آیت الله شهید سید محمد باقر صدر، که او در حق استاد خود امام خوئی می‌فرمودند:

آیت الله خوئی استادی است که نور علم را در حوزه او دیدم، حلاوت معرفت را از دستان او چشیدم، بعد از ایمان علم بزرگترین نعمتی است که خداوند برای انسان عنایت فرموده، اگر چیزی از این نعمت (علم) برای من حاصل شده، از فضل و عنایت حضرت ایشان است، من جز ثمرهٔ از ثمرات وجود و فیضی از فیوضات شریف او نیستم. من فرزند از فرزندان روحانی ایشان هستم.

از جمله شاگردان ایشان حضرت آیت الله سید علی حسینی سیستانی دام ظله می باشد که زعامت حوزه علمیه دینی نجف اشرف را بعد از وفات استادش عهده دار می‌باشد، او در شرایط کنونی به عنوان مرجع اعلای دینی شیعه در جهان شناخته می‌شود، و ایشان از استادش اینگونه یاد می‌فرمود:

آیت الله خوئی رحمه‌الله عمر مبارک را به گونه‌ای سپری فرمود که سراپا پوشیده از آثار و کارهای بزرگی بود که موجب گردید نام ایشان در دفتر جاودانگی ثبت شود، او از نخبگان ممتاز و از عالمان برجسته‌ای است نام ایشان نسل بعد از نسل بر سر زبانها ثابت باقی خواهد ماند. حوزه‌های علمیه مخصوصا حوزه علمیه نجف اشرف به خاطر خدمات بزرگ

و تلاش‌های گسترده ایشان، شکوفا و با افتخار باقی می‌ماند و از یادگارهای ایشان محسوب می‌شود، و از میراث‌های علمی مستحکم است که سال‌های طولانی را جهت تربیت نسل‌های از علماء و افاضل سپری خواهد که همه این ها کسانی هستند که در محضر ایشان تربیت شده و علوم را فرا گرفته اند.

آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

از جمله شاگردان برجسته آیت الله خویی، علامه بزرگ، پژوهشگر و محقق گرانقدر حضرت آیت الله حاج شیخ محمد اسحاق فیاض (دام ظله) است که در ما در صدد بیان بخشی از سیره، فصول زندگی، بعض از آثار و تأثیرات، فضایل، خدمات بزرگ ایشان برای امت اسلامی می‌باشیم.

۱. از تولد تا مدرسه

محمد اسحاق در سال ۱۹۳۰م، در قریه صوبه که یکی از قریه‌جات ولایت غزنی که در جنوب کابل پایتخت افغانستان قرار دارد، متولد شد. ایشان فرزند دوم خانواده می‌باشد، پدر گرامی او محمد رضا نام داشت، و اسم برادر بزرگش محمد ایوب می‌باشد، والد مکرم در سال ۱۹۶۵م به رحمت الهی پیوست، کشاورز ساده‌ای بود که در مزرعه یکی متمولین قریه کار می‌کرد، تا این که از کد یمین و عرق جبین خود مصارف زندگی و خانواده خویش را تأمین نماید، ولی از نظر ایمان و باورهای دینی ثروتمند و غنی بود و با خانواده بارأفت و مهربانی رفتار می‌کرد. از محبین پیامبرﷺ و ائمه اطهار بود. این پدر مؤمن و کشاورز ساده در فرزندش محمد اسحاق استعداد، علامت نبوغ و ذکاوتی را می‌بینند، این امر موجب می‌شود در تربیت او اهتمام خاص ورزد، گویا ین که از همان آغاز ولادت، مکانت علمی، فضل، تقوی و پرهیزکاری و آینده فرزندش را می‌دید و می‌دانست که او در آینده خدمات ارزنده دینی برای مؤمنین ارائه خواهد داد.

۲. تحصیلات ابتدایی

محمد رضا فرزند با استعدادش را در سن پنج سالگی به امید آینده روشن، روزانه به

مکتب‌خانه شیخ قریه (صوبه) فرستاد، تا قرائت، کتابت و قرآن را بیاموزد، پدر کریم فرزند صغیرش را به منظور محافظت از سرما شدید با پتو پیچانده، بر پشت خود قرارداده، راه‌های پوشیده از برف را عبور می‌کرد و فرزندش را در ابتدای هر روز به مکتب‌خانه می‌رساند و عصرها از مکتب‌خانه به خانه بر می‌گرداند، فرزند زیرک و فهیم به همین‌منوال راه‌های معرفت را پیموده علم و اخلاق را آموخت و از نعمت رأفت و مهربانی بهره‌مند گردید و با ایمان و حب اهلبیت علیهم‌السلام به سن جوانی رسید. قرآن و الفبای علوم را نزد شیخ قریه آموخت و جامع المقدمات که حاوی حدود ده کتاب مختصر در موضوعات علم نحو، صرف، منطق، و اخلاق را فراگرفت. بعد از آن همانگونه که پدرش علاقه‌مند بود، تصمیم گرفت که تحصیلات دینی اش را در حوزه‌های علمیه تکمیل نماید.

۳. تحصیلات در مدارس دینی

محصل کوشا بعد از مکتب شیخ قریه در سن ۱۵ سالگی به مدرسه دینی که در قریه دیگری بنام «حوت قل» قرار داشت، نزد شیخ قربانعلی وحیدی رحمه‌الله که از تحصیل کردگان حوزه علمیه نجف اشرف بود، منتقل گردید، در این مدرسه کتاب جامع المقدمات را تکمیل کرد و به فراگیری کتاب البهجة المرضیه فی شرح الفیه معروف به سیوطی پرداخت.

مدرسه «حوت قل» دارای امکانات اولیه برای اقامت شبانه روزی محصلین بود و برای طلاب در مدرسه جهت اقامت اتاق داده می‌شد، ولی مصارف و هزینه‌های شخصی طعام، لباس و ... برعهده خود محصلین بود، معمولا طلاب برای تغذیه آراد تهیه کرده با خود می‌بردند که زحمت پختن نان آنان را خانواده‌های همجوار مدرسه بدون اجرت عهدار می‌شدند.

٤. وفات مادر و هجرت به مشهد مقدس

در مدتی‌که شیخ محمد اسحاق در مدرسه «حوت قل» مشغول تحصیل بود مادرش در اثر مرضی به رحمت الهی پیوست، از فقدان مادر بسیار متأثر و غمگین شد، فقدان مادر موجب گردید مهربانی و رأفت مادری را از دست بدهد، ولی مصیبت وارده او را از ادامه تحصیل باز نداشت، بلکه تلاش و اصرار او بر تحصیل افزون گردید و به هجرت از مدرسه به مشهد

مقدس در ایران تصمیم گرفت و به عنوان این اولین گام در ذهن داشت و برای رسیدن به آرزوی بلندتر یعنی رسیدن به حوزه علمیه نجف اشرف با علاقه‌مندی تمام تلاش می‌کرد.

محمد اسحاق فیاض یک سال در جوار مقدس امام رضا علیه السلام در مدرسه حاج حسن واقع در بالا خیابان سکنی گزید، که طرح توسعه حرم شامل آن منطقه شده و مدرسه تخریب گردیده و جزء حرم مطهر رضوی شده است. در این مدت کتاب حاشیه ملا عبدالله را در موضوع علم منطق و بخش از کتاب مطول را در موضوع علم معانی، بیان و بدیع، نزد استاد پرآوازه شیخ محمد حسین نیشابوری رحمه الله معروف به (ادیب نیشابوری) فراگرفته و تحصیل نمود. شاگرد بعد از آن که استاد ادیب از شاگردانش هر چند به صورت کنایه درخواست اجرت نمود، تصمیم بر ترک شاگردی و تلمذ از محضر استاد گرفت، چرا که ادیب نیشابوری از شاگردانش به دو لت و دلیل مطالبه اجرت می‌نمود: ۱- هزینه زندگی ساده و بی آلایش خویش را از طریق تدریس و دریافت اجرت هرچند ناچیز تأمین می‌کرد. ۲- علاقه‌مند بود که فقط افراد با استعداد و علاقه‌مند به درس و تحصیل در جلسه درس او حاضر شود و استفاده ببرند، افراد صرفا به صورت صوری در جلسه درس حاضر نگردند. در آن زمان عالم بزرگ و معروف حضرت آیت الله سید یونس اردبیلی، مسؤولیت تأمین نان طلاب دینی مشهد مقدس را عهده‌دار بود، و شیخ احمد کفائی فرزند آخوند خراسانی، مسؤول اداره مدارس دینی مشهد بود که برای طلاب در ماه مبلغ چهل ریال شهریه پرداخت می‌کرد که معادل نصف دلار آنروز بود، و محصلین امورات و مصارف روزانه و زندگی ساده خود را با کمترین مطالبات سپری می‌کردند.

۵. برای رسیدن به نجف

همه ناملایمت و دشواری‌ها بر محصل تأثیری نداشت، جز اینکه بر اصرار او در رسیدن به حوزه علمیه نجف اشرف جهت تحصیل، بیشتر می‌افزود و همیشه در پرس و جوی مسیر سفر به عراق بود. یکسری مطالب، مسائل و تعریفاتی در فضایل حوزه علمیه نجف اشرف، در زمان کودکی در مدرسه حوت قول، شنیده بود، در ذهنش رسوخ کرده و همیشه در

اندیشه رسیدن به مدرسه و حوزه عملیه إیده‌آل و آرمانی خود (نجف) بود. گفته‌ها از جمله بیانات مؤسس و مدرس مدرسه «حوت قل» و افرادی مقیم نجف که بعضی مواقع برای زیارت و بازدید بستگان‌شان به مناطق افغانستان می‌آمدند، در مورد محصلین، اساتید، فضایل و امتیازات حوزه علمیه نجف، علمای که در نجف تحصیل کرده و بعدا به سایر مناطق رفته مشغول تدریس در حوزه‌های علمیه سایر مناطق شدند، ذهن و اندیشه او را مشغول کرده بود و او در صدد رسیدن به این حوزه علمیه و تحصیل در آنجا بود. حضرت آیت الله فیاض خود در این مورد می‌فرمود:

«اولین بار که من اسم نجف و جایگاه حوزه علمیه آن را از زبان شیخ قریه مان شنیدم، و بعد از آن در مدرسه دینیه، هر وقت چیزی از فضایل حوزه علمیه نجف می‌شنیدیم، از فضایل و امتیازات استاد برجسته‌ای آنجا آیت الله سید خوئی نیز می‌شنیدیم. این مطالب و خبرها را از افاضل شاگردان آیت الله خوئی مانند شیخ عزیزالله کابلی، سید محمد حسن رئیس، شیخ محمد علی مدرس می‌شنیدیم.»

٦. نجف اشرف

نجف منطقه‌ای است که انسان در آنجا اولین تمدن‌ها و عبادت‌ها را می‌شناسد، حضرت آدم، نوح، هود و صالح علیهم السلام آنجا دفن شده اند، منزل ابراهیم علیه السلام خلیل الله آنجا قرار دارد. نجف در منتهی الیه منطقه کوفه قرار دارد که حضرت امام علی علیه السلام آنجا را پایتخت خلافت اسلامی و مقر حکومت خویش انتخاب فرموده بود و توصیه کرد که حضرتش را در آن مکان به خاک بسپارند و مرقد مبارک تبدیل به مشعل نوری گردید که منشأ حیات و زندگی شد، و محبین آن امام همام علیه السلام در سرزمین خشک بقعه‌ای را تأسیس کردند که به مروز زمان تبدیل به شهر بی بدیل گردید.

از آن زمان تا حال ادوار مختلف و تحولات متفاوت بر نجف گذشته است، گاهی هجرت به سوی این شهر به شدت رایج بوده، گاهی تضعیف شده و بعض مواقع کاملا متوقف گردیده است. گاه رونق این منطقه تعطیل شده و گاهی تضعیف، بازهم در برخی

مواقع به حال عادی و طبیعی خود برگشته، بلکه نشاط، تحرک و حیات رونق یافته است. این فراز و نشیب‌ها به این جهت بوده که در بعضی مواقع بحران‌ها در مناطق اطراف آن شدت گرفته است. رونق آن بیشتر به این دلیل است که شهر علم، حکمت و فضیلت است، مرکز تعلیمی علوم اسلامی است و علماء بسیار زیادی از آن مرکز ده‌ها هزار عالمان دینی فارغ التحصیل شده‌اند، در آن شهر اصحاب اندیشه و تفکر، متخصصین و اسلام شناسان بر جسته و کارشناسان علوم اسلامی اسکان دارند.

۷. حوزه علمیه دینی

شیخ طائفه محمد بن الحسن طوسی رحمه‌الله اولین مؤسس دانشگاه نجف و بنیانگذار کاخ رفیع حوزوه علمیه آن به شمار می‌رود، از زمان هجرت آن بزرگوار و آمدنش از بغداد به آنجا در سال ۴۴۸ه، و استقرارش در در نجف تا زمان ارتحالش در سال ۴۶۰ ه که در آن مکان بخاک سپرده شد، طلاب علوم دینی از سراسر سرزمین‌های عربی و اسلامی سرازیر شدند، شهر کوچک درب‌های خود را به روی فرزندان مردم از سرزمین‌های مختلف که آنان را دوست می‌داشت و آنان نیز او را دوست داشتند، با گشاده رویی استقبال نمود. اولین چیزی که به آنان هدیه و عنایت کرد، زبان قرآن کریم، بود و آنان را با نعمت ایمان شرافت بخشید و با گنجینه‌های علوم اهلبیت علیهم‌السلام آنان را بی‌نیاز کرد، تحرک و نشاط علمی به وجود آمد، تا این که به گرامی‌ترین مکان عالم اسلام تبدیل گردید و هر روز بر فضیلت آن افزوده می‌شد و عنوان شهر علم و معرفت را به خود اختصاص داد و از علوم دین حق و میراث فکری بزرگی که به روش و سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام بود، حمایت کرده و آن را پرورش می‌داد.

۸. مرجعیت

یکی از معیارهای فکری حوزه علمیه نجف در طول تاریخ این بود که مرجع دینی از میان بزرگان علم و فقاهت انتخاب می‌شد و دستگاه مرجعیت استقلال کامل داشت. ارتباط مردم با مرجعیت بر اساس علاقه، ارادت و اعتماد کامل و محکم بود، به گونه‌ای که مرجع الگوی کامل از قداست و عظمت بود و در مرتبه اعلای از علم، در فقه، اصول دین و ...

قرار داشت و نائب امام غائب (عج) تلقی شده، زیرا جامعه از سوی ائمه معصومین علیهم السلام مأمور به رجوع به آنان در امور شرعی و اعتقادی شده بودند، لذا مردم به مرجع عالی دینی مراجعه می‌کردند، تا حکم مسأله شرعی و یا اجتماعی خودشان را از او پرسیده و بر اساس جواب او به تکلیف شرعی خود عمل نمایند. مرجع دینی به علاوه این که در مرتبه اعلای علمی قرار داشت، از ملکه تقوی، حسن رفتار، اخلاق نیک نیز باید بهره‌مند می‌بود، تا اینکه صلاحیت او برای تصدی مقام مرجعیت و خدمت به دین و مؤمنین احراز می‌گردید. مرجع دینی در استنباط احکام شرعی و اموری مربوط به سایر شؤون زندگی فردی و اجتماعی و مشاغل مردم، به قرآن کتاب خداوند و سنت نبوی مراجعه کرده و با تکیه بر فهم این دو منبع پرسش‌ها را بر اساس اجتهاد جواب داده و راهنمایی‌های لازم را ارائه می‌دهد.

۹. نجف و جایگاه علمی آن

شیخ محمد رضا جعفری یکی از دانش آموختگان برجسته‌ای نجف بیان می‌داشت:

نجف اشرف به دلیل این که مرقد حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و مرکز علمی علوم اهلبیت علیهم السلام در این مکان قرار دارد و شیعیان از سایر مناطق به این اینجا سفر و مهاجرت کرده علی رغم دشواری‌های زندگی در این مکان اقامت گزیده و زندگی می‌نمایند، نسبت به سایر اماکن شیعه نشین برتری دارد. امتیازاتی که نجف دارد هیچ مکان دیگری از اماکن شیعه ندارد. قلب‌های شیعیان به سوی این مکان است، علی‌رغم تمام مشکلات، سختی‌ها، کمبودی‌ها، حساسیت‌ها در صورت امکان تلاش دارند که در این مکان آمده و اقامت گزینند. اگر نجف-خدای ناکرده- زیان ببینند، شیعیان مکانی دیگری را برای رشد و تکامل تفکر شیعی نمی‌یابند، به همین خاطر شیعه نجف به خود اجازه نمی‌دهند به مکان دیگری بروند، هرچند که در آن مکان به آب و نانی بهتری دسترسی داشته باشند. کسانی که در این جا رشد و عادت کرده‌اند، به هیچ وجه حاضر نمی‌شوند که اینجا را ترک نمایند. حوزه علمیه نجف عامل قوی و بزرگی است برای تألیف قلب‌ها، هرچند که ظرفیت‌های سیاسی، اجتماعی و طبیعی برای این امر آمادگی لازم را نداشته باشد.

نجف با فرهنگ شیعه تأسیس گردید، دوستان و محبین امیر المؤمنین علی﵇ با میل و رغبت تمام در این شهر سکنا گزیدند. این شهر از ابتدای شکل‌گیری تا امروز مرکز و ارائه دهنده تفکر و باورهای شیعه بوده است. چه بسا قدرت‌ها و دست‌های سیاست یکی بعد از دیگری تلاش کرده که مرجعیت و شوق مهاجرت به این مکان را تغییر دهد، همسایگان نیز مشکلات زیادی را از رهگذر تحمیل جنگ و ... بر ساکنین این مکان مقدس روا داشتند، که گاهی صبر و کنار آمدن با آن مشکلات غیر قابل تحمل می‌نمود. بعد از تحمل مشکلات، صبر و بردباری خانه‌ها و شهر نجف امنیت یافت و نجف به مرکز علم و تدریس فقه جعفری و سایر علوم دین تبدیل شد. روزی که شیخ طائفه محمد بن حسن طوسی، به نجف آمد و حوزه علمیه را بنیانگذاری نمود، حوزه تدریس به شهر حله و بعد به کربلاء منتقل شده بود، و لکن چندی نگذشت که نجف به مرکز حوزه درس و مرکز علمی علوم اهلبیت﵈ تبدیل شد و پایه‌های مرکز علم، اجتهاد و فقاهت در این شهر مقدس استحکام و ثبات یافت.

شیخ محمد جواد مغنیه یکی از نویسندگان و پژوهشگر اسلامی معروف در توصیف شهر نجف و مرکزیت علمی آن در قرن گذشته می‌گوید:

مردمانی که در این شهر زندگی می‌کردند از بلاد مختلف چون: ایران، افغانستان، روسیه، تبت، بحرین، حجاز، سوریه، لبنان، عراق بودند که تعداد شان حدودا به هشتاد هزار نفر می‌رسید، علیرغم فرهنگ و رسومات مختلف و متفاوت، طبیعت و حال و هوای شهر نجف همه ساکنین خود را جمع کرده بود، با این‌که آنان در بسیاری جهات از یکدیگر متمایز و متفاوت بودند؛ ولی همه از دین مبین پیروی می‌نمودند. ضریح شریف حضرت امیر المؤمنین علی﵇ در وسط شهر قرار داشت، که جاده‌ها و محله‌ها آن را احاطه کرده و در میان خود گرفته بود، و در محله‌های اطراف حرم مدرسه‌های دینی و مساجدی بسیاری وجود داشت، برای هر مسجدی امام جماعتی بود و در مساجد و مدارس دینی حلقه‌های درس و تدریس تشکیل می‌گردید. در شهر نجف سینما، کلیسا، کنیسه و اماکنی برای فروش شراب وجود نداشت، من با جلسات درس، مجالس وعظ و ارشاد، تعزیه داری برای

امام حسین(ع) اقامه نماز جماعت و فرادی، قرائت قران کریم، ادعیه، مناجات، مخصوصا در ماه مبارک رمضان و محرم و ایام مخصوص زیارت مواجه شده و مشاهده می‌کردم. شهر نجف شهر علم و دیانت است به دلیل وجود مدارس دینی، مساجد، مجالس مناجات و دعاهایش به این امور عادت کرده است. شعار این شهر گشاده رویی و تواضع است، غالبا در این شهر تفاوتی در لباس و مسکن بین فقیر و غنی دیده نمی‌شود، افرادی زیادی از سرمایه داران صاحبان املاک هستند که املاک و دارایی‌هایشان را به نیازمندان واگذار کرده و خود به عبادت و تهجد می‌پردازند. بسیاری از مردم از دورترین نقاط دنیا به سوی این شهر برای پرهیز از مظاهر و لذت‌های دنیوی فاصله گرفته و مهاجرت می‌کند، کلیه کسانی که در این شهر اقامت دارند و یا وارد می‌شود، خواسته و یا ناخواسته، به حکم طبیعت حاکم بر این شهر و تقلید از دیگرن، در برابر دین و شعائر دینی تسلیم می‌شوند، و کسی جرئت مخالفت با این وضعیت و جو حاکم را ندارند.

۱۰. تأثیر شهر نجف بر میهمانان

عوامل دینی، زهد عالمان دین، عادات اجتماعی، فرهنگی و جایگاه عموم مردم، این اثر را گذاشته که شهر نجف اشخاص را در خود تربیت کند که گفتار و کردار آنان جز رضای خداوند نبود و هرگاه لب به سخن می‌گشودند، در گفتار آنان راستی و هدایت موج می‌زد، و هر وقت سکوت می‌نمودند، تفکر، طاعت و صلاح امت در آن دیده می‌شد، اگر کاری انجام می‌دادند جز خیر چیزی دیگری را انجام نمی‌دادند، دوستی‌ها و دشمنی های‌شان نیز فقط برای خدا بودند، لا غیر. یکی از کسانی که به شهر مقدس نجف مهاجرت نمود، حضرت آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض بود.

۱۱. مسافرت و هجرت به عراق

شیخ محمد اسحاق فیاض بعد از یک سال تحصیل در مشهد مقدس برای زیارت مرقد حضرت معصومه(س) خواهر امام رضا(ع)، به شهر قم سفر کرد، و از آنجا به شهر اهواز و بعد به شهر محمره مسافرت نمود و در حجره کوچکی در مسافرخانه اقامت گزید، بعد از

مدتی خدمت عالم جلیل القدر سید ابو الحسن بحرانی رسید که امام جمعه شهر محمره و از شخصیت‌های معروف دینی بود، ایشان ترتیب سفر شیخ را به بصره داده و به راهنما توصیه کرد که او را به منزل شیخ عبدالمهدی مظفر از شخصیت‌های دینی برجسته بصره برساند، خانه شیخ مهدی مظفر مأمن و مأوی مردم بود.

۱۲. از بصره تا نجف

شیخ محمد اسحاق فیاض دو روز در منزل شیخ مظفر اقامت نمود، تا این که شیخ مظفر به وسیله سید علی حکاک صاحب مسافرخانه معروف بصره، زمینه مسافرت شیخ را از بصره به نجف اشرف فراهم نمود، قرار شد که شیخ قطاری را سوار شود که از بصره به بغداد می‌رفت. او در فاصله ۶۰ کیلو متری بغداد در شهر مسیب از قطار پیاده شده و از آنجا بطرف کربلا برای زیارت مضجع شریف حضرت امام حسین علیه السلام و حضرت ابوالفضل العباس علیه السلام و سایر شهداء کربلا رفته، و از آنجا همان روز به نجف اشرف رفته مرقد حضرت امام علی علیه السلام زیارت نموده، در مدرسه سلیمیه واقع در محله المشراق نزد شیخ غلام حسین یکی از طلاب مدرسه مهمان شد.

۱۳. در نجف اشرف

محصل جدید و کوشا در هجدهمین بهار از عمرش قرار داشت که به شهر مقدس نجف رسید، در حالی در طول مسیر مسائل و اتفاقات زیادی را مواجه شده و تجربه نموده بود، درس‌های زیادی را در این سفر از سختی‌های زندگی، تفاوت‌های بین نظام‌های زندگی، اخلاق و عادت‌ها بین شهرهای متفاوت آموخته بود. شهر نجف و همینطور حوزه علمیه نجف همانند مدرسه‌ای سختی‌ها، ظرفیت‌ها، مشکلات خاص خودش را داشت، مانند این که عادت‌ها و رسم‌های مختلف بین مردم و مناطق متفاوت وجود داشت، در مقابل این مشکلات و سختی‌ها، ویژگی‌های مثبتی به برکت وجود مرقد امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام، فضای علمی باز و پیشرفت‌های علمی داشت که آن را نسبت به سایر حوزه‌های علمیه پیشگام و پیشاهنگ ساخته و رهبری سایر حوزه‌ها را به عهده داشت، هزاران عالم و اسلام

شناس تربیت کرده و مرجعیت عالی شیعه در آنجا استقرار داشت. نگاه‌های طلابی که مشتاق علوم اهلبیت﵈ بسوی این شهر بود و محبین آنان از سراسر نقاط جهان جلب می‌شد.

بر عهده طالب تازه وارد، مسؤلیت‌ها و و ظایف جدیدی در شرایط جدید گذارده شده بود که سختی‌های آن را تحمل می‌کرد و تصمیم بر استمرار و تداوم داشت، در ابتداء تحمل هوای شدیدا گرم تابستانی و هوای شدیدا سرد زمستانی اضافه بر آن ضروت یادگیری زبان عربی برای تازه واردان غیر عرب زبان، پیدا کردن مکان مناسب برای اقامت، تفحص از صدها حلقات درس موجود و پراکنده در مکانهای مختلف، در ده ها مدرسه و مسجد، در مناطق مختلف شهر نجف برای دستیابی به حلقه درس مناسب برای شاگرد، از حیث سطح طلبه، استاد و هم مباحث، چگونگی تهیه کتاب‌های درسی که در طول تحصیل به آنها نیاز داشت و یا کتاب‌هایی که در مقطع‌های زمانی به آنها نیازمند می‌شد، شناخت سایر طلاب و سطوح علمی و اخلاقی آنان، انتخاب بعضی از آنان برای هم‌بحثی و هم‌درسی، تأمین نیازمندی‌های از قبیل خوراکی‌ها و پوشاکی‌های ضروری در زندگی روز مره، همه و همه بر طلبه تازه وارد سختی نموده و او را با مشکلاتی مواجه ساخته بود که خود در این موارد می‌گوید:

من زمانی وارد شهر نجف شدم که چند سالی از رحلت سید ابوالحسن اصفهان﵀ می‌گذشت، آواخر دوره شاهی و اوائل مرجعیت سید محسن حکیم بود، ایشان برنامه پرداخت شهریه‌ای (ماهانه) اجرا می‌کرد، در هر ماه مبلغ دو دینار به طلاب معیل و یک دینار به طلاب مجرد مانند ما پرداخت می‌کرد، غالب ایام ما نان با پیاز می‌خوردیم، و اصلا به ذهن ما خطور نمی‌کرد که روزی چیزی از میوه‌جات بخوریم!

١٤. زیارت علما و بازدید از مدارس

بعد از آن‌که محصل جدید الورود و مهمان در حجره یکی از طلاب افغانستانی که قبل از او به شهر نجف رفته بود ساکن شد، همراه با او در یک اطاق کوچکی از اطاق های

مدرسه سلیمیه جاگرفت، برنامه ملاقات و بازدید از علماء و مراجع را جهت ادای احترام و شناخت از نزدیک را آغاز نمود و از آنان راهنمایی و ارشاد در امور مهم را که در پی دسترسی به آن بود، در خواست نمود، و آن چیزی جز تحصیل علم دین و خدمت به دین و مؤمنین نبود. همینطور باز دید از مدارس و مساجد را نیز پیگیری می‌نمود که اساتید و شاگردان در آن اماکن سرگرم درس و بحث بودند، در تمامی این امور معین و راهنمای او حضرت علامه محمدعلی افغانی معروف به مدرس بود، ایشان از کسانی بود که نسبت به حل مشکلات، قضاء حوائج طلبه‌های افغانی مقیم نجف مقیم مخصوصا طلاب تازه وارد، اهتمام می‌ورزید. او از اساتید برجسته و مشهور مرحله مقدمات و سطوح بود و به همین جهت ایشان را مدرس می گفتند، شیخ فیاض همراه مرحوم مدرس در یک جلسه عمومی به ملاقات حضرت آیت الله سید محسن حکیم شرفیاب شدند، و آیت الله خوئی را نیز در منزلش ملاقات نمود، چون مرحوم آیت الله مدرس با آیت الله خوئی﵀ رابطه و جایگاه خاص در نزد ایشان داشت.

۱۵. استقرار و سکونت در مدرسه

شیخ محمد اسحاق فیاض با شیخ غلام حسین در اطاق کوچک مدرسه سلیمیه برای چند ماهی هم اتاق شد، سپس رفیق او تصمیم به ازدواج گرفت، از این رو اتاق مدرسه را ترک گفته و به منزل جدید منتقل شد، بعد از آن شیخ محمد اسحاق فیاض در اتاق مدرسه تنها ماند و عمیقا مشغول بحث، درس، مطالعه و نوشتن شد.

١٦. درس‌ها و اساتید

از زمانی که شیخ فیاض به شهر نجف رسید و در مدرسه اسکان یافت، با شوق و تلاش بدون خستگی و تنبلی به تکمیل بقیه دروس و کتبی که در مدرسه قریه خود و حوزه علمیه مشهد مقدس خوانده بود، با جدیت تمام مشغول شد. کتاب قوانین الاصول ابو القاسم قمی، کتاب حاشیه ملا عبدالله، بخش از کتاب الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، را نزد مرحوم اسدالله مدنی، و شیخ میرزا علی فلسفی تلمذ نمود و ادامه کتاب مطول را در محضر

مرحوم آیت الله مدرس افغانی تکمیل نمود. سپس به مرحله سطوح عالی درسی ارتقا یافته و از محضر علماء بزرگ مستفیض شد، کتاب کفایه مرحوم آخوند خراسانی، کتاب رسائل و مکاسب شیخ مرتضی انصاری را نزد مرحوم شیخ مجتبی لنگرودی فراگرفت. در این فاصله کتاب‌هایی را قبلا خوانده بود با بعضی از همکلاسی‌هایش مباحثه نمود. آن‌گونه که در مدارس و حوزه علمیه نجف ونظام آموزشی آن متداول بود، کتاب‌های که از تحصیل آن فراغت یافته بود برای طلاب مبتدی تدریس می‌نمود، بسیاری از طلاب همزمان در سطوح عالیه شاگرد ولی در سطوح پائین‌تر استاد بود. معمولا فراگیری این سطوح حدود پنج سال زمان را برای طلاب کوشا و جدی دربر می‌گرفت، ولی شیخ محمد اسحاق فیاض این سطوح را در مدت کمتر از پنج سال فراگرفت و سریعا به حلقات دروس خارج شرکت نمود.

۱۷. شرکت در مباحث خارج حوزه

شیخ محمد اسحاق فیاض بعد از اینکه در مرحله فراگیری دروس سطح به افق وسیع اندیشه اسلامی دست‌یافت و با فضای علمی و روحانی نجف عادت کرد، کتاب‌های که معمولا در حوزه علمیه تدریس می‌شد در نزد اساتیدی که قبلا ذکر شد، آموخت و سطوح را تکمیل کرده و به مرحله فراگیری مباحث خارج حوزه دست یافت، دراین مرحله محصل باید آماده شود که مطالب علمی را بدون تقید و محدودیت به کتاب و منبع خاص، استنباط و استخراج نموده، قبل از حضور در درس و مباحث استاد، مواد و موضوعات درسی را از قبل با مراجعه به اقوال علما در آن ماده، آماده نماید، تا بتواند در طرح و بررسی، استناد و استدلال مطالب، مناقشه نموده و مشارکت ورزد و در هر مسأله خود به طور مستقل دارای رأی شود. بعد از اینکه به این توانایی علمی دست یافت، در دروس خارج حضور بهم‌رسانده و مشارکت می‌کند، تا بنگرد و بداند که بزرگان و صاحب نظران، این موضوعات و مسائل را، چگونه طرح، بیان و استدلال می‌نمایند، و نظریات سایر بزرگان را چطور مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌دهند و نظریات خود آنان چیست؟

طلبه مباحث علمی را در زمینه فقه و اصول به همین روش ادامه می‌دهد تا به درجه

اجتهاد برسد، همزمان خود نیز حلقات دروس سطح را جهت استفاده دیگران اداره می‌کند. هرگاه طلبه در بحث و بررسی، استدلال، جمع بین احادیث و نقد نظریه‌های دیگران به مرحله اجتهاد و استنباط احکام برسد، استقلال می‌یابد. این مرحله طولانی است که چه بسا بیش از ربع قرن را در بر می‌گیرد. به این مرحله به این جهت «بحث خارج» می‌گویند مباحثی که استاد طرح کرده و مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، همانند دروس سطح نیست که متن کتاب معینی مورد بحث قرار می‌گیرد، محدود به متن کتابی خاص و یا نظریه فردی خاصی نمی‌شود، بلکه استاد مسأله‌ای از مسائل علمی را طرح نموده در یک مقیاس بسیار گسترده و وسیع مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، به طوریکه دیدگاه‌های عمده از صاحب نظران مطرح، پیرامون آن مسأله مورد ارزیابی و نقد قرار می‌گیرد، در نهایت استاد نظریه خود را مطرح و بیان می‌نماید. مجتهد نظریات اجتهادی خود را با اعتماد به نفسی که بر خواسته از یک وسعت علمی، دقت و تحقیق است ارائه می‌دهد.

روش عمومی در حلقات دروس خارج بر این است که هرکس در اظهار نظر و بیان کاملا آزاد است، این روش برخواسته از آزادی در اجتهاد است که در شخصیت علمی حوزه نجف وجود دارد، به همین دلیل است که برای طلبه حق می‌دهد که در حین درس کلام استاد را قطع نموده و با او در مورد مسأله مورد بحث مناقشه کرده، نظریه استاد را کلا و یا بعضا رد نماید، در صورتی که حق با طلبه باشد، استاد بدون توجه به شهرت علمی خویش، نظریه طلبه را می‌پذیرد. در طول زمان جلسات درس خارج بزرگان این گونه بوده، همان‌گونه که جلسه درس خارج آیت الله خوئی رحمه‌الله این گونه بود، هر شخصی به این مقام برسد کرسی درس خارج برگزار می‌کند، بر اوست که بایستی زمینه و فضای بحث، تحقیق و تعمیق مسائل علمی را فراهم نماید، تا طلبه رشد کند و به مسائل و اندیشه اسلامی و فقه و اصول دست یابد.

شیخ فیاض در در ابتدای بیست سالگی در دروس خارج شرکت نمود، در ابتدا چند ماهی در دروس خارج عده‌ای از مراجع و علماء بزرگ و توانمند حوزه علمیه نجف شرکت نمود،



تا این که در درس خارج استادش آیت الله خوئی استقرار یافت، استادی که شاگردانش به واسطه او و او به واسطه شاگردانش شهرت یافته است به گونه‌ای که هرگاه نام خویی برده شود روحانی، صدر، سیستانی، فیاض و سایر شاگردان فاضل او نیز ذکر می‌شود و همین طور هرگاه یکی از آنان نامبرده شود، خویی به عنوان استاد او نیز نامبرده می‌شود. شیخ فیاض بطور مستمر و بدون وقفه بیش از ۱۵ سال در درس‌های خارج فقه و اصول آیت الله خوئی رحمه‌الله شرکت نمود، و مباحث را به طور جدی با مواظبت تمام پیگری نمود.

۱۸. نوشتن تقریرات

روش عالمان فاضل و مبرز در حوزه‌های علمیه این گونه بوده، مطالبی را که استاد در درس مطرح می‌کرد، برای هم‌کلاسی‌های خود تقریر نموده و بعد از تحقیق و بررسی‌های لازم و استخراج مصادر و مستندات، تطبیق میان انظار و ادله آن را می‌نوشتند، و برای ملاحظه خدمت استاد ارائه می‌دادند و در صورت موافقت استاد آن مطالب را چاپ و منتشر می‌کردند تا دلیلی باشد برای استحکام بیان و نظریه استاد و فضل طلبه، کتابی که بعد از طی این مراحل چاپ و منتشر می‌شد، در حوزه علمیه به تقریرات معروف است.

شیخ محمد اسحاق فیاض از همان ابتدای حضور در درس‌های آیت الله خوئی، به همین روش عادت کرده بود، مباحث فقه و اصول استاد را بعد از درس ضمن مباحثه با همکلاسی خود، مورد تحقیق و بررسی قرار داده با استخراج مستندات می‌نوشت، تا این که تقریر دوره پنجم اصول فقه آیت الله خوئی را کامل کرد و و این همان کتاب معروف المحاضرات است.

۱۹. آغاز شهرت

نظام آموزشی حوزه‌های علمیه با سایر نظام‌های آموزشی متفاوت است، معمولا در نظام‌های آموزشی مراحل آموزشی دارای زمان محدود است و دانش آموختگان بعد از سپری کردن مدت معین امتحانات مورد نظر پاس می‌کند، بدون توجه به توانایی‌های علمی دانش‌آموختگان برای همه محصلین شهادت نامه داده می‌شود، داشتن همان شهادت نامه

موجب شهرت آنان می‌گردد. ولی در حوزه‌های علمیه این روش و تقیدها را نـدارد، بلکـه دانش‌آموختگان حوزه علمیـه بـا حضـور مسـتمر در حـوزه درس، تـدریس، مباحثـه، نقـد و بررسی علمی، مسائل معین، مخصوصـا تقـدم در تـدوین تقریـرات دروس کـه اسـتاد بـا آن موافقت کرده و اجازه چاپ و نشر بدهد، که در حوزه علمیه به آن تقریظ استاد می‌گوینـد، شناخته شده و موجب تأیید و پـذیرش درجـه علمـی و شـهرت او مـی‌گـردد. معمـولا مـتن تقریظ مختصر است، ولی معنا و محتوای بسیار بزرگ دارد، تقریظ نامه بـا توجـه بـه درجـه علمی و شهرت استادی که آن تقریظ نامه را ارائه می‌کنـد، دلیـل بـزرگ و شـهادت بسـیار معتبر در مورد درجه علمی و فضل شاگرد است. شهرت طلبه و شناخته شدن اسـم، اهمیـت، تثبیت درجه علمی از همین تقریظ نامه نشـأت مـی‌گیـرد و در میـان طـلاب و حـوزه علمیـه مشهور می‌شود.

حضرت آیت الله خوئی ﷺ در تقریظ خود بر تقریرات شیخ فیاض اینگونـه بیـان داشـته است:

بسم الله الرحمن الرحیم

«حمد مخصوص پروردگار جهانیان است، درود و تحیت بر بهترین پیـامبران و فرسـتاده شدگان، حضرت محمد ﷺ و عترت پاک و طاهرین آن حضرت، لعنت ابـدی بـر دشـمنان آنان تا روز قیامت، بعد از حمد خداوند و درود بر پیامبر و اهلبیت آن حضـرت؛ خـدا را بـر نعمتی که من عنایت فرمود و توفیق داد که افرادی صاحب کفایت و لیاقت را تربیت کردم، یکی از آنان بعد از دیگری به درجه عالیه از علـم و فضـل رسـیده اسـت. از آن کسـانی کـه موفق شده مباحث عالی علمی مرا در فقـه و اصـول جمـع آوری کنـد روشـنایی چشـم مـن علامه مدقق و فاضل ارجمند، شیخ محمد اسحاق فیاض دامت تأییداته، می‌باشـد. جـزء اول کتاب «المحاضرات فی اصول الفقـه» را کـه تقریـرات مباحـث مـن را بـا بیـان رسـا و المـام شایسته تقدیر و اعجاب تدوین کرده است، من این تلاش با میمنـت را بـرای ایشـان تبـرک گفته و از خداوند متعال مسألت می‌نمایم که توفیق تکمیـل و رسـیدن بـه مقصـد را بـرای او



عنایت بفرماید، به درستی که خداوند توفیق دهنده است. ششم جمادی الثانی سال ۱۳۸۲ه».

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

با توجه به تاریخ تقریظ نامه برابر با ۱۹۶۲/۱۱/۴م که همزمان با چاپ و نشر کتاب محاضرات بود شیخ محمد اسحاق فیاض در سنین جوانی قرار داشت، از توصیف استادش آشکارا روشن می‌شود که او در آن زمان دارای مقام علمی و فضل بوده و ارادت استادش در نهان به او بیشتر از آن بود که اظهار داشت.

چنان‌که گفته می‌شود، وقتی که شیخ فیاض تقریرات بحث‌های استادش را برای اجازه چاپ محضر استاد، تقدیم فرمود، عده‌ای از علما که مخالف بودند نسبت به موافقت و تأیید حضرت آیت الله خوئی﵀ اعتراض نموده، دلایل واهی و غیر مستند به منطق سلیم مانند کم سن و سالی نویسنده و انتساب داشتن به قومیت خاص ارائه کردند. آیت الله خویی در رد آنان فرمود: معیار علم و فضل طلبه است، تقریرات او نشانه تلاش، کوشش، زیرکی و کار سخت و پیگیری مستمر و قوت ملاحظات اوست، سن معیار نیست؛ مشابه همین اعتراضات به خاطر کم سن و سالی من نیز در زمان استادم آیت الله نائینی وجود داشت که او را از اجازه چاپ تقریرات نوشته شده توسط من کتاب اجود التقریرات منع می‌کرد. ضروری است انصاف رعایت گردد و حق هر فردی به طور شایسته داده شود، انسان کوشا و تلاش‌گر باید مورد تحسین قرار گرفته و در استمرار راه باید مورد اعانت قرار بگیرد. از این رو آیت الله خویی به چاپ تقریرات همراه با تقدیر از مقرر آن اجازه داد و سیره آیت الله خویی با همه شاگردان مجتهدش این گونه بود. آیت الله فیاض در مقدمه این تقریرات می‌گوید:

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس شایسته پروردگار جهانیان است، درود و سلام بر بهترین مخلوقات او محمد و اهل بیت طاهرین او و لعن و نفرین ابدی بر همه دشمنان آنان. بعد این کتاب جزء اول کتاب «محاضرات فی اصول الفقه» است که از تحقیقات بلند، مطالب عالی و افکار مبتکر مجلس

درس سرورمان استاذ عظیم الشأن حضرت آیت الله العظمی سید ابوالقاسم خویی استفاده کردم و همراه با صدها طلبه دیگر در مجلس درس شریف او در دانشگاه بزرگ علم نجف اشرف شرکت کردم که اکنون زعامت این دانشگاه علمی به عهده اوست و کلیدهای خود را فراروی او قرارداده است. او به ایفای این مسؤولیت در ضمن بحث‌ها و گفتگوهای خو به خوبی قیام کرده و بر دستان بزرگوار او نسل از برجستگان فاضل تربیت یافته است.

من از خدای متعال مسألت می‌نمایم که مرا به اتمام جزء دوم آن موفق بگرداند و همین طور از خدای متعال مسألت می‌نمایم که ما و همه مسلمانان را با دوام وجود استاد عظیم الشان ما بهره‌مند گرداند تا به افادات خود ادامه دهد. توفیقی برای من نیست جز به خداوند که به او توکل کرده‌ام و بازگشت من به سوی اوست.

خداوند به حضرت ایشان توفیق داد تا پنج جزء از تقریرات استاد خود در علم اصول فقه را به پایان رسانده و آن را چاپ کند. تقریرات یادشده امروز جزء مهم‌ترین مصادر علمی در این علم شمرده می‌شود که عالمان و طالبان علوم دینی در همه حوزه‌های علمیه در مقام تدریس و مطالعه و وقوف به به آرای جدید و افکار و نظریات مهم بی نیاز از آن نیست، به آن مراجعه می کنند.

۲۰. تدریس در حوزه نجف

در خلال این مدت و بعد از آن شیخ فیاض یکی از اساتید برجسته و مشهور حوزه علمیه بوده، درس‌ها و بحث‌های خود را در میان جمع بزرگی از فضلا و طلاب علوم دینی القا نموده و کتاب‌های متعارف برای مرحله سطوح عالیه مانند رسائل، کفایه و مکاسب در حلقات متعدد در مسجد هندی تدریس می کرد و همزمان با آن به مدت بیش از ده سال کرسی تدریس سطوح عالی را در جامعهٔ النجف الدینیهٔ مرحوم سید محمد کلانتر به عهده داشت. تا این که در سال ۱۹۷۸ درس‌های خارج خود را در مدرسه کوچک سید یزدی واقع در محله العمارهٔ آغاز نمود و با افتتاح مدرسه دار العلم تأسیس شده توسط آیت الله خویی در سال ۱۹۸۰ مجلس درس ایشان به آن مدرسه منتقل گردید، پس از تخریب

مدرسه یادشده مجلس درس ایشان به مدت کوتاهی به مسجد بزرگ هندی منتقل گردید و بار دیگر به مدرسه سید یزدی – مدرسه تأسیس شده توسط مرجع کبیر سید محمد کاظم یزدی- منتقل گردید و تا کنون در آنجا ادامه دارد و گروه بزرگی از طلاب و فضلا در درس ایشان حاضر شده و مباحث ایشان را به آرزوی طبع تقریر می‌نمایند.



۲۱. حضور در هیأت استفتاء

در نزد مراجع عظام تقلید این گونه متعارف است که هیأت خاص از نزدیکان و شاگردان فاضل و علمای برجسته مراجع به نام لجنه استفتا تشکیل می‌شود تا به سیل عظیم از نامه‌ها، سؤالات وارده از نقاط مختلف عالم و مقلدین آنان پاسخ دهد. در مدت زمان طولانی که بیش از ربع قرن مرجعیت آیت الله خویی به طول انجامید، استادان و شاگردان بزرگ ایشان بر اعلمیت ایشان اجماع داشته این امر سبب گردید که ایشان مقلدین زیادی در نقاط مختلف جهان داشته باشد، از این رو استفتاءات زیادی هر روز از نقاط مختلف جهان با زبان‌های گوناگون به دفتر ایشان واصل می‌گردید؛ این امر موجب شد که آیت الله خویی هیأتی از علما و مجتهدین بزرگ از شاگردانش به منظور پاسخ‌گویی به استفتاءات تشکیل داد. آیت الله فیاض به دلیل داشتن شایستگی عالی، داشتن علم و فضل و مقرب بودن در نزد آیت الله خویی یکی از کسانی بود که در مدت ۲۵ سال در این لجنه حضور مستمر داشته و تا آخرین روزهای حیات ایشان به پاسخگویی پرداخت. این لجنه در ادوار گوناگون چهره‌های برجسته و عالمان و مجتهدان بزرگی را در خود داشت که بسیاری از آنان به مقام مرجعیت رسیده و یا در این مقام اند. کسانی مانند آیت الله سید علی بهشتی، آیت الله مرتضی خلخالی، آیت الله سید محمد روحانی،آیت الله شیخ میرزا علی غروی، آیت الله سید محمدباقر صدر، آیت الله میرزا جواد تبریزی، آیت الله وحید خراسانی، آیت الله سید تقی قمی، آیت الله میرزا علی فلسفی، آیت الله سیستانی و دیگر عالمان و استادان برجسته حوزه.

۲۲. تألیفات آیت الله فیاض

استاد معظم ما با التزام به قیام به ادای واجبات دینی به منظور خدمت مؤمنین از استمرار در

القای درس و تربیت شاگردان فاضل و حضور مستمر در مجلس استفتای آیت الله خویی در زمان حیات ایشان و با همه این مشغولیت‌ها و مسؤولیت‌ها، روش معظم له این بوده است پاره‌ای از اوقات خود را برای تحقیق و تصنیف و غنی سازی کتابخانه اسلامی با تألیفات ارزشمند خود اختصاص دهد و تا کنون کتاب‌های زیر از ایشان به چاپ رسیده است:

۱. محاضرات فی اصول الفقه در ده جلد که ۵ جلد آن به چاپ رسیده است؛

۲. الاراضی؛

۳. النظرة الخاطفة فی الاجتهاد؛

۴. تعالیق مبسوطة علی العروة الوثقی، در ده جلد؛

۵. احکام البنوک؛

۶. منهاج الصالحین در سه جلد؛

۷. مناسک الحج؛

۹. المباحث الاصولیة که تا کنون ۱۲ جلد آن به چاپ رسیده است.

آیت الله فیاضی که من شناختم

نویسنده: شیخ علی آل محسن
مترجم: محمد علی جویا

شیخ علی آل محسن از شاگردان آیت الله العظمی فیاض و وکیل عام ایشان در منطقه قطیف عربستان است، ایشان تألیفات مهمی چون دلیل المتحیرین، کشف الحقائق، مسائل خلافیه، عبد الله بن سبأ دراسه و تحلیل و للّله و للحقیقه را به جامعه علمی تقدیم کرده است. متن زیر خاطرات ایشان از استادش هست که به خودش نوشته شده و در مجله المرشد، شماره‌های ۲۷ و ۲۸ (۱۴۳۲هـ) در لبنان به طبع رسیده است.

اولین دیدارم با استاد بزگوارم، مرجع بزرگ آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض(دام ظله الشریف) در سال ۱۴۰۶هـ در شهر مدینه منوره بود؛ در آن زمان به بعثه مرجع محقق سید ابو القاسم خوئی ﷺ رفت و آمدم داشتم و استاد ما آیت الله الفیاض (دام ظله) یکی از اعضای بعثه بود.

رفت و آمد من به بعثه به خاطر پرسش برخی مسائلی بود که حجاج از من می‌پرسیدند و برای آنها جواب واضحی، نه در (مناسک حج) و نه در استفتائات حجی که در دستم بود نمی‌یافتم. می‌دانید که آیت الله فیاض از کسانی بود که بیشترین ملازمت را با استادش آیت الله خوئی داشت و بدین لحاظ بیشترین اطلاع را از مبانی و فتاوای ایشان داشت. ایشان حدود ۲۰ سال در درس خارج آیت الله خوئی و بیش از ۲۵ سال (تا زمان وفات) در جلسه

استفائات ایشان حاضر بودند. بدین لحاظ بیشتر مسائلم را از ایشان می‌پرسیدم و پاسخ‌هایم را نزد ایشان یافته به مقصودم می‌رسیدم. به این مطلب به خوبی آگاه بود که مادام که به آیت الله فیاض دسترسی داشته باشم هیچ مسئله‌ای در باب مسائل حج برایم بی‌پاسخ نخواهد ماند.

همانگونه که عرض شد، در آن زمان آیت الله فیاض یکی از افراد بعثه آیت الله خوئی بود و به دلیل کثرت علماء در این بعث طبیعی بود که برخ مسائل علمی مطرح می‌شد و حاضران در جلسه پیرامون آنها اظهار نظر می‌کردند و هرکس بضاعت خودش را عرضه می‌کرد، امّا آیت الله فیاض نوعا ساکت بود و سخنی نمی‌گفت مگر اینکه از ایشان سئوال شود، از این منش ایشان دانتسم که دوست ندارد خودنمائی کند و در مسابقه اظهار علم و فضل با دیگران شرکت نمی‌کند. بعد از آنکه دامنه بحث بالا می‌گرفت و صداها بلند و نقض و ابرادمها زیاد می‌شد و هریک رأی و نظرشان را در مسئله ابراز می‌کردند، وارد مسئله دیگری می‌شدند، در این هنگام من جواب مسئله را از آیت الله فیاض می‌پرسیدم می‌دیدم که ایشان جواب کافی که به نظرم رأی صحیح بود ارائه می‌داد.

امور به این منوال گذشت تا اینکه آیت الله خوئی وفات نمود و مسئله انتفاضه شعبانیه در عراق پیش آمد و اوضاع به هم ریخت و خداوند این توفیق را به من داد که در سال ۱۴۱۶ق به منظور تحصیل به نجف بروم. درس‌های مطرح در آن زمان در نجف درس آیت الله سیستانی، شهید میرزا علی غروی و درس آیت الله فیاض و درس‌هایی معروف دیگر بود. بعد از آنکه چندین درس را تجربه کردم متوجه شدم که گمشده من، هم به لحاظ فقهی و هم به لحاظ اصولی، در درس استادم آیت الله فیاض است. بدین لحاظ تا اواخر سال ۱۳۲۱هـ که از نجف اشرف خارج شدم، پیوسته ملازم درس ایشان بودم و در این مدّت علاقه‌ام به ایشان بیش از علاقه یک پرسشگر و پاسخگو یا طلبه به استادش شد، بلکه بسیار بیش از اینها به ایشان علاقه‌مند شدم.

در این مدّت ایشان را استادی دیدم که در تربیت شاگردانش حریص است و همانند

پدر مهربان و دلسوز با ایشان بر خورد می‌کند. در ایشان ویژگیها برجسته و صفات اخلاقی ارزشمندی یافتم که به ندرت در غیر ایشان یافت می‌شود. در این مجال اندک فرصت نیست که به این صفات به تفصیل سخن بگویم امّا به بعض از آنها اشاره می‌کنم:



یک) علم و تبحر ایشان

او را عالم، محقق و متبحر در فقه و اصول دیدم، کتاب‌های وی در این دو علم بر گفته من گواهی می‌دهد؛ وی کتب بسیاری را نوشته است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. محاضرات فی اصول الفقه (در ۱۰ جلد که ۵ جلد آن در مباحث الفاظ چاپ شده است)، که تقریرات درس استاد محقق آیت الله خوئی رحمه‌الله است.

۲. المباحث الاصولیه (تقریبا ۱۵ جلد، که تاکنون ۱۲ جلد آن چاپ شده است)

۳. تعالیق مبسوطه علی العروه الوثقی (تاکنون ۱۰ جلد چاپ شده ست)

۴. البنوک: در این کتاب راه‌حل‌هایی جهت کارکردهای اسلامی بانک‌های معاصر بیان شده است

۵. الاراضی: در این کتاب احکام اراضی در شریعت اسلام مورد بحث قرار گرته و من ندیده‌ام کسی قبل از استادم کتاب مستقلی در این موضوع تألیف کرده باشد

این کتاب‌ها، به دلیل گستردگی تحقیق، عمق، دقت و بیان زیبا، با استقبال گسترده حوزه‌های علمیه مواجه شده است.

دو) درس

درس استاد، به ویژه در اصول محور بسیاری از فضلاء و جویندگان علم در مدت زمان حضور من در نجف اشرف بود، و شاید مبالغه نباشد اگر بگویم درس ایشان در اصول فقه مهمترین درس در آن زمان بود، زیرا اکثر مراجع نجف یا درسی در اصول نداشتند یا درسشان قابل قیاس با درس استاد نبود. آنچه درس ایشان را در فقه و اصول از دیگر درسها متمایز می‌کرد، عمق، منظم بودن، زیبایی بیان، قدرت استدلال بود و این مطلبی است که

هرکس در درس ایشان حاضر شده باشد بر آن گواهی می‌دهد.

پس از سرنگونی نظام بعثی درس استاد طلاب بیشتری را به سوی خودش کشانده و در همان روز از طریق انترنت نیز منتشر می‌شود.

سه) پایداری در مسیر حق

استاد را شخصی یافتم که در راه حق با هیچ کس تعارف ندارد و در بیان آنچه که باید گفته شود با کسی مماشات نمی‌کند، سخن همیشگی‌اش این بود که در بیان احکام شرعی تقیه راه ندارد.

بعد از سقوط رژیم سابق در عراق بعضی از مسئولین به صورت مکرر با ایشان دیدار کردند و ایشان دراین مدت از سیاستهای که به زیان مردم عراق است و نفعی به حال آنها ندارد، همواره انتقاد کرده است تا آنجا که بعضی از آنها گفتند: شنیده بودم آیت الله فیاض در بیان نظریاتش صریح است، امّا وقتی از نزدیک با ایشان ملاقات کردم تصور نمی‌کردم تا این حد صریح باشد. استاد اگر متوجه اشتباه مطلب علمی و غیر علمی می‌شد، ابائی نداشت که با خط خودش در مقابل چشم طلابش اقرار کند؛ به آسانی در برابر اشتباهاتش تسلیم می‌شد و بر اشتباهشان اصرار نمی‌کرد و فتوایش را بر اساس دلیل صحیح اصلاح می‌کرد، در حالیکه ندیده‌ام کسی، آن هم در برابر دیدگان شاگردانش به اشتباه خودش اعتراف کند.

چهار) زیرکی و تیزهوشی

آیت الله فیاض مرد حکیم است که هرچیزی را در جای مناسب خودش قرار می‌دهد، ایشان بسیار تیز هوش و خرمند است، بی‌دلیل یا از سر عواطف دستخوش خشم نمی‌شود، بلکه بعد از سبک سنگین کردن مسائل و غور کافی، اقدامی را که مناسب است انجام می‌دهد تا آنچه را که درست است انجام دهد و از مشوره با شاگردانش مذایقه نمی‌کند، زمانی که به تصمیم رسید، اقدام لازم را انجام می‌دهد.

از دلایل خردمندی ایشان این است که قطع رابطه با دیگران را شیوه مناسب در برخورد

با دیگران نمی‌داند؛ هرچند از ایشان بدی‌های بسیار دیده باشد، بلکه معتقد است شیوه درست حفظ رابطه با آنها و نزدیکی با آنها است تا نصیحت، وعظ و متوجه کردن آنها نسبت به اشتباهاتشان و راهنمایی ایشان به آنچه که به صلاحشان است آسان‌تر شود. این امور در وضعیت قطع رابطه یا داشتن رابطه نا مناسب امکان ندارد، لذا به هرکسی که لازم می‌دید نصیحت می‌کرد. در این مدّت ندیدم که حضرت استاد با کسی موضع خصومت اتخاذ کند، هرچند که طرف مقابل کارهایی انجام می‌داد که به نظر بعضی‌ها سزاوار قطع رابطه و خصومت با او بود.

پنج) آگاهی از شرایط زمان

کسی که اولین بار حضرت استاد را ببیند تصور می‌کند که او مرد گوشه‌گیری در نجف است و از دنیا و ما فیها کناره گرفته است، فقط به بحثهای فقهی و اصولی مشغول است و نمی‌داند که در اطرافش، چه در عراق وچه در خارج از عراق، چه اتفاق می‌افتد، امّا زمانی که با ایشان به گفتگو بنشیند متوجه می‌شود که بر اوضاع کاملاً اشراف دارد بر تمامی جریاناتی که در دنیای اسلام رخ می‌دهد وقوف دارد. هرگاه به تحلیل قضیه‌ای می‌پردازد متوجه می‌شوی که با آگاهی و درایت مسائل را تحلیل می‌کند و آنگونه جوانب قضیه را باز می‌کند که انگار یک سیاستمدار حرفه‌ای است.

شش) تواضع

آیت الله فیاض انسان بسیار متواضع است، تا آنجا که با این صفت مشهور شده است، هرکس ایشان را ببیند این ویژگی را در ایشان مشاهده می‌کند. حتی بعد از تصدی مقام مرجعیت اگر کسی به منزلش مراجعه کند خودش در را باز می‌کند و خودش چای می‌آورد و وضایف مهان‌نوازی را انجام می‌دهد؛ هیچگاه از فرزند یا خادمش نمی‌خواهد این کارها را انجام دهند، تا آنجا که بعضی از دوستداران شان اصرار کردند به دلیل ترورهای زیادی که در نجف اتفاق افتاد، خودش در را باز نکند، با اصرار ایشان مجبور شد از خادمش کمک گرفت.

در توصیف تواضع علمی ایشان همین بس که ایشان از مطرح کردن نظریات شاگردان و معاصرینش ابائی ندارد، هرکس کتابهای فقهی و اصولی ایشان را بخواند این ویژگی را به وضوح می‌یابد. در بیان نظریات اساتید و بزرگان فقه و اصول کوتاهی نمی‌کند، زیرا به نظر ایشان آنچه در مناقشه علمی مهم است قدرت نظریه و دقتش هست، گوینده نظر مهم نیست.

هفت) حلم و بردباری

ایشان را به هنگام بی‌احترامی دیگران حلیم، و در پیش آمدها صبور یافتم و در تمام این مدّتی که در محضرش مشرف بودم ندیدم نسبت به احدی کینه‌ای در دل داشته باشد یا سخنی بر زبان آورد که بدی کسی در آن باشد، به یاد ندارم که ضرر کسی را خواسته باشد یا به بدگویی از کسی اقدام کرده باشد یا در مقابل بی‌احترامی کسی بی‌احترامی کرده باشد.

گاهی به حضرت استاد خبر می‌آوردند که فلان شخص از شما بد گفته است، یا به شما بی‌احترامی کرده یا جایگاه شما را تنزّل داده است، ایشان سخن را نشنیده می‌گرفت و این مطلب را بهانه مقابله به مثل یا دشمنی نمی‌کرد.

به یاد دارم که با جناب ایشان در یکی از فرودگاه‌ها بودیم و می‌خواست به سفر برود، همین که وارد فرودگاه شد، مأمورد فرودگاه خواست به ایشان اسائه ادب کند و ایشان را تفتیش بدنی کند، من از این مسئله ناراحت شد و با ناراحتی به مأمور گفتم: ایشان مرجع بزرگ است، چطور با او اینگونه رفتار می‌کنی؟ حضرت استاد به من فرمود: اشکال ندارد، بگذار کاری را که می‌خواهد انجام دهد.

هشت) استقلال فکری

حضرت استاد آیت الله فیاض زمام فکرش را به دست احدی نمی‌سپارد، اعم از اینکه در امور مرجعیت و مسائل عمومی باشد یا جز اینها؛ او در اندیشه و رفتارش به تمام معنا مستقل است. به یاد دارم که جمعی از ایشان تقاضای صدور فتوا نسبت به قضیه‌ای را کردند، امّا استاد این مسئله را به صلاح نمی‌دانست و با تمام اصراری که شد از صدور فتوا خود داری کردند. در آن زمان موضع استاد درست به نظر نمی‌رسید و فکر می‌کردم صلاح



این است که فتوا صادر شود، امّا بعد از آن متوجه شدم که کار ایشان درست بوده و صادر کردن آن فتوا اشتباه بزرگی بوده است.

نه) ارتباط با مراجع معاصر

بسیار از ایشان شنیدم که مراجع معروف معاصر را تأیید و از علم و تقوی ورع ایشان به نیکی یاد می‌کرد، بلکه به زیارت برخی از ایشان می‌رفت بدون اینکه انتظار زیارت متقابل داشته باشد. زمانی که در نجف بودم، بسیار اتفاق می‌افتاد که ایشان هر شب پنج شنبه به دیدن آقای سیستانی می‌رفت همانگونه که به دیدن دیگران می‌رفت.

روزی جمع زیادی از مقلّدین شان در یکی از شبهای عید فطر راهی منزل ایشان شدند و منتظر بودند که ایشان ثبوت یا عدم ثبوت رؤیت هلال برایشان را اعلام کند، امّا ایشان از انجام این کار خود داری کرد، شخصی با صدای بلند پرسید: آیا عید برای شما ثابت شده است؟ ایشان فرمودند: نزد مرجع اعلای طائفه آقای سیستانی ثابت شده است که فردا روز عید است. آن شخص گفت: ما مقلد شما هستیم نه مقلد آقای سیستانی. استاد ناراحت شد و فرمود: اگر نزد آقای سیستانی ثابت شود کافی است... برای حاضرین تازگی داشت که آیت الله فیاض آیت الله سیستانی را مرجع اعلای طائفه توصیف کردند.

ده) پدر فرزندان شیعه

حضرت استاد را همچون پدر مهربان و دلسوزی یافتم که رسیدگی، مهربانی و عنایت و معارفش بر طلاب و همه شیعه می‌رسید. هنگامی که در عراق بودم گرفتاری برایم ایجاد شد، آنگونه در جهت رفع آن تلاش نمود که فکر کردم یکی از فرزندان صلبی ایشان هستم.

هرگز ندیدم طلبه‌ای را براند، یا به کسی اهانت کند و یا شأن و جایگاه کسی را تحقیر کند. هرگز ندیدم کسی در محضر ایشان مورد اسائه قرار گیرد یا تحقیر شود و ایشان ساکت بمانند. بسیار می‌شد که با ایشان تلفی صحبت می‌کردم و از من از حال همسر و فرزندانم و تمامی کسانی که از برادران و دوستان و آشنایانم می‌شناخت تک تک سوال می‌کرد.

بسیار مواقع می‌دیدم که از مصائب مردم عراق، نظیر کشتار، فقر، درد و کمبود خدمات

ضروری و گرفتاری‌های شیعیان جهان همچون تبعیض نژادی، ظلم، پاکسازی نژادی و امثال آن دلش به درد می‌آمد و می‌سوخت.

این بود مشتی نمونه خروار، اگر می‌خواستم به تفصیل در ویژگی‌های حضرت استاد سخن بگویم مجال بیشتری لازم بود، امّا این اشاره گذرا برای کسانی که خواهان آشنایی با بعض از ابعاد شخصیت بلند ایشان باشند کافی است. از خداوند متعال می‌خواهیم استاد ما را حفظ و سایه با برکت ایشان را بر سر شیعه مستدام بدارد. انّه سمیع مجیب.

مقالات:

بازتاب اندیشه‌ها؛ مقالاتی در تبیین مبانی فکری

حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض (دام‌ظله)

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۲



الگوی شرعی بانکداری بدون ربا از دیدگاه آیت الله فیاض

عبدالله جعفری*

چکیده:

مطالب الگوی شرعی بانکداری بدون ربا از دیدگاه آیت الله فیاض در سه مبحث طرح شده است؛ رویکردهای عمده فقه شیعی به منظور برون رفت از حرمت ربا، الگوهای متعارف بانکداری بدون ربا و الگوهای خاص، مورد بحث و بررسی قرار گرفته، استدلال دیدگاه‌ها و راهکارهای مذکور در حد متناسب با این نوشتار توضیح داده شده است. نتیجه نهایی آن است که الگوهای متعارف مطرح شده در احکام البنوک کارآمدی لازم را ندارد، افزون بر آن نسبت به نیازهای مشتریان فراگیر نیست و الگوی تبدیل قرض به بیع نیز از نظر فقهی دچار اشکالات بی‌شماری است.

درآمد

فعالیت‌های بانک به طور عمده به سه دسته تجهیز منابع، تخصیص منابع و خدمات بانکی تقسیم می‌شود. تجهیز منابع به روش‌های گفته می‌شود که بانک از طریق آن به جذب سرمایه از صاحبان سرمایه و سپرده‌گذاران اقدام می‌کند. تخصیص منابع راه‌هایی است که بانک منابع پولی خود را در آن هزینه و یا سرمایه‌گذاری کرده و از این طریق به

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی.

سود نایل می‌شود. خدمات بانکی تسهیلاتی است که از سوی بانک به مشتریان ارائه می‌شود از قبیل وصول چک، ضمانت نامه‌های بانکی، خرید و فروش ارز.

اساسی‌ترین مسأله در بانکداری اسلامی بحث تجهیز و تخصیص منابع است؛ چرا که در بانکداری متعارف و رایج دنیا تجهیز و تخصیص منابع بر اساس قرض ربوی انجام می‌شود، صاحبان سرمایه پول را به صورت قرض ربوی در اختیار بانک قرار می‌دهد و در سر رسید معین می‌توانند اصل سرمایه را همراه با بهره آن از بانک دریافت کنند و هیچ‌گونه ریسکی متوجه سپرده‌گذار نیست. در مقابل بانک نیز سرمایه‌های جمع آوری شده را با احتساب سود خود در اختیار سرمایه‌گذاران و مشتریان به صورت قرض ربوی قرار می‌دهد.

اما بانکداری در جهان اسلام با یک چالش عظیم روبرو بوده و هست، از سویی نمی‌توان نقش مهم سیستم بانکی در نظام اقتصادی کشور را در دنیای امروز نادیده گرفت و از مزایای آن چشم پوشید، چرا که تمویل طرح‌های اقتصادی، جذب سرمایه، گردش پول میان افراد جامعه و... تنها از این طریق ممکن است. در صورت فقدان آن، سیستم اقتصادی کشور بهم ریخته و مشکلات بی‌شماری به وجود می‌آید که این امر حذف آن را غیر ممکن می‌نماید؛ از سوی دیگر پذیرش سیستم بانکداری متعارف با آموزه‌های دینی تضاد دارد، اساس بانکداری متعارف دنیا بر اساس قرض ربوی است که در دین اسلام از محرمات مسلم است و شاید بتوان گفت در میان گناهان رفتاری هیچ جرمی بالاتر از رباخواری یافت نمی‌شود، چرا که خداوند جز رباخوار کس دیگری را تهدید به محاربه با خود نکرده است.

﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنين فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُون﴾[1] ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، و آنچه از (مطالبات) ربا باقی مانده،

۱. بقره/ ۲۷۸-۲۷۹.

رها کنید اگر ایمان دارید. اگر (چنین) نمی‌کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما، از آنِ شماست [اصل سرمایه، بدون سود] نه ستم می‌کنید، و نه بر شما ستم وارد می‌شود.

از این رو این پرسش مطرح می‌گردد که چه باید کرد؟ چه راهکاری می‌توان برای برون رفت از این مشکل ارائه داد؟ آیا باید بانکداری رایج دنیا را به خاطر ضرورت اقتصادی پذیرفت یا می‌توان مدل بانکداری بدون ربا ارائه کرد؟ جمعی از عالمان دینی برای بانکداری بدون ربا در تجهیز و تخصیص منابع الگوهای را ارائه کرده‌اند، از جمله می‌توان به حضرت آیت الله فیاض اشاره کرد. این مقاله می‌کوشد راهکارهای ایشان را در تجهیز و تخصیص منابع بانک بررسی کند؛ اما از آنجایی که اساسی‌ترین موضوع در مسأله بانکداری حرمت ربا است، ضروری می‌نماید که رویکردهای عمده فقه شیعه را در مورد حرمت ربا بررسی نماییم تا جهت‌گیری مؤلف نیز در این زمینه روشن شود. بر این اساس مطالب این نوشتار در سه مبحث تنظیم می‌گردد: حرمت ربا و رویکردهای فقهی شیعی، الگوهای متعارف در تجهیز و تخصیص منابع و الگوهای خاص.

مبحث اول: حرمت ربا و رویکردهای فقه شیعی

چه راهکاری را می‌توان برای تجهیز و تخصیص منابع بانکداری بدون ربا ارائه داد؟ رویکردهای فقهی در تفسیر حرمت ربا در ارائه راهکار برای بانکداری بدون ربا تأثیر به سزایی دارد، دو رویکرد تفسیر موسع و مضیق از حرمت ربا میان فقهای شیعی وجود داشته است. رویکرد تفسیر موسع از حرمت ربا راه را به روی هرگونه راهکار توجیه پذیر می‌بندد، در برابر رویکرد تفسیر مضیق راه را تا حدودی برای راهکارهای توجیه پذیر باز می‌گذارد. می‌توان از این دو تفسیر به نظریه تحریم ذرایع (تفسیر موسع) و توجیه ذرایع (تفسیر مضیق) یاد کرد.

الف) رویکرد توجیه ذرایع

مفهوم رویکرد توجیه ذرایع این است که می‌توان با جایگزین کردن عقود دیگر به

جای قرض ربوی و یا با اضافه کردن اشیای دیگر در کنار اشیای ربوی، معامله را از تحریم ربا خارج ساخت.

توضیح مطلب: از نظر فقهی دو نوع ربا وجود دارد: ربای معاملی و ربای قرضی، ربای معاملی عبارت است از فروش دو شیء مثل هم مکیل و موزون و یا طلا و نقره همراه با زیاده، مثل فروش یک تن گندم مرغوب به یک تن و ۲۰۰ کیلو گرم گندم نامرغوب، چنین معامله‌ای حرام است. ربای قرضی عبارت است از قرض دادن مال مثلی به مثل آن به شرط زیاده مثل قرض دادن یک میلیون تومان به مدت یک سال به شرط یک میلیون و دویست در سال دیگر. این نظریه بر آن است که می‌توان راهکارهای برون رفت از ربای معاملی را در ربای قرضی به کار بست، مثلا در ربای معاملی فروش ده کیلو برنج مرغوب به دوازده کیلو برنج نامرغوب ربای معاملی و حرام است، اما با قراردادن شیء کم ارزشی در کنار برنج مرغوب فروش آن به دوازده کیلو برنج نامرغوب اشکال ندارد، این راهکار را می‌توان در مورد ربای قرضی نیز تطبیق کرد، شخصی که می‌خواهد مبلغ صدهزار تومان به طرف مقابل به مدت یک سال قرض بدهد، در برابر صدوبیست هزار تومان دریافت نماید همان خودکار را ضمیمه می‌کند، صد هزار تومان را به صدوبیست هزار تومان در آینده می‌فروشد.

از آرای جمعی از فقهای شیعی این دیدگاه قابل برداشت است. صاحب جواهر بر این باور است که در ربای قرضی با توافق طرفین می‌توان زیاده را ثمن مؤجل در بیع دیگر قرار داد و شرط تأخیر دین حال را نمود. می‌گوید:

لا بأس بجعل الزيادة المبذولة فی ثمن مبيع آخر، لا فی مقابلها، مع اشتراط التأخير فی الدين الحال إلى الأجل المسمى... ولا يقدح فی ذلک كونها حيلة للتخلص من الربا، بعد أن وردت بها النصوص وأفتى به الأصحاب، بل هی على مقتضى الضوابط الشرعية، ونعم الحيلة، ما يفر بها من الباطل إلى الحق.[1] **اشکالی ندارد زیاده بذل شده را جزء ثمن مؤجل مبیع دیگر قرار داد و شرط**

۱. نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج۲۳، ص۱۲۱.

تأخیر دین حال را تا مدت معین نمود، این امر به عنوان حیله جهت رهایی از ربا اشکال ندارد، زیرا نصوص روایی آن را اثبات می‌کند و فقهای شیعه طبق آن فتوا داده‌اند و مقتضای ضوابط شرعی نیز همین است. حیله‌ای بهتر از این نمی‌شود که شخص از باطل به حق فرار کند.

سخن صاحب جواهر صراحت در تجویز حیله ربوی ندارد، ولی جواز آن قابل استفاده است؛ چرا که بر اساس سخن فوق افراد می‌توانند دو کار انجام دهند: اولا در صورت حال شدن دین، بیع دیگری را ترتیب داده و بیش از ثمن مبیع برای آن قرار می‌دهند و در ضمن آن شرط تأخیر دین را کنند. دوم: در ابتدای دادن قرض بیع را ترتیب داده و در آن سود را ملاحظه کنند و سپس زمان خاص برای بازپرداخت قرض تعیین کنند. بدین ترتیب راه برای حیله شرعی جهت برون رفت از ربا باز می‌شود.

مشابه این راهکار در سخنان فقیه برجسته دوران مشروطیت سید یزدی آمده است. می‌گوید:

یمکن التخلص من الربا بوجوه من الحیل الشرعیة:... وفی القرض ان یصالح المقترض مع المقرض قبل القرض المقدار الّذی یرید ان یأخذ منه بعوض جزئی أو بلا عوض ویشترط فی ضمن هذه المصالحة ان یقرضه مبلغ کذا ویصبر علیه إلی کذا مدة، وإذا کان الدین سابقا وحل اجله ویرید ان یؤجله إلی مدة یجوز أن یصالحه بمقدار ویشترط علیه أن یؤجله إلی تلک المدّة.[1]

می‌توان از ربا از راه‌های گوناگون رهایی جست. در قرض به اینصورت که قرض گیرنده با قرض دهنده پیش از دریافت قرض در برابر عوض جزئی یا بدون عوض مصالحه کنند و در ضمن مصالحه شرط کنند که به او مبلغی را قرض بدهد یا دین را تا مدت معین مهلت دهد. اگر دین بر عهده قرض گیرنده از سابق بوده و زمان ادای آن فرارسیده و می‌خواهد تا مدت زمان خاصی آن را به تأخیراندازد، می‌توانند به مبلغی مصالحه کنند و در ضمن آن شرط نمایند که مبلغ را تا مدت زمان معین مهلت دهد.

استدلال فقهی نظریه ذرایع

به هر روی برای اثبات این دیدگاه می‌توان به وجوهی استدلال کرد:

۱. یزدی، تکملة العروة الوثقی، ج۱، ص۴۹-۵۰.

دلیل اول: تبعیت از نصوص

احکام شریعت تابع مصالح و مفاسد نفس الامری است و عقل ما راهی به آن ندارد، ما تنها در بعضی از عرصه‌ها پاره‌ای از مصالح را درک می‌کنیم، از سوی دیگر راه قیاس بر روی ما مسدود است و نمی‌توان موردی را به مورد دیگر قیاس نمود، هر چند عین همان نتیجه مترتب گردد و از سوی سوم امر وضع احکام در دست شارع است. با توجه به جهات فوق تردیدی نیست نص شرعی بر تحریم ربا نازل شده است و از سوی دیگر نصوص شرعی متضمن راهکارهای شرعی به منظور برون رفت از ربا نیز آمده است و ما در هر دو زمینه تابع شریعت هستیم، در عرصه تحریم، ربای قرضی و ربای معاملی را با شرایط آن حرام می‌دانیم و از سوی دیگر راهکار شرعی به منظور برون رفت از ربا را نیز جایز می‌شماریم. این استدلال به صورت یادشده در کلمات فقهای طرفدار این نظریه نیامده، اما در اعماق ذهن آنان این استدلال نهفته است.

بر این اساس وقتی به نصوص شرعی مراجعه می‌کنیم نص خاص در مورد تأخیر دین از طریق حیله شرعی وارد شده است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ﷺ يَكُونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ دَرَاهِمُ فَيَقُولُ أُخِّرْنِي بِهَا وَأَنَا أُرْبِحُكَ فَأَبِيعُهُ جُبَّةً تُقَوَّمُ عَلَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ بِعَشَرَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ أَوْ قَالَ بِعِشْرِينَ أَلْفاً وَأُؤَخِّرُهُ بِالْمَالِ قَالَ لَا بَأْسَ.[1] **راوی می‌گوید به امام کاظم ﷺ عرض کردم من از شخصی چند درهم طلبکارم و او می‌گوید آن را تأخیر بینداز و من سود آن را پرداخت می‌کنم، به این منظور عبایی را که هزار درهم ارزش دارد، به ده هزار دهم یا بیست هزار درهم می‌فروشم و قرض را تأخیر می‌اندازم، امام ﷺ فرمود اشکال ندارد.**

این روایت در مورد قرض وارد شده است و دلالت بر جواز ربای قرضی دارد، چرا که راوی می‌گوید آیا می‌توانم در برابر تأخیر انداختن دین زیاده‌ای را با حیله‌ای شرعی

۱. کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۰۵؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج۷، ص۵۲؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۱۸، ص۵۵.

دریافت کنم؟ امام این کار را مجاز می‌داند.

دلیل دوم: تغییر موضوع

احکام شرعی تابع موضوعات خود است، هرگاه موضوع حکم شرعی محقق شود، حکم بر آن بار می‌گردد، چه موضوع آن از امور تکوینی باشد مثل سفر یا امر اعتباری مثل نکاح. به لحاظ اعتبار تفاوتی میان زنا و ازدواج در بعض از فرض‌ها وجود ندارد، در عین حال حکم هر کدام نسبت به دیگری مختلف است، در مواردی بسیاری شارع تغییر موضوع را اجازه داده است. بر این اساس هر چند ربا به نص قرآن کریم حرام است، اما اگر موضوع را تبدیل به موضوع دیگر نماییم، حکم آن تغییر می‌یابد، از این رو می‌توان از راهکارهای تخلص از ربا که شارع اجازه داده استفاده کرد.[1]

دلیل سوم: تمامیت ارکان عقد

اشکال راهکارهای برون رفت از ربا از دو حال خارج نیست یا به دلیل فقدان شرایط شرعی است یا به دلیل فقدان شرایط عقلایی. شروط عقلایی در ماهیت شیء دخالت دارد و با انتفای آن ماهیت منتفی می‌گردد. شروط شرعی در ماهیت شیء دخالت ندارد، ولی از نظر شارع معامله بدون آن شرط باطل است. در مثل بیع محاباتی یا ادعا این است که شروط عقلایی را ندارد یا شروط شرعی را.

اگر فقدان شرایط شرعی ادعا شود، پاسخ آن است که بیع محاباتی فاقد هیچ شرطی از شرایط شرعی نیست، چرا که دلیل بر بطلان آن در شریعت وجود ندارد.

اگر فقدان شرط عقلایی ادعا شود این خود دو فرض دارد:

الف) ادعای فقدان شرط عقلایی در عقد؛ پاسخ آن است که شرط عقد بیع دو چیز است اول این که تملیک به صورت مبادله‌ای باشد نه به وجه ضمان به مثل و الا قرض خواهد بود، دوم این که هر دو طرف ملتزم به آثار بیع باشند و هر دو شرط موجود است،

۱. سند، محمد، فقه المصارف والنقود، ص٦٧.



زیرا فرض این است که عقد بیع انشا شده، لذا کسی تصور نمی‌کند که تملیک بر وجه ضمان باشد و همین طور طرفین ملتزم به آثار بیع‌اند.

ب) ادعای فقدان شرط عقلایی در عوضین؛ یعنی تساوی قیمت میان عوضین شرط است و این شرط در مثل معامله محاباتی فراهم نیست. این ادعا نیز صحیح نیست، زیرا تساوی قیمت میان دو جنس شرط عقلایی عقد نیست و با فقدان آن معامله ماهیت منتفی نمی‌گردد، شاهد بر مدعا این که در فرض فقدان تساوی ارزش، خیار برای مغبون ثابت می‌گردد و از نظر عقلا حکم به انتفای عقد نمی‌شود. بنابر این شرط عقلایی در این مورد منتفی نیست، در نتیجه هیچ دلیلی بر بطلان این نوع از معاملات نداریم.[1]

تحلیل حضرت امام در مورد روایات

مهم‌ترین دلیل برای اثبات این نظریه روایات متضمن حیله‌های شرعی است، تحلیل حضرت امام آن است که این روایات بر دو دسته‌اند پاره‌ای از روایات در مورد ربای معاملی آمده است، ربای معامله از نظر عرفی ربا شمرده نمی‌شود، چرا که ربا در جایی است که از نظر ارزشی زیاده گرفته شود، اما در فرض مساوی نبودن دو جنس از نظر ارزش مثل برنج مرغوب و نامرغوب، در اینجا اگر در معامله زیاده گرفته شود، عرفا ربا صدق نمی‌کند، اما شارع آن را حرام قرارداده، از این رو بهتر است بگوییم خداوند بیع مثل به مثل را از روی تعبد حرام کرده است. روایاتی به منظور برون رفت از بیع مثل به مثل بعضی از راهکارهای را ارائه داده است و این امر هیچ اشکالی ندارد، چون فرض این است که به لحاظ ارزشی دو شیء متفاوت‌اند و با راهکار تساوی ارزشی هم چنان محفوظ است.

پاره‌ای از روایات مربوط به رهایی از ربای قرضی است، مثل موثقه محمد بن اسحاق بن عمار که راوی می‌گوید به امام کاظم علیه‌السلام عرض کردم: من از شخصی مقدار درهم طلب دارم او می‌گوید مرا مهلت بده و من سود آن را می‌پردازم، من عبای خود را که هزار درهم

۱. سند، فقه المصارف والنقود، ص۷۱-۷۵.

ارزش دارد به ده هزار یا بیست هزار درهم بـه او مـی‌فروشـم و بـه او مهلـت مـی‌دهـم، امـام فرمود این کار اشکال ندارد.[1] این روایات اولا از نظر سندی قابل اطمینان نیسـت، ثانیـا: ایـن روایات با عموم کتاب و سنت تعارض دارد، چرا که اگر مثل حیله‌های مذکور جایز باشـد، موردی تحت اطلاق ادله حرمت ربـا بـاقی نمـی‌مانـد، در اثـر تعـارض ایـن روایـات سـاقط می‌شود.[2]

ب) رویکرد تحریم ذرایع

رویکرد تحریم ذرایع تفسیر موسع از قلمرو حرمـت ربـا ارائـه مـی‌دهـد و مـی‌گویـد: بـا جایگزین کردن عقدی به جای عقد دیگر و یا اضافه کـردن چیـزی در کنـار چیـزی دیگـر نمی‌توان از قلمرو حرمت ربا خـارج شـد، تحـریم ربـا فراگیـر و دامـن‌گسـتر اسـت و بـرای راهکارهای صوری هیچ مجالی را باقی نمی‌گذارد و با قدرت خیره‌کننده خود همه صورت سازی‌ها را کنار زده و به واقع می‌نگرد، تا واقع تغییر نیابد حرمت هم چنان ثابت است، تنهـا در یک صورت می‌توان از قلمرو تحریم ربا خارج شد که موضوع از نظر عرف کاملا تغییر یابد. محقق اردبیلی، وحید بهبهانی و امام خمینی از پیشگامان این نظر به شمار می‌روند.[3]

استدلال فقهی نظریه تحریم

برای اثبات این نظریه به وجوهی استدلال شده است:

دلیل اول: تأکید آیات و روایات

آیات و روایات با تأکید شدید حرمت ربا را بیان کرده است، آیات قـرآن کـریم آن را اعلام جنگ با خدا و رسول، ظلم، دیوانگی شیطانی شمرده و ربـاخوار را مسـتحق عـذاب و

---

۱. الکافی، ج۵، ص۲۰۶؛ تهذیب الاحکام؛ ج۷، ص۵۳؛ وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص۵۵.
۲. امام خمینی، کتاب البیع، ج۲، ص۵۴۹-۵۵۰.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائـدهٔ والبرهـان، ج۸، ص۴۸۸؛ زبـدهٔ البیـان فـی احکـام القـرآن، ص۴۳۲ و۴۳۷؛ وحید بهبهانی، الرسـائل الفقهیـهٔ، ج۱، ص۲۵۰-۲۶۰؛ امـام خمینـی، کتـاب البیـع، ج۲، ص۵۴۵-۵۴۶.



خلود در جهنم دانسته است. در روایات یک درهم از ربا را برابر با زنای با محارم به حساب آورده، نه تنها رباخوار بلکه نویسنده و شاهد نیز مورد نفرین و لعن خدا و پیامبر قرار گرفته است. تأکید شدید آیات و روایات نشان می‌دهد که حرمت آن به گونه‌ای نیست که به آسانی بتوان آن را نقض کرد و با راهکارهای ساده همان نتایج اقتصادی را گرفت؛ چرا که تأکید شدید و تهدید به اعلام جنگ با خدا و رسول و عذاب جاودانه با برون رفت از آن با راهکارهای ساده و صوری سازگار نیست، در هیچ نظام قانون‌گذاری معقول نیست که قانون‌گذار برای حرمت چیزی عقوبت‌های شدید وضع نماید؛ اما راهکار ساده و صوری برای تخلف از آن وجود داشته باشد؛ از این رو نمی‌توان پذیرفت که حرمت ربا تنها با تبدیل کلمه قرض به بیع و هبه و یا اضافه کردن چیزی تغییر یابد.[1]

دلیل دوم: پدید آمدن ظلم

بر اساس آیه مبارکه علت تحریم ربا ظالمانه بودن رباخواری است، زیرا موجب می‌شود صاحب سرمایه بدون رنج و مشقت از دسترنج مردم ارتزاق نماید و چنین چیزی اکل مال مردم به باطل و بدون توجیه معقول از نظر عقلا بوده و ظلم شمرده می‌شود. نتیجه ارتزاق از مال ربوی طبق روایات تباه کردن اموال دیگران است، چرا که رباخوار بدون وجه معقول از اموال دیگران بهره می‌برد. همان‌گونه که این نکته در فرض قرض با فایده وجود دارد، در فرض بیع صد هزار تومان به صدو بیست هزار مؤجل نیز وجود دارد و صرف تغییر نحوه انشا معامله را از عنوان ظالمانه بودن خارج نمی‌کند.

دلیل سوم: لغویت جعل

اگر بپذیریم که نصوص روایی بر جواز حیله برای برون رفت از ربا وجود دارد؛ اما نمی‌توان به آن عمل کرد، چرا که با عموم کتاب و سنت تعارض دارد، تقیید اطلاق آیه مبارکه با روایات نیز ممکن نیست؛ زیرا اگر به روایات جواز حیله عمل شود، موردی تحت

۱. سند، فقه المصارف والنقود، ص۳۵-۳۷.

اطلاق آیه باقی نمی‌ماند، چون در هر موردی امکان اعمال حیله تبدیل قرض به بیع و ضمیمه وجود دارد، در نتیجه لغویت جعل لازم می‌آید و منجر به تناقض در جعل می‌شود، واضح است مخصص و مقید معارض با نص صریح کتاب مردود است.[1]

دلیل چهارم: انکار حیله شرعی

شواهد و قراین حکایت از آن دارد که حیله‌های شرعی به منظور برون رفت از حرمت ربا از سوی اهل بیت علیهم‌السلام صادر نشده است، چرا که اگر حیله‌ها مجوز اکل ربا می‌شد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مردم را متوجه آن می‌ساخت تا مردم در محاربه با خدا و رسول قرار نگیرند و مرتکب گناهی بسان زنا با محارم نشوند و اگر راهکارهای ساده و صوری می‌توانست دایره تحریم را بشکند، تنها با ضمیمه کردن شیء ناچیز واقعیت تغییر پیدا کند و یا با تغییر عنوان عقد معامله از ربوی بودن خارج شود، فرماندار مکه را مأمور به جنگ با رباخواران نمی‌کرد، زیرا حفظ خون مسلمین ضروری بود. این قرائن نشان می‌دهد که با حیله‌های ساده نمی‌توان از دایره حرمت ربا خارج شد.[2]

دلیل پنجم: صوری بودن معامله

راهکاری تخلص از ربا مانند هبه به شرط قرض، بیع محاباتی و یا اجاره محاباتی بشرط قرض، معاملات صوری‌اند و در واقع قرض‌اند، زیرا معیار در امثال این موارد عرف است، وقتی به عرف مراجعه نماییم عرف به حسب ارتکازشان این راهکارها را کافی ندانسته و معاملات را قرض حساب کرده و بیع را صرفا امر صوری می‌دانند، بلکه اگر از رباخوار هم سؤال شود او نیز در نهان ضمیر خود معترف است که این معامله قرض است ولی می‌خواهد با حیله‌ای شرعی به ربا برسد. بدین ترتیب انشای معامله به صورت بیع، صرفا صوری است و در حقیقت قصد قرض به شرط زیاده را دارند؛ از این رو حکم قرض به شرط زیاده بر آن

---

۱. کتاب البیع، ج۲، ص٥٤٤-٥٤٥.
۲. همان، ص٥٤٥-٥٤٦.

مترتب می‌گردد.[1]

معیار حیله‌های حرام

نقد و بررسی ادله مذکور خارج از حوصله این نوشتار است، آن چه نظر مختار و مطابق با فطرت انسانی است رویکرد تحریم ذرایع رباست. اما طبق این رویکرد این پرسش مطرح می‌شود چه معیاری برای شناخت حیله‌های حرام از غیر آن وجود دارد؟

راهکارهای که به منظور رسیدن به سود در معاملات و قروض به کار گرفته می‌شود بر دو دسته است:

۱) حیله‌های مغیر موضوع؛ پاره‌ای از راهکارها از نظر عرف حیله برای اخذ ربا به شمار نمی‌رود، بلکه معامله جدید حساب می‌شود، مثلا اگر شخصی برای ساخت کارخانه‌ای نیاز به صد میلیون تومان پول داشته باشد، می‌تواند از شخص دیگر این مبلغ را در برابر پرداخت سود سالانه بیست میلیون تومان قرض بگیرد، این رباست. می‌تواند صاحب سرمایه زمین کارخانه را خریده و آن را به صاحب کارخانه به صورت اجاره به شرط تملیک بفروشد تا کارخانه خود را در آن احداث کند و سالانه تا مدت زمانی مبلغ معینی را به او بپردازد، در این فرض نیز شخص یک نوع حیله برای رسیدن به سود به کار برده است، اما از نظر عرفی این معامله حیله صوری به منظور رسیدن به حرام شمرده نمی‌شود، البته منوط به آن که بعد از خرید زمین توسط صاحب سرمایه، صاحب کارخانه ملزم به خرید نباشد، زیرا فایده برای صاحب زمین تضمین شده نیست، ممکن است سود ببرد وممکن است در اثر نخریدن آن از سوی صاحب کارخانه زیان کند.

۲) حیله‌های غیر مغیر موضوع؛ پاره‌ای از راهکارها از نظر عرف موجب تغییر موضوع نمی‌شود، بلکه عرف معامله را هم چنان قرض و یا بیع ربوی می‌داند، مثلا شخص به منظور آن که در برابر قرض سود دریافت کند، به جای آن که به طور صریح در برابر قرض سود

۱. سند، فقه المصارف والنقود، ص٦٩-٧٠.

را شرط نماید، یک میلیون تومان را به مدت یک سال به یک میلیون و دویست هزار تومان می‌فروشد، عرف این قسم از حیله را کارساز ندانسته و آن را قرض به شرط سود می‌داند. طبق این دیدگاه این نوع از حیله‌ها حرام است.

شاخصه‌های این نوع از حیله را می‌توان سه امر دانست:

الف) عدم قصد جدی در معامله؛ اگر متعاملین با ارائه راهکار قصد جدی آن معامله را نداشته باشند، این امر کاشف از آن است که این حیله جز پوششی برای رسیدن به ربای حرام نیست، مثل آنجای که شخص به جای قرض یک میلیون تومان را به ضمیمه خودکار به یک میلیون و دویست هزار تومان بفروشد، در این موارد طرفین قصد جدی خرید و فروش ندارند، بلکه صرفا این امر را پوششی برای خرید و فروش قرار می‌دهند، زیرا هیچ عاقلی یک خودکار را با قیمت گزاف نمی‌خرد و هیچ شخصی پول را به مثل آن نمی‌فروشد، بلکه آن را به عنوان قرض می‌دهد. این ویژگی را می‌توان از کلام آیت الله خویی برداشت کرد.[1]

ب) صدق ربا از نظر عرف؛ اگر راهکار عرضه شده به گونه‌ای باشد که عرف بین آن حیله و ربا هیچ گونه فرقی قایل نباشد، این کاشف از حرام بودن آن حیله است، مثلا در عقد اجاره فرق بین این که اجاره به شرط قرض باشد و یا قرض به شرط اجاره باشد، هر دو یکسان است و تخفیفی که به این منظور صورت می‌گیرد مشمول حرمت ربای قرضی است. این شاخصه از سخن آیت الله شهید صدر قابل استفاده است.[2]

ج) منافات با روح حکم شرعی؛ اگر حیله شرعی وضع شده با روح حکم سازگار باشد، کاشف از عدم تمامیت آن است. روح حکم شرعی امری است که از خطاب خاص قابل اصطیاد نیست، بلکه با توجه به موارد مختلف شخص می‌تواند روح حاکم بر احکام شرعی را کشف نماید و بر اساس آن استنباط را جهت دهد. معمولا روح حکم شرعی در لسان

۱. خویی، منهاج الصالحین، ج۱، ص٤٠٦.
۲. صدر، البنک اللاربوی فی الاسلام، ص۱۷۷-۱۷۹.



فقهای متقدم با عنوان مذاق شریعت و یا مذاق شارع کاربرد داشته و فقها در مواردی بسیاری به آن استناد کرده‌اند، این معنا در لسان فقهای متأخر کمرنگ‌تر شده است. شاید بتوان این ویژگی را از مجموع سخنان امام خمینی در بحث ربا از کتاب البیع برداشت کرد.[1]

مبحث دوم: الگوهای متعارف

جایگزین‌های شرعی برای بانکداری بدون ربا را می‌توان به دو دسته الگوهای متعارف و خاص تقسیم نمود. الگوهای متعارف جایگزین‌های است که با اعمال آن معامله به صورت واقعی از حوزه ربوی بودن خارج می‌گردد. الگوهای خاص (نامتعارف) به جایگزین‌های گفته می‌شود که دست کم عرف در مورد خروج معامله از دایره قرض ربوی تردید دارد. بدیل‌های متعارف در دو حوزه تجهیز منابع و تخصیص منابع کاربرد دارد. عمده‌ترین منبع مالی جهت تجهیز منابع پولی بانک‌ها سپرده‌های مشتریان است که در قالب یکی از حساب‌های جاری، قرض الحسنه و پس‌انداز قرار می‌گیرد.[2]

اما این که در قالب چه عقدی این منابع در اختیار بانک قرار می‌گیرد، معمولا در بانکداری بدون ربا این امر از طریق وکالت در اجرای عقود شرعی انجام می‌شود. این نظر را شهید صدر مطرح است و آیت الله فیاض نیز آن را پذیرفته است.[3]

بدیل‌های شرعی تخصیص منابع در بانکداری بدون ربا به طور عمده در قالب یکی از

---

۱. ر.ک: کتاب البیع، ج۲، ص٤٤٥-٤٥٠.

۲. حساب جاری؛ به حسابی گفته می‌شود که صاحبان سرمایه پول شان را به منظور حفظ و جلوگیری از تلف و یا به منظور معاملات تجاری روزانه بدون نیاز به حمل پول در این حساب ودیعه می‌گذارند.
قرض الحسنه؛ به حسابی گفته می‌شود که صاحبان پول به منظور اشتراک در امور خیر بخشی از سرمایه‌شان را در حساب قرض الحسنه قرار می‌دهند.
سپرده مدت دار؛ به حسابی گفته می‌شود که اشخاص به منظور اشتراک در طرح‌های اقتصادی پول شان را در این حساب قرار می‌دهند و در زمان معین امکان برداشت دارند.

۳. فیاض، احکام البنوک، ص۲۷.

سه نوع عقد بنام عقود مشارکات، عقود معاوضات و سرمایه‌گذاری مستقیم قرار می‌گیرد.

عقود معاوضات؛ به عقودی گفته می‌شود که در آن نوعی مبادله عوضین میان دو طرف انجام می‌شود. ویژگی‌های زیر را دارد: اولا: انتفاعی است به این معنا که بانک از این طریق سود می‌برد، ثانیا مقدار سود در آن مشخص است؛ سوم ملکیت آور است، بعد از پایان یافتن مدت عقد هر یک از طرفین مالک عوضین می‌شوند.[1]

عقود معاوضات شامل عقود زیر می‌شود:

۱) فروش اقساطی؛ بانک کالای مورد نیاز مشتریان را تهیه می‌کند و با احتساب سود آن را به صورت فروش اقساطی در اختیار آنان قرار می‌دهد؛

۲) اجاره به شرط تملیک؛ بانک کالاهای با دوام مانند خانه و زمین مورد نیاز مشتریان را تهیه و با احتساب سود بانک به صورت اجاره به شرط تملیک به آنان واگذار می‌کند؛

۳) جعاله؛ بانک خدمات مورد نیاز مشتریان را با قرارداد جعاله نقدی تهیه می‌کند و با جعاله به صورت نسیه به متقاضیان واگذار می‌کند؛

۴) خرید دین؛ بانک اسناد مالی مدت دار مشتریان را به قیمت کمتر خریداری کرده و قیمت آن را به صورت نقدی می‌پردازد؛

۵) استصناع؛ در استصناع بانک ساخت کالا یا پژوه مورد نظر مشتری را در مقابل مبلغ معین که به صورت اقساط بلند مدت از سوی مشتری پرداخت می‌شود، تعهد می‌کند، سپس ساخت آن را در مقابل مبلغ کمتر، به سازنده واگذار می‌کند، به این ترتیب هم سازنده در مقابل دریافت نقدی قیمت کالا یا پروژه اقدام به تولید می‌کند و هم مشتری با پرداخت اقساطی قیمت، مالکیت آن کالا یا پروژه را به دست می‌آورد و هم بانک با تخصیص منابع سپرده‌گذاران، سود مناسبی را برای آنان فراهم می‌کند. این عقد در قالب فروش اقساطی و یا اجاره به شرط تملیک قرار نمی‌گیرد، زیرا چیزی هنوز ساخته نشده و

۱. موسویان، سید عباس، بانکداری بدون ربا از نظریه تا عمل، ص۱۶۸-۱۶۹.

وجود ندارد تا بتوان آن را در عقود یادشده قرار داد.[1]

عقود مشارکات؛ در این عقد بانک بخشی از سرمایه مورد نیاز فعالان اقتصادی را از راه قراردادهای مشارکتی تأمین می‌کند. ویژگی‌های این نوع از عقود آن است که اولا: بر خلاف قسم پیشین سود در این قسم قطعی نیست، بلکه ممکن است سودی حاصل شود و یا سودی حاصل نگردد؛ ثانیا: همان‌گونه در این قسم اصل سود آور بودن قطعی نیست، مقدار آن نیز قطعی نیست، بعد از پایان عقد معلوم می‌شود؛ ثالثا: در این نوع عقد مشتری مالک اموال نمی‌شود، بلکه صرفا مجاز در تصرف است رابطه بانک و مشتری مثل عامل و سرمایه‌گذار و یا مثل دو شریک است. رابعا: بانک در این نوع از عقود هم بر اصل صحت عقد و هم در اجرای آن نظارت دارد، در حالی که در قسم پیشین چنین نیست.[2]

عقود مشارکات در یکی از قالب‌های زیر قرار می‌گیرد.

۱) مضاربه؛ بانک سرمایه مورد نیاز تاجر یا مؤسسه تجاری را تأمین می‌کند و در سود آن شریک می‌شود؛

۲) مشارکت مدنی؛ بانک بخشی از سرمایه مورد نیاز شرکت اقتصادی را تأمین می‌کند و بر این اساس مالک بخش از شرکت می‌گردد و در نتیجه در سود حاصل از شرکت شریک می‌گردد؛

۳) مشارکت حقوقی؛ بانک پاره‌ای از سهام موجود در بورس را خریداری کرده و با سایر صاحبان سهام شریک می‌گردد و از این طریق به سود نایل می‌گردد؛

۴) مزارعه؛ بانک زمین زراعی را در اختیار کشاورز قرار می‌دهد و محصول زراعی میان بانک و کشاورز تقسیم می‌گردد؛

۵) مساقات؛ بانک باغات را در اختیار باغبان قرار می‌دهد و میوه حاصل از آن میان دو طرف تقسیم می‌شود.

---

۱. موسویان، سید عباس، طرح تحول نظام بانکی، ص۷۱-۷۲.
۲. موسویان، بانکداری بدون ربا از نظریه تا عمل، ص۱۶۹-۱۷۰.

سرمایه‌گذاری مستقیم آن است که بانک به جای واگذاری سرمایه به مشتریان و صاحبان صنایع در بعض از طرح‌های مهم اقتصادی به طور مستقیم خود سرمایه‌گذاری می‌کند و این نوع یکی از راه‌های تخصیص منابع به شمار می‌رود و خود می‌تواند در قالب یکی از عقود شرعی قرار بگیرد.

دیدگاه آیت الله فیاض در تخصیص منابع

آیت الله فیاض برای تخصیص منابع بدیل‌های را مطرح می‌کند که می‌توان آن را به دو دسته عقود مبادله‌ای و عقود مشارکتی تقسیم نمود:

الف) عقود مبادله‌ای

۱. وکالت در خرید؛ بانک به عنوان نماینده سرمایه‌گذاران مشتری را به عنوان وکیل خود در خرید نیازمندی‌های شخصی، تجاری، صنعتی و زراعی قرار می‌دهد و مشتری اموال مورد نیاز را به عنوان وکیل بانک خریداری کرده و با سود توافقی با بانک آن را به صورت نسیه به خود می‌فروشد و به عنوان شخص حقیقی آن را قبض می‌کند.

۲. بیع مرابحه؛ در بیع مرابحه به جای آن که بانک مشتری را وکیل خود در خرید قرار دهد، خود اقدام به خرید کالای مورد نیاز مشتریان نموده و سپس با سود توافقی آن را به صورت نسیه به مشتری می‌فروشد.

۳. بیع سلم؛ در بیع سلم (پیش فروش) بانک کالاهای تولیدی و زراعی و صنعتی مشتریان را پیش خریداری کرده، پول را به آنان به صورت نقدی می‌پردازد و زمان تحویل کالاها در زمان متأخر معین می‌شود و بانک از این طریق سود مورد نظر خود را تأمین می‌کند، پس از تولید صاحبان صنایع کالاها را از بانک خریداری کرده و آن را به فروش می‌رساند.[1]

وکالت در خرید و بیع مرابحه را نمی‌توان دو راهکار جداگانه برای بانکداری بدون ربا حساب کرد، چرا که ماهیت هر دو بیع نسیه است، تنها تفاوت در بیع مستقیم و غیر

۱. فیاض، احکام البنوک، ص۳۶-۴۰.

مستقیم است، در وکالت در خرید مشتری به عنوان وکیل بانک اموال مورد نیاز را خریداری می‌کند، در بیع مرابحه بانک به صورت مستقیم به خرید و فروش آن به مشتری اقدام می‌کند، این امر تفاوتی در ماهیت قرارداد ایجاد نمی‌کند، در نتیجه می‌توان گفت در عقود مبادله‌ای ایشان دو راهکار عرضه کرده‌اند، بیع مرابحه (بیع نسیه) و بیع سلف.

ب) عقود مشارکتی

۴. عقد مضاربه؛ بانک در عقد مضاربه سرمایه لازم را برای طرح‌های تولیدی و تجاری در اختیار سرمایه‌گذار و تاجر قرار داده و او به عنوان عامل سرمایه را به کار می‌بندد. عقد مضاربه در اصطلاح فقهی اختصاص به حوزه تجارت دارد، ولی طبق دیدگاه ایشان بسان جمعی دیگر از فقها اختصاص به تجارت ندارد، بلکه هر نوع سرمایه‌گذاری تولیدی و تجاری را شامل می‌شود. می‌گوید:

> **الخامس ان تکون للعامل خبرة سابقة فی مجال التجارة و الصناعة و الاستثمار المهنی و الحرفی.**[1] **شرط پنجم آن است که عامل اطلاع کافی در زمینه تجارت، صنعت و سرمایه‌گذاری شغل و حرفه مورد نظر داشته باشد.**

۵. عقد شرکت؛ در عقد شرکت بانک در طرح‌های تجاری، صنعتی و زراعتی با سایر سرمایه‌گذاران شریک می‌شود، به تبع از این طریق به سود مورد نظر نیز نایل می‌گردد.[2]

نقد و بررسی

بانکداری یکی از مسائل مورد ابتلای جامعه امروز است از این که فقیه بزرگی وارد این عرصه شده و مسائل آن را مورد تأمل قرار داده و برای ارائه راهکار شرعی کوشیده است، قابل ارج‌گذاری است. اما به نظر می‌رسد راهکارهای ارائه شده کاستی‌های دارد:

۱. نقص راهکارها؛ بدیل‌های دیگری در بانکداری بدون ربا امروز در جهان اسلام رایج است، مثل اجاره بشرط تملیک، جعاله و استصناع (سفارش ساخت) که در کتاب احکام

---

۱. همان ص۲٦.
۲. همان، ص٤٠-٤١.

البنوک از آن غفلت شده است و ذکری از آن به میان نیامده است. و فقدان بدیل‌های یادشده بانکداری بدون ربا را با مشکل عدم پوشش همه نیازمندی‌های مشتریان مواجه می‌سازد.

در حالیکه در بانکداری بدون ربا عقود مذکور کاربرد دارد و در موارد بسیاری نیازهای مشتریان تنها در قالب آن عقود پوشش می‌یابد، از این رو در بانک توسعه اسلامی راه‌های زیر برای تخصیص منابع در نظر گرفته شده است: وام بدون بهره، مرابحه، اجاره بشرط تملیک، مشارکت و استصناع. در الگوی پیش نهادی جدید بانکداری بدون ربا در ایران شش راه برای تخصیص منابع در نظر گرفته شده که عبارتند از: فروش اقساطی، اجاره به شرط تملیک، جعاله، سلف، خرید دین و استصناع.

۲. عدم کارآمدی؛ عقدهای مشارکتی مثل شرکت و مضاربه احتیاج به نیروی انسانی مناسب دارد تا بانک‌ها با مطالعه دقیق طرح‌ها، از توجیه اقتصادی آنها آگاه شده، تصمیم به سرمایه‌گذاری بگیرند و در مراحل اجرا نیز نیاز به نظارت از سوی نماینده بانک دارد و بانک‌ها عملا چنین نیرویی را ندارند، زیرا داشتن چنین نیروی متخصص کافی برای بانک‌ها بسیار هزینه‌بر است و نمی‌توانند آن را تأمین کنند. البته این اشکال عام است و بر همه مدل‌های بانکداری بدون ربای مبتنی بر عقود مشارکتی وارد است.

مبحث سوم: الگوهای خاص

مقصود از الگوهای خاص و غیر متعارف بدیل‌هایی است که از نظر عرف جایگزین واقعی برای قرض ربوی به شمار نمی‌ورد یا دست کم شبهه ربا در مورد آن وجود دارد. این بدیل‌ها در تجهیز منابع و در تخصیص منابع کاربرد دارد:

۱. بیع بشرط قرض

در تجهیز منابع سپرده‌گذار متاع ناچیزی را به قیمت گزاف به بانک می‌فروشد، مثلا یک خودکار را به مبلغ دویست هزار تومان به بانک به صورت نسیه می‌فروشد و شرط می‌کنند که سپرده‌گذار مبلغ یک میلیون تومان به بانک تا مدت یکسال قرض بدهد. در تخصیص منابع بر عکس بانک خودکار را به مبلغ مذکور به صورت نسیه می‌فروشد و

شرط می‌کنند بانک مبلغ یک میلیون تومان تا یک سال به او قرض بدهد. بدین ترتیب قرض ربوی به بیع به شرط قرض تغییر می‌یابد. مشابه این راهکار از هبه به شرط قرض و صلح به شرط قرض استفاده می‌شود.

از کسانی که این بدیل را به عنوان بدیل شرعی برای معاملات بانک پیشنهاد کرده آیت الله خویی است، می‌گوید:

لا یجوز الاقتراض منه (البنک الاهلی الاسلامی) بشرط الفائض والزیادة، لأنه ربا محرم وللتخلص من ذلک الطریق الآتی وهو: أن یشتری المقترض من صاحب البنک أو من وکیله المفوض بضاعة بأکثر من قیمتها الواقعیة ۱۰٪ أو ۲۰٪ مثلا علی أن یقترضه مبلغا معینا من النقد، أو یبیعه متاعا بأقل من قیمته السوقیة، ویشترط علیه فی ضمن المعاملة أن یقرضه مبلغا معینا لمدة معلومة یتفقان علیها. وعندئذ یجوز الاقتراض ولا ربا فیه. ومثل البیع الهبة بشرط القرض.[1]

قرض گرفتن از بانک‌های خصوصی به شرط زیاده جایز نیست، زیرا ربا و حرام است و می‌توان از طریق زیر از آن خلاصی یافت این که قرض گیرنده به بانک و یا وکیل او متاعی را به بیشتر از قیمت واقعی آن در حد ۱۰ تا ۲۰ درصد بفروشد به شرط این که مبلغ معینی به او قرض دهد و یا متاعی را به کمتر از قیمت بازار به او بفروشد و در ضمن معامله شرط می‌نمایند که به او مبلغی معینی را برای مدت معین قرض دهند، در این فرض قرض گرفتن جایز بوده و ربوی نیست.

مشابه این عبارت را شاگردان برجسته ایشان مانند آیت الله تبریزی و وحید خراسانی آورده نیز آورده‌اند.[2]

همین طور آیت الله بهجت از فقهای معاصر این نظریه را پذیرفته، در پاسخ سوالی آمده است:

آیا بهره‌ای که بانک‌ها از ما می‌گیرند و به ما می‌دهند، حکم ربا و نزول دارد؟

۱. خوئی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج۱، ص۴۰۶.

۲. تبریزی، جواد بن علی، المسائل المنتخبة، ص۳۹۸-۳۹۹. وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، ج۲، ص۴۵۹.

ج. به این صورت که با سود یک معامله شرعیه انجام دهند، مثلًا یک خودکـار را از بانـک بخرند به مبلغ سود، به شرط آن که بانک فلان مبلغ وام به او پرداخت کند، مانعی ندارد.[1]

استدلال فقهی نظریه

مستند این راهکار می‌تواند روایات زیر باشد:

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ * يَكُونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ دَرَاهِمُ فَيَقُولُ أَخِّرْنِي بِهَا وَأَنَا أُرْبِحُكَ فَأَبِيعُهُ جُبَّةً تُقَوَّمُ عَلَيَّ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ بِعَشَرَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ أَوْ قَالَ بِعِشْرِينَ أَلْفاً وَأُؤَخِّرُهُ بِالْمَالِ قَالَ لَا بَأْسَ.[2] محمد بن اسحاق بن عمار می‌گوید به امام کاظم علیه‌السلام عرض کردم بر عهده مردی تعداد درهم دارم، او به من پیشنهاد می‌کند که مهلت پرداخت آن را تأخیر بینداز و به شما سود می‌دهم. من جامه‌ای را که هزار درهم ارزش دارد به ده هزار یا بیست هزار درهم به او می‌فروشم و زمان ادای دین را تأخیر می‌اندازم، حکم آن چیست؟ امام فرمود: اشکال ندارد.

این روایت دلالت دارد تأخیر دین با این حیله که متـاعی بـه بـیش از قیمـت بـازاری آن فروخته شود، اشـکال نـدارد. از نظـر سـندی ایـن روایـت معتبـر اسـت، چـون نجاشـی او را تضعیف کرده است.[3] هر چند طبق گزارش رجال ابن داوود از واقفه است.[4] شاید از همـین رو طبق گزارش علامه حلی صدوق در روایات او توقف کرده است.[5]

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ علي بْنِ الْحَدِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ * إِنَّ سَلْسَبِيلَ طَلَبَتْ مِنِّي مِائَةَ أَلْفِ دِرْهَمٍ عَلَى أَنْ تُرْبِحَنِي عَشَرَةَ آلَافٍ فَأَقْرَضْتُهَا تِسْعِينَ أَلْفاً وَأَبِيعُهَا ثَوْباً وَشَيْئاً تُقَوَّمُ عَلَيَّ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ بِعَشَرَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ قَالَ لَا بَأْسَ.[6]

---

۱. بهجت، محمد تقی، استفتاءات، ج۳، ص۱۹۳، سوال۴۰۰۵.
۲. الکافی، ج۵، ص۲۰۵؛ تهذیب الاحکام، ج۷، ص۵۲؛ وسائل الشیعة، ج۱۸، ص۵۵.
۳. نجاشی، رجال النجاشی، ص۳۶۱، رقم ۹۶۸؛
۴. ابن داوود، رجال ابن داوود، ص۲۹۷، رقم۱۲۸۶.
۵. حلی، رجال العلامة الحلی، ص۱۵۸، رقم ۱۲۳. قال ابوجعفر بن بابویه: انه واقفی، فانا فی روایته من المتوقفین.
۶. الکافی، ج۵، ص۲۰۵؛ وسائل الشیعة، ج۱۸، ص۵۴.

محمد بن اسحاق بن عمار می‌گوید به امام کاظم علیه‌السلام عرض کردم زنی به نام سلسبیل از من صدهزار درهم قرض خواست تا در برابر ده هزار درهم به من سود بدهد، من ۹۰ هزار درهم به او قرض دادم و جامه زیبایم را که هزار درهم ارزش داشت به ده هزار درهم به او فروختم. امام فرمود: اشکال ندارد.

این روایت بر جواز حیله به منظور اخذ زیاده در برابر قرض دلالت دارد به این شکل که شخص به دیگری قرض دهد و شیء کم ارزشی را با قیمت گران بفروشد تا به سود قرض برسد. اشکال این روایت تنها از جهت علی بن حدید است که شیخ او را تضعیف کرده است،[1] از این رو نمی‌توان به این روایت اعتماد کرد؛ هر چند در برنامه درایه النور توثیق شده است.

۳. أَبُو علی الْأَشْعَرِیُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ علی بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِلرِّضَا علیه‌السلام الرَّجُلُ یَکُونُ لَهُ الْمَالُ قَدْ حَلَّ عَلَی صَاحِبِهِ یَبِیعُهُ لُؤْلُؤَةً تَسْوَی مِائَةَ دِرْهَمٍ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَیُؤَخِّرُ عَنْهُ الْمَالَ إِلَی وَقْتٍ قَالَ لَا بَأْسَ قَدْ أَمَرَنِی أَبِی فَفَعَلْتُ ذَلِکَ وَزَعَمَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ علیه‌السلام عَنْهَا فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِکَ.[2] **راوی می‌گوید به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم مردی بر عهده کسی مالی دارد که زمان ادای آن فرارسیده است، طلبکار درّی را که صد درهم ارزش دارد به هزار درهم می‌فروشد و ادای دین را تا مدت زمان معینی به تأخیر می‌اندازد، حکم آن چیست؟ امام فرمود اشکال ندارد، پدرم به من دستور داد که همین کار را بکنم و من نیز این کار را کردم. راوی بر این گمان است که این موضوع را از امام کاظم علیه‌السلام نیز سوال کرده و امام نیز مثل این جواب را داده است.**

این روایت نیز دلالت بر جواز تأخیر دین با اخذ زیاده از طریق فروش شیء کم ارزش به قیمت گران دارد، ولی روایت از نظر سندی اشکال دارد چون محمد بن عبدالله مجهول است.

---

۱. طوسی، الاستبصار، ج۱، ص۴۰؛ قال: وراویه ضعیف و هو علی بن حدید. تهذیب الاحکام، ج۷، ص۱۰۱. قال: عَلِیٌّ بْنُ حَدِیدٍ وَ هُوَ مُضَعَّفٌ جِدّاً لَا یُعَوَّلُ عَلَی مَا یَنْفَرِدُ بِنَقْلِهِ.

۲. الکافی، ج۵، ص۲۰۵؛ من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۲۸۷؛ تهذیب الاحکام، ج۷، ص۵۳؛ وسائل الشیعة، ج۱۸، ص۵۵.

۴. علی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ‌هارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ× قَالَ سُئِلَ رَجُلٌ لَهُ مَالٌ عَلَی رَجُلٍ مِنْ قِبَلِ عِینَةٍ عَیَّنَهَا إِیَّاهُ فَلَمَّا حَلَّ عَلَیْهِ الْمَالُ لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُ مَا یُعْطِیهِ فَأَرَادَ أَنْ یُقَلِّبَ عَلَیْهِ ویَرْبَحَ أَ یَبِیعُهُ لُؤْلُؤاً وغَیْرَ ذَلِکَ مَا یَسْوَی مِائَةَ دِرْهَمٍ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ ویُؤَخِّرَهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِکَ قَدْ فَعَلَ ذَلِکَ أَبِی رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ وأَمَرَنِی أَنْ أَفْعَلَ ذَلِکَ فِی شَیْ‌ءٍ کَانَ عَلَیْهِ.[1]

راوی می‌گوید از امام صادق‌علیه‌السلام سوال کردم مردی بر عهده کسی به خاطر بیع عینه‌ای که او معین کرده دینی دارد؛ وقتی زمان ادای می‌رسد چیزی در دست او نیست تا ادای دین نماید، می‌خواهد دستگردانی نموده و سودی ببرد، آیا می‌تواند گوهر و یا چیز دیگری را که صد درهم ارزش دارد به هزار درهم بفروشد و دین را تأخیر بیندازد؟ امام فرمود: اشکال ندارد، پدرم نیز این کار را می‌کرد و مرا نیز سفارش کرد که همین کار را نسبت به مال که بر عهده شخص دیگر دارد انجام دهم.

این روایت نیز دلالت بر تأخیر دین در برابر افزایش قیمت از طریق فروش مال به قیمت بیشتر دارد، طبق این روایت نه تنها این کار جایز است، بلکه ائمه نیز خود از این روش بهره گرفته‌اند.

۵. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ علی بْنِ الْحَکَمِ عَنْ عَبْدِ الْمَلِکِ بْنِ عُتْبَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ أُرِیدُ أَنْ أَعِیَّنَهُ الْمَالَ ویَکُونُ لِی عَلَیْهِ مَالٌ قَبْلَ ذَلِکَ فَیَطْلُبُ مِنِّی مَالًا أَزِیدُهُ عَلَی مَالِیَ الَّذِی لِی عَلَیْهِ أَ یَسْتَقِیمُ أَنْ أَزِیدَهُ مَالًا وأَبِیعَهُ لُؤْلُؤَةً تُسَاوِی مِائَةَ دِرْهَمٍ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَأَقُولَ أَبِیعُکَ هَذِهِ اللُّؤْلُؤَةَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ عَلَی أَنْ أُؤَخِّرَکَ بِثَمَنِهَا وبِمَالِی عَلَیْکَ کَذَا وکَذَا شَهْراً قَالَ لَا بَأْسَ.[2]

راوی می‌گوید از امام‌علیه‌السلام سوال کردم می‌خواهم مالی را به صورت بیع عینه به شخص دیگر بفروشم و قبل از آن دینی بر عهده او دارم، از درخواست می‌کند دینی را که به عهده او دارم افزایش دهد، من گوهری را که صد درهم ارزش دارد به هزار درهم به او می‌فروشم و می‌گویم این درّ را به هزار درهم می‌فروشم با این شرط که قیمت آن و همین طور دینی که به عهده توست تا فلان زمان تأخیر بیندازم؟ امام فرمود: اشکال ندارد.

این روایت نیز دلالت بر دریافت سود در برابر تأخیر قرض از طریق حیله شرعی دارد.

۱. الکافی، ج۵، ص۳۱۶.
۲. الکافی، ج۵، ص۲۰۶؛ وسائل الشیعة، ج۱۸، ص۵۵.

ولی از نظر سندی این روایت اشکال دارد زیرا مروی عنه معلوم نیست چه کسی هست.

نقد و بررسی

از نظر سندی عمده روایات یادشده از طریق محمد بن اسحاق عمار نقل شده است و شواهدی برای توثیق ایشان وجود دارد، چرا که بزرگانی مانند شیخ مفید و نجاشی او را توثیق کرده‌اند،[1] و ابن ابی عمیر از او روایت می‌کند و اجلا از او کثرت روایت دارند، هر چند شیخ در رجال و فهرست نفیا و اثباتا در مورد او سخنی نگفته است.[2] و ابن بابویه در مورد او توقف کرده است.[3]

اما نمی‌توان به این روایات به دلایل زیر عمل کرد:

الف) محمد ابن اسحاق بن عمار از واقفیه است، بیشتر واقفیه کسانی بودند که به منظور در اختیار گرفتن اموال جمع شده از موقوفات و خمس امام از پذیرش امامت امام رضا اباکردند، طبیعی است اشخاصی که به خاطر متاع دنیوی امام زمان را منکر می‌شود، می‌تواند روایاتی را جعل کند که در آن نفع مالی باشد.

ب) محمد بن اسحاق بن عمار به غیر از روایات مورد بحث سه روایت دیگر مشتمل بر حکم الزامی‌نقل کرده است، به دو روایت آن اصحاب عمل نکرده‌اند و به روایت سوم به خاطر تأیید آن توسط روایات دیگر عمل کرده‌اند.[4] وقتی وضعیت یک راوی این چنین

---

۱. شیخ مفید، الارشاد، ج۲، ص۲٤۷-۲٤۸؛ نجاشی، رجال النجاشی، ص۳٦۱، رقم الراوی ۹٦۸؛ ابن داود، رجال ابن داود، ص۲۹۷، رقم الراوی ۱۲۸٦.

۲. طوسی، رجال الطوسی، ص۳٦۵؛ الفهرست للطوسی، ص۱٤۹.

۳. حلی، الخلاصة، ص۱۵۸، رقم ۱۲۳. قال ابوجعفر بن بابویه: انه واقفی، فانا فی روایته من المتوقفین.

٤. روایات سه گانه عبارتند از:

الف) در باب قصر نماز: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ * عَنِ امْرَأَةٍ كَانَتْ مَعَنَا فِي السَّفَرِ وكَانَتْ تُصَلِّي الْمَغْرِبَ رَكْعَتَيْنِ ذَاهِبَةً وجَائِيَةً قَالَ لَيْسَ عَلَيْهَا قَضَاءٌ (طوسی، تهذیب الاحکام، ج۳، ص۲۲٦؛ الطوسی، الاستبصار، ج۱، ص۲۲۰).

شیخ در تهذیب می‌گوید: فهذا خبر شاذ لا نعمل علیه لانا قد بینا ان المغرب لا یقصر فیها فمن قصر کان علیه الاعادة. در استبصار میگوید: فلا ینافی الخبر الاول لان هذا خبر شاذ، ومن المعلوم المجمع علیه

باشد، عمل به روایات او مشکل است.

ب) تعارض با کتاب؛ روایات یادشده همان گونه که قبلا مطرح شد با قرآن تعارض دارد، این تعارض به گونه‌ای است که اگر طبق روایات عمل شود، هیچ موردی برای آیه کریمه باقی نمی‌ماند، در نتیجه این روایات در اثر تعارض ساقط می‌شود.

ج) تعارض با روایات؛ افزون بر تعارض با کتاب این روایات با روایات دیگر نیز تعارض دارد. توضیح آن خارج از این نوشتار می‌باشد.

۲. بیع عینه

عینه از عین به معنای مال موجود است و در اصطلاح فقه عبارت است از خرید کالا به صورت نسیه و فروش نقدی آن به بهای کمتر. معمولا برای فرار از ربا در قرض ربوی یا وصول طلب از بدهکار به دو صورت انجام می گرفته است:

الف) شخص نیازمند به نقدینگی برای فرار از ربا با صاحب مال معامله‌ای به اینصورت انجام می‌دهد از صاحب پول کالایی به صورت نسیه گرانتر از قیمت (مثلا ۱۰ هزار تومان) نقد می‌خرد و در همان جلسه آن را به قیمت کمتر نقدی (مثلا ۷ هزارتومان) می‌فروشد. در نتیجه صاحب عینه به هفت هزار تومان پول نقد دست می‌یابد و فروشنده به سه هزار تومان

الذی لا یدخل فیه شک ان صلاة المغرب فی السفر لا تقصر وان من قصرها کان علیه القضاء، فهذا الخبر متروک بالاجماع.

ب) در باب نکاح؛ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً ودَخَلَ بِهَا ثُمَّ مَاتَتْ أَ یَحِلُّ لَهُ أَنْ یَتَزَوَّجَ أُمَّهَا قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ کَیْفَ یَحِلُّ لَهُ أُمُّهَا وقَدْ دَخَلَ بِهَا قَالَ قُلْتُ لَهُ فَرَجُلٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَهَلَکَتْ قَبْلَ أَنْ یَدْخُلَ بِهَا تَحِلُّ لَهُ أُمُّهَا قَالَ ومَا الَّذِی یَحْرُمُ عَلَیْهِ مِنْهَا ولَمْ یَدْخُلْ بِهَا. (تهذیب الاحکام، ج۷، ص٤٦٩؛ الاستبصار، ج۳، ص۱۵۸).

شیخ طوسی در ذیل روایت می‌گوید: فهذا الخبر ایضا لاحق بالخبرین الاولین فی شذوذه وکونه مضادا ومخالفا لظاهر القرآن وما هذا حکمه لا یعمل علیه.

ج) در مورد تطهیر اسماء الله؛ علی عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی * فِی الظُّهُورِ الَّتِی فِیهَا ذِکْرُ اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ قَالَ أَغْسِلُهَا. (کلینی، الکافی، ج۲، ص٦٧٤) به این روایت اصحاب عمل کرده‌اند، اما نه به خاطر این روایت بلکه به خاطر روایات دیگر.

سود کالای فروخته شده در سررسید تحویل بهای کالا دست می‌یابد.

۲. طلبکار برای وصول طلب خود از فردی که توان پرداخت بدهی خویش را ندارد کالای معین را نسیه به او می‌فروشد، سپس همان کالا را به بهایی کمتر از او نقد می‌خرد تا بدهکار بتواند با پول دریافتی از طلبکار طلب پیشین او را می‌پردازد.[۱]

با توجه به مفهوم بیع عینه می‌توان از بیع عینه به معنای اول در معاملات بانکی استفاده کرد، در تجهیز منابع مشتری می‌تواند شیء ناچیزی را به صورت نسیه به بانک بفروشد و سپس همان متاع را به صورت نقدی به قیمت کمتر بخرد. در تخصیص منابع مشتری شیء ناچیزی را به بانک نقدا می‌فروشد و سپس همان را به صورت نسیه به قیمت بیشتر خریداری می‌کند.

امام خمینی می‌گوید:

إذا ابتاع عیناً شخصیّهٔ بثمن مؤجّل، جاز بیعه من بائعه وغیره، قبل حلول الأجل وبعده، بجنس الثمن وغیره، مساویاً له، أو زائداً علیه، أو ناقصاً، حالّا أو مؤجّلًا، سواء اشترط أحد المتعاملین علی صاحبه فی البیع الأوّل قبوله منه بمعاملهٔ ثانیهٔ أم لا. هذا کلّه حسب ما تقتضیه القواعد العقلائیّهٔ، والإطلاقات، والعمومات، کتاباً وسنّهٔ.[۲] **اگر مشتری متاعی را به صورت نسیه خریداری کند، می‌تواند آن را به فروشنده آن و یا به شخص دیگر قبل از سر رسید زمان پرداخت ثمن و یا بعد از آن، به عین آن ثمن و یا به غیر آن، به کمتر و یا بیشتر به صورت حال و یا مؤجل بفروشد چه در معامله اول فروش مجدد به بایع شرط شود یا نشود، در هر صورت این بیع جایز است این چیزی است که قواعد عقلایی، اطلاق و عموم کتاب و سنت آن را اقتضا می‌کند.**

نظیر این سخن از آیت الله شیخ عبدالکریم حائری نقل شده است.[۳] ولی باید گفت این

۱. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ج۲، ص۱۸۹.

۲. امام خمینی، کتاب البیع، ج۵، ص۵۳۳.

۳. اراکی، کتاب البیع، ج۲، ص۳۵۸. کتاب البیع تقریر درس‌های آیت الله شیخ عبدالکریم حائری است که به قلم آیت الله اراکی نگارش یافته، چون در آخر آن آمده است که تقریرات درس آیت الله شیخ عبدالکریم حائری است. ر. ک: کتاب البیع، ج۲، ص۴۰۳. ولی ظاهرا به اشتباه به نام مقرر ثبت شده

سخن از حضرت امام با توجه به مبنای ایشان مربوط جایی است که این راهکار به عنوان حیله شرعی برای رسیدن به ربا مورد استفاده قرار نگیرد.

استدلال فقهی نظریه

برای اثبات جواز بیع عینه به دو دسته از روایات استدلال شده است:

الف) روایات مفید این معنا که طلبکار می‌تواند متاعی را به صورت نسیه به بیش از قیمت بازاری آن به بدهکار بفروشد و سپس آن را به قیمت کمتر بخرد و به بدهکار پول نقد تحویل دهد و بر ذمه او پول حاصل از فروش مؤجل استقرار می‌یابد. مهم‌ترین آن عبارتند از:

۱. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ علی بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنْ أَبِی بَکْرٍ الْحَضْرَمِیِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ * یَکُونُ لِی عَلَی الرَّجُلِ الدَّرَاهِمُ فَیَقُولُ لِی بِعْنِی شَیْئاً أَقْضِیکَ فَأَبِیعُهُ الْمَتَاعَ ثُمَّ أَشْتَرِیهِ مِنْهُ وأَقْبِضُ مَالِی قَالَ لَا بَأْسَ.[1] **راوی می‌گوید به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: من به عهده شخصی درهم‌هایی دارم، به من پیشنهاد می‌کند چیزی به من بفروش (بیع عینه) تا دین تو را ادا کنم. متاعی را به او می‌فروشم، سپس آن را از او می‌خرم و دین خود را استیفا می‌کنم؟ امام فرمود اشکال ندارد.**

۲. رُوِیَ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ× عَیَّنْتُ رَجُلًا عِینَةً فَحَلَّتْ عَلَیْهِ فَقُلْتُ لَهُ اقْضِنِی قَالَ لَیْسَ عِنْدِی فَعَیِّنِّی حَتَّی أَقْضِیَکَ قَالَ عَیِّنْهُ حَتَّی یَقْضِیَکَ.[2] **راوی می‌گوید به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم متاعی را به شخص به صورت بیع عینه فروختم، زمان ادای دین فرارسید به او گفتم دین مرا بپرداز، او گفت چیزی ندارم، دوباره به من متاعی را به صورت عینه بفروش تا دین تو را بدهم؟ امام فرمود: دوباره به او عینه بفروش تا دین تو را ادا کند.**

مفاد این روایات آن است که اگر طلبکار بر عهده بدهکار دینی داشته باشد و موعد آن فرابرسد می‌تواند مالی را به صورت مؤجل بفروشد و سپس همان مال را به نقد بخرد و پول

است.

۱. کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۰٤. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۱۸، ص٤۳.

۲. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۲۸۷.

را به او بدهد تا او دین اول خود را ادا کند.

ب) روایات مفید این معنا که قرض گیرنده می‌تواند متاعی را به قرض دهنده به صورت نسیه بفروشد مشروط به این که به صورت نقد آن را بخرد و طبق قرارداد معامله مذکور انجام می‌شود و از این راه قرض گیرنده به پول می‌رسد و قرض دهنده با این حیله شرعی به سود مورد نظر دست می‌یابد.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ شُعَيْبٍ الْحَدَّادِ عَنْ بَشَّارِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ× عَنْ رَجُلٍ يَبِيعُ الْمَتَاعَ بِنَسَاءٍ فَيَشْتَرِيهِ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي يَبِيعُهُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ فَقُلْتُ لَهُ أَشْتَرِي مَتَاعِي فَقَالَ لَيْسَ هُوَ مَتَاعَكَ وَلَا بَقَرَكَ وَلَا غَنَمَكَ.[1] **راوی می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام در باره مردی سؤال کردم که متاعی را به نسیه می‌فروشد و سپس همان جنس را نقد می‌خرد، حکم آن چیست؟ امام فرمود اشکال ندارد. عرض شد متاع خودم را دارم می‌خرم. امام فرمود آن شیء دیگر متاع تو نیست.**

این دو دسته از روایات دلالت دارد که قرض گیرنده می‌تواند متاعی را به قرض دهنده به قیمت فعلی آن بفروشد سپس همان متاع را به صورت نسیه به قیمت بیشتر بفروشد و بیع دوم در بیع اول شرط می‌شود، فرقی نمی‌کند که این کار در ابتدای عقد قرض واقع شود دسته دوم از روایات به آن اشاره دارد یا در استمرار عقد قرض واقع شود که دسته اول به آن اشاره داشت، از نظر عرف تفاوتی میان دو فرض یادشده وجود ندارد.

نقد و بررسی

۱. تعارض با روایات دیگر؛ اولین نقد بر روایات یادشده آن است که با روایات دیگر تعارض دارد، از این رو نمی‌توان برای اثبات جواز عینه به این روایات استدلال کرد و این روایات عبارتند از:

عَنْ الحسين بن سعيد عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ× عَنِ

۱. کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۰۸؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۲۱٤. طوسی، تهذیب الاحکام، ج۷، ص٤۷. حرعاملی، وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص٤۷.

الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ عَلَى الرَّجُلِ طَعَامٌ أَوْ بَقَرٌ أَوْ غَنَمٌ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ فَأَتَى الْمَطْلُوبُ الطَّالِبَ لِيَبْتَاعَ مِنْهُ شَيْئاً قَالَ لَا يَبِيعُهُ نَسِيئاً فَأَمَّا نَقْداً فَلْيَبِعْهُ بِمَا شَاءَ.[1] **راوی می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام سوال کردم که شخصی از دیگری طعام، گاو یا گوسفند یا چیز دیگر طلبکار است، سپس بدهکار نزد طلبکار می‌رود تا چیزی از او بخرد حکم این چیست؟ امام فرمود: طلبکار نباید چیزی را به نسیه به او بفروشد، اما به صورت نقد می‌تواند بفروشد.**

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ× قَالَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ دَيْنٌ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَيَأْتِيهِ غَرِيمُهُ فَيَقُولُ انْقُدْنِي كَذَا وَكَذَا وَأَضَعُ عَنْكَ بَقِيَّتَهُ أَوْ يَقُولُ انْقُدْنِي بَعْضَهُ وَأَمُدُّ لَكَ فِي الْأَجَلِ فِيمَا بَقِيَ عَلَيْكَ قَالَ لَا أَرَى بِهِ بَأْساً إِنَّهُ لَمْ يَزْدَدْ عَلَى رَأْسِ مَالِهِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ.[2] **از امام صادق علیه‌السلام سوال شد مردی به عهده دیگری تا زمان خاص دینی دارد، بدهکار نزد طلبکار می‌رود می‌گوید فلان مبلغ نقدی به من بده بقیه آن را من به تو واگذار می‌کنم یا می‌گوید فلان مقدار را نقدی بده و بقیه آن را تا فلان مدت به تو مهلت می‌دهم، حکم آن چیست؟ امام فرمود: اگر چیزی بر اصل طلب نیفزاید اشکال ندارد.**

۲. وجود شاهد جمع؛ میان دو دسته یادشده از روایات تعارض وجود دارد، روایات دسته اول بر جواز بیع عینه دلالت دارد و روایات دسته دوم بر عدم جواز آن، دسته دیگری در این میان تفصیل می‌دهد به این شکل که اگر بیع عینه بدون شرط پیشین از سوی قرض دهنده و بدون بنای معامله دوم باشد، اشکال ندارد و الا جایز نیست. بدین ترتیب میان دو دسته از روایات جمع می‌شود روایات مجوز بیع عینه بر فرض عدم اشتراط بیع دوم در معامله اول حمل می‌گردد و روایات منع کننده از بیع عینه بر فرض اشتراط بیع دوم در معامله اول حمل می‌گردد. روایت این است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ سُوقَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ * يَجِيئُنِي الرَّجُلُ فَيَطْلُبُ الْعِينَةَ فَأَشْتَرِي لَهُ الْمَتَاعَ

---

۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ج۷، ص۴۸. حر عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص۴۵.

۲. کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۵۹. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۳۳. طوسی، تهذیب الاحکام، ج۶، ص۲۰۷. حر عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص۳۷۶، ۴۴۸.

مُرَابَحَةً ثُمَّ أَبِيعُهُ إِيَّاهُ ثُمَّ أَشْتَرِيهِ مِنْهُ مَكَانِي قَالَ فَقَالَ إِذَا كَانَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ بَاعَ وإِنْ شَاءَ لَمْ يَبِعْ وكُنْتَ أَنْتَ أَيْضاً بِالْخِيَارِ إِنْ شِئْتَ اشْتَرَيْتَ وإِنْ شِئْتَ لَمْ تَشْتَرِ فَلَا بَأْسَ.[1] **راوی می‌گوید به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم شخصی به سراغ من آمده و از من مطالبه بیع عینه می‌کند، متاع را خریداری کرده و به او می‌فروشم و سپس دوباره از او می‌خرم، حکم آن چیست؟ امام فرمود: اگر مشتری اختیار داشته باشد که بخواهد بفروشد و اگر نخواهد نفروشد و تو نیز این اختیار را داشته باشی که بخواهی بخری و نخواهی نخری، اشکال ندارد.**

فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ علی بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ بَاعَ ثَوْباً بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ إِلَى أَجَلٍ ثُمَّ اشْتَرَاهُ بِخَمْسَةِ دَرَاهِمَ بِنَقْدٍ أَ يَحِلُّ قَالَ إِذَا لَمْ يَشْتَرِطْ ورَضِيَا فَلَا بَأْسَ.[2] **راوی می‌گوید از امام کاظم علیه‌السلام در مورد مردی سوال کردم که جامه‌ای را به ده درهم می‌فروشد و سپس همان جامه را به صورت نقدی به پنج درهم می‌خرد، آیا این معامله حلال است؟ امام فرمود: اگر شرط معامله دوم نشده باشد و هر دو طرف راضی باشند، اشکال ندارد.**

این دسته از روایات دلالت بر جواز عینه بدون شرط پیشین دارد و می‌تواند شاهد جمع دو دسته پیشین گردد، در نتیجه بیع عینه در صورتی که معامله نخست مشروط به انجام دادن معامله دوم نشود، جایز و مشروع است و نسبت به معامله دوم الزامی بر دو طرف نیست واگر مشروط گردد به گونه‌ای که خریدار ملزم به فروختن و فروشنده ملزم به خریدن باشد، معامله صحیح نیست.

بر این اساس می‌توان گفت که از این راهکار نمی‌توان به عنوان جایگزین در معاملات بانکداری استفاده کرد، چرا در فرض نبود تعهد بر عقد دوم بانک اقدام به خرید متاع از مشتری و بر عکس مشتری اقدام به خرید متاع از بانک نمی‌کند، چون فرض این است که نیاز به این متاعی از مشتری یا بانک خریداری می‌شود نیازی ندارد.

---

۱. کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۰۲. طوسی، تهذیب الاحکام، ج۷، ص۵۱؛ حر عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص۴۱-۴۲.

۲. علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر، ص۱۲۷؛ حمیری، قرب الاسناد، ص۱۱۴؛ حر عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص۴۲.

۳. تعارض با کتاب؛ اگر بیع عینه را به صورت مطلق جایز بدانیم، مفاد این روایات با آیه مبارکه حرمت ربا تعارض دارد، چون مورد آیات قرآن کریم جایی است که طلبکار در برابر مهلت مبلغ دین را می‌افزود، از نظر عرفی تفاوتی نمی‌کند که این امر بدون واسطه انجام گیرد و یا این که از راه بیع عینه و فروش شیء کم ارزش به چند برابر آن انجام گیرد. افزون بر آن اگر این راهکار در مورد تأخیر دین تجویز شود، در مورد آیه مبارکه فردی باقی نمی‌ماند، در نتیجه تحریم ربا لغو می‌گردد. این نشان می‌دهد که این راهکار هم نادرست است.

۳. بیع با ضمیمه

در تجهیز منابع مشتری مبلغ معینی را با ضمیمه شیء ناچیزی به بانک به صورت نسیه به مبلغ بیشتر می‌فروشد و در تخصیص منابع بانک مبلغ معینی را با ضمیمه شیء ناچیزی به مشتری به مبلغ بیشتر به صورت نسیه اقساطی می‌فروشد. بدین ترتیب بیع با ضمیمه جایگزین معاملات ربوی می‌شود.

از فقهای که این راهکار را در معاملات بانکی با اندکی تردید پذیرفته، آیت الله بروجردی است در استفتاءات ایشان آمده است:

سوال: شخصی مبلغ یک صد تومان را مثلا به عنوان قرض الحسنه می‌دهد به شخصی و بعد یک عدد قوطی کبریت به آن شخص قرض گیرنده می‌فروشد مثلا به مبلغ دو تومان که پس از گذشت یک ماه صد و دو تومان به قرض دهنده پس بدهد، آیا این عمل چه صورت دارد؟

جواب: این عمل در باب ربا از حیل شرعیه است و چنانچه محقق شود با رعایت تمام شرایط و رضایت طرفین شاید در حلیت صوریه تأثیری داشته باشد، البته مقتضی است مسلمین از اِعمال حیل هم تجنب کنند.[1]

آیت الله بهجت این راهکار را پذیرفته است:

آیا بهره‌ای که بانک‌ها از ما می‌گیرند و به ما می‌دهند، حکم ربا و نزول دارد؟

۱. بروجردی، استفتاءات، ج۲، ص۶۷-۶۸، سوال ۹.

ج. به این صورت که با سود یک معامله شرعیه انجام دهند، مثلًا یک خودکـار را از بانـک بخرند به مبلغ سود، به شرط آن که بانک فلان مبلغ وام به او پرداخت کند، مانعی ندارد.[1]

استدلال فقهی نظریه

برای اثبات این راهکار می‌توان به روایات زیر استناد کرد:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّرْفِ... فَقُلْتُ لَهُ أَشْتَرِي أَلْفَ دِرْهَمٍ وَدِينَاراً بِأَلْفَيْ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِنَّ أَبِي * كَـانَ أَجْرَى عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ مِنِّي وكَانَ يَقُولُ هَذَا فَيَقُولُونَ إِنَّمَا هَذَا الْفِرَارُ لَوْ جَاءَ رَجُلٌ بِدِينَارٍ لَمْ يُعْطَ أَلْفَ دِرْهَمٍ ولَوْ جَاءَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ لَمْ يُعْطَ أَلْفَ دِينَارٍ وكَانَ يَقُولُ لَهُمْ نِعْمَ الشَّيْءُ الْفِرَارُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ.[2] **راوی می‌گوید از امام صادق‌علیه‌السلام در مورد صرف سوال کردم و گفتم من هزار درهم به ضمیمه یک دینار را به دو هزار درهم می‌خرم، حکم آن چیست؟ امام فرمود اشکال ندارد.**

عَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ علی عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ‌علیه‌السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّرَاهِمِ بِالدَّرَاهِمِ وعَنْ فَضْلِ مَا بَيْنَهُمَا فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا نُحَاسٌ أَوْ ذَهَبٌ فَلَا بَأْسَ.[3] **راوی می‌گوید: از امام صادق‌علیه‌السلام در مورد فروش درهم به درهم در صورتی زیاده میـان آن دو باشـد، سـوال کردم؟ امام فرمود: اگر مس و یا طلا در میان باشد، اشکال ندارد.**

عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ× قَالَ لَا بَأْسَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ ودِرْهَـمٍ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ ودِينَارَيْنِ إِذَا دَخَلَ فِيهَا دِينَارَانِ أَوْ أَقَلُّ أَوْ أَكْثَرُ فَلَـا بَـأْسَ بِـهِ.[4] **امـام صـادق‌علیه‌السلام می‌گوید: فروش هزار درهم به هزار درهم و دو دینار اشکال ندارد، مشروط به این که دو دینار یا کمتر یا بیشتر در میان آن باشد.**

از روایات یادشده می‌توان این گونه نتیجه گرفت که فروش درهم به درهم بـه بیشـتر در

---

۱. بهجت، استفتاءات، ج۳، ص۱۹۳، سوال ٤٠٠٥.

۲. کلینی، الکافی، ج۵، ص٢٤٦-٢٤٧. صدوق، مـن لا یحضـره الفقیـه، ج۳، ص ۲۹۰. طوسـی، تهـذیب الاحکام، ج۷، ص١٠٤. حر عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص۱۷۸.

۳. طوسی، تهذیب الاحکام، ج۷، ص۹۸؛ حر عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص١٦٣، ۱۸۱.

٤. تهذیب الاحکام، ج۷، ص١٠٦؛ وسائل الشیعهٔ، ج۱۸، ص ۱۸۰، ۲۰۸.

صورت ضمیمه کردن چیز دیگر جایز است، اطلاق این روایات هم شامل فرضی می‌شود که بیع به صورت نقدی انجام گیرد و یا به صورت نسیه باشد، بدین ترتیب جواز بیع پول به بیشتر با انضمام شیء دیگر به صورت نسیه اثبات می‌گردد.

نقد و بررسی

بر این راهکار نیز اشکالات متعددی وارد شده است، هم بر دلالت روایات بر مطلوب و هم بر اصل این راهکار، ما از اشکال دلالی روایات صرف نظر نموده و تنها به اشکالات این راهکار بسنده می‌کنیم.

۱. صوری بودن بیع؛ آیت الله خویی بر این راهکار این گونه اشکال نموده‌اند که این راهکار صوری است، صورت ظاهری آن بیع است و حقیقت آن قرض به شرط زیاده و حرام است، چرا که عنصر مقوم هر معاوضه‌ای از جمله بیع به تمایز میان عوض و معوض است، بر خلاف قرض که در آن تمایز عوض و معوض شرط نیست، قرض گیرنده می‌تواند با عین پول دریافت شده قرض را ادا نماید، اما در بیع باید ثمن و مبیع با همدیگر تمایز داشته باشد و الا بیع نخواهد بود، در این مورد میان عوض و معوض تمایز وجود ندارد، زیرا مشتری می‌تواند با عین مبیع ادای دین نماید، این امر می‌رساند که این معامله در حقیقت قرض است و همان اشکال قرض ربوی در آن وجود دارد.[1]

شهید صدر بر این نقد ایراد گرفته است: تمایز میان عوضین در بیع و سائر معاوضات در مقام انشا کافی است و ضرورتا لزومی ندارد که در مقام ادا و قبض نیز میان عوضین تمایز وجود داشته باشد و الا فروش اشیای قیمی به هم جنس آن در ذمه همراه با زیاده جایز نیست، در حالی که در روایات آمده است که فروش یک اسب به دو اسب در ذمه جایز است،[2] و در مقام ادا اشکال ندارد که شخص همان اسب دریافت شده را به ضمیمه اسب

---

۱. خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص۴۰۶.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْضَةِ بِالْبَيْضَتَيْنِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ والثَّوْبِ بِالثَّوْبَيْنِ قَالَ لَا بَأْسَ



دیگر به طرف مقابل بدهد، طبق سخن یادشده در فرض تحویل اسب اول، بیع تبدیل به قرض ربوی خواهد شد، چون تمایزی میان مبیع و ثمن باقی نمی‌ماند، در حالی که احدی از فقها این سخن را نگفته است. این امر کاشف از آن است که تمایز در مقام ادا مقوم بیع نیست، تنها مغایرت در مقام انشا کافی است.[1]

۲. قرض ربوی به حسب ارتکاز عرفی؛ شهید صدر بر این راهکار نقد دیگر دارد، فروش صد دینار به ضمیمه یک کبریت به صدو ده دینار به مدت دو ماه از نظر ارتکاز عرفی قرض است که جامه بیع بر آن پوشانده شده و حکم قرض ربوی حرام را دارد، چرا که تفاوت میان قرض و بیع در ارتکاز عرفی در این است که در قرض طرفین معامله به ارزش مال توجه دارند، چون قرض تبدیل مال مثلی عینی به مثلی در ذمه است، اما در بیع بیش از آن که به ارزش مال توجه داشته باشند به صفات و خصوصیات متاع توجه دارند، از این رو بیع مبادله مال به مال است، بدین ترتیب اگر در معامله توجه طرفین به مالیت و ارزش مال باشد، قرض است هر چند به حسب صورت بیع باشد؛ ولی اگر توجه به صفات و خصوصیات فردی شیء باشد، بیع است. در فروش پول به پول بایع و مشتری به خصوصیات اوراق پول توجه نمی‌کنند، تمرکز روی ارزش پول است، از آنجا که توجه طرفین به ارزش پول است این معامله قرض است و در صورت شرط زیاده قرض ربوی و حرام خواهد بود.

شهید صدر توضیح می‌دهد که در اینجا می‌توان دو نوع ارتکاز عقلایی را ادعا کرد:

الف) ادعای ارتکاز عقلایی بر عدم اراده جدی طرفین نسبت به بیع؛ به این که گفته شود از نظر ارتکاز عقلایی مقصود جدی طرفین معامله در بیع به ضمیمه قرض است، نظر آیت الله خویی مبتنی بر این ادعاست، چرا که بیع را صوری می‌داند؛ ولی این ادعا ناتمام

بِهِ والْفَرَسِ بِالْفَرَسَيْنِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ ثُمَّ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ فَلَا يَصْلُحُ مِثْلَيْنِ بِمِثْلٍ إِذَا كَانَ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ فَإِذَا كَانَ لَا يُكَالُ ولَا يُوزَنُ فَلَيْسَ بِهِ بَأْسٌ اثْنَانِ بِوَاحِدٍ. (طوسی، تهذیب الاحکام، ۷، ص۱۱۹؛ الاستبصار، ج۳، ص۱۰۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۱۸، ص۱۵۳).

۱. شهید صدر، البنک اللاربوی فی الاسلام، ص۱۷۷.

است، چرا که ادعای ارتکاز عقلایی بر عدم اراده جدی بیع از دو حال خارج نیست: یا به لحاظ غرض شخصی بائع و مشتری است یا به لحاظ انشای معامله. احتمال اول قابل قبول نیست؛ زیرا صرف این که غرض شخصی از بیع همان غرض شخص قرض باشد، موجب نمی‌شود که معامله از بیع خارج شود، چون اغراض شخصی افراد مقوم معامله نیست. احتمال دوم نیز صحیح نیست، چرا که انشا امر اعتباری و آسان است، طرفین معامله می‌توانند به جای انشای تملیک بر وجه ضمان (قرض) انشای تملیک به عوض (بیع) نمایند.

ب) ادعای ارتکاز عقلایی بر توسعه دایره قرض؛ به این بیان که قرض از نظر ارتکاز عقلایی مبادله مال مثلی عینی به مثل آن در ذمه است، هر گاه معامله‌ای متضمن این نوع مبادله باشد عرفا قرض شمرده می‌شود، اعم از آن که انشا تملیک بر وجه ضمان (قرض) باشد یا تملیک به عوض (بیع)، مهم آن است که عرف هر نوع مبادله‌ای را که منجر به مبادله مال مثلی عینی به مثل آن در ذمه شود، قرض می‌داند، به تبع احکام قرض که از جمله آن عدم جواز اخذ زیاده است بر آن بار می‌گردد.[1]

۳. اختصاص به ربای معاملی؛ از سخنان امام خمینی پاسخ دیگری برای این راه‌حل استفاده می‌شود، همان گونه که گفته شد دو نوع ربای حرام وجود دارد: یکی ربای معاوضی که در درهم ودینار و مکیل و موزون جریان دارد، خداوند معامله این اشیا را فقط به صورت مثل به مثل اجازه داده و اخذ زیاده را حرام دانسته است، هر چند میان دو شیء به لحاظ مرغوب بودن و نبودن تفاوت باشد. دیگری ربای قرضی است که در مطلق قرض‌ها جریان دارد و هر نوع گرفتن زیاده در قرض با شرط ربا و حرام شمرده شده است، آیات قرآن کریم به شدیدترین وجه با مبارزه با آن برخاسته است.

حیله‌های شرعی گاهی در ربای معاوضی به کار می‌رود مثلا در معامله دو جنس مشابه مرغوب و نامرغوب چیزی ضمیمه می‌شود تا معامله مثل به مثل با زیاده نباشد. گاهی حیله شرعی در ربای قرضی به کار می‌رود، مثلا قرض دهنده در قرض شرط می‌کند که قرض

۱. شهید صدر، البنک اللاربوی فی الاسلام، ص۱۷۷-۱۷۹.

گیرنده شیء کم ارزشی را به قیمت گزاف از او بخرد تا از این راه به سود نایل آید. استفاده از حیله شرعی در ربای معاوضی اشکال ندارد، چون در واقع معاوضه دو شیء مماثل با زیاده در صورتی که تفاوت ارزشی داشته باشد، عرفا ربا و حرام نیست، تنها مشکل آن معاوضه مثل به مثل است که در شریعت حرام دانسته شده است و با اضافه کردن شیء دیگر این مشکل حل می گردد، همان گونه که اصل ربا بودن این نوع معامله تعبدی است با تعبدی حل می‌شود و روایات مربوط به جواز حیله ناظر به ربای معاملی است، از جمله روایاتی که در باب معامله درهم به درهم با زیاده وارد شده ناظر به ربای معاملی است.

اما از این حیله نمی‌توان در ربای قرضی بهره جست، چرا که همه ادله مربوط به ربای معاملی است و هیچ دلیل معتبر و خبر صحیح غیر قابل مناقشه به لحاظ سندی و دلالی در این مورد وجود ندارد، حتی اگر وجود داشته باشد باید آن را به گونه تأویل برد و یا در اثر تعارض از آن رفع ید کرد. بر اساس این بیان ما دلیلی بر صحت این راه نداریم.[1]

بخش اول سخنان امام خمینی در مورد پذیرش حیله‌های شرعی در مورد ربای معاملی قابل نقد است، اگر ما حرمت ربای معاملی را پذیرفتیم و آن را به عنوان چیزی مسلم قبول کردیم، نمی‌توان حیله‌های شرعی یادشده را در باب ربای معاملی پذیرفت، چرا که موجب می‌شود اصل جعل حرمت لغو شود.

۴. اختصاص به معامله نقدی؛ روایات ذکر شده بیع به ضمیمه در مورد مبادله دو شیء مماثل همراه با زیاده به صورت نقدی تجویز می کند و جواز معامله اشیای مماثل به صورت نسیه‌ای از آن استفاده نمی‌شود، در نتیجه نمی‌توان از این راهکار برای معاملات بانکی سود جست، چرا که معاملات بانکی به صورت نسیه انجام می گیرد.

٤. تبدیل قرض به بیع

در تجهیز منابع مشتری به جای آن که پول خود را به بانک قرض دهد و شرط زیاده

۱. امام خمینی، کتاب البیع، ج۲، ص٥٤٢-٥٤٨.

نماید، که چنین چیزی حرام است، پول خود را به قیمت بیشتر به صورت نسیه می‌فروشد، مثلا یک میلیون تومان را به مبلغ یک میلیون و دویست هزار تومان نسیه بعد از یک سال می‌فروشد، یا در تخصیص منابع بانک به جای آن که به مشتری قرض ربوی بدهد پول را به صورت نسیه و اقساط می‌فروشد، مثلا اگر مشتری تقاضای ده میلیون تومان دارد بانک ده میلیون را به صورت نسیه اقساطی تا دو سال دیگر به مبلغ دوازده میلیون می‌فروشد. بدین ترتیب با راهکار مذکور می‌توان بانکداری بدون ربا تأسیس کرد.

تا جایی که ما فحص کردیم اولین کسی که در میان فقهای شیعی این راهکار را برای بانکداری اسلامی‌مطرح کرده، شیخ حسین حلی از فقهای برجسته نجف و شاگرد محقق نائینی است، او می‌گوید:

ولکن یمکن تصحیح هذه المعاملة بنحو إذا قصد الدافع بدل اجراء المعاملة قرضا إجرائها علی نحو البیع بینه وبین البنک فیبیع له الأقل النقدی بإزاء الأکثر المؤجل ـ مثاله ـ أن یبیع للبنک مائة دینار نقدیة ـ بمائه وثلاثة دنانیر ـ مؤجلة لسنة واحدة فتکون المعاملة صحیحة بناء علی ما ذکرناه فی البحث عن الأوراق النقدیة، وانها لیست من الجنس الربوی حیث لم تکن مکیلة ولا موزونة فلا مانع من التفاضل فیها کما أنها لیست من النقدین المسکوکین کی یعتبر التقابض فیها فی المجلس لتجری علیها أحکام الصرف، وحیث تمت المعاملة البیعیة بین الطرفین للمدة المحدودة بینهما فلا یجوز لکل منهما الفسخ قبل المدة.[1] **ممکن است معاملات بانک را به اینصورت تصحیح کرد که پرداخت کننده پول به جای آن که پول را به بانک قرض بدهد، پول کمتر را به پول بیشتر مؤجل می‌فروشد، مثلا مبلغ صد دینار به صورت نقد در برابر صد و سه دینار مؤجل تا یکسال می‌فروشد، این معامله با توجه به آنچه ما در بحث اوراق نقدی ذکر کردیم صحیح است، چرا که پول‌های رایج از اجناس ربوی نیست، نه مکیل است و نه موزون، از این رو زیاده گرفتن در آنها اشکال ندارد و همین طور طلا و نقره مسکوک نیست که قبض در مجلس در آن شرط باشد و احکام صرف در آن جاری شود. بنابراین معامله مذکور صحیح است و پس از اتمام معامله هیچ یک از طرفین نمی‌توانند معامله را قبل از سر رسید فسخ**

۱. حلی، حسین، بحوث فقهیة، ص۱۰۶.

نمایند.

همین طور آیت الله بروجردی این راهکار را همراه با تردید می‌پذیرد، در مقام سوال از ایشان سوال شده است:

سوال: اسکناس و پول‌های فعلی ـ غیر از طلا و نقره ـ فروش آنها به زیاده نقدا یا نسیئة **جایز است یا نه؟**

جواب: با فرض وقوع معامله بر نفس اسکناس به بیع نه قرض ممکن است قایل شدن به جواز، لکن نظر به این که ممکن است موجب اعتیاد به اخذ ربا شود مقتضی است ترک کنند.[1]

آیت الله فیاض جزء کسانی است که اصرار بر صحت این معامله داشته و آن را یکی از راهکارهای اساسی برای برون رفت از بانکداری ربوی می‌داند، چرا که این راه‌حل هم از طرفی در تجهیز منابع کاربرد دارد سپرده‌گذار می‌تواند بر اساس فروش پول، سرمایه خود را همراه با سود سپرده‌گذاری نماید و هم در بخش تخصیص منابع کاربرد دارد و بانک می‌تواند به مشتریان پول را با سود کافی بفروشد و از سوی دیگر سادگی و آسانی آن موجب می‌شود که بانک بتواند به خوبی از این راه‌حل استفاده کند. می‌گوید:

البدیل السادس للمعاملات الربویة فی البنوک تحویل القرض إلی البیع؛ وهو ان یقوم البنک بدلا عن ان یقرض مائة دینار مثلا لعمیله بمائة وعشرة دنانیر الی ستة اشهر، یبیع المائة علیه بمائة وعشرة الی ستة اشهر، ولا یکون فی ذلک ربا. بیان ذلک: ان الاوراق النقدیة المالیة بما انها لا تکون من الذهب والفضة، ولا انها نائبة عنهما لکی تکون محکومة بحکمهما، ولا من المکیل والموزون، فلذلک لا تعتبر المساواة بین الثمن والمثمن منها مع انها معتبرة فی بیع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، کما انها معتبرة فی بیع المکیل بالمکیل والموزون بالموزون، وعلی هذا فلا مانع من بیع تلک الاوراق نقدا بازید منها فی الذمة مؤجلا، کما اذا اشتری شخص عشرین دینارا خارجیا مثلا بخمسة وعشرین دینارا کلیا فی الذمة الی ثلاثة أشهر.[2] **راهکار ششم برای معاملات ربوی بانک‌ها تبدیل قرض به بیع است، بانک به جای آن که صد دینار به مشتری**

۱. بروجردی، استفتاءات، ج۲، ص۷٦، سوال ۳٤.
۲. فیاض، احکام البنوک، ص٤۲. المسائل المستحدثة، ص۲۸۹.

صد دینار در برابر صد و ده دینار تا شش ماه دیگر قرض دهد، صد دینار را به صد و ده دینار تا شش ماه دیگر می‌فروشد. این ربا نیست. چرا که اسکناس‌های امروزی از جنس طلا و نقره نبوده و جانشین آنها هم نیست تا حکم طلا و نقره را داشته باشد، مکیل و موزون هم نیست تا مساوات میان ثمن و مبیع در آن معتبر باشد، در حالی که در معامله طلا به طلا و نقره به نقره و همین طور در بیع مکیل و موزون مساوات شرط است، بنابراین هیچ منعی از فروش اسکناس‌ها به بیشتر در ذمه به صورت مؤجل وجود ندارد، به اینصورت که شخص بیست دینار خارجی را به بیست و پنج دینار در ذمه تا مدت سه ماه بفروشد.

همین طور فقهای دیگری مانند آیت الله سبزواری این نظر را دارند. می گوید:

یمکن التخلص من الربا بأمور: الأول: أن یبیع المقرض ماله إلی المقترض بما شاءا من الثمن مثل ان یبیع له مائة دینار بمائة وثلاثة دنانیر إلی مدة معلومة، ویوجهه بخروج ذلک موضوعا عن القرض بل هو معاملة مستقلة لا ربط لها بالقرض والشرط الزیادة فیه.[1] **می‌توان از راه‌های از ربا دوری جست: اول این که قرض دهنده مال را به مقدار دلخواه به قرض گیرنده بفروشد، مثلا صد دینار را به صد و سه دینار تا مدت زمان معین بفروشد. توجیه فقهی این راه‌حل آن است که این امر موضوعا از قرض خارج است، بلکه معامله مستقل است و ربط به قرض و شرط زیاده در قرض ندارد.**

جمعی دیگر از فقها نیز فروش پول به بیشتر را به صورت نقد یا نسیه جایز شمرده‌اند.[2] طبق این دیدگاه‌ها می‌توان برای برون رفت از ربا از این راهکار استفاده کرد.

در برابر جمعی دیگر از فقها این نظریه را نپذیرفته‌اند که می‌توان امام خمینی، آیت الله تبریزی و آیت الله منتظری را نام برد.[3]

---

۱. سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام، ج۲۱، ص۷۰.

۲. لنکرانی، محمد فاضل، توضیح المسائل، ص۳۵۰؛ جامع المسائل، ج۱، ص۲۵۷.

۳. فروش اسکناس به گرانتر که نتیجه ربا را دارد محکوم به حکم ربا و باطل است. ولی در صورتی که واقعا خریدوفروش باشد مثل فروش اسکناس درشت به ریز یا به عکس که نقد انجام می‌شود مانع ندارد. (خمینی، استفتاءات، ج۲، ص۱٤۸، سوال۱۷۹.

خرید و فروش اسکناس به صورت نقد مانعی ندارد، ولی به صورت نسیه جایز نیست؛ و فروش چک واقعی که سند دَین است به قیمت کمتر به نقد، مانعی ندارد. (تبریزی، جواد بن علی، استفتاءات جدید،

استدلال فقهی نظریه

استدلال فقهی برای صحت این وجه آن است که آن چه از نظر شارع حرام است قرض ربوی و معامله اشیای مکیل و موزون و درهم و دینار با زیاده حرام است، نسبت به فروش اشیای معدود دلیل بر حرمت فروش آن به زیاده چه به صورت نقد و چه به صورت نسیه نداریم. پول‌های رایج کنونی نه جزء مکیل و موزون است و نه درهم و دینار از این رو زیاده گرفتن در صورت معامله دو پول مثلی از این باب حرام نیست و ربای قرضی هم اختصاص به باب قرض دارد و شامل بیع نمی‌شود؛ در نتیجه اگر اسکناس به زیاده چه به صورت نقدی و چه به صورت نسیه‌ای فروخته شود هیچ دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد و جایز است، همان گونه که معامله اشیای معدود دیگر به زیاده جایز است.

سید یزدی به این وجه اشاره کرده و می‌گوید:

الاسکناس معدود من جنس غیر النقدین، له قیمة معینة ولا یجری علیه حکمهما، فیجوز بیع بعضه ببعض أو بالنقدین متفاضلا، وکذا لا یجری علیه حکم الصرف من وجوب القبض فی المجلس.[1] **اسکناس جزء اشیای معدود است و از جنس طلا و نقره به شمار نمی‌رود، دارای قیمت معین است و احکام طلا و نقره بر آن جاری نیست، فروش بعض به بعض دیگر و یا به طلا و نقره با زیاده جایز است و همین طور حکم صرف که عبارت است از وجوب قبض در مجلس در مورد آن جاری نمی‌شود.**

نقد و بررسی

۱. **صوری بودن معامله**؛ اشکال پیشین آیت الله خویی بر این راه‌حل نیز وارد می‌گردد که ظاهر این معامله بیع است ولی باطن آن قرض ربوی و حرام است؛ چرا که در بیع

ج۱، ص۲٤٥، سوال ۱۱۵۸).

خرید و فروش اسکناس چون غالباً برای فرار از رباست صحیح نیست، ولی اگر برای این منظور نباشد و غرض عقلایی در بین باشد مثل تبدیل اسکناس کهنه به نو و یا این‌که اسکناس درشت لازم دارد و اسکناس ریزه را می‌دهد اشکال ندارد. (منتظری نجف‌آبادی، حسین علی، رساله استفتاءات، ج۳، ص۱۹۹، سوال ۳۲۷۲).

۱. یزدی، سید محمد کاظم، تکملة العروة الوثقی، ج۱، ص٤٨، مسألة ٥٦.

مغایرت میان عوض و معوض شرط است، اما در قرض شرط نیست، از این رو قرض گیرنده می‌تواند عین مال قرض را به عنوان ادای دین بدهد، در این مورد میان عوض و معوض تمایز وجود ندارد، زیرا مشتری می‌تواند با عین مبیع ادای دین نماید و هیچ محذوری ندارد، این امر می‌رساند که این معامله در حقیقت قرض است و همان اشکال قرض ربوی در آن وجود دارد.[1]

آیت الله فیاض در مقام دفاع دو پاسخ می‌دهد:

پاسخ اول: همان پاسخ شهید صدر است صرف مغایرت در مقام انشا میان عوض و معوض کافی است و لازم نیست در مقام تطبیق خارجی عوض و معوض مغایرت داشته باشند، در فروش پول به پول مغایرت در مقام انشا وجود دارد، در نتیجه معامله بیع شمرده می‌شود و صحیح است. می‌گوید:

انه یکفی فی صدق البیع عرفا المغایرة الناشئة من کون المثمن عینا خارجیة والثمن امرا کلیا فی الذمة، ومجرد کون الثمن منطبقا علی المثمن فی الخارج، لا ینافی المغایرة بینهما الناشئة من کون احدهما کلیا فی الذمة والآخر عینا خارجیة، والمفروض فی المقام ان الثمن هو الکلی الثابت فی الذمة، لا خصوص الحصة المنطبقة منه علی المثمن فی الخارج، لکی یقال انه لا مغایرة بینهما، ومن هنا لا اشکال عرفا فی صدق البیع علی بیع الشیء القیمی الخارجی بجنسه الکلی فی الذمة بزیادة، کبیع فرس معین خارجا بفرسین فی الذمة الی اجل محدد فانه منصوص، وهذا یدل علی ان هذا المقدار من المغایرة یکفی فی صدق البیع.[2] در صدق بیع همین مقدار تمایز که مبیع عین خارجی و ثمن امر کلی در ذمه باشد، کافی است. صرف قابلیت تطبیق ثمن بر مبیع خارجی با تمایز آن دو منافات ندارد، زیرا در تمایز آن دو این مقدار مغایرت که یکی کلی در ذمه و دیگری عین خارجی است، کفایت می‌کند، در این‌جا ثمن کلی در ذمه و مثمن عین خارجی است در نتیجه ارکان بیع کامل است و بیع صحیح است.

---

۱. خوئی، منهاج الصالحین، ج۱، ص٤٠٦.

۲. فیاض، احکام البنوک، ص٤٣. المسائل المستحدثة، ص٢٨٩. ر. ک: شهید صدر، البنک اللاربوی فی الاسلام، ص١٧٧.

پاسخ دوم: عنصر مقوم هر عقدی نحوه انشای آن است، به هر نحوی که از روی جدّ انشا شود، همان عقد محقق می‌شود، در مورد بحث بدون تردید طرفین معامله به صورت جدی عقد بیع را انشا کرده‌اند، لذا احکام بیع بر آن مترتب می‌شود، واحکام قرض ربوی بر آن بار نمی‌گردد. می‌گوید:

و بکلمة: ان مفهوم البیع غیر مفهوم القرض؛ فان مفهوم البیع متمثل فی تملیک مال بعوض، ولهذا یعتبر فی صدقه ان یکون العوض غیر المعوض والثمن غیر المثمن، ومفهوم القرض متمثل فی تملیک مال خارجی علی وجه الضمان بمثله بدون النظر الی المبادلة والمعاوضة بینهما، ومجرد کون مآلهما واحدا فی المقام لا یجعل البیع قرضا؛ لان المعیار فی صدق البیع انما هو بانشاء مفهومه عن جد وان کان قد یفید فائدة القرض، ومن هنا یکون الصلح عقدا مستقلا باعتبار ان مفهومه مغایر لمفهوم البیع، ومفهوم القرض، مع انه قد یفید فائدة البیع، وقد یفید فائدة القرض.[1] **به عبارت دیگر مفهوم بیع غیر از مفهوم قرض است، مفهوم بیع تملیک در برابر عوض است، از این رو در صدق آن شرط است که عوض غیر از معوض و ثمن غیر از مبیع باشد؛ اما مفهوم قرض تملیک مال موجود در خارج به وجه ضمان به مثل آن است، طرفین معامله توجه به مبادله و معاوضه میان آن دو ندارد. این که صرفا بازگشت بیع و قرض در اینجا به یک چیز است، موجب نمی‌شود که بیع قرض قرار داده شود، زیرا معیار در صدق بیع این است که بیع به صورت جدی انشا گردد، هر چند فایده قرض بر آن مترتب شود، از این جاست که صلح عقد مستقل به شمار می‌رود، هر چند فایده بیع و یا قرض بر آن مترتب شود.**

۲. **قرض ربوی به حسب ارتکاز عقلایی**؛ نقد دیگر بر این راه‌حل از شهید صدر است که این معامله به حسب ارتکاز عقلایی قرض است، چرا که از دید عرف عقلا دایره قرض توسعه دارد تنها شامل قرض انشایی نمی‌شود، بلکه هر نوع تبدیل مال مثلی عینی به مثلی ذمی قرض شمرده می‌شود، چه در مقام انشا لفظ قرض به کار رود یا بیع، طرفین تملیک به عوض را انشا کنند یا تملیک بر وجه ضمان را، در هر صورت قرض است و احکام قرض ربوی بر آن مترتب می‌شود. به بیان دقیق‌تر هر چند قرض ربوی اختصاص به قرض انشایی

۱. فیاض، احکام البنوک، ص٤٣. المسائل المستحدثة، ص۲۸۹-۲۹۰.

دارد؛ ولی نکته قرض ربوی در هر مبادله مثلی عینی به مثلی ذمی وجود دارد و دلیل حرمت ربای قرضی شامل آن می‌شود.[1]

چرا که تفاوت میان قرض و بیع در ارتکاز عرفی در این است که در قرض طرفین معامله به ارزش مال توجه دارند، از این رو تبدیل مال مثلی عینی به مثلی ذمی قرض است، اما در بیع بیش از آن که به ارزش مال توجه داشته باشند به صفات و خصوصیات متاع توجه دارند، از این رو اگر در معامله توجه طرفین به مالیت و ارزش مال باشد، تنها تبدیل عینی به ذمی صورت بگیرد قرض است هر چند به حسب صورت بیع انشا باشد؛ ولی اگر توجه به صفات و خصوصیات فردی شیء باشد، بیع است. در فروش پول به پول بایع و مشتری به خصوصیات اوراق پول توجه نمی‌کنند، تمرکز روی ارزش پول است، از آنجا که توجه طرفین به ارزش پول است این معامله قرض است و در صورت شرط زیاده قرض ربوی و حرام خواهد بود.

آیت الله فیاض این نقد را این گونه رد می‌کند: ادعای یادشده از اساس درست نیست، عرف عام عقلا به انشا می‌نگرند، اگر مورد انشا از روی جد بیع باشد آن را بیع و اگر قرض باشد قرض به حساب می‌آورند، اثر انشا را ملاحظه نمی‌کنند که چیست؟ تملیک به عوض است یا تملیک مثل بر وجه ضمان. می‌گوید:

الظاهر ان الامر لیس کذلک، لان المرتکز لدی العرف العام، ان صدق عنوان البیع او القرض او غیره من المعاملات منوط بکون المنشأ فیه مفهومه عن جد، فان کان مفهوم البیع کان بیعا ولیس بقرض ولا غیره، وان کان مفهوم القرض فهو قرض ولیس ببیع ولا غیره، وهکذا.

و بکلمة: ان مفهوم القرض یتوقف علی کون المال المقترض مثلیا خارجیا، فانه اذا کان کذلک وقصد تضمینه بمثله فی الذمة من دون لحاظ کون احدهما ثمنا والآخر مثمنا فهو قرض، ومفهوم البیع لا یتوقف علی ذلک؛ فانه عبارة عن تملیک عین بعوض وان لم تکن العین او العوض موجودة فی الخارج، فاذا قصد تملیک مائة دینار خارجی مثلا بمائة وعشرة دنانیر کلیة فی الذمة

۱. شهید صدر، البنک اللاربوی فی الاسلام، ص۱۷۷-۱۷۹.

الی ستة اشهر بجعل احدهما ثمنا والآخر مثمنا کان بیعا، ولا یصدق علیه عنوان القرض.[1] **ظاهر مسأله آن گونه که گفته شد نیست، ارتکاز عرف عام این است که صدق عنوان بیع یا قرض و مانند آن منوط به این است که مفهوم آن به صورت جدی انشا شود، اگر مفهوم بیع انشا شد بیع است و قرض نیست و اگر مفهوم قرض انشا گردید قرض خواهد بود و بیع نیست.**

به بیان دیگر مفهوم قرض متوقف بر این است که مال قرض گرفته شده مثلی خارجی باشد، هرگاه مال چنین بود و شخص قصد ضمانت به مثل را در ذمه داشت، بدون آن که لحاظ کنند کدام ثمن و کدام مثمن است، قرض خواهد بود. مفهوم بیع تملیک عین در برابر عوض است هر چند عین یا عوض در خارج موجود نباشد، بنابراین اگر شخصی قصد داشته باشد صد دینار عینی را به صد و ده دینار کلی در ذمه تا شش ماه تملیک نماید یکی را ثمن و دیگری را مثمن قرار دهد بیع خواهد و عنوان قرض بر آن صدق نمی‌کند.

بر این اساس دعوا میان شهید صدر و آیت الله فیاض بر سر استظهار عرفی مقوم عرفی قرض و بیع است، به نظر می‌رسد اگر معیار عرف عام عقلایی باشد، هر انسان عاقلی به عرف عام مراجعه کند، عرف عام همراه با شهید صدر است این گونه صورت سازی‌ها و انشاهای صوری را صرف بازی با زبان حساب می‌کند.

۳. **لغویت جعل**؛ اگر این گونه راهکارها برای برون رفت از حرمت ربا پذیرفته شود، قانون حرمت ربا لغو خواهد شد، چرا که اگر معیار در عقد ربوی تنها قصد جدی طرفین معامله و نحوه‌ای انشا باشد، هر فردی به آسانی می‌تواند قرض ربوی را به بیع تحویل ببرد و از این طریق به سود دلخواه نایل شود، در نتیجه جعل با آن شکوه لغو و بی‌اثر خواهد شد و هیچ موردی تحت آن باقی نخواهد ماند، قانون تحریم ربا صرفا قانونی بر روی کاغذ باقی مانده و هیچ اثر خارجی نخواهد داشت، انگار شارع با لفظ قرض ربوی مشکل داشته است نه با واقعیت خارجی آن؛ این خود نشان می‌دهد که نمی‌توان به آسانی قرض ربوی را از طریق تبدیل صوری عوض کرد، تنها با تغییر دادن ماهیت، حکم تغییر می‌کند.

۴. **منافات با روح حکم**؛ هر حکمی به منظور اهداف خاصی جعل می‌شود، بی‌تردید

۱. فیاض، احکام البنوک، ص٤٤-٤٥. المسائل المستحدثة، ص۲۹۰.

اهداف ربا مبارزه با ظلم اقتصادی، تباه شدن اموال اقشار جامعه در اثر ربا، از دست رفتن منابع اقتصادی مردم است که در قرآن کریم و روایات به آن اهداف اشاره شده است. اگر حکمی نتواند در همه موارد اهداف خود را محقق سازد، ضروری است در بیشتر موارد اهداف خود را تحقق بخشد و الا باید حکم مورد بازنگری مجدد قرار گیرد. اگر معاملات ربوی صرفا با انشای لفظی حکم آن تغییر یابد، اهداف احکام شرعی محقق نخواهد شد.

افزون بر آن در کتاب مذکور تصریح شده است، اسلام به شکل جدی و همه جانبه نظام ربوی را در اقتصاد اسلامی چه به حسب قالب صوری و چه به حسب واقعی الغا کرده است، می‌گوید:

قد الغی الاسلام بشکل جاد وقاطع النظام الربوی عن الاقتصاد الاسلامی نصا وروحا، هذا من ناحیة، ومن ناحیة اخری ان الاسلام بقدر ما یؤکد فی نظامه الاقتصادی علی الجانب المادی نصا وروحا، یؤکد علی الجانب المعنوی ایضا.[1] **اسلام به طور جدی و قاطع نظام ربوی را در اقتصاد اسلامی لغو کرده است، از سوی دیگر اسلام به اندازه‌ای که بر جانب مادی تأکید می‌کند بر جانب معنوی نیز می‌کند.**

اگر اسلام نظام ربوی را به طور کامل هم به لحاظ شکلی و ظاهری و هم به لحاظ واقعی و جوهری الغا کرده، چگونه می‌توان با انشای ظاهری از دایره ربا خارج شد، چنین چیزی مستلزم بازگشت روح نظام ربوی است. اگر اسلام به طور همه جانبه نظام ربوی را الغا کرده است، معنا ندارد که انسان بتواند صرفا با تغییر الفاظ عبارات آن را دو باره جلب کند این با تأکید اسلام بر جانب معنوی سازگار نیست.

۵. فروش پول به ارز دیگر

در تجهیز منابع مشتری به جای آن که یک میلیون به بانک قرض بدهد و شرط نماید که بعد از یک سال یک میلیون و دویست هزار تومان به او تحویل دهد، نسبت تومان را با ارز دیگر مثلا دولار سنجیده با احتساب سود به مقدار دولاری می‌فروشد که معادل یک

۱. فیاض، احکام البنوک، ص۴۹.



میلیون و دویست هزار تومان باشد، در تخصیص منابع بر عکس آن عمل می‌شود. بدین ترتیب با این راهکار مشتری به سودی که از طریق قرض ربوی می‌رسید نایل می‌گردد. در مقابل در تخصیص منابع وقتی بانک بخواهد به مشتری قرض دهد به جای قرض ربوی پول ملی را به پول دیگر با احتساب سود می‌فروشد، بدین ترتیب به سود مورد نظر خود می‌رسد و اشکالات سابق که این معامله در واقع قرض است و تنها لباس بیع بر آن پوشانیده شده نیز لازم نمی‌آید.

آیت الله فیاض این راهکار را نیز به عنوان یکی از راه‌های برون رفت از بانکداری بدون ربا مطرح کرده و می‌گوید:

لا مانع من بیع عملة بعملة اخری کالدینار بالتومان او الدولار بان یبیع ثمانین دینارا مثلا بألفی تومان مؤجلا بدلا عن ان بیع الثمانین بمائة دینار کذلک، علی اساس ان احکام بیع الصرف لا تجری علی بیع النقود الورقیة، فلا یجب فیه التقابض فی المجلس، بل یجوز ان یکون الثمن مؤجلا، وحینئذ ففی نهایة الاجل یمکن للبائع ان یتقاضی من المشتری الفی تومان او ما یساوی ذلک من الدنانیر العراقیة وهو مائة دینار من باب وفاء الدین بغیر جنسه، وبذلک تحصل نفس النتیجة المطلوبة لمن یرید ان یقترض من البنک ربویا.[1] **هیچ مانعی در مورد بیع دو نوع پول مانند دینار به تومان یا به دولار وجود ندارد، مثلا بانک هشتاد دینار را به دو هزار تومان به صورت مؤجل بفروشد، زیرا احکام بیع صرف در بیع پول جاری نمی‌شود، لذا قبض و اقباض در یک مجلس لازم نیست، جایز است که ثمن مؤجل باشد. بدین ترتیب در پایان مهلت بایع می‌تواند از مشتری دو هزار تومان یا مقداری که برابر با صد دینار باشد از مشتری از باب وفای به دین مطالبه کند، به اینصورت به همان نتیجه قرض بانک ربوی می‌رسد.**

آیت الله محقق کابلی در رساله شان نیز به این راهکار برای تخصیص منابع اشاره کرده و می‌گوید:

پولی را که انسان از بانک وام می‌گیرد اگر شرط سود دادن به بانک بنماید ربا و حرام است. ولی راه‌های است که انسان می‌تواند به بانک منفعت برساند که ربا نباشد و حلال است:... ۴.

۱. فیاض، احکام البنوک، ص٤٥-٤٦. المسائل المستحدثة، ص۲۹۱.

بانک می‌تواند صد هزار تومان یا افغانی را مثلا به هزار دلار تا مدت یک سال بفروشد، در اینجا بانک سود به دست آورده و ربا نیست.[1]

آیت الله هاشمی از شاگردان برجسته شهید صدر نیز این راهکار را پذیرفته می‌گوید:

منها (طرق التخلص من الربا فی المصارف) ان یبیع مبلغا معینا من النقود بمبلغ اکثر من نفس الجنس نسیئة، کان یبیع مائة دینار بمائة وعشرة دنانیر لمدة شهرین مثلا، وهذا لا یجوز ایضا لانه قرض ربوی حقیقة، وان کان بیعا صورة. نعم یجوز ذلک اذا کانت النقود من جنسین کبیع الدینار بالدولار.[2] **از راه‌های برون رفت از بانکداری ربوی آن است که شخص مبلغ معین از پول را به مثل آن به صورت نسیه بفروشد، مثلا صد دینار را به صد و ده دینار برای مدت دو ماه بفروشد. اما این راه جایز نیست، زیرا حقیقتا همان قرض ربوی است هر چند به ظاهر بیع است. اما اگر پول‌ها از دو جنس باشد، مثل فروش دینار به دولار اشکال ندارد.**

نقد و بررسی

۱. **قرض ربوی به حسب ارتکاز عرفی**؛ شهید صدر بر اساس مبنای پیشین خود که معیار در شناخت انواع معاملات را ارتکاز عرفی می‌داند، اینجا نیز همان اشکال را مطرح می‌کند که عرف به مالیت و ارزش پول نظر دارد، صفات و خصوصیات پول مورد توجه عرف نیست، بر این اساس در این راهکار هر چند به حسب ظاهر دو پول مغایر با همدیگر مبادله می‌شود، اما هدف تبدیل مالیت یکی به مالیت دیگری است که هیچ مغایرتی میان ثمن و مبیع وجود ندارد جز این که یکی امر خارجی و دیگری در ذمه است، این همان تبدیل شیء به مثل آن است که قرض باشد، در نتیجه احکام قرض بر آن مترتب می‌گردد.[3]

آیت الله فیاض از این نقد پاسخ می‌دهد در مبادله پول به پول دیگر از نگاه عرف عقلا توجه طرفین معامله تنها به ارزش مالی دو پول نیست، بلکه دولار بودن و یا تومان بودن به عنوان یک خصوصیت نیز در مبادله نقش دارد و مورد توجه طرفین است، از این رو ماهیت

---

۱. محقق کابلی، قربانعلی، توضیح المسائل، ص٦٤٧.
۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود، منهاج الصالحین، ج۱، ص٤٢٢.
۳. شهید صدر، البنک اللاربوی فی الاسلام، ص۱۸۰.

این معامله بیع است نه قرض. می‌گوید:

ان المنظور الیه فی باب النقود وان کان المالیة، الا انه المالیة الخاصة، فان النظر العرفی الی مالیة الدینار إنما هو فی ضمن الدینار لا مطلقاً، والی مالیة التومان إنما هو فی ضمن التومان وإلی مالیة الدولار إنما هو فی ضمن الدولار وهکذا، وعلی هذا ففی بیع الدینار بالتومان یکون النظر العرفی الی تبدیل مالیة الدینار بمالیة التومان، لا الی تبدیل مالیة بمالیة من دون خصوصیة للدینار والتومان، فاذن یکون الثمن مغایراً للمثمن ولا مماثلة بینهما.[1] **آنچه در مبادله پول مورد نظر است هر چند ارزش مالی آن است، ولی ارزش مالی خاص مورد نظر طرفین است، زیرا عرف به ارزش دینار در ضمن دینار توجه دارد نه به طور مطلق و همین طور به ارزش مالی تومان و دولار در ضمن دولار و تومان توجه دارد. از این رو در فروش دینار به تومان هدف مبادله ارزش مالی دینار به تومان است، تنها مقصود تبدیل ارزش مالی به ارزش مالی دیگر بدون نظر به خصوصیت دینار و تومان نیست، بر این اساس ثمن و مثمن مغایر همدیگراند.**

به نظر می‌رسد گاهی هدف از مبادله پول به پول دیگر صرف آن است، در اینصورت از نظر عرفی همان گونه که ارزش مالی پول دیگر در معامله دخالت دارد، ویژگی دولار یا تومان و یا هر پول دیگر نیز دخالت دارد. این بیع است. اما گاهی هدف از مبادله تنها به کار بستن راهکار شرعی جهت برون رفت از ربای قرض و رسیدن به سود مورد نظر است، در این فرض از نظر عرف ویژگی دولار و تومان و دینار در معامله دخالت ندارد، بلکه تمام توجه به ارزش مالی آن است، بدین ترتیب در این فرض مبادله پول به پول دیگر از نظر عقلایی همان قرض خواهد بود، چرا که ارزش مالی چیزی به چیز دیگر مبادله شده با این تفاوت که یکی نقد و دیگری به صورت نسیه بر ذمه است. چنین چیزی همان ربای حرام است.

۲. **عدم کاربردی بودن**؛ معمولا بانک‌ها در کشورها به منظور صیانت از پول ملی موظف‌اند که معاملات را با پول ملی کشور انجام دهند و نمی‌توانند در بانک‌ها ارزهای مختلف را سپرده‌گذاری کرده و جریان بیندازند، این راهکار با این هدف منافات دارد؛ از

۱. شهید صدر، البنک اللاربوی فی الاسلام، ص۱۷۵. فیاض، احکام البنوک، ص٤٧. المسائل المستحدثة، ص۲۹۱.

این رو کارآمدی لازم را ندارد.

۳. **عدم تضمینی بودن سود**؛ در کشورهای که ارزش پول ملی آن از ثبات لازم برخوردار نیست، این راهکار نمی‌تواند سود لازم را برای سپرده‌گذار در تجهیز منابع و برای بانک در تخصیص منابع تضمین کند؛ چرا که نوسانات ارزش پول موجب می‌شود، مشتریان و بانک نتوانند سود مناسب با در صد کاهش ارزش پول را پیش نمایند؛ در نتیجه چه بسا به زیان بسیار شدید یک طرف و سود طرف دیگر منجر می‌شود؛ از این رو از به کارگیری این راه معمولا اجتناب می‌شود.

تضمین بازگشت سرمایه

یکی از مسائل مهم در بانکداری تضمین بازگشت سرمایه است، چه بسا مشتری ممکن است با دریافت وام از پرداخت اقساط آن سرباز زند، در نتیجه بانک با مشکلات جدی مواجه می‌گردد. بانکداری متعارف برای حل این مشکل جریمه دیرکرد را وضع کرده است، اگر مشتری نتواند وام را پرداخت کند و یا عمدا پرداخت نکند، سود و یا جریمه تأخیر بر آن اضافه می‌شود، بدین ترتیب مبلغ اقساط وام افزایش می‌یابد و این امر عامل مهم برای پرداخت وام در سررسید مقرر به شمار می‌رود. اگر در سیستم بانکداری بدون ربا بخواهیم بانکداری کارآمد داشته باشیم باید راهی برای تضمین بازگشت سرمایه در موعد مقرر وجود داشته باشد.

شهید صدر و به تبع ایشان آیت الله فیاض مشکل یادشده را از راه شرط ضمن عقد بیع حل کرده‌اند، به اینصورت در الگوی تبدیل قرض به بیع در بانکداری بدون ربا، بانک و مشتری می‌توانند در ضمن بیع پول شرط کنند که مشتری در صورت تأخیر در پرداخت اقساط مبلغ معینی را ماهانه بپردازد و چنین شرطی به لحاظ صناعت فقهی هیچ اشکالی ندارد و دلیلی بر بطلان آن نیست. شهید صدر این راه‌حل را برای تضمین بازگشت سرمایه شرعی می‌داند، اما اصل راه تبدیل قرض به بیع را همان قرض ربوی دانسته و حرام می‌داند، در نتیجه این راه‌حل به صورت شرط ضمن بیع پول نیز کارآمدی ندارد. آیت الله فیاض

همان‌گونه که گذشت هم اصل راه‌حل را از نظر شرعی صحیح و بلا اشکال می‌داند و هم راه تضمین بازگشت سرمایه را به لحاظ صناعت فقهی صحیح می‌داند. آیت الله فیاض می‌گوید:

ان بامکاننا علاج هذه المعضلة بالتقریب التالی، و هو ان یشترط البنک علی عمیله المشتری فی عقد البیع ان یدفع دیناراً مثلًا عن کل شهر اذا لم یسدد الدین فی موعده، و لا یکون هذا ربا، فانّ الزام البنک المدین انما یکون بحکم الشرط فی ضمن البیع لا فی ضمن القرض حتی یکون ربا. نعم، لو اشترط أن یکون له الدینار فی کل شهر فی مقابل التأجیل و التأخیر لکان من اشتراط الربا. و بکلمة کما أن بإمکان البائع أن یشترط علی المشتری فی ضمن البیع أن یخیط له فی کل شهر ثوبا إلی سنة أو اکثر، أو أن یهب له فی کل شهر دینارا إلی ستة أشهر مثلا، کذلک بإمکانه أن یشترط علیه فی عقد البیع أن یدفع دینارا فی کل شهر یتأخر فیه عن دفع الثمن المقرر من حین حلول موعده، و حیث أن الزام المدین هنا بدفع الدینار یکون بحکم البیع لا بحکم عقد القرض، و لا فی مقابل الأجل، فلا یکون من اشتراط الربا.[1] **برای علاج مشکل** (تأخیر پرداخت وام) می‌توان چنین گفت: بانک در ضمن قرارداد فروش پول می‌تواند با مشتری چنین شرط کند که در صورت عدم پرداخت در موعد مقرر، باید بازای هر ماه تأخیر مثلا یک دینار بپردازد. این ربا نیست؛ زیرا بدهکار از سوی بانک به خاطر این که در ضمن عقد بیع چنین شرطی کرده بود، ملزم به پرداخت مبلغ می‌شود؛ نه این که در ضمن قرض بوده باشد تا در نتیجه پولی را که می‌گیرد ربا باشد. به بیان دیگر همان‌گونه که فروشنده می‌تواند در ضمن عقد بیع با مشتری شرط کند که برای او هر ماه تا مدت یک سال و یا بیشتر یک جامه بدوزد و یا ماهیانه به مدت شش ماه به او یک دینار ببخشد، همین طور می‌تواند در ضمن عقد بیع شرط کند که در صورت تأخیر هر ماه یک دینار بپردازد، چون الزام بدهکار به پرداخت یک دینار بر اساس عقد بیع است نه قرض و نه در برابر مهلت زمانی؛ بنابر این از نوع شرط ربا نیست.**

۱. فیاض، احکام البنوک، ص٤٨. المسائل المستحدثة، ص٢٩٢؛ ر. ک: شهید صدر، البنک اللاربوی فی الاسلام، ص١٧٦.

نقد و بررسی

۱. اختلافی بودن مسأله؛ در میان فقهای شیعی در باره مشروعیت جریمه دیرکرد اختلاف است، جمعی از فقها این شرط را باطل و حرام دانسته‌اند. امام خمینی، آیت الله خویی و آیت الله منتظری از این دسته‌اند.[۱]

آیت الله فاضل لنکرانی می‌گوید:

دریافت دیرکرد توسط بانکهای دولتی و ادارات دولتی چه حکمی دارد؟

جواب: گرفتن دیرکرد جایز نیست. و فرقی بین بانک و غیر بانک نیست.[۲]

در برابر فقهای دیگری مانند آیت الله تبریزی، مکارم شیرازی و گلپایگانی آن را جایز می‌دانند، هر چند در استدلال فقهی بر جواز اختلاف دارند، برخی از راه شرط ضمن عقد و برخی دیگر از راه تعزیرات حکومتی آن را صحیح می‌دانند.[۳]

آیت الله مکارم شیرازی:

جریمه دیرکرد اگر جنبه تعزیر از سوی حکومت اسلامی داشته و به صورت عادلانه باشد، جایز است. همچنین اگر در عقد جداگانه خارجِ لازمی قید شده باشد؛ ولی اگر به معنای سود اجباری

---

۱. امام خمینی، استفتاءات، ج۲، ص۱۲۸. می‌گوید: بهرهٔ پول و بهره دیر کرد وام، ربا و حرام است.
خویی، سید ابو القاسم، صراط النجاة (المحشّی للخوئی)، ج۱، ص۲۵۱. می‌گوید: الظاهر کون البیع المذکور (ای البیع مع اشتراط الجزاء المالی عند التأخیر) صحیحا و الشرط باطلا فقط کما ذکرت؛ ظاهر مسأله آن است که بیع یادشده صحیح و شرط باطل است.
منتظری، حسینعلی، رساله استفتاءات، ج۳، ص۲٦۸. می‌گوید: دیرکرد بانکی چه حکمی دارد؟ و از آنجا که بانک جریمهٔ تأخیر خود را به هر طریقی مثلًا اجبار و یا اخذ از ضامن و... می‌گیرد در صورت ربا بودن، آیا پرداخت کنندهٔ سود جریمهٔ تأخیر، مرتکب گناه کبیرهٔ ربا شده است؟
جواب: اضافه گرفتن در قرض‌الحسنه به جهت دیرکرد و تأخیر در پرداخت، ربا و حرام است و اگر از اول هم قبول کرده باشد اشکال دارد؛ و در هر حال با اختیار نباید بپردازد.
۲. فاضل لنکرانی، جامع المسائل، ج۱، ص۲۷۳.
۳. تبریزی، جواد بن علی، استفتاءات جدید، ج۱، ص٤۸۸. می‌گوید: مبلغ دیر کرد به عنوان شرط هبه در ضمن مضاربه، اشکالی ندارد، و به عنوان مجازات و جریمه برای دیرکرد جایز نیست.
گلپایگانی، لطف الله صافی، جامع الأحکام، ج۲، ص۳۰۵. می‌گوید: گرفتن جرائم دیرکرد اقساط جائز نیست مگر اینکه در ضمن عقد شرط شده باشد و برای مهلت و تأخیر در مطالبه نباشد.



باشد، حرام است.[1]

در فرض اختلافی بودن جریمه دیرکرد، این راهکار در سیستم بانکداری بدون ربا کارآمدی لازم را نخواهد داشت، چرا که هم چنان مشکل شرعی بودن از نگاه دست کم نیمی از جامعه اسلامی وجود دارد. در الگوی بانکداری بدون ربا حتی المقدور باید سعی شود که راهکاری ارائه گردد که بتواند همه دیدگاه‌های فقهی را جلب نماید.

۲. عدم سازگاری با حرمت ربا؛ مشکل اساسی این راه‌حل آن است که با حرمت ربای قرآنی سازگار نیست؛ چرا که به تصریح مفسرین مورد مسلم حرمت ربای قرآنی افزایش دین در برابر تأخیر دین است.[2] بر فرض گزارش مفسران هم اطمینان آور نباشد، این موضوع جزء مسلمات است که افزایش دین در برابر تأخیر دین حرام است. اگر افزایش دین در برابر تأخیر حرام باشد، تفاوتی میان شرط ابتدای عقد و شرط بعد از سررسید وجود ندارد، و نیز تفاوتی نمی‌کند که اسم آن جریمه دیرکرد گذاشته شود و یا نام دیگر؛ زیرا حکم ناظر به موضوعات خارجی واقعی است و عناوین عرفی تأثیری در تغییر حکم ندارد. البته یک فرض را باید از این حکم جدا کرد و آن جایی است که در معامله واقعی شخص شرط کند که مشتری ماهانه مبلغ صدهزار تومان به او بدهد و یا کاری را انجام دهد؛ زیرا در این فرض انجام کار و پرداخت ماهانه صدهزار تومان جزء ثمن است؛ اما در معاملات بانکی شرط پرداخت اضافه در فرض دیرکرد، چیزی جز همان افزایش دین به خاطر تأخیر نیست، هر چند نام آن را چیز دیگری بگذاریم.

سخن آخر

در ارائه الگوی بانکداری بدون ربا سه شاخصه اهمیت به سزا دارد: اولا: الگوی ارائه شده ساده و کم هزینه باشد تا بانک بتواند به راحتی اعمال کند و هم سودی بیشتری را

---

۱. مکارم شیرازی، ناصر، استفتاءات جدید، ج۲، ص۵۸۹-۵۹۰.

۲. ر. ک: واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول، ص۹۶؛ کیاهراسی، علی بن محمد، احکام القرآن، ج۱، ص۲۳۲.

برای خود و مشتری جذب کند و هم برای سرمایه‌گذاران طرح‌های اقتصادی به صرفه باشد؛ ثانیا: همه احتیاجات و نیازمندی‌های مشتریان را بر طرف سازد، یعنی هر مشتری جهت دریافت سرمایه برای کار اقتصادی به بانک مراجعه کند، بانک بتواند نیازمندی او را در قالب یکی از عقود شرعی برطرف سازد و الا بانک کارآمدی لازم را نخواهد داشت؛ ثالثا: الگوهای مطرح شده طبق همه دیدگاه‌ها از مشروعیت کافی برخوردار باشد و الا نیمی از جامعه به دلیل مشکل ربوی بودن از بانک دوری خواهند گزید، در نتیجه بخشی از ثروت جامعه در اختیار فعالیت‌های بانک قرار نخواهد گرفت و کشور به سوی ترقی و پیشرفت نخواهد رفت.

اگر الگوهای ارائه شده در احکام البنوک را با این نگاه بررسی نماییم، باید گفت الگوی تبدیل قرض به بیع ویژگی سادگی و کم هزینه بودن را دارد و افزون بر آن می‌تواند همه نیازمندی‌های مشتریان را برطرف سازد، چرا که با راهکار مذکور هر مشتری می‌تواند در قالب خرید پول از بانک سرمایه کافی دریافت کند و در قالب بیع پول سپرده‌گذاری کند. اما ویژگی سوم را فاقد است، زیرا دست کم از سوی همه دیدگاه‌های فقهی حمایت نمی‌شود، همانگونه که گذشت فقیهان طرفدار تفسیر موسع از حرمت ربا و قائلان به نظریه تحریم ذرایع این حیله را جایز نمی‌دانند. افزون بر آن که به لحاظ استدلال فقهی بر پایه متین استوار نیست.

الگوهای متعارف ذکرشده در احکام البنوک از سوی همه دیدگاه‌های فقهی مورد حمایت است؛ ولی اولا نمی‌تواند همه نیازمندی‌های مشتریان را پاسخگو باشد، زیرا اگر کسی بخواهد با سرمایه بانک کالای تولیدی بخرد و یا پروژه را احداث نماید تنها از طریق عقد استصناع این کار امکان پذیر است. همین طور برخی از کارها تنها از عقد جعاله و اجاره بشرط تملیک قابل تحقق است که در این کتاب ذکری از آن به میان نیامده است.

ممکن است گفته شود مضاربه عام که در این کتاب مطرح شده می‌تواند همه عناوین مذکور را پوشش دهد، ولی این سخن قابل پذیرش نیست، زیرا مضاربه عام در زمره عقود

مشارکتی است، جعاله و عقد استصناع از جمله عقود مبادله‌ای است، از این رو مضاربه نمی‌تواند شامل عقود مذکور بشود؛ افزون بر آن عقود مشارکتی برای بانک هزینه بر است، بر خلاف عقود مبادله‌ای که هزینه‌ای برای بانک نداشته و اعمال آن برای بانک به سادگی میسور است. از این رو اگر نکات مذکور در ویراست‌های بعدی مورد توجه قرار بگیرد، بر محاسن کتاب خواهد افزود.

شاخصه دیگری را نیز می‌توان بر کارآمدی بانک‌ها افزون و آن راهکار ضمانت بازگشت سرمایه است، در بانک‌های متعارف معمولا برای تضمین بازگشت سرمایه و عدم تأخیر از سوی مشتری از جریمه دیرکرد استفاده می‌شود. در کتاب احکام البنوک این شاخصه مورد توجه و عنایت مؤلف قرار گرفته است و جریمه دیرکرد را از طریق شرط ضمن عقد بیع تجویز کرده است. اما همانگونه که ذکر شد این راهکار خالی از اشکال نیست.

عبدالله جعفری، قم، ۱۹ رمضان ۱۴۳۵ برابر با ۱۳۹۲/۴/۲۶

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اراکی، محمد علی، کتاب البیع، قم، مؤسسه در راه حق، اول، ۱۴۱۴ق.
۳. اردبیلی، احمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، المکتبة الجعفریة، تهران، اول، بی‌تا.
۴. اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، مؤسسة نشر اسلامی، اول، ۱۴۰۳ق.
۵. امام خمینی، روح الله، کتاب البیع، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۴۲۱ق.
۶. بروجردی، سید حسین، استفتاءات، قم، مؤسسه آیت الله بروجردی، اول، ۱۳۸۸ش.
۷. بهجت گیلانی، محمد تقی، استفتاءات، دفتر آیت الله بهجت، قم ـ ایران، اول، ۱۴۲۸ق.
۸. تبریزی، جواد بن علی، استفتاءات جدید، دو جلد، قم ـ ایران، اول.
۹. تبریزی، جواد بن علی، المسائل المنتخبة، قم، دار الصدیقة الشهیدة، پنجم، ۱۴۲۷ق.
۱۰. حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، اول، ۱۴۰۷ق.
۱۱. حلی، حسن بن داوود، رجال ابن داوود، تهران، دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۴۲ش.
۱۲. حلی، شیخ حسین، بحوث فقهیة، تقریر عزّالدین بحر العلوم، بی‌جا، مؤسسة المنار، بی‌تا.
۱۳. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، تهران، مکتبه نینوی، بی‌تا.
۱۴. خمینی، سید روح اللّه موسوی، استفتاءات، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم ـ ایران، پنجم، ۱۴۲۲ق.
۱۵. خویی، سید ابو القاسم، صراط النجاة (المحشّی للخوئی)، ۳ جلد، نشر المنتخب، قم، اول، ۱۴۱۶ق.

۱۶. خوئی، سید ابو القاسم، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینة العلم، بیست و هشتم، ۱۴۱۰ق.
۱۷. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام، قم، مؤسسة المنار، چهارم، ۱۴۱۳ق.
۱۸. سند، محمد، فقه المصارف والنقود، تقریر مصطفی اسکندری، قم، مکتبة فدک، اول، ۱۴۲۸ق.
۱۹. شیرازی، ناصر مکارم، استفتاءات جدید، ۳ جلد، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، قم، دوم، ۱۴۲۷ق.
۲۰. صدر، محمد باقر، البنک اللاربوی فی الاسلام، قم، کنگره شهید صدر، دوم، ۱۴۲۹ق.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسة نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن، الاستبصار، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست للطوسی، نجف، المکتبة المرتضویة، بی‌تا.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ش.
۲۵. طوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، قم، مؤسسة نشر اسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، رجال العلامة الحلی، نجف اشرف، دار الذخائر، دوم، ۱۴۱۱ق.
۲۷. علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر، قم، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، اول، ۱۴۰۹ق.
۲۸. فرهنگ فقه مطابق با مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اهل بیت علیهم‌السلام.
۲۹. فیاض، محمد اسحاق، احکام البنوک، قم، دفتر آیت الله فیاض، اول، بی‌تا.
۳۰. فیاض، محمد اسحاق، المسائل المستحدثة، کویت، مؤسسة محمد رفیع حسین، اول، ۱۴۲۶ق.
۳۱. کیاهراسی، علی بن محمد، احکام القرآن، بیروت، دار الکتب، العلمیة، اول،

۱۴۰۵ق.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ش.
۳۳. گلپایگانی، لطف‌الله صافی، جامع الأحکام، ۲ جلد، انتشارات حضرت معصومه علیها السلام، قم، چهارم، ۱۴۱۷ق.
۳۴. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، توضیح المسائل، در یک جلد، قم ـ ایران، صد و چهاردهم، ۱۴۲۶ق.
۳۵. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، جامع المسائل، دو جلد، انتشارات امیر قلم، قم ـ ایران، یازدهم.
۳۶. محقق کابلی، قربانعلی، توضیح المسائل، قم، دار النشر اسلام، بیست و دوم، ۱۳۹۲ش.
۳۷. مفید، محمد بن نعمان، الارشاد، قم، کنگره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ق.
۳۸. منتظری نجف‌آبادی، حسین علی، رساله استفتاءات، ۳ جلد، قم ـ ایران، اول.
۳۹. موسویان، سید عباس، طرح تحول نظام بانکی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۹۰ش.
۴۰. موسویان، سیدعباس، بانکداری بدون ربا از نظریه تا عمل، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش واندیشه معاصر، اول، ۱۳۷۹ق.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، انتشارات اسلامی، ششم، ۱۳۶۵ش.
۴۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت، داراحیاء التراث العربی، هفتم، ۱۴۰۴ق.
۴۳. واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول، بیروت، دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۱ق.
۴۴. وحید بهبهانی، محمد باقر، الرسائل الفقهیة، قم، مؤسسة وحید بهبانی، اول، ۱۴۱۹ق.
۴۵. وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، قم، مدرسة امام باقر علیه السلام، پنجم، ۱۴۲۸ق.
۴۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود، منهاج الصالحین، بی‌تا، بی‌جا.
۴۷. یزدی، سید محمد کاظم، تکملة العروة الوثقی، قم، مکتبة داوری، اول، ۱۴۱۴ق.

اصلاح بانک ربوی یا پیشنهاد جایگزین جهت رهایی از آن

آیت الله العظمی فیاض(دام ظله)
ترجمه محمدجواد برهانی*

چکیده

در این مقاله سعی‌شده است برای سیستم بانک سنتی که در پرداخت وام با ربا همراه است جایگزینی جهت رهایی از ربا ارایه گردد. در کل شش جایگزین پیشنهادشده است که هم از نظر اسلامی و فقهی مشکلی ندارد هم از کارکرد بانک چیزی کاسته نمی‌شود. آن جایگزین‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: عقود مضاربه، مشارکت، مرابحه، وکالت، سلم، فروش پول نقدی معین و مشخص به مثل آن به‌صورت کلی در ذمه و مانند آن.

مقدمه

پولی را که مالک در بانک و صندوق قرض‌الحسنه می‌گذارد، آیا همان امانت(ودیعه) به معنای فقهی است، یا قرض ربوی که بانک و صندوق به شرط ضامن‌بودن مثل آن، آن را مالک می‌گردد؟

در پاسخ به این پرسش، در ابتدا لازم است مفهوم ودیعه به معنای فقهی آن را با حدود آن از حیث شمول مورد بررسی قراردهیم. ودیعه در فقه عبارت است از گذاشتن مال نزد

---

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم .

شخص امین به منظور نگهداری و محافظت از مال، درحالیکه عین مال در ملک مالک باقی می‌ماند. بنا براین، ودیعه با این مفهوم مشخص خود بر سپرده‌هایی که در بانک می‌گذارند صدق نمی‌کند؛ زیرا بانک از سوی مالکان سرمایه مجاز هستند تا هرگونه که بخواهد در آن سرمایه تصرف کند و حتی آن را با کالای دیگر معاوضه نماید و این معنا با مفهوم ودیعه در اصطلاح فقهی سازگاری ندارد.

به همین خاطر برخی از علما بیان داشته‌اند که سپرده‌های بانکی را نمی‌توان حقیقتاً ودیعه نامید تا به اینصورت سود حاصله از آن را سود ربوی ندانیم؛ زیرا مالک هرنوع تصرف در مال را برای بانک اجازه داده است و مقصود از اجازه در تصرف برای بانک این نیست که سپرده در ملک صاحبش باقی‌بماند؛ زیرا اگر سپرده در ملک صاحبش باقی‌باشد لازم می‌آید تا ثمن و سود هر دو مطابق قانون معامله به مالک برسد نه به بانک. بلکه مقصود از اجازه مذکور این است که برای بانک اجازه داده شده است تا سپرده را از باب ضمان به مثل، مالک گردد و این همان قرض است. بنا براین، سودی که بانک به سپرده‌گذار می‌دهد سود قرض است. به عبارت دیگر، اینکه اجازه تصرف در سپرده از سوی صاحبان سرمایه به بانک داده می‌شود، این اجازه تصرف، برای این است که بانک اموال را به شرط ضمان به مثل مالک گردیده است؛ زیرا صاحب سرمایه وقتی شخص امینی را اجازه بدهد تا در مال و سرمایه‌اش تصرف نماید معنایش این است که به وی اجازه داده تا مالش را به‌صورت ضمان به مثل مالک گردد. بانک اموال سپرده را به یکی از دو شیوه ذیل مالک می‌گردد:

۱. سپرده‌گذار از آغاز، وقتی پولش را در بانک می‌گذارد، بانک را به‌صورت ضمان به مثل مالک می‌گرداند و این معنا در ذهن هر سپرده‌گذار که مالش را در بانک می‌گذارد به‌صورت ارتکازی وجود دارد؛ زیرا وی معتقد است که بانک ضامن مثل سرمایه او است نه اینکه عین سرمایه در ملک وی باقی بماند.

۲. از آنجا که سپرده‌گذار، به بانک اجازه تصرف، حتی تصرف ناقل، را در سپرده داده

است، ناگزیر برگشت آن به این است که سپرده‌گذار، به بانک اجازه می‌دهد تا بر وجه ضمان به مثل سپرده را مالک گردد نه به‌صورت مجانی.

خلاصه؛ همه سپرده‌های بانکی، اعم از ثابت و جاری، حقیقتاً ودیعه نیست؛ بلکه قرض ربایی است که بانک بر وجه ضمان آن را مالک می‌گردد. اگر هم ودیعه بر آنها اطلاق می‌گردد، به‌صورت مجازی و به خاطر فریب مردم است تا مردم اموال خود را در بانک بسپارند که بانک از تلف‌شدن آن محافظت کند و مردم به سرمایه‌گذاری عادت نمایند.

بلی! ممکن است تصورکنیم که این سپرده‌ها، از لحاظ ثبوتی ودیعه به معنای فقهی است و در ملک صاحبان خود باقی است، و در نتیجه اجازه تصرف در آن به اینصورت است که مال در ملک سپرده‌گذار است و بانک ضامن سپرده است، نه به‌صورت قرض تا مال از ملک صاحب خود خارج گردد و نه به‌صورت نقل از ذمه به ذمه، زیرا نقل از ذمه به ذمه بجز در بدهی(دین) در مورد دیگر تصور نمی‌شود، بلکه به این معنا است که بانک تعهد داده و مسئول مال گردیده است در عین اینکه مال در ملک سپرده‌گذار باقی است و این از نوع ضمان معامله‌ای است که بر دو نحو زیر می‌باشد:

۱. نوع اول مخصوص دین است که از آن به نقل دین از ذمه به ذمه تعبیر می‌شود.

۲. نوع دوم مخصوص دین نیست بلکه شامل اعیان خارجی نیز می‌گردد، و این نوع عبارت است از اینکه شخص چیزی را متعهد می‌شود و آن را به عهده می‌گیرد و در مانحن فیه بانک تعهد می‌کند و با سپرده‌گذار عهد می‌بندد، آنگاه مسئولیت سپرده به عهده بانک است هرچند سپرده‌ها در ملک سپرده‌گذار باقی می‌ماند و نتیجه این تعهد این می‌شود که اگر سرمایه تلف گردد زیان آن به عهده بانک است.

اما این تصویر با نظام سنتی ربوی بانک‌ها سازگاری ندارد، زیرا مقتضای نظام سنتی بانک‌ها به اینصورت است که سپرده‌های که در بانک گذاشته می‌شود همه‌اش قرض ربوی است و از ملک سپرده‌گذارها خارج می‌گردد و در ملک بانک بر وجه ضمان به مثل داخل می‌شود و به این ترتیب امکان ندارد تا ودیعه حقیقی و به اصطلاح فقهی باشد زیرا از لازمه

اینکه ودیعه حقیقی باشد این است که ثمن و سود هر دو به سپرده‌گذار و صاحب ودیعه برگردد نه به بانک، زیرا برگشت سود و ثمن به بانک با وجودیکه مال در ملک سپرده‌گذار است نیازمند شرط اضافی است که این شرط در ضمن عقد ضمان یا هر عقد دیگر بین بانک و سپرده‌گذار صورت گیرد، به اینصورت که بانک در ضمن عقد ضمان با سپرده‌گذار شرط می‌کند که ثمن به نحو شرط نتیجه ملک بانک باشد به این معنا که مال به بانک در طول انتقال آن به سپرده‌گذار منتقل‌گردد نه به این معنا که از آغاز به بانک منتقل‌گردد، زیرا به حکم قانون معاوضه این امر باطل است.

از مطالب گذشته چنین نتیجه می‌گیریم که به فرض اینکه بخواهیم این نظریه را عملی سازیم لازم است, نظام بانک سنتی را به نظام جدیدی تغییر بدهیم, زیرا با فرض بقای آن نظام در بانک ها، عملی‌کردن این نظریه امکان ندارد.

بلی! این نظریه صلاحیت دارد تا جایگزین نظام سنتی ربوی در بانک‌ها گردد. بنابراین، نظام بانکی سنتی را با جایگزین‌های جدید ذیل که مطابق شرع است تبدیل نماییم.

۱. عقد مضاربه؛

۲. عقد مشارکت؛

۳. عقد مرابحه؛

۴. عقد وکالت؛

۵. عقد سلم؛

۶. فروش پول نقدی معین و مشخص به مثل آن به‌صورت کلی در ذمه و مانند آن.

توضیح همه این موارد در طی بحث‌های آینده می‌آید.

خلاصه مطلب تا اینجا این‌شد که بانک با نظام سنتی و ربوی خود اموال سپرده را با ضمانت مالک می‌گردد.

بانک‌ها و مؤسسات دولتی و چگونگی مالک‌شدن سپرده‌ها

چه بسا این سوال مطرح می‌شود که آیا مالکیت بانک دولتی، با مالکیت دولت ارتباط

می‌یابد؛ زیرا بانک یک بخش از بخش‌های دولت است، درحالیکه فرض این است که دولت نمی‌تواند مالک بشود؟

در پاسخ به سوال فوق می‌توان چنین گفت که بانک دارای شخصیت حقوقی مستقل است. بنا براین، خود بانک مالک سپرده‌ها و اموال می‌گردد بدون اینکه از سوی کسی وکیل باشد و یا برکسی ولایت داشته باشد تا در نتیجه نفوذ تصرف بانک در اموال متوقف بر اثبات وکالت یا ولایت باشد. بنا براین، بانک سپرده‌ها را مالک می‌شود بدون اینکه به مقدمه نیازمندباشد. به عبارت دیگر، بانک فی نفسه قابلیت این را دارد که چیزی را مالک گردد و مشروط به چیزی نیست و مانعی هم وجود ندارد تا بانک را از مالک‌شدن منع نماید.

برخلاف دولت که شخصیت ابزاری است و به‌عنوان وکیل از سوی جامعه و شهروندان عمل می‌کند و نماینده آنها است و یا به‌عنوان ولایت عمل می‌کند که ولایت زمانی است که حکومت شرعی باشد و حکومت شرعی حکومتی است که براساس اینکه مالک اصلی خداوند است استوار گردیده باشد. در صورت اول مشروعیت حکومت متوقف بر اجازه از سوی جامعه است و گرنه چنین حکومتی شرعی نیست. خلاصه اینکه نفوذ تصرفات دولت و مالک‌شدن اموال از سوی دولت چه باتملیک از سوی غیر صورت‌گیرد یا با استیلاء از طریق احیاء و یا حیازت و جمع‌آوری و مانند آن باشد متوقف بر این است که یکی از دو شرط فراهم‌گردد که عبارتند از: وکالت و ولایت و از آنجا که هیچ یک از آن دو در دولت‌های موجود در کشورهای اسلامی فعلاً وجود ندارد بنا براین، تصرفات دولت در حوزه اقتصادی ـ مانند احیاء زمین‌های موات، ایجاد سد برای ذخیره آب، استخراج معادن طبیعی، جمع‌آوری ثروت‌های طبیعی، ایجاد کارخانه و مانند آن ـ و در حوزه اداری ـ مانند استخدام کارمند و به‌کارگیری آنها در بخش‌های مختلف دولت ـ نافذ نیست؛ زیرا نفوذ این تصرفات چه به‌صورت وضعی و چه به‌صورت تکلیفی منوط به وکالت از سوی همه مردم یا داشتن ولایت بر آنها است وگرنه از منظر شرعی هیچ ارزشی ندارد.

بلی! اگر حکومت، اسلامی و شرعی باشد به این معنا که براساس دین استوار باشد و در زمان غیبت در رأس آن ولیّ‌فقیه جامع الشرایط و اعلم قرارداشته باشد، آن وقت است که تصرفات حکومت در چارچوب شرع است که براساس خطوط کلی اسلام که از کتاب و سنت گرفته می‌شود، از سوی ولیّ‌فقیه معین گردیده و در حکم و ضعی و تکلیفی نافذ است.

در نتیجه می‌توان گفت بانک از جهت مالی مستقل است و مانند معنای اسمی لحاظ می‌شود. درحالیکه حکومت ابزاری و غیر مستقل است و مانند معنای حرفی لحاظ می‌شود؛ یعنی حکومت ادعا دارد که از سوی مردم نمایندگی می‌کند یا برآن‌ها ولایت دارد و یا از سوی آنها وکالت دارد. بنا براین، بدون شک بانک‌ها سپرده‌ها را با ضمان به مثل مالک می‌گردد و این همان قرض است و بانک حق تصرف سپرده‌ها را یا به‌خاطر قرض و یا به‌خاطر اجازه و غیر آن دارد. بر این امر مترتب است اینکه مالی که از بانک به‌عنوان قرض گرفته می‌شود، مال مجهول المالک نیست؛ بلکه بانک یا به‌خاطر قرض و بر وجه ضمان به مثل و یا به‌خاطر «منحه» و به‌صورت مجانی مالک می‌گردد و بر آن احکام مجهول المالک مترتب نمی‌گردد. به‌عبارت دیگر، جاری‌شدن احکام مجهول المالک بر آن منوط بر این است که سپرده‌ها در نزد بانک سپرده‌های حقیقی(ودیعه) باشد که در ملک مالک و صاحب مال باقی است و سابقاً بیان‌شد که این تصویر در بانکداری سنتی ممکن نیست.

بلی! اموال بانک از جهت دیگر مخلوط به حرام است؛ زیرا سودی که بانک بر وام می‌گیرد آن سود در ملک صاحبانش باقی است و اموال بانک مخلوط به حرام می‌گردد. از آنجا که نسبت این سودها با سرمایه اندک است، نتیجه آن این می‌شود مالی که از بانک گرفته‌می‌شود اگر به‌صورت وام باشد و وام‌گیرنده بداند که در آن حرام وجود دارد، تنها به همان نسبت حرام وام باطل است و وام‌گیرنده با آن مانند مال مجهول المالک رفتار می‌کند که اگر ثروتمند است آن مال حرام را به فقرا صدقه بدهد و اگر فقیر است می‌تواند آن را از سوی صاحبش به‌عنوان صدقه تصاحب کند. اگر نمی‌داند که در آن، مال حرام وجود

دارد؛ وام در همه آن صحیح است و چیزی بر وام‌گیرنده نیست. اگر مال هدیه باشد و شخص می‌داند که حرام در آن وجود دارد، آن را صدقه بدهد اگر ثروتمند است وگرنه خود قبول کند. اگر نمی‌داند که حرام در آن وجود دارد هیچ چیزی به‌عهده وی نیست و برای این مسأله قاعده کلی وجود ندارد؛ لذا با اختلاف موارد حکمش فرق می‌کند.

جایگزین‌های شرعی برای معاملات ربوی در بانک‌های سنتی و مؤسسات مالی

جایگزین‌های شرعی برای معاملات ربوی

نگاهی گذرا و عمیق به احکام بانک‌ها در پرتو بررسی فقه اسلامی

بدون شک بانک‌ها به‌صورت کلی از مهم‌ترین و بزرگترین مؤسسات مالی در جهان است. بانک‌ها در حمآیت از فعالیت تجاری در بازارهای اقتصادی و در رشد اقتصادی، اعم از تجارت، صنعت، کشاورزی، شغل‌ها، حرفه‌ها و غیر آنها نقش اساسی دارد. همچنین بانک‌ها در ارایه انواع خدمات و تسهیلات برای مشتریانش نقش اساسی دارد و خدمات و تسهیلات بانکی برای تحقق اهداف مالی هر روز بیشتر و پیشرفته‌تر می‌شود. از آنجا که بخشی از خدمات بانکی با شریعت اسلامی سازگار نیست، تلاش می‌کنیم جایگزین‌هایی را برای آن بیابیم که از سویی با شریعت اسلام سازگاری داشته باشد و از سویی توانسته باشیم خدمات بانکی را از منظر شریعت و فقه به‌دست‌آوریم، بدون اینکه از فعالیت‌های اقتصادی و تجارتی بانک و محقق‌ساختن اهداف موردنظرآن چیزی را کاسته باشیم.

وظایف و خدمات اساسی را که بانک‌ها انجام می‌دهد، می‌توان به دو نوع تقسیم‌کرد:

نوع اول خدمات عبارت است از اعطای انواع وام با بهره از سوی بانک به مشتریان. این نوع خدمات، بزرگترین و بیشترین خدمات بانکی در جهان امروز است.

نوع دوم خدمات عبارت است از ارایه خدمات تسهیلاتی به مشتریان و سرمایه‌گذاران در زمینه‌های مختلف اقتصادی، تجاری، صنعتی، کشاورزی، تأسیساتی و مانند آن‌ها؛ که از جمله آنها خدماتی مانند حواله‌جات، چک‌های مسافرتی، حساب‌های داخلی و خارجی، بازکردن حساب، صدور کارت‌های بیمه و مانند آن به‌شمارمی‌رود.

این مقاله در صدد است تا جایگزین‌های شرعی را برای نوع اول خدمات بانکی، یعنی قرض ربوی، ارایه دهد که ربا در شرع مقدس به حکم صریح کتاب و سنت حرام شمرده شده و مانع برای ارزش‌های دینی است.

نوع دوم خدمات بانکی با همه انواعش شرعاً جایز است که قبلاً به آن اشاره‌شد و در ضمن بحث‌های آتی به‌طور مفصل راجع به آنها بحث می‌شود.

نوع اول خدمات بانکی، یعنی انواع اعطای وام با بهره (= قرض ربوی) از سوی بانک به مشتریان؛ از آنجا که این نوع خدمات بانکی در اسلام حرام شمرده‌شده است، لذا مدت‌ها است فقهای اسلام در فکر جایگزین‌های شرعی افتاده‌اند که مطابق شرع باشد و جای نظام بانکی سنتی ربوی را، که مخالف شرع است، بگیرد. ما می‌توانیم در کشورهای اسلامی سیستم بانکداری سنتی و ربوی را با جایگزین‌هایی که موافق شرع می‌باشد اصلاح نماییم.

جایگزین اول: عقد مضاربه

عقد مضاربه اولین جایگزینی است که نظر دانشمندان اسلامی را در مباحث جایگزین بانکداری ربوی به خود جلب کرده است و این نظریه در برخی از بانک‌های اسلامی موفقیت بزرگ را به‌دست‌آورده است که موفقیت آن نیازمند بررسی چند نکته است.

اول: عقد مضاربه در اصطلاح فقهی اسلامی عقد مخصوص بین مالک، یعنی صاحب سرمایه، و عامل(= صاحب کار) است. صاحب سرمایه با عامل (= صاحب کار) به اینصورت عقد تجارت می‌بندند که سرمایه از من و کار از شما و سود هرکدام به نسبت درصدی معین می‌گردد. اغلب اجرای عقد بین مالک و عامل به‌صورت مستقیم صورت می‌گیرد، اما گاه شخص سومی بین آنها و اسطه می‌شود و عقد مضاربه را با وکالت از سوی صاحب سرمایه با عامل اجرا می‌کند که در موضوع بحث ما، واسطه بانک است که از سوی سپرده‌گذار وکیل می‌گردد تا اموالش رابه کارگزاران طی عقد مضاربه با شرایط خاص واگذار نماید و سهم هر یک را از سود حاصله با درصد معین مشخص گرداند.

دوم: موفقیت عقد مضاربه به‌عنوان یک گزینه جایگزین برای نظام سنتی ربوی در



توسعه اقتصادی، صنعتی، کشاورزی و مانند آن از سویی وابسته به تقویت امانت‌داری و وثوق بین مالک، عامل و واسطه است و از سوی دیگر، وابسته به ازبین‌بردن موانع حین به‌کارگیری مضاربه است که منوط به تحقق شرایط تضمینی بین اعضای سه‌گانه می‌باشد. این شرایط عبارتند از:

۱. بانک برای فراهم‌کردن زمینه مناسب جهت اجرای عقد مضاربه با کارگزاران تلاش جدی نماید و در فراهم‌کردن فرصت‌های مناسب برای مضاربه غفلت نورزیده جهت سرمایه‌گذاری سپرده‌هایی که در بانک وجود دارد، تأخیر نکند.

۲. بانک جهت تصرف در سپرده‌ها با بستن عقد مضاربه و انواع مختلف معاملات تجاری به‌صورت کلی یا جزئی، باتوجه به نوسانات نرخ بازار جهانی و یا محلی در بازارهای اقتصادی کشور و سایر کشورها و در بورس‌های جهانی با مشتریان خود در جهت توسعه اقتصادی آزادی کامل داشته باشد.

۳. بانک موظف است اوضاع اقتصادی بازار را در اموری مانند: عرضه و تقاضا، نوسانات قیمت‌های داخلی و جهانی و بهبود اوضاع اقتصادی از طریق بستن قرارداد به دقت زیرنظرداشته باشد.

۴. سرمایه مضاربه به‌خاطر جدیت و محکم‌کاری در کار و امانت‌داری لازم است طی یک زمان‌بندی مورد بررسی و محاسبه قرارگیرد.

۵. تقویت امانت‌داری و وثاقت صاحب کار باید موردتوجه و دقت قرارگیرد. اگر عنصر وثاقت و امانت‌داری تضمین و تقویت نگردد، چه کسی می‌تواند صاحب کار را در برابر خیانت، غش، فریب، کم‌کاری، افراط و پنهان‌کردن سود تضمین نماید؟ روشن است که قانون به تنهایی کافی نیست، تا زمانی‌که به‌صورت معقول اخلاق، امانت‌داری و وثاقت، که موجب می‌شود از اموال دیگران مانند اموال خود محافظت نماید، وجود نداشته باشد.

۶. لازم است صاحب کار(عامل) در عرصه تجارت، صنعت و سرمایه‌گذاری، شغل‌ها و اوضاع بازار و نوسانات قیمت‌ها دارای تجربه و سابقه کاری باشد.

۷. لازم است بانک یک‌دوره آموزش کامل از مفاهیم، حدود و قلمرو تجارت، واردات و صادرات، عرضه و تقاضا در بازار و نوسانات قیمت‌ها که در بهبود اوضاع بازار کمک می‌کند، ارایه نماید. همچنین لازم است شخص عامل با بانک تجربیات خود را منتقل کند و شرایط بانک را بپذیرد؛ تا بانک بتواند نتایج مضاربه را مورد بررسی قرارداده با تسلط کامل از خطرهای احتمالی اجتناب‌ورزد.

۸. لازم است بانک، سپرده‌گذار را با الزام شرعی ملزم‌سازد تا سرمایه‌اش را برای مدتی، مثلاً از یک سال کمتر نباشد، در اختیار بانک بگذارد تا برای بانک این فرصت فراهم گردد که سرمایه را در اختیار کسی به‌عنوان مضاربه قراردهد.

۹. در عقد مضاربه لازم است بانک، عامل را وادارکند که در مصارف و دستمزدهای‌شان از حد معین و معقول، که مورد توافق قرارگرفته، تعدی نکند وگرنه خود عامل نسبت به مازاد بر مورد توافق ضامن می‌باشد.

۱۰. لازم است بانک متعهد شود که عامل را به همه اطلاعات لازم در فرایند مضاربه در بازار از لحظه انعقاد قرارداد تا زمان خرید کالا مجهزسازد. همچنین اطلاعات لازم را در مورد قیمت کالا در هنگام خرید و تفاوت بین قیمت‌ها تا پایان قرارداد مضاربه در اختیار عامل قراردهد. برای بانک این امکان وجود دارد که اطلاعات لازم را به‌دست‌آورده و با وسایل جدید که وجود دارد بر آنها سیطره داشته باشد. از سوی دیگر بر اوضاع بازار در مدت انعقاد قرارداد از جهت صعود و نزول قیمت‌های جهانی و داخلی تسلط داشته باشد. همچنین بانک می‌تواند در صورتی که مصلحت ببیند شرایط دیگری را نیز اضافه نماید.

سوم: بانک، همانگونه که از سوی سپرده‌گذاران در انعقاد قرارداد مضاربه وکیل است، همین‌طور در راه‌اندازی شرکت به‌صورت مشاع از سوی آنها وکیل است. بنابراین، بانک از مجموع سپرده‌ها اقدام به انعقاد قرارداد مضاربه می‌کند و سرمایه در هر عقد مضاربه مشترک بین همه سپرده‌گذاران است و این امر موجب تقویت اطمینان بین سپرده‌گذاران در موفقیت مضاربه و کاهش زیان‌ها و خطرات احتمالی می‌گردد؛ زیرا احتمال زیان در مانند

این قراردادها معمولاً غیر محتمل است. به‌عبارت دیگر، اینکه سپرده هر سپرده‌گذار هرچند در ملک صاحب خود باقی است و به ملکیت بانک درنیامده است، همانگونه که در بانک ربوی چنین است، مگر اینکه سرمایه شخص جدا از سرمایه و سپرده‌های دیگران نیست، بلکه بانک به‌خاطر اینکه از سوی همه صاحبان سرمایه وکالت دارد، اقدام به تصرف شرعی می‌کند؛ به اینصورت که همه سپرده‌ها را به‌صورت ملک مشاع سپرده‌گذارها قرارمی‌دهد و در نتیجه سهم هر یک از سپرده‌گذارها از مجموع سرمایه به اندازه سپرده خودش می‌باشد و سرمایه همه مضاربه بین همه به‌نسبت سپرده‌اش مشترک می‌باشد.

چهارم: سپرده‌هایی که در بانک‌های ربوی گذاشته می‌شود چون به معنای فقهی در حقیقت ودیعه نیست، بلکه قرض است؛ لذا تضمین‌شده است. بنا براین، قرض به مثل آن در ذمه ضامن وجود دارد. به همین خاطر است مبلغی را که سپرده‌گذارها علاوه بر سپرده‌اش از بانک تقاضا می‌کند، بهره‌های مازاد بر قرض است. اما در بانک بدون ربا چون سپرده‌ها به معنای فقهی ودیعه است و در ملک صاحبان خود باقی است، لذا از این ناحیه تضمین شده نیست؛ اما بانک به خاطر تقویت اطمینان سپرده‌گذارها به نظام اسلامی می‌تواند قیمت کامل ودیعه را در صورت خسارت سرمایه تضمین‌کند و در این مورد هیچ مانعی وجود ندارد که بانک این را تضمین‌کند؛ زیرا بانک نقش واسطه را ایفا می‌کند نه نقش عامل را تا ادعا شود که عامل در عقد مضاربه ضامن سرمایه نیست. مراد ما از ضمانت بانک این است که بانک متعهد می‌شود در صورتی‌که سپرده سپرده‌گذار بدون تفریط و تقصیر از سوی عامل تلف شود و یا دچار خسارت گردد، بانک ضامن است خسارت وارده را جبران کند.

به‌عبارت دیگر، ضمانت معامله به دو صورت تصورمی‌شود:

صورت اول؛ عبارت است از نقل دَین از ذمه به ذمه و اینصورت بین فقها مشهور و در ذهن‌ها مرتکز است و مورد آن فقط دین می‌باشد. صورت دوم، عبارت است از اینکه شخص چیزی را متعهدگردد و مسئولیت آن را به‌عهده‌بگیرد. برگشت اینصورت در نهایت به این است که به فرض تلف، ذمه شخص به بدل مثل یا قیمت آن مشغول می‌گردد.

اینصورت از نظر عرف معنای دیگر برای ضمان است که در دین و عین هر دو تصورمی‌شود.

صورت اول معنایش نقل دین از ذمه بدهکار به ذمه ضامن نیست و همچنین به معنای ضمیمه‌شدن ذمه به ذمه نیست؛ چون شرعاً باطل است، بلکه معنایش این است که شخص متعهدمی‌شود دین را ادا کند با وجودیکه دین در ذمه بدهکارباقی است و قبول چک از سوی بانک نیز از این قبیل است؛ زیرا بانک نه نقل دین را از ذمه بدهکار به ذمه خود قصد می‌کند نه ضمیمه‌شدن را؛ زیرا باطل است. بلکه معنای دیگری را برای ضمان قصدمی‌کند که عبارت است از تعهد بانک به ادای دین به بستانکار با بقای آن در ذمه بدهکار و عدم انتقال آن به ذمه. نتیجه این تعهد آن است که در صورت امتناع بدهکاراز پرداخت دین شخص بستانکار به بانک مراجعه می‌کند و پولش را از بانک به خاطر تعهدی که بانک نموده مطالبه می‌کند.

صورت دوم معنایش این است که شخص متعهدشده است در صورت واردشدن خسارت بر مال، آن را جبران‌کند؛ زیرا مقتضای قاعده این است که در صورت تلف‌شدن مال، خسارتش به‌عهده مالک است، نه به‌عهده کسی دیگر. اما زمانیکه غیر متعهد گردد تا در صورت واردشدن خسارت آن را جبران کند، در اینصورت، جبران خسارت به‌عهده غیر است نه مالک و موضوع موردنظر ما از همین قبیل است؛ زیرا بانک متعهد می‌شود تا در صورت وقوع خسارت، خسارت را جبران‌کند و اگر مال بدون کوتاهی از سوی عامل تلف‌گردد عوض آن را بپردازد. پس هرگاه بانک که واسطه است چنین تعهدی نماید، بی‌شک اطمینان سپرده‌گذار افزایش می‌یابد که سپرده‌اش تضمین‌شده است و در صورت تلف، ضرر متوجه وی نمی‌گردد. این مسأله شبیه ضمان در باب غصب است، که شخص غاصب شرعاً ملزم است عین مال را که غصب‌کرده اگر موجود است به صاحب مال بپردازد و اگر از بین رفته، باید عوضش را بپردازد. در نهآیت اینکه ضمان در باب غصب مطابق قاعده است، اما در موضوع موردنظر با قرارداد و شرط است نه مطابق قاعده.

پنجم: نسبت سودی که بانک بدون ربا ـ به خاطر سرمایه‌گذاری سپرده‌های مشتریان خود با قرارداد مضاربه با سرمایه‌گذاران و عاملان ـ با شرایطی که بیان‌شد می‌پردازد، به مراتب بیشتراز سودی است که بانک ربوی به مشتریان خود می‌پردازد؛ به‌خصوص زمانی‌که شرایط اقتصادی جهانی و محلی در رشد و بهبود پیوسته قرارداشته باشد. روشن است که این امر از عوامل مهم در جلب مردم جهت گذاشتن پول‌های‌شان به بانک بدون ربا است و عامل دیگر، عامل دینی است [که فرد متدین دوست دارد درآمد حلال داشته و ربا و حرام در مالش وجود نداشته باشد].

گاه ممکن است این سوال مطرح‌گردد که بین عقد مضاربه در بانک اسلامی و بین قرض ربوی در بانک سنتی تفاوت وجود دارد؛ زیرا سود قرض ربوی در بانک‌های سنتی صددرصد تضمینی است، درحالیکه سود عقد مضاربه در بانک‌های اسلامی صددرصد تضمینی نیست؛ چون در نهآیت نمی‌توان احتمال ضرر و زیان را در عقد مضاربه نفی‌کرد هرچند نوسانات شرایط بازار به نفع عقود مضاربه باشد؛ زیرا در عقود مضاربه احتمال خسارت را به‌خاطر اسباب غیر منتظره نمی‌توان ازبین‌برد. به‌همین خاطر مردم رغبت نشان نمی‌دهند تا سرمایه خود را در بانک‌های اسلامی بدون ربا بگذارند؛ درحالکیه علاقه‌مند بودند سرمایه خود را در بانک‌های سنتی بگذارند؟

در پاسخ می‌توان چنین گفت؛ بانک بدون ربا می‌تواند احتمال خسارت و ضرر در قراردادهای سرمایه‌گذاریش را به‌حساب احتمالات تا حد صفر برساند؛ زیرا بانک بدون ربا عقد مضاربه را برای هر مشتری خود جداگانه منعقد نمی‌کند، بلکه بانک مذکور اقدام به قراردادهای تجارتی متعدد در بخش‌های مختلف تجارتی با سرمایه مشترک مشتریان خود، که مثلاً کمتر از صد نفر نیست، می‌کند. بنابراین، همه مشتریان در سرمایه هر قرارداد از این قراردادهای تجاری به نسبت خاص شریک می‌باشد. بنا براین، در پرتو این امر احتمال خسارت در همه این قراردادها به حساب احتمالات غیر محتمل است. اما احتمال خسارت در برخی از این قراردادها هرچند موجود است، اما با شرایطی که برای عقد مضاربه بیان‌شد

سود صددرصد تضمینی است، بلکه چه بسا این سود بسیار بیشتر از سودی است که از بانک‌های ربوی سنتی عایدمی‌گردد. به‌ویژه زمانی‌که اوضاع بازار به‌صورت مستمر در حال رشد و بهبودی قرارداشته باشد. تا اینجا روشن شد سود همانگونه که در بانک سنتی ربوی تضمینی است، در بانک اسلامی بدون ربا نیز تضمینی است؛ بلکه گاه سود بانک بدون ربای اسلامی به مراتب بیشتر از سود بانک سنتی است. به‌همین خاطر، گفتیم که نقش بانک اسلامی کمتر از نقش بانک سنتی در رشد اقتصادی و فعالیات پویای آن در عرصه تجارت و سرمایه‌گذاری در بازارهای مالی کشوری و جهانی نیست. تمام آنچه گفته آمد، از منظر مادی بود. اما از منظر دینی و اسلامی اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا دین اسلام از همه مسلمانان به‌خاطر اعتقاد آنها به اسلام و مسئولیت مسلمانان در پیشگاه خداوند و حفظ استقلال و اصالت‌شان در احکام اسلامی برگرفته‌شده از کتاب و سنت خواستار تلاش بیشتر مسلمانان است که اموال‌شان را در بانک‌های اسلامی بدون ربا بگذارند و از گذاشتن آن در بانک‌های ربوی که شرعاً به حکم صریح قرآن و سنت حرام است و مانع رسیدن به ارزش‌های دینی و اخلاقی است خودداری نمایند.

تقسیم سود بین صاحبان سرمایه و صاحبان کار

به مقتضای قرارداد مضاربه بین مالک و عامل، سود به‌نسبت درصدی تقسیم می‌شود. اما بانک از آنجا که طرف قرارداد نیست، لذا قرارداد مذکور، وی را در سود شریک نمی‌کند. اما از آنجا که اقدام بانک به اجرای قرارداد مضاربه بین مالک و عامل و نظارت بر این قرارداد تا پایان قرارداد عمل محترم است، لذا حق دارد در مقابل این کار خود مزد دریافت کند. از لحاظ فقهی می‌توان این مسأله را به چند صورت مورد بررسی قرارداد:

۱. بانک، کارمزد خود را براساس قرارداد «جعاله» مستحق می‌گردد؛ به اینصورت که سپرده‌گذار از بانک تقاضا می‌کند تا نسبت به اجرای قرارداد مضاربه و نظارت بر آن در مورد سپرده‌هایش با مزد معین اقدام نماید و این قرارداد هیچ منعی شرعی ندارد. در فرض مذکور، اگر کارمزد از مال خارجی باشد که فعلاً در ملک مالک است، بی‌اشکال است. اما

اگر بخشی از سود باشد، در اینصورت ممکن است اشکال شود که اولاً، آن سود مجهول است؛ ثانیاً، در حال حاضر آن سود معدوم است. باید گفت هر دو اشکال در موضوع موردنظر بی‌تأثیر است. اشکال اول بی‌تأثیر است چون اگر کارمزد مقدارش مجهول باشد ضرری به صحت عقد «جعاله» نمی‌زند؛ زیرا در عقد جعاله معتبر نیست تا مقدار کارمزد معلوم باشد. بلی! آن چیزی که در جعاله معتبر است این است که اصل وجودش مجهول نباشد و مجهول مطلق مانند شی نباشد.

اشکال دوم بی‌تأثیر است، زیرا در صحت عقد جعاله معتبر نیست که پاداش در زمان قرارداد قابل تملیک باشد؛ بلکه همین‌که پاداش چیزی موجود در خارج باشد که بالفعل در ملک جاعل باشد و شخص با قرارداد جعاله آن را مالک گردد کافی است. یا اینکه چیز ثابت در ذمه باشد؛ زیرا شخص به نفس عقد جعاله مالک پاداش نمی‌گردد، بلکه بعد از انجام مأموریت در خارج است که مالک پاداش می‌گردد و در این زمان لازم است پاداش قابل تملیک از سوی جاعل باشد؛ هرچند قابل تملیک در هنگام قرارداد و عقد جعاله نباشد. در موضوع موردنظر فرض این است که سپرده‌گذار برای بانک بخشی از سود را قرارمی‌دهد که هرگاه مضاربه به پایان رسید و برآن تا پایان مدت مضاربه نظارت‌کرد، آنگاه چون بخشی از سود در خارج موجود می‌شود و به‌صورت بالفعل در ملک جاعل قرارمی‌گیرد و نیز قابل تملیک است؛ لذا هیچ اشکالی ندارد.

گاه این سخن مطرح می‌شود که سود تضمینی نیست؛ زیرا گاه به‌دست می‌آید و گاهی به‌دست نمی‌آید. بنا براین، صحیح نیست سپرده‌گذار بخشی از سودی را که یقینی نیست پاداش عقد جعاله قراردهد.

در پاسخ می‌توان گفت سود به نسبت هر یکی از مضاربه‌ها به‌صورت مستقل و جداگانه مشکوک و تضمینی نیست، اما نسبت به همه قراردادهای مضاربه که بانک آن را انجام‌داده معمولاً تضمینی است.

گاهی نیز این سوال مطرح می‌شود آیا ممکن است بخشی از سود را برای بانک،

براساس عقد مضاربه، قرار داد یا خیر؟

پاسخ این است نمی‌توان بخشی از سود را برای بانک قرار داد؛ زیرا قرارداد مضاربه بین سپرده‌گذار و عامل صورت گرفته و بانک طرف قرارداد نبوده است؛ بلکه بانک به‌خاطر انجام قرارداد مضاربه و نظارت برآن بین عامل و سپرده‌گذار واسطه است. در اینصورت، طبیعی است مفاد چنین قراردادی این است که عامل(صاحب کار) با صاحب سرمایه در سود به نسبت درصدی شریک است نه با غیر او مانند بانک که خارج از دوطرف قرارداداست و فرض قرارداد مضابه جدید بین بانک و سپرده‌گذار خلاف فرض است.

۲. بانک براساس اجاره مستحق اجرت می‌شود، به اینصورت که سپرده‌گذار بانک را برای انجام عقد مضاربه و نظارت برآن تا پایان مضاربه در قبال مزد معین اجیر می‌گیرد. اینصورت زمانی درست است که سپرده‌گذار اجرت را از مالی که در حین عقد قابل تملیک است قرار دهد که اجاره چیزی موجود در خارج باشد که فعلاً در ملک سپرده‌گذار قراردارد و یا چیزی ثابت در ذمه سپرده‌گذار باشد. اما اگر بخشی از سود را اجرت قراردهد، درست نیست؛ زیرا اولاً، بخشی از سود به نسبت درصدی مجهول است؛ درحالیکه در صحت اجاره معلوم‌بودن اجاره معتبر است. ثانیاً، لازم است در حین عقد، اجرت از سوی سپرده‌گذار قابل تملیک باشد؛ زیرا اجیر به‌مجرد خواندن عقد اجاره، اجرت را مالک می‌گردد؛ درحالیکه فرض این است که سود در حین اجرای قرارداد موجود نیست تا سپرده‌گذار آن را به ملک اجیر درآورد. بنابراین، لازم است اجرت و مزد یا چیز ثابت در خارج باشد که بالفعل در ملک سپرده‌گذار باشد یا چیز ثابت در ذمه باشد؛ در غیر اینصورت شایستگی برای اجرت را در قرارداد اجاره ندارد.

۳. بانک براساس شرط نتیجه مستحق اجرت می‌باشد؛ به اینصورت که بانک با سپرده‌گذار طی یک قراردادی شرط می‌کند وقتی سود مشخص شد، بخش معینی از سود مال او باشد و این شرط هیچ‌گونه اشکالی ندارد؛ زیرا معنای آن این نیست که بخشی از سود از آغاز در ظرف ظهور آن در ملکیت بانک داخل گردد تا در نتیجه این اشکال پیش

آید که این نوع شرط غیر معقول و مخالف قانون معامله است؛ بلکه معنایش این است بخشی از سود در ملکیت بانک در طول داخل‌شدن سود در ملک سپرده‌گذار به مقتضای شرط داخل می‌شود و این مسأله هیچ مانعی ندارد.

۴. بانک براساس کاری که انجام می‌دهد مستحق اجرت می‌باشد و با سپرده‌گذار شرط می‌کند که مبلغ معینی از سود را در برابر خدماتی که بانک انجام داده از قبیل انعقاد قرارداد مضاربه و نظارت برآن به بانک بدهد.

۵. بانک براساس اجرت‌المثل مستحق مزد است که دو طرف می‌سنجند اگر کسی مانند این کار را انجام دهد چقدر مزد می‌گیرد. لذا بانک نیز آن اجرت را مستحق می‌باشد.

بانک حق دارد در مقابل خدماتی که به عامل ارایه می‌دهد ـ از قبیل تقدیم سرمایه برای مضاربه و سرمایه‌گذاری و فراهم‌کردن این فرصت و فراهم‌کردن فضای مناسب برای موفقیت مضاربه و تقدیم اطلاعات از اوضاع بازار و نوسانات قیمت‌ها ـ از عامل نیز اجرت مطالبه‌کند. با وجوهی که بیان‌شد می‌توان از لحاظ فقهی برای بانک وجهی را جستجوکرد که به‌خاطر آن حق دارد اجرت دریافت‌کند.

جنبه‌های دیگری نیز در مضاربه وجود دارد که برخی از آنها قرار ذیل است:

۱. بانک بعد از هر هفته یا هر ماه مثلاً به حسب شرایط مالی و سپرده‌هایی که جمع‌شده است برای قرارداد مضاربه وقتی را معین‌کرده و اعلام می‌کند و از مشتریان خود نیز می‌خواهد تا حضوریابند.

۲. مشخص‌کردن سود مضاربه‌ها که توسط بانک صورت گرفته در پایان مدت مضاربه.

۳. کیفیت تقسیم سود بین مالکان سرمایه به‌نسبت میزان سرمایه در مضاربه.

البته جنبه‌های دیگری نیز وجود دارد که از بیان آنها در اینجا خودداری می‌شود.

عملیاتی‌کردن این موارد در خارج به‌دست اهل خبره و متخصصان این رشته صورت می‌گیرد و بانک بدون ربا باید کادر فنی را برای اجرای درست امور مذکور در قرارداد مضاربه و تقسیم سود به نسبت سهم هر شخص در سرمایه استخدام کند. همین‌طور لازم

است کادر متخصص دیگری را برای نظارت با وسایل پیشرفته موجود استخدام کند. آنچه در اینجا بیان‌شد، نظریه کلی و گذرا راجع به قرارداد مضاربه در بانک‌های سنتی بود تا از قرض‌های ربوی حرام رهایی یابیم.

جایگزین دوم: عقد وکالت

بانک به صفت اینکه از سوی سپرده‌گذارها در تصرف سپرده‌های‌شان وکالت دارد تا به حسب آن‌چه که مصلحت می‌بیند تصرف کند، می‌تواند به جای اینکه به مشتریان خود از سپرده‌های موجود وام با بهره ربوی بدهد، اموالی را به آنها بدهد و آنان را جهت خرید نیازهای شخصی یا تجاری، صنعتی، کشاورزی و مانند آن وکیل‌بگیرد و بعد از خرید و تسلیم‌شدن مال، آن مال را به قیمت «مؤجل» بفروشد تا متضمن سودی باشد که کمتر از سود قرض ربوی نیست.

عملیاتی‌کردن این جایگزین در نظام بانکی به‌عنوان جایگزین از معامله ربوی مبتنی بر فراهم‌شدن امور زیر است:

۱. عنصر وثاقت و امانت در کارگر وکیل جهت خرید یا تضمین سرمایه توسط شخص سومی.

۲. بانک بر خرید نظارت کامل داشته و از اوضاع بازار و نوسانات صعودی و نزولی قیمت جهانی و منطقه‌ای و مظنه‌های بهبودی برای کالایی که کارگر می‌خواهد آن را از بازار خریداری نماید اطلاعات کافی داشته باشد و آن را در اختیار کارگران خود قراردهد.

۳. اگر شخص، تجربه و اطلاعات کافی راجع به خرید و شناخت اجناس و کالاها ندارد، لازم است بانک همراه وی تعداد اهل خبره در این زمینه را بفرستد. در این هنگام یا خرید با مشورت و طبق نظر بانک صورت می‌گیرد یا شخص خود اقدام به خرید کالاهای موردنظر خود می‌نماید. آنگاه بانک کالاهای خریداری‌شده را به‌صورت مدتدار(مؤجل) با سود بیشتر دوباره به آن شخص می‌فروشد.

۴. بانک می‌تواند به‌خاطر اجتناب از زیان‌های احتمالی و بالارفتن ضریب اطمینان و

امانت‌داری عمل فرد وکیل را به زمان و مکان معین محدود ساخته و از وی بخواهد مثلاً از شرکت مخصوص خریداری نماید.

جایگزین سوم: بیع مرابحه

بیع «مرابحه» این است که بانک به جای اینکه مشتریان خود را قرض با ربا دهد تا آنها لوازم شخصی یا تجارتی خود را بخرند، خود بانک لوازم موردنیاز آنها را به‌صورت نقدی خریداری می‌کند و آنگاه با قیمت مدت‌دار(مؤجل) که متضمن سود است به آنان می‌فروشد. برای عملیاتی کردن این نظریه لازم نیست بانک انباری داشته باشد تا همه لوازم موردنیاز مشتریان، اعم از لوازم شخصی، تجارتی، تأسیساتی، صنعتی، شغلی و مانند آن، در آن انبار ذخیره گردد؛ زیرا بانک لوازم مذکور را پس از مطالبه مشتری خریداری می‌کند و اگر مشتری راضی نشود تا آنچه را که بانک برای وی تهیه کرده خریداری نماید بانک می‌تواند کالا را به شخص دیگری بفروشد. اگر بانک در این معامله ضررنماید آیا زیان آن بر مشتری است که خرید کالا را سفارش داده بود یا خیر؟

در پاسخ می‌توان گفت از آنجایی که خرید به امر مشتری و درخواست وی صورت گرفته است، لذا خسارت به ذمه او می‌باشد. به این ترتیب، از به‌وجودآمدن مشکل انصراف مشتریان از وفای به عهدشان اجتناب می‌شود؛ زیرا وعده خرید از بانک اگر در ضمن عقد لازم شرط نشده باشد الزام‌آور نیست؛ اما از آنجا که بانک به دستور و درخواست مشتریان اقدام به خرید کالا نموده است، لذا در صورت بروز خسارت موجب ضمان است؛ زیرا دستور به کاری که فی نفسه دارای قیمت مالی است، چه این دستور به‌صورت خاص صورت گرفته باشد یا به‌صورت عام، موجب ضمان است و ملاک در ضمان در باب «جعاله» همین امر است؛ زیرا ضمان در اینجا ضمان از باب غرامت و تاوان است نه از باب معاوضه. بنابراین، هرگاه مشتری دستور دهد و بانک اقدام به خرید کالا نماید که وی متعهدگردیده آن را با سود معین خریداری نماید؛ در چنین صورتی اگر از خریدن آن، به دلایلی، سرباززند و بانک در آن مورد ضررکند مشتری به‌خاطر دستوری

که داده ضامن خسارت می‌باشد و می‌توان ضمانت آن را از نظر فقهی براساس جعاله دانست؛ زیرا حقیقت جعاله به دو چیز برمی‌گردد: یکی، امر به عمل و کاری که دارای قیمت مالی است و دیگری، تعیین اجرت در مقابل آن عمل. در موضوع موردنظر دستور مشتری به بانک جهت خرید کالا بخش اول جعاله و تعهد مشتری به خرید کالا از بانک با سود نسبی بخش دوم آن را تشکیل می‌دهد. به همین خاطر است اگر مشتری از خرید کالا منصرف گردد، از سویی ضامن اجرت‌المثل کار بانک است به خاطر عقد جعاله و از سوی دیگر، به فرض وقوع خسارت، مشتری ضامن خسارت است به خاطر دستور مشتری به بانک جهت خرید کالا. به عبارت دیگر، برای بانک ممکن است به جای اینکه کار مشتریان را با قرض ربوی راه‌اندازی نماید، کار آنان را با خرید نیازهای شخصی و اجتماعی‌شان از کالاهای موردنیاز مانند ماشین، منزل، لوازم خانه، ابزار تأسیساتی و مانند آن راه‌اندازی نماید؛ زیرا مشتریان هرگاه با این کالاها نیازمند باشند از بانک می‌خواهند تا نسبت به خرید آنها به‌صورت نقدی اقدام کند؛ آنگاه کالاهای مذکور را با کمی فایده، که کمتر از فایده ربوی نباشد، بفروشد و به این ترتیب شایسته است بیع مرابحه جایگزین قرض ربوی گردد.

جایگزین چهارم: بیع سلم (پیش‌فروش)

معامله پیش‌فروش آن است که شخص جنس را می‌فروشد و قیمت آن را حالا می‌گیرد اما جنس را بعداً به مشتری تحویل می‌دهد. بنابراین، به جای اینکه بانک، مشتریان خود را با سود ربوی وام بدهد تا آنها کالایی را به منظور استفاده، تجارت و یا نیازهای شخصی به‌صورت پیش‌فروش خریداری نماید، بانک خود به خرید کالاهای موردنیاز مشتری به‌صورت پیش‌فروش اقدام می‌کند و پس از سررسید مدت و تحویل کالا، آن را به مشتریان به قیمت مدت‌دار(مؤجل) با سودی معین که کمتر از سود ربوی نیست می‌فروشد. به اینصورت معامله پیش‌فروش جای قرض ربوی را می‌گیرد و بانک برای تأمین سرمایه شرکت‌های تجاری، مؤسسه‌های صنعتی، کشاورزی و تأسیساتی با خرید تولیدات آن

شرکت‌ها و مؤسسه‌ها به‌صورت پیش‌فروش اقدام می‌کند و قیمت آنها را به مؤسسات به‌جای وام با بهره(ربا) به‌صورت نقدی جهت تأمین سرمایه به آنها می‌پردازد و زمانی‌که شرکت‌ها به بار نشست، آن وقت صاحبان شرکت به‌عنوان وکیل از سوی بانک تولیدات خود را برای مشتریان خود می‌فروشند و قیمت آن را به بانک می‌دهند. به این ترتیب خرید بانک محصولات شرکت‌ها را از مالکان شرکت به قیمت نقدی به‌صورت «سلم» به جای وام‌های ربایی می‌باشد.

جایگزین پنجم: شرکت

شرکت عبارت است از قرارداد بین دو نفر یا بیشتر، و از لازمه شرکت این است که هر یک از افراد در یک برنامه معین تجاری، صنعتی و یا کشاورزی با پرداخت مقداری از سرمایه جهت سرمایه‌گذاری به منظور سود سهم می‌گیرد. شرکت به جای اینکه از بانک با بهره ربوی قرض بگیرد، از بانک می‌خواهد با اعطای بخشی از سرمایه، شرکت را تأمین کند و این بخش به‌عنوان یک سهم از سوی بانک به‌عنوان مشارکت شمرده می‌شود. بنا براین، بانک یکی از شرکا به‌حساب می‌آید که در نتیجه سرمایه شرکت از مجموع سهم بانک و مشتری تشکیل می‌گردد و حصه هر یک از شرکا به نسبت درصدی مشخص می‌شود و سود نیز به همان نسبت بین شرکا تقسیم می‌گردد. روشن است فایده‌ای که بانک از طریق سهام و مشارکت در شرکت‌های تجاری، صنعتی، کشاورزی و مانند آن به‌دست می‌آورد کمتر از فایده‌ای نیست که از طریق اعطای وام‌های ربوی به مشتریان خود به‌دست می‌آورد؛ زیرا بانک اقدام به مشارکت و سهم گرفتن با شرکت‌های سرمایه‌گذار به‌صورت اتفاقی و بدون حساب نمی‌کند، بلکه بعد از بررسی میزان موفقیت و شناخت کافی از سهام‌داران در آن شرکت که دارای سابقه درخشان در عرصه‌های تجارت، صنعت و مانند آن باشد آنگاه اقدام به مشارکت در سرمایه‌گذاری با آنها می‌کند. برای بانک این امکان وجوددارد که مشتری را از جانب خود در اداره شرکت وکیل بگیرد و یا شخص دیگری را در اداره شرکت همراه با مشتری انتخاب کند و در هر دو صورت، وکیل مسئول و ضامن

خسارت نیست مگر در صورتی که افراط یا تفریط کرده باشد و مقصر شناخته شود.

جایگزین ششم: تحویل قرض به بیع

تبدیل قرض به بیع به اینصورت است که بانک به جای اینکه مثلاً صد دینار را به مشتری خود به صد و ده دینار تا شش ماه وام(قرض) بدهد، می‌آید صد دینار را به صد و ده دینار به مشتری تا شش ماه می‌فروشد و این ربا نیست.

توضیح مطلب اینکه؛ پول (اسکناس‌های امروزی) چون از جنس طلا و نقره نیست و جانشین طلا و نقره نیز به حساب نمی‌آید تا حکم طلا و نقره را داشته باشد و از مکیل و موزون نیز نمی‌باشد تا مساوات بین ثمن و مثمن در آنها معتبر باشد درحالکیه در معامله طلا به طلا و نقره به نقره مساوات بین ثمن و مثمن معتبر است. بنابراین، هیچ منعی وجود ندارد که اسکناس‌ها را به بیشتر از آن در ذمه به‌صورت مدت‌دار(مؤجل) بفروشد به اینصورت که شخص بیست دینار خارجی را مثلاً به بیست‌وپنج دینار کلی در ذمه به‌صورت مدت‌دار تا سه ماه بفروشد.

اینجا دو اشکال وجود دارد: اشکال اول این است که این معامله در واقع قرض است که جامه بیع را بر تن کرده است؛ زیرا در بیع لازم است بین ثمن و مثمن مغایرت وجود داشته باشد درحالکیه در موضوع موردنظر این مغایرت وجود ندارد؛ چون ثمن که عبارت است از کلی در ذمه با مثمن در خارج یکی است.

در پاسخ می‌توان گفت: در صدق بیع مغایرت از نظر عرف کافی است که وجود داشته باشد. آن مغایرت در اینجا از آنجا نشأت می‌گیرد که مثمن عین خارجی است و ثمن امر کلی در ذمه باشد. صرف اینکه ثمن با مثمن در خارج یکسان است منافات ندارد با مغایرت بین آن دو که یکی کلی در ذمه است و دیگری عین خارجی. در موضوع موردنظر فرض این است ثمن کلی ثابت در ذمه است نه خصوص آن بخش معین که در خارج با مثمن انطباق دارد، تا گفته شود که بین آنها مغایرتی وجود ندارد. به همین خاطر است که صدق بیع بر بیع چیزی قیمی خارجی به همان جنس کلی در ذمه با یک زیادتی، عرفاً اشکال

ندارد؛ مانند بیع اسب معین در خارج با دو اسب در ذمه تا وقت معین و این منصوص است و این امر دلالت می‌کند که همین مقدار از مغایرت در صدق بیع کفآیت می‌کند.

به عبارت دیگر، مفهوم بیع غیر از مفهوم قرض است؛ زیرا مفهوم بیع در تملیک مال در عوض مال معنا پیدا می‌کند؛ لذا در صدق بیع معتبر است که عوض غیر از معوض و ثمن غیر از مثمن باشد. اما مفهوم قرض در تملیک مال خارجی بر وجه ضمان به مثل محقق می‌شود بدون نظر به مبادله و معاوضه بین ثمن و مثمن. صرف اینکه در موضوع موردنظر برگشت ثمن و مثمن به یک چیز است بیع را قرض قرار نمی‌دهد؛ زیرا معیار در صدق بیع این است که مفهوم بیع به‌صورت جدی انشا گردد؛ هرچند گاه قرض از آن اراده می‌شود. از اینجا است که صلح عقد مستقل به‌حساب می‌آید، به اعتبار اینکه مفهوم صلح با مفهوم بیع و قرض مغایرت دارد با وجودی‌که گاه از آن بیع اراده می‌شود و گاه قرض.

اشکال دوم این است‌که قرض به مقتضای ارتکاز عقلایی عبارت است از تبدیل مال مثلی خارجی به مثل خود در ذمه. بنابراین، عنوان قرض عرفاً بر هر معامله‌ای که متکفل این تبدیل باشد صدق می‌کند؛ هرچند آنچه که اراده‌شده عنوان تملیک در برابر عوض باشد و عرف از کلمه قرض به‌جز معامله‌ای که منجر به این نحو از تبدیل گردد چیز دیگری را اراده نمی‌کند.

در پاسخ این اشکال می‌توان گفت؛ ظاهراً مسأله از این قرار نیست؛ زیرا مرتکز در عرف عام این است که صدق عنوان بیع یا قرض و مانند آن از معاملات منوط به این است که ایجادکننده، مفهوم آن را به‌صورت جدی اراده‌کرده باشد که اگر مفهوم بیع را اراده‌کرده باشد بیع است و قرض و غیر آن نیست و اگر مفهوم قرض را اراده‌کرده باشد قرض است و بیع و غیر آن نیست. به عبارت دیگر، اینکه مفهوم قرض متوقف بر این است که مال قرض گرفته‌شده مثلی خارجی باشد و هرگاه چنین باشد و شخص مثل آن را در ذمه تضمین کند بدون اینکه لحاظ کند که یکی آن دو ثمن و دیگر مثمن باشدآن قرض است و مفهوم بیع متوقف بر آن نیست؛ زیرا بیع عبارت است از اینکه شخص جنسی را در برابر عوض به

شخص دیگر تملیک کند؛ هرچند عین یا عوض در خارج موجود نباشد. بنابراین، اگر شخص قصد داشته باشد تا صد دینار خارجی را مثلاً به صدوده دینار کلی در ذمه تا شش ماه به تملیک کسی دیگر درآورد که یکی آن دو را ثمن و دیگری را مثمن قراردهد، این بیع می‌شود و برآن عنوان قرض صدق نمی‌کند.

خلاصه مطلب اینکه، در مورد صحت بیع پول مشخص به پول کلی از همان پول در ذمه هیچ منعی وجود ندارد؛ مانند فروش هزار دینار نقد مثلاً به هزاروپنجاه دینار در ذمه تا وقت معین و فروش هشت دینار مثلاً به ده دینار تا سه ماه و هکذا؛ زیرا به آن عنوان قرض صدق نمی‌کند؛ چون یکی از آن دو ثمن و دیگری مثمن لحاظ شده و معاوضه بین آن دو قصد شده است و بر این معاوضه به جز عنوان بیع عنوان دیگری مانند قرض و امثال آن صدق نمی‌کند.

بنابراین، برای هر یک از بانک و مشتری این امکان وجود دارد که قرض را در بانک به بیع تبدیل‌سازد و به این ترتیب از سیستم سنتی ربوی رهایی یابد.

اگر هم بپذیریم که تبدیل قرض به بیع در یک نوع پول ـ مثلاً دینار به دینار به نحوی که در مورد آن آشنا شدیم ـ امکان ندارد؛ زیرا در واقع قرض است منتها به‌صورت بیع، اما هیچ مانعی در مورد بیع دو نوع پول مانند دینار و تومان، دینار و دلار و مانند آن وجود ندارد که مثلاً هشتاد دینار را به دو هزار تومان به‌صورت مدت‌دار(مؤجل) بفروشد به جای اینکه هشتاد دینار را به صد دینار بفروشد؛ زیرا احکام بیع صرف در بیع پول جاری نمی‌شود و قبض و اقباض در آن در یک مجلس واجب نیست، بلکه جایز است که ثمن را بعداً به‌صورت «مؤجل» بپردازد و در این هنگام در پایان مهلت پرداخت ممکن است فروشنده از مشتری بخواهد دو هزار تومان یا معادل آن را از دینار عراقی از باب وفای دین به غیر جنس خودش مطالبه کند. به اینصورت عین آن نتیجه مطلوب برای کسی که می‌خواست از بانک وام ربوی بگیرد حاصل می‌شود.

به عبارت دیگر، بانک به جای اینکه چهل دینار را مثلاً به پنجاه دینار تا سه ماه

به‌صورت مدت‌دار بفروشد، چهل دینار را به هزار تومان به‌صورت مدت‌دار تا سه ماه می‌فروشد. اگر گفته می‌شد که فروش چهل دینار به پنجاه دینار در واقع قرض است که لباس بیع را به ظاهر بر تن کرده است، این ادعا را نمی‌توان در مورد فروختن چهل دینار به هزار تومان مطرح کرد؛ زیرا مماثلت بین ثمن و مثمن در اینجا وجود ندارد. همچنین مشتری به جای اینکه چهل دینار را مثلاً از بانک به پنجاه دینار به‌صورت «مؤجل» بخرد، چهل دینار را به هزار تومان می‌خرد و در پایان مدت امکان دارد از بانک بخواهد به وی هزار تومان یا معادل آن پنجاه دینار بپردازد.

ممکن است ادعا شود که نظر عرفی در مورد پول به مالیت آن است نه به خصوصیت آن، بنابراین، مقصود از فروش چهل دینار به هزار تومان در عرف عبارت است از تبدیل مالیت به مالیت. هرگاه اگر نظر عرفی به مالیت دینار و تومان باشد که ثمن و مثمن قرارمی‌گیرد، دیگر تفاوتی بین ثمن و مثمن نیست مگر در اینکه یکی از آن دو شیء خارجی است و دیگری شیء در ذمه و معنای آن تبدیل شیء به مثل آن است که آن همان قرض است.

این ادعا مردود است؛ زیرا آنچه در مورد پول موردنظر است هرچند مالیت آن است، اما نه هر مالیت، بلکه مالیت خاص موردنظر است؛ زیرا نظر عرفی در مورد مالیت دینار همانا مالیت در ضمن دینار خاص است نه مطلق دینار و مراد از تومان نیز تومان خاص است. همچنین دلار و سایر پول‌ها. بنابراین، در بیع دینار به تومان نظر عرفی به تبدیل مالیت دینار به مالیت تومان است، نه تبدیل مالیت به مالیت بدون درنظرگرفتن خصوصیت دینار و تومان. از این‌رو، ثمن با مثمن با هم مغایرت دارد و مماثلت بین آن دو نیست.

گاه ممکن است چنین بیان شود که این مورد، جایگزین همه فایده‌های قرض ربوی که شرعاً حرام است نمی‌شود؛ زیرا هرگاه شخص مثلاً بیست دینار را از بانک به‌صورت «مؤجل» با دو ماه بگیرد، در این فرض اگر براساس قرض ربوی گرفته باشد و در طی دو ماه وام را برگرداند که هیچ اشکال پیش نمی‌آید. اما اگر در طی دو ماه نتواند وام را

بپردازد، در اینصورت بانک با سود جدید بابت تأخیر، مشتری را مجبور می‌کند. اما اگر براساس بیع، وام مذکور را گرفته باشد در اینصورت بانک نمی‌تواند بابت دیرکرد از مشتری سود جدید بگیرد. به‌عبارت دیگر، اگر بدهکار در پرداخت بدهی خود در بانک سنتی تأخیر داشته باشد، هیچ مشکلی به‌وجودنمی‌آید. به‌علاوه اینکه ضمانت برای پرداخت قیمت بدهی کافی است و به هراندازه بدهکار از پرداخت سررسید خود تأخیر داشته باشد به همان اندازه بابت تأخیر به بدهی وی اضافه می‌گردد و سود بابت تأخیر در پرداخت وام به بدهی وی افزوده می‌شود و تکرار دیرکرد ممکن است سود بر سرمایه را دو برابر سازد. اما در بانک غیر ربوی نمی‌توان بدهکار را به سود جدید به خاطر دیرکرد مجبورکرد؛ زیرا آن، ربا است.

برای علاج این مشکل می‌توان گفت بانک می‌تواند در ضمن قرارداد بیع با مشتری چنین شرط کند که در صورت عدم پرداخت وام در موعد مقرر باید به ازای هر ماه تأخیر مثلاً فلان مبلغ را بپردازد و این ربا نیست؛ زیرا بدهکار از سوی بانک به خاطر اینکه در ضمن عقد بیع چنین شرط کرده بود وی را ملزم می‌کند تا فلان مبلغ را بپردازد، نه اینکه آن شرط در ضمن قرض بوده باشد تا در نتیجه پولی را که می‌گیرد ربا باشد. به عبارت دیگر، همانگونه که برای فروشنده این امکان وجود دارد که با مشتری در ضمن عقد بیع شرط کند تا برای وی تا یک سال یا بیشتر هر ماه یک لباس بدوزد و یا هر ماه تا شش ماه یک دینار به وی ببخشد، همین‌طور برای وی این امکان وجود دارد که در ضمن عقد با مشتری شرط کند تا در صورتی که اگر قیمت کالا را از موعد مقرر به تأخیر بیاندازد، هر ماه بابت تأخیر یک دینار مثلاً بپردازد. از آنجا که الزام بدهکار در اینجا به پرداخت یک دینار به خاطر حکم بیع است نه به خاطر قرارداد قرض و نه در برابر زمان، لذا ازنوع اشتراط ربا به‌شمار نمی‌رود.

جایگزین‌های دیگری غیر از این جایگزین‌هایی که بیان‌شد نیز وجود دارد؛ زیرا برای بانک بدون ربا این امکان وجوددارد که به هر معامله مشروع با مشتریان خود که در آن

مصلحت می‌داند و برای هر دو جانب سود دارد اقدام کند.

نتیجه‌گیری

جایگزین‌هایی را که متذکرشدیم عملیاتی کردن آن در بانک به‌عنوان جایگزین سیستم سنتی ربوی به‌صورت عملی ممکن است و نقش همه این جایگزین‌ها در رشد اقتصادی و حرکت تجاری، صنعتی، کشاورزی و مانند آن کمتر از قرض ربوی در آنها نیست. از اینجا است که اسلام از سویی به شکل جدی و قاطع نظام ربوی را از اقتصاد اسلامی به‌صورت صریح و حقیقی لغوکرده است، از سوی دیگر به همان اندازه که در نظام اقتصادی‌اش به جنبه مادی تأکیدورزیده، به همان اندازه به جنبه معنوی تأکید نموده است؛ زیرا اسلام تنها دینی است که انسان را به‌قدرت‌های نفسی، ملکات فاضله و اخلاق عالی برای درمان مشکلات بزرگ و پیچیده انسان در عرصه‌های مختلف زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی مجهز می‌سازد. اسلام بین انگیزه‌های ذاتی و میل‌های طبیعی انسان و مصالح بزرگ وی ارتباط برقرار می‌کند که مصالح بزرگ وی عبارت است از عدالت اجتماعی که این دین الهی به ایجاد عدالت اجتماعی و ایجاد مدینه فاضله اهتمام ورزیده است. لذا دین اسلام وسیله منحصر به‌فردی برای حل تناقضات بین انگیزه‌های ذاتی وی در راستای مصالح شخصی و بین انگیزه‌های وی در راستای مصالح اجتماعی است. دین اسلام انسان را به قدرت‌های غریزه دین و انگیزه‌هایی که در قالب ایمان به خدا است مجهز می‌سازد و به اینصورت مصالح عمومی جامعه انسانی مطابق میل‌های طبیعی و انگیزه‌های ذاتی وی تنظیم می‌گردد. از اینجا است که انسان مسلمان به حکم غریزه دین که به‌عنوان میل ذاتی وی گردیده است، حاضر است با علاقه و عشق فراوان بهترین چیزی را که در اختیار دارد تقدیم کند. این است معنای اینکه دین اسلام می‌تواند مشکل بزرگ انسان را حل کند.

عملیاتی کردن این جایگزین‌ها به‌صورت عملی، وابسته به چند عامل است:

۱. عامل نفسی و درونی؛ مسلمانان به حکم ضرورت تبعیت آنها از دین اسلام و مسئولیت آنان در برابر خداوند متعال ملزم‌اند تا این جایگزین‌ها را در راستای بانکداری به

جای نظام سنتی ربوی که به‌ضروت شرعی حرام شمرده‌شده است به‌کارگیرد.

۲. عملیاتی‌کردن این جایگزین‌ها به‌صورت عملی در نظام بانکداری بدون ربا به‌جای نظام سنتی ربوی در بانک‌ها بر اصالت فکری مسلمانان و قانون مستقل آنها که برگرفته از کتاب و سنت است دلالت می‌کند. از سوی دیگر، این جایگزین‌ها بر نظام اقتصاد اسلامی در حدود دایره شرع دلالت می‌کند.

۳. نقش این جایگزین‌ها در فعالیت‌های تجاری، صنعتی و کشاورزی کمتر از نقش قرض‌های ربایی نیست.

والسلام



مبانی حق قضاوت زنان از دیدگاه آیت الله العظمی فیاض(دام ظله)

نوشته: محمد علی جویا (شریفی) *

مقدمه

بررسی تاریخ تطور فقه شیعه نمایانگر این واقعیت است که بحث حق قضاوت زنان برای فقیهان شیعی موضوع حاشیه‌ای و واجد اهمیت درجه دوم محسوب می‌گردیده است. به همین دلیل ادبیات فقهی برجای مانده از حدود هزار سال قبل بحث مبسوط، عمیق و مستوفایی را، آنگونه که در سایر موضوعات و مسائل فقهی مشاهده می‌شود، نشان نمی‌دهد. موجبات این نوع نگاه کاملاً قابل فهم است؛ فقیهان ما ابناء روزگار خود بودند و به کنکاش پیرامون مسائلی علاقه نشان می‌دادند که نیاز روزگارشان به حساب می‌آمد. آنها اصولاً از عرصه حکومت و مسائل اجتماعی ـ جز در برهه‌های کوتاه ـ به دور بودند، از این رو علاقه‌ای به بحث پیرامون مسائل اجتماعی مربوط به حکومت و زمام داری نشان نمی‌دادند. نگاه شدیداً فردگرایانه حاکم بر نوع مسائل و احکام فقهی امامیه تا حدودی متأثر از همین فضا است.

---

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی.

در حوزه احکام و مسائل اجتماعی مربوط به زنان عامل دیگری نیز موجب می‌گردید نگاه فقیهان شیعی روی این سنخ مسائل کمتر درنگ کند، و آن فقدان زمینه حضور عملی زنان در عرصه اجتماع بود. در جامعه توسعه نیافته آن روز، بحث از مسائلی چون حق قضاوت زنان نه تنها مفید و مثمر ثمر تلّقی نمی‌شد که بر ذائقه مردم امری نامطبوع و خلاف ذوق فقهی نیز به حساب می‌آمد. اکنون که ضرورتهای روزگار تغییر کرده مسائل فقیهان ما نیز تغییر کرده است، آنها اکنون حتی اگر در گیر مسائل حکومتی نباشند، در حاشیه مسائل اجتماعی قرار ندارند و ناگزیرند نسبت به مسائل حاد اجتماعی اظهار نظر کنند، زیرا پرسش‌های زمان، فارغ از عرصه عمل، در مقام تئوری نیز دین را نشانه رفته است. بحث حق قضاوت زنان یکی از آن مسائل است. آیت الله محمد اسحاق فیاض درعین اینکه از ثمرات حوزه سنّتی نجف و شاگرد آیت الله خوئی است در این عرصه دیدگاه‌های جالب و تاحدودی خلاف مشهور دارد. از این رو واکاوی مبانی فقهی دیدگاه‌های ایشان واجد اهمیت مضاعف است.

متأسفانه ما به صورت مستقیم به مبانی فتوای ایشان در بحث حق قضاوت زنان دسترسی نداریم، زیرا مفصل‌ترین کتاب ایشان «تعالیق مبسوطة علی العروة الوثقی» هنوز به بحث قضاء نرسیده و کتاب کوچک و مهم ایشان «گزیده پرسش‌هایی پیرامون جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام» نیز فراتر از نقل و گزارش متن فتوا به اشاراتی به مبانی اکتفا کرده است. به همین دلیل ناگزیریم در استناد مبانی به ایشان از طریق احتمال را در پیش گیریم.

پرسش این است: آیا زنان می‌توانند در صورت داشتن سایر شرایط قضاوت، متصدی منصب قضاء گردند؟

آیت الله فیاض به این پرسش دو پاسخ متفاوت داده است؛ وی در کتاب فتوایی منهاج الصالحین صریحاً «مرد بودن» را جزء شرایط تصدی منصب قضاء می‌داند و می گوید: «(مسألة ۶۴۵): یعتبر فی القاضی أمور: (الأول): البلوغ، (الثانی): العقل، (الثالث): الذکورة...» در قاضی چند امر شرط است: اول بلوغ، دوم عقل، سوم مرد بودن...[1] امّا در کتاب «نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی» با عدول از این فتوا ـ که موافق فتوای مشهور فقهای امامیه نیز هست ـ صریحاً اظهار می‌دارد که:

«القضاء فی الاسلام هو فصل الخصومة بین المتخاصمین و انهائها علی طبق الموازین المقرره فی الشرع. و القاضی الشرعی المنصوب من قبل الله تعالی هو من له الولایة شرعاً علی تطبیق الاحکام الشرعیه و اجراء الحدود و اقامة التعزیرات و خصم النزاعات و المرافعات بین المسلمین و اخذ حقوق المظلومین من الظالمین بای کیفیة اتحیت له شرعاً بغایة الحفاظ علی مصالح المؤمنین الکبری و هی العدالة الاجتماعیه و خلق التوازن.

و بکلمة انّ ما هو ثابت فی الاسلام للنبی الاکرم ﷺ و الامام علیه السلام مرتبطاً بالدین الاسلامی فی مرحلة تطبیق الشریعه و اجراء الحدود و الحفاظ بما یری فیه مصلحة و التشریع بعنوان ثانوی فی منطقة الفراغ (منطقة المباحات الاصلیه) حسب متطلبات الظروف و حاجة الوقت، فهو ثابت للفقیه الجامع للشرایط ایضاً، علی اساس أن الزعامة الدینیه تمتد بامتداد الشریعه الخالده و لا یحتمل اختصاصها بزمن الحضور، لانّه لا ینسجم مع خلود هذه الشریعه. اجل ان الزعامة فی زمن الرسول الاکر ﷺ متمثلة فی الرسالة و فی زمن الائمه المعصومین علیهم السلام متمثلة فی الامامه و فی زمن الغیبة متمثله فی الفقاهة للفقهاء الجامعین للشروط منها الاعلمیه. غایة الامر انّ زعامة الفقهاء فی زمن الغیبه فی طول زعامة الرسول ﷺ و الائمه علیهم السلام فی زمن الحضور، و دونها مرتبة و کمالا کما ذکرناه فی محله.

و هل تختص هذه الزعامة الدینیه بالرجل المسلم اذا کان واجداً لشروطها او تشمل المرأة المسلمة ایضا عند توفر شروطها فیها کافة؟

الجواب: انّ اکثر الفقهاء یقولون بالتخصیص و عدم العموم و لکن العموم لا یخلو عن قوة اذا

۱. فیاض، محمد اسحاق، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۲۶۳.

کانت شروط الزعامة الدینیه کافة متوفرة فی المرأة المسلمه. و اماّ القضاء العرفی بین الناس الذی لا یکون مبنیا علی ثبوت الولایة و الزعامة الدینیه للقاضی، فلا فرق فیه بین الرجل و المرأة»[1]

آیت الله فیاض در عبارت فوق به مسائل مهمی به صورت اجمال اشاره کرده است که در واقع زیر بنای نظریه ایشان در باب حق قضاوت زنان را تشکل می‌دهد:

۱. تعریف قضاء به «ولایت» بر فصل خصومت و اجرای حدود و اقامه عدل در جامعه.

۲. انحصار طریق مشروع قضاوت به رسول الله و در زمان حضور به امامان معصوم علیهم‌السلام و در عصر غیبت به فقهاء جامع الشرایط.

۳. اختصاص نداشتن منصب ولایت کبری در زمان غیبت به مردان

۴. اختصاص نداشتن ولایت بر قضاء به مردان

۵. قضاء عرفی مبتنی بر ولایت نیست و چیزی که مبتنی بر ولایت نباشد مرد و زن در آن شریک اند.

کسانی که با مباحث فقه قضایی شیعه آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که این موضوعات امّهات مسائل فقه القضاء به حساب می‌آیند و هر نوع اتخاذ مبنا در این پنج موضوع بر بسیاری ازمسائل تأثیر می‌گذارد. ما قبل از اینکه به بررسی این موضوعات در حد گنجایش این مقاله بپردازیم نا چاریم به یک مسئله تاریخی اشاره کنیم که به نظر می‌رسد به لحاظ اهمیت کمتر از مبانی فوق نباشد.

ریشه‌های تاریخی بحث حق قضاوت زنان در فقه شیعه

قدیمی‌ترین میراث فقهی بر جای مانده از فقهاء شیعه به نیمه نخست قرن چهارم هجری بر می‌گردد که شامل فقیهانی چون کلینی ـ متوفای ۳۲۹ق در (کافی ج ۷/ ۴۰۷ کتاب القضاء و الاحکام) علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق ـ متوفای ۳۲۹ق در (فقه الرضا[2]:

۱. نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی، ص ۱۲.

۲. انتساب فقه الرضاء به ابن بابویه معلوم نیست.

ص ۲۶۰، مجموعه فتاوی ابن بابویه: ص ۱۲۹)، ابن ابی عقیل عمّانی ـ زنده در ساله ۳۲۹ ق در (حیات ابن عقیل و فقهه: ص ۵۰۲)، می‌شود. در نیمه دوم قرن چهارم فقهایی چون ابن جنید اسکافی ـ متوفای ۳۸۱ (مجموعه فتاوی ابن جنید، ص ۳۱۶)، محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق ـ متوفای ۳۸۱ (المقنع ۳۹۵، من لا یحضره الفقیه ج ۳ ابواب القضایا و الاحکام، الهدایه فی الاصول و الفرووع، ص ۲۸۵؛ الاعلام بما اتفقت الامامیه علیه من الاحکام ص ۴۳) قرار دارند. تتبع در کتب این دسته از فقهاء با تمام تفاوت‌هایی که در مشرب فقهی داشتند، خبر از آن می‌دهد که هیچ یک به مطلبی با عنوان اشتراط ذکورت برای قاضی اشاره نکرده‌اند یا اگر اشاره کرده‌اند به دست ما نرسیده است.

در نیمه نخست قرن پنجم هجری فقیه مبرز شیعه شیخ مفید ـ متوفای ۴۱۳ق. در کتاب معروفش المقنعه می‌گوید:

«و القضاء بین الناس درجة عالیة و شروطه صعبة شدیدة و لا ینبغی لأحد أن یتعرض له حتی یثق من نفسه بالقیام به و لیس یثق أحد بذلک من نفسه حتی یکون عاقلا کاملا عالما بالکتاب و ناسخه و منسوخه و عامه و خاصه و ندبه و إیجابه و محکمه و متشابهه عارفا بالسنة و ناسخها و منسوخها عالما باللغة مضطلعا بمعانی کلام العرب بصیرا بوجوه الإعراب ورعا عن محارم الله عز و جل زاهدا فی الدنیا متوفرا علی الأعمال الصالحات مجتنبا للذنوب و السیئات شدید الحذر من الهوی حریصا علی التقوی». **قضاوت در میان مردم جایگاه بلندی است و شروط تصدّی آن بسیار دشوار است، کسی شایسته تصدّی این منصب نیست مگر اینکه مطمئن باشد از عهده این مقام بر آید و هیچ کس چنین اطمینانی نخواهد یافت مگر اینکه از عقل کامل بر خوردار بوده عالم به کتاب و ناسخ و منسوخ آن، عام و خاص آن، مستحب و وجوب آن، محکم و متشابه آن بوده، نسبت به سنّت دانا از ناسخ و منسوخ آن اطلاع داشته باشد، لغت عربی را بداند و بر معانی کلام عرب احاطه کامل داشته باشد و گونه‌های مختلف اعراب آن را بداند، از محارم الهی پرهیز، نسبت به دنیا زاهد، از گناهان و بدیها اجتناب کند و از هوای نفس به شدّت بپرهیزد و حریص بر تقوا باشد.**[1]

۱. شیخ مفید، محمدبن محمد بن نعمان، المقنعه، ص ۷۲۱.

وی در عبارت فوق با این که در مقام بیان شرایط قاضی است، هیچ نامی از شرط ذکورت نمی‌برد، همانگونه که از بعض شرایط دیگری که در کتب فقهاء متأخر بیان گردیده نام نمی‌برد. در کتب و رساله‌های دیگر بر جا مانده از این فقیه نیز اثری از اشتراط ذکورت به چشم نمی‌خورد. بعد از او شاگردش سید مرتضی متوفای ۴۳۶ق. در دو کتاب مهم فقهی که به بحث قضاء و شرایط قاضی پرداخته است ذکری از این شرط به میان نیاورده است (الانتصار، ص ۴۸۵ و المسائل الناصریات ۴۲۷)، ابوالصلاح حلبی ــ متوفای ۴۴۶ق. (الکافی فی الفقه ص ۴۲۱) سلار دیلمی ــ متوفای ۴۶۳ق. (المراسم العلویه، ص ۲۳۰) نیز یادی از این شرط نکرده‌اند. شیخ طوسی برجسته‌ترین و تاریخ سازترین فقیه شیعه ـ متوفای ۴۶۰ق. نیز در کتب روایی ــ فتوایی الاستبصار، ج ۳ کتاب القضایا و الاحکام، تهذیب الاحکام، ج ۶، کتاب القضایا و الاحکام، نامی از اشتراط ذکورت نبرده است. امّا در کتاب خلاف برای اولین بار این مسئله را مطرح و بر آن استدلال کرده است.

وی می گوید:

«مسألة ۶: لا یجوز أن تکون المرأة قاضیة فی شیء من الأحکام، و به قال الشافعی. و قال أبو حنیفة: یجوز أن تکون قاضیة فیما یجوز أن تکون شاهدة فیه، و هو جمیع الأحکام إلا الحدود و القصاص. و قال ابن جریر: یجوز أن تکون قاضیة فی کل ما یجوز أن یکون الرجل قاضیا فیه، لأنها تعد من أهل الاجتهاد. دلیلنا: أن جواز ذلک یحتاج إلی دلیل، لأن القضاء حکم شرعی، فمن یصلح له یحتاج إلی دلیل شرعی. و روی عن النبی ﷺ أنه قال: «لا یفلح قوم ولیتهم امرأة». و قال ﷺ: «أخروهن من حیث أخرهن الله» فمن أجاز لها أن تلی القضاء فقد قدمها و أخر الرجل عنها. و قال: من فاته شیء فی صلاته فلیسبح، فان التسبیح للرجال و التصفیق للنساء، فإن النبی ﷺ منعها من النطق لئلا یسمع کلامها، مخافة الافتتان بها، فبأن تمنع القضاء الذی یشتمل علی الکلام و غیره أولی».

قضاوت زن در هیچ حکمی جایز نیست، شافعی نیز با این نظر موافق است، ابو حنیفه گفته است در اموری که زن می‌تواند شاهد باشد می‌تواند قاضی هم باشد، که عبارت است از همه احکام مگر حدود و قصاص، ابن جریر می‌گوید در هر چیزی که مرد حق قضاوت دارد، زن نیز

حق قضاوت دارد، زیرا زن همانند مرد اهل اجتهاد دانسته می‌شود. دلیل ما ـ برعدم جواز ـ این است که قضاوت حکم شرعی است و نیاز به دلیل دارد، اگر کسی مدعی صلاحیت است باید دلیل بیاورد، علاوه بر این، از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که ملّتی که تدبیر امورشان را زن بر عهده بگیرد رستگار نمی‌شود، و نیز فرمود: آنها را در هر جا که خدا مؤخر قرار داده است شما نیز مؤخر قرار دهید، کسی که می‌گوید زن حق قضاوت دارد، زنان را بر مردان مقدم دانسته است، و نیز فرمود: اگر امری برای شخصی به وجود آمد که نیاز به اعلام داشت، تسبیح بگوید، امّا زنان با صدایشان تسبیح نگویند، بلکه دست به هم زنند. پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را از سخن گفتن منع کرد تا سخن شان شنیده نشود و موجب فتنه نگردند، به طریق اولی باید از قضاوت که مشتمل بر سخن و غیر سخن است، ممنوع باشند.[1]

نگاهی به سبک فقهی کتاب الخلاف نشانگر این واقعیت است که مسئله قضاوت زنان در میان فقهاء شیعه تا زمان شیخ طوسی یا اصولاً مطرح نبوده است ـ آنگونه که در کتب فقهی بر جای مانده نشانی از این مسئله نیست ـ یا اگر بوده اجماعی نبوده، زیرا عادت شیخ طوسی در این کتاب بر آنست که اگر مسئله‌ای مورد اتفاق فقهاء شیعه باشد اولین دلیلی که اقامه می‌کند تمسک به اجماع است. بلکه از عبارت ایشان در مبسوط به دست می‌آید که کاملاً مسئله مورد اختلاف بوده است. وی در بحث از شرایط قاضی می‌گوید:

«القضاء لا ینعقد لأحد إلا بثلاث شرائط: أن یکون من أهل العلم و العدالة و الکمال... و أما کمال الأحکام فأن یکون بالغا عاقلا حرا ذکرا فإن المرأة لا ینعقد لها القضاء بحال، و قال بعضهم یجوز أن تکون المرأة قاضیة و الأول أصح و من أجاز قضاءها قال یجوز فی کل ما یقبل شهادتها فیه، و شهادتها تقبل فی کل شیء إلا فی الحدود و القصاص». **منصب قضاوت برای کسی ثابت نمی‌شود مگر به سه شرط؛ اینکه از اهل علم و عدالت و کمال باشد... امّا کمال احکام به این است که بالغ، عاقل، آزاد و مرد باشد، زیرا قضاوت برای زنان در هیچ حال منعقد نمی‌شود، البته بعضی گفته‌اند زن می‌تواند قاضی باشد امّا نظر اول درست‌تر است، کسانی که جایز می‌داند، گفته‌اند در تمامی اموری که شهادتش پذیرفته است، پذیرفته می‌شود،**

۱. خلاف ج ٦، ص ۲۱۳.

و شهادتش در همه چیز، جز حدود و قصاص پذیرفته می‌شود.[1]

به احتمال زیاد مقصود از «من اجاز قضاءها» ابو حنیفه است نه فقهاء شیعه، زیرا اولاً این نظریه در خلاف به ابو حنیفه نسبت داده شده است، ثانیاً سبک فقهی مبسوط چنین است که آراء مخالفین را بدون ذکر استنادات ذکر می‌کند و خود در مقدمه مبسوط می‌گوید: «و لا أذکر أسماء المخالفین فی المسألة لئلا یطول به الکتاب و قد ذکرت ذلک فی مسائل الخلاف مستوفا».[2]

بعد از شیخ طوسی نیز سه فقیه برجسته که از شاگردان و اتباع شیخ طوسی به حساب می‌آیند قرار دارد: اولی قاضی ابن براج طرابلسی ـ متوفای ۴۸۱ق. که خود به مدّت سی سال منصب قضاوت داشته است. وی عین عبارت شیخ طوسی را تکرار می‌کند و گوید: «و اما کمال الأحکام، بان یکون بالغا، حرا، ذکرا، لأن المرأة لا تنعقد لها القضاء علی حال»[3] دومی ابن حمزه طوسی ـ متوفای ۵۷۰ق ـ ذکری از این مسئله به میان نیاورده است. (الوسیله ۲۰۹) و همین طور ابن زهره ـ متوفای ۵۸۵ق ـ (غنیهٔ النزوع، ص ۴۳۶) و ابن ادریس (السرائر ج ۲، ۲۱و ۱۵۲). در انتهای سلسله فقیهانی که به «قدماء» معروف‌اند محقق حلی صاحب کتاب وزین شرایع الاسلام قرار دارد که دست کم در دو کتاب شرایع و مختصر بدون اینکه استدلالی مطرح کرده باشد قضاوت زنان را نا مشروع می‌داند.[4]

تتبع در وضعیت بحث حق قضاوت زنان در کتب فقهی بر جای مانده تا زمان محقق حلی ما را با پرسش‌های اساسی مواجه می‌سازد؛ پرسش‌های نظیر اینکه به چه دلیل تا زمان شیخ طوسی این مسئله در میان کتب فقهی بر جای مانده از فقهاء مطرح نشده؟ به چه دلیل شیخ طوسی به یک باره متوجه این مسئله گردید و حکم به عدم جواز قضاوت زنان نمود؟

---

۱. مبسوط ج ۸، ص ۱۰۱.
۲. المبسوط، ج ۱، ص ۳.
۳. المهذب ج ۲، ص ۵۹۹.
٤. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ٤، ص ٦٩ و: المختصر النافی فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۲۷۹.

آیا شیخ طوسی این فرع را همانند بقیه فروع از اهل سنّت گرفته و تلاش نموده است بر اساس مبانی فقهی شیعه بر آن استدلال کند؟ آیا استدلال شیخ طوسی آنگونه که ادعای می‌کند، واقعا بر مبنای اصول فقهی شیعه استوار است یا خیر؟

سخن شیخ طوسی در ابتداء کتاب مبسوط تقریباً به تمامی این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد: وی در صریحاً دلیل تألیف کتابش را اینگونه بیان می‌کند:

از بسیار پیش تاکنون علاقه وافر داشتم کتابی مشتمل بر فروع بنویسم و قلبم مشتاق این کار بود، امّا پیش آمدها از این کار مانع و مشغله‌ها از این کار بازم می‌داشت، علاوه بر این، آن چیزی که عزمم را سست می‌کرد کم میلی این طائفه (شیعه) در این فروع بود و به آنها اعتنایی نمی‌کردند، زیرا آنها فقط اخبار و روایات را با عین الفاظشان القاء می‌کردند، تا آنجا که اگر مسئله‌ای لفظش تغییر می‌کرد و از معنای آن با الفاظ متفاوت تعبیر می‌گردید، از آن تعجب می‌کردند و از فهم آن عاجز می‌شدند و من نیز از مدّتها پیش کتاب نهایه را نگاشته بودم و در آن تمامی روایاتی را که فقهاء ما در مصنفات و اصولشان از مسائل بیان کرده بودند و در کتابهای شان منتشر کرده بودند، بیان کرده بودم. این کتاب را به صورت کتاب فقهی منظم کردم و مسائل مشابه را در کنار هم آوردم و به همان علّتی که بیان کردم کتب را به آن صورت دسته‌بندی کردم؛ در آن نه به تفریع مسائل پرداختم و نه به باب‌بندی و ترتیب مسائل و توضیحات و جمع بین نظائر. بلکه تنها تمام یا اکثر آنها را با همان الفاظ منقوله آوردم تا از آن وحشت نکنند، و در انتهای کتاب مختصر جمل العقود فی العبادات را نوشتم که در آن شیوه ایجاز و اختصار در عقود ابواب عبادات را در پیش گرفتم و در آن وعده دادم کتاب ویژه در فروع بر کتاب نهایه بیفزایم که در کنار نهایه تمامی آنچه را مورد نیاز است به صورت کامل و کافی دربر گیرد. سپس دیدم که این کار ناقص است و فهمش بر خواننده دشوار، زیرا فروع را هنگامی می‌توان فهمید که اصل در کنارش باشد، به این دلیل از آن نظر بر گشتم و و تصمیم به نگاشتن کتابی گرفتم که مشتمل بر تمامی کتب فقهیی باشد که فقهاء بسطش داده‌اند و تعداد آنها به حدود سی کتاب (هشتاد کتاب ـ نسخه بدل) می‌رسد، و هر کتاب را در حد امکان با نهایت تلخیص در الفاظ نگارم و در آن تنها به ذکر احکام فقهی اکتفا و از پرداختن به ادعیه و آداب پرهیز نمایم؛ ابوابی را در آن باز، مسائل را دسته‌بندی و احکام

مشابه را کنارهم ذکر کنم و تمام مسائل را به تمام و کمال ذکر کنم و اکثر فروعی را که مخالفین ما گفته‌اند مورد بحث قرار دهم. و آنچه را در رابطه با آن فرع به نظر من مذهب ما اقتضا دارد و اصول ما ایجاب می‌کند بعد از بیان جمیع مسائل بگویم. اگر مسئله یا فرع روشن باشد تنها به ذکر فتوا اکتفا کنم و اگر مسئله یا فرع نا آشنا یا دشوار باشد به علّت آن و دلیلش اشاره کنم تا خواننده آن کتاب نه مقلد باشد و نه [بیش از حد] نیاز مند بحث. اگر در مسئله یا فرع علماء نظریات مختلف داشته باشند نقل و ادلّه اقوال را تبیین و نظر صحیح و قوی‌تر را بیان و دلیلش را یاد آور شوم امّا نه از راه قیاس. اگر چیزی را به چیزی تشبیه کنم صرفاً از جهت مثال باشد نه اینکه یکی را بر دیگری حمل کنم یا به طریق حکایت از مخالفین باشد بدون اینکه آن را صحیح بشمارم، امّا اسماء مخالفین را در مسئله ذکر نخواهم کرد تا کتاب بیش از حد مفصل نشود؛ کاری که در کتاب مسائل الخلاف به صورت مستوفی انجام داده ام. و اگر در مسئله هیچ یک از نظریات بر دیگری ترجیحی نداشت و همه همطراز بودند در آن توقف کنم و [مکلف] در عمل مخیر باشد. این کتاب اگر به یاری خداوند متعال تمام گردد، کتابی خواهد بود که نه در میان کتب فقهاء ما و نه در میان کتب مخالفین ما نظیر نخواهد داشت. زیرا تاکنون ندیده‌ام کسی از فقهاء[اهل سنت] کتاب یگانه‌ای بنویسد که مشتمل بر تمام اصول و فروع مذهب باشد، بلکه کتاب‌های ایشان هر چند زیاد است، امّا یک کتاب مشتمل بر هردو نیست. امّا در میان فقهاء ما در این موضوع چیز قابل ذکری ندارند، بلکه کتاب‌های ایشان بسیار مختصر است و کامل‌ترین کتابی که به این سبک و سیاق نوشته‌ام کتاب نهایه ما است.[1]

از سخن شیخ به خوبی روشن می‌شود که مسئله‌ای تحت عنوان اشتراط ذکوریت اصولاً در فقه شیعه مطرح نبوده و این فرع را شیخ از کتب اهل سنّت گرفته و تلاش نموده است بر اساس موازین فقه شیعه مدلل نماید. شواهدی این ادعا را تأیید می‌کند:

الف) شیخ در سخنی که در بالا ذکرش رفت، روشن ساخت که در این کتاب تنها نسبت به آن دسته از فروع استدلال می‌آورد که یا در کتب فقهاء ما وجود نداشته و برای

۱. المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۱، ص ۲و ۳.



شان نا آشنا است یا دشوار باشد. عدم طرح این فرع در میان کتب پیش از شیخ خود شاهدی است بر اینکه این فرع برای فقهاء نا آشنا بوده است. به همین دلیل ایشان اقدام به ذکر استدلال برای این فرع نموده است.

ب) در کتب دیگر شیخ مثل نهایه که به تعبیر خود ایشان کامل‌ترین کتاب در سبک فقهاء قبل از خودشان می‌باشد، ذکر و یادی از این مسئله نیست. وی در کتاب القضایا و الاحکام نهایه می‌گوید:

«قد بیّنّا فی کتاب الجهاد من له تولّی القضاء و الأحکام بین النّاس و من لیس له ذلک. و ینبغی أن لا یتعرّض للقضاء أحد حتّی یثق من نفسه بالقیام به. و لیس یثق أحد بذلک من نفسه حتی یکون عاقلا کاملا، عالما بالکتاب و ناسخه و منسوخه، و عامّه و خاصّه، و ندبه و إیجابه، و محکمه و متشابهه، عارفا بالسّنّة و ناسخها و منسوخها، عالما باللغة، مضطلعا بمعانی کلام العرب، بصیرا بوجوه الإعراب، ورعا من محارم اللّه تعالی، زاهدا فی الدّنیا، متوفّرا علی الأعمال الصّالحات، مجتنبا للکبائر و السّیّئات، شدید الحذر من الهوی، حریصا علی التّقوی. فإذا کان بالصّفات التی ذکرناها، جاز له أن یتولّی القضاء، و الفصل بین النّاس».[1]

و هیچ ذکری از اشتراط ذکورت به میان نمی‌آورد. و در کتاب جهاد که اصل بحث را به آنجا احاله داده است نیز به این شرط هیچ اشاره‌ای نمی‌کند.[2]

ج) شیخ طوسی در دو کتاب مفصل روایی ـ فتوایی خودش (تهذیب الاحکام و الاستبصار فیما اختلف من الاخبار) نیز یادی از این شرط نکرده است.

د) از آنجا که کتب فقهی قبل از شیخ در واقع متن روایت خالی از هر گونه تحلیل بودند و هیچ روایتی که صریحاً به این مسئله پرداخته باشد به دست ما نرسیده است، ـ و به احتمال بسیار زیاد وجود ندارد ـ، طبیعی است که این مسئله در میان فقهاء قبل از ایشان

۱. النهایة فی مجرد الفقه و الفتوا، ص ۳۳۷.
۲. همان، ص ۳۰۰ الی ۳۰۲.

مطرح نباشد. تنها یک روایت در مجامع روایی ما در باب قضاوت زن وجود دارد که در هیچ کتاب بر جای مانده تا زمان شیخ طوسی به آن روایت برای نفی قضاوت زن استدلال نشده است و حتی خود شیخ طوسی به عنوان مبدع این بحث نیز از آن روایت استفاده نکرده است. شیخ حر عاملی در کتاب وسایل الشیعه که سعی بر جمع آوری احادیث دارد نیز در باب دوم از ابواب قضاء که به «باب انّ المرأة لا تولی القضاء» اختصاص یافته است فقط همین روایت را نقل می‌کند. روایت در وصایای پیامبر صلی الله علیه و آله به امیر المؤمنین علیه السلام وارد شده است که در یک فقره از آن آمده است: «يَا عَلِيُّ لَيْسَ عَلَى الْمَرْأَةِ جُمُعَةٌ إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَا تَوَلِّي الْقَضَاءَ»[1] اصل حدیث را مرحوم صدوق در من لا یحضره الفقیه و خصال نقل کرده است و سند آن نیز ضعیف است. ما بعداً در باره این حدیث بیشتر سخن خواهیم گفت.

با توجه به قراینی فوق، به نظر می‌رسد تا زمان شیخ طوسی در میان فقهاء شیعه اصولاً فرعی به عنوان جواز و عدم جواز قضاوت زن مطرح نبوده است و برای اولین بار شیخ طوسی با این فرع در خلال نگارش کتاب خلاف که به فقه تطبیقی اختصاص یافته است، بر خورد نموده و آن را وارد فقه شیعه کرده است. فقیه مذکور با توجه به تبحر و نگاه وسیعی که داشته، تلاش نموده با توجه به مبانی فقه شیعه به این فرع پاسخ بگوید. این مبانی در واقع همان پرسش‌های اساسی است که در عبارتی که از آیت الله فیاض گزارش کردیم انعکاس یافته است. اکنون لازم است این مبانی را به صورت خلاصه و تا آنجا که فرصت این نوشته مختصر ایجاب می‌کند توضیح دهیم تا روشن گردد که چرا آیت الله فیاض بعد از اینکه در کتاب منهاج الصالحین به عدم جواز قضاوت زنان فتوا داده است از رأی خود عدول و در کتاب متأخر ترش فتوای جواز را اقوی دانسته است.

مبانی فقهی تبدل فتوای آیت الله فیاض

از مجموعه مطالبی که آیت الله فیاض به آنها به عنوان مبانی تبدل رأی خود از منهاج

۱. وسایل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶.

الصالحین به کتاب جایگاه زن اشاره کرده است می‌توان یک تقسیم دو وجهی به شرح زیر را استنتاج نمود:

قضاوت یا شرعی است یا عرفی. قضاوت شرعی یک «منصب» الهی و از شئون «انحصاری» حاکمیت کبری است. حاکمیت کبری در زمان پیامبر ﷺ به ایشان و بعد از وی به أئمه علیهم‌السلام و سپس به فقهاء جامع الشرایط تعلق دارد. نتیجه منطقی این پیوستار شرعی این است که قضاوت شخص فاقد حاکمیت کبری شرعی نیست.

قضاوت عرفی «منصب» الهی نیست، همانگونه که «شرعی» نیست. امّا شرعی بودن لزوماً به معنای غیر مشروع بودن نیست، بلکه قضاء می‌تواند غیر شرعی امّا در عین حال مشروع باشد.

این تقسیم دو وجهی نیاز مند توضیح است، زیرا نسبت به نوع اول از قضاء (قضاء شرعی) ادّعای بسیار متجددانه‌ای که ایشان مطرح کرده‌اند عدم انحصار حق حاکمیت کبری به مردان است. معنا و مفهوم این ادعا این است که زن می‌تواند مرجع تقلید، نائب عام امام زمان عج، و رئیس حکومت اسلامی (ولی فقیه) باشد. طبیعی است که کسی که شایستگی شرعی این مناصب را دارد، شئون آن و از آن میان قضاوت، را به طریق اولی می‌تواند داشته باشد. از آنجا که در زمان پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام زنی که به این مقام رسیده باشد وجود ندارد، نقطه عطف این تعمیم از آغاز عصر غیبت کبری باید شروع شود. به عبارت دیگر، تعمیم تنها نسبت به فقهاء معنا دارد. با اینکه جایگاه اصلی طرح این بحث فقه سیاسی و به صورت خاص، بحث ولایت فقیه است، امّا به دلیل اشتراکات در ادّله، در مباحث آینده تا حد زیادی روشن خواهد شد که آیا چنین تعمیمی مبنای صحیح دارد یا خیر.

نسبت به نوع دوم (قضاء عرفی) ایشان به درستی توضیح نداده‌اند که دقیقاً بین این دو نوع قضاوت چه فرقی است، و به چه دلیل در عین اینکه «شرعی» نیست، «مشروع» است. ما تلاش خواهیم کرد دلایل فقهی محتمل این دیدگاه را در حد بضاعت مزجات خود توضیح دهیم. امّا قبل از ورود به آن بحث توضیح یک نکته ضروری به نظر می‌رسد:

تصور حقیر این است که فتوای آیت الله فیاض در خصوص قضاء شرعی (نوع اول) مبتنی بر یک تحقیق رو بنایی است که بعد از پذیرش گزاره‌های زیر می‌توان وارد آن شد: قضاء ولایت الهی و از شئون غیر قابل انفکاک ولایت کبری است ـ به عبارت دیگر، ملازمه شرعیه است بین ولایت کبری و ولایت بر قضاء ـ، این ولایت تنها زمانی مشروع است که از سوی خداوند متعال امضاء شود. این امضاء تا زمان ائمه علیهم‌السلام روشن است، بعد از ایشان مورد بحث است که آیا در خصوص مردان امضاء شده است یا شامل زنان هم می‌شود. به عبارت دیگر، آیا ائمه علیهم‌السلام مطابق دستور خداوند متعال این امانت را بعد از خودشان تنها در اختیار مردان قرار داده است یا زنان هم مشمول این اعطاءمی شوند. آیت الله فیاض، همانند نوع فقهاء، بحث شان را از اینجا شروع کرده‌اند و در این بحث بر این عقیده گراییده‌اند که دلیلی بر اختصاص نداریم یا ادّله اختصاص تام نیستند و لذا شامل زنان هم می‌شود. امّا به نظر می‌رسد پرسش درست این باشد که به چه دلیل قضاء یک منصب «انحصاری» برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام است و اگر کسی بخواهد متصدی این منصب گردد لزوماً باید از این مجری عبور کند؟ این پرسش را می‌توان این گونه نیز مطرح کرد؟ به چه دلیل میان ولایت و زعامت کبری که همان حاکمیت به معنی اولویت نسبت به جان، مال و ناموس مسلمین است، و ولایت بر قضاء ملازمه وجود دارد؟ آیا دلیل و برهانی از این ملازمه پشتبانی می‌کند یا خیر؟

قبل از اینکه به این پرسش بنیادین بپردازیم لازم است به ادّله احتمالی تبدّل رأی آیت الله فیاض پرداخته مبانی فتوای ایشان مبنی بر جواز قضاوت زنان را بر اساس موازین فقه سنّتی را مورد بر رسی قرار دهیم:

ادّله نافی حق قضاوت زنان

دلایل عدم مشروعیت قضاوت زنان را در پنج محور عمده می‌توان تلخیص نمود

۱. آیات قرآن

برای عدم جواز قضاوت برای زنان به دلایل قرآنی تمسک شده است که سعی می‌شود

به اختصار مورد بحث قرار گیرد:

دلیل اول آیه ۳۴ سوره نساء: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾. نحوه استدلال به اینصورت است که خداوند به جعل تشریعی، مردان را تدبیر کننده امور زنان قرار داده است، اگر زن قاضی بشود لازمه‌اش آنست که زن تدبیر کننده امور مردان قرار گیرد و این خلاف تشریع خداوند در رابطه میان زن و مرد است. شاهد مطلب دنباله آیه است که خداوند زنان صالح را زنانی می‌داند که مطیع باشند و در صورت نافرمانی به مردان این اختیار داده شده است که به تربیت ایشان بپردازد.[1]

بر استدلال به این آیه دو اشکال عمده وارد شده:

اشکال اول: تمامیت استدلال به آیه متوقف است بر اینکه قوّام بودن مرد بر زن مطلق باشد، یعنی جنس مرد بر جنس زن، در جمیع شئون ولایت داشته باشد و دائره این ولایت هم عام باشد، شامل امور خانوادگی و اجتماعی هردو بشود. علامه طباطبائی این برداشت را می‌پذیرد و معتقد است که تعلیل در آیه مفید این معناست که علّت قوامیت همین دو نکته‌ای است که در آیه ذکر شده؛ برتری تکوینی مرد بر زن و انفاق.[2] از این دو نکته، ویژگی اول اختصاص به نظام خانوادگی ندارد، هر چند انفاق اختصاص به نظام خانوادگی دارد.

این برداشت از سوی برخ دیگر از فقهاء مورد تردید قرار گرفته است، زیرا اولاً جهت برتری تکوینی زن بر مرد در آیه روشن نشده تا ما در پرتو آن بتوانیم علّت را تعمیم بدهیم. در روایات هم بر تری‌های تکوینی مردان بر زنان تبیین نشده، آنچه در روایات آمده بیشتر برتری‌های تشریعی است. مثل برتری در میراث که در من لا یحضره الفقیه به آن اشاره شده[3] یا اختیار طلاق که در تهذیب مورد اشاره قرار گرفته[4] و برخ تعابیر دیگر که در علل

۱. فقه القرآن راوندی، ج ۲، ص ۱۹۲ و ۱۹۳.
۲. المیزان، ج ٤، ص ۳۳۳.
۳. من لا یحضره الفقیه ج ٤، ص ۳۵۰، ح ۵۷۵۵.
٤. تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۳، ح ٤.

الشرایع یا امالی شیخ طوسی آمده است.[1] اینکه برخی از فقهاء برتری را در عقل و قدرت بدنی دانسته‌اند[2]، شاهدی در آیات و روایات ندارد، بله، قدرت جسمی مرد محرز است امّا بدون شک علّت قوامیت قدرت جسمی تنها نیست. امّا برتری عقلی مردان بر زنان چیزی است که ثابت نشده است.

ثانیاً: ظاهر مضمون آیه این است که قوام بودن زن بر مرد با اجتماع دو علّت (برتری تکوینی و انفاق) محقق می‌شود که در اینصورت اختصاص پیدا می‌کند به امور خانوادگی، زیرا انفاق فقط در محیط خانواده صورت می‌گیرد. به همین دلیل اموری که در آیه به مردان سفارش شده است، همگی خطاب به زوج است نه جنس مردان. آیت الله فیاض نیز همین برداشت را تأیید کرده می‌فرماید «ان قوامة الرجل علی المرأة تقتصر فی الحیاة الاسریة، و امّا فی الحیاة العامة فلا فرق بین الرجل و المرأة فی جمیع ادوار الحیاة العامة و شئونها فی الحیاة السیاسیه و الاقتصادیه و التعلیمیه و غیرها»[3] علاوه بر این که اصولاً اطلاق آیه خلاف ضرورت است، زیرا لازمه آن این است که زن حتی نتواند رئیس یک بخش در یک اداره شود، زیرا این مقدار هم نوعی ولایت و سلطنت است.[4] مضافاً بر اینکه اگر اطلاق آیه مورد نظر باشد باید ملتزم به اطاعت همه زنان از همه مردان به نحو انحلالی باشیم، یعنی هر مردی اگر به هر زنی امری کرد باید زن اطاعت کند، و این لازمه‌ای است که هیچ فقیهی به آن ملتزم نمی‌شود.

علاوه بر اینکه عموم را گرفتن و موارد خلاف را استثنا کردن به اصطلاح، تخصیص اکثر [بیشتر موارد را از دایرهٔ حکم خارج کردن] لازم می‌آید، چرا که هیچ مردی را بر سایر زنان مگر در موارد حکومت و یا قضاوت قیمومیتی نیست، مگر اینکه در جواب گفته

---

۱. علل الشرایع، ج ۲، ص ۵۱۲؛ امالی (للشیخ الطوسی)، ص ۷۱۹.
۲. نظام القضاء و الشهادات فی الشریعهٔ الاسلامیه الغراء، ج ۱، ص ۵۲.
۳. فیاض، محمد اسحاق، المسائل المستحدثه، ص ۲٤٥.
٤. فقه القضاء، للاردبیلی، ج ۱، ص ۹۱.

شود آیهٔ شریفه از همان ابتدا بـه مناسـبت انصـراف و مناسـبت حکـم و موضـوع، خصـوص موارد قیمومیت مرد در مسائلی نظیر ولایت را شـامل مـی‌گـردد و در نتیجـه آیـه را اینگونـه معنی کنیم: در مواردی که برای جریان امور جامعه نیاز به قیمومیت هسـت مـردان بـر زنـان قیمومیت دارند که البته این احتمال، خالی از تأمل نیست.[1]

آیت الله گلپایگانی این اشـکال را غیـر وارد دانسـته معتقـد اسـت کـه بـا قیـاس اولویـت می‌تـوان فهمیـد کـه اگـر زن در یـک اجتمـاع کوچـک صـلاحیت تـدبیر امـور خـودش و خانواده‌اش را ندارد، به طریق اولی در اجتماع این صلاحیت را ندارد.[2]

در پاسخ باید گفت: التزام به این سخن هیچ مانعی نـدارد، زیـرا محـیط خانـه و خـانواده چون نیاز به قیم دارد مسئولیت آن به عهدهٔ مرد است و در واقع مرد، عقل خانواده اسـت امّـا در خارج از منزل در صورتی که زن واجد شرایط باشد بتواند بر عده ای سـلطه و حاکمیـت داشته باشد. علاوه بر اینکه این آیه قطعا رهبری و قیمومیت زن بر سایر زنـان را نفـی نکـرده پس چگونه نمی‌تواند زن، قاضی سایر زنان باشد؟[3]

آیت الله محمدهادی معرفت تلاش نموده است بـا اسـتفاده از یافتـه‌هـای پزشـکی ثابـت نماید که در ساختمان وجودی مردان قابلیت‌های وجود دارد که در ساختمان وجودی زنـان نیست، از این رو فضیلت تکوینی که خداوند متعال در آیه بدان اشاره کرده است مربوط بـه ساختمان جسمی مردان است که موجب می‌شود مردان از قدرت عقلـی، روحـی و جسـمی بیشتر بر خوردار باشد.[4]

نکات مورد اشاره ایشان بر فرض ثبوت تنها می‌تواند ثابـت کننـده یـک ویژگـی نـوعی باشد و نمی‌تواند ثابت کند در مواردی که زنان به مراتب از مردان قدرت مـدیریت و تـدبیر

---

۱. مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۷.
۲. کتاب القضاء، ج ۱، ص ٤٤.
۳. مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۱۷.
٤. تعلیق و تحقیق عن امهات مسائل القضاء، ص ۳۰۸.

دارند چنین صلاحیتی برایشان مشروع نیست. علاوه بر اینکه معلوم نیست برتری مورد نظر خداوند همین اموری باشد که در سخن ایشان مورد اشاره قرار گرفته است، زیرا ابتنای حکم بر این ویژگیها از حد احتمال فراتر نمی‌رود.

آیت الله العظمی فیاض در این زمینه می‌گوید: «این ادعا خلاف آن چیزی است که ما به صورت حسّی مشاهده می‌کنیم، زیرا مشاهده می‌شود که عقل زن هیچ کمبودی از عقل مرد در تمامی زمینهای علمی که زنها در آن حضور دارند، ندارد»[1]

دلیل دوم، آیه ۲۲۸ سوره بقره: ﴿**وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزيزٌ حَكيمٌ**﴾. خداوند متعال در این آیه حقوق زن و مرد را در خانواده به صورت متقابل تعریف کرده، امّا در عین حال به این نکته توجه داده شده است که مردان بر زنان برتری دارند. این برتری، بر خلاف آیه پیشین مستند به امر تکوینی و فیزیولوژیکی نشده، بلکه مسئله تشریعی محض است. قضاوت زن مستلزم ولایت او و در نتیجه مخالف تشریع الهی است.

از این استدلال جواب داده شده که اولاً این آیه اختصاص به حقوق زوجین دارد و شامل مناصب اجتماعی نمی‌شود، ثانیاً جمله «و للرجال علیهن درجه» نکره است و بیش از موجبه جزئیه را افاده نمی‌کند، به عبارت دیگر، همین که مثلاً در روابط خانوادگی طلاق به دست مردان باشد، برتری اجمالی مردان محقق می‌شود و از این جمله نمی‌توان موجبه کلیه را اثبات کرد.

دلیل سوم؛ آیه ۱۸ سوره زخرف: ﴿**أَ وَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصامِ غَيْرُ مُبينٍ**﴾. خداوند متعال خطاب به مشرکینی که می‌گفتند ملائکه دختران خدا هستند، می‌فرماید: آیا چیزی را به خدا نسبت می‌دهید که اگر به یکی از شما نسبت داده شود از شرم رنگ چهره تان تغییر می‌کند، همان دخترانی که در زینت بزرگ می‌شوند و به هنگام مخاصمه بیان غیر

۱. المسائل المستحدثه، ص ۲٤٦.



روشن دارند. از آنجا که منصب قضاء از مناصبی است که بیشترین نقش را در آن استدلال و داشتن بیان واضح دارد، کسی که فاقد بیان واضح و روشن است نمی‌تواند متصدی منصب قضاء گردد.

این دلیل مورد نقد قرار گرفته که آیه در مقام نقد وضعیت جامعه عرب جاهلی است و تلّقی آنها از زنها را بیان می‌کند و اصولاً در مقام بیان تشریع الهی نیست، علاوه بر اینکه معنای «فی الخصام غیر مبین» واضح نیست، زیرا محتمل است مقصود این باشد که در جنگ و نزاع توانایی ندارند.

دلیل چهارم؛ آیه ۳۳ سوره احزاب: ﴿**وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَ لاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...**﴾ براساس این آیه زن‌ها وظیفه دارند در خانه بنشینند و همانند زنان عرب جاهلی در انظار عمومی ظاهر نشوند. قضاوت زن از اموری است که مستلزم معاشرت آنها با مردان و تبرج می‌باشد.

استدلال به این آیه هم ضعیف است، زیرا اولاً مخاطب آن زنان پیامبرﷺ می‌باشد، ثانیاً تبرج جاهلی با برهنگی و بی‌بند و باری همراه بود و زنان اگر هم قاضی باشند باید شئون اسلامی را رعایت کنند، ثالثاً اگر به اطلاق این آیه تمسک کنیم باید زنان حتّی برای امور مباح هم در خیابان‌ها ظاهر نشوند، در حالیکه سیره قطعیه مسلمین خلاف این را نشان می‌دهد.

۲. روایات

روایت اول: حدیثی که در منابع اهل سنّت ذکر شده «لا یفلح قوم ولیتهم امرأة». این حدیث در منابع حدیثی ما موجود نیست و به لحاظ سندی ضعیف است، ولی آیت الله منتظری معتقد است که شهرت حدیث جابر ضعف سند است[1] امّا این سخن تنها بر مبنای کسانی که شهرت روایی را جابر ضعف سند می‌داند قابل قبول است، و این مبنا چیزی است که فقهاء زیادی با آن مخالفت کرده‌اند، آن دسته از فقهاء که موافق جبر ضعف سند با

۱. مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۱.

شهرت هستند، شهرت عملی را جابر ضعف سند می‌دانند و شهرت عملی این روایت ثابت نیست، زیرا از زمان شیخ طوسی تاکنون کسی یافت نشد که با تمسک به «خصوص این حدیث» فتوا به عدم جواز قضاء بر زنان داده باشد، مضافاً بر اینکه اصولاً عمل مشهور نیز جابر ضعف سند نیست.[1] علاوه بر اینکه متبادر از کلمه «تولی»، همانگونه که بسیاری از بزرگان تصریح کرده‌اند،[2] ریاست عامه است نه قضاء. بر این همه باید افزود که تعبیر «لایفلح» در نهایت مفید یک حکم ارشادی است و از آن جعل عدم مشروعیت استفاده نمی‌شود.

آیت الله فیاض از این حدیث جواب داده است که «حدیث به لحاظ سندی اعتباری ندارد، بلکه اصولاً مضمونش غیر قابل تصدیق است، زیرا معنایش این است که زن از آن جهت که زن است توانایی اداره امور کشور را ندارد و تصدی او بر اداره امور کشور منجر به سقوط تمام جوانب حیاتی کشور می‌شود؛ و چنین امری نمی‌تواند اتفاق افتد مگر به این دلیل که زن ناقص العقل است و قاصر الفکر است. پاسخ ما گذشت که این مسئله خلاف آن چیزی است که ما در تمامی موسسات علمی و زمینه‌های اجتماعی که زنها در آن حضور دارند بالوجدان مشاهده می‌کنیم»[3]

ایشان بقیه احادیثی را که برای نفی حق قضاوت زن به آنها تمسک شده نیز از همین قبیل دانسته بر آن می‌افزاید که این احادیث به شکلا ظاهری‌اش مخالف قرآن است و ارزشی ندارد.[4]

روایت دوم: «سمعت أبا جعفر محمّد بن علیّ الباقر علیه السلام یقول: لیس علی النساء أذان و لا إقامة و لا جمعة و لا جماعة و لا عیادة المرضی... و لا تولّی المرأة القضاء و لا تلی الإمارة و لا تستشار...» این روایت به لحاظ سندی ضعیف است، زیرا در سند روایت حسن بن علی

۱. تفاصیل این مطالب در نوشته حاضر گنجایش ندارد.
۲. جامع المدارک، ج ٦، ص ٧.
۳. المسائل المستحدثه، ص ١٤٦.
٤. همان.

العسکری و جعفر بن محمد بن عماره و پدرش، هرسه از مجاهیل هستند و در کتب رجال توثیقی ندارند. سند فقیه هم مشتمل بر حماد بن عمرو است که در کتب رجالی نامی از آن برده نشده. علاوه بر اینکه به لحاظ نقل هم تعبیری که در خصال مرحوم صدوق آمده به صورت «ولا تولّی المرأة القضاء» است که ظاهرش جمله استینافیه است. اگر این تعبیر درست باشد عطف به «لیس علی النساء» نمی‌شود و گویا مبیّن حکم وضعی مغایر با احکام ترخیصی ماقبلش خواهد بود، امّا در نقل فقیه از همین نویسند ـ مرحوم صدوق ـ به صورت «ولا تولی القضاء» آمده که در اینصورت جمله عطف به عبارات قبل بوده مفاد آن بیش از نفی حکم نخواهد بود. در نتیجه روایت اولاً جعل حکم نمی‌کند، ثانیاً اگر جعل هم بکند در حد احکام قبل از این جمله خواهد بود که حکم ترخیصی است. شاهد مطلب هم این است که در روایت امام جماعت شدن هم از زنها نفی شده در حالیکه فقهاء فتوا می‌دهند به جواز امامت زن برای زن. بنابراین روایت، بر فرض صحت سند، بیش از کراهت تکلیفی را افاده نمی‌کند. مرحوم آیت اللّه خوئی هم از این روایت تنها در حد مؤید استفاده کرده است.[1]

روایت سوم: صحیحه ابی خدیجه«إیّاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی أهل الجور، و لکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فإنّی قد جعلته قاضیاً، فتحاکموا إلیه»

این روایت شاید مهمترین روایتی باشد که به آن تمسک شده و مرحوم آقای خوئی بر اساس همین روایت حکم به عدم جواز قضاوت زن نموده است، به این روایت به دو صورت می‌توان استدلال کرد، گونه اول که تمسک به ظاهر لفظ «انظروا الی رجل منکم» است که در آن کلمه رجل به کار رفته است. از تقریرات محقق عراقی بدست می‌آید که ایشان دلالت این حدیث بر اشتراط ذکورت را بدیهی می‌داند[2] آیت الله خوئی هم دلیل عمده برای اشتراط ذکورت را همین روایت می‌داند و لذا می‌گوید: «و تشهد علی ذلک

۱. مبانی تکلمة المنهاج (موسوعه ج ٤١)، ص ١٣.
۲. کتاب القضاء، تقیرارت المحقق العراقی للنجم آبادی، ص ٤٠.

صحیحة الجمال المتقدّمة»[1] امّا این مقدار از بیان ظاهراً تمسک به مفهوم لقب است و علاوه بر اینکه لقب مفهوم ندارد، این مشکل هم وجود دارد که استفاده از کلمه رجل به دلیل غلبه است و مفید خصوصیت نیست.

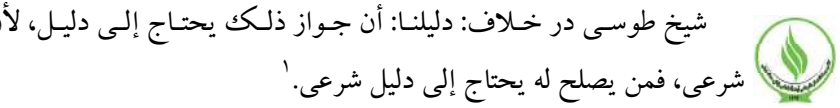
گونه دوم از استدلال به این روایت، تمسک به روایت به عنوان دلیل جعل است که در بحث بعدی، یعنی اصل اوّلی به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۳. اصل اولی

فقهاء بسیاری از زمان شیخ طوسی تاکنون برای نفی حق قضاوت زنان به اصل عدم ولایت تمسک کرده‌اند، زیرا به عقیده این دسته از فقهاء اصل اولی عدم حق ولایت است، یعنی هیچ شخصی بر شخص دیگر ولایت ندارد و در نتیجه احکام آن شخص بر له یا علیهش نافذ نیست. از این اصل اولی تنها کسانی که دلیل بر نفوذ قضاوتشان داریم خارج می‌شود، نسبت به موارد مشکوک به اصل عدم ولایت تمسک می‌کنیم. نسبت به مردان دلیل داریم، امّا نسبت به زنان از آنجا که دلیل نداریم مشمول اصل اولی باقی می‌مانند. این دسته از فقهاء دو پیش فرض دارند: ۱. تنها خداوند می‌تواند ناقض حق ولایت انسان بر انسان دیگر باشد، زیرا او ولایت مطلقه بر مخلوقاتش دارد و ایشان این حق را به پیامبر صلی الله علیه و آله و از طریق پیامبر به ائمه معصوم علیهم السلام داده است. بنابراین، باید دید آیا بعد از امام معصوم نسبت به زنان جعلی صورت گرفته است یاخیر؟ ۲. أئمه معصوم علیهم السلام برای زمان غیبت کسانی را به عنوان نایب خودشان معرفی کرده‌اند که علاوه بر شئون دیگر امام علیه السلام شأن قضاوت را هم دارند.

طبیعی است که با خدشه در هریک از این دو پیش فرض استدلال فقهاء مخدوش خواهد شد. ما در این نوشته ابتدا با حفظ پیش فرض اول به برسی پیش فرض دوم می‌پردازیم و ادّله نصب قاضی را در روایات أئمه علیهم السلام مورد بر رسی قرار می‌دهیم تا از این مجرا به مبنای آیت

۱. مبانی تکملة المنهاج، ج ٤١، ص ١٣.



الله فیاض در رابطه حق قضاوت زن دست یابیم. در قسمت بعدی ـ ادلّه مثبتین حق قضاوت برای زنان ـ به بر رسی پیش فرض نخست خواهیم پرداخت. اما پیش از طرح ادلّه خوب است چند عبارت از عبارات فقهائی را که به این دلیل تمسک کرده‌اند گزارش کنیم:

شیخ طوسی در خلاف: دلیلنا: أن جواز ذلک یحتاج إلی دلیل، لأن القضاء حکم شرعی، فمن یصلح له یحتاج إلی دلیل شرعی.[1]

صاحب جواهر: و فی زمن الغیبة المدار علی ما وصل إلینا عنهم علیهم السلام من عبارة النصب و مع فرض الشک فلا ریب فی أن الأصل العدم.[2]

صاحب ریاض: مضافاً إلی الأصل بناءً علی اختصاص منصب القضاء بالإمام علیه السلام، اتفاقاً.[3]

شیخ انصاری: یشترط فی القاضی أیضا (الذکورة) فالمرأة لا تولّی القضاء، کما فی النبوی المطابق للأصل.[4]

سید عبدالکریم اردبیلی: و الذی یهوّن الخطب أنّ هذا؛ أی عدم تصدّیها للقضاء مقتضی الأصل، و لیس فی المقام دلیل عامّ أو مطلق یرکن إلیه فی جواز القضاء و النصب لعموم الرجال و النساء حتّی نحتاج لإخراج النساء من بینهم إلی دلیل معتبر فی التخصیص و إزاء هذا المقتضی فلا بدّ من أن نرجع إلی الأصول العملیّة فی تحقیق مثل ذلک. و لو لا الأصل أو إن ناقشنا فیه، لم یبعد الجواز فیما یجوز للمرأة فیه أمر.[5]

آیت الله خوئی: فیکفی فی عدم نفوذ حکم غیره الأصل، بعد عدم وجود دلیل لفظی یدلّ علی نصب القاضی ابتداءً لیتمسّک باطلاقه[6]

---

۱. خلاف، ج ٦، ص ۲۱۳.
۲. جواهر الکلام، ج ٤٠، ص ١٤.
۳. ریاض المسائل، ج ١٥، ص ٩.
٤. القضاء و الشهادات، ص ٤٠.
۵. فقه القضاء، ج ١، ص ٩٨.
٦. مبانی تکملة المنهاج، (موسوعه ج ٤١)، ص ٨.

بنابراین، لازم است، ادّله نصب را مورد بر رسی قرار دهیم تا روشن شود آیا نصب اختصاص به مردان دارد یا شامل زنان هم می‌شود:

بر رسی محتوای ادّله نصب

به صورت کلّی میان فقهاء نسبت به ادّله نصب دو نظر وجود دارد: ۱. ادّله نصب متضمن حکم نصب قاضی برای عصر غیبت هستند، و بنابراین، باید دید محدوده نصب شامل زنان هم می‌شود یا خیر. ۲. ادّله نصب شامل عصر غیبت نمی‌شود، و در نتیجه راه اثبات مشروعیت قضاوت در زمان غیبت تمسک به ادّله امور حسبه است.

دیدگاه نخست: ادّله نصب شامل عصر غیبت هم می‌شود

مشهور میان فقهاء شیعه همین دیدگاه نخست است، تا آنجا که شهید ثانی می‌گوید ما در زمان غیبت قاضی تحیکم نداریم، بلکه همه فقهاء قاضی منصوب‌اند.[1] مهترین ادّله‌ای که این دسته از فقهاء برای اثبات نصب قاضی از سوی امام معصوم برای عصر غیبت تمسک کرده‌اند دو روایت مقبوله عمر بن حنظله و معتبره ابی خدیجه است.

مقبوله عمر بن حنظله: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسى، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللّهِ ﷺ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ، فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقُضَاةِ: أَيَحِلُّ ذلِكَ؟ فَقَالَ: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، فَحَكَمَ لَهُ، فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَإِنْ كَانَ حَقُّهُ ثَابِتاً؛ لِأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ. قُلْتُ: كَيْفَ يَصْنَعَانِ ؟قَالَ: «انْظُرُوا إِلى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَاوَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَارْضَوْا بِهِ حَكَماً، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللّهِ اسْتَخَفَّ، وَعَلَيْنَا رَدَّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللّهِ، وَهُوَ عَلى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللّهِ».[2]

۱. رسائل الشهید الثانی، ج ۱، ص ٤٩.
۲. کافی ج ١٤، ص ٦٥١.

بر اساس تفسیر مشهور فقهاء امامیه که سند این حدیث را قبول دارند، امام علیه السلام کسانی را که واجد خصوصیت «روایت حدیث»، «نظر در حلال و حرام آنها» و «شناخت احکام ایشان» باشد به عنوان قاضی نصب کرده است. تمامیت استدلال به این حدیث متوقف است بر اینکه اولاً آن را مربوط به قاضی منصوب بدانیم و جمله «فارضوا به حکما» و جمله قسمت‌های بعدی حدیث «فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا» را دلیل بر قاضی تحکیم نگیریم، ثانیاً این نصب را مخصوص زمان حضور و یک جعل موّقتی ندانیم، یا از زمان حضور نفی خصوصیت کنیم، به اینصورت که در زمان عدم تصدّی امام علیه السلام بر منصب زعامت عظمی وظیفه شیعه همین است. ثالثاً هرنوع حکومتی را که منصوب از جانب امام علیه السلام نباشد مصداق «طاغوت» بدانیم.

به هرحال، با پذیرش این سه مطلب ثابت می‌شود که امام فقهاء را در زمان غیبت به عنوان قاضی نصب کرده و هر فقیهی قاضی خواهد بود، امّا آیا این فقیه لزوماً باید مرد باشد؟ از تعبیر «من کان منکم» چنین استفاده‌ای نمی‌شود، زیرا لفظ «من» مطلق است و شامل هردو نوع مرد و زن می‌شود. امّا اگر از اساس بر یکی از پیش فرضهای سه گانه مذکور خدشه وارد کردیم، چنانکه در نظریه دوم مورد اشاره قرار خواهد گرفت، مقبوله ناظر به نصب قاضی در زمان غیبت نیست تا بحث کنیم که آیا از آن نصب زن هم استفاده می‌شود یا خیر.

معتبره ابی خدیجه: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ، وَلَكِنِ انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَائِنَا، فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِياً، فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ.[1]

این روایت نیز همانند روایت قبلی، مورد استناد فقهاء بر وجود نصب در زمان غیبت قرار گرفته، امّا به لحاظ استفاده از کمله «رجل منکم» برخی از فقهاء گفته‌اند اطلاق مقبوله

۱. کافی ج ١٤، ص ٦٥٠.

را تقیید می‌زند، زیرا آنجا تعبیر «من» هست که شامل مرد و زن هردو می‌شود، امّا در اینجا تعبیر «رجل» است و در نتیجه آن مقدار از نصب که ثابت می‌شود در خصوص مردان است.

این سخن با دو مشکل مواجه است: ۱. رجل در روایت ابی خدیجه مفهوم ندارد، زیرا لقب است و استفاده از کلمه رجل هم به لحاظ غالب موارد به کار رفته است ۲. اصولاً این دو روایت باهم تنافی ندارند تا نیاز به حمل مطلق بر مقید باشد، زیرا هردو مثبتین هستند. یکی می‌گوید مردان برای قضاء منصوب اند، دیگری می‌گوید مردان و زنان برای قضاء منصوب اند. این دو باهم تنافی ندارند تا نیاز به جمع عرفی باشد.

در پاسخ گفته‌اند: عدم تنافی در مثبتین مشروط است به دو شرط علی نحو منع الخلو: ۱. یا حکم انحلالی باشد، یعنی هر فرد یک امتثال جداگانه لازم داشته باشد، ۲. یا تعدد جعل باشد. اگر در جایی وضعیت به گونه‌ای باشد که حکم صرف الوجودی باشد، و جعل هم واحد باشد تنافی لا محاله رخ خواهد داد. به عنوان مثال اگر در یک جمله گفته شود: از مجتهد تقلید کنید، در جلمه دیگر گفته شود: از مجتهد اعلم تقلید کنید، از آنجا که ما می‌دانیم مرجع تقلید یا مطلق مجتهد است یا خصوص مجتهد اعلم است، می‌فهمیم که دو جعل نیست. در اینجا علی رغم اینکه مثبتین هستند حمل مطلق بر مقید لازم است.

در مثال ما نیز ما می‌فهمیم که یا مطلق (یعنی مرد و زن) منصوب است، یا خاص(خصوص مردان). پس جعل واحد است، زیرا این خطاب دو جعل جدا گانه نکرده است تا دو فرد جداگانه منصوب باشد. در نتیجه چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقید نداریم، زیرا اگر به مطلق عمل کنیم مستلزم طرح قید وارد شده در مقید است و در نتیجه حدیث مقید اصولاً رفض می‌شود.

بازهم بر این سخن اشکال گرفته‌اند که بر فرض وحدت جعل هم باشد، ما می‌توانیم ادعا کنیم که آن جعل واحد همان مطلق است، یعنی امام مطلق دو جنس را برای قضاء جعل کرده است، امّا ذکر رجل در روایت ابی خدیجه یا به خاطر غلبه است یا به خاطر اکمل الافراد بودن.

بر اساس مبنای بزرگانی چون آیت الله خوئی از این جواب پاسخ داده می‌شود که اصالة التطابق بین مقام اثبات و ثبوت اقتضا می‌کند هر عنوانی که در لسان دلیل اخذ شد در مقام جعل هم همان عنوان اخذ شود، اینکه بگوییم موضوع جعل ما مطلق است، امّا در لسان دلیل موضوع مقید اخذ شده است، خلاف اصالة التطابق است.

امّا این اشکال وارد نیست، زیرا هیچ دلیلی بر وجود اصالة التطابق در میان عقلاء وجود ندارد، عقلا فراوان موضوع دلیلشان با موضوع جعلشان متفاوت است، زیرا گاهی به دلیل اهمیت یا امور دیگر فرد و مصداقی ازمصادیق موضوع مجعول را در لسان دلیل ذکر می‌کنند.

نتیجه‌ای که تا اینجا می‌توان گرفت آن است که بر فرض تمامیت دلالت مقبوله و معتبره بر نصب قاضی برای زمان غیبت، وجه محکمی برای اختصاص این جعل به مردان نداریم و آن دسته از فقهایی که به مفهوم تعبیر«رجل» در معتبره تمسک کرده‌اند سخن قابل دفاع ندارند.

قابل یاد آوری است که با توجه به مبانی آیت الله فیاض که ادّله نصب را شامل عصر غیبت می‌دانند، به احتمال زیاد در استفاده اختصاص از کلمه «رجل» تردید دارند.

دیدگاه دوم: ادّله نصب دلالتی بر نصب قاضی در زمان غیبت ندارند

این دسته از فقهاء دو اشکال عمده بر دلالت ادّله نصب دارند:

اول: اشکال مرحوم آیت الله خوئی؛ نص صحیحی نداریم که فقهاء در زمان غیبت نائب امام در امر قضاوت باشند.

ایشان در مبانی تکلمة المنهاج صریحاً اعلام می‌کند که هیچ نصی نداریم که بتوان از آن نصب قاضی برای عصر غیبت را استفاده کرد.[1] زیرا روایت توقیع شریف «اما الحوادث الواقعه» سند ندارد، علاوه بر اینکه قضاء جزء حوادث واقعه نیست[2]، امّا مقبوله عمربن

۱. مبانی تکمله المنهاج، (موسوعه، ج ٤١)، ص ٨.
۲. المستند فی شرح العروة الوثقی- الصوم، ج ٢، ص ٨٥.

حنظله دلالتش تام است، زیرا امام علیه‌السلام در رتبه بعد از رضایت طرفین بر قضاوت یک شخص، فرمود«فانی قدجعلته حاکما» و همین جعل امام علّت الزام آنها به قبول است. به عبارت دیگر، امام علیه‌السلام می‌فرماید: از آنجا که قاضی منصوب من است، من بر شما الزام می‌کنم که سخنش را بپذیرید. امّا سندش تام نیست، زیرا عمر بن حنظله توثیق ندارد. امّا روایت ابی خدیجه هرچند به لحاظ سندی تمام است، امّا به لحاظ دلالت فقط دلالت بر قاضی تحکیم می‌کند و دلالتی بر جعل منصب قضاء برای غیر قاضی تحکیم ندارد، زیرا جمله«فإنّی قد جعلته قاضیاً» متفرّع بر جمله «فاجعلوه بینکم» است.[1]

در مستند نیز با تعبیر صریح اعلام می‌کند «و ملخص الکلام فی المقام ان إعطاء الإمام علیه‌السلام منصب القضاء للعلماء أو لغیرهم لم یثبت بأی دلیل لفظی معتبر لیتمسک بإطلاقه». خلاصه سخن اینکه جعل منصب قضاء برای علماء یا غیر علماء از سوی امام علیه‌السلام با هیچ دلیل لفظی معتبری ثابت نشده است تا به اطلاقش تمسک کنیم.[2]

پرسشی که مرحوم آقای خوئی با آن مواجه می‌شود این است که اگر ما نص صحیح دال بر جعل منصب قضاء برای فقهاء نداریم، تکلیف ما در عصر غیبت چیست و برای امر قضاوت چه باید کرد؟

ایشان در پاسخ می‌فرمایند، قضاء از اموری نیست که بتوان گفت ما نیازی به آن نداریم، بنابراین، قطعاً شارع به تعطیلی آن راضی نیست، از این رو به اقتضاء ادّله حسبه باید گفت قضاء واجب کفائی است.[3]

نتیجه که آقای خوئی از این مبنا می‌گیرد این است که در موارد شک باید به قدر متیقن اکتفا کرد، بنابراین، اگر شک کردیم در نفوذ قضاوت غیر مجتهد اصل اولی عدم ولایت می‌گوید بر اساس مبنای حسبه قدر متیقن فقط مجتهد است، اگر شک کردیم در نفوذ

---

۱. موسوعه، ج ٤١، ص ١١.
۲. المستند فی شرح العروة الوثقی- الصوم ج ۲، ص ۸۸.
۳. المستند، ص ۸۹.

قضاوت زنان قدر متیقن مردان است و... مگر اینکه بدون قضاوت غیر مجتهد و زنان امر قضاء تعطیل شود. زیرا ما احراز نمی‌کنیم که غیر قدر متیقن از تحت اصل اولی خارج شده باشد.

به نظر می‌رسد این مبنای مرحوم آقای خوئی درست نیست، زیرا ایشان فرض را بر این قرار داد که قضاء از مناصب انحصاری ائمه علیهم‌السلام است و ایشان به کسی تفویض نکرده، نتیجه طبیعی این نظر حرمت قضاوت برای غیر امام و غاصب بودن تمامی کسانی است که به قضاوت می‌پردازند. اینکه شارع راضی نیست قضاء تعطیل باشد ثابت نمی‌کند که علم اجمالی داشته باشیم شخص یا اشخاصی نصب شده امّا ما چون آن شخص را نمی‌شناسیم به قدر متیقن اکتفا می‌کنیم. مگر اینکه اصل مبنا را از نو مورد مطالعه قرار دهیم، کاری که ما در ختام این نوشته تلاش کرده‌ایم در حد وسع و توان به آن بپردازیم.

دوم: روایت مختص زمان غیبت و در مقام معارضه با مخالفین صادر گردیده و اصولاً شامل عصر غیبت نمی‌شود.

این مبنا که از کلمات برخی از فقهاء قابل استفاده است، بر آن است که از روایات نصبی که مشهور فقهاء امامیه اثبات کرده‌اند، اصولاً نه مشروعیت قاضی تحکیم استفاده می‌شود و نه نصب قاضی برای عصر غیبت، زیرا روایت فوق اصولاً ناظر به شرایطی است که حکومت غیر مشروع قدرت را در اختیار گرفته در مقام معارضاه با ائمه قرار دارند. در چنین شرایطی تدبیر امام برای اداره جامعه مؤمنین ارجاع به روات شیعه بوده است، این مطلب را اولین بار در جلسات درس، به صورت یک احتمال از استادم محمد تقی شهیدی پور شنیدم و شواهدی از کلمات دیگر فقهاء نیز بر آن یافتم. از آنجا که در حین نگارش این متن فرصت کافی برای جامع آوری شواهد در اختیار نداشتم به یک سخن از مرحوم آقای خوئی اکتفا می‌کنم، وی می‌گوید: «أمّا الروایات فهی أیضا کذلک، لأنها انما وردت فی قبال المخالفین للدلالة علی عدم جواز الترافع الی أهل الجور و الفسوق، و أن الایمان معتبر فی القضاة. و أما أن القاضی یعتبر أن یکون مجتهدا أو یکفی کونه عالما بالقضاء بالتقلید الصحیح أو ان القاضی یعتبر أن یکون رجلا فلا یجوز الترافع الی النساء أو غیر ذلک

من الأمور فليست الروايات بصدد بيانها بوجه» روایات تماماً در قبال مخالفین وارد شده و مضمونشان عدم جواز ترافع به اهل جور و فسق است و اینکه ایمان در قاضی معتبر است، امّا اینکه قاضی باید مجتهد باشد، یا کافی است که عالم به قضاء با تقلید صحیح باشد، یای اینکه باید مرد باشد و ترافع به زنها جایز نیست، یا شرایط دیگر، اصولاً روایات در مقام بیان نیستند.[1]

نتیجه این منبا از مبنای اول گسترده‌تر است، زیرا به این معنا و مفهوم خواهد بود که اصولاً امام در زمان غیبت تکلیفی معین نکرده؛ امور را به عقل خود مردم واگذار کرده است. از آنجا که برای مردم زن بودن ومرد بودن اهمیتی ندارد، به صورت طبیعی این شرایط هیچکدام اعتباری نخواهند داشت.

٤. اجماع

برای نفی قضاوت زنان، فقیهان بسیاری به اجماع تمسک کرده‌اند، به عنوان نمونه: شهید ثانی در مسالک،[2] صاحب ریاض، در ریاض المسائل،[3] فاض هندی در کشف اللثام،[4] میرزا قمی در رسائل،[5] صاحب جواهر در جواهر الکلام،[6] و فقهاء دیگری که به دلیل اختصار از ذکرشان خود داری می‌شود.

مهمترین اشکالاتی که بر این اجماع وارد می‌شود دو امر است: نخست اینکه چنین اجماعی به لحاظ صغری محقق نیست، زیرا چنانکه گذشت، از فقهاء متقدم که اجماعشان تا حدودی مدار اعتبار است هیچ یک متعرض مسئله نشده‌اند، بلکه، چنانکه به عرض رسید، اصولاً معتقد به خلافش بوده‌اند. آیت الله منتظری با تفتن به این نقص در اجماع می‌گوید:

---

١. التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهاد و التقليد، ص ٣٥٨.
٢. مسالک الافهام، ج ١٣، ص ٣٢٦.
٣. رياض المسائل، ج ١٥، ص ٨.
٤. كشف اللثام، ج ١٠، ص ١٧.
٥. رسائل الميرزا القمی، ج ٢، ص ٥٩٨.
٦. جواهر الكلام فی شرح شرايع الاسلام، ج ٤٠، ص ١٢.

«و لکن لیعلم انی لم أجد المسألة فی مثل المقنعة و المقنع و الهدایة و النهایة و فقه الرضا، من الکتب المعدّة لنقل المسائل المأثورة، و إنما تعرض لها الشیخ فی خلافه و فی مبسوطه الـذی وضعه لجمع الفروع الاجتهادیة المستنبطة، ثم تعرض له بعده المتأخرون فی کتـبهم. فثبـوت الإجماع فیها بنحو یکشف عن تلقّی المسألة من المعصومین «ع» یدا بید مشکل، حتی ان الشیخ فی الخلاف أیضا کما رأیت لم یستدل لها بالإجماع بل بالأصل و بالروایات فی قبال الحنفیة و ابن جریر». امّا باید بدانیم که این مسئله در کتبی چون مقنعه، مقنع، هدایه، نهایه و فقه الرضا از کتبی که برای نقل مسائل مأثوره نگاشته شده‌اند، نیافتم، تنها شیخ طوسی در کتاب خلاف و مبسوطش که به منظور گرد آوری فروع اجتهادی و استنباطی نگاشته شده، به آن پرداخته و متأخرین بعد از شیخ مسئله را در کتب شان مطرح کرده‌اند، بنابراین، ثبوت اجماع در مسئله به گونه‌ای که کاشف از تلّقی مسئله از معصومین علیهم‌السلام به نحو ید علی ید باشد دشوار است، حتی خود شیخ در خلاف نیز، چنانکه دیدید، در مقابل حنفیه و ابن جریر، به اجماع استدلال نکرده است، بلکه به اصل و به روایات تمسک کرده است.[1]

آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض هم اجماع را مـورد تردیـد قـرار داده صـریحاً اعـلام می‌کند:

«إن اکثر الفقهاء العظام لا یقولون بالثبوت ولکن الثبوت لا یخلو عن قوة حیث انّه لا دلیل علی عدم الثبوت الا دعوی الاجماع فی المسئله و الاجماع فی نفسه لا یکون حجة الا اذا احرزنا انّه کان ثابتاً فی زمن المعصومین علیهم‌السلام ووصل الینا من ذلک الزمان یدا بید و طبقة بعد طبقة و لا طریق لنا الی احراز ذلک اصلاً» اکثر فقهاء عظام ثبوت ولایت برای زن را قبول ندارند امّـا ثبوت خالی از قوت نیست، زیرا دلیلی بر عدم ثبوت نداریم جز اجماع در مسئله و اجماع به خودی خود حجت نیست مگر اینکه احراز کنیم که در زمان معصومین علیهم‌السلام ثابت بوده و دست به دست برای ما رسیده است، و راهی برای احراز چنین اجماعی وجود ندارد.[2]

از عبارت فوق می‌توان بدست آورد که مبنای ایشان در حجیت اجماع وثوق بـه کشـف از دلیل معتبر یا ارتکاز متشرعه در زمان معصومین علیهم‌السلام اسـت، و چنـین اجمـاعی اگـر ثابـت

۱. دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، ج ۱، ص ۳۳۹.
۲. موقع المرأة، ص ۱۰.

شود به سنّت بر می‌گردد، و به نظر ایشان راهی برای اثبات چنین اجماعی نداریم. ما روشن ساختیم که اصولاً نه تنها چنین اجماعی قابل اثبات نیست، بلکه خلافش قابل اثبات است.

اشکال دوم اجماع این است که بر فرض چنین اجماعی ثابت باشد، نه به احتمال زیاد، بلکه قطعاً مدرکی است، زیرا از زمان شیخ طوسی تاکنون در کنار اجماع همواره فقهاء به آیات و روایات و ادّله‌ای که در پیش از این مورد اشاره قرا گرفت نیز اشاره کرده‌اند. به عنوان نمونه شهید ثانی در مسالک که ادعای اجماع می‌کند، بلا فاصله می‌گوید: «و أما اشتراط الذکورة فلعدم أهلیّة المرأة لهذا المنصب، لأنه لا یلیق بحالها مجالسة الرجال و رفع الصوت بینهم، و لا بدّ للقاضی من ذلک. و قد قال ﷺ: «لن یفلح قوم ولیتهم امرأة» امّا شرط مرد بودن، دلیلش این است که زن شایسته این منصب نیست، زیرا شایسته نیست که با مردان در یک مجلس بنشینند و صدای شان را بین آنها بلند کند، و قاضی چاره جز این کار ندارد. و نیز پیامبر ﷺ فرمود «ملّتی که فرمان روایش زن باشد به رستگاری نمی‌رسد.[1]

۵. مذاق شریعت

بسیاری از فقهاء برای نفی حق قضاوت زنان به مذاق شریعت استدلال کرده‌اند، به عنوان نمونه به دو عبارت از عبارات فقهاء اشاره می‌کنیم:

شهید ثانی در مسالک الافهام در عبارتی که پیش از این نقل کردیم فرمود: «لأنه لا یلیق بحالها مجالسة الرجال و رفع الصوت بینهم»

آیت الله شیخ جوادتبریز در اسس القضاء و الشهادات: «لما علم من الشارع من إرادته الستر من المرأة و إرادته ترک مواجهتها مع الأجانب مهما أمکن، فلا یجعل لها ما یقتضی مواجهتها معهم فلم یرض الشارع بإمامتها للرجال» از مذاق شارع فهمیده می‌شود که خواستار پوشیدگی زن است و می‌خواهد که زنان تا حد امکان با مردان نامحرم مواجهه نداشته باشند، [شخصی که مذاقش این است] برای زن منصبی را جعل نمی‌کند که اقتضاء

۱. مسالک الافهام، ج ۱۳، ص ۳۲۸.

مواجه او با نا محرمان را داشته باشد، به همین دلیل شارع راضی به امامت جماعت زن برای مردان نشده است.[1]

شیخ علی پناه اشتهاردی: «مع انّ ذلک مناف لتعفّفها و مناف لما ورد من تکلّمها مع الأجانب»[2] و نیز: «هذا مضافا الی انّه لم یعهد من اللّه تبارک و تعالی من لدن آدم الی زمان الخاتم صلّی اللّه علیه و علی من سبقه زمانا من الأنبیاء جعل المرأة قاضیة بین الناس»[3]

این دلیل نیز نمی‌تواند مانع تصدّی زنان بر منصب قضاء گردد، زیرا حفظ حجاب و مسئولیت‌های شرعی که بر عهده زنان قرار دارند واجبات مستقلی هستند که اختصاص به حال قضاوت ندارد، اگر به اطلاق این لازم ملتزم باشیم باید حتی بیرون رفتن زنان از خانه برای خرید، کارهای کشاورزی و امثال این امور را نیز ممنوع بدانیم، در حالیکه زنان بزرگی چون فاطمه زهرا علیها السلام، حضرت مریم، زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و زنان اصحاب و ائمه علیهم السلام همگی فی الجمله در امور اجتماعی شرکت می‌کردند. بر این نکته باید افزود که تمسک به مذاق شریعت ارزشی فراتر از یک استحسان ندارد، مگر اینکه ثابت شود: ۱. علّت تامه حکم همان نکته‌ای است که ما درک کرده‌ایم، ۲. قلمرو موضوع هم یقینی باشد، به این معنا که مصداقی که می‌خواهیم از علّت برای اثبات حکم بر آن اثبات کنیم، مشکوک نباشد.

در مسئله ما حکم ثابت حرمت تبرج زنان در برابر مردان است، اگر بخواهیم از این حکم در مورد موضوع بحث ما استفاده شود باید، تنها در حد حکم تکیفی حرمت قضاوت استفاده می‌شود نه عدم جعل منصب برای زنان. شاید به همین دلیل است که آیت الله فیاض حضور زن در این گونه مناصب را مشروط به رعایت واجبات شرعی دانسته می‌گوید: «بر زن مسلمان واجب است که بدن و اندامش را از اجنبی بپوشاند، بر کرامت و شرف و عفت و طهارت بطنش از هر گونه آلودگی محافظت کند. اگر زن مسلمان واجد این

۱. اسس القضاء والشهادات، ص ۱۵.
۲. مدارک العروه، ج۱، ص ۱٤٤.
۳. همان، ص ۱٤٥.

خصوصیات باشد، جایز است که هر عملی را که منافاتی با واجبات اسلامی‌اش ندارد بر عهده گیرد، اعم از اینکه، وظیفه اجتماعی باشد ـ مثل ریاست دولت ـ یا مناصب دیگر، یا منصب فردی مثل رانندگی ماشین، طیاره و امثال آنها».[1]

ادّله مثبت حق قضاوت زنان

هرچند کافی نبودن ادّله نافی حق قضاوت زنان خود کافی است تا این حق اثبات شود، امّا می‌توان ادّله‌ای بر مشروعیت این نوع قضاوت نیز اقامه نمود. این ادّله به طور مشخص در دو دلیل خلاصه می‌شود: نخست عموماتی که معیار در قضاوت را قضاوت بر اساس حق قرار می‌دهد و برخی از فقهاء از این عمومات برای مشروعیت قضاوت غیر مجتهد استفاده کرده‌اند؛ دوم مراجعه به ریشه اصلی تمامی بحثهای فقهاء که عبارت است از اختصاص منصب قضاء به امام معصوم. حجم این نوشته اجازه نمی‌دهد که به صورت مستوفی این دو بحث را مورد کنکاش قرار دهیم، امّا در حد طرح بحث به آن پرداخته تفصیل مطلب را به فرصت دیگر احاله می‌دهیم:

دلیل اول: عمومات

صاحب جواهر در بحث قضاوت غیر مجتهد این بحث را به صورت یک احتمال مطرح نموده که معیار قضاوت بر اساس حق و عدل است، خصوصیاتی نظیر اجتهاد در اصل قضیه مدخلیتی ندارد. وی برای اثبات این احتمال به آیاتی از قرآن تمسک می‌کند:

یک) ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾.[2]

دو) ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾.[3]

---

۱. موقع المرأة، ص ۵.
۲. نساء / ۵۸.
۳. مائده / ۸.

سه) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾.[1]

چهار) مفهوم آیه: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولِئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.[2]

در تمامی این آیات آنچه معیار قضاوت درست و مشروع تلّقی شده عبارت است از قضاوت به حق و عدل و خصوصیتی زایدی بر مسئله ذکر نشده است. فقیه مذکور به دسته‌ای از روایات هم برای اثبات این نظر استدلال می‌کند، مانند حدیث ابی خدیجه «القضات اربعه...» ـ ما در آینده به آن خواهیم پرداخت ـ و در ذیل این حدیث آمده که وَ قَالَ عليه السلام الْحُكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَنْ أَخْطَأَ حُكْمَ اللَّهِ حَكَمَ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ.[3]

و نیز روایت ابی بصیر: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: الْحُكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ـ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَ اشْهَدُوا عَلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ لَقَدْ حَكَمَ فِي الْفَرَائِضِ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ.[4]

بر اساس این دو روایت معیار قضاوت بر اساس حکم الله است، چه قاضی زن باشد یا مرد.

صاحب جواهر بعد از ذکر ادله تعبیرش این است: «إلی غیر ذلک من النصوص البالغة بالتعاضد أعلی مراتب القطع الدالة علی أن المدار الحکم بالحق الذی هو عند محمد و أهل بیته عليهم السلام» این نصوصی که در کنار هم بالاترین مرتبه قطع را به ارمغان می‌آورد، دلالت دارند که معیار حکم به حق است، که در نزد محمد صلی الله علیه و آله اهل بیت ایشان می‌باشد.[5]

---

۱. نساء / ۱۳۵.
۲. مائده /٤٧.
۳. کافی، ج ١٤، ص ٦٣٩.
٤. همان.
۵. جواهر الکلام، ج ٤٠، ص ١٦.

ایشان در بحث اشتراط ذکورت این مسئله را مطرح نکرده، امّا ظاهراً اجتهاد خصوصیتی ندارد، اگر معیار حکم به حق و عدل است، زنان هم اگر بتوانند حکم به حق و عدالت حکم کنند، مشمول آیات و روایات فوق خواهد بود و برای تقیید این اطلاقات لازم است نص صریح یا اظهری وجود داشته باشد.

آیا قضاوت منصب الهی انحصاری است؟

اکنون زمان آن فرارسیده است که به بحث زیر بنایی که در ابتدای این مسئله به آن اشاره کردیم، پرداخته به این پرسش پاسخ بگوییم که آیا اصولاً تنها راه رسیدن به قضاوت مشروع عبور از مجرای نصب است؟ اگر ثابت شود که نصب اصولاً یک حکم حکومتی است و به اصل شریعت ارتباط ندارد، دیگر ضرورتی نخواهد داشت که در دائره ادله نصب بحث کنیم. تذکر این نکته خالی از فایده نیست که آیت الله فیاض مبنای نصب را پذیرفته و بنابراین احتمال اینکه مبنای تبدل رأی شان این بحث باشد منتفی است، امّا اگر چنین مبنایی ثابت شود، به احتمال زیاد می‌تواند وجهی باشد برای مبنای دومشان که مشروعیت قضاء عرفی است.

بسیاری از فقهاء بر این نکته اشاره کرده‌اند که قضاوت «منصب» از مناصب پیامبرﷺ و اوصیاء او است. صاحب مفتاح الکرامهٔ ادعای اتفاق کرده که قضاء منصب امام است، محقق سبزواری در مهذب الاحکام می‌گوید: «و بالجملهٔ: القضاء منصب إلهی لا بد له من إذن، أو إذن من یکون إذنه إذن اللّه تعالی، و الإذن إما عام أو خاص» مرحوم شهید محمد باقر صدر نیز می‌گوید: «إنّ القضاء منصب من المناصب الإلهیّهٔ، و کلّ منصب موقوف علی النصب من ناحیهٔ من له الولایهٔ علی ذلک من دون فرق بین المناصب الإلهیّهٔ، و المناصب البشریّهٔ». گاهی تعبیر آورده‌اند که قضاوت «ولایت» است و ولایت متوقف بر تفویض است. قال المحقّق رحمه‌الله: «یشترط فی ثبوت الولایهٔ إذن الإمام علیه‌السلام أو من فوّض إلیه الإمام علیه‌السلام، و لو استقضی أهل البلد قاضیاً، لم یثبت ولایته» از این عبارات چنین استفاده می‌شود که به نظر فقهاء قضاوت بدون نصب و اذن از جانب صاحب منصب الهی حرام

است.

ادله منصب انحصاری بودن قضاوت

برای اثبات حرمت قضاوت بدون نصب به ادله‌ای تمسک کرده‌اند:

دلیل اول: آیه قرآن: ﴿**یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلیفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَق**﴾.[1] محقق آشتیانی استدلال به این آیه برای اثبات منصب بودن قضاوت را اینگونه بیان می‌کند: «وجه الدّلالة: إنّه فرّع عزّ و جلّ جواز الحكومة على كونه خليفة فينتفي بانتفائها و هو المطلوب»

امام خمینی نیز وجه دلالت را اینگونه توجیه می‌کند: دلّ على أنّ جواز الحكومة بالحقّ من متفرّعات الخلافة، وغيرَ الخليفة لا يجوز له الحكم حتّى بالحقّ، فتأمّل. وإنّما قلنا: بجوازها؛ لكون الأمر فی مقام رفع الحظر، فلا يستفاد منه إلّا الجواز.[2]

از این استدلال جوابهای متعدد داده شده است: مرحوم آشتیانی می‌گوید اولاً در این آیه جواز قضاوت بر خلیفه بودن متفرع نشده، بلکه وجوب آن متفرع شده. بنابر این معنای آیه این می‌شود که چون خلیفه هستی برتو واجب است بین مردم به داوری بپردازی. اماّ مفهومش این نیست که اگر خلیفی نبودی قضاوت برای تو جایز نبود. ثانیاً شاید اساساً وجوب هم متفرع بر خلافت نباشد، بلکه قید آن، یعنی حکم به حق متفرع بر خلافت باشد، در اینصورت معنای آیه این می‌شود که چون تو خلیفه من هستی باید حکم به حق کنی و حکم ظالمانه از خلیفه من پذیرفته نیست. نه اینکه چون خلیفه هستی قضاوت بر تو واجب است.

علامه طباطبائی همین معنای دوم را مناسب دانسته می‌گوید: «و من شأن الخلافة أن يحاكی الخليفة من استخلفه فی صفاته و أعماله فعلی خليفة الله فی الأرض أن يتخلق بأخلاق الله و يريد و يفعل ما يريده الله و يحكم و يقضی بما يقضی به الله ــ و الله يقضی بالحق ــ و يسلك سبيل الله و لا يتعداها.

---

۱. ص/ ۲٦.

۲. الاجتهاد والتقليد، ص ۲۰.

و لذلک فرع علی جعل خلافته قوله: «فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» و هذا يؤيد أن المراد بجعل خلافته إخراجها من القوة إلى الفعل فی حقه لا مجرد الخلافة الشأنية لأن الله أكمله فی صفاته و آتاه الملک يحكم بين الناس» خلافت اقتضا دارد که خلیفه در صفات و اعمالش نمونه مستخلف عنه باشد، به همین دلیل بر خلیفه خدا در زمین واجب است که به اخلاق خدایی متخلق و آنچه را بخواهد که خدا می‌خواهد و به حکم و قضاوتی قضاوت کند که خدا قضاوت می‌کند ـ خداوند به حق قضاوت می‌کند ــ و راه خدا را بپیماید و از آن تخطی نکند، به همین دلیل است که حکم بین الناس را به جعل خلافتش متفرع کرده است، البته این مطلب مؤید این نکته نیز است که مقصود از جعل خلافت اخراج آن از قوه به فعل است، نه اینکه صرفا اعتبار خلافت کرده باشد، زیرا خداوند حضرت داود را در صفات کامل کرد و قدرت را در اختیارش گذاشت تا بین مردم حکم کند.[1]

سپس مرحوم آشتیانی از هردو احتمال جواب می‌دهد؛ به اینصورت که احتمال دارد آیه در مقام رفع حظر باشد، به این معنا که داود قبل از این دستور خود را مجاز به قضاوت نمی‌دانست، این آیه این منع را برداشت و جواز را ثابت کرد. اگر این معنا مقصود آیه باشد، می‌تواند ثابت کند که قضاوت فقط برای خلیفه خداوند جایز است. از این سه احتمال به نظر محقق آشتیانی احتمال سوم اظهر است. علاوه بر اینکه نفس همین که خداوند قضاوت را از شؤن خلیفه بیان کرده است کافی است برای اثبات حرمت قضا برای غیر خلیفه.[2]

در پاسخ به استظهار محقق آشتیانی تذکر چند نکته لازم است:

۱. بسیاری از فقهاء به این آیه برای جواز قضاوت تمسک کرده‌اند و این خود بدین معناست که فهم ایشان از این آیه انحصار حق قضاوت برای خلیفه و حرمت آن برای غیرخلیفه نبوده است. به عنوان مثال: شیخ طوسی در مبسوط می‌گوید: القضاء جائز بين

۱. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۹۵.
۲. کتاب القضاء (للآشتیانی)، ج ۱، ص ٤٧.

المسلمین، و ربما کان واجبا، فان لم یکن واجبا کان مستحبا قال الله تبارک و تعالی «یـا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّـاسِ بِـالْحَقِّ»[1]، قطـب راونـدی در فقـه القـرآن: فالآیة تدل علی أن القضاء جائز بین المسلمین و ربما کان واجبا فإن لم یکن واجبا فربما کان مستحبا و تدل علیه آیات کثیرة.[2] چگونه می‌توان ادعا کرد که آیه دلالـت بـر انحصـار حـق قضاوت به خصوص خلیفه دارد و در عین حال از آن جواز و حتـی وجـوب قضـاوت بـرای همه مردم استفاده می‌شود؟!

علاوه بر اینکه توهم حظر هیچ شاهدی ندارد، به چه دلیل حضرت داود گمان مـی‌کـرد که قضاوت بر ایشان جایز نیست، در آیه مورد نظر هیچ اشاره‌ای به این گمان حضـرت داود نشده است، در روایات هم مؤیدی وجود ندارد که حضرت داود چنین خیالی داشت و آیـه با جعل منصب قضاء توهم حضر را برداشت. بلکه می‌توان گفـت اصـولاً وجهـی بـرای ایـن توهم وجود ندارد، زیرا نهاد قضاوت لازم غیر قابل انفکاک جامعه بشـری اسـت، بـه همـین دلیل قطعاً قبل از حضرت داود قضاوت در میان مردم وجود داشت و هیچگونه منعـی از آن وجود نداشت. معقول نیست بگوییم شارع قبل از حضرت داود راضی به قضاوت بین مـردم نبود، حد اقل ادّله حسبه که مرحوم آقای خوئی بـه آنهـا تمسـک مـی‌کنـد، اقتضـا دارد کـه شارع حتماً راضی بوده است، آیا تصور این مسئله معقـول اسـت کـه حضـرت داود بـداهت مورد ادعای مرحوم آقای خوئی را درک نمی‌توانست و لذا توهم حضر داشت؟! عـلاوه بـر اینکه دنباله آیه مؤید استنباط معنی دوم است. چون تمام آیـه چنـین اسـت: ﴿**یـا داوُدُ إِنَّـا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ**﴾. تأکیـد روی پیـروی نکردن از هوای نفس و وعده عذاب دادن برای گمراهان همگی می‌رساند کـه تمرکـز آیـه روی داوری به حق است. بنابراین حق همان معنای دوم است و آیه دلیـل بـر منصـب بـودن

۱. مبسوط ج۸، ص ۸۱.
۲. فقه القرآن، ج ۲، ص ۵.

قضاوت نمی‌شود.

اینکه محقق آشتیانی فرمود قضاوت را خداوند جزء شئون خلافت قرار داد نیز درست به نظر نمی‌رسد. چون مطابق معنای دوم مفاد آیه این می‌شود که چون خلیفه من هستی پس باید مراقبت بیشتری در امر قضاوت نمایی و حتماً حُکمت به حق باشد. از این مطلب شأنیت استفاده نمی‌شود.

دلیل دوم آیه: ﴿**أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالاً بَعِيداً**﴾.[1]

به این آیه به ضمیمه روایات، استدلال شده که بردن قضاوت نزد قاضی غیر منصوب مصداق تحاکم الی الطاغوت است. چون طاغوت یعنی متمرد بر حق و کسی که منصب قضاوت را به ناحق اشغال کند متمرد بر حق است و تحاکم نزد او حرام است. مقتضای فحوای آیه این است که خداوند تصدی قضاء به هر شیوه و از هر کسی را نمی‌پذیرد، بلکه باید از مجرای سلطان حق باشد تا مشروعیت الهی را بدست آورد.

محقق حائری از این استدلال جواب داده که معلوم نیست کسی که اهلیهٔ القضاء ندارد قاضی جور باشد. به عبارت دیگر آنچه در این آیه مورد منع قرار گرفته تحاکم الی الطاغوت است و طاغوت به قضات جور اطلاق می‌شود. بنابراین مقدم بر استدلال به این آیه باید قاضی جور بودن قاضی غیر منصوب ثابت شود، اثبات قاضی جور بودن به نفس این آیه تمسک به دلیل برای اثبات موضوع حکم آن است. و هیچ حکمی موضوعش را ثابت نمی‌تواند.

به بیان دیگر، اول باید منصب الهی بودن قضاوت را ثابت کرد تا احراز آن توسط غیر منصوب را مصداق تمرد بر خداوند بدانیم. علاوه بر اینکه قاضی که به حق حکم می‌کند،

۱. نساء / ٦٠.

امّا مأذون از طرف شارع نیست، طاغوت بودنش اول کلام است.

بر فرمایش محقق حائری باید افزود که طاغوت در این آیه عبارت است از کسی که با سلطان الهی سر ستیز دارد، نه کسی که سرش تسلیم فرمان سلطان الهی است، مطابق احکام و دستورات سلطان الهی حکم می‌کند، جز اینکه از کانال نصب او عبور نکرده است، آن هم در زمانی که سلطان حق مستور است و امکان نصب برایش میسور نیست. به عبارت بهتر، آیه می‌خواهد بگوید در برابر سلطان عدل و منصوب از طرف خدا کسی حق ندارد دم و دستگاه دیگری برایش باز کند و به حل و فصل دعاوی مردم بپردازد، از این رو آیه مختص است به زمانی که سلطان عدل بر سر اقتدار است و اداره امور جامعه را در دست دارد. در چنین شرایطی اگر این آیه هم نبود اطیعو الله و اطیعو الرسول هم کافی بود، امّا در صورتی که سلطان عدل مهجور است و قدرتی ندارد، دم و دستگاه درست کردن در برابر ایشان معنا ندارد.

ثالثاً: بر فرض که آیه در مقام بیان عدم مشروعیت تمامی قضات غیر از قضات منصوب باشد، در شرایطی که قاضی منصوب وجود ندارد ـ فرضی که آیت الله فیاض از آن به حکومتهای عرفی تعبیر می‌کند ـ قضات منصوب از طرف حکومت‌هایی که نه به معارضه با سلطان حق می‌پردازند و نه خود را تابع حکومت‌های ایشان می‌دانند ــ به دلایل کلامی که فعلاً مجال بسطش نیست ـ تعبیر طاغوت بر قضات منصوب از طرف ایشان محل تردید است.

دلیل سوم: صحیحه سلیمان بن خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ اتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِیَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِی الْمُسْلِمِینَ كَنَبِیٍّ أَوْ وَصِیِّ نَبِی.

گفته شده که بر اساس این حدیث معروف منصب قضاوت جایگاه ویژه پیامبر و وصی پیامبر است، بنابراین، از هر نوع کانالی غیر از این کانال قاضی غیر مشروع و بایسته پرهیز است.

این حدیث از نظر سند صحیح است به دلیل صحت سند صدوق به سلیمان بن خالد، هرچند در سند کافی و تهذیب جای اشکال وجود دارد که مجال بر رسی آن در اینجا نیست.

به لحاظ دلالت در نقل فقیه که سندش صحیح است، عبارت به صورت «کنبی او وصی نبی» آمده، و این می‌رساند که اختصاص به نبی یا وصی ندارد، بلکه آن دو از باب مثال و مصداق بیان شده‌اند، مهم همان معیاری است که در صدر حدیث آمده، یعنی حکم به عدل و از سر علم. فلسفه جواز حکومت برای نبی و وصی هم همین دو امر است. بنابراین نقل، نمی‌توان از آن اختصاص امر قضاوت به نبی و وصی و در نتیجه توقف بر نصب را استنباط کرد. اما در نقل کافی و تهذیب عبارت به صورت «لنی او وصی نبی» آمده که ظاهرش حصر در این دو است و می‌رساند که از طرف خداوند حکم ولایت بر قضا فقط برای این دو طیف جعل شده است. امّا این نقل سندش خالی از خدشه نیست.

علاوه بر اینها این اختصاص نمی‌تواند یک اختصاص تشریفاتی باشد، بلکه اگر بپذیریم که وصف مشعر به علّیت است، دو وصف علم و عدل می‌رساند که جعل حکم برای نبی و وصی به دلیل وجود همین دو ویژگی بوده است. از سوی دیگر، واژه امام در این روایت به معنای مطلق حاکم است نه به همان معنا مصطلح در علم کلام. بنابراین معنای روایت این می‌شود که: حاکم واجد دو صفت علم و عدل قاضی منصوب از طرف خداوند است. عبارت «لنی او وصی نبی» حتی اگر مطابق نقل موجود در کافی هم باشد، از باب مثال و ابرز المصادیق بیان گردیده و در پی افاده حصر نیست. شاهد مطلب این است که فقهاء گفته‌اند امام نمی‌تواند این منصب را برای کسی که فاقد شرایط قضاء است تفویض کند. اگر معیار علم و عدل نبود، بلکه این منصب از مختصات نبی و امام بود واختیار آن هم به دست ایشان بود، باید با مسئله قضا مانند یک «حق» برای این دو طبقه برخورد می‌شد که می‌توانست آن را به غیر اهل هم بسپارد. در حالیکه مناصب اجتماعی حتی اگر برای امام و نبی باشد، «منصب» است نه «حق». امام خمینی به این نکته التفات داشته لذا در بحث جواز نصب عامی برای قضاء از سوی فقیه می‌گوید: «فإنّه لا إشکال فی أنّ النبیّ ﷺ لو نصب العامّی للقضاء، کشف ذلک جوازه له و ثبوته، و لکنّ الکلام فی أنّه هل یجوز ذلک له ﷺ بحسب الحکم الشرعی الإلهی، أو لا یجوز له ﷺ ذلک کما فی الأمر بالجور و جعل الفاسق

إماماً؟ و قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» لا يدلّ على وجوب إطاعته لو أمر بشيء حتّى لو أمر فرضاً بإطاعة فاسق، و لا يدلّ أنّ له بحسب حكم اللّه ذلك»[1]

با این بیانات بعید نیست بگوییم این روایت در مقام بیان اهمیت جایگاه قضا است و اینکه هرکس شایستگی این مقام را ندارد، اما این مطلب که بدون اذن امام هیچ کس حق قضاوت کردن ندارد استفاده نمی‌شود. این دیدگاه از کلام مرحوم مجلسی نیز قابل استفاده است. ایشان در شرح این روایت می‌گوید: «و الظاهر حمله على المبالغة لأن يتقى منه مهما أمكن»[2]

دلیل چهارم: روایت اسحاق بن عمار: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لِشُرَيْحٍ يَا شُرَيْحُ قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِساً لَا يَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيُّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ[3]

به لحاظ سندی در این حدیث یحیی بن المبارک و ابی جمیله است که اولی مجهول است و دومی را نجاشی و ابن غضائری تضعیف کرده. هرچند تضعیف ابن غضائری اعتباری ندارد، امّا تضعیف نجاشی مهم است. به همین دلیل برای تصحیح آن یا باید مبنای آقای خوئی قبل از عدول ایشان را بپذیریم که تمامی رجال کامل الزیارات را موثق می‌دانستند (بعدها از این رأی عدول کردند)، یا به دلیل کثرت نقل حدیث و نقل اجلاء از او توثیقش کنیم. ولی هیچکدام پذیرفته نیست، که در جای خود باید مورد بحث قرار گیرد. بنابراین سند مشکل دارد، هرچند مرحوم مجلسی به سند عنوان «قوی» می‌دهد و قوی صحیح نیست ولی از حسن بهتر است. ولی در مرآت العقول آن را ضعیف دانسته است.

به لحاظ دلالت بسیاری از فقهاء ما به مضمون این حدیث ملتزم شده‌اند و لذا تصریح

---

۱. الاجتهاد و التقليد (تنقيح الاصول)، ج ٤، ص ٦٠٩.
۲. روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٦، ص ١٨.
۳. كافى، ج ١٤، ص ٦٣٨.

کرده‌اند که قضات از این سه دسته خارج نیستند. عبارت سید محمد رضا صدر در این باره بسیار رسا است: «إنّ من لم یکن منصوباً من قبله تعالی و جلس علی کرسیّ القضاء فهو الغاصب لمنصب إلهی، و الغاصب هو الشقیّ، و یحرم علیه الحکم بین الناس». کسی که منصوب از جانب خداوند متعال نباشد و بر مسند قضاء بنشیند غاصب این منصب الهی است و غاصب شقی بوده از قضاوت بین مردم محروم است.[1] از این عبارت به وضوح می‌توان استفاده کرد که تلقی شهید صدر از منصب قضاوت تلقی «حق» مدارانه بوده و منصب را حق امام و نبی می‌داند و لذا تصرف در آن را مصداق «غصب» می‌شمارد، و این دیدگاهی است که نسبت به مسائل اجتماعی جای تأمل دارد که در آینده بیشتر توضیح داده خواهد شد.

اما فقهاء و محدثین بسیاری بر این روایت اشکال کرده‌اند. آیت الله میرزا جواد تبریزی بیانی دارد که محصل آن چنین است: «کسانی که به این روایت استدلال کرده‌اند گفته‌اند فقیه داخل در وصی است، چون وصی هم شامل وصی بلا واسطه می‌شود و هم شامل وصی مع الواسطه. ولی این استدلال درست نیست، چون در علم اصول ثابت شده که اگر ما بدانیم حکم عام بر فردی از افراد آن ثابت نیست، اما شک کنیم که به نحو تخصیص است یا تخصص، جایی برای تمسک به عام یا اطلاق نیست. در مانحن فیه هم مقتضای حصر آنست که برای غیر نبی و وصی قضاوت جایز نیست، ولی ما می‌دانیم که این حکم حرمت قضاوت برای فقیه عادل وجود ندارد، تردید در این است که به نحو تخصیص است یا تخصص. به عبارت دیگر، اگر فقیه عادل وصی باشد خروجش تخصصی خواهد بود، اما اگر وصی نباشد، خروجش تخصیصی خواهد بود. و ما نمی‌توانیم به عنوان عام تمسک کنیم برای اثبات اینکه فقیه عادل وصی است.

علاوه براینکه التزام به اطلاق این روایت مشکل است. چون معنایش این می‌شود که در گذشته تمامی انبیاء و اوصیاء منصب قضاوت داشته‌اند، در حالیکه راهی برای اثبات اینکه

۱. الاجتهاد و التقلید (للصدر) ص ۳٦٦.

همه انبیاء منصب ولایت عامه را داشته‌اند وجود ندارد، چه برسد به اوصیاء آنها».[1]

از این بیان ممکن است جواب بدهیم به اینصورت که ما در صدق مفاهیم تابع نظر عرف هستیم نه دقتهای اصولی. فقهاء ما برای اثبات وصی بودن فقیه عادل به واژه عام تمسک نمی‌کنند، بلکه می‌گویند جانشین وصی هم عرفاً وصی دانسته می‌شود. وصی وصی، وصی است. اما اینکه فرمودید همه انبیاء زعامت عامه نداشته‌اند اگر مقصود این باشد که عملاً در رأس امور نبوده‌اند کلام درستی است، ولی دلیل برای مدعای شما نمی‌شود، چون ما در پی اثبات استحقاق هستیم، نه در پی اثبات تحقق. و الاّ بسیاری از أئمه ما در صدر امور نبوده‌اند، آیا ملتزم می‌شویم که آنها نیز منصب منصب قضاوت را نداشتند؟! اما اگر منظور این باشد که ما دلیلی نداریم که برای تمام انبیاء از سوی خداوند منصب جعل شده باشد، جواب آنست که خود همین حدیث دلیل ما است.

برخی از نویسندگان اشکال دیگری را بر این روایت مطرح کرده‌اند و آن اینکه بدون شک پیامبر و أئمه در زمان خودشان کسانی را به قضاوت در بلاد مسلمین می‌گماردند و چه بسا افرادی بودند که خطاهای فاحش از آنها سر می‌زد، این واقعیت می‌رساند که حصر در این روایت نمی‌تواند به معنای واقعی‌اش مورد نظر باشد، چون حتی اگر فقهاء آگاه به احکام را وصی بدانیم، نمی‌توانیم آن افراد را وصی قلمداد کنیم. مجرد اینکه گماشته امام علیه‌السلام یا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده‌اند دلیل نمی‌شود که در حد وصایت نبی ارتقاء مرتبه پیدا کنند.

این اشکال نیز وارد به نظر نمی‌رسد، چون وصی امام با وصی نبی تفاوت دارد، وصی نبی خلیفه خدا در زمین است و لذا باید معصوم باشد، در حالیکه وصی امام (به معنای نایب و وکیل عام) لازم نیست معصوم باشد، لذا صدور خطا از ایشان منافات با وصایتشان ندارد.

بلی، ما یک نکته را نمی‌توانیم منکر بشویم و آن اینکه غلظت کلام امام در این روایت جا را برای توسعه واژه وصی تنک می‌کند. اینکه امام شریح را به این دلیل از تصدی مقام قضاوت منع می‌کند که در کلمه وصی داخل نیست، با اینکه شریح سالها به قضاوت

۱. ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، ج۳، ص ۳۲.

مشغول بوده و مردم او را به وصف علم می‌شناختند، می‌رساند که این مقام منحصر به نبی و وصی است و به اصطلاح حصر اباء از توسعه دارد. از این گذشته امام در مقامی این سخن را ایراد فرمود که مردم شریح را به او تحمیل کردند لذا یک مقدار غلظت طبیعی است.

مرحوم علامه محمد تقی مجلسی نیز التزام به اطلاق این روایت را مشکل می‌داند ولذا می‌گوید: باید یکی از سه تأویل را در این روایت اعمال نمود: ۱. بگوییم مراد این است که هرکس در این مجلس غیر از این دو (نبی و وصی) بنشیند، سرانجام بر اثر حکم به غیر عدل شقی خواهد شد، ۲. بگوییم غالباً شقی می‌شوند، ۳. در زمان أئمه اگر بدون اذن آنها باشد، شقی است[شاید به این دلیل که در برابر ایشان تمرد کرده‌اند]. شاهد این تأویل سوم آنست که حضرت قضاوتهای شریح قاضی را قبول نداشت و لذا می‌خواست او را عزل کند، اما مردم بلوا کردند و فریاد سنت شیخین سر دادند. حضرت مجبور شد به قضاوت او تن در دهد اما شرط گذاشت که در هیچ واقعه‌ای حکم نکند مگر اینکه قبلش واقعه را به اطلاع امام برساند.

مجلسی دوم در مرآت العقول و ملاذ الاخیار بیان دیگری دارد و آن اینکه احتمالاً هدف از این روایت بیان صعوبت امر قضاء است و اینکه غالباً این مسئله برای غیر معصوم منجر به شقاوت می‌شود و از زمان پیامبرﷺ تاکنون کسی در اینجا ننشسته مگر اینکه به شقاوت مبتلا شده است. مؤید این برداشت نقل فقیه است که تعبیر «ماجلسه» دارد. ایشان در ملازم الاخیار چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «و بالجملة ظاهر تلك الأخبار عدم جواز ارتكاب القضاء لغير المعصوم، و لا ريب فی جوازه لغيره، كالقضاة المنصوبة فی زمن الرسول و أئمة الحق صلوات الله عليهم، فلا بد من تأويل فيها».[1]

دلیل پنجم: دلیل عقلی

بسیاری از فقهاء برای منصب الهی بودن امر قضاوت به دلیل عقلی تمسک کرده‌اند، خلاصه آن دلیل عقلی این است که اصل اولی نفی نفوذ حکم هرکس بر کس دیگر است،

۱. ملاذ الاخیار، ج ۱۰، ص ۸.



چون هیچکس شأنی ندارد که به موجب آن عقلاً مستحق نفوذ حکم، مخصوصاً برای تصرف در مال، جان و ناموس او باشد. تنها خدا از این قاعده مستثنی است، چون او خالق انسان است و عقلاً آفریننده ذی حق است که هرگونه خواست در آفریده‌اش تصرف نماید. او حق دارد این حقش را به هرکس که خواست تفویض نماید و یا اجازه دهد که فرد مفوض الیه آن را در اختیار دیگران قرار دهد.

ولی این دلیل نیز خالی از مناقشه نیست، چون ما می‌پذیریم که اصل اولی همین است، اماّ مسئله این است که روی آوردن به قضاوت و دادرسی برای حل منازعات مردم یک ضرورت اجتماعی است. خود فقهاء برای اثبات وجوب قضاء به اختلال نظام تمسک کرده‌اند. بنابراین، اگر آنها چه به صورت بیعت یا به صورت انتخابات یا هر شیوه عقلائی دیگر حق حاکمیت و دادرسی را برای شخص یا اشخاصی به رسمیت بشناسند، در واقع از اصل اولی عدم نفوذ حکم هرکس بر کس دیگر به اختیار خود رفع ید کرده‌اند و حکم او را بر خود پذیرفته‌اند. مبنای این عمل می‌تواند همان قرارداد اجتماعی باشد. اگر این مطلب درست باشد نیازی به جعل خداوند وجود ندارد و دلیل عقلی برای لزوم نصب مخدوش می‌شود.

از این همه که بگذریم محقق آشتیانی بر نظریه لزوم نصب اشکالاتی را مطرح کرده است که در حد تتبع ناقص خود، من ندیدم کسی از فقهاء از آن پاسخ داده باشد. خلاصه اشکالات ایشان را در سه نقطه می‌توان بیان کرد:

یک) از ظاهر کلمات فقهاء بدست می‌آید که ایشان بر جواز و مشروعیت قاضی تحکیم در عصر حضور أئمه علیهم السلام تسالم دارند. این تسالم با توقف مشروعیت قضاوت بر اذن یا نصب نمی‌سازد، چون ظاهر تسالم آنست که داوری قاضی تحکیمی را به عنوان حکم الهی می‌پذیرند، در حالیکه حتی اگر از ظاهر مقبوله و اخبار دیگر بپذیریم در زمان غیبت فقهاء منصوب‌اند بلا شک در زمان حضور در خصوص قاضی تحکیم نصبی وجود ندارد. چگون حکم او مشروع و الهی است در حالیکه مشروعیت متوقف بر نصب است؟

ممکن است گفته شود که جواز حکم برای قاضی تحکیم در فرض تحاکم متخاصمین با اینکه قضاء در اصل از مناصب الهی است تنافی ندارد. چون آن قضاوتی منصب الهی است که متوقف بر اذن متخاصمین نباشد.

در جواب گفته می‌شود که این کلام یاوه است ـ شطط من الکلام ـ [شاید به این دلیل که در ادله نصب چیزی که دلالت بر این تفصیل کند وجود نداشت، علاوه براینکه اگر قضا منصب اختصاصی است اذن متخاصمین چه نقشی دارد؟!]

دو) بسیاری از فقهاء بر این عقیده‌اند که قضاء واجب کفایی است بر همه کسانی که اهلیت دارند، تا آنجا که بر این امر ادعای نفی خلاف شده است، اگر قضاوت منصب الهی مختص به خلیفه خدا است، چگونه می‌تواند در عین حال بر همه مکلّفین واجب کفایی باشد؟! آیا وظیفه مختص می‌تواند مشترک باشد؟

سه) بسیاری از فقهاء برای وجوب قضاوت به اختلال نظام تمسک کرده‌اند و اینکه اساساً ظلم جبلی انسانها است و بدون وجود دستگاه قضاء همه جامعه به تباهی کشیده می‌شود. اگر این منصب الهی است و مختص به خلیفه است، دفع ظلم هم باید مختص خلیفه باشد. معقول نیست که دفع ظلم و جلوگیری از اختلال نظام بر تمام واجدین شرایط واجب باشد، اما منصب مختص به خلیفه باشد.

سپس محقق آشتیانی از یک اشکال جواب می‌دهد. اشکال این است که: واجب کفایی بودن با منصب بودن منافات ندارد و ما نظیر آن را در فقه داریم، مثلاً دفن میت واجب کفایی است، اما در عین حال متوقف بر اذن ولی میّت است. جواب محقق آشتیانی این است که اولاً مسئله توقف دفن میت بر اذن خودش محل بحث است. بسیاری از فقها آن را به همین دلیل که با واجب کفایی بودن منافات دارد نپذیرفته‌اند، ثانیاً بر فرض بپذیریم، بین این دو تفاوت است، چون دفن میت اولاً به عنوان وظیفه برای تمام مکلّفین جعل شده، اما صحت آن متوقف بر اذن است. در حالیکه قضاوت اولاً فقط برای خلیفه جعل شده و در عین حال برای همه واجدین شرایط هم جعل شده، جعل برای یک نفر و برای چند نفر

تنافی مفهومی دارد.

ممکن است گفته شود اینکه فقهاء گفته‌اند قضاء واجب کفایی است مربوط به فرضی است که امام اذن داده باشد، ولو به صورت اذن عام. جوابش آنست که واضح البطلان است. [چون اولاً با ظاهر کلمات فقهاء نمی‌سازد، چون فقهاء این وجوب را متوقف بر اذن امام نکرده‌اند؛ ثانیاً از ادله‌ای که برای وجوب کفایی مطرح می‌کنند چنین چیزی بدست نمی‌آید، مثلاً دلیل اختلال نظام صورت اذن و عدم اذن هردو را شامل می‌شود؛ ثالثاً این فرض خودش غیر معقول است، برای اینکه واجب کفایی بودن یعنی واجبی که شارع به ترک آن راضی نیست، مشروط بودن آن به اذن امام یعنی شارع در فرض عدم اذن راضی به ترک آنست].

ممکن است گفته شود که واجب کفایی در اینجا به همان معنای مصطلح نیست، بلکه مقصود این است که باید خلیفه من به الکفایه را نصب کند. این سخن هم واضح البطلان است. این جواب ممکن است برای دفع اشکال سوم مفید باشد.

در اخیر این محقق بزرگ می‌فرماید «و دفع هذا الإشکال کما تری فی غایة الإشکال. و أشکل منه دفع الإشکال الأوّل»[1]

با توجه به آنچه که تاکنون بیان گردید برای ما مسلم نیست که قضاوت از مناصب مختص به خلیفه خدا باشد، بلی یک چیز روشن است و ارتکاذ متشرعی، بلکه ضرورت فقه هم آن را تأیید می‌کند و آن اینکه پیامبر و أئمه ما شأن قضاوت داشتند و با وجود ایشان ارجاع حکم به غیر ایشان حرام است. بر این مطلب دلایل فراوان وجود د ارد به عنوان نمونه این آیه قرآن: ﴿**یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْویلاً**﴾؛[2] ﴿**وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فیهِ مِنْ شَیْءٍ فَحُکْمُهُ إِلَی اللَّهِ ذلِکُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ إِلَیْهِ**

۱. کتاب القضاء (للآشتیانی)، ج۲، ص ۱۱۵۵.
۲. نساء/ ۵۹.

أُنيبُ﴾؛[1] ﴿فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا في أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْليماً﴾.[2]

امّا از این ادله نمی‌توان استفاده کرد که قضاوت از مناصب الهی است که برای غیر نبی و وصی حرام است. بعید نیست که راز حرمت قضاوت غیر نبی و امام در زمان ایشان به دو دلیل باشد: نخست اینکه قضاوت باید بر اساس حکم خدا باشد، و در زمان آنها کسی داناتر از ایشان به حکم خدا نیست. و با وجود أعلم رجوع به نادان جایز نیست. ثانیاً در زمانی که ایشان متصدی زعامت جامعه هستند، مراجعه به غیر در واقع منازعه با زعامت ایشان به حساب آمده به نحوی تمرّد بر علیه ایشان به حساب می‌آید، لذا باید همه چیز با اذن ایشان انجام شود.

این نتیجه‌ای که تاکنون بدست آمد مقتضای صناعت است، اما مع ذلک در برابر ما این تلقی عام شیعه وجود دارد که قضاوت نیاز به اذن دارد. بعید نیست که این تلقی از عصر أئمه علیهم‌السلام باقیمانده باشد. به همین دلیل باید در اختیار این نظریه احتیاط به خرج داد.

نتیجه: با توجه به سیر تاریخی مسئله، ادّله‌ای که برای نفی حق قضاوت زنان تاکنون از سوی فقهاء مطرح گردیده است، و نیز مورد تردید بودن اصل حق انحصاری پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علیه‌السلام در عصر غیبت بر منصب قضاء می‌توان به این نتیجه رسید که تبدل رأی آیت الله فیاض از عدم جواز نصب زن به عنوان قاضی به جواز دارای پشتوانه محکم فقهی بوده شایسته است بیش از اینها مورد توجه و بحث فقهی قرار گیرد. حقیر در این نوشته مختصر بدون اینکه ادعای داشته باشم، در حد بضاعت مزجات خودم سعی کردم فهم و برداشت خودم از مبانی آیت الله العظمی فیاض در باب قضاوت زن را به خوانندگان فهیم و بی‌تعصب عرضه بدارم، در عین حال به قصور دانش خود اعتراف و راه را برای هر نوع نقد منصافه باز می‌دانم. باشد که گام کوچکی باشد رد راه رضای پروردگارم که همیشه رهین منّتهای بی‌انتهایش بوده و خواهم بود.

---

۱. شوری/ ۱۰.
۲. نساء / ٦٥.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. فیاض، محمد اسحاق، منهاج الصالحین،
۳. فیاض، محمد اسحاق، نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی،
۴. فیاض، محمد اسحاق، المسائل المستحدثه، موسسة محمد معرفی الثقافیه، اول، ۱۴۲۶هـ کویت
۵. شیخ مفید، محمدبن محمد بن نعمان، المقنعه، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳، قم ـ ایران
۶. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷، اول، قم ـ ایران
۷. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، المبسوط فی فقه الامامیه، المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷، تهران ـ ایران
۸. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتوا، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۰، دوم، بیرت ـ لبنان
۹. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام، دار الکتاب الاسلامیه، ۱۴۰۷، چهارم، تهران ـ ایران
۱۰. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، الامالی، دار الثقافه، ۱۴۱۴، اول، قم ـ ایران
۱۱. قاضی ابن براج، عبد العزیز، المهذب، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶، اول، قم ـ ایران
۱۲. محقق حلّی، جعفربن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸، دوم، قم ـ ایران
۱۳. محقق حلّی، جعفربن حسن، المختصر النافی فی فقه الامامیه، موسسه المطبوعات

الدینیه، ۱۴۱۸، ششم، قم ـ ایران
۱۴.حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه، موسسه آل البیت، ۱۴۰۹، اول، قم ـ ایران
۱۵.قطب راوند، سعید بن عبد الله، فقه القرآن راوندی، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵، دوم، قم ـ ایران
۱۶.علامه طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷، اول، قم ـ ایران
۱۷.شیخ صدوق، محمد بن علی، علل الشرایع، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۶، اول، قم ـ ایران
۱۸.شیخ صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳، دوم، قم ـ ایران
۱۹.سبحانی، جعفر، نظام القضاء و الشهادات فی الشریعة الاسلامیه الغراء، موسسه امام صادق ع، ۱۴۱۸، اول، قم ـ ایران
۲۰.اردبیلی، سید عبد الکریم، فقه القضاء، ۱۴۲۳، دوم، قم ـ ایران
۲۱.منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، موسسه کیهان، ۱۴۰۹، اول، قم ــ ایران
۲۲.منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، نشر تفکر، ۱۴۰۹، دوم، قم ـ ایران
۲۳.گلپایگانی، سید محمد رضا، کتاب القضاء، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳، اول، قم ـ ایران
۲۴.معرفت، محمد هادی، تعلیق و تحقیق عن امهات مسائل القضاء، چاپخانه مهر، اول، قم ـ ایران
۲۵.خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵، دوم، قم ـ ایران
۲۶.خوئی، سید ابوالقاسم، مبانی تکلمة المنهاج (موسوعه ج ۴۱)، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸، اول، قم ـ ایران
۲۷.خوئی، سید ابوالقاسم، المستند فی شرح العروة الوثقی ــ الصوم (تقریرمرتضی

بروجردی)، بی‌جا، بی‌تا
۲۸.خوئی، سید ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهاد و التقلید، تحت اشراف جناب آقای لطفی، ۱۴۱۸، اول، قم ـ ایران
۲۹.عراقی، آقا ضیاء، تقریر نجم آبادی، کتاب القضاء، تقریرات المحقق العراقی للنجم آبادی، موسسه معارف اسلامی امام رضا ع، ۱۴۲۱، اول، قم ـ ایران
۳۰.نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴، هفتم، بیروت ـ لبنان
۳۱.حائری، سید علی، ریاض المسائل، موسسه آل البیت، ۱۴۱۸، اول، قم ـ ایران
۳۲.انصاری، شیخ مرتضی، القضاء و الشهادات، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵، اول، قم ـ ایران
۳۳.شهید ثانی، زین الدین ابن علی، رسائل الشهید الثانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۱، اول، قم ـ ایران
۳۴.کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، موسسهٔ دار الحدیث للطباعهٔ و النشر، ۱۳۲۹، اول، قم ـ ایران
۳۵.شهید ثانی، زین الدین، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، موسسه معارف الاسلامیه، ۱۴۱۳، اول، قم ـ ایران
۳۶.فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶، اول، قم ـ ایران
۳۷.میرزای قمی، ابو القاسم، رسائل المیرزا القمی، دفتر تبلیغات اسلامی ــ شعبه خراسان، ۱۳۲۷، اول، قم ـ ایران
۳۸.تبریزی، جواد بن علی، اسس القضاء والشهادات، دفتر مؤلف، اول، قم ـ ایران
۳۹.تبریزی، جواد بن علی، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۶، سوم، قم ـ ایران

۴۰.اشتهاردی، شیخ علی پناه، مدارک العروه، دار الاسوه للطباعة والنشر، ۱۴۱۷، اول، تهران ـ ایران
۴۱.خمینی، سید روح الله، الاجتهاد و التقلید، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸، اول، تهران ـ ایران
۴۲.آشتیانی، میرزا محمد حسن، کتاب القضاء، انتشارات زهیر ــ کنگره علامه آشتیانی، ۱۴۲۵، اول، قم ـ ایران
۴۳.علامه مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، موسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶، دوم، قم ـ ایران
۴۴.علامه مجلسی، محمد باقر، ملاز الاخیارفی فهم تهذیب الاخبار، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶، اول، قم ـ ایران
۴۵.صدر، سید رضا، الاجتهاد و التقلید، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰، اول، قم ـ ایران



حکومت اسلامی از دیدگاه آیت الله العظمی فیاض(دام ظله)

داکتر حیات الله رسولی*

حکومت اسلامی، آیت الله فیاض، مشروعیت، ولیّ‌امر، احکام ثانوی، قضاوت، سیاست.

حکومت مهم‌ترین نهاد اجتماعی بشر است که در زندگی او نقش به‌سزایی دارد. بسیاری از دانشمندان بر این باورند که سرنوشت اصلی بشر در ابعاد بزرگ اجتماعی، حتی فردی با عملکرد حکومت‌ها تعیین‌می‌شود. مطابق این نگرش، اصولاً موفقیت و ناکامی و پیشرفت و پسرفت جوامع انسانی محصول حکومت‌ها و نحوه عملکرد حکام است. لذا به جرأت می‌توان مدعی‌شد که هیچ نهادی همانند حکومت در سرنوشت جمعی بشر نقش مؤثر و تعیین‌کننده نداشته است.

اصطلاح «حکومت» در یک تعریف ساده و روان؛ به‌معنی بزرگ‌ترین نهاد اجتماعی و دارای حق مشروع برای تصمیم‌گیری در نظم اجتماع و مدیریت زندگی جمعی افراد است. اما وقتی این اصطلاح به‌عنوان یک عملکرد نگریسته شود، بیانگر مدیریت نظام‌مند اجتماع و مهندسی جریان قدرت اجتماعی افراد و گروه‌ها می‌باشد. در این نوشته، حکومت به‌عنوان یک نهاد موردنظر است نه شیوه و نحوه عمل.

وقتی از «مبانی مشروعیت» حکومت صحبت می‌شود، منظور اصول اساسی و بنیان

---

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دکتری علوم سیاسی.

عقلانی تأسیس و عملکرد این نهاد برای فرمانروایی و البته اطاعت مردم است. منظور از اطاعت، التزام مردم به پیروی رضآیت‌مندانه از دستورات حکومتی است که در نگرش اعتقادی آنان مورد قبول قرارگرفته و براساس باور دینی آنها عمل می‌کند. این نوع نگرش به مبانی، توجه کاملش به مقوله صرفاً «مقبولیت» نیست، زیرا «مشروعیت» را در ارتباط با حکومت امر پیشینی و اساسی‌تر از «مقبولیت» دانسته و از نظر اهمیت در مرتبه اول قرارمی‌دهد.

لذا تلقی این نوشته از «مشروعیت» به برداشت فلسفی نزدیک‌تر است تا برداشت جامعه‌شناختی. مشروعیت در فلسفه سیاسی به معنی «حقانیت» و پاسخ به چرایی حکومت و حاکمیت است، آن‌هم چرایی معطوف به توجیه عقلانی و عقلایی.[1] در حالی‌که رویکرد جامعه‌شناختی تمایل بیشتری به مقبولیت داشته و چرایی و البته چگونگی فرمانروایی موجود را باتوجه به تمایلات و ترجیحاً رضآیت فعلی مردم(رعیت) مدنظر قرارمی‌دهد.[2] مگر آنکه از نظر دینی این‌دو مفهوم را غیر قابل انفکاک دانسته و مقبولیت حکومت اسلامی را در نگرش یک مسلمان در پیوند با مشروعیت اسلامی ارزیابی نماییم. از آن‌رو که مقبولیت‌ها و رضآیت‌مندی‌های یک انسان مسلمان نیز نمی‌تواند بدون ارتباط با مشروعیت دینی زندگی و عملکرد آنها باشد.

در بحث مشروعیت حکومت با نگرش فلسفی، و البته فقهی، منظور ما از «عقلانیت» و توجیه عقلایی و عقلانی حکومت، تطابق آن با معیارهای انتخاب‌شده در اسلام و منطق دینی و مذهبی(فقهی) مسلمانان/ جامعه اسلامی است. با این پیش فرض که اصل اعتقادات و باورهای دینی آنها (اصول عقاید) نیز از نظر علمی قبلاً به اثبات رسیده است؛ زیرا که همگی آن باورها از عقلانیت و منطق عقلایی غیر قابل خدشه‌ای در منطق و فلسفه عقلانی بشر برخوردار است.

---

۱. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.

۲. لاریجانی محمدجواد، تدین، حکومت و توسعه، نشر دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸٦، ص۲۲۰.

اسلام دین کاملی است که در تمام ابعاد حیات مادی و معنوی بشر و البته هدآیت او به سمت سعادت و کمال دنیوی و اخروی، و محدود و نامحدود (ابدی) برنامه کامل، عقلانی و جامع دارد. از نظر اسلام، مدیریت اجتماع و مهندسی کلان جامعه امر مهم تلقی‌شده که نقش اساسی آن تنها محدود به بعد مادی و ظاهری/ دنیوی نبوده؛ بلکه تأثیر آن نسبت به سرنوشت معنوی و حتی اخروی انسان نیز غیر قابل انکار است. از این منظر، شرایط حاکم و وظایف حکومت نیز تنها محدود به ابعاد مادی نبوده ابعاد فرهنگی، اعتقادی و دینی نیز مورد تأکید دین اسلام است.

قرآن کریم به‌عنوان تنها منبع اولیه و آبشخور اصلی تفکر اسلامی، هیچ‌گاهی متعرض اثبات اصل ضرورت حکومت نشده است. اما در ارتباط با نحوه تشکیل حکومت، مبانی مشروعیت و شرایط اصلی حکومت مطلوب اسلام، دیدگاه روشنی را بیان فرموده است. در این راستا، بیان صریح قرآن کریم در ارتباط با انواع حکومت‌های غیر مشروع و تأکید بر مذمت حکام ظالم و حکومت‌های طاغوتی نیز برای بیان دیدگاه روشن اسلام نسبت به مشروعیت حاکم و حکومت و نقش بی‌بدیل آن در سرنوشت انسان و سعادت و شقاوت اجتماع است.

با این نوع نگرش، دانشمندان اسلامی نیز نقش بی‌بدیل حکومت را در تعیین سرنوشت جمعی و علی‌الخصوص سعادت و شقاوت جامعه انسانی امر غیر قابل انکار می‌دانند. لذا اصل وجود حکومت و ضرورت تأسیس آن را مفروغ‌عنه تلقی‌نموده و نسبت به نحوه تأسیس، مبانی مشروعیت و ویژگی‌های اصلی حکومت مطلوب اسلامی و عملکرد مشروع حکام اسلامی نظریه‌پردازی نموده‌اند.

ناگفته روشن است که گستره نظریه‌پردازی دانشمندان اسلامی شامل عرصه‌های مختلف و متعدد علمی است. اما در ارتباط با حکومت و سیاست، مهم‌ترین عرصه علمی و عملی علمای اسلام، مربوط به فقه اسلامی، اخلاق، کلام و فلسفه اسلامی است. در این ارتباط فقه اسلامی دامنه وسیع‌تری نسبت به سایر علوم دارد؛ زیرا «فقه اسلامی» علمی است

که کارکرد اصلی آن تعیین احکام و وظایف دینی مربوط به گستره افعال مکلفین است. البته فقه اسلامی حوزه‌های مختلف افعال مکلفین را پوشش می‌دهد، مباحث فقهی مربوط به سیاست و حکومت و یا پاسخگویی فقه به مسایل سیاسی و حکومتی (مدیریت اجتماع و مهندسی قدرت) «فقه سیاسی» نامیده می‌شود.[1]

مطابق این حقیقت، بیشترین نظریه‌ها و دیدگاه‌ها نسبت به سیاست و حکومت اسلامی مربوط به «فقها» است. هرچند متکلمین و فلاسفه اسلامی نیز دیدگاه قابل توجهی در این زمینه دارند. لذا اصل اصطلاح و نظریه «حکومت اسلامی» نیز محصول دیدگاه فقهای مسلمان است؛ هرچند سایر اندیشمندان اسلامی نیز نظریه‌ها، دیدگاه‌ها و ادبیات تعریف شده در این زمینه دارند. گستردگی دیدگاه‌های فقهی در عرصه سیاست و حکومت دلیل دیگری نیز دارد؛ و آن این است که؛ از نظر اسلام(تشیع) در عصر غیبت فقها حاکم و متصدیان اصلی حکومت اسلامی هستند. از نظر شیعه، حکومت نه تنها حق فقها، که وظیفه دینی آنان است؛ زیرا مدیریت اجتماع و مهندسی مشروع قدرت در جامعه اسلامی تکلیف(مکلفیت) و وظایف دینی فقهای جامع الشرایط قراردادهشده است. از آن‌رو که در منابع دینی اسلام، فقها «امناء الرسل» و «خلفای راستین انبیا» و «اولیای امت» خواندهشده است.۲

در این میان، آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض(حفظه الله) یکی از اندیشمندان و فقهای کم‌نظیر اسلام در دوره معاصر است. وی نظریات و اجتهادات بلند و دقیقی در عرصه‌های اصولی، فقهی، روایی، تفسیری و... دارد. نظریات اصولی و اجتهادات فقهی ایشان در فقه معاصر شیعه زبانزد فقهای معاصر است. کتب و آثار علمی او منابع اصلی بسیاری از کرسی‌های علمی و فقهی سطوح عالی حوزه‌های علمیه و درس‌های اجتهادی

---

۱. ایزدی، سجاد، مبانی فقهی نظارت بر قدرت، تهران، نشر عروج، ۱۳۹۰، ص ۱۶.

۲. اشاره به احادیث نبوی صلی الله علیه و آله که در تصدی و مشروعیت ولایت فقها در عصر غیبت مورد استدلال قرارمی‌گیرند. مثل حدیث نبوی «اللهم ارحم خلفایی» و حدیث «الفقهاء امناء الرسل» و روایت امیرالمؤمنین علیه السلام که فرموده است: «العلماء حکام علی الناس».

اصول و فقه معاصر به‌شمارمی‌رود. شکی نیست که از نظر فنی و علمی و به شهادت اهل فن، محققان دینی، مدرسان سطوح عالی حوزه علمی شیعه، فقها و مجتهدان معاصر، دیدگاه‌های اصولی و فقهی ایشان بدیع، قوی و کم‌نظیر است.

متأسفانه تاکنون کار چندانی در ارتباط با طرح، تحقیق و معرفی نظریات اصولی و فقهی آیت الله العظمی فیاض(حفظه الله) در عرصه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، حقوقی و.... صورت نگرفته و این وظیفه هنوز مغفول مانده است که امیدمی‌رود موردتوجه قرارگیرد. آنچه مربوط به این نوشته است، طرح گوشه از نظریات و اجتهادات عمیق، ابتکاری، روشن و بی‌مانند ایشان در زمینه فقه سیاسی و بخصوص مباحث مربوط به سیاست و حکومت است.

در این رابطه، تمرکز اصلی نوشته حاضر پرداختن به این سوال است که: باتوجه به مبانی فقهی اسلام، از نظر آیت الله العظمی فیاض(حفظه الله) چه نوع حکومتی را می‌توان حکومت اسلامی نامید؟ نقطه اساسی در این پرسش، یافتن حکومت مشروع است. طبعاً برای یافتن پاسخ این سوال، توجه به مبانی/ منشأ مشروعیت حکومت/اقتدار حاکم، انواع حکومت، ویژگی‌های حکومت مشروع، شرایط فقهی حاکم مشروع و اهداف و وظایف حاکم/ حکومت نیز ضرورت می‌یابد. از آن‌رو که سوالات فرعی نوشته حاضر نیز می‌تواند حول این محورها طرح شود؛ در این راستا توصیف متون علمی ایشان در این موضوع/ زمینه و تحلیل آنها مناسب‌ترین روش برای رسیدن به جواب پرسش خواهد بود.

در ابتدای نوشتار، در مرحله اول و به‌عنوان تعریف مفاهیم، ابتدا توجه به تعریف ایشان مهم است.

تعریف حکومت اسلامی

تعریف آیت الله فیاض از حکومت اسلامی چنین است: «الحکومة الاسلامیة الشرعیة هی الحکومة القائمة علی اساس مبدأ الحاکمیة لله وحده لاشریک له والسلطة الحاکمة فیها

تتمثل فی ولیّ‌امرالمسلمین و هو منصوب من قبل الله تعالی فی زمن الحضور و الغیبه معا».[1]

در این تعریف محورهای چندی مهم تلقی‌شده است:

الف) حکومت اسلامی یک «حکومت شرعی» است؛ زیرا بر بنیان شریعت اسلامی بناشده است. ماهیت اصلی این حکومت فقهی بوده و مطابق با دستورالعمل اسلام و گستره فقه اسلامی سامان یافته و عمل خواهد کرد. مراد از شرعی‌بودن حکومت تطابق آن با شریعت اسلامی(معیارهای فقه) است.

ب) اساس حاکمیت و منشأ اصلی اقتدار از خداوند است. لذا حاکم اصلی/ اقتدار عالی در عالم هستی و حکومت اسلامی مربوط به اراده الهی است. آن‌هم اراده الهی در دو بعد تکوینی و تشریعی. از این منظر که به حکم خالقیت و ربوبیت الهی بر انسان و جهان خلقت و به‌عنوان مصداق کلمه مبارکه «لاحول و لاقوه الا بالله» هرگونه اراده عینی و تکوینی انسان‌ها و اقتدار آنها از خداوند ناشی‌می‌شود. لذا به حکم تبعیت اراده تشریعی از اراده تکوینی، حاکم اصلی در اراده تشریعی و تقنینی نیز خداوند است، هیچ موجود دیگری غیر از خداوند حق قاهریت، فرمانروایی، دستوردادن و حاکمیت ندارد.

ج؛ تجلی حاکمیت الهی در واقعیت عینی اجتماع از مجرای حاکمیت موجود انسانی است که براساس لیاقت و شایستگی علمی، اخلاقی و مدیریتی خودش چنان ارتقایافته که از طرف خداوند حکم «ولایت بر مسلمین» را کمایی‌کرده است. لذا در تفکر دینی اسلام حاکم اسلامی «ولیّ‌امر مسلمین» لقب می‌یابد. اصطلاح «ولیّ» هم بار عاطفی و اخلاقی دارد، هم مسئولیت سرپرستی و اقتدار او را نسبت به جامعه اسلامی و امت مسلمان گوشزد می‌کند. در این نوع نگرش انتساب حاکم به خداوند و انتصاب او از جانب خداوند خصوصیت ویژه دارد. لذا حاکم اسلامی فرد شایسته‌ای است که از طرف خداوند به این

۱. الحکومة الاسلامیة، نسخه انترنتی pdf، ص۵. فایل اصلی جزوه «الحکومة الاسلامیة» از سایت انترنتی آیت الله العظمی فیاض دریافت‌شده است. این جزوه متن مرجع مقاله‌ای به‌حساب می‌آید. البته جزوه «موقع المرئة فی الحکومة الاسلامیة» نیز منبع استناد خواهد بود.



مقام منصوب‌شده و مشروعیت اقتدار او از خداوند است. طبعاً مبنای اصلی مشروعیت فرمانروایی او الهی بوده و اقتدار سیاسی او در دایره اراده الهی و براساس دستورات شرع مقدس اسلام خواهد بود.

د؛ کاربرد اصطلاح «منصوب من قبل الله» در زمان حضور امام معصوم علیه‌السلام و زمان غیبت، گویای این نکته است که از نظر ایشان مبنای اولیه مشروعیت حاکم اسلامی اختیار دیدگاه انتصاب است. با این تفاوت که گونه‌های انتصاب و البته شرایط و افراد نصب شده در این دو عصر می‌تواند در زمان حضور و غیبت مختلف باشند.

ویژگی خاص حکومت اسلامی

از نظر ایشان تفاوت حکومت اسلامی و غیر اسلامی در اصل حق حاکمیت و مبانی مشروعیت آن است: «فقد ظهر الفرق بین السلطهٔ الحاکمهٔ فی الحکومهٔ الشرعیهٔ حیث هی متعینهٔ من قبل الله تعالی فی زمن الحضور والغیبه معاً و بین السلطه الحاکمهٔ فی الحکومات غیر الشرعیهٔ حیث هی متعینهٔ بالانتخابات الحرهٔ او بالقوهٔ و الانقلاب».[1]

در حکومت اسلامی حاکمیت اصیل حق خداوند است. تمام حاکمیت‌های دیگر از این حق ناشی می‌شود. لذا هرگونه اقتدار حکومت و ولایتی که منتسب به خداوند نباشد و از جانب خداوند اعطانشده باشد، اقتدار نامشروع است؛ هرچند توسط مردم یا نخبگان اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و عنصر وراثت و یا از طرق دیگر انتخاب‌شده‌باشد. حکومت نامشروع در ادبیات دینی قرآن به «حکومت طاغوتی» و در ادبیات فقهی شیعه به «حکومت ظلمه» شناخته می‌شوند.

مطابق این اصل، حکومت‌هایی که با انقلاب، کودتا و یا انتخاب بدون معیار اسلامی تشکیل می‌شود، حکومت نامشروع خواهد بود؛ زیرا مبانی مشروعیت حکومت اسلامی با نصب الهی به‌دست می‌آید نه انتخاب مردم یا قدرت کودتایی و خشونت انقلابی. البته

۱. همان، ص۷.

حضرت آیت الله فیاض دیدگاه روشنی را در ارتباط با مباحث فنی نظریه ولایت فقیه در دو خرده‌نظریه؛ «انتخاب و انتصاب» ندارد، اما با تکیه بر کلیات دیدگاه ایشان می‌توان «نظریه ولایت فقیه منصوب» را تقویت کرد؛ زیرا ایشان دلیل نقلی/ نص دینی خاصی را برای مشروعیت ولایت فقیه معتبر نمی‌شمارد. دلیل اصلی ایشان استدلال عقلی و استناد بر کلیت شریعت، جامعیت دین و اصل تداوم ولایت و ضرورت اجرایی احکام است.

طبق این اصل در مشروعیت «نظریه ولایت فقیه»، و به صورت طبیعی صرفاً می‌توان «دیدگاه انتصاب» را برداشت کرد؛ زیرا ملاک و مشروعیت فقهی/ دینی ولایت فقیه مماثل با ولایت پیامبر و امام معصوم و در تداوم آن موردتوجه قرارگرفته است. برعلاوه اینکه «دیدگاه انتصاب مطابق اصل و قاعده (ولایت الهی حاکم) بوده و سایر دیدگاه‌ها محتاج دلیل مستقل و مستند دینی (نص دینی) می‌باشد. از نظر آیت الله فیاض چنین دلیلی وجود ندارد؛ از آنرو که دلایل مدعی فاقد اعتبار سندی و دلالی هستند.

از نظر ایشان انتخاب مردم/ نخبگان امت همانند صنفی و نظامی نخبگان قدرت نمی‌تواند مشروعیت‌بخش حکومت و انتخاب حاکم/ زمامداران باشد؛ از آن‌رو که مردم به تنهایی، فاقد حق حاکمیت‌اند. حاکمیت بالاصاله بر جهان و انسان مربوط خداوند است؛ زیرا او خالق هستی و رب و مالک است و کسی که خود فاقد حق حاکمیت است، چگونه می‌تواند حاکمیت‌بخش باشد؟!

در این رابطه، دیدگاه ایشان و در تفاوت نظریه سیاسی شیعه و اهل سنت این‌گونه بیان شده است: «الولایة والخلافة علی اساس مذهب الشیعة الامامیة مجعولة من قبل الله عزوجل سواء کانت فی زمن الحضور ام فی زمن الغیبة و اما علی اساس مذهب اهل السنه فالمجعول من قبل الله تعالی انما هو ولایة الرسول الاکرم صلی الله علیه و آله و سلم فحسب. و اما خلافة الخلفاء و ولایت هم فانما هی ثابتة عندهم بالاجماع و آراء الناس لابنص من الله تعالی».[1] نظریه سیاسی شیعه این است که حکومت و انتخاب حاکم در همه زمان‌ها باید با انتصاب و «جعل الهی» باشد؛ چه زمان حضور

۱. همان، ص٦.

باشد و چه زمان غیبت. اما دیدگاه اهل سنت این است که حکومت پیامبرﷺ تنها منتسب به خداوند و انتخاب الهی است. اما بعد از پیامبرﷺ لزومی ندارد که تشکیل حکومت و انتخاب حاکم با انتخاب و «جعل الهی» باشد؛ زیرا مبنای مشروعیت خلافت خلفای اولیه اهل سنت نیز اجماع نخبگان امت و آرای مردم است، نه نصوص الهی و «جعل دینی».

تعبیر آیت الله فیاض از نصب الهی حاکم به «مجعول من قبل الله» بیانگر نکته ظریف و مهمی است. مراد این است که مطابق جهان‌بینی اسلامی، و به حکم خالقیت، ربوبیت و مالکیت الهی بر جهان هستی، حاکمیت بالاصاله حق خداوند است. حاکمیت و اقتدار سایر موجودات، از جمله انسان، اعتباری است که باید از طرف خداوند اعتبار و «جعل»شود؛ زیرا اصل اولیه فلسفی، کلامی و فقهی اسلامی (اصل عدم ولایهٔ احد علی احد) می‌باشد که هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد. همه انسان‌ها در خلقت، کرامت و حقوق برابراند.

تنها کسانی از دیگران خواهند بود که براساس شایستگی علمی و تقوایی خویش و با جعل الهی برتری داده‌شده باشد، و یا برتری آنان به‌عنوان خلیفه الهی و براساس حق ولایت او بر دیگران اعتبار(جعل)شده باشد. از آنجایی که ولایت و حاکمیت فقها اعتباری و با «جعل الهی» به‌وجودآمده است، لذا در صورتی که فقیه شرایط حاکمیت را از دست‌بدهد، خود بخود از ولایت شرعی عزل‌شده و اعتباری برای ولایت و حاکمیت او نخواهد بود.

از نظر آیت الله فیاض، ولایت و حاکمیت فقیه ادامه ولایت معصومین و در طول ولایت آنان است: «غایهٔ الامر ان زعامهٔ الفقهاء فی زمن الغیبهٔ فی طول زعامهٔ الرسولﷺ والائمه علیهم‌السلام فی زمن الحضور، و دونها مرتبهٔ و کمالاً کما ذکرناه فی محله».[1] ولایت طولی فقها به‌معنای رتبه‌بندی طرح نظریه سیاسی اسلام است، نه تساوی رتبی فقیه با معصومین علیهم‌السلام. ترتیب‌بندی طولی حاکم به‌معنای مشروعیت اصل ترتب ساختاربندی حکومت است بین ساختار ولایت نبوی، امامت معصوم و امامت غیر معصوم/ ولایت فقیه.

در ادبیات فقهی شیعه شرایط اصلی حاکمیت اعتباری فقیه حاکم به اعلمیت، عدالت و

۱. موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی، ص۱۲.

تدبیر شناخته‌می‌شود. فقیهی که در مدت حاکمیت خود ذره‌ای از برتری علمی و فقهی او بر دیگر فقها کاسته شود، یا به نحوی، عدالت/ تقوا و سلامت اخلاقی و رفتاری او محل شک و شبهه قرارگیرد، یا در مرحله عمل نیز تدبیر و کفآیت عملی او در مدیریت جامعه اسلامی ضعیف‌شود، در نتیجه، وی خودبخود از حاکمیت اسلامی عزل‌شده و اقتدار سیاسی، حقوقی، اجتماعی و... او بر جامعه اسلامی نامشروع خواهدبود. در این‌صورت، چون فاقد شرایط حاکمیت مشروع است، اگر بر ادامه حاکمیتش اصراربورزد، گناه‌کار و مستحق عذاب اخروی محسوب‌شده و مشمول پیگرد حقوقی و قضایی می‌باشد.

تحقق عدالت، هدف حکومت اسلامی

از نظر آیت الله فیاض ویژگی دیگر حکومت اسلامی تفاوت در هدف است. هدف حکومت و حاکمیت اسلامی در دیدگاه ایشان این‌گونه بیان شده است: «و الهدف... هو تحقیق مبداء العدالة الاجتماعیة و التوازن بین طبقات الامة والاستقرار والامن هذا من جانب».[1] هدف حکومت اسلامی تحقق عدالت اجتماعی، برقراری توازن بین طبقات مختلف امت اسلامی و استقرار نظم و امنیت جامعه است.

این دیدگاه برگرفته از آیه ۲۵ سوره حدید است: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکتابَ وَ الْمیزانَ لِیقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ ما رسولان خود را با نشانه‌های آشکار فرستادیم و با آنها کتاب و میزان فرستادیم تا مردم به قسط و عدالت قیام‌کنند.

ایشان در جای دیگر در این رابطه می‌فرماید: «ان الدین الاسلامی انما جاء لاصلاح المجتمع الانسانی الکلی و وضع نظام معتدل متوازن بهدف تحقیق مبدء العدالة والتوازن بین طبقات الامة والحفاظ علی حقوقها کافة بدون افراط و تفریط فیه»[2]؛ دین اسلام برای اصلاح کلی اجتماع انسانی و پایه‌گذاری نظام معتدل و متوازن آمده است تا به هدف تحقق عدالت و توازن بین اقشار مختلف امت اسلامی و حفظ حقوق همه مردم، بدور از هرگونه افراط و

۱. همان، ص۷.
۲. همان.

تفریط دست‌یابد.

در این رابطه ایشان وظیفه اصلی فقیه حاکم را تحقق عدالت و حفظ حقوق می‌دانـد: «ان تکون صارمهٔ و قویهٔ فی تنفیذ الاحکام الالهیه لتحقیق العدالهٔ والتوازن بین طبقات المجتمع و حفظ الحقوق بدون ملاحظهٔ ایّ جهۀ خارجیهٔ مهما کانت».[1] یکی از شـرایط حـاکم مشـروع اسلامی این است که در تحقق عدالت و برقراری توازن در جامعـه اسـلامی و حفـظ حقـوق افراد/ گروه‌ها بدون ملاحظات خاص دیگر جدی و توانا باشد.

اعتبار عدالت و سلامت اخلاقی فقیه حاکم و سـایر زمامـداران حکومـت اسـلامی خـود دلیل دیگـری بـر اعتبـار اصـل عـدالت در دیـدگاه ایشـان اسـت. ضـرورت عـدالت قاضـی حکومت اسلامی و اعتبار عدالت شاهد بخش دیگری از اعتبار و تأثیرگذاری ایـن اصـل در حکومـت اسـلامی و حاکمیـت دینـی اسـلام اسـت. سـویه دیگـر از اهمیـت عـدالت را در مشروعیت «ولایت عدول مؤمنین» می‌توان مشاهده کرد.

طبق این قاعده/ اصل، در صورتی که فقیـه جـامع الشـرایط نباشـد، یـا بسـط یـد حکومـت نداشته باشد، مؤمنین عادل می‌توانند به تشکیل حکومـت اسـلامی اقـدام کننـد؛ از آن‌رو کـه از نظر اسلام در هیچ شرایطی نمی‌توان به فقدان نظم و حکومت رضـآیت دارد. در هـر صـورت، این حکومت باید به حداقل‌های از عدالت متصف باشد. حکومتی کـه فاقـد عـدالت باشـد، از مشروعیت دینی برخوردار نیست، هرچند سایر شرایط را (مانند فقاهت و تـدبیر) داشـته باشـد. این امر می‌تواند مبنای دینی و فقهی مشروعیت «نظریه نظام سیاسی عادلانه» اسلام باشد.

انواع حکومت اسلامی

در نگرش آیت الله فیاض دو نوع طبقه‌بندی از حکومت اسـلامی قابـل شناسـایی اسـت. طبقه‌بندی به این معنی؛ در صورتی که در مقام عمل، نوع اول تحقـق نیابـد؛ ناچـار از تحقـق نوع دوم خواهدبود. البته برخی فقهای اسلام (همانند شیخ انصـاری و دیگـران) طبقـه‌بنـدی/

۱. همان، ص۹.

نوع سومی را نیز تحت عنوان «ولایت عدول مؤمنین» مطرح می‌کنند که آیت الله فیاض تاکنون متعرض آن نشده است. از نظر ایشان، این دو نوع ساختار حکومت می‌تواند تمثیل‌کننده واقعیت حکومت اسلامی در تاریخ و مطابق با الگوی نظریه سیاسی اسلام باشد:

الف) حکومت اسلامی در عصر حضور پیامبرﷺ و امام معصومعليه‌السلام یا کسی است که مستقیم از جانب خداوند و توسط پیامبرﷺ به مقام حکومت منصوب، و به امت اسلامی معرفی‌شده است: «اما فی زمن الحضور فانه من منصوب بالتنصیص بالاسم والشخص والصفات»؛ خصوصیت حکومت در عصر حضور این است که؛ حاکم از طرف خداوند منصوب‌شده است. این نصب به‌گونه‌ای است که این معرفی با عنوان مشخص و با اسم و معرفی شخص معین و با صفات آشکار در متون دینی اسلام بیان‌شده است.

ب) نوع دوم حکومت، بدیل نوع اول است که در زمان عدم حضور مستقیم امام معصومعليه‌السلام در میان امت اسلامی جریان می‌یابد. از نظر شیعه «زمان غیبت» به زمانی اطلاق می‌شود که یک امام معصوم واقعاً و حقیقتاً به‌عنوان جانشین امامان قبل و خلیفه راستین پیامبرﷺ وجود دارد؛ اما به دلایلی از حضور مستقیم و آشکار در میان مردم و به‌دست‌گرفتن حکومت ظاهری خودداری می‌کند. به این دلیل که ظرفیت‌های واقعی حکومت او هنوز فراهم نیست. این امام از طرف پیامبرﷺ با اسم و صفت مشخص به امامت و حاکمیت امت اسلامی منصوب‌شده است. از نظر شیعه حاکم واقعی امت اسلامی او است، اما به‌دلیل غیبتش، فقها به‌عنوان نایبان عام امام به وظیفه حکومت و فراهم‌سازی زمینه حاکمیت او موظف به اداره امور مسلمین می‌باشند.

دیدگاه آیت الله فیاض به‌عنوان یک فقیه سرآمد شیعی در این‌باره چنین است: «اما فی من الغیبة فانه منصوب بالتنصیص بالصفات؛ کصفة الفقاهة التی هی متمثلة بالفقه الجامع للشرایط منها الاعلمیة؛ در زمان غیبت نیز، حاکم اسلامی از طرف خداوند به این مقام منصوب است؛ با این تفاوت که این نصب به صورت عام و با معرفی صفات خاص افراد انجام شده است.

صفات مهم حاکم اسلامی

الف) فقاهت؛ یعنی فردی می‌تواند کاندیدای دینی حکومت باشد که فقیه کامل باشد. آن‌هم در حدی که «متمثل فقه اسلامی» به‌حساب آید، به‌گونه‌ای که جامع تمام شرایط لازم فقه اسلامی باشد و یکی از شرایطش این است که فرد باید در علم شریعت اسلامی(فقه) از همه معاصرانش داناترباشد. دلیل فقها برای این شرط آن است که؛ فرد اعلم(افقه) تنها کسی است که شایسته حکمروایی بر مبنای شریعت اسلام و منصوب از طرف خداوند، پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام می‌باشد.

استدلال فقها در این زمینه اصل ضرورت عقلی و عقلایی «علم اعلی» حاکم به قانون جامعه، حقوق و تکالیف افراد/ گروه‌ها و نحوه مدیریت اجتماع/ حکومت است. این اصل در تمام جوامع انسانی و در هر حکومتی ضرورت غیر قابل انکار می‌باشد. دلیل دوم، ارتکاز عقلایی «اولویت عالم بر جاهل» و اصل «تقدم داناتر بر فرد دانا» است. دلیل عقلایی دیگر، اصل عدم ولایت جاهل بر عالم و اصل تقدم شایسته بر ناشایست می‌باشد.

علاوه بر آن، دلایلی دیگری نیز هست که از متون دینی قرآن و سنت استفاده‌می‌شود. مانند آیه ﴿**هَلْ يسْتَوِي الّذينَ يعْلَمُونَ وَ الّذينَ لا يعْلَمُونَ**﴾.[1]

یکی از دلایل روایی می‌تواند حدیث ذیل باشد: امام صادق علیه‌السلام فرموده است: «ان الحکومة انما هی للامام العالم بالقضاء»[2]؛ حکومت حق کسانی است که امام باشد، عالم به قضاوت باشد. لذا کسی که داناتر است تقدم دارد؛ زیرا صدق صفت عالم بر او بیشتر حقیقت دارد تا نسبت به کسی که از نظر علمی پایین‌تر از او است. روآیت دیگر از عمرو بن حنظله است که به «مقبوله» شهرت دارد. هرچند از نظر آیت الله فیاض این روآیت ضعیف است، اما در بیان شرایط لازم حاکم می‌تواند مفید باشد.

دیدگاه صریح آیت الله فیاض چنین است: «... ان تکون عالمة و فقیهة بالاحکام الفقهیة

---

۱. زمر/۹.

۲. وسایل الشیعة، ج۱۸، ص۷، ابواب صفات قاضی.

الاسلامیهٔ بکافهٔ مسائلها و ان تکون اعلم من غیرها فی هذه الاحکام». اولین شرط فقیه حاکم این است که؛ وی عالم و فقیه (بالفعل) به همه مسایل فقهی و تمامی ابواب فقه اسلامی باشد؛ زیرا اگر اجتهاد و فقاهت مطلق متجزی نباشد، اعلمیت و افقهیت او منتفی و محل تردید خواهد بود. در این‌صورت بیم آن می‌رود که ولایت جاهل بر عالم مصداق یابد، و این چیزی است که برخلاف عقل مسلم و شریعت قطعی اسلام است.

لذا، اجتهاد فرد متجزی و کسی که صلاحیت علمی مطلق در فقه اسلام دارد، اما در مقایسه با افراد هم‌سطح مساوی باشد، کافی نیست. نکته مهم دوم این بود که فقیه باید در «همه ابواب فقهی» اعلم و افقه از سایر فقهای زمانه باشد. این امر، معیار بسیار دقیق و مشکلی است که از ویژگی‌های فقهی نظریه سیاسی حضرت ایشان و در مقایسه با سایر نظریات فقه سیاسی شیعه معاصر برجسته و متمایز شمرده می‌شود.

ب) شرط دوم و سوم برای مشروعیت حاکم اسلامی در عصر غیبت «عدالت» و «تدبیر» است. ایشان در این زمینه و در ادامه می‌فرماید: «... ۲. أن تکون عادلهٔ أمینهٔ. ۳. أن تکون صارمهٔ و قویهٔ فی تنفیذ الاحکام الالهیهٔ لتحقیق العدالهٔ والتوازن بین طبقات المجتمع و حفظ الحقوق بدون ملاحظه ایّ جههٔ خارجیهٔ مهما کانت. فاذا کان الفقیه واجدا لهذه الصفات فالولایهٔ ثابتهٔ له من قبل الله تعالی و انه مأمور بتشکیل الدولهٔ الاسلامیهٔ علی اساس مبدء حاکمیهٔ الدین اذا لم تکن هناک عوائق و موانع من تشکیلها هذا من ناحیهٔ».[1] شرط دوم حاکم این است که؛ مدعی حکومت باید دارای «عدالت» بوده و بالفعل عادل باشد. به‌علاوه عدالت لازم است که حاکم بر مال، جان، حیثیت و ناموس امت اسلامی «امین» باشد.

هرچند «امانت» ویژگی دیگری از فرد متخلق به اخلاق انسانی و اسلامی است، اما از نظر آیت الله فیاض، امانت دنباله و جزوی از صفت عدالت به‌شمارمی‌آید. لذا کسی که بر مال، جان و حیثیت افراد خیانت‌می‌کند، از عدالت خارج است. صفت امانت به این دلیل ادامه عدالت شمرده‌شده که؛ دایره ولایت و اقتدار فقیه حاکم بر مال، جان و حیثیت امت

۱. همان، ص۹.

اسلامی است. لذا امانت مهم‌ترین شرط به‌حساب می‌آید. اندک تصرفی نابجا از جانب حاکم اسلامی بر مال، جان و حیثیت فرد مسلمان، ناقض عدالت حاکم بوده و باعث خلع او از مقام ولایت خواهدشد. از آن‌رو که خداوند حاکم اسلامی را امین جامعه اسلامی و حافظ سرمایه‌های مادی و معنوی آنان قرارداده است.

شرط سوم قدرت، صلابت، جدیت و تدبیر است. حاکم اسلامی باید بر اجرای احکام اسلامی جدی، قوی و توانمند باشد، تا بدین وسیله عامل تحقق عدالت فراگیر، حافظ توازن همه‌جانبه حقوق و تکالیف اجتماع اسلامی باشد. این فقره از کلام آیت الله فیاض تصریح دارد که برپایی عدالت، حفظ حقوق افراد و برقراری توازن اجتماعی هدف اصلی حکومت اسلامی و وظیفه قطعی حاکم مسلمان است. این شرط گویای صلابت حاکم اسلامی در اجرای قوانین عادلانه اسلام و حفظ حقوق امت اسلامی، فارغ از ملاحظات قومی، نژادی، ملی و جنسی خلاف اسلام است.

ممکن است اولویت و اهمیت این شرایط مورد پرسش قرارگیرد. به نظر می‌رسد، مطابق ملاک دینی اسلام و دیدگاه فقهی این دانشمند برجسته جهان اسلام، ترتیب اولویت و اهمیت دینی شرایط حاکم نیز به ترتیب شمارش علمی آن می‌باشد؛ زیرا اولین چیزی که در امر ولایت فقیه معتبر است، صفت «فقاهت» است. شرط دوم «عدالت» است و شرط سوم «صلابت»، «قدرت» و «تدبیر».

آنچه از نظر دینی و فقهی معیار ولایت و حاکمیت قرارمی‌گیرد، شخصیت حقیقی افراد نیست؛ زیرا مشروعیت ولایت الهی افراد در عصر غیبت، دایر بر مدار صفات، «فقاهت» و «عدالت» است.[1] اما صلابت، قدرت و تدبیر مربوط به شرایط عملی و فعلی تحقق ولایت و اجرای عینی امور امت است. در صورتی که امر ولایت دایر شود بین فقهای عادل جامع الشرایط، شرط تدبیر آخرین معیار خواهد بود، هرچند فرض چنین وضعیتی با شرایط اعلمیت و اعدلیت مطلق، نادر/ عدیم‌النظیر است. در عین حال، نظریه «ولایت عدول

۱. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقاهت و عدالت، ایران، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۹، ص۹٤.

مؤمنین» نیز ملاک دیگری برای اهمیت و اولویت صفت عدالت است.

در این ارتباط و باتوجه به اهمیت عدالت و مشروعیت ولایت فقیه، علی‌الخصوص گستره ولایت فقیه، ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «و اما فی زمن الغیبة فهی متمثلة فی الفقیه الجامع للشرائط کالاعلمیة و العدالة و الامانة و الاخلاص و الصرامة فی تنفیذ الاحکام الالهیة و تحقیق مبدء العدالة و التوازن بین طبقات الامة بدون مجاملة جهة مهما کانت و استعمال صلاحیته للتشریع بصفة ثانویة فی حدود منطقة الفراغ حسب حاجة الوقت و ظروف البلد».[1]

مبنای فقهی مشروعیت حکومت اسلامی

از نظر آیت الله فیاض شکی نیست که حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام به نصب الهی و با مشروعیت خداوند بوده است. این مسأله بین علمای اسلام و تشیع اجماعی و مسلم است. استدلال ایشان در مورد مشروعیت دینی حکومت اسلامی در صدر اسلام و بخصوص حکومت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام مطابق فقه اسلامی چنین است: «ثم ان ثبوت الولایة والزعامة الدینیة للنبی الاکرم صلی الله علیه و آله والائمة الاطهار علیهم السلام واضح و لاکلام و لا اشکال فیه لان القدر المتیقن من قوله تعالی فی الآیة المبارکة (و اولی الامر منکم) هو الائمة الاطهار علیهم السلام هذا مضافاً الی الروایات الدالة علی ذلک»[2]. مطابق آیه مبارکه، مشروعیت ولایت و حکومت امامان معصوم علیهم السلام جای بحث ندارد؛ زیرا به حکم این آیه و تفسیر روشن آن، امامان معصوم علیهم السلام مصداق متیقن اولی الامر امت اسلامی است. هرچند ممکن است دایره مصداق اولی الامر افراد دیگری غیر از آنها نیز باشند.

برعلاوه این‌که روایات زیادی در تفسیر این آیه از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله رسیده که مصداق اولی الامر را امیرالمؤمنین علی علیه السلام و ائمه دوازده‌گانه معرفی کرده است. البته در این رابطه روایات دیگری نیز هست که آنها نیز مستقلاً بر معرفی ائمه به عنوان اولیای الهی در اداره امور امت اسلامی دلالت دارند. از آن جمله روآیتی است که جابر ابن عبدالله انصاری رحمه الله،

۱. همان، ص۹.
۲. همان، ص٦.



صحابه بزرگ پیامبر صلی الله علیه و آله، روآیت کرده است. در روآیت جابر، نام تک تک امامان معصوم علیهم السلام به‌عنوان اولیای الهی و جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله ذکرشده است.

در مورد حکومت اسلامی، با حاکمیت فقها و مشروعیت آن در عصر غیبت، دیدگاه علمای شیعه این است که فی‌الجمله، شکی در اصل حاکمیت فقها و مشروعیت دینی آن نیست. اختلاف اصلی در ادله اثبات این ولایت و دایره مشروعیت آن است.

آیت الله فیاض در ابتدا مطابق دیدگاه سایر فقها اصل حاکمیت آنان را در مجموع می‌پذیرد، اما در ارتباط با ادله اثبات ولایت فقها دیدگاه متفاوتی دارد: «انماالکلام والاشکال فی ثبوت الولایة والزعامة الدینیة للفقیه الجامع للشرایط و لایمکن اثبات هذه الولایة بالنص لان الروایات التی استدل بها علی ثبوت الولایة للفقیه باجمعها ضعیفة من ناحیة السند؛ فلایمکن الاعتماد علیها. و من هنا فالمشهور بین الفقهاء عدم ثبوت الولایة للفقیه هذا».[1] ایشان تمامی روایات (نصوص خاص) را از نظر سند ضعیف ارزیابی می‌کند. لذا معتقد است ولایت فقیه در عصر غیبت با نصوص دینی(روایات) قابل اثبات نیست.

با وجود این‌که برخی از فقها به این روایات استدلال کرده‌اند، قابل قبول نیست. حتی اگر مجموع روایات (ضمیمه همدیگر) مدنظر قرارگیرند، یا این‌که برخی از روایات همانند مقبوله عمر ابن حنظله تلقی به قبول شده باشد.[2] دلیل اصلی ایشان ضعف سندی روایات مورد استدلال است. لذا وجه اصلی دیدگاه مشهور فقها را برعدم ثبوت ولایت نیز ضعف اسناد مذکور می‌شمارند.

دیدگاه خاص ایشان در مورد اثبات حکومت اسلامی و ولایت فقیه جامع الشرایط چنین است: «لکن الصحیح ثبوت هذه الولایة له و هو لایحتاج الی دلیل خارجی؛ لان امتداد الشریعة المقدسة و خلودها یتطلب امتداد الولایة والزعامة الدینیة المتمثلة فی زمن الحضور

---

۱. همان.

۲. لازم به ذکر است که مرحوم نراقی (در کتاب عوائد الایام) و آیت الله منتظری (در کتاب مبانی فقهی حکومت اسلامی) و امام خمینی (در کتاب ولایت فقیه) به این روایات استدلال داشته‌اند.

برسالهٔ الرسول الاکرم ﷺ و بعده بامامهٔ الائمهٔ الاطهار علیهم‌السلام و فی زمن الغیبهٔ بفقاههٔ الفقیه الجامع للشرایط منها الاعلمیهٔ؛ اذ لایمکن افتراض امتداد الشریعهٔ و خلودها بدون افتراض امتداد الولایهٔ والزعامهٔ الدینیهٔ».[1] اصل خاتمیت دین اسلام و دوام شریعت الهی تا آخرین عصر حیات انسان مستلزم این است که ولایت دینی و زعامت سیاسی نیز ادامه یابد. تداوم ولایت، زعامت و ولایت در زمان حضور با وجود پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام است. اما تداوم امامت و زعامت در زمان غیبت با چه کسی می‌تواند باشد. اگر فقها، که لایق‌ترین افراد به جانشینی امامان معصوم علیهم‌السلام هستند، نباشند، چه کسان دیگری می‌توانند زعیم امت اسلامی باشند. این سخن، مهم‌ترین دلیل ایشان است که ماهیت عقلی دارد، با این مقدمه که اصل تداوم شریعت جزو ضروریات دین به‌حساب می‌آید.

در این زمینه استدلال خاصی که وی بدان توجه می‌کند چنین است: «ضرورهٔ ان الشریعهٔ فی کل عصر بحاجهٔ الی التطبیق و التنفیذ و اجراء الحدود و الحفاظ علی الحقوق و الاهتمام بمبدء العدالهٔ و التوازن بین طبقات الامهٔ».[2] وجود شریعت و احکام خاص آن (بخصوص احکام اجتماعی مثل حدود، تعزیرات و...) نیازمند تطبیق، تنفیذ و اجرای است تا حقوق افراد حفظ‌شده و عدالت و توازن اجتماعی بین طبقات مختلف امت اسلامی حفظ شود. اگر حکومت و حاکمی نباشد، این امور معطل می‌ماند. شارع مقدس هرگز راضی به تعطیل آن نیست. لذا فقهای جامع الشرایط مناسب‌ترین افراداند که شایسته اجرای حدود و تصدی حفظ حقوق امت اسلامی می‌باشند. این امر، دلیل اصلی مشروعیت ولایت فقهای جامع الشرایط در عصر غیبت می‌باشد.

در این رابطه، نتیجه‌گیری ایشان چنین است که؛ اثبات ولایت برای فقیه محتاج دلیل سندی (نص دینی خاص) نیست؛ زیرا کلیت تداوم شریعت و اصل ضرورت اجرای احکام اجتماعی اسلام بهترین دلیل است. از آن‌رو که اصل وجود حکومت و اثبات ولایت برای

۱. همان.
۲. همان، ص۵.

تصدی این امر مطابق قاعده اصل تداوم دین و اجرای همه‌جانبه احکام شریعت است: «ان ثبوت الولایة والزعامة الدینیة للفقیه الجامع للشرایط لایحتاج الی ایّ دلیل خاص خارجی؛ لانه مقتضی القاعدة حیث ان امتداد الشریعة و خلودها یقتضی امتداد الولایة و الزعامة الدینیة علیها».[1] این عبارت نسبت به اصل ثبوت ولایت و حاکمیت برای فقها تصریح دارد؛ اما استدلال آشکاری را نیز برای اثبات ضرورت اصل حکومت و ولایت در عصر غیبت مطرح می‌کند. به‌خصوص آنجایی که اصل امتداد ولایت را توسط فقها (امتداد الولایة والزعامة الدینیة) مورد تأکید قرارمی‌دهد.

ولایت فقیه با اختیارات گسترده

در مورد اثبات اصل مشروعیت ولایت سیاسی فقها و بخصوص دایره اقتدار و حاکمیت فقیه جامع الشرایط و تداوم ولایت الهی در یک متن طولانی می‌فرماید: «فاذن بطبیعة الحال ما هو ثابت للنبی الاکرم صلی الله علیه و آله والائمة الاطهار علیهم السلام فی زمن الحضور فی الدین الاسلامی فهو ثابت للفقیه الجامع للشرایط فی عصر الغیبة. فاذا فرضنا ان الفقیه کان مبسوط الید و لم تکن هناک عوائق و موانع عن تشکیل الدولة الاسلامیة علی اساس مبدء حاکمیة الدین فیجب علیه ان یقوم بتشکیل الدولة کذلک.»[2] طبق این سخن، ایشان تمام آنچه را که از ولایت، حاکمیت دینی و سیاسی برای پیامبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام ثابت است، برای فقیه ثابت می‌داند، به‌غیر از مواردی که از خصوصیات شخص نبی و امام به‌عنوان خصیصه ویژه نبوت و عصمت امام است.

نکته مهم دیگر این است اگر فقیهی مبسوط‌الید باشد، یعنی قدرت تشکیل حکومت اسلامی را دارد، و موانع آشکار، مفسده‌انگیز و معتنابهی نباشد، در این‌صورت بر فقیه جامع الشرایط واجب است برای تشکیل حکومت اقدام‌کند، هرچند مشکلات، موانع و مفاسد جزئی در راه باشد. البته شرایط دقیق چنین وجوبی از طرف ایشان بیان نشده است، ولی در

۱. همان، ص٦.
۲. همان.

کلیات فقه اسلامی مسأله اولویت‌بندی مصالح اسلام و امت اسلامی و مرحله‌بندی انجام تکالیف، شروط عام و خاص تکلیف، دفع حرج، قواعد عامی مثل قاعده لاضرر و... می‌توانند تعیین‌کننده دایره انجام این وظیفه باشد. لذا در صورت وجود شرایط و فقدان موانع جدی، تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت (در صورت امکان) نه یک حق، که یک وظیفه الزامی(واجب) فقهای جامع الشرایط است.

دلیل اصلی ایشان برای اختیارات عام و گسترده فقیه جامع الشرایط در ولایت و حکومت چنین است که: اصل تشکیل حکومت با ارکان کامل و امکانات وسیع، بدون ولایت گسترده امکان ندارد. لذا طبیعی است که حکومت فقیه جامع الشرایط دارای اختیارات سیاسی، حقوقی، فرهنگی، اقتصادی، مدیریتی و... گسترده است.

وی در این زمینه احکام ثانویه و احکام حکومتی را در دایره منطقة الفراغ احکام الزامی مطرح نموده و تصریح می‌کند: «و من الواضح ان تشکیل الدولة الاسلامیة بتمام ارکانها و مکوناتها لایمکن بدون ثبوت الولایة و الصلاحیة الواسعة للفقیه فی سن القانون و التشریع حسب متطلبات الظروف و حاجة الوقت و مصالح الناس العامة فی حدود منطقة الفراغ؛ لان ترک الاسلام هذه المنطقة بدون تشریع لزومی بعنوان اولی یدل علی انه تعالی جعل صلاحیة التشریع فی هذه المنطقة لولی الامر بعنوان ثانوی حسب متطلبات الوقت و حاجة البلد فی کل عصر کما سوف نشیرالیه».[1]

طرح مسأله قانون‌گذاری در «منطقه الفراغ» و «احکام ثانویه» خود بیانگر اختیارات گسترده فقیه جامع الشرایط در حوزه حقوقی و قانون موردنیاز حکومت است. استدلال آیت الله فیاض برای این اختیارات این است که: وجود منطقة الفراغ احکام، بهترین دلیل برای اختیارات گسترده حاکم اسلامی است و این امر می‌تواند توسط فقیه حاکم بر حسب مقتضیات و مصالح زمان و مکان جامعه‌ای اسلامی و حکومت اسلامی مورد استفاده قرارگیرد و این امر از اختیارات خاص ولیّ‌امر/ فقیه حاکم است.

۱. همان، ص٦.

باتوجه دیدگاه کلی آیت الله فیاض، حاکمیت مطلق فقیه حاکم بر تمام ارکان حکومت اسلامی و جمیع شئون اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی امت اسلامی امر مورد تصریح حضرت ایشان است. چیزی که به‌نظر می‌رسد، محصول طبیعی استدلال ایشان بر مشروعیت ولایت فقیه، از مسیر استدلال کلامی، عقلی و فقهی تداوم ولایت ائمه معصومین علیهم‌السلام در عصر غیبت، ملاک کلی اجرای احکام اجتماعی، حدود، و تداوم شریعت می‌باشد. در عین‌حال، اما بحث فنی و تخصصی «ولایت مطلقه و مقیده فقیه حاکم» امر مورد توجه خاص وی نبوده است. هرچند استدلال ایشان بر گستره اصلی این ولایت با استفاده از عناصر اصلی اسلام نیز قابل توجه است:

عناصر اسلام

از نظر آیت الله فیاض عناصر اصیل دین اسلام (از منظر یک شریعت) متشکل از چند عنصر اساسی است:

۱. عنصر ایمان. ایشان می‌فرماید: «لایخفی ان الاسلام مؤلف من عنصرین ثابتین غیر متحرکین و عنصر ثالث متحرک غیر ثابت: الایمان بوحدانیة الله تعالی و برسالة الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله و هو المعیار و المیزان فی الاسلام. فمن آمن بهما فهو مسلم محقون الدم و العرض و المال بلافرق بین ان یکون بحسب المذهب شیعیاً او سنیاً؛ و لهذا الایمان دور بارز و هام و کبیر فی تربیة الناس و تهذیب سلوکهم و تحقیق مبدء العدالة و التوازن بینهم».[1] ایمان عنصر ثابت و اولیه اسلام است. ارکان اصلی این عنصر ایمان به خداوند، نبوت انبیا و نبوت حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله است. هرچند به لحاظ اعتقادی(بینیش)، عنصر ایمان به معاد و امامت و عدالت الهی نیز اجزای اصیل اعتقاد و ایمان یک مسلمان است. لذا کسی که ایمان به خداوند و نبوت حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله داشته باشد، مسلمان به‌حساب می‌آید.

استناد اصلی ایشان ضرورت اقرار و اعتقاد به «کلمه شهادتین» است: شهادت به وحدانیت

۱. همان.

خدا و نبوت پیامبر اسلام ﷺ طبق دیدگاه اعتقادی و فقهی اسلام است، کسی که به این‌دو اصل ایمان و اعتراف داشته باشد، مسلمان محسوب‌شده مال، جان و حیثیت او از طرف سایر مسلمانان، و حکومت اسلامی محفوظ و محترم است. بدون اینکه تفاوتی بین مسلمان شیعه یا سنی باشد. در ادامه ایشان تأکید می‌کند که این عنصر تأثیر بسیار مهمی در تحقق عدالت همه‌جانبه و توازن اجتماعی داشته مانع ظلم‌ها و ستم‌های فرقه‌ای و مذهبی است.

۲. عنصر دوم اسلام، شریعت/ نظام فقه عملی است. وی در این زمینه می‌فرماید: «التشریعات الاسلامیهٔ و هی متمثلهٔ فی العبادات و المعاملات... السبب فیه هو ان الدین الاسلامی انما جاء لاصلاح المجتمع الانسانی الکلی و وضع نظام معتدل متوازن بهدف تحقیق مبدء العدالهٔ و التوازن بین طبقات الامهٔ والحفاظ علی حقوقها کافهٔ بدون افراط و تفریط فیه». عنصر دوم شریعت اسلامی است که در عبادات و معاملات تمثیل‌شده است. دلیل اتخاذ این عنصر این است که فلسفه دین اسلام اصلاح اجتماع انسانی و برپایی نظام عادلانه و متوازن است؛ زیرا هدف اصلی نیز تحقق عدالت همه‌جانبه و حفظ حقوق کافه مردم (بدون افراط و تفریط) است.

۳. عنصر سوم دین اسلام (به‌عنوان یک شریعت) دایره صلاحیت اجتماعی فقیه حاکم برای برآوردن نیازها، اقتضائات و مدیریت مصالح و مفاسد جامعه اسلامی است. ایشان می‌فرماید: «ان من مییزات الدین الاسلامی کشریعهٔ عامهٔ للبشر و جمیع الازمنهٔ و الامکنهٔ... و هو ان ترک فی هذه الشریعهٔ منطقهٔ فراغ؛ و هی‌الرقعهٔ الخالیهٔ من النصوص التشریعیهٔ فی الکتاب و السنهٔ. و هی منطقهٔ المباحات الاصلیه... و هو العنصر المتحرک غیر الثابت فی الشریعهٔ المقدسهٔ».[1]

مطابق تفکر اجتماعی و عنصر اجتهاد شیعه، صلاحیت فقیه برای تشریع، قانون‌گذاری و عمل مطابق مقتضیات زمان و مکان است. این عنصر رکن سیال اسلام/ شریعت(فقه) است که قدرت انطباق فقه اسلامی را با نیازهای زمان برعهده‌دارد. در این رابطه و مطابق نظریه

۱. الأنموذج فی منهج الحکومهٔ الاسلامیهٔ، القائمهٔ علی اساس الحاکمیهٔ لله تعالی، ص۹.

فقهی شهید صدر، وی اصطلاح «منطقة الفراغ» را مطرح می‌کند. منطقة الفراغ همان‌گونه که آمد؛ بیانگر پویایی فقه شیعه، و نمایانگر گستره حاکمیت فقیه جامع الشرایط برای مدیریت حکومت اسلامی است.

استدلال آیت الله فیاض برای اهمیت این عنصر متعدد و بسیار قابل توجه است. وی به خاتمیت و جاودانگی دین اسلام و نیز ابتدایی‌بودن و سادگی و بساطت حکومت صدر اسلام برای مدیریت اجتماع کوچک مدینه اشاره می‌کند. در مرحله سوم تأکید می‌کند که اقتضائات زمان و مکان و تفاوت‌های اساسی آن اقتضا می‌کند حکومت اسلامی داری اختیارات وسیعی در حل مشکلات و مدیریت امور باشد. چنین اختیاراتی برای پیامبر و امامان معصوم نیز بوده است. لذا لازم است فقیه عادل نیز دارای چنین اختیارات لازم باشد. اصولاً لازمه مدیریت کارآمد، تشکیل حکومت مقتدر و عملی‌کردن اهداف اسلامی مستلزم چنین اختیارات است.[1]

آیت الله فیاض در ارتباط با اختیارات وسیع حاکم اسلامی می‌فرماید: «و من ناحیة اخری للسلطة الحاکمیة خق التداخل فی جمیع شئون الدولة و مکوناتها و شرائحها بغرض الحفاظ علی التوازن و مبدأ العدالة بین جمیع طبقات الامة التی اهتم الاسلام بها بل لها حق التدخل فی القطاعات الخاصة ایضا فیما اذا ارادت تلک القطاعات السیطرة علی ثروات البلد بحیث توجب تزعزع و التوازن بین طبقات الامة و حینئد فعلی السلطة الحاکمة ان تمنعها الّا

۱. «إنه لایمکن وضع نظام ثابت کنظام العبادات طول التاریخ و فی کل عصر و الی الابد. ضرورة أن نظام الحکومة یتغیر بتغیر الزمان و تتطور بتطور الحیاة العامه بکافة جوانبها و لایمکن تطبیق نظام الحکومة فی عصرالنبی الاکرم صلی الله علیه و آله علی الحکومة فی العصر الحالی المتطورة بکافة کیاناتها و تشکیلاتها و اجهزتها. ان الله تعالی جعل ولایة الامر للائمه الاطهار علیهم السلام بعد النبی الاکرم صلی الله علیه و آله و فی زمن الغیبة للفقیه الجامع للشرائط منها الاعلمیة و من الطبیعی ان ولیّ الامر مسئول و مکلف من قبل الله تعالی بتشکیل الحکومة علی اساس مبدأ حاکمیة الدین اذا کانت الظروف ملائمة و العوائق و الموانع غیر موجودة. (الأنموذج فی منهج الحکومة الاسلامیة، القائمة علی اساس الحاکمیة لله تعالی، ص۱۰) و هذه العوامل جمیعاً تتطلب من الشارع ترک منطقة فراغ فی الشریعه المقدسة و اعطاء صلاحیة واسعة لولیّ الامر فیها للتشریع بعنوان ثانوی فی حدود هذه المنطقة و وضع دستور و نظام فیها للحکومة الاسلامیة بکافة مکوناتها و شرائحها و ارکانها حسب متطلبات الظروف و حاجة الوقت فی کل عصر لملأ الفراغ (موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی، ص٤).

فی حدود لاتضر بمبدأ العدالة و التوازن».[1] حاکم حق دارد در تمام شئون حکومت و جامعه‌ای اسلامی دخالت کند. اما نباید مورد غفلت قرارگیرد. هدف اصلی او و ملاک اساسی مداخلات او باید حفظ توازن اجتماعی و برقراری عدالت بین اقشار مختلف امت اسلامی باشد. این اختیارات و مداخلات در جمیع شئون اجتماعی و از جمله مسایل اقتصادی، معاملات و تجارت شخصی افراد نیز مصداق می‌یابد.

تاکید آیت الله فیاض این است که تعبیه «عنصر منطقة الفراغ» در شریعت اسلامی نقص و کمبود قانون نیست؛ بلکه بیانگر توجه اسلام به مسایل و اقتضائات زمانه و اصل انطباق‌پذیری شریعت اسلام است: «و من هنا یظهر ان منطقة الفراغ لیست نقصاً فی التشریع الاسلامی و لااهمال فیه، بل هی تعبر عن ضرورة استیعاب الشریعة لکل العصور المختلفة فی طور التاریخ و قدرتها علی الاستیعاب».[2]

دلیل دوم ایشان برای گستره اختیارات فقیه حاکم در محدوده «منطقة الفراغ» این‌گونه بیان شده است: «والخلاصة انه لایمکن تشریع نظام ثابت للحکومة فی هذه المنطقة فلهذا اوکل الشارع امر التشریع و جعل النظام و القانون فی حدود المنطقة الی ولیّ الامر بعنوان ثانوی حسب متطلبات الظروف و الحاجه فی کل وقت لملأ الفراغ فیه».۳ واقعیت این است هرگز نمی‌توان ساختار ثابتی برای حکومت اسلامی برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها طراحی کرد؛ زیرا چنین امری امکان ندارد، از آن‌رو که با ساختار حکومتی ساده صدر اسلام هرگز نمی‌توان جوامع پیچیده و گسترده امروزی را مدیریت کرده قوانین اسلامی را اجراکرد.

اصولاً از نظر علم سیاست و مدیریت «ساختار حکومت» امر سیالی است، که مطابق با نیازها و اقتضائات زمان دارای انبساط و انقباض می‌باشد. این ضرورت در شریعت اسلام با تعبیه خلاء قانونی (منطقة الفراغ) مدنظر قرارگرفته است. طراحی ساختار از اختیارات فقیه

---

۱. موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی، ص٦.
۲. همان، ص٤.
۳. همان، ص٥.

حاکم است که باید با مشورت علما و متخصصان امور اجتماعی، مدیریتی و حکومتی طراحی‌شود.[1]

اجتهاد فقه شیعه و اصل طراحی «احکام ثانویه» و «احکام حکومتی» می‌تواند برطرف‌کننده مشکلات خلاء قانونی مزبور و تطبیق شریعت اسلام با شرایط متحول زمانه باشد. قانون‌گذاری و اجتهاد پویا در حکومت اسلامی از اختیارات خاص حاکم اسلامی و فقیه جامع الشرایط است. البته مسأله اختیارات گسترده قانون‌گذاری هرگز به‌معنی استبداد حقوقی و همه‌جانبه و یا لگام‌گسیختگی سیاسی نیست؛ زیرا مشورت‌پذیری و توجه به نقش شورا از وظایف اصلی و ضروری حاکم اسلام است.

جایگاه مشورت در حکومت اسلامی

بنا بر دیدگاه روشن آیت الله فیاض بر حاکم اسلامی واجب است تا با متخصصین امر حکومت در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و... مشورت نموده و به دیدگاه‌های کارشناسی آنان توجه جدی نماید؛ از آن‌رو که عدم مشورت حاکم باعث اتلاف حقوق مردم و منابع امت اسلامی می‌شود: «المشاورة بین افراد الامة الکفوئین من الرجال و النساء فی تمام اجهزة الدولة و تشکیل الشوری من واجبات الدولة، لان تبادل الافکار والاخبرات العلمیة، والمشاوره فی الامور الاجتماعیة والسیاسیة والاقتصادیة والامنیة والثقافیة والتعلیمیة و غیرها امر ضروری فی کل دولة، سواء اکانت شرعیة ام لا، و قد تقدم أن وظیفة السلطة الحاکمة فی الدولة الاسلامیة شرعاً المشاورة والمحاوره مع الخبراء و الکفوئین و عملا والامناء المخلصین من الرجال و النساء فی کافة اجهزة الدولة و تشکیلاتها».[2]

---

۱. «ثم ان وضع نظام اجهرة الحکومة الکلی من النظام الاداری و التعلیمی و الامنی و غیرهما یکون فی حدود منطقة الفراغ؛ لان صلاحیة السلطة الحاکمة للتشریع و وضع الدستور انما هو فی حدود هذه المنطقة لامطلقا، و هذه المنطقة منطقة واسعة تکفی للتشریع حسب ما تتطلب حاجة الوقت لملأ الفراغ فیه» (همان، ص۵).

۲. همان، ص۲۹-۳۰.

تأکید آیت الله فیاض بر ضرورت مشورت حاکم و تعبیر ایشان به «واجبات الدولـهٔ» امـر بدیع و مهمی در فقه سیاسی معاصر اسلامی است. طبق این اصل، وقتی اصل مشورت حاکم با نخبگان امت اسلامی واجب باشد، پذیرش نظـرات کارشناسـی و تخصصـی آنـان نیـز بـر حاکم اسلامی ضرورت می‌یابد. این اصل، مهـم‌تـرین قـدم در راسـتای دوری از اسـتبداد و جلب مشارکت نخبگان امت در حکومت و مدیریت اجتماع است.

ایشان در نحوه شکل‌گیری دولت، لـزوم مشـورت و اسـتفاده از نیروهـای امـت اسـلامی می‌فرماید: «أن تشـکیل الدولـهٔ لابـد ان یکـون بواسـطهٔ مجلـس شـورا المؤلـف مـن العلمـاء المفکرین و الخبرا و الامنـا و المخلصـین؛ فـانهم کـانوا یقومـون بانتخـاب اعضـا الدولـهٔ مـن الافراد الکفوئین و المفکرین مـن ذوی اللیاقـهٔ و الخبـرهٔ و الایمـان و الاخـلاص بعـد دراسـهٔ سوابقهم بشکل موضوعی دقیق و جمع المعلومات حولهم و دراسهٔ اوضـاعهم و اسـتقامتهم و قوهٔ ارادتهم و عدم تأثیر الجهات الخارجیهٔ فیهم کالطائفیهٔ و الحزبیهٔ و نحوهما».[1] طبـق کـلام ایشان، نظام پارلمانی از نظر ساختاری به الگوی حکومتی موردنظر ایشان نزدیک مـی‌باشـد؛ زیرا پیشنهاد می‌کند که مجلس شورایی از علمـا، متخصصـان امـور، اصـحاب فکـر و امـین تشکیل‌شود که آنان خود، افـراد مـؤمن، امـین و لایقـی را بـرای وزارت و تصـدی مقامـات حکومتی انتخاب‌کنند.

البته بعد از آنکه از صداقت، خبرویت و توانایی آنها اطمینان حاصل‌شود، بـه اینصـورت که ملاحظات منفی قومی، حزبی و طایفه‌ای نبایـد در آنهـا مـدنظر قرارگیـرد؛ زیـرا مـلاک اصلی انتخاب تنها به علم و تقوا است، نه چیز دیگر.

مطابق این دیدگاه، هرگونه مرزبنـدی بـین زن و مـرد در تصـدی حکومـت و مشـورت، حتی قانون‌گذاری و قضاوت (یعنی تمام ارکان حکومت) خلاف برداشت سالم از شـریعت اسلامی است. «تقلد المناصب الحکومیهٔ لابد ان یکون بحسب الکفاءهٔ و اللیاقـهٔ، سـواء اکـان رجلاً ام امرأهً و علیه فیجوز للمرأهٔ ترشیح نفسها لعضویهٔ المجالس البرلمانیـهٔ اذا کـان عنـدها

۱. الأنموذج فی منهج الحکومهٔ الاسلامیهٔ، القائمهٔ علی اساس الحاکمیهٔ لله تعالی، ص۱۱.

الکفاءة و اللیاقة و الخبرویة، سواء اکانت فی الدولة الاسلامیة ام غیرها».[1] براساس این سخن، ملاک اصلی تصدی مناصب حکومت اسلامی لیاقت، صداقت و کفآیت است، نه معیارهای جنسیتی. لذا هیچ مرزبندی مشخصی بین زن و مرد وجود ندارد.

در این زمینه دیدگاه ابتکاری و بدیع آیت الله فیاض چنین است: طبق فقه اسلامی، هیچ مرز و ممانعت خاصی برای تصدی مقامات مختلف حکومت اسلامی توسط زنان وجود ندارد. تنها شرط دینی حضور زنان در اجتماع و مناصب حکومتی این است که حجاب و مرزهای شرعی ارتباط با نامحرمان را حفظ نماید. به‌گونه‌ای که حضور آنان در اجتماع مستلزم مفسده نباشد: «جاز لها التصدی لکل عمل لاینافی واجباتها فی الاسلام، سواء اکان ذلک العمل عملاً اجتماعیاً ـ کرئاسة الدولة مثلاً ـ او غیرها من المناصب الاخری، ام فردیاً ـ کقیادة السیارة و الطائرة و نحوها»[2] برای زنان تصدی تمام مناصبی که منافی واجبات اسلامی زن نباشد، جایز است، چه مناصب اجتماعی باشد؛ مثل ریاست دولت، یا مناصب دیگر.

در این رابطه وقتی از ایشان نسبت به تصدی زنان در ولایت اعلی حکومت اسلامی و مقام حاکمیت و اقتدار عالی سوال می‌شود، دیدگاه روشنی بیان‌می‌فرماید: «إن اکثر الفقهاء العظام لایقولون بالثبوت و لکن الثبوت ثابتة عندنا، الا دعوی الاجماع فی المسألة والاجماع فی نفسه لایکون حجة الا اذا احرز انه کان ثابتا فی زمن المعصومین علیهم‌السلام و وصل الینا ممن ذلک الزمان یداً بیدٍ و طبقة و لاطریق لنا الی احراز ذلک اصلاً».[3] اذعان ایشان بر ادعای اجماع علما بر عدم جواز تصدی مقام حاکمیت اسلامی توسط زنان بسیار قابل‌توجه است. در عین حال، ایشان می‌فرماید: جواز چنین ولایتی برای زنان نیز ثابت است؛ زیرا اجماع ادعاشده اعتبار ندارد، از آنجهت که اجماع بنفسه حجت مستقل نیست مگر آنکه کاشف نظر معصوم باشد. یعنی چنین نظری/ اجماعی در زمان امام ثابت شده و دست به‌دست به ما

۱. موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی، ص۲۹-۳۰.
۲. همان، ص۷.
۳. همان، ص۱۰.

رسیده باشد. در حالی که اجماع ادعاشده فاقد چنین خصوصیت است.

در این رابطه در جای دیگر در جواب سوالی با صراحت بیشتری در مورد جواز زعامت دینی توسط زنان می‌فرماید: «إن اکثر الفقهاء یقولون بالتخصیص و عدم العموم و لکن العموم لایخلو عن قوة اذا کانت شروط الزعامة الدینیة کافة متوفرة فی المرأة المسلمة. و اما القضاء العرفی بین الناس الذی لایکون مبنیاً علی ثبوت الولایة و الزعامة الدینیة للقاضی، فلافرق فیه بین الرجل و المرأة. سواء کان القضاء قضاءً شرعیاً ام عرفیاً علی ما تقدم من الملاکات»[1]؛ اکثر فقها معتقدند زعامت دینی مخصوص مردان است، اما رأی قوی آن است که عمومیت جواز زعامت دینی برای مرد و زن هر دو صحیح است، به شرط این‌که شرایط زعامت دینی برای زنان فراهم باشد. اما قضاوت عرفی بین مردم که مستلزم ولایت و رهبری دینی نیست، این مقام برای زنان هم ثابت است. در امر قضاوت شرعی یا عرفی، فرقی بین زن و مرد نیست، هردو می‌توانند متصدی منصب قضاوت شوند، هر مقامی از قضاوت که باشد. از آن‌رو که ملاکات جواز قضاوت، شامل زن و مرد هر دو می‌شود.

دیدگاه آیت الله فیاض در ارتباط با تساوی مرد و زن در امر شهادت قضایی، اصل قضاوت، کار در بیرون از منزل و سایر فعالیت‌های مختلف اجتماعی دیدگاه بدیع و قابل‌توجه است. در این زمینه وی تصریح می‌کند هیچ مرز مشخصی برای جواز فعالیت بین زن و مرد وجود ندارد. تنها شرط حضور زنان در بیرون خانه حفظ حقوق خانواده، رعآیت حریم شرعی و واجبات زنان است. با این شرایط، تمام مناصب و فعالیت‌هایی که مردان می‌توانند داشته باشند، زنان نیز مجاز به فعالیت‌اند.[2]

والسلام

۱. همان، ص۱۲-۱۳.
۲ همان، ص ۳۷-۳۸.



مکتب نجف از ملا محمد کاظم هروی تا علامه محمد اسحاق فیاض غزنوی

سخنرانی دکتر محمد امین احمدی در هرات*

خطهٔ هرات و این شهر باستانی مرکز علم و ادب و فرهنگ بوده است. امام فخرالدین رازی متکلم، فیلسوف ومفسر قرآن کریم ری جنوب تهران را ترک کرد آمد و در بار غوریان سکنی گزید وحیات علمی و فرهنگی خود را دراین خطه گذراند ودرهمین جاهم آرامگاه این شخصیت بزرگ زینت بخش افغانستان و خطه هرات است. ملا سعدا الدین تفتازانی وشخصیت‌های مانند وی دررأس همه مولانا عبد الرحمن جامی و شخصیت‌های بزرگوار دیگر در این خطه، مکتب بزرگ علمی هرات را به وجود آوردند. وقتی در ایران بودم کتابی به نام تمهید القواعد در عرفان نظری از صائن الدین بن ترکهٔ اصفهانی را می‌خواندیم. استادان این فن می‌گفتند که اساتید ما نسخه‌ای مصحح از این کتاب نداشتند. تا اینکه نسخه‌ای از هرات به ایران آمد وهمه استادان کتاب خود را از روی این نسخه تصحیح کردند. برای من این سوال مطرح بود که صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، در هرات چه می‌کرده است و یا نسخهٔ اصلی کتاب او چگونه در هرات بوده است نه در جای دیگر. بالاخره به این نتیجه رسیدم که صائن الدین ابن ترکه اصفهانی مجذوب مکتب عرفانی

---

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دکتری فلسفه، رئیس دانشگاه ابن‌سینا.

هرات بوده است. در اصل اهل اصفهان بوده است اما محل بودوباش و زندگی علمی‌اش شهر هرات بوده است در این شهر عرفان وتصوف نظری را احیاناً آموخته و به تعلیم و گسترش آن پرداخته است.

در ادامهٔ این افتخارات این شهر و خطهٔ تاریخی می‌رسیم به آخوند ملا محمد کاظم هروی «نجفی»، کوچکترین فرزند ملا حسین واعظ «هراتی» که باهمین نام و نشان در نجف مشغول تحصیل می‌شود ویکی از بنیان‌گذاران مکتب نجف است. کتاب کفایه الاصول او را که علما بهتر از بنده می‌شناسند، بیشتر ازهشتاد سال است که محور درسی تمام حوزه‌های علمیه شیعه در علم اصول فقه است. این کتاب به اثر و خامه‌ای ملا محمد کاظم هروی نوشته شده است. ومهمتر از آن ملا محمد کاظم هروی رهبر مشروطیت ایران است. جنبش مشروطیت درایران که به نتیجه رسید و اولین قانون اساسی در منطقه تصویب شد، به حمایت فکری و رهبری ملا محمد کاظم هروی به ثمر نشست.

برای اینکه ما مقام علمی ایت الله العظمی فیاض را بشناسیم باید در قدم نخست مکتب علمی نجف را بشناسیم. تا مکتب علمی نجف شناخته نشود جایگاه علمی آیت الله فیاض شناخته نمی‌شود. مکتب علمی نجف در تاریخ تفکر شیعی دارای چندین دوره‌ای تاریخی است. اما جدیدترین دوره تاریخی آن ازقرن ۱۳ هجری قمری با فقیه مؤسس وحید بهبهانی آغاز می‌شود. قبل ازآن تفکر اخباری‌گری در فقه بر شیعه حاکم بود. وحید بهبهانی تفکر اصولی را دوباره زنده کرد و بعد ازآن اصولی نامدار شیخ مرتضی انصاری علم اصول را به قدرت وتوان شگرف در حوزه تفکر شیعی رساند. شاگردان شیخ مرتضی انصاری عبارتند از: علامه نایینی، آقا ضیاء الدین عراقی، محمد حسین کمپانی وسرانجام شاگرد نسل سومش آیت الله خویی است. این‌ها استوانه‌های فکر واندیشه در عالم تشیع ودرعالم اسلام و ودر جنوب کشور عراق، در شهر نجف بودند. همه اینها به لحاظ علمی در علم اصول فقه، حدیث شناسی و فقه سرآمد روزگار بودند.

آیت الله العظمی خویی به لحاظ علمی وارث بلا فصل ومستقیم آیت الله نایینی وآخوند

هروی است. و آیت الله فیاض با این طراز سنجیده می‌شود؛ یعنی ما اگر می‌خواهیم طرازی درست کنیم و با آن شخصیت آیت الله فیاض را بسنجیم، طرازش آیت الله خویی، آخوند خراسانی، آیت الله نایینی وشیخ مرتضی انصاری است. ایشان وارث این مکتب است. وقتی ما در میان شاگردان بزرگوار آیت الله خویی نگاه می‌کنیم شخصیت علمی آیت الله العظمی فیاض به لحاظ علمی هیچ گونه رقیبی ندارد، یعنی هیچ شخصی در میان شاگردان آیت الله العظمی خویی که به لحاظ علمی به جاهایی رسیده‌اند و تعداد شان گویا از هزار تجاوز می‌کند، کسی نیست که نسبت به مقام علمی وفقاهت وتبحر و نو آوری آیت الله العظمی فیاض تردیدی به خود راه دهد. پس ایشان درعصر حاضر، فرید عصر خود به عنوان وارث آخوند خراسانی، آیت الله خویی ونایینی در مکتب نجف است. بااین طراز ما می‌توانیم شخصیت علمی آیت الله فیاض را بسنجیم. چون وقت زیادی نیست و برای اینکه گفته هایم یک مقدار مستدل شود، در ارتباط با جایگاه علمی ایشان چند نکته رابه صورت مختصر یاد آوری می‌کنم:

یک) قدرت اجتهاد و توانایی علمی ایشان در مکتب نجف: همانطورکه علمای بزرگوار بهتر از بنده می‌دانند، قدرت اجتهاد در مکتب نجف کاریست بسیار سنگین؛ برای اینکه قدرت اجتهاد و توانایی علمی ایشان در چارچوب فقه سنتی ما روشن گردد، من به عنوان نمونه جلد دهم تعالیق المبسوطه را که تعلیقات ایشان در مناسک حج استادش آیت الله خویی است به صورت مقایسه‌ای مطالعه کردم (تعلیقه معمولا به آن دست از نوشته‌های اطلاق می‌گردد که تعلیقه نویس نظرات مخالف خودرا به عنوان تعلیقه می‌نویسد) وقتی شما این کتاب را می‌خوانید در هرصفحه می‌بینید که ایشان به یک فتوا یا دو فتوا با استادش به صورت مستدل مخالفت کرده است. مثلاً اگر استاد، فتوا به وجوب داده ایشان فتوا به اباحه داده است و شما می‌دانید که بین وجوب واباحه تفاوت خیلی زیاد است. معمولاً اساتید کاریزماتیک مانند شیخ طوسی و آیت الله خوئی و امثال ایشان در افق ذهن شاگردان از چنان هیمنه‌ای بر خوردار می‌شوند که کمتر جرأت مخالفت با آراء و نظریات استادش را

پیدا می‌کنند، امّا مخالفتهای مکرر و صریح آیت الله فیاض نشان از حریت فکری و استقلال شخصیتی ایشان دارد.

از برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنم:

۱. اگر کسی بعد از احرام و قبل از دخول به حرم وفات کرد در اینصورت آیا قضای حج متوفی برولی او واجب است یانه؟ استادش آیت الله خویی فتوا داده که واجب است؛ باید ولی میت قضای حج را به جای آورد، اما ایشان می‌گوید که نه واجب نیست. چراواجب نیست؟ دلیل ایشان جالب است؛ می‌گوید: اولاً با اتکا به یک روش عقلی موت محرم را کاشف از این می‌داند که حج از اول بر عهدهٔ این شخص مستقر نشده است، ـ البته فرض بحث، حج در سنه استطاعت است ـ بنا براین قضا لازم نیست. این یک استدلال عقلی است برای استنباط حکم شرعی. در قدم بعدی ایشان به تحلیل روایاتی می‌پردازد که می‌گویند اگر کسی بعد از احرام و قبل از دخول به حرم از دنیا برود حجش باید قضا شود. به عقیده ایشان این روایات مطلق است و اطلاق آن شامل مسئله مورد بحث، که فوت محرم بعد از احرام و قبل از دخول به حرم در سنهٔ استطاعت رخ می‌دهد، نمی‌شود. به همین اندازه کافیست و بیش ازاین بحث را توسعه نمی‌دهم. فقط خواستم یک نمونه ازتوانایی علمی ایشان را مطرح کنم.

۲. اگر کسی در حال ارتداد عمل حج را به عمل آورد (می بینیم که دایره ارتداد از نظر ایشان خیلی وسیع است؛ ممکن است کسی اهل نماز، امّا مرتد باشد) این مساله مطرح می‌شود که آیا حجش صحیح است یا حجش صحیح نیست؟ آیت الله العظمی خویی می‌گوید که حجش صحیح نیست باید دوباره حج انجام دهد امّا ایشان می‌گوید حجش صحیح است. چرا؟ مبنا بسیار مهم است، چون گفته است که من با تحلیل وسیع نشان دادم که اسلام شرط صحت در عبادت نیست یعنی یک کس می‌تواند مسلمان نباشد، اما عبادت وی صحیح باشد. به نظر می‌رسد این دیدگاه ایشان بسیار نو آورانه است، زیرا نوع فقهاء می‌گویند اسلام شرط وجوب نیست، امّا شرط صحت است، زیرا از کافر یکی از ارکان

بسیار مهم عبادت که قصد قربت باشد، متمشی نیست. امّا از دید ایشان تبعّض در قربت امکان دارد، بنابراین شخص می‌تواند حتی منکر نبوت باشد، امّا خداوند را قبول داشته باشد و بنابراین عبادات او مقبول درگاه حق تعالی قرار گیرد. آثار و نتایج کلامی و فقهی این نظریه بسیار زیاد است.

دو) مسائل نوپدید: [یکی از ابتکارات] ایشان در استنباط مسایل نو پدید یا مستحدثه است. امروزه، دنیا پیچیده شده و مسایلی بسیار پیچیده‌ای در دنیای کنونی شکل گرفته است؛ مثلا مرگ بالینی یکی از این نمونه هاست. بانکداری، حکومت داری، حقوق زن همه اینها جزء مسایل بسیار بغرنج دنیای جدید اند. یکی ازکسانی که از محضر آیت الله فیاض استفتاء کرده در مقدمه‌ای استفتایش می‌نویسد که این مسایل است که جهان اسلام به خاطر حل آن سالانه کنفرانس‌های بین المللی تشکیل می‌دهد و جلسه‌های علمی وسیع تشکیل می‌شود تا یک راه‌حل برای این مسایل از نگاه فقه اسلامی پیدا شود. اما آیت الله العظمی فیاض بدون اینکه امکانات یک دانشگاه را در اختیار داشته باشد وکنفرانس بین المللی تشکیل دهد، باهمان موقعیت وشأن علمی خود قدرت و توانایی کم نظیری را از خود در حل این مسایل نشان داده است که من به پاره‌ای آنها اشاره می‌کنم:

یکی از این مسائل همانگونه که عرض شد، بانک است: حقیقتا اقتصاد دنیای جدید و چرخه اقتصاد امروز بربانک می‌چرخد. اگرما نظام با نکداری را ازدنیای جدید بگیریم دیگر چیزی به نام اقتصاد وزندگی باقی نمی‌ماند. به عنوان نمونه یکی از مشکلا ت کشور جمهور اسلامی ایران این است که مورد تحریم بانکی جهان قرار گرفته است. همین تحریم بانکی تا چه اندازه به درآمدهای ایران ضربه زده است. این نشان دهندهٔ نقش بانک در زندگی است. مساله بسیار پیچیده‌ای که در ارتباط با بانک وجود دارد این است که بانک بر اساس فقه سنتی ما در واقع مرتکب عملیاتی می‌شود که ما ازآن تعبیر به معاملات ربوی می‌کنیم؛ ربای قرضی که در واقع از طرف بانک قرض داده می‌شود و این قرض ماهیت ربوی دارد. همه می‌دانیم که ربای قرضی از نگاه شریعت اسلامی به شدیدترین وجه ممکن

حرام شمرده شده است و این حرمت یک معضل را در نظام بانکداری جدید ایجاد کرده است. آیت الله فیاض در مورد بانک کتابی دارد تحت عنوان البنوک که این کتاب الحمدالله به فارسی هم ترجمه شده است. این کتاب نشان می‌دهد نویسنده به عنوان یک مجتهد، ماهیت بانکداری را خوب می‌شناسد. به عبارت دیگر موضوع شناسی‌اش بسیار عالی است. به تناسب همین موضوع شناسی و بر اساس آن می‌بینیم که احکام بانکداری را به عنوان یک مسئلهٔ نوپدید بر اساس شریعت اسلامی به دست می‌آورد. شاید بسیاری از راه‌حل‌های مطرح شده در این کتاب را علمای دیگر هم فرموده باشند اما یک موردش که بسیار هم مشکل است، راه‌حل ششم ایشان است. وی در این راه‌حل می‌گوید: پول در برابر پول فروخته شود و به این ترتیب پول ماهیت معامله‌ای پیدا می‌کند به جای اینکه ماهیت قرضی داشته باشد. سپس خود مشکلات این مساله را مطرح و می‌گوید که آیا می‌شود به صرف اینکه ما عنوان را تغییر دهیم حکم هم تغییر می‌کند؟ سپس به این مشکلات پاسخ می‌دهد.

مسئلهٔ دیگر از مسائل نو پدید مالکیت فکری است. (مالکیت فکری مسئله‌ای جدید است و ما در گذشته‌ها چیزی به نام حق چاپ وامثال آن نداشتیم) در واقع، دردنیایی جدید بخشی از حقوق، حقوق فکری است. دراین زمینه هم آیه الله فیاض به پرسش‌های فراوانی جواب داده است.

یک عرصه‌ای دیگر از مسائل نوپدید که بسیار مهم است مسایل طبی است. همان‌طور که پیشتر گفتم برای مثال به دست آوردن سلول‌های بنیادین از جنین (سلول‌های بنیادین را برای مطالعات تحقیقاتی و پژوهشی؛ برای پیشرفت علوم پزشکی آن هم از جنین استخراج می‌کنند) این پرسش شرعی مطرح شده است که آیا این درست است یا درست نیست؟ جایز است یا نیست؟ حلال است یا نیست؟ آیه الله فیاض با تشقیق شقوق و به میان آوردن فرض‌های گوناگون، حکم هر مسئله را واضح می‌کند و بعد می‌گوید که این کار در ذات خود جایز نیست؛ اما به خاطر پیشرفت علوم پزشکی این کار جایز است، چو ن اولاً اسلام

یک دین جاویدانه است و نمی‌تواند ضرورت پیشرفت علمی را نادیده بگیرد، ثانیاً این تحقیقات برای حفظ نفس و جان انسان اهمیت دارد و اسلام برای حفظ نفس اهمیت شایانی قائل است. همچنین مرگ بالینی یکی ازآن نمونه‌های مسائل نوپدید در طب و مسایل طبی است که در دنیا به لحاظ اخلاقی و در کشورهای اسلامی عمدتاً به لحاظ شرعی برای آن سمینارها می‌گیرندکه مرگ بالینی چه حکمی دارد؟(کسی که مرگ مغزی کرده است اما قلبش توسط دستگاه حرکت می‌کند) اگر ما این دستگاه را بکشیم آیا قاتل شمرده می‌شویم؟ آیا در اینصورت باید دیه بپردازیم و یا باید قصاص شویم؟ تمامی این مسایل را مطرح و یکی یکی حکم همه را مستدل بیان می‌کند.

مسأله دیگر از مسائل مهم نوپدید و مستحدثه مسئلهٔ حقوق زنان است. زیرا بانوان دردنیایی کهن این مسایل، مطالبات، شیوهٔ زندگی، سطح توقعی که از یک زندگی انسانی‌ای که امروز دارند، نداشتند. مسائل حقوقی زنان نظر به تحول اساسی در زندگی آنان و تفاوت اساسی‌ای که با دنیای کهن یافته، مسئلهٔ نوپدید است. آیت الله فیاض در مورد مسائل حقوقی زنان به مثابهٔ مسئلهٔ نوپدید اصول مهمی را پایه‌گذاری کرده است. ازجمله برای مثال در باب شهادت فرقی میان زن و مرد قایل نیست مگر در مواردی خاص. این یک قاعده است که ایشان تأسیس می‌کند. جز در مواردی خاص که براساس کتاب خدا و یا سنت صحیح که در آن موارد شهادت دوزن معادل یک مرد به حساب می‌آید و یا اساساً شهادت زن قبول نمی‌شود، در سایر موارد مطابق این قاعده این عمل می‌کنیم. همچنین یکی دیگر از قواعدی که ایشان تأسیس کرده این است که هیچ فرقی میان زن و مرد در هیچ شأن از شئون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی وجود ندارد. یعنی در اسلام اصل حاکم بر مناسبات حقوقی میان زن و مرد بر برابری است نه تفاوت و تبعیض. اگر در جایی خدای کریم حکم خاصی صادر کرده باشد که انجام کاری خاص را بر زن حرام کرده باشد، یا حق خاصی را، برای مثال وجوب نفقهٔ زوجه بر زوج و مهر، برای زنان اثبات کرده باشد و بالعکس حق خاصی را برای مرد اثبات کرده باشد، موارد استثنایی و

خاص است. ازین موارد استثنایی که بگذریم اصل در اسلام همان برابری است. مهم در دیدگاه آیت الله فیاض قاعده‌گذاری است که قواعدی مهم و بنیادی را دراین زمینه‌ها اساس گذاشته است واین قواعد است که می‌تواند راه‌حل ایجادکند.

سوم) روش اجتهادی ایشان: نکته‌ای سومی که باید در رابطه با مقام علمی ایشان عرض کنم روش اجتهادی ایشان است. توجه به روش اجتهادی ایشان بسیار مهم است، ما به این نکته باید توجه کنیم که ایشان با اتکا به چه روشی اجتهاد می‌کند و در عرصه اجتهاد توانسته نوآوری‌های شگرفی داشته باشد.

تا جای که من البته بامطالعات اندک خود، پی برده‌ام روش مهم اجتهادی آیت الله العظمی فیاض ضمن اینکه به نقل تکیه می‌کند ـ استناد به نقل یعنی قران و سنت در اجتهاد ایشان از جایگاه اساسی برخوردار است ـ لکن برخوردش با نقل انتقادی است، هم به لحاظ سند و هم به لحاظ محتوا نقل را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.

نکته‌ای دوم در روش اجتهادی ایشان علاوه بر نقد سندی و محتوایی، این است که اعتقاد دارد، مایک حوزه‌ای عبادات داریم و در حوزه‌ای عبادات حق تغییر نداریم. اما در حوزهٔ غیر عبادات، معتقد است که به دست آوردن احکام شریعت در این حوزه بر نوعی خاص از اجتهاد استوار است که در آن قواعد عمومی را بر اساس مطالعهٔ کتاب وسنت به دست می‌آوریم. زیرا با استخراج قواعدی عمومی است که می‌توانیم مسایل ریز و درشت را حل کنیم. پس قاعده‌گذاری در روش اجتهادی ایشان جایگاه بالایی دارد. البته فقهای گذشته هم این کا ر را می‌کردند اما ایشان در این زمینه ید طولایی دارد.

نکته‌ای چهارم در روش اجتهاد ایشان کار برد عمیق و وسیع قواعدی اصولی است. اصول در نزد ایشان عمیقاً در اجتهاد به کار رفته است.

این چها ر نکتهٔ اساسی در روش ایشان است.

عرض دیگری که دارم این است که جناب آیت الله فیاض از دو جهت برای حوزه‌های علمیه ما مهم است:



اول اینکه تما م نو آوری‌های ایشان صورت‌بندی، دسته‌بندی و شناسانده شوند.

دوم مهارت علمی ایشان، شیوه‌ای اجتهادی ایشان باید عمیقا مورد مطالعه قرار گیرد و این به عنوان یک فن اجتهاد، تکنالوژی اجتهاد مورد توجه واقع شود.

و آخرین نکته‌ای که می‌خواهم عرض کنم این است که علمای بزرگوار! اعم از شیعه و سنی! با مطالعه‌ای که در آثار این بزرگ مرد داشتم دریافتم که ایشان حقیقتاً به لحاظ خصوصیات روحی و شخصیتی یک شخصیت علمی است و در وجود ایشان یک ذره تعصب مذهبی وجود ندارد، برایش مساله‌ای شیعه وسنی مثل آب خوردن حل است. عالم بزرگوار ما که پیش از بنده صحبت کرد فرمود که ما به وحدت نیاز داریم. من هم مانند ایشان تأکید می‌کنم که ما به وحدت نیاز داریم. اما علمای ما اعم از شیعه و سنی بدانند که وحدت را عدم نفرت و عدم تعصب است که می‌سازد. من باور دارم کسی که امام فخر رازی و عبدالرحمن جامی می‌شود، همیشه فراتراز مذهب می‌اندیشد. فیاض نیز ممکن است نظراتی مذهبی داشته باشد اما تعصب و نفرت مذهبی ندارد چرا که به قول مولانای بزرگ که تعصب از خامی می‌خیزد نه از پختگی.

والسلام علیکم و رحمت الله وبرکاته

مبانی اندیشه سیاسی آیت الله فیاض

سخنرانی آقای دکتر محمداکرم عارفی در هرات*

آیت الله فیاض یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان معاصر جهان اسلام است که با تکیه بر مقام مرجعیت و بهره‌گیری از شیوه اجتهاد پویا، نوآوریهای گسترده‌ای در عرصه نظریه‌پردازی فقهی به عمل آورده است. تحقیقات کاربردی عمیق او در فقه اسلامی با عطف به پرسش‌های دینی روز، زمینه‌ساز ارایه مبانی و اصول نوینی در فقه گردیده که به محققان دیگر امکان می‌دهد تا در رسیدن به پاسخهای جدید، آسانتر و مطمئن‌تر عمل نمایند.

روش مطالعه یا سبک اجتهادی آیت الله فیاض تا حدود زیادی متفاوت از روش اجتهادی سنتی حاکم بر مراکز علمی اسلامی میباشد. آیت الله فیاض با تأثیر پذیری از روش استاد خویش آیت الله خویی، «شهرت» و «سیره فقهای سلف» را مبنای قابل اطمینان در نظریه‌پردازی نمی‌داند. او به جای «سیره مَنِشی» که ماهیت نقلی دارد، به اصول و روح حاکم بر شریعت و اقتضائات زمان که ماهیت عقلی دارد، تکیه ورزیده است. نوآوریهای علمی او متأثر از روش شناسی عقلی اوست که به او امکان داده تا دایره شمولیت و کارآیی فقه سنتی را در موضوعات جدید مانند؛ بانکداری، حکومت، حقوق زن، مالکیت زمین و روابط اجتماعی مسلمانان با پیروان ادیان دیگر و مانند اینها به نحو چشم‌گیری توسعه بخشد.

مسئله سیاست و حکومت دینی که در چند دهه اخیر به صورت گسترده‌ای توجه

---

* . دکترای علوم سیاسی.

محافل فکری اسلامی را به خویش جلب نموده، از جمله مسائل دیگری است که آیت الله فیاض نکات تازه و بنیادی در آن عرصه ارایه داده است. آیت الله فیاض اگرچه به گونه بسیار مختصر و محدود وارد مباحثات سیاست و حکومتداری گردیده است اما این مختصر مطالعات، مبتنی بر مبانی تازه‌ای است که رویکرد نوگرایانه اندیشمند را در موضوع سیاست دینی بازتاب میدهد. در این نوشتار مروری بر این مبانی صورت گرفته است.

۱. نظام مند بودن آموزه‌های اسلامی

اندیشمند مورد نظر، کلیه آموزه‌های اسلامی و وحیانی را یک مجموعه مرتبط بهم و همسو میداند که جلوه‌های گوناگون زندگی در حوزه فردی و اجتماعی، درونی و بیرونی را بصورت متوازن در برگرفته‌اند. از نظر او این مجموعه کلی از سه عنصر تشکیل یافته که هر یک ناظر به وضعیت و نیاز خاصی می‌باشد. او می‌گوید: «تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که دین اسلام بر سه عنصر اساسی استوار است که دوتای آن ثابت و غیر متغیر و یک تای آن متغیر و غیر ثابت است: عنصر اول؛ یک عنصر درونی و باطنی است که عبارت است از ایمان به خداوند و رسالت پیامبر. عنصر دوم؛ یک عنصر خارجی و بیرونی است که عبارت است از عبادات و معاملات. عنصر سوم؛ یک عنصر غیر ثابت و متحرک است که به حسب مقتضیات جامعه دگرگون میشود و در این بخش نقش فقیه جامع شرایط با وضع قوانین ثانوی به حسب نیاز زمان در هر عصر و بخاطر تنظیم زندگی اجتماعی اعم از اقتصادی، اجتماعی، امنیتی، فردی، ارتباط مردم با حکومت و صلاحیت‌های ریس دولت و سایر امور مربوط به این حوزه، تبلور می‌یابد».[1]

به اعتقاد این اندیشمند، عنصر غیر ثابت و متحرک دین همانند دو عنصر ثابت، اعتبار یکسان در شکل دهی نظام دینی دارد. عنصر متحرک دین مبتنی بر اصول و روح آموزه‌های دینی است که قدرت انعطاف پذیری بالایی به دین می‌دهد تا نظریه‌پرداز

۱. آیت الله فیاض، الگوی حکومت اسلامی، ترجمه محمدجواد برهانی، کابل انتشارات راه فردا، ۱۳۹۲، ص۷۷-۷۸.

خردگرای دینی (فقیه جامع شرایط) این آموزه‌ها را با نیازهای زمان و محیط‌های گوناگون سازگاری بخشد.

۲. عقلی بودن مبنای حکومت دینی

اندیشمند مذکور نیاز جامعه امروز به حکومت دینی تحت رهبری فقیه را ضرورتی برخاسته از عقلانیت حاکم بر ماهیت قوانین دینی میداند. قوانین دینی حالت فرازمانی و اسمترای دارند و این ایجاب میکند، تا ساختارهای اجرایی تاریخی اولیه آن ولو به شکل تغییر یافته نیز استمرار یابد. رهیافت نقلی در اثبات دولت دینی در دوران پسا عصمت که فرضیه اکثر فقها را تشکیل میدهد، از نظر اندیشمند مورد نظر ضرورتی ندارد. او میگوید: «سخن و اشکال در ثبوت ولایت و زعامت دینی برای فقیه جامع شرایط است که این ولایت را نمی‌توان از طریق نص و روایات ثابت نمود زیرا روایاتی که به آن برای اثبات ولایت فقیه استدلال شده است، همه از ناحیه سند ضعیف اند... 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... بنابر این طبیعی است هر چیزی که در زمان حضور برای پیامبر و ائمه ثابت بود، در زمان غیبت برای فقیه جامع شرایط نیز ثابت است... روشن است که امتداد شریعت و جاودانگی آن بدون فرض استمرار ولایت و رهبری دینی امکان ندارد».[1]

۳. عرفی بودن ساختار سیاسی

آیت الله فیاض پس از تبیین عقلی وجود نظام سیاسی دینی در دوران حاضر، به این پرسش‌ها پاسخ میدهد که آیا ساختارهای اجتماعی و سیاسی از نظر دینی یک پدیده ثابت است یا متغیر؟ آیا حفظ ساختار تاریخی دولت اسلامی که در عصر پیامبر و خلفا پایه‌گذاری شده بود، هم اکنون نیز لازم است یا خیر؟ او به این باور است که ساختارها

۱. همان، ص ۵۰-۵۱.

محصول شرایط تاریخی بوده و جنبه ابدی و فراتاریخی پیدا نمیکند. دایمی بودن آیین اسلام ایجاب میکند تا از فرمها و ساختارها که جنبه غیر دایمی دارد، قداست زدایی نموده و آن را تابع شرایط زمانی و تاریخی هر دوره قرار دهد. او میگوید: «طراحی یک نظام ثابت و دایمی برای حکومت امکان ندارد زیرا نظام حکومت مانند نظام عبادات نیست که در طول تاریخ و برای همیشه یکسان باشد. بدیهی است نظام حکومت با تغییر زمان و با متکامل شدن زندگی دگرگون میشود. به این خاطر سیستم حکومت زمان پیامبر را نمی‌توان در زمان حاضر که همه چیز تکامل یافته و پیچیده گردیده است، پیاده نمود».[1]

اندیشمند نامبرده، ساختارهای سیاسی را محصول خرد دولتمردان و سیاستمداران زمان میداند که خرد سیاسی هر عصر میتواند به گونه مقتضی و مناسب، آن را طراحی و به اجرا بگذارد. به اعتقاد ایشان برنامه‌ریزی در این حوزه، امری کاملا عرفی است که بین یک جامعه دینی و غیر دینی نمی‌توان در این زمینه تفاوتی در نظر گرفت. او به وضوح می‌گوید: «نظام نظارت و برنامه‌ریزی در اسلام با نظام نظارت و برنامه‌ریزی وضعی به جز در یک چیز باهم فرق ندارد و آن اینکه نظام نظارت و برنامه‌ریزی در اسلام محدود به حدودی است که شارع آن را اجازه داده است».۲ حدود مورد اجازه شارع، حدود ارزشی و محتوایی است نه شکلی و سازمانی بنابر این ساختارها و شکل‌ها یک پدیده عرفی است که مبنای دینی ندارد بلکه مبنای اجتماعی و فرهنگی دارد و اسلام نیز این مبنا را به رسمیت شناخته است.

٤. گستره وسیع اصل مباحات در حوزه فرا نص

اگرچه گسترش دادن اصل مباحات در حوزه‌هایی که «نص» وارد نگردیده یک اصل پذیرفته شده در سیره تمامی باورمندان به روش اجتهاد می‌باشد، اما رویکرد اجتهادی‌ها در تاریخ نسبت به این مسئله هیچگاه یکسان نبوده‌اند. در اینجا دو رویکرد حداقلی و حداکثری وجود دارد. اجتهادیهای حداقلی هنوز باورمند به تفکیک میان دو دوره تاریخی

۱. همان، ص٦٣.
۲. همان، ص٩٤.

عصر حضور و عصر غیبت میباشند. آنها معتقدند که تجلی کامل سیاست دینی، ویژه عصر حضور بوده و در عصر غیبت تنها می‌باید به حداقل‌های سیاست در دین بسنده گردد. حداقلی‌ها به انتظار آمدن رهبری کاریزمای دینی عصر حضور نشسته‌اند تا او بیاید سیاست دینی را به صورت گسترده به اجرا بگذارد. اما اجتهادیهای حداکثری باورمند به تفکیک اجرایی آموزه‌های دینی میان دو دوره تایخی«حضور» و «غیبت» نیستند و بر این باورند که تمامی احکام دینی از جمله احکام سیاسی دین، بدون تبعیض می‌باید در همه دوره‌ها به صورت یکسان به اجرا گذاشته شوند. آیت الله فیاض از هواداران رویکرد دومی است. او درباره دایره اختیارات زمامدار دینی عصر حضور و غیبت میگوید: «شریعت در هرعصر، نیاز به تطبیق و اجرای حدود و اهتمام به پاسداشت از حقوق دارد که بر اساس 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 شرایط نیز ثابت است».[1]

اندیشمند مورد نظر با توجه به پذیرش یکسان حوزه اختیارات و صلاحیت دو رهبر عصر حضور و غیبت، به گستردگی دایره اباحات در دین اشاره داشته که به رهبری عصر غیبت اجازه میدهد تا در حوزه وسیع اباحات، به تناسب ضرورتهای زمانی و محیطی دست به قانون‌گذاری بزند. او می‌گوید: «حاکم در حکومت دینی، از سویی دارای صلاحیت گسترده در اجرای قانون الهی است و از سوی دیگر، وی میتواند در حدود «منطقه الفراغ» {حوزه مباحات} به حسب شرایط، نیاز زمان و مصالح کشور، در تمام دستگاههای دولتی قانون وضع نماید، اعم از اینکه در نهاد اقتصادی، تعلیم و تربیت، نهادهای اجتماعی و حقوقی، اداری، دستگاههای امنیتی، مخابرات، پولیس و ارتش باشد یا در سایر ارگانها و نهادها».[2]

حوزه مباحات در تفکر اجتهادیهای حداکثری، میتواند بی‌نهایت وسیع باشد. این حوزه، شامل هزاران مسئله جدیدی خواهند گردید که در عرصه فعالیتهای انسانی زندگی مدرن،

۱. همان، ص۵۱.
۲. همان، ص۵۲.

مطرح‌اند و همواره رو به افزایش نیز می‌باشند اما نصوص موجود قادر به شمولیت آنها نمی‌باشند.

در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که مواردی که در اینجا اشاره گردیدند، مجموعه‌ای از مبانی سیاسی اندیشمند مورد نظر را تشکیل می‌دهند که در نظریه‌پردازی و بیان احکام سیاسی، مورد توجه او قرار گرفته است.

محمداکرم عارفی

آیت الله العظمی فیاض فقیه فرزانه و میراث دار سلف صالح (اشاراتی به برخی از ابعاد علمی آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض(دام ظله))

احمد علی علیزاده*

۱. فقیه متجدد با عمق و درونمایه سنت

آیت الله العظمی فیاض فقیهی است ژرف اندیش که تا اعماق و ریشه‌های دانش فقه و اصول سنتی راه یافته است، و با تسلط کامل بر مبانی و قواعد سنتی استنباط، از موضع سنت به مباحث جدید نگرسته و راه چاره مسائل نو را در دل سنت جستجو می‌کند، و خود نیز معتقد است که این میراث سنت یعنی قواعد فقه و اصول استنباط، ظرفیت پاسخگویی به مسائل جدید و آخرین پرسش‌ها را در حوزه‌های مختلف زندگی انسان معاصر دارد، و این را در جای جای آثار ارزشمند خود یاد آوری نموده است، از جمله در رساله وزین اجتهادش، با نام: «نظرة خاطفة فی الاجتهاد» و با استفاده از این مبانی و قواعد کلی استنباط، در مواجهه با رویدادها و پدیده‌های مدرن و آخرین پرسش‌ها و مشکلات در زندگانی انسان معاصر، براحتی از باب تطبیق فروع بر اصول و صغریات بر کبریات به چاره‌سازی می‌پردازد.

بدین ترتیب او فقه را پویا و پاسخ گو میداند اما با عقبه سنت و از موضع سنت به راه‌حل‌ها و چاره‌سازی می‌پردازد، و در این عرصه فقه را با هیچ خلأ و کمبودی به لحاظ

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم.

قواعد و مبانی استنباط مواجه نمی‌بیند، زیرا وقتی قواعد کلان استنباط و مبانی آن شفاف و روشن باشد بقیه مربوط می‌شود به موضوع شناسی و اینکه هر پدیده نوین در زندگانی انسان معاصر رخ دهد و به لحاظ موضوع روشن باشد فقیه مسلط بر این اصول و قواعد استنباط، در استخراج و تبیین حکم شرعی خود را مواجه با هیچ تنگنا و بن بستی نمی‌بیند و بر اساس آنچه از قواعد و اصول استنباط به آن رسیده و بین خود و خدایش آن را حجت می‌داند، به ارائه پاسخ و چاره‌سازی می‌پرداز، اینجا نو بودن و کهنه بودن مسائل زیاد تفاوتی نمی‌کند بلکه مهم در این عرصه تشخیص موضوع و تطبیق قواعد عام استنباط بر این موضوعات و صغریات است.

بیانیه‌های سیاسی و اجتماعی، آخرین فتاوا، رساله ها، استفتائات و نظریات ایشان در ابواب مختلف و گوناگون فقهی و حقوقی نشانه‌های روشن از این تسلط و توانمندی ایشان در این عرصه است، مسائلی چون: ارائه نظام بانکداری بدون ربا، که حتی توان رقابت با نظام‌های بانکداری رائج ربوی در دنیا را نیز دارد و می‌تواند سیستم بانکداری بهتری را به تجربه بگیرد، راه‌حل‌ها و دیدگاههای فقهی او در باره بازار بورس، مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ارائه الگویی حکومت استوار بر مبانی دینی و منطبق با قواعد کلان مدیریت جامعه با استفاده از مبانی و قواعد فقه سنتی و دیگر مباحث که ایشان به آن پرداخته است، هر یک نمونه‌های از این انطباق و رد فروع بر اصول و قواعد استنباط در حوزه‌های گوناگون است.

۲. در مخالفت با مشهور، مشهور است

او در برابر اقوال اعاظم و شخصیت‌های قدَر فقاهت و اجتهاد با احترام کامل به این اسطوانه‌ها و رجال دانش فقه و اصول، با تسلط و احاطه‌ای که بر این قواعد دارد و همچنین نظریات تازه که در تدوین و تکوین این اصول و مبانی دارد، تحت تأثیر قرار نگرفته و هژمونی و هیمنه این بزرگان برای او مانعی از تأمل مجدد و نگاه متفاوت‌تر با مسائل نشده است، و با جرئت و قدرت استدلال به ابراز نظر متفاوت با این شیوخ سلف و رجال قَدَر

علمی می‌پردازد، او حتی دیدگاههای مشهور فقها را کـه قـرن‌هـا در یـک موضـوعی مـورد تسالم و توافق اکثریت قرار گرفته با دیده تردید نگرسته و با بازخوانی و پژوهش دو بـاره‌ای در مبانی و ریشه‌های این اقوال و دیدگاههای که شهره یافته به نقد و ارزیـابی مـی‌پـردازد و گاه به نتیجه متفاوت با آنچه مشهور به آن رسیده دست می‌یازد و آن را ابراز میدارد.

این قلم با یک تورق و مرور سریع بر رساله سه جلدی منهاج الصالحین آیت الله العظمی فیاض دام ظله العالی به بیش از سیصد و پنجاه مورد مخالفت با مشهور برخورده است، و در این موارد یا با ادله مشهور به مخالفت بر خواسته و ضمن قبـول اصـل نظریـه ادلـه را ناکـافی دانسته و ادله یا دلیل تازه را ارائه داده و یا با اصل نظریه بـه مخالفـت بـر خواسـته و بـا ابـراز نظریه متفاوت آن را به چالش کشیده است و یا پس از مخالفت با مشهور و تردیـد افگنـدن در دلیـل و مبـانی آن بـالاخره در نهایـت راه احتیـاط را در پـیش گرفتـه و احتیـاط واجـب می‌کند، اگرچه برای مکلف و مقلِّد نتیجه فرق نمی‌کند یعنی بـرای او الـزام آور اسـت چـه فتوا بدهد و چه احتیاط واجب نماید ولی بـه لحـاظ علمـی ایـن مخالفـت همـراه بـا احتیـاط بخاطر همراهی با مشهور، بسیار مهم و شایسته تأمل است، بیشترین این مخالفت‌های ایشان با دیدگاههای مشهور از نوع دوم و سوم است.

ایستادگی در برابر مشهور به آسانی برای یک فقیه سنتی متعهد و محتاط میسـر نیسـت و چه بسا نقد شهرات، شالوده شکنی تلقی شده و جرئت نقد را از خیلی‌ها سلب نماید، نقـد و ارزیابی مجدد دیدگاههای مشهور و رسیدن به نتیجه متفاوت، هم تسلط کامل و اشراف عام بر قواعد اساسی استنباط و هم درجه بالای از اطمینان را نسـبت بـه نتیجـه کـه بـه آن رسـیده است می‌طلبد، لذا یکی از شاخصهای اعلمیت یک فقیه را می‌تـوان دیـدگاههای او در بـاره مسائل اختلافی و مقاومت منطقی و قدرتمندانه در برابر مشهور دانسـت، البتـه ایـن شـاخص نسبت به فقیه متعهد، متعبد و سنتی است که به شدت معتقد به قواعد و مبانی سـنتی اسـتنباط و پایبنـد بـه آن اسـت و شـدیدا محتـاط و از موضـع و عقبـه سـنت بـه حـل مسـائل جدیـد می‌پـردازد، نـه نسـبت بـه کسـیکه اولا بهـره کـافی از فقـه و فقاهـت نداشـته و بـه اعمـاق و

ریشه‌های سنت راه نیافته و تعهد و تعبد چندانی به این قواعد سنتی استنباط ندارند، و ثانیا با روشن فکر بازی، راه تسامح و سهل انگاری با مسائل و احکام شرعی را در پیش گرفته و با دیدگاهها و نظریاتی که به جای محکم و استواری بند نیست و مبانی و ادله قابل دفاع ندارد، به مخالفت با مشهور و بزرگانی که قرن‌ها در این میدان استخوان خُرد نموده و با خون دل خوردن به نظری رسیده‌اند می‌پردازند، و فقه را بازیچه هوی و هوس خود قرار می‌دهند و به راحتی ابراز نظر می‌نمایند. تشخیص این دو نوع مخالفت با مشهور و اینکه اولی می‌تواند سنجه برای تشخیص اعلمیت و ظرفیت بالای علمی فقیه مخالف با مشهور باشد و دومی بر عکس سنجه برای سطحی نگری و سر سری گرفتن فقه باشد، برای اهل فن کاری دشواری نیست.

۳. دیدگاههای نوین فقهی و راهگشای پیچیدگیهای معاصر

همانگونه که بیان شد، آیت الله العظمی فیاض دام ظله العالی یک فقیه مسلط بر قواعد کلان استنباط و صاحب نظر درتأسیس این قواعد عام است، و با تشخیص موضوع به کمک کارشناسان و اهل فن در حوزه‌های مختلف براحتی با استفاده از سنت عمیق و ریشه دار در دو دانش فقه و اصول در موارد زیادی به پاسخ‌ها و راه‌حل‌های متفاوت، نسبت به مشکلات و رویدادهای مدرن رسیده است، و این می‌تواند تجربه تازه در عرصه روابط اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره در جوامع مدرن و زندگانی انسان معاصر باشد، انسانی که در جستجوی پاسخ و راه‌حل دینی و فقهی به پدیده ها، در عصر تکنالوژی‌های پیچیده در حوزه اطلاعات، ارتباطات، فن آوری و صنعت می‌باشد. به عنوان مثال دیدگاههای او در ارائه تجربه بانکداری نوین اسلامی، معاملات سهام و اوراق بها دار، تجارت و دیگر مسائل اقتصادی، نگاه تازه او به مسائل مربوط به حوزه زنان، نظریات او در باب تجربه حکومت و تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر اندیشه سیاسی اسلام، نظریات او در مسائل پزشکی و مربوط به بهداشت، درمان، و نیز تعلیم و آموزش و حقوق و مالکیتهای فکری و بسیاری از مسائل دیگر می‌تواند چاره‌ساز و راهنما برای جوامع دینی و مسلمانان باشد.

٤. میراث دار سلف صالح و محور حوزه هزار ساله نجف اشرف

آیت الله العظمی فیاض با بیش از نیم قرن (بیش از شصت سال) استقامت و حضور مؤثر علمی در دو عرصه یعنی اولا تعلیم و تجربه تدریس در سطوح عالی و مباحث فنی خارج فقه و اصول و ثانیا ارائه پژوهش‌های فقهی و اصولی از تقریر نویسی تا تولید آثار وزین و کم نظیر و احیانا بی‌نظیر علمی در این دو دانش، شخصیت استوار و محوری در این حوزه علمیه کهن و تاریخی شیعه بوده و میراث دار سلف صالح در روز گار غربت فقه، می‌باشد.

در این حضور دیرپا و اثر بخش، او از یک سو با دانش افزایی و استفاده از محضر استاد فرزانه و بی‌بدیلی زمانه خود حضرت آیت الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی ﷺ، هم به عنوان برجسته‌ترین شاگرد و هم به عنوان قوی‌ترین و امین‌ترین دستیار و همکار علمی برای استادش در یک فاصله زمانی طولانی که بیش از ۴۰ سال این ملازمت به طول می‌انجامد، شخصیت علمی و عملی‌اش شکل می‌گیرد و از خرمن دانش و تجربیات گران بهای این استاد فرزانه حد اکثر بهره را برده و مراحل کمال فقاهت را می‌پیماید و بلکه خود به قله این دو دانش فقه و اصول صعود می‌نماید، او در این مدت طولانی اولا با حضور کیفی و مؤثر خود در حلقات بحث‌های فقه و اصول استادش بحث‌های اصول او را در قالب تقریرات با قلم بسیار روان، گیرا و سحارش در ده جلد به رشته تحریر در آورده و ۵ جلد آن را که مباحث الفاظ را بخود اختصاص داده به نشر می‌سپارد و در مقدمه این اثر تقریض و تأییدیه جامع و مهم استادش که از یک طرف بیانگر ظرفیت، توانایی علمی و هنر تقریر نویسی و قلم شگفت اوست و از سوی دیگر بیانگر عنایت و توجه ویژه استادش به این شاگرد برجسته‌اش می‌باشد، زینت بخش این اثر می‌شود. و ثانیا در کنار استادش در نقش بازوی مشورتی و دستیار علمی امین و قوی در لجنه‌های علمی خصوصی و نیز شورای افتا و استفتاء، از آخرین ظرفیت‌های علمی و تجربیات او استفاده می‌برد در حالیکه دیگر شاگردان او غالبا در دیگر دیارها و سرزمین‌های اسلامی رحل اقامت می‌افگنند و از کنار استادشان دور می‌شوند و او تنها شاگردی است که تا آخر ملازم این استاد بی‌بدیل میماند

و استادش نیز به او تا آخرین روزهای حیات پر برکتش نگاه و عنایت ویژه دارد.

از سوی دیگر هم در زمان حیات استادش و هم پس از آن همزمان اولا به تعلیم و تدریس در سطوح عالی و بحث‌های فنی و تخصصی خارج فقه و اصول پرداخته و چون سلف صالح و استادش شاگرد پروری می‌نماید و هم به کار تولید و پژوهش‌های تازه علمی در این دو محور اصلی دانش حوزوی یعنی فقه و اصول بذل توجه نموده و با تولید آثار وزین و گران سنگ علمی در قالب ده‌ها جلد کتاب و رساله با عناوین مختلف برگنجینه‌ها و ذخائر میراث ارزشمند علمی در این حوزه کهن شیعی می‌افزاید و خلاء حضور استادش را در این حوزه که بخصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و رونق یافتن حوزه‌های علمیه در این کشور و با فشارهای مضاعف رژیم بعثی صدام حسین از رونق لازم افتاده بود با کمک و حضور فرزانگان دیگری حفظ می‌نماید و در این میراث داری از سلف صالح، یقینا او نقش بسیار آشکار و منحصر به فرد دارد و پس از آیت الله العظمی خوئی ﷺ لنگرگاه اصلی ادامه حیات علمی این حوزه پر برکت و مرکز بزرگ علمی و تمدنی شیعی، شخصیت شاخص و چهره بی‌بدیل علمی، یعنی آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض بوده و هست.

بدین ترتیب او سخاوتمندانه سفره دانش خویش را گسترانده و جویندگان دانش، در بنان و بیان از سفره پر فیض فیاض مستفیض می گردند، و با گستراندن خوان دانش خود از میراث سلف صالح در مهم‌ترین و کهن‌ترین حوزه علمیه شیعه حراست می‌نماید و هم اکنون بدون تردید دو حلقه تدریس خارج فقه و اصول او در این مرکز علمی بزرگ، منحصر به فرد و بدون رقیب است و بدین سان رکن رکین و استوار این حوزه با برکت و پر از معنویت است.

۵. منهاج الصالحین آیت الله العظمی فیاض تجربه تازه در نگارش رساله نویسی

رساله عملی منهاج الصالحین اولین بار پس از عروة الوثقای سید یزدی توسط شخصیت بزرگ علمی حضرت آیت الله العظمی حکیم ﷺ و به گونه‌ای متفاوت با رساله سید یزدی

برشته تحریر در آمد، و فروع و مسائل جدیدتری در آن افزوده و به عنوان رساله عملیه منتشر و در اختیار مقلدین ایشان قرار گرفت، و پس از ایشان آیت الله العظمی خوئی همان رساله را با تغییرات در مواردی که اختلاف نظر داشت بنام خود منتشر نموده و مورد استفاده مقلدین ایشان قرار می‌گیرد و همچنین از آن به بعد برخی دروس خارج فقه توسط اساتید فن به ترتیب ابواب و مسائل این رساله ارائه می‌گردد، پس از آیت الله العظمی خوئی بسیاری از شاگردان ایشان رساله منهاج الصالحین را با همان سبک و ساختار به لحاظ شکلی و محتوایی که تفاوت آراء و دیدگاههای هر یک از بزرگان را بازتاب می‌دهد برای مقلدین شان منتشر نموده‌اند.

اما آیت الله العظمی فیاض با نگارش رساله منهاج الصالحین در سه جلد این بار تجربه و راه جدیدی را در عرصه رساله نویسی فقهی، گشوده و فرا روی حوزویان و جامعه علمی قرار می‌دهد، این رساله تفاوتهای به لحاظ شکل و محتوا با رساله‌های قبل از خودش که با همین عنوان منتشر شده است دارد، و عجالتا می‌توان از این تفاوتها یاد نمود: به لحاظ شکلی اولا تغییراتی در تنظیم و ارائه مباحث به چشم می‌خورد و ثانیا با ادبیات بِروز و تازه و متفاوت نگارش یافته و از ادبیات کلیشه و یکسان که نوعا عبارات در همه رساله‌ها یا عین هم و یا بسیار نزدیک بهم است استفاده نشده و ثالثا با توضیحات و افزودن مثالهای عینی و مورد ابتلاء فهم و دریافت مطالب را برای خواننده بسیار راحت‌تر و سهل الوصول نموده است و رابعا: در دسته‌بندی ابواب و مطالب کم و بیش تغییراتی مشاهده می‌شود. اما به لحاظ محتوایی مهم‌ترین تفاوت این رساله با دیگر رساله ها، در ارائه مباحث به صورت تلفیقی از بیان فتوا و استدلال است، یعنی این رساله از یک سو برای مقلدین مفید است که به دنبال دلیل نیستند بلکه وظیفه شرعی خود را می‌خواهند بدانند و به آن عمل نمایند و از سوی دیگر برای کسانیکه می‌خواهند سررشته از ادله و مبانی فقهی یک مسئله داشته باشند و بدانند که این فتوا با پشتوانه چه مبانی و ادله ارائه شده است مفید می‌باشد، و بدین ترتیب رساله منهاج الصالحین او در عین حال که فقه فتوائی و رساله عملی برای مقلدین است،

خلاصه و فشرده از یک دوره فقه استدلالی به بیان و قلم بسیار جذاب و نو نیز هست، و لـذا این رساله می‌تواند برای محصلین و طلاب علوم دینی حوزه‌های علمیه و در سطح پایین تـر، تبدیل به یک متن درسی شود.

٦. المباحث الاصولیه دوره عمیق و مبسوط دانش اصول همـراه بـا نقـد و بررسـی آخرین آراء

دوره اصول جدید ایشان با عنوان المباحث الاصولیه و در ۱۴ مجلد قطور، در نوع خـود تازه‌ترین و جامع‌ترین اثر در حوزه دانش اصول فقه اسـت و آن را بـه یـک اثـر بـی‌نظیـر در تاریخ دانش اصول تبدیل نموده است، معرفی علمی این اثر با ویژگیها و امتیازات خاص که آن را از دیگر آثـار علمـی در ایـن حـوزه متفـاوت مـی‌سـازد، فرصـت و مجـال بیشـتری را می‌طلبد و جا دارد با نگارش کتـاب مسـتقل، ویژگیهـا، امتیـازات و نـو آوری‌هـای ایـن اثـر معرفی شود اما در این خلاصه، بـه دو ویژگـی مهـم ایـن اثـر مـی‌پـردازیم، اولا جامعیـت و گستردگی آن است که آخرین و مهمترین نظریـات را از رجـال فـن رصـد نمـوده و مـورد بحث و بررسی موشکافانه و دقیق قرار داده است، و ثانیا عمق و ژرفای ایـن اثـر اسـت و در این دو بعد یعنی ژرفا و جامعیت اثری است بی‌نظیـر، در ایـن بررسـی فراگیـر و جـامع روی دیدگاهها و نظریات اساطین اصلی فن تمرکز ورزیده است و سراغ ریشه‌ها رفته اسـت زیـرا بقیه دیدگاهها نیز غالباً به گونه‌ای، به همین دیدگاهها و نظریات بر مـی‌گـردد، شخصـیتهای قدَر و سکان داران دانش اصول که در قله می‌درخشند و در ایـن اثـر بـه آراء شـان پرداختـه شده و مورد دقیق‌تـرین مناقشـات و ملاحظـات قـرار گرفتـه اسـت عبارتنـد از: شـیخ اعظـم مرتضی انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی، محقق عراقی، محقـق اصـفهانی و اسـتادش سید ابوالقاسم خوئی رضوان الله تعالی علیهم اجمعین.

اما در ادامه نظریات رجال و شخصیت‌های علمی فوق، شخصـیت جدیـدی کـه در ایـن اثر به چشم می‌خورد، متفکر شهید و نابغه دوران حضرت آیت الله العظمی سید محمـد بـاقر صدر است، این اولین بار است که اندیشه‌های عمیق اصولی این فرزانه یگانه توسط فرزانه و

یگانه در قد و قواره خودش مورد ارزیابی و مناقشات جدی قرارمی گیرد و این شخصیت علمی و دیدگاه‌هایش را از مهجوریت بیرون آورده و با قدرت و تسلطی که نسبت به مبانی و قواعد استنباط دارد، نظریات این متفکر شهید را مورد نقد و چالش جدی قرار می‌دهد.

از آسیب‌های تحقیق و پژوهش، مهجوریت و به فراموشی سپرده شدن افکار و اندیشه‌های برخی متفکرین و اندیشمندان است اندیشمندانی که در قله یک دانش صعود نموده‌اند، و به نظر می‌رسد اندیشه‌های اصولی شهید علامه سید محمد باقر صدر در حلقات درس‌های خارج حوزه‌های علمیه به دلیل حجاب معاصرت و یا ملاحظات دیگر در این مهجوریت قرار دارد، همانگونه که متأسفانه اندیشه‌ها و دیدگاههای عمیق اصولی و فقهی شخص آیت الله العظمی فیاض نیز در مهجوریت قرار دارد، و می‌طلبد که از سوی محققین و اساتید فن، در کانون توجه و مورد بررسی‌های فنی و کارشناسانه قرار بگیرد، این مهجوریت در همان اوائل حضور علمی ایشان در حوزه علمیه نجف اشرف خود را نشان داد، وقتی که ایشان با تدوین و تقریرات درس استادش آیت الله العظمی خوئی ظرفیت بالا و توامندیهایش را به اثبات رساند از سوی برخی مورد اشکال و بی‌مهری قرار گرفت و به دلیل اینکه اولا سن و سال کمتری دارد و ثانیا متعلق به قومی گمنام و مظلوم هست با چاپ تقریرات او مخالفت ورزیدند ولی استادش آیت الله العظمی خوئی به دفاع از او برخواسته و یاد آور می‌شود که استاد خودش محقق نائینی نیز دقیقا به همین دو دلیل مورد اعتراض قرار گرفته که چرا اجازه میدهد تا تقریرات اصولش که توسط شاگرد جوانش (آیت الله العظمی خوئی) که متعلق به قوم خاص است تدوین شده است، به چاپ برسد، اما محقق نائینی از این شاگردش دفاع نموده و با نگارش تقریض اجازه چاپ میدهد، این سرگذشت را مرحوم حجت الاسلام والمسلمین سید عبدالمجید خوئی در ترجمه و شرح حال استادش حضرت علامه شیخ محمد اسحاق فیاض یاد آور می‌شود.

در ادامه نیز همان ملاحظه اول یعنی تعلق قومی و ملی، آثار و اندیشه‌های او را در مهجوریت و غبار فراموشی قرار داده است، شاهد عمده این بی‌توجهی و مهجوریت، غیبت

و فقدان آثار اصولی ایشان (غیر از محاضرات) در مهمترین نرم افزار جامع اصول فقه است که بتازگی در حوزه علمیه قم توسط مهم‌ترین مرکز تولید نرم افزارهای دینی تولید شده است، در این نرم افزار آخرین آثار اصولی حتی یک اثر کوچک آن هم از برخی محققان و پژوهشگران جوان، دیده می‌شود اما از جامع‌ترین و عمیق‌ترین اثر اصولی یک اصولی محقق و مدقق و یک مرجع اعلای دینی در جامعه شیعی که در نوع خود در تاریخ دانش اصول بی‌نظیر و سرمایه بزرگ علمی برای حوزه در دانش اصول است، خبری نیست و در این نرم افزار دیده نمی‌شود، این نوع برخورد با آثار علمی اندیشمندان و متفکران دینی و بخصوص مراجع طراز اول تقلید و اعاظم مذهب از سوی مهم‌ترین مرکز علمی تولید کننده نرم افزارهای دینی آن هم در بزرگترین حوزه علمیه شیعه یعنی قم مقدس، هم با عث تأسف است و هم جای گلایه دوستانه را دارد، این از دو حال خارج نیست یا از سر تغافل و فراموشی است و یا از سر بی‌اطلاعی، هرکدام باشد قابل دفاع و توجیه به نظر نمی‌رسد.



آراء جدید آیت الله فیاض

در مورد زنان با تاکید بر نفقه و اشتغال زن

دکتر عبدالله شفایی*

چکیده

زن و حقوق‌اش همواره محل کشاکش سنت و تجدد بوده است. از سوی دیگر فقیهان روشن بینی بوده‌اند که به استناد متون دینی و نصوص شریعت اجتهادات نوی در این زمینه به جامعه دینی پیشکش نموده‌اند. اجتهادات و دیدگاه‌های نو حضرت آیت الله فیاض به لحاظ این که از اعماق شریعت برآمده است و در عین حال با نیازهای زمان و شرایط زندگی امروز سازوارتر می‌نماید، توجه زیادی را در جهان اسلام برانگیخته است. سه خصوصیت آراء حضرت ایشان را از نظریات و استنباطات دیگر متمایز می‌نماید: نخست؛ نظرات ایشان از دل اعماق شریعت برآمده است. به لحاظ تسلط بی‌نظیر ایشان بر منابع اسلامی استدلالهای ایشان برای مخاطب مسلمان این اطمینان خاطر ایجاد می‌نماید که به دور از سیاست‌زدگی و مصلحت

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، دکتری حقوق خصوصی و عضو هیئت علمی دانشگاه ابن‌سینا کابل.

سنجی‌های روز مره احکام شرعی می‌باشد. دوم؛ احترام به زن، احترام به کرامت، شان و منزلت انسانی زن می‌باشد. این دیدگاه انسانی در زمینه حقوق زن موج می‌زند و حاکی از باور عمیق ایشان به برابری زن و مرد در آفرینش است. سوم؛ دیدگاه آیت الله فیاض از لحاظ عملی و قضایی نیز روشن‌تر و اثبات آن آسان‌تر می‌باشد. ایشان اشتغال معمولی زنان و در نتیجه خروج آنان را از منزل به قصد کار مانع از استحقاق نفقه نمی‌دانند. از طرفی در رابطه نشوز و نفقه نیز دیدگاهی را می‌پذیرد که از لحاظ قضایی بهتر قابل تطبیق می‌باشد.

مقدمه

حقوق زن همواره در میان اندیشمندان و فقیهان مسلمان محلی برای کشمکش بوده‌است. برخی حداقل حقوق را برای زن در خانواده از متون دینی استنباط کرده‌اند و عده‌ای نیز کوشیده‌اند، مبتنی بر متون شریعت این حقوق را توسعه داده و حقوق بیشتری را برای زن برسمیت بشناسند. دسته نخست، نوعاً فقیهانی‌اند که متکی بر ظواهر نصوص دینی، حقوق زنان را جزء به جزء و مورد به مورد استنباط نموده و بدون این‌که در جستجوی نظام حقوقی برآیند، غالباً بر برداشت‌های خود مصر بوده و هر برداشت مخالف آن را ناسازگار با شریعت و دینداری می‌پندارند. دسته دوم نیز فقیهانی‌اند که با مطالعات عمیق و به کارگیری روشهای استنباط و اجتهاد با تکیه بر اهداف و مقاصد شریعت و متون دینی ابتدا به منظومه معرفتی و نظام‌مند دست می‌یابند و در پرتو آن نظام به استنباط احکام مسائل جزئی‌تر پرداخته و حکم مساله را معطوف به نظام فکری شان استنباط می‌نمایند. این دسته از فقیهان با دیدگاه انسانی به حقوق زن نگریسته‌اند. در این دیدگاه اصل بر برابری حقوق زن و مرد است، مگر که تفاوت با نص شریعت ثابت گردد. این پژوهش در پی آنست که تاثیر نگاه انسانی به زن و حقوق خصوصی او را براساس نظریات حضرت آیت الله فیاض در بعضی از مسائل حقوق زنان بنمایاند. دراین میان ظرفیت فقه شیعه از یک طرف و قدرت علمی و قوت اجتهادی

پاسخگویی یک فقیه مبرز به مسائل نوظهور از سوی دیگر ثابت می‌گردد.

هرکس با علوم دینی و مباحث گسترده فقه و اصول آشنا باشد، می‌داند دامنه مطالب و مسائل تا چه حد گسترده است. و نیز می‌داند که فهم صحیح این مسائل به چه قدرت اندیشه و فهم عمیق نیاز است. براین اساس از میان هزاران نفری که گام در مسیر آموختن دانش علوم دینی می‌گذارند، تنها افراد بسیار اندک با درایت، عمق اندیشه و سخت کوشی و تحمل مرارتهای بسیار بعد از ده‌ها سال می‌توانند بر فراز قله اجتهاد برآمده و صلای راهبری دینی خلایق سر دهند و حلال مشکلات دینی و دنیایی مردم گردند. برای تشخیص مدعیان از فرزانگان این عرصه، تنها نظریات اجتهادی و آثار علمی شان می‌تواند معیار داوری منصفانه قرار گیرد. به گواهی اهل خبره بدون شک حضرت آیت الله فیاض از بزرگان و فرزانگان اجتهاد در عصر حاضر می‌باشد. توصیف جامعیت و عمق اجتهاد ایشان در این بیان نمی‌گنجد، اما برای این که نمونه‌ای از آراء نو، این فقیه فرزانه در زمینه حقوق زن ارایه کرده باشیم، نظریات ایشان را در مورد نفقه زوجه، رابطه آن با تمکین و نشوز و همچنین اشتغال زوجه را مورد بررسی قرار می‌دهیم. برای این‌که نتیجه عملی و ملموس دیدگاه ایشان در موضوعات ذکر شده بهتر روشن شود، در کنار طرح دیدگاه فقهی ایشان، مواد مرتبط قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان را نیز بررسی می‌نماییم تا موادی از این قانون بر محک نظریات ایشان آزموده شود، و چراغی فرا راه خوانندگان فرهیخته افروخته گردد، تا در پرتو آن بدانند؛ مدعیان چه بر سر قانون احوال شخصیه اهل تشیع آوردند و نظرات این فقیه فرزانه چگونه در تدوین آن قانون مغفول ماند.

دراین پژوهش نظرات حضرت آیت الله فیاض را در موضوعات نفقه و اشتغال زن و رابطه آنها با تمکین مورد مطالعه قرار می‌دهیم و نشان می‌دهیم که ظرفیت و ظرافت فقه شیعه در استنباط نظام‌مند احکام شرعی تا چه پیمانه می‌باشد.

استقلال مالی زوجه

حقوق زنان از مسائل مهم، محل اختلاف و پیچیده در جامعه ما تبدیل شده است.

بسیاری از مخالفان توسعه و بهبود وضعیت زنان در جهان اسلام و به خصوص افغانستان نظریات شان را به متون دینی(قرآن و سنت) مستند می‌نمایند. جنجالی که مخالفان حقوق زن در زمان تصویب قانون احوال شخصیه اهل تشیع چند سال قبل آفریدند، یا مخالفت‌هایی که بر سر قانون منع خشونت علیه زنان به وجود آمد نمونه‌های آشکاری از این دست می‌باشد. طرفین دعوای حقوق زن به پاره‌ای از متون دینی از قرآن کریم و سنت استناد نموده و خواسته‌اند، سخن خود را بر کرسی بنشانند.

حقوق مالی زوجه در نظام حقوقی اسلام از پیچیدگی و ظرافت خاصی برخوردار است. اعطای حق مالکیت و استقلال مالی به زن و الزام زوج به پرداخت نفقه زوجه و مهریه و حرمت نهادن به کارهای زن در خانه و مطالبه اجرت در برابر کارهایی که وظیفه او نیست از یک طرف و سهم الارث کمتر زنان نسبت به مردان از سوی دیگر سبب شده‌است که برخی نویسندگان حقوقی مالی زوجه را در اسلام اجحاف بر زن قلمداد کنند. بحث در مورد این ادعا نیازمند تحقیق جداگانه است. گوستاولوبون می‌گوید: حقوقی که قرآن و کتابهای فقهی براین زن مقرر داشته است به مراتب بیش از آن حقوقی است که زنان اروپایی دارا هستند؛ یک زن مسلمان گذشته از مهریه‌ای که دارد اموال شخصی او نیز به دست خود اوست و به هیچ وجه ملزم نیست که به عنوان شرکت در مخارج منزل مبلغی بپردازد، و هنگامی هم که طلاق گرفت نفقه و مخارج روزانه خود را دریافت می‌دارد.[1]

شریعت اسلامی به زن اجازه داده است که مالک اموال منقول و غیرمنقول شود و از مواهب خدادی طبیعت حیازت کند. در قرآن کریم در موارد متعدد به حق مالکیت زن اشاره شده است. از جمله این آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿**لِلرِّجالِ نَصيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّساءِ نَصيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ**﴾[2] یعنی برای مردان از آن چیزهای که به دست آورده‌اند،

۱. گوستاولوبون، تمدن اسلام و غرب، هاشم حسینی، ۱۳۵۳، ص ۵۰۵.
۲. نساء/۳۲.

بهره‌ای است و برای زنان نیز از آن چیزهایی که کسب کرده‌اند، بهره‌ایست.[1]

فقیهان دادن نفقه را از آثار معاشرت معروف دانسته‌اند.[2] مسلمانان از دیر باز تکریم زنان را از آثار اخلاق جوان مردانه دانسته و ایجاد اسباب آسایش و رفاه خانواده را همواره وظیفه خود می‌دانند. برخلاف گفته برخی نویسندگان،[3] در فقه امامیه نفقه در برابر «احتباس زن» ـ زن خود را در چار دیواری خانه برای خدمت به شوهر و فرزندان وقف کند ـ قرارنداده است. این گونه نیست که در عوض این که زن خود را در خانه حبس می‌کند مرد هم باید به وی نفقه بپردازد. در واقع نفقه یک حق بلاعوض است.[4]

نفقه چیست و میزان و مقدار آن چقدر است و رابطه آن با تمکین چگونه است؟ پاسخ این پرسش‌ها رادر گفتارهای ذیل پی می‌گیریم.

تعریف نفقه و حدود آن

نفقه عبارت از مسکن، لباس، غذا و لوازم منزل است که با توجه به عرف محل زندگی و وضعیت او تعیین می‌گردد. در کتب فقهی موارد متعددی برای نفقه واجب شمرده‌اند: غذا، لباس، مسکن، خادم، وسایل نظافت و آرایش. این‌ها باید به اندازه‌ای باشد که احتیاج رفع گردد.[5] در مورد خادم هم گفته‌اند: در صورتی گرفتن خادم واجب است که زن در خانه پدر خادم داشته است و یا مریض و زمین‌گیر باشد.[6] بدیهی است شمارش این موارد جنبه تمثیلی دارد نه حصری زیرا لوازم و وسایل زندگی رایج میان مردم به گذر زمان تغییر می‌نماید. بر این اساس عرف محل زندگی و نیاز زوجه ملاک اندازه نفقه تعین شده است.[1]

---

۱. بقره/۲۳۲؛ طلاق/۷؛ شیخ حر عاملی، وسایل الشیعه، ج۱۵، ص ۲۲۳.
۲. ر. ک. شرح لمعه، ج۵، ص٤٦٩.
۳. محمد ابو زهره، الاحوال الشخصیه، ص ۲۳۲.
٤. محمد حکیم‌پور، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، تهران، نغمه نواندیش، ۱۳۸٤، ص٢٤٤.
۵. سیدمحسن طباطبایی حکیم، منهاج الصالحین، ج۲، ص ۳۰۳.
٦. محمد مکی العاملی، پیشین، ص ٤٧٠.
۱. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج۳۱، ص ۳۳۲.

آنچه در روایات مطرح شده حداقل نیاز ضروری زندگی است و گرنه اندازه و مقدار آن را عرف تعیین می‌کند چنانچه قرآن کریم هم می‌فرماید: ﴿وَعاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

همه فرق اسلامی در این مساله اتفاق نظر دارند که زوجیت از اسباب وجوب نفقه می‌باشد. خداوند نیز در قرآن فرموده‌اند: ﴿وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ﴾[1] منظور از ضمیر «هن» زوجات و منظور از «مولودله» زوج است. براین اساس نفقه زوجه بر زوجه واجب است.

در حقوق فرانسه نفقه عبارت از تعهدی است که به موجب آن یکی از زوجین (زن یا شوهر) مبلغی را به تناسب توانایی مالی خود و هزینه ی زندگی طرف دیگر به او تأدیه می‌نماید.[2] از این تعریف استفاده می‌شود که در حقوق فرانسه نفقه یک تکلیف قانونی نیست بلکه یک تعهد قراردادی است که ممکن است شوهر در قبال مخارج خانواده متعهد گردد یا زن.

در اسلام نفقه به عنوان حق قانونی زوج قرارداده شده‌است. البته نفقه دارای ماهیتی دوگانه بوده و ماهیت نفقه اقارب و نفقه زوجه متفاوت است. نفقه زوجه حق است و در صورت نپرداختن برذمه زوجه دین می‌گردد و قابل اسقاط و مطالبه است و گذشت زمان آن را از بین نمی‌برد. در حالی که نفقه سایر اقارب حکم تکلیفی غیر قابل اسقاط است که اگر نپرداخت فقط محکمه می‌تواند وی را از باب انجام تکلیف واجب ملزم به پرداخت نماید متخلف مرتکب فعل حرامی شده است، دیگر ذمه وی مشغول نخواهد بود.

میزان تعیین نفقه بسته به وضعیت زوجه است، این دیدگاه بعضی فقهای شیعه است. در مقابل برخی وضعیت زوج[1] و برخی دیگر وضعیت هر دو[2] را ملاک تعیین مقدار نفقه

---

۱. بقره/۲۳۲.

۲. دکتر محمود عرفانی، حقوق تطبیقی، ج۱، ص ۲٤۰.

۱. عبدالعزیزبن براج طرابلسی، المهذب، قم، مؤسسة النشرالاسلامی، ۱٤۰٦، ص ۲۰۷.

۲. علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹٤، ج۳، ص ۲٤۰.

دانسته‌اند. قانون مدنی افغانستان به تبعیت از دیدگاه برخی فقیهان اهل‌سنت،[1] وضع زوج را ملاک تعیین نفقه دانسته است.[2] بسیاری از حقوقدانان معاصر نظر فقیهانی را پذیرفته‌اند که وضعیت هریک از زوج و زوجه را ملاک تعیین دانسته‌اند.[3]

رابطه نفقه با تمکین و نشوز

در این که آیا پس از انعقاد عقد نکاح بلا فاصله انفاق بر زوج واجب می‌گردد، یا استحقاق نفقه مشروط به تمکین است؟ میان فقیهان امامیه اختلاف وجود دارد، برخی عقد نکاح را در استحقاق نفقه کافی دانسته‌اند و فقط نشوز با مانع آن می‌دانند، اما عده دیگری عقد را برای استحقاق نفقه کافی ندانسته و تمکین را نیز به عنوان شرط یا سبب استحقاق بر آن افزوده‌اند. این دیدگاه و دلایل شان را در این‌جا بررسی خواهیم نمود.

ـ انفاق مشروط به تمکین

بسیاری از فقیهان وجوب انفاق را مشروط به عقد و تمکین نموده‌اند و آن را نظر مشهور فقها دانسته و حتی بر آن ادعای اجماع نموده‌اند.[4] بعداً خواهیم گفت: نویسندگان مسوده احوال شخصیه نیز پارا از این نظر فقهی هم فراتر نهاده و زفاف (انجام مراسم عروسی) را شرط استحقاق نفقه دانسته‌اند.

ـ انفاق مشروط به عدم نشوز

در مقابل عده دیگری از فقیهان بر این باورند: تمکین شرط استحقاق نفقه نیست بلکه نشوز مانع آن است. آیت‌الله خویی در این مورد تصریح می‌نمایند: «والمشهور أن وجوب

---

۱. ابی بکر الکاسانی الحنفی، بدائع الصنائع، بیروت، دارالفکر، الطبعة الاولی، ۱۹۹٦م، ج٤، ص ۳۵.
۲. ماده ۱۱۵و۱۲٤ قانون مدنی افغانستان
۳. ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا، چاپ سوم، ۱۳۷۱، ص ۸۸؛ ناصر قربان نیا و همکاران، باز پژوهی حقوق زن، تهران، انتشارات روز نو، ۱۳۸٤، ج۲، ص۷۳؛ بدران ابوالعینین بدران، الاحوال الشخصیه، ص ۲٤٦.
٤. میرزاابوالقاسم الجیلانی القمی، جامع الشتات، ج ٤، ص ۳۵۹؛ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج۳۱، ص ۳۳۲.

النفقه مشروط بعدم النشوز»[1] مشهور فقیهان قائلند که وجوب نفقه مشروط به عدم نشوز است. هرچند عدم نشوز با تمکین دو مفهوم متفاوت است، عدم نشوز امر عدمی و تمکین امر اثباتی است، اما از این نظر که عرف به حالت عدم نشوز تمکین اطلاق می‌کنند، نسبت دادن شرط بودن نفقه به عدم نشوز به مشهور فقیهان شیعه، صحیح است.

صاحب جواهر با این که ادعای اجماع بر شرط بودن تمکین را بازگو نموده‌اند اما از آن انتقاد نموده و شرطیت تمکین را مخالف اطلاق ادله وجوب نفقه دانسته و از ادعای اجماع این چنینی اظهار تعجب نموده است.[2] نفقه همانند مهر است، عقد به تنهایی سبب وجوب آن است و نشوز مسقط آن.

صاحب حدائق با این نظر مشهور مخالفت نموده و براین باور بوده که وجوب نفقه منوط به تمکین نیست. وی می‌گوید: این که وجوب نفقه متوقف بر تمکین باشد، از ادعاهایی است که دلیل روشن و استدلال محکمی ندارد و ادعای بدون دلیل بیش نیست، بلکه دلایلی که مقرر می‌داشت زوجیت به محض عقد ایجاد می‌گردد، برخلاف آن است. نفقه هم از آثار زوجیت است.۳ بعضی از حقوقدانان نیز از دیدگاه این دسته از فقها تبعیت نموده و تمکین را شرط استحقاق نفقه نمی‌داند، بلکه عدم تمکین (نشوز) را مانع نفقه می‌دانند.۴

اثر تفاوت میان این دو قول مشهور و غیر مشهور در فرضی ظاهر می‌شود که زوج مطالبه تمکین نکند و زن نیز اظهار آمادگی ننماید، بنابر نظر غیر مشهور زن مستحق نفقه خواهد بود در حالی که مطابق نظر فقیهان دسته اول در این فرض زن مستحق نفقه نخواهد بود.

---

۱. سید ابوالقاسم خویی، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینة العلم، ۱٤۱۰ه، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ر. ک: سید محسن طباطبایی حکیم، پیشین، ص۳۱۲.

۲. صاحب جواهر تصریح می‌فرماید: «لکن الجمیع کما تری، ضرورة عدم عد ذلک من الاجماع المحکی الذی قام الدلیل علی حجیته، کضرورة عدم الظهور امر بالمعاشرة بالمعروف فی اشتراط التمکین، و عدم الانفاق الا بعده بعد تسلیمها اجنبیة عن الدلالة علی الاشتراط، بل دعوی اتخاذ ذلک اجماعاً او ضرورتاً من غرائب الکلام» محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج۳۱، ص۳۰۵.

۳. یوسف البحرانی، حدائق الناضرة، قم، مؤسسة النشرالاسلامی، ۱٤۰۹، ج ۲۵، ص ۹۹.

٤. سیدحسن امامی، حقوق مدنی، ج ٤، ص ٤٥٦.

خلاصه بحث این شد که قول به شرطیت تمکین در استحقاق نفقه هم اجماعی نیست، بلکه برآن ادعای شهرت شده است. در ضمن این که نظر مشهور از مبنای استدلالی قوی برخوردار نیست.

ـ دیدگاه آیت الله فیاض

از میان فقیهان حضرت آیت الله فیاض در این خصوص دیدگاه جالبی دارد. ایشان بر این باور است که میان تمکین و نفقه هیچ رابطه حقوقی به آن معنا که در دیدگاه فقهای دسته اول گفته شد وجود ندارد. بلکه به نظر ایشان وجوب نفقه مشروط به آن است که زوجه نزد زوج زندگی کند. اگر محل زندگی مشترک را بدون دلیل موجه یا اذن شوهر ترک کند، دیگر نفقه‌اش بر شوهر واجب نیست. ایشان از این هم فراتر رفته است و می‌فرماید: «و اما اذا کانت حاضرة عنده و لکنها کانت ناشزة بامتناعها عن التمکین للزوج والاطاعة له، فهل تسقط نفقتها؟ والجواب أن السقوط لایخلو عن إشکال بل لایبعد عدمه». اگر زوجه در منزل زوج بسر برد و به خاطر نپذیرفتن خواست‌های شوهر و امتناع از انجام وظایف زوجیت، ناشزه گردد آیا نفقه‌اش ساقط می‌گردد یا خیر؟ جواب این است که سقوط نفقه در این صورت خالی از ایراد نیست بلکه بعید نیست، بگویم نفقه ساقط نمی‌گردد.[1]

بنابراین دیدگاه این فقیه معاصر متفاوت از دیدگاه فقیهان دسته اول و دسته دوم می‌باشد زیرا ایشان نه تمکین را شرط نفقه می‌داند و نه نشوز را مانع از استحقاق نفقه. بلکه ایشان بر یک ضابطه عینی تکیه می‌کند که از لحاظ قضایی اثبات آن بسیار آسان است. به این دلیل که تمکین و عدم نشوز در روابط خصوصی زوجین و در حریم خانواده اتفاق می‌افتد و به حالات درونی زوجین برمی گردد و معمولاً خواهان برای اثبات آن در محکمه با مشکل مواجه می‌گردد. بنا براین سکونت در منزل مشترک بهترین ضابطه عینی برای اثبات استحقاق نفقه و عدم آن در محکمه می‌باشد. این دیدگاه آثار گسترده‌ای دارد که پذیرش آن ماده ۱۷۷ پیش نویس قانون احوال شخصیه را دچار تحول و دگرگونی می‌نماید.

۱. محمد اسحاق فیاض، منهاج الصالحین، قم، مکتب آیت الله فیاض، ج۳، ص ۷۱.

۵. تمکین، نشوز و خروج ازمنزل

رابطه تمکین و نشوز رابطه تناقض نیست تا از وجود یکی عدم دیگری لازم آید و هرجا تمکین نبود حتماً نشوز باشد. تمکین و نشوز در اصل حالت روانی زوجه است که حاکی از سازگاری یا عدم سازگاری و نفرت وی از زوج دارد که به طور عینی به صورت رفتار بروز می‌کند.

محقق حلی در شرایع الاسلام در تعریف تمکین تصریح می‌نماید: «التمکین الکامل، و هو التخلیهٔ بینها و بینه»[1] تمکین کامل؛ خلوت میان زن و شوهر است. روشن است که خلوت اعم از انجام زفاف است. به این ترتیب مشروط نمودن انفاق به انجام زفاف (بند ۱ ماده ۱۷۷) کاملاً غلط است. حتی اگر تمکین را شرط انفاق بدانیم، فقیهان آمادگی زوجه را برای تمکین کافی دانسته‌اند. این مبنای تدوین کنندگان مسوده با بند ۳ ماده ۱۷۷ پیش نویس نیز معارض است. در بند مذکور تصریح شده است: «عدم تمکین زوجه مطابق احکام این قانون یا با عذر شرعی و عقلی یا با اجازهٔ زوج و همچنین عدم تمکین از زوج به امر خلاف شرع و قانون جواز دارد و مستحق نفقه می‌باشد».

فقیهان بر این باورند: در صورتی که زوجه به خاطر عذر شرعی یا عقلی مانند مسافرت و انجام واجبات عبادی و کسالت نتواند وظایف زوجیت را انجام دهد ناشزه محسوب نمی‌گردد و مستحق نفقه خواهد بود. این بیان نشانگر آن است که ملاک لزوم انفاق، عقد است، تا زمانی که نشوز زوجه اثبات نگردد، همچنان مستحق نفقه خواهد بود،[2] مگر این که زوج و زوجه با توافق صریح یا توافق ضمنی براساس عرف و عادت رایج نفقه مدتی ـ مثل زمانی که زوجه هنوز در منزل پدرخود به سر می‌برد ـ از شوهر مطالبه نکند.[1]

از آثار شرط دانستن تمکین این خواهد بود که هرگاه در تمکین و نشوز میان زوج و

---

۱. المحقق الحلی، شرائع الاسلام، تهران، انتشارات استقلال، ج۲، ص۵۶۸.

۲. محمد حسن نجفی، پیشین، ج۳۱، ص۳۰۹.

۱. مرحوم آیت الله خویی می‌فرماید: نفقه زمان عقد تا زفاف بر مرد واجب نیست. زیرا ارتکاز عرفی قرینه است که نفقه چنین ایامی بر عهده زوج نیست. منهاج الصالحین، ص۲۸۷.

زوجه اختلاف شد بنا براین نظر، زوجه باید وجود تمکین را اثبات کند تا محکمه زوج را به پرداخت نفقه محکوم نماید. این مطلب را نویسندگان مسوده به صراحت دربند ۲ ماده ۱۸۷ آورده‌اند: «هر گاه زوجه ادعاء نماید که زوج او را از منزل اخراج نموده، یا با اجازه او خارج شده است، اما زوج مدعی نشوز زوجه باشد، درا ین صورت زوجه باید ثابت کند، در غیر آن قول زوج با قسم معتبر می‌باشد».

مفاد این ماده را بر مبنایی که گفتیم، باید این گونه طرح نمود: هرگاه زوج مدعی نشوز زوجه باشد و خروج وی را به عنوان دلیل ارائه دهد و زوجه با انکار نشوز ادعا کند برتمکین سابق باقی است وخروج وی از منزل از مواردی نیست که موجبات تحقق نشوز را فراهم آورد. براساس قاعده مدعی نشوز باید دلیل اقامه کند که زوجه ناشزه شده است صرف خروج، دلیل بر نشوز نیست، زیرا خروج اعم از آن است. در صورتی که وی نتواند اقامه دلیل نماید، قول زوجه به عنوان منکر با قسم مقدم می‌گردد. البته این یک مسأله قضایی است و بستگی دارد که مدعی و منکر چگونه ادعای خویش را در محکمه مطرح کند تا برنده دعوا گردد.

نویسندگان پیش نویس خواسته‌اند با این ماده خروج از منزل را به عنوان اماره نشوز مطرح سازند. اما اعتبار چنین اماره‌ای امروز با چالش‌های جدی مواجه است چرا که زندانی نمودن زن در چارچوب خانه را اقتضائات زندگی امروز که مبتنی بر تحصیل، مشارکت اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اشتغال زنان است برنمی تابد. واقعیت‌های جامعه براین استوار است که زنان از حق تحصیل و شرکت در فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی برخوردارند و در تأمین هزینه‌ها و معاش نهاد خانوداه مشارکت فعال دارند.

همه این‌ها معمولا با حمایت و اذن صریح یا ضمنی زوج انجام می‌گیرد. در جامعه ای که اکثر مردم روستا نشین هستند و زنان در کشاورزی و دامداری یار و مددکار مردان هستند صحبت از ساختن اماره نشوز با بیرون رفتن زن امری غیر قابل قبول است. بنابر این در زندگی امروز به دلیل وضعیت اقتصادی و فرهنگی جامعه خروج زن از منزل به هیچ

عنوان اماره نشوز و عدم استحقاق نفقه نیست. بلکه نشوز باید همراه با یک عنصر معنوی ناسازگاری و نفرت ازشوهر باشد. ما نمی‌گوییم که فقیهان اشتباه کرده‌اند، منتها سخن فقیهان بزرگوار ناظر به زمان دیگری است که شکل زندگی با امروز کاملاً متفاوت است در آن زمان شاید خروج زن از منزل اماره نشوز بود ولی امروز این اماره برعکس شده است یعنی اغلب خارج شدن‌های زن ازمنزل مشروع وفاقد وصف معنوی نشوز است. بنابر این در اثبات نشوز دیگر به صرف خروج زن نمی‌توان استناد نمود.

اگر زوجه ناشزه گردد و از تمکین خودداری نماید دیگر مستحق نفقه نخواهد بود. اگر از نشوز برگشت با سه شرط مستحق خواهد بود: ۱. زوجه در زبان اظهار نماید یا عملی انجام دهد که از آن تمکین فهمیده شود مثل این‌که به خانه مشترک باز گردد. ۲. زوج از تصمیم زوجه آگاهی یابد. ۳. زمانی که معمولاً در آن به هم می‌رسند سپری گردد. این سه شرط مستنبط از بیان برخی فقیهان معاصر است که می‌گوید: اگر زن ناشزه گردد و مجدداً تمکین نماید مستحق نفقه نخواهد بود مگر این که آن را اظهار کند و زوج از آن آگاه شود و مدتی که آنها به یکدیگر برسد سپری گردد.[1] این مطلب در کلمات فقیهان و حقوقدانان به وضوح بیان شده است. همین مطلب را تدوین کنندگان پیش‌نویس به طرز عجیبی بیان نموده‌اند. بند ۲ ماده ۱۷۷مقرر می‌دارد: «زوجهٔ ناشزه تا زمانی که، لفظاً یا عملاً آمادگی خود را به تمکین اعلام نکند و زوج امکان وصول به او را نداشته باشد، مستحق نفقه نمی‌گردد، مگر اینکه عدم وصول به زوجه، خارج از اختیار زوج یا با سوء نیت او باشد». البته ممکن است در میان فقیهان کسانی باشند که وصول زوج را به زوجه شرط بدانند ولی با توجه به این که اولاً این رأی مشکلات عملی در پی دارد چرا که احراز و اثبات سوء نیت و اختیار زوج برای زوجه مشکل است. ثانیاً امری که در اختیار زوج نیست، چرا برای

۱. در این مورد تصریح می‌نماید: «لو نشزت ثم عادت الی الطاعة لم تستحق النفقة حتی تظهرها و علم بها و انقضی زمان أمکن الوصول الیهما». آیت الله سید روح الله الموسوی الخمینی، تحریر الوسیله، نجف الاشرف، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۰، ج۲، ص ۳۱۹.

او مسؤولیت آفرین باشد. ثالثاً ممکن است زوج در صدد تلافی گذشته بر آید و آمدن نزد زوجه را به بهانه‌های مختلف به تعویق بیندازد، و مدت مدیدی زوجه را بدون نفقه منتظر نگهدارد و موجب اضرار به وی گردد.

به نظر ما بهترین، ساده ترین وکاربردی ترین نظر در این بحث دیدگاه آیت الله فیاض است که سکونت در منزل مشترک را ملاک استحقاق نفقه دانسته‌اند و بازگشت زوجه را به منزل زوج درصورتی‌که بدون اذن شوهر خارج شده بود، در استحقاق نفقه کافی می‌داند. ایشان تصریح می‌نماید: «فإذا رجعت رجع الاستحقاق»[1]، هرگاه زن به منزل مشترک برگردد، استحاق نفقه نیز باز می‌گردد.

ضمانت اجرای پرداخت نفقه

در فرضی که مرد ناشز گردد و به وظایف خود عمل نکند و نفقه ندهد، آیا زن مکلف به تمکین خواهد بود؟ بعضی از فقیهان گفته‌اند زن نیز می‌تواند از تمکین خودداری کند.[2] آیت الله فیاض این دیدگاه را نمی‌پسندند و براین باورند که نفقه یک حق معاوضی نیست که به محض عدم پرداخت نفقه از ناحیه زوج، زوجه هم در مقابل از تمکین خودداری کند.[3] زوجه می‌تواند به دادگاه مراجعه و اجبار وی را به پرداخت نفقه از دادگاه بخواهد ونیز خود می‌تواند از اموال شوهر به میزان نفقه تقاص نماید در صورتی که اموالی از وی در دسترس نباشد واجبار وی نیز ممکن نباشد و زوجه گرفتار عسر و حرج گردد می‌تواند از دادگاه تقاضای طلاق نماید. آیت الله فیاض ضمن رد این که زوجه در صورت استنکاف زوج از پرداخت نفقه حق دارد از تمکین خودداری کند تصریح می‌کند: زوجه می‌تواند برای رهایی خود به حاکم مراجعه نماید.[1] ایشان سخن از عسر وحرج نمی‌زند بنابراین حتی

۱. محمد اسحاق فیاض، پیشین، ج۳، ص ۷۵.
۲. سیدمحسن طباطبایی حکیم، پیشین، ص ۳۰۷.
۳ محمد اسحاق فیاض، پیشین، ج۳، ص ٧٤.
۱. همان.



اگرزوجه ثروتمند باشد نیز می‌تواند برای طلاق به داد گاه مراجعه کند.

البته عدم پرداخت عمدی نفقه ممکن است جنبه کیفری نیز پیدا کند. صاحب جواهر می‌گوید: اگر زوج نفقه را نپردازد، زن می‌تواند از دادگاه الزام زوج به پرداخت نفقه را بخواهد. دادگاه علاوه بر الزام از این جهت که ترک انفاق از معاصی الهی است، زوج را تعزیر می‌نماید.[1]

تقدم نفقه زوجه برنفقه اقارب و سایر دیون زوج

نفقه زوجه با نفقه اقارب ماهیتاً متفاوت است زیرا نفقه زوجه حقی است که بر زوج دین است، فرق نمی‌کند زوج دارا باشد یا ندار، زوجه مطالبه کند یا نکند. نفقه حال و گذشته بی‌تردید اسقاط‌پذیر است، اما در مورد نفقه آینده اختلاف است.[2] نفقه زوجه بر نفقه سایر افراد واجب النفقه مثل پدر و مادر و اولاد مقدم است.[3] این رأی فقهی در تأمین و تضمین نفقه زوجه و در نتیجه به پایداری نهاد خانواده بی شک مؤثر است. ممکن است زوج بابت دیون متعدد و نپرداختن نفقه اقارب و زوجه بدهکار گردد و دارایی وی نیز پاسخگوی همه دیون وی نباشد با این رأی دیگر لازم نیست زن نگران این موضوع باشد که آیا چیزی برای وی باقی خواهد ماند یا خیر؟ چرا که برای حفظ نهاد خانواده شارع مقدس مقرر نموده است که نفقه زوجه بر نفقه اقارب مقدم است و از این می‌توان تنقیح مناط نمود و آن را مقدم بر سایر دیون زوج دانست. متأسفانه این مطلب مهم در مسوده قانون احوال شخصیه مورد اشاره قرار نگرفته است. لذا پیشنهاد می‌گردد که این مطلب در قانون احوال شخصیه به این مضمون گنجانده شود: «نفقه زوجه بر نفقه اقارب و سایر دیون زوج مقدم است».

در مورد نفقه گاهی این سئوال مطرح می‌شود که آیا نفقه فرزندان بر والدین و اجداد

---

۱. محمدحسن نجفی، ص۲۰۷ و قانون مدنی ایران، ماده ۱۱۱۱؛ قانون مدنی افغانستان، ماده ۱۱۹.

۲. سیدمحسن طباطبایی حکیم، پیشین، ص ۳۰۷.

۳. سیدمحسن طباطبایی حکیم، پیشین، ص ۳۰۵، سید روح الله الموسوی الخمینی، تحریر الوسیله، نجف الاشرف، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۰، ج۲، ص ۳۱۹؛ محمد اسحاق فیاض، پیشین، ص ۷۳.

واجب است و نفقه والدین و اجداد بر فرزندان و نوادگان واجب است یا این وجوب اختصاص به طبقه اول از هردو طرف دارد؟ در اصل وجوب نفقه اقارب تردید نیست اما در ترتیب وجوب ومسؤولین پرداخت نفقه میان فقیهان اختلاف است. نظر مشهور آن است که وجوب انفاق اختصاص به طبقه اول ندارد. اما آنها بین سلسله پدران و مادران فرق می‌گذارند. پس نفقه فرزندان چه پسر وچه دختر بر پدر ودر صورت فقدان یا عجزوی، جدپدری با نبود وی بر جد پدر به ترتیب الاقرب فالاقرب واجب است. اگر از ناحیه پدران کسی نبود یا عاجز بودند نوبت به مادر و والدین مادر به ترتیب الاقرب فالاقرب می‌رسد. به همین منوال در فروع و در فروع و اصول. به طور خلاصه طبقه پدران بر طبقه مادران و طبقه پسران بر طبقه دختران مقدم‌اند و در هر طبقه باید مراعات الاقرب فالاقرب باید نمود. در اجتماع دو سلسله پدر و پسر برابرند و نوبت به مادر ودختران نمی‌رسد. البته اگر آنها نبودند یا عاجز از انفاق بودند در این صورت نوبت به مادر و دختر می‌رسد. نویسندگان پیشنویس در تدوین ماده ۱۸۱ از نظر مشهور پیروی نموده‌اند.

در مقابل، حضرت آیت الله فیاض دیدگاه متفاوتی دارند. ایشان ضمن بیان نظر مشهور به بیانی که آوردیم می‌گویند: این دیدگاه مشهور است که از نظر ما ممنوع است. هیچ فرقی بین دو سلسله در اصول و فروع وجود ندارد مادر در سلسله اصول در ردیف پدر، و دختر در سلسله فروع در ردیف پسر قراردارد.۱ طبیعی است این دیدگاه هم پیچیدگی نظریه مشهور را ندارد و هم با مبانی حقوق بشر که مبتنی بر برابری زن و مرد است سازگارتر است. با پذیرش این نظر مبنای ماده ۱۸۱ کلاً به هم می‌ریزد و از نو باید تقریر نمود.

در صورتی که نکاح به سببی جز فوت منحل گردد و زن حامله باشد به اجماع فقهاء امامیه، نفقه زن تا پایان مدت حمل بر عهده مرد است.[1] در صورتی که طلاق رجعی باشد

۱. محمد اسحاق فیاض، پیشین، ج۳، ص۷۲.

۱. یوسف بحرانی، حدائق الناضرة، (قم، نشر اسلامی، ۱٤۰۹)، ج۲۵، ص ۱۱۱، محمدحسن نجفی، پیشین، ج۳۱، ص ۳۲۰.



زن در ایام عده مستحق نفقه خواهد بود[1] و در عده طلاق باین یا طلاق رجعی در حال نشوز زن یا فسخ نکاح، زن مستحق نفقه نخواهد بود.[2] در فرضی که زن حامله است و شوهر بمیرد، عده‌ای از فقهیان گفته‌اند، چون رابطهٔ زوجیت، شرط استحقاق نفقه است، در مرگ رابطهٔ زوجیت گسسته و دارایی زوج به ورثه منتقل شده است، پس زن در این مدت مستحق نفقه خواهد بود.[3] هرچند حقوقدانان به استناد عدالت و انصاف زن حامله را در عده وفات مستحق نفقه می‌دانند.[4] قانون مدنی افغانستان به‌طور مطلق زن را تا پایان عده مستحق نفقه می‌داند. (ماده ۱۲۶)

در قانون مدنی ایران و افغانستان تصریح شده است؛ زن در نکاح دائم مستحق نفقه است و این نفقه به صورت دین بر ذمه مرد تعلق می‌گیرد. در فرض دارا بودن زن و ندار بودن مرد نیز نفقه از عهدهٔ او ساقط نمی‌گردد.[5]

رابطه اشتغال و تمکین زوجه

داشتن شغل برای زن و مرد به عنوان یک فعل مکلف، متعلق احکام تکلیفی واجب، مستحب، مکروه، حرام و مباح قرار می‌گیرد. اشتغال زوجه نیز ممکن است که متعلق یکی از احکام فوق قرار بگیرد. برخی از فقیهان براساس این که زن نفقه دریافت می‌کند، در مقابل به صورت تمام وقت باید برای استمتاع زوج آماده باشد، اشتغال زوجه را مخالف حق مرد دانسته و حکم به عدم خروج زن از منزل و عدم اشتغال نموده‌اند. این دیدگاه در پیش‌نویس قانون احوال شخصیه نمود یافته بود.

اما حضرت آیت الله فیاض در کتابی که در مورد جایگاه زن نگاشته است و به فارسی نیز برگردانده شده است با شجاعت و استدلال قوی و به روشنی دیدگاه خویش را مطرح

---

۱. یوسف بحرانی، پیشین، ص۱۰۸؛ محمدحسن نجفی، پیشین، ص ۳۱٦.
۲. یوسف بحرانی، پیشین، ص۱۱٤.
۳. محمدحسن نجفی، پیشین، ص ۳۲۲.
٤. سیدحسن امامی. پیشین، ص ٤٤۱؛ سیدحسین صفایی و اسدالله امامی، پیشین، ص ۱۸۷.
۵. ماده ۱۱۰۸ قانون مدنی ایران و ماده ۱۱۷ قانون مدن افغانستان.

می‌نمایند. پرسشگری می‌پرسد: هرگاه حقوق زناشوهری که بر زن مسلمان واجب است، مانند هم خوابی یا هم بستر شدن 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؟

حضرت آیت الله فیاض در پاسخ می‌فرماید: «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. البته باید بدانیم که ثبوت این حق شوهر بر زن، به اندازه معمولی و متعارف آن است و این مقدار، 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. اما 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... همچنین باید گفت 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 بدین منوال عقد نکاح بین آنها منعقد شود، مرد حق ندارد از کار زن مانع شود و هم چنین اگر زن در ضمن عقد نکاح شرط کند که کارمند حکومت شود و مرد نیز راضی شود و عقد براساس این شرط منعقد شود، مرد در آینده حق ممانعت ندارد. اما در مورد هم خوابی یا هم بستری باید گفت که این حق زن بر شوهر است و نه بر عکس».[1]

با دقت در پاسخ دقیق و علمی حضرت آیت الله فیاض در می‌یابیم که در خصوص اشتغال

۱. محمد اسحاق فیاض، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ترجمه سرور دانش، چ اول، ۱۳۹۰، کابل، ص ٦٩.



زن دو فرض قابل تصور است: فرض نخست: حق استمتاع زوج توان تزاحم با حق اشتغال زوجه را ندارد. فرض دوم این‌که حق استمتاع زوج با حق اشتغال زوجه تزاحم می‌نماید.

فرض نخست: حق استمتاع زوج نمی‌تواند با حق اشتغال زوجه تزاحم نماید:

با توجه به این که حق اشتغال از حقوق بشری انسان‌ها به شمار آمده است، اشتغال زنان نیز حق اولیه آنان می‌باشد. بنابراین زنی‌که می‌خواهد از این حق خود در ایام بعد از ازدواج استفاده کند، می‌تواند با استفاده از راهکارهای حقوقی مناسب از حق خود صیانت نماید. درصورتی که زن قبل از ازدواج شاغل باشد، مرد با علم به آن با او ازدواج نماید و زن ازدواج را مشروط به ادامه کارش بپذیرد، مرد حق ندارد مانع اشتغال زن گردد. این گونه شرط را در حقوق شرط بنائی می‌گوید. در شرط بنائی با توجه به اوضاع و احوالی که عقد متبانیاً بر آن منعقد می‌گردد، همانند شرط صریح ضمن عقد لازم الوفا می‌باشد. همچنین اگر در ضمن عقد نکاح به صراحت شرط کند که زن به کار اشتغال ورزد و مرد قبول نماید مرد در آینده نمی‌تواند از کار زن جلوگیری نماید. لازم به یاد آوری است که درصورتی که به صراحت یا ضمنی برشرط اشتغال زوجه توافق صورت گرفته باشد، حتی اگر اشتغال زن با حق استمتاع زوج در تعارض قرار گرفته و آن را محدود نماید، بازهم شرط مذکور لازم الاجرا می‌باشد و زن می‌تواند به کار اشتغال ورزد. چه این که در لازم الاجرا بودن شرط تفاوتی میان شرط صریح و ضمنی و شرط بنایی وجود ندارد.

فرض دوم: حق استمتاع زوج با حق اشتغال زوجه تزاحم نماید.

درصورتی که زن هنگام ازدواج به صورت صریح یا ضمنی اشتغال خویش را شرط نکند، اشتغال زن محدود به رعایت حق استمتاع زوج می‌باشد. اگر اشتغال با این حق زوجه در تزاحم قرارگیرد، حق زوج مقدم می‌باشد. حضرت آیت الله فیاض در این زمینه نیز با مقید نمودن حق استمتاع زوج به مقدار معمول و متعارف استمتاع، کوشش نموده‌اند که میان این دو حق به طور منطقی و معقول جمع نمایند. چنانکه فرمودند: «ثبوت این حق شوهر بر زن، به اندازه معمولی و متعارف آن است و این مقدار، 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». درصورتی که زن به صورت متعارف و معمول حق زوج را ایفا کند، می‌تواند به اندازه شش یا هشت ساعت در خارج از منزل کار کند. حضرت آیت الله، فرضی را که مرد از باب لجاجت مانع کار زن می‌گردد، مورد بررسی قرارداده و سقوط وجوب اطاعت از زوج را بعید ندانسته است؛ 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.[۱] حضرت ایشان نسبت به زن دیدگاه انسانی داشته‌اند. از دید ایشان کرامت و شخصیت زن نباید پایمال هوس، خواسته غیر منطقی مرد گردد، تا با تکیه بر فتاوای برخی علما همواره این قشر آسیب پذیر جامعه را تحت فشار قرارداده و به استناد حقوق خود، کرامت و شخصیت انسانی زن را نادیده بگیرد.

از طرف دیگر از نظر حضرت آیت الله فیاض، خارج نشدن زن از منزل شوهر از آثار غیر قابل تغییر عقد ازدواج نیست بلکه در مواردی مثل همخوابی و خروج از منزل زوج، هنگام عقد زوجه می‌تواند، شرط خلاف نماید. به تعبیر دیگر تمکین خاص (همخوابی) و خارج نشدن زن مقتضای ذات عقد نیست، بلکه مقتضای اطلاق عقد است. براین اساس ایشان در پاسخ سؤالی که می‌پرسد: آیا زن مسلمان حق دارد در عقد ازدواج در مورد حقوق واجبه زوجیت مانند هم خوابی و خارج شدن از منزل با اذن شوهر، شرایط یا قیودی بگذارد؟ جواب می‌دهند: بلی، زن می‌تواند در ضمن عقد نکاح شرایطی بگذارد و در صورتی که مرد راضی باشد و عقد براساس آن شرایط منعقد شود، واجب است که مرد به این شرایط عمل کند.[۱]

نتیجه‌گیری

در این تحقیق روشن شد که حضرت آیت الله فیاض چگونه با تکیه بر اصول عدالت و کرامت انسانی از ظرفیت فقه امامیه برای سازگاری و همگام ساختن احکام فقهی با زمانه

۱. همان، ص ٦٩.
۱. همان، ص ۷۱.

بهره گرفته‌اند. در بحث رابطه نفقه و تمکین یا نفقه و نشوز، برخلاف سایر فقیهان که برخی تمکین را شرط استحقاق نفقه شمرده و برخی هم عدم نشوز را شرط استحقاق به شمار آورده‌اند، ایشان سکونت در منزل شوهر را شرط استحقاق نفقه می‌داند. این دیدگاه از دید تحلیل حقوقی نیز کاملاً صحیح است. سکونت زن در منزل مشترک با شوهر اماره عدم نشوز و تمکین می‌باشد. هرچند سکونت اعم از تمکین و عدم نشوز می‌باشد، اما اماره نیز دلیلی است که خلاف آن قابل اثبات است. از نظر عرفی نیز زنی که به همراه شوهرش در یک منزل به سر می‌برد، به خواست‌های شوهرش تمکین نیز می‌نماید. از نظر قضایی نیز این دیدگاه کار قاضی را برای حکم به نفقه آسان‌تر می‌نماید. چرا که اثبات تمکین یا عدم نشوز در حریم خصوصی خانواده به دلیل این که شاهد و بینه وجود ندارد، مشکل است. اما استفاده از اماره سکونت در منزل مشترک بهترین قرینه تمکین می‌تواند باشد. چرا که سکونت و عدم سکونت زن در منزل شوهر به آسانی قابل اثبات است. لازم به ذکر است اماره سکونت در صورتی از اعتبار ساقط می‌گردد که خلاف آن توسط مدعی ثابت گردد. تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود، سکونت قرینه تمکین دانسته می‌شود.

از سوی دیگر حضرت آیت الله فیاض در مورد اشتغال زن و ارتباط آن با حق استمتاع مرد نیز دیدگاه روشن و جالبی دارد. درصورتی که شرط اشتغال در عقد نکاح به صورت صریح یا ضمنی شده باشد و یا حتی عقد ازدواج متبانیاً بر آن واقع شده باشد، بر مرد لازم است که به شرط وفادار باشد حتی اگر در حق استمتاع او محدودیت به وجود می‌آورد. اما در صورتی که شرطی در کار نباشد زن می‌تواند به کاری اشتغال ورزد که مزاحم حق استمتاع زوج نباشد. کار شش یا هشت ساعت زوجه در روز عرفاً مانع حق زوج نمی‌باشد. چه این که به زعم حضرت آیت الله فیاض ادله شرعی وجوب اطاعت زوجه از موارد خلاف عرف منصرف است. بدین وسیله دیدگاه حضرت آیت الله به حفظ کرامت و منزلت زن و شأن زن مسلمان سازگارتر و نیز به تامین عدالت نسبت به دیدگاههای دیگری که در این زمینه وجود دارد، بیشتر کمک خواهد نمود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز، المهذب، قم، مؤسسهٔ النشرالاسلامی، ۱۴۰۶.
۳. ابوزهره، محمد، الاحوال الشخصیه، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۳۶۹ه. ق/ ۱۹۵۰م.
۴. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۲.
۵. بدران، ابوالعینین بدران، الفقه المقارن للاحوال الشخصیه، بیروت، دارالنهضه العربیه، بی‌تا.
۶. بحرانی، یوسف، حدائق الناضرهٔ، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۹.
۷. جیلانی قمی، میرزاابوالقاسم، جامع الشتات، تهران، مؤسسه کیهان، ۱۳۷۵.
۸. حر عاملی، محمدبن حسن، وسایل الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۹. حکیم پور، محمد، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، تهران، انتشارات نغمه نواندیش، ۱۳۸۴.
۱۰. حلی(محقق)، جعفربن الحسن، شرائع الاسلام، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ه. /۱۹۸۳م.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینهٔ العلم، ۱۴۱۰ه، ج ۲
۱۲. فیاض، محمد اسحاق، منهاج الصالحین، قم، مکتب آیت الله فیاض، بی‌تا.
۱۳. فیاض، محمد اسحاق، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، سرور دانش، چ اول، ۱۳۹۰، کابل.
۱۴. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا، چاپ سوم، ۱۳۷۱.
۱۵. کاسانی حنفی، ابی بکر، بدائع الصنائع، بیروت، دارالفکر، الطبعهٔ الاولی، ۱۴۱۷ ه/ ۱۹۹۶م.
۱۶. گوستاولوبون، تمدن اسلام و غرب، هاشم حسینی، تهران، ۱۳۵۳.

۱۷. قربان نیا و همکاران، ناصر، باز پژوهی حقوق زن، تهران، انتشارات روز نو، ۱۳۸۴.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۴.
۱۹. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، منهاج الصالحین، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۰. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، شرح لمعه، مکتبه النجف الاشرف، بی‌تا.
۲۱. عرفانی، محمود، حقوق تطبیقی. تهران، جنگل، ۱۳۹۲.
۲۲. موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، نجف الاشرف، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۰.
۲۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

حقوق خانواده در فقه اسلامی

(با رویکرد به دیدگاه‌های حضرت آیت الله العظمی فیاض مدظله)

محمد جواد اصغری*

مقدمه

خانواده از ابتدای تاریخ تاکنون در بین تمامی جوامع بشری، به عنوان اصلی‌ترین نهاد اجتماعی؛ زیربنای جوامع و منشأ فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و تاریخ بشر بوده است، بدین جهت پرداختن به این بنای مقدس و بنیادین و حمایت و هدایت آن به جایگاه واقعی و متعالی‌اش، از اهداف مهم انبیاء، مصلحان و اندیشمندان جامعه بشری بوده است، زیرا اصلاح خانواده‌ها زمینه و بستر اصلاح خانواده بزرگ انسانی یعنی جامعه می‌شود و غفلت از امور خانواده‌ها موجب دور شدن بشر از حیات حقیقی و سقوط به ورطه هلاکت و ضلالت بوده است.

اسلام به عنوان یک مکتب آسمانی و الهی بیشترین عنایت را به تکریم، تهذیب و تعالی خانواده دارد و این نهاد مقدس را کانون تربیت و مهد مودّت و رحمت می‌شمرد و سعادت و شقاوت جامعه انسانی را منوط به صلاح و فساد این بنا می‌داند و هدف از تشکیل خانواده را تأمین نیازهای مادی، عاطفی و معنوی انسان از جمله دستیابی به سکون و آرامش بر می‌شمارد.

بنابراین، دستیابی به این اهداف والای مکتب اسلام و حفظ و حراست دقیق و مستمر از

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، کارشناس ارشد حقوق خصوصی.

آنها، نیازمند توجه جدّی به خانواده و وضع وکشف قوانین متناسب با نیاز خانواده است که هم تأمین کننده نیازهای فردی و اجتماعی باشد و هم زمینه رشد و تعالی خانواده را در پی داشته باشد. درکتاب و سنت فرامین و مقررات کلی راجع به تنظیم امور خانواده و حق و تکلیف هریک از اعضای خانواده بیان شده است، اما تغییرات زندگی و نیازهای درحال تغییرجامعه و جهان شمولی و جاودانگی نظام حقوقی اسلام، اقتضا دارد که قوانین و مقررات دینی همگام با تحولات اجتماعی، متحول شود، و احکام نو و جدیدی برای مسایل و موضوعات جدید داشته باشد، مفتوح بودن باب اجتهاد، به منظور نوآوری و طرح مسایل جدید است. فقه پویایی شیعه همواره در سایه اجتهاد رشد و بالندگی داشته است. تاریخ تطور علم فقه، در حیات بیش از هزار ساله خود نشان از فضای تولید زا و تحول‌پذیر این علم، و شاهدگویایی برتحولات شگرف در دو حوزه: شکلی و محتوایی در این علم است. بحث خانواده یکی از موضوعات بسیار مهم و وسیع فقه اسلامی است که فقهای اسلام راجع به آن دیدگاه‌های و نظریاتی مبتنی بر کتاب و سنت و ادله دیگر ارائه داده‌اند. یکی از موضوعات مهم و قابل تأمل در بحث خانواده حقوق زوجین است، حقوق و تکالیف هریک از زوجین درداخل خانواده طبق شرع و احکام شرعی چیست؟ مرد چه حقوق و تکالیفی دارد و حقوق و تکالیف زن در خانواده چیست ؟

حقوق زوجین در فقه اسلامی

روشن بودن حقوق وتکالیف هریک از زوجین و دانستن حقوق و تکالیف آنان نقش مهمی در بهبود وضعیت زندگی خانواده دارد. در منابع فقهی، حقوق و تکالیف زن و شوهر، پدر و مادر و و فرزندان در برابر یکدیگر، در ابواب متعدد (از جمله نکاح، طلاق و احکام اولاد)، مطرح شده است، اما کاربرد اصطلاح حقوق خانواده، به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث حقوق خصوصی، در کشورهای اسلامی پیشینه چندانی ندارد و مقررات آن در این کشورها معمولا در قالب مبحث «احوال شخصیه» مطرح می‌گردد. در پاره‌ای منابع جدید فقهی، گردآوری مسائل راجع به خانواده ذیل باب «سلوک و آداب شخصی»

پیشنهاد شده است.

در این مقاله راجع به حقوق زوجین به طور اختصار بحث خواهد شد. پس از انعقاد عقد نکاح صحیح، حقوق و تکالیف زوجین در مقابل یکدیگر برقرار می‌شود برخی از آنها جنبه مالی دارد(مانند مَهر و نفقه) و شماری دیگر جنبه غیرمالی(مانند لزوم حسن معاشرت زوجین با یکدیگر و همراهی و معاونت آن دو در تحکیم مبانی خانواده و تربیت فرزندان) دارد.

گرچند بخشی از حقوق زوجین در متون فقهی به صورت پراکنده بیان شده است، ولی پاره از حقوق و تکالیف زوجین، منوط به نحوه تفسیر سرپرستی و ریاست خانواده است، زیرا نحوه تفسیر و برداشت از ریاست و سرپرستی خانواده در توسعه و محدود کردن قلمرو حقوق و تکالیف زوجین نقش مهمی دارد. برای روشن شدن این موضوع لازم است که ریاست خانواده مشخص شود. پرسش این است که در فقه اسلامی مسئولیت اداره خانواده به عهده کیست؟ آیا مرد رئیس و سرپرست خانواده است یا اینکه نقش زن و مرد در اداره خانواده برابر است؟

تعیین نقش وجایگاه هریک از زن و مرد در زندگی برای تدوین قوانین متناسب با آن از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا نوع دیدگاه در مورد ریاست خانواده و حدود اختیارات مرد، آثارحقوقی زیادی در بر دارد و حقوق و تکالیف زن از این موضوع نشأت می‌گیرد، چون اگر ریاست به طور عام و مطلق مطرح شود و این ریاست نوعی سلطه باشد، احراز برخی از سمت‌های دینی، سیاسی و اجتماعی توسط زنان به صورت تخصصی خارج می‌شود و زنان نمی‌توانند این سمت‌ها و مقامات را احراز نماید؛ چون از نظر تاریخی رسمیت ریاست خانواده به طور مطلق و بدون حد و مرز برای مردان و محدود کردن نقش زنان در خانواده و اجتماع، زمینه‌ساز محرومیت تاریخی زن شده و او را به سرحد بردگی کشانده است. اگر ریاست مرد آن گونه که در حقوق اسلامی آمده است تعریف شود و قلمرو قوّامیت مرد مشخص گردد، قطعاً حقوق و تکالیف زنان و راه دستیابی آنان به



سمت‌ها و مقامات دینی و سیاسی باز خواهد بود.

به هرحال در ارتباط با مدیریت و سرپرستی زندگی مشترک زن و مرد در خانواده سه احتمال قابل تصور است:

۱. ریاست خانواده به عهده شوهر،

۲. ریاست خانواده به عهده زن،

۳. تصمیم‌گیری مشترک و همراه با توافق و رضایت طرفین،

از میان سه احتمال یاد شده، احتمال دوم بر خلاف دیدگاه فقیهان است، بلکه عدم سلطهٔ زن بر مرد در زندگی مشترک مورد قبول ضمنی همه فقهای اسلام بوده و می‌توان گفت که این موضوع از ضروریات فقه اسلامی به شمار می‌رود. احتمال سوم، یعنی این که تصمیمات مشترک زندگی با مشوره زن و مرد اتخاذ شود و هیچ یک از زن و مرد نتوانند به تنهایی در امور زندگی اعمال نظر کنند، درکلمات فقهای اسلامی چنین صراحتی دیده نمی‌شود. اما احتمال دوم که تسلط مرد بر زندگی مشترک باشد، در کلمات فقهای مسلمان اعم از شیعه و سنی از آغاز مطرح بوده است.

با مراجعه به متون فقهی از بین سه احتمال، گزینه اول متعین است که مسئولیت خانواده به مرد سپرده شده است، مهم‌ترین مستند فقیهان مبتنی بر قیمومت کلی مرد بر زن آیه شریفهٔ ۳۴ سوره نساء است: «***الرجال قوّامون علی النساء***»؛ مردان بر زنان قوّام هستند به سبب تفضیلی که خداوند برای برخی نسبت به برخی فراهم کرده و به سبب انفاقی که مردان از اموال‌شان می‌کنند.

مطابق منطوق آیه شریفه، ریاست مرد برخانواده از تکالیف اختصاصی اوست این تکلیف موجب برخی آثار حقوقی است، از جمله ولایت قهری داشتن زوج بر اطفال، لزوم تأمین هزینه اداره خانواده و لزوم رعایت شروط و وظایف خاص زوجیت. همچنین اثر ریاست مرد بر زوجه ضرورت تمکین از جانب زوجه است.

بنابراین، در ریاست مرد بر خانواده در فقه اسلامی حرفی نیست، ولی در نوع ریاست و

قلمرو و حدود آن بحث است؟

اگر ریاست مرد در خانواده، به معنای سلطه مردان بر زنان باشد، چند تا سوال مطرح می‌شود:

۱. آیا این سلطه از نوع سلطه ولی بر محجورین(صغار و مجانین) است، یعنی شوهران حق دارند در تمام مسایل فردی و اجتماعی که مربوط همسران‌شان می‌شود مداخله نمایند، یا اینکه مرد حق دارد درحوزه‌های خاص از شئون زندگی زناشویی مداخله نماید؟

۲. آیا قلمرو سلطه مردان نسبت به زنان به شوهران اختصاص دارد و یا این که آیه بر سلطه همه مردان بر همهٔ زنان بطور مطلق و در همهٔ شئون اجتماعی دلالت دارد و اختصاصی به محیط خانواده و زن و شوهر ندارد؟

اگر ریاست به معنای سرپرستی به مفهوم قیام به شئون و امور زناشویی باشد، در این فرض مرد مسئول تأمین هزینه‌های زندگی است، مشکلی وجود ندارد.

پرسش‌های دیگر، آیا قوّامیتی که قرآن برای مردان بالای زنان قرارداده مخالف سلطنت زوجه برمال و افعال او نیست؟ آیا سلطه مرد بر زن استقلال زن را زیر سوال نمی‌برد ؟

معنای قوّامیت

قوّامون جمع قوّام و صیغه مبالغه به معنای کثیرالقیام می‌باشد. قوّام علاوه برآیه یاد شده در دوجای دیگر قرآن نیز **(قوامین بالقسط؛ قوامین لله)** بکار رفته است.

یافتن پاسخ پرسش‌های یاد شده هدف و موضوع مقاله است. معنای آیه متوقف بر شناخت معنای قوّامیت است که خداوند آن را از برای مردان بالای زنان قرار داده است. برای روشن شدن معنا و مفهوم این واژه نیاز است که معنای قوّام از نظر لغت و فقه مورد بررسی قرار گیرد:

الف. معنای لغوی قوّام

«قام‌علی» درکتب لغت به دو معنا ذکر شده است:

۱. معنای اول، قرار دادن نوعی قیمومت و ریاست برای مرد نسبت به زن که بر اساس

آن مسئولیت حفظ و مراقبت و مواظبت زوجه بر عهده مرد است. این معنا در برخی از کتب لغت آمده است: در مصباح المنیر آمده: «قام بالامر، یقوم، قیاما، فهو قوّام وقائم»[1]. «قام علیه» به معنایِ محافظ و مواظب و مراقب کسی یا چیزی بودن آمده است.[2] در لسان عرب آمده است: «ایضا و قد یجیء القیام بمعنی المحافظ و الاصلاح»[3]. پس «قام علی الشیئ» در لغت به معنای حفاظت و مواظبت و مراقبت از یک چیز آمده که در آن، معنای تسلط داشتن و قدرت تصمیم‌گیری در مورد شئون مختلف آن چیز در جهت تأمین مصالحش وجود دارد. بنابراین، معنای اول قوّام به معنای حفظ و مراقبت زوج از زوجه است.

۲. معنای دوم، این که آیه فقط در صدد محّول کردن مسئولیت رفع نیازها و تأمین مخارج زوجه به زوج است و جز آن قیمومتی را به مرد نسپرده است. برخی از دانشمندان علم لغت معتقدند که «قام‌علی» به معنای تأمین نفقه و مصارف خانواده و زندگی است.[4] فیروز آبادی در *القاموس المحیط* درباره«قام الرجل علی‌المرئه» می‌گوید: مفاد این کلمه تأمین مخارج و قیام به شئون زن می‌باشد: «قام‌الرجل المرأه و قام علیها: مانَها و قام بشانها»[5]. در لسان العرب هم«قام علی» به این معنی آمده است: «الرجال متکفّلون بأمورالنساء معنیون بشئونهن».[6]

ب. دیدگاه مفسران

دیدگاه‌های مفسران نیز در ارتباط با معنای آیه به دو دسته قابل تقسیم اند:

۱. برخی از مفسران و فقها قوّام بودن مردان را به معنای دوم می‌دانند؛ معتقدند که وظیفه مردان در مقابل همسران‌شان تأمین مخارج آنها و رسیدگی به شئون و نیازهای آنان

۱. فیومی، مصباح المنیر، ص ٧١٤؛ فرهنگ معاصر عربی فارسی، ص٨٨٨.
۲. لسان العرب، ج١٢، ص ٥٠١؛ فرهنگ معاصر عربی فارسی، ص٨٨٨.
۳. همان، همان.
٤. ابراهیم انیس و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، نشر فرهنگ.
٥. مجدالدین محمد بن یعقوب فیروز آبادی، القاموس المحیط بیروت، دارالمعرفه، ١٤٢٩، سوم، ص١١٠٥.
٦. ابن منظور، لسان العرب، ج١٢، ٥٠٣، ذیل کلمه قوم.

می‌باشد.

قطب راوندی در فقه‌القرآن آورده است: «قوله قوّامون: القوّام علی‌الغیرهوالمتکفل بأمره من نفقه و کسوه و غیر ذلک.[1] همچنین محمدبن حسن شیبانی از مفسران شیعه قرن هفتم درتفسیر نهج البیان گفته است: «قوّامون علی النّساء» أی: یقومون بنفقتهنّ و کسوتهنّ و مسکنهنّ، و ما یحتجن إلیه».[2]

برخی از مفسرین معتقدند که مراد از قیام علی‌النساء، حمایت، رعایت، ولایت و کفایت است، یعنی مردان وظیفه دارند از زنان حمایت نمایند. مراد از قیام در اینجا ریاست است به این معنا که مرئوس حق تصرف را دارد و مسلوب الاراده نیست، قیمومت مرد به این معناست که مردان زنان را ارشاد نمایند تربیت و مراقبت نمایند و لوازم منزل و نیازمندی‌های آنان را تأمین نمایند.[3]

سید قطب در تفسیر آیه یاد شده می‌نویسد: «خانواده نخستین کانون زندگی بشری است. نخستین کانون بدان خاطر که از یک سو نقطه شروعی است که در همه مراحل زندگی تأثیر دارد و از دیگر سو از اهمیت بسزای برخوردار است، چرا که خانواده اولین محل پا نهادن کودکان به جهان و خانه رشد آنان است. خالق متعال برای مدیریت این کانون دو عنصر اصلی یعنی زن و مرد را با وظایف مشخّصی خلق کرده است. وظایف زن این است که حامله شود و بزاید و شیر دهد و فرزند خود را سر پرستی نماید، اما وظیفه مرد این است که نیازمندی‌ها و ضروریات زندگی خانواده را فراهم نماید و از زن حمایت نماید. البته سرپرستی مرد به معنای سلب اراده از زن نیست، بلکه به معنای رعایت، صیانت و حمایت از خانواده است.[1]

---

۱. ابی الحسین سعید بن هبت الله قطب رواندی، فقه القرآن، ۲ قم، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ج۲، ص. ۱۱٦ و۱۹۲.

۲. محمدحسن الشیبانی، نهج البیان، قم، نشر الهادی، چاپ اول، ۱٤۹۱ق، ج۲، ص ۱٤۹.

۳. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۳۹۳ق، ج۵، ص ٦۷و٦۸.

۱. سید قطب، فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان، ۱۳۸٦، ج۲، ص ۵۹-٦۱.

۲. از سوی دیگر تعداد زیادی از مفسران قوّام بودن مرد را به معنی حکمرانی و غلبه و تسلط وی بر امر و نهی بر زن از نوع تسلّط ولات بر رعیت دانسته‌اند. ابن کثیر از مفسران اهل سنت گفته است«یقول تعالی: الرِّجالُ قوّامونَ عَلَی‌النِّساءِ ای‌الرجل قیّم علی‌المرأة، أی‌هو رئیسها وکبیرها و الحاکم علیها و مؤدبها إذا أعوجت»[1].

طبرسی از مفسرین شیعه نیز در مجمع‌البیان گفته است: «الرِّجالُ قوّامونَ عَلَی‌النِّساءِ»ای قیّمون علی‌النساء، مسلطون علیهن فی‌التدبیر و التأدیب.[2] ایشان معتقد است که مردان درنظام خانواده کارگزار و تدبیرگر امور زنانند و سرپرستی و مدیریت جامعه کوچک خانواده را عهده دار است.

بغوی در معالم التنزیل هم آورده است: قوله تعالی: الرِّجالُ قوّامونَ عَلَی‌النِّساءِ أی: مسلّطون علی تأدیبهن، و القوّام و القیّم بمعنی واحد، و القوّام أبلغ وهو القائم بالمصالح و التدبیر و التأدیب.[3]

فخر رازی با عبارت تندتری در این باره می‌نویسد: «الرجال قوّامون علی‌النساء؛ أی مسلطون علی أدبهن والأخذ فوق أیدیهن، فکأنه جعله أمیرا علیها ونافذالحکم فی‌حقها...».[4]

برخی دیگر از مفسرین گفته‌اند که قوّام صیغه مبالغه به معنای قیام بر شی و استبداد نظر به شی است، قیام رجال بر نساء نیز بر همین حد است که مرد قیام به تدبیر منزل و تأدیب زن و نگهداری آن در خانه و منع زن از بیرون رفتن نماید و بر زن هم واجب است که از مرد اطاعت نماید و اوامر او را تا جایی که منجر به معصیت نشود قبول نماید.[1] یکی دیگر

---

۱. ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ج۲، ص ۲۵٦.
۲. طبرسی، مجمع البیان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱٤۲۵، ج۳، ص۷۹.
۳. حسین بن مسعود البغوی، تفسیر البغوی، بیروت، دارا احیاء التراث العربی، دوم، ۱٤۲۳، ج۱، ص٦۱۱.
٤. محدبن عمر بن الحسین بن الحسن فخر رازی، تفسیر کبیر، مصر، قاهره، المکتبه التوفیقیه، ج ۹-۱۰، ص ۱۸۰.
۱. محمد بن احمد انصاری القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱٤۱۸ق، ج۵و٦، ص ۱٦۱-۱٦۲.

از مفسرین می‌نویسد: «یقومون علیهن قیام الولاه علی الرعیه» وظیفه مردان قیام به امور زنان است مانند قیام حاکمان بر امور رعیت.[1]

ج. دیدگاه فقها

فقیهان نیز در ارتباط با معنای قوّام دو دسته شده‌اند: اکثریت فقیهان نظرشان این است که آیه دلالت بر سلطه مرد بر زن دارد، ولی عده کمی قائل هستند که آیه حقوق زوجیت را بیان می‌نماید.

۱. اکثریت فقیهان برای اثبات سلطه مرد بر زن به این آیه استدلال کرده‌اند.

علامه ره در مختلف معتقد است که آیه شریفه گونه‌ای سلطه را برای مرد نسبت به زن خود ثابت کرده است: «إن للّزوج علی الزوجه نوع سبیل و سلطه لقوله تعالی: قوّامون».[2]

فخر المحققین گفته است که قوّام تعبیر دیگری از «أولی بأمره» که به معنای پذیرفتن حق تصمیم‌گیری برتر برای مرد نسبت به امور زن می‌باشد دانسته و آورده است: «و معنی القوّام علی الشخص الذی هو اولی بأمره».[3]

محقق کرکی هم مفاد آیه را تبعیت زن از شوهر دانسته است: «اما الزّوج فان له علی‌الزوجه حق التبعیه لقوله تعالی: الرجال قوّامون».[4]

صاحب جواهر نیز قائل است که آیه اشاره به سلطنت مرد بر زن دارد: «والمقتضی تسلط الزوج علی الزوجه فی جمیع الازمنه والامکنه»[1]

شیخ انصاری معتقد است که بر اساس این آیه یکی از آثار زوجیت سلطنت مرد بر همسر خود است: «الّرجال قوّامون علی‌النساء أی الدال علی أنّ السلطنه علی الزوجه من آثار

---

۱. محمد الشیرازی البیضاوی، تفسیرالبیضاوی، بیروت، دارالفکر، ١٤١٦، ج۲، ص ۱۸۳و١٨٤.
۲. علامه، مختلف الشیعه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ١٤١٨، ج۷، ص ۸۰.
۳. محمد بن حسن بن یوسف حلی، ایضاح الفوائد، قم، مطبعه علمیه، ۱۳۸۹، ج۳، ص ١٦٩.
٤. علی بن حسین محقق کرکی، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البیت، ١٤١٥، ج۱۳، ص ۱۹۹.
۱. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳، ج۱۷، ص ۳۳۲.

الزّوجیه ألّتی لا تتغیر»[1].

آقای گلپایگانی هم مفاد آیه را قیمومت و سلطنت مردان بر زنان در همهٔ عرصه‌های اجتماعی از جمله منصب قضاوت دانسته می‌نویسد: «ألّرجال قوّامون علی النساء، فإنّه ظاهر فی قیمومه الرجال علی النساء و لازمها سلطنه الرجال وحکومتهم علیهن دون العکس»[2]

محقق اردبیلی نیز قوّام را به معنای سلطه مرد بر امور زن دانسته می‌نویسد: «یقومون بأمورهن و یسلّطون علیهن کقیام الولاه علی رعیتهم بسبب تفضیل الله تعالی إیّاهم علیهن بکمال العقل و غیره و بسبب ما ینفقون علیهن من أموالهم»[3]

۲. دسته‌ای دیگر از فقیهان برای اثبات حقوق زنان بر گردن مردان به این آیه استناد کرده‌اند از جمله شیخ طوسی می‌نویسد:

«قوّامون علی‌النساء یعنی أنهم قوّامون بحقوق‌النساء ألّتی لهن علی‌الأزواج و قال تعالی عاشروهن بالمعروف وقال لهن مثل الذی علیهن بالمعروف».[4] شیخ در جای دیگر نیز گفته است: «قوله تعالی قوّامون.. ، و القوّام علی‌الغیر هو المتکفل بأمره من نفقه و کسوه و غیرذلک»[5].

فقیهان اهل سنت نیز دراین مورد اتفاق نظر ندارند، نووی در المجموع می‌نویسد: «الرجال قوّامون علی النساء، یعنی بالانفاق علیهن و کسوتهن...».[6]

تنها فقیهی که آیهٔ شریفه را کاملا بی‌ارتباط با مسالهٔ قیمومت شوهر بر زن شمرده آیت الله خوئی است؛ ایشان مفاد آیه را نه بیان حکم شرعی، بلکه صرفا بیان برتری مردان از نظر توانایی‌های اجتماعی دانسته است.[1]

---

۱. مرتضی انصاری، مکاسب، قم، لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ۱٤۲۰، ج٦، ص ۵۱.
۲. محمدرضا گلپایگانی، کتاب القضاء، قم، مطبعه خیام، ۱٤۰۱، ج۱، ص ٤٤.
۳. محقق اردبیلی، زبده البیان فی احکام القرآن، تهران، مکتبه المرتضویه، ص ۵۲٦.
٤. محمد حسن طوسی، مبسوط، تهران، مکتبه مرتضویه، بی‌تا، ج٤، ص ۳۲٤.
۵. همان، ج٦، ص ۲.
٦. محی الدین النووی، المجموع، بیروت، دار الطباعه والنشر، بی‌تا، ج۱٦، ص ٤۱٤.
۱. میرزا جواد تبریزی، صراط النجات، قم، دفتر نشر برگزیده، چاپ اول، ۱٤۱٦، ج۱، ص ٤٦٤.

آیت الله محمداسحاق فیاض در مورد ریاست خانواده نظرش این است که قوّام در اینجا به معنای مسئولیت مرد در قبال خانواده است که هزینه‌های زندگی را تأمین و از موجودیت وکرامت زن حفاظت نموده ودر تربیت اولاد خود وظیفه دارد. ایشان درکتاب «مجموعه اسئله حول موقع المرأه فی‌النظام السیاسی الاسلامی» درپاسخ به جایگاه زن و مرد در خانواده می‌نویسد: «نظام خانواده در اسلام بر این اساس بنیان نهاده شده که به منظور حفاظت از موجودیت وکرامت زن و جایگاه والای او در تربیت فرزندان سنگینی مسئولیت‌های زندگی در داخل خانواده با تمام عناصر آن بر دوش مرد نهاده شده است و نه زن؛ اما در عین حال شریعت، زن را از انجام کارهای 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 زن و مرد وجود ندارد. بدین معنی که این دو عرصه باهم تفاوت دارد و نمی‌توان مسئولیت‌های اجتماعی و عمومی را نیز بر محیط خانواده مقایسه کرد ونقش مرد و زن را نیز با آن معیارها سنجید.[1]

معانی مختلفی که برای قوّام در کتب لغت و فقه و تفسیر ذکر شد مجموع نظریات و دیدگاه‌ها در دو معنا خلاصه می‌شود:

الف. دیدگاه اکثریت این می‌شود که قوّام به معنای سلطه و سیطره مرد بر زن در تمام امور زندگی، اعمال و افعال و شامل اوامر و نواهی مرد بر زوجه می‌شود؛

ب. خلاصه دیدگاه تعداد دیگر از فقیهان این می‌شود که قوّام به معنای مسئولیت پذیری است و معنای آن این است که کلمهٔ «قیام» به معنای برخاستن، به پا شدن، راست ایستادن بر روی پا بلند شدن و همچنین به معنای عزیمت و تصمیم، وقوف و ثبات،

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، اسحاق فیاض، مترجم، سرور دانش، تهران، مؤسسه انتشارات عرفان، ۱۳۹۲، ص ٤٤و ٤٥.

محافظت و اصلاح و اهتمام به امور و شئون خانواده است.[1]

طرفداران معنای اول در اکثریت هستند، ولی صاحبان معنای دوم در اقلیت هستند، ولی دیدگاه شان قوی ومتکی به ادله است، اما طرفداتران نظر اول بیشتر به اجماع تمسک جسته‌اند

سوال دوم: آیا مطلق مردان بر مطلق زنان قوامیت دارند یا اینکه فقط مردان بر همسران شان قوام دارند؟

سوال دوم در مورد آیه شریفه این بود که آیا همه مردان بر مطلق زنان قوامیت دارند یا اینکه فقط مردان بر همسران شان قوام دارند، دائره قوام محدود به رابطه زناشویی است نه بر زنان دیگر ؟

علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان قائل به عمومیت است. ایشان می‌نویسد: از عمومیت علت به دست می‌آید حکمی که مبتنی بر آن علت است یعنی قییم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست. قیمومت صنف مردان بر صنف زنان است. قیمومت مردان در جامعه بشری مربوط به جهات عامه‌ای که زنان نمی‌توانند متصدی آن باشد مانند رهبری جامعه، حکومت و قضاوت و امثال آن است.[2]

آیت‌الله فیاض در این مورد برخلاف نظر علامه طباطبایی است. به نظر آقای فیاض تصدی امور قضاوت، رهبری جامعه و تصدی پست‌های سیاسی برای زنان جایز است، دلیل محکمی بر منع وجود ندارد. از مجموع نظریات آیت الله فیاض می‌توان استنباط نمود که ایشان قیمومت را منحصر در داخل خانواده در بخشی از امور زندگی می‌داند نه در تمام امور زندگی. همچنین قیمومت مرد منحصر به زوجه‌اش می‌باشد نه بر زنان دیگر.

بنابراین، مطابق دیدگاه ایشان همه مردان بر همه زنان سلطه ندارند، بلکه هر مردی بر زن

---

۱. آذرتاش آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران، نشر نی، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۱، ص ۸۸۸؛ فرهنگ نوین، انطون الیاس، تهران، چاپ اسلامیه، چاپ هشتم؛ ۱۳۷۰، ص ۵۷۰.

۲. تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی ۱۳۹۰، ج٤، ص ٥٤٣.

خود در حدود مسایل داخل خانواده نفوذ دارد نه در مسایل اجتماعی و نه بر همه زنان جامعه. ایشان در پاسخ به پرسشی در باره این مطلب که آیا در مذهب تشیع، زن در حکومت غیراسلامی می‌تواند تصدی مناصب مختلف، از قبیل ریاست جمهوری، نمایندگی مجلس، انواع فرماندهی نظامی و... را شرعا به عهده بگیرد، عنوان می‌کند: «بر زن مسلمان واجب است که بدن و اندام خویش را از بیگانه بپوشاند و کرامت، شرافت و عفت خود را از هر آلودگی پاس‌بدارد. هرگاه زن مسلمان چنین باشد، برایش روا خواهد بود که مسئولیت هر کاری را که با تکالیف اسلامی او در تضاد نباشد بر عهده گیرد، خواه این کار، اجتماعی باشد نظیر ریاست دولت و دیگر پست‌های دولتی و خواه فردی باشد هم چون رانندگی، خلبانی و امثال‌آن.

ایشان در رابطه با حکومت اسلامی و فرمانروایی زنان به عنوان حاکم اسلامی چنین می‌گویند: «ولایت و خلافت از دیدگاه مذهب شیعه، در زمان‌حضور یا در زمان غیبت، باید از سوی خداوند باشد. اثبات این ولایت از طریق اجماع و آرای مردم امکان پذیر نیست و اجماع در این مساله هیچ ارزشی ندارد». ایشان اضافه می‌کنند: «بیشتر فقیهان بزرگ قائل به اثبات این مقام (حاکم اسلامی) برای زن نمی‌باشند»[1]

حضرت آیت‌الله فیاض اضافه می‌کند: «در دادرسی عرفی که بر ثبوت ولایت و رهبری‌دینی برای قاضی مبتنی نیست، تفاوتی میان زن و مردم وجود ندارد. در حقوق و آزادی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فکری و... ، تفاوتی بین زن و مرد نیست.

آیت‌الله فیاض در پاسخ گویی به قسمتی دیگر از پرسش‌ها، در پاسخ به سوالی در رابطه با حکومت‌های اسلامی و چگونگی فراهم کردن همه آزادی‌ها که متضمن فراهم کردن فرصت‌های برابر برای زنان و مردان است، این گونه پاسخ می‌دهند:

«زن در برخورداری از حقوق اجتماعی، فردی، فکری، آزادی بیان، دادن رأی و پرداختن به همه سرمایه‌گذاری‌ها با مرد برابراست و نیز در فعالیت‌های اقتصادی در بازارها

۱. آیت الله فیاض، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ص ۵۰.

و بورس‌های جهانی، حیازت تمامی ثروت‌های طبیعی و احیای بایر و امثال آن. البته، در حدودی که شریعت اجازه داده باشد و لذا سرمایه‌گذاری‌ها و فعالیت‌های اقتصادی حرام و ناسازگار با ارزش‌ها و آرمان‌های دینی و اخلاقی مجاز نیست همانند سرمایه‌گذاری ربوی، خرید و فروش شراب، مردار، گوشت خوک، مواد مخدر، احتکار و تقلب».

شهادت زن در تمامی مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با شهادت مرد برابر است. اگر بپذیریم زن قابلیت شرکت در مجلس قانون‌گذاری و امثال آن را دارد، شهادت و رأی وی مانند مسائل قضیه نصف مرد لحاظ می‌شود یا برابر وی؟

آیت‌الله فیاض در پاسخ می‌گوید: «شهادت زن در تمامی مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با شهادت مرد برابر است و هیچ تفاوتی میان آن دو وجود ندارد و هم‌چنین رأی او همانند رأی مرد است و تنها در مواردی ویژه است که شهادت زن نیم شهادت مرد به شمار می‌رود و این، به خاطر ورود نصّ خاصّ در این موارد در شرع مقدس است».

«آیا پیامبر اسلام ﷺ زن را در برابر مرد ناقص العقل معرفی کرده‌اند؟

حدیثی از پیامبر گرانقدر اسلام ﷺ مبنی بر ناقص العقل بودن زنان نقل می‌شود، آیت الله فیاض معتقد است این حدیث نامعتبر بوده و نسبت آن به پیامبر ﷺ نارواست، بعلاوه، این حدیث را نمی‌توان تأیید کرد، زیرا بر خلاف چیزی است که در خارج، احساس و دیده می‌شود. چرا که آنچه دیده و احساس می‌شود، آن است که عقل زن در همه صحنه‌هایی که حضور دارد از عقل مرد کمتر نیست. افزون بر آنچه گفته آمد از آیات و روایات به دست می‌آید که در این جهت، هیچ‌تفاوتی میان مرد و زن وجود ندارد. این حدیث ـ بر فرض معتبر بودن آن نگاه بر سرشت زن دارد که نوعاً موجودی است حساس، مهربان و نازک دل و نیز بیشتر ازمرد به آرایش و زیبایی تمایل دارد. از این رو، گاه این احساسات برخرد و اندیشه او در زندگی اجتماعی چیره می‌شود. البتّه، هر زنی‌این گونه نیست، زیرا که گاهی زنی یافت می‌شود که پر صلابت‌تر ودلاورتر از مرد است و به همین

دلیل، او را «بانوی آهنین» می‌نامند.

تصدی مناصب حکومتی توسط زن و ارتباط آن با وظایف درون خانه آیت‌الله فیاض در پاسخ به این مساله به نکات ذیل اشاره می‌کنند: «حق شوهر بر زن (= زوجه) آن است که هر زمان بخواهد از او کام بگیرد و زن حق ندارد از این حق شوهر خودداری کند و ازخانه ـ در صورتی که با این حق ناسازگار باشد ـ بیرون رود. البته، باید توجه داشت که این حق شوهر بر زن به مقدار متعارف و به اندازه معمول است و این مقدار با کار زن و بیرون رفتن او از خانه به اندازه شش یا هشت ساعت تضادی ندارد[1]. چرا که مرد هم نوعاً همین مدّت را در همان وقت از خانه بیرون می‌رود. امّا چنانچه خواسته مرد از روی لجبازی باشد و نخواهد که همسرش در بیرون کار کند، آیا بر زن واجب است که از شوهراطاعت کند یا خیر؟ در این باره دو دیدگاه است که بعید نیست‌اطاعت واجب نباشد. این خواستهٔ مردم همانند آن است که از زن بخواهد در طی ۲۴ ساعت از وی لذّت ببرد که در این صورت، اطاعت از شوهر واجب نیست، زیرا که دلایل، این فرضیه‌ها را در برنمی‌گیرد. آری، اگر انجام وظیفه در حکومت اسلامی از سوی ولی‌امر مسلمین به خاطر در نظر گرفتن مصلحت جامعه بر زن واجب باشد، شوهر حق ندارد وی را از انجام دادن این کار منع کند، هرچند که موجب از میان رفتن حق شوهر گردد و در غیر این صورت، آن وظیفه بر زن واجب نیست و صلاحیت تراحم با واجب را ندارد. آری، اگر زن کارمند دولت باشد نظیر این که آموزگار باشد یا وظیفه دیگری بر عهده گیرد و با وجود این، مرد به ازدواج با وی اقدام کند و زن به این شرط ازدواج را بپذیرد که بر سر کارش باقی‌بماند و با همین شرط، عقد میان آن دو جاری شود، مرد حق ندارد او را از کارش منع کند. یا این که زن در ضمن عقد ازدواج با مرد شرط کند که کارمند دولت باشد. چنانچه مرد با همین شرط به عقد ازدواج رضایت دهد و عقد با این شرط میان آن دو اجرا شود، مرد نمی‌تواند او را

۱. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، اسحاق فیاض، ص٦٦- ٦٩.

از انجام کار در دولت باز دارد. امّا پهلو خوابی حق‌شوهر بر زن است، نه بر عکس[1].

حقوق شوهر بر زن

حقوقی که اسلام برای مرد در نظر گرفته است، برای زن تکلیف کرده که این حقوق را رعایت نماید واجب است که زن آن را رعایت نماید. از نظر اسلام، شوهرحق بزرگی بر عهده زن دارد.

زنی خدمت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله رسید در باره حق شوهر بر زن پرسید، حضرت در این روایت بخشی از حقوق شوهر بر زن را بیان نموده است. عن محمد بن مسلم، عن أبی‌جعفر علیه السلام قال: «جاءت امرأة إلی‌النبی صلی الله علیه و آله فقالت: یارسول الله ماحق الّزوج علی المرأة؟ فقال لها: أن تطیعه ولاتعصیه و لاتصدق من بیته إلا بإذنه ولاتصوم تطوعا إلا بإذنه، و لاتمنعه نفسها وإن کانت علی ظهرقتب، ولاتخرج من بیتها إلا بإذنه... فقالت: یارسول الله من أعظم الناس حقا علی‌الرجل؟ قال: والده، فقالت: یارسول‌الله من أعظم الناس حقا علی‌المرأة؟ قال: زوجها»[2]

محمد ابن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: زنی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله اسلام رسید عرض کرد یارسول الله صلی الله علیه و آله! حق شوهر بر زن چیست؟ فرمودند: بر زن واجب است که از شوهرش اطاعت نماید و عصیان نکند، و از مال او بدون اجازه‌اش تصدق ننماید، و بدون اجازه وی روزه مستحبی نگیرد، اگر شوهر نیاز به آمیزش داشته باشد او را منع نکند و لو اینکه درپشت شتر باشد. از منزل بدون اجازه او خارج نشود... دوباره سوال کرد بزرگترین حقی که مردم برعهده مرد دارند چیست؟ فرمودند: حق پدر. پرسید: بزرگترین حقی که بر عهده زن گذاشته شده کدام است؟ فرمود: حق شوهر.

در این روایت بخشی از حقوق شوهر که برعهده زن می‌باشد و زنان مکلف به رعایت آن می‌باشند بیان شده است. در این نوشته به بخشی از حقوق شوهرکه درلابلای روایات

۱. همان، ۷۱.
۲. محمد یعقوب الکلینی، ج۵، ص۵۰۷.

آمده اشاره می‌شود:

۱. تمکین زوجه

زن بایست از شوهرش تمکین داشته باشد، مقصود، تمکین در مضاجعت است؛ زیرا داشتن بر قراری رابطه آمیزشی با زن از حقوق شوهر است، زن نمی‌تواند در این باره مانع بهره جویی‌های شوهر شود و یا عذری بیاورد، مگر اینکه مانع شرعی و یا پزشکی مطرح باشد. روایات زیادی در این باره وجود دارد، از جمله در روایت محمد ابن مسلم بود که پیامبراسلام ﷺ فرمودند: «و لاتمنعه نفسها و إن کانت علی ظهر قتب»[۱]؛ یعنی حتی اگر در پشت شتر هم باشد، شوهرش نیاز به استمتاع داشته باشد زن حق منع ندارد. همین مضمون را ابی بصیر به نقل از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل کرده است[۲].

۲. اطاعت و فرمان برداری

اطاعت و فرمان برداری از شوهر از اهمیت ویژه‌ای برخور دار است. در روایت از رسول خدا ﷺ نقل شده که زنی از انصار پدرش مریض شده بود، ولی چون شوهرش در خانه نبود و اجازه بیرون رفتن را نداشت، از حضرت درخواست کرد که تکلیف وی چیست می‌تواند بدون اجازه شوهرش به عیادت پدرش برود حضرت اجازه نداد و فرمود که در خانه بنشین و از شوهرت اطاعت کن![۳]. نخستین حقی که حضرت پیامبر ﷺ در روایت محمد ابن مسلم بیان کرد اطاعت از شوهر بود، فرمودند: «تطیعه ولاتعصیه» درجای دیگر می‌فرماید: «وتطیعه اذا امرها»[۴]؛ مرد مسلمان بعد از اسلام، بهره‌ای برتر از همسرمسلمان نبرده است. همسری که وقتی به او می‌نگرد مایه مسرت اوست و آنگاه که به او دستور می‌دهد اطاعت می‌کند، و درجای دیگرحضرت در وصف زنان مؤمن می‌فرماید: «التی

---

۱. همان.
۲. همان، ص ۵۰۸.
۳. همان، ج۵، ۵۰۸.
٤. همان، ص ٤٦٤.



تسمع قوله و تطیع أمره»[1]؛ زنان مؤمن سخن شوهر خود را می‌شنود و دستور او را اطاعت می‌نماید.

البته اطاعت شوهر در چارچوب ضوابط شرعی است نه بر اساس آنچه شوهر هوس کند، مثلاً زن حق ندارد در زمینه گناه از شوهرش اطاعت نماید، چون «لاَ طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیةِ اَلْخَالِقِ»[2] مخلوق را طاعتی نیست آنجا که خالق را نافرمانی نماید.

۳. تحمل و مدارا

یکی از حقوق شوهر این است که زن با شوهر مدارا نماید اگر چه مدارا از موضع قدرت و کسی دست بالا دارد، صادق است ولی در زندگی زناشویی مدارا از جانب زن که درمرتبه پائین‌تر از مرد قرار دارد نیز صدق می‌کند رسول گرامی اسلام ﷺ در این باره می‌فرماید: «ایما امرأة لم ترفق بزوجها وحملته علی مالایقدرعلیه مالایطیق، لم‌تقبل منها حسنة وتلقی الله وهوعلیها غضبان»[3]؛ پیامبر ﷺ فرمود: هر زنی که با شوهر خود به مدارا رفتار نکند و او را وادار به کاری کند که توانش را ندارد، هیچ حسنه‌ای از او قبول نمی‌شود و در حالی خدا را دیدار می‌کند که بر او خشمگین است.

همچنین پیامبراسلام ﷺ به زنان سفارش نموده در برابر اخلاق بد شوهران خود صبر نمایند و چنانچه بردباری پیشه نمایند خداوند به آنان پاداش خواهند داد: «ومن‌صبرت علی سوءخلق زوجها أعطاهاالله مثل ثواب آسیة بنت مزاحم»[4]؛ زنی که بد اخلاقی شوهر را تحمل نماید، خداوند ثواب و اجر آسیه را به او خواهد داد. از حقوق شوهر این است که زن باید با مشکلات و کمبودهای زندگی بسازد و قانع باشد، نباید شوهرش را مجبور به تهیه چیزی نماید که توان خرید آن را ندارد. زن مؤظف است که با اخلاق نیکو با شوهر

---

۱. همان، ص ٤٦٠.
۲. نهج البلاغه، حکمت ١٥٦.
۳. همان، ص ٢١٤.
٤. همان، ص ٢١٣.

خود سخن بگوید و از تندخویی بپرهیزد و با زبان نیش‌دار وکنایه آمیز با وی سخن نگوید. البته حقوق شوهر منحصر به موارد ذکر شده نیست، در اینجا فقط نمونه‌های ازحقوق را که در روایات آمده است ذکر کردیم.

حقوق زن بر شوهر

الف. حقوق معنوی

۱. حسن معاشرت: یکی ازحقوق توصیه شده درقرآن و روایات رفتارنیکو و حسن معاشرت شوهران با زنان است. قرآن می‌فرماید: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1] در قرآن معاشرت به معروف توصیه شده است. پرسش این است که مراد از معروف که در قرآن آمده و به زوج توصیه شده با همسرش معاشرت معروف داشته باشد چیست؟

آنچه که معروف شده این است که مرد چهره خود را بدون اینکه زن گناه و تقصیری داشته باشد عبوس نکند و چهره گشاده داشته باشد، هم در گفتار و هم درکردار.

غزالی، می‌نویسد: مراد از معاشرت معروف تنها حسن خلق و خود داری از اذیت نیست، بلکه احتمال اذیت و بردباری نشان دادن ازخود موقع خشم و غضب زن است. اسلام، رفتارخوش و نیک مرد را نسبت به زن حتی در هنگام عدم امکان ادامه زندگی و لزوم طلاق نیز واجب می‌داند که درقرآن با تعبیر«تسریح باحسان» یاد شده است ﴿**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾[2]؛ یعنی اگر می‌خواهید زندگی نمایید با خوبی باشد. اگر قادر به ادامه زندگی نباشند و مرد نتواند زن را نگه دارد و باید او را رها سازد نیز لازم است که این رهایی به صورت احسان باخوش رفتاری باشد.

پیامبراکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: بهترین شما مردی است که با زنان خود خوش رفتار باشد و من از همه شما نسبت به همسرانم خوش رفتارترم. طبق روایات اگرکسی بدون جهت

۱. نساء/۱۹.
۲. بقره/ ۲۲۹.

همسرش را اذیت کند خداوند او را مجازات خواهد کرد، حتی پیامبراسلام ﷺ در مورد اذیت همسر فرمود:

«فأی رجل لطم امرأته لطمة، أمرالله عزوجل مالك خازن النیران فیلطمه علی حّر وجهه سبعین لطمة فی نار جهنم»[1] می‌فرماید: کسی که با همسرش بد رفتاری کند و او را کتک بزند، خداوند متعال به«مالك» مأمور دوزخ امر می‌کند که در برابر هر سیلی که به زنش زده، هفتاد سیلی به گونه او بزند.

اگر کسی با خانواده خود بد رفتاری داشته باشد، خداوند او را در قبر عذاب می‌کند و فشار شدید می‌بیند از حضرت پیامبر اسلام ﷺ روایت شده است کسی که در خانه بد اخلاقی نماید درقبر فشار شدید می‌بیند، چنانچه درجریان دفن سعد بن معاذ حضرت پیامبر اسلام ﷺ از فشار شدید سعد در قبر خبرداد، وعلت آن بد رفتاری وی باخانواده خود بوده است.

شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که به پیامبر اسلام ﷺ خبر دادند سعد معاذ فوت کرده است حضرت در بالای جنازه او حاضر شد، و بعد از غسل وکفن بر او نمازخواند سپس دستور دفن داد. وقتی حضرت پیامبراسلام ﷺ و مسلمانان از دفن فارغ شدند، مادرسعد فریاد کرد سعد! گوارایت باد بهشت! حضرت پیامبر ﷺ خطاب به مادر سعد فرمودند: ای مادرسعد! چنین قضاوت نکن! سعد فشار شدیدی را در قبر تحمل می‌کند، برای اینکه با خانواده خود بد اخلاق بوده است.[2]

۲. عفو و گذشت و مدارا: یکی دیگر از حقوق زن بر شوهر براساس روایات گذشت و بخشایش از جانب شوهر است، اگر خطا یا اشتباه وگناهی از زن سر زد و پشیمان شد باید ببخشد وگذشت نماید. و به مردان توصیه شده که، با زنان مدارا داشته باشند و به نحوی

۱. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج۱٤، ص۲۰۰.

۲. محمد بن علی ابن بابویه صدوق، امالی، قم، مؤسسه بعثت، چاپ نخست، ۱٤۱۷ش، ص ٤٦۸؛ بحار، ج٦، ص ۲۲۰.

شایسته وآبرومندانه خوراک و پوشاک و مسکن برایش تأمین نمایند و چنانچه از روی نادانی و جهل مرتکب اشتباه و خطایی شد، او را عفو کند.

امام سجاد علیه‌السلام می‌فرمایند: «امّا حقّ الزّوجه فان تعلم ان الله عزوجل جعلنا لک سکنا و انسا فتعلم انّ ذلک نعمه من الله عزوجل علیک فتُکرمُها و تُرفق بها و ان کان حقک علیها أوجب فإنّ لها علیک أن ترحمها لأنّها أسیرک و تُطعمُها وتکسوها و اذا جهلت عفوت عنها...»؛[1] اما حق همسرت این است که بدانی خدای عزوجل او را مایه انس و آرامش تو قرار داده است، در کشاکش و فراز و نشیب‌های زندگی، قلب مهربان و پرمهر همسرت زانوان تو را قدرت بخشیده و درمقابل ناملایمات و مشکلات بر صبر و تحمل و بردباری تو می‌افزاید و توجه داشته باش که این انس و آرامش خانوادگی برای تو نعمتی است از جانب خداوند و قدر این نعمت را بدان و با او مدارا کن و کانون زندگی ات را با سخت گیری‌های بی‌جا و بی‌مورد تیره مکن. اگر چه حق تو بر او واجب‌تر و سنگین‌تر است، اما او نیز با پذیرفتن عقد زناشویی و تعهدی که با تو بسته است گرفتار محدودیت‌هایی شده است، باید از جانب تو مورد ترحم و دلسوزی قرار گیرد و به نحوی شایسته و آبرومندانه خوراک و پوشاک و مسکن برایش تأمین نمایی و چنانچه از روی نادانی و جهل مرتکب اشتباه و خطایی شد، او را عفو کن.

اسحاق عمار از امام صادق علیه‌السلام از حق زوجه سوال می‌کند، حضرت می‌فرماید: «حق زن این است که غذا و لباس برایش تهیه نمایی و اگر نادانی کرد برایش طلب آمرزش نمایی!»[2]

جایگاه خانواده در اسلام اهمیت زیادی دارد و از جانب معصومین علیهم‌السلام سفارش‌های فراوانی بر تحکیم و تشیید مبانی آن صورت گرفته است. عفو وگذشت از خطاها و لغزش‌های اعضای خانواده و مدارا با آنان عامل مهم درپایداری و ثبات بنیان خانواده خواهد بود.

---

۱. همان، ص ٤٢١.

۲. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، چ دوم، ١٤٠٤ق، ج٣، ص ٤٤٠.



رفق و مدارا یکی از راهکارهای تداوم زندگی مشترک و پیشگیری از بروز مشکلات در زندگی است. برای حفظ نظام خانواده و دوری از ایجاد تنش درخانواده که سبب از هم پاشیدن بنیان خانواده می‌شود، سزاوار است که مرد در مقابل آزار و اذیت همسرش صبر پیشه نماید، ودرمقابل خطاها و اشتباهات با او مدارا نماید. امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «وترفق بها»[1] از حقوق زن بر عهده شوهر این است که با او مدارا داشته باشد.

۳. احترام و تکریم: یکی از حقوق انسانی زنان که مردها باید رعایت نمایند، احترام و رعایت کرامت انسانی آنان است. در روایات به تکریم زنان سفارش شده است: «من اتخذ زوجۀ فلیکرمها»[2] کسی که زن می‌گیرد باید به او احترام بگذارد. امام سجاد نیز در رساله الحقوق تکریم زوجه را از حقوق وی به حساب آورده می‌فرماید: «فتکرمها»[3] از حقوق زوجه این است که او را اکرام نمایی! پیامبراسلام صلی الله علیه و آله توهین به مقام زن را نشانه پستی و دنائت دانسته می‌فرماید: «ما أکرم‌النساء الا کریم وما أهانهن إلا لئیم»[4]؛ یعنی زنان را احترام نمی‌کنند، مگر اشخاص کریم و دارای کرامت وتوهین نمی‌کنند به ساحت زنان، مگر افراد پست. همچنین از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله روایت شده است: «ملعونٌ ملعونٌ مَن ضَیّع یَعُول»[5]؛ خداوند لعنت می‌کند کسانی را که حق عیال خود را ضایع می‌کنند.

ب. حقوق مادی زن بر شوهر

۱. حق مهر: یکی ازحقوق مالی زن که شرع بر عهده مرد گذاشته مهر است. مهر یا صداق که در فارسی به آن «کابین» گفته می‌شود، مالی است که زن بر اثر ازدواج مالک آن می‌گردد، و مرد ملزم به دادن آن به زن می‌شود. در فقه مهر را چنین تعریف نموده‌اند:

---

۱. حر عاملی، وسایل الشیعه، ج۱۵، ص ۱۷٤.
۲. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج۱٤، ص ۲۰۰.
۳. حرعاملی، وسائل، ج۱۵، ص ۱۷٤.
٤. متقی الهندی، کنزالعمال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱٤۰۹ق، ج۱٦، ص ۳۷۱؛ جلال الدین السیوطی، الجامع الصغیر، بیروت، دارالفکر، ۱٤۰۱، ج۱، ص ٦۳۲.
۵. محمد یعقوب کلینی، الکافی، ج٤، ص۱۲.

«صداق مالی است که مرد درعقد ازدواج به زن می‌دهد» مهر حق زن است، پدر یا ولی زن حق ندارد بدون اذن او مهر را در یافت نماید.

خداوندمتعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا**﴾[1]؛ ومهر زنان را (به طور کامل) به عنوان یک بدیهی(یا یک عطیه) به آنها بپردازید، و اگر آنها با رضایت خاطر چیزی از آن را به شما ببخشند آن را حلال و گوارا مصرف کنید. سپس در ذیل آیه برای احترام گذاردن به احساسات طرفین ومحکم شدن پیوندهای قلبی و جلب عواطف می‌گوید: «اگر زنان با رضایت کامل خواستند مقداری از مهر خود را برای شما ببخشند حلال و گوارا است»

مهر، یکی از منابع مالی زن و حق مسلم وی می‌باشد. مقررات حقوق اسلام این حق را به زن اختصاص داد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿**وَ آتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً**﴾؛ یعنی مهر زنان را به آنان بدهید. مهر، در اسلام حق مالی است که پس از ازدواج بر عهده زوج مستقر می‌شود و هر وقت زن مطالبه کرد، مرد بایست بدون اکراه و تعللی آن را به زن پرداخت نماید. شارع مقدس مهر را به عنوان پشتوانه مالی زن، برای روز مبادایش قرار داده است.

شریعت مقدس اسلام، مهر را به عنوان پشتوانه اقتصادی زن در نظرگرفته است. مهر بر چند پایه استوار است:

الف. مهر یک پشتوانه مالی برای زن است؛ نه قیمت و بهای زن.

ب. مهریه، به هدف احترام‌گذاری به زن است؛ چون در عرف کسی را که مردم احترام می‌گذارند و قدر ومنزلتی قائل هستند به او هدیه و پیشکش می‌برند.

ج. مهریه نشان آن است که زن را از نظر اقتصادی مستقل ولایق تصرف وتملک دراموال می‌دانند.

۱. نساء/ ٤.



د. از آنجا که محبت و عاطفه نقش مهمی در روابط زوجین بر عهده دارد، مرد با دادن مهریه به عنوان هدیه، این علاقه و محبت را ابراز می‌دارد، زیرا معمولاً هدیه و پیش کش را به کسی می‌دهند که دل به او سپرده‌اند.[1]

۲. حق نفقه زن: یکی دیگر از منابع مالی که اسلام برای زن درنظر گرفته حق نفقه می‌باشد. از نظر اسلام، مرد مکلف است که مایحتاج زندگی و نیازمندی‌های خانواده (زن و فرزندان) را درحد متعارف تهیه نماید. تأمین لباس، مسکن، خوراک و مایحتاج روز مره بر عهده مرد گذاشته شده است، تا نفقه اهل و عیال و خانواده‌اش را متناسب با وضعیت اقتصادی و در خور شأن و لیاقت زن تأمین نماید. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿**الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَ بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ...**﴾؛[2] مردان سرپرست و خدمت‌گذارند به خاطر برترهایی که (از نظرنظام اجتماع) خداوند برای برخی نسبت به برخ دیگر قرار داده است و به خاطر انفاق‌هایی که از اموال شان درمورد زنان می‌کنند.

۱. سید رضا پاک نژاد، ازدواج مکتب انسان سازی، قم، انتشارات اخلاق، ۱۳۷٦ش، ج۱، ص ۱۹٤.
۲. نساء/۳٤.

منابع

۱. ابراهیم انیس و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، نشر فرهنگ.
۲. ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر.
۳. ابن منظور، لسان العرب، ج۱۲، ۵۰۳، ذیل کلمه قوم.
۴. ابی الحسین سعید بن هبت الله قطب رواندی، فقه القرآن، ۲ قم، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. آذرتاش آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران، نشر نی، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۱ش.
۶. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، اسحاق فیاض، مترجم، سرور دانش، تهران، مؤسسه انتشارات عرفان، ۱۳۹۲ش.
۷. حسن الطبرسی، مجمع البیان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۲۵.
۸. حسین بن مسعود البغوی، تفسیر البغوی، بیروت، دارا احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
۹. سید قطب، فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۶.
۱۰. علامه، مختلف الشیعه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۱. علی بن حسین محقق کرکی، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۵ق.
۱۲. فرهنگ نوین، انطون الیاس، تهران، چاپ اسلامیه، چاپ هشتم؛ ۱۳۷۰ش.
۱۳. فیومی، مصباح المنیر، ص ۷۱۴؛ فرهنگ معاصر عربی فارسی.
۱۴. لسان العرب، ج۱۲، ص ۵۰۱؛ فرهنگ معاصر عربی فارسی.
۱۵. مجدالدین محمد بن یعقوب فیروز آبادی، القاموس المحیط بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۹، چاپ سوم.
۱۶. محدبن عمر بن الحسین بن الحسن فخر رازی، تفسیر کبیر، مصر، قاهره، المکتبه التوفیقیه.

۱۷. محقق اردبیلی، زبده البیان فی احکام القرآن، تهران، مکتبه المرتضویه.
۱۸. محمد الشیرازی البیضاوی، تفسیرالبیضاوی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۱۹. محمد بن احمد انصاری القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۲۰. محمد بن حسن بن یوسف حلی، ایضاح الفوائد، قم، مطبعه علمیه، ۱۳۸۹ش.
۲۱. محمد حسن طوسی، مبسوط، تهران، مکتبه مرتضویه، بی‌تا.
۲۲. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳ش.
۲۳. محمد حسین طباطبای، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی ۱۳۹۰ش.
۲۴. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۳۹۳ق.
۲۵. محمدحسن الشیبانی، نهج البیان، قم، نشر الهادی، چاپ اول، ۱۴۹۱ق.
۲۶. محمدرضا گلپایگانی، کتاب القضاء، قم، مطبعه خیام، ۱۴۰۱ق.
۲۷. محی الدین الدین النووی، المجموع، بیروت، دار الطباعه والنشر، بی‌تا.
۲۸. مرتضی انصاری، مکاسب، قم، لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ۱۴۲۰ق.
۲۹. میرزا جواد تبریزی، صراط النجات، قم، دفترنشر برگزیده، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

نهاد فقاهت و مرجعیت «از شیخ طوسی تا آیت الله فیاض»

محمد زکی*

چکیده

نهاد مرجعیت، در تاریخ هزار و دو صد ساله خود، با فراز و نشیب‌های فراوان همراه بوده است. حوادث روزگار، فقه و فقاهت را گاه با درخشش و گاه با رکود و سکون مواجه نمود، اما فقیهانی چون شیخ طوسی، آخوند هروی، و آیت الله فیاض، پا به پای تحولات زمانه، با اندیشه نوگرایانه خویش، فقاهت و اجتهاد را پویا و زنده نگهداشته، تا تکلیف انسانها را در حوادث واقعه و مسائل مستحدثه از متون دینی استنباط نمایند. دوران معاصر که جهل و جمود، انسانیت را ذبح و فقه و فقاهت را به محاق برده است، دیدگاه نوگرایانه آیت الله فیاض، مسیر زندگی انسان مسلمان را تغییر داده و انتظار می‌رود، (جمله رنگی شده نارسا است؟)، تا از افتادن در کج رویها و بی‌راهه‌ها نجات پیدا کند.

درآمد

تاریخ مشعشع و درخشان گذشته ما نشان می‌دهد که سرزمین ما، روزگاری جایگاه علم و فرهنگ و خاستگاه فرزانگان و عالمان بلند آوازه و جهانی بوده است. اندیشمندان بزرگی

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری فقه سیاسی.

با نام‌های بلخی‌ها، سیستانی‌ها، هروی‌ها، کابلی‌ها، زابلی‌ها و طوسی‌ها از این مرز و بوم قد برافراشته و بر تارک اندیشه‌ها درخشیده و امروزه از مفاخر جهان اسلام به حساب می‌آیند.

مطالعات در باره سرگذشت فقاهت و مرجعیت، در حوزه تمدنی خراسان مانند بلخ، ماوراءالنهر، بامیان و هرات... ، مورد غفلت و بی‌توجهی نویسندگان و پژوهشگران قرار گرفته‌اند، در حالی که در گذشته بین شرق و غرب جهان اسلام تعامل و ارتباط تنگاتنگ بر قرار بوده است، بطور که کمال خود را در وجود دیگری و نقصان خود را در فقدان دیگری می‌دید، اگر این بده و بستان بین شرق و غرب جهان تشیع نمی‌بود، خسارت جبران ناپذیر متوجه مکتب و مذهب اهلبیت علیهم‌السلام می‌شد، و غم از دست دادن آن بسیار سنگین بود. برای فهم و روشن شدن این مطلب کافی است به این موضوع توجه کنیم که اگر شیخ صدوق به بلخ، بخارا و ماوراءالنهر سفر نمی‌کرد، دیگر نه از اثر گرانسنگ «من لایحضرالفقیه» خبری بود و نه از میراث غنی علوم و فرهنگ اهلبیت علیهم‌السلام که توسط عالمان و راویان این سرزمین از محضر ائمه علیهم‌السلام نقل و روایت شده است.

با توجه به این نکته نهاد مرجعیت در حوزه فرهنگی عراق از پیوستگی و اتصال برخوردار بوده است، بطوری که مرجعیت از یک فقیه به فقیه بعدی و از حوزه‌ای به حوزه دیگر منتقل می‌شد، بدون این که انقطاع در نهاد مرجعیت حاصل گردیده و یا جریانهای عقلی و عرفانی فضای فقاهت و شریعت را تحت تاثیر قرار داده و از میزان جایگاه فقیهان کاسته شود، ولی در حوزه خراسان چنین پیوستگی و تسلسل وجود ندارد، هم به خاطر تحولات سیاسی و اجتماعی که اتفاق افتاد، مانند ظهور غزنویان و سلجوقیان و تهاجم ویرانگر مغولان و تیموریان، و هم رشد جریانهای فکری و فلسفی در قرن چهارم و پنجم و رشد جریانهای عرفانی و تصوف از قرن پنجم تا قرن دهم، باعث شد که فقه و فقاهت نتواند پیوستگی و بالندگی خود را طی کند، در نتیجه با رکود و انقطاع مواجه شد، بطوری که در دوره‌های فترت گزارشی از عالم و فقیه برجسته به چشم نمی‌خورد. از این رو مدارس دینی افغانستان، نه آن پیوستگی تاریخی حوزات علمیه نجف اشرف، قم و الازهر

را دارد و نه هم خصوصیات فکری دیوبند و علیگره هند و یا دیوان بیگی بخارا را.[1]

بنابراین، منابع تاریخی وضعیت مذهبی و فرهنگی پیروان مکتب اهلبیت علیهم‌السلام را در حوزه خراسان بطور دقیق گزارش نکرده است، لذا اطلاعات ما از روند تحولات فرهنگی و مذهبی اندک است، شاید تعصب حاکمان، مانع از شناخت مکتب تشیع و عالمان و فقیهان و مراکز دینی آنها شده است. به هر صورت در این نوشتار نگاهی گذرا خواهیم داشت به سیر تحولات نهاد مرجعیت دینی در جهان تشیع به ویژه در حوزه تمدنی خراسان که افغانستان امروزی بخشی از آن بوده است.

مراحل تحول نهاد مرجعیت

شهید محمد باقر صدر پنج مرحله برای تحول و تطور نهاد مرجعیت بیان می‌کند.

مرحله۱: ارتباط فردی و مستقیم مردم با مراجع در حد استفتاء و افتاء که از زمان اصحاب ائمه علیهم‌السلام تا عصر علامه حلی بوده است.

مرحله۲: تشکیلاتی شدن دستگاه مرجعیت و ارتباط مردم توسط وکلا با مرجع و تقسیم وکلا بر مناطق مختلف و جذب حقوق به سوی آنان توسط وکلا، مؤسس این مرحله شهید اول است که این مرحله تا عصر وحید بهبهانی ادامه داشت. در این مرحله مراجع، متعدد بوده‌اند و مردم به آنان رجوع می‌کردند.

مرحله۳: مرحله گسترش و تمرکز مرجعیت که از عصر مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء تا عصر ورود استعمار به جهان اسلام ادامه داشت. از طرف علما یک مرکز برای مرجعیت معرفی می‌شد و تمام مردم به سوی یک مرجع توجه داشتند. دایره مرجعیت از لحاظ مراجعه مردم به آنان، هم گسترش و هم تمرکز پیدا کرد.

مرحله۴: مرحله ورود به صحنه مبارزات سیاسی با استعمار خارجی و استبداد داخلی و حرکت به سوی حاکمیت اسلام در صحنه زندگی و در سطح سیاسی بین الملل که از عصر

۱. دولت آبادی، بصیر احمد، شناسنامه افغانستان، تهران، محمد ابراهیم شریعتی افغانستانی، ۱۳۸۲، ص۴۵۹-۴۶۰.



استعمار تا مطلع قرن پانزدهم هجری طول کشیده است. در این مرحله مرجعیت، وظیفه دفاع از هویت اسلامی جامعه را بر عهده گرفته و تمام امکانات موجود را در جهت این دفاع فکری و سیاسی و نظامی بسیج نموده، و به کار برد، و تجدید حیات اسلام را در زندگی مردم امری ضروری دانسته و مستقیما رهبری مبارزات را با جان و دل بر دوش کشید.

مرحله ۵: برای مرجعیت، مرحله تصدی حکومت همه جانبه بر تمام شؤون زندگی جامعه اسلامی می‌باشد که با تأسیس جمهوری اسلامی ایران در آغاز قرن پانزدهم هجری شروع شد. و مرجعیت به دوران تجدید حیات واقعی و بازسازی فرهنگی و دینی جامعه بر اساس تعالیم دین مبین اسلام آن هم بر اساس فقه جعفری وارد گشت و مرحله جدیدی برای مرجعیت شیعه آغاز گردید.[1]

اگر همین معیارها را بر اساس زمان و مکان مد نظر قرار دهیم سه دوره مشخص قابل ترسیم است:

۱. عصر حضور معصوم

۲. از شیخ طوسی تا آخوند هروی

۳. از آخوند هروی تا آیت الله فیاض

مرحله اول: نهاد مرجعیت در عصر حضور

نهاد مرجعیت و فقاهت در عصر معصوم به شکل ساده بود که مردم برای حل مسایل دینی بویژه احکام شرعی مستقیما به معصوم یا نماینده معصوم مراجعه می‌کردند. عصر معصوم شامل سه دوره می‌شود.

الف) عصر رسالت

رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از قرآن، به عنوان دومین منبع تشریع، نخستین مربی و عالی‌ترین

۱. صدر، شهید سید محمد باقر، الاسلام یقود الحیاة مجموعه سخنرانی ها، بخش المحنة

مرجع دینی، معارف و احکام الهی را شرح و تفسیر می‌نمودند. مسلمانان صدر اسلام با هر مشکل بر می‌خوردند، مستقیما خدمت پیامبرﷺ رفته و از مرجع اصلی دین، کسب تکلیف می‌کردند. اما پیامبرﷺ ضمن توصیه به فراگیری علم و دانش: «اطلب العلم و لو بالصین، فان طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة»،[1] عالمان به کتاب خدا و سنتی نبوی را به عنوان مبلغ احکام و معارف الهی در مناطق مختلف اعزام می‌نمودند. آنان نیز با تمسک به تعالیم الهی و سیره نبوی به شکل ساده اجتهاد نموده و فتوی می‌دادند. اعزام مبلغ به اطراف و یا ارجاع به اصحاب، بیانگر مرجعیت عده از صحابه برای کسانی است که به پیامبرﷺ دسترسی نداشتند. در مکتب رسول خداﷺ، شاگردان چون حضرت علی‌علیه‌السلام تربیت شد که مخزن علم و باب علم نبی شناخته می‌شد.

ب) عصر امامت

بعد از رحلت رسول خداﷺ، مکتب خلافت، مرجعیت دینی صحابه را پذیرفته و اهلبیت پیامبر را را کنار گذاشتند. اما در مکتب اهلبیت‌علیهم‌السلام با توجه به نص قرآنی و سخنان پیامبرﷺ، ائمه معصومین‌علیهم‌السلام به عنوان جانشین رسول خدا، مرجعیت دینی، سیاسی، معنوی و علمی شیعه را بر عهده گرفتند. شیعیان در آغاز چون به امام معصوم‌علیه‌السلام دسترسی داشتند کمتر نیاز به اجتهاد پیدا کردند. امام علی‌علیه‌السلام در مدت حکومت خود خطابه‌ها و نامه‌های فراوان نوشتند و بسیار از عالمان، فقیهان و راویان در اطراف ایشان جمع و در محضر امام‌علیه‌السلام تربیت یافتند.

بعد از شهادت امام علی‌علیه‌السلام، و به قدرت رسیدن بنی امیه، جو اختناق و وحشت در عراق حاکم گردید، در نتیجه آموزش و ترویج معارف دین با کج اندیشی و بد فهمی فراوان روبرو شد، انحرافات فکری، اخلاقی و عملی، جامعه اسلامی را فراگرفت؛ بطوری که امام حسین‌علیه‌السلام برای احیای سنت رسول خداﷺ و ارزش‌های دینی، قیام نموده و در

۱. وسائل الشیعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ پنجم، ۱٤۰۳ ق، ج۲۷، ص۲۷ باب٤.

این راه به شهادت رسید. پس از استیلای امویها بر عراق، امام سجاد علیه السلام و پیروانش، تحت تعقیب و فشار شدید قرار گرفتند. برجسته‌ترین شاگرد امام زین العابدین علیه السلام ابو خالد کابلی، متکلم و محدث شیعه است که امام صادق علیه السلام در باره او فرمود: «ارتد الناس بعد قتل الحسین علیه السلام إلا ثلاثة أبو خالد الکابلی و...».[1]

با انتقال قدرت از امویان به عباسیان توسط خراسانیان، تحول عظیم در عرصه سیاسی و فرهنگی به وجود آمد، امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام فرصت یافتند، با تأسیس حوزه علمی در مدینه، هزاران فقیه، محدث و متکلم را تربیت نمایند.

از میان خراسانیها که در محضر امام باقر علیه السلام کسب فیض نموده و جزء اصحاب و فقیهان زمان خود گردید، ابراهیم ابو اسحاق بن ادهم منصور تمیمی عجلی بلخی و صامت بیاع هروی است.[2] ابوعلی شقیق بلخی از یاران امام باقر علیه السلام از علما و مشایخ اهل طریقت در قرن دوم بود.

دوران امام صادق علیه السلام از نظر سیاسی دوره گسترش شورشها و قیامها علیه بنی امیه بود. از نظر فرهنگی و مذهبی، گرایشهای مذهبی و فقهی و نحله‌های انحرافی مانند غلات ظهور کردند. در نتیجه امام صادق علیه السلام با استفاده از شرایط زمانه، حوزه فقهی و کلامی را در مدینه تشکیل و به تربیت شاگردان پرداختند، در این میان سهم خراسانیان بسیار مهم و برجسته است. از یک سو مردمان خراسان به خاطر علاقه به خاندان پیامبر و دوری از مرکز خلافت، کانون مقاومت و پناهگاه شیعیان واقع شد، در نتیجه یاران و اصحاب ائمه هدی علیهم السلام که هر کدام خرمنی از علوم آل محمد صلی الله علیه و آله را به همراه داشتند، گروه گروه بسوی خراسان مهاجرت و زمینه را برای ترویج معارف اهلبیت علیهم السلام فراهم کرد، از سوی

---

۱. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، الوافی، مصحح ضیاء الدین حسینی اصفهانی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱٤۰٦ ه‍ ق، ج، ص۲۳٤.

۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، رجال الشیخ الطوسی، مصحح جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۲۷ق، ص۱۳۸.

دیگر پیروان اهلبیت علیهم‌السلام گروه گروه وارد حوزه علمی مدینه و کوفه و بغداد شدند و از محضر ائمه علیهم‌السلام بهره جستند، بطوری که محدثان، فقیهان و متکلمان بسیار تربیت یافتند و بعد از فراگیری علوم، راهی دیار و سرزمین خود شده و به ترویج مکتب اهلبیت علیهم‌السلام پرداختند و مرجعیت دینی مردمان خود را بر عهده گرفتند و همین شاگردان بودند که توانستند مرکز علم و فرهنگ را در مدت اندکی از عراق و حجاز به خراسان منتقل و زمینه را برای رنسانس اسلامی و شکوفایی علوم آل محمد علیهم‌السلام فراهم نمودند. لذا بلخ و هرات و نیشابور و طالقان، از مراکز مهم تشیع در زمان خودش بوده که عالمان بزرگ از آنجا برخواسته‌اند.

مرجعیت دینی امام رضا علیه‌السلام در خراسان

دوران امام رضا علیه‌السلام مقارن بود با دوران شکوفایی تمدن اسلامی و عصر نهضت ترجمه، حضور و نفوذ گسترده پیروان اهلبیت علیهم‌السلام در خراسان، موقعیت سیاسی و اجتماعی مامون عباسی را در مقابل برادرش امین با دشواری و خطر مواجه ساخت، مامون ناگزیر شد که در سال ۲۰۱ هجری از امام رضا علیه‌السلام برای حضور در خراسان دعوت و امام علیه‌السلام را به عنوان ولی عهد خود انتخاب کند، چون حضور شیعیان به حدی بوده که سرکوبی و نادیده گرفتن آنها به صلاح مامون نبود. ابن خلدون تصریح می‌کند که کثرت تشیع سبب چنین دعوت برای امام رضا علیه‌السلام بوده است.[1]

حضور امام رضا علیه‌السلام در خراسان سبب شد که مردم با سهولت و بطور مستقیم، مسایل مختلف علمی، دینی و اجتماعی خود را با امام علیه‌السلام در میان می‌گذاشتند و بسیار از مسایل و شبهات را حل می‌کردند. از طرف انتقال نهاد وکالت شیعه از مدینه به خراسان سبب شد که وکلای امام علیه‌السلام، وجوهات شرعی شیعیان از جمله هدایا، خمس و... را گرد آوری و مستقیما به امام تحویل دهند. بدین ترتیب به گفته حبیبی آمدن حضرت رضا علیه‌السلام به خراسان

۱. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب، تحقیق خلیل شحادهٔ، بیروت، دار الفکر، ط الثانیهٔ، ۱٤۰۸، ج ٤، ص ۷.

موجب افزونی هواخواهان و شیعیان او در این سرزمین گردید و فقه امامیه نیز از او رونقی گرفت.[1] عالمان، محدثان و اصحاب حضرت رضاعليه‌السلام که افکار و اندیشه امامعليه‌السلام را نشر نمودند، به نام بلخی، کابلی، سیستانی، فاریابی، جزوجانی، طالقانی و رخجی و هروی یاد می‌شوند، مانند اباصلت هروی، فضل بن شاذان نیشابوری، محمد بن فضل رخجی قندهاری، ابراهیم بن ابی محمود خراسانی صاحب کتاب المسایل، احمد بن عبدالله هروی شیبانی، محمد بن قاسم پوشنگی،[2] مقاتل بن مقاتل بلخی از شاگردان امام رضاعليه‌السلام که در میان شیعیان بلخ از جایگاه علمی برخوردار بود.[3]

بعد از شهادت امام رضاعليه‌السلام، مأمون در سال ۲۰۴ مرکز خلافت را از مرو به بغداد منتقل کرد، شاگردان و روات امام رضاعليه‌السلام مرجعیت دینی مردم خراسان را بر عهده گرفتند. بعد از شهادت امام رضاعليه‌السلام تا شهادت امام حسن عسکریعليه‌السلام، ائمه معصومینعليهم‌السلام با انواع توطئه حکام عباسی مواجه بودند، یا در تقیه بودند، و یا زندانی تا این که به شهادت می‌رسیدند. و همین اختناق و فشار سبب غیبت حضرت ولی عصرعليه‌السلام شد.

تاسیس نهاد مرجعیت و فقاهت

نهاد مرجعیت در متن تعلیمات دین؛ یعنی قرآن، سنت و سیره پیامبر اکرمصلى‌الله‌عليه‌وآله و ائمه معصومینعليهم‌السلام مطرح بوده است، لذا آنها زیربنای یک مکتب فکری را که پاسدار ارزشهای اصیل اسلامی باشد، پی‌ریزی نموده و نهاد مرجعیت را در عصر خویش تأسیس و عینیت بخشیده‌اند، تا شیعیان در برابر رخدادها و مسایل مستحدثه از نظام استوار فکری و اجتماعی برخوردار باشند، به همین جهت ائمه‌عليهم‌السلام ضمن آموختن قواعد و اصول استنباط به شاگردان خود، آنها را سفارش می‌کردند، تا با تفریع فروع و رد آنها بر اصول پاسخ مسایل مختلف را دریافته و برای مردم فتوا دهند.

---

۱. حبیبی، عبدالحی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، تهران، دنیای کتاب، ۱۳٦۷، ص ۸۰٤.
۲. طوسی، همان، ص۳٦۹.
۳. همان، ٤۲٤.

یکی از خصوصیات عصر امام حسن عسکری علیه‌السلام، تحکیم نظام رهبری مرجعیّت مذهبی در میان شیعیان است که در عصر غیبت امام دوازدهم علیه‌السلام به عنوان یکی از بنیادهای اصلی نظام فکری شیعه به حساب می‌آید. امام حسن عسکری علیه‌السلام، مردم را بر اساس رجوع به فقهای اهل بیت پرورش می‌دادند و زمینه را هم از لحاظ فکری و هم از لحاظ عملی برای مرجعیت فقها و استقلال آنان در اداره امور جامعه فراهم می‌کردند. مثلا امام هادی علیه‌السلام برای نهادینه کردن نهاد مرجعیت عملا پیروان خود را به یکی از شاگردان خود ارجاع می‌دادند. چنانکه احمد بن اسحق می‌گوید: از امام هادی علیه‌السلام پرسیدم با چه کسی معاشرت کنم و از چه کسی کسب تکلیف کنیم و سخن چه کسی را بپذیریم؟ امام هادی علیه‌السلام فرمودند: «الْعَمْرِیُّ ثِقَتِی فَمَا أَدَّی إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّی وَ مَا قَالَ لَکَ عَنِّی فَعَنِّی یَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ»؛ عثمان بن سعید العمری مورد اعتماد من است پس آنچه را که از جانب من به تو بگوید از جانب من گفته است.[1]

در آستانه پایان یافتن حضور امام معصوم علیه‌السلام در میان امت، امام حسن عسکری علیه‌السلام، برنامه‌ای جامع و همیشگی را ترسیم کرد و فرمود: «فَأَمَّا مَنْ کَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ حَافِظاً لِدِینِهِ مُخَالِفاً عَلَی هَوَاهُ مُطِیعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ آن یُقَلِّدُوهُ وَ ذَلِکَ لَا یَکُونُ إِلَّا بَعْضَ فُقَهَاءِ الشِّیعَةِ لَا کُلَّهُم»؛ هر کس از فقیهان که نفس خود را پاس دارد، و دین خود را حفظ کند، و به مخالفت با هواهای خویش برخیزد، و فرمان خدای را اطاعت کند، بر عوام است که از او تقلید کنند. و این چنین کس نخواهد بود، مگر بعضی از فقیهان شیعه نه همه آنان.[2]

بدین ترتیب شیعه، به برکت چنین نهادی در طول تاریخ پر پیچ و خم خود، با بدترین شرایط اجتماعی و سیاسی، در بهترین وضعیت فکری، علمی و مذهبی قرار داشت، زیرا مردم در مناطقی که دسترسی به امام علیه‌السلام امکان نداشت، مطابق با دستور ائمه دین علیهم‌السلام به

---

۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح پژوهشگران مرکز تحقیقات دار الحدیث، قم، ط. دار الحدیث للطباعة و النشر، ١٤٢٩ ه‍ ق، ج، ص ۳۳۰.

۲. حر عاملی، همان، ج۲۷، ۱۳۱.

عالمان دینی مراجعه و از آنان کسب تکلیف می‌کردند و فقیهان و عالمان نیز پاسخگوی مشکلات فکری، عقیدتی و عملی مردم بودند. بنابراین مرجعیت فقیهان و عالمان متعهد، بهترین فرصت ممکن در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام می‌باشد.

ج) نهاد مرجعیت در عصر غیبت صغری

دوره غیبت صغری مقارن بود با حکومت سامانیان (۲۷۹-۳۸۹) در خراسان که فرهنگ و تمدن اسلامی به اوج از شکوفای و کمال رسیده بود. در چنین روزگار خراسان از چشمه خروشان علمی خود درخت تنومند اسلام را آبیاری کرد. هزاران شاعر، نویسنده، مفسر، محدث، فقیه، متکلم، عارف، صوفی، فیلسوف، ریاضی دادن، طبیب و مورخ ظهور کردند.

در عصر غیبت صغری که امام معصوم علیه السلام به عنوان راهنما بطور مستقیم در دسترس مردم نبود، خطرهای بی‌شمار فکری، اعتقادی و سیاسی، مکتب اهل بیت علیهم السلام را تهدید می‌کرد، بنابراین از مهمترین وظایف امام معصوم علیه السلام در آن برهه از زمان، مرزبندی تشیع به مثابه یک نظام فکری و عملی بود، برای این که ارتباط مردم با امام معصوم یک دفعه قطع نشود، حضرت ولی عصر علیه السلام، نواب اربعه را به عنوان حلقه وصل بین امام عصر(عج) و مردم معرفی نموده و در یکی از توقیعات مرقوم فرمودند: «أمَّا الْحَوادِثُ الْواقِعَةُ، فَارْجِعُوا فیها إلی رُواةِ حَدیثِنا. فَإنَّهُم حُجَّتی عَلَیْکُم، و أنا حُجةُ اللَّه علیهم»؛ در رخدادهایی که اتفاق می‌افتد به راویان حدیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شمایند و من حجت‌خدا بر آنان هستم.[1]

در این روایت حجت بودن فقهاء، در ردیف حجت بودن امام معصوم علیه السلام قرارگرفته است، یعنی همان طور که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام، حجت و پیروی از آنها واجب است، هم چنین فقهاء، همان شؤون معصوم علیه السلام را در جامعه اسلامی در اختیار داشته و مرجع عام مردم و حجت شرعی است.

۱. همان، ج ۱۸، ص۱۰۱.

بر این اساس حضرت ولی عصر(عج) مشکلات مردم را به وسیله نواب خود حل و فصل می‌کرد. نواب اربعه به عنوان مرجع مردم، ضمن پاسداری از شیعیان باگروهای فرصت طلب امثال قرامطه، غلات و مدعیان دروغین مهدویت مبارزه می‌کردند. در چنین اوضاع و شرایط، رابطه شیعیان خراسان از طریق سفیران امام عصر علیه‌السلام استمرار پیدا کرد، شیخ صدوق نقل می‌کند؛ یکی از شیعیان بلخ مقدار مال همراه نامه به سامرا فرستاد و از جانب حضرت ولی عصر علیه‌السلام توقیعی برای او صادر می‌شود.[1]

این حکایت از ارتباط مذهبی مردم بلخ با امام علیه‌السلام در عصر غیبت دارد و فشارهای بر شیعیان و ائمه علیهم‌السلام نتوانست این ارتباط را قطع کند. برای بر قراری این ارتباط از جانب حضرت ولی عصر علیه‌السلام وکیل برای مردم بلخ انتخاب شد که تا کارهای دینی و مالی مردم را سروسامان دهد و واسطه بین امام و امت باشد، این وکیل محمد بن حسن صیرفی است.[2]

از جمله یاران حضرت ولی عصر علیه‌السلام در زمان غیبت صغری حسین بن اسکیب است که از عالمان بلخ بوده است و در عراق به خدمت امام عصر علیه‌السلام نایل آمد.۳ یکی از کسانی که مرجعیت علمی و دینی شیعیان را در زمان غیبت صغری بر عهده داشته است، نصربن صباح بلخی است، شیخ صدوق نقل می‌کند که شیعیان برای کسب معارف دینی به وی مراجعه می‌کرد، تا وجوهات شرعی از این طریق به دست حضرت ولی عصر علیه‌السلام برسد. وی از اصحاب امام عصر علیه‌السلام بود، در موارد متعددی از رابطه مردم بلخ با امام زمان علیه‌السلام نقل می‌کند که از طرف حضرت علیه‌السلام توقیعات مختلفی برای افراد متعددی فرستاده شده است.۱

یکی از دانشمندان برجسته شیعه در قرن سوم فضل بن شاذان نیشابوری(۲۶۰ق) است که تالیفات زیاد داشته و کتاب الایضاح در نقد روایات غیر شیعی از او باقی مانده است.

---

۱. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق، ص ٤٩٧.
۲. همان، ص٤٨٨.
۳. همان.
۱. همان.

این نشان می‌دهد که حوزه علمی شیعه در خراسان بسیار غنی و پر بار بوده است.[1]

بنابراین عالمان و فقیهان، رسالت خود را از عصر معصومین علیهم‌السلام، باگردآوری، ثبت و ضبط حدیث آغاز و با ترجمه، شرح، تعلیق، جامع نویسی و اجتهاد از این منابع، مجموعه عظیم از فرهنگ و معارف اسلامی را فراهم و با جان و دل از آن حراست نمودند و منابع غنی که در دسترس ما قرار گرفته، محصول تلاش عالمان، محدثان اولیه در طول تاریخ بوده است.

د) مرجعیت و فقاهت در عصر غیبت

عصر غیبت کبری بعد از پایان دوره غیبت صغری در سال ۳۲۹ با رحلت حسین بن روح آخرین نایب از نواب اربعه آغاز گردید. با آغاز غیبت کبری که دیگر دسترسی به امام معصوم علیه‌السلام و نایبان خاص امکان نداشت، ائمه علیهم‌السلام سازوکار در نظرگرفته بود تا خلاء امام معصوم علیه‌السلام را پر کند، به اینصورت که امامان علیهم‌السلام به گونه‌ای نامتعین و عام، فقیهان را به عنوان نایب عام خویش، تعیین نمودند، بدین صورت مرجعیت دینی به غیر معصوم واگذار شد و از همین جا نهاد مرجعیت به طور رسمی شکل گرفت که در واقع، تداوم نهاد وکالت و نیابت است؛ با این تفاوت که اعضای سازمان وکالت و نیابت، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از سوی امام علیه‌السلام تعیین می‌شدند، در عصر غیبت کبری، نیابت خاص جای خودش را به نیابت عام داد و دوره مرجعیت فقیهان شیعه فرا می‌رسد و آنان با نصب عام و به عنوان جانشین امامان، در مسند هدآیت قرار گرفته و وظایف خود را ایفا می‌کنند.

اوضاع سیاسی و اجتماعی در آغاز غیبت کبری

از آغاز غیبت کبری تا قرن پنجم، اوضاع سیاسی و اجتماعی در شرق و غرب جهان اسلام به سود مکتب اهلبیت تغییر یافت و این دوره پس از دوره امام صادق علیه‌السلام بهترین دوران برای شیعیان به شمار می‌رود، زیرا در عراق با روی کار آمدن دولت‌های شیعی آل بویه (۴۷۷-۳۲۰)، شیعیان در دستگاه حکومت عباسی دارای نفوذ و اقتدار گشتند، بطوری

۱. جعفریان، رسول، تاریخ ایران اسلامی، تهران، کانون دانش جوان، ۱۳۸٤، ص۸۵.

که خلافت عباسی مطیع کامل آل بویه شد، شیعیان از این فرصت برای ترویج مذهب امامیه و اندیشه‌های خود استفاده کرد. فقیهانی که در این برهه از تاریخ نقش اساسی داشت، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بودند.

سلاطین فاطمی اسماعیلیه از سال ۳۵۷ تا اواخر قرن ششم هجری (۵۶۷) در مصر و افریقا حکومت نمودند؛ اونان ضمن تاسیس جامعه الازهر مصر جنبشهای مبارزاتی را علیه حکام عباسی از جمله خراسان سازمان دهی نمودند.

حمدانیان شیعی (۲۹۳-۳۹۱) در قرن چهارم هجری در شامات مانند سوریه، حلب، بعلبک، جبل عامل و سواحل مدیترانه حکومت را به دست گرفت و شرایط مناسب برای زندگی و فعالیتهای فرهنگی شیعیان فراهم شد، و به ویژه شهر حلب پایگاه عالمان شیعه و به ویژه بنی زهره به شمار می‌رفت که در تحکیم و نشر مذهب تشیع نقش مهمی ایفا نمود.

اسماعیلیان در بحرین و زیدیها در یمن و علویان در طبرستان و دیلم روی کار آمدند. در خراسان سامانیان حکومت می‌کرد که رنسانس اسلامی را در شرق دنیای اسلام پدید آورد، در نتیجه زمینه فعالیتهای فرهنگی و اجتماعی برای شیعیان در خراسان کاملا فراهم شد.

شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی

پس از ورود سپاه اسلام به خراسان، فرهنگ و معارف اسلامی نیز وارد این سرزمین گردید، در مدت کوتاهی مردم این سرزمین به دلیل داشتن استعدادهای درخشان، با آموزش و ترویج تعالیم دینی، گامهای بلندی را در عرصه تعلیم و تربیت برداشتند؛ از جانب دیگر نهضت ترجمه زمینه ورود اندیشه‌های عقلی و فلسفی را در جهان اسلام فراهم و باعث شکل‌گیری عقاید و مکاتب کلامی شد. از جانب دیگر گسترش قلمرو مسلمانان و نیازها و ضرورتهای زمانی و مکانی موجب توسعه علوم مختلف در خراسان شد. در اندک زمان بلخ، کابل، هرات، سیستان، طالقان و بامیان با سابقه تمدنی و زمینه‌های فرهنگی و آموزشی که داشتند، به کانون‌های مهم علمی و فرهنگی جهان اسلام تبدیل شد، بدین ترتیب چشمه خروشان علمی در خراسان درخت تنومند اسلام را آبیاری کرد.



در منظومه علوم اسلامی، آنچه بیش از همه اهمیت یافت، فقه و فقاهت بود، چون شناخت دستورات دینی، مستلزم فراگیری و تفقه در دین می‌باشد. از این جهت فقه از مهمترین و پر طرفدارترین علوم اسلامی به شمار می‌رود که در خراسان رشد و توسعه یافت. تاریخ فقه و فقاهت نشان می‌دهد که تا اواخر سده پنجم، فقیهان مختلف از مذاهب اسلامی، در سرزمین خراسان ظهور و مکاتب فقهی را تاسیس و سبب تحول عمیق در عرصه فقه و فقاهت گردیده‌اند.

فقه شیعه توسط شاگردان امام صادق علیه السلام در خراسان گسترش یافت و در دوران حضور امام رضا علیه السلام در خراسان تکمیل و تعمیق یافت. عالمان زیاد در خطه بلخ، بخارا و سمرقندی ظهور کرد، که چهره شاخص و سکاندار کشتی فقاهت شیعه در خراسان به روزگار سامانیان، محمد بن مسعود بن عیاشی سمرقندی(۳۲۰) فقیه، محدث و مفسر شیعه است. اما مهمترین فقیه شیعه شیخ طوسی است که در عراق مکتب اجتهاد را احیا و قرنها بر تارک اندیشه‌ها درخشید و کتاب المبسوط، الخلاف و النهایه را نوشت.

ابوحنیفه از شاگردان امام صادق علیه السلام با روش قیاسی مذهب فقهی حنفی را در کوفه تاسیس و توسط شاگردانش به ویژه ابویوسف یعقوب بن ابراهیم الانصاری(۱۸۲ق) در خراسان گسترش یافت، لذا ماوراء النهر مرکز فقه حنفی گردید، ولی نیشابور مرکز فقه شافعی بود که مهمترین فقیه شافعی فخر الدین رازی (۶۰۶ق) است. احمد بن حنبل موسس فقه حنبلی از مرو است که گرایش اخبارگری دارد و بیشتر در حجاز گسترش یافت.

در دوران سامانیان در قرن چهارم که بلخ و ماوراءالنهر مرکز فرهنگ و معارف اسلامی قرار گرفت، عالمان را از سراسر جهان اسلام به طرف خود کشانید تا با اخذ حدیث از این سرزمین، علم خود را به کمال برساند. در این میان، کمتر نقطه را در جهان اسلام می‌توان یافت که به پای سرزمین خراسان برسد؛ سهم خراسانیان در تدوین حدیث بسیار برجسته است. صحاح سته اهل سنت غیر از ابن ماجه قزوینی که او نیز به نحوی تحت تاثیر فرهنگ و دانش این سرزمین و در قلمرو خراسان رشد یافت، همه از خراسان برخواستند؛ مثل

الصحیح بخاری، الصحیح مسلم نیشابوری، السنن ابی داوود سجستانی، الصحیح ترمذی، السنن نسایی، المسند احمد حنبل از مرو، المستدرک حاکم نیشابوری، السنن البیهقی و...

هم چنین از چهار کتاب اصلی شیعه سه کتاب اصلی؛ استبصار و تهذیب توسط شیخ طوسی و من لا یحضرالفقیه نیز توسط شیخ صدوق در بلخ تدوین شده است.

خراسان مرکز فرهنگی و سیاسی تشیع

مردم خراسان به خاطر علاقه که به خاندان پیامبر ﷺ داشت، مأمن برای شیعیان جهان تشیع گردید. با سخت‌گیری اموی‌ها و عباسی‌ها، بیشتر علویان، یاران و اصحاب ائمه هدی علیهم‌السلام که هر کدام خرمنی از علوم آل محمد ﷺ را به همراه داشتند، گروه گروه بسوی خراسان روی آوردند، این سبب ترویج معارف اهلبیت علیهم‌السلام شد و خراسان به عنوان کانون فرهنگی و مرکز تشیع و پیران اهل بیت علیهم‌السلام تبدیل شد. از سوی دیگر در دوران صادقین علیهما‌السلام افراد از نواحی مختلف خراسان به کوفه و مدینه می‌آمدند و از محضر اهلبیت علیهم‌السلام کسب فیض نموده و به عنوان فقیهان و محدثان بزرگ در مکتب اهلبیت علیهم‌السلام تربیت و رشد یافتند و در منطقه خود، با نشر و ترویج مکتب و مذهب شیعه، مرجعیت مذهبی مردم خود را بر عهده گرفتند. بویژه اواخر حکومت سامانیان در خراسان، مقارن بود با حکومت خاندان شیعی آل بویه در عراق که در این دوره تمدن اسلامی در اوج شکوفایی قرار گرفت، نیشابور، هرات، سمرقند، کش؟ و بلخ مرکز فقه و حدیث و از قطبهای مهم تشیع گردید. فقیهان و محدثان زیاد به نام کابلیها، بلخیها و هرویها از امامان شیعه نقل حدیث کردند که نشان گر حضور خراسانیان در میان اصحاب امامان علیهم‌السلام است.

مرحله دوم: نهاد مرجعیت و فقاهت از شیخ طوسی تا آخوند هروی

با سپری شدن دوران غیبت صغری، نهاد مرجعیت تشیع از قرن چهارم در دو گرایش نص گرایی و مکتب اجتهادی شکل گرفت که هریک از این گرایشها، در دوره‌های مختلف با ضعف و شدت به حیات خود ادامه داد، ظهور اخباری گری زمینه را برای تقویت گرایش اجتهادی فراهم کرد.

الف) مکتب اخباری

در آغاز فقیهان، عین روایت را به صورت فتوا نقل می‌کردند، مثل کتاب «فقه الرضا»، «من لا یحضره الفقیه» و کتاب «المقنع» به همین سبک نوشته شده است. از این جهت فقه شیعی را در چهره محدثانی می‌بینیم که تنها از رهگذر نص قرآنی و حدیثی به مسایل فقهی می‌نگریستند. بنابراین تا اواخر قرن چهارم ساختار فقهی تحت سیطره حدیث در آمد و اثر مستقل فقهی جدای از متن روایات پدید نیامد و نوشته‌های فقهی مجموعه از متون روایات بود که ترتیب موضوعی یافته بود.[1] اکثریت فقهای شیعی تا اواخر قرن چهارم گرایش نص‌گرایی داشتند و به شیوه استدلال و اجتهاد در حوزه شریعت کمتر بها می‌دادند.

چهره شاخص این مکتب در قلمرو سامانیان، محمد بن مسعود عیاشی(۳۲۰ق) معاصر کلینی است. وی محدث، مفسر و سکاندار کشتی فقاهت شیعه در ماوراءالنهر است که در حوزه خراسان نفوذ و مرجعیت داشت. مشایخ عیاشی در کوفه از اصحاب امام هادی علیه‌السلام و امام حسن عسکری علیه‌السلام بود. ابن ندیم ۱۸۱ کتاب وی را بیان کرده است که به جز تفسیر اثر دیگری از وی باقی نمانده است.[2] از شاگردان عیاشی، حیدر سمرقندی(۳۴۰) است که از او روایات زیادی نقل شده است.[3] شاگر دیگر عیاشی، ابوعمرو محمد بن عمر کشی(۳۴۰ق) شخصیت رجالی و صاحب کتاب «معرفت الرجال» است که از عیاشی فراوان روایت کرده است.[1] رجال کشی مهمترین منبع در شناخت روایات در عصر غیبت است که شیخ طوسی این کتاب را خلاصه کرده است.

پیشتاز مکتب نص گرایی در قم علی ابن الحسین بن بابویه قمی(۳۲۹) و فرزنش شیخ

---

۱. فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، محمد رضا ناجی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸٦، ص۵۵۳-۵۵٤.

۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست، مصحح سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف اشرف، المکتبة الرضویة، بی‌تا، ص۳۱۹.

۳. طوسی، رجال، ص٤٦۳.

۱. همان: ۲۹.

صدوق(۳۸۱) می‌باشد. علی بن بابویه معاصر کلینی، مرجع مردم قم بود که با حسین بن روح نوبختی سفیر سوم امام علیه السلام تماس داشته است.

شیخ صدوق برای تکمیل تعلیم، تحصیل و گردآوری احادیث اهلبیت علیهم السلام و کسب اجازه روایت از مشایخ خراسان به هرات، مرو رود، بلخ، طوس، سمرقند، و دیگر شهرها مسافرت کرد.[۱] از جمله مناطق حدیثی، روستای ایلاق بلخ بوده است که شیخ صدوق کتاب من لایحضره الفقیه را به درخواست یکی از عالمان بلخ به صورت فتوایی مانند رساله عملیه امروزی تدوین کرد. شیخ صدوق کتاب «کمال الدین و تمام النعمة»، را برای رفع نگرانی شیعیان ماوراءالنهر در باره وجود حضرت مهدی علیه السلام تالیف کرد و کتاب «امالی» نیز مجموعه از سخنان شیخ در جمع شیعیان بلخ می‌باشد. کتاب «عیون الاخبار الرضا» را برای صاحب بن عباد وزیر آل بویه نوشته است.

از عالمان بر جسته دیگر می‌توان از آدم بن محمد قلانسی از محدثان و معاصر شیخ مفید[۲] و احمد بن علی علوی بلخی از محدثان و عالم روزگار در بلخ،[۳] جعفر بن علی بن حسان بلخی صاحب کتاب «نوادر الروایات»، یاد کرد.[۴] از عالمان و فقیهان مرو، سید عمادالدین ابو الصمصام ذوالفقاری مروزی از شاگردان سید مرتضی علم الهدی بوده است.

سید ابوطالب یحیی حسینی هروی عالم بزرگ شیعه صاحب کتاب امالی در اوایل قرن چهارم و مورد اعتماد سید بن طاووس است که در کتاب معرفت الاقبال از وی نام می‌برد.

اما مکتب نص گرایی بیش از یک قرن دوام پیدا نکرد، فقها برای استنباط احکام نیاز به قواعد و اصول پیدا کردند که بتوانند احکام و مسایل روز را استخراج کنند، لذا مکتب

---

۱. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، تاریخ، ۱٤۰٤، دوم، مقدمه.

۲. طوسی، رجال: ص٤۳۸.

۳. همان: ص٤۱۲.

٤. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق و استدراک محیی الدین المامقانی، قم، موسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱٤۲۳ق، ج۱، ص۲۱۹.

اجتهاد توسط شیخ طوسی تقویت و تا قرن دهم در حوزه عراق حاکم گردید. در دوران صفویه موج فکری ـ مذهبی اخباری گری در قرن ۱۱ هجری شکل گرفت و حدود دو صد سال، مکتب فکری بلامنازع در حوزه‌ها بود و نسلهای متوالی را در حوزه‌های شیعی پرورد و صدها محدث را در مکتب خود برآورد، مانند ملامحمد تقی مجلسی، شیخ حر عاملی، فیض کاشانی، علامه مجلسی، سید هاشم بحرانی، سید نعمهٔ اللّه جزائری، شیخ یوسف بحرانی که به این جریان فکری تعلق داشتند. مکتب اخباری، با ظهور اصولین مثل وحید بهبهانی (۱۲۰۵ق) و شیخ انصاری رو به افول نهاد.

ب) مکتب اجتهادی

ریشه مکتب اجتهادی به عصر صادقین علیهما السلام می‌رسد که در عصر حضور می‌توان از زراره، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان نام برد. کلینی(۳۲۹) مقارن با دوره غیبت صغری در ری مرجعیت شیعیان را بر عهده داشت. ابن ابی عقیل العمانی(۳۵۰ق) معاصر کلینی و ابن جنید اسکافی معاصر صدوق و ابن قولویه(۳۶۸) استاد شیخ مفید، طلایه دار جنبش فکری اجتهاد در نیمه اول قرن چهارم هجری بود، آنها تفکر اجتهاد را در عرصه فقه شیعی به جریان درآوردند و بنیان فقه استدلالی را پی ریخت.

شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳) زمام مرجعیت شیعه را بر عهده گرفت که از یک سوی در شرق جهان تشیع رنسانس اسلامی در قلمرو حکومت سامانیان پدید آمد، از سوی دیگر تحت حمایت آل بویه شیعه قرار داشت. شیخ توانست موقعیت شیعه را تثبیت و در جهت ترویج و تبیین مبانی فکری و عملی شیعه کمال استفاده را برده و بنیاد فقهی و کلامی تشیع را استوار سازد. بدین ترتیب، شیخ مفید نهاد مرجعیت را در حوزه علمیه بغداد پدید آورد. پس از رحلت شیخ مفید، زعامت و مرجعیت شیعه به شاگردان وی سید رضی و سید مرتضی منتقل شد و آنان حوزه بغداد را رونق بخشیدند.

مهمترین فقیه عصر غیبت، شیح طوسی(۴۶۰-۳۸۵) از شاگردان شیخ مفید و سید مرتضی است که در ۲۳ سالگی خراسان را ترک و به عراق رفت و حوزه علمیه بغداد را

رونق بخشید. شیخ با نوآوری و ابتکارات در حوزه فقه و فقاهت، توانست فقه روایی را وارد فقه استدلالی کند. بدین ترتیب مرجعیت علمی و دینی شیعه را در عراق و خراسان و شام بر عهده گرفت. اما سیطره علمی شیخ سبب رکود اجتهاد گردید، زیرا در محافل علمی تنها آراء علمی شیخ مطرح بود و هیچ فقیهی به خود این اجازه را نمی‌داد که در برابر آرا شیخ نظر مخالفی ابراز دارد.[1]

با ضعف آل بویه، بغداد به دست سلجوقیان افتاد و آنان تهدید فاطمیون را از خلافت عباسی دور کرد، در نتیجه تسلط سلجوقیان، اختلافات مذهبی شدت یافت و آثار علمی و فرهنگی شیعه از بین رفت و کتابخانه شیخ طوسی آتش زده شد و شیخ طوسی از بدی روزگار، در سال ۴۳۸ مجبور گردید حوزه علمی شیعه را از بغداد به نجف انتقال دهد. با تاسیس حوزه علمیه نجف توسط شیخ طوسی، فقاهت و مرجعیت در تاریخ هزار ساله این حوزه نهادینه شد، اما تا مدتها رونق حوزه بغداد را پیدا نکرد.

رکود حوزه علمیه نجف

ضعف و رکود حرکت علمی و اجتهادی در حوزه نجف، معلول چند عامل اساسی بود:

اولا: سلجوقیان در عراق و ایوبیان در شام و مصر تسلط یافتند که همه این سلاطین تعصب مذهبی شدید داشتند.

ثانیا: مرجعیت دینی و ابهت شیخ طوسی در عصرهای بعدی سایه افکنده بود که کسی جرئت نقد و اظهار نظر مخالف با آرای شیخ را نداشت.

ثالثا: حوزه بغداد در دوران شیخ مفید و شیخ طوسی به شکوفایی رسید که با تهاجم سلجوقیان افول کرد، ولی اندیشه‌های فقهی در حوزه نوپای نجف استحکام نیافته بود.

اما تحمل رکود اجتهاد برای برخی از فقیهان که دارای نیروی قوی استنباط و اندیشه عمیق فقهی بودند، دشوار بود. ابن ادریس حلی(543ـ۵۹۸) در حله، نهضت فقهی را آغاز و

۱. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، تهران، سمت، ۱۳۸٤، ص ۲۲٤.

مجددا مکتب اجتهاد را در این حوزه احیا می‌کند، وی ابتدا به نقد و بررسی آرای شیخ طوسی پرداخت، آنگاه مکتب فقهی خود را تبیین و مرجعیت مردم را بر عهده گرفت.

نهاد مرجعیت در سایه وحشت و خشونت (سده ۵ و ٦)

بعد از نیمه دوم قرن چهارم، غزنویان وارث تمام قلمرو سامانیان شد و به مدت دو قرن و نیم بر خراسان حکومت کرد. غزنویان به تبع دستگاه سیاسی عباسیان از مکتب اشعری و مذهب حنفی حمایت، و در علوم نقلی و ادبی تعصبی مفرط داشت، نزاع‌های مذهبی در خراسان و غزنه مانند بغداد شدت یافت، سلطان محمود (۴۲۱ق) معتزله را از خراسان تبعید کرد، شیعه را تکفیر و شیعیان را قتل عام و کتابخانه آل بویه را در ری در سال ۴۲۰ هجری آتش زد و پیشوایان معتزلی، فلاسفه، شیعیان، قرمطیان و باطنیان را هر جا بچنگ آورد کشت.۱ در چنین فضای اختناق، عالمان شیعه آزادانه فعالیت نمی‌توانستند، بلکه یا در تقیه بودند، یا غزنه را ترک و به مناطق دور دست مهاجرت کردند، مثلا در بغداد تحت حاکمیت آل بویه شیعی رفتند، یا با رویکرد عرفانی و ادبی به حفظ مذهب خویش پرداختند.

پس از غزنویان در شرق خراسان، سلسله سلجوقیان نیز در تعصب مذهبی و مخالفت با تفکر عقلی و فلسفی دست کمی از غزنویان نداشتند، هنگام که بر عراق سلطه پیدا کردند، بر تفرقه و منازعات مذهبی دامن زدند، به ویژه با روی کار آمدن خواجه نظام الملک و تأسیس مدارس نظامیه، شافعیان اشعری قدرت زیادی به دست آوردند و بزرگترین علمای اهل سنت مانند زمخشری، شهرستانی، فخر رازی، محمّد غزّالی و جوینی ظهور کردند. اما ضدیت با تشیع چنان افزایش یافت که ابن اثیر تصریح می‌کند، در این زمان شیعه را در خراسان بر منابر لعن می‌کردند.[1] ولی بزرگان تشیع با رفتار عاقلانه و مصلحت اندیش خود از حرکات تند و افراطی مانند اسماعیلیان دوری و مذهب تشیع را حفظ کردند.

۱. بیهقی، محمد بن حسین، تاریخ بیهقی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳، ص۱۸۳.

۱. ابن الأثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکرم، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر – دار بیروت، ۱۹٦۵/۱۳۸۵، ج۹، ص۱۱.

بزرگترین عالم و فقیه شیعه در اواخر قرن چهارم در بست و سیستان ابوالقاسم بستی(۴۲۰ق) است که رهبری دینی مردم را به عهده داشت و اثر وی کتاب «المراتب» در فضایل امیر المومنین است، از عالمان دیگر می‌توان از سید علی بن حمزه هروی(۴۶۸ق) فقیه هرات و شیخ ابو عبدالله حسین پوشنگی یاد کرد که اثری به نام عمل السلطان دارد که نجاشی اجازه روایت این کتاب را از ابو عبدالله انحمری دریافت کرد.[۱]

در اواخر قرن پنجم فقیه شیخ عصمی هروی می‌زیسته که در فقه و کلام مهارت داشته است و از شاگردان سید مرتضی است و از او نقل روایت کرده است.[۲] سید ابوالمعالی جعفر بن حیدر هروی(۴۸۱ق) از نسل امیر المومنین، از مشایخ صوفیه و عرفان است. شیخ علی بن مظفر بن حمزه بن زید ابوالقاسم دبوسی از نوادگان امام سجاد، سید ابو محمد حسن موسوی هروی از دانشمندان قرن پنجم است. ابو المعالی محمد بن نعمت علوی فقیه بلخی از دانشمندان قرن پنجم در غزنه سر برآورد، وی از سادات عمری علوی است، وی قدیمی‌ترین کتاب را به نام «بیان الادیان» در باره ادیان و مذاهب ۳۶ سال پیش از شهرستانی به زبان فارسی پدید آورد.

گسست نهاد مرجعیت از تهاجم مغولان تا تیموریان(سده۷و۸)

در قرن ششم و هفتم، خلافت فاطمی توسط صلاح الدین ایوبی(۵۶۵-۸۴۸ق) ساقط شد، صلیبون، بیت المقدس را اشغال کردند. در خراسان بی‌کفایتی سلطان خوارزم، زمینه تهاجم چنگیز را در سال۶۱۴ فراهم کرد. در نتیجه تهاجم مغولان، شهرهای بخارا، بلخ، سمرقند، هرات و بامیان را ویران و کلیه مدارس و مساجد را به آتش کشیدند. با کشتار عالمان و ویرانی مراکز علمی و نهادهای آموزشی، فرهنگ و دانش از این دیار رخت بر

۱. نجاشی، ابو الحسن، احمد بن علی، رجال النجاشی، مصحح سید موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۰۷ ه ق، ص٦٨.

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، أمل الآمل(تذکرة المتبحرین فی العلماء المتأخرین)، مصحح سید احمد حسینی، ج ۲، ص۲۱۳.



بست و بقیهٔ السیف دانشمندان به مناطق غربی جهان اسلام پناه بردند. وحشت و نا امنی تا مدتها همه جا را فرا گرفت و تاب و توان و آرامش فکری برای تحصیل بر جای نماند. در نتیجه جهان اسلام دچار اضطراب و دگرگونی عمیق شد. شیعیان در جریان تهاجم مغولان دچار صدمات بسیار شد، بلخ و هرات که مرکز تشیع بودند به کلی ویران و نابود شد، غور و غرجستان بیشترین آسیب را دید.

چهل سال بعد(۶۵۳ق)، هلاکو به خراسان تهاجم کرد، در این موقعیت، عالمان شیعه با تدبیر، توانستند تا حد زیادی از خشونت مغولان بکاهند. خواجه نصیر طوسی در خراسان به عنوان مشاور هلاکوخان از خون‌ریزی و ویرانی‌های بی‌شمار جلوگیری نمود و فرهنگ و تمدن اسلامی را از نابودی مطلق نجات داد. با سقوط بغداد توسط هلاکوخان در سال۶۵۶، فقیهان اهل حله مانند سدید الدین حلّی، سید بن طاووس و ابن ابی الغراء برای در امان ماندن شهر حله نزد هلاکو رفتند و با تدبیر شایسته اهل حلّه را از قتل عام و ویرانی نجات دادند.۱

محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶) در حوزه حله، مرجعیت دینی شیعیان را در غرب عالم اسلام به عهده گرفت و خدمات علمی بزرگ را انجام داد و با نوشتن کتاب شرایع الاسلام شیوه خاص برای تدوین فقه شیعه به وجود آورد و باعث شد فقیهان بعدی از روش او پیروی و صدها شرح برای آن تالیف نمایند. بدین ترتیب شهر حله در قرن ششم به عنوان مرکز شیعه شناخته شد و بسیاری از بزرگان مانند سید بن طاووس (۶۴۸-۶۹۳ق)، علامه حلی، محقق حلی و فخر المحققین (۶۸۲-۷۷۱) که پایه‌گذاران مرحله جدید فقاهت شیعه پس از شیخ طوسی به شمار می‌روند، از حله بر خواست. علامه حلی(۶۴۸-۷۲۶) پس از رحلت استادش محقق حلی در سال ۶۷۶ و خواجه طوسی در سال ۶۷۲، زعامت دینی و مذهبی تشیع را به عهده گرفته و برای نخستین بار با عنوان آیت الله و علامه شهرت یافته و تحول بزرگ در فقه شیعه به ویژه در بحث اجتهاد ایجا کرد، وی مفهوم مذموم اجتهاد را به مفهومی‌مقدس

۱. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان، مصحح: فارس حسون، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۰ ه ق، ج۱، ص۳۲.

تبدیل نمود و اینکه تقلید باید از مجتهد زنده صورت گیرد.

علامه حلی با نفوذ در دستگاه مغولان، برای گسترش و تحکیم مبانی نظری و علمی مکتب تشیع استفاده نمود و شیعیان تا اندازه‌ای نفس راحت کشیدند، به ویژه با حاکمیت دولت مرعشیان در مازندران و سربداران در سبزوار در دو قرن هشتم و نهم زمینه ظهور صفویه فراهم شد، ولی رشد و پیشرفت تشیع در قسمت شرقی و مرکزی خراسان متوقف شد، زیرا بعد از مغولان، آل کرت متعصب سلطه یافت که نسبت به شیعیان با خشونت رفتار می‌کرد و تشیع در غور و غرجستان تحت فشار قرار داشته و حمله دولت شیعی مذهب سربداران بر ضد حکومت آل کرت که هدف از آن استخلاص غور و غرجستان بود، نتوانست کاری از پیش ببرد.[1]

در نواحی بلخ و ماوراءالنهر، عرفان و تصوف رشد پیدا کرد، البته زمینه تصوف با سلطه غزنویان و سلجوقیان که مخالف علوم عقلی و اندیشه فلسفی بود، آغاز شد، در نتیجه مردم از درک و تحلیل حوادث روزگار عاجز ماندند. ولی در قرن هفتم بعد از تهاجم مغولان یک نوع سرخوردگی، عزلت گزینی و دنیا گریزی برای فرهیختگان و مردم پیش آمد که این زمینه را برای رشد تصوف بیشتر فراهم کرد. افزون بر این که فقدان عالمان و فقیهان برجسته از جامعه، سبب شد که توجه مردم به مشایخ صوفیه و خانقاه معطوف شوند.

مرجعیت و فقاهت در دوران خلافت عثمانی در شام (قرن هشتم)

در دوران خلافت عثمانی و حاکمیت ایوبیان در شامات، که اختلافات مذهبی در اوج خود بود و شیعیان در جو خفقان و اختناق زندگی می‌کرد؛ مرکزیت فقاهت شیعه از حله به جبل عامل منتقل شد، محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اول (۷۳۴-۷۸۶) شاگرد فخر المحققین(۷۷۱)، دستاوردهای علمی اندوخته شده در حوزه بغداد، نجف و حله را به جبل العامل آورد و بعد از وفات استادش به مرجعیت عامه دست یافت. شهید اول، مرجعیت را از

۱. ناصری داوودی، عبدالمجید، مشاهیر تشیع در افغانستان، قم، زلال کوثر، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص۱۵۹.

شکل فردی به شیوه نهادی تکامل داد. در نتیجه در جبل العامل حوزه‌ای قوی و پرتحرک پدید آمد که منشأ برکات زیادی برای دولت صفوی و حوزه علمیه نجف اشرف شد.

سربداران و احیاء مرجعیت

چون نهادهای آموزشی و فرهنگی بر اثر تحولات گذشته برچیده و فقیهان و عالمان شیعه یا کشته و یا فراری و یا در تقیه زندگی می‌کردند، و زمینه تربیت نسل جدید از عالمان فراهم نگردیده بود، لذا فقه و فقاهت در حوزه خراسان با یک نوع انقطاع و گسست روبرو شد.

نخستین تحول اساسی در خراسان زمانی رخ داد که با ضعیف شدن ایلخانان مغول در نیمه اول قرن هشتم، سربداران قیام کرد و نخستین دولت شیعی را در سال ۷۳۷هجری در سبزوار تاسیس کردند، به خاطر خلأ فقه و فقاهت و نبود عالم برجسته در حوزه خراسان، سربداران از فقیهان لبنان و عراق برای ترویج مذهب شیعه در خراسان دعوت نمود. علی بن مؤید در نامه خود از شهید اول (۷۳۴-۷۸۶) خواست به خراسان برود و تشیع را ترویج و شیعیان را از پراکندگی نجات بدهد و رهبری دینی آنان را به عهده گیرد،۱ در این نامه بیان شده است که دانشمندان این دیار بر اثر حوادث روزگار پراکنده شده‌اند و کسی در میان مردم نیست که به فتوای شان عمل کند، لذا اصرار می‌کند که دعوت آنها را اجابت کنید، شهید اول چون تحت نظر حاکم شام قرار داشت، نتوانست که این دعوت را اجابت کند، ولی در عوض کتاب فقهی «اللمعه الدمشقیه» را برای آنها فرستاد تا مردم خراسان بدان عمل کند.۲

این درخواست سربداران نشان می‌دهد که قسمت عمده خراسان کمتر از فعالیتهای فقاهتی و فکری خواجه نصیر و علامه حلی در دربار ایلخانان مغول بهره برده بود. با توجه به گرمی بازار صوفیان و کم توجهی به احکام شرعی، برای ترویج و تعمیق فقه اهلبیت علیهم‌السلام نیاز به حضور عالمان و فقیهان برجسته در میان مردم احساس می‌شد. به ویژه این که حرکت سیاسی سربداران نیازمند پشتوانه فقهی و شرعی بود، از این جهت در زمان

۱. شوشتری، مجالس المومنین، ۱۳٦۵: ج۱، ص۵۷۹
۲. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المومنین، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳٦۵، ج۲، ص ۳٦٦.

سربداران برخی از بزرگان و عالمان برای فعالیتهای تبلیغی و نشر معارف اهلبیت، نواحی غور و غرجستان رفت که این سبب تقویت گرایش فقهی شده و زمینه رشد و تربیت عالمان را فراهم کردند. این نخستین حضور عالمان است که از سر ناگزیری بین مردم قرار می‌گیرد. به ویژه بعد از سرکوب قیام سربداران، هنگامی که به شیعیان سبزوار و بیهق فشار بسیاری وارد آمد، در حد فاصل سالهای ۷۳۷ تا ۷۸۸ به ناچار عده‌ای از علویان سبزوار به همراه خانواده‌های خود به هزاره جات پناه آوردند، هزاره‌ها نیز از آنها به بهترین نحو استقبال نمودند.

مرجعیت اهل طریقت

از فاجعه تهاجم چنگیزخان(۶۱۸) تا فاجعه تیمور گورکانی(۷۷۱ق) تقریباً یک صد و پنجاه سال به درازا انجامید و شهرها و مناطق مختلف خراسان هیچ‌گاه رونق گذشته خود را باز نیافت. اما شاهرخ تیموری(۸۰۷ق) با انتقال پایتخت خود از سمرقند به هرات، این شهر را به مرکز فرهنگ و ادب تبدیل کرد، مدارس و حوزهای علمیه رونق گرفت؛ عالمان، عارفان، ادیبان، نقاشان و خطاطان برجسته ظهور کردند. گرچه علوم عقلی کمتر مورد توجه قرار گرفت و به جای آن به ادبیات و تصوف بیشتر اهمیت داده شد و در نتیجه تصوف رشد چشم گیر پیدا نمود، بطور که اکثر فرقه‌های تصوف در این دوران تاسیس شد و این معلول فقدان عالمان و انزوای اجتماعی حاصل از قتل عام مغولان و حمایت تیموریان از تصوف بود. در این دوره عارف بزرگ شیعه سید نعمت الله ولی از جمع بسیار مهاجرانی بود که عازم هرات شد. وی رهبری سلسله صوفیه نعمت اللهیه را در قرن نهم و دهم به عهده گرفت و توانست که تشیع عرفانی را در خراسان و شبه قاره هند گسترش دهد. بر این اساس اهل طریقت مرجعیت و هدایت معنوی مردم را بر عهده گرفتند و آنان در مناطق مختلف نفوذ پیدا کردند و پیروان یافتند، بطور که کمتر در این دوره از اهل شریعت و فقاهت در منابع تاریخی گزارش به چشم می‌خورد.

می‌توان گفت که دوره تیموریان برای شیعیان طلایی‌ترین دوره به حساب می‌آید.

سلاطین تیموری برای خاندان پیامبر، عالمان شیعه و اهل تصوف احترام فراوان قایل بودنـد، لذا دانشمندانی برجسته ظهور و زمینه برای رشد و توسعه تشیع فراهم گردید.

اتحاد اهل شریعت و طریقت

در زمان تیموریان که گرایشهای تصوف بیشتر طرفدار داشت، خاندان شیخ صفی‌الـدین اردبیلی از صوفیان و پیشوایان طریقت، تحت تاثیر آموزه‌های فقهی شیعه از طریق سربداران قرار گرفتند و پس از به دست گرفتن قدرت، توانستند در شرق جهان اسلام، نخستین دولت شیعی دوازه امامی را تاسیس نماید(۷۰۹ـ۱۱۴۸). در حال که خلافت عثمانی در حدود شش قرن (۶۹۹ـ۱۳۴۲) امپراطوری بـزرگ را در غـرب جهـان اسـلام تشـکیل داده بـود. ایـن دو امپراطوری شرق و غرب عالم اسلام از نظر سیاسی و مذهبی رو در روی هم قـرار گرفـت و جنگ‌های خونین با رنگ مذهبی به راه انداختند.

اتفاق که در این دوره در شرق خراسان به وقوع پیوست حمله ازبکان از ماوراء النهـر در سال ۹۹۷ به خراسان بود که جمعی عالمان به شهادت رسـید. شـاه اسـماعیل صـفوی بعـد از سرکوب ازبکان، مذهب شیعه را رسمی اعلام و احکام و قوانین شرعی را اجرا کرد. سـپس برای حفظ اقتدار خود و مقاومت در برابر دشـمن مشـترک یعنـی خلافـت عثمـانی؛ هـم بـه مذهب تشیّع بسیار بها می‌داد و هم به عالمان شیعه میـدان عمـل. در نتیجـه سـلاطین صـفویه برای حل احکام حکومت و رفع نیازهای مردم روی تضرع به سوی علمای لبنان نهادند و از عالمان و فقیهان چون محقق کرکی و شـهید ثـانی خواسـتند بـرای پشـتیبانی از دولـت تـازه تاسیس شیعی و ترویج احکام فقهی و اندیشه‌های شیعی به ایران بیاینـد. در نتیجـه جمعـی از فقیهان و عالمان به ایران آمدند. مردم هرات که از حضـور مرجعیـت دینـی محـروم بودنـد، محقق کرکی به هرات مسافرت نمود و عبدالصمد عـاملی(۹۸۴-۹۲۲) پـدر شـیخ بهـایی بـه دستور شاه صفوی به مدت هشت سال در هرات به تبلیغ و تربیت و اجـرای احکـام شـریعت پرداخت که بر اثر تلاش او گروه بسیار شـیعه شـدند و افـرادی زیـاد از ترکسـتان و منـاطق مرکزی برای فراگیری علوم و معـارف اهلبیـت نـزد وی گـرد آمدنـد. عبدالحسـین خـاتون

آبادی در سال ۱۰۸۲ق از عده‌ای از شیعیان افغانستان یاد می‌کند که به همراه هدایا و وجوه شرعیه به حوزه مشهد آمده بوده‌اند و درخواست روحانی داشته‌اند.[۱]

اندیشه تصوف که در دوران مغولان و تیموریان رشد یافته بود، باحضور علماء در عرصه سیاست در دوره صفویه، تحت سیطره فقه و شریعت قرار می‌گیرد و مفهوم اجتهاد، مرجعیت و مسئله تقلید مطرح شد. بر این اساس نقش عالمان شیعه در هدآیت شاهان صفوی از گرایش تصوف به اندیشه فقاهتی بسیار برازنده بود. حضور فقها و مراجع در دوره صفویه نقطه عطفی در تاریخ مرجعیت به شمار می‌آید که فقه شیعه را از رکود، و فرد محوری رهایی بخشیده و وارد واقعیتهای جامعه اسلامی کرد. بعد از صفویه، مرجعیت به عنوان نهاد موازی با سیاست دارای نفوذ و اقتدار اجتماعی شدند و توانستند از پشتوانه دولت صفوی جهت نشر معارف اهلبیت علیهم‌السلام بهره ببرند. در دوره صفویه، مرکزیت فقه و فقاهت به اصفهان انتقال یافت. ثمرات اتحاد فقاهت و سیاست در دوره صفوی، تدوین متون روایی و فقهی بزرگ است که امروزه در دسترس همگان قرار دارد.

افول نهاد مرجعیت در خراسان

پس از افول تیموریان، قسمتهای زیاد از خراسان جدا و به کشورهای همسایه ملحق شد، پس از قتل نادر افشار، احمد شاه ابدالی در سال ۱۱۶۰ هجری خود را پادشاه خراسان نامید. از هنگام که سرزمین خراسان، افغانستان نام گرفت، به مدت دو قرن و نیم، صحنه منازعات داخلی و تهاجم استیلاگران خارجی واقع شد. بدین ترتیب با از بین رفتن مرکزیت سیاسی در این کشور، بساط علم، فرهنگ و معارف برچیده و مراکز علمی و فرهنگی نیز به خارج از کشور منتقل شد. طالبان علم و اندیشه، برای فراگیری علوم و معارف اسلامی به حوزه علمیه نجف اشرف، الازهر مصر و دارالعلوم دیوبند هند، مهاجرت می‌کردند. از این رو بعد از قرن دهم تا اوائل سده اخیر را می‌توان دوره فترت علمی نامید، تعداد عالمان و

۱. الحسینی خاتون آبادی، عبدالحسین، وقایع السنین و الاعوام، تصحیح محمد باقر بهبودی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۳، ص۵۳۲.

فرهیختگان علمی، بسیار اندک بودند. در نتیجه نه تنها فقه و فقاهت تعطیل شد که عالمان دینی زندانی و شهید و یا به کشورهای همسایه به ویژه نجف اشرف مهاجرت کردند.

با ورود استعمار و به قدرت رسیدن عبدالرحمن، به همان پیمانه که سیل خون جاری شد، به همان میزان مراکز دینی و فرهنگی شیعیان ویران و غارت شد، در طول ۲۱ امارت عبدالرحمن، تمامی مراکز علمی ـ فرهنگی تشیع افغانستان محو و نابود گردید.[۱] بنا بر روآیت غبار از یکاولنگ صد خانوار روحانی به دست دولت افتاد و یک هزار روحانی موفق به فرار گردید و دو هزار و یک صدر روحانی در جنگ کشته شد.[۲]

تمرکز نهاد مرجعیت در حوزه نجف

نهاد مرجعیت از زمان غیبت صغری تا قرن یازدهم غیر متمرکز و به شکل ساده و منطقه‌ای بود، هر فقیه و محدث در حوزه جغرافیایی زندگی خود، مرجع و ملجأ شیعیان بود و مردم نیز برای دریافت پاسخ مسایل دینی و مذهبی و حل مسایل اجتماعی و تعیین وظیفه شرعی خود به محدثان و فقیهان همان محدوده جغرافیی مراجعه می‌کردند. بلخ، بخارا، هرات، نیشابور، سیستان و ماوراءالنهر، رشد و بالندگی خود را با ساختار منطقه‌ای طی می‌کردند، ولی بعد از تهاجم مغولان و تیموریان، شکوفایی خود را از دست داده و رو به افول نهاد، بطور که تا قرن دهم بیشتر اندیشه‌های تصوف و عرفان در جامعه جولان می‌کرد و این اهل طریقت بودند که مرجعیت جامعه را بر عهده داشت. از صاحبان شریعت و فقاهت کمتر اثری دیده می‌شد، لذا از قرن دهم تا دوران معاصر را می‌توان دوره فترت علمی نامید.

افول نهاد مرجعیت در خراسان مقارن بود با دوره شکوفایی حوزه نجف که با گذشت زمان آرام آرام به صورت نهاد مذهبی و سیاسی درآمده و از سکوی مسؤولیت پاسداری از ارزش‌ها و اعتقادات و نظارت بر روند حوزه‌های علمیه و حمآیت از شیعیان اطراف و

۱. دولت آبادی، همان، ٤٦٥.

۲. افغانستان در مسیر تاریخ، میر غلام محمد غبار، تهران: مرکز نشر انقلاب با همکاری جمهوری، ۱۳٦٦، ج۲، ص۱۰٦٥.

اکناف، به هرم دستگاه دینی تبدیل گشته و با ظهور مراجع بزرگ، وضعیت تمرکز پیدا نموده و در نتیجه مرجعیت از افراد به فرد و از عالم به اعلم منتقل شد، این دوره از سده دوازدهم هجری با تحولات اجتماعی و سیاسی در جهان آغاز و در قرن پانزدهم به کمال می‌رسد. صاحب جواهر (۱۲۶۶ق) که مرجعیت عام شیعه را بر عهده داشت، هنگام فوت، شیخ انصاری را به عنوان مرجع عام معرفی کرد. با مرجعیت شیخ انصاری (۱۲۸۱ق) است که مکتب نجف به اوج کمال علمی رسیده و مسئله تقلید از اعلم در حوزه‌ها مطرح شد. پس از از این زمان بود که فقیهان چون آخوند ظهور کرد و سبب رجوع شیعیان جهان به مرجعیت نجف شد.

مرحله سوم: نهاد مرجعیت از آخوند هروی تا آیت الله فیاض

بیان شد که اطلاعات ما از روند تحولات فرهنگی و مذهبی در افغانستان اندک است، هرچند که حوزه‌ها و مدارس دینی دارای سابقه طولانی بوده است، اما این که چه مسیر پر پیچ و خم را طی کرده است و چه تحولات را به خود دیده، به طور دقیق برای ما گزارش نشده است. شاید این به خاطر تعصب حاکمان زمان بوده است که نگذاشته و یا نخواسته کسی مذهب شیعه و مراکز دینی آنها را بداند و همواره در صدد نابود کردن آن بوده است.

تهاجم مغولان و تیموریان، تجزیه خراسان، ورود استعمار، حاکمیت استبداد، دوری از ارزش‌های دینی و انسانی، بی‌کفایتی حاکمان، جنگ‌های داخلی و منازعات سیاسی و اجتماعی، سبب شد که انحطاط فرهنگی، علمی و تمدنی با سرعت تمام ادامه یافت، مراکز علمی و دینی رونق خود را از دست داد؛ چراغ فقه و فقاهت به خاموشی گرایید، بساط علم، فرهنگ و معارف برچیده شد. از این پس فرهیختگان علمی و طالبان علم و اندیشه، برای فراگیری علوم و معارف اسلامی به حوزه علمیه نجف اشرف، مهاجرت کردند. مانند سید جمال الدین، سردار کابلی، فاضل قندهاری، آخوند محمد کاظم هروی و امثال آنها مجبور شدند که از وطن خویش به کشورهای دیگر مهاجرت کنند.

از این جهت طلاب علوم دینی افغانستان بیشتر تحصیل کرده حوزه نجف اشرف بود،

بعد از تمرکز نهاد مرجعیت در وجود مراجع بزرگ در حوزه علمیه نجف، عالمان که به حد اجتهاد رسیده بودند، نیز جرئت و جسارت نداشتند که اعلام مرجعیت نموده و مرجع و ملجأ مردم باشند. اگر کسی هم به این حد رسیده در همان حوزه نجف ماندگار شدند، مانند آخوند هروی در اوایل قرن چهاردهم. بنابراین طلاب و علمای که از سراسر جهان برای فراگیری علوم و معارف اهلبیت علیهم‌السلام به عراق سرازیر می‌شدند، بعد از بازگشت، شیعیان را به مراجع بزرگ نجف راهنمایی و وجوهات مردم را جمع آوری و به آنجا منتقل می‌کردند.

مرجعیت آخوند هروی

شیخ طوسی مکتب اجتهاد را بنیان‌گذاری و در فقه و اجتهاد شیعه انقلاب ایجاد کرد، تا قرن‌ها کسی جرئت نقد نظریه‌های شیخ را نداشت، اما فقاهت و اجتهاد شیعه با ظهور جریان‌های عرفانی، صوفی، فلسفی، کلامی و اخباری با چالش‌ها و فراز و نشیب‌های فراوان همراه شد، اما در طول تاریخ فقاهت، فقیهان راستین با پویا نگه داشتن مکتب اجتهاد، فقه شیعه را از چنگال حوادث روزگار حفظ نمودند. در این میان نقش آخوند هروی بسیار بر جسته است که با تحکیم مبانی اجتهاد، حوزه‌های علمیه را بیمه کرد.

محمد کاظم معروف به «آخوند هروی» (۱۲۶۶-۱۳۲۹)، فرزند ملا حسین واعظ هراتی از فضلای هرات، بخش عمده تحصیلات خود را پیش پدرش به انجام رساند. در سال ۱۲۷۷ به سبزوار، مرکز علمی آن روزگار، سفر نمود و بعد برای تحصیل حکمت و فلسفه به تهران رفت و سپس به نجف اشرف منتقل و از محضر شیخ اعظم انصاری و میرزای شیرازی بهره‌مند شد و به مقام رفیع اجتهاد نایل آمد. «پس از آن که میرزای شیرازی به سامرا مهاجرت فرمود، صاحب کفایه به تدریس جمعی از طلاب دینیه اشتغال یافته تا آن که شمار حاضرین حوزه‌اش متجاوز از هزار نفر بوده و صد و بیست تن از آن جمله مجتهد مسلّم بودند و در اواخر آوازه‌اش عالم‌گیر و مسلم برنا و پیر و مرجع تقلید امامیه (بعد از

رحلت میرزای شیرازی)بوده...».[1] آخوند در کنار درس و بحث، در برابر استبداد شاهان قاجار ایران ایستاد و از فراز مکتب نجف فتوا به مشروطیت سلطنت می‌دهد و بدین ترتیب مشروعیت دولت را با مشروطیت قدرت پیوند می‌زند. وقتی نصیحتها به جای نمی‌رسد، فتوای خلع و عزل محمد شاه قاجار را صادر کرد: «بسم اللّه الرحمن الرحیم به عموم ملت ایران حکم خدا را اعلام می‌داریم الیوم همت در رفع این سفاک جبار و دفاع از نفوس و اموال میهن از اهم واجبات و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات و بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در راه امام زمان ارواحنا فداه و مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات اللّه علیه است. اعاذ نا اللّه والمسلمین من ذلک».[2]

بنابراین آخوند خراسانی به همان اندازه که با استبداد داخلی مخالفت کرد و فتوا به مشروعیت انقلاب مشروطیت و دفع استبداد داد، به همان اندازه با استعمار بیگانگان مبارزه کرد و به تجاوزگری‌های انگلیس، روسیه و ایتالیا نسبت به ممالک اسلامی از جمله ایران و لیبی، اعتراض نمود.

از حوزه درسی آخوند صدها مجتهد و مرجع مانند سید ابوالحسن اصفهانی، شیخ عبدالکریم حایری و محمدحسین بروجردی ظهور کرد. آثار ماندگار علمی وی «کفایة الاصول» را می‌توان نام برد که پس از تالیف تا به امروز در مراکز علمی حوزوی می‌درخشد و به عنوان آخرین متن درسی به شمار می‌آید، کتاب الاجاره، کتاب اجتهاد و تقلید، حاشیه بر اسفار و حاشیه بر رسائل و مکاسب شیخ انصاری و نیز کتاب الفواید که مشتمل بر قواعد مهم فقه و اصول می‌باشد و کتاب روح نجات در فقه و رساله‌های دیگر از آثار آخوند می‌باشد.

هنگامی که روسیه با همکاری انگلس به ایران تجاوز کرد، مرحوم آخوند تصمیم

۱. میرزا محمد علی، مدرس تبریزی ریحانة الادب، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۷٤، ج۱، ص ۱٤.
۲. کفایی کفایی، مجید، مرگی در نور (زندگی آخوند خراسانی)، انتشارات زوار، ص ۱٤۱.

می‌گیرد که برای مبارزه بطرف ایران عزم کند.[1] در شب ۲۰ ذیحجه ۱۳۲۹ که بنا داشت فردا مسافرت نماید، با رحلت مشکوک خود، مشروطیت را به لقایش می‌بخشد.

بعد از رحلت آخوند، سید محمد کاظم یزدی(۱۳۳۷) مرجعیت تام شعیان را بر عهده گرفت، ایشان در دفاع از کشورهای اسلامی علیه انگلیس و روسیه حکم جهاد صادر نمودند. پس از آخوند و یزدی، میرزا حسین نائینی(۱۳۵۵ه) مرجعیت را بر عهده داشت. وی مدافع مشروطیت در ایران بود و با اشغال گری روس و انگلس در ایران و عراق و ایتالیا در لیبی مقابله کرد. وی با نوشتن کتاب «تنبیه الامۀ وتنزیۀ الملّۀ» مبانی نظری و فکری نهضت مشروطه را تبیین و اساس حکومت اسلامی را پی‌ریزی کرد.

بعد از میرزای نایینی، سید ابوالحسن اصفهانی(۱۳۶۵ق) مرجعیت عام شیعیان را بر عهده گرفت. وی در حمایت از مردم عراق علیه اشغال گران فتوا دادند. بسیار از شیعیان افغانستان مقلد وی بودند.

در دوره که حوزه علمیه نجف اوج شکوفایی خود را طی می‌کرد، بعد از شکست مشروطیت در ایران، مرجعیت یک نوع انزوای سیاسی را پیشه کرد، سیّد محسن حکیم (۱۳۹۰ق) پس از رحلت ابوالحسن اصفهانی به مرجعیت عام جهان تشیع رسید، در عصر ایشان کشورهای اسلامی به استقلال رسیده بودند توانست توجه شیعیان را از سراسر جهان به نجف جلب نموده و این حوزه به مرکز بزرگ تشیع تبدیل شد. در دوران ایشان شیعیان افغانستان از او تقلید کردند.

پس از آقای حکیم، سید ابوالقاسم موسوی خویی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ق) مرجعیت شیعیان را در حوزه علمیه نجف بر عهده گرفتند. در زمان مرجعیت آقای خویی، حوزه علمیه نجف به آخرین قله‌های از شکوفایی رسیده بود که هزاران نفر از اطراف و اکناف جهان برای تحصیل معارف اهلبیت علیهم‌السلام به نجف اشرف سرا زیر شدند و آقای خویی صدها مجتهد تربیت کرد که بعد از ایشان مرجعیت را بر عهده دارد.

۱. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ۱۳۷۱: ص ۲۳۰.

حضور امام خمینی در حوزه علمیه نجف، بیش از پیش سبب گرمی حوزه علمیه نجف شد. اما بعد از بازگشت ایشان از نجف و تغییر وضعیت سیاسی عراق سبب شد که شرایط برای حوزه علمیه نجف اشرف و علمای بزرگ ضیق شود، در نتیجه مهاجرت علمای بزرگ نجف به قم سبب شد که این حوزه هزار ساله بار دیگر به سردی گراید و حوزه علمیه قم مورد توجه قرار گرفت.

بر این اساس مرجعیت بعد از صاحب جواهر و شیخ انصاری از شکل منطقه‌ای بیرون آمده و با مرکزیت حوزه نجف، نهاد جهانی می‌گردد و مسئله تقلید از اعلم مطرح می‌شود.

نقش عالمان در دوران معاصر

بعد از آخوند مجتهدان دیگر نیز ظهور کردند، اما بر اثر حوادث روزگار، نتوانسته‌اند مرجعیت مذهبی مردم را بر عهده گیرند. اما به گواهی تاریخ، عالمان افغانستان همانند پیشوایان خود، وظایف و رسالت دینی خود را نسبت به مردم با تمام سختیها و مشکلات انجام داده و با صبر و شکیبایی و با قامت استوار مردم را هدایت و ارشاد نموده‌اند. کشتارها، تبعیضها، تحقیرها و محرومیتها که در پیش روی آنها قرار داشته، نتوانسته مانع از ادامه انجام مسئولیت فرهنگی و دینی آنان شود. عالمان در زیر انواع فشارها و ناملایمات روزگار، از سختیها نترسیده و با قناعت و استقامت در ایفای مسئولیت خطیر و سنگین خود تا پای جان ایستاده و به تبلیغ ارزش‌های اسلامی و معارف اهلبیت علیهم‌السلام پرداخته‌اند. از این جهت روحانیت شیعه بیش از هر قشر دیگر شیعیان، هدف نوک پیکان تعصب و قساوت عبدالرحمن و عمالش قرار گرفتند،[1] تعداد زیاد آنان با هولناک‌ترین شکنجه‌ها در میدان جنگ و یا در زندان‌های حکومتها شربت شهادت نوشیده و عده‌ای هم پس از تحمل آزارهای فراوان و مصیبت‌های زیاد هجرت اختیار کردند.

هنگام که جو اختناق و خفقان ادامه پیدا کرد، عالمان به فعالیتهای آموزشی و فرهنگی

۱. افغانستان در پنج قرن اخیر، میر محمد صدیق فرهنگ، قم، دارالتفسیر، چاپ اول ناشر، ۱۳۸۰، ج ۱، قسمت دوم، ص ٦٦٩.



پرداختند و در جهت بیداری مردم و احیای ارزشهای اسلامی و مبارزه با خرافات و انحرافات و تعلیم و تربیت فرزندان مردم کوشیدند. با این مجاهدت و مقاومت عالمان دینی تا اندازه‌ای از ضربه‌های فرهنگی را جبران کردند. عالمان دینی برای نجات شیعیان از تاریکی و جهالت مطلق، مکتب خانه‌ها و مدارس را احیاء و تاسیس کرده و با فعالیتهای فرهنگی و تبلیغی خود از فاجعه عظیم جلوگیری کردند.

فقیهان و عالمان که به مقام اجتهاد رسیدند و در دوره افول فقه و فقاهت حضور پر رنگ در کشور داشتند، اما رساله منتشر نکردند، افراد زیاد بودند مانند محمد کاظم قاری قندهاری (۱۱۰۳ق)، صاحب«قواعد قرآن». محمد تقی هروی (۱۲۹۹-۱۲۱۷ق) که در رشته‌های گوناگون فقه، اصول، کلام و ریاضی آثاری با ارزشی دارد مانند: ۱. نهایة الامال فی کیفیة الرجوع الی علم الرجال؛ ۲. عیون الاحکام؛ ۳. طریق النجاة؛ ۴. مناسک الحج. عبدالله فاضل قندهاری، (۱۲۲۷-۱۳۱۸ق) شاگرد شیخ انصاری در حوزه علمیه نجف به درجه اجتهاد رسید، وی بعد از بازگشت به وطن، پیشگام مبارزه و جهاد علیه استعمار انگلیس شد. فرائد البهیة فی شرح العقائد، کشف الغطاء عن مسألة البداء، مصارع الملحدین فی رد الصوفیه و المتلسفین، رسالة البرهان فی قطع شبه الشیطان، تحریر الاصول، دلالة السالکین فی قواعد العارفین از آثار ایشان است.

آیت الله سید محمد علی کابلی(۱۳۲۵ق) از محضر شیخ انصاری و میرزای بزرگ شیرازی کسب فیض نمود و به مقام اجتهاد نایل شد، ولی به خاطر تاخت و تاز استعمار انگلیس در کشور، امکان بازگشت پیدا نکرد، در نتیجه در نهاوند ایران ساکن شد و همان جا رحلت کرد.[1] شیخ محمدعلی کابلی (۱۲۴۷-۱۳۳۹ق) که از زندان عبدالرحمن فرار و به کربلا ساکن شد. وی از محضر سیدمرتضی کشمیری و سید اسماعیل صدر بهره برد و اجازه اجتهاد داشت. سید محمد غزنوی(۱۲۵۰-۱۳۴۰ق) در دوران جنگهای خانوادگی محمد زایی و سدوزایی به عراق رفت به خاطر حاکمیت عبدالرحمن ماندنی شد کتاب

۱. ناصری داوودی، همان، ج۲، ص۲۲۸-۲۲۹.

«تعلیق علی من لا یحضرت الفقیه» را نوشت.

علامه سردار کابلی(۱۲۹۳-۱۳۵۷ق) بر اثر اوضاع تاسف‌بار کشور در دوره عبدالرحمن در سن چهار سالگی، توانست جان سالم ببرد. وی به عراق رفت و در نجف از محضر سید محسن امین عاملی، سید حسن صدر و میرزا محمدعلی دشتی... اجازه اجتهاد گرفت، هنگام بازگشت، به خاطر فراهم نبودن شرایط در ولایت کرمانشاه ایران مستقر شد و همان جا رحلت کرد. وی بیش از سی اثر دارد: مانند الاربعین فی فضایل امیر المومنین، شرح تهذیب المنطق، رساله در نقد تفسیر طنطاوی، مناظرات در ترجمه المراجعات شرف الدین.

آیت الله حسین علی فاضل هروی در اوایل قرن چهاردهم می‌زیست در حوزه مشهد به درجه اجتهاد نایل امد و آثار در فقه و اصول پدید آورد: ۱. حاشیه بر الریاض در فقه۲. حاشیه بر قوانین در اصول۳. کتاب در علم درآیه و رجال.[۱]

آیت الله شیخ سلطان محمد ترکستانی(۱۲۹۱-۱۳۵۷ش) در سال ۱۳۱۶ وارد حوزه علمیه نجف اشرف شد از محضر ایات عظام سید ابوالحسن اصفهانی، حکیم و خویی بهره جست. وی حاشیه بر قوانین، رسایل، کفایه و تقریرات درسهای آقای خوی و آقای حکیم را نوشت و در سال ۱۳۵۷ زندانی و به شهادت رسید.

آیت الله محمد امین افشاری(۱۲۸۸-۱۳۵۷ش) در نجف از محضر آقا ضیاء الدین عراقی و شیخ محمد حسین نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی استفاده و به مقام اجتهاد نایل آمد. ایشان دارای تقریرات درس خارج اصول مرحوم عراقی، تقریر درس خارج اصول نائینی، تقریر درس خارج فقه ابوالحسن اصفهانی است. وی در بازگشت به کشور مدرسه تاسیس کرد و در ۲۸ حوت ۱۳۵۷ دستگیر و به شهادت رسید.

آیت الله محمد عیسی محقق خراسانی(۱۳۵۵-۱۴۲۱ق) در حوزه علمیه نجف از بزرگان فقه و فقاهت و دارای آثار فراوان است؛ مانند الایضاح القاسمی، شرح بیع مکاسب در فقه، ابداع الوسایل در شرح قطع رسایل، العلماء و الادباء من افغانستان بین الامس و الیوم،

۱. امین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱٤۱۹ق، ج٦، ص١٢٦.

المولفون الافغانیون المعاصرون... که مرجعیت آیت الله محقق کابلی توسط ایشان تبلیغ و ترویج شد.

علامه محمدعلی مدرس افغانی (۱۳۶۵-۱۲۸۴ش) که در سال۱۳۰۴ شمسی وارد حوزه علمیه نجف شد، در محضر آیات عظام سید محسن حکیم؛ سید ابوالقاسم خوئی؛ آقاضیاء عراقی؛ ابوالحسن اصفهانی؛ نائینی؛ محمدعلی کاظمی خراسانی؛ تحصیل و از ۸ نفر از استادان خود اجازه اجتهاد و روایت گرفت.

نقش مرحوم مدرس در شکوفایی علمی حوزه علمیه نجف و قم افغانستان، بسیار ارزنده است، علامه مدرس که در شیوه تدریس و آموزش، ابتکارات و نوآوری داشت، توانست هزاران شاگرد از کشورهای مختلف پاکستان، عراق، افغانستان، سوریه، عربستان، کویت، لبنان و هندوستان تربیت نمایند. امروزه همه حوزویان و اهل دانش و فرهنگ با واسطه و یا بدون واسطه شاگرد ایشان‌اند و اکنون هرکدام بر کرسی و سکوی بلند علم و اجتهاد، سیاست و اجتماع تکیه زده‌اند.

بنابراین عالمان، خدمات برجسته را از طریق ایجاد مدارس علمیه و تربیت طلاب علوم دینی و حل مسایل اجتماعی ارایه نمودند. اکثریت طلاب و فضلای امروز کشور ثمرات همین حوزه‌ها می‌باشند.

احیای مرجعیت دینی

هر چند بسیار از عالمان با تحصیل در محضر بزرگان در حوزه نجف اشرف به درجه اجتهاد رسیدند، اما به دلیل استبداد سیاسی و مذهبی حاکم بر کشور هیچ وقت نتوانستند مرجعیت دینی مذهبی شیعه را در افغانستان به وجود آورند، مرجعیت و فقاهت برای مدتی، در حوزه نجف گرفتار عزلت و انزوا گردید و علماء افغانستان و به تبع مردم آن سرزمین تابع مراجع علمی و مذهبی مستقر در عراق و ایران بودند،[1] و وجوهات شرعی خویش را به

۱. رسولی، حیات الله، مقاله کارکردهای علما در افغانتسان، عالمان دینی افغانستان، ره اوردها و راهبردها، مجموعه مقالات همایش، مجمع علما و طلاب جاغوری، قم. ۱۳۸٦، ص ٦۲۱.

وکلای مراجع تقلید خویش تحویل می‌دادند، آنان نیز بخشی اندکی از این وجوهات را صرف نیازمندی‌های منطقه می‌نمودند و بقیه را به دفاتر مراجع در نجف یا قم می‌بردند.[1] از جانب دیگر مرجعیت در نجف چون جهانی بود، احساس نیاز به مرجعیت بومی نمی‌شد. از جانب دیگر نیازهای همه جانبه اجتماعی، فرهنگی به این اندازه گسترده نبود و مسایل اجتماعی و سیاسی در اختیار حکومت‌ها بود که کوچکترین نقش برای شیعیان داده نمی‌شود. بنابر این پس از مرحوم آخوند هروی مرجع دیگر از این سرزمین، ظهور نکرد.

اما در اوایل سده پانزدهم با مساعد شدن اوضاع و شرایط، نیازمندیهای بیشتری به مراجع تقلید در داخل کشور، با تلاش علمای افغانستان، مرجعیت در این سرزمین احیا شد و به آرزوی دیرینه مردم تشیع افغانستان جامه عمل پوشیده شد، آیت الله محقق کابلی (تولد۱۳۴۹ق)، پیشگام نهاد مرجعیت شیعه در افغانستان معاصر است که با تدوین رساله عملیه در زمستان ۱۳۷۲شمسی درخواست مردم را پاسخ داد. بعد از ایشان فقیهان دیگر چون آیت الله موحدی نجفی وارد عرصه فقاهت و اجتهاد شده و مسئولیت سنگین مرجعیت را به عهده گرفته است.

آیت الله فیاض و تکامل مکتب فقاهت و اجتهاد

سرانجام در سده چهاردهم درخت تنومندی اجتهاد و فقاهت که توسط شیخ طوسی غرس شده بود، و با اندیشه‌های آخوند هروی به مرحله کمال رسید، در سده پانزدهم توسط آیت الله فیاض به ثمر نشست. حوزه علمیه نجف در دوران این سه شخصیت بزرگ در اوج از شکوفایی و کمال قرار داشته و دارد.

۱. آیت الله فیاض وارث به حق استادش در صحنه تدریس فقه و اصول، تالیف و نشر علوم اسلامی است. تسلط کامل و همه جانبه بر علم اصول و فقه، داشتن نظر انتقادی و تحلیلی به برخی آرای مشهور، بیان شیوا و جذاب، تفهیم آسان مطالب پیچیده، قلم روان،

۱. بختیاری، محمد عزیز، شیعیان افغانستان، قم، انتشارات شیعه شناسی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش، ص۳۹۰.

داشتن دیدگاه‌های نسبتا جدید در علم رجال و استفاده مناسب از آن در مسائل فقهی از ویژگی‌های است که او را از میان انبوه شاگردان فاضل آقای خوئی برجستگی بخشیده است.[1]

بنابراین آیت الله فیاض با نبوغ فکری و جامعیت علمی پس از آیت الله خویی، به عنوان استوانه فقاهت و اجتهاد، در حوزه علمیه نجف اشرف، قرار گرفت. ایشان با محور قرار دادن کتاب و سنت در اجتهاد شیعه، دیدگاه نوگرایانه نسبت به آموزه‌های دینی ارائه نمود که بسیار از نظریات مشهور فقها را مورد تردید قرار داده است. با نوآوری فقهی در عرصه اجتماع، حکومت، اقتصاد، خانواده و زن؛ فقه و فقاهت شیعه را متحول نمود و بدین ترتیب توانست بسیار از مسایل جامعه اسلامی را حل و راهکار ارایه نماید.

۲. نقش آیت الله فیاض در پاسداری از حوزه کهن نجف اشرف؛ از دیگر ویژگی‌های بارزآیتالله فیاض آن است که نزدیک به شصت سال است که با صداقت و خلوص تمام در حوزه علمیه نجف به عنوان پاسدار و نگهبان مکتب اهلبیت بوده است. چه در دوران رژیم دیکتاتوری صدام که حوزه را می‌خواست، از مرجعیت و عالمان دین خالی کند، اما آیت الله در زمان اختناق و ظلم رژیم بعث صدام، سنگر دفاع از حوزه علمیه نجف را ترک نکرد و وظیفه مهم و خطیر صیانت از این مرکز بزرگ جهان تشیع را بر دوش گرفت، در حالی که صدها اندیشمند و عالم شیعه از عراق اخراج و یا زندانی و شهید شدند، مثل شهید صدر، دهها نفر از خانواده حکیم توسط رژیم بعث عراق به شهادت رسیدند، اماآیت الله فیاض تمام خطرات و مشکلات را با جان و دل خریدند و از حریم تشیع دفاع نمودند. براین اساس تلاش و وجودآیت الله فیاض در حوزه علمیه نجف، جهاد بس عظیم و پاسداری از حریم امامت و کیان تشیع است که باید حرمتش را پاس داشت.

۳. استوانه فقه و فقاهت؛ آیت الله فیاض استوانه فقاهت و اجتهاد در جهان تشیع است، که از افق روشن خبر می‌دهد، حوزه نجف را اگر موشکافی کنیم، همان طور که علی باب

۱. ناصری داوودی، همان، ص، ۵۰۶.

علم النبی است، امروز این باب العلم مساوی است با فیاض، اگر حوزه نجف تشنگان حقیقت و رهپویان فقاهت را به فیض می‌رساند، به این علت است که چشمه جوشان علمی آیت الله فیاض، سکون و رکود فقه و فقاهت شیعه را به جوشش و خروش تبدیل نموده است. حوزه نجف پویایی و کمال خود را در وجود آیت الله فیاض می‌بیند، امروزه درس و بحث آیت الله فیاض به معنای جنب و جوشش حوزه علمیه نجف است.

کتاب المباحث الاصولیه و تعالیق مبسوطهٔ علی العروه الوثقی آخرین سخن را در عرصه فقه و اصول بیان نموده است. نوشتن کتاب الاراضی، البنوک، المسایل الطبیه، المسایل المستحدثه، حکومت اسلامی، اجتهاد، و... ناظر به مسایل اجتماعی، جدید و مبتلا به روز است.

۴. جایگاه آیت الله فیاض در جامعه اسلامی عراق؛ امروزآیت الله فیاض نه تنها در عرصه فقاهت و مرجعیت، می‌درخشد که در عرصه سیاست و اجتماع، سایه سنگین او باعث وحدت و هدایت سیاستمداران و ایجاد صلح و آشتی شده است. سخن و پیام او را دولت مردان عراق با تمام وجود گوش داده و آن را راه نجات خود می‌دانند، بدین جهت رهنمودها و پیامهای ایشان در عراق نقشه راه را برای جامعه اسلامی ترسیم نموده است. از این جهت اندیشه‌های نوگرایانه ایشان در قانون اساسی و قوانین عادی عراق به خوبی تجلی یافته است، به ویژه امروزه که صدای بوق و کرنای حقوق بشر و حقوق زن، گوشها را کرکرده است، آیت الله فیاض با تفسیر درست آموزه‌های دینی، جایگاه واقعی زن و مرد را تبیین نموده است.

۵. نظریات جدید؛ دیدگاه نو گرایانه ایشان سبب تمایز آیت الله فیاض از دیگر فقیهان گردیده، نظریات راجع به جایگاه دینی، سیاسی، و اجتماعی و خانوادگی زن، مسایل مربوط به بانک و بورس، احکام مربوط به اراضی، مسایل طبی، حق تالیف و نشر، و بسیار از مسایل دیگر از نواوریهای فقهی ایشان است.

نتیجه

اندکی پس از ورود اسلام و تشیع به خراسان؛ بلخ، بخارا، سمرقند و هرات... مرکز علم و فرهنگ و عرصه فقه و فقاهت قرار گرفت. در آغاز مرجعیت دینی در وجود محدثان و



فقیهان با گرایش اخباری شکل یافت، در دوره شکوفایی تمدن اسلامی در قرن چهارم، تفکر فلسفی و خردگرایی غالب گردید، با روی کار آمدن سلاطین متعصب غزنه و آل سلجوق، انحطاط تفکر عقلی و فلسفی آغاز و جدالهای مذهبی داغ گردید، فقیهان شافعی و حنفی در عرصه فقه و فقاهت به رقابت و منازعه پرداختند و حاکمان نه تنها جای برای عرصه فقاهت شیعه باقی نگذاشتند که فقیهان شیعه را تعقیب و تبعید می‌کردند.

با تهاجم ویرانگر مغولان و تیموریان، فرهنگ و تمدن از خراسان افول کرد، ولی اهل طریقت، مرجعیت معنوی مردم را بر دوش کشیدند و به خانقاه بردند. اما این صفویه بودند که مرجعیت دینی و معنوی را در هم آمیخت و در این دوره مفهوم تقلید و اجتهاد شکل جدید گرفت و فقاهت در عرصه سیاست و اجتماع گسترش یافت، با فروپاشی حوزه خراسان به چند کشور و تاسیس کشور افغانستان، نهاد مرجعیت از حوزه خراسان رخت بر بست و در حوزه نجف اشرف متمرکز و به اوج کمال و قدرت رسید بطور که با دولتها به مبارزه بر خواستند.

امروزه با تحولات شرایط جهانی، فقه و فقاهت از انحصار زمانی و مکانی بیرون آمده و جهان را در نوردیده و در چهره عالمان و فقیهان تبلور پیدا نموده که فقه و فقاهت شیعه را دگرگون نموده است و پا به پای پیشرفت زمان و مقتضیات هر عصری، کاروان بشریّت را به سوی اهداف بلند و آسمانی پیامبران، هدایت و رهبری نموده و با کاوشهای عالمانه و مدبّرانه خویش، تکلیف انسانها را در حوادث واقعه و مسائل مستحدثه روشن ساختند، بدین ترتیب امیدواری و انتظار می‌رود که عالمان دین بار دیگر نقش تاریخی خود را احیا نموده و باعث احیای علوم اسلامی و تمدنی در حوزه خراسان گردیده است. این مرهون تلاش عالمان دین و حمایت مردم است که دو رکن اصلی است و تنها با یکی از این دو بدون دیگری امکان پیشرفت نیست.

منابع

۱. ابن الأثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکرم، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر - دار بیروت، ۱۹۶۵/۱۳۸۵.

۲. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب، تحقیق خلیل شحادة، بیروت، دار الفکر، ط الثانیة، ۱۴۰۸.

۳. افغانستان در پنج قرن اخیر، میر محمد صدیق فرهنگ، قم، دارالتفسیر، چاپ اول ناشر، ۱۳۸۰.

۴. افغانستان در مسیر تاریخ، میر غلام محمد غبار، تهران: مرکز نشر انقلاب با همکاری جمهوری، ۱۳۶۶.

۵. امین، محسن، اعیان الشیعه ، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.

۶. بختیاری، محمد عزیز، شیعیان افغانستان، قم، انتشارات شیعه شناسی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.

۷. بیهقی، محمد بن حسین، تاریخ بیهقی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.

۸. جعفریان، رسول، تاریخ ایران اسلامی، تهران، کانون دانش جوان، ۱۳۸۴.

۹. حبیبی، عبدالحی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۷.

۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، أمل الآمل(تذکرة المتبحرین فی العلماء المتأخرین)، مصحح سید احمد حسینی.

۱۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی ، چاپ پنجم، ۱۴۰۳ق.

۱۲. الحسینی خاتون آبادی، عبدالحسین، وقایع السنین و الاعوام، تصحیح محمد باقر بهبودی، تهران، کتابفروشی اسلامیه،۱۳۵۳.

۱۳. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان، مصحح: فارس حسون، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ه ق.

۱۴. دولت آبادی، بصیر احمد، شناسنامه افغانستان، تهران، محمد ابراهیم شریعت افغانستانی، ۱۳۸۲.
۱۵. رسولی، حیات الله، مقاله کارکردهای علما در افغانتسان، عالمان دینی افغانستان، ره اوردها و راهبردها، مجموعه مقالات همایش، مجمع علما و طلاب جاغوری.
۱۶. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المومنین، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۷. شوشتری، مجالس المومنین، ۱۳۶۵.
۱۸. صدر، شهید سید محمد باقر، الاسلام یقود الحیاۀ مجموعه سخنرانی ها، بخش المحنۀ.
۱۹. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، کمال الدین و تمام النعمۀ، تهران، اسلامیه،۱۳۹۵ق.
۲۰. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، تاریخ، ۱۴۰۴،دوم.
۲۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست، مصحح سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف اشرف، المکتبۀ الرضویۀ ، بی تا.
۲۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، رجال الشیخ الطوسی، مصحح جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،۱۴۲۷ق.
۲۳. فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، محمد رضا ناجی،تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۶.
۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، الوافی، مصحح ضیاء الدین حسینی اصفهانی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ه ق.
۲۵. کفایی کفایی، مجید، مرگی در نور (زندگی آخوند خراسانی)، انتشارات زوار.
۲۶. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح پژوهشگران مرکز تحقیقات

دار الحدیث، قم، ط. دار الحدیث للطباعة و النشر،۱۴۲۹ ه‍ ق.
۲۷. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
۲۸. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق و استدراک محیی الدین المامقانی، قم، موسسه ال البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۲۹. میرزا محمد علی، مدرس تبریزی ریحانة الادب، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۷۴.
۳۰. ناصری داوودی، عبدالمجید، مشاهیر تشیع در افغانستان، قم، زلال کوثر، چاپ اول،۱۳۸۱.
۳۱. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان،۱۳۷۱.
۳۲. نجاشی، ابو الحسن، احمد بن علی، رجال النجاشی، مصحح سید موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ه‍ ق.

آیت الله العظمی فیاض و سنت علمی مکتب نجف

علی امیری*

حضرت آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض، فقیه جامع الشرایط، مرجع تقلید و از بزرگترین عالمان معاصر اسلامی در حوزهٔ علمیه نجف اشرف است. حوزهٔ علمیه نجف، یکی از کانون های علمی در جهان اسلام شیعی است که موفق شده است یک «سنت علمی» پایدار با شالوده های محکم و مبانی استوار پدید آورد. درک مقام علمی آیت الله فیاض مستلزم فهم این سنت علمی است. من اینجا به مناسبت گرامی داشت مقام علمی و فقهی جناب ایشان، به عنوان مقدمه سخنرانان اصلی محفل، به اجمال اشارهٔ به این سنت علمی می کنم. امید وارم با این اشاره بتوانیم جایگاه آیت الله فیاض را به طور مناسب و شایسته در ک کنیم.

مکتب نجف که حوزه های علمیه عراق از جمله حوزه های نجف، بغداد، کربلا، سامرا و حله بازتاب های عینی آن است، پیش از آنکه یک مدرسه دینی یا مجموعهٔ از حوزه های علمیه باشد، یک مکتب تفسیر شریعت است. اجتهاد در جهان تشیع نخست در همین حوزه تأسیس و به کوشش رشتهٔ از علماء به شالودهٔ استواری جهت فهم عقلانی از شریعت تبدیل شد.

می دانیم که در دوران غیبت صغرا، و نیزی اندک زمانی پس از آن، زمامدار تفکر دینی در اسلام شیعی محدثین بود. عصر محدثان و اصحاب روایت و خبر، تا نیمه های دوم

---

* . دانش‌آموخته حوزه علمیه قم.

قرن چهارم ادامه پیدا می کند. اگر عبدالله بن جعفر حمیری نویسنده کتاب «قرب الاسناد» را یکی از مقدم ترین محدثان شیعی به حساب آوریم، این رشته با گذار از محمدبن یعقوب کلینی و ابن قولویه و ابن بابویه پدر، به شیخ صدوق می رسد که بیست سالی مانده به پایان قرن چهارم از دنیا رحلت کرده است(۳۸۱ ق- هـ). در عصر محدثان گرچه ریشهٔ برخی اصول اجتهادی پی‌ریزی شد، اما روی هم رفته این عصر، عصر سیطرهٔ نصوص دینی بر مسایل عملی بود.

بعد از عصر شیخ صدوق و در واقع پایان قرن چهار و آغاز قرن پنجم است که کوشش های جدی برای تدوین شالوده های فهم عقلانی از شریعت اوج می گیرد و اجتهاد یعنی تأسیس اصول و تفریع فروع، به متدلوژی فهم و تفسیر شریعت مبدل می شود. ریشهٔ این تلاش‌ها، به ابن ابی عقیل عمانی(معاصر کلینی) و ابن جنید اسکافی(متولد حدود ۳۰۰ و متوفی ۳۸۱) از شیوخ متقدم شیعی می رسد که به قدیمین معروف اند. و بعد با ابن المعلم محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید(۳۳۸-۴۱۳) و سید مرتضی علم الهدی(۳۵۵-۴۳۶) ادامه یافته و با شیخ طوسی، در بغداد که پایتخت فرهنگی وعلمی روزگار او بود، توسعه و تحول ژرف پیدا می کند. اجتهاد در حوزهٔ نجف، جایی در مجاورت شهرقدیمی کوفه، به معنای دقیق کلمه توسط ابوجعفر محمدبن حسن بن علی طوسی معروف به شیخ الطایفه(۳۸۵- ۴۶۰) تثبیث و به پایه اکمال می رسد. در واقع آنچه را که ما مکتب نجف می خوانیم تدوین نهایی خود را به وسیلهٔ شیخ طوسی به دست می آورد.

اکنون در اینجا مجال آن نیست که به کوشش های وسیع شیخ طوسی در پی ریزی شالوده های علمی و اجتهادی برای فهم شریعت، حتی به اجمال اشاره کنیم. تنها اشارهٔ کوتاهی به کتاب «عدهٔ الاصول»(طبع سنگی ۱۳۱۳) او را لازم می دانیم که بی تردید بزرگترین کوشش برای فهم عقلانی از شریعت است.

عدهٔ الاصول نخستین کتاب اصولی شیعه نیست. اما بی تردید مهمترین کتاب اصولی که

به منظور تدوین متدلوژی عقلانی برای فهم شریعت نگاشته شده است، می باشد. ریشهٔ برخی قواعد اصولی به دوران ائمه می رسد. و پیش از شیخ طوسی هر یک از شیخ مفید و سید مرتضی گام های استواری در راستای تدوین اصول فقه و تفکیک آن از اصول دین به کار بسته بودند و به خصوص سید مرتضی با کتاب مهم و اساسی خود«الذریعه الی اصول الشریعه»(طبع دانشگاه تهران، ۱۳۴۳) زمینه را برای یک انقلاب اصولی به دست شیخ الطایفه فراهم کرده بود. چارلز آدامس، دانشمند کانادایی و استاد سابق دانشگاه مک گیل، کار شیخ طوسی را در تدوین یک متدلوژی حقوقی با کار امام شافعی در تدوین الرسالهٔ معروف او مقایسه کرده است. طوسی در این اثر، شریعت را منحیث پدیدارهای زبانی و در چارچوب امر بیانی مورد تحلیل قرار می دهد.

از آنجا که شریعت اسلامی در خلال تعامل و پیوند امر قدسی با امر عرفی و خطاب و مواجهه خدا و انسان پدید آمده و به شکل کتاب و سنت تجلی تاریخی و عینی یافته است، ذاتا امر زبانی است. شیخ طوسی به منظور تدوین یک متدلوژی مناسب، جهت فهم این پدیده، دست به یک کوشش زبان شناختی می زند و با تدوین قواعد عامّی برای گفتار و کشف و تبیین قانون مندی های عقلانی حاکم بر خطاب و محادثه، راه عقلانی فهم شریعت را می گشاید. کتاب عدهٔ الاصول مشتمل بر ۵۴ فصل است و یک سره مصروف بحث از انواع الفاظ، قواعد حاکم بر زبان، شیوه های مطمئن حصول علم، نسبت لفظ و معنا و شیوه ها و اشکال دلالت، اشکال مختلف بیان و مدلولات آن است. این امر متدلوژی و در واقع پارادایمی را برای فهم شریعت تمهید می کند که بعد از طوسی به مثابهٔ ویژگی منحصر به فرد مکتب نجف، الی اکنون داوم یافته است.

مکتب نجف که تدوین نهایی خود را در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم به دست شیخ طوسی می یابد، بعد از آن دو تحول عمده را تجربه می کند، اما از چار چوب و اصولی که شیخ طوسی برای آن تدوین کرده بود، عدول نمی کند. تحول نخست در قرن هفتم به دست محقق حلی و علامه حلی صورت می گیرد که آن را می توان نوعی بسط و

گسترش پاردایم طوسی تلقی کرد. از قرن هفتم تا قرن دهم کتاب های این دو مرد علم (محقق و علامه حلی)، مدار بحث و تحقیق در مراکز علمی و فقهی جهان اسلام شیعی است. قرن یازدهم قرن ظهور اخباریگری و جدال با تفکر عقلی در حوزهٔ فهم شریعت است و دومین تحول اساسی در فقه شیعه و تاریخ فهم شریعت در خلال جدال با اخباریان به وقوع می پیوندد.

پیش از آنکه به این تحول اشاره کنیم، لازم است یاد آور شویم که اخباریگری به یک معنا جریان پر پیشینهٔ در تاریخ اسلام است. در میان اهل سنت از همان آغاز دو مکتب اهل رأی و قیاس و اهل نص وخبر شکل گرفت. مکتب اهل رأی در عراق و بیشتر به سردمداری امام ابوحنیفه فعال بود، در حالیکه «مکتب اهل الحدیث» در حجاز به رهبری دو امام برجسته حدیث امام مالک بن انس و امام احمدبن حنبل فعالیت می کردند. در اسلام شیعی از اصطلاح رای و قیاس به شدت پرهیز می شد و به جای آن اصطلاح اهل نظر و اصحاب اخبار یا محدث به کار می رفت. اصحاب نظر یا مکتب عقل گرای شیعی به سرکردگی خاندان نوبخت در بغداد مستقربود که بیشتر با تعالیم معتزله همسویی نشان می داد، در حالیکه محدثین شیعی، قم و ری را مرکز خویش ساخته بودند. رقابت میان این دو مکتب شدید نیست، اما به هر حال زورآزمایی های فکری وجود دارد. شیخ صدوق را شاید بتوان واپسین چهرهٔ حدیثی شیعی دانست که با اصحاب نظر از جمله شیخ مفید جدل های فکری داشته است. از شیخ صدوق کتابی به نام «الاعتقادات» در دست داریم که به اعتقادات صدوق معروف است. شیخ مفید تعلیقات و حواشی انتقاد آمیزی بر این کتاب دارد که به «تصحیح الاعتقاد» معروف است. رویارویی اصحاب نظر و اهل حدیث را، در این متن و حاشیه به عیان می بینیم. از جمله در بحث از مسئله «مشیت و اراده»، شیخ مفید نظر شیخ صدوق را رد می کند و دلیل نا استواری دیدگاه او را این گونه بیان می کند:«والسبب فی ذالک انّه عمل علی ظواهر الاحادیث المختلفهٔ و لم یکن ممن یری النّظر فیمیّز بین الحق منها و الباطل و یعمل علی مایوجب الحجهٔ. و من عوّل فی مذهبه علی



الاقاویل المختلفة و تقلید الرواة، کانت حاله فی الضّعف ما وصفناه»(شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، به نقل از تاریخ فقه و فقهاء، ص ۲۴۴). یعنی دلیل خطای صدوق، اتکا به ظاهر احادیث و فقدان یک دیدگاه علمی مشخص در نقد و تمییز احادیث است. می بینم که آشکارا از تقابل دو برداشت یعنی اتکا به ظواهر احادیث از یک‌سو و دخالت عقل و نظر از سوی دیگر در فهم شریعت سخن به میان است. شیخ مفید به صراحت می گوید که در فهم شریعت به احادیث مخالف عقل اتکا نخواهد داشت. عین عبارت او در تصحیح الاعتقاد این است:«ان وجدنا حدیثا یخالف احکام العقول طرحناه لقضیة العقول بفساده»(مفید، تصحیح الاعتقاد، به نقل از تاریخ فقه و فقهاء). خود عقل حکم به فساد احادیث خلاف عقل دارد.

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، کوشش های هریکی از مفید و مرتضی و به خصوص شیخ الطایفه ابوجعرطوسی، سبب شد که حاکمیت حدیث گرایی بر فضای فکری و فرهنگی شیعی تا پایان قرن چهارم زوال یابد و خردگرایی به مثابهٔ روش فهم شریعت تثبیت شود. اما جریان اهل حدیث بار دیگر در قرن یازده به سرکردگی ملامحمد امین استرابادی تجدید حیات کرد. سردمدار اخباریگری ملامحمد امین استرابادی نویسنده کتاب معروف فواید المدنیه است که خود حکم مانیفست اخباریگری را دارد. استرابادی ریشه تفکر اصولی را به منطق یونانی می رساند و ضمن انکار نقش خرد در فهم شریعت، در فصل های از کتاب خود به نقد منطق ارسطویی نیز می پردازد. موج اخباریگری اندیشه اصولی را تضعیف و خردگرایی در فهم شریعت را به حاشیه راند. و درست در چنین وضعیت است که دومین تحول اساسی در مکتب نجف بعد از شیخ طوسی رونما می شود. این تحول به دست اصولی نامدار ملا محمدباقر بن محمد اکمل معروف به وحید بهبهانی و ملقب به استاد الکل صورت گرفت(متولد ۱۱۱۷ و متوفی ۱۲۰۵). وحید بهبهانی در واقع یک محیی و مجدد است. او علیه ظاهرگرایی در فهم شریعت ایستادگی کرد و در جدل با اخباریگری، بار دیگر به شیخ طوسی بازگشت و با اتکا به دیدگاه های شیخ به مبارزه با قشریگری

وظاهرگرایی در حوزهٔ فهم شریعت پرداخت. بهبهانی به مدد اسلاف خردگرای خود، از جمله به یاری آثارگران بهای شیخ الطایفه، تفکر اصولی را احیا وخرد را مجددا به شالوده فهم شریعت مبدل کرد. از حوزه درسی او بود که چهره های چون شیخ مرتضی انصاری نویسنده مهم ترین متون اصولی و فقهی متأخر شیعی و شیخ محمد حسین نجفی نویسندهٔ بزرگترین دایرهٔ المعارف فقهی شیعه به نام جواهرالکلام، برخاستند که گرچه از شاگردان مستقیم او نبودند، اما در بسط تفکر اصولی و جدل با ظاهرگرایی شرعی نقش بی بدیل و انکار ناپذیری را بازی کردند. برخی از معروف ترین شاگردان مستقیم وحید بهبهانی عبارت بودند از: سید محمد مهدی طباطبایی معروف به بحرالعلوم، میرزامهدی شهرستانی، سید علی طباطبایی صاحب ریاض المسایل، شیخ جعفر کاشف الغطا، میرزا ابوالقاسم گیلانی معروف به میرزای قمی، و سید جواد عاملی صاحب مفتاح الکرامهٔ. اما همانگونه که اشاره شد جدی ترین چهره هایی که از حوزه درسی او برخاستند، شیخ محمدحسین نجفی نویسنده مفصل ترین کتاب فقهی شیعی و شیخ مرتضی انصاری برجسته ترین چهره اصولی شیعه در دوران جدید است. از حوزه درسی شیخ انصاری چهره های چون میرزا محمد حسن شیرازی، ملامحمدکاظم خراسانی هروی، میرزا محمد حسین نائینی و سید محمد کاظم یزدی صاحب عروةالوثقی در فقه برخاسته اند. در این میان این افراد، بی تردید برجسته ترین چهره، ملامحمدکاظم هروی معروف به آخوند خراسانی، صاحب کفایهٔ الاصول، نامدار ترین متن درسی اصولی حوزه های علمی شیعی، می باشد. از حوزهٔ درسی آخوند هروی، چهره هایی برجستهٔ چون ابوالحسن اصفهانی نویسنده کتاب وسیلهٔ النجاهٔ، شیخ محمدحسین کمپانی نویسنده معروف ترین شرح بر کفایهٔ و آقا ضیاء الدین عراقی برخاسته اند. واپسین چهره ها از نسل طلایی مجتهدان شیعی یعنی آیت الله سید محسن حکیم، آیت الله سید حسین بروجردی و آیت الله سید ابوالقاسم خویی، مستقیم یا غیر مستقیم از حوزه درسی آخوند هروی قد بر افراشته اند.

آیت الله العظمی شیخ محمد اسحق فیاض برجسته ترین شاگر آیت الله خویی است که

تبار علمی او از طریق آیت الله ضیاءالدین عراقی به آخوند هروی صاحب کفایهٔ و از آن طریق به شیخ مرتضی انصاری و در فرجام به وحید بهبهانی می رسد. از این منظر آیت الله فیاض میراث دار یک سنت علمی هزار ساله است. او به عهد دومین تحول علمی مکتب نجف تعلق دارد که به سردمداری علامه وحید بهبهانی کوشش ماندگاری در راستای تثبیث خردگرایی در فهم شریعت، پیکار اصولی بی امانی را علیه اخباریگری و رهایی شریعت از سلطهٔ ظاهرگرایی و قشریت، به کار بست. تعلق داشتن فیاض به حوزهٔ درسی آخوند خراسانی، شیخ مرتضی انصاری و وحید بهبهانی بدین معنا است که معظم له یکی از مشعل داران خردگرایی در حوزه فهم و تفسیر شریعت در روزگار ما است. و این اخردگرایی بیش از آنکه ریشه در مناسبات سیاسی و فرهنگی روزگار نو داشته باشد، به سنت علمی هزار ساله مکتب نجف وبه خصوص تحول متأخر آن وابسته است. من در پایان این گزارش به چند ویژگی مکتب نجف به اجمال اشاره می کنم که این ویژگی ها در آثار و سلوک علمی علامه آیت الله فیاض بازتاب بارز و عینی دارد.

یکم- تأسیس اصول و تدوین متدلوژی فهم شریعت

اهمیت مکتب نجف در تاریخ فهم شریعت در اسلام بیشتر از هرچیز دیگر به این است که در این مکتب نوعی روش شناسی فهم تأسیس شد. از همان قرن های سوم و چهارم ما شاهد نزاع های متدلوژیک در درون این مکتب هستیم. نمونه بارز این جدال های روش شناسانه، چنانکه به اجمال اشاره کردیم، در «الاعتقادات» شیخ صدوق و «تصحیح الاعتقاد» شیخ مفید به روشنی قابل مطالعه است. ویژگی اجتهادی خاص آیت الله فیاض وفاداری به این روش شناسی است. اغلب فتاوای آیت الله فیاض بر اساس این روش شناسی فهم شریعت، قابل در ک است و کم تر می توان شالوده ها و مبانی آن را به مناسبات اجتماعی، سیاسی و حقوقی دوران جدید بازگرداند.

دوم- پیوند پایدار با مکتب بلخ

دومین ویژگی مکتب نجف پیوند آن با مکتب بلخ است. نمونهٔ این پیوند را تنها در

حضور امروزی آیت الله فیاض در حوزه نجف نمی بینیم؛ بلکه این پیوند پیشینه دراز دارد. نزدیک به یک قرن قبل ملامحمد کاظم هروی، هرات را به عزم نجف ترک و چنانکه اشاره شد، منشأ تحول علمی مهم در حوزهٔ نجف شد. اما واقع این است که پیوند میان مکتب نجف و مکتب بلخ به عهد تأسیس این دو مکتب باز می گردد. می دانیم که مکتب بلخ از جامعیت بی نظیری برخوردار بود و از جمله شاخهٔ شیعی اسلام نیز نمایندگان خود را دراین حوزه داشت. محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی و عمر بن عبدالعزیز کشی از برجسته ترین نمایندگاه اسلام شیعی در حوزه بلخ بودند و پیش از ایندو مقاتل بن سلیمان بلخی حنفی مفسرنامدار حوزه بلخ نیز مورد تکریم و احترام شیوخ شیعه قرار داشت و حتی در کتاب های رجالی کشی و شیخ طوسی، این مقاتل بن سلیمان از اصحاب امام محمدباقر شمرده است. دیدگاه های تفسیری این عالم جلیل در تفسیر تبیان شیخ طوسی و بعد ها در تفسیر مجمع البیان ابوالفضل طبرسی تا حدودی تأثیر گذار بوده و دوام پیدا کرده است.عیاشی سمرقندی مرد دانشمند و کثیر التألیف بوده و برابر روایت ابن ندیم در کتاب الفهرست، آثار او در خراسان رواج تمام داشته است. تأثیر اندیشه های این چهره های علمی از طریق شیخ طوسی وارد مکتب بغداد و بعد ها نجف شد. به موجب کتاب فهرست شیخ طوسی، وی نه تنها به منابع خراسانی کیش تشیع تسلط کامل داشته، بلکه خود ملتقا و مخرج مشترک دو حوزه علمی بلخ و بغداد بوده است. آرای متکلمان معتزلی وحنفیان بلخ همواره مورد توجه خاص مکتب نجف بوده است واین امر از آثار سید مرتضی، شیخ طوسی و اخلاف آنان کاملا پیدا و آشکار است. آیت الله العظمی فیاض نه تنها میراث دار این توجه به مکتب بلخ است، بلکه خود نمونهٔ کامل این ارتباط علمی و تداوم یک سنت دیرپای تاریخی است. فقه نجف و از جمله فقه آیت الله فیاض باعنایت کامل به مبانی سایر مکاتب و مذاهب اسلامی تکامل کرده است.

سوم- خردگرایی در فهم شریعت و نه مصلحت گرایی

ویژگی سوم مکتب نجف خردگرایی است. جز مواردی خاصی که تفکر اخباری و

اهل الحدیثی در مکتب نجف نفوذ داشته، مکتب نجف همواره برنقش خرد در فهم واستنباط احکام تأکید داشته است. همانگونه که به اجمال اشاره شد، موج اول خردگرایی در مکتب نجف با مفید و مرتضی و طوسی آغاز و با محقق حلی و علامه حلی به نقطه اوج خود رسید. موج دوم خردگرایی به دنبال ظهور اخباریگری در قرن یازدهم با وحید بهبهانی شروع و با آیت الله ملا محمد کاظم هروی به نقطه اوج خود رسید و چنانکه اشاره شد، حضرت آیت الله فیاض نیز به این تحول جدید در مکتب نجف تعلق دارد و سلسله علمی ایشان از طریق آیت الله ابوالقاسم خویی و آقاضیاءالدین عراقی به آخوند هروی می رسد. فتاوی خاص آیت الله فیاض اغلب ریشه در عقلانیت خاص این مکتب دارد. جسارت و شجاعت علمی و نو آوری های فتوایی ایشان، به جای آنکه تخته بند مصلحت و سیاست و حوادث زمانه باشد، ریشه در عقلانیت ویژه مکتب نجف دارد. فتوای او در مورد حقوق زنان، زمامداری سیاسی زن، منطقة الفراغ و حوزهٔ عمل حکومت، بسط ید حاکم اسلامی در وضع قوانین حکومتی و فتاوای آکنده از تهور و جسارت در حوزهٔ مسایل مالی و بانکی هرگز ریشه در مناسبات اجتماعی و سیاسی معاصر و در نتیجه مصلحت های روزگار ندارد و مبانی آن را بایستی در عقلانیت و روش شناسی خاص سنت علمی مکتب نجف جستجو کرد. نوآوری های علمی و توجه به مسایل مستحدثه که از ویژگی های حضرت علامه آیت الله فیاض است، ناشی از پویایی روح اجتهادی است که ایشان نمایندهٔ آن است و نه الزامات زمانه. خلاصه مبنای فتاوای جدید ایشان عقلانیت است نه مصلحت و سیاست.

چهارم- تعامل با اهل سنت و تأسیس فقه تطبیقی

از دیگر ویژگی های اساسی مکتب نجف توجه به دیدگاه‌ها و نظریات سایر مکاتب و دستگاه های تفسیر شریعت در جهان اسلام است. مکتب نجف از همان آغاز در تعامل و نه تقابل با سایر مکاتب اسلامی شکل گرفت. نه تنها توجه به اندیشه های کلامی فرقه های مختلف و رد و نقد متقابل پیشینه دیرنیه در مکتب نجف دارد، که افتخار تأسیس «فقه الخلاف» یا فقه مقارن نیز از آن مکتب نجف است. شیخ مفید با معتزلیان بصری و بغداد

پیوند نزدیک داشت و در آثار کلامی خود همسو با آنان، به خصوص مکتب اعتزالی بغداد مشی کرده است. سید مرتضی نزد علمای اهل سنت از جمله متکلم معروف قاضی عبدالجبار معتزلی دانش آموخته و در باب امامت جدال های عنیفی نیز با استاد خود داشته است. او کتاب الشافی فی الامامهٔ را در نقد کتاب المغنی قاضی عبد الجبار نوشت. شیخ طوسی به فرمان خاص القایم بامر الله خلیفه عباسی متصدی کرسی علم کلام در بغداد شد و تصدی این کرسی در آن روزگار مستلزم احاطه به دیدگاه‌های کلامی تمامی فرق اسلامی بود. در همین زمان ما شاهد نگارش مهم ترین و اولین کتاب، بنام کتاب الخلاف، در فقه تطبیقی یا مقایسهٔ توسط شیخ طوسی هستیم. هریکی از سید مرتضی و شیخ طوسی به آرای کلامی و فقهی مذاهب مختلف اهل سنت احاطه و تسلط بسیار داشته اند. سید مرتضی در الذریعه آرای بزگان چون امام ابوحنیفه، امام شافعی، ابوعلی جبایی، ابوهاشم جبایی، ابوالحسین بصری، نظام معتزلی، ابوالعباس ابن شریح، ابوبکر فارسی و ابوالقاسم بلخی را نقل و بررسی کرده است. شیخ طوسی نیز در العدهٔ و در الخلاف تسلط بی مانندی بر فقه و کلام اهل سنت از خود نشان می دهد. فی المثل شیخ طوسی در کتاب خلاف تنها آرای مذاهب رسمی را نمی آورد، بلکه به آرای صحابه و هر صاحب نظر دیگر در مسئله اشاره می کند و گاهی در یک مسئله حدود هشت نظر را می آورد. می دانیم که امام شافعی بعد از سفر به مصر در رساله معروف خود تجدید نظر کرد و در برخی از مسایل واجد دو رأی و نظر شد. شیخ در خلاف اغلب هر دو رأی شافعی را که گاه کاملا ضد همدیگرند می آورند و این بی تردید از نهایت تسلط او حکایت دارد.

در ادوار بعد این ویژگی ها اندکی ضعیف شد، به خصوص بعد از حمله اخباری ها اعتنا به آرای فقهی و کلامی اهل سنت رو به کاستی نهاد، اما یک سره از میان نرفت. اعتنا به آرا و فتاوای اهل سنت همواره در مکتب نجف باقی و بر قرار بوده است و این ویژگی ها را می توان در آثار علمی فقیه معاصر حضرت آیت الله العظمی فیاض نیز به روشنی مشاهد کرد. فی المثل تفاوت اساسی که ایشان میان فقه المعاملات و فقه العبادات قایل شده



است که به موجب آن اصل در عبادات بر نص و خبر است و در معاملات بر عقل وعرف، خود بازگو کنندهٔ حضور نوعی فقه مقارن و عقلانیت خاص در عقب ذهن ایشان است.

به هر حال شرح و تبیین مبانی اجتهادی ایشان در توان من نیست، من فقط می خواستم اشاره کنم که آیت الله فیاض وارث یک سنت علمی است و امروز که بزرگانی همت کرده اند که از مقام شامخ یکی از فحول علم شریعت و دانش دینی در جهان اسلام گرامی داشت به عمل آورند، بایسته است که به سنت علمی که او بدان تعلق دارند نیز به اجمال اشارهٔ صورت گیرد. اگر این گفته های پریشان توانسته باشد گوشهٔ از استحکام واتقان و استواری آن سنت علمی را نشان داده و جایگاه علامه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی فیاض را هر چند اندک در این سنت علمی روشن کرده باشد، برای بنده کمال خوشی و مسرت حاصل است. ورنه عذر تقصر است و من. و من الله التوفیق.

مصاحبه‌ها

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۲



گفتگو با علامه سید کمال حیدری

تهیه کننده: محمد علی جویا و عبدالله جعفری

علامه سید کمال حیدری از چهره‌های برجسته دینی در حوزه علمیه قم است. معظم له دروس ابتدایی را در زادگاه خود کربلای معلی آغاز و تا مقطع کارشناسی در دانشکده فقه ادامه داده است. از سال ۱۹۷۴ در نجف اشرف در محضر بزرگانی مانند شهید صدر، آیت الله خویی و میرزا علی غروی تلمذ نموده و در سال ۱۹۸۰ با هجرت به قم از دروس آیت الله وحید خراسانی و فقه آیت الله میرزا جواد تبریزی بهره برده و در زمینه فلسفه، عرفان و تفسیر از شاگردان آیت الله جوادی آملی است.

ایشان سال‌های طولانی در کرسی تدریس قرارداشته و شاگردانی فراوانی را تربیت کرده است. درس‌های ایشان به دلیل برجستگی توسط دفتر تبلیغات اسلامی ضبط و در دسترس علاقه مندان قرار دارد و هم چنین جزء چهره‌های شاخص در زمینه تفسیر، کلام، عقاید و... بوده؛ از این رو سالیان زیادی از چهرهای ثابت در برنامه‌های اعتقادی شبکه الکوثر بوده و جامعه عرب زبان از ایشان بهره برده است. در زمینه تألیف ده‌ها جلد کتاب از ایشان چه با قلم مؤلف و چه با تقریر شاگردان وی، به نشر رسیده که

مهم‌ترین آن عبارتند از: منطق فهم القرآن در ۳ جلد، اصول التفسیر و التأویل در ۲ جلد، معرفة الله در ۲ جلد، التوحید در ۲ جلد، شرح نهایة الحکمه، شرح الحکمة المتعالیة، المذهب الذاتی فی نظریة المعرفة، شرح حلقه ثالثه شهید صدر در ۱۴ جلد.

ستاد کنگره بزرگداشت مقام علمی آیت الله فیاض با توجه به اشراف علامه حیدری نسبت به مسائل مختلف اسلامی از ایشان تقاضا نمودند که در زمینه مبانی استنباط احکام، جایگاه مرجعیت و همزیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان و مذاهب روشنگری نمایند. معظم له با کمال مهربانی این فرصت را در اختیار ما قراردادند که سوالاتی را در موضوعات یادشده در محضرشان طرح نماییم و ایشان با تأکید بر طرح مباحث به صورت کلی و بدون تطبیق بر مصادیق و پرهیز از صحبت در مورد اشخاص، به سؤالات پرسشگران پاسخ دادند، این مصاحبه توسط آقایان محمدعلی جویا، عبدالله جعفری و محمد علی رجایی انجام گرفت و آن‌چه در پی می‌آید فشرده این گفتگوست. ستاد کنگره تشکر و قدردانی خود را از معظم له نسبت به پذیرش این گفتگو ابراز می‌دارد.

مبحث اول: مبانی استنباط احکام شرعی

س: مهم‌ترین علمی که در حوزه تدریس شده و فراگرفته می‌شود علم اصول است، سؤال این است که نقش علم اصول در استنباط احکام شرعی تا چه اندازه است؟ آیا علم اصولی که فعلاً در حوزه‌های علمیه آموخته می‌شود بیش از حد نیاز، ناقص یا مناسب است؟ اگر نقص و زیاده دارد در کجاست؟

الف) جایگاه روش شناسی در علوم

این سؤال را می‌شود به دو یا سه سؤال تحلیل کرد: اولا: اساساً نقش علم اصول فقه در معارف دینی ما تا کجاست؟ ثانیا: آیا علم اصولی که در حوزه‌ای علمیه تدریس می‌شود در

حد کفایت است، یا اضافه و یا ناقص است؟ اگر زیادی است و کجاست؟ و اگر زیاده یا نقصان هست، در کجاست؟

پاسخ سؤال اول: هر علمی، چه علم انسانی باشد یا تجربی و یا فلسفی، نیازمند روش است تا روش تحقیق در مسائل آن علم مشخص نشود، تحقیق در آن علم به جایی نمی‌رسد. مقصودم از علم انسانی، علمی است که با رفتار انسان در همه ابعاد آن سروکار دارد و محصول تولید فکر انسان است، چه آن علم جزء علوم دینی باشد یا نباشد، چه آن علم برای انسان در دنیا کاربرد داشته باشد یا در آخرت یا در عالم برزخ؛ بر این اساس فقه، اصول، تفسیر، عرفان، سیاست، اجتماع و علم النفس همه از علوم انسانی به شمار می‌رود، چون تولید یک انسان است. در مقابل علوم تجربی یا به اصطلاح قدما طبیعیات علمی است که مربوط به آزمایش و تجربه انسانی است. البته به یک معنا آن هم به علوم انسانی برمی گردد، ولی می‌خواهم اینها را از همدیگر جدا کنیم.

در همه علوم چه علوم انسانی باشد یا تجربی یا فلسفی اگر از ابتدا روش را تعیین نکنید، در آن علم به جایی نمی‌رسید. مسأله‌ای روش مهم‌ترین محور برای پیشرفت هر علمی است. بسیاری از علوم در کشورهای غربی به این جهت پیشرفت کرد، آنها متوجه مسائل روش شناسی شده و با روش خاصی هر علمی به دنبال تحقیق مسائل آن علم رفتند. حوزه‌های ما از این جهت هنوز باید کار کنند.

امّا روش چیست؟ روش همان چیزی که ما از آن به منطق تعبیر می‌کنیم. ما همان‌گونه که استادمان شهید صدر می‌گفت یک منطق عام به عنوان منطق جمیع العلوم داریم به طور مثال در شکل اوّل می‌توانید مواد آن را از ریاضیات بگیرید، نتیجه‌ای ریاضی می‌گیرید، از علوم تجربی بگذارید نتیجه‌ای تجربی می‌گیرید. از علوم فقهی مواد آن را قرار دهید، نتیجه فقهی بدست می‌آید. بنابر این ما یک منطق عام داریم که همه ی علوم از آن منطق استفاده می‌کنند، آن روش عام است. افزون بر آن هر علمی منطق خاصّ خودش را نیز دارد. مثلا در تاریخ نمی‌توانید از منطق ریاضیات و یا تجربی استفاده کنید، چون منطق تاریخ واقعیات



تاریخی است نه منطق ریاضی یـا تجربـی. در علـوم تجربـی اگـر بخواهیـد روش فلسـفی را استفاده کنید، نتیجه همان می‌شود که فلسفه مشاء به آن رسید. این که آیا جرم کره ماه قابل خرق و التیام هست یا نیست؟ با دلیل فلسفی به این نتیجه رسـید کـه قابـل تجزیـه نیسـت؛ در حالی که این مسأله ربطی به فلسفه نداشت.

هـر علمـی اگـر بخواهـد پیشـرفت کنـد، اوّل بایـد روش آن تشـخیص داده شـود؛ اگـر می‌خواهید در فقه کار کنید باید روش آن را بشناسید و اگر بخواهید در تفسیر کـار کنیـد و اگر بخواهید در عرفان و فلسفه کار کنید، باید روش آن را بشناسید. لذا ما آمدیم منطق فهم القرآن را نوشتیم، هر کسی بخواهد متوجه فهم این کتاب شود، اصول و قواعد خاص خـود را دارد، البته قواعد فهم قرآن غیر از قواعد تفسیر است که متأسفانه این دو بسیاری از مواقـع با همدیگر خلط می‌شود. منطق فهـم قـرآن قواعـد خـاص خـود را دارد اگـر ایـن قواعـد را کشف نکنید نمی‌توانید متوجه مراد خداوند بشوید، چون منطق خـودش را دارد، مـا آمـدیم منطق بشری خودمان یا منطق ارسطویی یا دیگران را آوردیم گفتیم خداوند بـر اسـاس ایـن منطق سخن گفته است. در حالی که از کجا ثابت کردید کـه خداونـد در قـرآن بـر اسـاس همان منطق صحبت کـرده اسـت. اگـر توانسـتید ثابـت کنیـد خداونـد متعـال هـم در قـرآن براساس همان منطق صحبت کرده، می‌توانید منطق تان را آنجـا پیـاده کنیـد، امّـا کـی گفتـه خداوند متعال در قرآنش براساس منطق شما صحبت کرده است؟ لذا در روایـات مـا آمـده که «وَ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْهُ إِنَّ الْآيَةَ لَيَنْزِلُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَ أَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ».[1] درست است که قـرآن بـه لسـان عربـی مبـین نـازل شـده؛ ولـی منطـق خودش را دارد. شما آن منطق را اگر کشف نکنید نمی‌توانید قرآن را بفهمیـد و نمـی‌توانیـد تفسیر کنید.

روش شما در فقه چیست؟ علم اصول روش فقه است. چرا فقـه فـردی مـا از هـزار سـال دقیق ترشده؟ چون علم اصول دقیق‌تر شده. برای شما مثالی بزنم؛ تا قبل از میرزا باب تزاحم

۱ . عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱، ص۱۱؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۲۰٤.

و تراجیح را تمییز نمی‌دادند. لذا شما برگردید به حرف‌های آخوند خراسانی می‌بینید خیلی جاها بین باب تعارض و باب تزاحم خلط شده است. امّا الآن اگر کسی از علما اینها را جدا نکند می‌گویند اصلاً ملّا نیست. امّا کسی نمی‌گوید شهید اوّل ملّا نبوده، چون علم اصول به آنجا نرسیده بود. الآن کتاب عدّة الاصول شیخ طوسی را بیاورید که تکامل یافته اصول شیعه در آن زمان بوده، با کتاب‌های اصولی اعلام معاصر مقایسه کنید، اصلاً قابل قیاس نیست. فقه هم در همان سطح بود لذا ۸۰، ۹۰ درصد فقه متون روایات است، اینها استنباط نیست، اصول آن زمان این فقه را تولید کرده و بیشتر از این نمی‌توانست تولید کند. مثال روشن‌تری بیان کنم: شهید اوّل، شهید ثانی چرا ایشان اینقدر از کتابی به کتاب دیگرش رأیش عوض می‌شود؟ چون مبانی اصولی دقیق تدوین نشده است. امّا الآن موسوعه‌های علمی ۵۰ جلدی و ۷۰ جلدی می‌نویسند رأی عوض نمی‌شود، چون مبانی اصول دقّت بالاتری پیدا کرده. مثال دیگری می‌آورم فقه ما پیش رفت، تفسیر ما عقب ماند، چرا؟ یکی از مهم ترین اسباب و ادلّه آن این است که ما علم اصول فقه داریم، امّا علم اصول تفسیر نداریم، چند مسأله از علم اصول تفسیر را شما می‌دانید؟ اصلاً چند کتاب در علم اصول تفسیر داریم؟ می‌گویید ۵، ۶ مسأله است، آیا ظواهر قرآن حجت یا خیر؟ آیا خبر واحد می‌تواند مفسّر قرآن شود یا نمی‌شود؟ آیا مخصّص قرآن می‌شود یا نمی‌شود؟ امّا در اصول فقه برای من ۲۰۰۰ مسأله می‌آورید. چرا؟ چون روی اصول فقه در ۵۰۰ سال اخیر کار شده، روش‌ها تحقیق شده، امّا رو علم اصول تفسیر کار نشده است. پس به نظر بنده علم اصول یک علم اساسی و کلیدی و محوری در هر علمی است، فقط علم اصول فقه را نمی‌گویم، علم اصولی را می‌گویم منطق و روش علم است.

پس سؤال اوّل جنابعالی که جایگاه علم اصول فقه در معارف دینی کجاست، پاسخ آنست که جایگاه اساسی دارد. اساساً پیشرفت هر علمی در حوزه‌های علمیه بدون علم اصول فقه امکان پذیر نیست. البته مقصود ما از علم اصول، علم اصول به نحو قضیه حقیقیه است، یعنی همان روش.

ب) میزان کاربرد علم اصول در استنباط

سؤال دوم. آیا علم اصولی که الآن در حوزه‌های علمیه ما تدریس می‌شود واقعاً کاربرد لازم را دارد یا ندارد؟

پاسخ آن جمله‌ای است که شهید صدر - بنده آن را از درسشان نوشتم- فرموده است: انّ علم الاصول طغی علی الفقه فی حوزاتنا، ثم طغی، ثم طغی حتی اخشی ان یقضی علی علم الفقه و مشابه این جمله را سید عبدالاعلی سبزواری دارد. شما الآن ببینید اهتمام طلبه به علم اصول چند برابر فقه است، با این که علم اصول علم آلی و مقدّماتی است، امّا الآن از طریقیت به موضوعیت تبدیل شده و هدف شده است. این مشکل اوّل است. بنده معتقدم خیلی از مسائلی که الآن در علم اصول فقه موجود مطرح است هیچ ربطی به استنباط فقهی ندارد و سپری کردن عمر در آن تضییع عمر است، بلکه اشکال شرعی هم دارد، چون شما دارید حق امام را می‌خورید که به معارف دین خدمت کنید، با این کار هیچ خدمتی به معارف دین نمی‌کنید.

افزون بر آن بزرگانی که امروز دوره‌های ۲۰ سال، ۲۵ سال و ۱۷ سال تدریس می‌کنند، شاگردان استادمان آیت الله خویی است، روش ایشان چنین نبوده است. دوره اصول ایشان ۷ سال بیشتر طول نمی‌کشید. دوره اصول فعلی واقعا متورم و طغیانی و بی جهت است که هیچ ارزشی ندارد.

بسیاری از مباحثی که الآن در علم اصول فقه مطرح است مربوط به علوم دیگر است، مثلاً معنای حرفی مربوط فقه اللغهٔ است، حسن و قبح عقلی مربوط علم کلام است. حجیت قطع مربوط به تئوری نظریهٔ المعرفه است، ربطی به علم اصول فقه ندارد. لذا یکی از مهم ترین مشکلات علم اصول ما اصول موضوعه است یعنی این مسأله مربوط به علم کلام است، این مسأله مربوط به فقه اللغهٔ است. این مسأله مربوط به عرف است، اینها را آقایان نرفتند بحث کنند، یا بحث دقیق نشده، به طور استطرادی وارد علم اصول شده است. ما باید اینها را جدا کنیم. لذا ما در کتاب قطع مان بیان کردیم. علم اصول فقه، علم به معنای

اصطلاحی نیست، چون علم به معنای اصطلاحی دارای موضوع واحد و محمولات ذاتی است. اما علم اصول فقه ۱۰۰ موضوع دارد، بعضی مربوط به عرف، بعضی مربوط به سیره عقلا، بعضی مربوط به عقل، بعضی مربوط به نقل است، بنابر این موضوع واحدی ندارد؛ در نتیجه محمولات ذاتی هم ندارید. آن وقت نتیجه در این علم اصول فقه این می‌شود که هر مسأله‌ای را با روش خاص آن تحقیق کنید. اگر مسأله فلسفی است با روش عقلی و اگر عرفی است با روش عرفی و اگر نقلی است با روش نقلی. و الا اگر این کار را نکنید نتیجه آن مثل حاشیه محقق اصفهانی می‌شود بینی و بین الله نمی‌دانید دارید فقه می‌خواهید یا فلسفه؟ با این که فقه باید با روش عرفی و عقلایی حل شود نه با روش فلسفی. یکی دیگر از نمونه‌های این خلط بحث شرط متأخر است. مشهور آن است که شرط متأخر محال است، بله شرط متأخر محال است، اما در کجا محال است؟ در مسائل تکوینی محال است، چون می‌دانید، در امور تکوینی باید مقتضی، شرط و عدم مانع فراهم باشد تا مشروط محقق شود، این از نظر فلسفی منطقی است؛ امّا درمسائل اعتباری که من امروز این حکم را جعل می‌کنم و فردا آن را رفع می‌کنم، آیا نمی‌توانم بگویم روزه امروز تو با این شرط صحیح است که شب بعد آن غسل کنید؟! این چه اشکالی دارد؟ اما در اصول نگاه می‌کنید چقدر بحث می‌کنند که شرط متأخّر جایز است یا نه؟ مجموعا آن را شرط مقارن یا مقدم می‌کنند. این‌ها باعث می‌شود که بی جهت و بی دلیل اصول متورم شود.

نمونه دیگر من یادم هست، یکی از اساتیدمان ۳ ماه یا ۴ ماه در قاعده لاتعاد ماند، اشکال این بود که فرض کنید صلاة ۲۰ جزء دارد. لاتعاد می‌گوید اگر این ۵ جزء که ارکان نامیده می‌شود، محفوظ باشد نماز هست، اگر اینها نبود مرکّب از اعتبار ساقط می‌شود؛ اما قاعده فلسفی داریم که المرکب ینتفی بانتفاء احد اجزائه. مشکلی که به وجود می‌آید این است که چرا فقط این ۵ جزء اگر منتفی شد مرکب منتفی می‌شود، ولی آن اجزاء دیگر اگر منتفی شد، مرکب منتفی نمی‌شود، این خلاف قاعده فلسفی است؟. کسی نیست بگوید آقا این قاعده در امور تکوینی است، ربطی به امور اعتباری ندارد، امر اعتباری

در دست معتبر است. معتبر گفته من اعتبار کردم که اگر همه ی اینها هم برود، فقط این ۵ جزء باشد، عنوان صلاة باقی و مجزی است و امتثال حاصل شده است.

ممکن است بگویید آقا خود شما چی؟ خب من در همین حوزه ام، موسوعه اصولی ۲۰ جلدی نوشتم که چاپ کنند، اما به آن احتیاج داریم بسیاری از مسائل آن را احتیاج نداریم.



ج) کاستی‌های موجود در علم اصول

۱) عدم کفایت علم اصول برای شناخت روایات

در جهت نقص علم اصول، ابتد این موضوع را اجمالا به شما بگویم، اصولی که فعلاً در اختیار ماست از تأسیسات امامیه نیست. فقط ادّعا نمی‌کنم، بروید کتاب الرساله شافعی را مطالعه کنید، کتاب المستصفی غزالی را هم ببینید با اصولی که از شیخ مفید و شیخ طوسی به ما رسیده مقایسه کنید، چقدر اضافه دارد؟! کتاب‌های اصولی ما مربوط قرن چهارم و پنجم است، کتاب‌های اصولی اهل سنت مربوط قرن دوم است، سه قرن آنها کار کرده بودند. چرا؟ چون احتیاج پیدا کرده بودند. بنابراین علم اصول ما از جای دیگری آمده است. به هر حال، کسانی که واضع علم اصول بوده از اهل سنّت بوده یا شیعه افق فکری اش این بوده که مبانی اصولی برای استنباط مسائل فقهی درست کند، در ذهنش این نبوده که اصول استنباط برای کلّ معارف دین درست کند. دین تنها فقه اصغر نیست، فقه اکبر هم هست، اخلاق هم هست، تاریخ هم هست، سیره پیامر و اهل بیت هم هست و ده‌ها عنوان دیگر هم هست. اینها روش برای استنباط می‌خواهد یا نه؟ این روایاتی که دست ما هست تقطیع شده، نقل به معنا شده، تقیه در آن هست، بعضی روایات ضایع شده، از اصول اربعه مائه مان فقط ۱۶ تایش به ما رسیده، وضع و اسرائیلیات وارد شده، غلو وارد شده و... ما با چه روش‌هایی اینها را از هم جدا کنیم؟ فقط با تصحیح سند هم به دست نمی‌آید، چون امکان دارد سند درست باشد، در قرن دوم ، سوم و چهارم هیأت‌های متخصّص جعل اسانید اعلایی برای روایت بودند، مثلاً می‌گفته سندی باشد مثل سند صحیح بخاری ۱۰۰۰۰ درهم، سندی مثل مسند حنبل ۲۰۰۰درهم. سند به درد نخور ۲۰۰ درهم. لذا بزرگان

وضاعین بودند که روایت وضع می‌کردند. جالب این است که اینها اهل الصلاح و التقی هم بودند. گمان نکنید همه اینها می‌خواستند دین را خراب کنند، در اوّل صحیح مسلم می‌گوید اکثر الکذّابین من اهل الصّلاح و التقی. چون اینها از روایات من کذب علیّ فلیتبوأ مقعده من النار این‌گونه نفهمیدند که هر دروغی مراد است، بلکه گفتند مقصود دروغی است که به ضرر دین باشد؛ امّا دروغی که به نفع دین باشد این گونه نیست. اینها بزرگانی بودند که می‌گفتند رأینا ان الناس انشغل بفروع ابی حنیفة فلنرجعهم الی القران وضعنا الاجر و الثواب لمن قرأ سورة فلان. همین کاری که الآن در منابر برای گریه کردن امام حسین علیه‌السلام انجام می‌شود.

در بین احادیث شیعه هم نمونه‌هایی از این دست دارید؟

ان شاءالله این کتاب جدیدم" المرتکزات الاساسیه لاعادة قراءة الفکر الشیعی" از چاپ بیرون آمد، آن وقت می‌فهمید چه خبر است. اگر در ما بیشتر نباشد کمتر نیست. آنجا ما بیان کردیم اصلاً چه مبانی به عنوان واکنش وارد اینجا شده است، یعنی دیدند آن طرف صدها معجزه برای احمد حنبل درست کرده‌اند، اینها هم معجزه درست کردند برای أئمه تا در مقابل آنها کم نیاورند. ده تا معجزه برای پیامبر بود، بعد از دو قرن تا سه قرن ۳۵۰۰ معجزه برای پیغمبر جمع شد. نسبت به ائمه هفت جلد کتاب به نام "اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات" شد که هیچ اصلی ندارد. در کتاب اصول کافی بروید ببینید چند تا کرامت برای اهل بیت ذکر شده؟ چطور شد وقتی ما رسیدیم به زمان مجلسی صدها کرامت برای اهل بیت پیدا شده؟ کتاب‌های متقدمین قرن سوم و چهارم اینها را ندارد، از کجا اینها پیدا شد؟!

۲) عدم کفایت علم اصول برای استنباط معارف دین

مشکل اصلی این است که علم اصول ما اساساً طرح ریزی شد که کتاب الصلاة استنباط بشود، امّا روایات تفسیر اگر اختلاف پیدا کرد، تعارض پیدا کرد، با چه مبنا آنها را حل کنیم؟ در اینجا شما قواعد جمع عرفی دارید. در روایات تفسیر نمی‌شود جمع عرفی



کرد. اینجا یکی اگر یک دال بر وجوب و دیگری دال بر اباحه بود، روایات دال بر وجوب را حمل بر استحباب می‌کنیم. اما در تفسیر نمی‌توانید اطلاق و تقیید به کار بگیرید. در مسائل اعتقادی روایات تجسیم و غیر تجسیم وجود دارد نمی‌توانید جمع عرفی کنید. پس اولاً علم اصول متعارف برای مسائل تفسیری، تاریخی، اعتقادی و اخلاقی مان طرح ریزی نشده است تا بتوان در آن مسائل از علم اصول استفاده کنیم.

۳) عدم کفایت علم اصول برای استنباط فقه اجتماعی و حکومتی

افزون بر اشکالات پیشین علم اصول فقه موجود برای استنباط فقه اصغر نیز کافی نیست، چندتا مرض سرطانی که شاکله کل علم اصول را به هم می‌ریزد به جان علم اصول افتاده است، باید کلّ سیستم را بهم بریزید تا اصلاح شود. فقه چند بعد دارد؟

بعد اول: فقه فردی؛ بعد اوّل احکام فردی است. در احکام فردی فقه موجود، خوب یا بد کار آمدی دارد.

بعد دوم: فقه اجتماعی؛ در احکام اجتماعی چه؟ آیا فقه موجود کارآمدی دارد یا خیر؟ مثالش این است که جنابعالی می‌خواهید نماز صبح را فرادا بخوانید، یا با جماعت بخوانید. اگر فرادا بخوانید امکان دارد در سجود آخر هفتاد بار استغفرالله و اتوب الیه بگویید، سه ساعت هم گریه کنید، کسی کاری به شما ندارد. امّا وقتی وارد نماز جماعت شدید دیگر نمی‌توانید هر طور خواستید رکوع بروید، هر طوری سجود بروید، هرچه خواستید بخوانید. چون شما وارد جامعه شدید و جامعه قوانین دارد، باید رعایت کنید. سؤال این است: کدام علم اصول است که بین احکام فردی و احکام اجتماعی فرق می‌گذارد؟ باید در علم اصول بابی باز شود و ضابطه بدهد که این احکام اجتماعی است این احکام فردی است. مثال روشنش را می‌آورم که الآن ۳، ۴ روز بعد مبتلا هستیم. اثبات هلال عید حکم فردی است یا اجتماعی؟ اگر بگویید فردی است، می‌بینید در یک خانه عیدشان سه روز می‌شود، اگر اجتماعی شد باید برگردیم به امام المسلمین. مثال دیگر آیا شما می‌توانید بر اساس عمل به فتوای مرجع تان مالیات ندهید؟ آیا می‌توانید قوانین ساخت و ساز را رعایت نکنید؟ آیا

می‌توانید بگویید مرجع من گفته "من احیا ارضاً مواتاً فهی له" من هم می‌روم در جنگل زندگی کنم، قسمتی از جنگل را خانه می‌سازم مال من می‌شود؟ کدام فقه است که به این آقا بگوید احکام اجتماعی با احکام فردی متفاوت است شما در احکام فردی می‌توانید طبق فتوای مرجع خود عمل کنید، اما در احکام اجتماعی باید تابع قوانین موجود باشید و کدام اصول از این تفکیک پیشتیبانی می‌کند؟! بنابر این علم اصول موجود حتی برای استنباط احکام فقهی ناقص است.

بعد سوم: فقه حکومتی؛ اگر ما گفتیم در عصر غیبت کبری حکومت لازم داریم، سؤال این است: احکام و قوانینی که مربوط به حکومت است- نه به اجتماع، نه به فرد- ضوابطش چیست؟ اینکه می‌بینید مجمعی برای تشخیص مصلحت درست می‌کنند، یعنی عناوین اوّلیه برای اداره جامعه کافی نیست. این اقرار رسمی است که کل دین شما نمی‌تواند جامعه را اداره کند. چرا فقه با این وضع رو برو شده؟ چون در اصول معیار احکام حکومتی از احکام فردی روشن نشده است.

بعد چهارم: فقه سیره؛ پیامبر عناوین متعدد داشت: عنوان اوّل مبلّغ وحی الاهی بود. عنوان دوم این که در جامعه مدینه حکومت اقامه کردند و رئیس دولت بودند، یعنی ولی امر مسلمین بودند. عنوان سوم، الآن برای ما مشخّص است، آن زمان خیلی مشخّص نبود، ایشان رئیس قوه قضائیه هم بود، چون همه مسائل قضائی را ایشان اداره می‌کرد. عنوان چهارم، در روایات آمده که خداوند منطقة الفراغی را برای پیامبر تفویض کرد و گفت من حکم آن را نمی‌گویم، شما هر چه خواستید حکم کنید و من امضاء می‌کنم، لذا در روایات آمده است که نماز ظهر و عصر از طرف خدا دو رکعت فرض شد پیامبرﷺ دو رکعت دیگر به آن اضافه کرد و خدا هم آن را امضاء کرد. همه این روایات را در کتاب علم الامام جمع کردم، بر این اساس پیامبرتنها پیام آور احکام الهی نبود، بلکه مشرّع هم بود، دایره تشریع برای خود داشت. بنابراین، عنوان چهارم ایشان این بوده که قوه مقننه هم بوده است، یک قانون اساسی بنام قرآن وضع شده و قانون گذار می‌آید براساس کلّیاتی که

در قرآن آمده، خودش هم چندتا قانون وضع می‌کند. عنوان پنجم، بعد شخصی ایشان است، چون ایشان یک انسان بوده، وزن معینی داشته، قد معیّنی داشته، چیزهایی را از نظر شخصی دوست می‌داشته یا نمی‌داشته؟ قرآن هم خیلی روی این موضوع تأکید کرده است و بارها گفته است: "بشرٌ مثلکم"، مریض می‌شود چون از خواص بشریت است، گریه می‌کند، ناراحت می‌شود، لکن خلاف نمی‌کند. این پیامبر در آن زمان حجاز زندگی می‌کرد، خصوصیت‌های زمانی و مکانی، اجتماعی، اقتصادی، شرایط آب و هوا و فقر مردم و همه و همه وجود دارد. اگر پیامبر در کشورهای اسکاندیناوی که درآمد سرانه هرفردی مثلا ۲۷۰۰۰ دلار است، بینی و بین الله باز هم سه روز سه روز روی شکمش سنگ می‌گذاشت؟! کجای اصول ما اینها را از هم جدا کرده‌اند؟ می‌بینید می‌گویند هر کاری که پیامبر کرده اسوه است، پس سنّت و منبع تشریع است. حتی احکام شخصی پیامبر را اجتماعی، کلّی و برای هر زمان و مکان دانستیم، حالا می‌خواهید تطبیق کنید، می‌بینید تطبیق نمی‌شود. چرا؟ چون بی ضابطه عمل کردیم ماندیم. من مثال خیلی روشن برای شما می‌زنم: اگر الآن از این مراجع معاصر ما کسی ۴ تا زن دائمی بگیرد، ۲۰ تا صیغه‌ای و هر شب هم یک جا باشد، نظر مردم در باره اش چیست؟ مردم رو می‌گردانند، یا هر چه فحش هم هست بهش می‌دهند؟ در حالی که در گذشته این گونه نبوده است، چرا؟ چون شرایط اجتماعی فرق کرده. کی گفته خیلی کارهای پیامبر و ائمه مربوط به شرایط اجتماعی و زمانی و مکانی نبوده؟ خوب این کجای اصول ماست؟!

مسأله دیگر در احکام اجتماعی آیا احکام اجتماعی جامعه عشایری و قبایلی، با جامعه مدنی شرایطش یکی است یا دو تاست؟ می‌توانید بگویید یکی است؟! یعنی آیا احکامی که در یک ده توسط کدخدای ده اداره می‌شود، آیا می‌توانید یک استان، یا یک کشوری ۷۰ میلیونی را همان‌طور اداره کنید؟! سؤال این احکام اجتماعی که پیامبر صادر کرد مال کدام جامعه بود؟ مال جامعه ابتدایی بود؛ در مسجد می‌نشست همه مسائل را حل می‌کرد، الآن می‌توانید بگویید پیامبر در زمان ما، با این پیچیدگی‌های مسائل اجتماعی و نظامی و

اطلاعاتی و سیاسی و بین‌المللی و اقتصادی و تبلیغاتی بیاید روزی دو ساعت در مسجد بنشیند مسائل را حل کند، آیا می‌شود؟ پس چطور می‌توانید بگویید احکام آن زمان اجتماعی سنّت است و در زمان ما قابل تطبیق است. جامعه‌ی قبایلی و عشایری، جامعه‌ی پیوسته است یعنی برادر با برادر و پسر عمو با پسر عمو ارتباط دارند. وقتی یکی‌شان کاری بکند که دیه واجب شود، عاقله می‌دهد. اما در جامعه امروز آن ارتباطات اجتماعی نیست؟ عاقله چه معنا دارد؟ اصلاً به طرف بگویید فلان پسر عموی شما آدم کشته، می‌گوید به جهنّم، برود زندان به من چه ربطی دارد، مگر من مسؤولش هستم. چون روابط اجتماعی گذشته میان افراد حاکم نیست. اما در آن زمان حاکم بود، چون می‌دانست، اگر فردا خودش کسی را بکشد این آقا باید بدهد. بنابراین احکام دیات و عاقله خداحافظ. پس ضابطه احکام اجتماعی باید در اصول مشخص شود. اشتباه علم اصول بود که اطلاق ازمانی برای موضوع درست کردید، با این‌که موضوع هیچ اطلاقی نداشته و ندارد.

بدین ترتیب همان‌گونه که احکام به تکلیفی و وضعی، ارشادی و مولوی تقسیم می‌شود به فردی، اجتماعی و حکومتی نیز تقسیم می‌گردد؛ اما ضوابط آن کجاست؟ احکام تکلیفی و وضعی، ارشادی و مولوی بحث شده و ضوابط آن مشخص شده است. ما اصولی نیاز داریم که ضوابط احکام فردی و اجتماعی و حکومتی را نیز مشخص کند.

امکان تأسیس اصول فقه اجتماعی و حکومتی

با توجه به این که ۳۰ سال از انقلاب در کشور مثل ایران گذشته آیا امکان دارد علم اصول عهده‌دار تبیین اصولی احکام اجتماعی و حکومتی شود؟

بله. همان‌گونه که بعضی بزرگان ما ۲۵ جلد کتاب الصلاة می‌نویسند، در حالیکه بزرگان قبل ۱۰۰۰ سال نتوانستند دو جلد کتاب الصلاة بنویسند، الآن فقط در لباس مشکوک آقایان ۳ جلد می‌نویسند. برای این که ۱۰۰۰ سال علما روی اینها کار کردند، الآن یک کتاب الصلاة ۲۵ جلد است. اگر بخواهید احکام حکومتی، احکام اجتماعی، تئوری‌های کامل وضع کنید، حد اقل ۲۰۰ سال باید کار کنید.

آیا آیات و روایات در این زمینه به قدر کافی هست؟

آیات و روایات آن هم هست. ولی چون ذهن شما به آن سمت نرفته و بحث نکردید فکر می‌کنید ادله و شواهد به اندازه کافی نیست؛ چطور وقتی آقایان به سمت طهارت اهل کتاب رفتند اینقدر شواهد پیدا کردند که اهل کتاب طاهراند، همین روایات دست فقهای ۷۰۰ سال قبل بود، چرا اجماع داشتند بر نجاست اهل کتاب؟ چون آنها اصلاً به آن سمت نرفته بودند. شاهد دیگر الآن ده‌ها کتاب در مورد تئوری ولایت فقیه نوشته شده، آیا دلایل و شواهد آن قبلا نبود؟! پس چرا نرفتند بحث کنند، چون ذهن شان به این سمت نرفته بود. ما باید مسائل جدید فقه اجتماعی و حکومتی را از نو بحث کنیم و اصول مناسب با آن وضع نماییم.

سوال دیگر با توجه به مطالب پیشین حضرتعالی این است که اگر ما بسیاری از احکام را به خاطر شرایط زمانی و مکانی مثل عاقله از آن صرف کنیم، این معنا با حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی القیامة چگونه سازگار است؟

حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی القیامة هم چنان ثابت است، ولی شرایط زمانی و مکانی موجب تغییر موضوعات می‌شود و در اثر تغییر موضوع باید احکام تغییر یابد، چطور همان‌گونه که نماز قصر هم حلال محمد است و نماز تمام هم حلال محمد است، در موضوعات دیگر نیز این قاعده حاکم است، به عنوان مثال دیه بر عاقله واجب باشد در مثل جامعه قبایلی و عشایری حلال محمد است و اگر جامعه مدنی و دگرگون شد، عاقله موضوعیت خود را از دست داد باز حلال محمد استوار است.

مبحث دوم: جایگاه مرجعیت دینی

اکنون مرجعیت را بیشتر در ارتباط با تخصّص در فقه اصغر تعبیر می‌کنند، این علم همانند بقیه‌ی علوم یک علم بشری است و تخصّص آن هم نیاز به یک قدرت معنوی خاصّی ندارد، حتّی ممکن است انسان غیر مسلمان بر مباحث اصولی و رجالی و فقهی مسلط شود و قدرت استنباط پیدا بکند، بلکه ممکن است اعلم هم بشود،

حالا می‌خواهیم این سوال را از محضر حضرتعالی بکنیم برای رسیدن به آن مرجعیتی که بشود نائب امام زمان (عج) و سکّاندار هدایت جامعه‌ای شیعه یا جامعه‌ی مسلمین، بلکه بالاتر، هدایت انسان را بر عهده بگیرد، آیا تخصّص در فقه کافی است، اگر نیست چه علومی دیگری نیاز است؟

الف) تخصص‌های علمی لازم در مرجع

قبل پاسخ به سؤال فوق ابتدا باید بحث کنیم که اساساً علمای شیعه در عصر غیبت کبری دارای چه وظایفی است؟ از راه شناخت وظایف و مسؤولیت‌هایی که به عهده علمای شیعه در عصر غیبت کبری گذاشته شده می‌توانیم بگوییم چه تخصص‌هایی باید داشته باشند و به بیان منطقی از راه دلیل انّی می‌توانیم پی‌ببریم که آنان چه تخصص‌های علمی باید داشته باشند. این قضیه روشنی است، شما وقتی شخصی را مدیر یا استاد مدرسه‌ای قرار می‌دهید، ابتدا باید ببینید آن مدرسه چه وظایفی به عهده‌ی او می‌گذارد تا بگویید او چه تخصصی باید داشته باشد. بسیاری از بزرگان ما در امامت همین بیان را دارند، وقتی ما می‌گوییم امام باید معصوم باشد، علم غیب داشته باشد، این سؤال پیش می‌آید، چه وظایفی می‌خواهد انجام بدهد که باید معصوم و عالم به غیب باشد. اگر وظیفه‌ای امام را بعد از پیامبر به عنوان مبیّن معارف پیامبر گرفتید عصمت لازم است، دقیقا براساس وظایفی که به عهده‌ی امام معصوم گذاشته می‌شود شرایط او را باید مشخص کنید، بگویید باید معصوم باشد، افضل باشد، علم غیب داشته باشد، باید باید باید باید. اما اگر اینها را وظایف امام تعریف نکردید آن شرایط لازم نیست. همین روش را بنده می‌خواهم در مرجعیت و علمای عصر غیبت کبری اجرا کنم.

مطلب دوم: ما باید ببینیم چه مسؤولیت‌هایی به عهده‌ی پیامبر و ائمه بوده، بر اساس آن وظایف می‌توانیم مسؤولیت‌های علمای شیعه را در عصر غیبت کبری تشخیص بدهیم، چرا که آنان نائب و قائم مقام ائمه و پیامبراند و نائب به طور طبیعی وظایف امام را به عهده دارد، همان‌گونه جنابعالی درباره‌ای ائمه می‌گویید، ائمه نائب و قائم مقام پیامبرانند، لذا

همـان مسـؤولیت‌هـایی کـه بـه عهـده‌ی پیـامبر بـوده بـه امـام منتقـل مـی‌شـود. حـالا چـه مسؤولیت‌هایی در زمان حضور به عهده‌ی پیامبر و ائمه بوده است؟

یک: پیام‌آوری؛ یکی از مسؤولیت‌های پیامبر پیام‌آوری او از جانب خداوند اسـت. ایـن وظیفه با ختم نبوت پایان یافت و راه آن مسدود گردید، أَنْتَ مِنِّی بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِـنْ مُوسَـی إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِیَّ بَعْدِی،[1] این حدیث متواتر است کـه حتـی ابـن تیمیـه هـم نتوانسـته در سـند آن تشکیک کند.

دو: وساطت فیض؛ مسؤولیت دیگر پیامبر و ائمه وساطت فیض است. اگر این مسؤولیت ثابت شود اختصاص به پیامبر و امام دارد و به کسی دیگر منتقل نمی‌شود، چرا کـه وسـاطت فیض مقام وجودی و تکوینی است و امور تکوینی با جعـل و اعتبـار بـه کـس دیگـر منتقـل نمی‌شود. و ولایت فقهای شیعی بر اساس نصب از سوی امام معصوم ولایت اعتباری اسـت. و ولایت جعل شده در روایات وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَـارْجِعُوا فِیهَـا إِلَـی رُوَاةِ حَـدِیثِنَا فَـإِنَّهُمْ حُجَّتِی عَلَیْکُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَیْهِمْ،[2] یا در روایت دیگر: انْظُرُوا إِلَی مَنْ کَانَ مِنْکُمْ قَـدْ رَوَی حَدِیثَنَا وَ نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْکَامَنَا فَارْضَوْا بِهِ حَکَمـاً فَـإِنِّی قَـدْ جَعَلْتُـهُ عَلَـیْکُمْ حَاکِما،[3] ولایت اعتباری است. حال محدوده این ولایت اختصاص به افتا دارد آن گونه کـه آیت الله خویی معتقد است یا محدوده آن گسترده است آن گونـه کـه امـام خمینـی معتقـد است، به هر روی بحثی است که مـا را از موضـوع دور مـی‌سـازد، در هـر صـورت ولایـت اعتباری است.

سه: وظایف دینی - اجتماعی؛ وظائف ائمه ما در دو قرن و نیم از ۱۱ هجـری تـا ۲۶۰ یـا ۳۲۹ (اگر غیبت صغری را جزء زمان حضور به شمار آوریم)، بیان معارف قرآن، اعتقادات، اخلاق، فقه و هر آن چه که انسان را به کمال نهایی می‌رساند بوده است، هرگز وظیفه شـان

۱ . کلینی، الکافی، ج۸، ص۱۰۷.
۲ . حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱٤۰.
۳ . کلینی، الکافی، ج۷، ص٤۱۲.

تنها بیان فقه اصغر نبوده است. وظیفه آنها بیان معارف دین بوده و دین اختصاص به فقه ندارد، زیرا دین روشی است که شما را به کمال اخروی برساند، هر چه در این کمال نقش دارد توسط ائمه بیان می‌گردید.

حالا می‌خواهم این نتیجه را بگیرم عالم دین، مرجع دینی و یا عنوان رواۀ الحدیث تنها بر کسی صدق می‌کند که مجموعه معارف دین در دست او باشد و الا نمی‌تواند مرجعیت دینی داشته باشد. ممکن است آقایان بگویند ما هیچ دلیلی نداریم که همه وظایف ائمه به عهده ما باشد، پاسخ آن است که شما پذیرفتید که نیابت عامه دارید و قائم مقام امام زمان هستید، اگر کسی نائب امام باشد، لازم است به وظایف او قیام کند. شما که قائم مقام امام زمان در عصر غیبت هستید باید همه وظایف ارشادی، توجیهی، تعلیمی، تزکیه‌ای، تربیتی را که ائمه به آن عمل می‌کردند، به آن عمل کنید.

دلیل دوم: عناوین آیات و روایات؛ دلیل دوم برای لزوم تخصص در همه علوم دینی برای مرجعیت مجموع عناوینی اخذ شده در آیات و روایات است به چند عنوان اشاره می‌شود:

۱) تفقه در دین؛ ﴿**فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**﴾ (توبه/۱۲۲)، از اوّل تا آخر قرآن را ببینید تعریف دین چیست؟ از اوّل تا آخر روایت پیامبر و ائمه را ببینید تعریف چیست؟ آیا تعریف دین فقط فقه اصغر است؟ دیگر خیلی روشن است لیتفقّهوا فی الدّین شما قائل هستید که آیات احکام یک دهم آیات قرآن است. بر این مبنا فقه اصغر نسبت به کلّ معارف قرآن یک دهم است. آن نه دهم دین هست یا نیست؟ معارف توحید دین هست یا نیست؟ معارف معاد دین هست یا نیست؟ معارف نبوت و امامت دین هست یا نیست؟ آیا اخلاق دین هست یا نیست؟ اگر دین هست باید چه کسی آن برای مردم بیان کند؟ دیگر اجتماع و تاریخ و سیاست و اداره و تبلیغات و اینها کجا باید برود؟!

۲) حافظ کتاب بودن؛ در آیه مبارکه آمده است: ﴿**وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ**﴾ (مائده/۴۴)؛ این عنوان قرآنی می‌رساند که علما باید حافظ کتاب الله باشند،



حافظ کتاب الله بودن اختصاص به حافظ فقه اصغر ندارد. این وظیفه همه علماست، اختصاص به علمای یهود و نصارا ندارد، وظیفه اصلی علما در هر زمانی حفظ کتاب الله است.

۳) عنوان وارث انبیا بودن؛ در روایت آمده است: إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ؛[1] آیا انبیاء فقط علم فقه اصغر داشتند؟ شما وارث آنها هستید در همه علوم؟ مگر بیایید بگویید من ادّعا نمی‌کنم وارث کل علم انبیاء هستم، فقط فقه اصغر می‌دانم، نگویید من مرجع اعلا هستم. بله اگر نیابت را حد فقه اصغر ادعا نماید و در همان حد تخصص فتوا دهد بر ما لازم است به آن عمل کنیم.

۴) رجوع به روات احادیث؛ در روایت آمده است وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ،[2] احادیث تنها احادیث فروع کافی نیست، اصول کافی هم هست، چطور شما می‌گویید در فروع کافی کار کند، امّا یک سال هم از وقتش برای اصول کافی نگذارد. دیگر این رواة الحدیث هست؟!

همین طور عناوین دیگری در روایات است که امکان ندارد منطبق بشود، مگر بر کسی اشراف نسبت به مجموعه‌ی معارف دین داشته باشد و بتواند نظر مجموعی را بدهد.

ما در بحث‌های خودمان در ۱۷ جلسه الشروط العلمیه للمرجع الدینی را بحث کردیم، همه عناوین موجود در روایات معتبر و غیر معتبر را جمع کردیم، حتی یک مورد هم پیدا نکردیم که مقصود از فقه فقه اصغر باشد؛ ولی چون ذهنیت حوزه به سمت فقه اصغر رفته، همه آیات و روایات را به سمت فقه اصغر منصرف کردند، «لَوَدِدْتُ أَنَّ أَصْحَابِي ضُرِبَتْ رُءُوسُهُمْ بِالسِّيَاطِ حَتَّى يَتَفَقَّهُوا»، در دین هم ندارد «حتی یتفقّهوا» ذهن شما به سمت فقه اصغر رفت، اصطلاح ائمه با اصطلاح حوزه‌های علمیه متفاوت است.

حالا این سؤال پیش می‌آید، اگر کسی بخواهد در یک محدوده مثلا تنها در فقه کار

---

۱. کلینی، الکافی، ج۱، ص۳۲.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱٤۰.

کند و بگوید به اعتقادات و اخلاق کار ندارم، آیا می‌شود به چنین شخصی رجوع کرد؟

نمی‌شود به چنین کسی رجوع کرد، چون بنده معتقدم دین یک منظومه‌ی مترابط است، امکان ندارد شما یک جزئش را جدا کنید بفهمید بدون این‌که باقی را بفهمید، دلیلش هم این است که ده‌ها قاعده فلسفی و کلامی و اعتقادی را باید بدانید تا مسائل اصولی را تحقیق کنید تا بتوانید مسائل فقهی را استنباط کنید. اینها یک تابلو و یک واحد مرتبط و متداخل در همدیگر است، امکان ندارد از هم جدا باشند. نمی‌توانید در فقه به تمام معنی قرآنی شوید، مگر این که کاملاً مبانی توحید دست تان باشد. چرا؟ چون ده‌ها مسائل توحیدی اگر آنجا مشخص نشود، نمی‌توانید در فقه درست نظر بدهید، مثلا وحدت وجود مسأله‌ی فلسفی، عرفانی، کلامی است و ربطی به فقه ندارد. اگر از فقیه بپرسید آیا قائل به وحدت وجود کافر و مشرک است یا مسلمان؟ این آقا وقتی دقیقا ندانسته وحدت وجود چیست؟ چطور می‌خواهد حکم کند. همین امروز بروید سخن بزرگان مراجعه کنید، می‌خواهند حکم صادر کنند هفت تا احتمال می‌دهند، چون بی‌سوادند و نمی‌دانند، می‌گویند اگر مقصودشان این باشد چنین است و اگر مقصودشان آن باشد چنین است، والله بالله اینها مقصودشان نبوده. ولی چون آقا نمی‌خواهد بگوید من نمی‌دانم؟ چه کار می‌کند، احتمالات وضع می‌کند. اساسا توحید چیست؟ آیا توحید متوقف بر بینونت عزلی است یا متوقف بر بینونت صفتی؟ تا این مسأله را نداند نمی‌تواند موضعش را در توحید و شرک مشخص کند. این در مسأله توحید.

در مسأله امامت اگر کسی معتقد به عصمت ائمه قبل از بلوغ یا قبل از امامت نباشد، آیا شیعه هست یا خیر؟ ده‌ها حکم مترتب بر شیعه است در باب زکات، در باب خمس، در باب ذبح، این را باید بحث کند؛ بنابر کسی نمی‌تواند بگوید من می‌خواهم فقیه شوم و کاری به مبانی کلامی ندارم؟ نمی‌توانید بدون مبانی کلامی فقیه بشوید.

مشکلات تخصص در علوم دینی

براساس این روایت یک انسانی بعد از امام به عنوان نائب معرفی شده، اگر ما

فراگیری همه معارف را شرط بدانیم عملاً در هر ۱۰۰ سالی شاید هم چنین شخصی پیدا نشود، در نتیجه عملاً دسترسی مردم به نائب غیر ممکن می‌شود؟

اصلاً جامعه از وجود نائب خالی نمی‌شود؛ بله دایره‌اش مضیق می‌شود، عوض این که الآن در حوزه هزار نفر مجتهد داریم، دو نفر، سه نفر باقی می‌مانند. تضییق می‌شود، ولی از بین نمی‌رود. ثانیا به لحاظ تاریخی هم این گونه بوده است، شیخ طوسی در زمان خود در همه علوم جامعیت داشته، اصول دارد، روایت دارد، فقه دارد، تفسیر دارد و کلام دارد. سید مرتضی و شیخ مفید این گونه بوده‌اند. شیخ صدوق براساس اخباری بودنش جامع بوده است. آیا فنی از فنون معارف دینی هست که علامه حلی نمی‌دانسته؟ نیست، با این که ۴۰۰ سال از زمان شیخ طوسی تا زمان علامه حلی فاصله است. در زمان ما مثال روشن آن امام خمینی است. فقه‌شان ضعیف است؟، اصولشان ضعیف است؟ فلسفه‌شان ضعیف است؟ عرفان‌شان ضعیف است؟ تفسیرشان ضعیف است؟ مبانی کلامی‌شان ضعیف است؟ مبانی سیاسی‌شان ضعیف است؟ کجایش ضعیف است؟ هیچ کدام ضعیف نیست؛ می‌گویید آقا امکان دارد ما هر ۵۰ سال یک نفر بیشتر نداشته باشیم؟ بله، چه کسی گفته ما باید هر دو سال یک نفر داشته باشیم؟ ۵۰ سال، ۱۰۰ سال، ۱۰۰ سال داشته باشیم، بلکه مطمئن باشید، خدا شاهد است اگر حوزه‌های علمیه به آن سمت برود در هر عصری ما ده‌ها نفر جامع خواهیم داشت، ولی حوزه‌های علمیه‌ی به آن سمت نرفته است، به سمت خواندن ۷۰ سال کتاب طهارت و صّلات رفته‌اند، با این که بسیاری از مسائل آن را احتیاج ندارید؟ در کتاب الصّلاة نمی‌خواهید ۳۰ سال بمانید، چون در کتاب الصّلاة هر چه باید گفته شود، گفته شده است، لذا می‌بینید هیچ چیز جدیدی در کتاب الصّلاة ندارید. اگر صلاة شیخ طوسی را با صلاة آقای خویی مقایسه کنید، تنها مباحث فرضی اضافه شده که هیچ ثمره‌ای ندارد. لذا در همین ۲۰ الی ۴۰ سال اخیر ۱۵ تا مرجع به رحمت خدا رفته‌اند، مردم از مرجعی به مرجع دیگر عدول کردند، بینکم و بین الله چقدر نمازشان عوض شد؟ چقدر از روزه‌شان عوض شد. چقدر از حجّشان عوض شد. یکی از بزرگان داشت با من صحبت می‌کرد و گفت بر

منهاج الصالحین آقای خویی من حاشیه زدم، سوال کردم بینکم و بین الله در مواردی که با آقای خویی اختلاف داشتید، حاشیه شما چند صفحه شد؟ گفت ۱۰ صفحه.[1] یعنی دیگر چیزی باقی نمانده است؛ ولی در حوزه‌ها هنوز می‌ماند ۷۰ سال می‌خوانند، چون کلام، تفسیر، عرفان، اخلاق، سیاست و... مطرح نیست، باید وقتش را پر کند، نگاه کنید یک زمان کتاب الحج ما یک جلدی بوده الآن کتاب الحج بیست جلدی شده است، همان مسائل است چیز دیگری هم نیست. دلیل آن هم این است الآن ۱۵ تا ۲۰ مرجع هست، مقلدین وقتی وارد طواف و نماز می‌شوند چقدر اختلاف پیدا می‌کند؟ بیش از دو در صد نیست، پس این مسائل دیگر تمام شده. آقایان وقت شان را در اموری می‌گذرانند که احتیاجی به آن نیست.

بنده معتقدم اگر افق حوزه را ما به سمت علوم دیگر نیز سوق دهیم و مرجعیت را به سمت جامعیت سوق دهیم، دایره آن خیلی تضییق می‌شود. دیگر کسی با خواندن مکاسب نمی‌گوید من مجتهد هستم، مثل این است کسی یک کتاب عمومی در طب بخواند بیاید بگوید پروفسور در کل معارف طب شده. حد اقل معارف موجود در اصول کافی، فروع کافی، روضه‌ی کافی باید بداند، دست معارف کتاب الحجه بحار را وارد باشد، این را نمی‌داند، می‌گوید من عالم دینم. شما عالم دینی هستید؟ می‌گویید پس عالم فقه است، طبق آن مبنایی که ما ثابت کردیم که علوم با همدیگر مترابط‌اند، بعض در بعض دیگر تأثیر می‌گذارد، اگر این شخص بخواهد متخصص در فقه شود بدون علوم دیگر نمی‌شود، شاهد آن هم این است که ده‌ها قاعده کلامی و فلسفی در اجتهاد دخیل است.

با قطع نظر از علوم لازم برای مرجع، به نظر حضرتعالی یک مجتهد برای این‌که در فقه اصغر متخصّص بشود چند سال باید تلاش کند؟

یک بار شخص می‌خواهد فیلسوف، متکلم یا ادیب بشود، در اینها تخصص پیدا کند، این شخص هر چه فلسفه و منطق و یا کلام و یا ادبیات است باید بخواند. ۳۰ سال، ۴۰ سال،

۱. منظور آیت الله میرزا جواد تبریزی رحمه‌الله است.



۵۰ سال هم باید فلسفه، کلام و ادبیات بخواند. یک وقت شخص می‌خواهد فقط مبانی کلامی، فلسفی و ادبیات دخیل در استنباط احکام را بداند، بنده اعتقاد دارم اگر ضوابط منظم در حوزه باشد به روش درستی هم باشد ۱۵ سال تا ۲۰ سال بینی و بین الله عالم دین می‌شود، مرجع می‌شود، لکن بشرطها و شروطها، نه اینکه سالانه ۱۰۰ درس بخواند. دلیل هم دارم بنده هیچ ادّعایی نمی‌کنم، شما بروید ببینید در فلسفه ما چه نوشتیم، در عرفان چه نوشتیم، در کلام چه نوشتیم، در فقه چه نوشتیم، در اصول چه نوشتیم، بینی و بین الله من طبق مبانی صحبت کردم یا نکردم؟ با این‌که عمرم الآن ۵۵ سال، ۵۶ سال است، بنابر این می‌شود؛ ولی ما وقت مان را در جای دیگر می‌گذاریم.

حضرتعالی افزون بر اشراف بر علوم دینی، چه شروط دیگری را در مرجعیت لازم می‌دانید؟

از نظر علمی باید بین مقدمات قریبه و بعیده اجتهاد فرق گذاشت، تخصص در مقدمات بعیده امکان ندارد، مثلا علم اجتماع از مقدمات بعید اجتهاد است، لغت شناسی از مقدمات بعیده است، تخصص در این امور لازم نیست، اما نسبت اموری که متن معارف دین را تشکیل می‌دهد مثل علم کلام، اخلاق و تفسیر مرجع باید به قدر احتیاج واقف بر آن باشد. اما خارج از مسائل علمی باید بین مسائل تفکیک کرد. یک وقت آقا می‌خواهد مفتی شود، شرایط مدیر بودن، شجاع بودن، واقف بودن بر شرایط زمان و مکان لازم نیست، چون ادعای مرجعیت نمی‌کند، ادعای مفتی بودن دارد. یک وقت ادعای مرجعیت دارد، متأسفانه الآن این دو مسأله در حوزه‌های علمیه ما خلط شده است، هر مفتی را مرجع می‌دانند، با این که هیچ ملازمه‌ای با همدیگر ندارند، شرایط مرجعیت غیر از شرایط افتا است، همان‌گونه که ممکن است شخصی در یک کشور اعلم قانون‌دانان کشور باشد، اما لازمه اش این نیست که آن شخص می‌تواند رئیس جمهور شود و لازمه اش این نیست که آن شخص صلاحیت دارد کشور را اداره کند؛ چون کسی که می‌خواهد رئیس جمهور شود تنها عالم بودن او به قوانین کافی نیست، باید مدیر و مدبر نیز باشد. این خلطی است

که الآن در مرجعیت صورت گرفته است، هر کسی را که دیدند اعلم در فتواست گفتند صلاحیت مرجعیت را دارد، در حالی که هیچ ملازمه‌ای با همدیگر ندارد. لذا بنده در منهاج الصالحین گفتیم در مقام فتوا زن می‌تواند مفتی بشود، تقلید از او جایز است، امّا نمی‌تواند مرجع بشود.

براساس مبانی که حضرتعالی فرمودید یک مرجع زمانی که این جامعیت را داشته باشد می‌شود نائب امام زمان؟

مسلّماً.

ب) وظایف اجتماعی مرجعیت

حالا این مرجع که نائب امام زمان هست چه وظایف اجتماعی دارد؟

خیلی سؤال خوبی است، خیلی سؤال خوبی است، خیلی سؤال خوبی است. پیامبر چند وظیفه‌ای داشت:

۱) ابلاغ دین؛ ابلاغ دین به معنای وسیع کلمه؛

۲) اقامه دین در حیات مردم؛ تفاوت ابلاغ دین و اقامه دین در این است که یک بار پیامبر احکام دین را به مردم ابلاغ می‌کند، مثلا به مردم اعلام می‌کند که خداوند زکات را واجب کرده، نماز را واجب کرده است، مردم خداوند جهاد ابتدایی را بر شما واجب کرده است. همه را ابلاغ می‌کند، وظیفه پیامبر به عنوان مبلّغ تمام می‌شود. اما در اقامه دین پیامبر تنها به ابلاغ دین اکتفا نمی‌کند، بلکه مردم را به انجام امور دینی الزام می‌کند. پیامبر در مدینه با تشکیل حکومت تنها اقدام به ابلاغ دین نکرد، بلکه اقامه احکام کرد. لذا در قرآن یک جا گفته زکات واجب است، یک جا گفت: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ**﴾ (توبه/۱۰۳)، این خذ من اموالهم اقامهٔ زکات در حیات مردم است. و وظیفه دوم بدون داشتن نهادی به نام حکومت نمی‌شود، و الا نمی‌توان اقامه احکام دین نمود. اگر بخواهید خذ من اموالهم صدقه را اجرا کنید باید نیرو داشته باشید و باید



حکومت داشته باشید و بیت المال باید باشد تا حقوق کارمندان پرداخت شود. اگر بخواهید حد را اقامه کنید باید نیروی نظامی داشته باشید، زیرا ممکن است شخص عشیره داشته باشد، اگر بخواهید بدون داشتن قدرت کافی حد را اجرا کنید شما و خانواده تان را یکجا نابود می‌کنند. بنابر این من دو وظیفه اساسی پیامبر را معرفی کردم: ابلاغ و اقامه دینی یعنی تشکیل حکومت.

بعد از پیامبر در سقیفه اول و سپس در سقیفه دوم حکومت را از امیر المؤمنین علی علیه‌السلام گرفتند؛ اما وظیفه ابلاغ را نتوانستند از علی علیه‌السلام بگیرند، هر چند مقداری محصور کردند، اما امام هم چنان به وظیفه ابلاغ دین ادامه داد، ائمه بعد از امام علی نیز این راه را ادامه دادند و در انجام ایفای وظیفه ابلاغ دین جان شان را دادند، لذا بنده معتقدم در مسأله ابلاغ هیچ تقیه‌ای از سوی ائمه صورت نگرفته است، تقیه معنای دیگری دارد که در جای خود باید آن را بحث کرد. حکومت را از ائمه گرفتند، اما در ابلاغ دین هم تقیه نداشتند، بله خیلی جاها اهمّ و مهم داشتند، بعضی مهم‌ها را خیلی بیان نمی‌کردند، اما برای اهم جانشان را هم می‌دادند. چون برای این مانده بودند، کار دیگری نداشتند. اگر نه اقامه نه ابلاغ پس برای چه کاری دیگری است، و بر چه اساسی این روایات به ما رسیده؟ بر چه اساسی دولت‌های بنی امیه و بنی عباس از ائمه می‌ترسیدند؟ حکومت و قدرت داشتند؟! پس چه داشتند؟ علم داشتند، ابلاغ دین داشتند، می‌دانستند اینها ساکت نمی‌مانند. امکان دارد در یک قضیه‌ی کوچکی ساکت بمانند، ولی اصل دین را نمی‌گذارند منحرف بشود.

اما آیا ائمه ما بعد از امام حسین علیه‌السلام تنها به ابلاغ دین اکتفاء کردند یا کارهای دیگر هم کردند؟

بنده اعتقاد دارم ائمه ما کارهای وسیع فرهنگی ـ اجتماعی را شروع کردند. می‌دانستند که نمی‌توانند کارهای سیاسی به دست بگیرند. راه بسته بود. چون بنی امیه حتی شخصی را که اسمش علی بود می‌کشتند، خیلی از انقلاب‌ها و ثوره‌ها و نهضت‌های سیاسی بنی‌هاشم از زید و دیگران هر کسی قیام کرد کارش را تمام کردند. پس راه به دست گرفتن

حکومت بسته بود. ائمه هم به این سمت هم نرفتند چون می‌دانستند شرایط آماده نیست.

حالا حوزه علمیه چه کار کند؟ کارهای اجتماعی انجام دهد، یعنی به مردم فقیر رسیدگی نماید و از نظر بنیه مالی آنان را تقویت کند. از نظر فرهنگی ـ اعتقادی تقویت کند، در مقابل شبهات از آنان پاسداری کند. این یک منظومه‌ی اجتماعی وسیعی است که ائمه ما شروع کردند و این منظومه واقعاً در ۱۲۰ سال، ۱۳۰ سال جواب داد. بروید تاریخ را نگاه کنید وقتی امام حسین علیه‌السلام شهید شد بعد از آن کسی نمی‌توانست اسمش را علی بگذارد، اگر کسی اسمش علی بود به عُلَی منقلب کرد، چون مورد مؤاخذه قرار می‌گرفت. این وضع شیعه بود تا می‌رسیم به زمان امام رضا علیه‌السلام در سال‌های ۱۸۰ تا ۲۰۰، فاصله او با امام حسین علیه‌السلام ۱۳۰، ۱۴۰ سال است، شیعه به جایی رسید که مأمون عباسی مجبور شد امام رضا علیه‌السلام را به عنوان ولی عهد تعیین کند، چون دید توان مقابله با شیعه‌ها را ندارد، خواست آنان را ساکت کند، امتیاز داد و امام را ولی عهد خود قرار داد. انقلابهای علوی در زمان مأمون ساکت شدند. نافهمی مورّخین ماست که گفتند امام رضا تقیه کرد، تقیه‌ای در کار نبود، استراتژی بود.

حالا آنکه نمی‌تواند ولایت سیاسی ائمه را در زمان عصر غیبت کبری قبول کند و یا شرایط زمانی و مکانی چنین اجازه‌ای را به او نمی‌دهد لااقل باید اقدام به تأسیس نهادهای اجتماعی نماید، متأسفانه حوزه‌های ما از این امر عقب مانده‌اند.

پیامد عدم ایفای وظیفه اجتماعی از سوی مرجعیت

اگر فقیهی وظیفه اجتماعی خود را انجام ندهد به نظر حضرتعالی آیا شخص مذکور به عنوان نائب محسوب می‌شود؟

چنین فقیهی اصلاً نائب امام نیست، چون وظیفه‌اش را انجام نمی‌دهد. چون امام فقیه را بشرطها و شروطها وکیل، نائب و حجت قرار داده است، نه اینکه فقط پول بگیرد. نه این که فقط حوزه تشکیل دهد و شاگرد تربیت بکند. یکی از وظایف او این است که باید نهادهای اجتماعی ایتام، دانشگاه، مؤسسات فرهنگی، مؤسسات خدماتی، تا آنجایی می‌تواند ایجاد



کند، بگوید من ولایت سیاسی ندارم. مهم نیست. می‌گوید برای من ثابت نشده ولایت سیاسی که خودشان داشته به من داده است، مسأله نیست. یا فقیهی که می‌گوید این ولایت را به من داده است، می‌تواند اقدام به تأسیس نهاد حکومت کند، بحثی نیست، اما در هر صورت در عصر غیبت وظایف اجتماعی به فقیه محول شده است، اگر زمینه تشکیل حکومت نیست و یا فقیه برای خود چنین ولایتی قائل نیست، موجب سلب مسؤولیت از وظایف اجتماعی نمی‌شود و اگر به آن قیام نکرد یقینا صلاحیت مرجعیت را ندارد.

مشکلات فراروی ایفای وظیفه اجتماعی

الآن بسیاری از دولت‌های مدرن نهادهای اجتماعی را زیر نظر خود می‌گیرند و به مراجع اجازه مداخله نمی‌دهند، از این رو این عرصه هم مسدود است؟

بینی و بین الله اگر نهادهای اجتماعی بوی سیاسی به خود نگیرد هیچ مخالفتی با آن نخواهد شد. مشکل اصلی آن است که نظام‌های سیاسی می‌ترسند، ممکن است شما این نهادهای اجتماعی را ناگهان تغییر جهت دهید کار سیاسی کنید، و الا الآن در بسیاری از کشورها مالزی، پاکستان، هند و... اگر بخواهید نهادهای خدمات اجتماعی تأسیس کنید به شرط آن که برای اسقاط نظام سیاسی نباشد، با آن مخالفت نمی‌کنند؛ بلکه در بعضی کشورها به شما کمک می‌کنند، الآن در کشورهای اروپایی اگر مؤسسه خیریه تشکیل بدهید نه تنها از شما مالیات نمی‌گیرند، بلکه به شما کمک می‌کنند؛ ولی اگر بخواهید تغییر کاربری دهید مشکل پیش می‌آید. بلکه در بسیاری از کشورهای اسلامی که من نمی‌خواهم نام ببرم در طی فرایند سیاسی و از طریق انتخابات آزاد از طریق کارهای اجتماعی و خدماتی و فرهنگی به حکومت سیاسی رسیدند، ۵۰ سال کارهای اجتماعی و خدماتی و فرهنگی کردند، مردم اینها را شناختند. وقتی در انتخابات سیاسی خود را مطرح کردند، مردم به آنان رأی دادند. همان‌گونه که در ایران آقای بروجردی و مؤسسات فرهنگی و حوزه‌ها و کتابخانه‌ها داشتند، این‌ها در پیروزی انقلاب اسلامی اثر گذاشت.

حالا فرض کنید مرجعیت نجف می‌گوید ولایت سیاسی نداریم، درست است؛ اما چه

مانعی دارد در عراق کارهای اجتماعی و فرهنگی و تبلیغاتی بکنید؟ چرا نمی‌کنید. چرا می‌خواهید تنها حوزه نجف باشد؟ چرا ما الآن ۲۰ تا استان شیعه داریم، ۲۰ تا حوزه نداشته باشیم؟ چرا؟ بنابر این بینی و بین الله شما الآن هر جا می‌خواهید بروید کارهای فنی، و کارهای خدماتی و کارهای اجتماعی و کارهای تربیتی انجام بدهید کسی مانع شما نیست.

بنده معتقدم مرجعیت بسان مدیر یک مدرسه است، اگر شما برای او ۵ وظیفه تعریف کردید و مدیر به دوتای آن عمل کرد و به دوتای دیگر آن عمل نکرد، چنین کسی صلاحیت اداره مدرسه را دارد یا ندارد؟! مرجعیتی که عمل به وظایفش نکند دیگر نائب نیست و مرجع هم نیست و آرای او هم نافذ نیست.

ج) وحدت و یا تعدد مرجعیت

با توجه به شرایط موجود در جهان، حضرتعالی برای جهان تشیّع مرجعیت واحد را شایسته و بایسته می‌دانید یا این تعدّد مرجعیت را بیشتر مناسب می‌دانید؟

بنده معتقدم ما باید یک نهادی داشته باشیم مراجع متعدد در آن باشند، تنها یک مرجع نباشد، برای پاکستان مرجعی باشد، برای هندوستان مرجعی، برای ایران مرجعی؛ چرا که مرجع هر کشور نسبت اوضاع و احوال آن کشور از دیگران شناخت بیشتری دارد؛ افزون بر آن در نظام‌های سیاسی جدید معنا ندارد شما شهروند مثلا عربستان باشید؛ ولی اوامر سیاسی را از نجف بگیرید، مگر الآن جمهوری اسلامی اجازه می‌دهد یهودی‌ها و یا کلیمی‌ها و مسیحیان اوامر سیاسی شان را از جای دیگر بگیرند. شما وقتی شهروند یک کشور هستید مزایا و الزاماتی دارید و باید بر اساس قوانین آن کشور عمل کنید؛ البته عملا نیز همین‌طور است اکثریت عراق مقلد مرجعیت نجف اند، اکثریت مردم این‌جا مقلد مرجعیت قم اند، در افغانستان و هند و پاکستان نیز همین گونه است.

اما لازم است مراجع متعدد کنار هم جمع شوند، (شورای مراجع منظورم نیست) برای کل جهان تشیع سیاست گذاری کنند که الآن ۳۰۰، ۴۰۰ میلیون نفر، در ۱۵۰ کشور اند، اگر در جایی ضعفی وجود دارد تقویت شود، آن وقت ما می‌توانیم از نظر اجتماعی جهان

تشیّع واحد داشته باشیم، البته تأکید می‌کنم از نظر اجتماعی، چون از نظر سیاسی جهان واحد تشیع امکان ندارد، به خصوص با توجه امکانات موجود در این زمان و با برنامه‌ریزی‌های ۲۰ و ۳۰ سال می‌توان کارهای بسیار عمده‌ای را انجام داد. در حالی‌که این چنین نیست ما الآن در جهان تشیع چند مؤسسه داریم، کجا اکثریت شیعه داریم. کجا اقلیّت شیعه داریم؟ چه کار برای اینها کردیم؟ برای مردم شیعه ی افغانستان چه کار کردیم؟ برای شیعیان مردم پاکستان چه کار کردیم؟ برای شیعیان هندوستان چه کار کردیم؟ برای شیعیان اروپا چه کار کردیم؟ برای شیعیان آمریکای جنوبی چه کار کردیم؟ اصلاً نمی‌دانیم چقدر هستند. در نیجریه شیعه چقدر داریم؟ چه مؤسساتی آنجا داریم؟ با این که وظیفه اجتماعی مرجعیت ایجاب می‌کند، اشراف کامل به این مسائل داشته باشد، چون مرجع اعلا است.

این را هم باید اضافه کنم اگر بوی سیاسی در کارهای اجتماعی وجود داشت دیگر شما را نمی‌گذارند کاری انجام دهید، نمی‌گذارند با شیعیان کشورهای دیگر همکاری نمایید، آن را دخالت در کشور محسوب می‌کنند. لذا من الآن در خیلی جاها ولایت اجتماعی را مطرح می‌کنم. بنده ولایت سیاسی برای فقیه جامع شرایط قائل نیستم، مگر آن که امت فقیه را برای ولایت سیاسی انتخاب کند، مثل جمهوری اسلامی ایران، چون مردم به نظام سیاسی با محوریت ولایت فقیه رأی داد، اما در بسیاری از کشورها این امر امکان ندارد، در جایی که اقلیت هستید معنا ندارد بگویید ما ولایت فقیه می‌خواهیم. اما راه برای ولایت اجتماعی باز است، هیچ مشکلی هم ندارد. اگر مردم یا نظام‌های سیاسی بعضی کشورها حساسیت دارند به این جهت است که رنگ سیاسی به خود گرفته و احساس می‌کنند مشکل سیاسی ایجاد کنند.

بنابراین بنده معتقدم تعدد مرجعیت باید باشد، ولی این تعدد طوری نباشد که به تقابل، تناقض و تضاد برسد. ما یک چیزی بگوییم، آنها چیزی دیگری بگویند، خودمان با هم بجنگیم. این امر نیاز به سیاست‌گذاری کلی اجتماعی،سیاست‌های کلّی فرهنگی، سیاست‌های کلّی تربیتی و سیاست‌های کلّی اعتقادی دارد. اگر ما فکر استراتژیک داشتیم،

مراجع کشورها را تقویت می‌کردیم، شما می‌خواهید برای افغانستان کار کنید، خیلی خوب باید تقویت کنید، اگر امکانات ندارید، به شما امکانات می‌دهیم بروید آنجا نهادهای فرهنگی، خدماتی، اقتصادی، تبلیغاتی و حوزه تشکیل بدهید، همه هم به شما رجوع کنند، چون همه می‌گوییم امام صادق، همه می‌گوییم امام زمان، عنوان ما مرجعیت اهلبیت است، من و تو و من او معیار نیست. اما متأسفانه مرجعیت تبدیل به احزاب شده است، اگر تبلیغ تان موافق او بود به شما امکانات می‌دهند، اگر نبود نه تنها امکانات نمی‌دهند، بلکه شما را می‌کوبند و از شما تعهد می‌گیرند که باید از او تبلیغ کنید.

مبحث سوم: همزیستی مسالمت آمیز پیروان مذاهب

یکی از مصائب و گرفتاری‌هایی که الآن دنیای اسلام با آن مواجه هست، بحث تکفیر است، در عراق، پاکستان، سوریه، بلکه کل جهان مسأله ساز هست. پرسش این است دقیقاً ریشه‌های این فکر از کجا نشأت می‌گیرد؟ و آیا اختصاص دارد به مذهب اهل سنت یا این فکر در مذهب ما هم هست و اگر هست چرا بروز نکرده است؟ سوال دیگر این که چه راهی برای همزیستی مسالمت آمیز مذاهب، هم به لحاظ فقهی، هم به لحاظ کلامی و هم به لحاظ سیاسی به نظر شما می‌رسد؟

الف) ریشه‌های تکفیر در مذاهب

مسائل دینی به دو دسته اعتقادیات و عملیات تقسیم می‌شود، هر آن چه را که شارع به منظور عقد قلب بر آن جعل کرده اعتقادی است و هر آن چه را که به منظور عمل جعل کرده، عمل است، مثلا شارع نماز را جعل کرده است که شما به آن عمل کنید، اما در برابر توحید جعل آن به منظور اعتقاد به آن است، شما باید معتقد به توحید باشد، حالا امکان دارد به لوازم آن عمل کنید یا به لوازم آن عمل نکنید، در هر صورت اعتقاد خود موضوعیت دارد. هر کدام از مسائل اعتقادی و عملی خود به دو دسته اصول و فروع تقسیم می‌شود، مثلا اصل معاد جزء اصول اعتقادی است، اما بسیاری از جزئیات آن فروع اعتقادی است، در برابر نماز از اصول عملی است که در مورد آن آمده است: أَوَّلُ مَا يُحَاسَبُ بِهِ

الْعَبْدُ عَلَى الصَّلَاةِ فَإِذَا قُبِلَتْ قُبِلَ مِنْهُ سَائِرُ عَمَلِهِ وَ إِذَا رُدَّتْ عَلَيْهِ رُدَّ عَلَيْهِ سَائِرُ عَمَلِهِ،[1] یا در روایت دیگر: الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ مَثَلُهَا كَمَثَلِ عَمُودِ الْفُسْطَاطِ إِذَا ثَبَتَ الْعَمُودُ يَثْبُتُ الْأَوْتَادُ وَ الْأَطْنَابُ وَ إِذَا مَالَ الْعَمُودُ وَ انْكَسَرَ لَمْ يَثْبُتْ وَتِدٌ وَ لَا طُنُبٌ.[2] یا طبق روایت دیگر نماز، زکات، روزه و حج و ولایت از اصول عملی شمرده شده است: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ.[3] اما جزئیات هر کدام فروع عملی است. تفصیل آن را در مدخل الفتاوی الفقهیه بیان کردیم.

با توجه به این مقدمه بنده معتقدم ریشه مسأله تکفیر در اعتقادیات است، شما اگر آمدید یک مسأله از مسائل را جزء اصول اعتقادی قرار دادید یا ضروری از ضروریات اعتقادی قرار دادید، منکر او کافر است یا منتهی به کفر می‌شود. اگر اصلی از اصول اعتقادات را شخص منکر شد کافر می‌شود. اگر ضروری از ضروریات اعتقادی را انکار کرد دو مبنا هست. یک مبنا می‌گوید انکار ضروری به طور مستقیم موجب کفر می‌شود و مبنای دیگر آن است که اگر انکار ضروری منجر به انکار اصل شود موجب کفر می‌گردد. هر جا تکفیر هست، مطمئن باشید ریشه در مسائل اعتقادی دارد.

براساس این تحلیل ریشه مسأله تکفیر روشن می‌شود، در مبانی شیعه اگر قائل شدند که امامت اصلی از اصول دین است منکر آن کافر می‌شود. این از قضایای قیاسات مع‌هاست. بله بحث دیگری هست آیا هر کافری روز قیامت معذّب هست یا نیست، این بحث به جاهل قاصر و مقصر برمی گردد، ما بحث عقوبت اخروی را کار نداریم، ما فعلا بحث فقهی می‌کنیم. بی‌تردید کسی که پیامبر را قبول ندارد کافر است، چون اعتقاد به نبوت و خاتمیت انسان را وارد اسلام می‌کند. اگر کسی منکر شد چه از روی عذر باشد یا نباشد، موجب کفر می‌شود. بله اگر عذر دارد نتیجه آن در روز قیامت آشکار می‌شود؛ اما در دنیا شخص کافر حساب می‌شود و نمی‌تواند با زن مسلمان ازدواج کند و از مسلمان ارث ببرد و ده‌ها

---

۱ . شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج۱، ص۲۰۸.

۲ . برقی، المحاسن، ص٤٤-٤٥؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج٤، ص۲۷.

۳ . کلینی، الکافی، ج۲، ص۱۸.

حکم دیگر که مربوط به کافر است بر او بار می‌شود. اگر قبول کردید امامت به اصطلاح شیعی اصلی از اصول دین است، منکر آن کافر می‌شود. این می‌تواند به عنوان ریشه تکفیر در مذهب شیعه قرار بگیرد. البته فقهای ما آمدند آن را از اصول مذهب حساب کردند، حالا این راهکار می‌تواند مشکل را حل کند یا خیر؟ جای بحث دارد.

اما ریشه تکفیر در نزد اهل سنت؛ اهل سنت از اول تا آخر تصریح دارند که عدالت صحابه از ضروریات دین است، نمی‌گویند از اعتقادیات است، بلکه می‌گویند مثل نماز از ضروریات دین است. وقتی از ضروریات دین شد یا به طور مستقیم موجب کفر است یا اگر به انکار قرآن برگردد موجب کفر می‌شود؛ چون قرآن صحابه را عادل می‌داند: ﴿**وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (توبه/۱۰۰)، اختلاف است من در من المهاجرین تبعیضیه است یا بیانیه، اگر گفتیم که بیانیه است (آنگونه که آنها می‌گویند) همه مهاجرین و انصار مورد رضایت خداوند می‌شود، مگر کسانی که با دلیل خارج شده‌اند، از و الّذین اتبعوهم باحسان، تئوری تابعین مطرح شده است. برداشت اهل سنت از آیه این است، حالا درست است یا نیست در جای خود باید بحث کنیم. می‌خواهم بگویم ریشه تکفیر یکی در همین مسأله است آنان می‌گویند هر کس منکر عدالت صحابه شود، مخالف با ضروری از ضروریات دین مخالفت کرده است، یعنی مخالف قرآن است، چون آیات قرآنی گفته آنها مورد رضایت خداوند و عادل اند، به طور طبیعی منکر ضروری یا به طور مستقیم کفر است یا منتهی به کفر می‌شود.

بنابراین ریشه مسأله‌ای تکفیر در مسائل اعتقادی و ضرورت‌های دینی است تا این مسأله بین مسلمانان حل نشود مسأله‌ای تکفیر هم حل نمی‌شود، نه با یک کنفرانس با ۳۵۰۰ تا کنفرانس دیگر هم تکفیر قابل حل نیست.

ب) راه همزیستی مسالمت آمیز

اگر مسائل یادشده را از مسائل ضروری ندانستیم بلکه از مسائل نظری شمردیم، دیگر



منکر آن کافر نخواهد بود، همان‌گونه دو مجتهد در مسائل با همدیگر اختلاف دارند، هیچگاه این اختلاف موجب نمی‌شود که دیگری را کافر بدانند، بلکه دو اجتهاد است، در مسائل میان دو مذهب نیز اگر مسائل یادشده را جزء مسائل نظری دانستیم که هست، در این صورت منکر آن را کافر نخواهیم دانست. البته در خصوص مسأله امامت باید تذکر دهم در مورد آن سه نظریه وجود دارد: یک نظریه از صاحب حدائق و اخباریین است که معتقدند حدوثا و بقاء از ضروریات دین بوده و هست و بر همین تکفیر می‌کنند، ولی این نظر امروز طرفدار ندارد. نظریه دوم نظریه مشهور عالمان شیعی حتی مانند محدث استرابادی است این که امامت در صدر اسلام از ضروریات دین بوده، ولی بعدا از نظریات شده است. نظریه سوم از سوی شهید صدر ابراز شده و من نیز به آن مایلم که امامت به معنای شیعی آن حدوثا و بقاء از ضروریات نبوده است. اگر نظری شد، نمی‌توان کسی را بر اساس مسأله نظری از اسلام خارج دانست؟ مسأله ی عدالت صحابه و امامت به معنای شیعی آن هر دو مسأله ی نظری اند. بله کسی که به آن ایمان بیاورد آثاری بر آن مترتب می‌شود، مثلا می‌شود خمس و زکات را بر او داد و آثار دیگر، اما کسی که به آن ایمان نیاورد، از دین و ایمان و اسلام در دنیا خارج نیست، اما در آخرت اگر مقصّر بود عقاب می‌بینند. اگر قاصر بود عقاب هم نمی‌شود. پس به عقیده ما همه مؤمن اند، اما درجات ایمان متعدد است.

چنانچه در امور اعتقادی نتوانیم از اصول موجود تنزّل کنیم، آیا راهکاری برای زندگی مسالمت آمیز وجود دارد؟

بسیاری از مبانی موجود در نزد فریقین آیات نازل شده نیست که قابل بحث نباشد، معیار آن است هر کس در هر مورد ادعای اصل و یا ضرورت نماید باید دلیل بر آن اقامه کند. راه حل تنها راه حل فرهنگی و اعتقادی است و ما باید زندگی مسالمت آمیز را از این طریق ترویج کنیم. یک اصل دیگر را هم به این مسأله اضافه کنید در گذشته کشورها بر اساس ایدئولوژی اداره می‌شد، مسلمان، مسلمان بوده و اهل کتاب هم اهل کتاب؛ اما الآن کشورها بر اساس نظام شهروندی اداره می‌شود. شما شهروند باشید هر دین، نحله و مذهبی

داشته باشید حقوق و واجبات تان مساوی است. اگر نظام ما بر اساس ایدئولوژی بود آن‌ها می‌رفتند برای خودشان کشوری می‌ساختند و ما هم برای خودمان کشوری، به عبارت دیگر هر قدر سنی در وسط شیعه‌ها بود بیرون می‌کردیم می‌رفتند در کشوری که براساس مذهب تسنّن اداره می‌شود، آنها هم هر چه شیعه داشتند می‌فرستادند به کشوری که براساس تشیّع اداره می‌شود، مشکل حل می‌شد؛ ولی امروز کشورها بر اساس نظام شهروندی اداره می‌شود، شما مؤمن، متدین، موالی علی و اهل بیت در ایران بیگانه هستید، اما آن شخص بی دین، بی‌نماز، شارب الخمر، سارق شهروند است و از مزایا و حقوق شهروندی بهره دارد، لذا حتی احکام دیات را ولو بر اساس عناوین ثانوی عوض کردند. اگر شما شهروندی به قتل برسد، نمی‌توانی بگویی مسیحی است نصف دیه دارد، یا اصلاً محترم نیست. پس این مطلب را هم اضافه کنید دیگر امکان ندارد شما از نظر سیاسی، اداری، شهروندی باشید؛ اما از نظر رساله عملیه تابع ایدئولوژی باشید، این تناقضی است که کل مسلمان‌ها دارند در زندگی می‌کنند. این چالشی اصلی است که وهابیت، سلفی‌ها و تکفیری‌ها در آن افتادند، چون از نظر رساله عملیه می‌گویند اینها کفاراند. از نظر شهروندی نظام جدید شهروند هستند.

مشکل مسائل فردی نیست، شما می‌خواهید دست بسته نماز بخوانید یا دست باز اشکالی ایجاد نمی‌کند، مشکل روابط اجتماعی و اداری و سیاسی است. لذا شما روز به روز می‌بینید رساله‌های عملیه از جامعه دارد دور می‌شود، نه این که مردم متدیّن نیستند، بلکه می‌بینند مجموعه قوانین دارد مملکت را اداره می‌کند، ما باید رساله عملیه بنویسیم که با شرایط اجتماعی این زمان بخواند.

غرب برای زندگی مسالمت آمیز پیروان ادیان و مذاهب‌ها غرب یک راه حلی پیدا کرده و آن این که ادیان و مذاهب را از قدرت اینها را گذاشتند؟

این مسأله جدایی دین از سیاست است و بحث دیگری است، به اعتقاد بنده پیامبر دین را از سیاست جدا نکرد و هم توانست کل حقوق شهروندانش را رعایت کند، ما باید رمز



آن را پیدا کنیم نه این که به طرف سکولاریزم برویم، چون آن وقت باید کل جامعه را به حال خود بگذاریم، همان‌گونه که الآن در غرب است. ما باید قرائت جدیدی ارائه دهیم، امکان دارد شما مسکن‌هایی به جامعه بدهید، ولی این راه حل کوتاه مدت است، راه حل اصلی فرهنگی و اعتقادی و تأمل مجدد در مبانی است.

در پایان برای حسن ختام اگر خاطره‌ای از اساتید و بزرگان و یا مطلبی دارید مطرح بفرمایید؟

خاطره‌ای را از شهید صدر نقل می‌کنم یک روز از من سوال کرد: من اعلم هستم یا فلان شخص و نام برد؟ گفتم: تقلید از هر کدام از شما مجزی است. ایشان هم حاشیه زد: بله به خاطر آن که هر کدام فی نفسه واجد شرایط اند، سپس من سؤال کردم آیا شما اعلم هستید یا ایشان؟ گفت ۴ – ۵ سال درس من آمدید متوجه نشدید اعلم کیست؟ گفتم من متوجه شدم؛ ولی می‌خواهم از زبان خود شما بشنوم. ایشان فرمود: اعلمیت من نسبت به ایشان بدیهی است. گفتم این به خاطر داشتن کتاب مانند الاسس المنطقیة للاستقراء است، گفت نه بلکه در همان علم فقه و اصول نسبت به ایشان اعلم هستم.



مصاحبه با حجت الاسلام سید علی اکبر حائری

از مدرسین درس خارج در حوزه علمیه نجف اشرف

تهیه کننده: محمد علی جویا و عبدالله جعفری

از طرف کنگره نیکوداشت مقام علمی آیت‌الله العظمی فیاض در خدمت حاج آقا سید علی اکبر حائری هستیم. ابتدا از ایشان خواهش می‌کنیم که خودشان را برای خوانندگان ما معرفی کنند، از این حیث که کجا تحصیل کرده‌اند، اساتیدشان چه کسانی بوده، چه درس‌هایی را ارائه کردند؟ تألیفاتشان چی بوده؟

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی خیر خلقه محمدٍ و آله الطیبین و الطاهرین. من اجمالاً تحصیل کرده حوزه علمیه نجف هستم. آن زمان قدیم، قبل از این که هجرت کنیم به ایران مقدمات و سطوح را نزد اساتید حوزه نجف گذراندم و خیلی مختصر هم افتخار تلمذ خدمت آیت‌الله العظمی فیاض را دارم و بعد از این که سطوح را تمام کردم درس خارج مرحوم شهید محمد باقر صدر رضوان الله تعالی علیه حاضر شدم، و حدود ۵ سال افتخار تلمذ در درس خارج خدمت شهید صدر را دارم. و بعد از آن هم که دیگر شهید صدر را زندان کردند و من خودم هم یک چند وقت زندان بودم، زندان



رفتم و بعد هم اینها را راندند به ایران و از آن موقع دیگر در ایران ماندم و خدمت اخوی بزرگم، آیت الله سید کاظم حائری، تلمذ کردم و خودم هم تدریس سطوح داشتم؛ تا چند سال قبل که درس خارج را، در حوزه علمیه قم و سپس که نظام عراق ساقط شد برگشتم به نجف اشرف و ساکن نجف اشرف شدم، و آنجا مشغول تدریس خارج شدم و اکنون در نجف اشرف مشغول تدریس خارج فقه و اصول هستم. این خلاصه سرگذشت علمی اینجانب است.

مستحضر هستید که حوزه نجف یک حوزه هزار ساله است، از شیخ طوسی تا حالا محور فکری تشیع بوده، در زمان رژیم بعثی این حوزه یک افولی چشمگیری داشت، بزرگان زیادی از آنجا هجرت کردند به ایران یا جاهای دیگر. حوزه آن تب و تاب علمی را که باید می‌داشت از دست داد، از طرفی بودند بزرگانی که هرچند به انزوا، ولی ماندند. الآن وضعیت حوزه نجف در چه وضعیتی است، آیا رو به احیاء می‌رود، یا فکر می‌کنید همچنان به حالت افول به سر می‌برد؟

به هر حال ما سعی خودمان را می‌کنیم که حوزه نجف را تا حد توان رو به پیشرفت و برگشت به آن شکوه خودش ببریم، ولی تا چه اندازه موفق بشویم، این دیگر دست خداست، اجمالاً همینطوری که فرمودید، حوزه علمیه نجف خیلی افول کرد، در سال‌هایی که نظام بعث عراق مسلّط بود در حوزه نجف چقدر از علما شهید شدند، در ایام این نظام بعث عراق و از جمله استادمان شهید صدر رحمه‌الله و علمای دیگر که به شهادت رسیدند و لطمه‌های بزرگی به حوزه علمیه نجف زدند ولی الآن بعد از سقوط نظام بعث عراق مجدداً جنب و جوش علمی در نجف اشرف شروع شده، بالاخص به علت برگشتن یک عده از اساتیدی که از نجف هجرت کرده بودند، در این حدود ۱۲ سال الحمد لله خیلی رو به بهبودی رفته و تا اندازه‌ای شکوه خودش را به دست آورده. ولی به مورد انتظار نرسیده. ما وظیفه‌مان این است که سعی خودمان را بکنیم و تا حد توان حوزه علمیه نجف را به حدی که باید برسد برسانیم.

همانطوری که حضرتعالی مستحضر هستید، حوزه نجف امکانات فراوانی برای کسب علم داشت، کتابخانه‌های متعدد، مدارس متعدد، و امکانات تحصیل متعدد داشت، آیا در دوران رژیم بعثی به اینها آسیب وارد شد یا به حال خودش باقی مانده. اگر به حال خودشان باقی مانده الآن از آنها استفاده‌ای می‌شود یا نمی‌شود؟

یک سری از مدارس علمیه را که در زمان بعثی‌ها اصلاً خراب کردند، نابود کردند، مدارس علمیه زیادی بود در نجف که به کلّی با زمین یکسان شد در زمان حکومت بعث عراق، نجف قدیم چهار منطقه داشت متصل به یکدیگر، ولی چهار بخش بود. حویش، براء، عماره و چهارمیش یادم رفت اسمش را، بخش عماره را به کلّی یا نزدیک به کلّی خراب کردند، نابود کردند در زمان بعث عراق که الآن طرف بالاسر حرم مطهر امیرالمؤمنین می‌شود. این منطقه از در بالاسر حرم مطهر تا آن مقبره صافی صفا تمامی این منطقه که الآن صحن حضرت زهرا علیها السلام می‌سازند، این منطقه، منطقه عماره نجف بود و در این منطقه مدارس علمیه متعددی بود، مدرسه خلیلی، مدرسه بروجردی ثانی، یک مدرسه بروجردی هست که آن طرف صحن شده، نصفش رفته، نصفش هست، ولی یک مدرسه بروجردی ثانی‌ای بود در این منطقه عماره که آن خراب شد و مدرسه یزیدی ثانی، مدرسه سید کاظم یزدی که پسر سید کاظم یزدی ساخته بود، سید حاج آقا اسد رضوان الله تعالی علیه، پسر سید کاظم یزدی این را ساخته بود، معروف شده بود به سید یزدی ثانی، این هم در آن منطقه بوده خراب شده. یک مدرسه‌ای بود ظاهراً به نام ایروانی، آن هم خراب شده. مدارس متعدد، حسینیه‌ای بود به نام حسینیه شوشتری‌ها، آن هم خراب شده. مسجدی بود خراب شده. بیوت علماء؛ بیت مرحوم سید محسن حکیم رحمه الله مرجع بزرگ زمان خودش، در همین منطقه بود خراب شده. منزلی که مرحوم استادمان شهید صدر نشسته بود که عبارت بود از منزل مرحوم مامقانی، صاحب رجال که مقبره‌اش هم در همان منزل بود، این منزل هم خراب شده. در این منطقه مقدساتی بود، از مساجد و مدارس و حسینیه‌ها که همه متأسفانه در زمان بعث خراب شد و چیزی هم جایگزین نکردند. ولی مدارس دیگری هم

باقی مانده که تقریباً در زمان بعث غیرفعال شد، یعنی بعث‌ها از یک طرف، یک سری معممین بعثی وارد حوزه کردند که در حقیقت دست‌نشانده خود نظام بودند. اینها وارد این مدارس شدند و خیلی جاسوسی می‌کردند بر علیه علما، بر علیه طلاب، بر علیه مراجع و لذا خیلی حوزه علمی در ترس و لرز و تقیه به سر می‌برد. حالا بعد از سقوط نظام بعث عراق، یک سری امور رو به بهبودی رفته ولی یک سری‌اش کاری‌اش نمی‌شود کرد، حالا آن مدارسی که خراب شد تا الآن چیزی به جایش ساخته نشده، و به هر حال یک سری کمبودها لایزال باقی است، و باید همت کرد و مراجع همت بکنند و این کمبودها را به تدریج برطرف بکنند ان‌شاءالله.

کتابخانه‌ها چی؟

کتابخانه‌ها هم همینطور. یک سری کتابخانه‌ها که خراب شد. از جمله کتابخانه حسینیه شوشتری‌ها. گفتم در همین منطقه عماره نجف حسینیه‌ای بود به نام حسینیه شوشتری‌ها که کتابخانه ارزشمندی داشت. این حسینیه هم خودش و هم کتابخانه‌اش از بین رفت و کتابخانه‌های دیگر درش بسته شده بود. کتابخانه مرحوم امینی، صاحب الغدیر، درش بسته بود و قابل استفاده نبود. و همچنین کتابخانه مرحوم آقای حکیم، جنب مسجد هندی در شارع الرسول و کتابخانه‌های دیگر، کتابخانه کاشف الغطاء بود. الآن آنچه که باقی مانده، مجدداً یک اندازه‌ای باز شده و قابل استفاده شده.

همانطور که فرمودید، تلاش‌هایی صورت می‌گیرد از طرف بزرگان برای احیاء حوزه. احیاء یک حوزه، احیاء درس و بحث و تحصیل هست، حوزه با همین درس و بحث جان می‌گیرد، الآن آن درس‌هایی که در حوزه نجف بیشترین رونق را به حوزه می‌دهد، بیشترین جذبه را برای طلبه‌ها دارند و تلاش می‌شود که حوزه را بکشاند به آن طرف، کدام درسهاست، در سطوح چه درسهایی است و در سطح خارج کدام درسها است؟

از درس‌های سطوح من اطلاع کافی ندارم، ولی درس‌های خارج الآن، درس خارج درجه یک در نجف، درس آیت‌الله فیاض است که معروف‌ترین درس الآن در حوزه

نجف درس ایشان است. درس‌های دیگر هم هست بحمدالله، چه آن آقایانی که از همان قدیم در نجف باقی ماندند و بعضی‌هایشان درس خارج دارند، و چه این آقایانی که از ایران برگشته‌اند به نجف، که یکی‌شان خود بنده هستم، آقای آل رازی هست، آقای شیخ باقر ایروانی است. چندتا از این اساتید هستند که برگشتند به نجف و مشغول تدریس خارج شدند، اینها هستند، منتها اینها در درجه دوم حساب می‌شوند. الآن درس خارج، معروف‌ترین درس خارج در نجف، درس آیت‌الله فیاض است.

یکی از سؤالاتی که ممکن است در ذهن‌ها وجود داشته باشد این است که حوزه نجف، با کمبود امکاناتی که مواجه بود؛ هم به لحاظ امکانات زندگی، هم به لحاظ کتاب و وسایل آموزشی که امروز هست و آن زمان نبوده، ولی این حوزه توانسته یک میراث بسیار مهم و ارزشمندی را، هم در قسمت تولید علوم حوزه وی، و هم در قسمت تربیت انسان‌های برجسته و طراز اوّل از خودش به یادگار بگذارد. ما الآن حوزه علمیه قم را داریم که از رونق بسیار خوبی برخوردار است، امّا گاهی احساس می‌شود که آن تولیدات طراز اوّلی که نجف داشته در قم کمتر مشاهده می‌شود. نمونه‌اش هم شاید این باشد که اکثر بزرگانی که الآن قم را اداره می‌کنند در واقع تربیت شده نجف هستند. دلایل این تفاوت را شما در چی می‌بینید؟

حوزه علمیه نجف در آن ایّام متمحض در جنبه علمی بود و کسانی که می‌آمدند به حوزه نجف هدفی جز تحصیل علم و خدمت به اسلام نداشتند. لذا معروف بود که کسی که می‌رفت حوزه نجف با سه چیز باید بسازد، این سه چیز ماء البئر، خبز الشعیر، زیارة الامیر. آب چاه، نان جو، زیارت مولا امیرالمؤمنین. کسانی که می‌آمدند به حوزه اینجوری زندگی می‌کردند، با عشق و علاقه، حاضر بودند با آشامیدن آب چاه و خوردن نان جو و افتخار زیارت مولا امیرالمؤمنین بسازند و هدفی جز جنبه علمی و درس خواندن و درس گفتن و تألیف نداشتند. اصلاً نه هدفشان نمره بود که این روزها خوشحال می‌شود که نمره من اینقدر است، نه هدف مقام و پستی در سر اینها بود، و نه هدف ثروت و پول. حاضر بودند با فقر و فلاکت زندگی بکنند ولی به آن هدف معنوی و علمی خودشان را برسند.

لذا توانستند به مقاماتی برسند، ابتکارات، ابداعات علمی داشته باشند و نتایج و آثار زیادی از خودشان به جای بگذارند. ولی از زمانی که متأسفانه آن اهداف جایش را به اهداف دیگر داد متأسفانه حوزه جلوه واقعی خودش را کم‌کم از دست داد. امیدواریم که بتوانیم شاگردان جدیدی از این به بعد تربیت بکنیم که کم و بیش بتوانند باز به همان هدف خالص برگردند. بتوانند اهداف غیر الاهی را از سرشان دور بکنند و مجدداً بتوانند انتاج علمی داشته باشند.

یکی از خصوصیات خیلی بارزحوزه نجف در گذشته این بود که منبع تغذیه فکری جهان تشیع بود. در خود حوزه نجف هم کسی که وارد می‌شد، این حوزه حالت هرمی داشت، یعنی در رأس این هرم یک مرجع قرار داشت که بر حوزه سیطره داشت و حوزه سیطره فکری داشت بر جهان تشیع، الآن به نظر می‌رسد که یک مقدار این حالت هرمی حوزه از بین رفته، به این معنا که هم حوزه‌های مختلفی به وجود آمده و هم در خود حوزه‌ها تعدّد مراجع و بزرگان هست که به هر حال ممکن است آثار مثبتی هم داشته باشد. سؤال ما این است که به نظر حضرتعالی، آن وضعیت گذشته مطلوب‌تر بود یا این وضعیت تعددی که الآن هست، اگر آن وضعیت گذشته مطلوب‌تر باشد دلایل از بین رفتنش را شما چه می‌بینید؟

البته هرگاه مرجعیّت، یک مرجعیّت واحده باشد و تمام عالم تشیّع به این یک مرجعیّت ایمان داشته باشند و قبول بکنند، شکوه مرجعیّت بیشتر است و قدرت مرجعیّت و تأثیرگذاری مرجعیّت بیشتر خواهد بود، در بعضی از ادوار گذشته در تاریخ حوزه علمیه، حوزه‌های علمیه چنین چیزی بوده، در بعضی ادوار واقعاً مرجعیت، مرجعیت یگانه بوده و این مرجعیت یگانه توانسته تأثیرگذاری بکند در کل سیاست عالم. ولی از طرف دیگر، بعضی‌ها معتقدند که تعدد مرجعیت هم امتیازات خودش را داشته باشد و بالاخص از زمانی که شیعیان جهان بین خودشان یک مقدار با مسائل ناسیونالیستی مواجه هستند، هرکس به یک مرجع ایمان دارد که از همشهری خودش باشد، ترک‌ها یک مرجع ترک انتخاب می‌کنند، فارس‌ها یک مرجع فارس انتخاب می‌کنند، عرب‌ها یک مرجع عرب. این

حالت‌ها از زمانی که به وجود آمده. این یک واقعیت است و در این شرایط شاید بد نباشد که مراجع متعدد باشند و هر یک از مراجع یک محیطی را زیر پرچم مرجعیت خودش بگیرد. حالا اینها، این حرف‌ها زده می‌شود ولی به هر حال اگر مرجعیت، مرجعیت یگانه باشد و بتواند همه را در بر بگیرد، خیلی مؤثرتر و یک کیان قوی به وجود می‌آید، یک نیروی قوی در مقابل استعمارگران می‌تواند ایستادگی بکند، در مقابل دولت‌های بزرگ می‌تواند ایستادگی بکند. منتها این مرجعیت متمرکز سزاوار است که یک کمیته‌ای تشکیل بدهد که بتواند مصالح عالم اسلام را تشخیص بدهد و بتواند کمک بکند به مشکلات مردم این هم خیلی خوب است. استادمان مرحوم شهید صدر﵀ یک نوشته‌ای دارد با عنوان المرجعیة الصالحه و المرجعیة الموضوعیة. مرجعیت موضوعیه را ایشان توضیح داده که سزاوار است مرجعیت طوری عمل بکند که گرچه شخص مرجع یکی باشد ولی کار مرجعیت، کار کمیته‌ای باشد، یک مجموعه لجنه‌ای باشد و از این لجنه هم باز لجنه‌های فرعی متعددی به وجود بیاید، گرچه از نظر فتوا، فتوای همان مجتهدی که در رأس این محور است، ولی در کارهای اجتماعی و کارهای سیاسی لجنه‌ای باشد. این را مرحوم شهید صدر در جزوه المرجعیة الصالحه و المرجعیة الموضوعیة صدر شرح داده. البته این خیلی کار می‌خواهد ولی به هر حال آن یک نفر باید یک نفر شایسته باشد، یک نفری باشد که نه فقط در جنبه فقهی و اصولی قوی باشد، که در جنبه امور اجتماعی، سیاسی باید خیلی قوی باشد، و تا بتواند واقعاً جهان اسلامی را اداره بکند. اگر چنین پیدا بشود چه از این بهتر.

اشاره فرمودید به این‌که بالآخره مرجعیت بهترین شکلش این هست که یک لجنه‌ای باشد که در آن امور تخصّصی در جاهای خودش مورد بحث قرار بگیرد و نسبت به آنها اخذ تصمیم بشود. ما در حوزه نجف نبودیم، ولی تا آنجاکه به اطلاع داریم، مرحوم آیت الله خویی علی‌رغم این‌که یک مرجع متفرّد بود یعنی آن لجنه‌ای که حضرتعالی فرمودید وجود نداشت، ولی حلقه‌ای از شاگردان تراز اوّلش اطرافش بودند که در کارهای مختلف، هم کارهای علمی، هم کارهای اجتماعی به ایشان کمک

می‌کردند. حضرتعالی به عنوان کسی که سال‌ها در حوزه نجف بودید بفرمایید در حوزه نجف و در اطرافیان آیت‌الله خویی از چه شخصیت‌هایی می‌توانید نام ببرید که آیت‌الله خویی بیشترین عنایت را روی ایشان داشتند و فکر می‌کردند که بعد از خودشان می‌توانند دنیای اسلام را اداره کنند؟

امکان دارد اطلاع کافی در این موارد نداشته باشم. ولی آن تلامیذ ایشان که جنبه علمی‌شان معروف بود، همین‌هایی است که بعداً کمابیش به مرجعیت رسیدند؛ مانند مرحوم آقا میرزا جواد تبریزی، آیت‌الله وحید، مرحوم شهید صدر استادمان و آیت‌الله فیاض(حفظه الله)، آقای غروی رحمه‌الله که شهیدش کردند، آیت‌الله بروجردی که شهیدش کردند و از علمای نجف بود. این از جنبه علمی. یک عده افرادی هم در دفتر مرحوم آیت‌الله خویی بودند که برای کمک‌های غیر علمی امور مرجعیت به ایشان اعتماد داشتند، مثل آقای فخر، آقای خوانساری، سید نخجوانی و... اینها در امور اجتماعی به آقای خویی کمک می‌کردند. بعضی از اطرافیان مرحوم آقای حکیم بعد از فوت آقای حکیم آمدند و از اطراف آقای خویی شدند، مانند سید ابراهیم طباطبایی که داماد آقای حکیم بود.

در میان شاگردان آیت‌الله خوئی کدام یک صاحب سبک شدند و توانستند ابداع داشته باشند و ابداعات مهم اینها چه بوده؟

معتقدم که مرحوم شهید صدر با این‌که به لحاظ سنی در آن زمان کوچک‌تر از خیلی‌ها بودند، ولی در عین حال از همه تلامیذ دیگر مرحوم آقای خویی از نظر علمی جلوتر بود و اگر ایشان باقی می‌ماند مرجعیت به غیر ایشان نمی‌رسید این را به صورت قطعی می‌توانم بگویم، ولی ایشان را دشمنان اسلام و دین، دشمنان تشیّع در سن ۴۷ سالگی شهید کردند و عالم تشیّع دچار خسارت شد. ایشان ابداعات و ابتکارات علمی زیادی داشت، چه در اصول و چه در فقه. مؤلفات ایشان هم زیاد است، الآن دوره آثار شهید صدر را چاپ کرده‌اند ۲۱ جلد شده در همه اینها ابداعات و ابتکارات علمی زیادی هست که دلالت بر نبوغ و عبقریت ایشان می‌کند.

سؤال دیگری که از حضرتعالی می‌خواهیم به عنوان شاگرد شهید صدر مطرح بکنیم این هست که بعضی از بزرگان که در حوزه قم هستند، گاهی تعبیری دارند می‌گویند این علم اصولی که در زمان شیخ طوسی در یک کتاب کوچکی خلاصه می‌شد الآن رسیده به حجمی که گاهی ۲۰ سال درس اصول خارج را امتوا می‌کند؛ می‌گویند این اصول متورم بود، وقتی به شهید صدر رسید تورمش یک جهش پیدا کرد و چند برابر شد. حضرتعالی به عنوان شاگرد شهید صدر فکر می‌کنید این برداشت درست است یا ابداعات شهید صدر لازم بود؟

هر دو درست است، یعنی این‌که یک سری از توسعه‌هایی که در علم اصول شده نوعی از تورم است و لذا خود شهید صدر هم به فکر بود که این تورم‌ها را بزداید و حذف کند و لذا این حلقات اصولی که ایشان با منهج جدید نوشتند، یک هدفش از تألیف این کتاب همین بود که بعضی از تورم‌هایی که می‌شود حذف کرد، حذف بکند و بالفعل ایشان یک سری را حذف کرده و یک سری را کم کرده، کوچک کرده که ضرورت نداشت. بحث علم اجمالی در موارد متعدد بحث شده وتکرار شده و بحث‌های دیگر؛ ایشان در اثر این‌که در حلقات چینش مطالب اصولی را به صورت فنّی درآورده باعث شده که یک سری از این تورم‌ها کم بشود، ولی در مقابل یک سری تحقیقات جدیدی در علم اصول وارد شد که نمی‌شود حذفش کرد.

در زمان صاحب کفایه عمیق‌ترین کتاب اصولی کتاب کفایه بود که در دو جلد مرحوم صاحب کفایه نوشت، گرچه خیلی خلاصه و فشرده و تلگرافی نوشته که از هر سطرش می‌توان چند مطلب استخراج کرد، ولی بعد از صاحب کفایه شاگردان بزرگی از صاحب کفایه تحقیقات علمی جدیدی داشتند که اینها را اضافه کردند بر علم اصول. اینها را یک سری‌اش را نمی‌شود حذف کرد. مرحوم محقق اصفهانی، مرحوم محقق نایینی و مرحوم محقق عراقی، این سه تا در رأس تلامذه صاحب کفایه بودند که بعد از صاحب کفایه تحقیقات علمی زیادی در علم اصول وارد کردند که در کفایه نیست. مرحوم شهید صدر مجبور شده خلاصه این مطالب جدید را در حلقات بیاورد، چون اینها مطالب جدیدی بود

که بعد از صاحب کفایه به وجود آمده بود و تعمیق بیشتری در علم اصول بـه وجـود آورده بود. طلبه‌ای که فقط رسائل و کفایه مـی‌خوانـد یـک مرتبـه مـی‌آیـد درس خـارج و پـرش احساس می‌کند. این مشکل را هم شهید صدر در حلقات حل کرده، که یک شمه‌ای از این تحقیقات جدید را در حلقات آورده تا طلبه‌ای که سـطوح را مـی‌خوانـد و بـه درس خـارج می‌رود، احساس به پرش نکند، یک مقداری از این مطالب جدید را داشته باشد.

علاوه بر این، خود مرحوم شـهید صـدر تحقیقـات و ابتکـارات جدیـدی داشـت کـه در استنباط احکام و در تطبیق در علم فقه مؤثر است، اینها را هم نمـی‌شـود حـذف کـرد. یـک سری از تورم‌ها را می‌شود حذف کرد و خود شهید صدر به فکر حذف کردنش بـود، ولـی یک سری را نمی‌شود حذف کرد. به هر حال کسی که بخواهد اسـتنباط احکـام شـرعی‌اش در حد اعلای سطح علمی باشد مجبور است این مطالب را بخواند.

گفته می‌شود فقهای نجف در آن زمانی کـه نجـف در اوج شـکوفایی خـودش قـرار داشت با علوم معقـول و علـومی مثـل عرفـان مناسـبات خـوبی نداشـتند، الآن کـه حضرتعالی آنجا تشریف دارید آیا همان فضا هنوز هست یا تغییر کرده؟

از همان قدیم موضوع فلسفه و عرفان مورد اخـتلاف بـین علمـا بـود، یـک سـری قبـول داشتند، یک سری قبول نداشتند. بعضی‌ها هم فلسفه را شاید قبول داشتند، عرفـانش را قبـول نداشتند، به هر حال در حوزه قم هم همینطور است. شـاید در حـوزه قـم مخالفـت بـا فلسـفه شدیدتر بود تا نجف. در نجف آن زمان که بنده بودم دو تا از اساتید بودند کـه معـروف بـه جنبه فلسفی بودند، یکی ملاصدرا بـود، نـه آن ملاصـدرای صـاحب اسـفار، شـیخ صـدرای بادکوبی. احتمالاً استادما، شهید صدر هم یک مختصری پیش ایشـان فلسـفه خوانـده بـوده، یک آقایی دیگری هم اسم یادم رفته. دو تا بودند از اساتید حوزه نجف که معـروف بودنـد که تدریس فلسفه دارند. اینها هم اینجور نبود که آبرویش رفته باشد و حوزه مثلاً تکفیـرش بکند یا نجسشان بداند، آنگونه که در حوزه قم به شکل فجع نقـل مـی‌شـود کـه مـی‌گفتنـد استکانش را آب بکشید. تنفّر از فلسفه در نجف در این حـد نبـود، در نجـف بودنـد تـک و

توک اساتید فلسفه و محترم هم بودند، اینجور نبودند که دیگران تکفیرشان بکنند یا بگویند استکانش را آب بکشید، در نجف در این حد نبود. و خود استادمان شهید صدر هم فیلسوف بود، منتها فلسفه ایشان خیلی فرق داشت با فلسفه معمول اسفار و کتاب اسفار. ایشان ابداعات، ابتکارات جدیدی در فلسفه داشتند که یک سری‌اش در کتاب اسس المنطقیه لاستقراء منعکس شده. البته کتاب فلسفتنایشان در جوانی و در عمر کمتر از ۲۰ سالگی تألیف شده. در این کتاب تقریباً مشابه همان حرف‌هایی است که در فلسفه معمول آقایان دیگر هست، ولی در زمانی که ایشان اسس المنطقیه را در فلسفه شناخت تألیف کرد، این فلسفه جدید را ایشان اصلاً تأسیس کرد.

در بین شاگردان شهید صدر یکی اخوی حضرتعالی آیت الله سید کاظم حائری هست که از اعاظم حوزه قم هستند، آیت‌الله شاهرودی هستند و شاگردان دیگری که حالا من شاید اسم همه آنها در ذهنم نباشد از طرفی کتاب المباحث الاصولیه آیت‌الله العظمی فیاض را که می‌خوانیم ایشان در جای جای کتابشان با آراء و انظار شهید صدر در گیر اند، یا دفاع می‌کنند، یا رد می‌کنند، یا می‌پذیرند. همانطور که می‌دانید آیت‌الله فیاض شاگرد شهید صدر نبوده، شاید هم‌دوره ایشان بوده، و سنّاً هم شاید یک مقدار بزرگ‌تر هم بوده، ولی در عین حال به لحاظ علمی شهید صدر را قبول دارد و در درس‌هایش هم به نظریات ایشان عنایت دارد. به نظر حضرتعالی دلیل این توجه چیست؟

الآن در حوزه علمیه نجف بحمدالله، حالا جز خودم و هم‌ردیفان خودم، از علمای بزرگ‌تر شاید تنها، یا بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شخصیتی که به بحث‌های علمی شهید صدر عنایت دارد آیت‌الله فیاض هستند. ایشان از همان جوانی شهید صدر را خیلی دوست داشت، و با هم مأنوس بودند. یک خاطره‌ای هم دارم مایلم عرض کنم: می‌دانید که به شهید صدر خیلی ظلم شد، هم از دشمن و هم از دوست؛ حاشیه‌ها و اطرافی‌های مراجع دیگر خیلی ایشان را اذیت کردند و در حدّی رسید که شهید صدر یک وقتی تصمیم گرفت درس را تعطیل کند. البته علنی نگفت علّت اصلی‌اش چیست، ایشان آمد در آن روز

در درس من هم بودم، ایشان به این عنوان مطرح کرد که من مریض هستم و امراض متعدد دامن گیرم شده، مشابه آن بحث فقهی که می‌گوید من کان سفره اکثر من حضره، فرمود من کسی هستم که «مرضه اکثر من صحت»، من الآن مرضم بیش از سلامتی‌ام شده و به حدی رسیده‌ام که دیگر برایم سخت است درس بدهم، بنابراین، درس را تعطیل می‌کنم و شما ببینید دیگر اساتید دیگر هستند و بروید پیش اساتید دیگر درس بخوانید. به این بهانه درس را تعطیل کرد، ولی علّت اصلی‌اش چیز دیگر بود. علّت اصلی‌اش را شب پنج‌شنبه مجلس روضه هفتگی گفت. مرحوم شهید جواد مغنیه از لبنان آمده بود. ایشان مطرح کردند که چرا درس را تعطیل کرده‌اید؟ ایشان در جواب اعتراض مرحوم مغنیه توضیح داد که الآن درس من در حوزه مبغوض شده، به تعبیر ایشان، ابناء نوعنا، یعنی هم‌کشیان ما، هم‌لباس‌های ما هر کسی می‌آید درس من بدگویی می‌کنند که تو هم سیاسی شدی، حزبی شدی، من در این حوزه مبغوض هستم، لازم نیست درسم ادامه داشته باشد، تعطیل می‌کنم. خیلی‌ها هم میانجگری کردند که ایشان را برگردانند به درس، حدود یک هفته، دو هفته‌ای حالا یادم نیست، یک ماه شد یا نشد، درس ایشان تعطیل بود و آقایان متعددی میانجگری کردند که ایشان را برگردانند به درسشان و کسانی را که بر علیه ایشان حرف می‌زنند ساکت بکنند. هیچیک نتوانست ایشان را متقاعد بکند، جز آیت الله فیاض. من یادم است آن زمان، جوان بود خود آیت‌الله فیاض هم جوان بود، آقای شهید صدر هم جوان بود، در آن زمان یادم است آیت‌الله فیاض میانجگری کرد، چند جلسه می‌رفت و می‌آمد بین شهید صدر و آیت الله خویی صحبت می‌کرد که من از محتوایش مطلع نشدم ولی چون می‌دانم علّت تعطیل درس ایشان این بود که اطرافی‌های علما بر علیه ایشان حرف می‌زدند، آیت‌الله فیاض میانجگری کرد، حرف‌های شهید صدر را می‌برد پیش آقای خویی، جواب آقای خویی را می‌آورد برای آقای صدر، چند جلسه رفت و آمد کرد بین شهید صدر و آقای خویی و بالآخره حالا چه قرارهایی گذاشتند، چه قول و قرارهایی شده بین آقای خویی و شهید صدر به توسط آقای فیاض نمی‌دانم، این دیگر اسراری است که در دل خود آقای

فیاض است که اگر بتوانید یک زمانی یک جلسه‌ای با خود آیت‌الله فیاض بنشینید این اسرار را دربیاورید خیلی خوب است بالآخره ایشان قانع شد و برگشت به تدریسشان و دوباره تدریسشان را شروع کردند. این یک خاطره هست که من دارم از آن زمان و این دلالت می‌کند که آیت‌الله فیاض از آن زمان شهید صدر را دوست داشت و رفاقت داشت با ایشان.

با توجه به این‌که علم اصول به عنوان مهم‌ترین علم در فرایند استنباط احکام شرعی است و با توجه به اشرافی که حضرتعالی بر مباحث اصولی دارید و در مدرسه شهید صدر تلمّذ کرده‌اید، اگر یک نگاهی کلّی به تحوّلات و دوره‌های علم اصول داشته باشید و بفرمایید که شاخصه‌های این تحولات چه بوده و چه تأثیراتی را بر استنباط گذاشته ممنون می‌شویم.

البته تاریخ علم اصول و تطور و پیشرفت آن که خیلی مفصّل است، شهید صدر در کتاب المعالم الجدیده یک فصلی دارد در تاریخ علم الاصول و آن را از زمان غیبت صغری تا زمان ما به چهار دوره تقسیم می‌کند. دوران چهارمش را ایشان معتقد است از زمان مرحوم وحید بهبهانی، صاحب الفوائد الحائریه، شروع شد و شیخ انصاری هم کامل‌ترش کرد. یکی از مبرزترین علمای دوره چهارم علم اصول شیخ انصاری رحمه‌الله است. ولی من معتقدم خود شهید صدر را می‌شود دوران پنجمی حساب کرد. ابداعات و ابتکارات جدیدی را که شهید صدر در علم اصول آورد، تغییرات ریشه‌ای داد در علم اصول که فهرست‌وار چندتایش را عرض می‌کنم: یکی بحث حق الطاعهٔ است که در مقابل قاعده قبح عقاب بلابیان مطرح فرمودند، دیگری بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی است که ایشان به روش جدیدی تحقیق کرده و دیگری بحث سیره است؛ سیره عقلا و سیره متشرّعه. این هم بحث جدیدی است که مرحوم شهید صدر در علم اصول دارد. و دیگر بحث‌های ابتکاری جدیدی که شهید صدر در علم اصول آورده و خیلی مهم و عمیق است.

یکی از مبانی شهید صدر تا آنجایی که ما فهمیدیم، این است که ایشان قائل‌اند



که ارتکازات عقلائی حجت است، این مبنا به نظر شما چه مقدار قابل دفاع است؟

ایشان نمی‌گوید ارتکازات عقلایی حجّت است، ایشان در بحث سیره بحث کرده و فرق گذاشته بین سیره عقلا و سیره متشرّعه. ایشان می‌گویند هرگاه سیره عقلایی را شارع مقدس یعنی ائمه‌ای رد نکردند حجت است، گاهی این سیره مبتنی بر ارتکازات عقلائیه است، اگر این ارتکازات در زمان معصوم بود و مرأی و مسمع ایشان وجود داشت، و شارع ردع نکرد این ارتکاز هم کاشف از رضا است.

حاج آقا همین مسأله با همین شرطش به نظر شما چه مقدار قابل دفاع است، چون ما یک سیره داریم که مترجم به عمل است، و یک ارتکاز داریم که مبنای سیره است ولی مترجم به عمل نیست. اگر این ارتکاز ردع نشود، به نظر شما چه مقدار حجّیت دارد؟

ارتکاز اگر به هیچ وجه به عمل نیاید که دیگر قابل درک نخواهد بود، در جایی می‌شود از این ارتکاز استفاده کرده که تا اندازه‌ای این ارتکاز به مقام عمل رسیده باشد، منتها اگر مصادیق دیگری دارد که به مقام عمل نرسیده ولی ما یقین کردیم که این ارتکاز همان ارتکازی است که در جاهای دیگر و در ضمن مصادیق دیگر به مقام عمل رسیده این سخن شهید صدر است و قابل دفاع است. مثالش سیره عقلاییه‌ای است که حیازت باعث ملکیت می‌شود، این را عقلا پذیرفته‌اند و عمل می‌کنند. کسی اگر چیزی را از مباحات اولیه حیازت بکند این حیازت را عقلاء باعث ملکیت می‌دانند، این سیره هست. ولی در زمان ائمه اطهار علیهم‌السلام به عنوان مثال استخراج معادن از اعماق زمین که وجود نداشت، در زمان ما اگر به اعماق زمین بروند و در صدها کیلومتری عمق زمین چیزی را استخراج و حیازت بکنند. این مصداق حیازت در آن زمان نبود. ولی اگر ما بدانیم که این حیازت با آن حیازت نکته‌اش، نکته ارتکازی‌اش مشترک است، اینجا می‌توانیم استفاده بکنیم. می‌گوییم ائمه اطهار علیهم‌السلام که ساکت ماندند از نهی از این سیره عقلایی نه تنها آن مقداری که در آن زمان عمل شده بود حجت است بلکه آن مصادیق جدیدش هم که آن زمان

نبوده حجّت می‌شود. اینجا چون یقین داریم که چون نکته‌اش مشترک است از عدم نهی‌شارع در این مورد هم استفاده می‌کنیم. نه این‌که فی نفسه ارتکاز عقلایی حجت است، نه فی نفسه ارتکاز عقلایی حجت نیست، در صورتی می‌تواند حجت باشد که آن سکوت معصوم دلالت بر رضایت بکند.

سؤال دیگر، در مورد دیدگاه سیاسی شهید صدر است که ایشان مسأله خلافت انسان و نظارت فقها را مطرح کرده، این دیدگاه ایشان را اگر یک مقدار توضیح بدهید ممنون می‌شویم.

مرحوم شهید صدر رضوان الله تعالی علیه، هم در کتاب الفتاوا الواضحه و هم در حاشیه منهاج الصالحین آقای حکیم، که این دو کتاب فقهی است، مبنای ولایت فقیه را دارند. نه شورا مطرح کرده و نه انتخابات را. ولی یک جزوه‌هایی ایشان اواخر عمرشان نوشت که بحث فقهی نبود، بحث فرهنگی عمومی بود برای دانشگاهیان و جوان‌ها، بحث فقهی نبود. جزوه‌هایی بود به نام الاسلام یقود الحیاة در آنجا مطرح کردند. حالا آیا نظر فقهی‌شان تغییر کرده بوده که اینچنین مطرح کردند، به یک روش جدیدی، یا نه، این را به نحو یک بحث فرهنگی، نه بحث فقهی منظورشان بوده، نمی‌دانم. در این جزوه، خلاصه‌اش این است که دو خط ما داریم، یک خط خلافت داریم و یک خط شهادت داریم. خط خلافت، ولایت است و وجوب اطاعت است، و خط شهادت نظارت است که فقیه مثلاً نظارت بکند که دیگران به خطا نروند. این دو خط تا قبل از تشکیل حکومت اسلامی هر دو خط مال فقیه است، فقیه هم حق خلافت دارد، و هم حق شهادت دارد. ولی اگر جامعه به حدی رسید و پیشرفت فکری مردم در حدی شد که خودشان توانستند حکومت اسلامی به پا بکنند، آن وقت حکومت اسلامی خلافتش از شهادتش جدا می‌شود. خط خلافت مال مردم می‌شود، باید با انتخابات خلافت را تعیین بکنند ولی امر را تعیین بکنند، شهادت برای فقیه باقی می‌ماند که نظارت دارد که آنها منحرف نشوند. یک چنین حرفی ایشان زده در این جزوه‌ها، ولی من احتمال می‌دهم که این نظر فقهی‌شان نبوده، نظر فقهی‌شان همانی

است که در فتاوا الواضحه آمده و در حاشیه منهاج الصالحین آمده. این کتیب، این جزوه‌ای که این حرف‌ها را ایشان نوشته این یک کتاب فرهنگی ثقافی عمومی است.

به عنوان آخرین سؤال برای رسیدن به مقام تخصّص در فقه با توجه به تجاربی که دارید و تحصیلاتی که در نزد استاد بزرگی مانند شهید صدر داشتید و همینطور تجربه‌هایی که در دوران تدریس دارید چه توصیه‌ای دارید؟

البته من همانطوری که اشاره کردم معتقدم که بالاترین تحقیقات علمی فقه و اصولی را مرحوم شهید صدر داشته و کسی که بخواهد برسد به مرحله بالای استنباط احکام بی‌نیاز از مدرسه علمی شهید صدر نخواهد بود، ولی توصیه من این است که این جنبه علمی را هر چی عمیق باشد باید آمیخته با تقوا و خلوص نیت و پاکی و معنویت باشد. اگر خدای نخواسته کسی لغزشی داشته باشد در جنبه اخلاقی، در جنبه تقوا، در جنبه معنویت و تکامل روحی و معنوی این پیشرفت علمی نه تنها به دردش نمی‌خورد، بلکه وبالی بر او و بر جامعه خواهد بود.

بسیار تشکر از این‌که در این شب ماه مبارک رمضان وقتتان را در اختیار ما قرار دادید، امیدواریم که این جلسه ان‌شاءالله در جهت هدایت و رشد علمی حوزه‌های علمیه شیعه ثمری داشته باشد.

موفق باشید، خدا قبول کند از شما ان‌شاءالله. امیدوارم این کنگره‌ای هم که دارید آنجا به خوبی و آبرومند برپا بشود ان‌شاءالله.



مصاحبه با حضرت آیت الله صالحی مدرس

تهیه کننده: محمد علی جویا و عبدالله جعفری

آیت الله محمد هاشم صالحی مدرس متولد ۱۳۲۴ شمسی در دره ترکمن ولایت پروان است. ایشان سطوح را در کابل و در محضر شیخ محمد امین افشار، شیخ عزیز الله، میر علی احمد عالم، حجّت، سید سرور واعظ تلمذ کرده است و در همین شهر تدریس را آغاز نموده است. در سال ۱۳۴۴ وارد حوزه نجف شده از درسهای خارج فقه و اصول آیات عظام خمینی، خوئی، شهید محمد باقر صدر، شیخ صدرا، شیخ کاظم تبریزی، میرزا جواد تبریزی و آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض کسب فیض نموده است.

تدریس دل‌مشغولی همیشگی ایشان بود و به همین دلیل در نجف نیز یک دوره کامل لمعتین، کفایتین و قوانین را تدریس نمود، در عین زمان طرف مشورت و وکیل عام شهید صدر در ایران، افغانستان و عراق بود. در سال ۱۳۵۵ توسط رژییم بعثی دستگیر و پس از مدّتی زندانی شدن از عراق اخراج گردید. آیت الله صالحی پس از اخراج از عراق بساط تدریس را در حوزه علمیه قم گسترانده دروسی چون رسائل، اصول الفقه مرحوم مظفر،

کفایة الاصول، حلقات و درسهای خارج را برای شاگرانی از کشورهای مختلفی چون ایران، عراق، افغانستان، لبنان، پاکستان، هندوستان و... ارائه نمود که برخی از این درسها از سوی دفتر تبلیغات ضبط و در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گرفت.

از دیگر فعالیت‌های علمی ایشان می‌توان به نظارت بر مقالات فقهی و اصولی دایرة المعارف فقه اهل بیت علیهم‌السلام و دبیر شورای عالی نظارت بر مدارس دینی افغانستان، نقش مؤثر در تأسیس حوزه علمیه کابل یاد نمود. ایشان اکنون تنها کرسی درس خارج حوزه علمیه کابل را اداره می‌کند و در کنار خدماتی چون معاونیت هیأت رئیسه شاری علمای شیعه افغانستان و مشاورت عالی ریاست جمهوری اسلامی افغانستان در امور دینی، تلاش وافر در حل و فصل مشکلات شرعی مردم دارند.

در خدمت ایشان هستیم تا سوالاتی را پیرامون شخصیت و جایگاه علمی آیت الله العظمی فیاض و وضعیت گذشته و حال حوزه‌های علیمه شیعه بپرسیم؛

با تشکر از اینکه وقت خود را در اختیار ما قرار دادید؛ به نظر شما برای رسیدن به مرحله اجتهاد چه علومی ضرورت دارد و چه علومی در حوزه وجود دارد که زاید به نظر می‌رسد؟

علومی که اجتهاد به آن نیازمند است و به علوم مقدمات مشهور است، در کتب علماء مذکور است، و بعضی‌ها ۶ علم را گفته‌اند. آنچه مسلم است علوم ادبی مورد نیاز است؛ علومی چون لغت، نحو صرف. رجال و منطق نیز از علوم مورد نیاز است. اما اینکه چه مقدار نیاز است آیا باید فقیه در همه این علوم صاحب نظر شود یا صرف آشنایی با آن کافی است، آقای خوئی می‌گفت از منطق آن مقدار که به ارتکاذ بشر سازگار است نیاز است، اما بیش از آن نیاز نیست. در این میان آنکه بیش از همه مهم است و باب فقه است و عنصر مشترک در

همه ابواب فقه است علم اصول است در این علم فقیه باید مجتهد و صاحب نظر باشد.

علم اصول الآن حجم گسترده‌ای از مطالب را به خود اختصاص داده است که شامل علوم فلسفی، زبان شناختی و حتی روان شناختی را شامل می‌شود، به نظر حضرتعالی آیا به این مباحث برای اجتهاد نیاز است؟

خیر؛ در علم اصل تفاصیلی وجود دارد که برای استنباط احکام شرعی نیازی نیست؛ بعضی از علما که ذوق فسلفی داشته، مطالب فلسفی را داخل اصول کرده، برخی دیگر در دانش دیگر تبحر داشته، دانسته‌های خود را وارد براهین اصولی کرده که نیازی به آنها نیست. نسبت به برخی از علماء گفته شده که «اصوله معقول و معقوله غیر معقول»، این تعبیر درست باشد یا نباشد، حکایت از یک نارسایی در اصول دارد. فقهاء و اصولیینی که به علوم به دید ظابطه مند نگاه می کنند اینگونه نیستند، لذا شما می‌بینید مرحوم امام با اینکه فیلسوف بود و استاد بلا منازع فلسفه بود، در مقام استنباط به حسب متافهم عرفی و همانند یک شخص عادی استدلال می کرد.

در مقایسه میان حوزه نجف و قم، برخی از بزرگان بر این عقیده‌اند که هریک از این دو حوزه ویژگیهای مخصوص به خودش را دارد، به نظر حضرتعالی این ویژگیها چیست برای رشد طلبه کدام یک از شیوه‌های رایج در این دو حوزه انفع است؟

طلبه‌های نجف متمحض بودند در فقه و اصول، حتی سخنرانی و تبلیغ هم برای طلبه‌های نجف وجود نداشت. این ویژگی باعث می‌شد که تمام وقت عالم صرف درس و بحث و تحقیق شود و در نهایت عالمان بسیار برجسته‌ای ظهور کند؛ حتی تا هنوز قم هم با عالمان نجف اداره می‌شود. از آن طرف حوزه قم جامعیت دارد و همه شئون زندگی را مورد توجه قرار می‌دهد. علوم مختلفی که در قم تحصیل می‌شود در نجف به آنها اهمیت داده نمی‌شد. حوزه قم از این هم فراتر رفته اکنون ارائه مدراک تحصیلی معتبر را هم وجهه همت خود قرار داده است تا طلاب بتواند با آن در مراکز علمی معتبر حضور پیدا کرده داشته‌های خود را که قبلاً از کنج حجره‌های حوزه بیرون نمی‌رفت به مجامع علمی عرضه

کنند. خواندن زبان در حوزه قم را نیز می‌توان در همین راستا تعبیر کرد، تا طلاب با توانایی که بر زبانهای زنده دنیا پیدا می‌کنند معارف اهل بیت علیهم‌السلام را به دنیا عرضه کنند و رسالت تبلیغ پیام الهی، دفع شبهات و دفاع از معارف دینی را به خوبی به انجام برسانند. یادم نمی‌رود سخنرانی در لندن داشتم امّا چون انگلیسی بلند نبودم مجبور شدم از بنده زاده یا یکی از شاگردانم برای ترجمه کمک بگیرم. تفسیر، کلام و علوم دیگر نیز در قم رایج است که از امتیازات این حوزه علمیه قم به حساب می‌آید.

در روش استنباط احکام میان این دو حوزه چه تفاوتهایی وجود دارد، برخی بر این عقیده‌اند که حوزه نجف بیشتر بر عقلیات تکیه دارد، در حالیکه حوزه قم بیشتر بر عرفیات تکیه می‌کند، آیا با این سخن موافقید؟

خیر با این قطعاً موافق نیستم و قطعاً درست نیست، طریق استنباط حوزه نجف همان چیزی است که صاحب جواهر اعمال می‌کرد، عین همین روش در قم هم دارج است. ادّله احکام هم در قم چهار تا است و هم در قم: کتاب، سنّت، عقل و اجماع.

برای رسیدن به مرحله تخصص و اجتهاد چه راهی را پیشنهاد می‌کنید؟

اولاً باید همتش این باشد که وارد مراحل تخصصی علم فقه و اصول بشود، استقامت و توکل بر خدا داشته باشد، در همین علومی که تخصصی است برای استنباط احکام شرعیه، خداوند هم کمکشان می‌کند: الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا.

همانگونه که مستحضر هستید حضرت آیت الله العظمی فیاض تربیت یافته حوزه علمیه نجف اشرف است، نقش و جایگاه علمی ایشان را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

حضرت آیت الله فیاض که یکی از مراجع نجف است، در میان علماء افغانستان بی‌نظیر یا کم نظیر است، و از مفاخر اسلام است. در سطح کلّ، زعامت درسی حوزه نجف اکنون به دست ایشان است. شاگردان آیت الله خوئی، که بیش از دو هزار نفر از شاگردان ایشان در حد اجتهاد بود، اگر شاگردان ایشان را درجه‌بندی کنیم، ایشان قطعاً از شاگردان طراز اول بودند.

یکی از امتیازات ایشان این است که علاوه بر شاگردی آیت الله خوئی و نوشتن تقریرات ایشان در اصول به نام محاضرات که تاکنون محور درس خارج به حساب می‌آید، حدود ۲۰ سال در دفتر استفتائات آیت الله خوئی و بودند. بنده خودم از آیت الله خوئی شنیدم که می‌گفت استفتائات را بیاورید تا ببینم آقای فیاض فتوای خودش را نوشته یا فتوای من را. این نشان می‌دهد که آیت الله خوئی همان زمان ایشان را صاحب نظر و صاحب فتوا می‌دانست. الآن هم در فقه و اصول بسیار ید طولا دارد. نشانه این تبحر در فقه کتاب تعالیق مبسوط ایشان بر عروة الوثقی مرحوم سید یزدی است و در اصول کتاب اصولی که به قلم خودشان نوشته به نام المباحث الاصولیه و در آن اکثراً آراء استادش را رد می‌کند. ایشان در این دو کتاب ابتکاراتی دارد که مجال بحث آن فعلاً نیست. ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که ایشان علاقه علمی و عملی وافر به استاد ما شهید صدر داشت و این علاقه در آثار ایشان خود را نشان داده است، به گونه‌ای که در موارد بسیار هم در کتب و هم در درسشان طرف بحث ایشان شهید صدر است. به هر حال، آیت الله العظمی فیاض از مفاخر حوزه‌های علمیه است.

اگر بخواهید مزایای آیت الله خوئی و شهید صدر را بر شمارید به نظر شما چیست؟

شهید صدر همانند آیت الله فیاض از شاگردات طراز اول است، ایشان استعداد عجیبی داشت، مدت تلمذش نزد آقای خوئی کم بود، اما در همان مدّت کم صاحب مبنا شد. در علم اصول اکثر مبانی استادش را رد و مبانی جدید و بدیعی را در فقه و اصول به وجود آورد. آیت الله خوئی هم بر این نکته وقوف داشت.

حوزه نجف در زمان رژیم بعثی افول چشم‌گیری داشت، بعد از سقوط این رژیم تلاشهایی در جهت احیاء این حوزه به چشم می‌خورد؛ نقش آیت الله العظمی فیاض در احیاء مجدد این حوزه چیست و تا چه میزان در این راه توفیق به دست آمده است؟

تأثیر آیت الله فیاض بارز است، عرض شد که ایشان زعامت درسی حوزه علمیه نجف

در دست ایشان است، هرچند زعامت سیاسی با آیت الله سیستانی است، و آیت الله فیاض هم این را تأیید می‌کند. این هم از زهد و تقوا و پارسایی آیت الله فیاض است.

با توجه به تحولات جدیدی که در دنیا به وجود آمده، نقش و جایگاه مرجعیت را چگونه ارزیابی می‌کنید و به صورت مشخص آیا مرجعیت می‌تواند همانند گذشته ملجاء و جهت دهنده توده‌های مردم باشد یا این نقش رو به افول است؟

از جمله نهادهای که در طول تاریخ از زمان غیبت تاکنون در بین شیعه بسیار مقدس بوده همین مرجعیت شیعه بوده. در طول تاریخ مرجعیت از تقدس خاصی برخوردار بوده است و آنها در پیروی از مرجعیت تردیدی به خود راه نداده‌اند. همان تقدس و عقیده همین الآن هم وجود دارد، راز پیروزی انقلاب اسلامی ایران هم این بود که ایشان از مراجع بودند. در حال حاضر نیز عظمت، همسوی و تقویت ملّت عراق به دست آیت الله سیستانی است. یادم نمی‌رود که از شهید صدر که خود از رهبران حزب دعوت بود و آن را رها کرد، سوال کردم چرا حزب را رها کردید؟ ایشان فرمود تأثیر مرجعیت برای خدمت برای اسلام از حزب بیشتر است، حزب بعث همین خطر را احساس کرد و ایشان را به شهادت رساند.

حضرت عالی در حال حاضر از اساتید برجسته حوزه علمیه کابل هستید، و لابد در جریان هستید که تعداد مدارس علمی در ولایات افغانستان زیاد امّا کیفیت درسی آن مطلوب نیست، به نظر حضرتعالی چه راه کارهایی برای برون رفت از این وضعیت و رسیدن به مرحله رشد وبالندگی وجود دارد و نقش مرجعیت، به خصوص حضرت آیت الله العظمی فیاض در این میان چیست؟

این تذکر را بدهم که بنده در حوزه علمیه قم ۲۳ سال تدریس کرده‌ایم، و نوارهایم اکنون در حوزه موجود است، بنابراین بنده قبل از کابل مدرس حوزه قم هستم. در درس خارجی که در کابل داریم ۱۱۵ نفر شرکت می‌کند و همان روز این درسها در مدرسه فقاهت طهران روی سایت قرار داشته می‌شود. این مدرسه اختصاص دارد به مدرسین جهان اسلام که از افغانستان فقط درسهای بنده است.

امّا در پاسخ به پرسش شما باید عرض کنم که حوزه‌های علمیه افغانستان رشد خوبی ندارد، علّتش کمبود امکانات در افغانستان است، البته قدمهایی برداشته شده برای اینکه مشکلات کم شود و طلاب از رشد خوبی برخودار شوند، در هرات و سمت شمال هم همکاری‌هایی وجود دارد. یکی از علل آن کمبود مدرس است، اگر هم می‌آیند، زود بر می‌گردند. اکنون علماء ما در حوزه به مراتب خوبی دست یافته‌اند و در تحقیق و تدریس قدمهای بلندی برداشته، این دسته از علماء بیایند در پیشگاه خدا و ملت افغانستان دین شان را ادا کنند. آیت الله فیاض می‌تواند بسیار مهم باشد، مدرس بفرستد، مدرسه درست کند و دار الایتام درست کند، شفاخانه و کلینک درست کند، این‌ها خدماتی است که از سنّتهای مراجع بوده و مردم از آیت الله فیاض توقع دارند. اگر ایشان وارد شوند امکانات هم جمع می‌شود.

برای اینکه شما عضو شورای اخوت هستید، بفرمایید برنامه‌های این شورا چیست، و آیا اقدامی جهت تأسیس مدارس مشترک هم شده است؟

در کابل ما دو نهاد داریم یکی شورای علمای شیعه است که رئیسش آیت الله محسنی و معاونش بنده هستم، که تاجایی که بتوانیم مشکلات طلبه‌ها و غیر طلبه‌ها را رفع کنیم را دنبال می‌کنیم. یکی شورای اخوت داریم که اینها هم هر هفته جلسه دارند و مشکلات را بررسی می‌کند و راه‌های وحدت را بر رسی می‌کند.

امّا در رابطه با تأسیس مدارس مشترک، یکی دار العلوم‌هایی است که در ولایات از سوی دولت تمویل می‌شود، مدارس مشترک وجود دارد، امّا در مدارس اختصاصی، مثل مدرسه بنده، به نام مدرسه علمیه رسالت که حدود ۴۰۰ نفر طلبه دارد، اگر برادران اهل سنّت بیایند تدریس کنند، ما از ایشان استقبال می‌کنیم. هرنوع کمکی که بتوانیم به ایشان ارائه خواهیم داد جامعهٔ المصطفی هم همین کار را انجام می‌دهد. آیت الله محسنی هم در داخل مدرسه‌اش یک بخش زنانه دارد که در آن تعدادی از خانم‌های اهل سنّت هم مشغول به تحصیل اند.

یکی از کارکردهای سنّتی مرجعیت در طول تاریخ ارائه خدمات عام المنفعه از قبیل ساخت درمانگاه های، بیمارستان های، مساجد، حسینیه های، دار الایتام و...

بوده است، امّا در افغانستان این نقش آنگونه که باید مورد توجه قرار نگرفته است، به نظر شما علّت آن چیست و چگونه می‌توان این سنّت حسنه را احیاء نمود و به صورت مشخص آیت الله العظمی فیاض در این زمینه چه می‌تواند انجام دهد؟

این سنّت حسنه کما بیش وجود داشته مثلاً در زمان مرجعیت آیت الله حکیم مدرسه‌ای به دست نماینده‌اش آیت الله واعظ در کابل ساخته شد، در مزار به دست شیخ سلطنان و در قندهار به دست آقای محسنی ساخته شد. و نیز در زمان آیت الله خوئی نیز طرحهای خوبی وجود داشت، مثلاً ایشان پول زیادی را برای تأسیس چهار دانشگاه ـ حوزه بزرگ در کابل، مزار، هرات و... اختصاص داده شده بود و این پول هم زیر نظر آیت الله العظمی فیاض قرار داشت. امّا بعد از آمدن جنگها و نا أمن شدن کشور این طرحها متوقف شد. بعد از طالبان هم تلاشهای صورت می‌گیرد، مثلا بنده مسجد جامع الزهرا را در کابل ساخته‌ام که در کابل از حیث وسعت و موقعیت یگانه است، و تمام مجالس مهم در اینجا برگزار می‌شود. یک دار الایتام ساخته ام. آیت الله فیاض هم انشاء الله تلاشهایی می‌تواند انجام دهد.

حضرت عالی به عنوان یک مدرس موفق در عرصه تألیف چه کارهایی انجام داده‌اید؟

تألیفات بنده به صورت دست نوشته وجود دارد ولی هنوز چاپ نشده، مثلاً من یک حاشیه‌ای بر کفایه دارم که مستفاد از درسهای آیت الله بادکوبه ایت که مدت ۶۰ سال کفایه درس گفته بود، این حاشیه به نظر خودم بی‌نظیر است. تقریراتی از درسهای شهید صدر دارم که فعلا یک موسسه‌ای از بنده گرفته تا چاپ کند. رسائل را پیش آیت الله فیاض خواندم که تقریرات ایشان را دارم، در منطق دارم.

از اینکه وقت خود را در این ماه مبارک رمضان در اختیار ما قرار دادید تشکر می‌کنیم

از شما نیز سپاسگزارم که به این کارها اهمیت می‌دهید تلاش می‌کنید.



مصاحبه با آیت الله محمد علی فاضلی سنگ تخت

تهیه کننده: محمد علی جویا و عبدالله جعفری

اشاره

آیت الله شیخ محمد علی فاضلی در سن بیست سالگی به نجف اشر مهاجرت و نزد بزرگانی چون شهید آیت الله سید اسدالله مدنی، ملا صدرا باکوبی، شیخ مسلم ملکوتی امام جمعه تبریز و درس خارج آیت الله خوئی تلمذ کرده است.

وی در کنار تحصیل به تدریس سطوح عالی در جامعهٔ النجف پرداخته ده‌ها طلبه از کشورهای مختلف را تربیت کرده است. در سال ۱۹۷۵ و به دلیل اخراج طلاب از عراق، به سوریه رفت و در آنجا با آیت الله سید حسن شیرازی دیدار نمود و با اصرار ایشان در حوزه علیمه دمشق که تازه تأسیس بود ماندگار گردید. از آن زمان تا سال ۱۹۸۸ به تدریس دروس سطوح اشتغال داشته و از سال ۱۹۸۸ تا ۲۰۱۱ به تدریس درس خارج پرداختند.

تقریرات درس خارج ایشان در چهار جلد توسط شیخ نجاح نوینی از علماء عراق در آستانه چاپ است.

معظم له را در یک روز گرم ماه مبارک رمضان در منزلشان در مجتمع مسکونی آیت الله سیستانی دیدار کردیم، منزل ساده، بر خورد خودمانی،

گشاده رویی و منش زاهدانه ایشان مثال زدنی است. گفتگوی زیر حاصل این دیدار است که خدمت خوانندگان محترم تقدیم می‌داریم.

حضرتعالی از چه سالی در حوزه نجف بوده‌اید و از چه اساتیدی بهره برده‌اید؟

درس خارج اصول را نزد آیت الله خوئی خوانده‌ایم، معظم له در زمان خود چهره بسیار برجسته در علم اصول به شمار می‌رفت و از درس‌های فقه آیت الله حکیم بهره برده‌ایم. در مجموع حدود ۱۴ تا ۱۵ سال در نجف بودیم؛ اما هوای عراق زیاد برای ما وضعیت مزاجی ما مناسب نبود، آیت الله خویی به ما گفت شما فردی مناسب برای اجتهاد بودید، حالا که نمی‌توانید در نجف بمانید، به پاکستان بروید و ما زمینه تدریس را برای شما در آنجا فراهم می‌کنیم. من به طرف سوریه آمدم و آنجا با سید حسن شیرازی ملاقات کردم، شخصیت بسیار فعال و با تلاش بود و از من خواست که در سوریه بمانم زیرا ما در صدد هستیم حوزه‌ای در سوریه راه‌اندازی نماییم. در ابتدای کار ۳۰ نفر در حوزه دمشق درس و بحث را آغاز کردیم و ایشان نقش مدیر را ایفا می‌کرد امّا افرادی زیادی در طی یک سال جذب گردید. به مرور زمان حوزه سوریه گسترش یافت و نمایندگی حوزه قم نیز در حوزه دمشق ایجاد گردید.

سطوح عالیه را در نزد چه اساتیدی خوانده‌اید؟

درس‌های ابتدایی حوزه تا مطول را در افغانستان خواندیم، مامای من شیخ موسی در نجف بود، ایشان از نجف با این امید راهی افغانستان شد که من به جای ایشان نجف بروم و تدریس کنم، خودش افغانستان بیاید، امّا در حریق کشتی که در بحرین اتفاق افتاد وفات نمود. کتابهای ایشان در نجف به بنده رسید. پس از حضور در حوزه نجف مطول و سطوح عالی را از محضر مدرس افغانی بهره بردیم.

زمانی که شما در نجف بودید افزون بر فعالیت‌های تحصیلی چه فعالیت‌هایی داشتید؟

ما در حوزه نجف افزون بر تحصیل، تدریس سطوح را شروع کردیم، ابتدا در صحن حرم مطهر، مدرسه بادکوبه و مدرسه بروجردی درس گفتیم، سپس به دعوت سید محمد

کلانتر در جامعهٔ النجف عهده‌دار تدریس شدیم و از مطول تا کفایه را در جامعه درس گفتیم. رسیدگی سید محمد کلانتر به اساتید و محصلان جامعهٔ النجف نسبتا خوب بود و توانستیم برای خود منزل درست نماییم و ازدواج نماییم. همین طور در نجف از طرف آیت الله خویی به عنوان ممتحن درس سطوح بودیم.

در مدت چند سالی که در سوریه درس خارج گفتید، چند دوره درس گفته‌اید؟

ما ابتدا درس سطوح را در حوزه دمشق شروع کردیم، سپس خارج اصول را شروع کردیم و یک دوره کامل درس خارج اصول را به مدت ۱۴ تا ۱۵ سال درس گفته‌ایم؛ اما خارج فقه را درس نگفته‌ایم، در مجموع اقامت ما در سوریه حدود ۳۵ سال طول کشید.

شخصیت‌های معروف در نجف در حوزه درس آیت الله خویی چه کسانی بود؟

درس اصول آیت الله خویی بسیار قوی بود و در فقه سید محسن حکیم قوی بود، در اصول شاید کسی همپای آیت الله خویی نبود. طلاب برجسته افغانستانی که در درس آیت الله خویی شرکت داشتند سه نفر بودند: آیت الله فیاض، آیت الله محقق کابلی و شیخ آصف محسنی، هر سه نفر رفاقت داشتند. وقتی ما به سوریه بودیم آقای محسنی به سوریه آمد و مدتی میهمان ما بود.

شخصیت علمی آیت الله فیاض در زمان شما در نجف چگونه بود؟

آیت الله فیاض شخصیت بسیار برجسته و قوی است و قلم بسیار روان و خوبی داشت، کتاب‌های اصولی و تحقیقات فقهی ایشان در حد بسیار عالی است، هر چند کیفیت بیان درس ایشان به اندازه قلم شان در آن زمان نبود و ما همزمان با ایشان درس سطح را در حوزه نجف تدریس می‌کردیم.

شما مدت طولانی در حوزه سوریه مشغول تدریس سطوح عالی و درس خارج بودید، از این رو هم با آثار آیت الله فیاض آشنایی دارید و هم با آثار آیت الله سید محمد باقر صدر، در قایسه میان این دو سطح علمی کدامیک بالاتر است؟

داوری فعلا برای من مشکل است، به خصوص که من نسبت به آثار آیت الله محمد باقر

صدر کم اشراف دارم.

چه کسانی در تدوین معجم رجال الحدیث آیت الله خویی نقش داشته‌اند؟

من دقیقا اطلاعی در این زمینه ندارم.

تعداد طلاب حوزه سوریه چند نفر بود و تعداد طلاب افغانستانی در آنجا چه تعداد بود؟

آمار دقیقی ندارم، ولی به نظرم حدودا سه هزار نفر طلبه در آنجا هست، طلاب افغانستانی شاید بالاترین تعداد را تشکیل می‌دهد و در رتبه بعد طلاب پاکستانی قرار داشت و طلابی هم از کشورهای دیگر مثل لبنان و ایران بود.



مصاحبه با آیت الله امینی دام ظله

تهیه کننده: محمد علی جویا و عبدالله جعفری

قبل از هر چیز لازم می‌بینم که مقدمه‌ای را ذکر کنم و آن عبارت از این است که تاریخ معاصر افغانستان، عالمان برجسته‌ای را در حافظه دارد که منشأ خدمات بزرگی در جامعه بودند؛ همچون حضرات آیات سید میر علی احمد حجت در کابل و بهسود، و سید عالمی بلخابی (در بلخاب و مناطق مرکزی) و سید محمد حسین مقدس بامیانی و فاضل مشهدی در مناطق مرکزی افغانستان که جزء عالمان پیشگامی بودند که اقدام به تأسیس مدارس علمیه نمودند و به تدریس علوم اسلامی و نشر معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداختند و هریک شاگردان والامقامی را تربیت نمودند. سزاوار است که طلاب و علما از خدمات آنها در سخنرانی‌ها و روزنامه و مجلات یاد نمایند و مقام شامخ آنها را برای مردم بازگو کنند.

از جمله شاگردان آیت الله حجت، حضرات آیات، شهید سید سرور واعظ، شهید شیخ محمد امین افشار و مرحوم شیخ عزیز الله غزنوی بودند. شاگردان حضرات آیات عالمی بلخابی، مقدس بامیانی و فاضل مشهدی در مناطق مرکزی، عالمان برجسته همچون مرحوم سید محمد حسن رئیس (زارین)، مرحوم والد حاج شیخ حسین علی بکک و مرحوم جناب شیخ

موسی کلانی (سیاه دره) بودند که هر کدام سال‌های متمادی مشغول تدریس و تربیت طلاب و خدمت به جامعه بودند و اکثر طلاب مناطق مرکزی بلاواسطه یا مع الواسطه، شاگردان همین سه عالم فوق هستند.



ابتدا مختصری خود را برای خوانندگان ما معرفی ونحوه آشنایی تان با آیت الله العظمی فیاض را توضیح دهید.

بنده در سال ۱۳۴۸ شمسی، برای ادامه تحصیل وارد حوزه علمیه نجف اشرف شدم و مدت ده سال در آنجا مشغول تحصیل بودم. در این مدت با آیت الله فیاض آشنا شده و در بحث‌هایی که در حوزه ارائه می‌دادند (رسائل، مکاسب، کفایه، خارج اصول) شرکت می‌کردم؛ اگر چه قبلا شناخت اجمالی از ایشان داشتم.

باتوجه به اینکه حضرتعالی از شاگردان معظم له هستید، جایگاه علمی ایشان را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ایشان از علمای بزرگ و دارای تألیفات ارزشمند هستند که عمری را در تدریس و تحقیق علوم حوزوی سپری نموده‌اند و فعلا یکی از اعلام و مراجع در جهان تشیع می‌باشند.

همانگونه که مستحضر هستید، حضرت آیت الله العضمی فیاض از شاگردان آیت الله العظمی خوئی هستند که در میان فقهای معاصر شیعه یکی از شاگرد پرورترین مراجع به حساب می‌آید، جایگاه آیت الله فیاض در میان شاگردان آیت الله خوئی چگونه بود؟

در میان شاگردان طراز اول و ممتاز حضرت آیت الله العظمی خویی، سه نفر معروف و مشهور بودند: شهید آیت الله صدر، مرحوم آیت الله سید محمد روحانی، و آیت الله فیاض. معظم له در نزد آیت الله خویی مقرب بود و تا آخر همراه ایشان بود و از جمله کسانی بود که به استفتاءات جواب می‌دادند.

برای این که کسی به جایگاه فقاهت و مرجعیت برسد لازم است در علوم مختلف تبحر داشته باشد، به نظر حضرت عالی آیت الله العظمی فیاض در کدامیک از علوم

حوزه وی برجستگی دارند و میزان تسلط شان بر علوم دیگر چگونه است؟

تخصص و تبحر آیت الله فیاض در زمینه قواعد اصولی است. کتاب محاضرات و مباحث اصولیه ایشان بر این امر گواه است.

به جز حضرت عالی، آیت الله العظمی فیاض چه شاگردانی را تحویل جامعه علمی کشور داده است و میزان تبحر آنها در فقه و علومی که در فقاهت نقش دارند تا چه میزان است؟

از جمله شاگردان معظم له، آیت الله صالحی ترکمنی و آیت الله عرفانی بهسودی و حجج اسلام آقایان مرحوم اثناعشری، مرحوم نهضت یکاولنگی، سید ضیاء هراتی، فاضل لعلی، امین الاسلام، محمد حسین صادقی بودند. و در بحث کفایه و مکاسب حدود ۳۵ نفر از طلاب هم وطن شرکت می کردند.

تألیفات آیت الله العظمی فیاض را چگونه ارزیابی می‌کنید و آیا ایشان نوآوری‌هایی در فقه و اصول هم داشته است؟

تألیفات ایشان مورد استفاده اساتید و محققین در حوزات علمیه هست مخصوصا کتاب المباحث الاصولیه که مباحث در آن به صورت مفصل مطرح شده و نظرات علمای بزرگ بیان شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

از آیت الله العظمی فیاض اثر رجالی هنوز چاپ نشده است، میزان تسلط ایشان بر علم رجال چگونه است؟

ایشان در جمعی که زیر نظر آیت الله العظمی خویی در زمینه رجال تحقیق می کردند، همکاری داشتند؛ اما در زمینه علم رجال تدریس یا تألیف ندارند.

آیت الله العظمی فیاض داماد و از شاگردان ادیب مشهور کشور، مرحوم مدرس افغانی است، میزان توجه و تسلط ایشان بر ادبیات در چه سطحی است؟

ایشان در موضوع ادبیات تدریس نداشتند، اما آشنایی معظم له در زمینه ادبیات خوب بود و به زبان عربی تدریس می کنند.

با توجه به حضور طولانی حضرت عالی در درس‌های آیت الله العظمی فیاض، سجایای اخلاقی ویژه ایشان در برخورد با شاگردان چگونه است؟

آیت الله فیاض از کسانی است که تقریبا از سال ۱۳۲۷ ش. تا حال توفیق حضور در حوزه کهن و پربار نجف اشرف را داشته و عمر شریف خود را صرف تحقیق و تدریس نموده است. معظم له متخلق به اخلاق حسنه بوده و شخص حلیم و با روحیه آرام است و با شاگردان با عطوفت برخورد می‌نمود. مناسب می‌بینم که قضیه‌ای را برای شما یادآوری نمایم. آیت الله فیاض مدتی در جامعه النجف سطوح عالی را تدریس می‌نمودند و از مقررات مدرسه این بود که طلاب خارج از مدرسه حق شرکت در دروس مدرسه را نداشتند. از طرفی عده‌ای از دوستان علاقه‌مند بودند که از مباحث ایشان استفاده کنند؛ لذا بنده خدمت ایشان رسیدم و به عنوان پیشنهاد گفتم که شما در حوزه درس بگویید بهتر است تا دوستان بتوانند از محضر شما استفاده کنند، معظم له با این پیشنهاد موافقت کردند و در مدرسه ثانی سید، بحث مکاسب و کفایه دایر گردید.



مصاحبه با آیت الله محمد مهدی مزاری

تهیه کننده: محمد علی جویا و عبدالله جعفری

آیت الله محمدمهدی مزاری از سال ۱۳۶۵ تحصیل علوم دینی را شروع کرده و از سال ۶۵ تا ۶۸ در مشهد و از سال ۶۸ تا ۷۸ در کرمان دروس سطح و دوره مختصر خارج اصول آیت الله مکارم شیرازی را به پایان رسانده است. از سال ۷۸ تا سال ۸۸ از درس‌های خارج فقه و اصول آیت الله وحید خراسانی، آیت الله میرزا جواد تبریزی و رجال آیت الله محسنی بهره برده است. ایشان همزمان با تحصیل در مقطع درس خارج سطوح عالی را برای شاگردان تدریس کرده و از سال ۸۳ در موسسات تخصصی فقه و اصول به عنوان استاد فعالیت داشته است. از سال ۹۰ درس خارج اصول را که عالی‌ترین مرحله تدریس به شمار می‌رود، برای جمعی از طلاب در حوزه علمیه قم آغاز کرده است.

آیت الله مزاری در کنار تدریس با فعالیت و تلاش پیگیری حاشیه‌ای استدلالی مختصر بر عروة الوثقی سید محمد کاظم یزدی و بر تعدادی از مباحث کتاب روایی گران سنگ وسائل الشیعة به عنوان آرای فقهی خویش، نگاشته است.

آنچه در پی‌آمد مصاحبه‌ای است که باایشان در باره مباحث اصولی و

کارکرد آن در اجتهاد و جایگاه علمی آیت الله العظمی فیاض صورت گرفته است.

۱. نقش علم اصول در استنباط

با توجه به این که شما قسمت زیادی از عمر خود را صرف تحصیل و تدریس علم اصول در مرحله سطح و خارج کرده‌اید و قاعدتا با زوایای علم اصول آشنا هستید، به نظر شما علم اصول چه میزان در استنباط احکام شرعی تأثیر دارد؟ و تا چه میزان مباحث زاید در علم اصول وجود دارد که تأثیری در استنباط حکم شرعی ندارد؟ چه نقصان‌های دارد که نیاز به تکمیل دارد؟

با توجه به‌این مسأله که ما تقریبا یک دوره فقه را با مدرک کار کردیم می‌توان گفت: ۸۵٪ قواعد اصولی در استنباط حکم فقهی مؤثر است، وقتی انسان در صدد استنباط حکم شرعی بر می‌آید، از همان ابتدای طهارت تا آخر دیات متوجه می‌شود که در هر باب چه قدر اصول لازم است و چه قدر این قواعد اصولی کاربرد دارد، مثلا در اصول اگر مبنای مااین شود که ظواهر حجت است، وقتی وارد استنباط می‌شود می‌بیند بیشترایات و روایات در حد ظهور است. امر ظهور در وجوب دارد و نهی ظهور در حرمت دارد شرط مفهوم دارد یعنی ظهور دارد و طبق مبنای ما در اصول ظهور هم حجت است.

اگر در اصول، ما اصالة البیانی باشیم در فقه کار آسان است مثلا کسی که بدهکار است وقت پرداخت دین شان رسیده است اما بدون جهت تأخیر می‌اندازد روایت می‌گوید: عقوبت شان جایز است ما می‌توانیم به زور بگیریم حتی او را زندانی کنیم حال اگر اصالة البیانی شدیم لازمه اش‌این است که هرکس می‌تواند او را مجبور به ادای دین نماید، مرحوم سید که اصالة البیانی شده به‌این حدیث تمسک کرده است.

اگر در اصول مبنای ما حجیت اجماع باشد، در فقه چه قدر کار آسان است مثلا آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، نجس می‌شود بالاجماع، کسانی مانند صاحب جواهر، شیخ انصاری و آقای حکیم اجماع را حجت می‌دانند.

اگر در اصول عملیه مبنا برائت باشد، نگاه به برنامه تلویزیون، عکس و... ، چه حکم دارد؟ ایشان فتوای به اباحه می‌دهد یا در باب استصحاب در شبهات حکمیه را حجت می‌دانید در مورد نماز جمعه هیچ دلیلی بر وجوب تعیینی وجود ندارد شما فتوا به وجوب نماز جمعه می‌دهید.

همینطور تا می‌رسد به بحث تعارض، با اینکه تعارض در علم اصول به عنوان خاتمه مطرح شده و خیلی به آن بها داده نمی‌شود اما کاربرد آن بیش از مباحث دیگر است؛ زیرا از اول طهارت تا آخر دیات اخبار و روایات، تعارض دارد مواردی که روایات تعارض ندارد خیلی کم است. مثلا آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، نجس می‌شود یانه؟ دراین مورد تقریباً دو صد روایت وجود دارد صد تا روایت مثلا دلالت دارد که به مجرد ملاقات نجس، نجس نمی‌شود و روایات زیادی هم دلالت دارد که نجس می‌شود مبنا باید در تعارض اخبار مشخص باشد که مبنا طریقیت است یا سببیت؟

حال اگر مبنا طریقیت شد قاعده اولیه تساقط است. اما در قاعده ثانویه که خیلی مهم است باید مبنا مشخص باشد. ایا اصولا قاعده ثانویه را که ترجیح و تخییر است شما قبول دارید یانه؟ اگر قبول دارید که دو حکم استفاده می‌شود اول ترجیح و بعد تخییر که معروف‌این است، اینجا به دنبال مرجح هستید. در ترجیح هم بحث است که ترجیح به منصوص اختصاص دارد یا تعمیم می‌دهید.

شیخ طوسی در تهذیب استبصار سعی کرده است اخبار متعارض را جمع کند، به نظر حضرت عالی‌این کار شیخ تا چه میزان با قواعد اصولی که فعلا اصولیین ما در باب تعارض اعمال می‌کنند تطابق دارد و تا چه میزان بااین جمع‌ها و راه‌حل‌های که برای تعارض فعلا وجود دارد و پیشنهاد می‌شود سازگاری دارد؟

در اصول این بحث مطرح است که مادامی که جمع عرفی امکان دارد نوبت به ترجیح و تخییر نمی‌رسد، از جمع عرفی به جمع دلالی نیز تعبیر می‌شود. ما دو نوع جمع داریم: جمع عرفی و جمع تبرعی، آن چه اعتبار دارد جمع عرفی است مثلا ظاهر را به قرینه نص طرح کنیم. جمع عرفی برمی‌گردد به موارد ظاهر و اظهر، نص و ظاهر، حکومت و ورود و امثال

آن. لذا آن چه معروف است قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» فقهای معاصر می‌گویند: جمع اگر عرفی باشد درست است واما اگر جمع تبرعی باشد درست نیست. تبرعی یعنی جای که مورد پسند عرف نباشد مانند دو ظهور مساوی که عرف نمی‌پسندد که در هر دو یا در یکی تصرف کنیم.

اما کار شیخ طوسی که در استبصار و تهذیب انجام داده و بین متعارضیین جمع کرده است، به نظر فقهای معاصر جمع تبرعی است. مرحوم شیخ در بحث بیع العذرة سحتٌ و لا بأس ببیع العذرة می‌گوید: جمله اول مربوط به بیع نجس العین است اما جمله دوم ناظر به بیع طاهر العین است، این یک جمع تبرعی است، جمع‌های شیخ در تهذیب و استبصار نیز از این قبیل است.

اما آیا شیخ طوسی حجت اصولی براین جمع داشته است؟ شیخ طوسی حجت اصولی ندارد؛ ولی شیخ انصاری در بحث تعادل و تراجیح دو روایت را ذکر کرده که از آنها جمع میان روایات استفاده می‌شود، شاید شیخ طوسی با استناد به این روایات بین اخبار متعارض جمع کرده است. یک روایت‌این است که ائمه علیهم‌السلام فرموده‌اند هم چنانکه قرآن ناسخ و منسوخ دارد کلام ما هم ناسخ و منسوخ دارد. روایت دیگر این است که کلام ما محمل‌های مختلف دارد، متکلم می‌تواند برای کلام ما محمل‌های متعدد فرض کند. این دو روایت می‌تواند دلیل بر جمع شیخ طوسی باشد. یعنی وقتی محمل‌های متعدد و مختلف وجود دارد معنایش این است که جمع دلالی کنید و طرح نکنید در حالیکه در ترجیح و تخییر یک طرف کاملا طرح و یک طرف کاملا اخذ می‌شود.

ما هم براساس آن دو روایت معتقدیم نباید فورا یکی را طرح کنیم بلکه تا جای که ممکن است باید جمع کنیم به همان صورت که مرحوم شیخ طوسی جمع کرده است. مگر یک وقتی که هیچ راهی نباشد و لذا آقایان در بحث جماعت یک جمع کرده‌اند که اگر کسی عمدا پیش از امام به رکوع رفت باید منتظر بماند واما اگر سهوا رفته، باید برگردد، این جمع، جمع دلالی است. این مسأله اختلافی است بعضی می‌گویند برگردد و بعضی دیگر می‌گویند برنگردد.

روایات هم دو دسته است، فقها بین‌این دو دسته روایات جمع کرده و گفته‌اند: آن که می‌گوید برگردد، مربوط جایی است که سهوا رفته باشد اما روایات که می‌گوید برنگردد ناظر به موارد عمدی است لکن ما می‌گوئیم که در فرض عمد هم مخییر است. شیخ طوسی از نظر تسلط بر اخبار با فقهای معاصر قابل مقایسه نیست لذا شاید علاوه بر روایات که عرض کردم شواهد دیگری هم داشته است. این عقیده شخصی من است.

آن ۱۵٪ باقی مانده که علم اصول کاربرد ندارد چه مباحثی است؟

۱۵٪ باقی مانده قواعد اصولی اصلا کاربرد ندارد؛ ازاین رو هیچ تلازمی میان اجتهاد در اصول و اجتهاد در فقه وجود ندارد. ممکن است کسی در اصول مجتهد قوی باشد اما در فقه نباشد زیرا ۱۵٪ قواعد اصولی به طور مشخص در موارد مشکل را حل نمی‌تواند که نوعا این مباحث صغروی است، مثلا در روایت کلمه لاینبغی زیاد به کار رفته است، ایا ظهور در حرمت دارد؟ یا ظهور در کراهت؟ یا مثلا در روایت آمده است نهی النبی عن بیع الغرر آیا بیع خصوصیت دارد؟ جزء الدخل است یا تمام الدخل؟ یا بیع خصوصیتی ندارد بلکه غرر تمام الدخل است.

آیا اعراض از ملکی باعث خروج ملک از ملکیت می‌شود؟ این بحث‌ها در اصول مطرح نیست. مواردی متعدد دیگری هم می‌توان پیدا کرد که قواعد اصولی در آنها کاربرد ندارد یا مثلا کل مبیع اذا تلف قبل قبضه فهو من مال بایعه. اصول فقط می‌گوید اگر تنقیح مناط قطعی شد حجت است. امااایا ازاین روایت می‌شود تنقیح مناط کرد یانه؟ روی‌این حساب باید دراین موارد قواعد فقه جاری شود.

یا در قاعده تجاوز که می‌گوید بنا را بر تحقق مشکوک بگذار آیا این دستور فقط در نماز است یا به نحو مطلق؟این بحث‌های صغروی است که در فقه باید انجام شود.

چه مقدار مباحث اصولی زاید است؟

بحث‌های اصولی به ندرت زاید است، طبق برداشت ما مباحثی مانندین که علم اصول چیست؟ موضوع علم اصول چیست؟ زاید است شما در فقه مواردی را پیدا نمی‌توانید که

مبتنی بر تعریف ما از علم اصول یا موضوع آن باشد، این مباحث در فقه کاربرد ندارد.

رئوس ثمانیه خارج از علم است، آن مباحث که جزء علم اصول باشد، اما در عین حال زاید، کدام‌اند؟

بحث وضع، در اصول ثمره دارد. چون وضع باعث ظهور می‌شود، بحث صحیحی و اعمی‌ثمره دارد، بحث مشتق بحث خوبی است به درد استنباط می‌خورد اما آن تتمه بحث که مشتق بسیط است یا مرکب؟ اطلاق مشتق در مورد خدا به چه معنی است؟ مثلا خدا عالم است، بشر هم عالم است. این بحث‌ها زاید است و به درد استنباط حکم شرعی نمی‌خورد. اما در باب اوامر بحث‌های زاید خیلی کم است. مثلا معنی اراده چیست؟ و اکثر مباحث الفاظ در استنباط احکام شرعی کاربرد دارد.

البته یکسری مباحث است که باید درفقه بحث شود مانند قاعده لاضرر یا قواعد که در آخر اصول است مانند قاعده فراغ، تجاوز و... ، این مباحث نباید در اصول بحث شود بلکه باید در فقه بحث شود.

آیا بحث مقدمه واجب در احکام شرعی کاربرد دارد؟ به طور مشخص کدام مسأله فقهی مبتنی بر بحث مقدمه واجب است؟

بحث مقدمه واجب اثر شرعی دارد، مثلا آیا طی طریق در حج وجوب شرعی دارد یانه؟ اگر مبنای شما ملازمه باشد، مقدمه وجوب شرعی دارد. حال اگر کسی طی طریق نکرده ترک وجوب شرعی کرده است و تارک وجوب شرعی عادل نیست. بنابراینکه ملتزم شوم به اینکه تارک وجوب شرعی مطلقاً حتی اگر وجوب غیری هم باشد عادل نیست.

۲. دوره‌های تاریخی علم اصول

علم اصول چه دوره‌های تاریخی را سپری کرده و در چه مقاطعی جهشی در آن اتفاق افتاده؟ و چه افرادی بیشترین نقش را دراین جهش‌ها داشته‌اند؟ آیا جهشی در دوران متأخر صورت گرفته یانه؟ و اگر صورت گرفته نقش آیت الله العظمی فیاض

(دام ظله) را چه گونه می‌بینید؟

پرسش شما سه جهت دارد: تطور و تحول علم اصول، اشخاص مؤثر در تحول و شخصیت علمی آیت الله فیاض.

الف) تطور و تحول علم اصول؛ موضوع تطور و تحول علم اصول در دو بخش قابل بحث است یکی در جهان اسلام و دیگری در جهان تشیع. ما و شما با دید انصاف حرف بزنیم واقعیت این است که در علوم اسلامی اهل سنت نوعا قدم اول را برداشته‌اند چه در بحث اصول و چه در فقه که به صورت کتاب نوشته شده به خاطر اینکه آنها زودتر از ما مبتلا شدند. از جمله در بحث علم اصول به صورت کتاب تدوین شده از قرن دوم آغاز شده و موسس آن شافعی یا ابویوسف و یا شیبانی از شاگردان ابوحنیفه بوده‌اند، در هر صورت تدوین علم اصول توسط اهل سنت صورت گرفته است.

در خصوص اهل تشیع؛ در زمان ائمه علیهم السلام نیاز نبوده و اصول اربعه مأئة روایات بوده است. البته در زمان حضور قطعا یکسری مباحث در باب حجیت ظواهر، ناسخ و منسوخ و... ، مطرح بوده است و امامان علیهم السلام قواعد اصولی را به شاگردان شان آموزش می‌داده‌اند مثلا وقتی زراره از امام باقر علیه السلام سؤال می‌کند که شما که می‌فرمایید؛ مسح بر قسمت جلو سر باشد به چه دلیل؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: لمکان الباء یعنی کلمه باء ظهور در تبعیض دارد. این آموزش قاعده است.

در عصر غیبت صغری، کتاب‌های اصولی نداشتیم زیرا احساس نیاز نمی‌شد. شروع علم اصول در تشیع از غیبت کبری است. اولین نفر (چنانکه گفته شده) به قواعد اصولی استناد کرده و کتاب هم نوشته مرحوم ابن ابی عقیل بوده، سپس شاگرد او ابن جنید، سپس شیخ مفید، سید مرتضی شاگرد شیخ مفید، شیخ طوسی بوده‌اند.

ب) اشخاص مؤثر در تحول علم اصول؛ این که چه کسانی از علمای شیعه در تطور علم اصل نقش داشتند؟ علمای شیعه را به سه دوره تقسیم می‌کنند:

۱. قدماء؛ که محقق صاحب شرایع آخر قدماء و آغاز متأخرین است. صاحب شرایع به



حدی بر فقه مسلط بوده که هنوز شرایع الاسلام متن درس‌های خارج است با اینکه عروه آمده، عروه نواقصی دارد یعنی بعض ابواب را ندارد که شرایع‌این نقص را ندارد؛

۲. متأخرین؛ مرحوم محقق ثانی(کرکی) انتهای متأخرین و آغاز متأخرالمتأخرین است محقق ثانی چنانکه می‌دانید خیلی عالم بوده است؛

۳. متأخر المتأخرین.

در دوره قدما نقش اصلی را مرحوم شیخ طوسی داشته کتاب عدة الاصول ایشان به عنوان متن مهم به حساب می‌رفت. در دوره متأخرین، علامه حلی نقش اصلی را داشته است هر چند صاحب شرایع هم کتاب اصولی داشته، اما کتاب‌های اصولی علامه حلی مانند تهذیب الاصول الی علم الاصول، نهج الاصول الی علم الاصول، مطرح بوده و تا زمان شهید ثانی کتاب‌های علامه در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شده است. در دوره بعدی صاحب معالم نقش اساسی را داشته، معالم الاصول ایشان هنوز هم در حوزه نجف و افغانستان تدریس می‌شود. بنابر این می‌توان گفت: از قدماء شیخ طوسی و سید مرتضی، از متأخرین علامه حلی و از متأخر المتأخرین هم صاحب معالم نقش اساسی و اصلی را داشته‌اند.

بعد از صاحب معالم، اصول سه دوره مختلف را طی کرده است: دوره توقف، دوره تفصیل و تطویل و دوره تلخیص و اختصار.

در دوره‌ای توقف بعد از صاحب معالم کتاب اصولی که معالم الاصول را تحت الشعاع قرار دهد نوشته نشده است. زیرا در این زمان اخباری‌ها مسلط بوده‌اند و عقیده داشتند که اجتهاد انحراف و ادخال مالیس من الدین فی الدین است.

با تسلط مجدد اصولی‌ها دوره‌ای تفصیل شروع می‌شود دراین دوره، کتاب‌های اصولی خیلی مفصل نوشته شده مانند قوانین الاصول میرزای قمی، فصول الغرویة نوشته محمد حسین اصفهانی، هدایة المسترشدین محمدتقی اصفهانی و شیخ انصاری معاصر صاحب فصول بوده رسائل را نوشته که مفصل است. دوره‌ای سوم، دوره تلخیص و اختصار است که از زمان آخوند خراسانی آغاز شد و آثار محقق نائینی در امتداد آن به شمار می‌رود.

تقسیم‌بندی جنابعالی ناظر به نحوه‌ای تدوین کتاب‌های اصولی است، پرسش اصلی این است که در دوره‌های مختلف به لحاظ کیفی و محتوایی چه تحولی در علم اصول به وجود آمده است؟

هر چیزی به مرور زمان تکامل پیدا می‌کند از جمله علم اصول، علم اصول نیز تکامل یافته است مثلا اصول علامه یقینا نسبت به اصول شیخ طوسی تکامل یافته‌تر و پخته‌تر است. بعد از معالم هم همین طور، ازاین نظر اگر نگاه کنیم عصر تطویل نسبت به اعصار گذشته عصر شکوفای علم اصول است. اصول این عصر قابل مقایسه با اصول گذشته نیست حتی رسائل را نمی‌توان با فصول، مقایسه کرد. بعد از شیخ انصاری آخوند راه استنباط را آسان‌تر کرده است عصر نائینی عصر طلایی‌تر از همه است، کیفیت علم اصول در دوره‌ای متأخر المتأخرین در یک قرن و اندی شکوفا شده است.

اگر ما علم اصول قبل از شیخ انصاری و بعد از ایشان را ملاحظه کنیم، تحول عظیم رخ داده است، تفکیک میان ادله اجتهادی و اصول عملیه اثر عظیمی بر استنباط احکام گذاشت، بر اساس آن فقیه نمی‌تواند هر دو را در کنار هم قرار دهد، حال اگر تقسیم‌بندی ادوار علم اصول را از نظر تأثیرگذاری بر استنباط احکام بررسی کنیم، آیا می‌توان به دوره‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد که هر دوره نسبت به استنباط احکام تأثیر شگرف گذاشته باشد؟

بعد از شیخ انصاری نسبت به شیوه اجتهاد و استنباط تحول بزرگی به وجود نیامده است. اما بحث‌ها از جهاتی شکوفایی پیدا کرده و اضافات در آن شده است مثلا بحث حکومت را شیخ مطرح کرد اما با بیان زیبایی نائینی آن را باز کرده است یا دسته بندی‌های که صورت گرفته است. یا در بحث ملاقی با اطراف شبه محصوره، شیخ سربسته مطرح می‌کند اما مرحوم آخوند تشقیق شقوق می‌کند. یا شیخ حکومت را مطرح می‌کند و به جای ورود تعبیر به تخصص می‌کند، آخوند ورود را اضافه می‌کنند.

اما از نظر طریق استنباط و اجتهاد تحولی بعد از شیخ به وجود نیامده است، مثلا فقهای معاصر عقیده دارند که با اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد، با اصل شرعی نوبت به

اصل عقلی نمی‌رسد. این بحث‌ها از شیخ انصاری است، او در اقل و اکثر ارتباطی می‌گوید: با وجود برائت شرعی نوبت به اشتغال نمی‌رسد. آخوند در حاشیه کفایه در همین بحث معتقد است که احتیاط عقلی مقدم است اما در متن کفایه تفصیل قایل شده شرعا برائت و عقلا اشتغال مقدم است.

اگر اماره و اصل جمع شد اماره مقدم است، آیا قاعده «و ما من عام الا وقد خص» دراین جا جاری می‌شود یا خیر؟ شیخ فرموده تخصیص خورده از جمله در بحث قاعده تجاوز و فراغ و نسبت شان با استصحاب یا قاعده ید، لذا شیخ دارد که ید ولو اصل عملی باشد و استصحاب اماره، ید مقدم است زیرا لغویت پیش می‌آید. پس حتی در مورد جمع اصل و اماره، قاعده «و ما من عام الا و قد خص» جاری است.

ج) جایگاه حضرت آیت الله العظمی فیاض

اما اینکه آیت الله العظمی فیاض در چه جایگاهی قرار دارد؟

دوره مباحث اصولیه ایشان بسیار مفصل است، اگر کامل شود ۱۵ جلد خواهد شد از جهت روان بودن، نقل اقوال، ادله اقوال، دسته‌بندی مباحث و توسعه انصافا نظیر ندارد و هیچ کتابی مثل کتاب ایشان قابل استفاده نیست و در رسیدن به اجتهاد می‌تواند کمک کند و به عنوان یک دایرة المعارف اصولی به شمار می‌رود، برای تحقیق بهترین کتاب است، چون دیدگاه استادش آیت الله خویی و شهید صدر را آورده و بررسی کرده است. بنابر این از این جهت که تا هنوز کتابی به روانی و توسعه آن نوشته نشده است، می‌توانیم بگوییم که بی‌نظیر است. اما از جهتی، اصول ایشان یک نقطه ضعف دارد که بسیار مفصل است و خواندن آن برای کسانی که طالب اختصاراند آسان نیست.

شما نسبت به اعلام خمسه (شیخ انصاری، آخوند خراسانی، محقق نائینی، آقا ضیاء عراقی و محقق اصفهانی) و شهید صدر عنایت دارید، به لحاظ محتوایی جایگاه علمی آیت الله العظمی فیاض را نسبت به این اعلام، چگونه می‌بینید؟

عقیده ما این است بعد از اعلام خمسه کسی نیامده که ابتکار مهم داشته باشد لذا کسی

که بر کتب اعلام خمسه مسلط باشد، نیازی نیست که کتاب‌های را کـه بعـد از آنهـا نوشـته شده بخواند و مطالعه کند لذا همیشه گفته‌ایم که آقای خویی برای کسی کـه اعـلام خمسـه را ندیده باشد، مباحث مهم دارد؛ اما کسی که اعلام خمسه را دیده باشـد مباحـث آیـت الله خویی، آیت الله فیاض و شهید صدر مهم نیست، زیرا اضافه بر اعلام خمسه اگر مطلبی دارد خیلی نادر است.

۳. مکتب اصولی نجف و قم

شایع است در عصر حاضر دو مکتـب اصـولی نجـف و قـم وجـود دارد، هـر کـدام ویژگی‌های متمایزی دارد، به نظر شما ویژگی‌های علم اصول ویژگـی‌هـای هـر کـدام از این دو مکتب چیست؟ و چه تفاوت‌های با هم دارد؟ آیـا واقعـا مـی‌تـوان گفـت: دو مکتب است یا تفاوت‌ها، بسیار جزئی است؟

قم بعد از زمان آیت الله حائری قم مطرح شد، کتاب‌های که در نجف نوشته شـده زیـاد است، کتاب‌های شهید صدر، آیت الله خویی و آیت الله فیاض و افراد متقدم بر ایشـان آثـار اصولی مکتب نجف است. کتاب‌های نوشته شده در قم درر الفوائد آیت الله حائری و نهایـهٔ الاصول آیت الله بروجردی است،. بعد حضرت امام و دیگـران مطـرح اسـت. آثـار ایـن دو مکتب از چند جهت قابل مقایسه و تطبیق است، از جهت اختصار و تطویل نجفـی‌هـا طـرف دار تطویل است و اصول را حسابی کار می‌کنند. امّا اصول در قـم بـه انـدازه نجـف طـول و تفصیل ندارد.

آیا تطویل به این معنا است که نجفی‌ها برای اصـول نقـش بیشـتری در اسـتنباط قایل بوده‌اند و هستند؟

معنای تطویل این است که تا مفصل بحث نشود کسی مجتهد نمـی‌شـود. امـا کسـی کـه بنایش بر اختصار است عقیده دارد اصول مقدمه است، همین مقدار که یک چیزهای بـدانیم کافی است. مثلا دوره اصول آیت الله سبحانی چهار سال طول می‌کشد که شـخص آشـنایی با اصول پیدا می‌کند. در مقام ارزیابی باید گفت انصاف این است که حق با نجفی‌هـا اسـت

مثلا اگر کسی یک دوره اصول برخی از دروسی که در قم وجود دارد شرکت کند نمی‌تواند بگوید که مجتهد شده است زیرا مسائل اصولی برای شان حل نمی‌شود بلکه یک چیزهای فقط می‌شنود، تنها با مباحث مبسوط می‌توان به مقام اجتهاد رسید، از این رو روش مکتب نجف در رسیدن به اجتهاد مناسب‌تر است؛ ولی باید اصلاحاتی صورت بگیرد، حالت متوسط انتخاب شود، نه آن تطویل نجفی‌ها و نه این اختصار قمی‌ها. مثلا یک سری مباحث شهید صدر اضافی است نیازی نیست. مثلاایشان نُه تا دلیل می‌آورد که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاص است یا بر برهان مقدمیت نُه تا اشکال می‌کند. این تضییع وقت است. اما از جهت بحث‌های فلسفی که بیشتر نجفی‌ها اصول را با بحث‌های فلسفی خلط می‌کنند؛ ازاین جهت انصاف این است که اصول از بحث‌های فلسفی جدا و تفکیک شود. پس ازاین جهت روش قم بهتر است.

اما نسبت به تلخیص و خلاصه؛ اگر منظوراین است که قم نظرش‌این است که اصول جنبه‌ای مقدمی‌دارد نباید زیاد بها داده شود. این مسلک ضعیف است زیرا ۸۵٪ استنباط مبتنی بر مباحث اصول و قواعد اصولی است. پس اصول و پایه باید محکم باشد. بنابراین، باید اصول شفاف و متوسط بین تطویل نجف و اختصار قم باشد.

اما دخالت فلسفه در اصول؛ اغلب قواعد فلسفی نباید در اصول دخیل گردد به خاطراینکه اولا اصول در مجموع منتهی می‌شود به شرع و لکن فلسفه فکر بشری است. فکر ارسطویی پس ما نمی‌توانیم برای رسیدن به حکم شرعی از فکر غیر شارع استفاده کنیم. ثانیا؛ قطع نظر ازاین نکته، فلسفه امور تکوینی است چه طور امور تکوینی را در اصول که از امور اعتباری است دخالت دهیم چه آن‌های که جنبه عقلایی دارد چون با اعتباریات سروکار دارد و چه آنهایی که شرعی است و عقلائی نیست. این کار اشتباه است راه استنباط سد می‌شود.

اما برخی قواعد فلسفی به نحو بسیار جزئی ممکن است دخیل و قابل اجرا باشد مثلا تسلسل، شهیدصدر معتقد است که تسلسل جاری نمی‌شود زیرا تسلسل در جای است که

علت و معلول باشد. لذا در بحث اعتباریات که بحث علت و معلول نیست تسلسل جاری نمی‌شود.

ما می گوییم که در تسلسل محذور این است که مشکل حل نشود و ما مقصدی که داریم به آن نرسیم، مثلا در أطیعواالله وأطیعوا الرسول... ، اگر امر مولوی باشد، تسلسل لازم می آید و مشکل حل نمی‌شود. پس برخی از قواعد فلسفی چه بخواهیم و چه نخواهیم در اصول جاری می‌شود مانند همین قاعده تسلسل، اما برخی دیگر مانند اجتماع ضدین، نقیضین و الواحد لایصدر الا عن الوحد و... ، نباید در اصول دخالت داده شود.

٤. مبانی فقهی و اصولی آیت الله فیاض

در خصوص آیت الله فیاض، با توجه به تسلطی که شما دارید، چه مبانی خاص مربوط‌ایشان است؟ و یاایشان در چه مواردی با دیگران، از جمله استادش مرحوم آیت الله خویی و شهیدصدر تفاوت دارد؟

بررسی همه ابتکارات اصولی آیت الله فیاض به طول می‌انجامد، اما به عنوان نمونه مواردی را ذکر می کنیم:

ملازمات عقلیه؛ علما در باب ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ـ کل ما حکم به العقل حکم به الشرع ـ سه نظریه دارند. صاحب فصول، منکر ملازمه است، آخوند و نائینی تفصیل داده و گفته‌اند: حکم عقل اگر در سلسله علل احکام شرعی قرار گیرد اینجا ملازمه وجود دارد. مثلا اگر عقل مصلحت و مفسده را درک کرد ما می‌توانیم حکم به حرمت یا وجوب شرعی کنیم و اگر در سلسله علل احکام نباشد ملازمه وجود ندارد. مثلا اطاعت و معصیت معلول حکم است، اطاعت حسن و معصیت قبیح است اینجا قاعده ملازمه جاری نمی‌شود.

اصل این بحث مال آخوند است که در جاهای مختلف از جمله در دلیل انسداد مطرح کرده است، اگر چه امروزه به محقق نائینی نسبت داده می‌شود.

حضرت آیت الله العظمی‌فیاض به اینصورت وارد شده که عقل نظری داریم و عقل عملی، مراد از عقل نظری بحث ادراک ملاکات است. ایشان قاعده ملازمه را در عقل

نظری قبول دارد یعنی اگر عقل به فرض محال، ملاک لازم التحصیل بدون مزاحمت را درک کرد که مثلا ظلم یک مفسده لازم الترک بدون مزاحم دارد، شرعا حرام است.

اصل کبری را قبول دارد، اما عقل عملی را قبول ندارد از اول فقه تا آخر، موردی نداریم که عقل عملی ملاک تام را کشف کند زیرا عقل بشر ناقص است. روی‌این حساب، ایشان منکر قاعده ملازمه است. اصل این حرف (انکار ملازمه) قبلا هم قائل داشته، مانند صاحب فصول. اما به این عنوان که ملازمه را در عقل نظری قبول داریم نه در عقل عملی، این یک ابتکار است. در نتیجه ایشان جزء کسانی‌اند که عقل را حتی در سلسله علل هم حجت نمی‌دانند زیرا عقل ناقص است و دسترسی به ملاکات واقعیه ندارد.

تفکیک بین مدرکات عقل نظری و عقل عملی درست است یانه؟ این تفکیک صورت معقول دارد یانه؟ چه گونه تصویر می‌شود؟

صاحب فصول می‌گوید قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع گاهی ملازمه واقعیه است و گاهی ظاهریه، در ملازمه واقعیه، ملازمه وجود ندارد مثلا اگر عقل مفسده اخذ مال یتیم را درک کرد، این قبیح است اما از کجا معلوم که مزاحم نداشته! زیرا عقل ناقص است و درک نمی‌کند. ولی اشکال ما در صغری است ما می‌گوییم: عقل اصلا ملاکات را درک نمی‌کند.

اگر همین نظریه را بپذیریم، به تعبیر آیت الله فیاض عقل را به عقل نظری و عملی و به تعبیر شما به صغری و کبری تفکیک کنیم و ملازمه را قبول نکنیم، آیا در باب نبوت نبی با مشکل مواجه نمی‌شویم؟ مثلا از طریق معجزه، نبوت شخصی را کشف کردیم، حال شما می‌گویید: ما به لحاظ عقل نظری یا کبری یک چنین چیزی را کشف کردیم اما به لحاظ عقل عملی یا صغری نمی‌توانیم چنین چیزی را حجت بدانیم.

این شبهه قابل طرح است؛ اگر منکر عقل عملی هستید چه گونه حجیت قول مدعی نبوت را ثابت می‌کنید؟ با دلیل شرعی یا عقلی؟ دلیل شرعی که نمی‌شود زیرا دور لازم

می‌آید. دلیل عقلی هم که فرض این است که حجت نیست. اما جواب‌این است که در آن جاهای که اگر حکم عقل حجت نباشد تالی فاسد لازم می‌آید، شارع به منظورش نمی‌رسد آنجا حکم عقل حجت است مثلا شارع منظورش‌این است که برای بشر بفهماند که‌این شخص پیامبر است اینجا اگر شارع اثبات نبوت را منوط به قرآن، تورات و... ، نماید به منظورش نمی‌رسد مردم می‌گویند: ما پیامبر را قبول نداریم چه رسد به کتابش. پس در چنین جاهای حکم عقل حجت است و حجت شارع منحصر به حکم عقل است. اما در احکام فرعی‌اینجا اگر حکم عقل حجت نباشد مشکلی پیش نمی‌آید.

آیت الله فیاض به نظر حضرت عالی، چه نوآوری‌های در اصول یا فقه دارند؟

شاگردان آقای خویی بسیار متأثر از استادشان بوده‌اند اما در عین حال همانند هر فقیه صاحب نظری ابتکارات در خوری هم دارد، ایشان در موارد بسیاری با مرحوم خویی مخالفت کرده، همانگونه که در برخی موارد دیگر با شهیدصدر.

موارد اختلاف آیت الله فیاض با مرحوم خویی یا شهیدصدر یا موارد موافقت ایشان اشاره فرمایید؟

مورد اول: حقیقت وضع؛ آیت الله خویی حقیقت وضع را تعهد می‌داند، اگر چه اصل این مسلک از مرحوم نهاوندی است که منکر واجب معلق است. اما آیت الله فیاض مسلک مشهور را پذیرفته است و امر اعتباری می‌داند.

مورد دوم؛ در انشاء؛ مشهور انشاء را ایجاد می‌دانند. آیت الله خویی انشاء را ابراز دانسته است آیت الله فیاض طبق مشهور انشاء را ایجاد می‌دانند.

مورد سوم؛ ثواب واجب غیری؛ آیت الله خویی به تبع آخوند در واجب غیری معتقد است اگر قصد توصل ذی المقدمه را داشته باشیم، ثواب دارد. آقای نائینی هم پذیرفته و مرحوم خویی هم قبول کرده است. شهیدصدر و آیت الله فیاض معتقدند که واجب غیری ثواب ندارد، ولو به قصد توصل هم باشد.

مورد چهارم؛ شرطیت قدرت؛ آیت الله خویی فرمود که مسلک محقق نائینی که

شرطیت قدرت به اقتضای خطاب باشد.

طبق مسلک مشهور ـ که انشاء راایجاد می‌داند ـ درست است اما طبق مسلک ما ــ که انشاء را ابراز می‌دانیم ـ درست نمی‌باشد. آیت الله فیاض اشکال کرده که اگر مسلک نائینی را قبول کنیم فرق نمی‌کند که انشاء راایجاد بدانیم یا ابراز.

تأثیرگذاری شهید صدر بر آیت الله فیاض

در مورد آیت الله شهیدصدر و تأثیرگذاری ایشان باید گفت: آیت الله فیاض از شهید صدر خیلی تأثیر پذیرفته است مثلا در ترتیب بحث‌ها، در نقل قول‌ها و... ، اما از نظر محتوایی چند مورد را می‌توان نام برد:

مورد اول: تعریف علم اصول؛ شهیدصدر دارد: العلم بالعناصر المشترکه... آیت الله فیاض می‌گوید: انه العلم بالقواعد العام التی یستعمله الفقیه، کدلیل المباشر علی الجعل الشرعی الکلی. که قواعد عام همان عناصر مشترکه است که شهیدصدر داشت، و یستعمله الفقیه در تعریف شهیدصدر نیز آمده است.

مورد دوم: تقیید معنای حرفی؛ شهید صدر معتقد است، معنای حرفی قابل تقیید است. آیت الله فیاض در بحث معنای حرفی دارد: لا مانع من تقیید معنی الحرفی لأن جزئیته انما بجزئیة طرفیه که همان حرف شهیدصدر است.

مورد سوم؛ سقوط فاعلیت واجب؛ نسبت به واجب انجام داده شده، یک چیزی ساقط شده، شهیدصدر عقیده دارد که محرکیت ساقط شده، آیت الله فیاض هم می‌گوید: فاعلیت و محرکیت ساقط شده اما مشهور می‌گویند: فعلیت و فاعلیت ساقط شده است.

مورد چهارم؛ ترخیص نسبت به جمیع اطراف علم اجمالی؛ ترخیص نسبت به اطراف علم اجمالی آیا مانع ثبوتی دارد یانه؟

شهید صدر می‌گوید: ممکن است. آیت الله فیاض هم می‌گوید: لامانع من جعل حکم ترخیص فی اطراف علم الاجمالی من قبل المولی. البته در بیشتر موارد با همدیگر اختلاف دارند.

یکی از مباحث که بسیار مطرح است سیره عقلا است، دیدگاه آیت الله فیاض دراین زمینه چیست؟ جنابعالی سیره عقلا را می‌پذیرید؟

آیت الله فیاض مثل سایر اصولیان سیره متشرعه را حجت می‌دانند و اگر سیره احراز شد در حجیت کافی است. اما در سیره عقلا هم باید امضای شارع و هم احراز معاصرت با شارع باشد، آیا عدم ردع کفایت می‌کند یا احراز عدم ردع لازم است؟ آیت الله فیاض احراز عدم ردع را لازم می‌داند.

به نظر ما سیره متشرعه حجت نیست، از باب‌اینکه صغری ندارد، اشکال کبروی نداریم، بلی اگر ثابت شد که در زمان معصوم علیه السلام بوده و احراز عدم تقیه شود حجت است ولی صغری ندارد، چون متشرعه دو گروه است عوام و مجتهدین؛ عوام نظر ندارد و مجتهدین هم به انظارشان عمل می‌کنند با حفظ مبانی شان. اما سیره عقلا حجت است به شرطی که در عصر معصوم علیه السلام بوده و ردع نکرده باشد. اگر یک چیزی ارتکاز ذهنی بوده، اما مورد عمل عقلا در عصر شارع نبوده، شهید صدر آن را هم حجت می‌داند ولی این درست نیست.

در سیره عقلا اگر گفتیم وجه حجیت سیره‌های عقلائیه آنست که از حیث عاقل بودن شان صادر شده است و به عبارت بهتر عقلشان موجب شکل گرفتن سیره شده است نه هوا و هوس یا اختلافات فرهنگی و... ، در اینصورت بین سیره‌های مستحدث و سیره‌های متصل به زمان معصوم علیه السلام چه تفاوتی است؟

در مورد سیره‌های جدید دو بحث است. یک مرتبه سیره‌های عقلا را به دلیل الغای خصوصیت حجت می‌دانیم، این سیره به امضای شارع بر می‌گردد. مثلا امروزه رسم است که برای چاپ از نویسنده آن، اجازه می‌گیرند این امری است که بین عقلا پذیرفته شده است. می‌گوییم: این کار مورد رضایت شارع است ولو در زمان شارع نبوده، این تنقیح مناط می‌شود و به امضای شارع برمی‌گردد. اما یک وقت کشف و امضا هم در کار نیست، در این فرض سیره عقلا هیچ ارزشی ندارد.

یکی از مباحث که در اصول اهل سنت مطرح است ولی در اصول شیعه مورد

غفلت قرار گرفته است بحث اغراض شریعت است، جایگاه این بحث را در اصول آیت الله فیاض چه گونه می‌بینید؟

در فقه شیعه بحث مذاق شرع و تنقیح مناط مطرح است. اگر مراد از اغراض شریعت، تنقیح مناط و ملاکات باشد، ما هم قبول داریم و لکن اگر منظور نظر شارع باشد آن هم اشکال ندارد ولو ما ملاک آن را ندانیم مثلا شارع می‌گوید: زن باید به امور خانواده بپردازد، جهاد از آنها برداشته شده و... ، اما ملاک آن را نمی‌دانیم. اگر نظر شارع را به صورت قطعی به دست بیاوریم حجت است اما اگر ظنی باشد حجت نیست.

به نظر آیت الله فیاض هم تنقیح مناط قطعی حجت است و تنقیح مناط ظنّی حجیت ندارد.

با توجه به اشرافی که بر کتاب‌های آیت الله فیاض دارید، نظر شما در مورد بحث‌های رجالی ایشان چیست؟

شاگردان آیت الله خویی در فقه، اصول و رجال بسیار متأثر از ایشان است، رجال آقای خویی قوی است. شیوه آیت الله خویی این است که اگر پنجاه تا روایت هم باشد ولکن سند تک تک ضعیف باشد به آنها توجه نمی‌کند. آیت الله فیاض همان مبانی استادش را دارد، در نتیجه قوی است. بلی کسانی مانند شیخ انصاری و محقق عراقی عمل مشهور را باعث جبران ضعف سند و اعراض مشهور را موهن می‌دانند، رجال شان ضعیف است. همین طور اگر کسی مانند محقق نائینی این مبنا را پذیرفت که روایات کتب اربعه معتبر است، در اینصورت رجال او ضعیف خواهد بود. البته از محقق نائینی در خصوص کتاب کافی این سخن معروف است، ولی در اجود التقریرات در بحث ملاقی نجس، ایشان جمیع روایات کتب اربعه را معتبر دانسته و روایاتش را حجت می‌داند. رجال آیت الله فیاض مانند اصول ایشان قوی است. به خاطر که ایشان مسلک محقق خویی را دارد.

طبق مبنای شما علم رجال چه نقشی در استنباط احکام دارد؟

طبق مبنای ما علم رجال نقشی زیادی در استنباط ندارد، همین طور طبق مبنای کسانی که معیار را عمل مشهور و اعراض آنها می‌دانند، نیازی به علم رجال نیست.

طبق این مبنا که ما همه روایات کتب اربعه را معتبر بدانیم مشکلی وجود دارد این که ما از کجا احراز کردیم روایات کتب اربعه از اصول اربعه مأئة گرفته شده و سندهای موجود صرفا از باب تیمن و تبرک است؟

اولا: باید دانست روایات موجود در اصول اربعه مأئه صحیح است، چرا که اگر در روایات موجود در کتاب شخصی شک می‌کردند، از امام سؤال می‌کردند؛ از این رو در مورد تعدادی از کتاب‌ها از امام سوال کردند مثل کتاب یونس بن عبدالرحمن، بنی فضال و شلمغانی. این می‌رساند که روایات موجود در اصول اربعة مأئة معتبر است.

در گام دوم روایات موجود در کتب اربعه از اصول اربعه مأئة گرفته شده و چند قرینه بر این امر وجود دارد:

در مقدمه کتاب کافی و من لا یحضر و کتاب عدة الاصول مرحوم شیخ طوسی دارد که از آثار صحیحه صادقین علیهما السلام گرفته شده است، آثار صحیح قبل از کتب اربع اصول اربعه مأئه بوده است، همین طور در کتاب دیگر دارد از کتب معتمده مشهوره گرفته شده است. کتب مورد اعتماد همان اصول اربع مأئه است.

اگر شاهد بر اخذ از اصول اربع مأئه تعبیر به الآثار الصحیحة و الآثار المعتمدة، باشد، نیاز به اثبات امر دیگری نیز دارد این که مراد اصول اربعه مأئه است که به صورت مستقیم اصحاب امام تقریر کرده‌اند، شاید مراد روایات مورد اعتماد باشد؟

تعبیر به کتب معتمده آمده است، کتاب زمانی مورد اعتماد است که روایات آن صحیح باشد. این کتاب‌ها همان اصول اربعه مأئه است.

با توجه به تجربه‌ای که جنابعالی در علم اصول دارید، برای خبره شدن در علم اصول چه توصیه‌های دارید؟

تجربه‌ای که ما داریم چند چیز مؤثر است؛

۱. اخلاص؛ هدف ما در تحصیل این باشد که خدایا ما می‌خواهیم خدمت کنیم اگر صلاح می‌دانید موانع را بر طرف و ابزار آن را فراهم کن.

۲. جدیت و تلاش؛ اگر انسان در کنار استعداد، جدیت و تلاش داشته باشد حتما به جایی می‌رسد.

۳. هدف و انگیزه؛ باید مشخص کنید که با کدام انگیزه محرومیت‌ها را تحمل می کنید. پس از اخلاص، تلاش و جدیت، هدف و انگیزه باعث می‌شود که موفق باشید خصوصا اعتماد و خودباوری خیلی مهم است.

شیوه فراگیری نیز مهم است. باید درس بدون مباحثه نباشد. ثانیا؛ پیش مطالعه داشته باشید، مطالعه بسیار مؤثر است حتی در تعطیلات نباید ترک شود و باید برای خود مبنا انتخاب کنید. در درس‌های فلسفه و منطق زیاد خود را درگیر نسازید وقت اصلی تان را روی فقه مصرف کنید. البته بعد از آن که اصول را مسلط شدید و مبنای اصولی را محکم کردید و احساس عدم نیاز به استادکردید، تدریس را شروع کنید.

اگر نکته‌ای در خصوص دیدگاه‌های آیت الله العظمی فیاض باقی مانده باشد، تکمیل بفرمایید.

حال که محور بحث انظار آیت الله فیاض است، این نکته را عرض کنیم که باید این راه قطع نشود و همه ما باید هم در فکر شرایط روز باشیم و هم فکر آینده، یعنی ما در هر عصری به اعاظم و نخبگانی امثال آیت الله العظمی فیاض نیاز داریم و باید برنامه‌ریزی داشته باشیم، غفلت نکنیم، غفلت موجب حسرت می‌شود. مجتهد هر کشوری بیشتر به مشکلات و روحیات آن مردم آشنا است و بهتر می‌تواند تصمیم بگیرد.

آیت الله فیاض برای جهان اسلام، خصوصا جهان تشیع و بالاخص مردم افغانستان مایه افتخار است.

در مقابل انتظار ما از ایشان این است که از حالت انزوا بیرون بیاید و در متن قرار گیرد و به فکر مردم افغانستان باشد، نشود آن‌گونه که در برخی مجلات دیده شده در مصاحبه شان بفرمایند از فلان جا هستم، این در شأن ایشان نیست. حال که ایشان در چنین موقعیتی قرار دارد با جدیت تمام وارد عرصه شود. برای ایشان نباید ننگ باشد که منتسب به ملت

افغانستان باشد، باید افتخار باشد.

از شما بزرگواران و فضلای آینده خصوصا آقایان؛ جعفری و جویا تقدیر و تشکر می‌شود، حسابی کار کنید علم فرّار است نیاز به کار بیشتر دارد. علم فرامرزی است مرز جغرافیایی خاصی نمی‌شناسد و نباید تعلق به جغرافیای خاص باعث سر شکستگی و سستی شود. انشاءالله سر فراز باشید!



مصاحبه تلویزیونی آیت الله شیخ محمد آصف محسنی پیرامون شخصیت علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض (مدظله العالی)

تهیه کننده: محمد اکبری

اشاره

در راستای برگزاری کنگره بزرگداشت مقام علمی حضرت آیت الله العظمی الحاج شیخ محمد اسحاق فیاض، در کابل، حجت الاسلام والمسلمین شیخ محمد اکبری پسابندی مصاحبه‌ای را پیرامون شخصیت ایشان با آیت الله شیخ محمد آصف محسنی، انجام داده‌اند. این مصاحبه در تاریخ ۱۳۹۳/۵/۱ شمسی مصادف با ۲۵ ماه مبارک رمضان ۱۴۳۵ هجری قمری انجام شده است، گوشه‌های از شخصیت و تلاش‌های علمی حضرت آیت الله فیاض را بازگو می‌کند.

حضرت آیت الله ضمن تشکر از اینکه بنده را به حضور پذیرفتید؛ در رابطه با جایگاه حوزه علمیه نجف در دنیای تشیع و نقش مراجع معظم تقلید در آن برای ما بگویید.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم

این یک سئوالی است که باید درباره‌اش یک کتاب نوشت نه یک مصاحبه تلویزیونی چند دقیقه‌ای. حوزه علمیه نجف بعد از آمدن شیخ طوسی و حوادثی که در بغداد واقع شد

و شیخ مجبور شد به نجف بیاید، بیشتر از هزار سال است. موسس این حوزه ایشان است که به اختیار خود نیامد، حوادث سیاسی و اجتماعی او را مجبور کرد که بیاید اینجا و درس بگوید در کنار مرقد امیر المومنین علیه السلام و تا به امروز بعد از شیخ این حوزه باقی ماند، علما و طلاب در طول تاریخ به اینجا آمدند. حوزه‌های متوسط در بسیاری جاها بود ولی حوزه نجف به عنوان حوزه مرکزی بود همه رفتند آنجا استفاده کردند. با اینکه هوای گرم داشت و برای تفریح جای نداشت. با آن امکانات که در گذشته تصورش را انسان نمی‌کند که انسان با آن امکانت و شرایط آنجا درس بخواند. ولی این کار شد. بزرگان علم در آنجا به وجود آمدند سال‌های عمر خود را طی کردند در فقه و در اصول مجتهدین بزرگ در آمدند؛ گرچه طبق شرایط آن زمان حوزه منحصر به فقه و اصول بود ولی کسانی هم بودند که علاوه برفقه و اصول در ادبیات، در علم رجال، کلام و فلسفه مهارت‌های زیادی پیدا کردند. یکی از شرایطی که به اصطلاح می‌شود نامش را توفیق جمعی بگذاریم این بود که نوعا مردمی که می‌رفتند از خارج عراق بودند یا از پاکستان، ایران و افغانستان و زبان عربی را بلد نبودند مجبور نبودن که سخنرانی کنند و منبر بروند، و کارهای دیگری نداشتند لذا مجبور بودند که درس بخوانند. ودرس می‌خواندند. این اواخر این کار شد که تابستان یک چند روز تعطیل شوند. من یادم هستم که تابستان‌ها درس می‌خواندم در شب‌های ماه رمضان از سر شب تا نماز صبح یا درس گفتم یا درس خواندم، دیگرها هم همین طور، کسی به فکر نمی‌شد که از تعطیلی‌ها استفاده کند، البته این مبالغه نشود که در هر حوزه و در هر اجتماع یک عده بطّال و بیکاره وجود دارد و لی آنها که غالبا درس می‌خوانند به غیر از درس به چیز دیگر فکر نمی‌کردند. و این برای جهان اسلام خیلی مفید واقع شد. یک شعری یک نفر به شوخی از زبان حضرت علی درست کردند که «واردات بلدتی جنائز = و صادرات بلدتی عمائم»

نجف اشرف شهر حضرت امیر است که مرقدش آنجا است. (شاعر می‌گوید:) واردات شهر ما همه جنازه‌ها هستند. چون عراقی‌ها رسم دارند که جنازه‌ها را حتی المقدور در وادی

السلام دفن می‌کنند، می‌گوید واردات جنائز و صادرات عمائم است یعنی علما که از اینجا خارج می‌شود و همه جا را مرکز اشراق می‌کنند و همه جا را از نجف اشرف روشن می‌کند.

حاج آقا جایگاه آیت الله فیاض را در شرایط فعلی حوزه علمیه نجف با اینکه تغییر و تحولاتی در طی این مدت پیش آمده است فعلا چگونه ارزیابی می‌کنید.

قضیه جایگاه ایشان نیست، این سئوالات انحرافی می‌شود، من می‌خواهم مطلبی دیگری بگویم که برای شما بدرد می‌خورد و برای هرکس که صدای مرا می‌شنود. آقای فیاض دو سه صفت داشت؛ یک صفتش این بود که خیلی مفلس بود، قدرت سیر کردن شکم خود را هم نداشت. در یکی از بدترین مدارس نجف در یک اتاق بود در مدرسه کوچک آخوند خراسانی (آخوند خراسانی اصلش افغانی بود، پدرش از افغانستان بود. وقتی که درس خواند و مجتهد شد چهار مدرسه درست کرد. یک مدرسه بزرگ یک مدرسه کوچک و یکی مدرسه وسطی) آیت الله فیاض در همین مدرسه کوچک زندگی می‌کرد که قابل نشستن نبود ولی او چاره نداشت، اصلا آن زمانی که ما بودیم برای افغانی‌ها اتاق در مدرسه پیدا نمی‌شد. وقتی من رفتم چهار ماه در صحن حضرت امیر در طبقه بالا بودم می‌رفتم می‌نشستم با یک عده از محصلین دیگر، یک وقت آقای حکیم مرا دید و گفت روزی که نجف آمدی وضعت خوب بود الان رویت دانه شده است گفتم خیلی گرم است در همین صحن درس می‌خوانم، گفت من حتما برای تو اتاق پیدا می‌کنم، خدا رحمتش کند. با تمامی کوششی که آقای حکیم که رئیس حوزه نجف بود بعد از چندین ماه یک اتاقی خراب در مدرسه بادکوبه برایم پیدا شد، خیلی سخت بود، طلبه‌ها همه فقیر بودند، ولی آقای فیاض خیلی فقیر بود. یعنی ما باید از این استفاده کنیم. قضیه آقای فیاض نیست قضیه درس گرفتن است. عبرت گرفتن است امروز طلبه‌ها خیلی به حساب مادیات فکر می‌کند امکانات می‌خواهند. ولی او مفلس بود ولی مفلسی باعث نشد که آقای فیاض در درس خواندنش سست شود. او می‌توانست مثل دیگر علما و محصلین آنجا را ترک کند بیاید جاغوری سخنرانی کند، و یک مقدار وضع مادیش بهتر شود شکمش درست سیر

می‌شد، یا در کویته و یا کراچی می‌رفت که قومایش آنجا بود، می‌توانست آنجا وضع مادیش خوب شود. نرفت مقاومت کرد، خیلی درس می‌خواند، یک حدیث دارد که «طلب العلم فریضه علی کل مسلم،» این حدیث تقریبا بیست سند دارد ولی هر بیست سندش ضعیف است، اتفاقا از عجایب این است که علامه سیوطی هم احتمالا در شرح سنن نسائی می‌گوید این حدیث بیست سند دارد ولی همه‌اش ضعیف است. از ماهم همین طور است که بیست سند داریم که همه‌اش ضعیف است، ولی بیست سند وقتی که داشت آدم مطمئن می‌شود که از پیامبر صادر شده او هم همین را می‌گوید، که این حدیث اگرچه اسنادش معتبر نیست ولی متواتر است، در یکی از این اسناد است که «طلب العلم فریضه علی کل مسلم، الا ان الله یحب بغاۀ العلم...» آنهایی که در تحصیل علم بغاوت می‌کند. هر کس که از حد یک کار گذشت می‌گوییم باغی است. در علم هم همین طور است؛ در کمال هم همین طور است. بعضی اوقات آدم بغاوت می‌کند، شب و روز درس می‌خواند: نه جای می‌رود و نه وقت خود را ضایع می‌کند. خدا هم می‌فرماید: والذین جاهدوا فینا لنهدینیه سبلنا» خدا اجر کسی را ضایع نمی‌کند. این وعده خدا در قرآن است.

آقای فیاض خیلی بغاوت کرد. خیلی مرتب، من که الان یادم می‌آید از سنه ۳۱ که با ایشان آشنا شدم باهم رفیق شدم تا پارسال که ۶۰ یا ۶۱ سال با هم رفیق بودیم هیچ وقت هم از همدیگر دلخوری پیدا نکردیم دوست صمیمی بودیم، و ایشان زحمت کشید. اراده آدم باید قوی باشد. اراده قوی فقر اقتصادی را جبران می‌کند. اما اگر اراده انسان ضعیف بود و پولداشت آن پول باعث فساد او می‌شود مانع می‌شود که او درس بخواند. من خیلی بچه‌های پول‌دارها را دیدم که آمدند از پاکستان از هندوستان طاقت نکردند. هیچ کس محصیلین افغانی را در عراق تشویق نمی‌کردند که درس بخوانند، زوارهای که از ایران می‌آمدند به محصلین خود کمک می‌کردند اما زوارهای ما که می‌آمدند توقع داشتند طلبه‌ها آنان را مهمان کنند. بنا بر این او به ارده قوی خود خودش را به اینجا رساند؛ این بزرگترین پندی است که باید دیگران از او استفاده کنند.

اشاره فرمودید که در سال ۳۱ با ایشان آشنا شدید، سئوال بعدی ما هم همین است که چه زمان و چگونه با آیت الله فیاض آشنا شدید؟

آن زمان افغانی در نجف کم بودند، حوزه محدود بود، مدارس اطراف حرم بود ولی مرکز طلبه‌ها همه صحن حضرت امیر بود مجمع اللقاء صحن حضرت امیر بود. به مدارس همدیگر می‌رفتیم به اتاق همدیگر می‌رفتیم، یادم است کتابی به نام هیئت شهرستانی بود و کتابی دیگر به نام آقا رضای همدانی بود در فقه که مباحثه می‌کردیم که طلبه در اتاق من در مدرسه بادکوبه می‌آمد، سه الی چهار نفر بودیم یکی از آنها اقای فیاض بود. به نوبت هرکدام می‌خواند و نظریات خود را می‌گفت همان کارها بود که سبب اجتهاد انسان می‌شد. آدم وادار می‌شد که نظر خود را بگوید یک وقت من در مدرسه سید کاظم بودم که بهترین مدارس نجف بود و در اتاق من جمع می‌شدیم و عروه را صحبت می‌کردیم. یک مدت این کار را کردیم هر که نوبتش بود صحبت می‌کرد که برای انسان ملکه اجتهاد را می‌آورد. از این‌ها باید استفاده شود که عملی است تقریبا ۶۱ سال با هم آشنا هستیم، نه که بودیم، الان هم همین طور هستیم، همان محبت و صمیمیتی که بود، در درس آقای خویی باهم یکجا بودیم (خدا رحمتش کند)، در فقه و در اصول باهم بودیم، من از ایشان کدام چیزی ندیدم اخلاقش خیلی خوب بود، هرچه می‌گفت می‌خندید، کینه توز نبود، همان‌ها بود که به ایشان توفیق داد.

اگر خاطره خاصی که برای شما جالب است برای ما بگویید، آیا با هم حجره هم بودید.؟

من با ایشان هم حجره نبودم، ایشان در مدرسه کوچک آخوند بود من در مدرسه بادکوبه بودم، ولی خیلی با هم بودیم.

الان من یک خاطره خیلی خوب یادم هست ولی نمی‌خواهم که بگویم، (خنده)، خودش چند بار به دیگران گفته و خندیده است؛ ولی الان که اینجا نشسته‌ایم چون خودش نیست نمی‌گویم، غرض اینکه خاطره من از ایشان همیشه خوب بوده است، با هم نشستیم،

صحبت کردیم، شبها بعضی اوقات تا نیمه‌ها شب نشستیم، بعضی اوقات به زور به خانه هم دیگر رفتیم، یکی از خاطراتی که الان یادم است این که یکروز به رفقا یکجا شدیم گفتم این آقای فیاض به زور به خانه‌ها می‌آید. به آقای فیاض می‌گفتم که در مهمانی شما دعوت را شرط نمی‌دانید فقط همین که علم پیدا کردی میایی دیگه. می‌خندید، می‌گفت که نه، گفتم برویم آقای فیاض را غافل‌گیر کنیم. رفتیم خانه ایشان. گفتیم آمدیم دیگه امشب نوبت از تو است، نشستیم، به زور او هم مجبور شد رفت قرض کرد، هر کاری که کرد نمی‌دانم، یک غذای خوب درست کرد شب خوردیم، وقت خوردن که رسید گفتم تو بگو که راضی هستی یا نه، اول که آمدیم تو را به اکراه گیر کردیم، راضی شد و آن وقت غذا خوردیم.

حضرت آیت الله فیاض آثار زیادی دارد در زمینه مسایل جدید بانکداری، حقوق زن، حکومت داری، مباحث مختلفی را که بعضا تلقی این است که خیلی از مباحث نسبت به فقها جدیدتر است، و حتی در بعضی موارد خرق اجماع کرده است شما در این زمینه‌ها نظر خاصی دارید.

نظریات افراد فرق می‌کند؛ بعضی‌ها از اجماع و از ادعای اجماع و از احتمال اجماع و احتمال شهرت فقهی می‌ترسد، که اگر گفتی این حکم مشهور است، به یک قیل انه مشهور او عقب می‌رود، بعضی این قسم نیست بلکه می‌گوید به دنبال دلیل لفظی برویم این شهرت‌ها حاصل ندارد. اینها یک مبانی است آقای فیاض از همانها است که نه به شهرت خیلی معتقد است نه به اجماع، این خرق اجماعی که می‌گوید این نیست که واقعا اجماع بوده است، اجماع معنایش این است که در فقه و اصول آدم یقین پیدا کند به رضای معصوم در اینصورت هیچ کس نمی‌تواند از او تعدی کند. این اجماعات اجماعات منقول است این نظریه تقریبا که چه به آقای فیاض رسید و چه به دیگران، از اقای خویی بود، آقای خویی در فقه و اصول اجماعات را اگر خیلی قوی نباشد قبول نمی‌کرد، ادله لفظی را بیشتر ارزش می‌داد و توجه می‌کرد. و این طرز تفکر برای یک عده ماند که یکی از ایشان

آقای فیاض است.

در رابطه به نظریات فقهی و اصولی یا کلامی و فلسفی ایشان شما چیزی خاصی را می‌دانید.

نه من با ایشان زیاد صحبت می‌کردم، وقتی که می‌رفتم به نجف، من مسافر بودم ولی غالبا صحبت‌ها به صحبتهای علمی می‌رسید. آن اصل قضیه که این مسایل جزیی را عنوان کنیم، یک چیز است، ولی اصل تفکر ایشان این که این سنت شکنی من کردم که در اجماعات و شهرتها، ولی آقای فیاض قدری از من تندتر است، او یک کمی از من تندتر است.

در رابطه با کنگره‌های شبیه کنگره بزرگداشت حضرت آیت الله العظمی فیاض و انشاء الله کنگره‌هایی در تجلیل از علمای که در قید حیات هستند و همچنین علمای گذشته، اهمیت و جایگاه چنین کنگره‌ها نظر شما چیست؟

یک حرف ما داشتیم و بین مردم هم است که می‌گویند ما مرده بد نداریم، مرده‌های ما همه خوب هستند همین که مُرد قداست پیدا می‌کند به عالم برزخ که رفت، عیب‌هایش هم از بین می‌رود، قداست پیدا می‌کند، غلو و مبالغه هم درباره‌اش شروع می‌شود. و زنده خوب هم نداریم. به یک نفر از مولفین گفتم که کتابت کتاب خوب است منتهی یک مانع دارد مشهور نمی‌شود گفت مانعش چه است، گفت خودت تا زنده باشی کس کتاب تو را تعریف نمی‌کند وقتی مردی کتاب‌های تو را تعریف می‌کند و مشهور می‌شود. خوب این طرز تفکر غلط است که ما مرده‌پرست باشیم، و درباره مرده‌ها مبالغه کنیم، وقتی که درباره معاصرین خود می‌رسیم دل ما نخواهد که از آنها تعریف کنیم آنها را بیان کنیم خیلی کار پست است. یک نوع عقده است یک نوع خودخواهی است یک نوع تکبر است، باید آدم از آنها تقدیر کند. این کاری که شما کرده‌اید خیلی کار خوبی است او زحمت زیاد کشیده است، من سال ۳۱ رفتم نجف که الان ۹۳ است ۶۲ سال است که با هم رفیق هستیم، ایشان حداقل سه سال زودتر از من نجف رفته بود که در حدود ۶۵ سال ایشان زحمت کشیده است هیچ کس در این مدت از ایشان تقدیر نکرده است، ایشان مفلس هم که بوده

است هیچ کس من یادم نیست که مقداری پول به او داده باشد که این پول مال تو باشد، ایشان برای خدا درس خوانده است ولی دیگران وظیفه‌اش چیست؟ وقتی که همین مردم ما در یک مجالس یک زن (خیلی معذرت می‌خواهم) رقص می‌کند مردم پول می‌اندازد. برای سازنده‌ها و آوازخوان‌ها مردم پول می‌اندازد او را تشویق می‌کند. ولی برای دین خود این کار را نمی‌کند او برای شهوت خود می‌کند. اما برای معنویت خود و معنویت جامعه از آنهایی که به این مقامات بالای علمی می‌رسند و ذخیره‌ها و سرمایه‌ها یک جامعه‌اند برای آنها هیچ کار نمی‌کند. این مجلسی که تجلیل می‌کند از آقای فیاض بسیار و خیلی خوب و به جا است خدا به شما توفیق بدهد.

امروز تاریخ اول اسد ۱۳۹۳ و ۲۵ رمضان ۱۴۳۵ قمری است. فرصتی خیلی خوب بود که خدمت حضرت عالی برسیم در رابطه با شخصیت علمی، اخلاقی و معنوی حضرت آیت الله العظمی فیاض، به مناسبت آخر ماه مبارک رمضان اگر توصیه خاصی داشته باشید که یادگاری بماند برای زیبا و جالب خواهد بود.

اولا از همین جا به آیت الله فیاض سلام می‌رسانم. او دوست عزیز و محترم من است آن چیزی که من به مناسبت اول اسد و ۲۵ رمضان بگویم این است که معنویت از علم پیدا می‌شود، عوام بعضی اوقات مقدس و متدین می‌شود و بعضی اوقات هم خشکه مقدس می‌شود. بزرگترین چیزی که برای نسل جوان ما خصوصا محصلین حوزه‌های علوم دینی است این است که دنباله حساب‌های مادی نروند. من گمان نمی‌کنم که در آن زمانها آقای فیاض بیست جلد کتاب هم داشته باشد. از اینجا و آنجا می‌گرفت، فقیر هم که گفتم خیلی بود، ولی اراده قوی داشت. می‌خواهم به محصیلین علوم دینی بگویم و هرکس که صدای مرا می‌شنوند. که نه خود را فریب بدهند و نه وجدان خود را ناراحت کنید. به خود ضرر نرسانید یا اراده قوی داشته باشید درس بخوانید، یا درس را ول کنید بروید دنبال یک کار دیگر وقت خود را بی‌خود ضایع نکنید چه فرق می‌کند که انسان در مدرسه باشد و درس نخواند با آن قمار باز چه فرق می‌کند، با او آدم بطال که در خیابان‌ها و بازارها می‌گردد



هیچ فرق نمی‌کند با ریش و عمامه و لباسهای سفید که کسی کمالی پیدا نمی‌کند، امروز خیلی فرق کرده است صد سال پیش آدم زود مجتهد می‌شد. امروز علوم دینی خیلی متشعب شده و فروعات زیاد پیدا کرده است، امروز علومی در مدارس خوانده شود غیر از فقه واصول علم کلام خیلی توسعه پیدا کرده علم رجال همین طور علم حدیث همینطور، تفسیر همین طور، همانطوری که علوم تجربی و علوم انسانی توسعه پیدا کرده است علوم دینی هم همین طور توسعه پیدا کرده است، یک آدم میاید یک چیز بی‌خود را می‌خواند هیچ چیزی بلد نیست در جامعه که میاید آبرو خود را هم می‌برد آبرو دین را هم می‌برد. باید ما درست زحمت بکشیم و به یک جایی برسیم.



مصاحبه با حضرت آیت الله واعظزاده بهسودی

تهیه کننده: محمد موسی حلیمی

۱. اولین بار در سال ۱۳۷۱ در شهر قم با حضرت آیت الله فیاض دیدار و با چهره ملکوتی ایشان آشنا شدم و شخصیت ایشان را متین و صبور و آرام یافتم، جوابهای ایشان را در مواجه با سئولات علما و فقهای که به حضور شان شرفیاب شده بودند، کوتاه و قانع کننده یافتم که از تسلط فوق العاده ایشان بر مبانی اصولی و قواعد فقهی حکایت داشت. اتفاقا دیدار اینجانب با تشریف فرمایی آیتالله وحید خراسانی مصادف شده بود. وی حضرت ایشان را به صاحب عروه سید محمد کاظم یزدی طاب ثراه تشبیه فرموده خود و امثالش را به شارحان این متن وثیق. این تشبیه برایم جالب بود.

بار دوم سال ۱۳۸۱ خورشیدی که توفیق زیارت پیدا کردم در نجف اشرف به زیارت ایشان شرفیاب شدم. ایشان را در بیت شریف زیارت نمودم، چای و شکر عربی که رسم نجفیها بود صرف کردیم، مسائلی را پرسیدم وجواب دریافت کردم، راجع به تاسیس حوزه علمیه دارالمعارف اهلبیت علیهم السلام در کابل مفصل صحبت نموده و اجازه مصرف وجوه شرعیه را از ایشان بطور موقت تا تکمیل تعمیر در مدرسه شفاها دریافت نمودم و مسائلی که نزدم اغلاق داشت طرح کردم و پاسخ شنیدم. بعد از آن توفیق زیارت حضور از حقیر سلب گردید. این بود آشنایی فیزیکی اینجانب با حضرت آیت الله فیاض.

۲. جایگاه فقهی و اصولی ایشان بدون شک و تردید جایگاه ویژه در تمام حوزه‌های

جهان اسلام، خاصه حوزه کهن نجف اشرف است. نظرات فقهی ایشان متکی بر مبانی متقن است که مخصوص خود معظم له می‌باشد و در موارد بسیار با مشههور فقهاء مخالفت کرده است واین قضیه سبب شده که فتاوای بکر و ناب و ناظر به مسائل روز از ایشان مشاهده شود.

محاضرات ایشان در اصول که به تقریظ استادش حضرت ایت الله العظمی خویی طاب ثراه مزین است، سرامد تقریرات، و حلقات درس خارج در تمام حوزه‌های شیعه بدون مراجعه به آن نا تمام است. این جانب بار بار از زبان آیت الله سبحانی پای درس ایشان شنیدم که می‌فرمود «حقا شاگرد بهتر از استاد نوشته است»، در حال که این کتاب در دوران تلمذ ایشان بگارش یافته است.

۳. مرجعیت ایشان و چاپ رساله عملیه بر کسانی موضوعیت دارد که با جایگاه اصولی و فقهی ایشان آشنایی ندارند و اجتهاد و جواز افتا را در رساله عملیه می‌بینند، در حال که قضیه غیر از این است، این جانب وی را در شمار زبدگان فقهای جهان اسلام می‌دانم، رساله‌اش باشد و یا نباشد جامعیت افتا و حاکمیت شرعی وی را کالنار علی المنار و الشمس فی رابعه النهار می‌بینم. امروز آیت الله فیاض در آسمان فقه و فقاهت می‌درخشد.

ترویج ایشان را نشانه عقل سلیم و شعور بالای دینی می‌دانم و تبعیت از گفته‌ها و نوآوری‌های ایشان را عین دیانت و تعهد امامی می‌دانم.



مصاحبه با استاد عرفانی

تهیه کننده: محمد موسی حلیمی

جناب استاد عرفانی اولا از حضرت عالی تشکر می‌کنم که فرصت دادید تا خدمت شما برسم. قرار است که در همین نزدیکی‌ها کنگره بزرگداشت حضرت آیت الله العظمی فیاض از ظرف جمعی از علماء و فضلاء در افغانستان ـ کابل برگزار گردد، زیرا ایشان با اینکه یک شخصیت علمی و فقیه جامع الشرایط است و در حوزه علمیه نجف اشرف (عراق) زندگی می‌کند با اینکه ایشان یک شخصیت افغانی است ولی در افغانستان آنگونه که حق وی است شناخته نشده بخصوص توده‌های مردم و نسل جوان کشور کمتر به عظمت علمی وی آگاهی دارند.

حضرت عالی تحصیلکرده نجف اشرف هستید و یکی از چهره‌های علمی شناخته شده کشور، طبعا در دوران تحصیل با شخصیت ایشان آشنایی داشته‌اید و مقام علمی ایشان را کاملا درک کرده‌اید، ایشان را چگونه شخصی یافتید؟

بسم الله الرحمن الرحیم، معرفی شخصیت حضرت آیت الله العظمی فیاض از نظر علمی و تبیین مبانی فکری و فقهی وی برای من مشکل است، بخصوص که فاصله زیادی از دوران تحصیل من در نجف و آمدن در افغانستان می‌گذرد و در دوران تحصیل معمولا کمتر به اینگونه مسایل پرداخته می‌شود. من در سال ۱۳۴۶ وارد حوزه علمیه نجف اشرف

شدم و فقط دنبال درس و بحث بودم؛ چگونه استاد پیدا کنم و کی را بشناسم، و از محضر کی بشتر استفاده نمایم، در آن روزها از فضلای افغانی در حوزه علمیه نجف اشرف از چند نفر یاد می‌شد:

۱. حضرت آیت الله شیخ اسحاق فیاض ۲. حضرت آیت الله محقق کابلی، ۳. آیت الله شیخ موسی بامیانی که بعدها کتاب «المفصل فی شرح مطول» را نوشته ولی متاسفانه عمر طولانی نداشت و زود غروب کرد ۴. آیت الله آصف محسنی قندهاری ۵. آیت الله شیخ اسماعیل محقق مزاری ۶. آیت الله شیخ عیسی محقق معروف به خراسانی. البته دیگر فضلاء افغانی در حوزه علمیه نجف اشرف زیاد بود ولی معروف، همین چند نفر بود که یادآوری کردم، اما از بین همه این فضلاء همه می‌گفتند چه طلاب افغانی، چه طلاب ایرانی، چه طلاب عرب و چه طلاب پاکستانی و هندی که حضرت آیت الله فیاض از نظر علمی از برجستگی بیشتر و بهتری برخوردار است.

جناب ایشان یکی از حواریون و اطرافیان حضرت آیت الله خویی رحمه‌الله بود و یکی از شاگردان برجسته وی؛ حتی در همان زمان تقریرات آیت الله العظمی خویی را نوشته بود که بیشتر حوزه علمیه به عظمت علمی ایشان پی بردند و آیت الله خویی رحمه‌الله از ایشان تمجید می‌کردند و عنایت خاصی به وی داشتند و مورد احترام فضلاء آن عصر در حوزه نجف بود. من هم علاقه داشتم ایشان را ببینم و اولین بار که در بیت آیت الله خویی رفتم، ایشان را در آنجا زیارت نمودم و تقریبا در همان سال‌های اول بود که بخشی از کتاب لمعه دمشقیه را نزد ایشان خواندم و بعدها پای درس اصول حضرت ایشان هم می‌رفتم.

ذکر این نکته را لازم می‌دانم که در دوران تحصیل در نجف اشرف با بیت حضرت امام خمینی آشنا شدم و با اطرافیان و شخصیت‌های پیرامون وی مسایل جهان اسلام بخصوص مسئله ایران و افغانستان مطرح می‌شد و من به عنوان یک طلبه افغانی که محرومیت‌های زیادی از نظر قومی، زبانی، مذهبی و... در کشورمان می‌دیدیم که چگونه به مردمی ستم روا داشته می‌شود و از نظر سیاسی و مشارکت ملی هیچگاه فرصتی برای شان

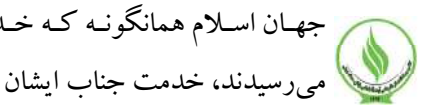
داده نمی‌شود، در صدد این بودم که از تجربه‌های دیگران بیاموزم و این تجربه را در کشورمان عملی نمایم.

البته دوران تحصیل بود، همانگونه که گفتم پای درس آیت الله فیاض در اصول و پای درس آیت الله محمد علی مدرس که پدر عیال آیت الله فیاض است در ادبیات می‌رفتم و پای درس آیت الله العظمی امام خمینی می‌رفتم و خارج فقه را در محضر ایشان تلمذ نمودم، در اواخر هم پای درس آیت الله شهید صدر می‌رفتم.

البته مراجع عالیقدر هر کدام در اصول و یا به تعبیر دیگر از نظر خط مشی کلی با هم فرق نمی‌کردند و همه می‌خواستند برای مسلمانها خدمت کنند منتهی در روشها و شیوه‌ها از نظر تاکتیک با هم تفاوت داشتند و من بیشتر در خدمت حضرت امام خمینی بودم که بیشتر از همه برای بهبود اوضاع مسلمین تلاش می‌کرد و طبعا تاثیر بیشتری برای من و امثال من می‌گذاشت ولی هیچگاه از حضور در پای درس حضرت آیت الله العظمی خویی رحمه‌الله کوتاهی نکردم و علاوه بر مسایل درسی در مشکلات حوزه‌ای بیشتر خدمت آیت الله مدرس و آیت الله فیاض می‌رسیدم و مشکلات طلاب افغانی بیشتر از طریق این بزرگواران حل می‌شد.

سه سال قبل جهت زیارت امامان معصوم که در عراق حضور دارند به عراق سفر نمودم و با تمام مراجع عالیقدر از جمله حضرت آیت الله العظمی سیستانی، حضرت آیت الله العظمی سید سعید حکیم دیدار و آنها را زیارت نمودم، اما در مدت کوتاهی که در نجف اشرف اقامت داشتم، دو بار خدمت مبارک آیت الله العظمی فیاض مشرف شدم. در این دو بار چند چیز را در وجود مبارک ایشان دیدم: اول اینکه با حضور همه مراجع عالیقدر در آن حوزه مبارکه، آیت الله فیاض به عنوان زعیم علمی مورد احترام همه فضلاء، بزرگان علمی و بخصوص طلاب بود به این معنی که سنگینی کارهای حوزه (چه از نظر علمی و تربیت شاگردان مبرز و چه از نظر نظم بخشی درون حوزه) به دوش ایشان بود.

دوم: جناب ایشان از یک نوع احترام خاصی در بین همه فضلاء عرب از کشورهای مختلف برخوردار بود.



سوم: مقلدین زیادی از کشورهای عربی، ایران پاکستان و افغانستان، بخصوص کشورهای خلیج داشتند که به وی مراجعه می‌کردند.

چهارم: چهره‌های برجسته‌ای از حاکمیت عراق در قضایای مهم سیاسی و کشوری و جهان اسلام همانگونه که خدمت مبارک آیت الله سیستانی و آیت الله سعید حکیم می‌رسیدند، خدمت جناب ایشان نیز می‌آمدند و از هدایت‌های ایشان استفاده می‌کردند.

و اما اینکه ایشان در کشور خودش افغانستان آنگونه که شما گفتید کمتر شناخته شده است طبق مثل معروف یا آسیاب کند است یا گندم تر.

ایشان در اثر مشغله‌های متراکم علمی و تربیت شاگردان از همه کشورهای اسلامی که درنجف اشرف حضور دارند، کمتر فرصت یافته است به افغانستان به عنوان زادگاه شان توجه بیشتری نمایند.

دوم اینکه مردم ما هنوز هم به عظمت مرجعیت دینی کمتر آشنایی دارند یعنی درست نمی‌توانند تحلیل کنند که نقش یک مرجع دینی در حفظ جوامع اسلامی در بیداری مردم و در سلامت جامعه چه اندازه است.

به نظر من این دو عامل سبب شد که ایشان در جامعه افغانستانی کمتر حضور داشته باشد. از این رو، اولا از برادران؛ که مدت یک سال تلاش کرده‌اند تا زمینه‌های شناسایی بیشتری حضرت آیت الله العظمی فیاض را در افغانستان مساعد کنند و ایجاب می‌کند که کنگره بزرگداشت مقام علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض را هر چه زودتر دایر کنند. دوم کتاب‌های ارزشمند ایشان را که از مرز چهل اثر گذشته است و بسیاری از کتاب‌های ایشان به روز هستند و پاسخگوی نیازمندی‌های نسل جوان مسلمان؛ چاپ و بطور گسترده در سراسر کشور توزیع نمایند، تا مردم آگاهی بهتری پیدا کنند و برگزاری کنگره بزرگداشت ایشان در شهر هرات باستانی بسیار ثمر بخش بود و انعکاس یافت، همانگونه که این کنگره در کابل برگزار می‌شود، در شهرهای بزرگ افغانستان و از جمله مزار شریف، غزنی، بامیان و... برگزار شود، تا موجبات شناسایی بهتری معظم له را فراهم نماید.

دوم؛ پیشنهاد من این است که جناب ایشان یک سفر در افغانستان هم داشته و مدتی در کشور خودش اقامتی هر چند کوتاه داشته باشد، بیشتر اثرگزار است تا مردم از وجود پر فیض ایشان بهره‌ها برند و او را زیارت نمایند. زیرا حضور شان در افغانستان یک نوع تاثر عمیق در روحیه مردم می‌گذارد و شناخت بیشتری حاصل می‌شود.

من همانگونه که گفتم در سفر اخیر دو بار خدمت ایشان رسیدم دو پیشنهاد داشتم: یکی این که از نمایندگی‌های خود را در شهرهای مهم افغانستان توسعه دهد. دوم یک سفر به افغانستان تشریف بیاورد، که ایشان با جمله زیبای (انشاء الله) پاسخ داد.

در رابطه با بهبود اوضاع حوزه‌های دینی در افغانستان از حضرت آیت الله العظمی فیاض چه انتظار دارید؟

و اما در رابطه با حوزه‌های علمیه بخصوص افغانستان حضرت آیت الله می‌تواند کارهایی مفید انجام دهد چون محصلین علوم دینی در این کشور با مشکلات و چالشهای زیادی روبرو هستند و اکثرا سرخورده و مایوس‌اند و هیچگاه احساس پشتوانه نمی‌کنند که این حالت‌ها خطر انقراض طلاب علوم دینی را در پی خواهد داشت. که هم اکنون در مناطق مرکزی این کمبودها محسوس است و حتی در بعضی از مناطق یاد شده که نماز میبت را اقامه کنند حضور عالمان اندک است.

به هر حال از حضرت ایت الله العظمی فیاض انتظار این است که به وضع طلاب علوم دینی در افغانستان توجه کنند و همگام با دیگر مراجع دینی افغانستان زمینه پشتوانه طلاب دینی را فراهم کنند تا با خاطر آسوده به تحصیل شان ادامه دهند تا دروازه دیگران (موسسات خیریه جهانی، اینجوها) را نکوبند و عقده‌ای نشوند. البته من طرح مفصلی در این رابطه دارم ولی فعلا به چند مور بسنده می‌کنم.

راههای ایجاد تسهیلات برای حوزه‌های علمیه افغانستان

۱. بیمه درمانی: در بعضی از حوزه‌های علمیه معتبر این برنامه معمول و رایج است که اگر طلبه محصل و یا خانواده و نزدیکان شان مریض شوند از بیمه درمانی برخوردار

می‌شوند و دفترچه‌ای د راختیار آنها قرار می‌دهند که بعضی از مشکلات درمانی ایشان را حل می‌کنند و اگر احیانا گردانندگان بعضی از حوزه‌های علمیه (کابل) توان پرداخت کامل بیمه را نداشته باشند بر اساس نسخه داکتر، کمکی هر چند ناچیز صورت گیرد و این یک نوع تقویت روحی طلاب علوم دینی است و احساس می‌کند پشتوانه وجود دارد که در مواقعی دست انها را می‌گیرند و البته کمک در پرداخت نسخه داکتر و ولادتها، در بعضی از حوزات علمیه تاکنون هم رواج دارد و از جمله در نجف اشرف و این هم یک نوع تسهیلاتی است که از بار سنگین مالی یک طلبه فقیر می‌کاهد.

۲. بالا بردن شهریه: یکی از شیوه‌های مهمی که انگیزه درس و تحصیل محصلین حوزه را در بعد دینی قوی‌تر می‌سازد ازدیاد حقوق ماهانه است که در اصطلاح حوزه‌ای، شهریه می‌گویند. با توجه به شرایط موجود که هر روز نرخ ارزاق به صورت سرسام آوری بالا می‌رود ضرورت آن قابل درک است و گرنه یک طلبه آنهم اگر عایله داشته باشد چگونه می‌تواند ادامه تحصیل بدهد، فشار اقتصادی او را به دو کار مجبور می‌سازد؛

۱. ترک تحصیل.

۲. تغییر رشته و رفتن به سوی مکاتب دولتی که هر دو فاجعه است و پیامد آن انقراض آخوندی بخصوص در اطراف و دهات خواهد بود که هم اکنون نیز محسوس است.

۳. شرکت‌های تعاونی: ایجاد شرکت‌های تعاونی برای طلاب از سوی مقام عظمای مرجعیت یکی از راههای تشویق طلاب برای ادامه تحصیل می‌باشد و در بعضی از حوزه‌های علمیه و از جمله در «قم» رواج دارد و ارزاق و اجناس را به صورت ارزان‌تر در اختیار طلاب علوم دینی قرار می‌دهند.

۴. کرایه منزل: به آن عده از طلاب علوم دینی که خانه شخصی ندارند؛ کرایه خانه داده شود و اگر توان کمتر است حداقل کمک هزینه‌ای در نظر گرفته شود تا محصلین دچار نگرانی و فشار روحی نشده و با آرامش خاطر و امید درس بخوانند.

۵. دادن مدرک تحصیلی: یکی از نگرانی‌های همیشگی روحانیت در حوزه ها، نبود

مدرک تحصیلی است لذا یک طلبه از ابتدای تحصیل در این اندیشه به سر می‌برد که آینده ما چه خواهد شد بسیار خوب؛ درس خواندیم، تحصیل کردیم و فاضل هم شدیم پس چه؟ صرف درس خواندن و اندوختن علمی نمی‌تواند راههای درآمد مالی او را هموار سازد، پس از روزها کلنجار رفتن به این نتیجه می‌رسند که باید شیوه تحصیل را تغییر دهد از همانجا وارد مکاتب دولتی می‌شوند با این اندیشه که اینجا مدرک تحصیل وجود دارد.

۶. بسیاری از علمای بزرگوار در افغانستان به خصوص مناطق مرکزی که سالهای سال چه از نظر تبلیغی و چه از نظر تدریسی در مدارس دینی، زندگی را وقع خدمت به مردم نموده‌اند، اکنون پیر و زمینگیر شده‌اند و از تامین معاش زن و بچه‌ای خود عاجزند، تا اکنون حوزه‌های علمیه برنامه نداشته، چه خوب است که حضرت آیت الله فیاض با ابتکار و نوآوری زمینه‌ای رسیدگی پیش از شناسیی به انها فراهم نایند. دولتها کارمندان شان حق تقاعد و بازنشستگی قایل‌اند چه خوب است حوزه‌های علمیه هم در این رابطه یک کمی بیاندیشند.

راههای عملی برای اصلاحات حوزه علمیه

۱. ایجاد تغییر مثبت در سیستم حوزه‌های علمیه

۲. ایجاد شورای مرجعیت برای تنظیم امور حوزه

۳. کمیته جمع آوری وجوهات شرعیه از نمایندگان مراجع و افراد متدین

۴. کمیته توزیع شهریه و دیگر نیازمندی‌های طلاب حوزه

۵. به دست گرفتن اوقاف از طریق تفاهم با مقامات ذیربط حکومتی جهت تقویت حوزه‌های علمیه (این کار سخت است اما محال نیست)

قابل یادآوری است که اولا چالشهای که فراروی طلاب علوم دینی بخصوص در افغانستان است زیاد است ثانیا راه‌های علمی اصلاحات در حوزه‌های علمیه هر یکی از مواد قابل بحث و استدلال است که باز درین جا گنجایش نداشت امیدوارم در این رابطه به زودی جزوه‌ای تشر شود.



مصاحبه با آیت الله صادقی پروانی

تهیه کننده: محمد موسی حلیمی

حضرت آیت الله در باره ویژگی‌های شخصیت آیت الله العظمی فیاض بفرمایید؟

شخصیت علمی جناب آیت الله العظمی فیاض زبانزد همه است و در سطح جهانی چه در حوزه‌های علمیه افغانستان و ایران و عراق و چه در مجامع علمی میان کوچک و بزرگ حوزوی و غیرحوزوی بازتاب وسیعی داشته است. چون آثار ایشان بیانگر مقام علمی ایشان است و از جمله آن آثار ارزشمند کتاب محاظرات ایشان است که برای رده‌های بالای تدریس و دروس خارج حوزه نوشته شده است. بر این اساس به لحاظ علمی آیت الله فیاض به عقیده شخصی بنده در قم و نجف بی همتا است و در علم نظیر ندارد. هرچند علما زیاد اند و فراوان، امّا یکی ممکن است بیان حوب نداشته باشد و دیگر ی قدرت علمی خوب نداشه باشد و یکی توان نویسندگی نداشته باشد، اما آیت الله فیاض در همه جهات جامع کمالات است و ممتاز.

بیان عربی ایشان در عرصه تدریس سطوح عالیه و درس خارج، بسیار گویا و شیوا و دل نشین است به همین دلیل جامعه عرب ایشان را بیشتر و بهتر از ما شناخته و قبول دارند. و حوزه درس ایشان زبان عربی حول محور طلاب عرب در خلیج می‌چرخد و بزرگ‌ترین حلقه درس به زبان عربی در نجف اشرف درس ایشان است.

زمان که ما در نجف اشرف بودیم آیت الله فیاض از جمله شاگردان مبرز آیت الله

خویی به شمار می‌آمد که هم در اصول و هم در فقه و هم در رجال از توانمندی خوبی برخودار بود و از هر جهت مورد توجه و عنایت آقای خویی بود. اما آیت الله فیاض برای مطرح شدن و تبارز شخصیت علمی خود هیچگاه تلاش نکرده و سعی داشت گمنام و محجوب باقی بماند و ایشان به معنای واقعی کلمه مصداق صائنا لنفسه مخالفا لهواه محافظا لدینه و مطیعا لامر موالا است. و همین مقدار که در جامعه علمی مطرح شده است بخصوص میان عربها به خاطر درس و بحث ایشان بوده است و هیچ کسی از ایشان تبلیغ نکرده و شخصیت علمی ایشان را معرفی نکرده است.

حضرتعالی از علمای هستید که در نجف از نزدیک در محضر آیت الله فیاض بودید، بفرمایید خصوصیات بارز شخصیتی ایشان جدای از مقام علمی شان چیست؟

یکی از بارزترین خصوصیات شخصیتی ایشان این بود که ایشان از همان آغاز تحصیل به تدریس اشتغال داشت و تمام سطح را در درس می‌گفت و من خیلی کسانی دیگر مانند آقای تقدسی که درس خارج می‌رفتیم، به درس رسائل ایشان شرکت می‌کردیم و حرف ایشان این بود که باید خوب درس بخوانید تا خوب ملا بشوید و آنگاه باید تدریس عمیق داشته باشید و ایشان با همین و انگیزه به میدان آمده بود لذا بیسار موفق بود لذا شخصیت و تعاریف ایشان در قالب یک یا چند مصاحبه نمی‌گنجد و شخصیت ایشان بسیار بزرگتر این چیزهاست.



مصاحبه با حجت الاسلام و المسلمین حاج آقای عظیمی

رئیس ستاد برگزاری کنگره بزرگداشت

تهیه کننده: محمد موسی حلیمی

چگونه هدف از کنگره بزرگداشت از مقام علمی فقیه عالیقدر حضرت آیت الله العظمی فیاض را در دستور کار خویش قرار دادید؟

﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ اگر فرهنگ و تمدن را، دست‌آورد کار فرهنگی بشر بدانیم، بدون تردید آگاهی و معرفت دست‌آورد علمی و فکری انسان است. بنابراین در متن کاروان بزرگ خاندان بشریت، هر قوم و ملیتی و هر نحله و کتله قومی، در تاریخ، شخصیت، سربلندی و نیکنامی‌اش را مدیون شخصیت فرهنگی و سیاسی خود است.

هویت قومی هر ملت به نحوی وابسته به شخصیت، فرهنگی و سیاست آن ملت است. زیرا، رشد فکری، تحول اجتماعی، ارزش‌ها، باورها، هنجارها و تمام پدیده‌های تحول‌ساز و تغییرآفرین، طبیعت رویشی و خودجوش ندارد که به صورت خود به خود به وجود بیاید و به تکامل برسد. بلکه احتیاج به عناصر مهم و ممتاز علمی و فرهنگی دارد که بتواند به کمک اندوخته‌ها و داشته‌ها و یافته‌های علمی خود جامعه را متحول نموده و در عرصه‌های مختلف علمی، فرهنگی، سیاسی، هویت ببخشد و شایستگی و لیاقت‌ها را باور کند و استعدادها و نبوغ فکری را درخشان سازد، مدیریت قوی به وجود بیاورد و جامعه را در

جهت رشد و بالندگی، عزت و افتخار، مهندسی نماید. مردم و اجتماع را به سوی گزینه‌های کمال، هدایت کند در نتیجه اصالت و خودباوری را در متن جامعه نهادینه کرده و هویت اصلی و تشخّص واقعی جامعه را نمره کمال ببخشد. اینها گزاره‌های مهم و گزینه‌های محوری است که سند افتخار یک جامعه را کلید می‌زند.

از این‌رو است که در جامعه افغانستان به خصوص تشیع به ویژه مناطق مرکزی هزاره‌جات، در یک مقطع حساس تاریخی تحولی بزرگی از متن حوزه‌های علمیه به ویژه حوزه کهن نجف اشرف رو به کمال نشست و به مرور زمان پا به پای تحول علمی در عرصه‌های جهانی، شخصیت ممتاز علمی اجلّاء وخصصین فقهی، پس از سال‌ها تلاش و تحصیل، تحقیق و تالیف، ظهور پیدا کرده است و جامعه تشیع را تا بلندای ستیغ رفیع قله افتخار رهنمون شدند.

با این مقدمه پاسخ از پرسش مطرح شده این است که آنچه باعث و بانی برگزاری کنگره بزرگداشت از مقام علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض شده است.

آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض یکی از متفکران برجسته جهان اسلام و از مراجع بزرگ جهان تشیع است که نه تنها در علوم و معارف اسلامی صاحب‌نظر است که برخلاف تصور برخی که آیت الله فیاض را یک مرجع سنتی می‌دانند که با سیاست کاری ندارد، اما ایشان از تحولات و اوضاع سیاسی جهان و کشورهای اسلامی اطلاع و شناخت کافی دارد. از جانب دیگر حضرت آیت الله فیاض در جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه دین علیهم السلام قرار دارد، لذا عمق آموزه‌ها و گوهر دین را به خوبی می‌شناسد، ایشان با ژرف‌نگری، تفسیر و قرائت درست از آموزه‌های اسلامی را ارایه نموده که هم با فطرت پاک مطابقت دارد و هم با عقل سلیم سازگار است. از این‌رو مشکلات و مسایل جامعه اسلامی را به خوبی درک و راه‌حل آن را از منظر فقه و اندیشه اسلامی تبیین و دیدگاه نوگرایانه خویش را بیان داشته است.

شخصیت ممتاز علمی و فقهی ایشان، در عرصه جهانی است، که حلقات دروس خارج

ایشان در نجف اشرف به زبان فصیح عربی و حضور بیش از هزار نفر از علما و نخبگان در درس ایشان، و نیز تالیفات و آثار تخصصی و تحقیقی ایشان گواهی روشن ماست. آیت الله العظمی فیاض تنها شخصیت علمی و فکری است که حوزه علمیهٔ هزار ساله نجف اشرف در پرتو نور هدایت معظم له اداره می‌شود که هرگاه شروع به درس کند حوزه نجف شروع می‌شود و هرگاه درس ایشان تعطیل گردد حوزه نیز تعطیل می‌شود. اما در عین حال این شخصیت فرزانه از هر جهت ناشناخته است. چون آیت الله العظمی فیاض اسوهٔ علم و فضیلت در جامعه علمی جهان اسلام است و سرآمد مجتهدان و فقیهان.

بنابراین ضرورت دارد که از چنین شخصیت علمی و فقهی جهان اسلام، تجلیل نموده و اندیشه‌های ناب این فقیه فرزانه را در عرصه سیاست و اجتماع مورد شناسایی و پژوهش قرار داده تا زمینه برای نشر و ترویج افکار ایشان در جامعه فراهم گردد. بزرگداشت از ایشان همان تجلیل و تکریم از علم و دانش و در نهایت تکریم انبیاست.

حضرت آیت الله العظمی فیاض پنجاه سال پیش به درجه اجتهاد و فقاهت نایل شدند، چرا تاکنون مرجعیت ایشان در حد انتظار مورد توجه قرار نگرفت؟

رئیس ستاد پاسخ داد: پنجاه سال پیش استادش آیت الله خویی از فضل و علمیت و اجتهاد ایشان سخن گفت. کرسی درسی ایشان در حوزه علمیه نجف اشرف و آثار گران‌سنگش در موضوعات مختلف، بیان‌گر قدرت علمی و اندیشه‌های فقهی و اصولی ایشان است. بعد از رحلت آیت الله خویی، با توجه به نیاز جامعه اسلامی و اقتضائات زمان و فراهم بودن زمینه، جایگاه علمی، تقوا و فضل ایشان، علما در حوزه‌های علمیه کابل، قم، نجف و پاکستان از ایشان درخواست نمودند تا رساله عملیه بنویسد و مرجعیت خود را اعلام نماید، اما آیت الله فیاض برخلاف انتظار به هیچ وجه آن را نپذیرفت، اکنون نیز ایشان برای جا افتادن مرجعیت خود هیچ‌گونه اقدام و تلاش نکردند.

بر این اساس برای معرفی شخصیت و اندیشه‌های نوگرایانه ایشان کنگره بزرگداشت در کابل برگزار می‌گردد. محورهای این کنگره عظیم در موضوعات مختلف عمدتاً مسایل

روز می‌باشد، مانند جایگاه علمی آیت الله فیاض در حوزه علمیه نجف اشرف، مبانی فقهی و اصولی آیت الله فیاض، نوآوری‌های فقهی آیت الله فیاض در حوزه سیاست، اجتماع، خانواده و زن، دیدگاه آیت الله فیاض درباره تقریب بین مذاهب اسلامی، اندیشه اقتصادی آیت الله فیاض، بانکداری اسلامی، مسایل بیمه، بازار، بورس، معاملات اعتباری، مسایل مستحدثه طبی و... در اینجا از همه اندیشمندان و پژوهشگران محترم دعوت می‌گردد که آثار و مقالات خود را به دبیرخانه ارسال دارد.

جناب آقای عظیمی هدف و انگیزه شما از برگزاری کنگره بزرگداشت از مقام علمی آیت العظمی فیاض چیست؟

هدف و انگیزه چنانچه از نامش پیداست بزرگداشت از مقام علمی و شخصیت فکری آیت الله العظمی فیاض است. چون آقای فیاض با آن همه فضایل و مشخصه‌های برجسته و والای مدارج معتبر، متقن فکری و علمی، هنوز که هنوز است در جهان اسلام به ویژه در عرصه علم فرهنگ ناشناخته بوده و به صورتی که باید شناخته شود که شایسته شئون شخصیت فقهی و علمی ایشان باشد به جهان اسلام معرفی و ارائه نشده است. بر این اساس معرفی ابعاد شخصیتی ایشان برای ما یک فریضه و تکلیف است؛ چون اطلاع‌رسانی در حوزه چشم‌انداز شخصیت فکری و علمی آیت الله العظمی فیاض، اطلاع‌رسانی در عرصه نخبگان تراز اول اسلام است که به عنوان اسلام‌شناس واقعی در حوزه‌های گوناگون دین‌گرایی، مبادی محکم اسلامی، مبانی متقن نظری از منابع و متون دینی در رده‌های بالا، جایگاه بس بزرگی را احراز نموده است. بنابراین هدف ما معرفی شخصیت علمی ایشان است، که یکی از راه‌های تبیین شخصیت معظم له برگزاری کنگره بزرگداشت است.

جناب آقای عظیمی از چه تاریخ اقدام به برگزاری کنگره بزرگداشت نموده‌اید؟

در اوایل سال ۱۳۹۲ به زیارت عتبات عالیات مشرف شدم ۲۴ روز در نجف اشرف و کربلا معلی بودم و مشاهد مقدسه را زیارت کردم، در این مدت با برخی از بزرگان و فضلای کشور که مقیم نجف و کربلا بودند آشنا شدم به ویژه فرصت دیدار و ملاقات در

سه نوبت با مرجع عالیقدر جهان تشیع آیت الله العظمی فیاض را پیدا کرده و محضرش مشرف شدم و نیز در جلسات درس اصول و فقه ایشان شرکت نمودم و از نزدیک شاهد شرکت سیلی از مشتاقان درس ایشان بودم که عاشقانه از محضر شریفش کسب فیض می‌نمودند. و نیز با آثار و تالیفات گران‌سنگ آن بزرگوار آشنا شدم که بیش از سی و دو اثر علمی دارد؛ و اینگونه برایم انگیزه قوی ایجاد گردید که در خصوص مقام علمی این فقیه وارسته شناخت بیشتری پیدا کنم.

به همین دلیل با فضلای نجف اشرف دید و بازدید داشتم مانند حجج الاسلام استاد مهدوی ریس دفتر ایشان، آقای شریفی کجران، آقای فهیمی اشترلی، سید محمد باقرعلوی اشترلی مسئول بخش استفتائات حضرت آیت الله فیاض، آقای رضایی یکاولنگ، آقای رضایی سرپل، و برخی علما و فضلایی که از سوریه آمده بودند. همه وهمه از مقام شامخ علمی فقیه فرزانه حضرت آیت الله العظمی فیاض سخن می گفتند ،از جمله حجج الاسلام سلطانعلی فاضل، شیخ محمد جمعه مهاجر، آقای اصغری سرپل از اعاظم سوریه که در نجف اشرف و محضر ایشان مشرف شده بودند با این اعاظم در طی سه جلسه جدا گانه در رابطه با شخصیت علمی و فکری آیت الله العظمی فیاض، به بحث و گفتگو نشستیم. بر این اساس قرار بر این شد که برای معرفی شخصیت رفیع فکری ایشان باید راهکارهای مناسب و لازم را در دستورکار قرار بدهیم. لذا بنده به قم برگشتم و دراین رابطه با برخی فضلا و علمای قم ملاقات و دیدارهایی داشتم و سپس به همین منظور به مشهد مقدس سفر کردم و با برخی از علما و فضلای مشهد تباد ل نظر داشتم.

به دنبال آن پیش از رمضان المبارک سال قبل به کابل آمدم چندین جلسه با علما و فضلای کابل از جمله جلسه با ۳۷ نفر در غرب کابل برگزار نموده و در طی نشست‌های متعدد با شخصیت‌های حوزوی و دانشگاهی در پایتخت کشور، به این دست‌آورد مهم نایل آمدیم که باید جهت تجلیل از مقام شامخ آیت الله العظمی فیاض، کنگره بزرگداشتی در دستور کار قرار بگیرد که اکنون مقدمات برگزاری کنگره بزرگداشت فراهم گردیده است.

جناب آقای عظیمی! تاکنون در خصوص هر چه باشکوه‌تر برگزار شدن کنگره چه اقداماتی عملی، علمی و فرهنگی صورت گرفته است؟

چنانچه اشاره شد پیش از ماه مبارک رمضان سال قبل به کابل آمدم و گزارش از کارهای انجام شده در نجف اشرف، قم و مشهد مقدس در جمع اعضای برگزار کننده کنگره در کابل ارائه شد، سپس پنج نفر از اعضا انتخاب شد که قرار ملاقات‌ها را با شخصیت‌ها تنظیم نماید. لذا، بعد از عید سعید فطر با تمام رهبران سیاسی احزاب شیعه در کابل، برخی فرماندهان و صاحب منصبان در وزارت‌خانه‌ها، وزیران محترم مشاور، اعضای محترم پارلمان، و سایر شخصیت‌های سیاسی و لشکری در ادارات دولتی دیدار نمودیم که به لطف خدا همگان در برگزاری کنگره بزرگداشت حسن نظر داشته و به نحوی تشریک مساعی خویش را اعلان نمودند.

و همچنین قرار ملاقات و دیدار حضوری با تمام متولیان و مدیران حوزه‌های علمیه و مدارس در کابل صورت گرفت که همگان در همراهی با ما کمال عنایت و بذل توجه‌شان شامل حال ما گردید. و نیز از نزدیک با مجموعه خیرین محترم شیعه در کابل دیدار نمودیم که نتیجه این دیدارها نیز مثبت بوده و خیرین محترم شیعه در کابل از کمک‌های مالی‌شان دریغ نخواهد کرد. لذا، حاصل این تلاش‌ها اجاره دفتر کنگره است که هم اکنون اعضای برگزار کننده‌گان کنگره بزرگداشت در آن مشغول برنامه‌ریزی راهکارهای عملی برای کنگره بزرگداشت‌اند. اما اقدامات فرهنگی و علمی که تاکنون صورت گرفته است در خصوص ترجمه و نشر برخی آثار گرانب‌های حضرت آیت الله العظمی فیاض بوده است. که عبارتند از: ۱. موقع المرئه فی نظام سیاسی الاسلامی؛ ۲. مسایل الطبیه؛ ۳. ماۀ سوال وسوال حول الکتابه وکتاب والمکتبات (که این سه اثر را جناب حجت الاسلام والمسلمین الحاج سرور دانش ترجمه فرمودند)؛ ۴. الموذج فی منهاج الحکومت الاسلامی؛ ۵. احکام بنوک (که جناب حجت الاسلام والمسلمین الحاج جواد برهانی کار ترجمه این دو اثر را انجام داده است). تمام این آثار به صورت ترجمه شده به زبان فارسی به دست

نشر سپرده شده است که هزینه مالی ترجمه، چاپ و نشر را حضرت استاد محقق رهبر حزب وحدت مردم افغانستان و عضو پارلمان متقبل گردید. لذا، از همگان که در همه زمینه که کمال همکار و مساعدت را داشتند کمال تشکر و امتنان را دارم.



آثار و تالیفات آیت الله العظمی فیاض در چه موضوعات و چه عنوان‌هایی منتشر شده است و چه تعداد از کتاب‌های ایشان در کابل چاپ می‌شود؟

آیت الله العظمی فیاض از جمله مراجعی است که نه تنها در فقه و اصول دست بالا دارد که در مسائل سیاسی، طبی، بانکداری، حقوقی و... دیدگاه ناب اسلامی را بیان نموده است. آثار آیت الله فیاض به بیش از ۳۷ عنوان کتاب در موضوعات مختلف به زبان عربی منتشر شده است که برخی به زبان‌های دیگر مثل فارسی و اردو و انگلیسی ترجمه شده است. مثلا کتاب جایگاه زن، شش ترجمه دارد.

در این کنگره ده عنوان از آثار ایشان که عمدتاً درباره مسایل مستحدثه و مبتلابه جامعه هستند، توسط هیات علمی و اساتید محترم ترجمه شد که به زودی به زیور طبع آراسته می‌شود. افزون بر این دو جلد کتاب مجموعه مقالات درباره شخصیت علمی و اندیشه‌های آیت الله فیاض نیز در کابل چاپ و در روز برگزاری کنگره در اختیار مهمانان قرار می‌گیرد.

البته درباره اندیشه‌های آیت الله فیاض توسط طلاب و دانشجویان پایان نامه ماستری و دکتری نیز تدوین شده است که کتاب جایگاه زن یک رساله دانشجویی است که مسایل مختلف را از حضرت آیت الله سوال و ایشان پاسخ داده است؛ که اکنون به صورت یک اثر فوق العاده مهم در حوزه خانواده و زنان تبدیل شده است. افزون بر این در زبان فارسی نیز پایان‌نامه‌هایی در رابطه با اندیشه‌های آیت الله فیاض تدوین شده و یا در حال تدوین است، و در نمایشگاه آورده می‌شود.

تا هنوز چه اقدامات انجام گرفته است؟

برای برگزاری هرچه باشکوه‌تر کنگره، نشست‌های متعددی را با محققان و صاحب‌نظران، اساتید حوزه و دانشگاه برگزار کردیم، در ستاد مرکزی پنج کمیته تشکیل

شد؛ که هر یک از کمیته اجرایی، کمیته علمی، کمیته تبلیغات، کمیته فنی و نشر و کمیته ارتباطات، کارهای خود را با جدیت تمام دنبال می‌کند. مثلاً بنرهای کلان را در سطح شهر کابل، غزنی، هرات جاغوری نصب گردیده است، یا همین انتشار ویژنامه و پوستر از کارهای انجام گرفته است.

نشست‌های ستاد با شخصیت‌ها و صاحب‌نظران به طور مستمر ادامه دارد و همه طیف‌ها اعلام همکاری نموده است. مثلاً شخصیت‌های اجتماعی در تامین منابع مالی و نیز در ستاد اجرایی خواهان مشارکت شده‌اند. پژوهشگران و نویسندگان مقاله نوشتند و یا کتاب ترجمه کرده و یا در بررسی مقالات همکاری نمودند.

حجت الاسلام والمسلمین حاج آقای عظیمی درباره برنامه‌های کنگره چنین توضیح دادند:

در نیمه برج حمل سمینار نکوداشت مقام علمی حضرت ایت الله العظمی در هرات با حضور شخصیت‌های مذهی و علما و طلاب و ائمه جمعه و جماعات اعم از شیعه و اهل‌سنت در هرات برگزار شد و در این مراسم عالمان روی شخصیت علمی آیت الله و جایگاه عالمان در جامعه صحبت کرد و با استقبال چشم‌گیر مواجه شد.

شخصیت آیت الله فیاض چنان جامع است که ده‌ها کنگره پیرامون اندیشه‌های ایشان برگزار شود باز جای بحث باقی است. لذا برنامه کنگره ادامه خواهد یافت در ولایات و حتی خارج از کشور کنگره بزرگداشت برگزار خواهد کرد، انشاء الله... .

در عرصه رسانه نیز میزگردهای مختلف با حضور اندیشمندان اسلامی و صاحب‌نظران پیرامون کنگره و اندیشه‌های آیت الله فیاض در رادیو و تلویزیون برگزار خواهد شد.

در روزهای برگزاری کنگره نمایشگاه از عکس، آثار و تالیفات آیت الله فیاض و نیز کتاب‌ها و پایان نامه‌هایی که در باره ایشان تدوین شده است به نمایش گذاشته می‌شود. تهیه فیلم مستند و نرم‌افزاری کردن آثار ایشان، تنظیم و ترجمه و انتشار آثار در کابل از برنامه‌های بعدی است.

کنگره بزرگداشت دو روز را در بر خواهد گرفت که در این کنگره شخصیت‌های سیاسی، مذهبی، فرهنگی و نویسندگان و پژوهشگران سخنرانی خواهند کرد.

در آینده چه برنامه‌های فرهنگی، علمی و تبلیغی در نظرارید؟

با حول قوۀ الهی و همکاری و همدلی دوستان، به لحاظ تبلیغاتی طرح برگزاری کنگره‌های بزرگداشت در مناطق مختلف کشور، مانند: مزار شریف، بامیان، غزنی و دایکندی در دستور کار است، که انشاالله بعد از برگزاری کنگرۀ بزرگداشت کابل، اقدام می‌گردد. اما در خصوص کار فرهنگی علمی، ترجمه کلیه آثار حضرت آیت الله العظمی فیاض و چاپ و نشرآن به صورت جدی در دستورکار قرار دارد. لذا در صدد هستیم که که دفتر مرکزی برای انجام کارهای فرهنگی و علمی و اداری، در کابل ایجاد نماییم که بعد از برگزاری کنگره بزرگداشت در کابل، در اولین اقدام به آن مبادرت می‌شود.



مصاحبه با حجت الاسلام والمسلمین آقای واعظی

تهیه کننده: محمد موسی حلیمی

وزیر محترم مشاور حجت الاسلام والمسلمین آقای واعظی بفرمایید شخصیت علمی آیت الله العظمی فیاض چه تاثیر در رفع چالش‌های اجتماعی مردم ما دارد؟

بسم الله الرحمن الرحیم: مرجعیت ازگذشته نقش وجایگاه تعیین کننده ومهمی درجامعه ما داشته وملجا وپناهگاه بسیار از مردم ازطبقات مختلف اجتماعی بوده است. این اعتمادی که از سوی عامه مردم به مرجعیت وجود دارد سرمایه بسیار پرارزشی است. دراین بین مشخصا حضرت آیت الله العظمی فیاض همچون ستاره‌ای در آسمان فقاهت و مرجعیت می‌درخشند. دیدگاه اخیر ایشان درمورد جایگاه زن در جامعه، درتاریخ مرجعیت اگر نگوییم بی‌نظیر، کم نظیر بود. الان یکی از مشکلاتی که در جامعه ما وجود دارد همین حقوق زن و مسایل مر بوط به آن است. متاسفانه عده از علما با برداشت تنگ نظرانه و متحجرانه ازاسلام با کارکردن وحضورزن دراجتماع مخالف هستند وهمین سبب ایجاد تضادهای در جامعه ماشده است. اما جناب ایشان با اعلام نظرشان مبنی براینکه زنان می‌تواند رییس جمهور شوند یعنی هیچ محدودیتی درزمینه پذیرش یک شغل البته با حفظ کرامت، شرافت وعفت خود در جامعه ندارد و یا تفاوتی میان حقوق، آزادی‌های سیاسی، اجتماعی وشهادت زن ومرد وجود ندارد، به بسیاری از جنجال‌ها و مشکلاتی که دراین زمینه درعرصه اجتماعی بود، خط پایان کشیده و بازهم همگان را متوجه قدرت و زعامت

وجایگاه مرجعیت شیعه دربین عموم نماید.

شخصیت ممتاز آیت الله العظمی فیاض به لحاظ فکری چه نقش و اعتباری در زمینه‌سازی بسترهای مناسب ومطلوب برای وحدت وانسجام ملی و مذهبی درجامعه مدنی و مذهبی دارد؟

در کل، تلاش درجهت وحدت و تقریب مذاهب درجهان اسلام ومخصوصا درکشور عزیز ما افغانستان وظیفه تمام علما وبزرگان دینی وسیاسی است. دراینجا بازهم نقش آیت الله العظمی فیاض بسیارپر رنگ است. نگاهی به موضع گیری‌های سیاسی ومذهبی ایشان درسالهای اخیر نشان میدهد که ایشان به خوبی متوجه این نکته هستند که اولین نیاز جامعه اسلامی در شرایط فعلی که دشمنان سعی دارند هرروز بافریب ونیرنگی تازه درصدد تضعیف آن برآیند، وحدت است. موضع گیری‌های ایشان همیشه مورد استقبال تمام گروهایی مذهبی وسیاسی جامعه عراق و یا کل جهان اسلام شده است. به نظرمن یکی از بزرگترین جفاها به ایشان محدود کردن ایشان به عراق ویا افغانستان است. ایشان یک شخصیت بی‌نظیر علمی ومذهبی در جهان اسلام می‌باشد ودر واقع متعلق به تمام مسلمانان اعم ازشیعه و سنی عرب و عجم هستند.



مصاحبه با حاجی برهانی لومانی

تهیه کننده: محمد موسی حلیمی

نقش مرجعیت در سرنوشت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه اسلامی را چه گونه ارزیابی می‌کنید؟

پیش از پرداختن به جواب، چند نکته قابل توجه است:

۱. یک چهارم جامعه بشری، متدین به دین اسلام‌اند و خود را مکلف می‌بینند که تمام کنش و منش شان را با دستورات اسلامی عیار سازند.

۲. دنیای که در آن زیست داریم، به طورطبیعی در حال تغییر و دگرگونی است، هر روز موضوعات تازه سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و اجتماعی در جامعه بروز می‌کند که در عصر شارع مقدس موجود نبوده، و طبعا حکمی نیز برای آنها در شریعت اسلامی نیامده.

۳. در مکتب تشیع برخلاف مذاهب دیگر اسلامی، در گذشت زمان باب اجتهاد مفتوح بوده و برای همیشه تاریخ چنین خواهد بود.

با در نظرداشت نکات فوق، نقش مرجعیت در جامعه اسلامی بخوبی روشن میگردد، این مرجعیت است که میتواند در پرتو علم و فتوای خویش جامعه را طبق ایجابات عصر و زمان رهنمون سازد و احکام موضوعات تازه وارد را از حوزه (منطقة الفراغ) استنباط نماید، در غیر اینصورت مردم گرفتار تحیُّر و سرگردانی میشوند، و با نبود حکم روشنی به راه‌های متضاد و متناقض بحرکت می‌افتند، که پیامد آن برای جامعه بسیار زیانبار و ویرانگر خواهد

بود. جزمرجع تقلید هیچ فردی نمی‌تواند، نقش یکسانسازی حکم و انسجام در رفتار را در جامعه ایفا نماید، و مردم را از گرداب تحیر نجات بخشد، این نقش جایگاه اندکی نیست تا نادیده گرفته شود.

زمان آشنایی شما با حضرت آیت الله العظمی فیاض به چه تاریخی بر می‌گردد. و از نظر علمی، اخلاقی و شخصیتی ایشان چه گونه ارزیابی می‌کنید؟

شهرت علمی و فضیلت اخلاقی حضرت آیت الله العظمی فیاض(دام ظله) ده‌ها سال پیش، درمحافل فضلا و اندیشمندان ورد زبانها بود، من درسال ۱۳۵۰ باورود به حوزه علمیه نجف اشرف، از نزدیک با این اعجوبه روزگار آشنا شدم، معظم له فارغ از اینکه از نظرعلمی از جایگاه والا و شایسته‌ای برخوردار است، از نگاه اخلاقی و کرامت انسانی نیز شخصیتی منحصر به فرد است. ایشان مرد متواضع، بردبار و بدور از هرگونه ادعا و اظهار منیّت است، نه تنها خود در کیش شخصیت پرستی و شهرت طلبی غرق نشده، بلکه به ستایشگران خویش نیز روی خوشی نشان نمی‌دهد. حضرت ایشان درسال ۱۳۵۱ درمدرسه (کوچک سیّد) به تدریس مکاسب شیخ انصاری پرداخت، که بنده یکی از خوشه چینان خرمن علم ایشان بودم، پرداختن ایشان به تدریس مکاسب عجیب و باور نکردنی بود چون از نظر سنّت رایج در حوزه، مقام علمی ایشان بالاتر از آن بود که به تدریس سطح بپردازد، در حالیکه دیگر فضلای حوزه که از نگاه مدارج علمی در سطح نازلتر از ایشان قرار داشتند، به تدریس خارج فقه و اصول اشتغال داشتند، و تدریس سطوح را درشأن خود نمی‌دیدند، ولی ایشان با تحلیل عمیق، بیان گیرا و تقریب مطالب به اذهان شاگردان، چنان مطالب را می‌کاوید که بسیاری ازدروس خارج در قبال آن الف با به حساب می‌آمدند.

جالب آنکه: تدریس ایشان در مدرسه سید، با بداخلاقی برخی از افراد تنگ نظر و کوتاه بین توأم بود، بدینسان که همزمان با تدریس حضرت آیت الله، شخصی روبه روی مدرَس از طبقه دوم، به غرض ایجاد مزاحمت با صدای بلند و کریه، به خواندن اشعار می‌پرداخت و فضای آرامی را که تدریس به آن نیاز داشت برهم می‌زد، و موجب حواس

پرتی استاد و شاگردان می‌شد، در چند مرحله شاگردان تصمیم گرفتند که این مزاحم بی‌انصاف را تأدیب کنند، اما استاد شاگردان را به حوصله مندی و شکیبایی دعوت می‌فرمود، سرانجام پس ازدو هفته عربده کشی در برابر بزرگواری و اخلاق حمیده استاد به زانو درآمد، و با کمال سرافگندگی در وقت ورود آقا به مدرسه صحنه را ترک می‌کرد، این داستان کوچک می‌تواند گوشه از چهره اخلاقی ایشان را به نمایش گذارد.

از نقش و جایگاه علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض در حوزه مقدسه نجف برای خوانندگان بفرمایید.

جایگاه علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض(مدظله)درحوزه کهن نجف اشرف، ممتاز و بسیار والا بود. ولی این قلم نه ابزار دقیق سنجش علمی ایشان را در اختیاردارد و نه کلمات وجمله‌های را که نشان دهنده واقعی دانش ایشان باشد سراغ دارد، چون کسی که اقیانوس پیمائی نکرده و مقیاس سنجش را در اختیار ندارد، نمیتواند طول، عرض و حجم دریا را نشان دهد، و یا ساحل و حدودات آن را روشن سازد، ولی با نقل چشم دیدها می‌توانم مقیاسی ولو ضعیف را برای تصور اجمالی از علمیت ایشان پیش روی خوانندگان عزیز بگذارم و به ذکر آن بسنده کنم:

حوزه درسی حضرت آیت الله العظمی خویی﵀ در(مسجد خضرا) متصل به صحن مطهر مولا علی﵇ بسیار شکوهمند و سنگین بود، که چشم روزگار کمتر چنان حلقه درسی را به خود دیده است، ده‌ها مجتهد و متجزّی از افادات ایشان در دروس خارج فقه و اصول بهره می‌بردند، که حضرت آیت الله فیاض (مدظله) ستاره پرفروغ آن حلقه محسوب می‌شد، دو نکته در مورد آیت الله فیاض در حوزه درسی آیت الله خوئی شهرت داشت، که می‌تواند تا اندازه جایگاه و مقام علمی ایشان را در جمع شاگردان آیت الله خوئی نشان دهد:

۱. جای آیت الله فیاض در سمت راست منبر درسی استاد معیّن بود، که حتی درصورت غیبت ایشان نیز کسی را جرأت نشستن درآن جایگاه نبود.

۲. معروف بود که آیت الله خوئی اشکالات شاگردانش را گوش می‌داد، اما به جز به

اشکال آیت الله فیاض به جواب دیگران نمی‌پرداخت، یعنی نقد آیت الله فیاض از نظر استاد، چیزی نبود که استاد بتواند نادیده بگیرد و بی‌توجه از آن بگذرد.

یکی از چهرهای مبرّزعلمی درحوزه نجف اشرف، حضرت آیت الله صدرا رحمه‌الله درسال ۵۲ به لقاءالله پیوست، و قرار شد که جنازه آن فقید سعید از مسجد شیخ الطّایفه شیخ طوسی رحمه‌الله تاآرمگاه ابدی‌اش تشییع گردد، در این مسجد شریف، چهره برجسته علمی حضرت آیت الله العظمی شهید صدر رحمه‌الله درس خارج اصول و فقه تدریس می‌کرد، منبر تدریس سید شهید درجایی قرارداشت که مدرِّس و یا واعظ در وقت نشستن روی آن، رو به دروازه، شاگردان و یا شنوندگان پشت به دروازه مسجد قرار می‌گرفتند. فضلا و چهره‌های علمی حوزه یکی پس از دیگری به غرض تشییع جنازه وارد مسجد می‌شدند، در حالیکه سید شهید بی‌توجه به دیگران، همچنان مشغول تدریس بود، ورود شخصیت‌ها هیچگونه اثری در روند درس نداشت، اما با ورود آیت الله فیاض در مسجد، به طور محسوس در بیان و تقریر سید شهید خلل ایجاد شد، تا جایکه همگان متوجه شدند که ورود آیت الله فیاض بر سید بزرگوار اثر گذاشت. این نه بدان خاطر بود که دانش شهید صدر اندک بود، بلکه اُبهت علمی آیت الله فیاض چنان بود که حتی اثر خود را بر چهرهٔ مثَل زدنی حوزه نجف، همچون آیت الله العظمی شهید صدر می‌گذاشت، چون سید شهید مقام علمی آیت الله فیاض را ازهرکسی دیگر بهتر می‌شناخت که تا کجاست.

به نظر شما آیت الله العظمی فیاض چه نقشی می‌تواند در حوزه‌های علمیه شیعه و خصوصا حوزه‌های علمیه افغانستان ایفا نماید.

نقش آیت الله العظمی فیاض درحوزات علمیه تشیع را می‌توان از جایگاه معظم له، در حوزه علمیه نجف اشرف و نظریات ایشان در مسایل روز، از جمله در مورد زن به دست آورد. ایشان بحمدالله تعالی آفتاب منظومه شمسی حوزه علمیه نجف اشرف است، و چهره‌های علمی حوزه کهن سال نجف، از وجود پربار ایشان استضائه می‌نمایند و نظریات اسلام در مسایل روز را، از دانش ایشان به دست می‌آورند. اما نقش ایشان برحوزات علمیه

افغانستان، جهت دهنده، راهگشاه و نوید بخش است، و این پیام را به مـردم مـا میدهـد، کـه در صورت بهره برداری صحیح از استعدادهای خدادادی شان، میتوانند فیـاض‌هـا بـه جامعـه اسلامی و دنیای علم و دانش تحویل دهند، و چنین امید، سرمایه کمی نیست.

آیا از نظریات دیگران نسبت به آیت الله چه اطلاعاتی در دست دارید؟

نظریات دیگران درمورد معظم له همین بس، که تمام آیات عظام در دروس خارج‌شـان از کتب ایشان بهره می‌گیرند، گرچه متأسفانه نامی از ایشان نمی‌برنـد. در اخیـر نکتـه‌ای کـه بایست عرض گردد اینکه: قطعا جایگاه اصلی حضرت آیـت الله فیـاض، آنطـور کـه بایسـته است به زودی شناخته نخواهد شـد و بسـیاری از بزرگـان دینـی و نوابـغ بشـری چنـین بـوده است، که سال‌ها بلکه قرن‌ها پس از رحلـت خـویش شـناخته شـدند، چنانچـه مـولاعلی علیه‌السلام فرمود: غداً ترون ایّامی و یکشف لکم عـن سـرایری، و تعرفـوننی بعـد خلـوّ مکـانی، و قیـام غیری مکانی.

لذا جورج جرداق، دانشمند مسیحی درباره مولاعلی علیه‌السلام گفت: حضرت علی علیه‌السلام پـیش از زمان خود به دنیا آمد، بایسته بود که قرن‌هـا بعـد بـه وجـود مـی‌آمـد، تـا بشـر اسـتعداد و توانائی شناخت ایشان را پیدا می‌کرد. در باره ابوریحان بیرونی و دانشمندان دیگر نیز چنـین گفته شده.

گزارش‌ها

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴

گزارش همایش بزرگداشت از مقام علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض در هرات باستان

گزارش‌گر: محمدکاظم فکور



در نیمه برج حمل همایش بزرگداشت از مقام علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض در هرات باستان برگزار شد.

در این همایش با شکوه، عالمان برجسته حوزه جنوب غرب کشور اعم از شیعه و سنی و بزرگان هرات باستان در سالن همایش مدرسه صادقیه شرکت نموده‌اند. در این مراسم حجتت الاسلام و المسلمین اقای عبدالعظیم عظیمی رئیس ستاد برگزاری کنگره علمی مقام علمی حضرت آیت الله العظمی فیاض به نمایندگی از ستاد برگزاری کنگره، گزارشی را از



روند برگزاری کنگره ارایه نموده و اظهار داشت که از یکسال بدین سو برای کنگره برنامه‌های انجام گرفته در طی یکسال را گزارش و داد و سپس حجت الاسلام محمد اسحاق اخلاقی در باره ویژگیهای شخصیتی آیت الله فیاض صحبت نمود و خاطرات دوران طلبگی و تحصیل را یاد آورشده و ضرورت برگزاری چنین همایش‌های را برای تجلیل و تکریم و معرفی شخصیت‌های مذهبی بیان نمود.

اقای دکتر اکرم عارفی از سخنرانان این همایش به تشریح مبانی اندیشه سیاسی آیت لله فیاض را پرداخته جایگاه آیت الله فیاض را در دوران معاصر بی‌بدیل تعریف کرد.

آقای جبرئیلی سخنران بعدی محفل بود که در باره جایگاه علمی آیت الله فیاض سخنرانی کرد. وی اظهار داشت که در دوران معاصر این عالمان متدین هستند که می‌توانند جامعه را رهبری و هدایت کنند و از افتادن دین به دست نا اهلان جلوگیری نمایند. سپس دکتر محمد امین احمدی رئیس دانشگاه ابن سینا و عضو کمیسیون مستقل نظارت بر قانون اساسی در جایگاه قرار گرفت؛ وی در باره مکتب نجف و جایگاه آیت الله فیاض در این مکتب به ایراد سخن پرداخت و گفت که آیت الله فیاض وارث مکتب وحید بهبهانی، شیخ مرتضی انصاری، نائینی و در نهایت آخوند هروی است. ایشان ادامه دادند که مکتب فقهی اصولی که با علامه وحید بهبهانی شروع گردید و به دست آخوند هروی به اوج کمال رسید اکنون در وجود آیت الله العظمی فیاض به حیات بالنده‌اش ادامه می‌دهد. سپس ایشان به تفصیل پیرامون روش اجتهادی، ابتکارات علمی و فقهی آیت الله العظمی فیاض به ایراد سخن پرداخته ایشان را جزء معدود فقیهانی دانستند که استقلال فکری و حریت اندیشه را با وفاداری به سنّت‌های اصیل فقه شیعه ترکیب کرده پاسخ‌های ارزنده‌ای را برای مواجه با پرسش‌های نوین دنیایی جدید ارائه داده است. به نظر ایشان دیدگاه‌های آیت الله العظمی فیاض در باره مسایل مستحدثه نظیر بانکداری، جایگاه زن و حکومت اسلامی، مسایل طبی و... دیدگاه ناب و ویژه است که می‌تواند بسیار از مشکلات جهان اسلام را حل نماید.

مولوی عاصم رئیس حج اوقاف هرات در باره جایگاه عالمان دین در تبیین آموزه‌های

دینی و هدایت جامعه و نقش علما در تقریب و اخوت اسلامی سخنرانی کرد و برگزاری چنین همایش‌هایی را ضرورت جامعه افغانستان دانست.

آیت الله واعظ زاده بهسودی در باره جایگاه فقه و فقاهت و مقام علمی آیت الله فیاض در دوران معاصر و نقش ایشان در جامعه معاصر صحبت نموده اظهار داشت که آیت الله فیاض در رأس هرم علم و اجتهاد در حوزه نجف ایستاده است. وی در ادامه خاطر نشان ساخت که امروز آیت الله العظمی فیاض محدود به یک منطقه جغرافیایی خاص نیست و اندیشه‌های بدیع ایشان در سراسر جهان حضور مؤثر دارد، به گونه‌ای که شیفتگان این مرجع عالیقدر حتی در کشور استرالیا همایش نیکوداشت از مقام علمی ایشان برگزار می‌کنند.

آقای قاری رئیس شورای همبستگی و عضو شورای اخوت اسلامی در باره جایگاه عالمان دین سخنرانی نمود و حضور عالمان را برای جلوگیری از انحرافات در بین جامعه ضروری دانستند. سپس شیخ موسی رضایی رئیس شورای علمای شیعه هرات در باره دیدگاه آیت الله فیاض در باره زن گفت: در باره زن چهار دیدگاه وجود دارد؛ نگاه فرودستی به زنان، دیدگاه برابری زن و مرد در تمام عرصه‌ها و دیدگاه میانه که از سوی عالمان دین ابراز شده است که زن دارای حقوق برابر با مردان است مگر در سه منصب قضاوت و زعامت و مرجعیت که اختصاص به مردان دارد؛ اما آیت الله فیاض می‌گوید که زن و مرد در تمام عرصه‌ها برابرند، بنابراین زن می‌تواند قاضی و مرجع و رهبر باشد.

مراسم با دعای آقای روحانی امام جمعه شهر هرات پایان یافت.

گزارش از پیش نشست کنگره در دانشگاه ابن سینا



پیش نشست کنگره بزرگداشت مقام حضرت آیت الله العظمی محمد اسحاق فیاض در تاریخ ۱۵ اسد ۱۳۹۳ در دانشگاه ابن سینا برگزار شد. در ابتدای نشست استاد علی امیری مکتب نجف را از نظر تاریخی تبیین نموده و ویژگیهای آن را تشریح کرد. وی گفت مکتب نجف پیش از آن که یک مدرسه دینی باشد، یک مکتب برای تفسیر شریعت است، اجتهاد برای نخستین بار در نجف تاسیس و توسط ابن عقیل و ابن جنید اسکافی پایه ریزی و توسط شیخ مفید و شیخ طوسی تثبیت و بر پایه اکمال رسید. اما مکتب نجف از افول اجتهاد و ظهور اخباری گری به افول گراید که با ظهور شیخ انصاری و آخوند هروی بار دیگر احیا و اوج از شکوفایی رسید.

امروزه آیت الله فیاض وارث به تمام معنای مکتب نجف و شیخ طوسی و آخوند هروی

است که دانش فقه و اصول را به کمال رسانیده و انقلاب در اجتهاد ایجاد کرد.

دکتر عبدالباقی امین عضو شورای علمی وزارت معارف و استاد دانشگاه سلام و دکترای فقه و حقوق از کشور سودان و دارای آثار مختلف عربی و فارسی است در باره اجتهاد از نظر اهل سنت و جماعت سخنرانی کرد.

وی گفت حضرت رسول اکرم، آخرین پیامبر الهی است، لذا باید دین اسلام دارای ویژگی‌های باشد که بتواند تمام مسایل انسان را در هر زمان و مکان تا روز قیامت حل کند. امام شافعی گفته است، هیچ مسئله نیست مگر این که حکم آن در شریعت آمده است. و احیا و ترویج اسلام در زندگی و خلود دین مرهون اجتهاد همیشگی است. ایشان پیرامون اجتهاد در پنج موضوع بحث کرد:

۱. مفهوم اجتهاد: اجتهاد از جهد به معنای تلاش گرفته شده است، یعنی مجتهد نهایت تلاش خود را انجام می‌دهد تا حکم یک مسئله را استخراج و استنباط کند. خلود شریعت و صلاحیت تطبیق شریعت در تمام زمان و مکان مستلزم ضرورت اجتهاد است.

از این رو پیامبر به اجتهاد تشویق کرده است. رسول خدا فرمود: إذا اجتهد الحاکم فأصاب فله أجران و إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد(إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع، تقی الدین مقریزی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰) این تشویق به اجتهاد برای این است که در خلاء تشریع ااز قوانین غیر اسلامی استفاده نکنیم

تشویق دیگر از جانب رسول خدا است که می‌فرماید در راس هر سده عالمی ظهور می‌کند که دین را تجدید می‌کند. این تجدید همان حرکت اجتهادی است. البته تجدید در دیانت این است که کسی در سلوک خود از ارزشهای دینی دور شود و بعد توبه کرده و بار دیگر با خدا تجدید عهد کند، اینجا تجدید به منای تجدید دین نیست، بلکه تجدید به این معنا است که دین در هر زمان جواب گویی عصر خود می‌باشد. علمای امت اسلامی مثل انبیای بنی اسرائیل است، که اصول و دستورات دین را بیان می‌کند.

۲. پیشنه اجتهاد: پیامبر در عصر خودش اجتهاد را تشویق کرده است و رسول اکرم سعد



ابن معاذ را تشویق کرد که اجتهاد در باره قبیله بنی قریضه حکم کند وی نیز بر اساس آیات قران اجتهاد کرد و حکم را صادر نمود و یا تیمم وضو را به تیمم غسل تشبیه کرد که همه جسد خود را غلطاند. یا رسیدن سپاه اسلام برای زود رسیدن به قبیله بنی قریضه در باره نماز دو گروه شدند که رسول اکرم اجتهاد هر دو گروه را پذیرفتند.

علمای سنت اعتقاد دارد که اجتهاد فرض است، اما فرض کفایی است که اجتهاد پیدا کردن از بقیه امت کفایت می‌کند و اگر ترک شد همه مکلف است.

۳. قلمرو اجتهاد؛ اجتهاد در جای است که نص قاطع از لحاظ ثبوت و دلالت وجود نداشته باشد. البته در مفهوم اجماع بین عالمان اهل سنت اختلاف وجود دارد، آیا مراد اجماع امت است یا اجماع اهل حل و عقد و یا اجماع علما؟

۴. شرایط اجتهاد: اجتهاد برای کسانی است که اهلیت اجتهاد را داشته باشد، یعنی علم به زبان عربی، علم به حدیث و علم به قرآن و علم به دلالت آیات و روایات و منطووق و مفهوم و مقاصد شریعت را بفهمد و واقعیت و زمان را بشناسد از هوا و هوس اجتناب کند.

۵. اجتهاد در عصر حاضر: اجتهاد در عصر حاضر یک ضرورت است، اول این که اختلاف زمان باعث اختلاف احکام می‌شود، اختلاف میان امام ابوحنیفه با ابویوسف، نه در مبانی بلکه اختلاف در زمان بوده است که زمان مختلف موجب اختلاف حکم و فتوا شده است. وقت میان شاگرد و استاد اختلاف بر اثر زمان باشد، چرا اختلاف در ده قرن موجب اختلاف در فتوا نشود و بر اساس مقاصد شریعت اجتهاد ضرورت پیدا می‌کند و البته احکام که به امور ثابتات تعلق می‌گیرد به زمان تغییر نمی‌کند، اما احکام که مربوط به متغییرات است و وقت که زمان تغییر می‌یابد، اینجا نصوص شریعت قواعد دارد که مثل امر هم شورا بینهم و شورا یک اصل است و این که کیفیت آن چگونه باشد بستگی به زمان دارد. لذا احکام که مربوط به تغییرات زمانی است با تغییرات زمان احکام ان نیز تغییر می‌کند.

دلیل دوم ضرورت اجتهاد در دوران معاصر این است، که بسیار از مسایل در گذشته نبود مثل بیمه و بانک ولی امروز نیاز یک جامعه است و باید احکام آن اجتهاد و استنباط و

بیان شود.

۶. راه اجتهاد: در گذشته اجتهاد فردی بوده است، اما مجامع فقهی اجتهاد گروهی را توصیه می‌کند. در اهل سنت مجامع فقهی بسیار وجود دارد، که ضرورت به توحید دارد و این اجتهاد گروهی را زنده می‌کند و در عصر خلفای راشدین نیز وجود داشته که آرای صحابه را جمع آوری می‌کردند و روی آن بحث می‌شد و خطای چنین اجتهاد کمتر است نسبت به اجتهاد فردی زیرا برخی مسایل چند بعد دارد که به علوم و مسایل مختلف ارتباط پیدا می‌کند و این از توانایی فردی خارج است باید مشاوران و متخصصان وجود داشته باشد و اجتهاد گروهی از تخصص افراد بهره گرفته و موجب فتوای درست می‌شود و اجتهاد گروهی سبب وحدت امت می‌شود و منافع امت را تامین می‌کند.

مخرج دوم اجتهاد جزئی است که یک عالم در یک حوزه تخصص پیدا می‌کند این در اهل سنت وجود دارد که ائمه اربعه نیز گفته است که در همه مسایل حیطه ندارد باید در برخی موارد مقلد و در برخی موارد مجتهد باشد.

۷. اجتهاد و قانون گذاری: دو نوع اجتهاد وجود دارد که اجتهاد ارتقایی است که از فقهای سابقه یک رای دارد، منافع عامه را تامین کند هر رای که با دوران معاصر تطبیق می‌کند باید بیگریم و اختیار کنیم مثل رای صحابه و تابعین... همه آرای فقهای سلف مورد استفاده قرار گیرد تا بهترین ارا در قوانین استفاده شود. اگر تقنین درست صورت گیرد یک بخش باید شریعت را دید و یک بخش واقعیت را باید دید. ولی یک بخش اجتهاد انشایی است که امروز نو به میان امده است، مثل بیمه که باید از نو اجتهادی کرد.

سپس آقای عبدالعظیم عظیمی رئیس ستاد برگزاری کنگره بزرگداشت مقام علمی حضرت ایت الله العظمی فیاض گزارش از روند برگزاری کنگره ارایه کرد.

حجت الاسلام احمد علی علیزاده در باره جایگاه علمی آیت الله العظمی فیاض در حوزه علمیه نجف سخنرانی نموده و سخنرانی خود را در دو بخش ایراد نمود. در بخش اول ایشان گفت که در تاریخ معاصر حوزه نجف شاهد دو اوج و دو قله هستیم



اول عصر آخوند هروی است، که در آغاز صد سال اخیر اوج شکوفایی نجف است در این برهه زمانی دو تحول رخ داد، یکی تحول علمی و دیگر تربیت مجتهدان برجسته و صاحب نظر و اثر، از شاگردان آخوند محمد حسین اصفهانی و کمپانی است که نهایة الدرایه در شرح کفایه را نوشته است و متن دیگر حاشیه بر مکاسب شیخ که از استادی مرحوم محقق خراسانی است و شاگرد دیگر وی میرزای نائینی است که خود دارای مکتب است.

قله دوم مرحوم خویی است که شاگرد با واسطه آخوند هروی است که شاهد دو تحول است، یکی تربیت شاگردان برجسته خویی است که در سراسر جهان اسلام منتشر شده است و دیگری تولیدات علمی ایشان است که آثار گرانسنگ را تولید کرده است.

بعد از آقای خویی حوزه نجف دوران فترت خود را آغاز می‌کند؛ این دو دلیل دارد؛ دلیل اول حاکمیت دیکتاتوری صدام حسین که شهادت شهید صدر از پیامدهای آن است. دوم پیروزی انقلاب اسلامی ایران و شکوفایی حوزه قم است. دلیل سوم هجرت عالمان و مجتهدان از نجف به دیگر نقاط جهان است.

در چنین شرایط است که چهره سکانداری حوزه هزاره نجف را بر عهده داشت و از نابودی نجات داد.

آیت الله فیاض در سه حوزه تلاش نموده است:

اولین تلاش ایشان این است که مدیریت علمی حوزه نجف را انجام می‌دهد و قریب با نیم قرن ملازمت با آقای خویی است که فیاض بهترین همکار امین در کنار محقق خویی است و از خرمن دانش او فیض می‌برد و در این دوره استفاده از محضر ایشان می‌برد و در لجنهٔ استفتای او رکن اصلی است، وی در چند محور تلاش ادامه می‌دهد اول در کنار استاد فعالیت علمی را نیز پیش می‌برد دوم بیش از نیم قرن تدریس داشته است که حلقه درس خارج را بر عهده دارد، سومین تلاش ایشان نیم قرن تحقیق و پژوهش در حوزه فقه و اصول است، مثل مباحث و محاظرات و ذخیره حوزه علمیه است. چهارمین تلاش ایشان با استفاده از فضای حاکم در دوران فتنه عصر حزب بعث صدام است. فیاض با هوشمند لازم

حوزه علمیه نجف را حفظ و مدیریت می‌کند و شکوه عظمت حوزه را نگهداری می‌کند.

در بخش دوم آقای علیزاده می‌گوید: اصول و مبانی اندیشه اجتهادی آیت الله فیاض مجال گسترده را دارد. پنج اصل محوری در اندیشه فیاض است.

۱. عنصر التزام به ساختار سنتی اجتهاد . آیت الله فیاض از موضع سنت پاسخ تجدد را می‌دهد. به پرسشهای روز از موضع شرع پاسخ می‌دهد. اجتهاد مبتنی بر عناصر سنتی است، و ساختار سنتی ادامه داشته است و اجتهاد فیاض از موضع سنت از ساختار سنتی اجتهاد در دنیای اهل تشیع است. در ساختار سنتی پاسخ مسایل را بر اساس سنت می‌دهد و در اعماق و ریشه سنت پیش رفته است.

۲. جاویدانگی شریعت: شریعت اسلام جاویدانه است، جاویدانگی اجتهاد مستمر را می‌طلبد که اجتهاد را جاویدانه نگهدارد.

۳. عنصر سوم جامعیت شریعت است، شریعت جامع است و ظرفیت پاسخ گویی به تمام مشاکل بشریت را دارد. با استفاده از عناصر اجتهاد و تطبیق اصول بر فروع بر مسایل روز پاسخ داد. بن بست وجود ندارد.

۴. عنصر دیگر در اجتهاد فیاض عنصر عدالت است و استقرار توازن به عنوان هدف اجتهاد مطرح می‌کند، آیت الله فیاض فقیه عدالت است. امنیت و عدالت از اهداف شریعت و استنباط می‌داند. عدالت در سلسله علل احکام است و این حرف جدید است.

۵. عنصر دیگر منطقه فراغ در شریعت است، یعنی جای که نصوص در آن جا ساکت است. در بسیار از حوزه‌های زندگی منطقه فراغ داریم، مبتکر این مفهوم شهید صدر است و فیاض نیز بر آن تاکید دارد. منطقه فراغ یک نوع تعمد است برای این که شریعت پاسخ گو باشد، آنجا حاکم اسلامی و مجتهد جامع شرایط است که نهاد تقنین را وضع می‌کند و محققین و عالمان درلجنه دعوت می‌کند.

در اخیر این نشست دکتر محمد امین احمدی رئیس دانشگاه ابن سینا در باره آرای آیت الله فیاض به مثابه یک پروژه فکری سخنرانی نمود ایشان گفت آیت الله فیاض زبده

ترین چهره مکتب نجف در علم فقه و اصول است و از عمق بسیار عالی در این حوزه بر خوردار است و نکته سوم این است که در عرصه علم اصول و فقه دارای نو آوری است، از جمله عالمانی نیست که یک نکته احوط را نسبت به سلف اضافه کند، بلکه آیت الله فیاض آرای استاد و سلف را مورد تحلیل و نقد می‌کند به شکل گسترده و وسیع و و فتوای مخالف را می‌دهد.

بنابراین یک گسترده بسیار وسیع وجود دارد که می‌توانیم به عنوان یک طرح فقهی تعریف کنیم و بازخوانی کنیم این غیر از جمع آوری است، بازخوانی بحث در مبانی نظریه است که دارای نتایج و آثار است. در مسئله بازخوانی به مثابه یک طرح فکری از این زاویه نکاه گرد. ابعد این پروژه فکری شامل بخشهای زیر می‌شود.

۱. دانش اصول فقه، اصول فقه، روش و متدولوژی فهم شریعت و نصوص است. آیت الله فیاض یکی از ابعاد فکریش دانش اصول است و چگونه دانش اصول می‌تواند دو بعد اشاره دارد:

اول این که طراز او شیخ انصاری و آخوندی هروی و خویی است. باید با این چهره علمی سنجش شود و باید دید که فیاض با این چهره‌های علمی چگونه برخورد داشته است. آیت الله فیاض اول گزارش می‌کند، نظریات را مطرح و بعد تحلیل می‌کند و بعد نقادی می‌کند. طبعا آرای جدید از او تولید می‌شود. مباحث الاصول یک نمونه است. مسئله از این سه شاخصه تشکیل شده است. برای این که به پروژه فکری پی ببریم باید مجموعه را منسجم مطالعه کنیم.

دوم نوآوری اصول و کاربرد آن در فقه است، تحلیل دقیق مسایل اصولی و کابرد آن در حل مسایل فقهی در حقیقت اساس و بنیان یک سیستم حقوقی را تشکیل می‌دهد. اگر این اصول به غربیها داده شود آنها می‌تواند یک دستگاه حقوقی منسجم می‌سازد. مثل قاعده لا ضرر و لاضرار.

۲. دانش فقه، روش و اصول اجتهاد است، در چارچوب سنتی به فقه می‌پردازد. در درستی

دیدگاه استناد به نقل از جایگاه اساسی برخوردار است. اما ایشان در این زمینه کار چشم گیری داشته است. مثلا به لحاظ سند و به لحاظ دلالت مورد نقد قرار می‌دهد. مثل نقص عقل زن در حدیث نقد می کند اولا سند ضعیف است بعد باعقل و واقعیت سازگاری ندارد.

۳. منطبق با چارچوب اجتهاد، مسایل را بررسی می کند، حوزه عبادات با غیر عبادات در اجتهاد فرق دارد، در حوزه عبادات بر اساس نصوص باشد، اما در حوزه غیر عبادات بر اساس قواعد تنظیم شود، این قواعد است که بر مصادیق خودش تطبیق می‌شود.

۴. اهداف دین: توجه به اهداف دین مهم است، اهل سنت مقاصد شریعت را مورد توجه قرار می‌دهد، در حوزه فقهی شیعی مقاصد نداریم ولی در کار آیت الله فیاض توجه به اهداف‌دار، که اجتهاد باید این اهداف را برآورده سازد لذا بازخوانی اهداف دین تعبیر کرد. اهداف دین می‌تواند امور زیر باشد:

- معنویت
- زندگی انسانی فکانّما احیا الناس جمیعا در مسایل طبی به اهمیت حیات استناد می کند
- دانش اسلامی، دین زندگی است نمی‌تواند بی اعتنا به دانش باشد. تحقیقات در باره جنین جایز نیست ولی برای نجات حیات انسان و علم باشد جایز است
- عدالت اجتماعی

۵. روش تقریبی است، فتوای ایشان تقریبی است، مثل آمین گفتن جایز است، علم به رویت ما از راه شیاع و از راه مسایل علمی که این موجب اطمنان باشد اشکال حل می‌شود.

در بحث حکومت، مطالب مهم پرداخته شده است در موارد مختلف توجه کرده است و تفاوت حکمت دینی و غیر دینی قایل شده است. حکمت دینی حکومتی است که از طرف خدا تعیین می‌شود اما غیر حکومت دینی غیر شرعی نیست. لذا ممکن است مردمی باشد.

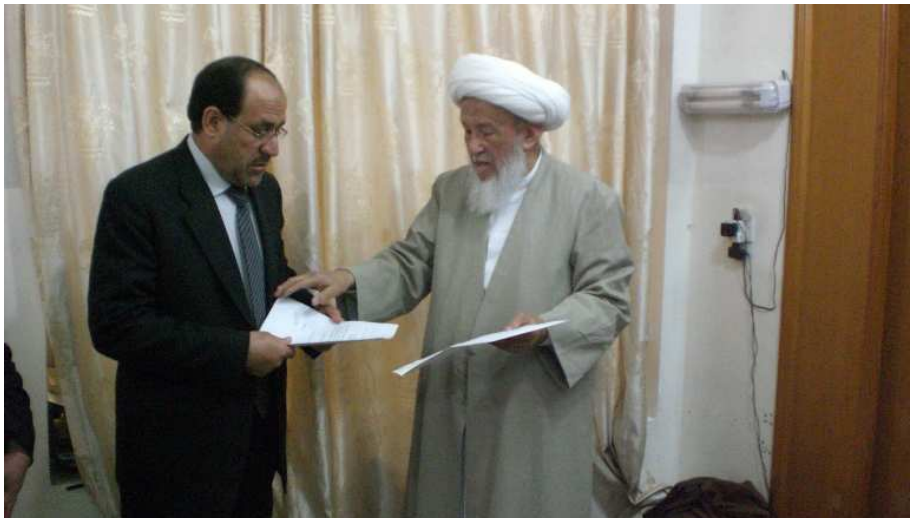
در آینه تصاویر

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۲

معظم له در حال زیارت حرم امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام







دیدار نوری مالکی نخست وزیر عراق با معظم له



دیدار آیت الله هاشمی رفسنجانی با معظم له



ملاقات جلال طالبانی رئیس جمهور وقت عراق با معظم له



ملاقات دکتر ظریف وزیر امور خارجه ایران با معظم له



ملاقات آیت الله امامی کاشانی با معظم له



تدریس معظم له