



بازخوانی اندیشه و آثار

آیت‌الله العظمی فیاض

- ❖ نگاهی به آثار و جایگاه علمی آیت‌الله فیاض
- ❖ آیت‌الله فیاض و دیدگاه‌های نوآورانه‌ای اقتصادی
- ❖ آیت‌الله فیاض؛ از غزنه تا نجف
- ❖ دهقان‌زاده‌ای که جهان را در نور دید

- ❖ جایگاه سیاسی و اجتماعی زن در اسلام از دیدگاه آیت‌الله فیاض
- ❖ بازخوانی و بازسازی رهیافت اجتهادی آیت‌الله فیاض
- ❖ آیت‌الله فیاض؛ حلقه وصل مکتب نجف و قم
- ❖ کرامت انسانی و عقلانیت عرفی در اندیشه آیت‌الله فیاض

گفت‌وگو با: آیت‌الله محمد مهدی شب‌زنده‌دار، آیت‌الله جواد حبیبی‌تبار، دکتر محمد امین احمدی و دکتر محمد علی جويا

با تالی از:

سرور دانش | احمد مبلغی | امان فصیحی | احمد علی علیزاده | علیزاده مالستانی | محمد اسحاق عارفی | محراب علی دانش | محمد جواد برهانی | محمد جان رحمانی | محمد هدایت | محمد توسلی | غرjestانی | لیاقت علی امینی | عبدالحمید عارفی | عبدالقیوم آیتی | اسدالله زائری | محمد شریف محمدی | عبدالستار میرزایی | محمد عوض اعتمادی | محمدرضا شفايي | امين الله اميني



سال دهم، شماره ۱۶ و ۱۷ - بهار و تابستان ۱۴۰۵
فصلنامه‌ای در عرصه‌های اندیشه، سیاست، اجتماع، فرهنگ و ادب

ویژه نامه حضرت آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض

صاحب امتیاز: بنیاد اندیشه

مدیر مسئول: سرور دانش

سر دبیر: توسلی غرjestانی

دبیر اندیشه و سیاست: محمدعلی جویا

دبیر جامعه و تاریخ: محمد هدایت

دبیر ادبیات معاصر: حسین حیدریگی

هیأت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا):

امان میرزایی، تقی واحدی، امین‌الله امینی، دکتر حبیب‌الله فهیمی، دکتر حسن‌رضا فهیمی، حسین صالحی مالستانی، دکتر ذکیه عادل، ریحانه بیانی، سخی رضایی، عبدالحمید عارفی، دکتر عبدالله شفایی، دکتر عبدالقیوم آیتی، دکتر عبدالله جعفری، علی امیری، فریده فریاد، قربانعلی انصاری، دکتر قربانعلی هادی، محمداسحاق عارفی، دکتر محمدامین احمدی، دکتر محمدامین مبلغ، محمدرضا شفایی، محمدرسرور جوادی، محمدشریف سعیدی، دکتر محمدطاهر قاسمی، دکتر محمدعوض اعتمادی، محمدعلی حامدی.

◆ صفحه‌آرا و طراح جلد: گروه هنری آرمیتا

◆ فصلنامه عدالت و امید در ویرایش مقالات آزاد است

◆ تمام حقوق مادی و معنوی فصلنامه عدالت و امید برای بنیاد اندیشه محفوظ است

◆ مسئولیت محتوای مقالات و مطالب بر عهده نویسنده/نویسندگان است.



فهرست مطالب

فقیه کرامت و عقلانیت؛ درنگی بر میراث ماندگار آیت‌الله‌العظمی فیاض | سردبیر ۵

شخصیت‌شناسی

- بررسی ویژگی‌های شخصیت فردی و علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض | عبدالقیوم آیتی ۱۱
- دهقان‌زاده‌ای که جهان را درنوردید | محمد هدایت ۲۳
- نگاهی به سیر زندگی آیت‌الله‌العظمی فیاض از غزنه تا نجف | محمدجواد برهانی ۵۱

گفت‌وگوها

- آیت‌الله‌العظمی فیاض؛ حلقه وصل مکتب نجف و قم | گفت‌وگو با آیت‌الله محمدمهدی شب‌زنده‌دار ۷۷
- آیت‌الله‌العظمی فیاض؛ فقیه آگاه به زمان | گفت‌وگو با آیت‌الله جواد حبیبی تبار ۸۹
- حکومت دینی، فقه حداقلی و حکومت‌های مدنی در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض | گفت‌وگو با دکتر محمدمبین احمدی ۱۰۰
- یادکردی از کنگره نکوداشت مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض در کابل | گفت‌وگو با داکتر محمدعلی جویا (شریفی) ۱۱۲

اندیشه‌ها

- جایگاه حیثیت حقوقی در موضوع‌شناسی فقهی (بازخوانی و بازسازی رهیافت اجتهادی آیت‌الله‌العظمی فیاض) | احمد مبلغی ۱۲۵
- جایگاه سیاسی و اجتماعی زن در اسلام از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض | سرور دانش ۱۳۸
- بررسی جامعه‌شناختی پویایی فقه و تغییرات اجتماعی در اندیشه آیت‌الله‌العظمی فیاض | امان فصیحی ۱۶۶
- نگاهی به آثار و جایگاه علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض | احمدعلی علیزاده ۱۷۹

- جایگاه زن در مکتب فقهی آیت‌الله العظمی فیاض | لیاقت‌علی امینی ۲۰۰
- نگاهی به جایگاه معنوی و علمی آیت‌الله العظمی فیاض | علیرزاده مالستانی ۲۱۴
- بازاندیشی عدالت اجتماعی در عصر حاضر با تأکید بر اندیشه فقهی آیت‌الله العظمی فیاض | عبدالحمید عارفی ۲۲۷
- آیت‌الله العظمی فیاض و دیدگاه‌های نوآورانه‌ای اقتصادی | محمد توسلی غرجستانی ۲۴۷
- کرامت انسانی و عقلانیت عرفی؛ مبانی فقه معاصر در اندیشه آیت‌الله العظمی فیاض | محراب‌علی دانش ۲۵۷
- حقوق زن در خانواده و جامعه؛ مطالعه تطبیقی دیدگاه آیت‌الله العظمی فیاض و فمینیسم رادیکال | اسدالله زائری ۲۶۹
- حل مسائل مستحدثه در فقه آیت‌الله العظمی فیاض و کاربرت آن در نظام حقوق بین‌الملل | عبدالستار میرزایی ۲۹۳
- حکومت اسلامی در اندیشه سیاسی آیت‌الله العظمی فیاض | محمدشریف محمدی ۳۲۰
- حقوق اساسی و عدالت در اندیشه سیاسی آیت‌الله العظمی فیاض | محمداسحاق عارفی ۳۴۸
- اصل برائت و مسئولیت کیفری پزشک از دیدگاه آیت‌الله العظمی فیاض | محمدعوض اعتمادی و محمدرضا شفافی ۳۶۴
- مطالعه تطبیقی نظام ارث و ساختار مالکیت زمین بر بهروری و نابرابری جنسیتی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی فیاض | محمدجان رحمانی ۳۸۲
- گزارش کتاب جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام آیت‌الله العظمی فیاض | امین‌الله امینی ۳۹۲

سخن آغازین

فقیه کرامت و عقلانیت؛ درنگی بر میراث ماندگار آیت‌الله العظمی فیاض

«عدالت» و «امید»، دو واژه‌ای هستند که در روزگار پرتلهاب کنونی، بیش از هر زمان دیگر، جان تشنه‌ی انسان معاصر را می‌طلبند. عدالت، آرمان دیرینه‌ی بشری و گم‌گشته‌ی جوامع امروزی است و امید، نیروی محرکه‌ای که انسان را در مسیر دستیابی به آن آرمان، استوار و پویا نگه می‌دارد. فصلنامه‌ی «عدالت و امید» از ابتدا خود را وقف این دو گوهر گران‌بها کرده و به پاس ارج نهادن به تلاش‌های شخصیت‌های برجسته در عرصه‌های علمی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، به‌گونه‌ای مستمر و پایدار از آنان تجلیل کرده است. اکنون با انتشار ویژه‌نامه‌ای در بزرگداشت آیت‌الله العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (قدس سره الشریف)، بر آن شده‌ایم تا نشان دهیم که این دو مفهوم در اندیشه‌ی این فقیه فرزانه، نه دو شعار بی‌محتوا، بلکه دو اصل استوار و کارآمد در منظومه‌ی فقه‌ای پویا و تمدن‌ساز ایشان به شمار می‌روند.

شاید در نگاه نخست، پرداختن به ابعاد شخصیتی و فکری فقیه‌ی بزرگ در قامت آیت‌الله فیاض، کاری تخصصی و صرفاً حوزوی به نظر آید؛ اما آنچه این ویژه‌نامه را از یک مجموعه‌ی علمی محض به یک «بیانیه‌ی تمدنی» بدل می‌کند، گستردگی و عمق نگاه ایشان به مسائل روز، بر بنیاد اجتهاد پویا و مبتنی بر فقه جواهری است. ایشان فقیه‌ی بود که قلمرو فقه را از چهارچوب مسائل فردی و عبادی فراتر برد و آن را به عرصه‌ی کلان‌ترین پرسش‌های بشری گشود: از حقوق زن و کرامت انسانی تا نظام‌های اقتصادی و سیاسی، و از قراردادهای نوین بین‌المللی تا عدالت اجتماعی در عصر

مدرن. بی‌جهت نیست که محور مقالات این ویژه‌نامه، بیش از هر چیز بر دو اصل استوار است: «کرامت انسانی بدون نگاه جنسیتی» و «عقلانیت عرفی»؛ دو بالی که فقه ایشان را از حاشیه‌ی تکرار و ایستایی به متن نیازهای امروز و فردای بشر پرواز داد.

آنچه در بخش «شخصیت‌شناسی» این ویژه‌نامه به چشم می‌خورد، تلاش برای رهایی از نگاه تک‌بعدی به یک مرجع تقلید است. مقالاتی چون «دهقان‌زاده‌ای که جهان را درنوردید» و «از غزنه تا نجف»، نه تنها روایتی زیست‌نامه‌ای، بلکه قصه‌ی پرفرازونشیب «تحقق یک اندیشه» است؛ اندیشه‌ای که در جغرافیای غبارآلود افغانستان متولد شد، در سکوهای پرواز نجف اشرف شکوفا گردید و سپس در میان خیل عظیم اندیشمندان و پژوهشگران جهان، چنان‌که در پیام‌های منعکس‌شده در مطلب «دهقان‌زاده‌ای که جهان را درنوردید» اشاره شده است، بازتابی جهانی یافت. همچنین عنوان «بررسی ویژگی‌های فردی و علمی آیت‌الله فیاض»، پاسخی است به بایستگی شناخت شایسته‌ی این فقیه بزرگ در تالار مفاخر فقه شیعه و بلکه در میان دانشمندان برجسته‌ی جهان.

بخش «گفت‌وگو»ی این شماره، گرچه در نگاه اول کوتاه به نظر می‌رسد، اما از حیث روش‌شناختی، گره‌گشای بسیاری از ابهامات است. مصاحبه‌های «فقیهی آگاه و بصیر به زمان»، «آیت‌الله فیاض؛ حلقه‌ی وصل مکتب نجف و قم» و «حکومت دینی، فقه حدادتی و حکومت‌های مدنی در دیدگاه آیت‌الله فیاض»، دقیقاً به همان نقطه‌ی حساسی اشاره دارند که بسیاری از نقدهای وارد بر فقه سنتی را به نحوی پاسخ می‌دهد. این نگاه از زبان اساتید برجسته‌ی حوزه و دانشگاه نشان می‌دهد که علاقه‌مندان و مفسران اندیشه‌ی فیاض، او را نه به‌مثابه‌ی یک فقیه سنتی، بلکه به‌عنوان یک نظریه‌پرداز اجتماعی می‌شناسند که عناوین فقهی را در بستر تحولات زمانه بازخوانی می‌کند.

اما قلب تپنده‌ی این ویژه‌نامه، بخش «اندیشه‌ها» است. تنوع و عمق عناوین در این بخش به‌خوبی نشان می‌دهد که آیت‌الله فیاض تنها یک فقیه اصولی محض نبود، بلکه اندیشمندی عمیق برای «مدیریت حیات اجتماعی» بود. از یک سو، با مقالاتی پیرامون «جایگاه زن» و نگاه تطبیقی آن با فمینیسم، شاهد رویکردی هستیم که با پالایش سندی و تکیه بر کرامت ذاتی انسان (فارغ از جنسیت) و با بهره‌گیری از نخستین منبع استنباط یعنی قرآن کریم، زن را از یک موضوع حاشیه‌ای به فاعلی مختار و محوری در نظام حقوقی اسلام تبدیل می‌کند و برای او جایگاهی برابر با مردان در امور سیاسی، اجتماعی و قضایی تعریف می‌نماید. از سوی دیگر، مقالات اقتصادی و سیاسی این شماره، مانند «دیدگاه‌های نوآورانه‌ی اقتصادی» و «حکومت اسلامی در اندیشه‌ی سیاسی فیاض»،

عمق راهبردی این مکتب فقهی را عیان می‌سازد. اینکه ایشان «برائت و مسئولیت پزشک» را چگونه تحلیل می‌کند، یا برای «حقوق اساسی» چه ضابطه‌ای تعیین می‌نماید، همگی نشان از یک سیستم فکری منسجم و خلاق دارد که می‌تواند برای نظام‌های حقوقی و سیاسی امروز، الهام‌بخش و راهگشا باشد.

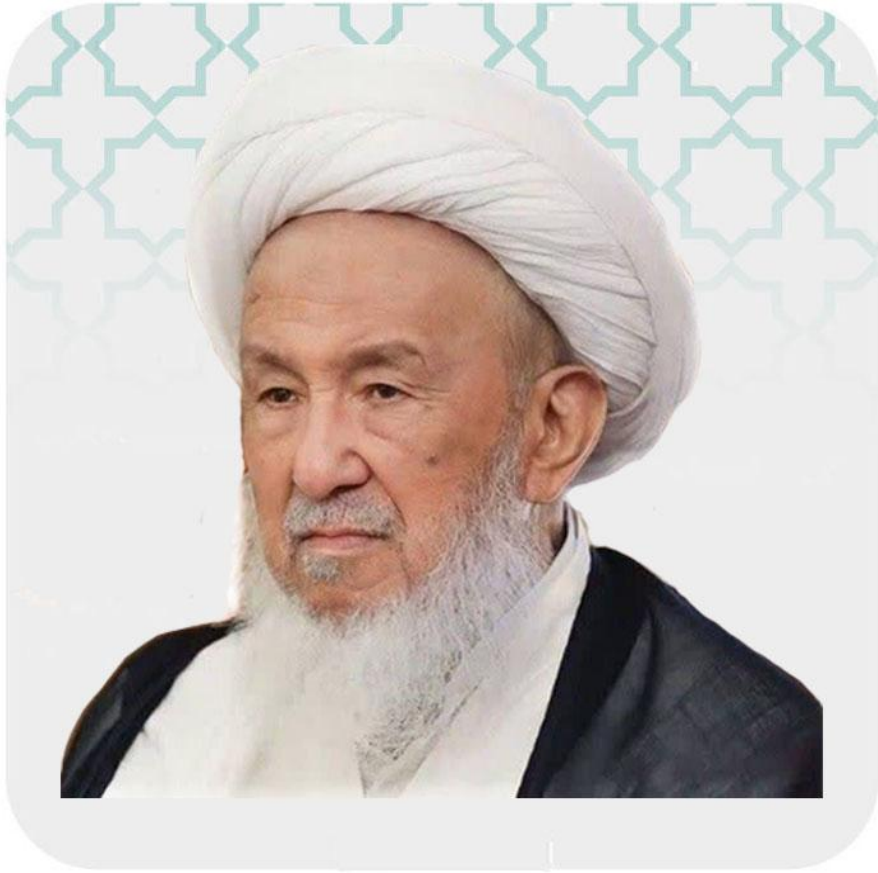
یکی از نقاط عطف این مجموعه، مقاله‌ای است که با الهام از کتاب ارزشمند «الأراضی»، به «تأثیر نظام‌های ارث و مالکیت زمین بر بهره‌وری کشاورزی و نابرابری جنسیتی» در سطح فردی، عمومی و دولتی می‌پردازد. این مقاله به‌خوبی گویای آن است که اندیشه‌ی فیاض تا چه اندازه از چهارچوب‌های انتزاعی فاصله گرفته و به مسائل عینی جامعه‌ی بشری گره خورده است. او فقیه‌ی بود که می‌دانست عدالت، اگر نتواند نابرابری‌های ساختاری را درمان کند و تغییرات اجتماعی را به نفع طبقات محروم جامعه رقم بزند، در بهترین حالت، شعاری زیبا و در بدترین حالت، افسانه‌ای تلخ خواهد بود.

در پایان، این ویژه‌نامه را فرصتی می‌دانیم برای بازسازی «امید»؛ امید به اینکه فقه شیعه با تکیه بر مبانی ناب‌ی چون عقلانیت عرفی و پالایش سندی، می‌تواند از چرخه‌ی تکرار خارج شده و به علمی پیشرو و کارآمد در تمدن‌سازی نوین اسلامی بدل گردد. آیت‌الله فیاض (قدس سره) رخت از این جهان برپست، اما خورشید فقاقت در آئینه‌ی تفکر و اندیشه‌ی او، امروز بیش از هر زمان دیگر بر تارک اندیشه‌ی شیعی می‌درخشد. این شماره، کوششی است هرچند ناقص، برای بازنمایی همین پرتوافشانی.

از آنجایی که برای تدوین و گردآوری مقالات این ویژه‌نامه با کمبود وقت مواجه بودیم (برنامه‌ریزی اولیه بر این بود که ویژه‌نامه به مناسبت چهلمین روز ارتحال آیت‌الله العظمی فیاض منتشر شود)، ممکن است برخی مقالات از تراز مطلوب علمی برخوردار نباشند؛ با این حال تلاش شد که مجموعه‌ی مطالب حاضر، خواننده‌ی گرامی را با ابعاد ناشناخته‌ای از این فقیه وارسته آشنا سازد و ما را در مسیر تحقق «عدالت» و حفظ «امید» در جامعه‌ی اسلامی یاری رساند.

بدین‌وسیله از تمامی نویسندگان و پژوهشگران گران‌قدری که همچون گذشته، «بنیاد اندیشه» را در پیشبرد اهداف علمی و فرهنگی‌اش با ارائه‌ی آثار ارزشمند خود یاری کرده‌اند، سپاسگزاری عمیق و احترام صمیمانه‌ی خود را ابراز می‌داریم.

سردبیر



شخصیت شناسی

بررسی ویژگی‌های شخصیت فردی و علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض

♦ دکتر عبدالقیوم آیتی^۱

چکیده

حضرت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (ره) یکی از مراجع برجسته‌ی معاصر شیعه و از چهره‌های ممتاز حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اشرف بود که افزون بر جایگاه علمی و فقهی، به سبب منش اخلاقی، سلوک فردی، شیوه‌ی تعامل اجتماعی و وقار علمی نیز شناخته می‌شود. هدف این مقاله، تبیین و تحلیل مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی ایشان براساس منابع رسمی، دانشنامه‌ای و گزارش‌های معتبر است. این مقاله بر آن است تا بر پایه‌ی منابع موجود، مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی آیت‌الله فیاض را شناسایی و تحلیل کند. روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها از منابع رسمی دفتر ایشان، دانشنامه‌های دینی و گزارش‌های زندگی‌نامه‌ای گردآوری شده است.

پرسش اصلی مقاله آن است که چه مؤلفه‌هایی در سیره‌ی فردی و علمی حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره) موجب برجسته شدن شخصیت ایشان در میان عالمان معاصر شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ویژگی‌هایی چون

۱. دکترای اندیشه معاصر مسلمین، جامعه المصطفی العالمیه (ص). Ayatqayom@gmail.com

تواضع، ساده‌زیستی، تقوا، بردباری، استقلال رأی، مردم‌داری، اعتدال، ادب علمی و اهتمام به تربیت شاگرد، از عناصر اصلی شخصیت ایشان به شمار می‌روند. این ویژگی‌ها در کنار جایگاه علمی و مرجعیتی ایشان، الگویی از مرجعیت دینی مبتنی بر علم، اخلاق و مسئولیت اجتماعی ارائه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله‌العظمی فیاض، ویژگی‌های شخصیتی، مرجعیت شیعه، حوزه‌ی نجف، اخلاق عالمان دینی، سیره‌ی علمی.

مقدمه

در سنت فکری و اجتماعی شیعه، مرجعیت دینی صرفاً جایگاهی علمی برای استنباط احکام شرعی نیست، بلکه نهادی اخلاقی، تربیتی و اجتماعی نیز به‌شمار می‌آید. از این‌رو، شناخت مراجع بزرگ معاصر تنها با بررسی آثار علمی آنان کامل نمی‌شود، بلکه نیازمند مطالعه‌ی منش فردی، سلوک اجتماعی و ویژگی‌های شخصیتی آن‌ها نیز دربرمی‌گیرد. حضرت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (ره) از جمله مراجع برجسته‌ای بودند که در کنار مرتبه‌ی علمی و فقهی، به‌عنوان شخصیتی متین، متواضع و دور از حاشیه شناخته می‌شوند.

اهمیت بررسی ویژگی‌های شخصیتی آیت‌الله فیاض (ره) از چند جهت قابل بررسی است: نخست آن‌که ایشان از مراجع برجسته‌ی حوزه‌ی نجف و از چهره‌های تأثیرگذار در فضای علمی و دینی معاصر به شمار می‌روند. دوم آن‌که سیره‌ی عملی ایشان می‌تواند برای طلاب، پژوهشگران علوم اسلامی و علاقه‌مندان به اخلاق اسلامی، الگویی عینی فراهم آورد. سوم آن‌که در روزگار معاصر، که بخش مهمی از اعتبار نهادهای دینی با سلوک و رفتار رهبران دینی پیوند دارد، مطالعه‌ی ویژگی‌های شخصیتی مراجع برجسته، ضرورتی مضاعف یافته است.

پیشینه و حیات علمی آیت‌الله فیاض

درباره‌ی آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره)، بیشتر منابع موجود ماهیت زندگی‌نامه‌ای، معرفی‌نامه‌ای یا دانشنامه‌ای دارند. در سایت رسمی دفتر ایشان، اطلاعاتی درباره‌ی زندگی، آثار، دروس و استفتائات منتشر شده است که برای شناخت جایگاه علمی و روش فقهی ایشان اهمیت دارد (دفتر رسمی آیت‌الله فیاض، بی‌تا). همچنین مدخل‌های موجود در ویکی‌شیعه و ویکی‌فقه اطلاعات نسبتاً جامعی درباره‌ی تولد، تحصیل، استادان، آثار، جایگاه علمی و برخی ابعاد اجتماعی شخصیت ایشان ارائه می‌کنند (ویکی‌شیعه، بی‌تا؛ ویکی‌فقه، بی‌تا). در کنار این منابع، برخی گزارش‌های خبری و

معرفی‌نامه‌ها در رسانه‌هایی مانند شفقنا و حوزه‌نت به ابعاد اخلاقی و اجتماعی شخصیت ایشان اشاره کرده‌اند (شفقنا، ۱۴۰۴؛ حوزه‌نت، بی‌تا).

با وجود این، به نظر می‌رسد پژوهش مستقلی که صرفاً بر ویژگی‌های شخصیتی ایشان متمرکز باشد، کمتر در دسترس است. از این‌رو، این مقاله می‌کوشد با گردآوری شواهد پراکنده و تحلیل آن‌ها، تصویری منسجم از ابعاد شخصیتی ایشان ارائه دهد.

ایشان یکی از مراجع معاصر حوزه‌ی علمیه‌ی نجف بوده که سالیان دراز در این حوزه به تحصیل، تدریس و تحقیق اشتغال داشته است. گزارش‌های موجود نشان می‌دهد که ایشان از شاگردان برجسته‌ی استادان بزرگ حوزه‌ی نجف بوده و در فقه و اصول به مرتبه‌ی بالای علمی دست یافته‌اند (ویکی‌شیعه، بی‌تا؛ حوزه‌نت، بی‌تا). همچنین انتشار آثار فقهی و اصولی و استمرار دروس خارج، نشان از جایگاه ممتاز علمی ایشان دارد (دفتر رسمی آیت‌الله فیاض، بی‌تا).

این پیشینه‌ی علمی، اثری مستقیم بر شخصیت ایشان گذاشته است. در سنت حوزوی، فقیه برجسته کسی است که افزون بر تسلط بر مبانی، در گفتار و داوری علمی نیز دقیق و محتاط باشد. از همین‌رو، یکی از نخستین ویژگی‌های شخصیتی آیت‌الله فیاض را باید وقار علمی و احتیاط در داوری دانست. نظم در بیان مطالب، تکیه بر استدلال و پرهیز از شتاب‌زدگی در اظهار نظر، نشانه‌هایی از این خصلت هستند. به بیان دیگر، منش علمی ایشان با نوعی متانت فکری و روش‌مندی همراه است که از شخصیت علمی پخته و درون‌ساخته حکایت دارد.

آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض، در سال ۱۳۰۹ در ولایت غزنی افغانستان متولد شد. پس از آشنایی با علوم مقدماتی در زادگاه و در مشهد مقدس، عازم نجف اشرف گردید. در سن ۱۸ سالگی در درس خارج (درس‌های تخصصی دوره‌ی اجتهاد) اشتراک ورزیدند و پس از چند سال تلمذ در محضر فقیه بزرگ عصر، مرحوم آیت‌الله خویی (ره) که با نور ایمان، دیانت و تقوا و بسان کوهی از علم و اندیشه، حوزه‌ی فقاہت و اجتهاد نجف را رهبری می‌کرد؛ به‌عنوان یکی از نخبه‌ترین شاگردان ایشان، شهرت بسزایی کسب کردند و در اوایل سنین جوانی با تألیف اولین اثر علمی خود به نام «المحاضرات فی اصول الفقه» در پنج جلد، به‌عنوان تقریر بخشی از درس‌های خارج اصول؛ استعداد، پشتکار، نبوغ و توان علمی کم‌نظیر خود را به نمایش گذاشتند و امروز با بیش از نیم قرن تدریس، تحقیق و تألیف در یکی از کهن‌ترین مراکز علمی جهان اسلام، به‌عنوان چهره‌ای شاخص، به‌یکی از استوانه‌های عمده‌ی علم، فقاہت و اجتهاد تبدیل شده‌اند و هم‌اکنون یکی از مراجع بزرگ تقلید

شعیان جهان محسوب می‌شوند و حوزه‌ی درسی ایشان از حوزه‌های اصلی دروس حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اشرف است (دانش، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۷).

۱. تواضع و پرهیز از خودنمایی

تواضع یکی از مهم‌ترین خصیصه‌هایی است که در معرفی آیت‌الله فیاض و سیره‌ی عمومی عالمان نجف درباره‌ی ایشان قابل استنباط است. اگرچه در منابع موجود کمتر تعبیرهای مستقیم شخصیت‌شناسانه به کار رفته، اما شیوه‌ی حضور اجتماعی، نوع مواجهه با شهرت و سبک زندگی ایشان، دلالت بر تواضع و دوری از جلوه‌گری دارد. عدم گرایش به حاشیه‌سازی رسانه‌ای، آرامش در حضور عمومی و غلبه‌ی وجه علمی و عبادی بر وجوه تبلیغاتی، همگی نشان می‌دهد که ایشان از جمله شخصیت‌هایی‌اند که مرجعیت را منصبی برای خدمت دینی می‌دانند، نه فرصتی برای برجسته‌سازی فردی است (شفقنا، ۱۴۰۴؛ ویکی‌شیعه، بی‌تا).

تواضع در شخصیت یک مرجع دینی فقط یک فضیلت فردی نیست، بلکه عامل مهمی در اعتمادسازی اجتماعی است. هنگامی که عالم دینی از تکلف، تشریفات و خودبرتربینی فاصله می‌گیرد، رابطه‌ی او با جامعه‌ی مؤمنان رابطه‌ای صمیمی‌تر و اخلاقی‌تر می‌شود. در مورد آیت‌الله فیاض، این تواضع را می‌توان در هماهنگی میان جایگاه بلند علمی و شیوه‌ی بی‌پیرایه‌ی زیست او مشاهده کرد.

۲. زهد و ساده‌زیستی

یکی دیگر از ابعاد برجسته‌ی شخصیت آیت‌الله فیاض، زهد و ساده‌زیستی است. در گزارش‌های زندگی‌نامه‌ای مربوط به ایشان، از زندگی آرام، بدون تکلف و دور از تجمل یاد شده است (حوزه‌نت، بی‌تا؛ شفقنا، ۱۴۰۴). البته در تحلیل علمی باید توجه داشت که زهد، در سنت اسلامی، لزوماً به معنای ترک کامل بهره‌مندی‌های مادی نیست؛ بلکه به معنای عدم دل‌بستگی به دنیا و اولویت‌دادن به ارزش‌های الهی و معنوی است.

شخصیت آیت‌الله فیاض را می‌توان از این منظر، نمونه‌ای از زهد عالمانه دانست؛ یعنی نوعی بی‌اعتنایی به جلوه‌های دنیوی در کنار حضور فعال در عرصه‌ی علم و مسئولیت دینی. چنین سلوکی، هم از سلامت اخلاقی حکایت دارد و هم به مرجعیت ایشان وجهه‌ای اخلاقی می‌بخشد. در فضای دینی، ساده‌زیستی رهبران مذهبی نقش مهمی در افزایش مقبولیت و اعتماد عمومی دارد؛ زیرا مؤمنان در آن، صداقت عملی و عدم وابستگی به منافع شخصی را مشاهده می‌کنند.

۳. تقوا و ورع فقهی

تقوا از عناصر بنیادین شخصیت هر مرجع دینی است و در مورد آیت‌الله فیاض نیز این ویژگی از جایگاهی محوری برخوردار است. آثار، استفتائات و شیوهی کلی حضور ایشان در عرصه‌ی مرجعیت نشان می‌دهد که نوعی ورع فقهی و احتیاط اخلاقی در سلوک ایشان وجود دارد (دفتر رسمی آیت‌الله فیاض، بی‌تا؛ ویکی فقه، بی‌تا).

تقوای مورد بحث در این جا، تنها به اعمال عبادی فردی محدود نمی‌شود، بلکه در نحوه‌ی فتوا دادن، مسئولیت‌پذیری در برابر حکم شرعی، و پرهیز از اظهارات غیرمستند نیز بروز می‌یابد. فقیه‌ی که در صدور حکم، جانب دقت و احتیاط را رعایت می‌کند، در واقع نشان می‌دهد که به مسئولیت دینی خود آگاه است. از این نظر، تقوا در شخصیت آیت‌الله فیاض با احتیاط علمی و تعهد شرعی پیوند یافته است.

۴. حلم، بردباری و متانت رفتاری

حلم و بردباری از ویژگی‌های مهم رهبران دینی و اجتماعی است؛ زیرا چنین جایگاهی همواره با اختلاف‌نظرها، انتظارات عمومی و مسائل پیچیده همراه است. گزارش‌های موجود درباره‌ی آیت‌الله فیاض، تصویری از شخصیتی آرام، متین و به‌دور از تنش‌آفرینی ارائه می‌دهد (شفقنا، ۱۴۰۴؛ ویکی‌شیعه، بی‌تا). این آرامش نه تنها یک ویژگی رفتاری، بلکه نشانه‌ای از تسلط بر نفس و پختگی شخصیتی است.

بردباری در شخصیت ایشان را می‌توان از دو زاویه تحلیل کرد: نخست، در سطح تعاملات انسانی و اجتماعی؛ دوم، در سطح مواجهه با مسائل علمی و فکری. عالمی که در نقد و نظر، از لحن تند و واکنش‌های احساسی دوری می‌کند، در واقع از نوعی تعادل درونی برخوردار است. در فضای پرتنش جهان معاصر، این متانت رفتاری برای مرجعیت دینی اهمیتی دوچندان دارد.

۵. استقلال رأی و استحکام مبانی علمی

یکی از ویژگی‌های ممتاز آیت‌الله فیاض، استقلال رأی در چارچوب سنت اجتهادی حوزه است. اطلاعات مربوط به آثار و درس‌های ایشان نشان می‌دهد که وی صرفاً ناقل آرای پیشینیان نیست، بلکه فقیه‌ی صاحب‌نظر است که بر اساس مبانی اجتهادی خود به تحلیل و استنباط می‌پردازد (دفتر رسمی آیت‌الله فیاض، بی‌تا؛ ویکی فقه، بی‌تا).

استقلال رأی در این جا به معنای خروج از سنت نیست، بلکه نشانه‌ی بلوغ اجتهادی است. فقیه‌ی که به مرتبه‌ی استنباط مستقل رسیده، طبعاً در شخصیت فکری خود نیز از استحکام و اعتماد به مبانی برخوردار است. این ویژگی موجب می‌شود که شخصیت او در میان شاگردان و محافل علمی، شخصیتی صاحب‌مبنا و قابل اتکا تلقی شود. آیت‌الله فیاض از این حیث، نمونه‌ای از فقیهانی است که سنت را با اجتهاد مستقل پیوند می‌زنند.

۶. اهتمام به تدریس و شاگردپروری

از مهم‌ترین ابعاد شخصیتی آیت‌الله فیاض، اهتمام به تعلیم و تربیت است. استمرار دروس خارج و حضور مؤثر در حوزه‌ی نجف، نشان می‌دهد که ایشان به انتقال دانش و پرورش نسل‌های بعدی حوزه توجه ویژه داشته‌اند (دفتر رسمی آیت‌الله فیاض، بی‌تا؛ حوزه‌نت، بی‌تا). این ویژگی، تنها یک فعالیت آموزشی نیست، بلکه نشانه‌ای از احساس مسئولیت علمی و روحیه‌ی آینده‌نگرانه است.

شخصیتی که دانش را در انحصار خود نگه نمی‌دارد و آن را در مسیر تربیت شاگردان به کار می‌گیرد، در واقع از سعه‌صدر و مسئولیت‌پذیری برخوردار است. اهتمام آیت‌الله فیاض به شاگردپروری، نشان می‌دهد که ایشان نقش مرجع را فقط در پاسخ‌گویی به مسائل روز نمی‌بینند، بلکه تداوم سنت اجتهاد و پویایی نهاد علمی حوزه را نیز وظیفه‌ی خود می‌دانند.

۷. مردم‌داری و توجه به نیازهای اجتماعی

در منابع رسمی دفتر آیت‌الله فیاض، مجموعه‌ی گسترده‌ای از استفتائات و پرسش‌های شرعی دیده می‌شود که نشان‌دهنده‌ی ارتباط فعال ایشان با مسائل روز مردم است (دفتر رسمی آیت‌الله فیاض، بی‌تا). این موضوع، دلالت بر آن دارد که مرجعیت ایشان صرفاً جنبه‌ی انتزاعی و نظری ندارد، بلکه با زندگی واقعی مؤمنان و مسائل روزمره‌ی آنان پیوند خورده است.

مردم‌داری در شخصیت یک مرجع، به معنای آگاهی از نیازهای مقلدان، هم‌دلی با مسائل آن‌ها و تلاش برای ارائه‌ی پاسخ‌های روشن و مسئولانه است. آیت‌الله فیاض از این جهت شخصیتی اجتماعی و مسئله‌فهم دارند. این ویژگی در دوره‌ی معاصر بسیار مهم است؛ زیرا جامعه‌ی دینی با پرسش‌های متنوع و گاه پیچیده مواجه است و مرجع دینی باید بتواند ضمن حفظ اصول، با نیازهای واقعی مردم نیز همراه باشد.

۸. اعتدال و میانه‌روی

یکی از ویژگی‌های برجسته‌ای که از مجموع منابع درباره‌ی آیت‌الله فیاض برمی‌آید، اعتدال در سلوک علمی و اجتماعی است. شخصیت‌های بزرگ دینی هنگامی بیشترین تأثیرگذاری را دارند که میان پایبندی به اصول و انعطاف در شیوه‌ی تعامل توازن برقرار کنند. در معرفی‌های مربوط به ایشان، نوعی میانه‌روی، آرامش و دوری از تنش و افراط دیده می‌شود (ویکی‌شیعه، بی‌تا؛ شفقنا، ۱۴۰۴).

اعتدال در این جا هم جنبه‌ی فکری دارد و هم جنبه‌ی رفتاری. در بُعد فکری، به معنای پرهیز از داوری‌های شتاب‌زده و تند است؛ و در بُعد رفتاری، به معنای حفظ متانت، احترام و سنجیدگی در برخورد با دیگران. این خصیصه، به‌ویژه در شرایط پیچیده‌ی اجتماعی و مذهبی، از عوامل مهم اعتبار و ماندگاری شخصیت‌های دینی به‌شمار می‌آید.

۹. ادب علمی و احترام به سنت حوزوی

ادب علمی یکی از عناصر هویتی حوزه‌های علمیه است و در شخصیت آیت‌الله فیاض نیز جایگاهی چشم‌گیر دارد. احترام به استادان، پایبندی به سنت علمی حوزه‌ی نجف، استفاده از زبان علمی سنجیده، و پرهیز از تندخویی در نقد، همگی از مؤلفه‌های ادب علمی به‌شمار می‌آیند. براساس معرفی‌های موجود از جایگاه علمی و روش تدریس ایشان، می‌توان گفت که این ادب علمی در سیره‌ی ایشان حضوری پررنگ دارد (حوزه‌نت، بی‌تا؛ ویکی‌فقه، بی‌تا).

ادب علمی، صرفاً شکل ظاهری سخن گفتن نیست، بلکه نمایانگر نوعی تربیت نفس و فهم عمیق از جایگاه دانش است. عالمی که به سنت احترام می‌گذارد، در عین امکان نقد و نوآوری، پیوند خود را با ریشه‌های معرفتی حفظ می‌کند. این حالت در شخصیت آیت‌الله فیاض، نشان‌دهنده‌ی جمع میان اصالت و پختگی است.

۱۰. مسئولیت‌پذیری اجتماعی و نگاه به مسائل مستحدثه

در عصر حاضر، شتاب تحولات علمی و اجتماعی، فقه را با چالش‌هایی مواجه کرده که در نصوص اولیه‌ی دین، نام یا حکم صریحی برای آن‌ها ذکر نشده است. آیت‌الله فیاض (ره) در کتاب «المسائل المستحدثة» تلاش کرده است با تکیه بر روش‌شناسی اصولی، چارچوبی برای پاسخ‌گویی به این نیازها ارائه دهد.

آیت‌الله فیاض پیش از ورود به مسائل مصداقی، بر ضرورت بازخوانی اجتهاد تأکید دارد. ایشان معتقد است که فقیه باید «فاصله‌ی زمانی میان عصر تشریع و عصر حاضر» را با ابزارهای اصولی پر

کند (آیت‌الله فیاض، ۱۴۲۶: ۳۵). مباحث ایشان پیرامون «نقش عرف در فهم متون شرعی» و «اعتبار روایات و خبر واحد در موضوعات نوپدید» نشان‌دهنده‌ی رویکردی است که در آن عقل و مقتضیات زمان در کنار نصوص، نقش‌آفرینی می‌کنند.

الف) دیدگاه آیت‌الله فیاض درباره حقوق زنان

در موضوع زنان، دیدگاه ایشان بر تعادل میان احکام شرعی و نیازهای تحول‌یافته‌ی اجتماعی استوار است. مسائلی همچون اشتغال زنان، فعالیت‌های اجتماعی و حقوق در خانواده با دیدگاهی مبتنی بر نگاه «عدالت‌محور» و «تکریم شخصیت زن» بازخوانی شده‌اند تا از تقابل میان فقه سنتی و ضرورت‌های زندگی مدرن جلوگیری شود.

ایشان به‌عنوان مرجعی که به‌مسائل روز آگاه است، در مورد حقوق زنان، نظام‌های سیاسی و مسائل جدید فقهی آرای راهگشایی دارند. این موضوع نشان می‌دهد که شخصیت ایشان، شخصیتی «پویا» و «زمان‌شناس» است که دین را برای اداره‌ی زندگی می‌خواهد. درباره‌ی مهم‌ترین موضوعات مربوط به فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زنان و مشارکت آنان در سطوح مختلف رهبری و مدیریت جامعه از جمله: ولایت‌عامه، ریاست عالی‌هی دولت، قضاوت، افتا، مرجعیت تقلید، وزارت، عضویت پارلمان، امارات، سفارت، فرماندهی اردو و پلیس و سایر سمت‌ها و موقعیت‌ها است و در واقع جایگاه و موقعیت زن و نقش او در سیاست و اجتماع و موقف او در خانواده را از دیدگاه فقه و شریعت اسلام مورد بحث قرار داده و جدیدترین نظریات را ارائه کرده است.

حقوق و موقعیت زن در سیاست، اجتماع و خانواده، موضوعی است که امروز با دیدگاه‌های متضاد افراط و تفریط مطرح می‌شود و حتی دیدگاه اسلام در این موارد با قرائت‌های متعارض ارائه شده است، تا آن‌جا که برخی دیدگاه‌های فقهی اسلام را در تعارض با میثاق‌ها و اسناد بین‌المللی حقوق بشر و نُرْم‌های عصر تمدن پنداشته‌اند. اما دیدگاه‌های مطرح شده در این کتاب، راه میانه‌ای را بین این افراط و تفریط‌ها برگزیده و فقه زن را با رویکرد دینی نوگرایانه و متفاوت با رویکردهای سنتی رایج در فقه شیعه و سنی ارائه کرده است (آیت‌الله فیاض، ۱۳۹۲: ۲۰-۱۹).

ب) درباره پیوند اعضای بدن

در حوزه‌ی پزشکی، ایشان مسائلی نظیر پیوند اعضا، لقاح مصنوعی و تغییرات زیستی را با رویکرد حفظ حیات و مصلحت نوع بشر بررسی می‌کند. نگاه ایشان به بدن انسان به عنوان امانتی الهی، در چارچوب حفظ کرامت انسانی تعریف می‌شود و با اتکا به‌قواعدی چون «لاضرر» و «عسر و حرج»، محدودیت‌ها و آزادی‌های عملی را در جراحی‌ها و مداخلات پزشکی تبیین می‌کند.

آیت‌الله فیاض درباره اهدا و انتقال اعضای غیررئسی مثل کلیه و مانند آن، چه به صورت هبه‌ی رایگان و یا در مقابل عوض به‌طور مطلق جایز است (آیت‌الله فیاض، ۱۳۹۲: ۲۴)؛ حتی اگر نجات حیات انسان دیگر هم متوقف به آن نباشد. مشروط بر این که این انتقال عادتاً به درجه‌ی غیرقابل تحمل، زیان‌آور نباشد. بلی! هرگاه نجات حیات انسان دیگر به این انتقال توقف داشته باشد، به‌گونه‌ای که اگر این انتقال صورت نگیرد، وی خواهد مُرد، اهدا به صورت کفایی و یا عینی واجب است، مشروط بر این که موجب هلاکت خود اهداکننده نشود. دلیلی بر این موضوع این است که انسان مسلط بر اعضای خود است و می‌تواند هر نوع تصرفی را انجام دهد، مشروط بر امور ذیل:

۱. این تصرف موجب هلاکت او نشود.

۲. منجر به ضرر قابل توجه نشود.

۳. موجب بدقواره و زشت شدن اندام او نگردد. اما اگر این شرایط موجود نباشد، اهدا و انتقال جواز ندارد (آیت‌الله فیاض، ۱۳۹۲: ۲۵).

آیت‌الله فیاض در مواجهه با مسائل مستحدثه، از جمود پرهیز کرده و تلاش دارد تا با استفاده از قواعد عام اصولی، پاسخ‌گویی فقه را به‌روز کند. کتاب ایشان نه یک رساله‌ی عملیه‌ی معمولی، بلکه راهنمایی برای نحوه‌ی تفکر یک فقیه در مواجهه با پدیده‌های نوظهور است.

ج) آثار علمی آیت‌الله فیاض

برخی از آثار علمی حضرت آیت‌الله فیاض که امروز همگی جزو منابع درسی و علمی در حوزه‌های علمیه محسوب می‌شوند، قرار ذیل است:

- المباحث الفقهية كتاب الطهارة، تقریرات درس خارج فقه، عادل هاشم، ۳۲ جلد.
- المباحث الفقهية كتاب الصلوة (القسم الاول)، تقریرات درس خارج فقه، عادل هاشم، ۱۷ جلد.
- النظريات الكلامية في المباحث الاصولية، سيدعزیز الموسوی المحمود.
- المشکات فی فقه الزکاة، تقریرات درس خارج، علامه حسین عاملی در چندین جلد.
- فیض العترة فی فقه زکاة الفطرة، تقریرات درس خارج فقه، علی آل محسن.
- المباحث الفقهية بخش صوم، تقریرات درس خارج فقه، عادل هاشم، ۳ جلد.
- فیض العروة الوثقی، تقریرات درس خارج فقه، محمدالموسوی البکاء.

- المرقی فی شرح العروة الوثقی، تقریرات درس خارج فقه، علامه مصطفی الطابوق در چند جلد و جلد اول آن درباره مسائل حج.
- المباحث الستر و السائر، تقریرات درس خارج فقه، عادل هاشم.
- التخییر بین القصر و التمام فی مکه المکرمه و المدینه المنوره و الکوفه المقدسه و حرم الامام حسین (ع)، تقریرات درس خارج فقه، عادل هاشم.
- المحاضرات فی مدارک صلاۃ الآیات، تقریرات درس خارج فقه، علامه یوسف ابوطابوق.
- المباحث الاصولیه، در پانزده جلد.
- اجوبه المسائل القانونیه، عمار اسدی مطابق فتاوی آیت الله تنظیم کرده است و آقای محمدجواد برهانی ترجمه کرده است که چاپ و منتشر نشده است.
- المباحث الفقهیة صلاۃ الجمعة و التوافل، تقریرات درس خارج فقه، عادل هاشم.
- المباحث الفقهیة القبلة و مایستقبل له، تقریرات درس خارج فقه، عادل هاشم.
- المباحث الفقهیة اوقات الصلاۃ، جلد الثالث، تقریرات درس خارج فقه، عادل هاشم.
- المغرب و الغروب؛ تقریرات درس خارج الفقهیة، عادل هاشم.
- المباحث الفقهیة الصلاۃ المسافر، عادل هاشم، ۲ جلد (برهانی، ۱۴۰۵: فیسبک).
- منهاج الصالحین (کتاب فتوایی) در ۳ جلد.
- المسائل الطبیه (مسائل طبی از نگاه فقه اسلامی) با ترجمه استاد سرور دانش.
- موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی (جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام) با ترجمه استاد سرور دانش.
- الاراضی (اراضی از نگاه فقه اسلامی) با ترجمه محمدجواد برهانی.
- احکام البنوک (بانکداری از نگاه اسلام) با ترجمه محمدجواد برهانی.
- أطروحات فکریة حول المسائل المستحدثة (مباحث تنویریک فقهی درباره مسایل مستحدثه) با ترجمه محمدجواد برهانی.

• المختصرة في الحياة السيد الخوي.

• رساله توضيح المسائل.

• رساله نموداری احکام.

• مناسک الحج (عربی).

• مناسک حج (وبسایت دفتر رسمی آیت‌الله فیاض، بی‌تا).

نتیجه‌گیری

با بررسی داده‌های موجود می‌توان گفت که شخصیت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض، شخصیتی چندبعدی و متوازن است. در یک‌سو، عمق علمی، استقلال رأی، قدرت استنباط و اهتمام به تدریس قرار دارد؛ و در سوی دیگر، تواضع، زهد، حلم، تقوا، ادب علمی، اعتدال و مردم‌داری دیده می‌شود. همین ترکیب است که ایشان را از صرف یک فقیه برجسته فراتر می‌برد و به الگویی از مرجعیت اخلاقی و اجتماعی تبدیل می‌کند.

بررسی ویژگی‌های شخصیتی حضرت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض نشان می‌دهد که ایشان نمونه‌ای از مرجعیت علمی و اخلاقی در جهان معاصر تشیع هستند. شخصیت ایشان تنها بر پایه دانش فقهی و اصولی شکل نگرفته، بلکه مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی و اجتماعی نیز در ساخت هویت مرجعیتی ایشان نقش داشته است. تواضع، زهد، تقوا، متانت، استقلال رأی، ادب علمی و توجه به مردم، از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که سیمای شخصیتی ایشان را ترسیم می‌کنند.

از منظر تحلیلی، راز تاثیرگذاری چنین شخصیتی را باید در پیوند عمیق میان علم و اخلاق جست‌وجو کرد. مرجعیتی که با فروتنی، بردباری و تعهد اجتماعی همراه باشد، می‌تواند نه فقط مرجع احکام، بلکه الگوی زیست دینی نیز باشد. از این رو، مطالعه‌ی شخصیت آیت‌الله فیاض برای پژوهش‌های مربوط به مرجعیت، اخلاق عالمان دینی و جامعه‌شناسی دین، موضوعی بااهمیت و شایسته‌ی توجه بیشتر است.

منابع

۱. دفتر رسمی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض، (تیرماه ۱۴۰۵)، زندگی‌نامه و سیره علمی:

<https://fa.alfayadh.org>

۲. ویکی‌شیعه، مدخل محمداسحاق فیاض: <https://fa.wikishia.net>

۳. شفقنا (۱۴۰۴)، گزارش ویژه: سیره‌ی اخلاقی آیت‌الله‌العظمی فیاض، پایگاه همکاری‌های خبری شیعه.
۴. آیت‌الله فیاض، (۱۳۹۲)، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، کابل، دبیرخانه‌ی گنکره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره).
۵. محمدجواد برهانی، (۱۴۰۵)، معرفی آثار و کتاب‌های حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره)، در برگه‌ی فیسبوک.
۶. ویکی‌فقه، دانشنامه‌ی فقه و اصول: زندگی‌نامه‌ی آیت‌الله فیاض: <https://fa.wikifeqh.ir/>
۷. آیت‌الله فیاض، (۱۳۹۲)، مسائل طبی از نگاه فقه اسلامی، ترجمه سرور دانش، کابل، دبیرخانه‌ی گنکره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره).
۸. فیاض، محمداسحاق، (۱۴۲۶ هـ.ق)، المسائل المستحدثة، کویت، مؤسسه‌ی مرحوم محمدرفع حسین معرفی.
۹. پایگاه رسمی دفتر آیت‌الله فیاض، بخش کتابخانه‌ی دیجیتال، آدرس اینترنتی: fa.alfayadh.org/lib/almostahdatha
۱۰. مدرسه‌ی فقاقت، نسخه‌ی الکترونیک کتاب المسائل المستحدثة، ar.lib.eshia.ir/

دهقان زاده‌ای که جهان را در نور دید (گزارشی از بازتاب جهانی رحلت آیت‌الله العظمی فیاض)

♦ محمد هدایت

آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض یکی از بزرگ‌ترین مراجع تقلید شیعیان در عصر حاضر در تاریخ ۱۴ جوزای ۱۴۰۵ به عمر ۹۶ سالگی با جهان فانی وداع گفت و دو روز بعد از وفات برای همیشه در حجره دفتر کارش در شهر نجف عراق در خاک آرامید.

آیت‌الله فیاض در سال ۱۳۰۹ در یکی از دورافتاده‌ترین و محروم‌ترین نقاط افغانستان در ولسوالی جاغوری در یک خانواده دهقان به دنیا آمد و در ایام کودکی مادرش را از دست داد و رنج‌های بسیار کشید. پدر وی که به دلیل فقر و تنگ‌دستی از ولسوالی مالستان غزنی برای گذراندن روزگار و تامین مایحتاج زندگی به ولسوالی جاغوری هجرت کرده بود، در این منطقه به کارهای دهقانی و غریب‌کاری پرداخت. او در آوان نوجوانی برای ادامه تحصیل به شهر مشهد ایران و سپس به نجف عراق رهسپار شد و بسیار زود جایگاه علمی اش را در حوزه نجف به خصوص در نزد آیت‌الله خویی که از فقهای تراز اول روزگار خود بود به دست آورد. آیت‌الله فیاض در ۲۴ سالگی «المحاضرات» را که تقریر درس‌های اصولی استادش مرحوم خویی بود نوشت و بدین ترتیب به عنوان یک استعداد شگفت‌انگیز در عرصه فقه و اصول تبارز یافت.

آیت‌الله فیاض پس از آن به طور مداوم در شهر نجف اقامت گزید و روش نوین اجتهادی را بنیان گذارد و آثار متعدد و بی‌پیشینه‌ای را در عرصه‌های فقه و اصول خلق کرد و به تدریس در این دو عرصه پرداخت. نظرات آیت‌الله فیاض در فقه و اصول در تاریخ حوزه‌های علمیه بی‌سابقه است و زمان بسیار می‌طلبد تا این نظرات معرفی شوند و جایگاه اصلی خود را باز یابند.

پس از رحلت آیت‌الله خویی همگی اتفاق داشتند که تنها شخصیتی که می‌تواند جایگاه او را احراز کند آیت‌الله فیاض است. اما گفته می‌شود به دلایلی از جمله پیشینه هویتی و شاید فروتنی اخلاقی اش سبب شد که از این کار سر باز زند و آیت‌الله سیستانی را بر خویش مقدم دانست. اما به تدریج، تنوع و گستردگی جامعه شیعه سبب شد که او نیز رساله عملیه خویش را به نشر برساند و بدین ترتیب اعلان مرجعیت کند. مرجعیت آیت‌الله فیاض در کنار آیت‌الله سیستانی بدون این که بر حسب سنت جاری در حوزه‌های علمیه و دنیای مرجعیت، حس رقابت و دوگانگی را برانگیزد، بسیار زود جا افتاد و او به یکی از مراجع بزرگ جهان تشیع تبدیل شد.

آیت‌الله علاوه بر شهرت در عالم مرجعیت و نگارش بی‌بدیل فقهی و اصولی به کارهای عام المنفعه نیز توجه جدی داشت و صدها پروژه بهداشتی، علمی و عام المنفعه را در عراق، پاکستان و افغانستان و نیز کشورهای عربی روی دست گرفت و تمویل کرد. از این رو مصدر خدمات زیادی در مناطق شیعه نشین در کشورهای اسلامی شد.

آیت‌الله فیاض اگرچه در جهان تشیع شناخته شده و مشهور بود و همگی اتفاق داشتند که از نظر علمی به خصوص در عرصه فقه و اصول یگانه است اما پس از رحلتش چنان موجی ایجاد کرد که نه تنها در کشورهای اسلامی بلکه جهان را درنوردید. در عراق سه روز عزای عمومی اعلان شد و سران برخی کشورهای عربی و اسلامی مرگ وی را تسلیت گفتند و همه رسانه‌های جهان اسلام و عرب و اکثر رسانه‌های مشهور جهان، مرگ او را بازتاب دادند.

از این رو همان‌گونه که حیات پر بار و پرافتخار آیت‌الله فیاض برای جامعه محروم شیعه و هزاره افغانستان به خصوص به لحاظ هویتی برکات بسیار داشت، رحلتش نیز مایه افتخار و شناخت بیشتر از مردم هزاره به عنوان یک جامعه پویا، متکثر و باورمند به ارزش‌های انسانی گردید. اکنون نام آیت‌الله فیاض همان‌گونه که در جهان تشیع پرآوازه است، برای هزاره‌ها به مثابه سرمایه نمادین و الگویی از فایده‌آمدن بر رنج و محرومیت تاریخی این مردم است. از این رو آیت‌الله فیاض از این پس در تاریخ هزاره‌ها جایگاه ویژه خواهد داشت و نامش هم‌چنان درخشان خواهد بود.

در این گزارش مختصر به پارهای از بازتاب جهانی رحلت آیت‌الله فیاض پرداخته شده است و بدون شک این تنها بخشی از آن بازتاب گسترده است و پرداختن به همه موارد در این مجال ناممکن است.

♦ دولت و ملت عراق

دولت و ملت عراق در پی درگذشت آیت‌الله فیاض بیشترین اقدامات لازم را انجام دادند و در بالاترین سطوح ممکن با این قضیه برخورد کردند. اقدامات دولت عراق تنها پس از درگذشت آیت‌الله نبود بلکه پیش از آن در هنگام بیماری نیز مقامات عالی رتبه عراقی و نهادهای مربوطه دولتی در بالاترین سطوح تدابیر لازم را برای معالجه آیت‌الله فیاض اتخاذ کردند. مقامات عالی رتبه بارها و به طور مداوم شخصا به عیادت ایشان رفتند و امور مربوط به معالجه ایشان را روی دست گرفتند. اما پس از ارتحال وی، در این کشور به مدت سه روز عزای عمومی اعلان گردید و تمام سران کشوری و لشکری در تمام این سه روز در مراسم و مجالس یادبود از آیت‌الله فیاض فعال بودند.

الف) اعلام سه روز عزای عمومی در سراسر عراق

به محض انتشار خبر درگذشت آیت‌الله فیاض دولت عراق در سراسر کشور سه روز عزای عمومی اعلان کرد و دستور داد که مراسم تشییع و یادبود از این فقیه برجسته به صورت ویژه برگزار گردد. در این سه روز علاوه بر برگزاری مجالس یادبود پرچم عراق در سراسر این کشور در حالت نیمه برافراشته در آمد و مسولان رده اول کشور مکلف شدند که در مجالس و مراسم فاتحه اشتراک کنند.

ب- پیام تسلیت نخست وزیر عراق

علی الزیدی نخست وزیر عراق ضمن اشتراک در مراسم تشییع پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

«با اندوه و تأثر فراوان، خبر درگذشت مرجع بزرگ دینی، آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره) را دریافت کردیم؛ شخصیتی که عمر پربرکت خود را در خدمت به دین مبین اسلام، نشر معارف اهل بیت (ع) و تربیت نسل‌هایی از علما و فضلاء حوزه‌های علمیه سپری کرد.

آن مرحوم از برجسته‌ترین چهره‌های حوزه علمیه نجف اشرف، صدایی برای حکمت و اعتدال، و نمونهای از زهد و تقوا بود و در تحکیم ارزش‌های همزیستی، آرامش اجتماعی و وحدت نقش مهمی ایفا کرد.

در این مصیبت دردناک، مراتب تسلیت و همدردی صمیمانه خود را به مرجعیت عالی دینی، حوزه علمیه، و همه مؤمنان عراق و جهان اسلام تقدیم می‌کنیم.

انا لله و انا الیه راجعون.

ج- پیام تسلیت رئیس‌جمهور عراق

عبدالله‌اللطیف جمال رشید رئیس‌جمهور عراق در پیام خود، آیت‌الله فیاض را از شخصیت‌های درخشان حوزه علمیه نجف توصیف کرد که عمر خود را در راه علم، اعتدال، همزیستی مسالمت‌آمیز و تقویت وحدت ملی صرف کرده بود. وی فقدان این مرجع بزرگ را خسارتی سنگین برای عراق دانست. متن پیام رییس‌جمهور عراق به شرح زیر است:

«با اندوه و تأسف فراوان، خبر درگذشت مرجع بزرگ دینی، حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض را دریافت کردیم.

عراق و امت اسلامی یکی از برجسته‌ترین چهره‌های حوزه علمیه نجف اشرف را از دست داد؛ شخصیتی که زندگی خود را وقف خدمت به دین و دانش کرد و در تثبیت ارزش‌های اعتدال، مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز میان اقشار مختلف جامعه نقش مهمی ایفا نمود.

آن مرحوم نمونه‌ای از یک عالم ربانی بود که عمر خود را در راه نشر علوم دینی و تربیت نسل‌ها صرف کرد و میراثی بزرگ از آثار علمی و فقهی برجای گذاشت که برای نسل‌های آینده همچنان الهام‌بخش خواهد بود.

مراتب تسلیت و همدردی صمیمانه خود را به مرجعیت عالی دینی، حوزه علمیه، خانواده آن مرحوم و همه ارادتمندان ایشان تقدیم می‌کنیم و از خداوند متعال مسئلت داریم که او را در رحمت گسترده خود جای دهد و در بهشت برین مأوا بخشد. انا لله و انا الیه راجعون.»

د- آیت‌الله سیستانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

با نهایت اندوه و تأسف، خبر رحلت برادر صمیمی‌ام، مرجع دینی، حضرت آیت‌الله شیخ محمد اسحاق فیاض (رضوان‌الله علیه) را دریافت کردم.

آن فقید بزرگوار در دهه‌های اخیر از چهره‌های برجسته و نامدار حوزه علمیة نجف اشرف بود و تلاش‌های خالصانه خود در خدمت به علم و اهل علم، از راه تألیف، تدریس و دیگر فعالیت‌ها، ویژگی ممتاز زندگی پربرت ایشان به شمار می‌رفت.

از این‌رو، فقدان او خسارتی سنگین و جبران‌ناپذیر است و خلایی که از خود بر جای نهاده، گسترده و پر کردن آن جز به لطف و عنایت خداوند متعال دشوار خواهد بود.

اینجانب در حالی که این مصیبت بزرگ را به ولیّ اعظم الهی حضرت صاحب‌الزمان (عج)، حوزه‌های علمیه، خاندان این فقید سعید و عموم مؤمنان تسلیت عرض می‌کنم، از خداوند متعال مسئلت دارم که درجات ایشان را رفعت بخشد و او را با اولیای خویش محشور فرماید و به بازماندگان و دوستداران ایشان صبر و آرامش عطا کند.

و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم

ه- آیت‌الله بشیر نجفی

آیت‌الله بشیر نجفی یکی از مراجع بزرگ نجف پیامی به شرح زیر صادر کرده است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

با نهایت تأسف و اندوه، خبر ارتحال مرجع بزرگ دینی، حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره) را دریافت کردیم.

در این مصیبت بزرگ، که فقدان یکی از بزرگان حوزه علمیه و از علمای برجسته اسلام است، این ضایعه را به محضر مبارک ولیّ عصر (عج)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه، شاگردان و دوستداران ایشان و عموم مؤمنین تسلیت عرض می‌کنیم.

آن مرحوم، از علمای بزرگ و حامیان حوزه علمیه نجف اشرف بود که عمر شریف خود را در راه نشر علوم اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، تدریس، تربیت طلاب و خدمت به دین سپری کرد و آثار ارزشمندی از خود به جا گذاشت.

بی‌تردید فقدان ایشان خسارتی بزرگ برای حوزه‌های علمیه و جهان تشیع است.

از خداوند متعال برای آن فقید سعید، علو درجات و رحمت واسعه الهی و برای بازماندگان صبر جمیل مسئلت داریم. و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم.

ه- پیام تسلیت مجلس نمایندگان عراق

محسن المندلاوی معاون اول مجلس نمایندگان عراق نیز پیام مهمی به مناسبت درگذشت آیت‌الله فیاض صادر کرد. متن این پیام به شرح زیر است:

«با اندوه و تأسف فراوان، خبر درگذشت مرجع بزرگ دینی، آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره الشریف) را دریافت کردیم.

آن مرحوم از بزرگ‌ترین عالمان امت اسلامی و از برجسته‌ترین مراجع دینی نجف اشرف بود که طی دهه‌های طولانی در نشر علوم دینی و استحکام‌بخشی به اصول اعتدال، مدارا و وحدت میان فرزندان ملت عراق نقش ارزنده‌ای ایفا کرد.

در این مصیبت بزرگ، مراتب تسلیت صمیمانه و همدردی عمیق خود را به مرجعیت عالی دینی، حوزه علمیه، خانواده محترم آن مرحوم و همه مؤمنان تقدیم می‌داریم.

از خداوند متعال مسئلت داریم که ایشان را در رحمت گسترده خویش جای دهد و به بازماندگان صبر و شکیبایی عنایت فرماید. انا لله و انا الیه راجعون.»

و. پیام وزارت آموزش عالی و پژوهش‌های علمی عراق

هم‌چنین وزارت آموزش عالی و پژوهش‌های علمی عراق نیز پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

«با دلهایی سرشار از ایمان به قضا و قدر الهی، خبر درگذشت مرجع بزرگ دینی، آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره الشریف) را دریافت کردیم.

آن مرحوم یک مکتب کامل علمی و فقهی بود که در غنابخشی به اندیشه اسلامی و گسترش ارزش‌های اعتدال و میانه‌روی نقش مهمی ایفا کرد و شمار فراوانی از علما، پژوهشگران و دانش‌پژوهان از محضر او بهره بردند.

رحلت ایشان خسارتی بزرگ برای حوزه علمیه نجف اشرف و نیز برای نهادهای علمی و دانشگاهی عراق و جهان اسلام به شمار می‌رود.

در این مصیبت دردناک، مراتب تسلیت و همدردی خود را به مرجعیت عالی دینی، حوزه‌های علمیه، خانواده آن مرحوم، شاگردان و دوستداران ایشان تقدیم می‌کنیم. از خداوند متعال مسئلت داریم که او را در رحمت گسترده خویش جای دهد و در بهشت برین قرار دهد. انا لله و انا الیه راجعون.»

ز- حضور مقامات عالی‌رتبه در مراسم تشییع

رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر عراق شخصاً در مراسم تشییع پیکر آیت‌الله فیاض در نجف اشرف حضور یافتند. این حضور نشان‌دهنده جایگاه ویژه ایشان در ساختار مذهبی و اجتماعی عراق بود. همان‌گونه که در پیام نخست وزیر عراق نیز آمده بود به تمام دولت عراق دستور داده شد که در سه روز عزای عمومی در سراسر کشور در مجالس و مراسم یادبود از آیت‌الله شرکت کنند و این امر در تمام این کشور و از سوی مقامات شیعه و سنی اجرا شد.

ح- جریان‌های سیاسی عراق

تقریباً تمامی جریان‌های عمده سیاسی عراق اعم از شیعه و سنی به این مناسبت پیام تسلیت صادر کردند. عمار حکیم در پیام خود آیت‌الله فیاض را «صدای حکمت و اعتدال» توصیف کرد و فقدان او را خسارتی برای عراق، حوزه‌های علمیه و جهان اسلام دانست.

ائتلاف‌ها و احزاب مختلف شیعی و سنی عراق نیز با انتشار بیانیه‌های جداگانه از نقش آیت‌الله فیاض در حفظ وحدت ملی، تقویت گفت‌وگو و ترویج اعتدال مذهبی تجلیل کردند.

اعضای خانواده آیت‌الله خویی ضمن ارسال پیام تسلیت در تمام مراحل برگزاری مراسم و مجالس نقش برجسته داشتند و از شخصیت آیت‌الله فیاض به گونه شایسته تجلیل کردند.

ط- تشییع با شکوه و مراسم فاتحه

عراق یکی از باشکوه‌ترین مراسم تشییع را برای آیت‌الله فیاض برگزار کرد. این مراسم به طور جداگانه طی دو روز از کاظمین آغاز شد و سپس در کربلا صورت گرفت و در روز دوم نیز در نجف محل زندگی آیت‌الله فیاض برگزار گردید و جسد وی طبق وصیت شخص وی در همین شهر و در دفتری که سال‌ها از آن‌جا امور مرجعیت جهان تشیع را اداره می‌کرد و در آن‌جا درس می‌گفت، به خاک سپرده شد. در این مراسم مقامات عالی عراق از نخست وزیر گرفته تا رئیس‌جمهور و دیگر وزرا و نمایندگان و هم چنین اعضای دفاتر مراجع تقلید شرکت کردند.

علاوه بر مقامات رسمی در هر سه شهر کاظمین، کربلا و نجف ده‌ها هزار نفر در مراسم تشییع شرکت کردند و بدین ترتیب به یکی از تاثیرگذارترین شخصیت‌های خویش ادام احترام کردند.

علاوه بر برگزاری مراسم با شکوه تشییع در شهرهای کاظمین، کربلا و نجف، در دیگر شهرها از جمله در بغداد، بصره، دیوانیه، ناصریه و دیگر مناطق شیعه‌نشین عراق، مجالس مردمی بزرگداشت و عزاداری برگزار شد. بسیاری از حسینیه‌ها، مساجد و مراکز دینی مراسم ختم و فاتحه برپا کردند.

ی- بازتاب در رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی عراق

رسانه‌های عراقی به‌طور گسترده به پوشش زندگی، آثار علمی، مواضع سیاسی و نقش تاریخی آیت‌الله فیاض پرداختند. شبکه‌های اجتماعی عراق نیز مملو از پیام‌های تسلیت، تصاویر تشییع و یادبودهای مردمی بود.

♦ جمهوری اسلامی ایران

مقامات عالی رتبه جمهوری اسلامی ایران و اکثر مراجع تقلید در این کشور نیز به مناسبت درگذشت آیت‌الله فیاض پیام‌های جداگانه صادر کردند که متن برخی پیام در زیر آمده است:

الف- آیت‌الله سید مجتبی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران

آیت‌الله سید مجتبی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران در پیام خود آیت‌الله فیاض را یکی از فقهای برجسته معاصر دانست و پیامی به شرح زیر صادر کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

ارتحال مرجع عالی‌قدر، فقیه اهل‌بیت علیهم‌السلام، حضرت آیت‌الله العظمی حاج شیخ محمد اسحاق فیاض (طاب ثراه)، موجب تأثر و اندوه فراوان گردید.

آن عالم ربانی و مرجع بزرگوار، عمر شریف و پربرکت خویش را در راه ترویج معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام، تربیت شاگردان برجسته، تدریس و تألیف و خدمت به حوزه‌های علمیه سپری نمود و آثار ارزشمند علمی و فقهی فراوانی از خود به یادگار گذاشت.

ارتحال این مرجع بزرگ، حوزه‌های علمیه به ویژه حوزه علمیه نجف اشرف را در سوگ نشاند و ضایعه‌ای برای جهان تشیع و عموم علاقه‌مندان به معارف اسلامی به شمار می‌رود.

اینجانب این مصیبت را به حوزه علمیه نجف اشرف، عموم مقلدان و ارادتمندان آن مرجع فقید، به ویژه ملت مقاوم و نستوه افغانستان، خاندان معزز ایشان و همه دوستداران آن عالم ربانی تسلیت عرض نموده، از درگاه خداوند متعال برای آن فقید سعید علو درجات و برای بازماندگان صبر و اجر مسئلت می‌نمایم.

ب- پیام دکتر مسعود پزشکیان رئیس جمهوری اسلامی ایران

مسعود پزشکیان رئیس جمهوری اسلامی ایران نیز پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

خبر رحلت فقیه عالی‌قدر و مرجع بزرگ شیعیان، آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض (رضوان‌الله تعالی علیه) موجب تأثر و تأسف عمیق گردید.

آن عالم ربانی عمر پربرکت خویش را در راه ترویج معارف نورانی اهل بیت علیهم‌السلام، تدریس، تحقیق و تربیت شاگردان در حوزه‌های علمیه سپری کرد و آثار علمی و فقهی ارزشمندی از خود به یادگار گذاشت.

منش علمی و اعتدالی، اخلاص، تقوا و اهتمام ایشان به وحدت امت اسلامی و خدمت به مردم، سرمایه‌ای ماندگار برای جهان اسلام به شمار می‌رود.

اینجانب این ضایعه را به مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه، علما و فضلاء جهان تشیع، به‌ویژه مردم شریف عراق، شاگردان، مقلدان و خاندان مکرم ایشان تسلیت عرض می‌کنم و از درگاه خداوند متعال برای آن مرحوم علو درجات مسئلت دارم.

ج- آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی

آیت‌الله مکارم شیرازی از مراجع بزرگ تقلید نیز به مناسبت درگذشت آیت‌الله فیاض پیامی به شرح زیر صادر کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

خبر ارتحال عالم ربانی و مرجع عالی‌قدر، حضرت آیت‌الله حاج شیخ اسحاق فیاض (طاب ثراه)، موجب تأثر و اندوه فراوان گردید و حوزه مقدسه نجف اشرف را در سوگ نشاند.

سال‌ها حضور در نجف و تربیت شاگردان فراوان و تألیف کتب و اشraf بر جریان علمی آن حوزه و ارشاد مؤمنین و مقلدان، تنها بخشی از برکات وجود این فقیه بود که فراموش نخواهد شد و آثار صالحه آن باقی خواهد ماند ان شاء الله.

اینجانب این ضایعه مؤلمه را به حوزه نجف اشرف، ملت‌های مؤمن افغانستان و عراق، عموم مقلدان و ارادتمندان آن مرجع فقید، و به ویژه خاندان معزز ایشان، تسلیت عرض نموده، از درگاه خداوند متعال برای آن فقید سعید، علو درجات و حشر با اولیای الهی، و برای بازماندگان صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت می‌نمایم.

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

قم - ناصر مکارم شیرازی ۱۴۰۵/۳/۱۶

د- آیت‌الله جعفر سبحانی

آیت‌الله جعفر سبحانی از مراجع شناخته شده شیعیان نیز در پی درگذشت آیت‌الله فیاض پیامی به شرح زیر صادر کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

خبر ارتحال عالم ربانی و فقیه عالی‌قدر، حضرت آیت‌الله حاج شیخ اسحاق فیاض (رضوان الله علیه)، موجب تأسف و تأثر فراوان گردید.

آن مرحوم از شخصیت‌های برجسته حوزه علمیه نجف اشرف بود که سالیان طولانی عمر شریف خود را در راه تدریس فقه و اصول، تربیت شاگردان و خدمت به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام صرف نمود و آثار علمی ارزشمندی از خود به یادگار گذاشت.

بی‌تردید فقدان چنین شخصیت علمی و معنوی، خسارتی برای حوزه‌های علمیه و جهان تشیع به شمار می‌رود.

اینجانب این ضایعه را به محضر مبارک حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه نجف و قم، شاگردان و دوستداران ایشان و خانواده محترم آن مرحوم تسلیت عرض نموده و از خداوند متعال برای ایشان رحمت واسعه و علو درجات و برای بازماندگان صبر و اجر مسئلت دارم.

والسلام علیکم ورحمة الله

ه- پیام آیت‌الله نوری همدانی

آیت‌الله نوری همدانی از دیگر مراجع تقلید شیعه در ایران نیز پیامی به شرح زیر صادر کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

أنا لله و أنا اليه راجعون

خبر ارتحال عالم ربانی و مرجع عالی‌قدر حضرت آیت‌الله حاج شیخ اسحاق فیاض (رضوان الله تعالی علیه) موجب تأسف و تأثر گردید.

آن مرحوم از شخصیت‌های برجسته حوزه علمیه نجف اشرف و از فقیهان نامدار جهان تشیع بود که عمر با برکت خود را در راه تدریس فقه و اصول، تربیت شاگردان و خدمت به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام سپری نمود.

بی‌تردید فقدان چنین شخصیت علمی و معنوی، خسارتی بزرگ برای حوزه‌های علمیه و جهان اسلام به شمار می‌رود.

اینجانب این مصیبت را به محضر مبارک حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه نجف و قم، شاگردان و ارادتمندان ایشان و عموم مؤمنین تسلیت عرض نموده و از خداوند متعال برای آن فقید سعید، علو درجات و حشر با اولیای الهی و برای بازماندگان صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت دارم.

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

و- پیام آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی از مراجع تقلید و از مفسران بنام قرآن نیز در پی درگذشت آیت‌الله فیاض پیام زیر را صادر کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

ارتحال فقیه عالی‌قدر و مرجع بزرگوار حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (رضوان الله علیه)، ضایعه‌ای سنگین و ثلمه‌ای جبران‌ناپذیر برای حوزه‌های علمیه و جهان تشیع است.

ایشان از چهره‌های برجسته حوزه علمیه نجف اشرف بودند که عمر شریف خود را در مسیر تدریس فقه و اصول، تربیت شاگردان و خدمت به معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) سپری کردند و آثار ارزشمندی از خود به یادگار گذاشتند.

امید است روح آن فقید سعید با اولیای الهی محشور گردد و حوزه‌های علمیه از برکات علمی ایشان بهره‌مند باشند.

اینجانب این مصیبت را به محضر حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه نجف و قم، شاگردان و دوستداران ایشان و خانواده محترمشان تسلیت عرض می‌کنم و برای آن مرحوم رحمت واسعه و علو درجات و برای بازماندگان صبر و اجر مسئلت دارم.

الف- مراجع تقلید و علما

۱- آیت‌الله واعظ زاده بهسودی

آیت‌الله واعظ زاده بهسودی یکی از مراجع تقلید شیعیان افغانستان در پیام مبسوطی به مناسبت درگذشت آیت‌الله فیاض، او را مرجع اعلای شیعیان توصیف کرد و از افتخارات حوزه‌های علمیه و جهان تشیع دانست. متن پیام آیت‌الله واعظ زاده به شرح زیر است:

(وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ) النجم/۱

با درد و اندوه خبر جهانی ارتحال مرجع اعلی تشیع حضرت آیت‌الله العظمی فیاض(ره) را باور می‌کنم.

علامه فیاض فقیهی از تبار هزاره‌ها بود که از جاغوری خود را به حوزه کهن نجف اشرف رسانده به مدارج عالی اجتهاد دست یافت، ایشان حقاً و انصافاً شایسته مرجعیت اعلای حوزه‌ها بود آن‌گونه که ما در کابل اعلام کردیم. ولی به جرم محرومیت تباری و تحقیر تاریخی قومش آن‌طور که باید ترویج و حمایت می‌شد تبلیغ و حمایت نشد. چنانچه استاذ الفقهاء و المجتهدین آخوند ملا محمد کاظم هروی که کتاب کفایه الاصولش بیشتر از صد سال است محور دروس خارج حوزه‌های شیعه می‌باشد به جرم تعلّق به جامعه محروم هزاره مرجع اعلی نشد و لو این که مبتکر و خلاق اصول بود.

فیاض در پناه بیشتر از نیم قرن تلاش و کوشش مصدر خدمات بزرگ علمی در حوزه هزارساله نجف گردیده «مباحث الاصولیه»، «تعالیق مبسوطه» و ده‌ها اثر دیگرش نشان از خلاقیت، سخت‌کوشی، عقلانیت، وسعت نظر، نوآوری و دقت‌های علمی آن فقیه است طوریکه نظریاتش راجع به زن استثنایی بوده در هزارسال سابقه ندارد و احدی نتوانسته آن را رد کند، وی می‌گوید: زن با حفظ حجاب و شئون اسلامی می‌تواند قاضی محکمه عالی، رئیس ارتش، رئیس جمهور شده رأی بگیرد و رأی بدهد و سایر مناصب بلند حکومتی را احراز نماید.

بحث مالکیت فکری، مسائل طبی، عملیات بانکی و روابط بین الدولی ایشان خواندنی بوده میزان تسلط ایشان در ابواب فقه را حکایت می‌کند.

خدمات آن فقیه در ایجاد شفاخانه‌ها در کشور و حمایت از ایتم و بی‌سرپرستان در قالب بنیاد فیاض بعد از تدویر کنگره در کابل و معرفی اجمالی ایشان در ولایات در راستای محرومیت‌زدایی مردمش بود.

از دولت و مردم شریف عراق تشکر می‌کنم که برنامه‌های غدیریه کشورش را تعطیل نموده با اعلام سه‌روز عزای عمومی این شخصیت کم نظیر را تکریم نمودند، بنده نیز به همین مناسبت سه روز دروس خارجم را تعطیل اعلام می‌کنم.

فیاض در منظومه فقاہت و مرجعیت ستاره‌ای بود مانند آخوند و امثالش که بعد از نیم قرن تلاش علمی در اوج تبعیض، محرومیت و گم‌نامی دعوت حق را لبیک گفته در جمع نیاکان مظلومش که از آن‌ها کله منارها ساختند پیوست، خداوند با انبیاء، صلحاء، اخیار و ابرار محشور فرموده اجر «هر دم شهیدان» جامعه پا برهنه را برایش عنایت نماید و جایش را در حوزه‌ها خالی نگذارد که فکر کنم به آسانی قابل جبران نبوده پر نخواهد شد.

در پایان این ضایعه المناک را به ولی‌الله الأعظم روحی فداء، حوزات علمیّه، مردم شریف شیعه‌ی هزاره، خانواده، بستگان و مقلدانش تسلیت گفته علو درجات و جنت رضوان برایش خواهانم.

عاش سعیداً و مات سعیداً فطوبی للسعداء

کابل، حوزه علمی - تخصصی دارالمعارف اهل بیت (ع)

حاج واعظزاده بهسودی

۱۸/ ذی‌الحجه/ ۱۴۴۷ هـ ق مطابق با ۱۴/ جوزا/ ۱۴۰۵ هـ ش

۲- آیت‌الله فاضلی بهسودی

هم‌چنین آیت‌الله فاضلی بهسودی از مراجع تقلید شیعیان پیامی به شرح زیر به مناسبت درگذشت آیت‌الله فیاض صادر کرد:

امام علی(ع): إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ ثَلِمَ فِي الْإِسْلَامِ ثَلْمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ إِلَّا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۵۱)

خبر رحلت عالم جلیل‌القدر، یکی از اساتید و استوانه‌های حوزه علمیّه بزرگ و کهن نجف اشرف، حضرت آیت‌الله العظمی آقای شیخ محمد اسحاق فیاض (رضوان الله علیه) باعث اندوه و تأسف گردید.

آن عالم ربانی تمام عمر شریف خود را خالصانه و با کمال تواضع و تلاش مستمر در راه تحصیل علوم اهل‌بیت(ع)، تربیت شاگردان مبرز، خلق آثار گرانسنگ فقهی و اصولی و حفظ حوزه علمیّه نجف اشرف در سخت‌ترین شرایط و خدمت به امت اسلامی سپری کرد. امروز آثار شریف ایشان جزء منابع سطح عالی حوزه‌های علمیّه و محل رجوع عالمان و اساتید مبرز قرار گرفته است.

حکمت، اعتدال‌گرایی و توجّه و اصرار ایشان به وحدت و همگرایی امت اسلامی، سرمایه‌ای ماندگار دیگری برای جهان اسلام و الگوی برای طلاب علوم دینی خواهند بود.

اینجانب، این مصیبت مؤلمه را به محضر مبارک حضرت ولیعصر (ارواحنا له الفدا)، حوزه‌های علمیه به خصوص حوزه علمیه نجف اشرف، خاندان مکرم، شاگردان، مقلدین آن فقید سعید و مردم شریف افغانستان تسلیت عرض می‌کنم و از خداوند متعال برای ایشان علودرجات، حشر و نشر با پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت مطهر ایشان و صبر و آرامش برای دوستانش مسئلت دارم.

محمد باقر فاضلی بهسودی

حوزه علمیه قم

۱۴۰۵/۳/۱۴ ش. برابر با ۱۸ ذی‌حجه ۱۴۴۷ ق.

۳- آیت‌الله موحدی نجفی

آیت‌الله موحدی نجفی نیز در پی درگذشت آیت‌الله فیاض پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

ارتحال اسفانگیز استوانه فقاقت و زینت مرجعیت، فقیه محقق و اصولی متبحر مرجع عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی الحاج شیخ محمد اسحاق فیاض «قدس الله نفسه الشریف» موجب تالم و تأثر شدید می‌باشد.

چندین دهه حضور آن فقید سعید در حوزه علمیه نجف اشرف و تعلم و تدرس در محضر مراجع و بزرگان آن حوزه مبارکه، جد و جهد علمی ایشان تا سرحد اجتهاد و مصدر مرجعیت، خلق آثار علمی ذی قیمت و ماندگار در فقه و اصول، ایجاد کرسی تدریس و تربیت شاگرد، حاکی از عظمت و گستردگی شعاع وجود با برکت آن عالم فرزانه می‌باشد.

بدون شک فقدان این شخصیت کم نظیر و محرومیت جهان اسلام و حوزه‌های علمیه از تراث علمی و خدمات ارزنده ایشان، ضایعه و ثلمه‌ای عظیم محسوب می‌گردد.

اینجانب ضمن عرض تسلیت درگذشت این عالم ربانی به پیشگاه حضرت ولیعصر «ارواحنا له الفداء»، حوزه‌های علمیه، عموم مقلدین و ارادتمندان به خصوص مردم مومن و متدین افغانستان و بیت شریف ایشان، برای آن مرجع عالیقدر رحمت و رضوان الهی را از درگاه خداوند متعال مسئلت دارم.

محمد باقر موحدی نجفی

قم المقدسه

۱۸ ذی الحجه ۱۴۴۷

۴- آیت‌الله صالحی مدرس

آیت‌الله محمد هاشم صالحی مدرس رئیس شورای علمای شیعه افغانستان و از شاگردان مبرز آیت‌الله فیاض نیز به مناسبت درگذشت وی پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»

با تأسف و تأثر عمیق، خبر ارتحال فقیه بزرگ، مرجع عالیقدر جهان تشیع، خصوصا شیعیان افغانستان حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس سره الشریف)، قلب اهل علم و مؤمنین را داغدار ساخت.

این عالم ربانی، سالیانی متمادی از عمر شریف خویش را در راه ترویج معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام، تدریس فقه و اصول، تربیت طلاب و پاسداری از مکتب اهل‌بیت صرف نمود و حوزه‌های علمیه به‌ویژه حوزه نجف اشرف، به برکت نفس قدسی و فقاہت ژرف ایشان، برکات فراوانی را شاهد بود.

اینجانب که سالیانی افتخار تلمذ و شاگردی در محضر آن مرجع عظیم‌الشان را داشته‌ام، این مصیبت بزرگ را به محضر حضرت بقیة‌الله الأعظم (ارواحنا فداء)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه، خصوصا حوزات علمیه افغانستان و ارادتمندان آن فقید سعید، به‌ویژه خانواده محترم و عموم شیعیان جهان تسلیت و تعزیت عرض می‌نمایم.

از درگاه خداوند متعال مسئلت دارم که آن عبد صالح را با اهل‌بیت (علیهم‌السلام) محشور فرماید و برای بازماندگان و دوستداران آن مرجع بزرگ، صبر جمیل و اجر جزیل مرحمت نماید، و حوزه‌های علمیه را از برکات فقاہت و معنویت تداوم‌یافته‌ی ایشان محروم نگرداند.

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

◆ ب- سیاستمداران و رهبران سیاسی

۱- استاد سرور دانش معاون پیشین رئیس جمهوری اسلامی افغانستان

استاد سرور دانش رییس حزب عدالت و آزادی افغانستان که تا کنون سه اثر مهم آیت‌الله فیاض را به زبان فارسی ترجمه کرده و نخستین کسی است که در معرفی شخصیت و نظرات بدیع آیت‌الله فیاض به فارسی زبانان نقش اساسی داشته است، به مناسبت درگذشت آیت‌الله پیامی به شرح زیر منتشر کرده است:

بسم الله الرحمن الرحيم

انا لله و انا اليه راجعون

با تأسف و اندوه تمام، امروز در یتیم نجف و گوهر بی‌همتای فقاقت و اجتهاد آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض را از دست دادیم.

آیت‌الله فیاض خورشید فروزان منظومه مرجعیت معاصر شیعه و کوهی از دانش و معرفت دینی و ستون استوار و محکم حوزه هزارساله «مکتب نجف» بود که حداقل بیش از ۵۰ سال تدریس در سطح عالی و پژوهش در همه رشته‌های علوم دینی مخصوصاً فقه و اصول فقه و تربیت صدها شاگرد دانشمند، بخشی از کارنامه علمی او بود.

او که در دامن مکتب نجف رشد کرده و از خرمن پر بار معارف آن، دانش آموخته و ۶۵ سال پیش و در سنین جوانی، به مرحله «اجتهاد» گام گذاشته و علی‌رغم حسادت کوته‌بینان تنگ‌نظر، «نور چشم» زعیم حوزه یعنی استاد خود آیت‌الله خویی شده بود، سرانجام با مجاهدت طولانی و خستگی‌ناپذیر علمی، دین خود به نجف را ادا کرده و این مکتب را پربارتر ساخت و به تاج افتخار علمی آن تبدیل شد و امروز بعد از ۹۶ سال عمر پربرکت، به ابدیت پیوست.

در کنار ده‌ها کتاب علمی، دایره‌المعارف ۱۵ جلدی المباحث الاصولیه و دوره ۱۰ جلدی تعالیق مبسوطه در فقه و دوره ۵ جلدی محاضرات فی اصول الفقه نشان دهنده پهنای و ژرفای دانش آن بزرگ‌مرد است. قلم رسا و بیان شیوا و ابتکار و خلافت علمی و ورود به مباحث و مسایل مستحدثه و فتوای نواندیشانه از ویژگی‌های بارز او بود.

این جانب افتخار داشتم که سه اثر ایشان در مورد مسائل مستحدثه فقهی: ۱- جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ۲- ۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری، ۳- مسائل طبیبی از نگاه فقه اسلامی را به زبان فارسی ترجمه کنم. این چند کتاب نشان می‌دهد که آیت‌الله فیاض نسبت به

مسایل جدید و نیازهای امروزیین جامعه با چه دیدی ژرف و نوگرایانه می‌اندیشید و شجاعانه و تابوشکنانه فتوا می‌داد.

رحلت غم‌انگیز این مجتهد دُرْدانه دهقان‌زاده و اسوه تقوا، پارسایی، فضیلت و معرفت را به حوزات علمیه، مراجع عالیقدر تقلید، مسلمانان جهان و مردم افغانستان و مخصوصاً به فرزند ارشد ایشان برادر گران‌قدرم شیخ محمود فیاض و خانواده معظم و همه شاگردان، دوستان و مقلدان آن مرحوم تسلیت می‌گویم و برای روح بزرگ او رحمت واسعه الهی و آرامش جاویدانه در ملکوت اعلا و برای همه بازماندگان، پاداش و شکیبایی می‌طلبم.

سرور دانش

۱۴۰۵/۳/۱۴

۲- استاد محمد کریم خلیلی

استاد محمد کریم خلیلی رهبر حزب وحدت اسلامی افغانستان و معاون پیشین ریاست جمهوری افغانستان نیز پیامی به شرح زیر به مناسبت درگذشت آیت‌الله فیاض صادر کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

«إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ الْفَقِيهُ نُلِمَ فِي الْإِسْلَامِ ثُلْمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ»

خبر ارتحال ملکوتی و جانسوز مرجع عالی‌قدر جهان تشیع، فقیه سترگ، اصولی برجسته و استاد نامدار حوزه علمیه نجف اشرف، حضرت آیت‌الله العظمی حاج شیخ محمد اسحاق فیاض (قدس‌الله‌نفسه‌الزکیه)، موجب اندوه عمیق و تأثر فراوان در جهان اسلام و به‌ویژه در میان پیروان مکتب اهل‌بیت (علیهم‌السلام) گردید.

حضرت آیت‌الله العظمی فیاض (قدس‌الله‌نفسه‌الزکیه)، که از خانواده‌ای مؤمن و متدین در ولسوالی جاغوری ولایت غزنی برخاسته بود، در مسیر تحصیل علوم دینی وارد حوزه علمیه نجف اشرف گردید و در آنجا با تلمذ در مکتب فقه‌ای مرجع بزرگ شیعه، حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خویی (قدس سره) و دیگر مراجع و اساتید برجسته، به مراتب عالی علمی و اجتهادی دست یافت. ایشان پس از دهه‌ها تدریس، تحقیق و تربیت شاگردان برجسته، به یکی از ستون‌های اصلی مرجعیت شیعه و از مراجع تأثیرگذار جهان اسلام تبدیل گردید.

جایگاه علمی آن مرجع فقیه، محدود به مرزهای جغرافیایی و حوزه‌های سنتی نبود؛ بلکه آثار، آرای اجتهادی و دیدگاه‌های نوآورانه ایشان در عرصه‌های مختلف فقه، اصول، تفسیر، رجال، حدیث

و مباحث مستحدثه، مورد توجه محافل علمی جهان اسلام قرار داشت. تسلط کم‌نظیر ایشان بر مبانی اصولی و فقه استدلالی، همراه با رویکردی مبتنی بر عقلانیت، واقع‌نگری و توجه به نیازهای زمان، موجب گردید که بسیاری از دیدگاه‌ها و نظریات فقهی ایشان در زمره مباحث اثرگذار فقه معاصر قرار گیرد.

در کنار ده‌ها اثر علمی آن عالم ربانی در فقه و اصول، می‌توان به تألیفات و تقریرات ارزشمندی همچون «المباحث الأصولیه» در پانزده جلد، «التعلیق مبسوطه علی العروة الوثقی» در ده جلد، «الاراضی»، «احکام البنوک»، «نموذج الحکومه الاسلامیه» و «موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی» اشاره کرد که امروز از منابع مهم علمی و پژوهشی در حوزه‌های علمیه نجف، قم و سایر مراکز علمی جهان تشیع به شمار می‌روند.

آن مرجع عظیم‌الشان، علاوه بر جایگاه رفیع علمی، در عرصه اخلاق، زهد، تقوا، تواضع و مردم‌داری نیز الگویی کم‌نظیر بود. سلوک پدرا نه با طلاب و فضلا، اهتمام به حل مشکلات مؤمنان و حمایت از محرومان و مستضعفان، سیمایی محبوب و مردمی از ایشان در دل‌ها ترسیم کرده بود. همچنین خدمات اجتماعی و آثار عام‌المنفعه ایشان از جمله تأسیس مراکز علمی، درمانی و فرهنگی در مناطق مختلف، به‌ویژه در افغانستان، باقیات صالحات و یادگارهای ماندگاری است که نام و راه ایشان را جاودانه ساخته است. این عالم ربانی از دل محرومیت برخاست و با همت بلند و توفیق الهی، به قله‌های رفیع اجتهاد و مرجعیت در نجف اشرف دست یافت و به نماد عزت علمی و معنوی تبدیل شد.

بی‌تردید رحلت این چهره کم‌نظیر، ثلمه‌ای بزرگ و جبران‌ناپذیر در حوزه‌های علمیه، جهان تشیع و عرصه اندیشه اسلامی بر جای نهاده است؛ اما میراث علمی، شاگردان برجسته و آثار گرانسنگ ایشان همچنان چراغ راه پژوهشگران و سالکان مسیر فقا هت خواهد بود.

اینجانب این مصیبت عظیم را به محضر مقدس حضرت بقیة الله الأعظم (ارواحنا فداه)، مراجع عظام تقلید، حوزه‌های علمیه نجف و قم، علمای اعلام، شاگردان، ارادتمندان، و عموم مسلمانان جهان، به‌ویژه ملت شریف افغانستان و بازماندگان مکرم آن فقید سعید، صمیمانه تسلیت عرض می‌نمایم.

از درگاه خداوند متعال برای آن عالم ربانی علو درجات، حشر با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام)، و برای بازماندگان، شاگردان و دوستداران ایشان صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت دارم.

عاش سَعِيداً و مات سَعِيداً.

محمد کریم خلیلی

۱۴۰۳.۱۴۰۵

۳- استاد حاجی محمد محقق

استاد حاجی محمد محقق رهبر حزب وحدت اسلامی مردم افغانستان و رئیس کمیته سیاسی شورای عالی مقاومت برای نجات افغانستان نیز در پی درگذشت آیت الله فیاض پیمایی به شرح زیر منتشر کرد:

بسمه تعالی

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

کاخ بلند و پرشکوه علمی حوزه علمیه کهن سال و بیش از هزار ساله نجف اشرف ترک برداشت و یکی از ستون‌های استوار علمی و فقهی این بنای عظیم فکری فرو ریخت.

با دریغ و اندوه فراوان اطلاع یافتیم که حضرت آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض، یکی از ارکان اصلی رهبری علمی و فقهی حوزه علمیه نجف، بر اثر بیماری طولانی که عارض ایشان شده بود، در سن ۹۶ سالگی دار فانی را وداع گفته و روح بلند و ملکوتی‌شان به رحمت حق پیوسته است. این خبر، مایه تأثر و اندوه عمیق اینجانب و مؤمنان جهان تشیع گردید.

حضرت آیت الله فیاض که از خانواده‌ای متدین و کم‌بضاعت از هزاره‌های شیعه افغانستان در منطقه جاغوری ولایت غزنی برخاسته بودند، به منظور فراگیری علوم دینی راهی نجف اشرف در کشور عراق شدند. ایشان با استعداد سرشار و خدادادی خویش، مدارج علمی را با شایستگی پیموده و به مراتب عالی دانش و فقاہت دست یافتند. معظم‌له در طول سالیان متمادی، دروس عالی حوزوی خود را در رشته‌های اصول، فقه، رجال و دیگر علوم متداول حوزوی، در محضر استادان برجسته‌ای چون حضرات آیات عظام سید محسن حکیم، سید ابوالقاسم خوئی، سید محمود شاهرودی و شیخ حسین حلی فرا گرفتند و به درجه رفیع اجتهاد نائل آمدند.

ایشان همچنین آثار ارزشمند و ماندگاری در عرصه فقه، اصول و مباحث مستحدثه به رشته تحریر درآوردند و دیدگاه‌ها و نظریات نوآورانه و قابل توجهی در ارتباط با مسائل معاصر ارائه نمودند.

پس از رحلت استاد برجسته و نزدیک‌ترین مرجع علمی‌شان، حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی، رساله عملیه خویش را منتشر کردند و علاوه بر ایفای نقش محوری در تدریس و تربیت طلاب در حوزه علمیه نجف، در کنار مراجع عالی‌قدر نجف، حضرات آیات عظام سید علی سیستانی، سید سعید حکیم و شیخ محمد بشیر نجفی، به عنوان یکی از مراجع تقلید برجسته جهان تشیع شناخته شدند.

حضرت آیت‌الله فیاض در کشورهای مختلف جهان دارای مقلدان فراوان بودند و در زادگاه خویش، افغانستان، نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند. در سال‌های اخیر، با توجه به شرایط جنگی و مشکلات اقتصادی مردم افغانستان، دفتر خیریه ایشان کمک‌های قابل توجهی را به نیازمندان، مستحقان و خانواده‌های محروم ارائه می‌کرد.

اینجانب این مصیبت بزرگ را به محضر حضرت ولی‌عصر (عج)، مراجع عظام تقلید، حوزه علمیه نجف اشرف، شاگردان، مقلدان و ارادتمندان آن عالم ربانی، و نیز به بیت مکرم ایشان، به‌ویژه فرزند ارشدشان حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین شیخ محمود فیاض و سایر بستگان و وابستگان آن مرحوم، صمیمانه تسلیت عرض نموده، خود را در این اندوه بزرگ شریک می‌دانم.

از درگاه خداوند متعال برای آن فقیه وارسته، غفران و رحمت واسعه الهی، علو درجات و همنشینی با اولیای الهی، و برای بازماندگان محترم صبر جمیل و اجر جزیل مسئلت دارم.

حاجی محمد محقق

مسئول حزب وحدت اسلامی مردم افغانستان

و رئیس کمیته سیاسی شورای مقاومت ملی برای نجات افغانستان

۱۴۰۵/۳/۱۴

۴- حامد کرزی رئیس‌جمهور پیشین کشور

حامد کرزی رئیس‌جمهور پیشین جمهوری اسلامی افغانستان نیز در پی درگذشت آیت‌الله فیاض پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

با تأثر و اندوه خبر وفات آیت‌الله شیخ محمداسحق فیاض از مراجع محترم تقلید در شهر نجف را دریافت نمودم.

اَنَا لِلَّهِ وَ اَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ.

ایشان یکی از فرزندان زحمتکش افغانستان عزیز بود که در نوجوانی با اراده مصمم و عزم قوی برای دستیابی به مدارج عالی علمی عازم حوزه علمیه نجف در کشور عراق شد و با تلاش و کوشش به عالی‌ترین سطح علمی در علوم دینی و مقام مرجعیت دست یافت.

مرحوم آیت‌الله فیاض، یکی از علمای برجسته و طراز اول جامعه تشیع، علاوه بر این که مرجع تقلید جمعی از مردم افغانستان بود، خدمات ارزنده و ماندگاری هم برای مردم و کشور ما انجام داد. این جانب درگذشت ایشان را به فرزندان، اعضای خانواده، حوزه‌های علمیه و هم‌وطنان عزیز تسلیت گفته برای آن مرحوم، بهشت برین و برای بازماندگان صبر و شکیبایی استدعا می‌نمایم.

۵- محمد اشرف غنی رئیس جمهور پیشین افغانستان

محمد اشرف غنی رئیس جمهور پیشین افغانستان نیز در پی درگذشت آیت‌الله فیاض پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

به مناسبت وفات آیت‌الله فیاض، از علمای برجسته عالم اسلام، تأثرات قلبی خود را به خانواده آن مرحوم و رهروان ایشان تقدیم می‌کنم.

او که اصالتاً به کشور عزیز ما تعلق داشت، سالهای متمادی را در عراق به تحقیق و تدریس علوم دینی سپری کرد و به یکی از مراجع تقلید شیعه یان تبدیل شد.

روح شان شاد.

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

۶- محمد حنیف اتمر

محمد حنیف اتمر یکی از سیاستمداران افغانستان و وزیر خارجه پیشین کشور نیز در پی درگذشت آیت‌الله پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

درگذشت آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض، از برجسته‌ترین شخصیت‌های دینی افغانستان و مرجع عالی قدر حوزه علمیه نجف، مایه تأسف و تأثر فراوان است.

ایشان در طول دهه‌های حضور پر بار علمی و فقهی خود، سهم شایانی در پویایی و گسترش علوم اسلامی ایفا نموده، جایگاه بلند علمی افغانستان را در یکی از مهم‌ترین مراکز

فقهی جهان اسلام پایدار نگاه داشتند و همواره مورد احترام و تکریم گسترده جامعه اسلامی در سطح منطقه بودند.

این ضایعه را به خانواده محترم ایشان، مردم افغانستان و تمامی ارادتمندان آن فقید سعید تسلیت می‌گوییم و برای بازماندگان شان صبر و شکیبایی خواهانم.

۷- حزب جمعیت اسلامی افغانستان

حزب جمعیت اسلامی افغانستان به رهبری صلاح الدین ربانی نیز در پی درگذشت آیت‌الله فیاض پیامی به شرح زیر منتشر کرد:

اطلاع یافتیم که آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض، از شخصیت‌های ارشد فقهی و یکی از مراجع تقلید بزرگ جوامع شیعی جهان اسلام، به دار ابدی رحلت نموده‌اند.

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

مرحوم آیت‌الله فیاض عمر پر برکت خویش را در راه آموزش، هدایت، نشر معارف اسلامی و خدمت به جامعه اسلامی سپری نمود و با زحمات فراوان، ظرفیت علمی سرشار و موهبت الهی، یکی پس از دیگری مدارج علمی و فقهی را طی نمود و از جایگاه مرجعیت، در حوزه نشر معارف دینی و صدور فتاوی شرعی، در خدمت مؤمنان قرار داشت.

ایشان قامت علمی بلند و یکی از ستون‌های فقهی حوزه علمیه نجف اشرف بودند. رحلت آن عالم فرزانه و عارف خداجو، مایه تأثر عمیق گردیده است.

جمعیت اسلامی افغانستان ضمن تسلیت به خانواده محترم ایشان، جامعه شیعه کشور، سایر جوامع شیعی جهان اسلام و شاگردان آن مرحوم، از ایزد متعال برای آن قامت علمی کشور و فقیه سترگ و وارسته، علو درجات و بهشت برین در معیت انبیا و اولیا استدعا می‌نماید.

۸- شورای عالی مقاومت ملی برای نجات افغانستان

در پی درگذشت آیت‌الله فیاض شورای عالی مقاومت ملی برای نجات افغانستان طی پیامی رحلت وی را به شیعیان و مردم افغانستان تسلیت گفت. متن پیام شورای عالی مقاومت برای نجات افغانستان به شرح زیر است:

بسمه تعالی

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

جامعه بزرگ علمی و دینی جهان اسلام و حوزه پرافتخار نجف اشرف، یکی از برجسته‌ترین عالمان و مراجع تأثیر گذار خود را از دست داد و شمعی فروزان از محفل فقاقت، دانش و معنویت خاموش گردید.

آن عالم وارسته که از میان خانواده‌ای مؤمن و متواضع در منطقه جاغوری ولایت غزنی برخاست، با عزمی راسخ برای کسب معارف اسلامی رهسپار نجف اشرف گردید و با تلاش، نبوغ و پشتکار کم‌نظیر، به عالی‌ترین مراتب علمی و اجتهاد دست یافت. ایشان سالیان طولانی از محضر استادان بزرگ و نامدار حوزه، از جمله حضرات آیات عظام سید محسن حکیم، سید ابوالقاسم خوئی، سید محمود شاهرودی و شیخ حسین حلی بهره برد و به یکی از برجسته‌ترین عالمان و فقیهان معاصر در عرصه فقه اسلامی و اصول اسلامی تبدیل گردید.

مرحوم آیت‌الله العظمی فیاض در طول دهه‌ها تدریس، تحقیق و تألیف، خدمات ارزنده‌ای به معارف اسلامی و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) ارائه نمود و آثار علمی گران‌بهایی در حوزه فقه و اصول تشیع و مسائل معاصر اسلامی از خود به یادگار گذاشت. دیدگاه‌های فقهی و اجتهادی ایشان در بسیاری از مسائل نوپدید و موضوعات مورد نیاز جوامع اسلامی، مورد توجه محافل علمی و دینی قرار داشت.

پس از رحلت استاد بزرگوارشان حضرت آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی، مسئولیت سنگین مرجعیت دینی را بر عهده گرفتند و در کنار دیگر مراجع بزرگ نجف اشرف، نقش مهمی در هدایت دینی، تربیت طلاب علوم اسلامی و پاسداری از میراث علمی حوزه ایفا کردند. ایشان در میان مسلمانان، به‌ویژه پیروان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) در کشورهای مختلف، از احترام و جایگاه والایی برخوردار بودند.

آن مرجع فقید افزون بر فعالیت‌های علمی و دینی، همواره نسبت به مشکلات و نیازهای مردم افغانستان احساس مسئولیت داشت و در سال‌های دشوار جنگ، فقر و بحران‌های انسانی، از طریق نهادهای خیریه وابسته به دفتر خود، کمک‌ها و حمایت‌های ارزشمندی را به اقشار نیازمند و خانواده‌های آسیب‌دیده ارائه می‌کرد.

شورای عالی مقاومت ملی برای نجات افغانستان این ضایعه بزرگ را به پیشگاه حضرت ولی عصر (عج)، مراجع عظام تقلید، حوزه علمیه نجف اشرف، علما، شاگردان، مقلدان و ارادتمندان آن مرجع

فقید، به‌ویژه بیت معظم ایشان و فرزند گرامی‌شان حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین شیخ محمود فیاض، صمیمانه تسلیت و تعزیت عرض نموده و خود را در این اندوه بزرگ شریک می‌داند.

از خداوند متعال برای آن فقیه برجسته و خدمتگزار دین، رحمت واسعه الهی، علو درجات و همنشینی با پیامبر اکرم (ص) و اهل‌بیت طاهرین (ع) را مسئلت نموده و برای بازماندگان، شاگردان و ارادتمندان ایشان، صبر، شکیبایی و اجر فراوان آرزو می‌نماید.

♦ سازمان ملل متحد

در پی درگذشت آیت‌الله فیاض تعدادی از نهادهای بین‌المللی نیز با ارسال پیام‌هایی با مقلدان و ارادتمندان آن فقیه نامدار ابراز همدردی کردند. از جمله دفتر ملل متحد در عراق به نمایندگی از این سازمان آیت‌الله فیاض را نمادی از اعتدال‌گرایی توصیف کرد و و میراث انسانی وی را الهام‌بخش نسل‌های آینده دانست. متن پیام این سازمان به شرح زیر است:

«سازمان ملل متحد درگذشت آیت‌الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض را به مراجع دینی عراق و مردم این کشور تسلیت می‌گوید. آن مرحوم از جایگاه برجسته‌ای در عرصه دینی و علمی برخوردار بود و میراثی فکری و انسانی از خود به جا گذاشت. سازمان ملل امیدوار است که میراث حکمت، اعتدال و رویکرد انسانی ایشان الهام‌بخش نسل‌های آینده باشد. همچنین برای خانواده و بازماندگان ایشان صبر، آرامش و شکیبایی مسئلت می‌کند.»

♦ رسانه‌های عربی

رسانه‌های مهم عربی درگذشت آیت‌الله فیاض و تشییع تاریخی این مرجع شیعی را از سوی دولت و ملت عراق به شکل ارزنده‌ای انعکاس دادند و بسیاری از رسانه‌ها به شرح و تحلیل نظرات و دیدگاه‌های فقهی وی پرداختند.

۱. رسانه‌های عراقی

رسانه‌های عراقی بیشترین حجم پوشش را در پی درگذشت آیت‌الله فیاض داشته‌اند. خبرگزاری‌های عراقی از جمله شفق نیوز، الفرات، السومریه، کردستان ۲۴ و خبرگزاری رسمی عراق (INA) با انتشار گزارش‌های متعدد، از آیت‌الله فیاض با عنوان «المرجع الدینی الکبیر» و «أحد أعمدة الحوزة العلمية فی النجف» یاد کردند.

۲. العربیه

العربیه / alarabiya.net خبر رحلت آیت‌الله فیاض را به طور گسترده منتشر کرد. تمرکز اصلی این رسانه بر ابعاد سیاسی و اجتماعی آیت‌الله فیاض بوده است. العربیه به محورهایی چون اعلام سه روز عزای عمومی در عراق، پیام تسلیت مقامات عراقی، جایگاه آیت‌الله فیاض در میان مراجع چهارگانه نجف و تأثیر فقدان وی بر آینده مرجعیت شیعه بیشترین توجه را داشته است. العربیه همچنین به این موضوع اشاره کرد که آیت‌الله فیاض از معدود مراجع بلندپایه‌ای بود که اصالتاً اهل افغانستان بود اما دهه‌ها در نجف اقامت داشت و به یکی از ارکان حوزه تبدیل شده بود.

۳. الشرق الأوسط

الشرق الأوسط / aawsat.com در قبال درگذشت آیت‌الله فیاض رویکردی تحلیلی‌تر اتخاذ کرد و بیش از جنبه خبری، به بررسی زندگی علمی و جایگاه فقهی آیت‌الله فیاض پرداخت. این رسانه مشهور عربی به موضوعاتی چون: شاگردی نزد ابوالقاسم خویی، نقش آیت‌الله در استمرار سنت علمی حوزه نجف، دیدگاه‌های فقهی و سیاسی و تأثیر رحلت وی بر ساختار مرجعیت شیعه، به شکل تحلیلی در عراق پرداخته است. در تحلیل‌های منتشرشده در این رسانه، از آیت‌الله فیاض به عنوان یکی از «آخرین نسل شاگردان برجسته مکتب خویی» یاد شده و این روزنامه همچنین به نفوذ گسترده وی در عراق، افغانستان، پاکستان و کشورهای خلیج فارس اشاره کرده است.

۴. اسکای نیوز عربی

اسکای نیوز عربی / skynewsarabia.com خبر درگذشت آیت‌الله فیاض را با تمرکز بر واکنش‌های رسمی در عراق پوشش داده و به محورهای زیر پرداخته است: بیانیه نخست‌وزیر عراق، اعلام عزای عمومی، واکنش احزاب و جریان‌های سیاسی عراق، برنامه تشییع و خاکسپاری و ... اسکای نیوز همچنین به نقش آیت‌الله فیاض در حفظ استقلال حوزه نجف و فاصله گرفتن از تنش‌های سیاسی منطقه‌ای اشاره کرده است. نکته‌ای که در گزارش‌های بسیاری از رسانه‌های عربی نیز تکرار شد.

۵. بی‌بی‌سی عربی

بی‌بی‌سی عربی / bbc.com در گزارش خود بر زندگی شخصی و مسیر علمی آیت‌الله فیاض تمرکز کرده است و به موضوعاتی چون موارد زیر پرداخته پرداخته است: تولد در افغانستان، مهاجرت به نجف، تحصیل نزد مراجع بزرگ شیعه، تبدیل شدن به یکی از مراجع عالی شیعه جهان.

بی‌بی‌سی همچنین به گستره مقلدان وی در افغانستان، عراق، پاکستان و سایر کشورهای منطقه اشاره کرده است.

۶. شبکه الفرات

شبکه الفرات/ alforatnews.iq و رسانه‌های وابسته به جریان‌های شیعی عراق پوشش بسیار گسترده‌تری ارائه کردند. تمرکز اصلی این رسانه به موارد زیر بیشتر بوده است: شخصیت علمی و اخلاقی آیت‌الله فیاض، نقش ایشان در تربیت طلاب، آثار فقهی و اصولی، مراسم تشییع و حضور گسترده مردم.

◆ رسانه‌های غربی

ارتحال آیت‌الله در رسانه‌های غربی نیز انعکاس داشت و از جمله خبرگزاری مشهور رویترز (Reuters) بیش از دیگران به این موضوع پرداخت.

رویترز ضمن انتشار تصاویر و گزارش مراسم تشییع، آیت‌الله فیاض را یکی از برجسته‌ترین مراجع شیعه عراق معرفی کرد و به حضور گسترده مردم در بغداد و نجف در مراسم تشییع اشاره نمود. رویترز همچنین بر اهمیت جایگاه آیت‌الله فیاض در ساختار مرجعیت شیعه عراق و تأثیر درگذشت او بر حوزه نجف تمرکز کرده است.

علاوه بر این رسانه بسیاری از رسانه‌های دیگر به خصوص رسانه‌های فارسی زبان غربی به درگذشت آیت‌الله به طور گسترده پرداخته‌اند و ابعاد مختلف شخصیتی این مرجع دینی را مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند.

◆ رسانه‌های ایرانی

درگذشت آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض در رسانه‌های ایرانی بازتاب گسترده‌ای یافت. تقریباً تمامی خبرگزاری‌های رسمی، رسانه‌های حوزوی، روزنامه‌ها و پایگاه‌های خبری ایران این رویداد را به طور وسیع پوشش دادند. رسانه‌های ایرانی بیش از هر چیز بر جایگاه علمی، مرجعیت دینی، ارتباط با مکتب آیت‌الله خویی و نقش آیت‌الله فیاض در حفظ سنت حوزه نجف تأکید کرده‌اند.

۱. پوشش خبری اولیه

خبرگزاری‌های رسمی ایران از جمله ایرنا، فارس، تسنیم، مهر و ایسنا در ساعات اولیه خبر درگذشت آیت‌الله فیاض را منتشر کردند. بسیاری از رسانه‌ها زندگی‌نامه مفصل وی را نیز منتشر

کردند و به مهاجرت او از افغانستان به نجف و بیش از هفت دهه حضور علمی در حوزه نجف پرداختند.

۲. برجسته شدن رابطه با آیت‌الله خویی

یکی از پرتکرارترین محورهای رسانه‌های ایرانی، رابطه علمی آیت‌الله فیاض با مرحوم آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی بود. رسانه‌ها به نقل از خاطرات شاگردان آیت‌الله خویی نوشتند که وی از آیت‌الله فیاض به عنوان یکی از برجسته‌ترین شاگردان خود یاد می‌کرد. برخی رسانه‌ها حتی تیتراژ زدند: «مرجعی که آیت‌الله خویی او را نور چشم خود می‌دانست» این موضوع در رسانه‌های حوزوی و مذهبی به طور گسترده بازتاب یافت.

۳. بازتاب پیام‌های تسلیت

بخش مهمی از پوشش رسانه‌های ایرانی به انتشار پیام‌های تسلیت اختصاص داشت. از جمله: پیام سید مجتبی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران، پیام مسعود پزشکیان رییس جمهوری اسلامی ایران، پیام‌های مراجع قم از جمله: آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، آیت‌الله حسین نوری همدانی، آیت‌الله جعفر سبحانی و آیت‌الله عبدالله جوادی آملی.

انتشار گسترده این پیام‌ها نشان داد که رسانه‌های ایرانی رحلت آیت‌الله فیاض را صرفاً یک خبر حوزوی تلقی نکرده‌اند، بلکه آن را رخدادی مهم در سطح جهان تشیع دانسته‌اند.

۴. رسانه‌های حوزوی

رسانه‌های تخصصی حوزه مانند حوزه نیوز، رسا نیوز و ابنا گزارش‌های مفصل‌تری در باره زندگی و مقام علمی آیت‌الله فیاض منتشر کردند.

این رسانه‌ها عمدتاً بر موارد زیر تمرکز داشتند: آثار فقهی و اصولی آیت‌الله فیاض، درس خارج فقه در نجف، شاگردان برجسته، دیدگاه‌های فقهی و نقش وی در استمرار مرجعیت نجف پس از درگذشت ابوالقاسم خویی.

۵. توجه به هویت افغانستانی آیت‌الله فیاض

نکته قابل توجه آن بود که بسیاری از رسانه‌های ایرانی به افغانستانی بودن آیت‌الله فیاض نیز تمرکز کردند.

موضوعی که در پیام رهبر جمهوری اسلامی ایران نیز بدان اشاره گردیده است.

سخن پایانی

آنچه در این گزارش آمد تنها پاره‌ای از واکنش‌ها به درگذشت آیت‌الله فیاض بود. اما واکنش‌ها در کشورهایی چون عراق، ایران و افغانستان و نیز در سطح جهان به خصوص در میان شیعیان بسیار گسترده‌تر از آن چیزی است که در این گزارش آمده است. تا کنون که نزدیک به دو هفته از درگذشت آیت‌الله فیاض می‌گذرد واکنش‌ها به خصوص برگزاری مراسم فاتحه و یادبود از سوی شیعیان در سراسر جهان ادامه دارد و در پنج قاره جهان، ارادتمندان و به خصوص مردم هزاره و شیعه افغانستان برای وی مراسم فاتحه و یادبود برگزار می‌کنند.

مهم‌تر از پیام‌های تسلیت و تجلیل از مقام آیت‌الله فیاض، پس از درگذشت وی سیلی از تحلیل‌های علمی از سوی شخصیت‌ها، اساتید دانشگاه و تحلیل‌گران در رسانه‌های مختلف نیز آغاز گردیده است که هم‌چنان ادامه دارد. پرداختن به شخصیت و مقام آیت‌الله فیاض و نظرات بدیع وی به خصوص در عرصه‌های فقه و اصول، در این حد، نشان‌دهنده جایگاه ویژه او به عنوان یک فقیه جامع‌الشرایط در جهان شیعه است.

نگاهی به سیر زندگی آیت‌الله العظمی فیاض از غزنه تا نجف

♦ دکتر محمدجواد برهانی^۱

چکیده

آیت‌الله العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (۱۴۰۵-۱۳۰۹ ش)، از مراجع تقلید شیعه و از مدرسان حوزه علمیه نجف، با رویکردی نوگرایانه در مسائل فقهی-اجتماعی، به‌ویژه درباره نقش زنان در نظام سیاسی اسلام و مسائل مستحدثه، در میان فقهای معاصر جایگاهی ممتاز یافت. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی به بازخوانی سیر زندگی، مراحل تحصیل، جایگاه علمی، آرای فقهی، آثار مکتوب، خدمات اجتماعی و بازتاب رحلت این شخصیت می‌پردازد. نگارنده با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای، گزارش‌های موجود، مصاحبه با فرزند ایشان و زندگی‌نامه منتشرشده و نگاشته‌شده توسط عبدالمجید خوئی، تلاش می‌کند تا ضمن تبیین جایگاه علمی فیاض در مکتب نجف، زمینه‌های شکل‌گیری آراء و اقدامات اجتماعی-سیاسی او را در بستر تاریخی زندگی در سه جامعه افغانستان، ایران و عراق بررسی کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که زیستِ توأم با مهاجرت، تجربه اقلیت‌بودن و شاگردی طولانی در مکتب آیت‌الله خوئی، در کنار توان علمی و پشتکار، به شکل‌گیری

۱. نویسنده و مترجم

نگاهی مستقل و معتدل در ایشان انجامید که در آرای فقهی-سیاسی او، به‌ویژه در زمینه جایگاه زنان، حکومت اسلامی، بانکداری، مسائل پزشکی و مالکیت فکری تبلور یافته است. خدمات بشردوستانه او در افغانستان، عراق و پاکستان، فراتر از یک فقیه سنتی، تصویر یک مرجع دینی متعهد به حل مسائل اجتماعی را به نمایش گذاشت.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله محمد اسحاق فیاض، افغانستان، فقه معاصر، حوزه نجف، زنان و سیاست، اجتهاد، مسائل مستحدثه، خدمات بشردوستانه.

مقدمه

حوزه علمیه نجف اشرف، به‌عنوان یکی از کهن‌ترین مراکز علمی تشیع، همواره محل پرورش اندیشمندانی بوده که هر یک در تکوین و تحول گفتمان فقهی-سیاسی شیعه نقش داشته‌اند. این حوزه که پیشینه آن به قرن چهارم هجری و تأسیس آن توسط شیخ محمد بن حسن طوسی [۲] بازمی‌گردد، در طول تاریخ خود فراز و نشیب‌های فراوانی را پشت سر نهاده و در مقاطع مختلف، مرکز تجمع فقیهانی بوده است که هر یک با آثار و اندیشه‌های خود، بر جریان فقه و اجتهاد شیعه تأثیر گذاشته‌اند. در میان این فقیهان، برخی با طرح آرای نو و رویکردی متفاوت به مسائل مستحدثه و اجتماعی، از چارچوب سنت‌های رایج فاصله گرفته و مسیری تازه گشوده‌اند.

یکی از این شخصیت‌ها که زندگی‌اش روایتی از تلاش، توان علمی و تعالی از یک روستای دورافتاده تا جایگاه اجتهاد و مرجعیت است، آیت‌الله شیخ محمد اسحاق فیاض (ره) می‌باشد. او فقیهی بود که با طی کردن سطوح مقدمات تحصیلی در زادگاه خود جافوری و آنگاه فراگیری سطوح عالی علمی در مشهد و نجف و شاگردی در مکتب آیت‌الله‌العظمی خویی، به یکی از استادان خارج فقه و اصول تبدیل شد و در دهه‌های اخیر، به‌عنوان یکی از مراجع تقلید شیعه شناخته شد. آنچه آیت‌الله فیاض را در میان دیگران متمایز می‌کند، صرفاً جایگاه علمی او نیست، بلکه رویکردی است که در مواجهه با مسائل نوپدید اجتماعی و سیاسی به‌ویژه در زمینه حقوق، بانکداری و جایگاه زنان از خود نشان داد. این رویکرد که برخی آن را در میان فقه‌های شیعه و سنی بی‌نظیر توصیف کرده‌اند، در کنار فعالیت‌های خیریه و اجتماعی، تصویری از یک فقیه را به نمایش می‌گذارد که نه در انزوای کامل از جامعه، بلکه در تعامل و پاسخگویی به نیازهای روزگار خویش زیسته است.

این مقاله در پی آن است تا با نگاهی تحلیلی و مستند، به بازخوانی زندگی، سیر علمی، اندیشه‌های اجتماعی-سیاسی و خدمات بشردوستانه این شخصیت بر اساس منابع موجود از جمله چشم‌دیدهای نگارنده، مصاحبه با فرزند ایشان و زندگی‌نامه‌های منتشرشده بپردازد. در این نوشتار، بر

اساس اطلاعات موجود، به جزئیات خانوادگی، سفرهای علمی، استادان، شاگردان، آثار مکتوب و نگاه ایشان در عرصه‌های مختلف فقهی و اجتماعی پرداخته خواهد شد.

تبار، تولد و دوران کودکی در غزنی

آیت‌الله شیخ محمداسحاق فیاض در سال ۱۳۰۹ هجری شمسی در روستای صوبه، از توابع ولسوالی جاغوری، ولایت غزنی افغانستان، در خانواده‌ای هزاره و کشاورز دیده به جهان گشود. قریه صوبه از قریه‌های مناطق مردم مسکه است که در جنوب غرب جاغوری متصل به قریه‌های قادی، داله، پاتو، و تبقوس واقع است (رضایی، ۱۴۰۵). وی دومین فرزند خانواده بود و برادری بزرگتر به نام محمدایوب [۳] داشت. پدرش، محمدرضا، از خانوار جعفرلی از منطقه شیرداغ و دسته آته [۴] بود. خانوار جعفرلی به دلایل مختلف از جمله رقابت‌های منطقه‌ای و ستم‌های حکام وقت زادگاه خود شیرداغ را ترک کرده و به جاغوری، کابل، کویته پاکستان و ایران مهاجرت کرده‌اند و در حال حاضر کسی از این خانوار در شیرداغ زندگی نمی‌کند. غلام‌رضا [۵] پدرکلان آیت‌الله فیاض پس از ترک شیرداغ زادگاه خود، در منطقه بدره‌زار جاغوری ساکن شد، و سپس از آنجا به قریه صوبه مهاجرت کرده و به دهقانی مشغول شد (زاهدی، ۱۴۰۵). محمدرضا، پدر فیاض، کشاورزی ساده‌زیست بود که با وجود امکانات مالی اندک، به تربیت دینی و علمی فرزند خود توجه داشت. نقل است که در روزهای سرد زمستان، فرزند خردسال خود را بر دوش می‌گرفت و برای آموختن قرآن و یادگیری خواندن و نوشتن به مکتب‌خانه قریه تبقوس می‌برد و محمداسحاق فیاض در سال ۱۳۱۴ شمسی در سن پنج سالگی در مکتب‌خانه قریه پیش ملای ده یادگیری خواندن و نوشتن را شروع کرد (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۱۱). شیخ محمداسحاق فیاض، دوران ابتدایی تحصیل و آموزش خط را در مکتب‌خانه‌ی قریه‌ی صوبه سپری کردند. اساتید ایشان در این دوران، ملا اسماعیل (پدرکلان پدری استاد نوروزعلی حمیدی) و ملا قمبر کربلایی (پدربزرگ مادری حمیدی) و دکتر اسدالله رضایی صوبه بوده‌اند.

پس از فراگیری دروس ابتدایی، برای ادامه‌ی تحصیل به قریه‌ی تبقوس که در همسایگی صوبه قرار دارد، رفتند. در آنجا نزد ملا حیدرعلی، که در آن منطقه مدرسه‌ای داشت و هم‌اکنون نیز به نام «مدرسه‌ی کهنه» معروف است، به تحصیل پرداختند. در این مدرسه، هم‌دوره‌های ایشان، حجج‌اسلام خادم‌علی زاهدی، محمدامان فصیحی و علی‌بابا محدث بودند. پدر آقای فیاض، هر روز صبح فرزندش را به فاصله حدود یک ساعت راه تا مدرسه تبقوس [۶] می‌رساندند و غروب به منزل

بازمی‌گرداندند (رضایی، ۱۴۰۵). فیاض کتاب جامع المقدمات را در مدرسه تباقوس تکمیل و کتاب *البهجة المرضیة فی شرح الألفیة* معروف به سیوطی را در علم نحو شروع کرد.

برای درک بهتر مسیر علمی این شخصیت، توجه به فضای اجتماعی-فرهنگی جاغوری در آن دوره ضروری است. ولسوالی جاغوری، یکی از هجده ولسوالی ولایت غزنی، در فاصله ۱۲۰ کیلومتری غرب شهر غزنی و ۲۵۰ کیلومتری کابل قرار دارد. جمعیت آن در سال ۱۳۸۵ حدود ۳۵۰,۰۰۰ نفر تخمین زده شده است. باشندگان جاغوری از قوم هزاره و شیعه هستند و به زبان فارسی با گویش و لهجه هزارگی جاغوری سخن می‌گویند. جاغوری از شمال با ولسوالی مالمستان، از شرق با ولسوالی‌های ناهور و قره‌باغ، از جنوب با ولسوالی‌های مقر و گیلان و از غرب با ولسوالی خاکیران از توابع ولایت زابل همجوار است (برهانی، ۱۳۹۵، صص ۳۹-۴۱).

جاغوری و صوبه زادگاه آیت‌الله فیاض به دلیل دوری از مراکز قدرت و محرومیت‌های تاریخی، از نظر آموزشی و فرهنگی در سطح پایینی قرار داشت. نظام آموزشی در این مناطق در دوران کودک آیت‌الله فیاض عمدتاً بر مکتب‌خانه‌های سنتی و مدارس دینی محدود استوار بود که توسط روحانیون محلی اداره می‌شدند. در چنین فضایی، دسترسی به کتاب‌های درسی حوزه و استادان مجرب دشوار بود و طلاب ناچار پس از تحصیل مقدمات، به مهاجرت به مراکز بزرگتر علمی روی می‌آوردند. این واقعیت، بر تصمیم‌گیری‌های بعدی فیاض در دوران نوجوانی و جوانی تأثیر مستقیم داشت.

مادر ایشان، مریم بنت علی‌مدد زاهد، در زمانی که محمداسحاق نوجوان بود و در مدرسه تباقوس درس می‌خواند، در اثر بیماری در حدود سی سالگی وفات یافت که این ضایعه بر روحیه او تأثیر گذاشت، اما او را از مسیر تحصیل باز نداشت. به نقل از فرزند ایشان، شیخ محمود فیاض، این ضایعه در کنار فقر خانواده، انگیزه او را برای تلاش افزایش داد. پس از فوت مادر، پدر آیت‌الله فیاض ازدواج مجدد کرد و از همسر دوم خود صاحب هفت فرزند (سه پسر و چهار دختر) شد. محمدرضا بعد از اینکه فرزندش محمداسحاق به سمت مشهد و نجف رهسپار گردید، از افغانستان به کویت پاکستان مهاجرت کرد و در همان‌جا در سال ۱۳۶۸ وفات یافت (ویکی‌شیعه، ۱۴۰۵) و قبرش در کویت قرار دارد.

محمداسحاق نیز چون دیگر کودکان روستا، همزمان با تحصیل در مکتب‌خانه، در کارهای منزل، کشاورزی و چوپانی پاره‌وقت، یاور و همکار پدر و مادر خود بود.

مهاجرت علمی: از جاغوری تا مشهد مقدس

فیاض در سال ۱۳۲۲ شمسی برای ادامه تحصیل، از مدرسه تبقوس، وارد مدرسه «لوتقول» شد تا در مدرسه دینی شیخ قربان‌علی وحیدی که از فارغ‌التحصیلان حوزه نجف بود، به تحصیل بپردازد. در این مدرسه، به مدت چهار سال تا سال ۱۳۲۶ خورشیدی در محضر شیخ قربان‌علی وحیدی ادبیات عرب و سیوطی و مقدار حاشیه را فرا گرفت (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۱۱).

شیخ محمداسحاق فیاض پس از چهار سال تحصیل در مدرسه مرحوم وحیدی اوتقول، در سال ۱۳۲۷ ش، همراه آقایان خادم زاهدی، امان فصیحی و علی‌بابا محدث، راهی ایران شدند و در مدرسه «حاج حسن» واقع در بالاخیابان مشهد، اقامت گزید و به تحصیل دروس حوزوی پرداخت. وی در این شهر، نزد شیخ محمدحسین نیشابوری (ادیب نیشابوری)، کتاب حاشیه ملا عبدالله (در علم منطق) و بخش‌هایی از کتاب مطول سعدالدین تفتازانی (در علم بلاغت) را فراگرفت. این دوره، بنیادهای علمی او را در ادبیات عرب و منطق مستحکم کرد (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۱۲).

حضور فیاض در مشهد، هرچند کوتاه بود، اما از چند جهت حائز اهمیت است. مشهد در آن سال‌ها، پس از نجف و قم، سومین مرکز علمی شیعه به شمار می‌رفت و حضور اساتیدی چون ادیب نیشابوری، فرصتی برای طلاب مهاجر افغانستانی فراهم می‌کرد هرچند برخلاف آنچه در حوزه رایج بود که شرکت در درس رایگان بود، ایشان مختصری حق‌الزحمه از طلاب دریافت می‌کرد (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۲۵). همچنین آشنایی با فضای علمی ایران، زمینه‌ساز درک او از شبکه‌های علمی جهان تشیع شد و او را برای هجرت به نجف آماده ساخت. از سوی دیگر شیخ فیاض یک روستایی بود و در شهر زندگی نکرده بود و اکنون در مشهد تجربه زیست در شهر را به دست آورد. ادیب نیشابوری که از ادیبان و منطقیان عصر خود بود، بر تسلط فیاض بر ادبیات عرب و مبانی منطقی اجتهاد تأثیر گذاشت.

در دوره‌ای که فیاض در مشهد وارد حوزه گردید، مرحوم حضرت آیت‌الله سید یونس اردبیلی عالم بزرگ و معروف شهر مشهد عهده‌دار تأمین نان طلاب بوده است، و مرحوم شیخ احمد کفایی نوهی آیت‌الله شیخ آخوند هروی در مشهد مقدس متولی و مسؤول مدارس دینی بوده است، و مبلغ ۴۰ ریال معادل نیم دلار در آن زمان به طلاب ماهانه شهریه پرداخت می‌کند، و با همین مبلغ اندک، طلاب زندگی ساده‌ی روزانه‌ی خود را با حداقل نیازمندی‌ها می‌گذرانند (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۲۵).

هجرت به نجف اشرف و تکمیل تحصیلات عالی

فیاض پس از حدود یک سال اقامت و تحصیل در مشهد، در سال ۱۳۲۸ شمسی، تصمیم به عزیمت به نجف اشرف گرفت. او با نام نجف در زادگاه خود جاغوری و غزنی آشنا بود و نام این حوزه پربرکت را بارها از علمای برجسته منطقه خود شنیده بود. او خود در این باره می‌گوید:

"اولین باری که نام نجف و موقعیت برتر حوزه‌ی علمیه‌ی نجف را شنیدم از زبان همان شیخ قریه‌ی ما بود، و از آن به بعد در مدرسه دینی که وارد شدم مرتب نام نجف و حوزه‌ی علمیه‌ی نجف را می‌شنیدم، و هر گاه از نجف خبری را می‌شنیدم سخن از استاد برجسته‌ی آن نیز بود و او همان سید بزرگوار استاد خویی بود و این را بیش‌تر از بزرگانی می‌شنیدم که همه از شاگردان او بودند مانند: شیخ عزیزالله کابلی، سید محمد حسن رئیس و شیخ محمد علی مدرس" (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۲۵).

او به عشق رسیدن به نجف از مشهد به قم و از آنجا به اهواز رفت. در اهواز به کمک سید ابوالحسن بحرانی، راهی بصره گردید. فیاض در بصره، مهمان شیخ عبدالمهدی مظفر بود که اسباب رفتن او را به نجف مهیا کرد. سرانجام با مشکلات زیاد وارد نجف اشرف شد.

در آن روزگار، نجف اشرف نه فقط کانون فقاقت و اجتهاد، بلکه خاستگاه تزکیه و تهذیب بود. فرهنگی دینی بر فضای این شهر مقدس حاکم بود که تمام ارکان آن را معنویت و دیانت در بر گرفته بود. محیط علمی و تربیتی حوزه‌ی نجف، چنان سالم شکل گرفته بود که طلاب علوم دینی، از نخستین روزهای ورود، در فضایی تنفس می‌کردند که تقوا، ارزش‌های ناب دینی، سجایای اخلاقی و خودسازی، در کنار تحصیل علم، نه یک توصیه‌ی حاشیه‌ای، بلکه اصل مسلم و هدف غایی آموزش‌ها به شمار می‌رفت.

اساتید بزرگوار این حوزه، افزون بر تدریس عمیق فقه و اصول، بر پرورش روحی و اخلاقی شاگردان نیز اهتمام ویژه داشتند و آن‌چنان طلابی را به جامعه تقدیم می‌کردند که در عین برخورداری از دانش دینی، به بالاترین مراتب تعهد و تقوا آراسته بودند. این زیست‌بوم ارزش‌محور، نسلی از فقیهان وارسته و متعهد را تربیت کرد که هر یک، در عین استحکام علمی، الگوی عملی دیانت و اخلاق بودند.

آیت‌الله فیاض، که خود از برکت همین فضای معنوی برخاسته و در چنین مکتبی رشد یافته بود، همواره این دوران را سرآغاز شکل‌گیری شخصیت علمی و معنوی خویش می‌دانست. او که در

سایه‌ی همین آموزش‌های متوازن، هم به مقام والای اجتهاد نائل آمد و هم به زیور تقوا و اخلاق آراسته شد، عمر خویش را در تداوم همان مسیری صرف کرد که از نجف فرا گرفته بود.

وی در نجف، ابتدا در مدرسه «سلیمیه» در محله مشراق در حجره شیخ غلام‌حسین به‌صورت موقت ساکن شد و بعد از چند ماه شیخ غلام‌حسین تشکیل خانواده می‌دهد و شیخ فیاض در آن حجره به‌صورت مستقل ساکن می‌گردد (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۴۲).

ورود به نجف، اگرچه آرزویی دیرینه بود، اما برای شیخ فیاض با دشواری‌های فراوانی همراه گشت. شیخ محمداسحاق فیاض خود در این باره می‌گوید:

"زمانی که وارد نجف اشرف شدم، سال‌ها از وفات سید ابوالحسن اصفهانی (ره) می‌گذشت و من در اواخر دوران پادشاهی [۷] و آغاز دوره‌ی مرجعیت سید محسن حکیم (ره) به این حوزه وارد شدم. در آن زمان، به طلاب متأهل ماهانه دو دینار و به طلاب مجرد یک دینار شهریه پرداخت می‌شد. غالباً غذای روزانه‌ی ما تنها نان و پیاز بود و هرگز حتی تصور نمی‌کردیم که روزی بتوانیم از میوه‌ای استفاده کنیم" (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۴۰).

هوای سوزان و گرمای طاقت‌فرسای این شهر که با آب‌وهوای جانغوری و مشهد تفاوتی آشکار داشت، نخستین چالش پیش روی او بود. افزون بر آن، فرهنگ جدید و فضای متفاوت حوزه‌ی نجف، که آداب و رسوم خاص خود را داشت، او را با ناآشنایی‌هایی روبه‌رو می‌کرد که لازم بود دوباره جامعه‌پذیر گشته و هنجارهای جامعه جدید را فراگیرد.

از سوی دیگر، نبود جای مناسبی برای سکونت، فقدان شهریه و تنگدستی مالی، و نبود امکانات اولیه‌ی زندگی، روزگار را بر او دشوار می‌ساخت. ناآشنایی با ساختار حوزه و ندانستن زبان عربی که زبان اصلی تدریس و مباحثه بود، بر مشکلاتش می‌افزود. همچنین نبود کتاب‌های درسی مورد نیاز، که یکی از ضروری‌ترین ابزارهای تحصیل به شمار می‌رفت، تلاش‌های علمی او را با موانع جدی مواجه می‌کرد.

با این همه، شیخ فیاض با اراده‌ای پولادین و توکلی استوار بر خدا، یکایک این مشکلات را پشت سر نهاد و با تلاش و پشتکاری مثال‌زدنی، راه پیشرفت علمی خود را گشود. در این مسیر، شیخ محمدعلی مدرس افغانی که در آن زمان از اساتید برجسته‌ی حوزه‌ی نجف بود و با شرایط طلاب تازه‌وارد افغانستانی آشنایی کامل داشت، نقش بسیار مؤثری در راهنمایی ایشان ایفا کرد. او که خود هم‌ولایتی و هم‌زبان با فیاض بود، راه و چاه حوزه را به او نشان داد، نحوه‌ی انتخاب درس‌ها و اساتید خوب را معرفی کرد، مدرسه‌ی مناسب برای سکونت را پیشنهاد نمود و شیوه‌ی اخذ اقامت را نیز به

ایشان آموزش داد. این راهنمایی‌های ارزشمند، گام‌های نخستین فیاض را در فضای جدید حوزه، هموارتر و مطمئن‌تر ساخت (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۴۲).

سپس شیخ فیاض دروس سطح عالی حوزه را نزد استادان برجسته‌ای فرا گرفت؛ اساتیدی که هر یک از چهره‌های شاخص حوزه نجف در آن دوران بودند. آیت‌الله میرزا کاظم تبریزی، از مدرسان فقه و اصول، که تدریس او در کتاب *قوانین الاصول* و *حاشیه ملا عبدالله* برای فیاض، زمینه‌ساز ورود او به مباحث عمیق‌تر اصولی شد. آیت‌الله شیخ اسدالله مدنی که از شاگردان آخوند خراسانی و از مدرسان *لمعه* بود، در آموزش فقه استدلالی به فیاض نقش داشت. آیت‌الله شیخ علی فلسفی نیز که از فقیهان و مدرسان کتاب *مکاسب* بود، بر تکامل فقهی فیاض تأثیر گذاشت.

کتاب *قوانین الاصول* (تألیف میرزای قمی)، *حاشیه ملا عبدالله* و بخشی از کتاب *اللمعه‌الدمشقیه* (معروف به *لمعه*) را نزد این اساتید خواند. همچنین کتاب *مطلوع* را نزد آیت‌الله محمدعلی مدرس افغانی [۸] تکمیل کرد. سپس به مراحل سطوح عالی رسید و کتاب *کفایه الاصول* از آخوند خراسانی و کتاب *رسائل و مکاسب* محرمه از شیخ انصاری را نزد شیخ مجتبی لنگرانی فرا گرفت (خوئی، ۱۴۰۰، ص ۴۲). شیخ مجتبی لنگرانی که از مدرسان سطوح عالی حوزه نجف بود، پایه‌های اصولی فیاض را مستحکم ساخت و او را برای ورود به مرحله درس خارج آماده کرد. آیت‌الله فیاض از سال ۱۳۲۸ تا سال ۱۳۳۰ به مدت دو سال سطح را تمام کرد.

شاگردی در مکتب آیت‌الله‌العظمی خویی

آیت‌الله فیاض در سال ۱۳۳۰ در سن بیست و یک سالگی به جلسات درس خارج فقه و اصول بزرگان حوزه راه یافت و سرانجام، در محضر آیت‌الله‌العظمی سید ابوالقاسم خویی قرار گرفت و مدت پانزده سال به‌طور مستمر تا سال ۱۳۴۵ از محضر او بهره برد. به نقل از فرزند ایشان، این رابطه حدود سی و پنج سال تا زمان فوت آیت‌الله خویی در سال ۱۳۷۱ ادامه یافت [۹] و به‌گونه‌ای بود که فیاض به برخی خصوصیات استاد خود آگاهی داشت که حتی فرزندان ایشان از آن مطلع نبودند (شفقنا، ۱۳۹۲).

در همین دوران که به شدت مصروف تحصیل درس خارج بود، آیت‌الله فیاض به خاطر فقر و وضعیت دشوار مالی و بی‌کسی و زندگی در عالم غربت، با تأخیر در سن سی سالگی در سال ۱۳۳۹ با دختر علامه شیخ محمدعلی مدرس افغانی ازدواج کرد. حاصل این ازدواج سه پسر و چهار دختر در قید حیات و سه فرزند دیگر است که در کودک از دنیا رفته‌اند. از میان فرزندان ایشان فقط شیخ

محمود فیاض (پسر ارشدشان) روحانی است و محمد و احمد، دو پسر دیگر آیت‌الله فیاض، شغل آزاد دارند (شفقنا، ۱۴۰۰) [۱۰].

این شاگردی طولانی، پایه‌های اجتهاد او را چنان مستحکم ساخت که ثمره‌ی آن، نگارش کتاب *گران‌سنگ محاضرات فی اصول الفقه* شد؛ کتابی که تقریر دوره پنجم [۱۱] درس‌های خارج اصول استادش آیت‌الله خویی است و اکنون سال‌هاست که به عنوان یکی از متون درسی مهم در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود.

آیت‌الله خویی در تاریخ شش جمادی‌الثانی ۱۳۸۲ قمری (مطابق ۱۸ مهر ۱۳۴۲ خورشیدی)، تقریظی بر این کتاب نگاشتند و در آن، از شاگرد خود چنین تجلیل کردند:

"از جمله کسانی که موفق به تربیت او شده‌ام ... نور چشمم، علامه‌ی مدقق و فاضل، شیخ محمداسحاق فیاض (دامت تأییداته) است. وی جلد اول کتاب خود را بر من عرضه نمود، این کتاب تقریر بحث‌های من است که با سبک و شیوه‌ای روان، دریافت دقیق، قابل ستایش و شگفت‌انگیز به نگارش درآمده است" (خوئی، ۲۰۰۹، ص ۱).

این تقریظ که در اوج دوران مرجعیت آیت‌الله خویی صادر شد، نشان‌دهنده‌ی جایگاه والای علمی فیاض و تأییدیه‌ای محکم بر کیفیت و عمق نگارش اوست.

ارتباط و همراهی آیت‌الله فیاض با آیت‌الله خویی تا زمان فوت استادش در سال ۱۳۷۱ ادامه یافت. مرجعیت امام خویی (ره) بیش از ۲۵ سال طول کشید که مقلدان ایشان در سراسر جهان افزایش یافته بود و هر روز ده‌ها استفتا به زبان‌های مختلف از گوشه و کنار عالم به دفتر می‌رسید؛ لذا امام خویی (ره) دستور داد شورایی از میان علما و مجتهدین بزرگ از شاگردانش برای جواب دادن به استفتائات تشکیل شود و علامه فیاض به علت دارا بودن مقامات عالی علم و فضل و قرب مقام در نزد امام خویی، یکی از افراد این شورای استفتا بود که بیش از ۱۵ سال تا روزهای آخر عمر امام خویی (ره) ادامه داشت. در آن شورا علمای بزرگی حضور داشتند که همه آن‌ها به مقام مرجعیت رسیده بودند؛ از جمله آن‌ها: آیت‌الله سید علی بهشتی، سید مرتضی خلخالی، سید محمد روحانی، میرزا علی غروی، شهید محمدباقر صدر، میرزا جواد تبریزی، وحید خراسانی، سید تقی قمی، میرزا علی فلسفی، سید علی سیستانی (دام ظلّه) و بسیاری دیگر از علمای کبار و مجتهدین و اساتید حوزه‌های علمیه حضور داشتند (خوئی، ۱۴۰۰، صص ۶۱-۶۲).

آیت‌الله فیاض شخصیت آیت‌الله خویی را الگوی خود می‌دانست و هر ساله مراسم گرامیداشت استاد خود را در نجف برگزار می‌کرد. از اواخر دوره شاگردی، فیاض در کارهای دفتر و سفرها استاد خود را همراهی می‌کرد (شفقنا، ۱۳۹۲).

فرزند آیت‌الله فیاض در مصاحبه با شفقنا، به تأثیرپذیری ایشان از آیت‌الله خویی در ابعاد اخلاقی و رفتاری اشاره کرده و گفته است که یکی از خصایص آیت‌الله خویی این بود که حرف حق را حتی اگر از یک طلبه بیان می‌شد، قبول می‌کرد. به تبع ایشان، آیت‌الله فیاض هم در مقابل حرف حق سکوت می‌کند و مناقشه‌ای ندارد (شفقنا، ۱۳۹۲).

کرسی تدریس حوزه نجف و آغاز دوره مرجعیت

فیاض در کنار تحصیل سطح عالی، تدریس کتاب‌هایی را که از تحصیل آن‌ها فارغ گردیده بود، برای طلاب مبتدی شروع کرد. او تا سال ۱۳۵۶ هجری شمسی، کتاب‌های سطوح عالی حوزه یعنی رسائل، مکاسب و کفایه را در جلسات پیاپی در مسجد هندی تدریس می‌کرد. شیخ فیاض همچنین بیش از ده سال استاد سطوح عالی حوزه در «جامعه الدینیة النجف» بود که سید محمد کلانتر آن را تأسیس کرده بود.

وی همچنین از سال ۱۳۵۷ شمسی، شروع به تدریس درس خارج کرد. جلسات این درس در مدرسه سید یزدی واقع در محله عماره برگزار می‌گردید. بعد از افتتاح مدرسه دارالعلم توسط آیت‌الله خویی در ۱۳۵۹ شمسی، مجلس درس وی به این مدرسه منتقل شد. پس از تخریب این مدرسه توسط رژیم بعث عراق، مسجد هندی برای مدت کوتاهی مکان درس وی شد، ولی دوباره از آنجا به مدرسه سید یزدی منتقل شد. آیت‌الله فیاض پس از رحلت استادش آیت‌الله خوئی در سال ۱۳۷۱ و تا سال ۱۴۰۱، جلسات درس را در همان مدرسه ادامه داد. تدریس وی به زبان عربی بود. به نقل از فرزند ایشان، بیان آیت‌الله فیاض در درس به صورتی است که اگر کسی صدای درس ایشان را بشنود، تصور می‌کند که متنی را از روی کتاب می‌خواند، در حالی که تمام مطالب بدون استفاده از متن پیش‌نویس و به صورت ارتجالی بیان می‌شود (شفقنا، ۱۳۹۲).

آیت‌الله فیاض پس از درگذشت آیت‌الله خویی در سال ۱۳۷۱ ش، در نجف جایگاه علمی خود را به‌عنوان مهم‌ترین مدرس خارج حوزه نجف و نیز در سال ۱۳۸۱ با نوشتن رساله عملیه به‌عنوان یکی از مراجع تقلید، در سخت‌ترین شرایط مستحکم کرد. وی تا سال ۱۴۰۳ (دو سال قبل از وفاتش) پیوسته درس خارج را در حوزه نجف برای طلاب علوم دینی تدریس کرد، البته در سال ۱۴۰۲ درس خارج اصول و در سال ۱۴۰۳ درس خارج فقه خود را به خاطر کهنولت سن برای

همیشه تعطیل کرد (برهانی، ۱۴۰۲). آیت‌الله فیاض حاضر نبود مرجعیت را بپذیرد اما با اصرار زیاد، ایشان با تأخیر زیاد رساله عملیه خود را به زبان فارسی در سال ۱۳۸۱ چاپ و توزیع کرد (فیاض، ۱۳۸۱) [۱۲].

سید محمد صدر، به فرزندان و پیروان خود توصیه کرد که پس از وی، از سید کاظم حائری یا محمداسحاق فیاض تقلید کنند. دفاتر این مرجع پس از سقوط صدام، در خارج از عراق، در ایران (قم، تهران، ری و مشهد)، در افغانستان (جاغوری، غزنی، کابل، مزار شریف، بامیان، دایکندی و هرات) و در پاکستان (کوئته) تأسیس شد.

شاگردان و تأثیر بر نسل جدید حوزه نجف

درس خارج آیت‌الله فیاض، به‌ویژه پس از درگذشت استادش آیت‌الله خویی در سال ۱۳۷۱ خورشیدی، تا سال ۱۴۰۳ به یکی از مهم‌ترین و پررونق‌ترین حلقه‌های علمی حوزه‌ی نجف اشرف تبدیل شد و شاگردانی از کشورهای مختلف از جمله عراق، ایران، افغانستان، پاکستان، لبنان و بحرین در آن حضور می‌یافتند. در واقع پس از آیت‌الله خوئی (ره)، بار علمی، تدریس، تربیت و مدیریت مسائل علمی حوزه‌ی نجف بر دوش آیت‌الله فیاض نهاده شد و ایشان شاگردان بسیاری را تربیت کرده‌اند که امروزه از اساتید و فضایی برجسته‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی نجف به شمار می‌روند؛ برخی از آنان خود به تدریس درس خارج پرداخته‌اند و تقریرات درس خارج فقه و اصول آیت‌الله فیاض را تدوین و چاپ کرده‌اند.

تأثیر عمیق علمی آیت‌الله فیاض بر نسل جدید حوزه‌ی نجف، از طریق تدریس کتاب‌های سطح عالی و درس خارج، به‌گونه‌ای بود که ایشان را به یکی از حلقه‌های واسط میان مکتب فقهی آیت‌الله خویی و نسل بعدی فقیهان حوزه تبدیل کرد. آیت‌الله فیاض دو دوره‌ی کامل درس خارج اصول را برای صدها شاگرد تدریس نمود و برای بار سوم، تا بحث استصحاب (که تقریباً پایان مباحث اصولی است) پیش رفت. درس خارج فقه ایشان نیز بسیار پربار بود و ابوابی همچون طهارت، صلات، صوم، خمس، زکات و برخی دیگر از ابواب فقه را تدریس کرد که امروزه حاصل آن در قالب کتاب ارزشمند *المباحث الفقہیہ* در بیش از پنجاه جلد، توسط شاگردان فاضل ایشان تدوین و چاپ شده است. حضور گسترده و پرشور طلاب در درس ایشان، نشان‌دهنده‌ی نقش بی‌بدیل ایشان در تربیت نیروهای علمی و فقهی برای حوزه‌های علمیه بوده است.

از مهم‌ترین شاگردان آیت‌الله فیاض، اساتید و آیاتی نظیر شیخ محمدجواد مهدوی، شیخ عادل هاشم، شیخ علاء یوسف ابوالطابوق، مصطفی ابوالطابوق، محمد الموسوی البکاء، شیخ علی آل

محسن، حسین الرمیتهی المجادلی العاملی، سید عزیز الموسوی المحمود، شیخ رفیعی، سید علوی و... بودند که هر یک کرسی تدریس در حوزه نجف دارند و تقریرات درس خارج استاد خود را نگاشته و چاپ و منتشر کرده‌اند (کانال تلگرام تراث المرجع الفیاض).

سلوک اخلاقی و تربیتی آیت‌الله فیاض

آیت‌الله فیاض در عرصه‌ی زندگی شخصی و خانوادگی، رویکردی مبتنی بر اعتدال، مهربانی و احترام به استقلال فردی داشت. بر اساس گفت‌وگوی شفقنا با فرزند ایشان، شیخ محمود فیاض، ایشان در امور عبادی هیچ‌گونه تحکمی بر فرزندان اعمال نمی‌کردند و صرفاً به انجام واجبات توصیه می‌نمودند و در مورد مستحبات، با توجه به فرصت و توان فرد، نظر می‌دادند. این رویکرد تربیتی نشان‌دهنده‌ی نگاه واقع‌بینانه‌ی ایشان به انسان‌ها بود که هر کس را به اندازه‌ی ظرفیت و توانایی‌اش مخاطب قرار می‌دادند و از تکلف و اجبار در امور غیرضروری پرهیز می‌کردند (شفقنا، ۱۳۹۲).

یکی از نکات مورد تأکید در این مصاحبه، خط قرمز ایشان یعنی دروغ است. به نقل از فرزند ایشان، دروغ تنها چیزی است که موجب ناراحتی و عصبانیت شدید پدر می‌شود و اگر کسی دروغ بگوید از چشم ایشان می‌افتد (شفقنا، ۱۳۹۲). این ویژگی، نشان‌دهنده‌ی اهمیت بنیادین صداقت در نظام ارزشی ایشان بود و بر این باور استوار بود که هرگونه انحراف در گفتار، مبنای انحراف در سایر ابعاد زندگی خواهد شد. همچنین ایشان در امر ازدواج فرزندان، سخت‌گیری نداشته و معیار را دین و اخلاق معرفی می‌کرده‌اند، نه شهرت و ثروت. این رویکرد، برخاسته از نگاه اصالت‌بخش به ارزش‌های درونی به جای معیارهای ظاهری و مادی بود و نشان می‌داد که ایشان بنیاد خانواده را بر پایه‌ی ایمان و اخلاق استوار می‌دانست، نه بر مبنای موقعیت‌های اجتماعی یا دارایی‌های مادی.

آیت‌الله فیاض در ارتباط با دیگر مراجع نیز رویکردی مبتنی بر هماهنگی و تقویت نهاد مرجعیت داشتند. به نقل از فرزند ایشان، ایشان هر دو سه ماه یک‌بار برای ملاقات آیت‌الله سیستانی می‌رفتند و تأکید داشتند که باید ایشان را تقویت کرد و اگر خدای ناکرده به ایشان صدمه‌ای وارد شود، مرجعیت شیعه ضرر خواهد کرد (شفقنا، ۱۳۹۲). این رفتار، نشان‌دهنده‌ی نگاه کلان‌نگر ایشان به نهاد مرجعیت به‌عنوان یک سرمایه‌ی اجتماعی و دینی بود که فراتر از منافع فردی، بقای آن برای همگی ضروری است. ایشان به‌خوبی دریافته بود که تفرقه و رقابت‌های ناسالم میان مراجع، به تضعیف جایگاه دین و کاهش اعتماد عمومی به نهادهای دینی خواهد انجامید.

تواضع و فروتنی در مواجهه با دیگران، از جمله ویژگی‌های بارز ایشان بود. این تواضع نه از سر ضعف، بلکه برخاسته از خودآگاهی علمی و شناخت جایگاه واقعی خویش در نظام علمی حوزه بود.

ایشان با وجود جایگاه والای علمی و مرجعیت، همواره خود را شاگرد مکتب استادش آیت‌الله خویی می‌دانست و این فروتنی، در رفتار و گفتارش به‌وضوح آشکار بود.

پرهیز از شهرت‌طلبی و ممانعت از هرگونه تبلیغ برای مرجعیت خویش، از دیگر ویژگی‌های اخلاقی ایشان بود. ایشان به‌صراحت از پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی ناشی از مرجعیت پرهیز می‌کردند و حتی دیگران را از تبلیغ برای ایشان نهی می‌نمودند. این رویکرد، ناشی از باور عمیق ایشان به این بود که ارزش علمی و دینی، با تبلیغات افزایش نمی‌یابد و وظیفه‌ی فقیه، پاسخگویی به پرسش‌های شرعی است، نه جذب مقلد.

مشی معتدلانه در مواضع علمی و اجتماعی، از دیگر ویژگی‌های برجسته‌ی ایشان بود که در پیام سازمان ملل نیز بازتاب یافت. ایشان در مواجهه با مسائل اجتماعی و سیاسی، همواره راه اعتدال و مدارا را پیش می‌گرفتند و از هرگونه افراط‌گرایی پرهیز می‌کردند. این مشی معتدلانه، موجب شد تا دیدگاه‌های ایشان در محافل علمی و بین‌المللی نیز مورد توجه قرار گیرد.

پشتکار و دقت علمی در تدریس و پژوهش، از دیگر ویژگی‌های برجسته‌ی ایشان بود. به نقل از فرزند ایشان: "من پدرم را همیشه یا در حال مطالعه دیده‌ام و یا در حال نوشتن." بیان آیت‌الله فیاض در درس به‌گونه‌ای بود که اگر کسی صدای درس ایشان را می‌شنید، تصور می‌کرد که متنی را از روی کتاب می‌خواند، در حالی که تمام مطالب بدون استفاده از متن پیش‌نویس و به‌صورت ارتجالی بیان می‌شد. این تسلط و دقت علمی، نتیجه‌ی سال‌ها مطالعه و تحقیق عمیق بود. همچنین ایشان در تدریس خارج فقه و اصول، تا سن نود و سه سالگی ادامه دادند و با وجود کهولت سن، هیچ‌گاه از کیفیت درس‌های خود نکاستند (برهانی، ۱۴۰۲).

نظم و انضباط در امور علمی و اجرایی، از دیگر ویژگی‌های بارز ایشان بود که در استمرار بی‌وقفه‌ی تدریس و پژوهش، علی‌رغم همه‌ی دشواری‌ها و فشارهای سیاسی و اجتماعی، به‌خوبی مشهود است. ایشان با وجود بمباران‌ها، محاصره‌های اقتصادی و فشارهای رژیم بعث عراق، هیچ‌گاه از مسیر علمی خود بازماندند و همواره درس‌های خود را به‌صورت منظم و مستمر برگزار می‌کرد.

این ویژگی‌ها، در کنار آنچه در مصاحبه‌ی فرزند ایشان آمده است، تصویر جامعی از یک فقیه متعهد به اخلاق و مسئولیت‌پذیری اجتماعی را ارائه می‌دهد که بدون اغراق و مبالغه، الگویی از سلوک علمی و عملی برای نسل‌های بعدی محسوب می‌شود. حیات اخلاقی و تربیتی ایشان نشان می‌دهد که مرجعیت دینی، نه فقط در ارائه‌ی پاسخ‌های فقهی، بلکه در زیستِ عملی و رفتار فردی و اجتماعی مرجع، تجلی پیدا می‌کند.

نگاه نوگرایانه در فقه اجتماعی

یکی از ابعاد شخصیت علمی آیت‌الله فیاض، رویکرد او نسبت به مسائل اجتماعی، به‌ویژه نقش و جایگاه زنان در نظام سیاسی اسلام بود. این رویکرد در کتاب ایشان با عنوان *موقع المرأة فی النظام السياسي الإسلامي* (جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام) تبیین شده است. فیاض در پاسخ به سؤالات فقهی درباره نقش زنان در جامعه، تصدی هر یک از سه سمت زیر را برای زنان جایز و فاقد منع شرعی دانسته است: مرجعیت دینی، قضاوت، و رهبری سیاسی دولت (ریاست جمهوری).

فیاض در این زمینه اعلام می‌دارد که میان زن و مرد در شایستگی‌های انسانی و علمی تفاوتی قائل نیست و ملاک را «توانایی علمی و شایستگی فرد» می‌داند، نه جنسیت. او در کتابش بیان داشته است که: "من فرقی بین زن و مرد نمی‌دانم... کار کردن زن با حفظ حجاب، عفت، نجابت و کرامت مانعی ندارد و هر کاری که شرع اجازه داده باشد، می‌تواند انجام دهد؛ حتی به نظر من رئیس‌جمهور هم شود، مانعی ندارد." این رویکرد که با نظر مشهور فقهای شیعه و سنی مبنی بر عدم جواز این مناصب برای زنان تفاوت دارد، به‌عنوان یک دیدگاه نو در فقه معاصر ارزیابی شده است. آیت‌الله فیاض، روایاتی را که به نقص عقل زنان اشاره دارند یا تصدی مناصب عالی را برای آنان ممنوع می‌دانند، از نظر سند و دلالت مورد نقد قرار داده و آن‌ها را فاقد اعتبار کافی برای اثبات حرمت می‌شمارد.

آیت‌الله فیاض از جمله فقیهانی بود که به مسائل مستحدثه توجه داشت و در آثار خود به آن‌ها پرداخته است. در زمینه بانکداری اسلامی، کتاب *احکام البنوک* او نشان‌دهنده رویکردی مبتنی بر مبانی فقهی است. او در این کتاب، با تفکیک میان انواع معاملات بانکی، به بررسی جواز یا حرمت هر یک بر اساس قواعد فقهی چون «ربا»، «غرر» و «قمار» پرداخته و با ارائه راهکارهایی برای تطبیق نظام بانکی با موازین شرعی، تلاش کرده است تا فاصله میان نظریه فقهی و عمل بانکی را کاهش دهد. نگاه او به موضوعاتی چون سپرده‌گذاری، اعطای تسهیلات، اوراق قرضه و معاملات بین‌المللی بانکی، از مباحث قابل توجه در این حوزه به شمار می‌رود.

در حوزه مسائل پزشکی، کتاب *المسائل الطبیه* ایشان شامل مباحثی چون مرگ مغزی، پیوند اعضا، تلقیح مصنوعی، سقط جنین، تغییر جنسیت، شبیه‌سازی و دیگر موضوعات پزشکی است. در زمینه مالکیت فکری، فیاض در کتاب مستقلی با همین عنوان، به بررسی وجوه فقهی حق تألیف، حق اختراع، نشان‌های تجاری و اسرار تجاری پرداخته است.

آثار و تألیفات مکتوب

آیت‌الله فیاض آثار متعددی در موضوعات مختلف فقهی و اصولی از خود به یادگار گذاشته که مجموع آن‌ها حدود شصت جلد برآورد شده است. بر اساس فهرست جامعی که از آثار ایشان تهیه شده، این آثار به دو بخش کلی تقسیم می‌شوند:

آثار به زبان عربی:

• در حوزه فقه عبادات و مناسک: *منهاج الصالحین* (۳ جلد) که یک دوره فتوایی جامع است؛ *مناسک الحج*؛ *استفتائات*؛ و *مختصر فی أحكام العبادات والمعاملات*.

• در حوزه فقه معاملات، اقتصاد و حقوق: *الأراضی* (مجموعه دراسات وبحوث فقهية إسلامية)؛ *البنوک* (بررسی فقهی نظام بانکی)؛ *مائة سؤال وسؤال حول الكتابة والكتاب والمكتبات وجوابها* (نسخه عربی مبحث مالکیت معنوی).

• در حوزه اصول فقه و تقریرات علمی (دروس خارج): *محاضرات فی أصول الفقه* (۵ جلد) که تقریر درس خارج اصول آیت‌الله العظمی خوبی است؛ *المباحث الأصولية* (۱۵ جلد) که دوره جامع اصول فقه ایشان محسوب می‌شود؛ *تعالیق مبسوطه* (۱۰ جلد) که تعلیق و حاشیه بر کتاب *عروة الوثقی* است؛ *المباحث الفقهية* که مجموعه تقریرات درس خارج فقه ایشان به قلم شاگردان است (شامل کتاب *طهارت* ۱۰ جلد، کتاب *الصلاة و صلاة المسافرين* ۱۷ جلد، کتاب *خمس* ۳ جلد، کتاب *زکات* ۲ جلد، کتاب *خمس* ۲ جلد)؛ و *الأرقی و المرقی* که از تقریرات فقهی ایشان است و به قلم عادل هاشم، ابوطالب، بکاء و سایر شاگردان ایشان نوشته شده است.

• در حوزه اندیشه سیاسی، اجتماعی و جایگاه زن: *الحکومة الإسلامية (النموذج فی منهج الحکومة الإسلامية)*؛ *موقع المرأة فی النظام السياسي الإسلامي*.

• در حوزه مسائل مستحدثه، استفتائات و مباحث اعتقادی: *الأطروحات الفكرية حول المسائل المستحدثة*؛ *استفتاءات شرعية* (۳ جلد)؛ *النظرة الخاطفة فی الاجتهاد*؛ و *بیانات وتوجيهات* (مجموعه بیانیها و توصیه‌های اخلاقی و اجتماعی).

آثار به زبان فارسی (ترجمه‌ها):

• در حوزه فقه عبادات، احکام و استفتائات شرعی: رساله توضیح المسائل (رساله عملیه به فارسی، ۳ جلد)؛ رساله نموداری (آموزش احکام)؛ منتخب توضیح المسائل (گزیده فتاوا)؛ مناسک حج (راهنمای زائران بیت‌الله الحرام)؛ و مسائل طبّی (استفتائات فقه پزشکی).

• در حوزه فقه معاملات و اقتصاد اسلامی: اراضی از نگاه فقه اسلامی (حقوق اراضی و منابع طبیعی)؛ بانکداری از نگاه فقه اسلامی (سازوکار بانکداری اسلامی بدون ربا)؛ و حقوق و مالکیت فکری از نگاه اسلام (بررسی فقهی حق مؤلف و مالکیت معنوی).

• در حوزه اندیشه سیاسی، اجتماعی و جایگاه زن: دو رساله (حکومت اسلامی و جایگاه زن) که به بررسی جایگاه سیاسی و اجتماعی زن و تبیین مدل حکومت اسلامی می‌پردازد.

• در حوزه اجتهاد و مسائل نوپدید (مستحدثه): نگاهی گذرا به مسئله اجتهاد (جایگاه عقلانیت و اجتهاد در حوزه علمیه)؛ و مباحث تفوریک فقهی درباره مسائل مستحدثه (ترجمه الأطروحات الفکریه).

• در حوزه تاریخ و تراجم: زندگینامه آیت‌الله العظمی خویی (شرح حال استادشان به عربی و فارسی).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی در قم نیز مجموعه آثار این مرجع را در قالب یک نرم‌افزار در ۵۴ جلد تولید کرده است و بسیاری از کتاب‌های ایشان در سایت دفتر آیت‌الله فیاض قابل دسترس است.

خدمات اجتماعی و بشردوستانه

آیت‌الله فیاض در کنار جایگاه علمی و مرجعیت دینی، خدمات گسترده‌ای در عرصه‌های اجتماعی و بشردوستانه از خود به یادگار گذاشت.

در افغانستان، بنیاد خیریه وابسته به ایشان در سال ۱۳۹۱ شمسی راهاندازی شد که تا هنوز فعالیت‌های زیادی از سوی بنیاد انجام شده است: حفر بیش از ۲۰۰ حلقه چاه و ایجاد شبکه‌های آب آشامیدنی در مناطق محروم، تأسیس و تجهیز هفت شفاخانه، اعطای بورسیه تحصیلی به صدها دانشجو به‌ویژه در رشته مامایی، بورسیه بیش از بیست دانشجوی خواهر در رشته پزشکی برای

تحصیل در خارج از کشور، حمایت از بیش از ۲۷ هزار و پانصد کودک یتیم از طریق مستمری ماهانه سی دلار برای هر یتیم، توزیع بسته‌های غذایی و کمک‌های نقدی میان خانواده‌های نیازمند، تأمین مواد سوخت برای گذر از زمستان، راه‌اندازی مراکز آموزشی و قرآنی، ساخت سد آب در منطقه شیرداغ مالتستان، ساخت حمام عمومی در ورس، ایجاد شغل برای هزاران نفر، و کمک به حوادث غیرمترقبه چون سیل و زلزله در مناطقی چون هرات بود. طبق گزارش‌های موجود، این بنیاد بیش از ۵۰۰۰ خانواده را تحت پوشش کمک‌های غذایی و معیشتی قرار داده و زمینه تحصیل بیش از ۳۰۰۰ دانش‌آموز را در مناطق محروم فراهم کرده است (حسینی، ۱۴۰۵).

در عراق نیز اقداماتی انجام داد که از جمله آن‌ها می‌توان به ساخت شهرک ویژه طلاب علوم دینی با نام «مدینه العلم»، تأسیس مؤسسات و مدارس علمی، بازسازی مدرسه تاریخی «شیخ محمدعلی مدرس افغانی و شیخ چمن‌علی» و راه‌اندازی حوزه خواهران در نجف اشاره کرد (مشاهدات نگارنده).

آیت‌الله فیاض به خاطر خدمات علمی و بشردوستانه‌اش چند سال متوالی از سوی «مرکز سلطنتی مطالعات استراتژیک اسلامی»، به عنوان شخصیت برتر جهان اسلام انتخاب شد. این مرکز یک مؤسسه بین‌المللی غیردولتی و مستقل اسلامی است که مقر آن در عمان، پایتخت کشور اردن، می‌باشد (شیعه‌نیوز، ۱۴۰۵).

بازتاب‌های خبری، بیانیه‌ها و مراسم بزرگداشت

آیت‌الله فیاض در سن ۹۶ سالگی، به تاریخ ۱۴ خرداد ۱۴۰۵، پس از تحمل یک دوره بیماری طولانی، در بیمارستانی در بغداد در ساعت شش صبح درگذشت (خبرگزاری‌های عراق، ۱۴۰۵). پیکر مطهر ایشان ابتدا در شهرهای کاظمین و کربلا تشییع شد و در کربلا بر پیکر ایشان نماز خوانده شد، سپس به نجف اشرف منتقل گردید و مراسم تشییع جنازه‌ی باشکوهی با حضور گسترده‌ی شخصیت‌های دینی، سیاسی و اقشار مختلف مردم در این شهر مقدس برگزار شد. ایشان در جوار حرم مطهر حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) به خاک سپرده شد و مراسم شکستن مهر ایشان نیز با حضور علما و فضایی حوزه برگزار گردید (خبرگزاری حوزه، ۱۴۰۵).

پس از درگذشت آیت‌الله فیاض، دولت عراق به‌ریاست نخست‌وزیر علی فالج‌الزیدی، طی بیانیه‌ای رسمی سه روز عزای عمومی در سراسر کشور اعلام کرد. نخست‌وزیر در پیامی، درگذشت ایشان را «ضایعه‌ای دردناک» و از دست دادن یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عرصه‌ی تحقیق، فقه و علوم اسلامی توصیف و بر نقش ایشان در تقریب میان مذاهب اسلامی تأکید نمود (الزیدی،

۱۴۰۵). رئیس‌جمهور عراق، نزار عامدی، ایشان را از چهره‌های درخشان حوزه‌ی نجف خواند (عامدی، ۱۴۰۵). آیت‌الله‌العظمی سیستانی با صدور پیامی، ایشان را «برادر گرانقدر» خطاب کرد و از وی به عنوان یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های حوزه‌ی نجف در دهه‌های اخیر یاد نمود که با تلاش‌های خالصانه در تألیف، تدریس و تربیت شاگردان، خدمات ارزنده‌ای به معارف دینی ارائه کرد و فقدان او را ضایعه‌ای بزرگ برای حوزه‌های علمیه و جامعه‌ی مؤمنان توصیف نمود که جبران آن دشوار است (دفتر آیت‌الله سیستانی، ۱۴۰۵).

رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز با صدور پیام تسلیتی، ارتحال این مرجع عالی‌قدر را موجب تأثر و اندوه فراوان خواند و با تجلیل از خدمات علمی، حوزوی و ارشادی ایشان، این ضایعه را به حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اشرف، مقلدان و ارادتمندان، ملت افغانستان و خاندان ایشان تسلیت گفت (دفتر رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۵).

رحلت آیت‌الله فیاض با پیام‌های تسلیت جداگانه از سوی آیات عظام و مراجع تقلید؛ حضرات آقایان وحید خراسانی، جعفر سبحانی، مکارم شیرازی، نوری همدانی، علوی بروجردی، فاضل بهسودی، واعظ‌زاده بهسودی، دوزدوزانی، مظاهری، جوادی آملی، شبیری زنجانی، کریمی جهرمی و بشیر نجفی، و همچنین حوزه‌های علمیه نجف، قم و مشهد همراه بود که همگی این فقدان را ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر خواندند. متن این پیام‌ها در بخش مرجعیت سایت شفقنا موجود است (شفقنا، ۱۴۰۵).

رئیس‌جمهور اقلیم کردستان، نچیروان بارزانی، ایشان را «چهره‌ای بلندمرتبه» در ترویج اعتدال و مدارا توصیف کرد (بارزانی، ۱۴۰۵). رئیس‌جمهور پیشین افغانستان، حامد کرزی، آیت‌الله فیاض را «فرزند پرافتخار افغانستان» خواند (کرزی، ۱۴۰۵). رئیس‌جمهور ایران، مسعود پزشکیان، ایشان را «فقیه بزرگ و مرجع عالی‌قدر شیعه» توصیف کرد و منش علمی و اعتدالی ایشان را سرمایه‌ای ارزشمند برای جهان اسلام دانست (پزشکیان، ۱۴۰۵). مقتدی صدر، رهبر جریان صدر عراق، در پیامی با عنوان «استاد ما» از ایشان یاد کرد و درگذشت او را «خاموشی چراغی از نجف» دانست (صدر، ۱۴۰۵). سازمان ملل متحد نیز با صدور بیانیه‌ای درگذشت این مرجع بزرگ را تسلیت گفت و از مردم جهان خواست درس اعتدال را از آموزه‌های فیاض بیاموزند (سازمان ملل متحد، ۱۴۰۵). کلیسای کلدانی عراق نیز با صدور پیامی درگذشت ایشان را تسلیت گفت (کلیسای کلدانی، ۱۴۰۵). مراسم فاتحه و بزرگداشت‌هایی در شهر نجف، قم و دیگر مراکز علمی و دینی کشورهای مختلف از جمله افغانستان، پاکستان، لبنان و بحرین برگزار شد (جامعه‌المصطفی، ۱۴۰۵). همچنین در

استرالیا، کشورهای اروپایی، روسیه و آمریکا نیز جوامع شیعه و ارادتمندان ایشان مراسم بزرگداشتی برگزار کردند (مرکز اسلامی اروپا، ۱۴۰۵؛ انجمن شیعیان آمریکا، ۱۴۰۵؛ جامعه اسلامی روسیه، ۱۴۰۵).

جمع‌بندی

آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (۱۴۰۵-۱۳۰۹ ش)، از چهره‌های برجسته‌ی فقهی و مراجع تقلید شیعه در عصر معاصر، مسیری پرفرازونشیب را از روستایی دورافتاده در غزنی تا جایگاه اجتهاد و مرجعیت در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اشرف طی کرد. حیات علمی و اجتماعی او، روایتی از تلاش بی‌وقفه، پشتکار مثال‌زدنی و تعهد به پاسخگویی به نیازهای زمانه است.

این مقاله نشان داد که شکل‌گیری شخصیت علمی و فکری فیاض، حاصل تعامل سه عامل اساسی بود: نخست، زیست در جامعه‌ای چندفرهنگی و تجربه‌ی اقلیت‌بودن در افغانستان که به او درک عمیقی از مسائل اجتماعی و ضرورت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بخشید؛ دوم، مهاجرت‌های علمی پی‌درپی از جاغوری به مشهد و سپس به نجف که زمینه‌ساز آشنایی او با سنت‌های فقهی گوناگون و بهره‌مندی از اساتید برجسته‌ای چون ادیب نیشابوری و آیت‌الله خویی شد؛ و سوم، شاگردی طولانی در مکتب آیت‌الله خویی که افزون بر تقویت بنیه‌های علمی و اصولی، رویکردی متعادل و مستدل را در مواجهه با مسائل فقهی در او نهادینه ساخت.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین ویژگی ممتاز آیت‌الله فیاض در میان فقه‌های هم‌عصر، رویکرد نوگرایانه و مبتنی بر عقلانیت او در مواجهه با مسائل مستحدثه اجتماعی، به‌ویژه در زمینه‌های حقوق زنان، نظام بانکی، مسائل پزشکی و مالکیت فکری بود. ایشان با تکیه بر اصول بنیادین فقهی، راهی تازه در فقه اجتماعی گشود که برخی آن را در میان فقه‌های شیعه و سنی کم‌سابقه ارزیابی کرده‌اند. دیدگاه ایشان در خصوص جواز تصدی مناصب عالی سیاسی و دینی (رهبری، قضاوت و افتا) برای زنان، نشان‌دهنده‌ی نگاه انسان‌شناختی مبتنی بر شایستگی‌های فردی است، نه جنسیت.

در عرصه‌ی تدریس و تربیت شاگردان، آیت‌الله فیاض نقش‌آفرینی کم‌نظیری داشت و دو دوره‌ی کامل درس خارج اصول و ده‌ها سال تدریس خارج فقه، حلقه‌های علمی او را به یکی از مهم‌ترین مراکز تربیت فقیهان در نجف تبدیل کرد. آثاری چون *المباحث الأصولیة* در ۱۵ جلد، *تعلیق مبسوطه* در ۱۰ جلد و *محاضرات فی اصول الفقه* در ۵ جلد، که تقریرات درس استادش

آیت‌الله خویی است، و نیز *المباحث الفقہیہ* در بیش از پنجاه جلد، که حاصل درس‌های خارج فقه ایشان به قلم شاگردان است، گواهی بر غنای علمی و استمرار سنت فقهی در حوزه‌ی نجف است.

ابعاد انسانی و اجتماعی زندگی فیاض نیز در کنار جایگاه علمی‌اش، چهره‌ای متعهد به حل مسائل جامعه را ترسیم می‌کند. اقدامات گسترده‌ی خیریه در افغانستان، عراق و پاکستان، از حفر صدها حلقه چاه و ساخت شفاخانه تا حمایت از هزاران کودک یتیم و دانشجو، نشان می‌دهد که او مرجعیت را نه فقط در ارائه‌ی پاسخ‌های فقهی، بلکه در مسئولیت‌پذیری عملی در قبال امت اسلامی تعریف می‌کرد.

در نهایت، آیت‌الله فیاض به‌عنوان یکی از حلقه‌های واسط میان مکتب فقهی آیت‌الله خویی و نسل جدید فقیهان حوزه‌ی نجف، میراثی ماندگار از علم، تقوا و نوگرایی متعهدانه از خود به یادگار گذاشت. حیات و اندیشه‌ی او، الگویی از اجتهاد پویا و پاسخ‌گو در عصر تحولات سریع اجتماعی و فناورانه است؛ الگویی که می‌تواند برای نسل آینده‌ی فقیهان و پژوهشگران حوزه‌های علمیه راهگشا باشد.

پی‌نوشت‌ها

[۱]. شیخ طوسی در سال ۴۴۸ ه‍.ق به دلیل آنکه بغداد را برای ترویج فقه و علوم شیعه مناسب نمی‌دید، به نجف مهاجرت نمود. در آن زمان نجف قریه‌ای کوچک و زیارتگاه شیفتگان اهل بیت بود. هجرت شیخ به آن شهر، نجف را به پایگاه مهم علمی و فرهنگی شیعیان مبدل ساخت (بابایی، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

[۲]. محمدابوب تحصیلات زیادی نداشت اما مرد بسیار پاک و متدینی بود که همراه پدر به کویته مهاجرت کرده بود و در همان شهر از دنیا رفت.

[۳]. آته در کنار ایزدری، باغوچری و گری چهار دسته کلان جاغوری را تشکیل می‌دهد که قوم شیرداغ، مسکه، ایچه، بابیه، خوشه، وقی و ده مرده متعلق به دسته آته است. شیرداغ از نظر اداری فعلی در ولسوالی مالستان قرار دارد.

[۴]. دکتر سلمان علی زکی اسم پدر کلان آیت‌الله فیاض را غلامرضا ذکر کرده است.

[۵]. فاصله تبقوس تا صوبه زادگاه آیت‌الله فیاض در حدود ده کیلومتر است (رضایی، ۱۴۰۵).

[۶]. دوران ورود آیت‌الله فیاض به نجف اشرف، مصادف با اواخر دوران پادشاهی عراق (که در ۲۳ اوت ۱۹۲۱ میلادی برابر با ۱۳۰۰ خورشیدی تأسیس شد) و اوایل دوره‌ی مرجعیت آیت‌الله‌العظمی سید محسن حکیم (ره) بود. سید محسن حکیم از سال ۱۳۲۵ خورشیدی (۱۹۴۶ میلادی) و پس از درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی (ره)، زعامت حوزه‌ی نجف را بر عهده گرفت. با توجه به اینکه خود آیت‌الله فیاض اشاره دارند که

ورودشان «سال‌ها بعد از وفات سید ابوالحسن اصفهانی» و «در اواخر دوره‌ی پادشاهی و اوایل دوره‌ی مرجعیت سید محسن حکیم» رخ داده، و با عنایت به این که پادشاهی عراق تا کودتای ۱۴ ژوئیه‌ی ۱۹۵۸ (۲۳ تیر ۱۳۳۷ خورشیدی) ادامه یافت، تاریخ دقیق ورود ایشان سال ۱۳۲۸ خورشیدی بوده است.

[۷]. علامه شیخ محمدعلی مدرس افغانی (۱۳۶۵-۱۲۸۴ خورشیدی)، از اساتید برجسته‌ی ادبیات عرب در حوزه‌های نجف و قم، هم‌ولایتی و هم‌زبان با آیت‌الله فیاض و نیز پدر همسر ایشان بود. وی که از شاگردان ممتاز آیت‌الله خویی (ره) به شمار می‌رفت، نقش مهمی در تربیت علمی و ادبی آیت‌الله فیاض داشت. ایشان در سنبله‌ی ۱۳۶۵ خورشیدی در قم درگذشت و در گلزار شهدای قم به خاک سپرده شد.

[۸]. آیت‌الله فیاض در سال ۱۳۲۸ خورشیدی (۱۹۴۹ میلادی) وارد نجف اشرف شد. ایشان پس از گذراندن دروس سطح، حدوداً از سال ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۵ خورشیدی (۱۹۵۱ تا ۱۹۶۶ میلادی) یعنی به مدت پانزده سال، در درس خارج فقه و اصول آیت‌الله‌العظمی سید ابوالقاسم خویی (ره) شرکت نمود. پس از آن نیز تا زمان وفات آیت‌الله خویی در ۱۷ مرداد ۱۳۷۱ خورشیدی (۸ صفر ۱۴۱۲ قمری)، یعنی نزدیک به بیست سال دیگر، ارتباط علمی و مراوده‌ی ایشان با استاد ادامه یافت و مجموعاً این رابطه حدود سی و پنج سال به طول انجامید.

[۹]. درباره فرزندان و اسامی‌شان با شیخ امینی از اعضای دفتر آیت‌الله فیاض در قم مصاحبه شد.

[۱۰]. آیت‌الله خویی توفیق داشته هفت بار درس خارج اصول را در حوزه نجف تدریس کند (زندگینامه آیت‌الله خویی، که به قلم آیت‌الله فیاض نگارش یافته است).

[۱۱]. در صفحه اول رساله عملیه نوشته شده است: "عمل به این رساله شریفه که مشتمل بر فتاوی ماست مجزی است إن شاء الله، ۲ شعبان ۱۴۲۳ قمری."

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. انجمن شیعیان آمریکا. (۱۴۰۵). گزارش مراسم بزرگداشت آیت‌الله فیاض در آمریکا. بازیابی شده از پایگاه انجمن شیعیان آمریکا.
۳. بارزانی، نجیروان. (۱۴۰۵). پیام تسلیت رئیس‌جمهور اقلیم کردستان. بازیابی شده از پایگاه خبری اقلیم کردستان.
۴. بابایی، سعید. (۱۳۸۷). گزیده سیمای نجف/ اشرف. تهران: مشعر.
۵. برهانی، محمدجواد. (۱۳۹۵). زندگی‌نامه استاد فیاضی جودری مرد دیانت و خلعت. قم: وحدت‌بخش.

۶. برهانی، محمدجواد. (۱۴۰۲). «تعطیلی درس خارج اصول آیت‌الله فیاض». منتشرشده در فیس‌بوک. تاریخ بازیافت: ۱۲ تیر ۱۴۰۵.
۷. پزشکیان، مسعود. (۱۴۰۵). پیام تسلیت رئیس‌جمهور ایران. بازیابی‌شده از پایگاه اطلاع‌رسانی ریاست‌جمهوری.
۸. جامعه‌المصطفی. (۱۴۰۵). گزارش مراسم بزرگداشت آیت‌الله فیاض. قم: جامعه‌المصطفی العالمیه.
۹. جامعه اسلامی روسیه. (۱۴۰۵). گزارش مراسم بزرگداشت آیت‌الله فیاض در روسیه. بازیابی‌شده از پایگاه جامعه اسلامی روسیه.
۱۰. چارچوب هماهنگی شیعیان عراق. (۱۴۰۵). پیام تسلیت چارچوب هماهنگی. بازیابی‌شده از پایگاه اطلاع‌رسانی چارچوب هماهنگی.
۱۱. حسینی، محمدعلی. (۱۴۰۵). مصاحبه اختصاصی نگارنده با مسئول سابق تطبیق پروژه‌های بنیاد در هنرستان.
۱۲. خبرگزاری حوزه. (۱۴۰۵). گزارش مراسم تشییع و خاکسپاری آیت‌الله فیاض. بازیابی‌شده از خبرگزاری حوزه.
۱۳. خبرگزاری‌های عراق. (۱۴۰۵). گزارش درگذشت و تشییع آیت‌الله فیاض. بازیابی‌شده از خبرگزاری‌های عراق.
۱۴. خزعلی، قیس. (۱۴۰۵). پیام تسلیت دبیرکل گروه مقاومت عراق. بازیابی‌شده از پایگاه اطلاع‌رسانی گروه مقاومت.
۱۵. خوئی، ابوالقاسم. (۲۰۰۹). موسوعه الإمام الخوئی، محاضرات فی أصول الفقه. بی‌جا: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، مؤسسه الخوئی الإسلامیه.
۱۶. خوئی، عبدالمجید. (۱۴۰۰). زندگی‌نامه آیت‌الله فیاض. ترجمه‌ی علی‌احمد علی‌زاده و صادقی. فایل دیجیتالی، منتشرشده در سایت آیت‌الله فیاض.
۱۷. دفتر آیت‌الله سیستانی. (۱۴۰۵). پیام تسلیت دفتر آیت‌الله‌العظمی سیستانی. نجف: دفتر آیت‌الله سیستانی.
۱۸. دفتر رهبر معظم انقلاب. (۱۴۰۵). پیام تسلیت رهبر معظم انقلاب اسلامی. تهران: دفتر رهبر معظم انقلاب.
۱۹. رضایی صوبه، اسدالله. (۱۴۰۵). «آیت‌الله فیاض به فیض الهی رسید». یادداشت مورخه ۱۵ جوزای ۱۴۰۵، قم.

۲۰. الزیدی، علی فالج. (۱۴۰۵). پیام تسلیت نخست‌وزیر عراق. بازیابی شده از پایگاه اطلاع‌رسانی دولت عراق.
۲۱. زاهدی، محمدرضا. (۱۴۰۵). مصاحبه با فرزند علی‌مدد زاهد (دایی آیت‌الله شیخ محمداسحاق فیاض). منتشرشده در فیس‌بوک. تاریخ بازیافت: ۱۴۰۵.
۲۲. زکی، سلمان علی، و امینی، شیخ. (۱۴۰۵). مصاحبه نگارنده با اعضای دفتر آیت‌الله فیاض در قم.
۲۳. سازمان ملل متحد. (۱۴۰۵). بیانیه تسلیت سازمان ملل متحد در پی درگذشت آیت‌الله فیاض. بغداد: دفتر سازمان ملل در عراق.
۲۴. شفقنا. (۱۳۹۲). گفت‌وگوی ویژه با فرزند آیت‌الله‌العظمی فیاض در مورد سلوک علمی، تربیتی و اجتماعی/ایشان. منتشرشده: ۷ قوس ۱۳۹۲.
۲۵. شفقنا. (۱۴۰۵). پوشش پیام‌های تسلیت مراجع تقلید و حوزه‌های علمیه در پی رحلت آیت‌الله فیاض. بازیابی شده از بخش مرجعیت سایت شفقنا.
۲۶. شیعه‌نیوز. (۱۴۰۵). گزارش انتخاب شخصیت برتر جهان اسلام. بازیابی شده از پایگاه شیعه‌نیوز.
۲۷. صدر، مقتدی. (۱۴۰۵). پیام تسلیت رهبر جریان صدر عراق. بازیابی شده از پایگاه اطلاع‌رسانی جریان صدر.
۲۸. عامدی، نزار. (۱۴۰۵). پیام تسلیت رئیس‌جمهور عراق. بازیابی شده از پایگاه اطلاع‌رسانی ریاست‌جمهوری عراق.
۲۹. فیاض، محمداسحاق. (۱۳۸۱). توضیح المسائل. قم: دفتر آیت‌الله فیاض.
۳۰. کرزی، حامد. (۱۴۰۵). پیام تسلیت رئیس‌جمهور پیشین افغانستان. بازیابی شده از پایگاه اطلاع‌رسانی حامد کرزی.
۳۱. کلیسای کلدانی. (۱۴۰۵). پیام تسلیت کلیسای کلدانی عراق. بازیابی شده از پایگاه اطلاع‌رسانی کلیسای کلدانی.
۳۲. کانال تلگرام. (۱۴۰۵). تراث المرجع الفیاض. نجف.
۳۳. مرکز اسلامی اروپا. (۱۴۰۵). گزارش مراسم بزرگداشت آیت‌الله فیاض در اروپا. بازیابی شده از پایگاه مرکز اسلامی اروپا.
۳۴. ویکی شیعه. (۱۴۰۵). «محمداسحاق فیاض». تاریخ دریافت مطلب: ۱۱ تیر ۱۴۰۵.



گفت و گوها



آیت الله العظمی فیاض؛ حلقه وصل مکتب نجف و قم

گفت‌وگو با آیت الله محمدمهدی شب‌زنده‌دار، استاد درس خارج حوزه علمیه قم و از اعضای فقهاء شورای نگهبان

پیش در آمد:

آیت الله محمدمهدی شب‌زنده‌دار از اساتید میرز دروس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و عضو فقهاء شورای نگهبان است. ویژگی‌های اخلاقی این استاد بزرگوار در کنار احاطه علمی ایشان بر مشارب فقهی حوزه‌های علمیه قم و نجف بر آن داشت که برخی از ابعاد شخصیت علمی آیت الله العظمی فیاض را با ایشان به گفت‌وگو بنشینیم. آیت الله شب‌زنده‌دار بر خلاف برخی دیگر از اندیشوران، بر این عقیده است که تقسیم حوزه علمیه نجف و قم به دو مکتب فقهی جداگانه درست نیست و این دو حوزه جز در برخی مشرب‌های فرعی تفاوت اساسی ندارند. از این رو آیت الله فیاض را هم می‌توان فقیه حوزه

نجف دانست و هم فقیه حوزه قم. البته ایشان از ویژگی‌هایی برخوردار بود که غالباً از فضای حوزه نجف متأثر بود. از آن میان تمحض در درس یک استاد و صبر و پایداری است. از دید آیت‌الله شب‌زنده‌دار از ویژگی‌های بارز آیت‌الله فیاض نشاط علمی ایشان بود که تا آخر عمر آن را حفظ کرد. مخالفت با تدریس فلسفه و عرفان در حوزه نجف نیز به دو عامل بر می‌گردد: یکی اینکه استوانه‌ها و زعمای حوزه نجف بیشتر تمایل داشتند فقه و اصول وجه شاخص این حوزه باشد و در عین حال نگرانی از باقی ماندن برخی از اذهان ضعیف در شبهات فلسفی و عرفانی است که موجب گردید کسانی مانند آیت‌الله فیاض با تدریس آن مخالفت کند. این مخالفت در واقع مخالفت با علم نیست، نگرانی از برخی پیامدها است. اکنون توجه شما را به این گفتگو جلب می‌کنیم:

✍ دکتر محمدعلی جويا: سپاس گزاریم از حضرت عالی بابت فرصتی که در اختیار ما قرار دادید. همانطور که مستحضرید در این ایام آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض از فقیهان برجسته نجف دارفانی را وداع گفتند. در قدم اول، این مصیبت را به صاحب حوزه‌های علمیه و مکتب، حضرت بقیة‌الله الاعظم ارواحنا فداه و حوزه‌های علمیه و همه مؤمنین تسلیت عرض می‌کنم.

آیت‌الله فیاض دانش آموخته و تربیت‌شده حوزه علمیه نجف است. این حوزه در گذشته سبک و سیاق خاصی هم در امر تعلیم و تعلم و هم در امر تهذیب و تربیت داشت که کما بیش با آنچه امروزه در حوزه علمیه قم مشاهده می‌شود تفاوت‌هایی دارد. به عنوان اولین سؤال دیدگاه حضرت‌عالی در رابطه با آنچه مکتب فقهی و نجف و قم گفته می‌شود چیست و تفاوت این دورا در چه اموری می‌بینید؟

🕌 آیت‌الله شب‌زنده‌دار: بسم‌الله الرحمن الرحیم. من هم متقابلاً تسلیت عرض می‌کنم رحلت فقیه بزرگوار مرجع عالی قدر آیت‌الله العظمی آقای فیاض رضوان‌الله علیه را. این مسئله متداولی که گفته می‌شود منهج فقهی نجف اشرف با قم متفاوت است من خیلی به این مسئله نرسیده‌ام، به خصوص در آوان اخیر. بزرگانی چون میرزای قمی که در قم متکفل مباحث علمی بودند، یا آیت‌الله حائری مؤسس حوزه علمیه، دانش آموخته حوزه نجف بودند. آقای شیخ عبدالکریم رضوان‌الله علیه شاگرد آقای آخوند و مرحوم آقای سید محمد فشارکی و میرزای شیرازی دوم است. بخشی از تحصیلات ایشان در حوزه مبارکه سامرا بوده است. این‌ها همان مطالبی را که در آنجا آموختند به قم آوردند. آیت‌الله بروجردی رضوان‌الله علیه شاگرد آقای آخوند است که به جایی اینکه آنجا تدریس کنند در قم تدریس کردند و حوزه علمیه را دائر کردند. آقای حجت شاگرد آقای نائینی و آقا ضیا است. مرحوم آقای خوانساری هم از خریجین حوزه علمیه نجف بودند، به همین

ترتیب آیت الله داماد، شیخ مرتضی حائری و حتی مراجع متأخر غیر از مرحوم امام و آیت الله گلپایگانی، همگی دانش آموخته حوزه نجف بودند. حتی آقای نجفی مرعشی بخشی از تحصیلاتش در نجف بودند، آقای شریعتمداری همینطور. ایشان شاگرد آقای نائینی بود.

بنابراین، این حرف که آنجا منهجی است متفاوت با اینجا خیلی درست نیست. بله در خود نجف تحولاتی به وجود آمد. مثلاً در عصر صاحب جواهر، شیخ انصاری، میرزای شیرازی، میرزا حبیب الله رشتی، آخوند و این بزرگان اینها خیلی به رجال اهمیت نمی دادند. اگر به کتب علمیه بزرگانی که اوائل به قم آمدن نگاه کنید، آنها هم همین مشرب را دارند. مثلاً آیت الله گلپایگانی هم در وصف سندها بیشتر به همان تصحیحات صاحب جواهر اعتماد می کردند. ولی آیت الله بروجردی یک تحولی در این باب ایجاد کرد این هم خصوص قم نبود ایشان نجف هم اگر تدریس می کرد همین مشی را داشت همین دریافت را داشت. رجال و بعضی خصوصیات مکاتب رجالی را در قم ایشان رایج کردند. بعد نجف هم همین گونه شد. آیت الله خوئی در اوایل امر اصولاً از رجالی برآئی بودند. استاد ما مرحوم آقای حاج کاظم تبریزی می فرمودند آقای خوئی، که استاد مرحوم حاج کاظم تبریزی بودند، نمی دانست که شیخ طوسی فهرست دارد. بعد در اثر همین تلاش های تلامیذه شان شد اول رجالی عالم اسلام و آن کتاب معجم رجال الحدیث را نوشتند. این در نجف رخ داد اما تقدمش با حوزه قم بود. البته در قم هم به وسیله کسانی که خودشان خریج نجف بودند، مثل آیت الله بروجردی یا آیت الله حجت رضوان الله علیه. آیت الله حجت هم در رجال و هم در تسلط بر احادیث بسیار توانمند بود. لذا ایشان یک مستدرک المستدرک دارند که احادیث حاجی نوری را استدراک کرده، البته چاپ نشده.

بنابراین یکی از اموری که ظهور و بروزش در قم بوده است توجه بیشتر به رجال و خصوصیات رجال و شناخت طبقات رجال است که مهم است، چون گاهی انسان حس می کند که سند ایرادی دارد و مثلاً این راوی نمی تواند از فلان راوی نقل کند. وقتی طبقات را بشناسد متوجه می شود که یک واسطه حذف شده است. این یکی از امتیازات حوزه نجف است.

یک جهت دیگری هم که قد یقال که تفاوتی میان حوزه قم و نجف است این است که در حوزه نجف وقتی وارد یک فرعی فقهی می شدند اول تأسیس اصل می کردند که اگر دست ما از نصوص و ادله اجتهادی کوتاه شد به اصل تمسک کنیم. امثال مرحوم رشتی، میرزای شیرازی و حتی شیخ انصاری چنین منهجی داشتند. این یک کاستی داشت و آن اینکه گاهی رسیدگی به یک فرع فقهی طول می کشید، در حالی که در نهایت معلوم می شد اصلاً دلیل اجتهادی داریم و نیازی به اصل

وجود ندارد. در قم این روش نبود و مستقیماً وارد ادله و نصوص می‌شدند. و خب منطقی هم همین است. چون نیازی نیست این همه وقت را صرف امری کنیم که ثمره‌ای ندارد. البته آقایان می‌گفتند از جهت تقویت علمی مفید است، مثلاً بعضی از بزرگان ما می‌گویند مرحوم حبیب‌الله رشتی فرمودند که علوم اولین و آخرین را ایشان در نهایت الافکار شان دارند. خیلی تطویل و از این شاخه به آن شاخه پریدن دارند. خوب باید انرژی را به جایش صرف کرد که اثری داشته باشد. بزرگان قم اینطوری نبودند. مثلاً حاج شیخ عبدالکریم حائری لب مطلب را می‌فرمودند. دُرر آقای حاج شیخ عبدالکریم را ملاحظه کنید، واقعا دُرر است. هم عبارات واضح و غیر معقد است و هم لب مسائل را بیان کرده است. آیت‌الله زنجانی حفظه‌الله ترجیح می‌دهند که به جای کفایه دُرر خوانده شود.

علی ای حال، این جور تفاوت‌هایی فی الجمله وجود دارد، چنانکه در سامرا گفته می‌شود گاهی یک دقت‌های خارج از فهم عرفی دیده می‌شد. مثلاً می‌فرمودند وضوی بعضی از علماء بزرگ یک ساعت طول می‌کشیده است. چرا؟ چون مثلاً به مراعات مراعات الأَعْلَا فالأَعْلَا در مواضع وضو قائل بودند. که خوب خیلی زحمت دارد. از آن طرف بعضی از فقهای عرب هم بودند که گفته می‌شد در حمام خود که می‌خواست سجده برود، چون عرق می‌کردند، لنگ شان را می‌انداختند روی مهر و سجده می‌کردند، یعنی آن را مانع نمی‌دید و می‌گفت سجده بر عرض صادق است. این هم البته خروج از فهم عرفی است. این مسائل را ما در قم نشنیدیم یا تاریخ ثبت نکرده است.

در مناهج تدریسی هم تفاوت‌هایی شاید وجود داشته است. البته آن هم این طور نبوده است که بگوییم حوزه نجف این جور بوده است، نه یک بزرگی روش خاص به خودش را داشته است. مثلاً میرزای شیرازی رحمت‌الله علیه که می‌آیند سامرا اوایل امر، مجالس بحث‌اش می‌گویند گاهی هفت ساعت طول می‌کشید. علتش این بود که ایشان این جور نبود که از اول شروع کند بهلقاء درس، بلکه روشش به این صورت بود که اول نظرات شاگردانش را می‌پرسید یک مباحثه‌ای می‌شد و بعد در نهایت خودش جمع‌بندی می‌کرد. البته تلامیذه ایشان در سامرا زیاد نبود، ولی خیلی با کیفیت بود. بزرگانی چون آقا سید اسماعیل صدر، آقا سید محمد فشارکی، آقا سید محمدتقی شیرازی، حاجی نوری و این جور بزرگان بودند. خب این یک منهج است در مقام تدریس که آن طوری که آقای حائری و آقای شیخ عبدالکریم که مدتی در سامرا حضور داشتند نوشته‌اند، ایشان چنین منهجی داشته‌اند. اخیراً یک جایی دیدم که گفته بود این مسئله مربوط به جلسه استفتاء ایشان بوده نه درس‌شان، ولی آن بزرگان درس گفته‌اند. در احوال یکی از بزرگان است که وقتی مشرف

می‌شوند نجف برای تحصیل ابتدا یک سیری در دروس می‌کنند. بعد می‌روند سامرا و در درس میرزا شرکت می‌کنند. گاهی عصرها مرحوم میرزا می‌رفتند کنار دجله تا هم فکر کنند و هم هوایی عوض کنند. ایشان می‌گویند من رفتم دیدم میرزا نشسته است و خدمت ایشان نشستیم. میرزا به من فرمود که آقای شیخ عبدالله گلپایگانی چه جور دیدی درس ما را؟ گفتم آقا نفس می‌گیرد، طول می‌کشد. آقای میرزا خیلی خوشش نیامد فرمود که ما می‌خواهیم حق روشن شود، نه اینکه مطالب را برف انبار کنیم. شما یک مدتی صبر کنید، اگر نپسندیدی بر گرد. ایشان می‌گویند بله من بعد از یک مدتی ماندم دیدم بله همین طور است. بلی طول می‌کشد اما واقعا حق روشن می‌شود مبنای صحیح است.

این را داخل پرانتز عرض می‌کنم که خود این که شخص نسبت به مفید بودن یا مفید نبودن درسی زود داوری کند، خوب نیست. استاد ما مرحوم آیت‌الله آقا شیخ کاظم تبریزی می‌فرمودند که آیت‌الله خوئی رحمت‌الله علیهما می‌فرمود آقا سید محمدتقی خوانساری صاحب نماز استسقاء خیلی به گردن من حق دارند علتش این بود که من درس آقای نائینی نمی‌رفتم، درس آقا میرزا علی شیرازی می‌رفتم پسر مرحوم شیرازی بزرگ آقای میرزای بزرگ. آقا سید محمدتقی خوانساری می‌بیند که این آقای خوئی جوان فاضل باهوشی است و حیف است که درس آقای نائینی که خب در آن زمان یک درس نوآوری بود شرکت نکند. به ایشان می‌گویند درس آقای نائینی هم بیا! نمی‌گویند درس آقای شیرازی نرو! آقای خوئی قبول می‌کند. خود پندپذیری یک ارزش است. گفت رفتم درس آقای نائینی یک ماهی که رفتم ترک کردم دیدم ایشان هی تکرار می‌کند طول می‌دهد. آقای خوانساری دید که من نمی‌آیم. گفتند چطور نمی‌آیی؟ گفتم: نفسم می‌گیرد، ایشان هی تکرار می‌کند. ایشان فرمود نه با یک ماه نمی‌شود نتیجه گرفت. شش ماه بیا اگر پسندیدی بیا نپسندیدی نیا ولی شش ماه بیا. ایشان می‌گویند باز من حرف ایشان را قبول کردم رفتم و دیگه بر نائینی مستقر شدم. چون هرچند طول می‌کشد ولی مفید است. لذا ایشان شد مکتب‌دار مرحوم نائینی. مثل آیت‌الله فیاض که پس از آقای خوئی شد ادامه‌دهنده مکتب نائینی و شد از تلامذه منحصر آیت‌الله خوئی. من نشنیدم ایشان در درس بزرگان دیگر شرکت کرده باشند. حالا در احوالات شان نمی‌دانم، ایشان ظاهرا منحصر در آیت‌الله خوئی بودند. خب مقررین و نگارندگان درس بزرگان در حقیقت متمم جعل هستند. اگر این‌ها نبودند، مطالب آن آقایان که خودشان اهل نوشتن نبودند فراموش می‌شد. از نعمت‌های خدای متعال به آیت‌الله خوئی این

مقررین فاضل خوش قلم خوش بیان است که واجد نشاط علمی بودند و شاید اولین کسی که باعث شد مباحث الفاظ آیت‌الله خوئی در حوزه‌های علمیه رایج شود آیت‌الله فیاض بود.

البته مصباح الاصول را مرحوم واعظ نوشتند و قبل از مصباح الاصول مبانی الاستنباط را مرحوم آقای کوکی نوشتند. ولی به برکت همین محاضرات ایشان انظار ایشان رایج شد. البته فقط انظار ایشان هم نیست، در حقیقت محقق خوئی با آن بیان رسا مبانی اصحاب رو توضیح می‌دهد، خود این یک مقامی است که حرف‌های بزرگانی چون آخوند و شیخ و... را بیان کنند و بعد خودشان داوری کنند. یکی از برکات محاضرات همین است که آن مبانی را با آن قلم شیوای که دارند خوب توضیح می‌دهد.

بعد این مباحث الاصولیه که تألیف خود مرحوم آیت‌الله فیاض است، خوب ایشان خیلی صبورانه بحث کرده‌اند که پانزده جلد شد. یکی از خصوصیات ایشان این است که حجاب معاصرت در ایشان مثل این که موثر نبوده است. فلذا است که مبانی و مطالب شهید صدر رضوان‌الله علیه را هم در این کتاب شان مطرح می‌کنند. حالا در مجلدات اواخر اسم هم می‌پزند، ولی در مجلدات اوائل تعبیر بعض المحققین دارد. ولی خوب خیلی از معاصرین حرف‌های معاصر خودشان را نقل و بررسی نمی‌کنند. این یکی از امتیازات این بزرگوار بود که مباحث ایشان و مطالب بزرگوار را هم نقد می‌کنند و بحث می‌کنند. یک خصوصیتی که این کتاب شریف ایشان از مباحث الاصولیه دارد، این است که بعد از بحث تفصیلی که می‌کنند در مباحث باز تلخیص می‌کنند که خود آن می‌تواند یک کتاب جداگانه باشد. گزاره‌های اصولی مختلف را بحث تفصیلی می‌کند و سپس آن‌ها را تلخیص می‌کند که خود این برای حفظ کردن و آشنایی خیلی موثر است. و خود این‌ها می‌شود یک کتاب جدا که دو سه جلد می‌شود.

این نشاط علمی که ایشان داشتند و از جوانی یا نوجوانی تا پایان عمر شریف شان پیوسته هم در فقه و هم در اصول نشاط داشتند از امتیازات ایشان است. من دو بار خدمت ایشان رسیدم. یک بار ایشان قم مشرف شده بودند. همین نزدیکی‌ها کوچه‌های بیگدلی شاید منزل آقا زاده شان بودند. آن زمان هنوز مرجعیت و این‌ها نبود. زمان آیت‌الله خوئی بود. ما شنیدیم آقای فیاض آمده‌اند. آن زمان ما یکی از درس‌هایی که می‌رفتیم درس آیت‌الله وحید بود. درس آقای حاج شیخ موسی حائری بود. آن زمان درس آقای وحید بحث ترتب بود. خوب بحث ترتب در اصول یک بحث پرچالش و ظرایف و دقیقی زیاد دارد. ایشان هم آمدند شبی بود بعد از نماز مغرب و عشاء رفتیم خدمت ایشان و خوشم آمد ایشان هم یک تقریر و ظرایف و نکاتی را در آن بحث ترتب

می‌فرمودند. یک بار همین اواخر نجف اشرف مشرف شدیم برای زیارت خدمت مراجع مشرف شدیم خدمت ایشان هم مشرف شدیم. من خدمت مراجع که مشرف می‌شدم یک بحثی را با این‌ها می‌کردم. این مطلب را که اگر حکومت اسلامی برپا شد قوانین بر اساس چه فتوایی باید باشد. خوب مراجع که فتوای مختلف دارند معیار باید چه فتوایی باشد و این مورد نیاز است مثلاً فرض کنید شورای نگهبان بر اساس چه فتوایی، فتوای خودش، فتوای مراجع، مراجع هم که مختلف هستند و خیلی مسائل محل اختلاف شان است چه چیزی را باید ملاک قرار بدهیم؟ مردم از مراجع مختلف تقلید می‌کنند اگر قانون کشور یک قانونی است که برخلاف فتوای مرجع ما باشد چه کار باید بکنیم؟ این یک مسئله مهمی است، تا حالا هم هنوز جوانب و خصوصیات این هنوز بحث زیاد دارد و یک بحث مسلم الاطراف هنوز منعقد نشده است. بالاخره مراجع مختلف، بعضی نظرشان این بود که نظر رهبری معیار باشد، بعضی هم یک چیز دیگری. از آیت‌الله فیاض سؤال کردم در همین اتاقی هم که حالا عکسش را دیدم روی میز. ایشان فرمودند که باید فتوای مشهور فقها ملاک باشد، حتی معاصر هم نزدند و نگفتند مشهور فقهای معاصر، رهبر شهید رحمت‌الله علیه سه مرحله‌ای بود نظر شریف شان، نظر اول این بود که می‌فرمودند اگر من مطلبی دارم، همان باید معیار باشد اگر من مطلبی نداشتم، حضرت امام ملاک هست اگر حضرت امام هم مطلبی نداشتند، مشهور فقهای معاصر. قهراً یک صورت چهارمی هم هست که هیچ کدام نداشتند، خوب آن را شاید مثلاً فقهای شورای نگهبان اکثریت شان هر چه می‌گویند. آیت‌الله فیاض رحمه‌الله نظر شریف ایشان مشهور بود، آنچه که مشهور می‌گویند. البته یک ملاقات مختصری بود، نمی‌شد بحث‌های مختلف را مطرح کرد. در خیلی از مسائل، مشهور فتوا ندارند آن جا باید چکار کرد؟ بر فرض فتوای مشهور ملاک باشد افرادی که مرجع تقلیدشان خلاف مشهور فتوا داده است چه کار کنند؟ این‌ها مباحث مهمی است که نیاز به بحث دارد و نمی‌دانم حالا جایی مطرح کرده‌اند یا نه؟ بعضی از آقایان که ما آن جا با ایشان مطرح کردیم، می‌گفتند که می‌خواستید نکنید [یعنی قانونگذاری نکنید تا با این مشکل مواجه شوید].

روز ختم ایشان آقای رفیعی منبر بودند، ایشان نقل کردند که در باب مسئله ولایت فقیه ایشان همان نظر حضرت امام را داشتند، یعنی معتقد بودند که ولایت فقیه به حدی واضح است که «قیاسات‌ها معها»، یعنی اصل ولایت فقیه برای تشکیل حکومت، امر واضحی است. نظر حضرت امام هم همین بود، یعنی اگر فقیه حکومت نداشته باشد بسیاری از احکام اسلام زمین می‌ماند و اقامه نمی‌شود. اسلام بدون حکومت نمی‌شود، ذات اسلام همراه با حکومت است. شنیدم که مرحوم

آیت‌الله فیاض رحمت‌الله علیه یک بحثی دارند استدلالی در ولایت فقیه و ایشان هم همین را می‌فرمایند که این هم مسئله واضح ضروری روشن است. دلم می‌خواست کلام ایشان را ببینم.

به هرحال، ارتحال ایشان ثلمه‌ای بود «إذا مات المؤمن الفقیه ثلّم فی الاسلام ثلّمه لایسدها شیء» واقعا نسبت به ایشان هم همین جور بود. ان‌شاءالله با اولیای الهی محشور بشوند و زحمات ایشان برای حوزه‌های علمیه برای استحکام فقاقت و مبادی فقاقت ان‌شاءالله مورد عنایات حق تعالی و پیامبر اعظم صلی‌الله علیه و سلم و ائمه هدا، صدیقه طاهره سلام‌الله علیها اجمعین باشد و ان‌شاءالله با آن‌ها محشور باشند و تا سالیان متمادی برکات نوشته‌های ایشان برای حوزه‌های علمیه پایدار است.

من یادم می‌آید ده و پانزده سال پیش می‌خواستم اصول شروع کنم خواب دیدم که یک کسی گفت تا شصت سال دیگر گمان کنم اصول آقای نائینی برقرار است. آره خواب دیدم که ایشان همان توی حسینیه آیت‌الله نجفی مرعشی صحبت می‌فرمود. طبقه بالا من صدای ایشان را می‌شنیدم و خود ایشان را ندیدم خود آقای نائینی را ندیدم ولی صدای ایشان را می‌شنیدم اصول درس می‌فرمود یک کسی شروع کرد و گفت که تا شصت سال دیگر اصول آقای نائینی هنوز در حوزه‌های علمیه برقرار است. خوب معمولا آنچه در اصول از حرف‌های آیت‌الله نائینی رحمت‌الله علیه گفته می‌شود و رویش بحث می‌شود و یا در فقه و مباحث معاملات بالمعنی الاخص حرف آقای نائینی گفته می‌شود از آقای خوئی نقل می‌کنند. آقای نائینی وقتی می‌خواست مکاسب شروع کند، - ظاهرا دو دوره مکاسب گفتند - می‌گفت: «تعلموا عندی المکاسب فانی رجل مقبوض» آقای نائینی این طور می‌گفت.

🕯 دکتر جويا: آقای فیاض در سخنرانی‌های‌شان در جمع طلبه‌ها، به شدت طلبه‌ها را از تعلّم فلسفه و عرفان نهی می‌کند. و اگر اشتباه نکنم معتقد است که این علوم مضل‌اند، می‌خواستم ببینم اصلا این حرف که حالا بعضی از مدارس در قم هم تدریس آن‌ها را ممنوع می‌داند، بر چه مبنایی استوار است؟ چرا بعضی از فقهای ما چنین مشربی داشتند و نظر خود حضرت عالی راجع به این مسئله چیست؟

🕯 آیت‌الله شب‌زنده‌دار: در حوزه‌های علمیه دو یا سه مشرب وجود داشت، چون برخی فلسفه و عرفان را هم جدا می‌کردند. یک عده تصور و تفکرشان این بوده است که این حرف‌های خارج از اسلام است و از یونان آمده است، آمدنش برای این بوده است که سد باب مراجعه به ائمه علیه‌السلام بشود. ولی هرچند ممکن است این‌ها از یونان آمده باشد ولی این جور نیست. فلسفه هم علمی است

از علوم که استدلال دارد، برهان دارد، دلیل دارد. مثل کسی که بگوید با فیزیک مخالف است یعنی چه؟ با شیمی مخالف است یعنی چه؟ یک علمی است بالآخره استدلال دارد، برهان دارد دلیل دارد. ممکن است یک فیلسوفی یک اشتباهاتی داشته باشد. مگر در اصول اشتباه نیست؟ مگر در فقه اشتباه نیست؟ منتها اشتباهات در فقه یا در اصول و امثال ذلک اگر ضربه‌ای بزند به عقاید نیست، اما برخی بزرگان این خوف را دارند که ضربه ناشی از فلسفه و عرفان ضربه به عقاید است. مثلاً کسی خدایی ناکرده جبری بشود. که حاج شیخ کاظم تبریزی فیلسوف بود، ایشان بعد از مقداری تعلم در محل خودشان، یعنی تبریز به تهران می‌رود، چون فلسفه تهران آن زمان که زمان آقای شاه‌آبادی بزرگ بود قوی‌تر بود. ایشان می‌گفت فلسفه یک جاهایی دارد که بن بست است، یعنی حل نمی‌شود. ولی این بن بست‌ها همیشگی نیست، بسیاری از عقاید و مباحث مهمه در حقیقت یک بخش‌هایی مربوطه به الهیات مربوط است و با برهان حل می‌شود، مثل برهان بطلان دور یا تسلسل. اگر چنین شود اشکالش چیست؟ یا بحث که اصالت وجود یا ماهیت و هکذا!

البته شرایط تلامذه مباحث عقلی با علوم دیگر تفاوت می‌کند، علتش این است که در فلسفه مسائل نیازمند به دقت نظر زیاد وجود دارند، در مقدمات برهان گاهی مسائل دقیقی نهفته است. کسانی که ذاتاً آدم‌های شکاکی هستند و به این زودی حالت تیقن برای شان پیدا نمی‌شود، وقتی وارد فلسفه می‌شوند بر تشکیکات شان افزوده می‌شود و در بدیهیات هم تشکیک می‌کنند. لذا به ضلالت شان می‌انجامد. این کسانی که خیلی تحرز دارند یا اجازه نمی‌دهند، به این دلیل است که دیده‌اند آدم‌هایی که آن جا رفته‌اند و شرایطش را نداشتند به ضلالت افتادند.

در احوالات حضرت امام رضوان‌الله علیه است که ایشان آن‌جایی که فلسفه تدریس می‌کردند یک حجره‌ای که بیش از سیزده نفر جا نمی‌گرفت انتخاب کرده بودند، چرا؟ برای اینکه هر کس نتواند وارد شود. مسائل فلسفی دو چیز می‌خواهد یکی هوش بالای متوسط یکی اینکه این حالت روانی شکاکیت نداشته باشد. کسانی که این دو شرط را نداشته باشند ورود به فلسفه برای شان مضر است.

عرفان نظری امرش از فلسفه اشکل است، یک وقتی یکی از دوستان من که خودش مدرس نه‌ایة الحکمة علامه طباطبایی بود و شاید هم حالا تدریس کرده بود می‌خواست برود درس فصوص الحکم آیت‌الله جوادی آملی که آن هم چند نفر ویژه و خاصی بود. آمد به من گفت که لطفی کنید و نزد آقای جوادی آملی شفیع شوید که اجازه دهند من درس فصوص ایشان شرکت کنم. من البته درس فلسفه آقای جوادی نرفتم ولی منطق شفاء را خدمت ایشان تلمذ کرده بودم.

آمدیم با هم رفتیم خدمت ایشان. ایشان اجازه نداد گفت این مقدار فلسفه کفایت نمی‌کند برای آن بحث و لو مدرس است. من هم گفتم نه این مقدار کفایت نمی‌کند. چون آن جا گاهی شبهاتی مطرح می‌شود شبهه را می‌گیرد جواب را نمی‌گیرد فلسفه هم همین جور است گاهی ممکن است شبهه که طرح می‌شود آن را متوجه می‌شود جوابش اعمق از آن است. آن را درک نمی‌کند و در شبهه می‌ماند. استاد ما حاج شیخ کاظم تبریزی رضوان‌الله علیه فرمود و خلاصه این مطلب را رهبر شهید رضوان‌الله علیه هم از ایشان نقل کردند که مرحوم آقا سید ابوالحسن ۵۰ - ۶۰ نفر از فضایی حوزه را جمع کردند و گفتند: نجف کارخانه مجتهدسازی است و این شهریه که من می‌دهم ملک شخصی من است. کسی که فلسفه می‌خواند راضی نیستم. نفرمود فلسفه نباید خوانده بشود، نفرمود نجف کارخانه مجتهدسازی است ما می‌خواهیم این جا مثل دانشکده باشد که مثلاً دانشکده طب فقط طب می‌خوانند و علوم دیگر نمی‌خوانند. ایشان نظر شریف شان این بوده است که نجف باید فقط رو فقهات و مقدمات فقهات کار بکند. آن جا را نباید به رشته‌های دیگر آمیخت. حتی تفسیر را هم اجازه نمی‌دادند. لذا آقای خوئی که تفسیر را شروع کردند همه علمای نجف مانع شدند و باعث شد که ایشان ادامه ندادند. من از بعضی بزرگان نجف خودم شنیدم که ما اشکال کردیم آقا شما چرا؟ نظرشان به همان فرمایش آقای سید ابوالحسن بود که می‌فرمودند این مال شخصی من است.

البته اینکه چطور مال شخصی ایشان می‌شود دو جه داشت: یکی اینکه ایشان معمولاً شهریه را قرض می‌گرفت و سپس قرض شان را از وجوهات ادا می‌کرد. دوم این که ایشان قائل بودند به این که ولی فقیه بعد از این که اخذ می‌کند وجوهات را مالک می‌شود. لذا یک استفتائی است از آیت‌الله بروجردی که چاپ شده است، که کسانی که مقلد مرجعی هستند و آن مرجع از دنیا می‌رود دست‌گردان کردند مثلاً وجوهات را به آن مرجع این را باید به کی بپردازند؟ ایشان می‌گویند اگر مقلد آقای سید ابوالحسن بوده است باید به ورثه ایشان بدهد اما مراجع دیگر به مرجع حی که هست. دلایل همین بود که ایشان مال خودشان می‌دانستند.

✍ دکتر جويا: سوالات زیادی در ذهن دارم اما فرصت کم است لذا به عنوان سؤال آخر؛ در بحث‌های اصولی یک اشکالاتی مطرح می‌شود که اصول در نجف با فلسفه آمیخته شد و این آمیختگی به فقه هم آسیب زد. چرا؟ چون بعضی وقت‌ها فقها برای اینکه یک فرع فقهی به لحاظ علمی اثبات کنند مجبور می‌شدند استدلال‌های فلسفی به کار ببرند. از طرفی امروزه در قم این بحث است که علاوه بر فلسفه، علوم متعدد علمی دیگری را هم به اصول وارد کرده‌اند، یا می‌خواهند وارد کنند. نظر حضرتعالی در این زمینه چیست و اصولاً این اصول تا کجاها به فقهات ربط دارد؟

❁ آیت‌الله شب‌زنده‌دار: یک مسئله کبروی است و یکی این که آیا این جور شده است یا نشده است؟ من صفروی اش را قبول ندارم. حالا آقای حاج سید محمدحسین اصفهانی را متهم می‌کنند که ایشان حواشی‌اش بر کفایه یا مکاسب آمیخته با فلسفه است. من این را قبول ندارم. بله ایشان برهانی حرف می‌زند و استدلالی حرف می‌زند، ایشان با خدا هم که مناجات می‌کرده است برهانی مناجات می‌کرده است. سبکش این است. حالا داخل پرانتز بگوییم این را عیب ندارد: آیت‌الله وحید یک وقتی در درس می‌فرمودند که آقا حاج شیخ محمدحسین مناجاتش هم برهانی بود با خدای متعال. از جمله این را نقل می‌کرد که ایشان در منزلی در نجف اجاره می‌نشستند، چون می‌دانید آقا حاج شیخ محمدحسین پدرش کمپانی‌دار بود خیلی ثروتمند بود. ایشان علاقه‌ای به طلبگی و این‌ها به سرش می‌زند که بیاید و طلبه بشود. پدرش هم موافقت نداشت و کمک نمی‌کرد. خوب ایشان در ناز و نعمت بزرگ شده بود، بعد که می‌آید نجف تا یک زمان اندکی وضعش خوب بود. این را آقای قدوسی خدا رحمت شان کند از آقای طباطبائی نقل می‌کرد که یک وقتی آقای حاج شیخ محمدحسین پیاز خریده بود در عبایش، این عبا هم پارگی داشت. کوچه که می‌آمد پیاز می‌ریزد ایشان ناچار می‌شود بنشینند و این‌ها را جمع بکند. فرموده بود که ما اول که آمدیم یک تسبیح خیلی گران قیمت داشتیم پاره شد و ریخت روی زمین، ایشان هیچ اعتنائی نکردند که بنشینند و جمع بکند. اما حالا پیازها را باید بنشینند و جمع بکند.

علی ای حال، مالک آن منزل می‌گوید آقا تخلیه کنید، هیچ راهی برای ایشان نبود. می‌آید مسجد با خدا یک مناجات برهانی می‌کند عرض می‌کند پروردگارا! تو من و زن و بچه‌ام را متحیز خلق کردی، متحیز احتیاج به مکان دارد این یک مقدمه. مقدمه ثانیه اینکه خودت غضب را حرام کردی، بنابراین، طبق این مقدمه ثانیه خودت می‌گویی که دیگر این جا نباید بنشینی چون مالکش راضی نیست غضب است، مقدمه ثالثه اینکه مسجد و حسینیه و حرم و این‌ها جای زندگی نیست و زن و بچه را که نمی‌شود برد آن جا زندگی کنند. پس من چه کنم؟ سد همه ثغور احتمالات کرد. بعد ایشان فرمودند که کسی پیدا شد منزلی را به ایشان پیشنهاد کرد که اجاره دهند. و آقای حاج شیخ جواد رحمت‌الله علیه که آمده بودند قم. این اوایلی که ما هم درس ایشان را تلمذ می‌کردیم خدمت ایشان، همان حرف‌های آقای خوئی را می‌زد خیلی نادرأ می‌شد مثلاً مخالفتی داشته باشد. به سبک و روش آقای اصفهانی اعتقادی نداشت، ولی الآن که اصول شان چاپ شده می‌بینیم همان مطالب مرحوم اصفهانی را دارد. مثلاً در باب وضع ایشان معتقد بود که حقیقت وضع تعهد است، همان حرف آقای خوئی. هر کس غیر این را بگوید دروغ است. ولی آقای اصفهانی می‌گوید وضع چیز

دیگری است. حالا همان مطالب در کتاب ایشان هم هست. در عبارتی خواندم که جلسه استفتاء مرحوم اصفهانی خیلی هم عرفی بوده و اصلاً آن مطالب فلسفی در آن وجود نداشت. مثل آقای نائینی، آقا ضیا و بزرگان دیگر. البته آقای نائینی و آقا ضیا را نمی‌دانم فلسفه خوانده بودند یا نه ولی مرحوم آخوند زمانی که در سبزوار بودند یک مقدار نزد مرحوم حاجی سبزواری منظومه تلمذ کرده بود، لذا در اصول شان یک جاهایی مباحث فلسفی دارد از جمله بحث جبر و اختیار که بعضی‌ها حرف‌هایی راجع به آخوند می‌زنند که تهمت است.

این نظریات در اصول مطرح است و گاهی در مقدمات مباحث دیگری هم مطرح می‌شود مثل مسائل تاریخی و مسائلی که از علوم دیگر گرفته می‌شود. بالاخره در اثر همین مباحث یک مقداری اصول خیلی گسترده شده است حجیم شده است. حجیم شدن اصول اشکالی ندارد بالاخره افکار است آن‌ها برای اهل تحقیق است اما در نظام درسی نباید این قدر حجیم بشود و این دو مسئله باید از هم تفکیک بشود.

✍ دکت‌رجو: اگر این مطالب را بلد نباشد به فقاقت فقیه آسیب نمی‌رسد؟

🔴 آیت‌الله شب‌زنده‌دار: یک جاهایی چرا. کما این که اگر طوری بشود که فقیه فهم عرفی‌اش را از دست بدهد، آنجا هم ضرر می‌رسد. و لذا فیلسوف بخواهد فقاقت بکند گاهی در اثر آن دقت‌های فلسفی و احتمالات، ممکن است روایات ظهورش را از دست بدهد، و در اثر احتمالاتی که بالاخره باب آن باز است، ظهور روایات از بین برود. این هم درست نیست. چون مخاطب این روایات عرف است و این احتمالات اصلاً به ذهن عرف نمی‌آید. این جاها یک آسیب‌هایی می‌زند، کما اینکه اگر فقیه با فهم فلسفی سراغ روایات برود فهم درست حاصل نمی‌شود. در فلسفه هدف سد جمیع ثغور است تا به یقین منتهی شود، اما در روایات این مطلوب نیست، ظهورات مطلوب است. البته، بعضی مقام جمع‌الجمعی دارند، یعنی در فقه شان عرفی‌اند در اصول و فلسفه و علوم عقلی، برهانی فکر می‌کنند، اگر چنین باشد اشکالی ندارد، ولی این گونه افراد کم‌اند. هرکس در هر علمی تضلع پیدا کند در سایر ابعاد فکری‌اش آثاری از خود بر جای می‌گذارد. ولی این که بگوییم فلاّتی اصلاً فقه‌اش بدرد نمی‌خورد، چون در فلان علم کذا است، این جوری نیست یعنی این قضاوت‌ها خیلی شان درست نیست.



آیت‌الله العظمی فیاض؛ فقیه آگاه به زمان

گفت‌وگو با آیت‌الله جواد حبیبی تبار در رابطه با دیدگاه‌های فقهی آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض در باره حقوق زنان.

مقدمه:

آیت‌الله جواد حبیبی تبار مدرس درس خارج حوزه و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه که تألیفات فراوان در باب مسائل فقهی خانواده و زنان دارد. وی از قضات با سابقه به ویژه در محاکم خانواده است و از این جهت بر معضلات فقهی مسائل زنان و خانواده احاطه دارد. در گفتگوی زیر با ایشان، دیدگاه آیت‌الله فیاض در باب مسائل زنان و خانواده مورد بحث قرار گرفته است.

✍ دکتر جويا (شریفی): محضر حضرت آیت‌الله حبیبی تبار هستیم در رابطه با دیدگاه‌های فقهی مرحوم حضرت آیت‌الله فیاض در ارتباط با حقوق زنان.

در آغاز سپاسگزاریم از حضرت‌عالی بابت فرصتی که در اختیار ما قرار دادید. همانطور که مستحضر هستید مرحوم آیت‌الله فیاض شاگرد مرحوم آیت‌الله خوئی بودند و به نحوی از علمای سلف نجف محسوب می‌شوند، یا دست‌کم پیرو سنت فقهی حوزه نجف بودند. حوزه نجف هرچند اجمالا افراد دگراندیش و نواندیش هم

داشت ولی نمی‌توان آیت‌الله فیاض را در آن عداد قرار داد. با این وجود، آرای بسیار بدیعی از ایشان مشاهده می‌شود؛ آرائی در حوزه حکومت اسلامی، حقوق زن‌ها و عرصه‌های دیگر. برخی از این آراء فقهی مخالف فتوای استاد ایشان مرحوم آیت‌الله خوئی است. سؤالی که از حضرت‌عالی به عنوان شخصی که سال‌هایی از عمرتان را در حوزه مسائل و حقوق زنان صرف کرده‌اید، داریم این است که چطور کسی با آن سابقه فقهی به چنین نظریات بدیع در حوزه حقوق زنان دست یافته است؟ آن پس منظر فقهی چگونه با این فتاوی نسبتاً خلاف مشهور قابل جمع است؟

🕋 آیت‌الله حبیبی‌تبار: بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین صل‌الله علی سیدنا و نبینا ابی القاسم مصطفی محمد و علی اهل بیته الطیبین الطاهرین.

خوب خیر مقدم عرض می‌کنم خدمت برادر بسیار عزیزمان فاضل دانشمند، جناب دکتر شریفی و همراهان شان که توفیق داریم در خدمت شان هستیم. اجازه می‌خواهم که مقدمات عرض بکنم که شخصیت مرحوم حضرت آیت‌الله فیاض رضوان‌الله علیه به معنی واقعی کلمه یک شخصیت نمونه و قابل الگو گیری برای طلاب جوان و تازه وارد و حوزه‌ها است. زندگی علمی ایشان اثبات می‌کند که ترقی علمی و پیشرفت معنوی در حوزه‌های مقدسه وابستگی مستقیمی به وضعیت معیشت و توانمندی مالی و بزرگ‌زاده بودن و امثال ذلک ندارد. مرحوم آیت‌الله فیاض یک کشاورز زاده‌ای است که پدرش در زمین اجاره‌ای ملاکین وقت غزنین زراعت می‌کرده و با آن نان حلال کشاورزی چنین کودکی را پرورش داده است. چنانکه از زندگی‌نامه ایشان پیداست وی را در پنج سالگی به مکتب خانهای محل می‌فرستد و بعد از مدت کوتاهی هم در جوار آن قریه به یک مدرسه علمیه‌ای که به دست یکی از تلامذه حوزه نجف، مرحوم شیخ قربانعلی وحیدی، تاسیس گردیده بود مقدمات علوم را فرا می‌گیرد. بعد که نبوغش در آن حوزه‌ها کم کم معلوم می‌شود و پس از در گذشت مادرش به مشهد مقدس عزیمت می‌کند و در جوار آن حضرت درس مرحوم ادیب نیشابوری و دیگر فضلاء مشهد را درک می‌کند. تأثیرات همان استاد نجف دیده‌ای که در همان قریه محل زندگی ایشان بود، شوق نجف و حوزه نجف را در ایشان شعله ور کرده بود، موجب گردید که از مشهد به نجف عزیمت کند. در مسیر، هم تشریف به قم داشته و از طریق اهواز و بصره در هیجده سالگی وارد حوزه مقدس نجف می‌شوند. آنجا با مرحوم استاد بزرگ ما مرحوم آیت‌الله مدرس افغانی برخورد می‌کنند و همراه می‌شوند و خلاصه پس از دیدار اعظم و اختبار درس‌های حوزه نجف، سر انجام در درس مرحوم آیت‌الله خوئی رضوان‌الله علیه مستقر می‌شوند و تا رسیدن به مقام شامخ مرجعیت تقلید ادامه می‌دهند. همه این سیر طولانی علمی را ایشان با دستان خالی، با فقدان وزانت مالی، با فقدان پشتیبان اجتماعی از سوی فامیل و بستگان طی می‌شود. در خود این

زندگی به‌نظر یک درس بزرگی برای جامعه‌ی حوزموی است. تصور نشود که اگر کسی می‌خواهد به جایی برسد یا باید دستش پر پول باشد یا اطرافیان و خانواده‌اش از شخصیت‌های صاحب شهرت حوزوی باشند. می‌شود از هیچ به همه چیز رسید. فاصله این دو عبارت است از خواستن و تلاش کردن.

خوب اینجا استرحام می‌کنیم برای این مرجع عظیم الشان فقید که من توفیق داشتم در نجف اشرف خدمت ایشان رسیدم و یک فرع فقهی را همانجا مطرح کردم و بحث کردم راجع به این موضوع فقهی در محضرشان اتفاقاً در حوزه همان مسائل زن‌ها.

در ارتباط با سؤال حضرت عالی ناظر به مواضع ایشان. اولاً لازم است نکته‌ای را عرض کنم: نباید این طور تلقی بشود که مثلاً حضرت آیت‌الله فیاض یک متفرداتی در فتوا دارد که لایقول به احد، یا گمان شود که مثلاً ایشان تابع فقه جواهری نیست، این گونه نیست. در حقیقت بعضی از مسائل است که وقتی ما ریشه‌یابی می‌کنیم می‌بینیم علی‌الاصول فقهای دیگر هم به حیث مبنا این حرف‌ها را گاهی زده‌اند. نهایت اینکه جرأت بر فتوا دادن نکرده‌اند. مثلاً مرحوم آیت‌الله خوئی قدس‌الله نفسه در باب جواز قضاوت بانوان پس از اینکه ادله عدم جواز را از کتاب و سنت و اجماع و عقل بحث می‌کند، ادله را ناتمام می‌یابد. مثلاً از آیات قرآن، به آیاتی استدلال می‌شود که برای منصب الهی بودن قضاوت به آن‌ها استدلال شده است، یا بر خلافت الهی بودن منصب دلالت دارند و اجمالاً ادعا می‌شود که این منصب اختصاص به انبیا و اوصیا (ع) دارد و انبیا و اوصیاء همگی مرد بوده‌اند. مثل آیه‌ای که خطاب به حضرت داود است «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» گفته‌اند قضاوت ادامه منصب نبوت و وصایت است که همگی مرد بوده‌اند و لذا زن‌ها شایسته چنین مقامی نیستند. خوب ایشان این استدلال را رد می‌کند. به همین ترتیب استدلال به مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره و معتبره ابی خدیجه سالم بن مکرم جمال را رد می‌کند. و این تعبیر که «لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم» کلمه رجل را قید غالب و لذا فاقد مفهوم می‌داند. به همین ترتیب ادله دیگر از اجماع و دلیل عقل را رد می‌کند. خوب، مرحوم آیت‌الله خوئی همه این ادله را رد می‌کند و در نهایت به دلیل عقلی تمسک می‌کند با این مضمون که احراز منصب قضاوت از سوی زنان مستلزم وهن مذهب است و لذا فتوا به جواز نمی‌دهد.

اما یک فقیه اجتماعی امروزی و نواندیشی مثل مرحوم آیت‌الله فیاض بر این استدلال استادش به گونه دیگر نظر می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که اگر در شرایط کنونی مذهبی فتوا به عدم جواز

قضاوت زن بدهد موجب وهن مذهب می‌شود. چون پیامد آن این است که گفته شود زن ناقص‌العقل است، تفوه به اینکه زن در فضائل و شئون و امکان اکتساب فضائل معنوی و مادی و غیر ذالک چیزی کم از مرد دارد، موجب می‌شود که چنین مذهبی عند الجماعه موهون به نظر آید. یعنی شما الان در اروپای امروز، در آمریکای امروز اگر خواسته باشید دین را تبلیغ کنید، چطور می‌توانید بفرمایید ما دارای دینی هستیم که می‌گوید زن موجودی است که امکان کسب فضائل معنوی و اخلاقی و علمی و شئون اجتماعی را برای تصدی منصب قضا ندارد، باید در خانه بماند، حضورش در اجتماع ممنوع است، نماز خواندنش هم در خانه اگر در پستو باشد اولی است تا اطلاق عمومی منزل؟ دیانت و مذهبی با این طرز تفکر، امروز در جهان موهون تلقی می‌شود.

به جای آن می‌توانید روی آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» سرمایه‌گذاری کنید. زن را موجودی حقیر و ناتوان برشمردن که از ظواهر بعضی از ادله استظهار می‌شود با این منطق سازگار نیست. قرآن برای ما زنانی را معرفی می‌کند که نه تنها اسوه زنان که اسوه همه عالم است، مانند جناب مریم (س) و آسیه همسر فرعون.

با این تأمل مرحوم آیت‌الله فیاض بر همان سبک و سیاق فقه جواهری با فتوای استادش مخالفت می‌کند. خلاصه یک وقت تصور نشود که مرحوم آیت‌الله فیاض قدس‌الله نفسه در این نوع فتاوا از حوزه فقه سنتی یا از روش فقه جواهری خارج شده‌اند. آنچه در ایشان رخ داده است تشخیص درست وضعیت موضوع است و البته تطبیق دلیل بر آن. این همان دخالت عنصر زمان و مکان در استنباط است.

روی این مبنا اصل دیدگاه ایشان در رابطه با مباحث حوزه زنان با مبانی فقه سنتی و جواهری قابل دفاع است. مثلاً راجع به روایت مقبوله که می‌فرماید «انظروا الی رجل منکم» ممکن است استدلال شود که هرچند ذکر قید «رجل» غالبی است، ولی در عمل در آن روزگار قاضی زن وجود نداشته و این خود نشان از نوعی سیره دارد. یعنی سیره وجود دارد بر عدم قضاوت زنان. اما سیره در نهایت می‌تواند دلیل کراهت باشد، نمی‌تواند حرمت‌ساز باشد. یعنی حکم الزامی حرمت از این سیره بیرون نمی‌آید.

بعضی از نویسندگان معاصر بر عدم جواز قضاوت زن دلیل عقلی به این صورت اقامه کرده است که قضاوت زنان مذموم است و هر امر قبیحی از سوی شارع ممنوع است، چون «کلما حکم به العقل حکم به الشرع». خوب این استدلال هم در صغری و هم در کبری مخدوش است.

اجماع هم مخدوش است، چون مسئله تا زمان شیخ الطائفه اصلاً مطرح نشده و فقهای پیش از ایشان راجع به ذکورت و انوشت قاضی اصلاً بحث نکرده‌اند تا اجماع شکل بگیرد. البته بعضی گفته‌اند عدم بیان آن‌ها از باب این بوده که مسئله را ارسال مسلمات می‌کرده‌اند، یعنی مسلم بوده و نیازی به بیان نداشته. اما این سخن درست نیست، چون با این مقدار اجماع درست نمی‌شود. به نظر من مرحوم آیت‌الله فیاض از زمان شان جلوتر بودند، و این دید و این بینش است که باعث می‌شود که اسلام، فقه اسلامی و تشیع بتواند بر ادعای خود، بر توان اداره اجتماع بشری باقی بماند.

👉 دکتر جويا: ما اگر به فقه یا به اصول مراجعه کنیم، عمده‌تاً چهار تا منبع را برای استنباط ذکر می‌کنند، که قرآن، سنت اجماع و عقل است. عوامل غیر از این چهار منبع که فرمودید در استنباط فقیه دخالت می‌کند، مثل اوضاع اجتماعی، تطورات علمی در یک عصر و... موجب می‌شود که فتوای فقیه از یک عصر به عصری دیگر متفاوت باشد، در کجای منابع استنباط جا می‌گیرد؟

🕌 آیت‌الله حبیبی تبار: بله، این سؤال خیلی فنی و خیلی خوبی است. فقیه در مقام استنباط هم به حیث حکمی، هم به حیث موضوعی گاهی محتاج اموری خارج از این چهار منبع است. مثلاً در فهم معنای یک روایت شما گاهی نیاز به فهم عرف دارید و عرف از عصری به عصری متفاوت می‌شود. همانطور که استحضار دارید و همه فقها تصریح کرده‌اند، غالب موضوعات احکام شرعیه، در معانی عرف به کار رفته‌اند. کلماتی مثل قضاوت، دعوا، مدعی، مدعی علیه، قاضی و... هیچکدام حقیقت شرعیه ندارند، بلکه همه بر معنای عرفی به کار می‌روند.

امروزه یک بحث مطرح است با عنوان تغییر جنسیت که آیا جایز است یا خیر؟ اول باید ملاحظه شود که حقیقت این کاری که انجام می‌شود چیست. آیا واقعاً جنسیت تغییر می‌کند یا صرفاً برخی تغییرات در بدن صورت می‌گیرد. اولاً این مسئله‌ای است که در اثر پیشرفت‌های علمی به وجود آمده، ثانیاً باید دید اصولاً تغییر جنسیت ممکن است یا خیر؟ هرچه باشد مسائلی است که بر فتوای فقیه تأثیر می‌گذارد. واقعیت‌اش این است که ما در بستر زمان ممکن است موضوع شناسی مان هم متحول بشود، این جور نیست که همیشه ثابت باشد. بله اگر ده سال پیش، بیست سال پیش، یک قرن پیش می‌گفتند تبدیل جنس، اصلاً کسی تصویری برایش نداشت که همچنین چیزی معنی داشته باشد، امروزه حالا مطرح است من نمی‌خواهم اثبات کنم که تغییر پیدا می‌شود یا نه، ما در مباحث خارج تغییر جنسیت مان به این نتیجه رسیدیم که تبدیل حاصل نمی‌شود. اما حالا به هر صورت اگر کسی آمد گفت آقا من با متخصصین فنش رفتم صحبت کردم، ملاک هم در مانحن‌فیه عرف خاص است، عرف عام نیست، اگر عرف عام دقتی گفت ممکن است، آن وقت باید دید از ادله،

جواز استفاده می‌شود یا حرمت. آن فقیه‌ی موفق است، آن فقیه‌ی می‌تواند در حفظ دین و بقایش در جامعه امروز نقش بازی کند که به این امور توجه داشته باشد.

🔪 دکتر جويا: من یک وقتی مقاله می‌نوشتم در رابطه با قضاوت در عصر غیبت از بررسی روایاتی مثل مقبوله عمر بن حنظله و معتبره ابی خدیجه به این نتیجه رسیدم که این روایات اصولاً ناظر به عصر غیبت نیستند و یک وظیفه موقتی برای شیعه در زمان خود امام صادق (ع) تعیین شده است. این را از این جهت عرض می‌کنم که به نظر شما این ابعاد اجتماعی که فرمودید در استنباط فقیه مدخلیت دارد، تا چه میزان در اصل صدور روایات مدخلیت داشته‌اند و آیا می‌توان ادعا کرد که دست‌کم برخی از این روایات نیازمند فهم جدید با توجه به این زاویه‌اند و کار استنباط جز با دقت در این مسئله تمام نمی‌شود؟

🕋 آیت‌الله حبیبی تبار: بله، خوب شکرالله مساعیکم، البته ما چنین اعتقادی نداریم، یعنی در حقیقت مقبوله و مشهوره را ناظر به عصر غیبت هم می‌دانیم، منتها قطعاً آن نتیجه‌ای که شما گرفته‌اید را قبول داریم. به این معنی که این روایات حتماً در یک زمان دخیل است، منتها نه زمان یعنی زمان مثلاً حیات امام معصوم سلام‌الله علیه که این روایات از ایشان صادر شده زمانی که شرائطی که امام تعیین کرده است. ببینم مثلاً امام صادق سلام‌الله علیه از ایشان می‌پرسند که بین دو نفر از اصحاب ما در دین یا میراث دعواست خوب می‌خواهند بروند به همین قضات عرفی مراجعه کنند یا به حاکم مراجعه کنند حضرت می‌فرماید که نباید بروند مراجعه کنند، این مصداق مرافعه به طاغوت است. آیا ما می‌توانیم اصلاً تصور کنیم که اگر امام صادق سلام‌الله علیه خودش بسط ید داشت و خودش قاضی منصوب کرده بود باز همین فرمایش را می‌کرد؟ زمان حضرت امیر سلام‌الله علیه و لو شریح قاضی شان باشد امام این جور فرمایش می‌کرد که مثلاً مرافعه به طاغوت است؟ یا می‌گوید نه چون الان حکومت افتاده دست کسی که لایق بالحکومه و ولایة القضاء مال حاکمی است که منصوب به نصب الهی باشد و الآن نیست، پس مصداق مرافعه به طاغوت است؟

حالا اگر رسیدیم به زمان غیبت مادامی که فقیه جامع‌الشرایط مبسوط الید بر اساس ضوابط حکومت اسلامی تشکیل نداده باز همان ملاک هست اما اگر فقیه جامع‌الشرایط بسط ید پیدا کرد و نصب قاضی کرد، آیا باز هم می‌توان گفت چون قاضی منصوب از سوی امام معصوم (ع) نداریم مصداق مرافعه به طاغوت است؟ ملاکی که در حدیث است رفع الامر الی الطاغوت است، زمان این حکم تا چه زمانی است؟ تا زمانی که امر به دست طاغوت است اما هر مقطع زمانی که چنین نبود، دیگر بحث حرمت و مرافعه ندارد. حتی بعضی از فقهای ما اینجا حالا بد نیست عرض کنم شما چون اهل مراجعه و پژوهش هستید شاید خودتان برخورد کرده باشید، بعضی فقها زمان معاویه را

هم استشنا کرده‌اند گفتند قضاتی که منصوب معاویه هستند آن‌ها هم مصداق مرافعه بر طاغوت نبوده‌اند مرافعه با آن‌ها، به دلیل صلح امام مجتبی و اذنی که ایشان صادر کردند. یعنی ما بستر زمان را باید ملاحظه کنیم منتها بستر زمان این جور نیست که من یوم کذا مثلاً من غرة شهر فلان من سنة کذا الی مثلاً آخر شهر کذا من سنة کذا، این که زمان این جوری زمان مقید به قیودی که مطرح شده است.

🕯 دکر جویا: آیت الله فیاض علاوه بر این که به جواز قضاوت زن فتوا داده، تولی ولایت، به ویژه ولایت عظمی را هم جایز می‌داند. مستحضر هستید که این فتوا بسیار خلاف مشهور است. به نظر حضرتعالی دلایل ایشان چیست؟

🕯 آیت الله حبیبی تبار: خدا رحمت کند مقام معظم رهبری امام شهید رضوان الله علیه را، ایشان در یک جلسه ملاقاتی که با بانوان داشتند و شماری از فضایی حوزوی نیز حضور داشتند، یک اشاره کرده بودند به نفی استبعاد از مرجعیت تقلید بانوان، در پی آن مطلب، خوب خیلی تحرکات علمی در حوزه شروع شد و به من هم مراجعه شد، من آن زمان یک مذاقه‌ای در این مسئله کردم، از جمله فرمایشات مرحوم فیاض رو مراجعه کردم. از مطالبی که ایشان داشتند این بود که نهایت دلیلی که در مسئله وجود دارد حدیث «لا یفلح قوم ولت امرهم امرأة» است. این حدیث را باید در بستر زمان و مکان معنا کرد. همینطور روایاتی از امیر المؤمنین (ع) آمده که ظاهرشان مذمت زن‌ها است. این احادیث در جریان جمع‌آوری لشکر و جنگ جمل است که ایشان قصد جمع‌آوری لشکر داشتند آنجا خطابه خواندند، تبلیغ کردند که مردان بیایند و به لشکر برای جهاد بپیوندند، به حضرت گزارش دادند که زن‌ها نمی‌گذارند. بعد حضرت عباراتی با این مضمون فرمودند که هنّ نواقص العقول، با این‌ها مشورت نکنید. نمی‌توان از این احادیث نقصان عقل جنس زن را استفاده کرد. مردان و زنان بسیاری در عالم وجود دارد که همسران شان را به جهاد تشویق کردند، مانند همسر جناب زهیر بن قین نخعی یا همین الآن زنانی که همسران شان پای لانچر هستند و تحمل می‌کنند. در آن زمان یک واقعه‌ای رخ داد و حضرت امیر فرمایشاتی کردند که ناظر به همان شرایط بود و قابل تعمیم نیست. به قرآن هم که مراجعه کنیم نوعی خاصی از زنان را معرفی می‌کنند که چنین ویژگی دارند. یعنی زنانی که در ناز و نعمت بزرگ شده‌اند و همه همت‌شان زر و زیور و این‌طور مسائل است. این یک معیار است که همه زن‌ها این‌طوری نیستند. ما در تاریخ ام وهب داریم که سر بریده فرزندش را در کربلا پرت می‌کند به سمت دشمن و می‌گوید ما آنچه در راه خدا دادیم پس نمی‌گیریم. استاد ما حضرت آیت الله جوادی هم در آن کتاب زن در آینه جمال و جلال

روایت نهج البلاغه را همینطوری معنا می‌کند. اگر ما یک زنی پیدا کردیم که عقلش از مردان بیشتر است باز نمی‌شود قاضی یا مرجع تقلید شود؟ اگر بگویید در قاضی وصف کمال العقل هم شرط است؛ آن وصفی که فقها زائد بر اصل عقل در قاضی شرط کرده‌اند که آن ذکاوت قویه هست. یعنی به تعبیر امروزی آی کیوی بالا، ضریب هوشی بالا که باید قاضی داشته باشد، باز هم زنان واجد این خصوصیت‌اند. الان ما زنان کارآگاه پلیس یا قاضی داریم که پرونده‌های بسیار پیچیده را خیلی زودتر از آقایان حل می‌کنند

در بحث ولایت عظمی هم کلام در این است که بر اساس کدام دلیل یعنی ما یک اصلی داریم این است که اصل کلی قرآنی است که آن اکر مکم عندالله اتفاقم، زن در تعبیر قرآنی مسلمین مسلمات، مؤمنین مؤمنات، صالحین صالحات، قانتین قانتات آمده، حال شما اگر خواسته باشید یک تفضلی را تفضل غیر اکتسابی معنی کنید بگویید ربطی به مقوله اکتساب ندارد این تفضلی الهی است و فقط هم مال مردان است این دلیل می‌خواهد. شما بگویید آقا به این دلیل زن‌ها از این فضیلت محرومند چون این فضیلت جنبه اکتسابی ندارد و ذاتی است و ذاتا هم ثابت کنید که در زنان نیست این‌ها را می‌خواهد دیگه شما چه جوری بخواهید اثبات کنید. مرحوم آیت‌الله فیاض فرمایشش این است که زن و مرد از حیث قابلیت‌های اکتسابی در فضائل اکتسابی هیچ تفاوتی ندارند، در زمینه فضائل تفضلی آیا ما دلیلی داریم که بشود بر اساس مبانی فقهی ادعا کرد زن به دلیل جنسیت‌اش فاقد این تفضل است؟

ممکن است کسی بگوید که خب سمت نبوت این چنین است یک حیثیت تفضلی داره که حتی اگر زنی به حیث اکتسابی لیاقتش رو داشته باشد به زن داده نشده بسیار خب نبوت این چنین باشه اما اگر همین نبی بنا شد که حاکم منصوب کند آنجا چطور؟ اگر زمان، زمان خاتم رسول صلی‌الله علیه وسلم و بعد از خاتم اوصیا در عصر حضور است و الان بحث تصدی حکومت است این مورد چه جور؟ حکومت که مساوی با نبوت نیست. شما دلیل اقامه کنید. ایشان حرفش این است که من اصلا نباید دلیل اقامه کنم شما دلیل اقامه کنید که زنان به جهت زن بودن شان از بعضی از فضائل و شایستگی‌های ذاتی محرومند. در اکتسابی که هیچ دلیلی نداره شما در ذاتی‌اش بگویید. حالا نبوت را استثنا می‌کنیم نبی نداشت حتی امامت هم استثنا می‌کنیم اما از این گذشته این‌که نتواند سلطان باشد خب بله به یک روایتی اشاره شده که پادشاه ایران که کشته شد این‌ها خبر آوردند به نبی اکرم صلی‌الله علیه وسلم که ایرانی‌ها دخترش را به عنوان ملکه قرار دادند آن حدیث مشهوری که حضرت فرمود که مثلاً آن قومی که زنی را به عنوان ولی قرار بدهند این‌ها به فلاح

نمی‌رسند، خب این حالا صرف نظر از مسائل سندی، مسئله از جهت دلایلی اینک این قوم به فلاح نمی‌رسند یعنی رستگار نمی‌شوند یعنی زن آن روز با خصوصیتی که داشت نمی‌تواند مدیر لایقی برای هدایت مردم کشورش باشد، یا مطلق جنس زن؟

✍ دکتر جويا: به عنوان آخرين سؤال، ما در قرآن اين مسئله را داريم که بعضی از آیات محکم‌اند و بعضی دیگر متشابه. متشابهات را باید به محکمت ارجاع داد. در اصول فقه راجع به روایات چنین چیزی نداریم، به همین دلیل به راحتی از الفاظ روایات استفاده اطلاق یا عمومی می‌کنند. اگر بحث محکم و متشابه در روایات هم وجود داشته باشد شاید بخشی از اطلاقات و عمومات از ظهور ساقط شوند و تبدیل به مجمل شوند. مثلاً احادیث حاوی نوعی نقص زن‌ها را شاید بتوان با ارجاع به تساوی ذاتی آن‌ها معنا کرد. به نظر شما تا چه حد می‌شود به این مسئله باور داشت که روایات ما هم محکم و متشابه دارند و اگر هم فقهی به این محکمت و متشابهات توجه نکند فقاهتش کامل نیست؟

🕌 آیت‌الله حبیبی تبار: خدا رحمت کند مرحوم آیت‌الله خوئی را در مباحث اصول حالا قبل از ایشان یک اشاراتی بود ولی ایشان تفصیلاً به صورت یک حرف مبنایی مذاق شارع رو وارد کرد بالاخره از مجموع روایاتی که داریم یک چیزی یک کلیتی تحت عنوان مذاق شارع قابل استفاده است. حالا اگر ما روایتی داشتیم که دیدیم هرچه ما این را بالا پایین می‌کنیم این خلاف مذاق خود شارع است ولو روایت سنداً هم صحیح باشد ولو دلالت هم واضح باشد. کثیراً اتفاق می‌افتد که شما یک روایتی را ملاحظه می‌کنید که می‌دانی آن روایت با این که سندش صحیح است دلالتش هم روشن اما مفتی به فقها نیست می‌گویند مطرد. اینکه چرا روایت را رها کردند، می‌گویند آقا ما فهمی که ما به عنوان فقیه از مذاق شارع به دست آوردیم این حرف اصلاً نمی‌تواند حرف امام باشد. بنابراین، اگر یک چیزی را ما توانستیم به عنوان اصل کلی استخراج بکنیم در شریعت نمی‌توانیم نسبت به بعدش بی‌توجه باشیم. مثلاً در همان قضیه که من توفیق داشتم حضوراً محضر مرحوم آیت‌الله فیاض مشرف شدم این بحث را من خدمت‌شان عرض کردم که این فرعی که فقها فرمودند که «إذا غاب الرجل غيبة منقطعة، و لم يبلغ منه خبر و لا ظهر منه اثر، و لم يعلم موته و لا حياته، فان بقي له مال تنفق به زوجته، او كان له ولي يتولى اموره و يتصدى لانفاقه او متبرع للانفاق عليها، وجب عليها الصبر و الانتظار، و ان لم يكن ذلك فان صبرت فلها ذلك، و ان لم تصبر و اردت الزواج رفعت امرها الى الحاكم الشرعي، فيؤجلها اربع سنين». می‌گویم آقا این ده ساله شوهرش غایب است بعد از ده سال که حاکم می‌داند ده سال است غایب است می‌داند ده سال این‌ها فحص کردند می‌داند پیدا نشده الان زن آمده رفع الامر کرده تازه الان حاکم بیاید ده سال امر به فحص بکند این

چه جوریه؟ ایشان یک تأملی کرد و فرمود که اصلاً فحصى که واجب بوده چهار سال به جهت اینکه با اسب و الاغ باید می‌رفتند دنبال آدم‌ها می‌گشتند از این شهر به آن شهر نه اینکه بتوانند از طریق امروز به قول فضای مجازی و اینترنت و رسانه‌ها و پلیس اینترنتی و امثالهم خیلی به سرعت کاری که در ده سال قدیم می‌خواست انجام بگیرد که باز به این توفیقات نبود الآن بتوانند از کسی خبر بگیرند اینکه بگوییم که یک زنی که بیست سال است، پانزده سال است چون شوهرش غایب بوده الان رفع الی الحاکم کرده الان مبدا تربص سنوات اربعین رفع الی الحاکم است و قانون هم نگفته یک فحص معلومی هم بکند فقط گفته نشر آگهی کند در روزنامه این نشر آگهی در روزنامه چه؟ اصلاً برگ این آگهی‌ها مطالعه نمی‌شود توسط مردم ثمره این فحص به چه دردی می‌خورد؟ یعنی واقعا جمود بر الفاظ روایات کردن آیا با روح شریعت و آن مذاق شارع و آن با قاعده مثلاً کلی وجوب معاشرت به معروف درست در می‌آید؟ یعنی این لا تذروهن کالمعلقة این ده سال پیش باید نداشته الان هم که رفع الامر کرده ما می‌توانیم با یک ماه نهایتاً در بیاریم که این زوج آیا حیات و مماتش معلوم است یا نیست باز از الآن بخواهیم تربص سنوات اربعه را مطرح بکنیم آن فرمایشی که مثلاً علامه مجلسی دارد که «وجبت علیها تربص اربعة اشهر و إن تربص هی بنفسها مائة سنة» خب این احکام دیگه مال زندگی زناشویی نیست. صد سال اگه خودش صبر کرده الان باید چهار سال بیش از صد و چهار سال دیگه شوهر نمی‌خواهد که بیاید دادگاه پیش قاضی چکار کند. واقعیت‌اش این است که ما در فهم روایات و مراجعه به روایات و استنباط روایات (تأمل بیشتر کنیم) مخصوصاً این روایات که نوعاً روایات آحاد هستند. مرحوم آقای خوئی فرمایش‌اش این است که اصلاً خبر واحد که قرار بگیرد در مقابل مذاق شارع، اصلاً مگر قدرت اعتبار و حجت داشتن خبر واحد چه اندازه است که بخواهد در مقابل مذاق شارع قد علم کند. لذا روی این مبنا، این‌ها مبانی بود که مرحوم آیت‌الله فیاض به آن توجه جدی داشت خروجی‌اش شد یک مرجع تقلیدی که می‌تواند دکترین حکومت اسلامی را ارائه کند می‌تواند بگوید اسلام می‌تواند امروز با بایسته‌های مدیریت امروز جهانی حکومت داشته باشد و حکومت‌ها را اداره کند و محظوری هم از این جهت وجود ندارد و واقعا فتوای ایشان در امکان تصدی مناصب حکومتی استانداری، فرمانداری، نمایندگی مجلس نظامی‌گری و جهات دیگری که ایشان نظر داده به نظرم امروز از بایسته‌های حکومتداری در دنیا است و این چیز قابل انکاری نیست و اگر حکومت اسلامی را بخواهیم از این امر مستثنا کنیم بگوییم نه خیر این جور نیست این امری است که الیوم یوجب وهن المذهب.

در پایان مجدداً برای این عالم ربانی عظیم القدری که افتخار جامعه تشیع و به ویژه افغانستان بودند را برای شان استرحام و طلب استعلاى مقام و حشر با اولياء شريف شان ائمه اطهار سلام الله اجمعين داريم.



حکومت دینی، فقه حداقلی و حکومت‌های مدنی در دیدگاه

آیت‌الله العظمی فیاض

(گفت‌وگو با دکتر محمدامین احمدی)

🎤 دکتر جویا: در محضر جناب آقای دکتر احمدی هستیم در رابطه با بعضی از زوایای شخصیتی و ابعاد علمی حضرت آیت‌الله فیاض.

حضرت عالی سال‌ها پیش کتابی نگارش کردید به عنوان انتظار بشر از دین. دیدگاه حضرت عالی در آن کتاب "فقه حداقلی" و این دیدگاه را تقویت کرده بودید که فقه تمام جوانب حیات انسان را نمی‌تواند پوشش بدهد. نکته ظریفی در آن کتاب وجود داشت که حتی به گسترش قلمرو فقه از طریق عقل نیز معتقد نبودید، با این استدلال که حتی اگر در بعضی موارد عقل ما به حکمی برسد انتصاب آن، به خداوند متعال درست نیست و دست کم هیچ راه مطمئنی وجود ندارد که بتوان گفت حکم خدا هم همین است. اکنون پرسش این است که آیا همچنان به آن باور هستید و اگر پاسخ مثبت است جایگاه فقه را در زندگی امروز مسلمانان چه می‌بینید؟

🕋 دکتر محمدامین احمدی: با سلام خدمت شما و دوستان و همکاران «مجله عدالت و امید». گرامی می‌داریم چهلمین روز درگذشت حضرت آیت‌الله فیاض را و از خدا مسئلت می‌کنیم که دعای خیر روح ملکوتی ایشان شامل حال همه ما بشود و اسباب توفیق فردی و جمعی ما را فراهم کند، توفیقاتی که ایشان در زندگی خود داشته است از آن ما را هم نصیب و بهره‌مند بفرماید.

در خصوص پرسش شما راجع به انتظار بشر از دین و جایگاه فقه در زندگی انسان، سه نقطه در آن کتاب مهم بود که تاکنون نیز بر همان باور هستم و قوت بیشتر هم پیدا کرده است. یکی این که فقه شیعه یک فقه حداقلی است و فقه حداکثری نیست. ما باز تاب این فقه حداقلی را در اندیشه‌های پایه و اساسی آیت‌الله فیاض می‌بینیم. هر مجتهدی و صاحب نظری یک سلسله دیدگاه‌های بنیادی دارد و یک دیدگاه‌هایی هم دارد که بنیادی نیست. مثلاً در مقام خطابه‌ها و نوشته‌های عمومی بیان می‌کند. یکی از پایه‌های اساسی که ما در دیدگاه آیت‌الله فیاض می‌بینیم این است که معتقد است اگر بخواهیم تکلیفی را ثابت کنیم و به خدا نسبت بدهیم - مثلاً نسبت بدهیم که مرد بودن در مرجع تقلید یا قاضی شرط و زن بودن مانع است - باید دلیلی صریح و موثق و قابل اعتماد عقلایی از کتاب سنت داشته باشیم، یعنی سنت که از طریق تاریخی برای ما رسیده است، حدیث و روایت مربوط آن، از حیث سلسله‌ی سند به گونه‌ی باشد که موجب وثوق و اطمینان عقلایی به صدور آن خبر از صاحب شریعت شود و عقلاً بتوانند به صدور آن خبر، وثوق و اطمینان پیدا کنند. به لحاظ دلالت نیز چه قرآن باشد و چه حدیث اولاً برمدعا و حکم مشخص مثلاً «شرط بودن رجولیت» در قضاوت، کافر شمردن منکر و جوب حج، ظهور عقلایی داشته باشد. در این خصوص دو نکته مهم است؛ نخست این که دلالت آیه و یا حدیث بر حکم مشخص مثل شرط بودن رجولیت و یا مانعیت «زن بودن» برای صلاحیت قضاوت و مرجعیت احرار گردد و اگر نه صرف این که در آیه گفته شده مردان قیم زنان است نمی‌توان به لحاظ فنی استظهار کرد که مرد بودن شرط است و زن بودن مانع. آیت‌الله فیاض از این گونه دقت‌ها فراوان دارد و در واقع می‌توان آن را یکی از روش‌های مهم او در تقلیل تکالیف مثل حکم به وجوب و حرمت و یا شروط صحت و فساد در تصرفات عقلایی به شمار آورد. یعنی تقلیل تکلیف و کاستن از دامنه وضع شرط بیشتر برای صحت یک عمل و یا کاستن از دامنه اسباب مانعیت و فساد، به خودی خود دامنه تصرفات عقلایی و حوزه امور غیر منصوص و فراغ از شریعت را گسترش می‌دهد. دوم این که دلالت قرآن و حدیث بر یک حکم خود از سنخ امر عقلایی است، یعنی به لحاظ قواعد عقلایی دلالت لفظ بر معنی بتوانیم دلالت یک حدیث (صحیحہ داود بن کثیر برقی) را بر کافر (کفر عقیدتی) دانستن منکر وجوب حج احرار کنیم، مثلاً نظر به ارتکاز عقلایی و مناسبت حکم و موضوع احرار کنیم که اطلاق آن شامل کسی که متوجه وجود ملازمه میان انکار یک فریضه برای مثال وجوب حج و انکار رسالت نیست، می‌گردد. اگر ارتکاز عقلایی و مناسبت حکم و موضوع مانع از انعقاد چنین اطلاقی بود، دلالت تمام شمرده نمی‌شود. و یا احرار کنیم که ممانعت از حق انتفاع از منابع و ثروت‌های طبیعی و انحصار آن مصداق تفویت حق غیر است و تفویت حق مصداق ضرر است و در نتیجه مشمول حدیث نفی ضرر و قاعده نفی ضرر می‌گردد. به این ترتیب دامنه ارتکاز عقلایی در فهم قرآن و سنت در خصوص

احکام و تکالیف با دقت و انضباط فنی بیشتر گسترش پیدا می‌کند. اما طبیعتاً این پرسش به وجود می‌آید، اگر ارتکاز عقلای تغییر کرد و حکم مستفاد از یک آیه و حدیث که امضایی بوده یعنی ماهیت عقلایی داشته و مطابق ارتکاز عقلای زمان صدور بوده است، می‌تواند مانع شرعی بر سر راه ارتکاز عقلایی جدید به حساب آید؟ آیت‌الله فیاض به این پرسش ظاهراً جواب نداده است. اما در چارچوب اندیشه‌ی او قابل طرح است.

به هر حال بر می‌گردیم به اصل سخن که دلیل هم باید به لحاظ سندی موثق باشد و هم از نظر دلالت بر اساس موازین عقلایی دلالت‌اش بر حکمی معین تام باشد. اگر دلیلی از قرآن و سنت نیافتیم باید احراز کنیم که آنچه را به خدا نسبت می‌دهیم شارع امضا کرده است. این امضا ممکن است از طریق مصلحت باشد، ممکن است از طریق اجماع و یا روش‌هایی دیگر. از نظر آیت‌الله فیاض این روش‌ها از اعتبار و وثاقت لازم برای احراز امضای شارع و حکم او مخصوصاً در اثبات حرمت و وجوب برخوردار نیستند و لذا نمی‌توان به استناد آن‌ها حکم شارع را احراز و به خدا نسبت داد. در احراز امضای خداوند، البته ارتکاز عقلا را به شرطی که وجود آن در زمان معصوم احراز گردد، معتبر می‌داند که حوزه آن قاعدتاً احکام امضایی است. اما همانگونه که اگر ۲۰ خبر ضعیف هم باشد چون سندشان مخدوش است به لحاظ عقلایی توان اثبات حکم شرعی را ندارد و نمی‌توان آن را به شارع نسبت داد. پس احراز دلیل بر حکم خداوند از کتاب و سنت به ترتیبی که توضیح داده شد لازم است، اما در صورت عدم احراز چنین دلیلی به اصالة البرائة باید مراجعه کرد که نتیجه آن قرار گرفتن مسئله در حوزه مباحات اصلیه به تعبیر آیت‌الله فیاض در «منطقة الفراغ التشريعی من الاحکام الازلامية» است و طبیعتاً اگر اجتماع مدنی بخواهد می‌تواند بر مبنای تشخیص عقلایی و یا علمی از مصلحت ضروری افراد و یا به غرض ایجاد تسهیل و رفع سختی و مشقت از زندگی افراد، قوانین الزام‌آور وضع کند بدون این که آن را به خداوند نسبت دهند، تصمیم و تصرف عقلایی محسوب می‌شود، مهم در این گونه تصرفات و تصمیم که در حوزه مباحات اصلیه به عمل می‌آیند این است که عادلانه باشد (عدالت اجتماعی از مبانی مهم آیت‌الله فیاض است که نیاز به بحث و تحقیق دارد).

نتیجه‌ی این دیدگاه، همان فقه حداقلی می‌شود. چون بسیاری از امور در حوزه امور غیر منصوص قرار می‌گیرد. در این حوزه حکومت می‌تواند به اقتضای نظم عمومی - که ایشان از آن به حفظ نظام عام (حفظاً للنظام العام) تعبیر می‌کند - اقدام به وضع قانون کند. به نظر آیت‌الله فیاض وضع این قوانین خلاف شرع نیست و حکومت چنین اجازه‌ای دارد. ایشان این نظر را در کتاب اخیرشان که تحت عنوان «اجوبة المسائل القانونية طبقاً لفتاوی سماحة آية الله العظمی الشیخ محمد اسحاق فیاض» منتشر

شده بیان کرده است، از جمله برای مثال در جواب پرسش از حکم وضع قانون توسط قوه قانون‌گذار می‌پرسد، چنین می‌نویسد: «لا بأس فی کل ذلک شریطة ان لا یكون مخالفاً لثوابت الشریعة الاسلامیة، كما اذا كان الكل او البعض فی منطقة الفراغ من الالزامات الشرعیة». در این کتاب یکی مسئله ضرورت محافظت از نظم عمومی «مراعاة لحفظ النظام العام فی البلد» را مطرح می‌کند که گویا یک مبنای اساسی به شمار می‌آید برای قبول حکومت‌های عرفی و قوانین وضعی و یکی هم این مسئله را که اطاعت از قوانینی که برای نظم عمومی وضع می‌شوند تا جایی که مخالف «احکام شرعی منصوص» نباشند جایز است. البته این پاسخ‌ها مرتبط با اوضاع کلی عراق است. اگر این دو تا (یعنی عدم توسعه دامنه احکام و تکالیف شرعی از طریق دلایل ثانویه و دقت در تام بودن دلایلی که اثبات حکم شرعی می‌کند و جواز قانون‌گذاری عرفی با قید رعایت احکام شرعی) را کنار هم بگذاریم همان فقه حداقلی می‌شود. البته ایشان در رساله یادشده در مقام تعیین تکلیف برای قوه قانونگذار حکومت مدنی نیست یعنی در امر عمومی مداخله نمی‌کند، بلکه فقط در مقام بیان حکم شرعی مقلدان خود می‌باشد که در نهادهای دولتی برای مثال به عنوان وکیل دادگستری کار می‌کنند و با قوانینی برای مثال در زمینه طلاق و مانند آن مواجه می‌شوند که با احکام فقهی سازگار نیستند و یا با مواردی مواجه می‌شود که تقاضای شخص متقاضی یعنی مشتری، در واقع بر خلاف حقیقت و بر خلاف قانون است.

آیت‌الله فیاض مسئله حاکمیت را بسیار مهم می‌داند و مراد او از حکومت دینی حق اعمال حاکمیت است که خداوند به کسی داده باشد و او را خداوند مجاز به تصرف در امور حاکمیتی کرده باشد که چیزی فراتر از تطبیق احکام فقهی است. حکومت دینی که از نظر او فقط به همین معناست نه چیزی دیگر، در زمان غیبت فقط حق فقیه اعلم جامع‌الشرایط می‌داند، یعنی خداوند فقط به چنین فقیه‌ای حق داده است که از جانب او و به نام دین اعمال حاکمیت کند، نه به کسی دیگر، لذا هیچ کسی و هیچ گروهی، به جز فقیه اعلم جامع‌الشرایط نمی‌تواند ادعای حاکمیت دینی و الهی بر مردم کند. اما معتقد است که فقیه اعلم جامع‌الشرایط موظف به تطبیق و ایجاد این نوع از حکومت نیست، بلکه احتمال بروز فتنه و فساد در آن وجود دارد، لذا با وجود این احتمال، در اقدام به ایجاد آن احتمال حرمت هم داده می‌شود. با این مبنا نوبت به حکومت عرفی می‌رسد. یعنی پس از اینکه حکومت دینی امکان نداشت یا محقق نشد، به ناچار برای حفظ نظم نوعی و عمومی باید به حکومت عرفی روی آورد. چنین حکومتی اگر اعمال حاکمیت هم بکند، از نوع حاکمیت عرفی است نه شرعی و می‌تواند بر مبنای قرارداد یا ضرورت باشد. نتیجه مجاز شمردن این نوع حاکمیت که بر مبنای قوانین وضعی جامعه را اداره می‌کند، هم فقه حداقلی می‌شود، یعنی این دیدگاه همان گونه که توضیح دادم با فقه حداقلی سازگارتر است.

ما فقه حداکثری را به صورت واضح در اهل سنت و جماعت داریم. چون در اهل سنت حاکمیت شرعی همیشه وجود دارد، چون شرایط حاکم در آن فقه بسیار ساده است. کافی است مسلمان ذی شوکت باشد. تنها در صورتی حاکم حق اعمال حاکمیت را شرعاً از دست می‌دهد که کفر بواح (کفر آشکار که قابل تأویل نباشد) از او سریزند.

نکته مهم این است که حکومت دینی به معنای موسع آن در فقه اهل سنت حق دارد بر مبنای مصلحت، استحسان و مصالح مرسله اجتهاد کند و دایره احکام فقهی را توسعه دهد و به این ترتیب گویا دایره حکم خداوند و شریعت توسعه داده می‌شود، مصالح مرسله که مطابق تعریف فنی در اصول فقه، حوزه کاربردش جایی است که نص وجود ندارد، خود تبدیل به منبع کشف حکم شرعی می‌شود. البته قیاس را آن‌ها جزء موارد منصوص می‌دانند. حاصل این توسعه در منابع اجتهاد ایجاد نظم شرعی فراگیر، گسترده و حداکثری است - نه نظم عرفی که آیت‌الله فیاض می‌گوید - بدین سان دایره فقه توسعه پیدا می‌کند و آنچه حاصل رأی، استحسان و مصلحت سنجی‌های بشری است لباس شریعت و فقه به خود می‌گیرد و قلمرو شریعت گسترش پیدا می‌کند.

نکته دومی که باز هم در آن کتاب (انتظار بشر از دین) بود نقد روایت‌های اسلام‌گرایانه ایدئولوژیک از اسلام بود. گروه‌های که اسلام را به صورت یک مکتب یا ایدئولوژی جامع‌الاطراف تبیین می‌کنند. در فصل دوم از بخش دوم کتاب مذکور این دیدگاه بررسی و نقد شده و توضیح داده شده است که چگونه اصول، مبانی و پیش فرض‌های این رویکرد و فهم ایدئولوژیک از اسلام، تمام و قابل دفاع نیستند.

نکته سوم آن کتاب این بود که فقه اساساً با یک سلسله پرسش‌هایی مواجه است که آن پرسش‌ها واقعی است یعنی تصنعی نیست و از زندگی انسان؛ از اخلاق، از تفکر، از علم، از دانش، از معرفت، از معرفت فلسفی انسان و از پرسش‌های دین‌شناسانه انسان امروزی به وجود می‌آید. احکام فقهی که در کتاب‌های فقهی وجود دارد، حتی احکامی که از پشتوانه قوی از ظواهر قرآن و حدیث برخوردارند، گاهی از توجیه اخلاقی قوی برخوردار نیستند؛ و نظر به تعارض شان با احکام و ارزش‌های اخلاقی (نظر به قبول حسن و قبح ذاتی و عقلی) از توجیه معرفت‌شناسی قوی هم برخوردار نیستند. پرسش‌هایی مهمی که نسبت به وجاهت اخلاقی این احکام به وجود آمده پاسخ روشن ندارد، لذا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم این احکام را به لحاظ معرفت‌شناختی به خدا نسبت داد؟ آیا خداوند در این احکام دآوری‌های اخلاق را نقض کرده است؟ آیا می‌توان آنچه را که آیت‌الله فیاض «وثوق و اطمینان عقلایی» به صدور حکم از شارع می‌نامد، در مورد این‌گونه احکام فقهی قابل تحقق دانست و نسبت به الهی دانستن این احکام محفوظ می‌ماند و با دست کم به شدت ضعیف می‌شود که نمی‌توان

آن را وثوق و اطمینان نامید؟ انسان به عنوان موجود اخلاقی و عاقل چطور می‌تواند به لحاظ معرفت شناختی اعتماد کند که این حدیث یا ظاهر قرآن مقصود خداوند است؟ اثبات این‌گونه احکام مستلزم آن است که خداوند به لحاظ اخلاقی بسیار ضعیف باشد. چنین خدایی گاهی قومی می‌شود - چنانکه در دین یهود است - گاهی خدای یک فرقه می‌شود و گاهی خدای متعصب می‌شود. چنین خدایی نمی‌تواند خدایی باشد که مظهر اخلاق است. با این ملاحظات که به عرض رساندم جایگاه فقه را در زندگی بشر حداقلی دانسته‌ام و هنوز هم بر همین باورم، بلکه تقویت هم شده است.

 دکتر جويا: آیت‌الله فیاض در آن کتابی که در رابطه با حکومت اسلامی نوشته‌اند بر این باوراند که در عصر غیبت حکومت و ولایت به فقیه جامع‌الشرایط تعلق دارد. یعنی ایشان جزء قائلان به ولایت فقیه هستند. ولی یک تفکیکی انجام می‌دهند که مبنایش روشن نیست و آن این‌که می‌گویند اگر حکومت شرعی نباشد، بلکه حکومت عرفی باشد، رعایت بسیاری از شرایط هم در تصدی مناصب لازم نیست. ظاهراً این مطلب را حتی نسبت به رأس حکومت هم قائل‌اند. یعنی در این حکومت رئیس حکومت می‌تواند فاقد شرایط شرعی باشد، مثلاً فقیه نباشد، چنانکه متصدیان امر حکومت نیز می‌توانند فاقد شرایط باشند. از همین رو مرد بودن قاضی و حاکم و حتی مسلمان بودن آن‌ها را هم شرط نمی‌دانند. به نظر حضرت عالی مبنای این تفکیک چیست؟ به عبارت دیگر، آیا عرفی شدن حکومت موجب می‌شود رعایت احکام الهی لازم نباشد. آیا حکومت عرفی اصولاً تکلیفی نسبت به تطبیق احکام الهی ندارد؟ در هر حال، آیا ولایت بر تطبیق این احکام هم ندارد؟

 دکتر احمدی: فکر می‌کنم مبنایش این است که ایشان معتقد به قدر متقین است. یعنی در گام نخست نسبت به برخی از شرایط، مثل رجولیت ایشان دلالت ادله را تمام نمی‌داند و لذا در حکومت شرعی هم آن را معتبر نمی‌داند. اما لو سلمنا که چنین دلالتی وجود داشته باشد بر این باور است که قدر متیقن آن در حکومت شرعی است و در حکومت عرفی رعایت این شرایط نیاز نیست. چون این شرایط برای کسی لازم است که از حق حاکمیت دینی برخوردار باشد، اما کسی که بر اساس قرارداد عقلانی روی کار آمده است تخصصاً از این شرایط خارج است. به عبارت دیگر، این نوع حکومت‌ها تخصصاً از موضوع ادله خارج است و لسان شارع از اول ناظر به این نوع حکومت‌ها نبوده. لذا این وضعیت - وضعیت حکومت عرفی مبتنی بر قرارداد - در همان دایره مباحث قرار می‌گیرد که شارع برای آن حکمی وضع نکرده است.

 دکتر جويا: آیا این حکومت حق اجرای احکام شرعی را دارد؟

 دکتر احمدی: اندیشه آیت‌الله فیاض در این مسائل از هماهنگی کامل برخوردار نیست یعنی تمام

جزئیاتش واضح و روشن نیست. زمانی که در نجف خدمت شان رسیده بودم یک مصاحبه با ایشان انجام دادم و سؤال‌هایی را که در آن زمان به ذهنم می‌رسید مطرح کردم. بعد که برگشتم به کابل روزها فکر کردم و چیزهایی هم نوشتم بعد چندین سؤال اساسی به ذهنم رسید. البته این کتاب حکومت اسلامی را متأسفانه نخوانده بودم، همان حقوق زن در اسلام را خوانده بودم. پنج تا سؤال به ذهنم رسید که اگر شما این مبنا را داشته باشید با این سؤال‌ها مواجه می‌شوید، این سؤال‌ها را چطور می‌شود جواب داد؟ از طریق وائسپ به مرحوم آیت‌الله مهدوی که رئیس دفترشان بود و آدم بسیار فاضل بود، خدمت ایشان فرستادم تا از ایشان سؤال کند. البته پاسخی نیامد. نمی‌دانم فرصت نشد یا این که دید سؤال‌ها دارای بعد سیاسی است. هرچه بود پاسخ نیامد. ولی در عوض برای من یک کتاب از همین کتاب‌های آیت‌الله فیاض منتشر شده بود فرستاد. ولی آن کتاب به درد این کار نمی‌خورد. لذا عرض می‌کنم سؤال شما دقیق است و ممکن است این‌ها با هم دیگر کاملاً جفت و جور نباشند. مثلاً در همین کتاب «جواب سؤال‌های قانونی» که پیشتر اشاره کردم، تصرفات و وضع قوانین توسط حکومت عرفی را از جمله این که قاضی در محاکم دولتی مطابق قوانین وضعی می‌تواند صدور حکم کند، در صورت عدم مخالفت با احکام نصوص جایز می‌داند. در خصوص صدور حکم جزایی و کیفری توسط قضات عادی که حاکم شرع نامیده نمی‌شوند، عناوینی را که در مقام بیان این احکام این دسته از قضات در مخالفت با آن‌ها نباشند، به کار می‌برد بسیار دقیق و قابل توجه است «يجوز للقاضي في المحاكم الدولة ان يعمل بالعقوبات القانونية اذا لم تكن مخالفة لعقوبات منصولة بعناوينها في الشرع، اولم يكن ظلما و جورا بحسب النوق العام للشرع حتى في غير المنصوصة و منطقة الفراغ التشريعي من الاحكام الالزامية» (اجوبة المسائل القانونية). اما اینکه چنین حکومتی اساساً صلاحیت اجرای حدود شرعی را دارد یا خیر، پاسخ نمی‌دهد. آیا حکومت عرفی ولایت بر اجرای حکم شرعی دارد یا ندارد؟ حد اقل این جانب هنوز جوابی واضح از ایشان نیافته‌ام. اما در موارد متعدد در کتاب یادشده از حاکم و قاضی شرع که به تعبیر خودش یا قاضی تحکیم است و یا قاضی منصوب نام می‌برد، فکر می‌کنم اجرای حدود شرعی را مانند امور حسبيه از صلاحیت این گونه از محاکم می‌داند (البته در صورت امکان).

این در واقع یک سؤال اساسی است که از طرفی ایشان حکومت عرفی را به خاطر حفظ نظم عمومی لازم می‌داند و آن را ملزم به رعایت عدالت، شریعت، مصلحت و امثال این امور می‌داند، از طرفی نسبت به ولایتش بر احکام شرعی سکوت می‌کند. اگر این حکومت ولایت بر اجرای احکام شرعی ندارد حکومت سکولار و عرفی می‌شود. در این صورت به چه دلیل اصرار دارند که قانون نباید خلاف شرع باشد؟ در زمان مصاحبه از ایشان سؤال کردم که افراد می‌توانند در این حکومت‌ها کار کنند؟

پاسخ ایشان این بود که اجازه بگیرند، که همان دیدگاه سنتی و قدیمی مراجع است. اما در کتاب یادشده کسب اجازه را لازم نمی‌داند. به هر حال، این‌ها خلاءهایی است که در تفکر سیاسی ایشان وجود دارد. و پرسش‌هایی پنجگانه‌ی من نیز دقیقاً در همین راستا بود که اگر حکومت برای حفظ نظم عمومی و سایر نیازهای اساسی اجتناب ناپذیر است، چنین حکومتی بر چه اصول و پایه‌های حقوقی استوار باید باشد.

 دکتر جويا: حضرت عالی اشاره فرمودید که در فقه اهل سنت از یک طرف به دلیل اضافه کردن مبانی یا منابع جدیدی برای استنباط احکام مثل قیاس، مصلحت و مصالح مرسله و امثال این‌ها دایره تشریع توسعه پیدا کرده است. اما اگر مبنای حکومت را در فقه اهل سنت ملاحظه کنیم اجزا و عناصر حکومت، به شمول خود خلافت بیشتر رنگ و بوی عرفی دارند. این عرفی‌نگری علی‌القاعده باید به عرفی شدن فقه سیاسی هم منجر شود که از جهتی به معنای غیرقدسی شدن امر سیاسی نیز است. چه اتفاق رخ داد که علی‌رغم پررنگ بودن عرف و نگاه عرفی امر حکومت همواره قدسی‌تر از فقه شیعه است؟ تاریخ خلافت بیانگر آن است که مقام خلافت خارج از دسترس نقد و رفتارهای حاکمان نیز بیشتر رنگ و لعاب فرا انسانی دارد تا عرفی؟ مثلاً مسئله اطاعت از امیر که علی‌القاعده یک انسان خطاپذیر است و فرامینی آن هیچ ضمانت خطاناپذیری ندارد، تا این حد برجسته است و سرپیچی از آن به هیچ روی مجاز دانسته نمی‌شود؟

 دکتر احمدی: اساساً فقه اهل سنت و جماعت از همان آغاز سیاسی بوده است؛ سیاستی که خود را بر مبنای دین توجیه و کسب مشروعیت می‌کرده است. به یک معنا دین و امر قدسی در تاریخ سیاسی اسلام در یک روند تاریخی و سیاسی قرار گرفت. در این روند فقه اساساً جزئی از حکومت بوده است. چون آن زمان قانون‌گذاری وجود نداشته است و قانون از کجا فراهم می‌شده است؟ از فقه بدست می‌آمده است. برای این که این ساختار و این مجموعه و این روند را کاملاً دینی تلقی کند و از توجیه قوی دینی برخوردار باشد تکیه بر چند امر بسیار اساسی بوده است:

امر اول، ولایت عظمی است. ابن تیمیه تعبیری دارد به نام ولایت عظمی که مرحوم آقای خمینی هم تقریباً همان مفهوم را بیان می‌کند. ابن تیمیه ولایت عظمی را اساسی‌ترین و مهمترین اصل در اسلام می‌داند. وی این اصل و پایه را غیر قابل تعطیل می‌داند. غزالی نیز بسیار با ادبیات محکم و استوار خویش این اصل، لوازم و نتایج آن را توضیح می‌دهد و از آن حمایت می‌کند. لذا اگر حاکمی ذی‌شوکت که شوکت و اقتدار عملاً در قدرت و حکومت او محقق شده باشد، صاحب ولایت عظمی است، هرچند فاقد شرایط شرعی باشد، کافی است یک فرد ذی شوکت باشد و مسلمان باشد. پس اصل ولایت با محوریت اقتدار و شوکت، استمرار پیدا می‌کند، هرچند حاکم شرایط شرعی از جمله فقاقت و اجتهاد را نداشته باشد. به همین دلیل اطاعت از او لازم و امر دینی محسوب می‌شود. نامه‌ی

است منسوب به عمر بن الخطاب که به حاکم و یا قاضی کوفه ابوموسی اشعری نوشته است یک نکته بسیار جالب دارد. و آن اینکه می‌گوید: لا خیر لحکم لا نفاذ له. در حکم و فرمان‌روایی که او امرش اجرا نشود خیری نیست.

دوم این که اطاعت از حاکم ستون اصلی این ولایت است و به خاطر همین گزارشات تاریخی است که مسئله اطاعت در فقه سیاسی اهل سنت بسیار برجسته شده است، البته تأکید بر اطاعت عمدتاً به هدف جلوگیری از جنگ و شورش بوده است که آن را «فتنه» می‌خوانند و لذا به معنای نفی اعتراض و نفی نافرمانی در جایی که حکم حاکم بر خلاف عدالت و شریعت باشد نیست.

سوم، توسعه در منابع اجتهاد است. منابع اجتهاد در فقه اهل سنت بسیار گسترده است و این گستردگی منجر به گسترش دامنه امر شرعی می‌شود. یعنی به هر میزان که بتوان از منابع اقدام به استنباط حکم کرد آن حکم می‌شود جزء شریعت. فقه اهل سنت اصولاً بر اساس فتوا و اجتهادات صحابه به وجود آمده است. برخی از این اجتهادات بر مبنای اتفاق نظر صحابه شکل گرفته که اجماع نامیده می‌شود. سایر موارد نیز بر اساس قیاس - که البته قیاس را جزء موارد منصوص می‌دانند - استحسان، مصالح مرسله و مصلحت. همه این عناصر در واقع محصول فکر بشر است که به گسترش قلمرو دانش فقه و در نتیجه تقدس بخشیدن به امر بشری منجر می‌شود. به دلیل این که در واقع پایه اساسی فقه اهل سنت بر پایه آراء و اجتهادات صحابه و روش و عمل سیاسی آنان به وجود آمده است، تقدیس صحابه به صورت کل و این که عصر آنان بهترین زمان‌ها بوده است به یک منبع پرشور برای ریتوریک دینی مقدس که قداست تولید می‌کند تبدیل شده است.

اما در واقع فقه آن‌ها به ویژه فقه معاملات‌شان بسیار عقلانی است. همین مجلة الاحکام را اگر نگاه کنید پر از قواعد عقلانی است، مخصوصاً صد قاعده نخست آن. اما قواعد عقلانی که تبدیل به حکم شرعی و قدسی شده‌اند.

🔍 دکتر جويا: جنبه عقلانی داشتن معنی و مفهومش این است که امر رفع، وضع و تخصیص و تعمیم آن هم در دست عقلا باشد، در حالی که الان ما با فقهی مواجه هستیم که امر عقلانی را تبدیل کردند به امر مقدس در نتیجه در خیلی از موارد فقه سیاسی اهل سنت متصلب‌تر از فقه شیعه به نظر می‌رسد، شما این را دلیلش را چه می‌دانید؟

🕯 دکتر احمدی: ته سخنان آن‌ها که بعد دینی پیدا می‌کند همان دو مطلبی است که قبلاً اشاره کردم. یکی این که ولایت عامه باید وجود داشته باشد دوم این که اطاعت از حاکم. این دو نکته به فقه سیاسی آن‌ها بعد دینی می‌دهد. به همین دلیل به شدت از ادبیات دینی استفاده می‌کنند. در این

بخش، حدیث‌های عجیب و غریب هم وجود دارد که به نظرم بیشترشان هم جعل است. مثلاً می‌گویند اطاعت کن از حاکم ولو این که غلامی باشد که سر آن مانند دانه کشمش سیاه باشد.

نکته اساسی این است که فقه سیاسی اهل سنت پا به پای زمان بوجود آمده است به این معنی که قضیه ای رخ داده و نظام حکومتی مستقر شده و بر اساس منطق قدرت برای آن توجیه دینی ساخته شده است و بر اساس ریتوریک مقدس امر مقدس را از پیامبر اسلام به همه صحابه، تابعین، تبع تابعین و ائمه مذاهب توسعه داده‌اند و اکنون بیش از گذشته توسط جریان‌های چون طالبان و گروه‌های گوناگون سلفی انجام می‌شود، فکر می‌کنم در برابر رقبای گوناگون خود اعم از گروه‌ها و مذاهب اسلامی دیگر، نوگرایان و سکولارها نیاز به یک ایدئولوژی پرشور دینی دارد که به قول خودشان خلوص اولیه اسلام را بازتولید کند.

اما در توضیح این سخن که فقه اهل سنت (مخصوصاً فقه سیاسی) پا به پای زمان و برای توجیه قضایایی که پیشاپیش رخ داده است، به وجود آمده است، از باب نمونه می‌توان به نظریه اهل حل و عقد مثال زد. من این روزها در رابطه با اهل حل و عقد مطالعه می‌کنم و اینکه چه زمانی و چطور بوجود آمده است. اولین بار تئوری اهل حل و عقد را به شکل محدود نه به عنوان منبع اصلی توجیه خلافت، در نوشته ابوالحسن اشعری پیدا کردم که در دهه سوم (۳۲۷) هجری قمری وفات کرده است. ابوالحسن اشعری تئوری اهل حل و عقد را برای حکومت امام علی استفاده می‌کند و می‌گوید او بر اساس تصمیم اهل حل و عقد صحابه به خلافت رسیده است. برای توجیه مشروعیت حکومت دینی عثمان به اصل شورا استناد می‌کند و برای توجیه حکومت دینی عمر بن الخطاب به ولایت عهدی و وصیت خلیفه اول استناد می‌کند، برای مشروعیت خلافت خلیفه اول به اجماع مسلمین استناد می‌کند اما فقط نسبت به مشروعیت حکومت امام علی به تصمیم اهل حل و عقد صحابه استناد می‌کند. در حالی که در منابع بعدی (ابوبکر باقلانی، ماوردی و...) خلافت هر چهار خلیفه بر اساس اجماع اهل حل و عقد توجیه دینی می‌شوند. ببینید از این مفاهیم اجماع المسلمین، ولایت اهل حل و عقد و این‌ها مفاهیمی است که بعداً و برای توجیه عمل صحابه نظریه پردازی شده است. در پدید آمدن این نظریه‌ها تنها پای توجیه قدرت در میان نبوده است، بلکه توجیه عقیده عمومی هم مهم بوده است، یعنی باوری در میان اهل سنت جماعت در مورد خلفای اولیه وجود داشته است که نیازمند نظریه پردازی بوده است و این تئوری خلق شده است تا در برابر رقبای جدی مثل شیعه که مبانی کلامی خودشان را تدوین کرده بودند و باورهای عمومی اهل سنت را زیر سؤال می‌بردند، بتواند از باورهای عمومی اهل سنت دفاع کند.

البته در قرون بعدی با ارائه تحلیل جدیدتر از نظریه اهل حل و عقد برای توجیه حکومت‌های متأخر استفاده شده است. مثلاً غزالی در کتاب‌های خودش با همین توجیهات قویاً از حکومت خلیفه اول، خلیفه دوم و خلیفه سوم دفاع می‌کند و می‌گوید اهل حل و عقد کس و یا کسانی است که شوکت و اقتدار داشته باشد به گونه‌ای که رضایت و بیعت وی منجر به رضایت دیگران و بیعت آنان شود. لذا می‌گوید این که اهل حل و عقد چند نفر باشد مهم نیست. مهم این است بیعت کننده مانند عمر بن الخطاب حتی اگر یک نفر هم باشد، کافی است چون شوکت دارد و شوکت او سبب می‌شود که دیگران بیعت کنند. با این استدلال این اختلاف نظر را که اهل حل و عقد چند نفر باشد، چون در بیعت به خلیفه اول در سقیفه اجماع صحابه هم نبود بلکه یک نفر و یا دو نفر بیعت کرد و بعد دیگران وادار به بیعت شده و یا بیعت کرده‌اند. یعنی بیعت دیگران جنبه تاسیسی نداشته است بلکه اعلان اطاعت بوده است. همین مفهوم ذی شوکت توسط غزالی در توجیه دینی خلیفه عباسی معاصر خودش به کار گرفته شده است. چون در آن زمان این مسئله پدید آمده بود که عملاً خلیفه عباسی قدرتی نداشت، قدرت در اختیار سلطان سلجوقی بود. وی استدلال می‌کند که سلطان سلجوقی مسلمان ذی شوکت است و این سلطان ذی شوکت به خلیفه عباسی بیعت کرده است و از طریق بیعت او همه مردم مسلمان مطیع و منقاد خلیفه شده است، یعنی بیعت سلطان اطاعت و رضایت همه مسلمانان را در پی داشته است.

 دکتر جویا: یک سؤال را از یک زاویه دیگر مطرح کنیم که بیشتر مربوط می‌شود به مرجعیت در شیعه. به صورت سنتی تلقی رایج در فقه شیعه این بوده است که هرکس شرایطی داشت، از جمله توانایی استنباط احکام فقهی یا استنباط معظم احکام فقهی به صورت بالفعل، این شخص فقیه نامیده می‌شود و علاوه بر علم و سواد اختیاراتی هم پیدا می‌کند. یعنی به لحاظ شرعی شئونی پیدا می‌کند که شأن افتاء، قضاوت در اختلافات مردم، تصرف در اموال غیب و قصر برخی از آن شئون است. در گذشته این شخص هم مرجع نامیده می‌شد و هم مجتهد. یعنی مجتهد همان مرجع تقلید هم بود. الآن در بعضی موارد یک تفکیکی صورت می‌گیرد بین مجتهد و مرجع و گفته می‌شود هر کس که مجتهد است لزوماً مرجع نیست. مرجعیت را نوعی شأن مدیریتی می‌دانند. یعنی هرکس به لحاظ علمی مجتهد باشد و سایر صفات را هم داشته باشد تنها در صورتی که رسماً متصدی مدیریت جامعه ایمانی شود مرجع نامیده می‌شود. در حوزه‌ها هم برخی از مجتهدین بسیار بزرگ و تراز اول بوده اند که تا آخر عمر نه رساله نوشتند و نه متصدی امر اداره جامعه ایمانی شدند. در نتیجه آن‌ها مجتهد بودند اما مرجع نبودند. آیت‌الله فیاض هم با اینکه علم داشتند اما تنها بیش از بیست سال آخر عمر مبارکشان را شأن مرجعیت یافتند و عملاً با نگرش رساله عملیه خود را در معرض مدیریت جامعه ایمانی قرار دادند. این تقسیم بندی را حضرتعالی چه طور ارزیابی می‌کنید؟ اگر صحیح است کارکرد مرجعیت در دنیای امروز را در چه می‌بینید؟

❶ دکتر احمدی: مرجعیت یک شان فقهی و شرعی دارد که شان فقهی و شرعی مرجعیت همان است که فتوا صادر می‌کند و فتوایش مجزی است یعنی مکلفین احتیاج دارند به یک مجتهد جامع الشرایطی که برای حل مسائل شرعی به آن مراجعه بکنند. ریشه اولیه و ذاتی مرجعیت همین است دیگر بر اساس فقه. سایر مناصبی که به مرجعیت داده می‌شود مثل اخذ وجوهات و این‌ها، آن‌ها تابع مرجعیت نیست، تابع فقاقت است. مثلاً وقتی شما می‌گویید قاضی باید مجتهد باشد آیا قاضی باید مرجع باشد. یا نه مجتهد بودن کافی است.

❷ دکتر جويا: یعنی می‌خواهد بفرماید اول باید مجتهد باشد بعد می‌تواند قاضی هم بشود. شرط لازم برای قضاوت. مثلاً. اجتهاد است؟

❸ دکتر احمدی: به لحاظ فقهی مرجعیت شرط نیست، مجتهد بودن شرط است. ولایت بر امور حسبيه شأن مجتهد است. مجتهد باشد و امین باشد مرجع مجتهد اعلم است، و از آن طرف چون صفات دیگری چون عدالت و تقوا را هم در حد بالاتر از دیگران دارد اولی به تصرف است. رجوع به مجتهد در باب افتاء از باب رجوع جاهل به عالم است. به همین مناسبت در سایر امور نیز اولویت دارد. بنابراین، مرجعیت یک امر کاملاً عقلانی است استدلال آیت‌الله فیاض بر مرجعیت بنای عقلایی است که افراد در هر فنی به متخصص آن فن مراجعه می‌کنند، البته با این تفاوت که در امر فقهی فرد مسلمان در پی کسب حجت شرعی است، قدر متیقن حجت شرعی که عقلاً در آن احتمال خلاف نمی‌دهد این است که به مجتهد اعلم مراجعه کند. یگانه شأن مرجع رجوع در مسائل فقهی نظری به اوست، سایر شئون به دلیل مرجعیت نیست بلکه به دلیل فقاقت است. در صورت فقاقت مصحح قضاوت و تصرف در امور حسبيه باشد، از انحصار مرجع خارج می‌گردد. مگر این که سایر تصرفات را از باب ولایت بدانی و ولایت هم که از نگاه آیت‌الله فیاض از شئون فقیه اعلم است. به هر حال این منصب عملاً از مناصب اجتماعی است که چون در بستر یک جامعه دینی پیاده می‌شود به صورت طبیعی بعد دینی پیدا می‌کند. و محور اساسی سایر تصرفات هم قرار می‌گیرد. از این منظر مرجع اهمیت اجتماعی و بلکه جهانی پیدا می‌کند که کارکردهای بسیار زیاد دارد. حتی کارکرد اقتصادی دارد. یعنی اهمیت اقتصادی هم پیدا می‌کند. در خصوص آیت‌الله فیاض من این را بارها عرض کرده‌ام که آیت‌الله فیاض درست است که یک مرجع سنتی بود، یک مرجعی که کاملاً در مکتب نجف بزرگ شد، کلان شد و به شهرت جهانی رسید، ولی بالتبع، بدون این که ذره‌ای خودش قصد داشته باشد فرصت کلائی را برای جامعه هزاره و شیعه افغانستان در کل فراهم کرد که ما متأسفانه خود ما متوجه نبودیم و آن‌گونه که باید استفاده نکردیم.



یادکردی از کنگره نکوداشت مقام علمی آیت‌الله العظمی فیاض در کابل

(گفت‌وگو با دکتر محمدعلی جویا (شریفی))

مدیر پژوهشکده فقه سیاست و حکومت پژوهشگاه مطالعات فقه معاصر و دبیر علمی کنگره ملی تجلیل از مقام علمی حضرت آیت‌الله العظمی فیاض (کابل، ۱۳۹۳) اشاره: این مصاحبه به مناسبت در گذشت مرحوم آیت‌الله فیاض به وسیله دانشجویان دانشگاه تهران صورت گرفته و ناظر به کنگره نکوداشت از مقام علمی آیت‌الله فیاض می‌باشد که در سال ۱۳۹۳ در کابل برگزار گردید.

چطور به ضرورت برگزاری این کنگره رسیدید و ایده چگونه شکل گرفت؟

سپاس گرام از دوستانی که در فکر این مسئله افتادند که پیرامون شناساندن ابعادی شخصیت مرحوم آیت‌الله فیاض تلاشی صورت بگیرد. واقعیت‌اش این است که آن‌چه تحت "عنوان کنگره نکوداشت مقام علمی آیت‌الله العظمی فیاض" ^۱ شکل گرفت، در سال ۱۳۹۳ یک علت شخصی داشت و یک علت اجتماعی. علت شخصی، جناب آقای عظیمی ارزگانی بود. ایشان با توجه به مراداتی که در نجف و جاهای دیگر داشتند و شناختی که از مرحوم آیت‌الله العظمی فیاض

۱. کتاب "نگین شهر مودت" یادنامه متنی کنگره ملی تجلیل از مقام علمی آیت‌الله فیاض در سال ۱۳۹۳ در کابل می‌باشد که ما در این یادنامه و در "بخش چهارم" کتاب بدان پرداخته‌ایم.

داشتند، به این نتیجه رسیدند که مناسب است جلسه نکوداشتی از ایشان گرفته شود. تلاش‌های خیلی زیادی انجام دادند که اگر نبود تلاش‌های ایشان، شاید آن کنگره شکل نمی‌گرفت.

و اما علت اجتماعی آن چند امر بود، نخست اینکه در آن زمان ما این‌طور فکر می‌کردیم که بعد از مرحوم آقای خویی و بعد از حلقه‌ای که اطراف آقای خویی بودند، مثل مرحوم شهید صدر و مرحوم سید محمد روحانی و خیلی از بزرگان دیگری که آن زمان در حوزه نجف بودند، حوزه نجف از رجال علمی برجسته تقریباً خالی شده بود. تنها کسی که با توجه به جایگاه علمی برجسته‌اش آنجا نقطه امید بود و می‌توانست "احیاگر حوزه علمیه نجف" باشد، مرحوم آیت‌الله فیاض بود. اما ایشان بسیار گم‌نام بود و کسی در داخل افغانستان، در ایران و حتی در محیط‌های عربی ایشان را نمی‌شناخت. هدف اول، معرفی این سرمایه علمی حوزه علمیه نجف و جهان تشیع بود، برای این‌که بتوان از وجود ایشان استفاده بهتری صورت بگیرد.

هدف دوم این بود که ایشان یکی از سرمایه‌های علمی افغانستان بود، به ویژه جامعه شیعه افغانستان. مستحضر هستید که جامعه شیعه افغانستان از مدت‌ها به این سو در حال "بازشناسی" مؤلفه‌های هویتی خودشان هستند؛ یعنی تلاش می‌کنند که داشته‌ها و سرمایه‌های هویتی خودشان را اول بشناسند و بعد به جوامع رقیب [دیگر] معرفی کنند. توجه به این قضیه هم دلیلش این است که جامعه شیعه افغانستان "جامعه‌ای کتمان‌شده" است؛ یعنی علی‌رغم این‌که هستند، گفته می‌شود که نیستند. معرفی داشته‌های هویتی برای این نیست که جامعه شیعه افغانستان بر نژادپرستی تکیه کنند - اصلاً چنین چیزی بنا نیست و نبوده - مهم این است که خودشان را اثبات کنند که ما هم هستیم، نه این‌که دیگران را نفی کنند یا خودشان را دارای فضیلتی بهتر از دیگران بدانند. یکی از ابعاد این هویت جامعه شیعی افغانستان، هویت علمی است. سرمایه‌ها و داشته‌های علمی خودشان را باید معرفی می‌کردند. به همین دلیل یک کنگره‌ای در کابل شکل گرفت. بسیار کنگره با عظمتی بود و مرحوم آیت‌الله فیاض را برای جامعه افغانستان معرفی کرد. به همین دلیل شما مستحضر هستید که وقتی ایشان وفات کرد، بسیاری از شخصیت‌های افغانی - به غیر از شخصیت‌های جامعه شیعه - پیام دادند و از ایشان تجلیل کردند. آقای کرزی پیام داد، آقای دکتر عبدالله پیام داد، اشرف غنی پیام داد، چهره‌های مختلفی دیگر پیام دادند، به دلیل این‌که با ایشان آشنا شدند و اگر آن کنگره نبود، امکان نداشت آن‌ها با ایشان آشنا بشوند و این پیام‌ها را بدهند. این نکته دوم.

نکته سوم هم این است که آیت‌الله فیاض در کنار این که یک فقیه است و در کنار این که متعلق به جامعه شیعه افغانستان است، یک وجه علمی شاخص دارد و آن این است که "آزاداندیشی را با اتقان علمی" ترکیب کرده است. اگر ما به جامعه علمی شیعه نگاه کنیم، با سه طیف از اندیشمندان مواجهیم. یک عده نسبت به فقه و علوم دینی به صورت کلی دیدگاه منفی دارند. یعنی بر این باوراند که سنت فقهی شیعه را باید کلاً کنار گذاشت، با این استدلال که نه تنها برای جامعه ما آورده‌ای ندارد که ضرر هم دارد. در مقابل، طیفی دیگر گروه اول را کج‌اندیش، فاقد اندیشه درست، منحرف و خارج از جاده مستقیم می‌دانند. این دسته معتقدند که سنت فقهی شیعه را باید به تمام و کمال و به همان صورت که در گذشته بوده حفظ کنیم.

من معتقدم آیت‌الله فیاض بر این باور بود که هر دو طیف دچار "تنبلی فکری" هستند؛ برای این که رسیدن به حقیقت زحمت و تلاش علمی فراوان می‌خواهد. این‌ها چون به‌اندازه کافی توان ندارند، برای این که معضل را حل کنند، صورت مسئله را پاک می‌کنند. راه حل، "جهاد علمی" است؛ یعنی باید با تمسک به اصول و ریشه‌های سنتی اصیل شیعه بتوانیم معضلات فقهی عصر حاضر را حل کنیم. این کار آسانی نیست. آیت‌الله فیاض یکی از ویژگی‌هایش سخت‌کوشی بود. با سخت‌کوشی بسیار فراوان توانسته است راه حل بسیاری از معضلات را پیدا کند. لذا ایشان یک "نواندیش سنت‌گرا" است؛ یعنی با مجاهده علمی توانسته است برای بعضی از معضلات فقهی نو، از درون سنت فقهی شیعه راه حل پیدا کند. این راه باید معرفی می‌شد و کنگره برای این تشکیل شد که این بُعد از کار علمی و این سبک از کار علمی معرفی شود. ما نباید نه در دام روشنفکرانِ انکارگرا بیفتیم و نه در دام سنت‌گرایانِ تنبل. باید به جامعه علمی خودمان جهاد علمی را بیاموزیم از نوعی که مرحوم آیت‌الله فیاض انجام داد؛ که حالا اگر فرصت شود، می‌توانم بگویم کجاها و به چه سبک این جهاد سخت‌کوشانه را انجام داده است.

🔪 درباره فرایند شکل‌گیری کنگره، تشکیل ستاد برگزاری و چالش‌های این مسیر توضیح دهید.

🗨️ این کنگره که در کابل برگزار شد، دو بُعد داشت: یکی بعد علمی و دیگری بعد تبلیغاتی. در بعد تبلیغاتی کنگره بسیار موفق بود و شخصیت‌های فراوانی هم همراهی کردند. شخصیت‌های شیعی و غیرشیعی کمک‌های بسیار خوبی کردند و کنگره بسیار موفق بود. البته خالی از چالش نبود، ولی در مجموع با سهولت و با امکانات بسیار خوب برگزار شد و موفق بود.

اما از بعد علمی، آن چه تحت عنوان یادنامه یا «نگین شهر مودت» منتشر شد - که به هر حال ما یک دستی در تهیه آن داشتیم- کار فوق العاده طاقت فرسایی بود، به دلیل این که ما می خواستیم آن امتیازات علمی مرحوم آیت الله فیاض را معرفی کنیم. تقریباً با امکانات صفر - یعنی به معنای واقعی کلمه صفر- در مدت بسیار کم، ما توانستیم یادنامه‌ای که حدوداً ۷۰۰ صفحه است را در ۲۰ روز تهیه کنیم. بسیاری از افراد را شب‌ها می رفتیم مصاحبه می کردیم؛ ماه رمضان هم بود و با برخی افراد وعده سحری می گذاشتیم و می رفتیم مصاحبه می کردیم. در ۲۰ روز ما توانستیم این یادنامه را تهیه کنیم. خودم در همین مدت ۲۰ روز یک مقاله نوشتم، چند مقاله را ترجمه کردم. دوستان دیگری هم بودند، مثل آقای دکتر جعفری که الان داخل [افغانستان] تشریف دارند. به هر حال کاری بسیار دشوار، بدون امکانات و تقریباً بدون هیچ پشتوانه‌ای انجام دادیم، چون معتقد بودیم که باید به همان اصل سخت کوشی که مرحوم آیت الله فیاض با اتکا به آن به این جا رسید، عمل کنیم. حاصل آن زحمات ۲۰ روزه، کتابی حدوداً ۷۰۰ صفحه شد.

✍ نسبت کنگره با این یادنامه و تهیه و انتشار کتاب "نگین شهر مودت" چیست؟

🗨 یادنامه به مناسبت کنگره تهیه شد. یعنی کنگره وقتی بنا شد برگزار شود، به ما فرمودند که شما یادنامه ایشان را تهیه کنید. این یادنامه هم به مناسبت همان کنگره تهیه شد و در کابل به چاپ رسید و یک جورایی بعد علمی همان کنگره بود. یعنی این کنگره اگر محصولی داشت، محصول علمی اش همین یادنامه بود، جدای از سخنرانی‌هایی که قرار بود در یک ضمیمه چاپ شود که توفیق حاصل نشد.

✍ درباره زمان تهیه یادنامه، برخی گفته اند یک سال زمان برده است. این را توضیح می دهید؟

🗨 نه، یک سال نبود. اشتباه است. کار زیر نظر بنده بود. کل زمانی که ما صرف کردیم برای این کار، ۲۰ روز بود. بسیاری از افراد را شب‌ها می رفتیم مصاحبه می کردیم و در ۲۰ روز توانستیم این یادنامه را تهیه کنیم.

✍ پیش نشست های کنگره در دانشگاه ابن سینا و هرات چگونه بود و چه شخصیت های علمی حضور داشتند؟

🗨 واقعیتش را بخواهید، من خیلی در جریان جزئیات نیستم و برخی موارد را فراموش کرده ام، چون مربوط به بیش از ده سال پیش است. اما پیش نشست‌هایی که در دانشگاه ابن سینا برگزار شد، حاصل آن بخشی از همین مقالاتی بود که ما تدوین کرده بودیم. مثلاً مقاله‌ای که من نوشته بودم در رابطه با حق قضاوت زنان از دیدگاه مرحوم آیت الله فیاض، آنجا عرضه شد. منتها این قدر امکانات

نبود که خودمان برویم آنجا [کابل] و آن را ارائه کنیم. به دلیل کمبود امکانات نتوانستیم ارائه کنیم، ولی از ما دعوت هم شد که آنجا برویم، منتها چون امکانات سفرش را نداشتیم، نتوانستیم بروم. آن یک نشست علمی و نسبتاً موفق بود و بخشی از مقالاتی که در این یادنامه هست و تا آن زمان تهیه شده بود، همان جا ارائه شد. نشست هرات هم تا جایی که به خاطر دارم، بیشتر جنبه تبلیغاتی داشت تا علمی.

 خاطره‌ای از روزهای برگزاری کنگره دارید؟

 خاطرات شیرین و تلخ هر دو داشتیم. تهیه یادنامه با این حجم در ۲۰ روز، خالی از خاطرات تلخ نیست. اما بازگ کردن بخشی از آن خاطرات تلخ شاید مناسب نباشد و با واکنش‌هایی مواجه شود. خاطره شیرینش همین است که این تلاش ما به بار نشست و کتابی با این سبک و سیاق چاپ شد.

 در یادداشتی که پس از رحلت ایشان در شبکه اجتهاد منتشر شد، فرمودید که به سختی می‌توان آیت‌الله فیاض را با شهید صدر مقایسه کرد. این را توضیح می‌دهید؟

 بله. آن یادداشت را پس از رحلت ایشان ابتدا در فیسبوک منتشر کردم. بعضی از دوستان آن را از آنجا گرفته و در بعضی از پایگاه‌های خبری که در ایران فعال است، در ایتا و تلگرام منتشر کردند و سرانجام بدون این که من خودم در جریان باشم، از سایت شبکه اجتهاد سر درآورد. آن یادداشت برداشت شخصی من بود از مرحوم آیت‌الله فیاض، به مناسبت این که با بعضی از کتاب‌های ایشان سروکار داشتم و مقایسه کتاب‌های ایشان با کتاب‌های دیگر فقیهان از جمله مرحوم شهید محمدباقر صدر.

مستحضر هستید که در حوزه‌ها این تقریباً یک رسم است که فقیهان تراز اول - حالا یا مرجع هستند یا مرجع نیستند؛ ولی استاد درس خارج‌اند - کمتر از آراء معاصران خودشان نقل می‌کنند؛ یعنی می‌روند سراغ کسانی که در گذشته‌ها بودند و آرای معاصران خودشان را کمتر توجه می‌کنند. دلیلش هم این است که نوعاً اگر آرای این‌ها را نقل و نقد کنند، ممکن است کدورتی پیش بیاید و حمل بر یک سری قضایایی بشود که دوست ندارند حاشیه ایجاد شود. به همین دلیل معمولاً متعرض آرای معاصران خودشان نمی‌شوند. آیت‌الله فیاض معاصر شهید صدر بود - یعنی هر دو در درس مرحوم آقای خویی شرکت می‌کردند - اما کتاب‌های ایشان را که تا حدی بنده دیدم، وقتی نگاه می‌کنیم، ایشان از کتاب‌های شهید صدر فراوان استفاده کرده و در بعضی موارد یک جورایی دنبال‌رو ایشان است. مثلاً شما کتاب «البنوک» ایشان را که کتابی در بانکداری اسلامی است، اگر

نگاه کنید، تقریباً دنباله‌ای بر کار «البنک اللاربوی فی الاسلام» شهید صدر است. یعنی اگر بگذریم از پاره‌ای اختلاف نظرهایی که طبیعی است در خلال بحث علمی پیش بیاید، سبک‌وسایق کار و راه‌حلی که برای اسلامی شدن بانک‌ها ارائه می‌کند، همان راه‌حل‌های مرحوم شهید صدر است. یعنی مرحوم آیت‌الله فیاض در این کتاب «البنوک» ابتکار به خرج نداده و همان کار مرحوم شهید صدر را با یک بیان دیگر و با اختلاف نظرهایی که در بعضی موارد داشته، انجام داده است.

همین‌طور شما کتاب «المباحث الاصولیه» ایشان را که در ۱۵ جلد چاپ شده، اگر نگاه کنید، ایشان فراوان به تقریرات مرحوم شهید صدر که به‌وسیله مرحوم آیت‌الله هاشمی شاهرودی نوشته شده، ارجاع می‌دهد و آرای مرحوم شهید صدر را از آنجا می‌گیرد. درحالی‌که اصولاً سبک‌وسایق کار اصولی شهید صدر با اصول متعارف در حوزه‌ها متفاوت است. ایشان یک سبک اصولی جدیدی را تأسیس کرده است که با اصول مرحوم آقای خویی - که استادشان هست - متفاوت است. آیت‌الله فیاض خودش نرفته راه دیگری را بپیماید یا اصول دیگری را تأسیس کند؛ همان داشته‌های را که از درس‌های آقای خویی داشت، آمده، آن‌ها را به کار گرفته و آرای شهید صدر را هم در اصولش دخالت داده است. البته یک جاهایی مخالفت کرده، یک جاهایی موافقت کرده، یک جاهایی نقد کرده - این‌ها طبیعی است و در بحث‌های علمی وجود دارد - اما خود ایشان نرفته مؤسس یک اصول دیگری باشد.

اگر تاریخ علمی اصول را ملاحظه کنیم، یک جاهایی افرادی هستند که مؤسس علم اصول بوده‌اند؛ مثل وحید بهبهانی، مثل شیخ انصاری، مثل محقق اصفهانی (شیخ محمدحسین اصفهانی) یا حتی شاید بگوییم مرحوم آقای نائینی. این‌ها کسانی هستند که سبک‌وسایق اصولشان با دیگری فرق دارد و راه جدیدی را باز کرده‌اند. اما آیت‌الله فیاض در اصول راهی نو باز نکرده است. به این دلیل هست که من در آن یادداشت عرض کردم که به‌سختی می‌توان آیت‌الله فیاض را با مرحوم شهید صدر مقایسه کرد. چرا؟ چون آیت‌الله فیاض علی‌رغم این‌که واقعاً اصولی بسیار توانمندی بود - یعنی اگر مباحث اصول را با ایشان مطرح می‌کردید، تمام اصول را در مشت داشت و کاملاً مسائل علم اصول را با استدلال و با نقد و ابرام‌هایش در حافظه داشت و این کار، کار آسانی نیست - اما باین‌حال، ایشان راهی نو در اصول باز نکرد. ولی شهید صدر مبتکر بود و ما نمی‌توانیم مبتکر را با غیر مبتکر مقایسه کنیم. ما در آن یادداشت عرض کردیم که از این جهت نمی‌شود ایشان را مانند مرحوم شهید صدر دانست. اما معنایش این نیست که مقام علمی ایشان در حوزه‌ها نقص دارد؛ چون ابتکار کار هر کسی نیست. مثل آن شعری که باباطاهر است می‌گوید که:

به هر قرنی الف قدی بیاید

الف قدم که در قرن آمده استم.

مبتکران الف قدند و دیگران دنباله کار آن‌ها را می‌گیرند. مرحوم آیت‌الله فیاض را ما مبتکر علم اصول نمی‌دانیم، ولی عالم تراز اول علم اصول می‌دانیم و در این بحثی نیست.

همان‌طور که در فقه نیز ایشان ابتکارات مهمی دارد که در فتاوایش تجلی کرده است، اما به لحاظ روش‌شناسی شاید بگوییم که ابتکار عمده‌ای نداشته است، ولی آدم فوق‌العاده متفکری در علم فقه است. به‌هرحال از این جهت عرض کردیم که نمی‌توانیم آن‌ها را مقایسه کنیم، اما امتیازاتی داشته که بقیه نداشته‌اند و آن امتیازات را در یادداشت خودم برخی‌اش را عرض کردم.

✍️ ارزیابی کلی شما از جایگاه آیت‌الله فیاض در مکتب و حوزه نجف چیست؟

🗨️ پاسخ به این سؤال نیازمند زمان بسیار طولانی است، چون ورود به این بحث وابسته به تحلیل چند مؤلفه است که باید قبلش روشن کنیم. یکی این‌که مدرسه یا مکتب محقق نائینی - که تعبیر مکتب محقق نائینی مال مرحوم شهید صدر است - را در فقه، اصول، رجال، حدیث و امثال این باید بشناسیم. یکی هم مکتب‌های رقیب آن را باید بشناسیم؛ یعنی مدرسه نائینی با مدرسه محقق اصفهانی، با مدرسه آقا ضیاء عراقی و مجموعاً این‌ها با محقق خراسانی (آخوند صاحب کفایه) چه تفاوت‌هایی دارد. بعد از این‌که تفاوت‌های این‌ها را معرفی کردیم، می‌توانیم بگوییم که جایگاه آیت‌الله فیاض به‌عنوان شاگرد مرحوم آقای خویی در این میان چیست.

اما اجمالاً می‌توانم خدمت شما عرض کنم که مرحوم آیت‌الله فیاض هرچند شاگرد مرحوم آقای خویی است و از این جهت در عداد مدرسه محقق نائینی دسته‌بندی می‌شود - یعنی ادامه‌دهنده مکتب فقهی و اصولی مرحوم آقای نائینی است - ولی یک تحول‌گرا هم هست. تحول‌گرا به این معنا که خودش را در چارچوب هیچ مکتب فقهی و اصولی مقید نمی‌کند. به همین دلیل، علی‌رغم این‌که اصول شهید صدر با اصول نائینی خیلی متفاوت است، آقای فیاض فراوان از اصول شهید صدر استفاده می‌کند. ایشان را می‌توان گفت طالب حقیقت است؛ حقیقت را در هر جا ببیند می‌پذیرد، خواه وابسته به این مکتب باشد یا وابسته به آن مکتب.

یک نکته دیگر هم هست و آن این‌که آیت‌الله فیاض احیاگر حوزه نجف است. زمانی که حوزه علمیه نجف بر اثر مظالم رژیم بعثی داشت تعطیل می‌شد و حوزه دیگری در قم رشد کرد - که هرچند اکثر کسانی که در قم آمدند و حوزه را بارور کردند، همان‌هایی بودند که از نجف کوچ کردند و در قم آمدند - ولی فضای انقلاب و فضای تحولات جهانی و تحولات فکری دنیا باعث شد که

سبک‌وسایق فقاقت در حوزه قم بسیار متفاوت باشد، به‌گونه‌ای که محصول حوزه علمیه قم را اگر مقایسه کنیم با محصول حوزه نجف، با دو حوزه متفاوت مواجهیم. در حوزه قم علوم جدید بسیار پررنگ است؛ یعنی علما از دانش‌های نوین استفاده می‌کنند؛ از جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، هرمنوتیک، فلسفه غرب و... استفاده می‌کنند و یافته‌های علمی دنیا را وارد کرده‌اند. اما حوزه نجف با همان سبک‌وسایق قدیمش که در حال مرگ بود و در اواخر نظام بعثی تقریباً چیزی از حوزه نجف باقی نمانده بود. آیت‌الله فیاض نه‌تنها درس‌هایش را دایر کرد و حلقه علمی که اطراف ایشان شکل گرفت و مهم‌ترین درس خارج نجف را داشت، بلکه به لحاظ فیزیکی حوزه را حفظ کرد و کم‌کم دوباره احیا کرد و به لحاظ علمی هم همان سبکی را که قبل از انقلاب در نجف بود، احیا کرد؛ یعنی آن چیزی که فارغ از واردات غربی بود و تکیه می‌کرد بر دانش‌های درون دینی. ایشان احیاگر آن هم هست و من فکر می‌کنم این نیاز بود که در کنار حوزه قم که به علوم جدید توجه کرده، یک حوزه هم باشد که محصول صرفاً برخاسته از درون دنیای اسلام را حفظ کند. ایشان از این جهت، احیاگر حوزه نجف در هر دو بُعد فیزیکی و علمی است.

✍ آیا دفتر آیت‌الله فیاض از برگزاری چنین کنگره‌ای آگاه بودند و همکاری داشتند؟

✎ خاطرات زیادی در این قسمت داریم، ولی صلاح نیست که آن‌ها را بازگو کنم. اجمالاً، پسر ایشان (شیخ محمود فیاض) در کنگره کابل شرکت کرد. کنگره برگزار شد و به نظر من بسیار تأثیرگذار بود.

✍ همکاری آقای کرزی، رئیس‌جمهور وقت، چقدر بود؟ یک خاطره‌ای در این زمینه نقل شده که ظاهراً آقای کرزی به مرحوم آیت‌الله محسنی گفته بوده که به آقای فیاض بگویند هر قانونی که برای شیعیان نیاز دارید، تا من هستم انجام می‌دهم، چون بعد از من، رئیس‌جمهور بعدی این کار را نمی‌کند.

✎ بعید می‌دانم که آقای کرزی چنین حرفی زده باشد. ولی آقای کرزی به‌هر حال دید نسبتاً خوبی نسبت به مسائل مذهبی داشت، مخصوصاً راجع به مسائل شیعیان. البته در آن زمان جامعه جهانی در افغانستان حضور داشت و آقای کرزی سعی می‌کرد شخصیتی دموکرات و نسبتاً آزاداندیش از خودش به نمایش بگذارد و هم به لحاظ فکری آدمی نسبتاً روشنی بود. در برگزاری کنگره مساعدت کرد. اما این فرمایشی را که نقل کردید من اطلاعی ندارم؛ اما بعید می‌دانم درست باشد.

✍ چه شخصیت‌های افغانستانی بیشترین همکاری را داشتند؟

❁ آقای سرور دانش که فکر می‌کنم آن زمان معاون رئیس جمهور بود، -گر اشتباه نکنم- بسیار مؤثر بود. ایشان آدمی فرهنگ‌دوست است و در این کارها علاقه دارد و نقش زیادی در برگزاری این نشست و موفقیت آن داشت. آقای [محمدکریم] خلیلی همکاری کرد و آقای [محمد] محقق هم خیلی همکاری کرد. همه این‌ها موافق بودند با این مسئله و هر کاری که از دستشان برمی‌آمد، انجام دادند. در آن زمان کسی که با برگزاری این کنگره مخالف باشد، نبود؛ هرچند بعضی‌ها خیلی موافق بودند و همکاری می‌کردند و بعضی‌ها لایشرط بودند.

✍ آیا مانعی بر سر راه برگزاری کنگره وجود داشت؟ چون برخی درباره برگزاری این کنگره می‌گویند هماهنگی‌ها یک سال به طول انجامید تا کنگره در سال ۱۳۹۳ برگزار شد.

❁ در این باره من توصیه می‌کنم با آقای عظیمی ارزگانی هم یک گفت‌وگویی بکنید، چون ایشان خاطرات زیادی احتمالاً دارد از این داستان‌ها. ممکن است این فکر در ذهن ایشان شکل گرفته باشد و بعد رفته با جاهای مختلف صحبت کرده باشد؛ در عراق رفته با خود آیت‌الله فیاض صحبت کرده باشد، با دفترشان، با پسرشان، با دفترشان در قم، و با نهادهای ایرانی هم صحبت کرده باشند که مؤثر واقع نشده است. در بعضی از این جلسات من هم بودم. بعد رفتند با شخصیت‌ها صحبت کردند و موافقت آن‌ها را گرفتند. ممکن است یک سال زمان برده باشد، اما مانع نبود. فقط این بود که آیا این کار عملی هست یا نه به لحاظ لجستیکی امکانش هست یا نیست. در این حد بود و الا مانع آن چنانی وجود نداشت.

✍ به نظر شما درباره نسبت آیت‌الله فیاض با پروژه‌ای که برخی از آن به «مرجعیت‌سازی» تعبیر می‌کنند، چیست؟

❁ سؤال خوبی کردید. من این را خوب است که با تفصیل پاسخ بدهم. اولاً واژه «مرجعیت‌سازی» این ایهام را دارد که طرف مرجع نیست و ما می‌خواهیم مرجع بسازیم و این غلط است. این که آیت‌الله فیاض مرجع است، هیچ تردیدی نیست. پس بحث مرجعیت‌سازی نیست.

نکته دوم این که آیا مرجعیت شیعه باید واحد باشد یا محلی، از قدیم مورد اختلاف بوده است و پدیده جدیدی نیست. بسیاری از اعظم فقها نظرشان این بود که مرجعیت باید محلی باشد. در گذشته‌ها یکی از ادله‌شان این بود که اگر یک مرجع در نجف باشد، شیعیان در افغانستان، هند و پاکستان، لبنان، آفریقا و اروپا نمی‌توانند مسائل و معضلات خودشان را با مرجع در میان بگذارند. باید به این نکته توجه کرد که مرجعیت با مجتهد متفاوت است. مرجع یعنی مدیر جامعه ایمانی. مدیریت یک جامعه کلاسی با ۷۰۰-۸۰۰ میلیون نفر پراکنده در همه اکناف عالم، از یک نفر که نشسته در نجف و عمرش را صرف بحث‌های علمی کرده، ساخته نیست. این کار از عهده یک نفر

خارج است. خیلی از فقها از قدیم عقیده‌شان بر مرجعیت محلی بود و ریشه قرآنی هم دارد. خداوند برای هر قومی پیغمبری جداگانه فرستاد. پیامبران اولوالعزم هم که جهانی بودند، در کنارشان اوصیای محلی فرستاده شدند که به زبان آن قوم صحبت کنند. پس اصل این که مرجعیت شیعه باید جهانی و واحد باشد، به لحاظ فقهی مسلم نیست و مطلوبیتش هم روشن نیست؛ ممکن است اصلاً مطلوب نباشد.

نکته دیگر این که فرمایش شما را می‌پذیرم که آقای فیاض را یک عده از آدم‌ها مطرح کردند. اما انگیزه این کار، نژادپرستی یا به تعبیر عرب‌ها عنصریت نبود. نژادپرستی با ماهیت دین و مذهب ما سازگار نیست. در روایت داریم که کسی که به اندازه سرسوزن عصبیت در قلبش باشد، به بهشت نمی‌رود. یک گروهی کتمان شده بودند و مقومات هویت خودشان را کم‌کم رو می‌کردند. برای مثال، در جامعه شیعه افغانستان که اکثریت آن را هزاره‌ها تشکیل می‌دهند، اگر به تاریخ این قوم مراجعه کنیم، تقریباً از ۱۵۰ سال پیش تا به آن وقت و از آن زمان تا کنون، ما چیزی در کتاب‌های تاریخی پیدا نمی‌کنیم. ولی از دهه ۵۰ به این طرف، شما تعدادی کتاب‌های تاریخی که تاریخ هزاره‌ها نوشته شده را بررسی کنید، بیش از هر قوم دیگری است. یعنی در تاریخ پشتون‌ها این قدر کتاب ندارید، در تاریخ تاجیک‌ها این قدر کتاب ندارید، در تاریخ ازبک‌ها این قدر کتاب ندارید، اما هزاره‌ها نوشتند. چرا؟ چون [ادیگران] می‌گفتند نیستید. خواستند بگویند ما هستیم، ما ریشه داریم، ثابت کنند که ریشه داریم.

پس از آن گفته شد که هستید؛ ولی موجودات نازلی هستید. پاسخ ما بر آفتاب کردن داشته‌های علمی، تاریخی و در مجموع نقش برجسته‌ای است که در تاریخ، استقلال و پیشرفت این مملکت داریم. یکی از ابعاد این تلاش، برجسته ساختن دارایی‌های علمی مذهبی است تا این واقعیت روشن شود که در این عرصه نیز تا بالاترین درجه حضور و امکان حضور داریم. بنابراین این یک پروژه در امتداد نژادپرستی یا ناسیونالیسم نیست، یک پروژه یا طرح برای معرفی کردن است.

اما بحث «مرجعیت‌سازی» به این معنا که کسی که صلاحیت افتا ندارد را در مصدر افتا قرار دهند، بدون شک کار مذمومی است و هیچ عالمی در هیچ جای دنیا این را تأیید نمی‌کند. آیت‌الله فیاض چنین چیزی را مذموم می‌دانست، اما من نمی‌دانم ایشان خود به طور خاص در این باره چه نظری داشته است. ولی حداقل می‌توانیم این را به گردن ایشان بگذاریم که مذموم می‌دانسته که کسی را که مجتهد نیست، مصدر افتا قرار دهند.

اما یک نکته را توجه کنید: "صلاحیت افتا" با "صلاحیت مدیریت" متفاوت است. ممکن است کسی صلاحیت افتا نداشته باشد، ولی صلاحیت مدیریت داشته باشد. شما نمی‌توانید یک جامعه دینی و ایمانی را بدون مدیر رها کنید؛ پراکنده می‌شود و امور آن متشتت می‌شود. شئون جامعه دینی نیاز به مدیریت دارد. شما یک شخصی را در نجف قرار می‌دهید که او هم مستقیماً نمی‌تواند مدیریت کند و مجبور است از بین آن‌ها وکیل انتخاب کند. آن وکیل لزوماً مجتهد نیست، چون برای مدیریت شئون جامعه ایمانی نیازی به مداخله مجتهد نیست؛ بنابراین مدیریت جامعه اسلامی ضروری است، اما باید از مسیر صحیح خود عبور کند همان‌طور که موضوع مرجعیت و صلاحیت افتا نیز باید از مسیر درست خودش طی شود.

🗣️ از شما متشکریم که این فرصت را در اختیار ما قرار دادید.



اندریشه‌ها

جایگاه حیثیت حقوقی در موضوع شناسی فقهی (بازخوانی و بازسازی رهیافت اجتهادی آیت الله العظمی فیاض)

♦ آیت الله احمد مبلغی

در آوردگاه رویارویی با پدیده‌ها و درنگ در مقام موضوع شناسی، چهار مشرب متمایز و چهار نگاه متفاوت رخ می‌نماید:

۱. مشربی که اصلاتی برای شناخت موضوع قائل نیست. در این نگاه، محور استنباط، غواصی در بحر ادله و نصوص شرعی است و موضوعات در همان بستر ارتکاز و عرف عام رها می‌شوند. بر این مدار، جهد بلیغ برای شکافتن کالبد موضوع، در هندسه اجتهاد جایی ندارد و تمام همت، مصروف استخراج حکم از معادن نص می‌گردد.

۲. نگاهی که ضرورت شناخت را درمی‌یابد، اما در خوانش پدیده‌ها به همان برداشت‌های بدوی و دریافت‌های سطحی بسنده می‌کند. در این طریقت، شباهی کلی از موضوع به چنگ می‌آید و همان سایه، سنجه تطبیق احکام می‌شود. از این منظر، در مواجهه با هزارتوی اقتصاد و اجتماع و فرهنگ، همان آگاهی عامیانه برای ورود به حریم استنباط، مکفی و وافی پنداشته می‌شود.

۳. گامی فراتر که بر ضرورت شناخت تخصصی و کالبدشکافی علمی پای می‌فشارد. این نگرش باور دارد که پدیده‌های نوپدید چنان درهم‌تنیده‌اند که با ترازوی عرف و نگاه ابتدایی برکشیه نمی‌شوند. از این رو، فقیه دانا یا خود به وادی دانش‌های تخصصی گام می‌نهد یا از دستاوردهای کارشناسان توشه برمی‌گیرد تا گوهر غوامض را دریابد. این رویکرد در قیاس با رویکردهای پیشین،

جهشی شگرف در تعمیق موضوع‌شناسی است و بالندگی فقه معاصر، وامدار همین پیوند مبارک با دانش‌های نوین در ساحت موضوع‌شناسی است.

با این همه، هنوز رازی ناگفته و عمدتاً ناشناخته باقی است. شناخت تخصصی، هرچند کالبد مادی و هندسه فنی پدیده را عیان می‌کند، اما لزوماً تمام اضلاع مؤثر در شناخت موضوع مورد نظر شرع را به دست نمی‌دهد؛ چرا که علوم تخصصی، راوی چپستی پدیده‌ها هستند، نه کاشف جایگاه آن‌ها در شبکه درهم‌تنیده حقوق، تعهدات و مناسبات بشری. از دل این خلاء، مشرب چهارم طلوع می‌کند.

۴. رویکردی که دوشادوش شناخت تخصصی، بر ضرورت کشف حیثیت حقوقی موضوع نیز اصرار می‌ورزد. در این منظومه، پدیده تنها به مثابه یک واقعیت خام مادی یا اجتماعی رصد نمی‌شود، بلکه از آن حیث در بوته نقد قرار می‌گیرد که خالق کدام روابط است، زاینده کدام حقوق است، پرورنده کدام تعهدات است و در ساماندهی یا آشفتگی نظم انسانی چه نقشی ایفا می‌کند.

هنر و امتیاز این رویکرد، در ایجاد پیوندی وثیق میان عینیت خارجی و قواعد فقهی نهفته است. از یک سو، واقعیت پدیده با تمام پیچ‌وتاب‌های علمی‌اش شناخته می‌شود و از دیگر سو، این واقعیت در قامت یک ساختار حقوقی و شبکه‌ای از مناسبات، بازآفرینی می‌گردد. چنین است که موضوع، ردای انطباق بر قواعد فقهی را بر تن می‌کند؛ چرا که رسالت غایی قواعد فقهی نیز، انتظام‌بخشی به همین تاروپود روابط انسانی است.

بدین سان، می‌توان گفت رویکرد چهارم نه رقیب شناخت تخصصی، که متمم و کمال‌بخش آن است. شناخت تخصصی می‌گوید پدیده در ذات خود چیست، اما حیثیت حقوقی پرده از این راز برمی‌دارد که این پدیده در منظومه روابط انسانی چه می‌کند و بر کدام مسند نشسته است. لاجرم، رسالت موضوع‌شناسی فقهی آنگاه به قله کمال می‌رسد که این دو ساحت را هم‌آغوش یکدیگر بخواهد؛ هم واقعیت تخصصی را درنوردد و هم واقعیت حقوقی را.

پرواضح است که ترکیب واژگانی حیثیت حقوقی بدیع است و در صحیفه پیشینیان نشانی از این نام نیست، اما در سیره اجتهادی تنی چند از فقیهان روزگار ما، درخشش این نگاه و توجه عمیق به واقعیت حقوقی موضوعات در مسیر استنباط، تا حدود قابل توجه و تأمل هویداست.

اثبات ضرورت شناخت حیثیت حقوقی

و اینک برهان این مدعا و تبیین جایگاه این حیثیت:

چنانچه دو مقدمه بنیادین را همنشین یکدیگر سازیم، افقی بدیع در ساحت موضوع شناسی فقهی رخ می نماید.

مقدمه نخست:

بسیاری از پدیده های روزگار ما در میدان اقتصاد و فرهنگ و سیاست، تنها به یک هویت تخصصی محدود نمی شوند. بی گمان هر پدیده در اقلیم دانش خویش، تعریفی فنی دارد. اقتصاددان آن را در ترازوی مفاهیم مالی می سنجد، جامعه شناس از دریچه پیوندهای جمعی به آن می نگرد و دانای ارتباطات، زوایای رسانه ای آن را عیان می کند. این آگاهی برای درک پدیده گریزناپذیر است، اما تمام حقیقت آن نیست.

دوشادوش این ساحت تخصصی، حیثیت دیگری نیز رخ می نماید که در هندسه فقه، نقشی سرنوشت سازتر بر دوش می کشد و آن، حیثیت حقوقی موضوع است. مراد از این مفهوم آن است که پدیده، نه به مثابه شیئی رها و گسسته، بلکه در بطن روابطی که می آفریند، تعهداتی که می زاید، حقوقی که سامان می دهد و تنش هایی که برمی انگیزد یا فرو می نشاند، خوانش شود.

مقدمه دوم:

فقه در ذات خویش یک نظام حقوقی است. شاکله قواعد و ملاکات فقهی برای انتظام بخشی به مناسبات بشری قوام یافته اند. فقه بر آن است تا مرزهای تکالیف را ترسیم کند، پیوندهای میان آدمیان و نهادها را نظام بخشد و بستر دادگری را برای زیست جمعی مهیا سازد. از این رو، لسان فقه، لسان مناسبات است و کارزار آن، کارزار روابط انسانی.

پیوند این دو مقدمه، زاینده دستاوردی شگرف است: موضوع شناسی فقهی در حصار شناخت تخصصی متوقف نمی ماند. فقیه ناگزیر است فراتر از لایه های فنی، حیثیت حقوقی پدیده را نیز استخراج کند؛ چرا که آنچه موضوع را مستعد انطباق با قواعد شریعت می سازد، پوسته مادی آن نیست، بلکه جایگاه آن در شبکه درهم تنیده روابط بشری است.

در واقع، میان عینیت خارجی و سنجه های فقهی، حلقه ای واسطه نفس می کشد که همان حیثیت حقوقی است. واقعیت در بیرون جریان دارد و قاعده فقهی در سپهر تنظیم روابط نشسته است. برای پیوند این دو اقلیم، واقعیت خام باید به زبان حقوق ترجمه شود و این ترجمان، همان حیثیت حقوقی است.

در این آوردگاه است که راز ناکافی بودن شناخت تخصصی آشکار می‌گردد. علوم کاربردی در پی کشف کالبد فنی پدیده‌ها هستند و لزوماً در بند آثار حقوقی آن نیستند. چه بسا پدیده‌ای از منظر علم به کمال شناخته شود، اما هنوز مسند آن در منظومه تکالیف تاریک باشد. در چنین بزنگاهی، فقه هنوز با موضوع خود چشم‌درچشم نشده است.

برای نمونه، شبکه‌های اجتماعی را در نظر آوریم. دانش ارتباطات، معماری فنی، گردش داده‌ها و الگوریتم‌های هدایتگر افکار را موشکافی می‌کند. این همه، پاره‌ای از شناخت موضوع است. اما فقه در این منزل نمی‌آرمد. پرسش فقه آن است که این پدیده چه پیوندهایی میان آدمیان می‌تد، داده‌های نهان چه حکمی می‌یابند، مرزهای ضمان در نشر محتوا کجاست، حریم خصوصی تا کجا امتداد دارد و نبرد میان حق فردی و حقوق اجتماعی چگونه سامان می‌پذیرد. در این مقام، پدیده ارتباطی به یک هویت حقوقی دگردیسی می‌یابد و تازه در این گام، بستر تطبیق احکام مهیا می‌شود.

در پرتو همین درنگ، می‌توان دریافت که چرا تعلیل‌های شرعی نیز پیوسته به سوی مناسبات و پیامدهای جمعی راه می‌گشایند. آنگاه که شریعت از دادگری دم می‌زند، از دفع ستم سخن می‌گوید، بر حفظ نظام پای می‌فشارد یا در حوزه احکام مالی می‌فرماید: "کَلَّا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَعْنِيَاءِ مِنْكُمْ"، پیکان نگاه خویش را به سوی شبکه روابط انسانی نشانه می‌رود؛ و آنگاه که بر خمر و میسر مهر تحریم می‌زند، باز هم گسست تاروپود ارتباط اجتماعی را می‌نگرد و از اراده شیطان برای بذریاشی عداوت و کینه در میان آدمیان پرده برمی‌دارد که: "إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ". آنچه در این بیانات شرع می‌درخشد، اشیای بیجان یا افعال مجرد نیستند، بلکه ردپای آن‌ها در حیات جمعی و مناسبات اجتماعی انسان است.

بر این نبط، علل و ملاکات را باید نشانه‌هایی دانست که قطب‌نمای شریعت را عیان می‌سازند. آن‌ها ریل‌گذاری کلان فقه را ترسیم کرده و فقیه را به سوی لایه‌هایی از موضوع رهنمون می‌شوند که در هندسه روابط انسانی اثرگذارند. از همین رو، کشف حیثیت حقوقی نه یک حاشیه زائد، که گامی اصیل و رویه‌ای گریزن‌پذیر در مسیر فهم موضوع و استخراج حکم به شمار می‌رود.

پنج اصل مهم در موضوع‌شناسی فقهی مرحوم آیت‌الله فیاض (قدس سره)

از ژرفای نگاه موضوع‌شناسانه فقیه فقید، آیت‌الله شیخ محمداسحاق فیاض، پنج اصل بنیادین سربرمی‌آورد؛ اصولی که در سراسر تحلیل موضوعی-اجتهادی ایشان از پدیده‌های مالی معاصر حضور دارد و به آن نظامی فقه‌ای می‌بخشد. این پنج بنیاد چنین است:

۱. اصالت حقیقت حقوقی

۲. اصالت تحقق خارجی

۳. محوریت ارتکاز عقلایی

۴. نظریه استحقاق واقعی

۵. گذار از عنوان خاص به سوی ملاک عقلایی ممضای شرع

بر پایه این پنج اصل در دستگاه فقهی آیت الله فیاض، معامله، پدیده‌ای ایستا، بسته و محصور در نام‌های رایج بازار نیست. معامله، واقعیتهای زنده است؛ واقعیتهای که باید آن را در بستر روابط انسانی، تعهدات مالی، آثار حقوقی و دریافت عقلایی شناخت.

در این دستگاه، فقیه تنها با الفاظ روبه‌رو نیست. او با واقعیتهای روبه‌رو است. نام‌ها را می‌شنود، اما در نام‌ها متوقف نمی‌ماند. از ظاهر عبور می‌کند تا به باطن حقوقی معامله برسد؛ به همان جایی که حکم شرعی، ناظر به آن، استواری یافته است.

در اینجا موضوع شناسی، انتقال از مفهوم نام تجاری به حقیقت حقوقی آن است.

اکنون شرح اصول:

اصل نخست: اصالت حقیقت حقوقی

یکی از روشن‌ترین جلوه‌های موضوع شناسی در فقه معاملات آیت الله فیاض، اصالت دادن به حقیقت حقوقی معامله است.

ایشان در برخورد با پدیده‌های نوپدید بانکی و تجاری، در پوسته عنوان‌های رایج متوقف نمی‌شود. اگر بازار، عنوانی را بر یک عملیات مالی نهاده باشد، آن عنوان در نگاه ایشان پایان راه نیست، بلکه آغاز راه است. فقیه باید بپرسد: این عنوان چه چیزی را پنهان کرده است؟ در زیر این نام، چه رابطه‌ای پدید آمده است؟ میان دو طرف، چه تعهدی شکل گرفته است؟ کدام حق، کدام دین، کدام ضمان، و کدام التزام تحقق یافته است؟

پس معیار در اندیشه فقهی ایشان، نامی نیست که عرف تجاری بر معامله می‌نهد؛ بلکه واقعیتهای است که آن معامله در عالم مناسبات حقوقی و در صحنه تعهدات و نتایج مترتب بر آن پدید می‌آورد.

از همین رو، در کلمات ایشان تعبیرهایی مانند «در حقیقت»، «حقیقت معامله»، و «چنین نیست، بلکه حقیقت آن چنین است» فراوان دیده می‌شود. این تعبیرها نشانه یک روش‌اند؛ روشی

که پیش از صدور حکم، موضوع را می‌شکافد؛ پیش از تطبیق دلیل، واقعیت معامله را کشف می‌کند؛ و حقیقت حقوقی پدیده را به دست می‌آورد.

در این روش، فقه از سطح الفاظ عبور می‌کند و به عمق ساختارها می‌رسد. عنوان، حجاب حقیقت نمی‌شود. نام، جایگزین ماهیت می‌گردد. و صورت تجاری، بر واقع حقوقی حکومت نمی‌کند. این فقه، مستقیماً به دنبال کشف آن حقیقت و رابطه‌ای است که در ترازوی شریعت، موضوع حکم قرار می‌گیرد.

اساساً، نام‌گذاری‌های رایج در بازار امروز، اغلب از زاویه‌های خاص برمی‌خیزد. این نام‌ها، بر ساخته عرف علمی است و ممکن است تنها بخشی از حقیقت مناسبات اقتصادی یا تجاری را نمایان سازد. اما در مناسبات مورد نظر شارع، کانون توجه بر ردیابی مناسبات خاص است. پس هنگامی که ما می‌کوشیم تنها بر آن زاویه‌ای که نام تجاری بر آن بنا شده تمرکز کنیم، در حقیقت ممکن است از منظر دقیق و ژرف‌نگر شارع، حقیقت امر و ماهیت واقعی که حکم بدان نظر دارد را نادیده بگیریم.

چند نمونه ارائه می‌گردد:

• نمونه نخست: تنزیل چک

آیت‌الله فیاض در بحث تنزیل چک می‌فرماید:

«فإن البنك بخصم قيمة الشيك قد أصبح دائناً للمستفيد الذي خصم له الشيك بعقد القرض» (فیاض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۲۱).

همانا بانک، با کسر کردن ارزش چک، به موجب عقد قرض، طلبکار شخصی می‌شود که چک برای او تنزیل شده است.

این عبارت، در دل خود یک تحلیل عمیق فقهی دارد. آیت‌الله فیاض در اینجا به عنوان رایج «تنزیل» بسنده نمی‌کند. او نمی‌گوید چون در عرف بانکی نام این عملیات «تنزیل چک» است، پس باید همان عنوان را مبنای حکم قرار داد. بلکه از این نام عبور می‌کند و می‌پرسد: در واقع چه چیزی اتفاق افتاده است؟

پاسخ ایشان روشن است: بانک با این عملیات، خریدار واقعی چک نیست؛ بلکه پولی را در اختیار دارنده چک قرار داده است. این پرداخت، در حقیقت قرض است. دارنده چک در برابر بانک بدهکار می‌شود. بانک نیز نسبت به او طلبکار می‌گردد. پس رابطه اصلی میان دو طرف، رابطه طلبکار و بدهکار است، نه رابطه خریدار و فروشنده.

در این نگاه، چک خود کالا نیست. چک، نقش وثیقه، ابزار وصول، یا وسیله بازپرداخت را دارد. دارنده چک به بانک مراجعه می‌کند و می‌گوید: اکنون به من پول بده، و در سررسید، این سند را وصول کن. بانک نیز مبلغی کمتر از مبلغ اسمی چک می‌پردازد و در سررسید، تمام مبلغ را دریافت می‌کند. ظاهر کار شاید خرید و فروش سند باشد؛ اما حقیقت آن، پرداخت وام در برابر دریافت مبلغ بیشتر است.

• گواه دوم: حواله بانکی

آیت الله فیاض در نمونه‌ای دیگر می‌فرماید:

«لا یكون حواله بالمعنى الفقهي، بل هو فى الحقيقة إقراض من البنك ذك العمیل» (فیاض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۷۴).

«این، حواله به معنای فقهی آن نیست، بلکه در حقیقت، بانک به آن مشتری وام می‌دهد.» در اینجا تحلیل ایشان تنها به اصلاح برخی آثار فقهی محدود نمی‌شود؛ بلکه گامی ژرف‌تر برمی‌دارد. هنگامی که ارکان واقعی یک رابطه با حقیقت فقهی حواله همخوانی ندارد، عنوان حواله را از آن برمی‌گیرد و پرده از چهره حقیقی آن کنار می‌زند.

گویی در نگاه او، نام‌ها همچون لباس‌اند؛ لباسی که می‌تواند بر قامت حقیقت پوشانده شود، اما حقیقت را دگرگون نمی‌سازد. از این رو، عنوان‌های رایج بازار تا زمانی اعتبار دارند که آینه واقعیت باشند؛ و هرگاه از واقعیت فاصله بگیرند، این واقعیت است که سخن آخر را می‌گوید، نه نام‌ها.

گفتنی است: در حقوق معاصر نیز گاه میان «عنوان قراردادی» و «ماهیت حقوقی قرارداد» تفاوت نهاده می‌شود. ممکن است دو طرف نامی خاص بر یک قرارداد بگذارند، اما دادگاه بر اساس آثار و تعهدات واقعی آن، ماهیت دیگری برای آن تشخیص دهد. در اقتصاد مالی نیز بسیاری از ابزارهای نوین، ساختارهایی مرکب دارند که ظاهر آن‌ها با واقعیت اقتصادی آن‌ها یکسان نیست. از این رو تحلیل ساختاری بر تحلیل لفظی مقدم دانسته می‌شود.

در واقع، آیت الله فیاض از همان مسیری حرکت می‌کند که در علوم حقوقی امروز با عنوان «کشف ماهیت واقعی رابطه حقوقی» شناخته می‌شود، با این تفاوت که وی روابط واقعی و حقوقی موضوع را برای تطبیق ملاک مورد نظر شرع لحاظ می‌کند.

• گواه سوم: سهام

ایشان می‌فرماید:

«فإن ما هو المشتري في الحقيقة إنما هو جزء من رأس مال الشركة» (فیاض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۸۴).

«آنچه خریدار در حقیقت خریداری می‌کند، بخشی از سرمایه شرکت است.»

باز هم نگاه ایشان بر سطح کاغذ متوقف نمی‌شود. سهم در بازار، تنها برگه‌ای است که دست به دست می‌گردد؛ اما فیاض از روی این برگ نازک عبور می‌کند و به ریشه‌ای می‌رسد که در خاک شرکت گسترده است.

در نگاه او، سهم پنجره‌ای است که به بخشی از پیکره شرکت گشوده می‌شود. خریدار، صرفاً یک ورقه مالی را تملک نمی‌کند؛ بلکه در حقیقت، جزئی از سرمایه و ساختار اقتصادی شرکت را در اختیار می‌گیرد. از همین نقطه است که آثار مالکیت و احکام شرعی آن معنا پیدا می‌کند.

قابل ذکر است در نظریه‌های مالی جدید، ارزش سهام از خود برگه ناشی نمی‌شود؛ بلکه از سهمی است که دارنده آن در دارایی‌ها، سودها و ظرفیت اقتصادی شرکت دارد. اقتصاددانان از «مالکیت باقیمانده» سخن می‌گویند؛ یعنی سهامدار مالک بخشی از ارزش باقیمانده شرکت است و حقوق او به واقعیت اقتصادی شرکت گره خورده است، نه به کاغذ سهام.

از این منظر، تحلیل آیت‌الله فیاض با فهم مدرن شرکت‌های سهامی همسویی قابل توجهی دارد؛ زیرا هر دو، واقعیت اقتصادی را پشت صورت ظاهری سهم جستجو می‌کنند.

از مجموعه این نمونه‌ها روشن می‌شود که آیت‌الله فیاض از نام‌ها به سوی احکام حرکت نمی‌کند، بلکه از حقیقت‌ها به سوی احکام می‌رود. نخست، لایه‌های پنهان واقعیت حقوقی را می‌کاود؛ سپس حکم فقهی را بر آن بنیان می‌نهد.

در روش او، فقیه همچون غواصی است که در سطح امواج توقف نمی‌کند؛ به ژرفای آب فرو می‌رود تا مروارید حقیقت را بیابد، و آنگاه ارزش آن را بسنجد. از همین رو می‌توان «اصالت حقیقت حقوقی» را یکی از ستون‌های بنیادین اجتهاد او در فقه معاملات معاصر دانست.

دوم: اصالت تحقق خارجی

یکی دیگر از پایه‌های عمیق روش اجتهادی آیت‌الله فیاض آن است که صرف امکان تصور یک رابطه قراردادی در ذهن را کافی نمی‌داند؛ مگر آنکه عناصر سازنده آن در عالم خارج تحقق یافته باشند.

در نگاه او، مسئله این نیست که آیا می‌توان یک قرارداد را به صورت نظری طراحی کرد؛ بلکه مسئله این است که آیا حقیقت آن قرارداد در متن واقع پدید آمده است یا نه؟ این رویکرد را در تحلیل ایشان از کارت‌های اعتباری به روشنی می‌توان مشاهده کرد؛ آنجا که می‌فرماید:

«فإن المعتبر في صحة القرض وتحققه أن يقبض المقترض مبلغ القرض» (فیاض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۵۲).

«در صحت و تحقق قرض، شرط آن است که وام‌گیرنده مبلغ وام را قبض کند.»
بر همین اساس، ایشان تفسیر رابطه میان صادرکننده کارت اعتباری و دارنده آن را بر مبنای قرض نمی‌پذیرد؛ زیرا عنصر بنیادین قرض، یعنی قبض و دریافت واقعی مال، در خارج تحقق نیافته است.

در اینجا اندیشه آیت‌الله فیاض ما را متوجه نکته‌ای بنیادین می‌کند: میان نقشه و بنا تفاوت است. ممکن است نقشه ساختمانی کامل و بی‌نقص باشد، اما تا آجرها بر روی هم ننشینند، ساختمانی در خارج وجود ندارد. قرارداد نیز در نگاه او چنین است؛ صورت ذهنی آن هر اندازه منسجم باشد، تا عناصر واقعی آن تحقق نیابد، آثار حقوقی و فقهی کامل بر آن بار نمی‌شود.

قابل ذکر است، در فلسفه حقوق معاصر، نیز میان «اعتبار حقوقی» و «وقوع خارجی» تمایز مهمی وجود دارد. بسیاری از آثار حقوقی تنها هنگامی پدید می‌آیند که عناصر مادی و واقعی قرارداد محقق شوند. در اقتصاد رفتاری نیز تحلیل روابط مالی بر پایه رفتارهای واقعی افراد انجام می‌شود، نه صرف ساختارهای نظری و فرضی.

از این منظر، روش آیت‌الله فیاض به «واقع‌گرایی حقوقی» نزدیک می‌شود؛ رویکردی که واقعیت خارجی را بخشی از فرایند شناخت و تحلیل حقوقی می‌داند.

سوم: محوریت ارتکاز عقلایی در تشخیص موضوعات و روابط حقوقی

اگر تحقق خارجی، ستون نخست تحلیل معاملات باشد، ارتکاز عقلایی ستون مکمل آن است. پس از آنکه آیت‌الله فیاض تفسیر کارت اعتباری بر مبنای قرض را رد می‌کند، می‌فرماید:
«ولکن هذا مجرد افتراض وخارج عن مرتکرات المتعاملین بها» (فیاض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۵۲).
«این تنها یک فرض است و با ارتکازات متعاملان سازگار نیست.»

و در ادامه تأکید می‌کند:

«وهذا المعنى هو المتبادر فى الأذهان والمرتكز فى أعماق نفوسهم» (فیاض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۵۲).

«این معنا همان چیزی است که به ذهن‌ها تبادر می‌کند و در ژرفای جان آنان ریشه دارد.» این دو عبارت، افق مهمی از روش اجتهادی او را آشکار می‌سازد. فقیه در نگاه او مأمور ساختن روابطی خیالی و دور از فهم عمومی مردم نیست؛ بلکه وظیفه دارد آنچه را عقلای جامعه در عمل از یک رابطه حقوقی می‌فهمند، کشف کند. ارتکاز عقلایی در اینجا عنصری روشنگر است که موضوع را آشکار می‌کند و حقیقت آن را وضوح می‌بخشد.

گویا بسیاری از روابط اجتماعی همچون رودخانه‌هایی هستند که پیش از ورود فقیه در بستر جامعه جریان یافته‌اند. فقیه ابتدا مسیر این رود را می‌شناسد، سپس درباره احکام آن سخن می‌گوید. در علوم شناختی نیز، بخش بزرگی از فهم انسان‌ها بر الگوهای مشترک ذهنی و فهم‌های عرفی استوار است. در نظریه‌های حقوقی نیز مفهوم «انتظارات متعارف طرفین» یکی از مبانی مهم تفسیر قراردادهای به شمار می‌رود. از این جهت، ارتکاز عقلایی نوعی دانش اجتماعی انباشته است که می‌تواند در کشف ماهیت واقعی روابط حقوقی نقش اساسی ایفا کند.

تقسیم انتظارات متعاملین:

البته «انتظارات متعاملین» خود یک چهره واحد ندارد، بلکه دو لایه متفاوت را در بر می‌گیرد. گاه انتظارات از شرایط ویژه‌ای زاده می‌شود که میان دو طرف شکل گرفته است؛ شرایطی برخاسته از یک محیط خاص، یک جغرافیای معین، یک صنف ویژه یا عرفی محدود. این انتظارات همچون شاخه‌هایی هستند که در اقلیم‌های گوناگون می‌رویند؛ رنگ و شکل آن‌ها تابع خاکی است که در آن ریشه دوانده‌اند و ممکن است با تغییر محیط، دگرگون شوند.

اما گاه انتظارات از سرچشمه‌ای ژرف‌تر می‌جوشد؛ از ارتکازات مشترک عقلایی که به زمان و مکان خاصی وابسته نیست. این‌ها همان فهم‌های بنیادینی هستند که در ژرفای ذهن انسان‌ها خانه دارند و پیش از آنکه قانون نوشته شود یا عرفی محلی پدید آید، در ساحت فهم عقلایی حضور یافته‌اند. همان گونه که انسان‌ها با زبان‌های گوناگون سخن می‌گویند اما تشنگی را به یک معنا می‌شناسند، در بسیاری از روابط حقوقی نیز انتظاراتی مشترک دارند که از ریشه‌های واحد عقلایی تغذیه می‌شود.

از این رو، هنگامی که در برخی نظریه‌های حقوقی از «انتظارات متعارف طرفین» سخن گفته می‌شود، گاه روشن نیست که مقصود تنها انتظارات نخست است یا هر دو گونه را در بر می‌گیرد؛ زیرا در بسیاری از مباحث، این تفکیک به صراحت بیان نشده است.

اما آنچه در کلمات آیت‌الله فیاض و بسیاری از فقهای معاصر محوریت می‌یابد، بیشتر ناظر به همین لایه دوم است؛ یعنی انتظاراتی که از ارتکازات عقلایی مشترک سربرمی‌آورد. در اینجا فقیه تنها به رفتارهای گذرای یک محیط نمی‌نگرد، بلکه به آن بستر عمیق و نسبتاً پایدار توجه می‌کند که فهم عمومی عقلایی بشر بر آن استوار شده است.

البته این بدان معنا نیست که فقه نسبت به ارتکازات محلی و عرف‌های ویژه بی‌اعتناست. هرگاه در جامعه‌ای، بر اثر شرایط خاص زندگی، مناسبات اقتصادی یا ساختارهای اجتماعی، ارتکازی مشخص و پایدار شکل گیرد و وجود آن به نحو اطمینان‌بخشی احراز شود، همان نیز می‌تواند در فرایند تشخیص موضوع و فهم روابط حقوقی نقش‌آفرین باشد. زیرا فقه در عین توجه به ریشه‌های مشترک عقلایی، گوش خود را از تپش‌های واقعی زندگی اجتماعی نیز بر نمی‌گیرد.

بدین ترتیب، ارتکازات عقلایی را می‌توان درختی دانست که هم ریشه‌هایی ژرف در خاک مشترک عقلانیت انسانی دارد و هم شاخه‌هایی که در اقلیم‌های گوناگون زندگی اجتماعی می‌رویند. فقیه، هم ریشه را می‌بیند و هم شاخه را؛ اما در مقام کشف حقیقت روابط حقوقی، بیش از هر چیز چشم به آن ریشه‌هایی دارد که در ژرفای فهم عقلایی انسان‌ها امتداد یافته‌اند.

چهارم: نظریه استحقاق واقعی

یکی دیگر از جلوه‌های تأمل‌برانگیز در روش آیت‌الله فیاض آن است که استحقاق عوض را همواره به منشأیی واقعی پیوند می‌زند.

از نگاه او، صرف توافق لفظی یا اعتبار ذهنی برای ایجاد استحقاق کافی نیست؛ بلکه باید عمل، منفعت یا تعهدی دارای ارزش عقلایی در خارج تحقق یابد.

در بحث کارمزد نگهداری اموال می‌فرماید:

«فإذا قبل البنك ذلك وقام بالعملية استحق المبلغ المحدد» (فیاض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۱۸).

«اگر بانک این مسئولیت را بپذیرد و عملیات را انجام دهد، مستحق مبلغ تعیین شده خواهد

بود.»

و در جای دیگر می‌گوید:

«فإذا وافق البنك على ذلك تحقق العقد واستحق الأجر» (فياض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۱۸).

«اگر بانک موافقت کند، قرارداد محقق می شود و مستحق اجرت خواهد شد.»

در هر دو مورد، استحقاق از تحقق یک عمل واقعی زاده می شود، نه از صرف توافق. گویی عوض در نگاه او همچون میوه ای است که باید بر شاخه واقع برآید، نه بر شاخه خیال. تا درخت خدمت یا منفعتی واقعی به بار ننشسته باشد، میوه استحقاق نیز پدید نمی آید.

در اقتصاد، پرداخت مشروع معمولاً در برابر ایجاد ارزش صورت می گیرد؛ خواه این ارزش در قالب کالا باشد یا خدمت. در حقوق قراردادهای نیز اصل بر آن است که تعهد مالی باید دارای «سبب اقتصادی معقول» باشد. به همین دلیل، بسیاری از نظام های حقوقی قراردادهایی را که فاقد منفعت یا تعهد واقعی اند، با دیده تردید می نگرند.

پنجم: گذار از عنوان خاص به ملاک عقلایی مورد امضای شارع

از ظریف ترین ویژگی های روش آیت الله فیاض آن است که عناوین فقهی خاص را تنها مسیر مشروعیت نمی داند.

گاه پس از تحلیل یک معامله، به این نتیجه می رسد که عنوان فقهی خاص (مثلاً بیع) بر آن منطبق نیست؛ اما در همان جا جستجو را متوقف نمی کند، بلکه به دنبال ملاک عقلایی ای می رود که شارع آن را امضا کرده و در قالب عنوان یا ملاکی پذیرفته است.

این رویکرد در بحث سهام به روشنی دیده می شود. ایشان می فرماید:

«فإذا كان بيع السهم وشراؤها وكذلك سائر السلع في السوق على طبق نظامه الصارم فهو صحيح، وهو مناط رضا كل منهما بتصرف الآخر في ماله وإن كان باطلاً بنظر الشرع بعنوان البيع» (فياض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۸۴).

«اگر خرید و فروش سهام و سایر کالاها در بازار بر اساس نظام منظم آن انجام گیرد، صحیح است؛ هرچند از منظر عنوان بیع، باطل باشد.»

سپس می افزاید: «نعم، أنه صحيح بعنوان تجارة عن تراض» (فياض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۸۴).

«بلی، البته می توان گفت: [به عنوان تجارت بر پایه تراضی صحیح است.]»

در اینجا آیت الله فیاض نمی خواهد مشروعیتی مستقل از شریعت بنا کند؛ بلکه می خواهد نشان دهد که گاه یک عنوان فقهی خاص صدق نمی کند، اما روح عقلایی همان معامله در عنوان یا ملاک شرعی دیگری پذیرفته شده است.

در نگاه او، عرف عقلایی رقیب شریعت نیست؛ بلکه یکی از پنجره هایی است که از طریق آن گاه می توان قلمرو امضای شارع را شناخت.

منابع

- فیاض، محمد اسحاق. (۱۴۲۶ هـ.ق). **البنوک**. قم: [ناشر].

جایگاه سیاسی و اجتماعی زن در اسلام از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض

◆ استاد سرور دانش

چکیده

این مقاله به بررسی و تبیین جایگاه سیاسی و اجتماعی زن در اسلام از منظر حضرت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (رضوان‌الله تعالی علیه) می‌پردازد. نگارنده ضمن بازخوانی اثر برجسته معظم‌له در پاسخ به پرسش‌های حقوقی و سیاسی پیرامون تصدی پست‌های کلان اجرایی و مدیریتی توسط زنان، به تحلیل مبانی فقهی و نظری این دیدگاه‌ها می‌پردازد. از مهم‌ترین محورهای این نوشتار می‌توان به نفی ادعای اجماع و سیره، تفکیک میان تکالیف خانوادگی و حیات عمومی، رد دلایل ناکافی مخالفان از جمله روایات منسوب و آیات قرآن، و تبیین نظریه «منطقه الفراغ» در قانون‌گذاری اسلامی اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله‌العظمی فیاض، جایگاه سیاسی زن، مشارکت اجتماعی، منطقه الفراغ، فقه معاصر، حقوق اساسی، شریعت اسلامی.

اشاره:

چندی پیش به مناسبت رحلت مرجع جهان اسلام، حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض، سلسله مطالبی تحت عنوان «فیضی از فیوضات فیاض» در صفحات مجازی نشر شد که اکنون بخش اول آن را که فشرده شده و از نو تنظیم گردیده در ویژه‌نامه «عدالت و امید» مطالعه می‌نمایید. نشر این سلسله، هنوز هم ادامه دارد و شاید در آینده اگر توفیق یار شود به صورت کتاب کوچکی در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد. گرامی داشت مقام شامخ دینی و عظمت شخصیت انسانی و تبیین ژرفا و پهنای دانش و اندیشه آیت‌الله فیاض، مسئولیتی است بر دوش یکایک اندیشمندان و قلم‌به‌دستان ایل و دیار، تا نسل‌های آینده ما در مورد شخصیت‌های معاصر دچار فقر معلوماتی نشوند، چنان‌که ما هم‌اکنون در مورد بسیاری از رجال گذشته خود، از این تنگدستی رنج می‌بریم.

نوشته حاضر در حقیقت توضیحی است بر کتاب کوچکی از آیت‌الله به نام «نموزج لمجموعه أسئلة حول موقع المرأة في النظام السياسي الإسلامي» که در سال ۱۴۲۴ هجری قمری نوشته شده و ترجمه فارسی آن به نام «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام» به قلم این حقیر در سال ۱۳۹۰ در کابل نشر شد.

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

اهمیت این کتاب از دو جهت است:

یکی اهمیت موضوع کتاب است یعنی جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام که از موضوعات روز و مورد توجه از نگاه فقهی، حقوقی و سیاسی است. دیگری اهمیت مؤلف کتاب است. هرگاه دیدگاه‌ها و نظریاتی که در این کتاب مطرح شده، توسط کسی دیگری مطرح می‌شد، چندان اهمیتی نمی‌داشت و شاید هم کسی چندان به آن توجه نمی‌کرد، اما زمانی که این دیدگاه‌ها یا به تعبیر بهتر

فتواها، توسط شخصیتی مطرح می‌شود که اگر از نگاه علمی، سرآمد همه مجتهدان و مراجع تقلید معاصر نباشد، بدون شک یکی از چهره‌های شاخص و از استوانه‌های فقاقت و اجتهاد هستند، اهمیت موضوع، دوچندان می‌گردد.

۲۵ سؤال کلیدی درباره جایگاه و حقوق زن در اسلام

در این کتاب کوچک و کم‌حجم جمعاً در مورد حقوق و جایگاه زن، ۲۵ سؤال مطرح شده و آیت‌الله فیاض به همه آن‌ها پاسخ گفته است که در این نوشتار ما تنها به توضیح سؤال اول و پاسخ آن می‌پردازیم و بقیه سؤالات را در جای دیگر بررسی خواهیم کرد.

در سؤال اول از ۱۷ سمت و پست سیاسی و اجرایی پرسیده شده که آیا از نگاه اسلام، زن می‌تواند عهده‌دار آن‌ها شود یا نه؟

خلاصه سؤال اول چنین است:

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

۱. رهبری و ریاست عالی‌ه دولت؟
۲. ریاست وزرا یا مقام صدارت عظمی (نخست‌وزیری)؟
۳. وزارت با همه انواع تفویضی، تنفیذی (اجرایی) و مشورتی آن؟
۴. امارت استکفا؟
۵. امارت استیلا؟
۶. فرماندهی ارتش با همه‌ی انواع آن؟
۷. امارت جهاد بر ضد مشرکان؟
۸. فرماندهی جنگ‌ها مانند جنگ با یاغیان، محارب‌ان و رهنان؟
۹. سرپرستی و فرماندهی پولیس؟
۱۰. سرپرستی و رهبری استخبارات یا پولیس مخفی؟
۱۱. قضاوت با همه‌ی اقسام آن مانند قضاوت عمومی، قضاوت مظالم، قضاوت مرتدین، ولایت حسبه، قضاوت برای کودکان و قضاوت برای زنان؟
۱۲. ریاست قوه قضائیه؟
۱۳. کاندید شدن برای عضویت در پارلمان و سایر شوراهای نمایندگی؟

۱۴. اشتراک در انتخابات پارلمانی و سایر شوراهای نمایندگی؟

۱۵. سفیر در خارج کشور؟

۱۶. این که زن پولیس باشد؟

۱۷. این که زن عضو استخبارات باشد؟»

در سؤالات فوق از پاره‌ای از اصطلاحات خاص سیاسی و تاریخی مانند اقسام وزارت، اقسام امارت و اقسام قضاوت استفاده شده که در پاورقی کتاب برخی از آن‌ها را توضیح داده‌ام و در این جا لازم نیست تکرار کنم و خوانندگان می‌توانند به پاورقی‌های متن کتاب مراجعه کنند.

آیت‌الله فیاض به هر یک از ۱۷ مورد بالا و به هر یک از ۲۵ سؤال به طور جداگانه، به اختصار و یا کمی با تفصیل پاسخ گفته است. اما قبل از پاسخ به یکایک سؤالات، یک قاعده کلی را بیان کرده است مبنی بر این که: تصدی تمام این ۱۷ مورد برای زن مجاز است، مشروط بر دو شرط: (۱) رعایت کرامت و شرف و عفت؛ (۲) منافات نداشتن با تکالیف واجب اسلامی.

ایشان این قاعده عمومی را چنین بیان کرده است:

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

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

خلاصه این که زن مسلمان در صورتی که در اراده‌ی خود نیرومند و در عقیده و ایمان خود استوار و با صلابت باشد و شرف و کرامت خود را پاس دارد، می‌تواند همه‌ی سمت‌ها و پست‌های یادشده در سؤال اول را بر عهده بگیرد و از این جهت هیچ فرقی بین مرد و زن نیست» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

مرجعیت سیاسی، مرجعیت قضایی و مرجعیت دینی زن

اما در میان همه ۱۷ سمت فوق، سه مورد از موضوعات بسیار مهمی است که در میان علما و فقهای جهان اسلام اعم از شیعه و سنی، مورد اختلاف است و اکثریت در این سه مورد نظر مخالف دارند. این سه موضوع عبارت است از: ۱) مقام رهبری حکومت (ریاست عالییه دولت که گاهی در زبان فقها از آن به عنوان خلیفه، امیرالمؤمنین یا ولایت عامه، ولی امر مسلمین و یا رئیس جمهور نیز یاد می‌شود). ۲) قضاوت اعم از قاضی القضاات یا رئیس دادگاه عالی و قاضی عضو محکمه. ۳) مقام افتا یا صدور فتوا. از این سه عنوان می‌توان به عنوان «مرجعیت سیاسی»، «مرجعیت قضایی» و «مرجعیت دینی» یاد کرد. سؤال اساسی این است که آیا زن می‌تواند عهده‌دار این سمت‌ها شود؟

در میان فقها کسانی هستند که زن را مستحق هیچ‌یک از مقام‌های فوق و حتی پایین‌تر از آن نمی‌دانند و کسانی هم مانند ابن حزم و ابن رشد از فقهای اهل سنت تنها مقام خلافت را برای زن ممنوع و بقیه‌ی سمت‌ها را مجاز می‌دانند.

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

در میان فقهای شیعه نیز اکثریت مطلق بر این نظرند که زمامدار یا ریاست عالییه دولت باید مرد باشد. دلیل این نظر به‌طور عمده ادعای اجماع در مورد شرطیت مرد در قاضی است و چون قضاوت نیز از شئون ولایت و امامت است، پس امام و حاکم یا زمامدار اسلامی نیز باید مرد باشد. اما شادروان آیت‌الله فیاض تمام این سمت‌ها را برای زن مجاز و مشروع می‌دانند. آیت‌الله فیاض در مورد زن در جایگاه رهبری حکومت اسلامی چنین گفته است:

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

معصومین(ع) نیز ثابت بوده و از آن زمان دست به دست و طبقه بعد از طبقه به ما رسیده باشد؛ اما هیچ‌راهی برای این احراز وجود ندارد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

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

«آنچه در اسلام برای پیامبر اکرم(ص) و امام(ع) ثابت است در ارتباط به دین اسلام در مرحله تطبیق شریعت، اجرای حدود، حفاظت از آنچه در آن مصلحت می‌بیند و قانون‌گذاری با عنوان ثانوی در منطقه فراغ (عرصه‌ی مباحات اصلی) بر اساس مقتضیات شرایط و نیاز زمان؛ برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است. زیرا به امتداد و دوام شریعت جاویدانه‌ی اسلام، زعامت دینی نیز دوام و استمرار دارد و نمی‌توان این زعامت را به زمان حضور منحصر دانست. چون با جاویدانگی شریعت هم‌خوانی ندارد.

زعامت در زمان پیامبر اکرم(ص) در چهره‌ی رسالت و در زمان ائمه‌ی معصومین(ع) در چهره‌ی امامت و در زمان غیبت در فقاقت فقهای جامع‌الشرایط که از جمله آن شرایط، علمیت است، تبارز می‌یابد، با این تفاوت که - چنان که در جای آن یادآوری کرده‌ایم - زعامت فقها در زمان غیبت، در طول زعامت پیامبر(ص) و ائمه(ع)، قرار دارد و از نگاه رتبه و کمال نیز پایین‌تر از آن است.

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

جواب این است که اکثر فقها قایل به تخصیص آن به مرد مسلمان و عدم عمومیت آن هستند؛ اما عمومیت آن خالی از قوت نیست، در صورتی که تمام شرایط زعامت دینی در زن مسلمان فراهم باشد» (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۳۷-۳۸).

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

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

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

آیت‌الله در جواب فرموده‌اند:

«اکثر فقهای امامیه از پیشینیان و پسینیان، به ولایت عامه‌ی فقیه جامع‌الشرایط به شمول شرط علمیت، معتقد نیستند. قایلان به این نظریه (ولایت عامه‌ی فقیه) در میان فقهای امامیه کم هستند. کسانی که هم معتقد به این نظریه هستند، تحقق آن را مشروط به شرایط آن مانند علمیت، عدالت، کفایت و غیره می‌دانند؛ اما ثبوت این ولایت، برای زن مسلمان از نگاه اکثر فقها محل اشکال است و بلکه منع شده است، ولی از نظر ما ثبوت آن غیر بعید است، در صورتی که همه شرایط ولایت مثل علمیت، عدالت، کفایت و غیره را داشته باشد. اما در مورد بر عهده گرفتن سایر سمت‌ها و مقامها توسط زن، هیچ اشکالی وجود ندارد» (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۴۰-۴۱).

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

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

سؤال کننده در یک سؤال جداگانه دیگر پرسیده است که:

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

«اکثر فقها (رضوان الله علیهم) ادعای اجماع دارند بر منع تصدی منصب قضا، منصب افتاء و منصب ولایت عامه (رهبری) توسط زن در دولت اسلامی، یعنی دولتی که استوار بر اساس حاکمیت

دین است. اما این که زن در دولت اسلامی متصدی منصب‌ها و سمت‌های دیگر اعم از سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی یا حقوقی و غیره شود، هیچ مانعی وجود ندارد و اجماعی هم در کار نیست. اما در دولت غیر اسلامی که مبتنی بر اساس دین نیست، چه در کشورهای اسلامی یا غیراسلامی، جایز است که زن هر سمت از سمت‌های حکومتی را بدون استثنا و حتی ریاست دولت را بر عهده بگیرد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۷۲).

استدلال آیت‌الله فیاض برای اثبات جواز به‌عهده گرفتن عالی‌ترین مقام سیاسی و دولتی برای زن

با توجه به آنچه گفته شد، از نگاه آیت‌الله فیاض، مرجعیت سیاسی (عالی‌ترین مقام رهبری دولت)، مرجعیت قضائی (قاضی‌القضات و رئیس دادگاه عالی) و مرجعیت دینی برای افتا (مرجع تقلید و صدور فتوا) برای زن هیچ اشکال دینی و شرعی ندارد و زن می‌تواند -در صورتی که سایر شرایط را واجد باشد- متصدی این مقام‌ها شود. اما سمت‌های پایین‌تر از این سه، بدون شک جواز دارد، از قبیل: نخست‌وزیر، وزیر، سفیر، امیر، فرمانده جنگ، نماینده پارلمان، قاضی و هر سمت اجرایی و اداری دیگر.

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

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

۱. مقدمه اول این است که ما در اسلام، برای احکامی که از جانب خداوند و شارع اسلام به عنوان شریعت بیان شده، دو قلمرو داریم: یکی قلمرو «اصول پایه ثابت»، یعنی قواعد و احکامی که هیچ‌گاه با مرور زمان و دگرگونی شرایط زندگی انسان، تغییر نمی‌کنند و دایمی و جاویدان هستند و دوم قلمروی که از ساحه اول گسترده‌تر است؛ ساحه‌ای است که جزء «مباحات اولیه» بوده و از

طرف شریعت برای آن حکم الزامی وضع نشده است و شارع تصمیم در مورد آن‌ها را به مسئولین امر یعنی متولیان رهبری جامعه بشری واگذار کرده است تا مطابق با شرایط در مورد آن‌ها قانون‌گذاری کنند. از این قلمرو به نام «منطقه الفراغ» یاد می‌شود.

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

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

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

مقدمه اول: منطقه الفراغ چیست؟

اصطلاح «منطقه الفراغ» از نگاه محتوا شاید چیزی نو نباشد و شماری از پیشینیان فقه‌های شیعه آن را تحت عنوان «ما لا نص فیه» و برخی از فقه‌های اهل سنت به نام «منطقه العفو» بحث کرده‌اند و گاهی هم تحت عنوان «نقش شرایط زمان و مکان در فقه» نیز این موضوع را مورد بحث قرار داده‌اند. اما خود این اصطلاح، تا جایی که من به خاطر دارم، از ابتکارات شهید سیدمحمدباقر صدر است. شهید صدر که هم‌دوره آیت‌الله فیاض و او هم از شاگردان برجسته آیت‌الله خویی بود، واقعاً متفکر نابغه و ستاره‌ای بود که دیر طلوع و بسیار زود غروب کرد! و اگر تا حالا حیات می‌داشت در عرصه اندیشه اسلامی یک دگرگونی عمیق ایجاد می‌کرد. غیر از عرصه فقه و اصول، کتاب‌های شهید صدر به نام‌های فلسفتنا، اقتصادنا، الأسس المنطقية، البنك اللاروی و الإسلام يقود الحياة، نشان‌دهنده ابتکار، خلاقیت و ژرفای اندیشه این دانشمند بی‌همتا است. در حدود ۴۸ سال پیش که کتاب اقتصادنا را مباحثه می‌کردیم، اصطلاح «منطقه الفراغ» را برای بار نخست در این کتاب دیدم.

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

منطقه الفراغ از دیدگاه شهید سید محمدباقر صدر

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

شهید صدر در کتاب *اقتصادنا* با توجه به مبنای جدیدش در حکومت، ولی‌امر و امت را در تعیین احکام منطقه‌ی الفراغ سهیم می‌داند. مقصود ایشان از منطقه فراغ در شریعت اسلامی مجموعه‌ی امور و قضایایی است که شریعت اسلامی حق تشریع و قانون‌گذاری در آن را به ولی‌امر یا دستگاه قانون‌گذاری تحت امر وی یا مورد تأیید او سپرده است تا بدین وسیله حکم متناسب برای شرایط متغیر را صادر نماید و این قانون‌گذاری به‌گونه‌ای باید باشد که اهداف کلی شریعت اسلامی را تضمین نماید.

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

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

بلکه به عنوان ولی‌آمر و زمامداری که از سوی شریعت مکلف شده بود تا مطابق با شرایط به تنظیم احکام منطقه فراغ بپردازد» (صدر، بی‌تا-الف، ص ۴۰۰).

ایشان در بخش آخر کتاب *اقتصادنا* با تحلیلی بسیار زیبا و تفصیل بیشتر به تشریح «منطقه فراغ» پرداخته و گفته است:

«اندیشه اساسی منطقه فراغ مبتنی بر این بنیاد است که: اسلام اصول قانون‌گذاری خود برای حیات اقتصادی را به گونه یک راه‌حل موقت یا سازوکار مقطعی در نظر نگرفته، بلکه آن را به عنوان یک نظریه همه‌شمول و فراگیر برای تمام عصرها ارائه کرده است. اما برای این همه‌شمولی و فراگیری، چگونه می‌توان تحول زمان را در چارچوب یک عنصر سیال و متحرک بازتاب داد، به گونه‌ای که با شرایط متفاوت زمانی و مکانی هم‌سازگاری یابد؟»

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

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

شهید صدر در کتاب *اقتصادنا* تأکید می‌کند که:

«منطقه فراغ، نقص در شریعت شمرده نمی‌شود و به معنای این هم نیست که شریعت درباره برخی از وقایع و رویدادها غفلت و اهمال کرده باشد. بلکه حالت فراگیری و جامعیت شریعت و توانمندی آن بر همراهی با زمان‌های متفاوت را نشان می‌دهد از طریق اعطای صلاحیت به ولی امر

برای تشریع احکام ثانوی مطابق با الزامات زمان. از این رو احیای زمین توسط فردی از نگاه ماهیت اولیه خود مباح است ولی ولی‌آمر می‌تواند مطابق با شرایط زمان، آن را ممنوع قرار دهد.

اما حدود منطقه فراغ که صلاحیت آن به حاکم یا ولی‌آمر سپرده شده، عبارت است از هر فعالیت یا عملی که نص تشریعی دال بر ممنوعیت یا وجوب آن وجود نداشته باشد و به حاکم اجازه می‌دهد تا با منع یا امر به آن، به آن جایگاه ثانویه بدهد. اگر حاکم عملی را که ذاتاً جایز است، ممنوع کند، آن عمل حرام می‌شود؛ اگر به آن امر کند، واجب می‌شود. اما در مورد اعمالی که به‌طور کلی از روی قانون ممنوع شده‌اند، مانند ربا، حاکم حق ندارد به آن‌ها امر کند. به همین ترتیب، عملی که شرع آن را واجب دانسته است، مانند نفقه شوهر بر همسرش، نمی‌تواند توسط حاکم ممنوع شود. زیرا اطاعت از اولیای امر تنها در محدوده‌ای که با اطاعت از خدا و احکام کلی او منافات نداشته باشد، واجب است. فعالیت‌های مباح ذاتی در زندگی اقتصادی، حوزه اختیار را تشکیل می‌دهند. پس به‌طور کلی اقسام و انواع اعمالی که در طبیعت خود مباح باشند، منطقه فراغ را تشکیل می‌دهند.»

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

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

۲. در عهد امام علی به مالک اشتر دستور اکید داده شده که بر اساس اصل عدالت، نرخ‌ها را کنترل کند. فیما کتبه للأشتر حین ولاء مصر: «وَأَعْلَمْ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ التُّجَّارَ وَذَوِي

الصناعات ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة، وعيبٌ على الولاء، فامنع من الاحتكار؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منع منه؛ وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار، لا تُجحف بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن قارف حُكراً بعد نهيك إياه فنكّل به، وعاقبه في غير إسراف».

امام علی در فرمان زمامداری مصر به مالک اشتر: «با این همه، بدان که بسیاری از آنان - تجار و صاحبان صنعت - در دادوستد بیش از اندازه سختگیرند و بخل‌ورزی ناپسندی دارند و به منظور سود بیشتر کالا را احتکار می‌کنند و به دلخواه نرخ گران می‌بندند و این کار برای توده مردم زیان‌بار و برای حکمرانان عیب و ننگ است. بنابراین، از احتکار جلوگیری کن؛ زیرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آن منع فرموده است. و باید خرید و فروش به آسانی صورت گیرد و بر موازین عدل، به گونه‌ای که در بهاء، نه فروشنده زیان ببندد و نه بر خریدار اجحاف شود. پس از آنکه احتکار را ممنوع داشتی، اگر کسی باز هم دست به احتکار کالا زد، کیفرش ده و عقوبتش کن تا سبب عبرت دیگران گردد ولی کار به اسراف نکشد» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳؛ به نقل از: صدر، بی‌تا-الف، صص ۷۲۱-۷۲۸).

منطقه‌الفراغ از دیدگاه آیت‌الله فیاض

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

«اسلام در منطقه‌الفراغ حکم الزامی به عنوان حکم اولی ندارد. این امر بیانگر این است که خداوند صلاحیت قانون‌گذاری در این منطقه را در اختیار ولی‌امر قرار داده است تا وی به حسب مقتضیات زمان و نیاز کشور در هر زمان قوانینی را به عنوان احکام ثانوی در آن منطقه جعل نماید» (فیاض، بی‌تا، ص ۵۱).

از دیدگاه آیت‌الله فیاض، ماهیت اسلام مرکب از سه عنصر است که دو عنصر آن «ثابت» و یک عنصر آن «متغیر» است. عنصر اول ایمان به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر اسلام است. هر کسی که واجد این عنصر باشد مسلمان است و خون و آبرو و مال او محفوظ و محترم است، اعم از این که آن فرد شیعه باشد یا سنی. عنصر دوم عبادات و معاملات است. عبادات به معنای جامع بین واجبات و محرمات است. عبادات یک عنصر کاملاً دایمی و ثابت است اما معاملات در صورتی مورد تأیید

است که شارع آن را امضا کرده باشد. اما عنصر سوم «منطقه الفراغ» است. منطقه فراغ صفحه و رقعہ خالی از حکم و منطقه مباحات اصلی است و یک عنصر متحرک و غیر ثابت است و صلاحیت پر کردن این منطقه خالی و قانون گذاری در آن به حکومت اسلامی واگذار شده است. آیت‌الله فیاض مشابه آنچه از شهید صدر نقل کردیم، منطقه فراغ را از جهت عوامل ذیل ضروری می‌داند:

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

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

سوم: طراحی یک نظام ثابت و دایمی برای حکومت امکان ندارد. حکومت مانند عبادات نیست که برای همیشه یکسان باشد، بلکه با مرور زمان تغییر و تحول می‌یابد. به این خاطر سیستم حکومت زمان پیامبر را نمی‌توان در زمان حاضر که همه چیز تکامل یافته و پیچیده شده پیاده نمود. چهارم: در زمان غیبت سمت ولایت، برای فقیه جامع‌الشرایط که از جمله شرایط آن اعلیت است، قرار داده است. بسیار طبیعی است که ولی‌آمر از جانب خداوند مأموریت دارد تا در صورت وجود شرایط و نبود موانع، حکومتش را بر مبنای حاکمیت دین تشکیل دهد.

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

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

دو دانشمند فرزانه و دُرّانه‌ی مکتب نجف

همان‌طور که در قسمت قبلی گفتم اصطلاح «منطقه فراغ» از ابتکارات آیت‌الله‌العظمی شهید سیدمحمدباقر صدر بود که بار نخست در کتاب *اقتصادنا* آن را به تفصیل مطرح کرده بود. کتاب *اقتصادنا*ی شهید صدر در سال ۱۳۸۱ هجری قمری برابر با ۱۹۶۱ میلادی یعنی ۶۵ سال پیش، چاپ شده و دقیقاً کتاب *محاضرات فی اصول الفقه* آیت‌الله‌العظمی فیاض نیز یک‌سال بعد از آن یعنی به تاریخ ۱۳۸۲ هجری قمری برابر با ۱۹۶۲ میلادی در نجف اشرف چاپ شده است و همچنین کتاب دیگری از آیت‌الله فیاض به نام *الاراضی* یا احکام زمین در فقه اقتصاد اسلامی در سال ۱۹۸۱ میلادی در عراق چاپ شده است که این کتاب نیز دارای نظریات و فتاوهای جدید درباره اقتصاد زمین و زمینداری است و در محتوای خود بسیار نزدیک به بحث‌ها و تحلیل‌های شهید صدر درباره زمین در کتاب *اقتصادنا* است. همزمانی نشر این آثار علمی نشان می‌دهد که حوزه نجف در آن تاریخ واقعاً در اوج شکوفایی و تولید اندیشه‌های بلند و عمیق علمی و ظهور چهره‌های شاخص و دانشمند قرار داشته است.

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

به هر حال ریشه اصلی نظریه «منطقه فراغ» و ضرورت طرح میکانیزم پر کردن «خلأهای قانون‌گذاری»، در این سؤال نهفته است که چگونه می‌توان بین «ثبوت دینی» و «متغیرات» زندگی انسان که به سرعت و در همه جوانب در حال دگرگونی است و هر روز بر پیچیدگی و سرعت آن افزوده می‌شود و هر روز پدیده‌های نوظهوری (مسائل مستحدثه) مطرح می‌شوند که در گذشته وجود نداشته و یا ماهیت و چهره دیگری داشته‌اند سازگاری ایجاد کرد؟ شهید صدر (در کتاب

الاسلام یقود الحیة) و آیت‌الله فیاض هر دو از عناصر ثابت و عناصر متغیر در شریعت سخن گفته‌اند (صدر، بی‌تاب، ص ۲۷).

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

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

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

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

نتیجه بحث این است که منطقه فراغ از دیدگاه شهید سیدمحمدباقر صدر (در کتاب‌های *اقتصادنا و الإسلام يقود الحیاة*) و آیت‌الله فیاض عبارت از ساحه‌ای است که شریعت برای آن حکم الزامی اعم از وجوب یا حرمت وضع نکرده است و در واقع یک ساحه‌ای خالی و عاری از حکم الزام‌آور است و از نظر شارع، مشمول اباحه است و شارع از روی عمد نخواسته که برای آن حکم الزام به صورت وجوب یا منع و حرمت وضع کند. اما این ساحه و این اباحه مطابق با شرایط متغیر زمان و نیازهای جامعه، توسط فقها و حکومت و رهبر سیاسی جامعه، قابل قانون‌گذاری است یعنی حکومت می‌تواند آن را از ساحه اباحه خارج ساخته و به کلی ممنوع یا لازم اعلام کند.

آیت‌الله فیاض و شهید صدر از این مبنای کاربردی‌ای که مطرح ساختند (منطقه فراغ) در نظریات فقهی خود به‌خوبی استفاده به عمل آوردند. از آیت‌الله فیاض در مسایل مربوط به حکومت، حقوق زن، مالکیت فکری، موضوعات مستحدثه پزشکی و بانکی و احکام زمین و زمینداری، شاهد فتاوهای جدید و متناسب با نیازهای زمان هستیم که برخی از آن‌ها را در همین سلسله ارائه می‌کنیم. شهید صدر نیز در مباحث کلان مخصوصاً سیستم اقتصادی اسلام، بانکداری، نظام سیاسی اسلام و شیوه حکومت‌داری معاصر، نظریات بسیار نو و ابتکاری ارائه کرد و ای کاش این دو بزرگوار فرصت می‌یافتند که در مورد بسیاری از مسایل دیگر نیز تجدیدنظر می‌کردند و فتاوهای شجاعانه و تابوشکنانه دیگر می‌دادند.

مطابق این دیدگاه موضوع رهبری سیاسی زن و تصدی وظایف و سمت‌های عالی سیاسی یا اجرایی و اداری توسط زن، داخل در قلمرو منطقه فراغ یا منطقه مباح و آزاد و خالی از حکم منع و حرمت است و شارع اسلام آن را منع نکرده است، چون هیچ چیزی از دائره اباحه و منطقه فراغ خارج نمی‌شود مگر دلیل روشن شرعی بر منع یا حرمت آن دلالت کند و در موضوع بحث چنین دلیلی نداریم، چنان‌که در مقدمه دوم توضیح خواهیم داد.

مقدمه دوم: دلایل منع و حرمت

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

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

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

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

آیت‌الله برای تأکید بر این ادعا اضافه می‌کند که:

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

ثانیاً: خطاب‌های قرآنی به‌طور نوعی متوجه مردم (ناس) یا انسان است که هم مرد را شامل می‌شود و هم زن را (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۴).

حقوق و آزادی‌های عمومی

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

«به حسب آنچه فقهای اسلام گفته‌اند که دولت اسلامی دولتی است که همه حقوق انسان را رعایت می‌کند و آزادی‌های مسئولانه او را تضمین می‌کند، از قبیل: آزادی شخصی، فکری و اعتقادی و آزادی بیان و اظهار نظر و آزادی سیاسی و از این رو انسان می‌تواند پست‌های سیاسی را اشغال کند و در امور سیاسی مثل شورا و انتقاد از حکومت و آزادی بیان در حدود قوانین شریعت سهم بگیرد و از سوی دیگر قاعده‌ی عمومی در اسلام، هم برابری بین افراد و از آن جمله برابری بین مرد و زن است؛ با توجه به موارد یادشده آیا می‌توان زن را در مورد برخورداری از همه‌ی حقوق و

آزادی‌های سیاسی یا برخی از آن‌ها، از برابری با مرد استثنا کرد؟ دلیل صریح و قطعی الدلاله بر این ادعا چیست؟»

آیت‌الله در جواب گفته است:

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

از سوی دیگر دولت شرعی اسلامی همه‌ی حقوق را برای انسان مسلمان تضمین می‌کند و همه‌ی انواع و اشکال آزادی را برای او در نظر می‌گیرد، ولی همه‌ی این‌ها باید در حدود مجاز شرعی باشد و نه به‌طور مطلق، بدین معنی که این آزادی نباید باعث سلب آزادی دیگران شود و نباید با ارزش‌ها و اهداف دینی و اخلاقی در تضاد باشد؛ مانند دروغ، غیبت و مانند آن. در همه‌ی آن‌چه گفته شد، هیچ فرقی بین مرد و زن وجود ندارد» (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۵۵-۵۶).

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

حق زندگی، آزادی سیاسی، فعالیت حزبی و مشارکت در روندهای سیاسی، آزادی سفر و رفت‌وآمد و انتخاب مسکن، مصونیت حریم خصوصی مانند خانه و مسکن و مراسلات و مخابرات، امنیت فردی در مقابل تعدی و تجاوز، حق دسترسی به محاکمه عادلانه، آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی آموزش در تمام سطوح، حق مالکیت فردی، حق کار و انتخاب شغل و منع کار اجباری، حق دریافت مزد مساوی برای کار مساوی، حق تشکیل سندیکاها و اتحادیه‌ها و مانند آن‌ها.

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

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

دوم- بی‌پایه بودن ادعای اجماع و سیره متشرعه

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

آیت‌الله فیاض در پاسخ گفته است که اکثر فقهای بزرگوار معتقد به ثبوت این مقام برای زن مسلمان نیستند، ولی ثبوت آن خالی از قوت نیست. زیرا دلیلی بر عدم ثبوت نیست، مگر ادعای اجماع در این مسأله، درحالی که اجماع در ذات خود حجت نیست و اعتبار ندارد، مگر این که احراز شود که در زمان معصومین (ع) نیز ثابت بوده و از آن زمان دست به دست و طبقه بعد از طبقه به ما رسیده باشد؛ اما هیچ‌راهی برای این احراز وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

اجماع چیست؟

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

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

اول) تعریف اجماع از نگاه علمای اهل سنت:

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

این تعریف مشتمل بر چهار عنصر است.

۱. اتفاق نظر.

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

۳. اتفاق نظر مجتهدین مسلمان.

۴. اتفاق بر مسأله‌ای از مسایل دینی نه مسایل دیگر.

دوم) تعریف اجماع از نگاه علمای شیعه:

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

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

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

دوم این که: از نظر مسلک اول اتفاق همه‌ی مجتهدین لازم است، اما از نگاه مسلک دوم اتفاق همه لازم نیست، بلکه اتفاق جماعتی که نظر آن‌ها کاشف از قول معصوم باشد، هم کفایت می‌کند.

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

آیت‌الله در قسمت دیگر افزوده است:

«اکثر فقها (رضوان‌الله علیهم) ادعای اجماع دارند بر منع تصدی منصب قضا، منصب افتاء و منصب ولایت عامه (رهبری) توسط زن در دولت اسلامی، یعنی دولتی که استوار بر اساس حاکمیت دین است. اما این که زن در دولت اسلامی متصدی منصب‌ها و سمت‌های دیگر اعم از سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی یا حقوقی و غیره شود، هیچ مانعی وجود ندارد و اجماعی هم در کار نیست. اما در دولت غیر اسلامی که مبتنی بر اساس دین نیست، چه در کشورهای اسلامی یا غیراسلامی، جایز

است که زن هر سمت از سمت‌های حکومتی را بدون استثنا و حتی ریاست دولت را بر عهده بگیرد. اما درباره‌ی اجماع باید گفت که اعتبار و حجیت آن، منوط به کشف ثبوت آن در زمان معصومین (ع) و وصول آن به ما به‌طور پیوسته و دست‌به‌دست می‌باشد و گرنه هیچ دلیلی بر حجیت اجماع - اعم از قولی و سکوتی - وجود ندارد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۷۲).

اجماع سکوتی چیست؟

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

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

در جواب باید گفت که برخی از علما گفته‌اند که این نوع اجماع حجت است، بدین معنا که سکوت آن‌ها به معنای موافقت و رضایت است، پس در حقیقت اتفاق نظر حاصل شده است. این نوع اجماع را، اجماع سکوتی نامیده‌اند؛ اما عده‌ای دیگر از علمای شیعه و سنی معتقدند که در این حالت اتفاق نظر حاصل نمی‌شود و سکوت دلالت بر موافقت ندارد.

امام غزالی (متوفای ۵۰۵ هجری) در کتاب *المستصفی* در بحث اجماع گفته است: «آن‌چه در اجماع لازم است اتفاق نظر است و این از بیان صریح فتوا معلوم می‌شود و سکوت نمی‌تواند، مبین اتفاق نظر باشد». ایشان هفت جهت را برای سکوت شمرده است. یعنی ممکن است کسی به یکی از دلایل هفت‌گانه سکوت کند، بدون این‌که به فتوای اظهار شده رضایت داشته باشد. هم‌چنین زرکشی در *البحر المحیط* درباره اجماع سکوتی، ۱۳ نظریه را نقل کرده است (غزالی، بی‌تا، ص ۱۵۱؛ زرکشی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۴، ص ۴۹۴).

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

«از آن جا که اجماع در ذات خود حجت نیست و هیچ راهی برای احراز این که از زمان معصومین به ما رسیده باشد، هم وجود ندارد، پس ادعای چنین اجماعی هیچ اثری ندارد و وجود آن کالعدم است» (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۷۲-۷۵).

سیره متشرعه

اما نکته قابل ذکر دیگر این است که برخی از علما در کنار ادعای اجماع، موضوع دیگری را نیز مطرح کرده‌اند که عبارت از سیره متشرعه یا سیره مسلمین است، با این ادعا که اگر بین علما هم اتفاق نظر وجود نداشته باشد ولی در میان پیروان شریعت یا مسلمانان این سیره وجود داشته که هیچ‌گاه زن در بالاترین مقام سیاسی و دینی و قضایی خدمت نکرده است و این نوع سیره خود کاشف از این است که تصدی این مقام برای زن از نگاه شریعت هم جواز نداشته است و گر نه همه مسلمانان چنین رفتاری را شاهد نمی‌بودند.

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

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

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

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

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

است:

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

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

سوم- مقایسه نابجای محیط خانواده با عرصه عمومی جامعه

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

در یکی از سؤال‌ها در این رابطه چنین آمده است:

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

آیت‌الله در پاسخ چنین گفته است:

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

چهارم- تفسیر نادرست آیات قرآن

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

آیه اول: الرجال قوَّامون علی النساء. (نساء/۳۴) ترجمه: مردان قوَّام بر زنان، یعنی متکفل و عهده‌دار امور آنان هستند.

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

آیت‌الله در پاسخ این سؤال گفته‌اند:

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

بحث در مورد این آیه فرصت بیشتری می‌طلبد. علامه شمس‌الدین در کتاب سه جلدی خود بنام *فقه المرأة* به تفصیل این نظر را که مرد در همه‌ی زمینه‌های خانوادگی، اجتماعی و سیاسی، قوَّام بر زن باشد و در نتیجه زن صلاحیت زمامداری را نداشته باشد، مورد نقد قرار داده و با بیان علت

و موارد قوامیت، آن را منحصر به امور خانواده تلقی کرده است (شمس‌الدین، ۱۳۸۵، صص ۶۸-۷۸).

آیه دوم: وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (بقره/۲۲۸) ترجمه: و مانند همان وظایفی که به سود مردان بر عهده‌ی زنان است، به‌طور شایسته به سود آنان بر عهده‌ی مردان نیز است و مردان بر آنان درجه برتری دارند.

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

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

آیه سوم و چهارم: وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ. (احزاب/۵۳)

و قرن فی بیوتکنّ و لا تبرّجن تبرج الجاهلیة الاولى. (احزاب/۳۳)

آیا این آیات، اختصاص به زنان حضرت پیامبر (ص) دارد یا سایر زنان مسلمین را نیز شامل می‌شود؟

جواب:

این آیات مختص به زنان پیامبر اکرم (ص) است (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

پنجم- معتبر نبودن احادیث مرتبط به ادعای منع

دلیل دیگر مخالفان حقوق سیاسی زن، احادیث منسوب به پیامبر اسلام و سایر پیشوایان دینی است که این گروه از آن احادیث ناشایستگی زن برای زمامداری را استنباط کرده‌اند (شمس‌الدین، ۱۳۸۵).

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

۱. حدیث ناقص/العقل بودن زن:

این حدیث با عبارت‌های متفاوتی از پیامبر اسلام و همچنین از امام علی (ع) در نهج‌البلاغه نقل شده است.

جواب:

این حدیث معتبر نیست و نسبت دادن آن به رسول اکرم (ص) صحیح نیست. علاوه بر آن، این حدیث قابل تأیید و تصدیق نیز نیست. زیرا برخلاف محسوس و واقعیت‌های عینی است. چون ملموس و عیان است که عقل زن در همه‌ی عرصه‌های علمی‌ای که زن حضور و موجودیت دارد، از عقل مرد کم‌تر نیست. از سوی دیگر از آیات و روایات استفاده می‌شود که بین مرد و زن در این مورد فرقی وجود ندارد. شاید این حدیث - بر فرض اعتبار و صحت آن - ناظر بر این باشد که طبیعت نوعی زن، بیش‌تر از طبیعت مرد، حساس و دارای احساسات، محبت، رقت قلب و متمایل به آرایش، آراستگی و زیبایی است و از همین رو گاهی این احساسات، بر عقلانیت و تفکر او در زندگی عمومی غلبه می‌یابد و این بدان معنی نیست که هر زنی چنین باشد (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۶۵-۶۹).

۲. حدیث رستگار نشدن مردم با زمامداری زن:

حدیثی دیگر که با عبارت‌های متفاوتی نقل شده و منسوب به پیامبر اکرم (ص) است با این مضمون نقل شده: لن یفلح قوم ولّوا امرهم امراً.

آیت‌الله فیاض در مورد این حدیث چند جواب داده است:

اول این که این حدیث از نگاه معیارهای رجالی معتبر نیست؛

دوم این که این حدیث از نگاه محتوا غیرقابل قبول است و با واقعیت‌های عینی منافات دارد؛

سوم این که از خبرهای واحد است و چون مضمون و محتوای آن مخالف وجدان است، باید تأویل گردد (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۶۵-۶۹).

منابع

۱. ابوالطابق، علاء یوسف. (بی تا). فیض الارقی فی شرح العروة الوثقی (کتاب الخمس، ج ۲). بی جا: بی نا.
۲. برهانی، محمدجواد. (بی تا). از غزنی تا نجف؛ سیر علمی و مرجعیت آیت الله العظمی شیخ محمداسحاق فیاض قدس سره. گروه تلگرافی علمائنا الأبرار.
۳. خوئی، سیدعبدالمجید. (بی تا). سیره و مراحل پیشرفت مرجع دینی آیت الله العظمی محمداسحاق فیاض. (ترجمه احمدعلی علیزاده). فصلنامه سراج؛ و نرم افزار مجموعه آثار اندریدی آیت الله العظمی فیاض (ره).
۴. دانش، سرور. (۱۳۹۲). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام. کابل: (ناشر).
۵. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۰۹ هـ.ق.). البحر المحیط فی علم الاصول. کویت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۶. شمس الدین، محمد مهدی. (۱۳۸۵). زن در سیاست و اجتماع. (ترجمه سرور دانش). چاپ اول، کابل: (ناشر).
۷. صدر، سید محمدباقر. (بی تا-الف). اقتصادنا. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۸. صدر، سید محمدباقر. (بی تا-ب). الإسلام يقود الحياة. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۹. الفیاض، محمداسحاق. (۱۴۱۹ هـ.ق.). محاضرات فی اصول الفقه (ج ۱). قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۱۰. فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام. ترجمه سرور دانش. کابل.
۱۱. فیاض، محمداسحاق. (بی تا). الگوی حکومت اسلامی. ترجمه محمدجواد برهانی.
۱۲. غزالی، محمد. (بی تا). المستصفی فی علم الاصول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. الموسوی، سیدعزیز المحمود. (بی تا). النظریات الکلامیة فی المباحث الاصولیة (تقریراً لأبحاث آیت الله العظمی الشیخ الاستاذ محمداسحاق الفیاض). بی جا: مؤلف.
۱۴. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب. (بی تا). تاریخ الیعقوبی (ج ۲). بیروت: دار صادر.

بررسی جامعه‌شناختی پویایی فقه و تغییرات اجتماعی در اندیشه آیت‌الله العظمی فیاض

♦ دکتر امان فصیحی

چکیده

رویارویی نهاد دین با تغییرات پرشتاب اجتماعی، ساختارهای مدرن و مطالبات مدنی، یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های جوامع اسلامی در دوران معاصر است. این مقاله با اتخاذ رویکردی بینارشته‌ای و بهره‌گیری از مفاهیم جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی سیاسی و جامعه‌شناسی معرفت، به تحلیل ساختاری اندیشه‌های آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض می‌پردازد. این پژوهش بر آن است تا نشان دهد چگونه تجربه زیسته ایشان در تقاطع مهاجرت، فقر و اقلیت بودن به شکل‌گیری یک عادت‌واره‌ی واقع‌گرایانه و ساختار شکنانه منجر شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که در اندیشه ایشان، بازتعریف نقش‌های جنسیتی در عرصه عمومی و واسازی پدرسالاری، گذار از اقتدارگرایی سنتی به مدل‌های دموکراتیک و مشارکتی، و کار بست گزاره‌های نظری منعطفی نظیر منطقه‌الفراغ برای همگامی با دنیای جدید، نهاد دین را از وضعیتی انفعالی و تدافعی خارج ساخته است. این اندیشه‌ها، ظرفیت بی‌نظیری برای ارتقای انسجام اجتماعی، کاهش نابرابری‌های ساختاری و نهادینه‌سازی همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع متکثر (به‌ویژه عراق و افغانستان) فراهم می‌آورند.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی دین، آیت‌الله فیاض، جامعه‌شناسی معرفت، اقتدار قانونی-عقلانی، نابرابری جنسیتی، تغییرات نهادی، منطقه‌الفرغ.

۱. مقدمه و طرح مسأله

در جامعه‌شناسی دین معاصر، یکی از محوری‌ترین پرسش‌ها، چگونگی واکنش نهادهای سنتی دینی به فرآیند نوسازی و بسط نهادهای مدرن است. نهاد مرجعیت در تشیع، به‌عنوان یکی از قدرتمندترین مراجع هنجارساز و معنابخش، همواره در کانون این مواجهه با تجربه زیست‌جهان جدید قرار داشته است. با ورود مفاهیمی چون دولت-ملت، حقوق بشر، برابری جنسیتی، اقتصاد سرمایه‌داری و جامعه مدنی، جوامع اسلامی دچار نوعی تعارض فرهنگی و گسست‌های نهادی شده‌اند. در این میان، رهبران مذهبی عموماً چهار استراتژی را در پیش گرفته‌اند: طرد و انزواگرایی، مقاومت و بنیادگرایی، قبول و تسلیم و بازاندیشی و انطباق نهادی.

اندیشه‌های آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض، فقیه و مرجع تقلید برجسته حوزه علمیه نجف، تجلی بارز استراتژی بازاندیشی انتقادی و انطباق نهادی است. با وجود اهمیت شگرف آرای ایشان در حوزه‌هایی چون فقه زنان، بانکداری مدرن و ساختار حکومت، غالب تحلیل‌های موجود در حصار ادبیات صرفاً فقهی و درون‌دینی محصور مانده‌اند. مسأله اصلی مقاله حاضر این است که منظومه فکری ایشان، فراتر از استنباط‌های فقهی، چه پیامدها و کارکردهای جامعه‌شناختی‌ای برای ساختارهای اجتماعی، تغییرات فرهنگی و نهادهای مدنی در جوامع در حال گذار به همراه دارد؟

۲. چارچوب نظری

مقاله حاضر به منظور تحلیل عمیق داده‌ها و تبیین نظام‌مند منظومه فکری آیت‌الله‌العظمی فیاض، از یک چارچوب مفهومی ترکیبی و چندبعدی در جامعه‌شناسی بهره می‌برد. در گام نخست، با ابتناء بر رویکرد جامعه‌شناسی معرفت و وام‌گیری از آرای کارل مانهایم در کنار مفهوم عادت‌واره پیر بورديو، تلاش می‌شود تا ریشه‌های تکوین اندیشه وی واکاوی گردد؛ بدین معنا که نشان داده شود چگونه بستر مادی، خاستگاه طبقاتی و انباشت تجارب زیسته‌ی او در یک سیاق اجتماعی خاص، ساختارهای ذهنی‌اش را شکل داده و جهت‌گیری تولید دانش وی را تعیین کرده است. در امتداد این خوانش، نوشتار از منظر جامعه‌شناسی سیاسی نیز به موضوع می‌نگرد و با کاربست الگوهای مشروعیت و مفهوم اقتدار عقلانی و قانونی در رویکرد ماکس وبر، پویایی و تطور افکار ایشان را ردیابی می‌کند. این بعد از چارچوب نظری، امکان تحلیل دقیق چگونگی گذار و تطبیق‌پذیری اندیشه این

متفکر از الگوهای سنتی و کاریزمایی اقتدار، به سوی پذیرش، توجیه و ادغام سازوکارهای مدرن بوروکراتیک و دموکراتیک در اندیشه سیاسی‌اش را فراهم می‌آورد.

افزون بر این، برای فهم چگونگی مواجهه این منظومه فکری با تحولات شتابان دنیای مدرن، پژوهش به خوانش پیوند میان ساختار و عاملیت متوسل می‌شود. در این راستا، با تلفیق نظریه انطباق‌پذیری نهادی تالکوت پارسونز و رویکرد عاملیت آنتونی گیدنز، نقش فعالانه و خلاقانه متفکر در روزآمدسازی نهادهای اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بر مبنای این مفصل‌بندی نظری، نشان داده می‌شود که چگونه بر ساخت مفاهیم پویایی نظیر منطقه‌الفراغ در اندیشه ایشان، صرفاً یک نظریه‌پردازی فقهی یا انتزاعی نیست؛ بلکه در عمل به مثابه یک ضربه‌گیر و مکانیسم انطباقی هوشمندانه در برابر شوک‌های ناشی از مدرنیزاسیون عمل می‌کند. این مفهوم، با تزریق انعطاف‌پذیری به کالبد ساختارهای هنجاری و سنتی، ظرفیت نهادی لازم را برای مدیریت تغییرات سریع اجتماعی فراهم ساخته و به خوبی کنش فعالانه‌ی (عاملیت) اندیشمند را در پاسخ به الزامات ساختاری زمانه‌اش به تصویر می‌کشد.

۳. روش پژوهش

این مقاله با رویکردی کیفی و مبتنی بر روش تحلیل اسنادی با کاربست رهیافت تفسیر نظری/جامعه‌شناختی انجام پذیرفته است. از آنجا که هدف بنیادین این مقاله، صرفاً توصیف محتوای متون فقهی یا تقلیل آن‌ها به مضامین زبانی نیست، بلکه تبیین پیامدها و کارکردهای نهادی این آرا در بستر تغییرات اجتماعی جوامع در حال گذار است، روش تحلیل اسنادی-تفسیری به‌عنوان مناسب‌ترین ابزار روش‌شناختی برگزیده شد.

جامعه آماری پژوهش را تألیفات مکتوب، فتاوا، استفتائات و بیانیه‌های رسمی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض تشکیل می‌دهند. روش نمونه‌گیری در این پژوهش، هدفمند و نظری بوده است؛ بدین معنا که متون و اسنادی به‌عنوان واحد تحلیل انتخاب شده‌اند که بیشترین تقاطع و درگیری را با حوزه‌های کلان اجتماعی، سیاسی و اقتصادی داشته‌اند. در همین راستا، آثار کلیدی ایشان نظیر «جایگاه زن در نظام اسلام»، «الگوی حکومت اسلامی»، «بیانات و توجیهات»، «المسائل المستحدثة» و «البنوک» در کانون توجه قرار گرفته‌اند.

در فرآیند تحلیل داده‌ها، به جای اتکا به مکانیسم‌های رایج در تحلیل محتوای خرد نظیر کدگذاری خطبه‌خط، از مکانیسم استنتاج نظری بهره‌گیری شده است. در این فرآیند، گزاره‌های فقهی استخراج‌شده مانند احکام مرتبط با تصدی مناصب کلان توسط زنان، مشروعیت پارلمان،

قوانین بانکی و حقوق اقلیت‌ها به‌مثابه‌ی برساخت‌های نهادی در نظر گرفته شده‌اند. این داده‌های انضمامی، متعاقباً در دستگاه مفهومی پژوهش قرار گرفته و در پرتو کلان‌نظریه‌های جامعه‌شناسی که ذکرش رفت، مورد بازخوانی و تفسیر قرار می‌گیرند تا نشان داده شود که چگونه مفردات فقهی یک فقیه، در عمل به سازوکارهایی برای تزریق انعطاف‌پذیری نهادی، تسهیل‌گذار به عقلانیت جدید و مدیریت ساختاری نابرابری ترجمه می‌شوند.

۴. تحلیل تفسیری دلالت‌های ساختاری و نهادی

در این بخش، مفردات و گزاره‌های استخراج‌شده از متون فقهی و سیاسی مورد مطالعه، در دستگاه مفهومی جامعه‌شناسی کلان قرار گرفته و دلالت‌های ساختاری و کارکردهای نهادی آن‌ها در حوزه‌های بنیادین معرفت، جنسیت، سیاست، حقوق و نابرابری اجتماعی واکاوی و تفسیر می‌شود. هدف این است که نشان دهیم چگونه یک دستگاه فقهی می‌تواند به مثابه یک کاتالیزور برای نوسازی نهادی و انطباق ساختاری در جوامع در حال گذار عمل کند.

۴-۱. بازتاب ساختاری زیست‌جهان در تکوین عادت‌واره‌ی انتقادی

در جامعه‌شناسی معرفت این پیش‌فرض بنیادین وجود دارد که دانش تولیدشده توسط یک اندیشمند در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه بازتابی دیالکتیکی از موقعیت وجودی و خاستگاه طبقاتی او در شبکه ساختار اجتماعی است. تحلیل جامعه‌شناختی مسیر زندگی آیت‌الله‌العظمی فیاض، از روستای دورافتاده و محروم جاغوری در ولایت غزنی تا استقرار در کانون اتوریته‌ی مذهبی تشیع (حوزه نجف)، نشان‌دهنده تقاطع سه متغیر کلان جامعه‌شناختی است: فقر ساختاری مادی، تجربه اقلیت‌بودگی قومی، و پدیده مهاجرت.

انباشت تجارب زیسته و تحرک اجتماعی شگرف، به‌جای بازتولید محافظه‌کاری رایج در نهادهای سنتی، به شکل‌گیری یک عادت‌واره‌ی واقع‌گرایانه، ساختارشکن و همدلانه با طبقات فرودست منجر شده است. ایشان برخلاف کنشگرانی که در خانواده‌های مرفه، اشرافی یا متصل به هسته‌های مرکزی قدرت رشد یافته‌اند، شایسته‌سالاری علمی را در برابر موانع انتسابی به منصف ظهور رساندند؛ چنان‌که در سن ۳۲ سالگی با تدوین اثر بنیادین «محاضرات فی اصول الفقه»، سرمایه فرهنگی بی‌نظیری خلق کرد که آیت‌الله‌خویی با ستایش از این نبوغ، ایشان را «نور چشم» و «علامه مدقق» نامید (برهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۸).

این عادت‌واره‌ی برآمده از تجربه حاشیه‌نشینی و درک عمیق از آسیب‌پذیری جوامع چندپاره، موجب شده است تا ایشان نسبت به هرگونه عاملی که انسجام اجتماعی را تهدید کند، واکنشی

انتقادی نشان دهد. تبلور این دغدغه‌ی کارکردگرایانه را می‌توان در واسازی قاطعانه ایشان از دوگانه‌های برساخته‌ی تفرقه‌افکن مشاهده کرد. ایشان با درک پیامدهای ویرانگر تضادهای هویتی، تولید دوگانه‌های درون‌مذهبی نظیر تقابل ساختگی اخباری و اصولی را ابزاری هژمونیک برای تضعیف همبستگی ارگانیک جامعه معرفی کرده و بر ضرورت وحدت اجتماعی در برابر بیگانگان تأکید می‌ورزند (فیاض، ۱۴۲۴، صص ۹۴-۹۲). فراتر از این، ایشان در سطح کلان‌اسلامی نیز، دوگانه‌سازی‌های وارداتی و ژورنالیستی نظیر تفکیک اسلام به معتدل و اصولی/بنیادگرا را از اساس باطل و فاقد واقعیت عینی دانسته و آن را پروژه‌ای برای ایجاد شکاف در جامعه اسلامی تحلیل می‌کنند (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۹۲). در این رویکرد، حفظ یکپارچگی اجتماعی و نفی برچسب‌زنی‌های تفرقه‌انداز، به عنوان راهبردی اساسی برای محافظت از جامعه در برابر فروپاشی درونی اتخاذ شده است.

ایشان در بحران‌های هویتی و ساختاری عراق، مستمراً بر انسجام ملی، پرهیز از فرقه‌گرایی و عدم ورود به مسائل نژادی تأکید ورزیده‌اند (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۸). این عادت‌واره، اپیستمولوژی ایشان را از تجرید برج‌عاج‌نشینانه خارج کرده و به شدت انضمامی و معطوف به واقعیت‌های عینی ساخته است؛ به گونه‌ای که ایشان صراحتاً مسئولان و رهبران سیاسی را به کنار گذاشتن اختلافات فرقه‌ای و حزبی برای حفظ وحدت ملی فرامی‌خوانند (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۵۱).

۴-۲. واسازی نهادی نظام پدرسالاری و بازآرایی نقش‌ها در سپهر عمومی

از منظر جامعه‌شناسی جنسیت یکی از رادیکال‌ترین خوانش‌های ساختارگشایانه در منظومه فکری آیت‌الله فیاض، مواجهه با پدیده جنسیت و نابرابری‌های نهادینه‌شده در سپهر عمومی است. درحالی‌که ساختارهای سنتی با اتکا به یک تقسیم کار جنسیتی صلب، زنان را به فضای خصوصی تقلیل داده و از دسترسی به منابع قدرت و منزلت محروم می‌کنند، ایشان با اتخاذ رویکرد برابری‌طلبی ساختاری، مسیر نوینی برای ادغام نیمی از سرمایه انسانی در فرآیند توسعه می‌گشایند:

الف) جنسیت‌زدایی از منزلت‌های اقتدارآفرین و مناصب کلان بوروکراتیک: ایشان با نقد معرفت‌شناختی هژمونی تاریخی پیشینیان و واسازی ادعای اجماع و سیره متشرعه، تصریح می‌کند که زنان می‌توانند عالی‌ترین منابع قدرت و اقتدار عقلانی را بر عهده بگیرند. ایشان با ساختارشکنی از انحصارات جنسیتی در میدان سیاست، دسترسی زنان به عالی‌ترین سطوح اقتدار نهادی، از جمله رهبری، ریاست دولت، صدارت و وزارت، را به رسمیت شناخته و هرگونه مانع ساختاری در تصدی پایگاه‌های کلان اجرایی و مشورتی را نفی می‌کند (فیاض، ۱۳۹۲، صص

۲۶-۲۷). افزون بر این، با عبور از متغیرهای انتسابی (جنسیت) و اتکا بر متغیرهای اکتسابی (تخصص و شایستگی)، حضور زنان در کانون‌های تولید اقتدار نمادین و قهری دولت نظیر نهاد قضاوت، نهاد مرجعیت دینی، و حتی فرماندهی دستگاه‌های نظامی و امنیتی را کاملاً مشروعیت می‌بخشد (فیاض، ۱۳۹۲ الف، صص ۳۰-۲۹ و ۳۳).

در ساحت معرفت‌شناختی نیز، ایشان گزاره‌های توجیه‌گر نابرابری و برساخت‌های گفتمانی مردسالارانه نظیر احادیث دال بر نقصان عقلانی زنان یا عدم کارآمدی رهبری آنان را واسازی کرده و این متون را به دلیل تعارض دیالکتیکی با شواهد تجربی و عاملیت اثبات‌شده‌ی زنان در نهادهای مدرن علمی و اجتماعی، فاقد هرگونه اعتبار هنجارین ارزیابی می‌کند (فیاض، ۱۳۹۲ الف، صص ۶۶-۶۸).

این واسازی نهادی در ساحت درهم‌تنیدگی دانش و قدرت نیز قابل ردیابی است. تقلیل عاملیت زن در خوانش‌های سنتی، در واقع یک برساخت گفتمانی برای حفظ هژمونی و اتوریته مردانه بوده است. ابطال تئوریک و اسنادی احادیثی معطوف به تنزیل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی زن، صرفاً یک نقد رجالی و فقهی نیست، بلکه یک گسست معرفت‌شناختی است که اپیستم یا صورت‌بندی دانایی کلاسیک را متلاشی کرده و شبکه روابط قدرت را به نفع عاملیت و کنشگری زنان در عرصه عمومی بازآرایی می‌کند.

از منظر دیگر، این فتوا به معنای خلع ید مردان از استیلای انحصاری و تاریخی قدرت و اقتدار و جنسیت‌زدایی از ساختار دیانت، حاکمیت و قضاوت است. ایشان معیار احراز نقش‌های اجتماعی را از ویژگی‌های انتسابی چون جنسیت به ویژگی‌های اکتسابی چون تخصص، شایستگی و علم تغییر می‌دهد که یکی از شاخص‌های اصلی تحولات اجتماعی جهان معاصر است.

ب) تحدید ساختار پدرسالاری به خرده‌نظام خانواده و تضمین حقوق شهروندی: در منظومه فکری ایشان، تمایزات بیولوژیک صرفاً به منزله‌ی مبنایی برای تقسیم کار کارکردی در درون ساختار خرد خانواده فهمیده می‌شود و قابلیت بسط و تسری به عرصه عمومی و بازتولید نابرابری در حقوق شهروندی را ندارد. بر این اساس، مفهوم «قومیت» از یک اتوریته‌ی عام پدرسالارانه به یک نقش محدود مدیریتی در درون نهاد خانواده تقلیل یافته و هرگونه کاربست آن برای توجیه هژمونی جنسیتی در حیات کلان سیاسی و اجتماعی طرد می‌گردد. در همین راستا، کنترل سنتی مرد بر تحرک فضایی زن نیز دستخوش تغییرات هنجاری می‌شود؛ به گونه‌ای که حضور زن در فضای شهری و محیط کار، چنانچه با الگوهای بوروکراتیک و الزامات ساختار اشتغال

مدرن همخوان باشد، از دایره‌ی سیطره‌ی مرد خارج می‌گردد. افزون بر این، ایشان با اتکا بر ظرفیت نهادینه‌ی قراردادهای حقوقی (در قالب شروط ضمن عقد)، مکانیسمی عقلانی برای تثبیت عاملیت و تضمین حقوق مدنی زنان، از جمله حق اشتغال، فراهم می‌آورد. تصریح ایشان مبنی بر فقدان تمایز میان زن و مرد در حیات اجتماعی (فیاض، ۱۳۹۲ الف، صص ۳۰، ۵۶، ۵۸، ۶۴ و ۹۰)، نشان‌دهنده‌ی گذار صریح به الگوی برابری طلبی ساختاری است. این مفصل‌بندی نظری، بدون ایجاد گسست در کارکردهای همبستگی‌ساز نهاد خانواده، زمینه را برای ادغام ساختاری نیمی از سرمایه‌ی انسانی در فرآیند نوسازی و توسعه‌ی جامعه فراهم می‌سازد.

۳-۴. گذار از اقتدارگرایی سنتی به استقرار دیوان‌سالاری و اقتدار قانونی-عقلانی هندسه‌ی فکری آیت‌الله فیاض نمایانگر یک تکامل نهادی و عبور از گونه‌های اقتدار کاریزماتیک و سنتی به سمت نهادینه‌سازی اقتدار قانونی-عقلانی در چارچوب نظریات ماکس وبر است. این موارد عبارتند از:

الف) مشروعیت دموکراتیک، عقلانیت مشورتی و شایسته‌سالاری: ایشان با تفکیک ساختاری میان اتوریته‌ی معصوم و حاکمیت در دوران مدرن، مدل حکومت ناب تئوکراتیک را مختص به زمان حضور پیشوای معصوم می‌دانند و استدلال می‌کنند که در دوران غیبت، مشروعیت ساختار سیاسی در گروی تحقق مشارکت مدنی و خرد جمعی است. در این پارادایم، ایشان صراحتاً اشکال استبدادی و دیکتاتوری را نفی کرده و تلقی «مطلق‌العنان» بودن حاکم را ناشی از جهل و عدم آشنایی با نظام اسلامی می‌دانند (فیاض، ۱۳۹۲ ب، صص ۷۱-۷۰).

بر این اساس، ایشان الزام می‌کنند که حاکمیت باید تصمیمات کلان خود و نحوه تشکیل دولت را از طریق ایجاد مجالس مشورتی (شورا/پارلمان) متشکل از دانشمندان، متفکران، نخبگان، کارشناسان مدنی و متخصصان امین اتخاذ کند و این یک مکانیزم بوروکراتیک غیرقابل چشم‌پوشی است (فیاض، ۱۳۹۲ ب، صص ۶۶ و ۶۹؛ فیاض، ۱۳۹۲ الف، ص ۴۹). از منظر ایشان، توزیع قدرت در نهادهای دولتی نباید بر اساس ویژگی‌های انتسابی (نظیر نیوتیسم، تعلقات حزبی، قومی و خویشاوندی) صورت گیرد (فیاض، ۱۳۹۲ ب، صص ۷۹-۷۸). بلکه ملاک تخصیص پایگاه‌های اقتدار، صرفاً ویژگی‌های اکتسابی یعنی «اهلیت، شایستگی، تخصص، قاطعیت و امانت‌داری» است و معیارهای انتسابی در این ساختار هیچ‌گونه ارزشی ندارند (فیاض، ۱۳۹۲ ب، صص ۶۶ و ۶۹).

ب) داشتن نگاه رئالیستی: ایشان با درک واقع‌گرایانه از پیچیدگی‌های ژئوپلیتیک خاورمیانه، نهاد دولت عرفی برآمده از اراده عمومی را به عنوان یک ضرورت ساختاری به رسمیت می‌شناسند.

ایشان با تفکیک صریح میان دو نوع حکومت اسلامی، تأکید می‌کنند که مدل حکومتی مبتنی بر «ولایت فقیه» شبیه حکومت ایران، برای ساختار چندقومیتی و چندمذهبی کشوری مانند عراق غیرقابل تطبیق است (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۳۲). در عوض، ایشان خواستار حکومتی بوده است که در آن اسلام منبع قانون‌گذاری باشد، اما ساختار قدرت بر پایه اراده مردم، انتخابات و پارلمان استوار گردد (فیاض، ۱۴۳۰، صص ۳۳-۳۲). در این رهیافت، دولتی که از مجرای صندوق رأی شکل گیرد، یک دولت مشروع، مستقل و قانونی است که در برابر جامعه پاسخگو خواهد بود. ایشان انتخابات را نه یک امر تشریفاتی، بلکه تنها مکانیسم حکومت‌داری کارآمد در حکومت‌های عرفی می‌داند (فیاض، ۱۴۳۰، صص ۴۳-۴۲).

ج) توسعه جامعه مدنی از طریق مشارکت همگانی: در دستگاه فکری ایشان، ورود آحاد شهروندان (اعم از زنان و مردان) به ساختارهای انتخاباتی نظیر پارلمان و مجالس نمایندگی، نه تنها یک حق مدنی، بلکه در قالب نهادینه‌ی «امر به معروف و نهی از منکر»، یک وظیفه و کنش ارتباطی در راستای توسعه جامعه مدنی تلقی می‌شود. ایشان همچنین مشارکت شهروندان در انتخابات برای تعیین رئیس دولت و نمایندگان قوای مقننه را کاملاً مجاز و مشروعیتی ساختاری برای نهادهای مدرن می‌شمارند (فیاض، ۱۳۹۲ الف، صص ۴۸-۵۴).

د) کثرت‌گرایی و تضمین حقوق اقلیت‌ها: در سطح کلان، ایشان با پذیرش کثرت‌گرایی مذهبی، رویکردهای تکفیری را به عنوان عوامل اختلال در نظم اجتماعی طرد می‌کند. از منظر ایشان، در قانون اساسی جدید عراق باید حقوق تمامی طوایف (اعم از شیعه، سنی، کرد، ترکمن، مسیحی و صابئی) محفوظ بماند و اقلیت‌های غیرمسلمان در انجام مناسک و احوال شخصیه خود کاملاً آزاد باشند (فیاض، ۱۴۳۰، صص ۱۵ و ۶۵). ایشان اعمال فشار برای همگون‌سازی هویتی را مغایر با اصول همبستگی اجتماعی می‌دانند.

در حقیقت، در جوامع در حال گذار نظیر عراق و افغانستان که با آنومی و گسست‌های شدید فرقه‌ای روبرو هستند، تأکید ایشان بر تضمین حقوق اقلیت‌ها و نفی هژمونی تکفیری (فیاض، ۱۴۳۰ ق، صص ۱۵ و ۶۵-۶۶)، صرفاً یک موضع سیاسی پراگماتیک نیست؛ بلکه یک مکانیسم ساختاری برای تولید نظم هنجاری، بازتولید سرمایه اجتماعی و تسهیل گذار از همبستگی مکانیکی مبتنی بر روح قومیت به سمت استقرار همبستگی ارگانیکی مدنی است. این رویکرد، انسجام سیستمی را بر پایه‌ی پذیرش تفاوت‌ها و تکررگرایی تضمین می‌کند.

۴-۴. کارکرد نهادی منطقه‌الفراغ در مهار تأخر فرهنگی و ادغام در اقتصاد

جهانی

از منظر جامعه‌شناسی حقوق و جامعه‌شناسی نهادها، یکی از بحران‌های بنیادین نظام‌های هنجاری و سنتی در مواجهه با فرآیند مدرنیزاسیون و سرمایه‌داری جهانی، پدیده‌ای است که در ادبیات جامعه‌شناسی از آن به تأخر فرهنگی یاد شده است. یعنی ناتوانی ساختارهای حقوقی و ارزشی پیشین در همگامی با نوآوری‌های مادی، تکنولوژیک و پیچیدگی‌های بوروکراتیک. آیت‌الله فیاض برای مهار این بحران و جلوگیری از ناکارآمدی ساختاری فقه در جهان پیچیده‌ی امروز، از مکانیسم نهادی منطقه‌الفراغ بهره می‌گیرد. در این رویکرد، حکومت اسلامی عصر پیامبر (ص) به لحاظ ساختاری «بسیط و ساده» ارزیابی می‌شود که مستقیماً قابل تطبیق بر دولت‌های پیچیده مدرن نیست (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۳).

برای پر کردن این خلأ ساختاری، شریعت «منطقه‌الفراغ» یا منطقه مباحات را تعبیه کرده است تا حاکمیت شرعی بتواند بر اساس مقتضیات زمان، مصالح عمومی، و نظرات کارشناسان، قوانین مورد نیاز را برای نهادهای اقتصادی، امنیتی، و بوروکراتیک وضع کند (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۶۴-۶۵). ایشان با درک تکامل و پیچیدگی روزافزون نهادهای مدرن در قیاس با دولت‌های بسیط گذشته، استدلال می‌کند که شارع مقدس حوزه‌ای از قوانین را مسکوت گذاشته (منطقه‌الفراغ) تا دست نهاد دولت در عصر غیبت برای انطباق با تغییرات باز باشد (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۴۹، ۶۰، ۶۲ و ۶۶). بر این اساس، حاکمیت ملزم است با استفاده از خرد جمعی و تخصص کارشناسان، برای پر کردن این خلأ قوانینی متناسب با نیازها و مقتضیات متغیر زمانی و مکانی وضع نماید.

از منظر رئالیسم انتقادی می‌توان استدلال کرد که مفهوم منطقه‌الفراغ صرفاً یک ابزار انطباقی در سطح تجربه‌ی عینی نیست، بلکه یک مکانیسم زاینده در لایه‌ی عمیق ساختار دین است. این مکانیسم ساختاری، به سیستم فقهی اجازه می‌دهد تا در سطح رویین جامعه، پدیده‌های پیچیده‌ای نظیر بوروکراسی پولی، بانکداری مدرن و قراردادهای جدید تجاری را بدون فروپاشی هسته‌ی مرکزی و هنجاری دین، در خود هضم، بازتولید و مشروعیت‌بخشی کند.

تبلور عینی این امر را می‌توان در مواجهه فقهی ایشان با ساختار بانکداری مدرن و بازارهای مالی بین‌المللی مشاهده کرد. در حالی که تقلیل‌گرایان سنتی، نهاد بانک را به دلیل شبهه ربا یکسره طرد می‌کنند، ایشان ضرورت کارکردی بانک‌ها را در تسهیل تجارت جهانی و توسعه اقتصادی به رسمیت شناخته و با کاربست ابزارهای عقلانی (بدیل‌های شرعی نظیر مضاربه، جعاله، وکالت و خرید و

فروش سهام و ارز، این ساختارهای پیچیده را در نظام ارزشی بومی ادغام می‌کند (فیاض، ۱۴۳۲، صص ۳۵، ۳۸ و ۵۳).

ایشان نه تنها نهاد بورس و خرید و فروش اوراق بهادار را به عنوان یک واقعیت مدرن اقتصادی نامشروع نمی‌داند (فیاض، ۱۴۲۴، صص ۶۰-۶۱)، بلکه صراحتاً اشتغال نیروی کار متخصص (کارمندان، برنامه‌نویسان کامپیوتر، حساب‌رسان و مهندسان) در بانک‌های مدرن و متعارف را، مادامی که مستقیماً درگیر انعقاد قراردادهای ربوی نباشند، کاملاً مجاز و خدمتی به چرخه اقتصاد ملی تلقی می‌کنند (فیاض، ۱۴۳۲، صص ۱۶-۱۵ و ۲۱-۲۰). فراتر از این، ایشان ابزارهای مدرن تجارت جهانی نظیر «عبارات اسنادی» را که ریشه در نیازهای مبادلاتی فرامرزی دارد، تحلیل حقوقی کرده و به آن‌ها مشروعیت کامل کارکردی می‌بخشند (فیاض، ۱۴۳۲، صص ۱۳۱-۱۵۴؛ فیاض، ۱۴۲۴، صص ۸۲-۸۶). این دستگاه فکری، ظرفیت سیستم هنجاری بومی را برای همگامی با پدیده‌ی جهانی شدن به شدت ارتقا می‌بخشد.

۴-۵. تفسیر ساختاری عدالت اجتماعی و بازتولید سرمایه اجتماعی

در نظریات قشربندی اجتماعی، نابرابری‌های افسارگسیخته عامل اصلی فروپاشی انسجام اجتماعی و تولید تضادهای طبقاتی تلقی می‌شوند. آیت‌الله فیاض با عبور از رویکردهای تقلیل‌گرایانه و فردی به مقوله عدالت، آن را به یک الزام کلان ساختاری برای نهاد دولت ارتقا می‌دهند.

الف) مداخله ساختاری دولت در بازار: ایشان با نقد جامعه‌شناختی دو کلان‌روایت مسلط در اقتصاد سیاسی، یعنی «سرمایه‌داری لجام‌گسیخته» مبتنی بر مالکیت مطلق خصوصی و «سوسیالیسم دولتی» مبتنی بر مالکیت مطلق عمومی، یک مدل اقتصاد مختلط را پیشنهاد می‌دهند (فیاض، ۱۳۹۲ ب، صص ۷۵-۷۴). در هندسه فکری ایشان، اگرچه مالکیت خصوصی و کار آزاد افراد به رسمیت شناخته می‌شود، اما دولت اسلامی موظف است به عنوان ناظر و تعدیل‌کننده، از تمرکز نامشروع سرمایه، انحصار و احتکار ثروت توسط یک اقلیت الیگارش‌ی جلوگیری کند (فیاض، ۱۳۹۲ ب، صص ۷۷-۷۶). از منظر ایشان، هدف غایی نهادهای سیاسی و اقتصادی، تحقق توازن اجتماعی و محو شکاف‌های عمیق طبقاتی است، به گونه‌ای که هیچ فعالیتی نباید منجر به زیان دهک‌های فرودست و محروم جامعه گردد. لذا طبق دیدگاه ایشان، اگرچه آزادی اقتصادی به رسمیت شناخته شده است، اما حاکم شرع حق مداخله ساختاری دارد تا از انحصار ثروت توسط یک گروه خاص (الیگارش‌ی مالی) که موجب تزلزل برابری و عدالت می‌شود، جلوگیری کند (فیاض، ۱۳۹۲ ب، ص ۶۹).

ب) **بازتولید سرمایه اجتماعی و دین اجتماعی:** از منظر رویکرد عمل‌گرایانه، کنش‌های نهاد مرجعیت تحت رهبری ایشان، فراتر از تولید متن و فتوا، به سمت یک سازمان فعال غیردولتی در حوزه رفاه اجتماعی میل کرده است. همان‌طور که در مسیر زندگی ایشان ثبت شده است، تجربه‌ی زیسته‌ی برخاسته از یک موقعیت پیرامونی و فقر ساختاری، به تولید یک کنشگری رفاهی عظیم منجر شده است. ارائه خدمات اجتماعی مختلف، نشان از یک سیاست‌گذاری بازتوزیعی مستحکم دارد. ایشان نه تنها صرف وجوهات شرعی را برای ساخت مؤسسات آکادمیک مجاز و از بهترین باقیات‌الصالحات می‌شمارد (فیاض، ۱۴۲۴، ص ۸۹)، بلکه در سطح سیاست‌گذاری کلان، تأسیس دانشکده‌های تخصصی، توسعه فناوری‌های پیشرفته و تأمین مالی نخبگان برای انتقال تکنولوژی‌های مدرن (پزشکی، مهندسی و اقتصادی) را یک تکلیف نهادی و ساختاری برای حاکمیت و نخبگان اقتصادی تعریف می‌کند (فیاض، ۱۴۳۲، ص ۱۷؛ فیاض، ۱۴۳۰، صص ۲۲-۲۳). این اقدامات، در جوامع در حال گذار چون عراق و افغانستان که از ضعف ساختاری رنج می‌برند، کارکردی بی‌بدیل در تولید سرمایه اجتماعی و ادغام اجتماعی حاشیه‌نشینان ایفا می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در طرح مسأله اشاره شد، نهادهای مذهبی در مواجهه با تجدد عمدتاً به یکی از استراتژی‌های چهارگانه طرد و انزواگرایی، مقاومت و بنیادگرایی، قبول و تسلیم و بازاندیشی و انطباق نهادی پناه برده‌اند؛ اما بازخوانی و تبارشناسی منظومه‌ی فکری و عملی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض از دریچه‌ی جامعه‌شناسی کلان و نهادی، پرده از استراتژی چهارم، یعنی یک مدل موفق و درون‌زای انطباق نهادی انتقادی برمی‌دارد.

در عصری که خاورمیانه در میانه‌ی تنش‌های ویرانگر ناشی از بنیادگرایی مذهبی، تصلب ساختاری، استبداد سیاسی و تضادهای هویتی و جنسیتی گرفتار است، هندسه‌ی فکری ایشان به مثابه یک راه سوم ساختارمند و رهایی‌بخش ظهور می‌کند که توانسته است سنت را با اقتضائات زیستن در دنیای جدید مفصل‌بندی کند. یافته‌های این پژوهش، مبتنی بر تحلیل اسنادی متون و فتاوی ایشان، نشان می‌دهد که:

۱. در حوزه جامعه‌شناسی جنسیت: واسازی نهادی پدرسالاری و نقد رویه‌های تقلیل‌گرایانه‌ی تاریخی توسط ایشان، به رسمیت‌شناختن کامل عاملیت و کنشگری زنان در عالی‌ترین مناصب عقلانی-قانونی. این دستاورد، راه را برای ادغام و توسعه‌ی همه‌جانبه‌ی نیمی از سرمایه‌ی انسانی در فرآیند نوسازی هموار می‌سازد.

۲. در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی: عبور ایشان از الگوهای اقتدارگرایانه و اتوکراسی سنتی و تأکید بر شایسته‌سالاری به جای نیپوتیسم و وابستگی‌های قومی-فرقه‌ای، در کنار دفاع سرسختانه از مشارکت دموکراتیک آحاد جامعه در انتخابات و پارلمان، مشروعیتی بی‌بدیل به نهادهای مردم‌نهاد و خرد جمعی می‌بخشد و مانعی نهادی در برابر استبداد ایجاد می‌کند.

۳. در حوزه اقتصاد و حقوق مدرن: کاربست مفهومی منطقه‌الفراغ و پذیرش عقلانیت عرفی در تنظیم امور بازار، تقویت سیستم هنجاری بومی را برای جذب شوک‌های ناشی از بوروکراسی، تکنولوژی و اقتصاد سرمایه‌داری جهانی به حداکثر رسانده است.

۴. در حوزه عدالت اجتماعی: تقلیل ندادن فقر به یک پدیده‌ی صرفاً اخلاقی، و ارتقای آن به یک دغدغه‌ی ساختاری برای مداخله‌ی دولت جهت جلوگیری از شکاف‌های طبقاتی در پیوند با کنشگری گسترده‌ی رفاهی نهاد مرجعیت، همبستگی ارگانیک و سرمایه‌ی اجتماعی را در جوامع درگیر بحران بازتولید کرده است.

پایان سخن اینکه تجربه‌ی زیسته‌ی تقاطعی ایشان (متشکل از فقر، حاشیه‌نشینی و اقلیت‌بودگی) در کنار نبوغ روش‌شناختی و علمی، از آیت‌الله فیاض متفکری ساخته است که فقه و دین را نه به عنوان ابزاری هژمونیک برای حفظ امتیازات تاریخی یک صنف خاص یا بازتولید محافظه‌کاری، بلکه به مثابه‌ی نیرویی پویا و انطباق‌پذیر برای برقراری عدالت اجتماعی، تضمین حقوق مدنی شهروندان و استقرار عقلانیت در عرصه عمومی می‌فهمد. این الگوی فکری ساختارمند، ظرفیت استثنایی و بی‌نظیری دارد تا در سیاست‌گذاری‌های کلان فرهنگی و نهادی جوامع اسلامی در حال گذار، مورد استناد، بازاندیشی و بهره‌برداری جدی قرار گیرد.

منابع

- برهانی، محمد جواد. (۱۳۹۲). مقدمه الگوی حکومت اسلامی (ترجمه محمدجواد برهانی). کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۴۳۲). البنوک. نجف: کلمه طویه. آدرس اینترنتی: <https://fa.alfayadh.org/book/%D>
- فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲ الف). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام (ترجمه سرور دانش). کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.

- فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲ب). الگوی حکومت اسلامی (ترجمه محمدجواد برهانی). کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۴۲۴ق). المسائل المستحدثة (جلد ۱). نجف: مؤسسة المرحوم محمد رفیع حسین معرفی.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۴۳۰ق). بیانات و توجیها. بغداد: مکتب سماحة آیت‌الله فیاض.

نگاهی به آثار و جایگاه علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض

♦ احمدعلی علیزاده

چکیده

این مقاله به بررسی و تبیین جایگاه علمی، ابعاد شخصیتی، و آثار گران سنگ فقهی و اصولی مرجع کبیر و فقید جهان تشیع، حضرت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (رضوان‌الله تعالی علیه) می‌پردازد. نگارنده ضمن مقایسه جایگاه علمی ایشان با اساطین حوزه کهن نجف اشرف، به ویژگی‌های منحصر به فرد آثار ایشان از جمله دقت، عمق، نوآوری، عدالت‌محوری و فصاحت قلم اشاره نموده و آمار و دسته‌بندی جامعی از کتب و تقریرات فقهی و اصولی معظم‌له را ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله‌العظمی فیاض، حوزه علمیه نجف اشرف، فقه و اصول، اجتهاد، آثار علمی، مرجعیت شیعه، فقاقت معاصر.

مقدمه

حوزه‌های علمیه شیعه، به‌ویژه حوزه کهن و ریشه‌دار نجف اشرف، همواره کانون پرورش فقها و اندیشمندانی بوده است که با استخراج احکام و تبیین معارف الهی، پویایی فقه جعفری را در گذر زمان تضمین کرده‌اند. شناخت این میراث علمی و ارزیابی میراث مکتوب و روش اجتهادی بزرگان

آن، نه فقط بازخوانی تاریخ فقاقت، بلکه راهکاری اساسی در جهت تبیین افق‌های نوین در دانش‌های حوزوی است. در این میان، ساحت فقاقت معاصر نجف اشرف شاهد حضور چهره‌های برجسته‌ای است که با نوآوری‌های عمیق، دقت‌های عقلی و استمرار روشمند استنباط، پاسخگوی نیازهای علمی و زمانه‌شناخت بوده‌اند. مرجع کبیر و فقید جهان تشیع، حضرت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (رضوان‌الله تعالی علیه)، از بارزترین این ارکان است که حیات علمی ایشان سرشار از مجاهدت‌های مستمر در تدوین متون بنیادین فقه و اصول بوده است. نوشتار پیش رو بر آن است تا با نگاهی تحلیلی، ضمن واکاوی جایگاه علمی این فقیه فرزانه در بستر تاریخ حوزه نجف و جهان اسلام، ابعاد مختلف آثار و مکتوبات گران سنگ ایشان را از منظر کمی و کیفی مورد بررسی قرار دهد.

بخش اول: جایگاه علمی مرجع کبیر و فقید آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (ره)

یکم- در حوزه علمیه کهن و بیش از هزارساله نجف اشرف

حوزه علمیه نجف اشرف که ریشه‌ای تاریخی بیش از هزارساله در فرهنگ و تمدن شیعه دارد، در دو قرن اخیر دو چهره شاخص علمی را از افغانستان امروزی در دامن خود پرورانده و هرکدام در دوره‌ای از حیات علمی این حوزه کهن، نقش محوری را ایفا نموده و هردو سکان‌دار اصلی حرکت این حوزه علمیه در مسیر پیشرفت و تعالی علمی و معنوی بوده‌اند. این دو شخصیت یکی به نام ملا محمدکاظم خراسانی رضوان‌الله تعالی علیه، معروف به آخوند خراسانی، در میانه قرن ۱۳ و ۱۴ (۱۲۵۵ ه.ق. - ۱۳۲۹ ه.ق.) ظهور نمود و دیگری به نام شیخ محمداسحاق فیاض رضوان‌الله تعالی علیه، در میانه قرن ۱۴ و ۱۵ (۱۳۴۷ ه.ق. - ۱۴۴۸ ه.ق.) درخشید. و در این دو قرن پیاپی این دو خراسانی و دو شخصیت فرزانه و یگانه، در شکوفایی و رونق علمی این مرکز علمی و فرهنگی جهان تشیع و سایر حوزه‌های علمیه شیعه، به مثابه مهم‌ترین و استوارترین رکن علمی، نقش فوق‌العاده مثبت ایفا نمودند. نقش این دو خراسانی در رشد و شکوفایی و مدیریت علمی حوزه علمیه نجف اشرف، در محورهای زیر قابل شناسایی است:

الف- نگارش آثار ماندگار و محور دروس و تحقیقات حوزوی

خراسانی اول اکنون بیش از صد سال است که با نگارش و تألیف کتاب گران سنگ و فاخر «کفایة الاصول» خود، اعظم و نخبگان علمای شیعه را به دنبال خود کشانده و کتاب او محور بحث‌ها و تحقیقات حلقات دروس خارج در دانش اصول می‌باشد. خراسانی دوم نیز با نگارش کتاب

تقریرات استاد خود محقق خوئی رضوان الله تعالی علیه، به نام «محاضرات فی الاصول»، اکنون بیش از نیم قرن است که این اثر علمی و فاخر را در کانون توجه محققان و مدرسان دروس خارج دانش اصول قرار داده، به گونه‌ای که هیچ استاد و شاگردی در حلقات دروس خارج اصول و هیچ محقق و پژوهشگری در این علم، خود را از مراجعه به این کتاب بی‌نیاز نمی‌بیند. اما علاوه بر نگارش اثر فوق، کار فوق‌العاده مهم دیگری که در دانش اصول انجام داد این بود که مبسوط‌ترین، عمیق‌ترین و دقیق‌ترین مجموعه‌ای را که در بردارنده آخرین آراء از برجسته‌ترین محققان و ارکان دانش اصول و حاصل یک دوره طولانی تدریس خارج اصول است، با قلم رسا و اعجاب‌انگیز خود به رشته تحریر درآورد. و این کار در نوع خود تا زمان نگارش این کتاب بی‌سابقه و بی‌نظیر بوده است.

البته تفاوتی که در نگارش آثار ماندگار این دو شخصیت علمی، در این حوزه علمیه و به‌خصوص در دانش اصول وجود دارد، این است که محقق خراسانی، یگانه اثر علمی و جاودانه خود را به نام «کفایة الاصول» در قالب موجزترین و غامض‌ترین متن، در میان متون موجود نگارش کرد، به گونه‌ای که در برخی موارد به ایجاز مخل می‌انجامد، و تا امروز ده‌ها شرح و تعلیقه برای رمزگشایی، تفسیر، توضیح و تبیین آن از سوی اهل فن و بزرگان نگاشته شده است که محققان در مواردی در تبیین مراد ایشان، دچار برداشت‌های مختلف شده‌اند. و هنوز این کتاب با این فشردگی و غموض خود، متن اصلی درس اصول فقه، در سطح عالی و محور درس خارج در بحث‌های خارج مراجع عظام تقلید و بزرگان حوزه‌های علمیه شیعه، می‌باشد.

اما مرجع دینی کبیر آیت‌الله‌العظمی فیاض «ره» برخلاف روش سلف خود محقق خراسانی، در نگارش آثار علمی و به‌خصوص دو اثر جاودانه و ماندگار خود در دانش اصول، شیوه معکوس در پیش گرفته و متن بسیار سهل‌الوصول، سریع‌الفهم، به‌دور از غموض و بیان فنی پیچیده را تولید نموده‌اند، و در برخی موارد برعکس شیوه محقق خراسانی (که به ایجاز مخل می‌انجامد) در تبیین مطالب به عبارات مختلف به اطناب ممل می‌انجامد. مطالب را آن‌قدر با بیان‌های مختلف تبیین نموده و به‌طور مستوفا توضیح می‌دهد که هیچ رمز، غموض و ابهامی را در بیان باقی نمی‌گذارد تا نیازمند به شرح و تعلیقه یا رمزگشایی باشد.

ب- تدریس و شاگردپروری

محقق خراسانی پس از نگارش کفایة الاصول به مثابه دقیق‌ترین، عمیق‌ترین و غامض‌ترین متن دانش اصول، کار مهم دیگرش دایر نمودن حلقه دروس خارج فقه و اصول بود که شاخص‌ترین و نخبه‌ترین شاگردان حوزه علمیه نجف اشرف، طی سالیان طولانی، به دور ایشان زانوی تلمذ زدند و

از خرمن دانش ایشان بهره‌ها برده و به مراتب عالی از قله‌های دانش فقه و اصول رسیدند. و به این ترتیب نسلی از مجتهدان را تربیت نمود که شمارشان به ده‌ها تن می‌رسیدند، شخصیت‌هایی که بعدها هریک تبدیل به یکی از بزرگان و اعظام حوزه علمیه نجف و سایر حوزه‌های علمیه جهان تشیع گردیدند و برخی به مرجعیت عامه شیعه در جهان تشیع صعود نمودند، بزرگانی چون: محقق اصفهانی، محقق نائینی، محقق عراقی، محقق بروجردی، محقق حائری، آیت‌الله حکیم و...

آیت‌الله‌العظمی فیاض نیز به علاوه تدوین و نگارش آثار عمیق و مبسوط در دانش فقه و اصول، به تدریس روی آورده و کرسی تدریس ایشان در سطوح عالی و متون اصلی چون رسائل، مکاسب، کفایه و... از باشکوه‌ترین و گرم‌ترین حلقات درسی در حوزه علمیه نجف بود. و پس از سال‌ها تدریس متون سطوح عالی، به تدریس فقه و اصول در مرحله خارج پرداخت، و کرسی تدریس ایشان، محور درس‌های خارج فقه و اصول حوزه علمیه نجف اشرف گردید. و سفره دانش خود را کریمانه و فروتنانه گستراند و انبوهی از شاگردان و مشتاقان علم و دانش در محضر ایشان زانوی تلمذ زده و از خوان گسترده و افزای فیض استفاضه می‌نمودند. و در طی سال‌های طولانی حدود نیم قرن تدریس فقه و اصول، که از حدود سال ۱۳۹۸ قمری / ۱۹۷۸ میلادی تدریس خارج فقه و اصول را آغاز کرده است (برهانی، بی‌تا) و تا سه سال قبل از رحلت یعنی تا سال ۱۴۴۵ قمری مستمر و بدون وقفه ادامه داده است، نسلی از مجتهدان را که شمارشان به ده‌ها تن می‌رسند، تربیت کرد. و شمار شاگردان پایین‌تر از سطح اجتهاد که در سراسر جهان تشیع در کشورهای اسلامی حضور داشته و نقش ایفا نموده و یا در حال ایفای نقش هستند، به هزاران تن می‌رسند. و نتیجه این تدریس و پژوهش‌های طولانی، بیش از صد جلد کتاب در بیش از ۴۵ عنوان شد (که در ادامه به معرفی آن‌ها خواهیم پرداخت) و بر میراث و گنجینه علمی حوزه‌های علمیه شیعه افزود.

ج- فعالیت علمی مستمر در لجنه علمی و استفتائات آیت‌الله‌العظمی خوئی ره

در این لجنه عظیم و بسیار پربرکت و پرثمر، کباری از مجتهدان، مدرسان و اساتید بنام حوزه علمیه کهن نجف اشرف که همه از شاگردان ارشد مرجع فقید حضرت آیت‌الله‌العظمی خوئی ره بوده‌اند، حضور داشته‌اند. بی‌تردید این جمع از فضلا و فرزندان حوزه علمیه نجف، به مثابه مشاوران و بازوان توانمند علمی، در بازه زمانی بیش از ۱۵ سال (سید عبدالمجید خوئی، بی‌تا) در کنار آیت‌الله‌العظمی خوئی در به ثمر نشستن تلاش‌های علمی ایشان، نقش فوق‌العاده داشته‌اند. این لجنه تا واپسین روزهای حیات این مرجع عظیم‌الشان، ادامه داشته است.

اما در این میان، آیت‌الله‌العظمی فیاض، به عنوان شاخص‌ترین شاگرد و دستیار ارشد، از میان شاگردان ایشان؛ تنها یا از معدود کسانی بوده است که با بیش از ۱۵ سال عضویت در این لجنه علمی، به عنوان ملازم‌ترین فرد از شاگردان ایشان، تا آخرین روزهای حیات طیبیه و مبارک استادش آیت‌الله‌العظمی خوئی، در کنار ایشان بیشترین حضور کمی و کیفی را داشته است، در ۲۴ ساعت حدود ۵ تا ۶ ساعت پیوسته در کنار استاد حضور داشتند و مشغول بحث و مذاکره علمی و سؤال و جواب بودند.

دوم- جایگاه علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض، در جهان اسلام

فراتر از حوزه علمیه نجف اشرف، در جهان تشیع و اسلام، نیز ایشان از جایگاه فوق‌العاده بلندی برخوردار بود و از چهره‌های شاخص و از اندیشمندان و دانشمندان بنام در جهان اسلام به حساب می‌آمد، آثار علمی ایشان در حال و آینده برای محققان و پژوهشگران در جهان اسلام و نیز مراکز آموزشی و علمی و حوزه‌های علمیه شیعه، مورد استفاده و منبع الهام بوده و خواهد بود.

«جایگاه علمی و اثرگذاری فراملی آیت‌الله‌العظمی فیاض قدس سره تنها محدود به حوزه نجف و جهان تشیع نبود. نام ایشان در چندین سال پیاپی در فهرست معتبر ۵۳۳ شخصیت برجسته و تأثیرگذار جهان اسلام، ثبت شد؛ فهرستی که از سوی مرکز مطالعات راهبردی اسلامی سلطنتی RIISC، در اردن منتشر می‌شود. حضور مکرر ایشان در این فهرست، نشان‌دهنده جایگاه علمی، دینی و اجتماعی آن مرجع بزرگ در سطح جهان اسلام بود.» (برهانی، بی‌تا)

بخش دوم: نگاهی به آثار علمی و پژوهشی مرجع کبیر و فقید، آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (ره)

نگاه کمی به آثار علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض

اول: دانش اصول

در دانش اصول، دو مجموعه وزین و فاخر را از خود به‌جا نهاده است که هر دو مجموعه در نوع خود و در تاریخ دانش اصول، تا زمان نگارش آن، به لحاظ کمی و کیفی بی‌نظیر و بی‌سابقه بوده است. اولین مجموعه، تقریرات بحث‌های خارج اصول استاد خودش، اصولی نامور و فقیه یگانه و فرزانه، حضرت آیت‌الله‌العظمی خوئی است که به عنوان شاگرد ارشدش به رشته تحریر درآورد؛ و در ده جلد وزین تدوین نمود که ۵ جلد آن به زیور طبع آراسته شد، ولی ۵ جلد دیگر آن هنوز چاپ نشده است. ده جلد تقریرات تا زمان ایشان، در تاریخ دانش اصول بی‌سابقه است؛ و این مجموعه

اولین اثر فاخر و با حجم کبیر است که در تاریخ دانش اصول، تولید شده و تراوشات فکری استاد خود را به ترسیم و تصویر کشیده است.

مجموعه دوم کار مستقل خود ایشان است؛ همان گونه که دروس خارج فقه استاد خود را به لحاظ کمی و کیفی بی سابقه تقریر کرد؛ دوره کامل مباحث خارج اصول خود را نیز به قلم روان و جذاب خودش به صورت مبسوط و کماً و کیفاً و به گونه‌ای بی سابقه در قالب یک اثر وزین، موسّع، گسترده و عمیق نگاشته و تدوین نمود.

طبق اطلاعات ناقص راقم این سطور، از تاریخ دانش اصول و آثار به جامانده از آن از سوی اصحاب این دانش، و تا جایی که این آثار را دیده‌ام هنوز کسی با این حجم، دقت، عمق و پهنای دانش اصول را به رشته تحریر در نیآورده است. اگرچه شاگردان ایشان نیز یقیناً دروس خارج اصول ایشان را نگاشته‌اند که به برخی از این نگاشته‌ها در این آمار نیز اشاره خواهد شد.

آنچه تاکنون از ایشان در دانش اصول به یادگار مانده است قرار زیر است:

۱. *محاضرات فی اصول الفقه*. ۱۰ جلد تقریرات درس‌های خارج اصول آیت‌الله العظمی خوئی؛
۲. *المباحث الاصولیه*. ۱۵ جلد. دوره خارج اصول، به قلم خود ایشان؛
۳. *الارقی فی علم الاصول*. تقریرات سماحه آیت‌الله العظمی الشیخ محمد اسحاق الفیاض. به قلم: علاء الحاج یوسف ابوالطابوق؛
۴. *النظرة الخاطفة فی الاجتهاد*. این رساله اگرچه کوچک و کم حجم است؛ اما فوق العاده جاندار، عمیق و اساسی است. خداوند به نگارنده توفیق ترجمه این رساله را داد و حدود ۲۳ سال پیش آن را ترجمه کردم و در فصلنامه‌های فقه اهل بیت و سراج در قم به چاپ رسید. این رساله از اولین آثار ایشان است، مانند کتاب ارزشمند *الاراضی*. که خیلی سال‌ها پیش و در زمان حیات استادش آیت‌الله العظمی خوئی نگاشته است.

۵. *موارد ابداع الامام الخوئی فی الابحاث الاصولیه*. در این رساله ارزشمند و کم حجم، ابتکارات اصولی استادش حضرت آیت‌الله العظمی خوئی را در یک مقاله کوتاه به صورت فشرده نوشته است.
- آثار ایشان در دانش اصول به ۲۸ جلد و ۵ عنوان می‌رسد که بر گنجینه عظیم و کتابخانه حجیم علم اصول در تاریخ فقه و فقهات شیعه افزوده است. یکی دیگر از شاگردان ایشان نیز تقریرات استاد خود را در اصول نگاشته و در ۱۰ جلد آماده کرده است (السید عزیز الموسوی، بی تا، ص ۳). با افزودن این ۱۰ جلد غیرمطبوع، شمار مجلدات در علم اصول به ۳۸ جلد می‌رسد. این میزان نقش،

در توسعه و تعمیق دانش اصول تا این تاریخ از این علم، بی‌بدیل و بی‌سابقه بوده و بلکه تا امروز نیز نقش یگانه و منحصر به فرد به نظر می‌رسد.

دوم: دانش فقه

در دانش فقه در سه حوزه، آثار ارزشمندی را به یادگار نهاده است: فقه استدلالی مبسوط، فقه استدلالی مختصر و فقه فتوایی.

فقه استدلالی مبسوط

در این حوزه آثاری را با این عناوین به یادگار نهاده است:

۱. *تعلیق مبسوطه*. حواشی استدلالی بر کتاب فتوایی *عروة الوثقی* مرحوم سید محمد کاظم یزدی، که ۱۰ جلد آن چاپ شده است.

۲. *الاراضی*. کتاب فوق العاده مهم است، نظیر آن در فقه تا زمان نگارش این کتاب خیلی کم بوده است. البته بعد از این کتاب، مقالات و کتاب‌هایی در این موضوع نگاشته شده است.

۳. *احکام البنوك والا سهم والسندات والاسواق المالیه (البورصة)*. در رابطه با نظام بانکداری نوشته شده، در این کتاب الگویی از نظام بانکداری بدون ربا را پیشنهاد و مطرح کرده است، نظام بانکداری مدرن از نظر فقه اسلامی غالباً ربوی است و ایشان با طرح عناوین بدیل و جایگزین، به جای آنچه که در نظام بانکداری مدرن رایج است به نظر خود، راه‌های رهایی از ربا و معاملات ربوی بانکی را با بیان ادله، توجیهات، تبریرات و مبانی فقهی تبیین و ترسیم کرده است.

۴. *اطروحات فکریه*. در این کتاب مسائل جدید و مستحدثه را با بیان دیدگاه تفصیلی، مبانی و استدلالات فقهی مطرح نموده است و راه‌حلی را برای این پرسش‌ها ذکر کرده است.

۵. *الأنموذج فی منهج الحکومة الاسلامیه القائمۃ علی أساس حاکمیه الله تعالی*.

۶. *نموذج لمجموع أسئلة حول موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی*.

این عناوین آثاری است که به قلم خود در حوزه فقه استدلالی نگاشته است. اما در ادامه آثار دیگری در این حوزه از ایشان به یادگار مانده است که حاصل سلسله درس‌های خارج ایشان است، که در طول سال‌ها تدریس خارج فقه ایشان، القا شده است و توسط شاگردان فاضل ایشان به رشته تحریر درآمده است که در ذیل این آثار نیز به معرفی گرفته می‌شود:

۷. الفیض الارقی فی شرح العروه الوثقی. در ۲ جلد، تقریرات شاگردش آیت‌الله شیخ علاء ابوالطایبق. در این کتاب به مبحث خمس که از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مباحث فقهی است پرداخته شده است.

۸. المباحث الفقهیه. در ۱۰ جلد تقریرات، به قلم شاگرد ایشان آیت‌الله عادل هاشم؛

(تذکر: آیت‌الله عادل هاشم، مجموعه تقریرات بحث صلات استاد خود آیت‌الله العظمی فیاض ره را در ۳۴ جلد نگاشته است و از این تعداد ۱۰ جلد با عنوان المباحث الفقهیه و شماری از مجلدات با عناوین مستقل دیگری چاپ شده است که در پی معرفی می‌شود، اما این مجموعه به ۳۴ جلد نمی‌رسد، بلکه به ۲۶ جلد می‌رسد که ۸ جلد دیگر آن به نظر می‌رسد هنوز چاپ نشده باشد، یا اگر چاپ شده نگارنده بی‌اطلاع است).

۹. قواطع السفر. در ۲ جلد تقریرات؛

۱۰. التخییر بین القصر والتمام. در یک جلد؛

۱۱. الستر فی الصلوات. در یک جلد؛

۱۲. احکام الخلل فی القبلة. در یک جلد؛

۱۳. المغرب والغروب. در یک جلد؛

۱۴. حد الترخص. در یک جلد؛

۱۵. صلاة الجمعة والنوافل. در یک جلد؛

۱۶. صلاة النوافل. در یک جلد؛

۱۷. طلوع الفجر. در یک جلد؛

۱۸. قواطع السفر موضوعاً و حکماً. در ۲ جلد؛

۱۹. ما بین الطلوعین. یک جلد؛

۲۰. منتصف الليل. یک جلد؛

۲۱. مسائل فی الستر. یک جلد؛

۲۲. فیض العترة فی فقه زکات الفطرة. به قلم: شیخ علی آل محسن، ۱ جلد؛

۲۳. فیض العروة الوثقی (کتاب الصوم). تقریر: محمد الموسوی البکاء، ۲ جلد؛

۲۴. محاضرات فی مدارک صلاة الآیات. تقریر ابیحات سماحة آیت الله العظمی الشیخ محمد اسحاق

الفیاض. به قلم: الشیخ علاء الحاج یوسف ابوالطابوق، ۱ جلد؛

۲۵. مشکوة فی فقه الزکاة. تقریراً لأبحاث المرجع الكبير سماحة آیت الله العظمی الشیخ محمد اسحاق

الفیاض. به قلم: حسین الرمیثی المجادل العاملی. کتاب الزکاة، ۲ جلد؛

۲۶. الفیض الارقی فی شرح العروة الوثقی. تقریراً لأبحاث سماحة آیت الله العظمی الفیاض. کتاب

الطهارة و التیمم، تألیف: الشیخ علاء الحاج یوسف ابوالطابوق، ۱ جلد؛

۲۷. الفیض الارقی فی شرح العروة الوثقی. تقریراً لأبحاث الاستاذ سماحة آیت الله العظمی الشیخ

محمد اسحاق الفیاض. تألیف: الشیخ علاء الحاج یوسف ابوالطابوق. کتاب الصلاة، ۲ جلد؛

۲۸. المرقی فی شرح العروة الوثقی. تقریراً لأبحاث سماحة آیت الله العظمی الشیخ محمد اسحاق

الفیاض. کتاب الحج به قلم: الشیخ مصطفی ابوالطابوق، یک جلد آن چاپ شده است.

در حوزه فقه استدلالی مختصر

۱. منهاج الصالحین. ۳ جلد؛

(توضیحی درباره کتاب منهاج الصالحین و پیشینه نگارش آن: این توضیح درباره کتاب منهاج الصالحین ایشان و پیشینه کتابی به این نام مناسب است داده شود؛ منهاج الصالحین اولین بار توسط حضرت آیت الله العظمی حکیم ره به عنوان فقه فتاوی نگاشته شد؛ همان گونه که مرحوم سید یزدی ره عروه الوثقی را به عنوان فقه فتاوی نگاشت و متن بسیاری از دروس خارج فقه تا امروز در حوزه های علمیه می باشد، همچنین آیت الله العظمی حکیم ره به جای عروه الوثقی، منهاج الصالحین را نگاشت و بعد از ایشان آیت الله العظمی خوئی فتاوی خود را در منهاج الصالحین آیت الله العظمی [حکیم] گنجاند، و کتاب منهاج الصالحین به نام ایشان و با تغییر فتاوا تجدید چاپ شد. و شماری از فقها و مراجع نیز از همین متن واحد استفاده کرده و فتاوایشان را وارد کردند و منهاج الصالحین را به نام خود چاپ کردند.

اما تفاوتی که *منهاج الصالحین* سایر مراجع که با متن واحد و تغییر در فتاوا چاپ شده است، با کتاب *منهاج الصالحین* آیت‌الله‌العظمی فیاض در چند جهت است:

۱. در *منهاج الصالحین* سایر مراجع، فقط فتاوا جابه‌جا شده است و متن در همه یکی است.
۲. ساختار متن و ترتیب ابواب در همه یکی است.
۳. در ادبیات و نحوه نگارش همه دارای سبک واحد است، قدیمی‌تر و از تنوع کمتری در فروعات فقهی برخوردار است.

اما *منهاج الصالحین* آیت‌الله‌العظمی فیاض از جهات فوق با *منهاج الصالحین* سایر مراجع فرق می‌کند. ایشان اولاً با قلم خودش متن جدید آفریده است. و ثانیاً با سبک نگارش جدید و ادبیات تازه و به‌روز عربی در سه جلد *منهاج الصالحین* را نگاشت و در مواردی در قالب پرسش و پاسخ، فروع فقهی را توضیح و پاسخ داده است. و ثالثاً فتاوی خود را با ذکر دلیل به صورت فشرده مستدل نمود. برخلاف بقیه منهاج‌ها که فقط به فتوا اکتفا کرده‌اند. و رابعاً در ساختار مباحث و ابواب فقهی نیز برخی تغییرات ایجاد کرده است.

منهاج الصالحین ایشان اگر به یک متن درسی فشرده، که روان و سهل‌الوصول و یک دوره فقه نیمه‌استدلالی است، برای طلاب حوزه‌های علمیه در سطح پایین‌تر، تبدیل گردد، متن مناسب به نظر می‌رسد، این کتاب را می‌توان برزخی بین فقه استدلالی و بین فقه فتوایی نامید و از ویژگی‌های اختصار، مستدل، سبک نگارش روان و ادبیات به‌روز، و دربردارنده مسائل جدید، برخوردار است.

۲. *المسائل المستحدثة*. این کتاب در ۱ جلد است که مانند *منهاج الصالحین* به صورت فشرده به بیان ادله نظریات خود پرداخته است.

۳. *المسائل الطّیّبة*. این دو کتاب اخیر در قالب سؤالات از سوی مؤمنین و مقلدین ایشان مطرح شده اما ضمن بیان فتوا اشاره‌ای به ادله نیز دارد.

در حوزه فقه فتوایی

۱. توضیح المسائل در یک جلد و با چاپ‌های مختلف؛
۲. *الاستفتائات الشرعیة*. در ۵ جلد، ۴ جلد به زبان عربی و ۱ جلد به زبان فارسی؛
۳. *مختصر الاحکام*. به زبان عربی و در ۳ جلد. إعداد: الشیخ علی الریعی؛
۴. *المسائل المُنْتَخَبَة (العبادات والمعاملات)*. إعداد: الشیخ علی الریعی؛

۵. مختصر توضیح المسائل. به زبان فارسی؛

۶. مناسک الحج به زبان های فارسی، عربی و انگلیسی؛

۷. مختصر مناسک الحج؛

۸. مائة سؤال و سؤال. در مسائل مستحدثه و به زبان عربی؛

۹. أجوبة المسائل القانونية. رساله ای است در پاسخ به پرسش های حقوقی؛

۱۰. من فقه الشيخ الفیاض. ۲ جلد. شامل ۳۵۰ استفتاء، که سؤالات توسط حمید ریاض الکنانی مطرح شده و همراه با پاسخ ها و مزین به مهر مرجعیت، در دو جلد در اختیار عموم مقلدین قرار داده شده است؛

۱۱. مناسک العمرة المفردة؛

عناوین متفرقه

۱. نبذة مختصرة تتضمن جانباً من الحياة العلمية المزدهرة لسماحة سيدنا و استاذنا آیت الله العظمی

المرجع الديني الاعلی السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی. این رساله را در رابطه با شخصیت، وزانت و بعد علمی و عملی استاد خودش نگاشته است.

۲. بیانات. این کتاب مجموعه ای از توصیه ها، گفتارها و بیانات ایشان در موضوعات مختلف است. برای شاگردان، اساتید، مقلدان، سایر شیعیان، برای ملت عراق و همچنین برای دولتمردان و سیاستمداران کشور عراق که به مناسبت های مختلف ایراد فرموده است. البته بخش عمده ای از بیانات و توصیه ها ایشان چاپ نشده است اگر سایر بیانات و تأکيدات ایشان در مسائل و موضوعات مختلف، در دسترس باشد مجموعه ارزشمندی و در آینده قابل استفاده خواهد بود.

آنچه یادآوری و لیست گردید، مجموعه ای از آثار علمی ایشان است که تاکنون به چاپ رسیده است و مطمئناً به همین میزان یا کمتر و بیشتر، آثار زیادی از ایشان توسط خود ایشان و یا شاگردان ایشان، در مباحث و ابواب مختلف فقهی و اصولی نگاشته شده است و طبق معمول در آرشیو آثار ایشان و یا در نزد شاگردان و مقرران دروس خارج ایشان موجود باشد و این مجموعه، گنجینه ارزشمند و گران بهایی خواهد بود که در آینده ها قابل استفاده، نشر و چاپ خواهد بود. حلقات درس خارج فقه و اصول ایشان حدود نیم قرن به صورت مستمر در حوزه کهن نجف اشرف با کمترین ایام تعطیلات در تقویم آموزشی، نسبت به سایر حوزه های علمیه، دایر بوده است و یقیناً حاصل این

دروس نیم‌قرنه در فقه و اصول، حجم عظیمی از تحقیقات گسترده به‌خصوص در ابواب فقه، خواهد بود. گمان بر این است که ایشان در طی این مدت طولانی تدریس، دوره فقه یا بخش اعظم ابواب فقه را بحث کرده باشد. همچنین گمان بر این است که ادامه تعالیق مبسوطه ایشان بر *عروة الوثقی* نیز به صورت یادداشت و خطی ادامه داشته و مجلدات دیگری نیز اضافه شده باشد که در آینده باید منتشر گردد.

آثار ترجمه‌شده به زبان فارسی

۱. *الاراضی*. مترجم: استاد محمدجواد برهانی؛
۲. *احکام البنوک*. مترجمان: استاد محمدجواد برهانی و استاد موسی دانش؛
۳. *الأنموذج من الحكومة الإسلامية*. مترجم: استاد محمدجواد برهانی؛
۴. *موقع المرأة في النظام السياسي الإسلامي*. مترجمان: استاد سرور دانش و استاد محمدجواد برهانی؛
۵. *مائة سؤال وسؤال در مالکیت فکری و معنوی*. مترجمان: استاد سرور دانش و محمدعارف محمدی؛
۶. *اطروحات فکریة*. مترجم: استاد محمدجواد برهانی؛
۷. *المسائل الطبیة*. مترجم: استاد سرور دانش؛
۸. *موارد ابداع الامام الخویی فی الابحاث الاصولیة*. مترجم: استاد سرور دانش؛
۹. *النظرة الخاطفة فی الاجتهاد*. مترجم: احمدعلی علیزاده؛
۱۰. *مناسک حج*؛
۱۱. *توضیح المسائل فارسی*. برگرفته و ترجمه شده از *منهاج الصالحین*؛
۱۲. *توضیح المسائل مختصر*. ترجمه مختصر الاحکام عربی.

آمار عددی و نهایی آثار علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض ره

با توجه به گزارش ارائه شده، مجموعه آثار ایشان در ۴۹ عنوان تدوین شده است، این عناوین از یک رساله کوچک گرفته تا برخی عناوینی که به ۱۵ جلد می‌رسد و شماری از این مجلدات به بیش از ۷۰۰ صفحه نیز می‌رسد. و به لحاظ شمار مجلدات به ۱۰۷ جلد می‌رسد و از میان این تعداد، بیش از ۵۰ جلد به قلم خود ایشان است که به‌تنهایی و بدون کمک دیگران نوشته است. و این رقم در سنت تألیف و نگارش کتاب در بین مراجع و فقهای عظام کم‌سابقه است، کم فقیه و مجتهدی بوده است که این حجم آثار را با قلم خودش نگاشته و تولید کرده باشد. استاد ایشان آیت‌الله‌العظمی خوئی ره آثار زیادی دارد که تنها موسوعه فقهی ایشان ۴۹ جلد است و موسوعه رجالی ایشان ۲۳ جلد است، مباحث اصولی ایشان با عناوین: *اجود التقریرات*، *مصابح الاصول* (به قلم آیت‌الله سیدسرور واعظ ره) و *محاضرات فی الاصول* به ۱۶ جلد می‌رسد. و یک جلد در تفسیر با عنوان *البیان فی تفسیر القرآن* دارد که بعد از طرح مباحث علوم قرآنی، سوره مبارکه حمد را تفسیر کرده است. اما در این میان فقط چند جلد به قلم خود ایشان نگارش یافته است یعنی: *اجود التقریرات* که تقریرات استادش مرحوم محقق نائینی ره است و *البیان* و شاید برخی دیگر. اما سایر آثار ایشان یا نتیجه کار گروهی و لجنه علمی است که زیر نظر ایشان انجام شده است. مانند *معجم رجال الحدیث* و یا تقریراتی است که در فقه و اصول توسط شاگردان ایشان، به رشته تحریر درآمده و منتشر شده است و ایشان تقریظ و تأیید کرده است.

در حوزه علمیه قم نیز غالباً همین روش، در تألیفات و آثار علمی بزرگان و مراجع عظام تقلید جاری می‌باشد، هر یکی از مراجع غالباً یک تیم و گروه علمی دارند که زیر نظر ایشان، تمامی آثار از: درس، خطابه‌ها، سخنرانی‌ها، مکاتبات و یادداشت‌ها، توسط اعضای این گروه و لجنه همکار علمی و پژوهشی تهیه، تدوین و تنظیم گردیده و با نظارت نهایی، تأیید و حمایت مالی استاد، از سوی مرکز نشر آثار ایشان و یا انتشارات معتبر دیگر، به چاپ می‌رسد. اما آیت‌الله‌العظمی فیاض یک‌تنه قلم زد و بدون کمک گرفتن از یک گروه علمی بیش از ۵۰ جلد اثر علمی را به قلم خود، به‌یادگار نهاد.

نگاهی کیفی به آثار آیت‌الله‌العظمی فیاض ره

به لحاظ کیفی، آثار ایشان از ویژگی‌های زیر برخوردار است:

۱. دقت، عمق، گستردگی و قوت مبانی: کتاب *المباحث الاصولیه* در روی جلد خود یک معرفی کوتاهی دارد؛ این متن کوتاه، این کتاب را به لحاظ محتوا و کیفیت، با این عبارت خیلی خوب

معرفی کرده است: «دراسة موضوعية معمقة، تستوعب احداث ما وصل اليها الباحث الاصولي من الآراء والنظريات العامة، بأسلوب بالغ درجة كبيرة من الدقة والعمق والشمول.» این جمله بیانگر ویژگی‌های این اثر ابتکاری ایشان است. یعنی بررسی و تحقیق موضوعی عمیق و ریشه‌دار که دربردارنده جدیدترین مسائلی است که پژوهشگر اصولی به آن دست یافته است، از آراء و نظرات کلان و با شیوه و سبک نوین و با درجه کبیر و بزرگی از سه ویژگی: دقت، عمق، شمول و گستردگی، در این اثر فاخر و گران‌سنگ با حفظ دقت و عمق، گستره دانش اصول را به صورت بی‌سابقه توسعه داده است. البته در آثار فقهی ایشان نیز همین سه ویژگی: دقت، عمق و شمول وجود دارد.

۲. نوآوری و طرح مسائل جدید: در دانش اصول، ایشان هم در مسائل زیادی نگاه‌های تازه و متفاوت دارد، و هم تبیین و ارائه جدید دارد و همچنین مناقشات وسیع و گسترده و تازه نسبت به دیدگاه‌های بزرگان و ارکان دانش اصول فقه دارد. با مراجعه هر محقق و پژوهشگر به دوره مبسوط اصول ایشان، در قالب کتاب ۱۵ جلدی *المباحث الاصولية* این امر روشن می‌شود، البته ممکن است این دیدگاه‌های جدید، تبیین تازه و مناقشات گسترده، برای یک محقق قابل قبول نباشد که امر طبیعی است و از هیچ محقق انتظار نمی‌رود که هرچه دیگران از دیدگاه‌های جدید و مناقشات بگویند، او باید بپذیرد.

در مسائل فقهی تازگی مباحث و دیدگاه‌های جدید ایشان روشن‌تر است، در دیداری که با استاد بزرگوارم حضرت آیت‌الله استاد شیخ عباس کعبی، عضو مجلس خبرگان ایران و عضو فقهای شورای نگهبان، حدود ۱۵ سال پیش داشتم، پس از برگشت از یکی از سفرهایش به نجف اشرف و عتبات عالیات، در گزارش از دیدار خود با آیت‌الله‌العظمی فیاض می‌فرمود که آقای فیاض خیلی فقیه متجدد و به‌روزی است، و از این لحاظ به یک فقیه سنتی نجف‌نشته شباهتی ندارد و به مسائل جدید و تازه فقهی، اشرف و توجه دارد.

ایشان ۶ جلد استفتائات دارد و یک جلد آن با عنوان *المسائل المستحدثة* مخصوص مسائل جدید است. غیر از این کتاب، شماری از کتاب‌های کوچک دیگری دارد که هرکدام اختصاص به یک یا چندین موضوع از موضوعات روز و جدید دارد. مانند: *احکام البنوک* در حوزه نظام بانکداری مدرن و بدون ربا، *المسائل الطیبه* که مبتلا به‌ترین مسائل طبی و پزشکی را مورد بررسی دقیق فقهی قرار داده و نظرات راهگشایی ارائه داده است، *نموذج لمجموع أسئلة حول موقع المرأة في النظام السياسي الإسلامي* (مباحثی مربوط به حوزه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی زنان)، *الأنموذج من منهج الحكومة الإسلامية* (موضوعاتی در حوزه حکومت و سیاست)، *مائه سؤال و سؤال* (در حوزه

مباحث مالکیت فکری و حق معنوی، اطروحات فکریه: حول المسائل المستحدثة المتنوعة و علاج مشاكلها على ضوء الفقه الاسلامی التطبیقی. این اثر فاخر و فوق‌العاده مهم و ارزشمند، در ۴۴۰ صفحه دربردارنده مجموعه‌ای از مسائل جدید و نوین فقهی است که درباره هریک، دیدگاه‌ها و نظرات تازه و راهگشایی را ارائه داده است.

۳. دقت‌های عقلی، فلسفی و کلامی در آثار اصولی ایشان: کتاب وزین و پرچم المباحث الاصولیه در خلال مباحث اصولی دربردارنده مباحث عمیق عقلی، کلامی و فلسفی است. بسیاری از مسائل دقیق علمی کلامی و حتی فلسفی را می‌توان از دل مباحث این کتاب استخراج و اصطیاد کرد و در قالب مباحث عقلی و فلسفی به صورت جداگانه تدوین کرد، برخی در بخش مسائل کلامی و فلسفی به این کار پرداخته‌اند. یکی از شاگردان ایشان جناب سید عزیز الموسوی المحمود، کتابی را تحت عنوان النظریات الکلامیه فی المباحث الاصولیه (تقریراً لأبحاث آیت‌الله العظمی الشیخ الاستاذ محمداً اسحاق فیاض) (سیدعزیز المحمود الموسوی، بی تا) نگاشته است در این کتاب این نقاط، از منظر آیت‌الله العظمی فیاض، به بحث و نقد گرفته شده است:

- النقطة الأولى: نظرية الأشاعرة في الكلام النفسي وتقدها؛
- النقطة الثانية: نظرية الفلاسفة حول إرادته تعالى وتقدها؛
- النقطة الثالثة: نظرية الأشاعرة في مسألة الجبر وتقدها؛
- النقطة الرابعة: نظرية الفلاسفة في مسألة الجبر وتقدها؛
- النقطة الخامسة: نظرية المعتزلة في مسألة التفويض وتقدها؛
- النقطة السادسة: نظرية الإمامية في مسألة الأمر بين الأمرين؛
- النقطة السابعة: الآراء في مسألة العقاب والجزاء.

البته عناوین فوق نمونه‌هایی از مباحث عقلی، کلامی و فلسفی است و در خلال مباحث اصولی و در کتاب المباحث الاصولیه ایشان، بیشتر از مباحث فوق در حوزه مباحث عقلی قابل استخراج است.

۴. مخالفت مستدل با آراء مشهور: ایشان در بین فقهای معاصر در «مخالفت با مشهور، مشهور است»، در شمار زیادی از دیدگاه‌های مشهور، ایشان مناقشه کرده است، با احصا و تتبعی که فقط در کتاب ۳ جلدی فتاوی منهج الصالحین ایشان انجام شد، مخالفت ایشان با مشهور به بیش از ۳۵۰ مورد می‌رسد.

این مخالفت‌ها به یکی از سه صورت بروز یافته است: یا در ادله مشهور مناقشه کرده و ضمن پذیرش نظریه مشهور، ادله را ناکافی می‌داند، و دلیل یا ادله جداگانه ارائه داده است، یا با اصل نظریه به مخالفت برخاسته و با ابراز نظر متفاوت، نظریه مشهور را رد می‌کند، و یا پس از تردید افکندن در نظر مشهور و مناقشه در نظر و ادله مشهور، راه احتیاط را در پیش گرفته و احتیاط را یا واجب یا مستحب می‌داند. بیشتر این مخالفت‌ها، از نوع دوم و سوم می‌باشد.

مخالفت با مشهور باید بر مبانی و ادله قوی و قابل دفاع استوار باشد، و به همین دلیل است که ایستادگی در برابر مشهور به آسانی برای یک فقیه سنتی، متعهد و محتاط، امکان‌پذیر و میسر نیست، و چه بسا نقد شهرات شالوده‌شکنی تلقی شده و جرئت نقد را از خیلی‌ها سلب نماید. نقد و ارزیابی مجدد دیدگاه‌های مشهور و رسیدن به نتیجه متفاوت، هم تسلط کامل و اشراف عام بر قواعد اساسی استنباط و هم درجه بالایی از اطمینان را نسبت به نتیجه‌ای که به آن رسیده است می‌طلبد. لذا یکی از شاخص‌های علمیت یک فقیه را می‌توان دیدگاه‌های او درباره مسائل اختلافی و مقاومت مستدل و قدرتمندانه در برابر مشهور دانست، البته این شاخص نسبت به فقیه متعهد، متعبد و ملتزم به مبانی و قواعد سنتی استنباط است که به شدت به آن ملتزم و پای‌بند است. آری فقیه‌ای که دغدغه حقیقت و رعایت حدود و حریم شارع مقدس و شریعت را دارد. نه نسبت به کسانی که اولاً بهره کافی از فقه و فقهات نداشته و به اعماق و ریشه‌های سنت استنباط و اجتهاد راه نیافته و ثانیاً تعهد و التزام به این مبانی، اصول و قواعد استنباط ندارند، و با روشنفکرسازی راه تساهل و تسامح با مسائل و احکام شرعی را در پیش گرفته و با دیدگاه‌ها و نظریات سطحی که به جای محکم و استواری بند نیست و مبانی و ادله قابل دفاع، مطابق صنعت اجتهاد ندارد، به مخالفت با مشهور و بزرگان و استوانه‌های از فقه و فقهات که سال‌ها در این میدان استخوان خرد نموده و با دقت تمام و با خون دل خوردن به نظری رسیده‌اند، برمی‌خیزند و فقه و احکام شریعت را بازیچه هوی و هوس روشنفکرانه خود قرار می‌دهند، و بسیار به راحتی و آن هم در برابر مشهور اظهارنظر می‌کنند. تشخیص این دو نوع مخالفت با مشهور و اینکه اولی می‌تواند سنجه برای تشخیص علمیت و ظرفیت علمی بالای فقیه مخالف مشهور باشد، و دومی برعکس سنجه برای سطحی‌نگری و سرسری گرفتن فقه باشد، برای اهل فن و صاحب‌نظران کار دشواری نیست.

۵. ورود در نقد و بررسی آراء شهید صدر: در خصوص آراء و تحقیقات اصولی ایشان، ورود جدی در نقد اندیشه‌ها و آراء هم‌نسل و معاصر خودش حضرت آیت‌الله‌العظمی شهید سیدمحمدباقر صدر ره، شایان توجه است. شهید صدر در علم اصول خیلی مسلط و قوی بوده، اهل فن می‌دانند که

بحوث فی الاصول ایشان متن بسیار سنگین و دقیقی است و خداوند به ایشان فکر و اندیشه بسیار خلاق و سرشاری عنایت فرموده بود، ایشان در تشقیق شقوق و ایجاد فروض و بیان احتمالات فوق العاده نیرومند بوده است. گاه احتمالاتی را بیان می‌کند که به ذهن جن هم نمی‌رسد!!!

گمان این قلم بر این است که ورود در نقد دیدگاه‌ها و اندیشه‌های شهید صدر در توان هر کسی نیست. معاصران ایشان از اعظم و بزرگان فقه و فقاہت، تا جایی که نگارنده مراجعه کرده است غالباً از کنار آراء ایشان با سکوت رد شده‌اند و متعرض نظریات و دیدگاه‌های ایشان نشده‌اند. ممکن است این عدم ورود، به دلیل حجاب معاصرت باشد یا به دلیل عدم توانایی باشد، و یا به قول استاد ما حضرت آیت‌الله العظمی وحید خراسانی حفظه‌الله، به دلیل اصالۃ التنبلیه باشد!!! طبق اشراف و اطلاعات ناقص نگارنده اولین فقیه هم‌نسل، معاصر، و هم‌دوره شهید صدر، آیت‌الله فیاض است که آراء و دیدگاه‌های شهید صدر را از مہجوریت بیرون آورده و گردوغبار مہجوریت را از سیمای آثار ارزشمند و بابرکت شهید صدر زدود، و در کنار سایر اعظم و استوانه‌های اجتهاد و فقاہت به نظرات ایشان، نیز عطف توجه کرده و مورد کنکاش و بررسی قرار داده است. البته بعد از ایشان شماری از محققان و صاحبان حلقات دروس خارج فقه و اصول، از نسل بعدی و جوان‌ترهای حوزه علمیه قم و شاید نجف اشرف، به آراء و دیدگاه‌های شهید صدر عطف توجه نموده و آن را مورد بررسی قرار داده‌اند، مانند استاد شهیدی در حوزه علمیه قم و سایر اساتید نسل جوان، از فقهای معاصر.

در کنار آن می‌توان به این نکته در کیفیت کتاب *المباحث الاصولیه* اشاره کرد؛ این است که ایشان در این کتاب به آراء و افکار استوانه‌های دانش اصول پرداخته و آن‌ها را مورد بررسی قرار داده که به تعبیر استاد ما حضرت آیت‌الله العظمی وحید حفظه‌الله به اصحاب خمسہ معروف است. یعنی: شیخ اعظم انصاری، محقق خراسانی، محقق نائینی، محقق اصفهانی، محقق عراقی. آیت‌الله العظمی فیاض به این اصحاب خمسہ دو نفر دیگر را نیز افزوده است که عبارتند از: آیت‌الله العظمی خوئی و شخصیت متفکر و نابغه قرن، آیت‌الله العظمی شهید سید محمدباقر صدر، با افزودن این دو شخصیت و استوانه علمی، در تحقیقات اصولی ایشان غالباً اصحاب سبعمه، در کانون توجه قرار دارد. و به‌ندرت نظریات و آراء دیگر بزرگان را متعرض می‌شود.

۶. فقیه عدالت‌محور: نکته دیگر که در آثار ایشان و به‌خصوص در آثار فقهی خیلی نمایان و برجسته است، تأکید جدی و تکیه بر عنصر عدالت اجتماعی است، در جای‌جای آثار ایشان بر عنصر عدالت، در اثبات نظریه فقهی استدلال شده است. وقتی نظری را مطرح می‌کند، هرجایی که به‌گونه‌ای به عدالت اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند و نظریه، پشتوانه عدالت اجتماعی را با خود دارد، به

عنوان مؤید و یا دلیل مستقل، برای اثبات نظریه خود بر آن تأکید و تصریح می‌کند. تا این میزان تأکید روی اصل عدالت در کم فقهی دیده می‌شود، اصل عدالت و عدالت اجتماعی در فتاوا، بیانات و استدلالات ایشان، در سراسر ابواب فقه بسیار برجسته دیده می‌شود و به آن توجه جدی دارد. از جمله در بحث موارد مصرف زکات و سهم امام علیه‌السلام، در کتاب خمس، مسأله تأمین عدالت را یکی از ملاک‌های مصرف به‌جا و درست آن می‌داند (ابوالطابق، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۵). و می‌فرماید سهم امام علیه‌السلام و همچنین زکات، یک مالیات اسلامی است که از سوی شارع جعل شده است؛ و مصالح و موارد مصرف مالیات زکات، این است که در ایجاد و تحقق عدالت اجتماعی، تساوی افراد مجتمع اسلامی، استقرار بلد، تساوی میان مردم، مصالح عامه و کلان امت و مقومات دین مصرف شود، سهم امام علیه‌السلام نیز به مثابه مالیات اسلامی، حتی اگر قائل شویم که ملک شخصی امام علیه‌السلام است، (نظر مشهور فقهای معاصر و از جمله آیت‌الله‌العظمی فیاض، این است که سهم امام علیه‌السلام ملک منصب و جهت است و نه ملک شخص امام علیه‌السلام) شکی نیست که مراد از آن، مصرف کردن در مقومات مذهب و تحقق عدالت اجتماعی است. جایگاه عدالت در اندیشه‌های فقهی و سیاسی ایشان، بحث بسیار مهم و روز جامعه و زمانه ماست که در جای خود بایسته و شایسته است که روی آن تأمل و تحقیق شود. و این مختصر گنجایش این بحث را ندارد.

۷. قلم روان، سحر و شگفت‌انگیز: هر محقق و خواننده‌ای با مراجعه به آثار ایشان، به توانا و روان بودن قلم ایشان واقف می‌شود، و بزرگان اهل فن و اساتید طراز اول فقه و اجتهاد، در قامت خود ایشان، به قلم فوق‌العاده روان، سحر و شگفت‌انگیز ایشان اعتراف کرده‌اند. در اینجا به تأیید و اعتراف سه تن از بزرگان فقه و فقاهاست استناد می‌کنم:

اولین کسی که به شگفت‌انگیز بودن قلم ایشان اعتراف کرده است، استادش آیت‌الله‌العظمی خوئی است که در تقریظ خود با این عبارت که در تقریظ سایر شاگردانش به‌کار نبرده است، یاد می‌کند: «... و مَن وفقت لرعايته و حضر ابجائی العالیة فی الفقه والاصول هو قرّة عینی العلامة المدقق الفاضل الشیخ محمد اسحاق الفیاض دامت تأییداته و قد عرض علیّ الجزء الاول من کتابه "المحاضرات فی اصول الفقه" الذی کتبه تقریراً لایحائی باسلوب بلیغ و المام جدیر بالاشادة والاعجاب و انی ابارک له هذا الجهد المیمون و اسأله تعالی ان یوفقه لاتمام مرامه» (الفیاض، ۱۴۱۹ هـ.ق، ج ۱، ص ۵)

دو شخصیت دیگر از اعظام فقه و اجتهاد نیز به قلم شگفت‌انگیز ایشان اعتراف نموده‌اند که نگارنده مستقیم و با گوش خود شنیده است: از مرحوم آیت‌الله‌العظمی شیخ محمد فاضل لنکرانی که دست‌پرورده امام خمینی رحمت‌الله‌علیه است و در مکتب امام خمینی رشد یافته و بالیده است، و بعد از آیت‌الله‌العظمی منتظری ره در میان شاگردان امام خمینی، از مکتب فکری ایشان نمایندگی می‌کند. در درس خارج اصول ایشان، مکرر شنیدم که می‌گفت صاحب محاضرات فی الاصول، طغیان قلم دارد، و نیز از شاگرد برجسته و صاحب‌نام دیگر امام خمینی، حضرت آیت‌الله‌العظمی استاد جعفر سبحانی، در درس خارج اصول، شنیدم که می‌گفت آقای فیاض قلم طوفانی دارد.

همچنین در سخن ناشر معتبر کتاب *المحاضرات*، که ابراز نظری است از سوی اهل فضل و فن، درباره این کتاب که بیان‌گر قدرت قلم، روان بودن و سهل الوصول بودن مطالب کتاب است چنین آمده است: «... و بعد لما کان ما افاده و القاه محیی السلف و اسوة الخلف، استاذ الفقهاء والمجتهدین آیت‌الله‌العظمی "السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی قدس سره الشریف" فی مباحث اصول الفقه من اتقن المبانی فی هذا الفن و ادقها، و ما قرره تلمیذه الفاضل المدقق العلامة البحاثه "الشیخ محمد اسحاق الفیاض دام ظلّه" من دروس استاذہ الجلیل من اجود التقريرات تنقیحا و احسنها توجیحا و امتنها تعبیرا، و قد اصبح فی الحوزات العلمیه محورا اساسیا للدراسات الاصولیة، فلذا قامت مؤسسه النشر الاسلامی بطبع و نشر هذا السفر القویم.» (الفیاض، ۱۴۱۹ هـ، ج ۱، ص ۳)

هر اثری که به خامه خود ایشان است متن روان، جذاب و گیرا دارد، ایشان در همه آثار علمی خود دغدغه فهم مخاطب را دارد و همانند بیان، در بنان خود نیز، از روش متصنعه، پیچیده، اشاره، اجمال، اغماض و ابهام‌گویی پرهیز دارد، و تا مخاطب و خواننده را شیرفهم نکند رها نمی‌کند و یک مطلب را با بیان‌ها و با تعابیر مختلف توضیح می‌دهد، تا مخاطب را بفهماند، جالب است که ضمن تکرار مطلب در قالب بیان‌های مختلف و با استفاده از تعابیر: بکلمه، بعبارة أخرى و... در بیشتر موارد، اگر در قالب بیان تازه بر مطلب روشنی می‌اندازد باز نکته یا نکات تازه‌ای را بیان می‌کند که در بیان قبلی نیست. در تلخیص آثار ایشان از تعابیر «بکلمه» و امثال آن نباید به‌سادگی گذشت، باید دقت شود که نکته یا نکات تازه در بیان جدیدش دیده می‌شود.

نکته پایانی

در پایان، این نکته قابل‌یادآوری است که آیت‌الله‌العظمی فیاض، در کهن‌ترین حوزه علمیه شیعی، یعنی نجف اشرف که عاصمه و پایتخت علمی و معنوی شیعه است. با دو بال به قله مرجعیت عامه جهانی شیعه صعود نمود؛ یعنی از یکسو با کسب فضائل، اخلاق، ورع و تقوای الهی و

حرکت سالم در مسیر رسیدن و صعود به مرجعیت عام و اعلای دینی و بدون شتاب و بسیار آرام، متین و با رعایت سیره و سلوک سلف صالح، به این جایگاه رسید. یقیناً سال‌ها پیش از اعلام مرجعیت، زمینه مرجعیت ایشان آن هم در قامت و تراز مرجعیت عامه جهانی به لحاظ مقام اثبات و ثبوت و علماً و عملاً فراهم بود. باور و انتظار اهل فضل و نخبگان حوزه‌های علمیه نیز همین بود و با درخواست‌های مکرر از سوی کارشناسان و اهل نظر و تشخیص از حوزه‌ها و مراکز مختلف علمی جهان تشیع نیز مواجه بود. حتی قرائن و شواهدی نیز وجود داشت که مورد عنایت و توجه استادش آیت‌الله العظمی خوئی، نیز به عنوان گزینه بدیل مرجعیت بعد از خودش بوده است؛ اما ورود نکرد. بلکه با تأخیر بیش از حد انتظار که حتی بسیاری به این باور بودند که ایشان با ورود دیر هنگام، به عرصه مرجعیت، فرصت‌هایی را هم در جهان تشیع و هم در خود افغانستان، از دست داد.

در نتیجه صعود ایشان، به جایگاه فوق‌العاده مهم، خطیر و قدسی مرجعیت؛ با تبلیغات، هیاهو، موج‌آفرینی، و پشتوانه سیاست و قدرت و غیره همراه نبود و بلکه سیره عملی ایشان، تا آخر دوران حیات و مرجعیت، به شدت پرهیز از تبلیغات و موج‌آفرینی بود.

و از سوی دیگر با کسب دانش دینی و صعود به بالاترین سطح فقه و اجتهاد، در همان جوانی و زیر سی‌سالگی و تسلط و اشراف کامل بر مبانی فقهی و اصولی آراء و دیدگاه‌های بزرگان و اعظم فقه و فقاہت و شاگردی و ملازمت طولانی سی‌ساله؛ با زعیم حوزه علمیه نجف اشرف و استاد بی‌پدیل فقه و اجتهاد حضرت آیت‌الله العظمی خوئی، و استفاده حداکثری از چشمه جوشان و زلال اندیشه‌ها و علوم ایشان و در ادامه، تحقیقات ژرف و عمیق که خود ایشان، قبل از رحلت استاد و بعد از رحلت ایشان، در همه ابواب فقه و اصول انجام داد و همچنین تدریس مستمر و طولانی در سطح عالی و سپس حدود نیم‌قرن تدریس مستمر و بی‌وقفه دروس خارج فقه و اصول، در حوزه علمیه تاریخی و کهن نجف اشرف، به مثابه رکن استوار علمی و سکان‌دار اصلی این حوزه علمیه، به لحاظ ظرفیت و شرط علمی نیز به قله دانش اصول و فقه صعود نمود و با تکمیل بال دانش در کنار بال تقوی، ورع، تهذیب و کسب فضائل معنوی، مطابق سنت حسنه سلف صالح به جایگاه قدسی و خطیر مرجعیت تکیه زد و به عنوان مرجع کبیر، در جهان تشیع مقبولیت عام و جهانی یافت و این یعنی ادامه راه و سنت سلف صالح در مرجعیت دینی شیعه.

پایان بخش این مقاله، در باب مرجعیت، همان سخنی است که صحابی جلیل‌القدر امیرالمؤمنین علیه‌السلام خطیب نیرومند و چیره دست، جناب صعصعہ بن صوحان در باب خلافت و درباره امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، در یک خطابه غرا ایراد فرمود که: «والله یا امیر المؤمنین: زینت

الخلافة و ما زانتک و رفعتها و ما رفعتک و هی أحوج منک إليها» یا امیرالمؤمنین تو به خلافت زینت و زیبایی دادی و با قبول مسؤولیت خلافت، جامه خلافت را زیبا ساختی، و تو شأن و جایگاه خلافت را بالا بردی و خلافت بر شأن تو نیفزود، و خلافت به تو محتاج‌تر از احتیاج تو به آن است (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۹). نگارنده بر این باور است که جمله تاریخی صعصعه بن صوحان، در باب خلافت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، را اگر در باب مرجعیت تطبیق کنیم، در پذیرش مرجعیت، از سوی آیت‌الله‌العظمی فیاض قدس‌سره، منطبق است و به دور از غلو خواهد بود که گفته شود: «زینت المرجعیة و ما زانتک و رفعتها و ما رفعتک و هی أحوج منک إليها» آری تو بودی که مرجعیت را زیبایی و زینت دادی و شأن مرجعیت را بالا بردی و مرجعیت بر شأن تو نیفزود. و مرجعیت به تو محتاج‌تر بود.

عاش سعیداً ومات سعیداً، والسلام علیه یوم ولد ویوم مات ویوم بُعث حياً.

منابع

۱. ابوالطابوق، علاء یوسف. (بی‌تا). فیض الارقی فی شرح العروة الوثقی (کتاب الخمس، ج ۲). بی‌جا: بی‌نا.
۲. برهانی، محمدجواد. (بی‌تا). از غزنی تا نجف؛ سیر علمی و مرجعیت آیت‌الله‌العظمی شیخ محمداسحاق فیاض قدس‌سره. گروه تلگرامی علمائنا الأبرار.
۳. خوئی، سیدعبدالمجید. (بی‌تا). سیره و مراحل پیشرفت مرجع دینی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض. (ترجمه احمدعلی علیزاده). فصلنامه سراج؛ و نرم‌افزار مجموعه آثار اندرویدی آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره).
۴. الفیاض، محمداسحاق. (۱۴۱۹ هـ.ق.). محاضرات فی اصول الفقه (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۵. الموسوی، سیدعزیز المحمود. (بی‌تا). النظریات الکلامیة فی المباحث الاصولیة (تقریراً لأبحاث آیت‌الله‌العظمی الشیخ الاستاذ محمداسحاق الفیاض). بی‌جا: مؤلف.
۶. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب. (بی‌تا). تاریخ یعقوبی (ج ۲). بیروت: دار صادر.

جایگاه زن در مکتب فقهی آیت‌الله العظمی فیاض

♦ لیاقت‌علی امینی

چکیده

جایگاه حقوقی و اجتماعی زنان همواره یکی از مباحث چالش‌برانگیز در تقابل سنت و تجدد بوده است؛ به‌ویژه در جوامعی نظیر افغانستان که زنان با محرومیت‌های تاریخی و ساختاری برآمده از سنت‌های متصلب روبه‌رو بوده‌اند. این مقاله با رویکردی توصیفی-تحلیلی، پس از مرور سیر تاریخی وضعیت زنان و جنبش‌های برابری‌طلبانه، به تبیین جایگاه زن در مکتب فقهی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض می‌پردازد. یافته‌های این نوشتار نشان می‌دهد که مکتب فقهی ایشان بر دو اصل بنیادین کرامت انسانی و عقلانیت فقهی استوار است. آیت‌الله فیاض با رویکردی قرآن‌محور، ضمن رد ادعای اجماع ادعا شده، نفی سیره متشرعه و باطل دانستن احادیث تحقیرآمیز علیه زنان، و تصدی عالی‌ترین مناصب جامعه اعم از مرجعیت سیاسی (رهبری و ریاست دولت)، مرجعیت قضایی و مرجعیت دینی را برای زنان واجد شرایط کاملاً مجاز می‌شمارد. در نتیجه، این اندیشه‌های مترقی و واقع‌گرایانه، نه تنها فقه سنتی را از بن بست نجات می‌دهد، بلکه با تفکیک دقیق وظایف درون خانواده از حقوق عرصه عمومی، بستر شرعی و استواری را برای مشارکت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برابر زنان در جوامع اسلامی فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: حقوق زنان، آیت‌الله فیاض، مرجعیت سیاسی و قضایی، کرامت انسانی، فقه نواندیش، مشارکت اجتماعی.

مسأله حقوق زنان و جایگاه سیاسی و اجتماعی آنان، بی‌شک یکی از بنیادی‌ترین و چالش‌برانگیزترین گفتمان‌های عصر حاضر به شمار می‌رود. با گسترش سریع نهادهای مدنی مدرن و ارتقای سطح آگاهی‌های عمومی نسبت به حقوق بشر، ساختارهای سنتی جوامع و نهادهای مذهبی در برابر یک آزمون تاریخی بزرگ قرار گرفته‌اند. در جوامع اسلامی، به‌ویژه در جغرافیای نظیر افغانستان که همواره صحنه تقابل سنت‌های متصلب قبیله‌ای و ضرورت‌های زندگی مدرن بوده است، مسأله زن از یک دغدغه صرفاً حقوقی فراتر رفته و به کانون اصلی منازعات فکری، فرهنگی و فقهی تبدیل شده است.

در این میان، فقه اسلامی به عنوان چارچوب اصلی تنظیم‌کننده روابط فردی و اجتماعی، نقشی تعیین‌کننده در ترسیم موقعیت زنان ایفا می‌کند. قرن‌ها تسلط خوانش‌های سنتی که غالباً متأثر از عرف‌های زمانه و فرهنگ مردسالار بوده‌اند، موجب شد تا زنان عمدتاً به عرصه خصوصی محدود مانده و از دستیابی به سطوح کلان تصمیم‌گیری سیاسی، قضایی و اجتماعی محروم بمانند. با این وجود، پویایی ذاتی فقه و رسالت آن در پاسخگویی به نیازهای زمانه، ایجاب می‌کند که این دیدگاه‌ها در پرتو واقعیت‌های نوین و اصول بنیادینی چون عدالت و کرامت انسانی، همواره مورد بازاندیشی و تنقیح قرار گیرند.

در چنین بستر پرتلهایی، مکتب فقهی حضرت آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض، مرجع عالی‌قدر حوزه کهن سال نجف، به عنوان نمادی از نواندیشی و عقلانیت دینی رخ می‌نماید. ایشان با شجاعتی کم‌نظیر و با اتکا به مبانی استوار قرآنی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های پویای شریعت، فقه سنتی را از بن‌بست خارج نموده و قرائتی رهایی‌بخش از حقوق زنان ارائه داده است. نوشتار حاضر در پی آن است تا با مروری بر سیر تاریخی وضعیت زنان در بستر اجتماع و چالش‌های تقابل سنت و تجدد، به واکاوی و تبیین جایگاه رفیع زن در اندیشه و مکتب فقهی آیت‌الله فیاض بپردازد و نشان دهد که چگونه فتاوی‌ای ایشان، بستر شرعی و مستحکمی را برای حضور زنان در عالی‌ترین مناصب قدرت فراهم آورده است.

جایگاه زن در بستر اجتماع

جایگاه حقوقی زنان یکی از مسائل جدی و بحث‌برانگیز، به‌ویژه در دوره‌های اخیر می‌باشد که بخشی از افکار و اندیشه‌ها را به خود معطوف داشته است. روند رو به رشد تحولات به‌صورت طبیعی، جامعه را متحول و بستر را برای بروز افکار و اندیشه‌های جدید باز می‌گرداند. رشد جنبش‌های فکری

در سایه همین دگرگونی‌های اجتماعی به وجود می‌آید و جامعه در نتیجه در مسیر پیشرفت و توسعه قرار می‌گیرد.

میزان توسعه‌یافتگی در هر دوره‌ای، رابطه مستقیم با میزان بهره‌گیری از نیروهای بالفعل و بالقوه انسانی همان عصر دارد. به هر اندازه که نیروی انسانی تقویت و مشارکت در سرنوشت جمعی، فراگیرتر گردد، به همان میزان، پایه‌های نظام اجتماعی، استحکام و توانمندی بیشتر پیدا می‌نماید؛ بنابراین، سهم‌گیری و مشارکت زنان، یکی از شاخص‌های عمده توسعه به حساب می‌آید و می‌تواند این روند را شتاب و سرعت بیشتر ببخشد.

در دیدگاه جدید اجتماعی و سیاسی، باورهای گذشته نسبت به یک بخشی از جامعه که عبارت از زنان باشند، پذیرفتنی نیست. در گذشته‌ها، زن به عنوان مظهر فساد و تباهی تلقی می‌شد، اما با مرور زمان و آب شدن یخ‌های انجماد و سیه‌اندیشی، این نوع برداشت‌ها به‌طور قابل‌توجهی، بی‌رنگ و بی‌رمق گردیده و بازار جهانی خود را از دست داده است.

ارزیابی‌های تاریخی نشان می‌دهد که وضعیت زنان از قرون گذشته تاکنون به‌گونه‌ی چشمگیری تغییر کرده و موضوع حقوق زنان، مرحله‌به‌مرحله مورد توجه بیشتر قرار گرفته و ابعاد تازه‌تری بر آن افزوده شده است. دیده می‌شود به هر اندازه که درک بشر از عدالت و ارزش‌های انسانی بالاتر رفته، اهمیت جایگاه زن در جامعه نیز افزایش یافته است؛ زیرا عدالت اجتماعی، مستلزم مشارکت یکسان و برخورداری از فرصت‌های برابر و نفی هرگونه تبعیض و نابرابری است. جوامعی که نرخ مشارکت زنان در آن‌ها بالا است، معمولاً یک جامعه متوازن و از رشد اجتماعی، رشد سیاسی، رشد فرهنگی و رشد اقتصادی بالنده و پایداری برخوردارند، چون توانسته‌اند از ظرفیت کامل انسانی و بشری خود بهره‌وری کرده و مسیر پیشروانه خود را دنبال نمایند.

جایگاه متفاوت زنان در جهان

البته، بهبود در وضعیت زنان را باید نسبی ارزیابی کرد. آنان در هیچ نقطه‌ای از جهان تا هنوز به جایگاه واقعی خود نرسیده‌اند؛ برابری کامل حقوقی و برابری یکسان اجتماعی و سیاسی در دموکراتیک‌ترین نظام‌های سیاسی جهان هم دیده نمی‌شود، ولی نسبت به تقسیم جهان به جهان اول، جهان دوم و جهان سوم، جایگاه زن در آن‌ها متفاوت است. بدترین وضعیتی که می‌توان برای زنان ارزیابی کرد در جهان سوم کره زمین است که نه جایگاه اجتماعی، نه جایگاه حقوقی و نه حتی جایگاه انسانی برای‌شان تعریف شده است و آن‌ها در غالب این جغرافیا از همه حقوق و امتیازات خود محروم‌اند و به عنوان یک برده جنسی و اجتماعی با آنان برخورد می‌شود.

تصویری که از این جهان ارائه می‌شود آن است که جهان سوم، جغرافیا نیست، بلکه آدم‌ها هستند که جهان سومی پدید آورده‌اند. جهان سوم، منم؛ جهان سوم تویی، نه آن مرزهایی که داخل زندگی می‌کنیم. جهان سوم جایی است که درآمد یک دکانویس از یک برنامه‌نویس بیشتر است. جهان سوم جایی است که بسیاری از مردمانش با یک استخاره هدف تعیین می‌کنند و با یک عطسه از هدف خود دست می‌کشند و بدتر این که این جهان، جایی است که ارزش‌های اجتماعی از این جغرافیا رخت بر بسته و قالب‌های مصنوعی غیرواقعی جایگزین آن گردیده است.

در همین جوامع است که جایگاه حقوقی انسان‌ها به هیچ گرفته می‌شود و نقش انسانیت در آن، بی‌رنگ یا کمرنگ می‌گردد. به‌ویژه قشر آسیب‌پذیر جامعه یعنی زنان از این وضعیت بسته و دردناک به‌شدت متأثر گردیده و چنان قرون وسطی به حیث یک برده بی‌مزد و بی‌اختیار، در اختیار مردان قرار گرفته و در سایه امر و نهی آنان، زندگی‌شان را ادامه می‌دهند.

زن در مسیر پرچالش تاریخ

مسیری که زنان در امتداد تاریخ پیموده‌اند، تنها یک روایت ساده نیست، بلکه روایت رنج، روایت تبعیض و در عین حال، روایت مبارزه و مقاومت نیز است. ارزیابی‌های تاریخی نشان می‌دهد که هیچ دشمنی در جوامع بشری به پایه دشمنی با زنان، سخت و پایدار نبوده و این روند از ابتدای پیدایش تا تمدن‌های باستانی، تا قرون میانه و تا دوران مدرن هم‌چنان دوام یافته است.

گردش زمانی، اوضاع اجتماعی را تدریجاً سامان می‌داد و جامعه به سمت انسجام و قاعده‌گرایی به پیش می‌رفت. یونان داشت تجربه‌های جدیدی می‌آموخت. با شکل‌گیری دموکراسی نوین، آتن دچار تغییرات گسترده گردید. قدرت بی‌قید و شرطی که در اختیار اقلیت اشراف بود از دایره انحصار خارج و در اختیار توده‌ها قرار گرفت. با تشکیل نهادهای مردمی، قدرت سیاسی، قدرت نظامی، قدرت اقتصادی و قدرت قضایی در میان‌شان تقسیم و همه شبکه‌های اجتماعی فعال گردید.

دموکراسی یونان باستان، جامعه بسته آن روز را به یک نظام با مشارکت گسترده‌تر شهروندی تبدیل کرد. نهادهای سیاسی و سازمان‌دهی اجتماعی از مهم‌ترین تغییرات در بستر اجتماعی بودند که نظام نوپای دموکراسی در آن دیار باستانی را پرآوازه ساخت. این دموکراسی که شریان‌های اجتماعی را به حرکت واداشت، اما نیمی از پیکره‌ی اجتماعی در سایه آن هم‌چنان مفلوج به حال خود رها گردید و هیچ تأثیری به حال‌شان نگذاشت و آن‌ها کماکان در همان بیچارگی‌ها و محرومیت مطلق باقی ماندند. آن‌چنان که در این دوره‌های پسین، دموکراسی گر در افغانستان به وجود آمد، در آن دوره یونان نیز دموکراسی کور به میان آمد که از دیدن نصفی از جمعیت جامعه

عاجز ماند و در نتیجه یک دموکراسی از نوع معلول آن پدید آمد که البته سبب یک سلسله تغییرات هم گردید.

در سده پنجم قبل از میلاد، اساس دموکراسی و حقوق شهروندی در مدنیت یونان پایه‌گذاری گردید. افلاطون و ارسطو دو فیلسوف شهیر تاریخ، ارزش‌های فکری و فلسفی تازه‌ای به این نظام بخشیده و زعامت آن را متعلق به دانشمندان و فیلسوفان دانستند؛ اما این ساختار فلسفی مشرب افلاطونی و ارسطویی نتوانست تمام ظرفیت‌های انسانی و اجتماعی را احاطا کند و بخش قابل توجهی از این ظرفیت‌ها نه تنها از حقوق سیاسی و اجتماعی‌شان محروم، بلکه حقوق اولیه آنان نیز زیر پا گذاشته شد. همین ساختار غیردموکراتیک و تفکر حاکم بر آن، سبب شد که زنان از جرگه شهروندی در یونان و روم و جمهوری‌های دوره رنسانس تا قرن‌ها خارج و از حقوق شهروندی‌شان محروم گردند (رضوی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳).

زنان در اندیشه حکیمان

حکیمان نامور یونان با آن‌که دیدگاه‌های بلندی در مسایل گوناگون اجتماعی، سیاسی و علمی داشتند، اما نسبت به زنان که یک واقعیت انکارناپذیر اجتماعی و انسانی بودند با دیدگاه متفاوت برخورد می‌کردند. ارسطو حکیم بزرگ یونان، زن را تابع مرد دانسته و معتقد بود که طبیعت، زن را فاقد اراده آفریده است. افلاطون نیز مشابه این نظر را ارائه کرده و گفت: زمانی که طبیعت از زایش مرد عاجز می‌شود به آفرینش زن مبادرت می‌کند. سقراط حکیم با این‌که اعتراف می‌کرد من این بخت مساعد را داشتم که هنر سخنوری را از هنرمندترین سخنور زن آموختم و از او الهام گرفتم، اما دیدگاه او در مورد زنان و جایگاه اجتماعی و حقوقی‌شان، مشابه دیدگاه آن دو حکیم و فیلسوف دیگر یونانی است و برای آن‌ها هیچ‌نوع حق و حقوقی قایل نیست (امینی، ۱۴۰۰، ص ۳۰).

سایه این نوع تفکرات، موقعیت زنان را در متن زندگی و جامعه به‌شدت آسیب زد و آن‌ها را در یک موقعیت دشوار و رقت‌انگیز تاریخی قرار داد، چرا که همه نظام‌های جهان از یونان الهام می‌گرفتند و حکمای آن‌را، خداوندان اندیشه می‌دانستند و از آنان پیروی می‌کردند. لذا زنان نه تنها در قلمرو آن و یونان که در جای‌جای جهان با همین نوع برخورد مواجه بودند و چونان برده فاقد اراده و مملوک بدون اختیار از کلیه حقوق انسانی خویش محروم بودند. اما هرچه زمان سپری می‌شد و نظام‌ها دستخوش تغییر می‌گشتند، باز هم چشم‌انداز روشنی برای سرنوشت زنان پدید نیامد و بار زندگی هر روز برای‌شان سنگین‌تر می‌گردید.

علامه طباطبایی فیلسوف و مفسر بزرگ شرق، دیدگاه جوامع غیر متمدن نسبت به زن را چنین بین کرده است؛ برخورد امت‌های غیرمتمدن با زن مانند برخورد با حیوانات بود. آن را از پدر یا شوهر یا فرزند می‌خرد و می‌فروخت و اجاره می‌داد و می‌بخشید و قرض می‌داد. برای فرزندآوری یا خدمت یا فقط ارضای شهوات از آن‌ها بهره گرفته و در قحطی‌ها و جشن‌ها او را می‌کشتند و می‌خوردند و حتی حق داشتند او را بکشند و دفن کنند و یا او را مانند حیوانات صحرایی غیرمفید، بی‌غذا رها کنند تا خود بمیرد. زن موظف بود خواسته یا ناخواسته از مرد اطاعت بی‌چون‌وچرا کند و در هیچ‌یک از کارهای خود، استقلال رأی و عمل نداشت. شگفت‌آور این‌که در برخی از قبایل، چنین رسم و سنت بود که زن پس از زایمان، فوراً برای انجام کارهای خانه برمی‌خاست و شوهر در بستر می‌خوابید و استراحت می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۳۹۴-۳۹۶).

علامه طبایی وزن زنان در جوامع پیشرفته قبل از اسلام را چنین توضیح داده است؛ آنان نه انسان کامل شمرده می‌شدند و نه حیوان، بلکه جایگاهی برزخی و میانه داشتند. در واقع، جامعه به زن به چشم انسانی ضعیف و درجه دوم نگاه می‌کرد که هیچ‌گونه حق مستقلی ندارد و تنها رسالتش خدمت و یاری‌رسانی به سایر انسان‌ها است. جایگاه حقوقی و اجتماعی زن در این جوامع، بی‌شباهت به وضعیت یک کودک خردسال نبود؛ کودکی که فاقد استقلال رأی بوده و کاملاً تحت ولایت و سرپرستی پدر یا اولیای خود قرار دارد. با این حال، یک تفاوت اساسی و تلخ میان زن و کودک وجود داشت: کودک با رسیدن به سن بلوغ از زیر سایه این سرپرستی خارج می‌شد و استقلال می‌یافت، اما زن تا پایان عمر محکوم به ماندن تحت قیمومیت و سرپرستی مطلق دیگران بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۹۷).

جنبش‌ها و مبارزات تاریخی زنان

همان‌که می‌گویند: «چون به تنگ آید به جنگ آید» یک واقعیت عینی و تاریخی است. زنان در بستر تاریخ خود، سرانجام همان راه جنگ و مبارزه را پیشه کردند، چون فشارهای مضاعفی که بالای زنان وجود داشت، سرانجام سبب شد که مانند گازهای متراکم لایه‌های زیرین زمین به مرحله انفجار برسند و از استعداد و توان انسانی خود در این راه توشه بگیرند.

جنبشی که تحت عنوان «فمینیسم» شکل گرفت، اعتراض جدی بر طرز تفکر حاکم بر جامعه و تاریخ نسبت به زنان بود. این حرکت که از سال ۱۸۳۰ میلادی آغاز گشت، راه خود را پرشتاب و خستگی‌ناپذیر پیمود و در هر مرحله، افق‌های تازه‌ای به روی جنبش گشوده گشت و در هر قدمی که برداشته شد، جوانه‌های امید در دل این حرکت جوشید و انگیزه‌های قدرتمندی در آن به وجود

آمد. این انگیزه، سبب شد که کاروان هم‌اندیشی، روزبه‌روز به رهیافت‌های جدیدی دست یابند و راه درست و مؤثر مبارزه را تجربه نمایند.

یکی از کسانی که در شکل‌گیری، باروری و انسجام بیشتر این جنبش نقش کلیدی بازی می‌کرد، مری ولستون کرافت بود. وی با نوشتن کتاب *حقانیت حقوق زن* در سال ۱۷۹۲ و سپس *جان استوارت میل* با کمک همسرش هریت تیلور، با تدوین کتاب دیگری تحت عنوان *انقیاد زنان* در سال ۱۸۶۹، حرکت انقلابی زنان را در یک مسیر استوار قرار داد و خطمشی اثرگذاری برای آن به تصویر کشید (ولنگستر، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸).

این جنبش در طی نزدیک به دو قرن با امواج سه‌گانه تا سال ۱۹۹۰ توانست که به دستاوردهای ملموسی دست پیدا نماید و انسداد ذهنی و اندیشه‌های رایج را به سود خود باز و دیدگاه‌های زن‌ستیزانه را نسبت به جایگاه حقوقی خود تغییر می‌دهد. بر همین اساس بود که در سال ۱۹۲۰ در قانون اساسی ایالات متحده آمریکا، حق رأی برای زنان تصویب و تدوین شد و پیش از آن نیز در کشورهایی چون دانمارک، نروژ، استرالیا، نیوزلند و انگلستان، حق رأی و برابری میان زنان و مردان رسمیت یافت (امینی، ۱۴۰۰، ص ۳۱).

موج فمینیسم در افغانستان

این موج که در واقع یک انقلاب حقوقی و اجتماعی بود در چند کشور خلاصه نگردید، بلکه بسیاری از کشورهای جهان، از جمله کشور افغانستان را نیز فرا گرفت. امیر امان‌الله خان که یکی از سلاطین دگراندیش افغانستان قلمداد می‌شود با این موج هماهنگ شد. همسر او ملکه ثریا با پوشش غیرمعارف و حضورش در مجالس و گردهمایی‌های عمومی، تلنگری بر ذهنیت بسته جامعه آن روز زد و سبب مباحث جدید در مورد زن، حقوق و جایگاه زن در جامعه گردید. گفته می‌شود که این دوره، اولین مواجهه جامعه افغانستان با گفتمان برابری حقوقی و جنسیتی زن و مرد بود و برخی از پژوهشگران، آن را نخستین موج فمینیسم در افغانستان می‌دانند که زنان برای بار اول به آموزش رسمی دسترسی یافتند و مکاتب دخترانه ایجاد شد.

در سال ۱۹۲۰، پادشاه نواندیش همراه با همسرش ثریا دختر محمود طرزی، مکتب دخترانه‌ای تحت عنوان «هستورات» در کابل پایتخت کشور راه‌اندازی کردند و یک سال بعد در ۱۹۲۱، لیسه عصمت که بعداً به لیسه ملالی نام‌گذاری گردید با هزینه شخصی ثریا و مادرش برای آموزش و پرورش زنان و دختران بازگشایی گردید.

در قانون اساسی این دوره، مصوب ۲۰ حمل ۱۳۰۲ در ماده ۶۸ آن، تحصیل دختران مانند پسران تا پایان دوره ابتدایی اجباری گردید. این امر سبب شد تا صدها دانش‌آموز برای تحصیل به کشورهای روسیه، آلمان، فرانسه، ایتالیا و ترکیه اعزام شوند و تعداد پانزده نفر از دختران برای اولین بار جهت ادامه تحصیل به استانبول ترکیه فرستاده شدند (امینی، ۱۴۰۰، ص ۶۷).

این دست اصلاحات و اقدامات مشابهی که کم‌وبیش در ادوار مختلف تاریخی صورت گرفت، از جمله دو دهه اخیر دموکراسی در افغانستان که جایگاه حقوقی و سیاسی بالا حتی با امتیازات مثبت برای زنان قایل شد، با مقاومت و لجاجت شدید سنت‌گرایان افراطی روبه‌رو گردید و گام‌های حمایتی از زنان را به مثابه کفر و بی‌دینی تلقی کرده، علیه آن دست به قیام مسلحانه زدند تا افغانستان هم‌چنان بکر و دست‌نخورده باقی بماند و در بستر همان سنت‌های دیرپای خود زندگی نماید.

جنگ سنت و تجدد

تجربه تاریخی نشان می‌دهد که در جنگ میان مدرنیته و سنت، جانب مدرنیته بازنده بوده و همواره در برابر سنت، دست به عقب‌نشینی زده است. دلیلش هم واضح است که ذهنیت غالب در این جغرافیا، معنادار، تحول‌ساز و به‌روز نیست؛ حتی کسانی که پرچم اصلاحات را هم بر شانه حمل می‌کنند، به استثنای موارد خاص، خود باورمند به اصلاحات بنیادین نیستند و سود خود را بیشترین‌ها در حفظ وضعیت موجود می‌بینند تا اقتدار سنتی‌شان را از همان آدرس در اختیار داشته باشند. به همین جهت است که جبهه ترقی‌خواه در افغانستان در مقابل اکثریت سنت‌خواه، مواجه با شکست گردیده و میدان را برای طرف مقابل رها می‌کنند.

افغانستان یکی از کشورهایی است که در طول تاریخ، تحت سیطره سنت‌های سنگین دست‌وپازده و تاهنوز که هنوز است، نتوانسته خود را از این شبستان تاریک و هولناک نجات بدهد. این سنت‌ها که از آن به «عنعنات» تعبیر می‌گردد، همواره جامعه را به طرف انحطاط و فرهنگ مردسالاری سوق داده و زنان که نیمی از ظرفیت و توان یک جامعه است را نه به حیث جنس دوم، که جنس چنم در حاشیه رانده است.

در این نگاه، زنان و دختران، موجودات فاقد استعداد و فاقد ظرفیت اثرگذار ارزیابی می‌گردند که فقط برای کار در دایره خانه و خدمت برای مردان آفریده شده‌اند؛ شبیه آن نگاهی که امت‌های غیرمتمدن به زن داشتند. مشکل این‌جا است که همه رفتار و گفتارهای سنتی با رنگ‌و‌لعاب دینی آراسته می‌گردد تا در چنین جامعه‌ای، همه‌گیر شده و مخالفت با آن در حکم مخالفت با دین و آموزه‌های دینی تلقی گردد.

الگوهایی که تاکنون جهت تغییر در افغانستان عرضه شده‌اند، پاسخگو نبوده و منجر به برپایی یک نظام حقوقی انسان‌محور نشده‌اند. الگوهایی که از زمان امان‌الله خان تا واپسین مرحله دموکراسی در کشور، پیشکش گردید، هریک با مارک وارداتی یا بیگانه با فرهنگ بومی یا مغایر با سنت‌های قبیله‌ای و یا در مابینت با فقه و شریعت اسلامی از سوی گروه‌های سنتی، غیرموجه و نامشروع پنداشته شده و با آن به جنگ و جدال برخاسته‌اند.

با توجه به این وضعیت، یگانه الگویی که می‌تواند مورد پذیرش اکثریت واقع گردد، همانا الگویی است که ریشه در فرهنگ دینی، باورهای اعتقادی و سنت فقهی و استنباطی جامعه داشته باشد؛ شبیه دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض که بر مبانی محکم و استوار دینی، فقهی و قرآنی استوار است، آن‌چنان‌که هیچ خدشه و شبهه‌ای در آن وجود ندارد و کسی نمی‌تواند با تمسک به مبانی دینی بر آن ایرادی وارد سازد. چرا که فیاض با سیطره علمی که دارد از متن سنت فقهی با تکیه بر قرآن به عنوان منبع اصلی، نظر می‌دهد و جایگاه حقوقی زنان را از این منظر به بحث می‌گیرد.

زن در نگاه فیاض

آیت‌الله‌العظمی فیاض را می‌توان یک قله بلند علم، فقاقت و اجتهاد در میان هم‌عصرانش خواند. او با تألیف ده‌ها اثر وزین و پرمایه علمی، توان و قدرت اجتهادی خود را نشان داد. سالیان متمادی است که حوزات علمیه در سراسر بلاد اسلامی از سرچشمه جوشان و زلال فقهی فیاض، جان تازه می‌گیرند و افق‌های نوینی به روی فهم‌شان گشوده می‌شود. مکتب فقهی فیاض با رویکرد نوگرایانه، توانست بسیاری از بن‌سخت‌های سنتی را بشکند و فقه را از حالت راکد به یک نظام زنده و کاربردی حقوقی تبدیل کند.

او در اوایل بلوغ علمی‌اش، پس از آن‌که کتاب *المباحث الاصولیه* را تدوین کرد، استادش آیت‌الله‌العظمی خویی که یگانه دوران خود در حوزه کهن نجف بود، او را «قره عینی» (نور چشم من) خطاب کرد و با اعطای لقب «علامه مدقق» جایگاه بلند علمی او را ستود. این ستایش نه‌تنها که برتری علمی این علامه جوان را نشان می‌داد که خط و نشان روشنی از زعامت آینده او برای حوزه علمیه هزارساله‌ای چون نجف اشرف بود که چنین هم شد.

علامه فیاض با عبور از مرز شهرت، اجماع غیرمحرز و روایات متعارض، فقه پویا را اختیار کرده بود. با نوشتن کتاب‌هایی چون *نظرة خاطفة فی الاجتهاد، الاراضی، البنوک، الحکومة الاسلامیه، مسائل مستحدثه، حقوق مالکیت فکری* و مهم‌تر از همه، *جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام*، فقه را از حالت فردی به سمت نیازهای روز اجتماعی برد. در این مجموعه رسایل، مسایل به‌شدت مورد نیاز

جامعه، چه بسا مسایلی که نه تنها مردم، بلکه بسیاری از نظام‌های سیاسی پای‌شان در آن گیر بود و به دنبال رهیافت برای گشایش این گره‌ها بودند را حل کرد؛ مسایلی که نه دولت‌ها جرأت و توان حل آن را داشتند و نه فقه سنتی در این گونه مسائل ورود داشت.

به طور مشخص، ایشان سه منصب اساسی را که در فقه سنتی غالباً مختص مردان دانسته می‌شود، برای زنان نیز جایز می‌دانند: «مرجعیت سیاسی» (ریاست عالیه دولت و رهبری)، «مرجعیت قضایی» (قضاوت و ریاست دادگاه عالی)، و «مرجعیت دینی» (مقام افتاء و مرجعیت تقلید). از دیدگاه ایشان، اگر زنی واجد شرایط فقاقت، عدالت، و توانایی مدیریتی باشد، هیچ مانع شرعی برای تصدی این مقامات وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

مبانی فکری فیاض

بسیاری از شخصیت‌ها و نهادهای از جمله سازمان ملل متحد در پیام‌های تسلیت خویش، شخصیت علمی حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض را مورد ستایش قرار داده و او را مرجع اعلای جهان اسلام، اندیشمند ژرف‌کاو و شخصیت برجسته جهانی خوانده‌اند. در بخشی از پیام سازمان ملل آمده است: «آموزه‌های حکمت و میانه‌روی آیت‌الله فیاض، چراغ راه نسل آینده خواهد بود و تلاش‌های دهه‌های علمی ایشان، میلیون‌ها نفر را تحت تأثیر قرار داده، جایگاه جهانی برای او رقم زده است.» (شفقتای افغانستان، ۱۴۰۵/۳/۱۴) آیت‌الله فیاض نه تنها یک رهبر برجسته مذهبی بود، بلکه شخصیتی با وزن اخلاقی و علمی در سطح ملی و بین‌المللی بود.

داده‌های پژوهشی نشان می‌دهد که دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض که دیدگاه‌های ایشان بر دو اصل بنیادی «کرامت انسانی» و «عقلانیت فقهی» استوار است. همین امر بود که او را از میان بسیاری از فقیهان، متبارز و برآورنده ساخت و از یک فقیه صرفاً سنتی به یک دانشمند جهانی تبدیل کرد. کرامت علاوه بر آن که یک اصل قرآنی است، یک اصل جهانی نیز می‌باشد که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، جایگاه محوری دارد. چنان که در اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده اول آن، مصوب دهم دسامبر ۱۹۴۸، آزادی، کرامت و حیثیت انسانی به حیث زیربنای حقوق بشری مطرح شده و چنین آمده است: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.» (عصر ایران، ۱۳۹۷/۹/۱۹)

این نگاه کرامت‌محور و عقل‌مقیاس علامه فیاض نه تنها زن بما هو زن را از نازل‌ترین مرتبت اجتماعی به بالاترین سطح انسانی ارتقا می‌دهد، که دیدگاه‌های دیگران را نیز به چالش می‌کشد.

حتی دامنه این چالش تا مرزهای ماقبل تاریخ کشیده می‌شود؛ نامورانی چون ارسطو، افلاطون و سقراط با این پرسش مواجه هستند که چطور طبیعت را مقصر قلمداد کرده‌اند که زنان را فاقد اراده آفریده است یا این که گفته‌اند زمانی که طبیعت از زایش مرد، عاجز می‌شود به آفرینش زن مبادرت می‌کند. درحالی که کرامت یک امر ذاتی است و هیچ فرقی میان زن و مرد، کوچک و بزرگ، شرقی و غربی و مسلمان و غیرمسلمان نیست که انسان بما هو انسان در آن اشتراک مساوی دارند.

زمانی که نسخه‌های فارسی کتاب جایگاه زن در نظام سیاسی/اسلام آیت‌الله‌العظمی فیاض به افغانستان آمد، استقبال شایانی از آن به عمل آمد. گویی پیام نو و فقه نو وارد عرضه زندگی اجتماعی مردم به‌خصوص زنان شده است. نخبگان افغانستان، جلسات و گردهمایی‌های زیادی در دانشگاه‌ها و محیط‌های علمی در کابل و برخی ولایات به عنوان تجلیل و گرامی‌داشت از این رساله کوچک اما با محتوای بس بزرگ دایر کرده و در مورد شخصیت علامه فیاض و دیدگاه او در این کتاب به بحث پرداختند. من در یکی از این جلسات گفتم: اگر این دیدگاه‌ها در مورد زنان - که زن و مرد از نگاه اسلام جایگاه حقوقی برابر دارند و زن در نظام اسلامی هر مقام و منصبی که مرد می‌تواند آن را احراز کند، می‌تواند احراز کند- غیر از فیاض کسی دیگر مطرح می‌کرد، قطعاً مورد هجمه تا سرحد انحراف از دین واقع می‌شد. ولی از آن جایی که منزلت و مقام علمی آیت‌الله فیاض آن‌چنان بلند است، هیچ‌کس اظهار فضل نکرد و اگر هم برای‌شان سنگین و غیرقابل تحمل بود با سکوت از آن گذشتند.

یکی از بنیادی‌ترین دلایل آیت‌الله فیاض برای این برابری، تأکید بر قاعده اشتراک در تکالیف است؛ بدین معنا که پیروان شریعت اعم از زن و مرد در تکالیف و حقوق با هم برابرند و مخاطب خطابات قرآنی نظیر «الناس» یا «انسان»، هر دو جنس را در بر می‌گیرد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۴). ایشان تصریح می‌کنند که در تمام عرصه‌های حقوق اجتماعی، آزادی بیان، سرمایه‌گذاری اقتصادی و فعالیت‌های سیاسی، زن از برابری کامل با مرد برخوردار است مشروط بر آنکه حدود شرعی (نظیر حفظ عفت و پرهیز از محرمات) را رعایت کند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۰). قوامیت مرد بر زن نیز محدود به حریم خانواده است و در حیات عمومی برابرند (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۵۶، ۵۸ و ۶۴).

روش‌شناسی استنباطی فیاض

روش‌شناسی استنباطی آیت‌الله فیاض متفاوت از سنت استنباطی رایج در حوزه‌های علمیه است. او با تکیه بر قرآن به عنوان منبع اولیه و اصلی به استنباط احکام می‌پردازد. احادیث و روایاتی که با روح قرآن سازگاری نداشته باشند از نگاه فیاض مردود است. او معتقد است که استنباط فقهی

احکام باید با نصوص قطعی قرآن و عقلانیت هماهنگ باشد. روایاتی که شخصیت و جایگاه حقوقی زنان را تحقیر می‌کنند، نظیر آن دسته از احادیث که زنان را «ناقص‌العقل» می‌خوانند یا آن حدیث معروف که می‌گوید «آن قوم و جامعه‌ای که تحت مدیریت و رهبری زن قرار بگیرد هرگز به فلاح و رستگاری نخواهد رسید»، به شدت از سوی ایشان رد شده و غیرمعتبر دانسته می‌شوند. او می‌گوید: این دست از افادات روایی با اصول قرآنی، کرامت و عدالت تعارض دارد و هم‌چنان با واقعیت‌های خارجی ناسازگار است.

به اعتقاد آیت‌الله فیاض، احادیثی نظیر «نقصان عقل زنان» علاوه بر ضعف سندی، با واقعیت‌های ملموس و عینی اجتماعی که نشان‌دهنده موفقیت‌های علمی و مدیریتی زنان است، مخالفت صریح دارند. در مورد حدیث رستگار نشدن قومی که حاکمش زن باشد نیز، ایشان معتقدند این حدیث خبر واحد بوده، از لحاظ سندی مخدوش و از لحاظ محتوایی غیرقابل قبول است (فیاض، ۱۳۹۲، ۶۶-۷۱).

آیت‌الله فیاض در استنباط خود، نمی‌توانست واقعیت‌ها را نادیده بگیرد و از آن چشم‌پوشی نماید؛ چون می‌دانست که در استنباطات سنتی، واقعیت‌ها چندان جایی ندارد. او می‌دید که زنان در گوشه‌وکنار جهان، قدرت مدیریت و رهبری خود را نشان داده و می‌دهند و چه‌بسا بهتر از مردان یک مملکت را اداره می‌کنند.

ایندیرا گاندی به عنوان یک زن در شبه‌قاره هند به خاطر کارنامه درخشانی که از خود نشان داد و میزان بالایی از محبوبیتی که به دست آورد، برای دومین بار به حیث صدراعظم این کشور بزرگ برگزیده شد و توانست خدمات اساسی و تعیین‌کننده برای این مملکت ارائه کند و نام خود را به عنوان یکی از برجسته‌ترین رهبران سیاسی قرن بیستم در تاریخ ثبت نماید. یا شیخ حسینه به عنوان یک زن مسلمان، کشور آشوب‌زده‌ای چون بنگلادش که سالیان درازی دستخوش بی‌ثباتی‌های سیاسی و اقتصادی و کودتاهای نظامی بود را از کام بحران نجات داد و به یک کشور باثبات و دارای رشد سریع اقتصادی در آسیا تبدیل کرد.

این واقعیت‌ها و نظایر آن که بسیاری، برای هیچ خردمندی پوشیده نیست و آیت‌الله فیاض به عنوان یک مرجع واقعیت‌نگر نمی‌توانست واقعیت‌ها را از دایره استنباطات احکامی خود دور نگهدارد و بگوید که زنان باید در خانه باشند، حق آموزش و تحصیل را ندارند، حق کار و فعالیت‌های اجتماعی را ندارند و حق اداره و رهبری جامعه را ندارند؛ چرا که او می‌دید زنان، شرایط رهبری و

ولایت را دارند، هم توانایی دارند، هم استعداد دارند و هم در عمل نشان داده‌اند که چون مردان و در مواردی بهتر از آنان کار می‌کنند.

امتیازی که فقه فیاض دارد آن است که او میان کتاب، سنت و عقل جمع کرد و به عقل هم به حکم «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» اهمیت زیاد قایل است. اما حجیت اجماع و سیره متشرعه را ذاتی نمی‌داند (فیاض، ۱۳۹۲، ۷۳-۷۵) و بسیاری از مسائلی که از این رهگذر به دست می‌آید را به قرآن عرضه می‌کند و اگر موافق نبود به حکم «ما خالف کتاب الله فضربه علی الجدار» ناموجه و فاقد اعتبار می‌داند. در نگاه او، قرآن محک و معیار است و هر روایتی قبل از ورود به استنباط باید با کتاب سنجیده شود تا نتایج معقول و کارا به دست آید.

اشرافی که فیاض بر منابع استنباطی به‌ویژه قرآن داشت، فقه او را پویاتر و اثربخش‌تر کرد. به همین دلیل، بسیاری از بن‌بست‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را شکست؛ به‌خصوص در مورد زنان به عنوان یک سرمایه بزرگ انسانی راه‌حل‌های محکم و استوار مبتنی بر کتاب و سنت ارائه داشت و زنان را از خانه، وارد جامعه و از جامعه به عالی‌ترین مقام‌های سیاسی، قضایی، نظامی و اجرایی یک نظام سیاسی در یک مملکت بالا برد و جایگاه حقوقی برابر با مردان برای آنان تعریف کرد و با این تعریف، ساختار حکومت و ولایت را از حالت سنتی و مردانه آن به یک ساختار همه‌گیر اجتماعی تبدیل کرد.

آیت‌الله‌العظمی فیاض، علاوه بر این که محدودیت‌های سنت را از دست و پای همه زنان عالم از جمله زنان افغانستان برداشت، کرامت انسانی را در عمل نیز پاسداشت. او با ایجاد صندوق و بنیاد خیریه فیاض توانست ده‌ها کلینیک و شفاخانه‌های معیاری ایجاد کند، حفر ده‌ها چاه آبرسانی، پوشش دادن هزاران طفل و کودک بی‌سرپرست، کمک‌رسانی‌های مستمر به فقرا و تهی‌دستان جامعه در محروم‌ترین مناطق هزارستان چون لعل و سرجنگل، کوه بیرون، بهسود، بامیان، دایکندی، مالستان، جاغوری و غزنی و کمک‌رسانی عاجل در حوادث طبیعی به نقاط آسیب‌دیده در ساحات مختلف کشور را انجام بدهد. کاری که ما شاهد بودیم نه حکومت کرزی و نه حکومت اشراف‌غنی هیچ‌یک به این پیمان‌ه انجام ندادند، ولی یک مرجع دینی برای کشور و مردمان محرومش انجام داد و بدین‌سان، کارنامه روشن و درخشانی از خود به یادگار تاریخ ماند و مکتب کرامت‌محور علمی و عملی خویش را جاودانه ساخت.

- امینی، لیاقت‌علی. (۱۴۰۰). حمایت کیفری از زنان قربانی در نظام حقوقی افغانستان (چاپ دوم). کابل: مؤسسه انتشارات مقصودی.
- رضوی، سید آقاضیاء. (۱۳۸۹). دموکراسی و حقوق زنان (مجموعه مقالات همایش زنان در افغانستان، فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها، ج ۲). قم: انتشارات بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- شفقنای افغانستان. (۱۴۰۵ / ۳/۱۴) «سازمان ملل متحد رحلت حضرت آیت‌الله فیاض را تسلیت گفت». <https://fa.shafaqna.com/news/>
- عصر ایران. (۱۳۹۷/۹/۱۹) متن کامل اعلامیه حقوق بشر/ ۳۰ ماده تا خوشبختی انسان‌ها. <https://www.asriran.com/fa/news/۸۶۹۸۸%D%۸D%۹۷%D۶۴۳۹۹۵>
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰). المیزان فی التفسیر القرآن. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فیاض، محمد اسحاق، فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام. ترجمه سرور دانش. کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۶). جایگاه زنان در نظام سیاسی اسلام. ترجمه جواد برهانی. قم: موسسه بوستان کتاب.
- وجدی، محمدفرید. (بی‌تا). دائرة المعارف (ج ۸، چاپ سوم). بیروت: دار المعرفه.
- ولنگستر، لین. (۱۳۷۶). خداوندان اندیشه سیاسی (ترجمه علی رامین). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نگاهی به جایگاه معنوی و علمی آیت‌الله العظمی فیاض

♦ عزیزاده مالستانی

در این نوشتار کوتاه به چند ویژگی از حضرت آیت‌الله فیاض - رحمت‌الله علیه - پرداخته می‌شود:

یک. فقیهی که در زمانش شناخته نشد

خاک مقدس نجف اشرف، از زمان مرحوم شیخ طوسی تاکنون، پیکر شریف فقها و دانشمندان بزرگی چون شیخ طوسی، ابن‌ادریس، طبرسی، محقق و علامه حلی، مقدس اردبیلی، وحید بهبهانی، شیخ انصاری، صاحب جواهر، سید ابوالحسن اصفهانی، آقا ضیاءالدین عراقی، آخوند ملامحمدکاظم خراسانی، میرزای نائینی، آیت‌الله حکیم، آیت‌الله خویی و... را در آغوش گرفته است؛ اما در فقدان هیچ‌یک از این استوانه‌های علمی، جهان بیرون از اسلام چنین واکنشی نشان نداده بود.

در حالی که در فقدان آیت‌الله فیاض، رئیس مجمع عمومی سازمان ملل برای پیروان آن فقیه فقید پیام تسلیت فرستاد و به جایگاه والای علمی ایشان اعتراف کرد. همچنین مطابق گزارش آقای اسماعیل حکیمی (ساکن آمریکا)، دولت انگلستان با سه زبان انگلیسی، عربی و فارسی، رحلت آن مرحوم را تسلیت گفت و به مرتبت بالای علمی‌اش ادعان نمود. پیام‌های زلمی خلیل‌زاد، کرزی، اشرف غنی و حنیف اتمر نیز

قابل توجه است. رفتار دولت و ملت عراق در فقدان آن فقیه، استثنایی بود؛ به گونه‌ای که حتی آیت‌الله حکیم که از اهالی عراق بود، چنین تشییع نشد. در واقع، سابقه ندارد که در مرگ یک فقیه شیعی چنین واکنش‌های جهانی نشان داده شده باشد و این امر بیانگر عظمت علمی آن فقیه بلندآوازه است که در زمان حیاتش، آن چنان که باید شناخته نشد.

ابوالعلاء مَعَرّی، ادیب و شاعر سرشناس عرب، دارای اندیشه‌هایی الحادی بود که گاه بر احکام اسلامی شبهه وارد می‌کرد. از جمله شبهات او در مورد دیه دست و قطع آن در سرقت است که چنین سروده است:

«يَدُ بَخْمَسٍ مَّيِّنٍ عَسَجَدَا وَدَيْتُ ... مَا بِالْهَا قُطِعَتْ فِي رُبِّ دِينَارٍ» (ابن قییم، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹)
دستی که دیه‌اش پانصد دینار طلا تعیین شده، چرا به خاطر سرقت یک چهارم دینار قطع می‌شود؟

مرحوم سید مرتضی در جواب او این بیت را سرود:

«عِزُّ الْأَمَانَةِ أَغْلَاهَا وَارْخَصَهَا ... ذُلُّ الْخِيَانَةِ فَافْهَمْ حِكْمَةَ الْبَارِي» شرافت امانت، قیمت دست را بالا برد و ذلت خیانت، آن را بی‌ارزش کرد؛ پس حکمت خداوند آفریدگار را دریاب.

نقل شده است که وقتی سید مرتضی در مرگ معری مرثیه‌سرایی کرد، به او اعتراض شد که چگونه برای یک ملحد مرثیه می‌گویی؟ او پاسخ داد: «إِنَّمَا رَثَيْتُ عِلْمَهُ» (من برای علم او مرثیه خواندم). مرثیه شریف مرتضی چنین است:

«لَعَمْرِي لَقَدْ أَوْهَى الزَّمَانُ دَعَامَةً ... وَهَدَّ رُكُونًا مِنْ عَلَى الْعِلْمِ وَالرُّشْدِ

فَمَا مَاتَ مِنْ أَحْيَا الْعُلُومِ بَعْلِمِهِ ... وَلَكِنْ مَوْتَ الْعِلْمِ فَقَدْ ذَوِيَ الْفَضْلِ» (ابن قییم، ج ۲، ۵۰)

به جانم سوگند که زمانه ستونی را سست کرد و پایه‌ای از بلندی علم و رشد را فرو ریخت. کسی که با دانش خود، علوم را زنده کرد نمرده است، بلکه مرگ واقعی علم، از دست رفتن اهل فضیلت است.

رئیس مجمع عمومی سازمان ملل و دولت‌های غربی، با وجود عدم اعتقاد به اجتهاد، حضرت آیت‌الله العظمی فیاض (ره) را به خاطر مقام علمی‌اش ستودند. تأسف در این است که مردم ما قدر او را آن گونه که باید نشناختند. گاه شخصیت انسانی به حدی بزرگ است که در زمان خود شناخته نمی‌شود؛ چنان که حضرت علی (ع) با درد و دریغ می‌فرمود: «عَدَا تَرَوْنَ آيَامِي، وَيَكْشِفُ لَكُمْ عَنْ سَرَائِرِي، وَتَعْرِفُونَنِي بَعْدَ خُلُوءِ مَكَانِي، وَقِيَامِ غَيْرِي مَقَامِي» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶) در آینده ارزش

روزگار و حقیقتِ زندگی مرا خواهید دید و رازهای درونم برای شما آشکار خواهد شد و پس از آنکه جایگاهم خالی گردد و دیگری در جای من بنشیند، مرا به‌خوبی خواهید شناخت.

کنستان ویرژیل گئورگیو، مورخ و دیپلمات رومانیایی، در کتاب مشهور خود که درباره پیامبر اسلام نگاشته، نام آن را «محمد، پیامبری که از نو باید شناخت» نهاده است. چه می‌شود که علما و محققان ما نیز «لجنه» یا بنیادی تحقیقی تشکیل دهند تا آثار و اندیشه‌های آن فقیه نام‌آور را شرح و تفسیر نمایند تا آن شخصیت گران‌سنگ، از نو شناخته شود؟

دو. تک‌ستاره در آسمان اجتهاد و فقاہت

حضرت آیت‌الله العظمی فیاض (رحمه‌الله‌علیه) در دقت و احاطه علمی، تک‌ستاره‌ای در آسمان فقاہت و اقیانوسی بی‌کران بود که آثار و گنجینه‌های علمی ایشان، هم از نظر «کمّی» و هم از منظر «کیفی»، گواه این مدعاست. یکی از نمودهای بارز این نبوغ، فتاویٰ خلاف مشهور ایشان است؛ چرا که سیره و بنای عملی فقها در طول تاریخ بر این است که به‌ندرت بر خلاف مشهور فتوا می‌دهند و کمتر کسی جرئت عبور از آن را دارد. چنان‌که مرحوم شهید اول در پایان کتاب شریف «لمعه» - که گفته می‌شود آن را در مدت شش روز در یکی از زندان‌های دمشق نگاشته است - آورده که آنچه در این کتاب مرقوم داشته، مطابق با مشهور است.

اما در آرای فقهی آیت‌الله فیاض (ره)، نظریات خلاف مشهور متعددی به چشم می‌خورد که نشان‌دهنده پختگی، استقلال رأی و متانت مبانی فقهی ایشان است. فتوا دادن مطابق مشهور، شاید چندان دشوار نباشد، اما فتوا دادن بر خلاف مشهور، هنری است که هر فقیه‌ی جسارت آن را ندارد. به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. **تقلید ابتدایی از میّت:** ایشان در تقلید ابتدایی، زنده بودن مجتهد را شرط ندانسته و فرموده‌اند: «در صورتی که مجتهد درگذشته در تنظیم قواعد و استنباط احکام شرعی، آگاه‌تر، دقیق‌تر و قوی‌تر از مجتهدان زنده باشد، بعید نیست که ابتدای تقلید از او جایز باشد»؛ (فیاض، ۱۴۲۶ق، مسئله ۸) در حالی که مشهور فقها در تقلید ابتدایی، زنده بودن مجتهد را شرط می‌دانند.

۲. **تقلید کودک ممیز:** ایشان تقلید کودک ممیز را صحیح دانسته و فرموده‌اند: «اگر کودک پیش از بلوغ از مجتهدی تقلید کرده باشد و آن مجتهد بمیرد، کودک می‌تواند بر تقلید او باقی بماند، مگر اینکه مجتهد زنده اعلم باشد. اما اگر مجتهد درگذشته اعلم باشد، واجب است که بر تقلید او

باقی بماند» (فیاض، مسئله ۸) در حالی که مشهور بر این باورند که تقلید باید هم‌زمان با سن تکلیف باشد.

۳. طهارت اعضای وضو: ایشان پاک بودن اعضای وضو را پیش از شروع، شرط ندانسته و فرموده‌اند: «لازم نیست اعضای وضو قبل از شروع پاک باشد؛ حتی می‌توان اعضای وضو را با همان آب وضو تطهیر کرد» (فیاض، مسئله ۱۳۲) در حالی که مشهور، طهارت اعضا را شرط می‌دانند.

۴. تقدم زن بر مرد در نماز: ایشان برابر بودن یا مقدم بودن زن بر مرد در نماز را جایز دانسته و تنها فاصله داشتن به اندازه یک وجب را شرط می‌دانند و تقدم مرد بر زن را احتیاط مستحب می‌شمارند؛ (فیاض، مسئله ۵۴۱) در حالی که مشهور فقها، تقدم زن بر مرد را در نماز جایز نمی‌دانند.

۵. واجبات رکنی نماز: ایشان واجبات رکنی را منحصر در چهار چیز می‌دانند: نیت، تکبیرة الاحرام، رکوع و سجود. ایشان «قیام متصل به رکوع» را از ارکان نماز نمی‌دانند، بلکه آن را از اجزای تشکیل‌دهنده رکوع می‌شمارند؛ همان‌طور که قیام در حال تکبیرة الاحرام را شرط خود تکبیر می‌دانند. (فیاض، ۱۴۲۶ق، واجبات نماز) در حالی که مشهور، قیام متصل به رکوع را رکن نماز می‌دانند.

۶. سوره در نماز: ایشان فرموده‌اند: «مشهور قائلند که دو سوره "الضحی" و "الم نشرح" یک سوره هستند و همچنین سوره‌های "فیل" و "لایلاف"؛ ولی این قول محل اشکال است و در هر صورت خواندن یکی از آن‌ها (به تنهایی) کافی است.» (فیاض، مسئله ۶۰۸)

۷. ازدواج با زن کتابی: ایشان ازدواج (دائم یا موقت) با زن کتابی را جایز می‌دانند؛ (فیاض، ۱۴۲۶ق، احکام نکاح) در حالی که مشهور، تنها ازدواج موقت را جایز می‌دانند.

۸. روزه کارگر: ایشان درباره روزه کارگر فرموده‌اند: «اگر ضعف ناشی از روزه، مکلف را از کار کردن و تأمین زندگی باز دارد، به‌گونه‌ای که در حالت روزه نتواند کار کند و امکان انتخاب شغل دیگری را نیز نداشته باشد و یا نتواند کار خود را تا پایان ماه مبارک رمضان به تأخیر بیندازد و مالی هم برای گذران ایام نداشته باشد، در تمام این صورت‌ها روزه واجب نیست؛ ولی بنا بر احتیاط لازم، باید به مقدار ضرورت بخورد و بیاشامد و در باقی روز امساک کند.» (فیاض، مسئله ۱۰۵۵) این در حالی است که مشهور فقها در چنین شرایطی، افطار روزه را جایز نمی‌دانند.

۹. **روزه مسافر:** ایشان درباره روزه مسافر فرموده‌اند: «اگر کسی بعد از ظهر مسافرت کند، باید روزه آن روز را بگیرد و بعداً آن را قضا نماید»؛ (فیاض، مسئله ۱۰۶۲) در حالی که مشهور چنین فتوایی ندارند.

۱۰. **زکات غله:** مشهور بر این باورند که تمام هزینه‌های مورد نیاز زراعت (مانند اجرت کشاورزی، شخم زدن، آبیاری، اجرت گاوهای کاری، ابزار و آلات کشاورزی، اجرت زمین و آنچه سلطان به عنوان خراج می‌گیرد) از نصاب کسر می‌شود و سپس زکات باقی‌مانده پرداخت می‌گردد. اما آیت‌الله فیاض (ره) کسر این هزینه‌ها را مورد اشکال دانسته و می‌فرماید: «البته مالک با اجازه حاکم شرع می‌تواند هزینه‌هایی را که پس از تعلق زکات متحمل شده است محاسبه کند؛ زیرا نگهداری محصول تا زمان تصفیه و چیدن خرما و انگور، بر عهده مالک نیست.» (فیاض، مسئله ۱۱۴۷)

۱۱. **قصاص عضو:** ایشان در باب قصاص می‌فرمایند: «اگر دست راست مردی بریده شود، دست راست جانی نیز بریده می‌شود؛ و اگر دست راست نداشته باشد، بنا بر اقرب، دست چپ او بریده می‌شود. اما اگر دست چپ هم نداشته باشد، نظر مشهور این است که پای او بریده شود، ولی این نظر از اشکال خالی نیست و ممنوع است؛ پس اقرب در این مورد، رجوع به دیه است.» (فیاض، مسئله ۳۳۸۸)

۱۲. **ابزار قصاص:** ایشان درباره ابزار قصاص فرموده‌اند: «نظر مشهور این است که ابزار قصاص باید از جنس آهن باشد، ولی این شرط ظاهراً معتبر نیست؛ بلکه قصاص با هر وسیله‌ای جایز است.» (فیاض، مسئله ۳۳۹۶)

۱۳. **قصاص انگشت:** ایشان در باب قصاص انگشت می‌فرمایند: «نظر مشهور این است که اگر انگشت شخصی بریده شود و جنایت به‌طور اتفاقی به کف دست سرایت کند، قصاص نسبت به کف ثابت است؛ ولی این نظر مورد اشکال است. اظهر این است که قصاص کف ثابت نیست و مجنی‌علیه فقط حق دارد انگشت جانی را ببرد و دیه کف را از او دریافت کند.» (فیاض، مسئله ۳۴۱۷)

۱۴. **حریم چاه:** ایشان در باب حریم چاه، قول مشهور را نقل می‌کنند که «حریم چاه خانه ۴۰ ذراع و حریم چاه زراعت و باغ ۶۰ ذراع است» و می‌افزایند در این تحدید بین اصحاب خلافا نیست و برخی ادعای اجماع کرده‌اند. ایشان سپس به دلیل این حکم (معتبره سکونی از امام صادق (ع)) استناد می‌کنند: «مَا بَيْنَ بَيْتِ الْمَعْطَنِ إِلَى بَيْتِ الْمَعْطَنِ أَرْبَعُونَ ذِرَاعًا، وَمَا بَيْنَ بَيْتِ النَّاصِحِ إِلَى بَيْتِ النَّاصِحِ ۴۰ ذِرَاعًا».

سِتُونِ ذِرَاعًا» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، باب ۱۱، حدیث ۵) فاصله میان چاهی که شتران از آن آب داده می‌شوند تا چاه دیگر از همان نوع، ۴۰ ذراع است و فاصله میان چاه آب‌کش (که با دلو یا حیوان از آن آب برمی‌کشند) تا چاه دیگر از همان نوع، ۶۰ ذراع است.

سپس ایشان با اطمینان می‌فرمایند: «مخفی نیست که ارتکاز قطعی نزد عرف، این است که این تحدید به ملاک «سدّ باب ضرر» است و این حدود، فراتر از موارد ایجاد ضرر است. بنابراین اگر حفر چاه دوم در این محدوده، ضرری برای چاه اول نداشته باشد، مانعی از حفر آن نیست و این تحدید، مبتنی بر شرایط غالب است، نه یک تحدید واقعی و همیشگی.»

۱۵. حریم قنات: ایشان در باب حریم قنات می‌فرمایند: «مشهور میان اصحاب بر این است که حریم قنات در زمین سست (رخو)، هزار ذراع و در زمین سخت (صلب)، پانصد ذراع است. گروهی همچون شیخ طوسی در کتاب خلاف، علامه در تذکره و محقق ثانی در جامع‌المقاصد نیز بر این تحدید ادعای اجماع کرده‌اند. مستند آن‌ها در این حکم، روایت «عقبه بن خالد» از امام صادق (ع) است که می‌فرمایند: «يَكُونُ بَيْنَ الْبُتْرَيْنِ إِذَا كَانَتِ الْأَرْضُ صَلْبَةً خُمُسُمِائَةِ ذِرَاعٍ، وَإِنْ كَانَتِ الْأَرْضُ رَخْوَةً فَآلَفُ ذِرَاعٍ» (حر عاملی، همان، حدیث ۳) فاصله میان دو چاه، اگر زمین سخت باشد پانصد ذراع و اگر زمین سست باشد، هزار ذراع خواهد بود.»

سپس ایشان با نگاهی نقادانه، استدلال به این روایت را از دو جهت مورد پرسش قرار می‌دهند: نخست اینکه، اگر مقصود از «بُتْرَيْنِ» (دو چاه) در این روایت، چشمه‌های قنات باشد، این احتمال بعید نیست؛ چرا که در معتبره سکونی نیز مسافت میان دو چاه بیان شده است.

دوم اینکه، این روایت از نظر سندی، «سند تام» ندارد و مورد اعتماد نیست. اگر گفته شود که ضعف سند، با «عمل اصحاب» منجر می‌شود، این سخن پذیرفته نیست؛ زیرا پیش‌تر نیز تأکید کرده‌ام که عمل اصحاب، هرچند در مقام فتوا ثابت باشد، اما نمی‌تواند موجب وثوق و اطمینان قطعی مبنی بر صدور حتمی آن روایت از معصوم (ع) باشد؛ چرا که ملاک در حجیت «خبر واحد»، احراز صدور آن از معصوم است. در نتیجه، این قول فاقد دلیل معتبر است و ادعای اجماع نیز محقق نیست، زیرا مخالفانی در این میان وجود دارند. علاوه بر این، حتی اگر روایت عقبه بن خالد مدرک اجماع باشد، باز هم اجماع به خودی خود نمی‌تواند دلیلی معتبر (در سطح حجیت خبر واحد) باشد. در نهایت، ایشان نظر خود را چنین بیان می‌دارند: «حد فاصل میان دو قنات، به مقدار معینی محدود نمی‌شود؛ بلکه مناط (ملاک) اصلی در این مسئله، «ضرر و عدم ضرر» است. به این معنا که

اگر حفر قنات دوم موجب ضرر به آب قنات اولی نشود، حفر آن جایز است، و گرنه منع می‌شود؛ چه این اتفاق در محدوده مسافت‌های مذکور رخ دهد و چه فراتر از آن.» (فیاض، الاراضی، ۱۳۷)

۱۶. اراضی مفتوحه عنوه: در باب «راضی مفتوحه عنوه» (زمین‌هایی که با قهر و غلبه نظامی فتح شده‌اند)، نظر مشهور فقها بر این است که این زمین‌ها - در صورتی که در زمان فتح معمور و آباد بوده‌اند - متعلق به عموم مسلمانان (اعم از معاصران فتح و نسل‌های آینده تا روز قیامت) است. بر این اساس، عواید حاصل از این اراضی باید در مصالح عامه مسلمین، از قبیل تأمین بودجه مرزها، مخارج مجاهدین، و حقوق قضات و کارمندان دولت اسلامی صرف شود. طبق این نظر، چنین زمینی به ملکیت خصوصی افراد در نمی‌آید و به هیچ وجه قابل انتقال (فروش، وقف، هبه یا مهریه) نیست؛ مگر در مواردی که انتقال ملک «آثار و اعیان» زمین (مانند خانه و باغی که در آن احداث شده) صورت گیرد که در این صورت، زمین نیز به تبع آن آثار منتقل می‌شود. همچنین، اراضی‌ای که در زمان فتح «هوات» (بایر) بوده‌اند، ملک امام (ع) محسوب شده و در زمان حضور با اذن ایشان، و در زمان غیبت توسط هر شخص واجد شرایطی از طریق «حیازت و احیا»، قابل ملکیت است.

در مقابل، حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض (مدظله) با نگاهی دقیق در ادله، به صورت جدی تأکید می‌کنند که «راضی مفتوحه عنوه» (به معنای اصطلاحی مورد نظر مشهور) اساساً وجود ندارند. ایشان معتقدند فتح اراضی پس از عصر پیامبر اکرم (ص)، مستند به اذن و دستور صریح امام (ع) نبوده است؛ حال آنکه تحقق احکام مفتوحه عنوه، مشروط به این است که فتح با اذن و فرمان امام معصوم صورت پذیرفته باشد.

بر همین اساس، حکم زمین‌های عراق (مشهور به «سواد») و اراضی مشابه که در دهه دوم هجرت فتح شده‌اند، روشن می‌شود؛ چرا که این فتوحات در زمان حضور و تحت امر پیامبر (ص) نبوده است. در نتیجه، این اراضی یا ملک امام (ع) هستند یا دارای حکم ویژه‌ای؛ که در هر دو فرض، اختیار آن‌ها در دست امام (ع) است و ایشان می‌تواند آن‌ها را به افراد واگذار کند تا در قبال بهره‌برداری، سهم مقرری به دولت اسلامی بپردازند یا آن‌ها را اجاره دهد تا عوایدش صرف مصالح مسلمین و دولت اسلامی شود.

نقد و بررسی دیدگاه‌های مخالف (پرسش و پاسخ)

پرسش اول: آیا نمی‌توان گفت که فتوحات زمان خلفای راشدین، با اذن و رضایت حضرت علی (ع) بوده است؟ چرا که شواهدی از مشورت‌های خلفا با آن حضرت در نهج‌البلاغه (مانند خطبه‌های ۱۴۶ و ۱۳۴) وجود دارد.

پاسخ: این استدلال از نظر ایشان تام نیست؛ زیرا حضرت علی (ع) در آن شرایط، قدرت ایجاد تغییر در کار خلفا را نداشتند؛ لذا مشورت‌های ارائه‌شده، کاشف قطعی از رضایت باطنی یا اذن شرعی ایشان نیست. برای ثبوت حکم «مفتوحه عنوه»، باید اذن امام (ع) صریح، علنی و مبتنی بر جایگاه امامت ایشان باشد.

پرسش دوم: آیا با توجه به اینکه این فتوحات موجب شکوه، ابهت و قدرت اسلام شده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که امام (ع) قطعاً به آن راضی بوده و لذا این زمین‌ها در زمره مفتوحه عنوه و متعلق به مسلمانان است؟

(این بخش به عنوان چالشی در فقه سیاسی و تحلیل تاریخی، همچنان محل تأمل و بررسی در اندیشه فقهاتی ایشان است).

پاسخ به شبهات و تبیین نظریه نوآورانه

در پاسخ به این شبهه که «فتوحات زمان خلفا موجب شکوه و عظمت اسلام شده و لذا حتماً مورد رضایت امام (ع) بوده است»، حضرت آیت‌الله العظمی فیاض می‌فرمایند: میان «محبوبیت یک هدف» و «مشروعیت مقدمات آن»، هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد. اگرچه شکوه و ابهت اسلام مورد محبت و تأیید حضرت علی (ع) بوده، اما شیوه و تصرفات انجام‌شده در اراضی حاصل از این فتوحات، لزوماً مطابق با احکام اسلام و با روح این دین سازگار نبوده است.

علاوه بر این، فتوحاتی که در دوران حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس صورت گرفته، به هیچ وجه در زمره «اراضی مفتوحه عنوه» قرار نمی‌گیرند؛ چرا که هم از سوی امام معصوم امر و اجازه نشده‌اند، و هم آن حاکمان، از «اسلام محتوایی» برخلاف «اسلام اسمی» خود پیروی می‌کردند. هدف اصلی آن‌ها از فتوحات، کسب شهرت و قدرت سیاسی بود، نه اشاعه دین؛ و از آنجا که این اقدامات در معارضه با خط مشی امامان معصوم (ع) بود، نمی‌توان آن‌ها را مصداق اراضی مشمول احکام مفتوحه عنوه دانست (فیاض، الاراضی، ص ۲۷۶-۲۸۴).

نتیجه آنکه، حضرت آیت‌الله العظمی فیاض معتقدند اراضی مفتوحه عنوه در واقع همان «انفال» هستند؛ یعنی زمین‌هایی که بدون جنگ و لشکرکشی، از طریق صلح یا تسلیم خودخواسته طرف مقابل، در اختیار مسلمانان قرار گرفته‌اند. این دیدگاه با استناد به روایت امام صادق (ع) تقویت می‌شود که می‌فرمایند: «لَإِنْفَالٌ مَا لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ، أَوْ قَوْمٍ صَوْلَحُوا، أَوْ قَوْمٍ أُعْطُوا بِأَيْدِيهِمْ...؛ انفال آن چیزی است که برای به‌دست آوردن آن، اسب و شتری به حرکت درنیامده، یا

قومی با صلح به دست آمده، و یا گروهی با اختیار خود [به مسلمانان] تسلیم شده‌اند...» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۵۲۶). بر اساس این نگاه، حکم انفال چنین است که هر کس از طریق «حیازت» یا «احیا»، مالکیت آن را به دست آورد، مالک مشروع خواهد بود؛ دیدگاهی که برخلاف نظر مشهور فقهاست.

شجاعت علمی: میان «شیخ الطایفه» و «ابن‌ادریس حلی»

برای درک جایگاه این نوآوری، باید به مفهوم «شهرت» در فقه نگریست. مرحوم صاحب «معالم» در باب حجیت شهرت، از پدر خود نقل می‌کند که برخی شهرت‌ها فاقد مستند و منبع علمی هستند؛ مانند شهرت‌هایی که در زمان مرحوم شیخ طوسی و پس از ایشان شکل گرفت. در آن دوران، نظرات فقها، اصولیون و متکلمان چنان با ابهت و اعتبار بود که تا مدت‌ها هیچ فقیهی جرئت مخالفت با فتاوی ایشان را نداشت و این سکوت، به مرور زمان رنگ «شهرت» به خود می‌گرفت. (حسن بن زین الدین، ۱۴۱۵ق، باب حجیت شهرت) در این میان، ابن‌ادریس حلی نخستین فقیهی بود که شجاعت به‌خرج دادن فتوا در مخالفت با شیخ طوسی را داشت.

در این نسبت، می‌توان حضرت آیت‌الله العظمی فیاض را در جایگاهی میان «شیخ الطایفه» و «ابن‌ادریس حلی» دانست. ایشان از یک سو در تراز «شیخ الطایفه» بودند که تکیه‌گاه علمی دوران خود محسوب می‌شدند و نظراتشان چنان استوار بود که سالیان دراز کسی بر آن‌ها اعتراض نکرد؛ و از سوی دیگر، همچون «ابن‌ادریس حلی»، این جرئت و جسارت علمی را داشتند که با اعتماد به مبانی استدلالی خود، برخلاف جریان مشهور، نظریه‌های فقهی بکر و جدیدی را ارائه دهند.

نتیجه‌گیری در مورد آرای نوآورانه

نظرات فقهی این فقیه نوآور در مسائل حقوق زنان، حداکثر بر خلاف مشهور است. اگر برتری‌های علمی و استحکام مبانی ایشان نبود، این آرای ایشان بلافاصله مورد تهاجم و اعتراضات سخت فقها قرار می‌گرفت. همچنین، آرای ایشان در موضوعات نوپدید همچون مسائل بانکی، حق مالکیت فکری و دیگر حوزه‌های نوین، نشان‌دهنده پیشگامی علمی ایشان است.

سه. مظهر اهل خشیت

این بحث را با این پرسش آغاز می‌کنم: خشیت چیست و چه تفاوتی با خوف دارد؟ خداوند خوف را از اولیای خود نفی کرده و فرموده است: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس/ ۶۲)، آگاه باشید که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه اندوهگین می‌شوند. در مقابل،

خشیت را برای عالمان اثبات کرده و فرموده است: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر / ۲۸)؛ «از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او خشیت دارند.»

پاسخ این است که اگرچه خوف و خشیت هر دو از انفعالات نفسانی و در مقوله‌ی «ترس» جای می‌گیرند، اما باید خاستگاه و ریشه‌ی پیدایش آن‌ها را بازشناخت. علامه عبدالرحمن سیوطی در این باره می‌گوید: «الخوف من ضعف الخائف، والخشية من عظمة المخشى» (سیوطی، ج ۱، ۱۴۱۶ ق، ۳۷۹)؛ «خوف برخاسته از ضعف خائف (ترسنده) است و خشیت، برخاسته از عظمت مخشی (آنچه از آن ترسیده می‌شود).»

راغب اصفهانی در مفردات القرآن آورده است: «الخشية: خوف يشوبه التعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه، ولذلك خص العلماء بها في قوله تعالى: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (ماده خشی)؛ خشیت، ترسی است که با تعظیم آمیخته است و این حالت غالباً ناشی از شناخت نسبت به چیزی است که از آن ترسیده می‌شود؛ به همین دلیل در آیه یادشده، [این صفت] به عالمان اختصاص یافته است.»

همچنین ابن اثیر می‌گوید: «الخشية: الخوف مع تعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه» (ابن اثیر، ج ۱، ۱۳۹۹ ق، ۷۵)؛ خشیت، ترس همراه با تعظیم است و بیشتر از دانشی نسبت به مورد ترس پدید می‌آید.

به‌طور خلاصه، «خوف» ترسی مطلق و حالتی نفسانی در انتظار وقوع امری ناخوشایند است. این ترس می‌تواند ناشی از ضعف، جهل یا احتمال خطر باشد و لزوماً با تعظیم و معرفت همراه نیست. اما «خشیت»، ترسی آمیخته با بزرگداشت است که غالباً از شناخت عظمت مورد ترس سرچشمه می‌گیرد؛ از این رو، بیشتر درباره خداوند و اهل معرفت به کار می‌رود.

بنابراین، «خوف» مفهومی عام دارد؛ چرا که ممکن است از خدا یا غیر خدا باشد و با تعظیم همراه باشد یا نباشد. اما «خشیت» مفهومی خاص است، زیرا خوفی است همراه با تعظیم که از علم و شناخت نشئت می‌گیرد و بیشتر در مورد خداوند به کار می‌رود.

به بیان دیگر، تفاوت این دو در این است که خوف، ترسی عمومی است که ناشی از ضعف و حقارت نفس در برابر پدیده‌های ترس‌آور (مانند دشمن، درندگان، امور خیالی یا حتی ترس از تاریکی و خرافات) است؛ این ترس ناشی از جهل نسبت به مورد ترس است و در حیوانات نیز (مانند ترس موش از گربه) وجود دارد. اما خشیت، ترسی آمیخته با تکریم است که برخاسته از درک علمی

نسبت به عظمت مورد خشیت است. به همین سبب، وقتی انسان عظمت و جلال خدا را درک می‌کند، حالتی از خضوع و ترس توأم با احترام در دلش پدید می‌آید.

در نتیجه، بین دو آیه مذکور تناقضی نیست؛ چرا که در آیه نخست، خداوند ترس ناشی از جبن، بزدلی و ضعف نفس را از اولیای خود نفی کرده، و در آیه دوم، ترس ناشی از علم و آمیخته با تعظیم و تکریم را برای عالمان اثبات نموده است.

به‌عنوان نمونه، حضرت علی بن ابی‌طالب (ع) که در وجودش هیچ نشانه‌ای از ترس به معنای جبن و ضعف نفس نبود، خود می‌فرماید: «أَنَا وَضَعْتُ فِي الصَّغَرِ بَكْلًا لِلْعَرَبِ، وَكَسَرْتُ نَوَاجِمَ قُرُونِ رِبْعَةٍ وَمُضَرَ» (نهج/البلاغه، خطبه ۱۹۲)؛ «من در خردسالی، سینه‌های [قدرتمندان] عرب را بر زمین کوبیدم و شاخ‌های سرکش ربیع و مضر را درهم شکستم» در این جا «کلاکل» جمع «کلکل» به‌معنای سینه است؛ زیرا زور حیوان در سینه‌اش متمرکز است و هرچه سینه ستبرتر باشد، قدرت او بیشتر است. حضرت علی (ع) «سینه» را استعاره برای زورمندان و پهلوانان عرب به کار برده است. «قرون» نیز به‌معنای شاخ و از ابزارهای دفاعی حیوان است که استعاره از قدرت و شوکت قبایل عرب است.

آن حضرت در جای دیگری می‌فرماید: «وَاللَّهِ لَوْ تَظَاهَرَتِ الْعَرَبُ عَلَى قِتَالِي لَمَا وَلَّيْتُ عَنْهَا» (نهج/البلاغه، نامه ۴۵)؛ «به خدا سوگند! اگر تمامی عرب برای پیکار با من گرد آیند، بدان‌ها پشت نخواهم کرد.» همچنین، فداکاری ایشان در بستر پیامبر (ص) در «لَيْلَةُ الْمَبِيتِ» در قرآن مورد ستایش قرار گرفته است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ أُتْبَغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره/۲۰۷)؛ «و از میان مردم کسی است که جان‌ش را برای خشنودی خدا می‌فروشد.»

با وجود این شجاعت بی‌مانند، چگونه است که همین علی (ع) در محراب عبادت چنین می‌گرید؟ ضرار بن ضمهر در توصیف حالات آن حضرت نزد معاویه گفت: «گواهی می‌دهم که او را در برخی از جایگاه‌های عبادتش دیدم، در حالی که شب پرده‌های تاریک خود را افکنده بود و او در محراب ایستاده، ریش خود را به دست گرفته بود و همانند مارگریده به خود می‌پیچید و همچون فردی مصیبت‌زده می‌گریست» (نهج/البلاغه، حکمت ۷۴). در فقره‌ای از دعای کمیل نیز می‌خوانیم: «يَا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَنِي وَرَقَّةَ جِلْدِي وَدَقَّةَ عَظْمِي» «پروردگارا! بر ناتوانی جسمم، نازکی پوستم و پوکی استخوانم رحم کن.»

این گریه‌ها و ناله‌ها ناشی از جبن و حقارت نفس نیست؛ چرا که علی (ع) فراتر از این ترس‌هاست. این‌ها «گریه‌های عشق» است که از معرفت الهی سرچشمه می‌گیرد. وقتی او عظمت و شکوه پروردگار را درمی‌یابد، خود را در برابر آن جمال و جلال مطلق گم می‌کند و به سبب قصور خود در برابر آن بزرگی، بر خویش می‌گرید. این گریه‌ها ریشه در معرفت دارد و توأم با احترام و تکریم است.

چنین ترسی که همان «خشیت» است، در دیگر موجودات نیز دیده می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَّخِذُ مِنْهُ الظَّهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ (بقره/ ۷۴)؛ سپس دل‌های شما پس از آن [معجزات] سخت شد، همچون سنگ یا سخت‌تر؛ چرا که پاره‌ای از سنگ‌ها می‌شکافد و از آن نهرها جاری می‌شود، و پاره‌ای از آن‌ها از شکافتن خود آب بیرون می‌دهد، و پاره‌ای از آن‌ها از خشیت خدا [از فراز کوه‌ها] فرو می‌ریزند.» بنابراین، سقوط سنگ‌های بزرگ از ارتفاع کوه‌ها، نمادی از همان خشیت ناشی از معرفت پروردگار است.

همچنین در آیه دیگری از قرآن آمده است: «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ (حشر/ ۲۱)؛ اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، بی‌شک آن را از خشیت خدا، فروتن و از هم پاشیده می‌دید.» این آیه به صراحت دلالت دارد که فروپاشی و خشوع کوه، ناشی از درک و معرفت آن نسبت به عظمت پروردگار است.

این گونه آیات نشان می‌دهد که تمامی موجودات از درک و شعور برخوردارند و دارای زبان‌اند، هرچند ما زبان آن‌ها را در نمی‌یابیم؛ چنان که خداوند فرموده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴)؛ «و هیچ موجودی نیست مگر آنکه در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید.» این آیه، دیدگاه کسانی را که منظور از «تسبیح» را صرفاً تسبیح تکوینی (به معنای حرکت در مدار معین و شنواری در هستی) می‌دانند، به چالش می‌کشد.

چنان‌که آیه دیگری نیز تأیید می‌کند که مقصود از تسبیح، نطق و گفتار حقیقی است: «وَقَالُوا لَجُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ۚ قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (فصلت/ ۲۱)؛ و به پوست‌های خود می‌گویند: چرا بر ضد ما گواهی دادید؟ می‌گویند: همان خدایی

که هر موجودی را به سخن درآورد، ما را گویا ساخت؛ او شما را نخستین بار آفرید و به سوی او بازگردانده می‌شوید.»

مرحوم حکیم سبزواری در تبیین این حقیقت هستی‌شناختی می‌سراید: «وَكُلُّ مَا هُنَالِكَ حَيٌّ نَاطِقٌ / إِلَى جَمَالِ اللَّهِ دَوْمًا عَاشِقٌ؛ و هر آنچه در جهان هستی حضور دارد، زنده و گویاست و پیوسته عاشق جمال خداوند است.»

بنابراین، تمامی پدیده‌های عالم هستی، عاشقانه در تلاشی بی‌وقفه به‌سوی جمال مطلق حق در حرکت‌اند. عالمان دین نیز که در پرتو معرفت الهی به این حقیقت ناآل شده‌اند، با تمامی موجودات هستی در این ترنم عاشقانه همنوا گشته‌اند. در این نگاه، ترس عالمان از ساحت ربوبی، نه برخاسته از جبن و جهل، که تجلی «خشیت» است؛ خشیتی که ریشه در معرفت عمیق و عشق سوزان دارد. در این میان، حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره) نیز مظهر کامل این خشیت عارفانه و عشق عالمانه بود؛ شخصیتی که حیات علمی و معنوی‌اش، گواهی است بر تلاقی استدلال دقیق فقهی با سوز درون و خشوع عاشقانه در برابر معبود.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابن اثیر، مجدالدین، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۱، بیروت، المکتبه العلمیه، ۱۳۹۹ ق
- ابن قیم، الجوزیه، أعلام الموقعین، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق
- حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه اهل البیت ع،
- حسن بن زین الدین، معالم الدین فی الاصول، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۴۱۵ ق
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق
- الفیاض، محمداسحاق، الاراضی، دار کتاب، نسخه دیجیتالی
- فیاض، محمداسحاق، رساله توضیح المسائل، قم، مجلسی، ۱۴۲۶ ق
- محمد فؤاد بن عبدالباقی، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قاهره، دارالکتب المصریه، ۲۰۱۷ م

بازاندیشی عدالت اجتماعی در عصر حاضر با تأکید بر اندیشه فقهی آیت‌الله العظمی فیاض

♦ عبدالحمید عارفی^۱

چکیده

عدالت اجتماعی یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در نظام فکری اسلام و از ارکان اساسی تحقق جامعه سالم و پایدار به شمار می‌رود. در جوامع امروزی به دلیل تنوع قومی، نابرابری‌های ساختاری، چالش‌های سیاسی و ضعف در تطبیق اصول حکمرانی عادلانه، مسئله عدالت اجتماعی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار گردیده است. این مقاله با رویکرد تحلیلی - توصیفی، به بازاندیشی مفهوم عدالت اجتماعی در پرتو مبانی فقهی اسلام پرداخته و تلاش می‌کند ظرفیت‌های اندیشه‌های آیت‌الله محمداسحاق فیاض را در تبیین و تقویت این مفهوم بررسی نماید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در اندیشه فقهی آیت‌الله فیاض، عدالت نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه یک قاعده بنیادین در تنظیم روابط فردی و اجتماعی است که بر کرامت انسانی، نفی تبعیض، تأمین حقوق عمومی و مسئولیت‌پذیری حاکمیت استوار می‌باشد. همچنین، این تحقیق نشان می‌دهد که بازخوانی فقهی عدالت اجتماعی می‌تواند زمینه‌ساز ارائه راهکارهای عملی برای کاهش نابرابری‌ها و تقویت انسجام اجتماعی در عصر حاضر گردد. در نهایت، این مقاله علمی و تحقیقی چنین نتیجه می‌گیرد که بهره‌گیری از مبانی فقهی عدالت در

۱. پژوهشگر و استاد دانشگاه

اندیشه‌های فقیهان معاصر، به‌ویژه آیت‌الله فیاض، ظرفیت مهمی برای اصلاح ساختارهای اجتماعی و تقویت عدالت در جوامع بشری فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: عدالت اجتماعی، کرامت انسانی، حکمرانی عادلانه، فقه اسلامی و آیت‌الله محمداسحاق فیاض.

مقدمه

عدالت اجتماعی از مهم‌ترین مفاهیم بنیادین در اندیشه سیاسی، حقوقی و فقهی اسلام به شمار می‌رود که همواره به عنوان یکی از اهداف اساسی ارسال پیامبران و تشریع احکام الهی مطرح بوده است. در منابع اسلامی، عدالت نه تنها به عنوان یک فضیلت اخلاقی، بلکه به عنوان یک اصل حاکم بر ساختار روابط فردی و اجتماعی مورد تأکید قرار گرفته و تحقق آن شرط اساسی برای پایداری و سلامت جامعه دانسته شده است. از این‌رو، بررسی ابعاد نظری و کاربردی عدالت اجتماعی در جوامع اسلامی، به‌ویژه در شرایط معاصر، از اهمیت علمی و عملی ویژه‌ای برخوردار است. جوامع امروزی به دلیل تحولات سیاسی، تنوع قومی و مذهبی، و چالش‌های ساختاری در عرصه حکومت‌داری و توزیع منابع، با مسائل جدی در زمینه تحقق عدالت اجتماعی مواجه است. نابرابری‌های اقتصادی، ضعف در دسترسی به فرصت‌های برابر، و چالش‌های مرتبط با حاکمیت قانون، ضرورت بازاندیشی در مفهوم عدالت اجتماعی و ارائه چارچوب‌های نظری متناسب با شرایط بومی جوامع را دوچندان ساخته است. در چنین فضایی، رجوع به مبانی فقه اسلامی و اندیشه‌های فقیهان معاصر می‌تواند نقش مهمی در تبیین معیارهای عدالت و ارائه راهکارهای عملی ایفا نماید. در این میان، اندیشه‌های فقهی آیت‌الله محمداسحاق فیاض به عنوان یکی از فقه‌های معاصر، از ظرفیت قابل توجهی در تبیین مفاهیم بنیادین فقه اجتماعی برخوردار است. نگاه ایشان به کرامت انسانی، مسئولیت اجتماعی، و نقش شریعت در تنظیم روابط اجتماعی، می‌تواند مبنایی برای تحلیل و بازخوانی مفهوم عدالت اجتماعی در شرایط معاصر فراهم سازد. بررسی این دیدگاه‌ها در کنار تحلیل وضعیت اجتماعی جوامع بشری، امکان ارائه یک چارچوب نظری منسجم برای فهم بهتر عدالت اجتماعی را فراهم می‌سازد. بر این اساس، مقاله حاضر با هدف بازاندیشی عدالت اجتماعی در عصر حاضر با تأکید بر مبانی فقهی و اندیشه‌های آیت‌الله محمداسحاق فیاض، تلاش دارد تا ضمن تبیین مفهومی عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی، به بررسی ظرفیت‌های فکری ایشان در پاسخ‌گویی به چالش‌های عدالت در جامعه افغانستان بپردازد. روش تحقیق در این مقاله، توصیفی - تحلیلی بوده و داده‌ها با استفاده از منابع کتابخانه‌ای گردآوری و تحلیل شده‌اند. در نهایت، این پژوهش در پی آن است که

نشان دهد چگونه می‌توان از مبانی فقهی عدالت در اندیشه فقیهان معاصر برای تقویت عدالت اجتماعی و کاهش نابرابری‌ها در دوران معاصر بهره گرفت. در راستای تحقق اهداف این پژوهش، لازم است پرسش‌های ذیل مورد توجه و تحلیل قرار گرفته و بررسی گردد: عدالت اجتماعی در دوران معاصر با تأکید بر مبانی فقهی و اندیشه‌های آیت‌الله محمداسحاق فیاض چگونه قابل تبیین و بازاندیشی است؟ مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی و فقهی چه جایگاهی دارد؟ مبانی فقهی عدالت اجتماعی در اندیشه آیت‌الله فیاض چیست؟ مهم‌ترین چالش‌های تحقق عدالت اجتماعی در جوامع بشری معاصر کدام‌اند؟ اندیشه‌های آیت‌الله فیاض چه ظرفیت‌هایی برای حل یا کاهش نابرابری‌های اجتماعی ارائه می‌دهد؟

عدالت اجتماعی در دوران معاصر، با بهره‌گیری از مبانی فقهی و اندیشه‌های آیت‌الله محمداسحاق فیاض، قابل بازتعریف و تقویت بوده و می‌تواند در کاهش نابرابری‌های اجتماعی و بهبود ساختارهای عدالت‌محور نقش مؤثری ایفا نماید. عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی و فقهی از جایگاه بنیادین برخوردار بوده و به عنوان یکی از اهداف اصلی شریعت اسلامی مطرح است. در اندیشه آیت‌الله فیاض، عدالت اجتماعی بر مبانی‌ای چون کرامت انسانی، نفی تبعیض، تأمین حقوق عمومی و مسئولیت‌پذیری حاکمیت استوار است. یکی از چالش‌های اساسی تحقق عدالت اجتماعی در تمام جوامع بشری، نابرابری‌های ساختاری، ضعف حاکمیت قانون و محدودیت دسترسی برابر به فرصت‌ها می‌باشد. اندیشه‌های فقهی آیت‌الله فیاض ظرفیت قابل توجهی برای ارائه راهکارهای نظری و عملی در جهت کاهش شکاف‌های اجتماعی دارد.

الف) اهداف تحقیق

بررسی و بازاندیشی مفهوم عدالت اجتماعی در دوران معاصر با تأکید بر مبانی فقهی و اندیشه‌های آیت‌الله محمداسحاق فیاض، به منظور ارائه چارچوبی نظری برای تقویت عدالت اجتماعی و کاهش نابرابری‌های اجتماعی. تبیین مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی و فقهی، شناسایی و تحلیل مبانی فقهی عدالت اجتماعی در اندیشه آیت‌الله محمداسحاق فیاض، بررسی وضعیت و چالش‌های تحقق عدالت اجتماعی در عصر حاضر، تحلیل نقش و ظرفیت اندیشه‌های آیت‌الله فیاض در ارائه راهکارهای فقهی - اجتماعی برای تحقق عدالت و ارائه چارچوبی نظری جهت بهره‌گیری از فقه اجتماعی در بهبود وضعیت عدالت در کشورهای اسلامی است.

ب) چارچوب نظری تحقیق

عدالت اجتماعی در نظام فکری اسلام، یکی از اصول بنیادین برای تنظیم روابط انسانی و تحقق نظم عادلانه در جامعه است. قرآن کریم عدالت را از اهداف مهم رسالت پیامبران دانسته و می‌فرماید: لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (الحديد، آیه ۲۵). بر اساس این دیدگاه، عدالت تنها به رفتار فردی محدود نمی‌شود، بلکه شامل رعایت حقوق انسان‌ها، جلوگیری از ظلم و تبعیض، حفظ کرامت انسانی و تأمین مصالح عمومی جامعه نیز می‌گردد. از سوی دیگر، نظریه مقاصد شریعت یکی از مبانی مهم تحلیل عدالت اجتماعی در فقه اسلامی است. بر اساس این نظریه، احکام شریعت برای تحقق مصالح انسان‌ها و جلوگیری از مفاسد وضع شده‌اند. حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال از اهداف اساسی شریعت دانسته شده و تحقق این اهداف بدون وجود عدالت اجتماعی امکان‌پذیر نیست. بنابراین، عدالت را می‌توان یکی از نتایج مهم و عملی تحقق مقاصد شریعت دانست (الشاطبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸؛ ابن عاشور، ۲۰۰۴، ص ۷۹). در این پژوهش، اندیشه فقهی آیت‌الله محمداسحاق فیاض به عنوان چارچوب تحلیلی اصلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. ایشان در آثار اصولی و فقهی خود بر نقش اجتهاد در فهم مسائل جدید، توجه به مصالح جامعه و توانایی فقه در پاسخ‌گویی به نیازهای زمان تأکید دارد. بر اساس این رویکرد، فقه اسلامی باید علاوه بر بیان احکام فردی، در تنظیم روابط اجتماعی و تحقق ارزش‌هایی مانند عدالت، حقوق انسان و مسئولیت اجتماعی نیز نقش داشته باشد (فیاض، ۱۴۲۶، ص ۲۴). بر این اساس، فرض اساسی این پژوهش آن است که عدالت اجتماعی در عصر حاضر، نیازمند بازخوانی اجتهادی و توجه به ظرفیت‌های درونی فقه اسلامی است. اندیشه فقهی آیت‌الله فیاض با تأکید بر کرامت انسان، نفی ظلم، رعایت حقوق عمومی و نقش عقل در فرآیند اجتهاد، می‌تواند زمینه مناسبی برای تحلیل و بازاندیشی عدالت اجتماعی در جوامع معاصر فراهم سازد. عدالت در لغت به معنای انصاف، برابری و قرار دادن هر چیز در جای مناسب خود آمده است. در منابع لغوی عربی، عدالت در برابر ظلم و انحراف از حق به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۲۸۵). در اصطلاح اندیشمندان اسلامی، عدالت به معنای رعایت حقوق دیگران، پرهیز از تبعیض و قرار دادن هر حق در جایگاه شایسته آن تعریف می‌شود. عدالت در این معنا صرفاً یک فضیلت فردی نیست، بلکه یک اصل اجتماعی و ساختاری است که تمام روابط انسانی را در بر می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۲).

ج) جایگاه عدالت در قرآن کریم

عدالت از مفاهیم اساسی و محوری در قرآن کریم است که بخش مهمی از نظام ارزشی اسلام بر آن استوار می‌باشد. در نگاه قرآن، عدالت تنها یک رفتار اخلاقی یا توصیه فردی نیست؛ بلکه یک اصل بنیادین برای تنظیم روابط انسان‌ها، اداره جامعه و تحقق اهداف الهی در زندگی بشر است. قرآن کریم انسان‌ها را به رعایت عدالت در تمام عرصه‌ها دعوت کرده و آن را معیار درست رفتار اجتماعی معرفی می‌نماید. از دیدگاه قرآن، جامعه‌ای که در آن حق افراد رعایت نشود و ظلم و تبعیض گسترش یابد، از مسیر هدایت الهی فاصله گرفته است. به همین دلیل، خداوند هدف ارسال پیامبران را برپایی عدالت در میان مردم بیان می‌کند: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (الحديد، آیه ۲۵). این آیه نشان می‌دهد که عدالت یکی از اهداف اصلی رسالت‌های الهی و پایه‌ای برای اصلاح جامعه انسانی است. قرآن کریم عدالت را در ابعاد مختلف مورد توجه قرار داده است؛ از عدالت فردی و اخلاقی گرفته تا عدالت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی. یکی از مهم‌ترین جلوه‌های عدالت قرآنی، رعایت حقوق انسان‌ها بدون توجه به تفاوت‌های قومی، نژادی، مالی یا موقعیت اجتماعی است. خداوند متعال می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (النحل، آیه ۹۰) که بیانگر آن است که عدالت یک فرمان عمومی الهی و یک اصل حاکم بر زندگی اجتماعی است. همچنین قرآن از مؤمنان می‌خواهد که حتی در شرایط دشوار، عدالت را رعایت نمایند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِرًا فَإِنَّهُ أُولَىٰ بِنَهُمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (النساء، آیه ۱۳۵) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برپا دارنده عدالت باشید و برای خدا گواهی دهید، هرچند به زیان خودتان یا پدر و مادر و نزدیکانتان باشد؛ چه توانگر باشد یا فقیر، خداوند به هر دو سزاوارتر است. پس از هوا و هوس پیروی نکنید تا عدالت کنید. این اصل نشان می‌دهد که عدالت در منطق قرآن وابسته به منافع شخصی یا گروهی نیست، بلکه ارزش مستقلی دارد. از منظر قرآن، عدالت اجتماعی ارتباط مستقیم با کرامت انسانی و حفظ حقوق عمومی دارد. انسان به عنوان موجودی دارای شأن و ارزش ذاتی، باید در جامعه از حقوق مشروع خود برخوردار باشد. بر همین اساس، قرآن با هر نوع ظلم، تجاوز و تضییع حقوق دیگران مخالفت می‌کند و عدالت را وسیله‌ای برای ایجاد تعادل اجتماعی می‌داند. بنابراین، عدالت در اندیشه قرآنی نه تنها یک هدف اخلاقی، بلکه یک مبنای اساسی برای شکل‌گیری جامعه سالم، حکومت مسئول و روابط انسانی عادلانه است (الطباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۷۳). این مبنای قرآنی، زمینه مهمی برای بحث عدالت اجتماعی

در فقه اسلامی فراهم می‌سازد؛ زیرا فقها در طول تاریخ، بسیاری از مباحث اجتماعی و حقوقی را با توجه به همین اصل قرآنی تحلیل کرده‌اند. بنابراین؛ عدالت اجتماعی یکی از اهداف اساسی بعثت پیامبران در قرآن کریم معرفی شده است. بر اساس آیات قرآن؛ هدف اصلی ارسال پیامبران، تحقق قسط و عدالت در جامعه انسانی است. عدالت، اساس حیات اجتماعی و شرط تحقق جامعه دینی است (الطباطبائی، ۱۴۱۷، ص ۲۴۵).

د) عدالت در سنت نبوی و فقه اسلامی

عدالت در سنت پیامبر اکرم (ص) جایگاه اساسی داشته و یکی از مهم‌ترین اصول در تنظیم روابط فردی و اجتماعی مسلمانان به شمار می‌رود. پیامبر (ص) در گفتار و رفتار خود، عدالت را معیار اساسی رفتار انسانی و اجتماعی معرفی نمود و جامعه اسلامی را بر پایه رعایت حقوق، رفع ظلم و احترام به کرامت انسان‌ها بنا کرد. سیره نبوی نشان می‌دهد که عدالت تنها مربوط به امور قضایی و حکومتی نبود؛ بلکه در تمام روابط اجتماعی، اقتصادی و خانوادگی مورد توجه قرار داشت. پیامبر اکرم (ص) در اجرای حق میان افراد تفاوتی میان قوی و ضعیف، فقیر و غنی یا نزدیکان و دیگران قائل نمی‌شد و اصل برابری در برابر قانون را رعایت می‌کرد. یکی از نمونه‌های برجسته عدالت در سنت نبوی، توجه آن حضرت به اجرای یکسان احکام و جلوگیری از تبعیض اجتماعی است. در روایت معروف آمده است که پیامبر (ص) فرمود: *إنما أهلك الذين قبلکم أنهم کانوا إذا سرق فیهم الشریف ترکوه؛ وإذا سرق فیهم الضعیف أقاموا علیه الحد*. نابودی امت‌های پیشین به سبب آن بود که اگر فرد صاحب نفوذی جرم می‌کرد، او را رها می‌کردند و اگر فرد ضعیفی مرتکب می‌شد؛ حکم را اجرا می‌نمودند. این دیدگاه نشان می‌دهد که عدالت در نگاه نبوی، بدون توجه به جایگاه اجتماعی افراد باید اجرا گردد. در فقه اسلامی نیز عدالت یکی از اصول مهم و بنیادین است. فقها عدالت را در حوزه‌های مختلف مانند قضاوت، شهادت، حکومت، روابط اجتماعی و حقوق عمومی مورد توجه قرار داده‌اند. در فقه اسلامی، عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته خود، رعایت حقوق افراد و جلوگیری از ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است. بسیاری از فقها بر این باورند که احکام شریعت در نهایت برای تحقق مصالح انسان‌ها و برقراری نظم عادلانه اجتماعی وضع شده‌اند (الشاطبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸). از نگاه فقهی، عدالت اجتماعی تنها به رفتار افراد محدود نمی‌شود، بلکه حکومت و نهادهای عمومی نیز مسئول تحقق آن هستند. به همین دلیل، فقهای اسلامی در مباحث حکومت، قضاوت و سیاست شرعی، بر ضرورت عدالت حاکمان و مسئولان تأکید کرده‌اند. عدالت در این دیدگاه، زمینه حفظ حقوق مردم، جلوگیری از فساد و ایجاد اعتماد اجتماعی را فراهم

می‌سازد. بنابراین، سنت نبوی و فقه اسلامی عدالت را به عنوان یک ارزش مرکزی در زندگی انسان معرفی می‌کنند. این اصل؛ پایه‌ای برای شکل‌گیری جامعه‌ای است که در آن حقوق افراد رعایت شده و روابط اجتماعی بر اساس حق، انصاف و مسئولیت‌پذیری تنظیم گردد. در سنت پیامبر اکرم (ص) عدالت به عنوان معیار اصلی در قضاوت و مدیریت جامعه مطرح شده است. پیامبر (ص) در رفتار فردی و اجتماعی خود هیچ‌گونه تبعیضی میان انسان‌ها قائل نمی‌شدند و عدالت را در تمام سطوح رعایت می‌کردند. در فقه اسلامی، عدالت از شرایط اساسی قاضی، امام جماعت و حاکم اسلامی محسوب می‌شود. فقه‌های اهل سنت مانند شاطبی، عدالت را از مقاصد اساسی شریعت (مقاصد الشریعة) می‌دانند که تحقق آن برای سلامت نظام اجتماعی ضروری است (الشاطبی، ۱۴۱۷، ص ۱۹۳).

ه) عدالت اجتماعی در فقه معاصر

در فقه معاصر، عدالت از یک مفهوم فردی به یک اصل اجتماعی و حکومتی تبدیل شده است. در این رویکرد، شریعت صرفاً مجموعه‌ای از احکام فردی نیست، بلکه نظامی جامع برای تنظیم روابط اجتماعی عادلانه به شمار می‌رود. در اندیشه آیت‌الله محمداسحاق فیاض، عدالت اجتماعی بر اصولی همچون کرامت انسانی، نفی تبعیض، تأمین حقوق عمومی و مسئولیت‌پذیری حکومت استوار است (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۶۵). از دیدگاه ایشان، تحقق عدالت در جامعه اسلامی نیازمند توجه هم‌زمان به ابعاد فقهی، اخلاقی و اجتماعی است. بررسی منابع قرآنی، حدیثی و فقهی نیز نشان می‌دهد که عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی مفهومی بنیادین و چندبعدی است که هم شامل رفتار فردی و هم ساختارهای اجتماعی می‌شود. در فقه معاصر، به‌ویژه در اندیشه آیت‌الله فیاض، عدالت به عنوان یک اصل کاربردی در تنظیم نظام اجتماعی و سیاسی مطرح گردیده و ظرفیت مهمی برای تحلیل مسائل مرتبط را دارد که به ترتیب ذیل اشاره می‌گردد:

۱. عدالت و شریعت اسلامی

عدالت از اصول بنیادینی است که در بسیاری از آموزه‌های اسلامی نقش محوری دارد. شریعت اسلامی در مجموع، برای تأمین مصالح انسان‌ها و برقراری نظم عادلانه اجتماعی تشریع شده است. از این نگاه، احکام دینی تنها مجموعه‌ای از دستورهای فردی نیست، بلکه هدف آن ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر حق و انصاف است. احکام اسلامی برای تحقق مصالح بندگان در دنیا و آخرت وضع شده‌اند و حفظ عدالت یکی از مهم‌ترین جلوه‌های این مصالح است (الشاطبی، ۱۴۱۷، ص ۲۲۰).

۲. عدالت و مقاصد شریعت

یکی از مهم‌ترین مبانی نظری عدالت اجتماعی در فقه اسلامی، ارتباط آن با مقاصد شریعت است. مقاصد شریعت به اهداف و غایاتی گفته می‌شود که شارع در وضع احکام دنبال کرده است. از دیدگاه علمای اسلامی، حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال از مهم‌ترین اهداف شریعت است و تحقق این اهداف بدون وجود عدالت اجتماعی امکان کامل ندارد (ابن عاشور، ۲۰۰۴، ص ۷۹). بنابراین عدالت اجتماعی را می‌توان یکی از نتایج عملی تحقق مقاصد شریعت دانست.

۳. عدالت و قاعده نفی ظلم در فقه اسلامی

یکی از مبانی مهم عدالت اجتماعی، مبارزه با ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است. قاعده «نفی ظلم» در فقه اسلامی نشان‌دهنده آن است که هیچ حکم یا ساختاری نباید موجب تضییع حقوق انسان‌ها گردد. در فقه نیز قاعده لاضرر و اصول مرتبط با نفی ظلم، نقش مهمی در حمایت از حقوق افراد دارد (مظفر، ۱۴۰۶، ص ۲۲۸). بر اساس این قواعد، نظام اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شود که زمینه آسیب و محرومیت ناعادلانه کاهش یابد.

۴. عدالت و مصلحت عمومی

یکی از ابعاد مهم عدالت اجتماعی، توجه به مصالح عمومی جامعه است. فقه اسلامی همواره میان حقوق فردی و مصالح جمعی ارتباط برقرار کرده است. مصلحت عمومی به معنای تأمین منافع واقعی جامعه و جلوگیری از آسیب‌های عمومی است. این اصل در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و حکومتی اهمیت ویژه دارد (القرضاوی، ۲۰۰۱، ص ۵۵). بنابراین، فقها عدالت را از اصول مهم نظام اسلامی دانسته‌اند. در فقه، عدالت در حوزه‌های مختلف مانند قضاوت، رهبری دینی و روابط اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. از نظر همه فقه‌های اسلامی عدالت شرط اساسی در ولایت، قضاوت و اداره جامعه دانسته شده است (الماوردی، ۱۹۸۵، ص ۱۲).

و) عدالت اجتماعی در عصر پیامبر اکرم (ص)

عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی از نخستین مراحل شکل‌گیری جامعه اسلامی مورد توجه قرار داشته است. پیامبر اکرم (ص) با تأسیس جامعه مدینه، اصولی را پایه‌گذاری نمود که بر اساس آن، روابط اجتماعی باید بر مبنای عدالت، برابری در حقوق، رعایت کرامت انسان و مسئولیت متقابل افراد جامعه تنظیم گردد. جامعه‌ای که پیامبر (ص) در مدینه ایجاد نمود، تلاش داشت تا نظامی را جایگزین ساختارهای تبعیض‌آمیز پیشین سازد؛ ساختاری که در آن ارزش انسان‌ها بر اساس

معیارهای مادی، قبیله‌ای و طبقاتی تعیین نمی‌شد، بلکه معیار فضیلت و شایستگی مورد تأکید قرار می‌گرفت (ابن هشام، ۱۴۱۱، ص ۳۵). اصل عدالت در سیره نبوی در حوزه‌های مختلف اجتماعی مشاهده می‌شود؛ از جمله رعایت حقوق افراد، اجرای یکسان قانون، حمایت از محرومان و ایجاد مسئولیت اجتماعی میان اعضای جامعه. قرآن کریم نیز هدف اساسی رسالت پیامبران را برپایی عدالت معرفی می‌کند: لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (الحديد، آیه ۲۵). بر اساس این دیدگاه، عدالت صرفاً یک ارزش فردی نیست، بلکه هدفی اجتماعی و تمدنی برای جامعه انسانی است (الطباطبائی، ۱۴۱۷، ص ۳۴۰).

ز) عدالت اجتماعی در سیره امام علی (ع)

در تاریخ اندیشه اسلامی، حکومت امام علی (ع) یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های توجه به عدالت اجتماعی محسوب می‌شود. در نگاه ایشان، حکومت وسیله‌ای برای تحقق حق و عدالت است، نه هدفی برای کسب قدرت. امام علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر، بر ضرورت رعایت عدالت، حفظ حقوق مردم و رفتار برابر با طبقات مختلف جامعه تأکید می‌کند. ایشان فرمان می‌دهد که حاکم باید نسبت به مردم با رحمت و انصاف رفتار کند؛ زیرا مردم یا برادر دینی‌اند یا در آفرینش همانند انسان هستند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). از دیدگاه امام علی (ع)، عدالت اجتماعی شامل رعایت حقوق عمومی؛ جلوگیری از تبعیض؛ مبارزه با فساد؛ حفظ بیت‌المال؛ و توجه به طبقات محروم جامعه می‌باشد. این دیدگاه بعدها در شکل‌گیری مباحث فقه سیاسی و اجتماعی مسلمانان تأثیر گسترده گذاشت. به همین جهت از دیدگاه علمای جهان اسلام؛ عدالت از اصول مهم اداره جامعه اسلامی دانسته شده است. در اندیشه آنان، حکومت مشروع حکومتی است که بتواند امنیت، نظم و عدالت را برای مردم تأمین نماید. هدف از تشکیل حکومت، حفظ دین و اداره امور جامعه به گونه‌ای است که مصالح عمومی تأمین گردد (الماوردی، ۱۹۸۵، ص ۵). به بیان دیگر عدالت با مفهوم مقاصد شریعت مرتبط دانسته شده و معتقدند که احکام اسلامی برای تحقق مصالح انسان‌ها وضع شده‌اند (الشاطبی، ۱۴۱۷، ص ۲۶۵). از این منظر، عدالت اجتماعی نتیجه هماهنگی میان احکام شرعی و نیازهای واقعی جامعه است. بنابراین؛ عدالت در فقه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. عدالت نه تنها در مسائل فردی مانند شرایط قاضی و شاهد مطرح است، بلکه در مباحث اجتماعی و حکومتی نیز مورد توجه قرار گرفته است. اجرای احکام اسلامی باید با توجه به اهداف شریعت و مصالح واقعی جامعه صورت گیرد. در این نگاه، ظلم و تضییع حقوق انسان‌ها با روح شریعت سازگار نیست (مظفر، ۱۴۰۶، ص

۴۵). در دوران معاصر نیز توجه به مسائل اجتماعی افزایش یافته و عدالت از سطح فردی به سطح اجتماعی و حکومتی گسترش یافته است.

ح) گذار از عدالت فردی به عدالت اجتماعی در فقه معاصر

یکی از تحولات مهم در اندیشه اسلامی معاصر، توجه بیشتر به مفهوم عدالت اجتماعی است. در گذشته، بخش زیادی از مباحث عدالت در فقه مربوط به عدالت فردی بود؛ اما با پیچیده‌تر شدن جوامع، مسائل جدیدی مانند حقوق عمومی، عدالت اقتصادی، حکومت‌داری و روابط اجتماعی مورد توجه قرار گرفت. در این مرحله، عدالت به عنوان یک اصل راهنما برای تحلیل مسائل جامعه مطرح گردید. این تحول زمینه را برای ظهور دیدگاه‌های جدید در فقه اجتماعی فراهم ساخت. آیت‌الله محمداسحاق فیاض نیز در همین چارچوب معاصر، بر نقش فقه در پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه و توجه به حقوق انسان‌ها تأکید می‌نماید (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۹۸). بررسی تاریخی مفهوم عدالت اجتماعی نیز نشان می‌دهد که عدالت از آغاز شکل‌گیری اندیشه اسلامی؛ یک اصل بنیادین در روابط اجتماعی بوده است. از سیره پیامبر اکرم (ص) تا دیدگاه‌های فقهی معاصر؛ عدالت همواره با مفاهیمی مانند حق، کرامت انسانی، مسئولیت اجتماعی و مصالح عمومی پیوند داشته است. این پیشینه تاریخی، زمینه مناسبی برای تحلیل اندیشه‌های معاصر مانند دیدگاه آیت‌الله فیاض درباره عدالت اجتماعی فراهم می‌سازد. عدالت اجتماعی و کرامت انسانی یکی از مبانی مهم عدالت اجتماعی در اسلام است. قرآن کریم می‌فرماید: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء، آیه ۷۰). بر اساس این اصل، همه انسان‌ها دارای ارزش ذاتی هستند و نظام اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شود که حقوق اساسی آنان حفظ گردد. در اندیشه اسلامی، عدالت زمانی تحقق می‌یابد که انسان‌ها از امنیت، احترام و حقوق مشروع برخوردار باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۸۷). همچنان یکی دیگر از ابعاد عدالت اجتماعی، رعایت حقوق عمومی افراد جامعه است. حقوق عمومی شامل اموری مانند امنیت اجتماعی، دسترسی عادلانه به فرصت‌ها، برخورداری از خدمات عمومی و حمایت از گروه‌های ضعیف می‌باشد. فقه اسلامی نیز با طرح اصولی مانند منع ظلم، نفی ضرر و رعایت مصالح عمومی، زمینه حمایت از حقوق اجتماعی انسان‌ها را فراهم نموده است (مظفر، ۱۴۰۶، ص ۲۵۵). در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت دارای مسئولیت مهمی در تحقق عدالت است. قدرت سیاسی زمانی مشروعیت اجتماعی پیدا می‌کند که در جهت حفظ حقوق مردم و جلوگیری از بی‌عدالتی به کار گرفته شود. از نگاه امام علی (ع)، عدالت معیار اصلی ارزش حکومت است و حاکم باید خود را مسئول تأمین حقوق مردم بداند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). لذا در فقه معاصر، توجه به عدالت اجتماعی

بیشتر از گذشته مورد بحث قرار گرفته است. دلیل آن، پیچیده شدن مسائل جامعه و نیاز به پاسخ‌گویی فقه به مسائل جدید است. فقهای معاصر تلاش کرده‌اند میان اصول ثابت شریعت و نیازهای متغیر جامعه ارتباط برقرار کنند. در این زمینه، اندیشه آیت‌الله فیاض نیز در چارچوب فقه اجتماعی قابل تحلیل است. عدالت در اندیشه فقهی ایشان مفهومی محدود به رفتار فردی و ویژگی‌های اخلاقی اشخاص نیست؛ بلکه از اصول مهم در فهم نظام اجتماعی اسلام به شمار می‌رود. از دیدگاه ایشان، فقه اسلامی دارای ظرفیت تنظیم روابط انسان‌ها و ایجاد نظم عادلانه اجتماعی است؛ زیرا احکام شرعی در نهایت برای تأمین مصالح انسان‌ها و تحقق اهداف شریعت وضع گردیده‌اند (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۷۲). بر اساس این نگاه، عدالت اجتماعی نتیجه پیوند میان احکام شرعی، ارزش‌های اخلاقی و مسئولیت‌های اجتماعی انسان مسلمان است. جامعه‌ای که در آن حقوق افراد رعایت نشود و تبعیض‌های ناروا وجود داشته باشد با روح کلی شریعت اسلامی سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸). از نظر آیت‌الله فیاض، کرامت انسانی به عنوان مبنای عدالت اجتماعی است که یکی از مبانی اساسی عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی به شمار می‌رود. بر همین اساس است که اصل کرامت انسان است که در قرآن کریم به صراحت مورد تأکید قرار گرفته و چنین می‌فرماید که: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء، آیه ۷۰). این آیه نشان‌دهنده جایگاه ویژه انسان در نظام آفرینش است. بر اساس این اصل، همه انسان‌ها از کرامت ذاتی برخوردار بوده و برخورداری آنان از حقوق اساسی نباید تابع قومیت، نژاد، زبان یا موقعیت اجتماعی باشد. در تحلیل فقهی معاصر نیز کرامت انسانی پایه بسیاری از حقوق اجتماعی دانسته شده است؛ زیرا عدالت زمانی تحقق می‌یابد که انسان به عنوان صاحب حق شناخته شود (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۴۸). در اندیشه آیت‌الله فیاض نیز رعایت حقوق انسان‌ها و جلوگیری از ظلم و تضییع حقوق دیگران، از اصول مورد توجه در فهم احکام اجتماعی اسلام است (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۹۱). همچنان نفی تبعیض و برابری اجتماعی از دیگر مبانی عدالت اجتماعی است. اسلام با هرگونه امتیازدهی غیرمشروع میان انسان‌ها مخالفت کرده و معیار برتری را تقوا و شایستگی معرفی نموده است. خداوند می‌فرماید: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (حجرات، آیه ۱۳). این اصل می‌تواند در حوزه اجتماعی؛ مبنای مبارزه با تبعیض و ایجاد فرصت‌های برابر باشد. فقهای اسلامی نیز بر این باورند که اجرای عدالت نیازمند رعایت مساوات در حقوق عمومی و جلوگیری از امتیازات غیرعادلانه است (القرضاوی، ۲۰۰۱، ص ۴۵). از دیدگاه آیت‌الله فیاض، احکام اسلامی بر اساس مصالح واقعی انسان‌ها شکل گرفته و هر نوع ظلم یا تبعیض که موجب تضییع حقوق افراد شود با اهداف شریعت سازگار نیست (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۱۰۳). ایشان در آثار اصولی و فقهی خود، بر نقش اجتهاد در پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه تأکید دارد. در

نگاه ایشان، فقه اسلامی صرفاً مجموعه‌ای از احکام فردی نیست؛ بلکه دارای ظرفیت تنظیم روابط انسانی و اجتماعی نیز می‌باشد. از دیدگاه ایشان، فهم درست شریعت نیازمند توجه به اهداف کلی احکام، مصالح واقعی انسان‌ها و شرایط اجتماعی است. بر این اساس، عدالت به عنوان یکی از ارزش‌های بنیادین شریعت، در فرآیند استنباط و تطبیق احکام دارای اهمیت ویژه می‌باشد (فیاض، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۴). در این نگاه، عدالت اجتماعی نتیجه پیوند میان اصول شرعی، عقلانیت فقهی و مسئولیت اجتماعی انسان مسلمان است. یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه فقهی آیت‌الله فیاض، توجه به جایگاه اجتهاد در مواجهه با مسائل جدید است. ایشان معتقد است که فقه باید توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر جامعه را داشته باشد و اجتهاد نقش مهمی در استخراج راه‌حل‌های مناسب برای مسائل نوپدید دارد (فیاض، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۸). بر اساس این مبنا، عدالت اجتماعی نیز نمی‌تواند صرفاً در قالب مباحث سنتی باقی بماند؛ بلکه باید در ارتباط با مسائل واقعی جامعه مانند حقوق عمومی، روابط اجتماعی، مسئولیت حکومت و رفع تبعیض بررسی شود. عدالت اجتماعی، احترام به کرامت انسان است. در نگاه اسلامی، انسان دارای جایگاه ویژه‌ای بوده و جامعه باید شرایطی فراهم کند که حقوق مشروع افراد حفظ گردد. در اندیشه فقهی آیت‌الله فیاض، احکام شرعی با هدف هدایت و اصلاح زندگی انسان‌ها تشریع شده‌اند و رعایت حقوق افراد از اصول مهم روابط اجتماعی به شمار می‌رود (فیاض، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۴۱). بر این اساس، هر ساختار اجتماعی که موجب تضییع حقوق انسان‌ها گردد، نیازمند اصلاح و بازنگری است. از نظر ایشان عدالت و نفی ظلم و رعایت حقوق مردم از مبانی مهم عدالت اجتماعی در فقه اسلامی است. ظلم در نگاه شریعت، تنها تجاوز فردی نیست؛ بلکه هر اقدامی که موجب محرومیت ناعادلانه یا تضییع حقوق عمومی شود، با عدالت اسلامی ناسازگار است. آیت‌الله فیاض در مباحث فقهی خود، بر اهمیت رعایت حقوق افراد و جلوگیری از تجاوز به حقوق دیگران تأکید دارد. این اصل می‌تواند مبنایی برای تحلیل روابط اجتماعی و مسئولیت‌های عمومی باشد (فیاض، ۱۴۳۲، ص ۹۷). از دید ایشان یکی از موضوعات مهم در عدالت اجتماعی، نقش حکومت و نهادهای عمومی است. در اندیشه اسلامی، حکومت وسیله‌ای برای اداره جامعه و تأمین مصالح عمومی است. بر اساس مبانی فقهی ایشان حاکمیت باید در چارچوب موازین شرعی و با رعایت حقوق مردم عمل نماید. قدرت سیاسی زمانی با اهداف شریعت هماهنگ است که در جهت حفظ نظم، امنیت و عدالت اجتماعی به کار گرفته شود (فیاض، ۱۴۳۲، ص ۱۳۵). یکی دیگر از پیوندهای مهم در اندیشه فقهی معاصر، ارتباط عدالت با مصلحت عمومی است. جامعه اسلامی نیازمند نظامی است که در آن تصمیمات اجتماعی بر اساس خیر عمومی و جلوگیری از آسیب‌های اجتماعی اتخاذ گردد. در این زمینه، دیدگاه‌های آیت‌الله

فیاض درباره نقش عقل و اجتهاد، زمینه توجه به مصالح عمومی را فراهم می‌کند؛ زیرا فقیه در فرآیند اجتهاد باید شرایط واقعی جامعه را نیز مورد توجه قرار دهد (فیاض، مباحث الأصول، ج ۲، ص ۵۶). بررسی اندیشه آیت‌الله فیاض نشان می‌دهد که مبانی فقهی ایشان می‌تواند در تحلیل مسائل اجتماعی افغانستان نیز مورد توجه قرار گیرد. می‌تواند زمینه‌ای برای بازخوانی عدالت اجتماعی در شرایط معاصر افغانستان فراهم نماید.

ی) ضرورت بازخوانی عدالت اجتماعی در جوامع اسلامی

کشورهای اسلامی معاصر با مسائل مختلف اجتماعی، حقوقی و سیاسی مواجه بوده‌اند. عواملی مانند تحولات تاریخی، ضعف برخی ساختارهای اجتماعی، مشکلات اقتصادی و چالش‌های مربوط به اعتماد عمومی، اهمیت بحث عدالت اجتماعی را افزایش داده است. از منظر اندیشه اسلامی، عدالت تنها یک مفهوم نظری نیست، بلکه اصلی عملی برای تنظیم روابط اجتماعی و ایجاد نظم عادلانه است. بنابراین، بازخوانی دیدگاه‌های فقهی معاصر می‌تواند در ارائه چارچوب‌های نظری برای پاسخ به نیازهای جامعه مؤثر باشد. یکی از محورهای مهم در اندیشه فقهی آیت‌الله فیاض، توجه به حقوق انسان‌ها و نقش شریعت در تنظیم روابط اجتماعی است. ایشان معتقد است که احکام اسلامی با اهدافی مانند اصلاح جامعه و تأمین مصالح انسان‌ها ارتباط دارد (فیاض، ۱۴۳۲، ص ۹۷). بر اساس این دیدگاه، عدالت اجتماعی اقتضا می‌کند که حقوق افراد جامعه رعایت گردد؛ از ظلم و تضییع حقوق جلوگیری شود؛ امکانات عمومی با معیارهای عادلانه مدیریت گردد و مصالح عمومی مورد توجه قرار گیرد. این اصول می‌تواند در تحلیل مسائل اجتماعی همه کشورها نیز مورد استفاده قرار گیرد. یکی از چالش‌های مهم تحقق عدالت، وجود تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی است. عدالت اسلامی بر این اصل استوار است که ارزش انسان‌ها وابسته به عوامل غیرارادی مانند قومیت، زبان یا موقعیت اجتماعی نیست؛ بلکه معیار اصلی، انسانیت و حقوق مشروع افراد است. در نگاه فقهی آیت‌الله فیاض، رعایت عدالت و جلوگیری از ظلم، از لوازم فهم درست شریعت است؛ زیرا هر نظام اجتماعی که موجب تضییع حقوق انسان‌ها شود، با اهداف کلی دین سازگار نیست (فیاض، ۱۴۲۸، ص ۱۱۸). از سوی دیگر تحقق عدالت اجتماعی بدون وجود نظام مسئول و پاسخگو دشوار است. حکومت در اندیشه اسلامی وظیفه دارد امنیت، نظم و حقوق عمومی را حفظ نماید. آیت‌الله فیاض در مباحث فقهی خود بر اهمیت رعایت ضوابط شرعی و توجه به مصالح جامعه تأکید می‌کند. بر این اساس، قدرت سیاسی باید در مسیر خدمت به جامعه و حفظ حقوق مردم به کار گرفته شود (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۱۴۵). بررسی مبانی فقهی آیت‌الله فیاض نشان می‌دهد که اندیشه ایشان دارای

ظرفیت‌هایی برای بازاندیشی عدالت اجتماعی است، از جمله تأکید بر کرامت انسان و حقوق عمومی، توجه به نقش اجتهاد در مسائل جدید اجتماعی، پیوند میان شریعت و مصالح جامعه، مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی و توجه به مسئولیت اجتماعی حکومت و افراد. در اندیشه اسلامی، حکومت صرفاً ابزار اداره سیاسی جامعه نیست؛ بلکه مسئولیت تأمین حقوق مردم و اجرای عدالت را بر عهده دارد. امام علی (ع) در نامه به مالک اشتر بر ضرورت رعایت عدالت، حفظ حقوق مردم و جلوگیری از ظلم تأکید کرده است (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). اندیشمندان اسلامی نیز تأکید دارند که هدف حکومت حفظ دین و اصلاح امور جامعه است (الماوردی، ۱۹۸۵، ص ۱۵). بر اساس این دیدگاه‌ها، عدالت اجتماعی بدون وجود نظام مسئول و پاسخگو امکان تحقق کامل ندارد لذا بازخوانی مبانی عدالت اجتماعی اهمیت ویژه‌ای دارد. وجود چالش‌هایی مانند شکاف‌های اجتماعی، نابرابری اقتصادی، ضعف نهادهای عمومی و مشکلات دسترسی برابر به فرصت‌ها، نیازمند توجه به مبانی عدالت‌محور است. اندیشه‌های فقهی آیت‌الله فیاض می‌تواند در این زمینه یک چارچوب نظری فراهم کند؛ زیرا بر اصولی مانند رعایت حقوق انسان‌ها، مسئولیت اجتماعی و جلوگیری از ظلم تأکید دارد.

ک) چالش‌های تحقق عدالت اجتماعی و ظرفیت اندیشه آیت‌الله محمداسحاق فیاض

عدالت اجتماعی در هر جامعه‌ای ارتباط مستقیم با ساختارهای سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی آن جامعه دارد. تحقق عدالت نیازمند وجود نظامی است که در آن حقوق افراد، فرصت‌های اجتماعی و منابع عمومی بر اساس معیارهای عادلانه تنظیم گردد. مهم‌ترین چالش‌های عدالت اجتماعی در جوامع بشری، وجود نابرابری در دسترسی به امکانات اقتصادی و اجتماعی است. عدالت اجتماعی در نگاه اسلامی به معنای یکسان‌سازی مطلق افراد نیست؛ بلکه به معنای ایجاد فرصت‌های منصفانه و جلوگیری از محرومیت‌های غیرعادلانه است. بر اساس این دیدگاه، جامعه عادلانه جامعه‌ای است که در آن افراد بتوانند بدون موانع غیرمشروع، از حقوق طبیعی و اجتماعی خود بهره‌مند شوند. در اندیشه فقهی آیت‌الله فیاض؛ توجه به مصالح عمومی و جلوگیری از ظلم اجتماعی از اصول مهم شریعت است؛ بنابراین نظام اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شود که زمینه تضییع حقوق افراد فراهم نگردد (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۱۲۵). شکل‌گیری تبعیض‌های اجتماعی بر اساس عوامل غیرمعیاری مانند قومیت، زبان، مذهب یا جایگاه اجتماعی یکی از عوامل مهم بی‌عدالتی در جامعه محسوب می‌گردد. در حالی که اسلام، معیار ارزش انسان را بر اساس تقوا و عمل صالح قرار داده و هرگونه برتری‌جویی غیرمشروع را رد می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (النحل، آیه ۹۰). این آیه، عدالت را یک اصل عمومی معرفی می‌کند که همه عرصه‌های

زندگی اجتماعی را شامل می‌شود. از نظر ایشان یکی دیگر از پایه‌های مهم عدالت اجتماعی، وجود قانون عادلانه و اجرای یکسان آن است. در جامعه‌ای که قانون به صورت برابر اجرا نشود، زمینه بی‌عدالتی افزایش می‌یابد. در اندیشه سیاسی اسلامی؛ حکومت و نهادهای عمومی مسئول حفظ نظم عادلانه و جلوگیری از ظلم هستند. امام علی (ع) عدالت را محور حکومت دانسته و تأکید می‌کند که ارزش حکومت به میزان تحقق حق و عدالت وابسته است (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). از این جهت، اندیشه‌های فقهی آیت‌الله فیاض درباره مسئولیت اجتماعی و رعایت حقوق انسان‌ها می‌تواند در بازخوانی نقش نهادهای اجتماعی و سیاسی در تحقق عدالت مورد استفاده قرار گیرد. فقه اسلامی در نگاه ایشان باید پاسخ‌گوی نیازهای واقعی جامعه باشد و حقوق مشروع انسان‌ها را مورد توجه قرار دهد (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۱۴۲). از نظر ایشان توجه به مصلحت جامعه و جلوگیری از زیان‌های عمومی؛ در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی مهم است. اجرای احکام دینی نباید از اهداف اصلی آن یعنی اصلاح جامعه و برقراری عدالت جدا گردد. تأکید ایشان بر کرامت انسانی، نفی ظلم، رعایت حقوق عمومی و مسئولیت اجتماعی؛ موضوعاتی است که می‌توانند به عنوان ظرفیت قابل توجهی برای بازاندیشی عدالت اجتماعی در جامعه محسوب گردد.

ل) راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی بر اساس اندیشه آیت‌الله محمداسحاق فیاض

تحقق عدالت اجتماعی در عصر حاضر نیازمند توجه هم‌زمان به مبانی دینی، ارزش‌های انسانی و نیازهای واقعی جامعه است. بر اساس اندیشه فقهی آیت‌الله محمداسحاق فیاض، فقه اسلامی دارای ظرفیت لازم برای پاسخ‌گویی به مسائل اجتماعی بوده و می‌تواند در زمینه تأمین حقوق انسان‌ها، کاهش بی‌عدالتی و تنظیم روابط اجتماعی نقش مؤثر ایفا نماید. بر این اساس، راهکارهای تحقق عدالت اجتماعی را می‌توان در محورهای زیر مورد بررسی قرار داد:

۱. ضرورت بازخوانی عدالت اجتماعی در شرایط معاصر

تحولات اجتماعی و سیاسی در دهه‌های اخیر نشان داده است که تحقق عدالت اجتماعی تنها با وضع قوانین یا ایجاد ساختارهای رسمی امکان‌پذیر نیست، بلکه نیازمند یک مبنای فکری و ارزشی است که بتواند روابط اجتماعی را بر اساس حق، انصاف و مسئولیت تنظیم نماید. در این زمینه، اندیشه اسلامی با تأکید بر عدالت، کرامت انسانی و رعایت حقوق عمومی، ظرفیت مهمی برای ارائه الگوی عدالت اجتماعی دارد. عدالت در نگاه اسلامی، هدفی صرفاً نظری نیست؛ بلکه باید در زندگی اجتماعی، نظام حقوقی، روابط اقتصادی و ساختارهای حکومتی تحقق پیدا کند. از این رو، بازخوانی

اندیشه‌های فقهی معاصر می‌تواند زمینه ارائه راهکارهای متناسب با نیازهای جوامع اسلامی را فراهم سازد (القرضاوی، ۲۰۰۱، ص ۵۸).

۲. تقویت فرهنگ عدالت‌خواهی و مسئولیت اجتماعی

یکی از محورهای مهم در اندیشه فقه اسلامی، نقش اخلاق و فرهنگ عمومی در تحقق عدالت است. عدالت اجتماعی تنها وظیفه حکومت نیست، بلکه افراد جامعه نیز در ایجاد یا تضعیف عدالت نقش دارند. بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان در برابر جامعه مسئول است و نمی‌تواند نسبت به ظلم، فقر و محرومیت دیگران بی‌تفاوت باشد. قرآن کریم نیز بر همکاری در امور نیک و اصلاح اجتماعی تأکید کرده است: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ (مائده، آیه ۲)». در اندیشه آیت‌الله فیاض، توجه به ارزش‌های اخلاقی و مسئولیت‌های انسانی، بخش مهمی از فهم اجتماعی دین را تشکیل می‌دهد؛ زیرا احکام دینی برای اصلاح روابط انسان‌ها و تحقق خیر عمومی تشریع شده‌اند (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۱۵۶).

۳. نقش حکومت‌ها در ایجاد عدالت اجتماعی

از دیدگاه فقه اسلامی، حکومت مسئولیت اساسی در حفظ حقوق مردم و جلوگیری از ظلم دارد. عدالت حکومتی زمانی تحقق می‌یابد که قدرت سیاسی در خدمت مصالح عمومی قرار گیرد، نه منافع گروهی خاص. در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت عادلانه باید امنیت اجتماعی را تأمین کند؛ حقوق افراد را حفظ نماید؛ از تبعیض جلوگیری کند؛ امکانات عمومی را به شکل منصفانه مدیریت نماید. امام علی (ع) در نامه معروف خود به مالک اشتر، عدالت را محور مدیریت جامعه معرفی نموده و تأکید می‌کند که رضایت عمومی و رعایت حقوق مردم از وظایف اساسی حاکمان است (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

۴. عدالت اقتصادی و توزیع عادلانه منابع

یکی از ابعاد مهم عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی است. در اندیشه اسلامی، ثروت و امکانات جامعه نباید به گونه‌ای توزیع شود که گروهی خاص از آن بهره‌مند و بخش بزرگی از جامعه محروم گردد. نظام اسلامی با ابزارهایی مانند زکات، انفاق و تأکید بر منع ظلم اقتصادی، در پی ایجاد تعادل اجتماعی است. هدف این آموزه‌ها، از بین بردن فاصله‌های ناعادلانه و حمایت از گروه‌های آسیب‌پذیر جامعه است (ابن عاشور، ۲۰۰۴، ص ۳۸۱). از دیدگاه آیت‌الله فیاض، احکام اقتصادی اسلام بر پایه

مصالح واقعی انسان‌ها استوار است و اجرای درست آنها می‌تواند در ایجاد تعادل اجتماعی نقش داشته باشد (فیاض، ۲۰۱۵، ص ۱۷۳).

۵. عدالت و رعایت حقوق اقشار مختلف جامعه

جامعه عادلانه جامعه‌ای است که حقوق همه افراد در آن رعایت شود. در نگاه اسلامی، معیار عدالت، وابسته به جایگاه اجتماعی، قدرت یا ثروت افراد نیست؛ بلکه همه انسان‌ها دارای حقوق اساسی هستند. در شرایط افغانستان، توجه به این اصل می‌تواند زمینه کاهش شکاف‌های اجتماعی و تقویت همبستگی ملی را فراهم نماید. اندیشه فقهی آیت‌الله فیاض با تأکید بر رعایت حقوق مشروع انسان‌ها، می‌تواند چارچوبی برای تحلیل این موضوع ارائه دهد.

۶. تقویت اجتهاد متناسب با نیازهای جامعه

یکی از راهکارهای اساسی تحقق عدالت اجتماعی، توجه به نقش اجتهاد در حل مسائل جدید اجتماعی است. از نگاه آیت‌الله فیاض، فقه نباید از واقعیت‌های جامعه جدا باشد؛ بلکه باید با استفاده از اصول اجتهادی، پاسخ‌های مناسب برای نیازهای زمان ارائه نماید. توجه به شرایط اجتماعی و مصالح عمومی می‌تواند زمینه اجرای بهتر ارزش‌های عدالت‌محور شریعت را فراهم سازد (فیاض، ۱۴۲۶، ص ۲۴).

۷. رعایت کرامت انسانی و حقوق افراد

تحقق عدالت اجتماعی بدون احترام به کرامت انسان و حقوق اساسی افراد امکان‌پذیر نیست. بر اساس مبانی فقهی آیت‌الله فیاض، انسان دارای حقوقی است که رعایت آن‌ها از الزامات اخلاقی و شرعی می‌باشد. بنابراین، جامعه عادلانه جامعه‌ای است که در آن حقوق افراد بدون تبعیض رعایت شده و زمینه رشد و مشارکت آنان فراهم گردد (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۴۱).

۸. مبارزه با ظلم و تبعیض اجتماعی

از دیگر راهکارهای مهم، مقابله با هر نوع ظلم، تبعیض و تضییع حقوق افراد است. عدالت اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که معیارهای عادلانه در روابط اجتماعی حاکم باشد و منافع گروهی یا فردی سبب نادیده گرفتن حقوق دیگران نگردد. این اصل با مبانی فقهی نفی ظلم و رعایت حقوق عمومی هماهنگ است (فیاض، ۱۴۳۲، ص ۹۷). بنابراین؛ بر اساس اندیشه آیت‌الله محمداسحاق فیاض، عدالت اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که میان اصول ثابت شریعت و نیازهای متغیر جامعه پیوند برقرار شود. اجتهاد پویا، رعایت حقوق انسان، نفی ظلم، توجه به مصالح عمومی و

مسئولیت‌پذیری اجتماعی، از مهم‌ترین راهکارهایی است که می‌تواند زمینه تحقق عدالت را در جوامع معاصر فراهم نماید. با توجه به مباحث پیشین، می‌توان عناصر اصلی یک الگوی عدالت اجتماعی مبتنی بر این اندیشه را چنین بیان کرد: محوریت کرامت انسان؛ انسان باید به عنوان صاحب حق و دارای ارزش ذاتی مورد توجه قرار گیرد؛ حاکمیت قانون عادلانه؛ قانون باید برای همه افراد جامعه به شکل برابر اجرا شود. مسئولیت حکومت و نهادهای اجتماعی؛ قدرت و مدیریت اجتماعی باید در جهت تأمین مصالح عمومی استفاده گردد. مبارزه با تبعیض و ظلم؛ هرگونه امتیازدهی غیرمشروع و محرومیت ناعادلانه باید کاهش یابد. توجه به مصالح عمومی؛ سیاست‌های اجتماعی باید بر اساس خیر عمومی و نیازهای واقعی جامعه تنظیم گردد. عدالت اجتماعی در نگاه فقهی ایشان دارای ابعاد گسترده فردی، اجتماعی و حکومتی است. این رویکرد می‌تواند زمینه‌ای برای بازاندیشی عدالت در افغانستان معاصر فراهم کند؛ زیرا بر اصولی مانند کرامت انسانی، رعایت حقوق عمومی، مسئولیت اجتماعی و جلوگیری از ظلم استوار است. بهره‌گیری از این مبانی می‌تواند در مسیر ایجاد جامعه‌ای متوازن‌تر و مبتنی بر عدالت نقش مؤثری داشته باشد.

نتیجه‌گیری

عدالت اجتماعی یکی از اصول بنیادین در اندیشه اسلامی است که همواره در کنار مفاهیمی مانند قسط، کرامت انسانی، حقوق عمومی و مسئولیت اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. بررسی منابع اسلامی نشان می‌دهد که عدالت در نگاه شریعت، صرفاً یک فضیلت اخلاقی فردی نیست؛ بلکه یک اصل اساسی برای تنظیم روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه محسوب می‌شود. تحقیق حاضر تلاش نمود تا جایگاه عدالت اجتماعی را در چارچوب فقه اسلامی بررسی کرده و ظرفیت‌های اندیشه فقهی آیت‌الله فیاض را در این زمینه تحلیل نماید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در اندیشه اسلامی؛ عدالت اجتماعی بر مبانی مهمی مانند کرامت ذاتی انسان، نفی ظلم و تبعیض، رعایت حقوق افراد، و تأمین مصالح عمومی استوار است. این مبانی، زمینه ایجاد جامعه‌ای را فراهم می‌کند که در آن حقوق انسان‌ها بدون توجه به تفاوت‌های قومی، اجتماعی و اقتصادی رعایت گردد. همچنین بررسی دیدگاه‌های آیت‌الله محمداسحاق فیاض نشان می‌دهد که در فقه معاصر، عدالت دارای ابعاد گسترده‌ای است و نمی‌توان آن را تنها به عدالت فردی محدود کرد. از این منظر، شریعت اسلامی دارای ظرفیت لازم برای پاسخ‌گویی به مسائل اجتماعی بوده و فقه می‌تواند در تحلیل چالش‌های جامعه معاصر نقش ایفا نماید. بر اساس یافته‌های تحقیق، بهره‌گیری از مبانی فقهی عدالت و توجه به اندیشه‌های فقیهان معاصر می‌تواند در ارائه راهکارهای نظری و عملی برای

تقویت عدالت اجتماعی مؤثر باشد. در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که بازخوانی اندیشه‌های آیت‌الله فیاض در زمینه عدالت اجتماعی، فرصتی برای پیوند میان میراث فقهی اسلامی و نیازهای جامعه فراهم می‌سازد و می‌تواند در مسیر تقویت فرهنگ عدالت، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و رعایت حقوق عمومی مورد استفاده قرار گیرد.

پیشنهادهات

با توجه به یافته‌های پژوهش، پیشنهاد می‌گردد که مطالعات فقه اجتماعی معاصر مورد توجه بیشتر قرار گرفته و تقویت گردد. مراکز علمی و دانشگاهی باید پژوهش‌های بیشتری درباره ظرفیت‌های فقه اسلامی در حل مسائل اجتماعی معاصر انجام دهند. همچنان توجه بیشتر به عدالت اجتماعی در سیاست‌گذاری‌ها باشد. در تنظیم برنامه‌های اجتماعی و عمومی، اصول عدالت، رفع تبعیض و رعایت حقوق شهروندان مورد توجه جدی قرار گیرد. گسترش فرهنگ عدالت‌خواهی یکی از مهمترین ضرورت‌ها در جامعه شمرده شود. نهادهای آموزشی و دینی باید ارزش‌های عدالت، مسئولیت اجتماعی و احترام به حقوق دیگران را تقویت نمایند. از اندیشه فقیهان معاصر استفاده گردد. دیدگاه‌های فقهی اندیشمندانی مانند آیت‌الله فیاض می‌تواند در تحلیل مسائل جدید اجتماعی مورد مطالعه و بهره‌برداری قرار گیرد. تقویت حاکمیت قانون یک موضوع مهم دیگر در تحکیم عدالت اجتماعی محسوب شود. تحقق عدالت اجتماعی نیازمند اجرای برابر قانون و جلوگیری از هرگونه تبعیض در جامعه است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله. (۱۴۰۴ ق). شرح نهج‌البلاغه. مصر: دار إحياء الكتب العربية.
۳. ابن‌عاشور، محمدطاهر. (۲۰۰۴ م). مقاصد الشريعة الإسلامية. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۵. ابن‌هشام، عبدالملک. (۱۴۱۱ ق). السيرة النبوية. بیروت: دار الجیل.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). کرامت انسان در قرآن. قم: نشر اسراء.
۷. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۷ ق). الموافقات فی أصول الشريعة. بیروت: دار المعرفة.
۸. طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

٩. طبري، محمد بن جرير. (١٤٠٧ ق). تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار التراث.
١٠. فياض، محمد اسحاق. (١٤٢٦ ق). محاضرات في أصول الفقه. نجف: دار الفقه.
١١. فياض، محمد اسحاق. (١٤٢٨ ق). المباحث الأصولية. نجف: دار الفقه.
١٢. فياض، محمد اسحاق. (١٤٣٠ ق). تعاليف مبسوطة على العروة الوثقى. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
١٣. فياض، محمد اسحاق. (١٤٣٢ ق / ٢٠١٥ م). بحوث فقهية معاصرة. نجف: دار الفقه.
١٤. قرضاوى، يوسف. (٢٠٠١ م). فقه الزكاة. قاهره: دار الشروق.
١٥. ماوردى، على بن محمد. (١٩٨٥ م). الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٦. مطهرى، مرتضى. (١٣٩٠). عدال اللهى. تهران: انتشارات صدرا.
١٧. مظفر، محمدرضا. (١٤٠٦ ق). أصول الفقه. قم: دار الكتب الإسلامية.

آیت‌الله العظمی فیاض و دیدگاه‌های نوآورانه‌ای اقتصادی

♦ محمد توسلی غرجستانی

چکیده:

در دنیای معاصر، پیچیدگی‌های نظام‌های مالی و ظهور ابزارهای نوین اقتصادی، چالش‌های جدیدی را در برابر فقه اسلامی قرار داده است. این پژوهش با هدف واکاوی دیدگاه‌های فقهی آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض، از مراجع برجسته حوزه علمیه نجف اشرف، در مواجهه با مسائل معاصر اقتصادی تدوین شده است. تمرکز اصلی این مقاله بر سه محور کلیدی است: نخست، تبیین جایگاه فقهی معاملات مبتنی بر بدهی و سازوکارهای آن در چارچوب قواعد حوزه‌ی نجف؛ دوم، بررسی جایگاه و اهمیت منطقه الفراغ در استنباط احکام معاملات نو پدید؛ و سوم، تحلیل دقیق دیدگاه ایشان در خصوص بهره بانکی و تفکیک آن از سود مشروع در معاملات جاری.

روش تحقیق در این مقاله از نوع توصیفی-تحلیلی است که با استناد به آثار و مبانی فقهی آیت‌الله فیاض، به بازخوانی نظرات ایشان در تطبیق با واقعیت‌های اقتصادی امروز می‌پردازد. یافته‌های اولیه نشان می‌دهد که دیدگاه‌های ایشان، تلفیقی از پایبندی به اصول اصیل فقه جواهری و تلاش برای پاسخگویی به نیازهای عملیاتی

نظام‌های مالی مدرن است. این پژوهش می‌تواند مبنایی برای درک بهتر چگونگی گذار از فقه سنتی به فقه کاربردی در مسائل اقتصادی فراهم آورد.

واژگان کلیدی: آیت‌الله محمد اسحاق فیاض، فقه اقتصادی، مراجع نجف، معاملات بدهی، بهره بانکی.

مقدمه

آیت‌الله فیاض را می‌توان از برجسته‌ترین مراجع نواندیش حوزه علمیه نجف دانست که در چارچوب «فقه جواهری» به بازخوانی و بازسازی مسائل معاصر می‌پردازد. ایشان به واسطه تسلط عمیق بر مبانی فقه سنتی و در عین حال تضرع در تحلیل‌های مستند به مبانی قرآنی، در موارد متعددی فتاوایی صادر کرده است که با آرای مشهور فقهای امامیه تفاوت دارد. نگاه نواندیشانه ایشان به مسائل حوزه‌های مختلف از جمله حقوق زنان، ساختار حکومت عرفی و اسلامی، زیست اجتماعی و به‌ویژه اقتصاد، از ایشان شخصیتی متمایز در عرصه علمی-دینی ساخته است.

اگرچه از منظر استدلالی، بسیاری از فقهای دیگر نیز ممکن است در برخی از مباحث به نتایج مشابهی با ایشان رسیده باشند، اما واقعیت این است که فقدان جرأت در مواجهه با «فتوای مشهور» و تمایل به رعایت احتیاط در برابر سنت فقهی، مانع از آن شده است که بسیاری از آنان با اتکا به برداشت‌های خود از ادله، به آرای نوین برخیزند. در مقابل، آیت‌الله فیاض با اتکا به استدلال‌های مستدل، از سد این احتیاط عبور کرده و به بازخوانی مسائل پرداخته‌اند.

جایگاه فقیه در واقعیت‌های اقتصادی

به سخن دیگر، فقاهت تنها استخراج حکم الهی از متون نیست، بلکه هنر استخراج حکم از دل واقعیت‌های متغیر است. این هنر زمانی به اوج شکوه خود می‌رسد که فقیه، نه تنها در بطن متون، بلکه در لایه‌های زیرین واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی نیز حضور داشته باشد. آیت‌الله العظمی محمد اسحاق فیاض با تکیه بر این نگاه، در حوزه اقتصاد نقشی فراتر از یک «پذیرش‌گر» آرای پیشین ایفا کرده است. ایشان با نگاهی تحلیلی به ماهیت ارزش‌ها و ابزارهای مبادله، در موضوعاتی همچون «بیع دین»، ماهیت پول و ساختار سود در بانکداری اسلامی، آرای را مطرح نموده است که از منظر بسیاری از صاحب‌نظران، واگرا از دیدگاه‌های مشهور رایج است.

این مقاله مختصر با هدف تبیین مؤلفه‌های نوآورانه در اندیشه اقتصادی ایشان تدوین شده است تا با بررسی دقیق مبانی استنباطی این فتوای‌ها، الگویی از «فقه اقتصادی پویا» را ترسیم نماید؛

الگوی که همزمان متعهد به اصول بنیادین است و پاسخگوی ضرورت‌های گذرا و پیچیده عصر حاضر نیز.

دامنه پژوهش و منابع

هرچند کالبدشکافی تمام دیدگاه‌های اقتصادی و مالی ایشان نیازمند پژوهشی ژرف در سطح رساله دکتری است، اما در این نوشتار به عنوان نمونه، به برخی از دیدگاه‌های کلیدی ایشان در امور مالی و اقتصادی اشاره خواهد شد.

آیت‌الله فیاض علاوه بر بازخوانی مسائل اقتصادی در قالب ابواب سنتی (نظیر بیع، اجاره، رهن، مضاربه، مزارعه، مساقات، شرکت، احیاء موات، قرض، ودیعه، عاریه و...)، در بسیاری از موضوعات خاص و مستحدثه که نیاز مبرم جامعه امروز است، با توجه به تحولات روز، پاسخ‌های عملیاتی ارائه داده‌اند. این دیدگاه‌های نو، عمدتاً در آثار ارزشمند ایشان تجلی یافته است؛ از جمله:

- البَنُوك؛ احکام البنوك و الاسهم و السندات و الاسواق المالیه (البورصات) من وجهه النظر الاسلامیه
- الاراضی (مجموعه دراسات و بحوث فقهیه/اسلامیه)
- اطروحات فکریه حول المسائل المستحدثه المتنوعه و علاج مشاکلها علی ضوء الفقه الاسلامی التطبیقی
- الأمونج فی منهج الحکومه الاسلامیه القائمه علی اساس الحاکمیه لله تعالی
- و همچنین مجموعه استفتاءات ایشان به زبان‌های عربی و فارسی.

لازم به ذکر است که بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های ایشان با سایر نظریات نظام اقتصاد اسلامی (از جمله آرای شهید صدر) برای درک دقیق‌تر جایگاه ایشان ضرورت دارد؛ اما با توجه به محدودیت زمان، در این نوشتار تنها به بررسی انتخابی برخی از دیدگاه‌های نوآورانه ایشان می‌پردازیم که در ادامه خواهد آمد.

جایگزین‌های قرض ربوی در بانک‌ها

از آن جا که ربا بر اساس صریح آیات قرآن کریم و در فرآیندی تدریجی در چند مرحله تحریم شده است، حرمت قرض ربوی، یعنی قرضی که با شرط زیاده همراه باشد، از مسلمات فقه اسلامی و از محرّمات قطعی نزد همه مسلمانان به شمار می‌رود. از همین رو، در فقه اسلامی نه تنها ربا گرفتن و ربا دادن، بلکه نوشتن سند برای قرض ربوی و نیز شهادت دادن بر آن نیز حرام دانسته شده است. با

این حال، بخشی از فعالیت بانک‌ها و نظام مالی رایج، بر پایه اعطای تسهیلاتی استوار است که در حقیقت ماهیتی نزدیک به قرض همراه با شرط زیاده دارد و از این جهت، همواره یکی از مهم‌ترین چالش‌های فقه اقتصادی معاصر به شمار آمده است.

به سخن دیگر، در اسلام اعطای انواع وام بهره‌دار از سوی بانک‌ها به مشتریان، مصداق قرض ربوی و در نتیجه، حرام تلقی می‌شود. از دیرباز، فقیهان اسلامی در اندیشه ارائه جایگزین‌های مشروع و کارآمد برای مهار نظام بانکی ربوی و اصلاح ساختارهای مالی رایج بوده‌اند. در این میان، آیت‌الله فیاض به عنوان فقهی آگاه به مقتضیات زمان و نیازهای اجتماعی، از کنار این مسئله به سادگی عبور نکرده‌اند؛ بلکه همچون برخی دیگر از اندیشمندان برجسته، از جمله شهید صدر، کوشیده‌اند راه‌حل‌های فقهی و عملی برای این معضل ارائه کنند. (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۵۹) با این همه، برخی از راه‌حل‌های پیشنهادی ایشان از جهاتی با دیدگاه مشهور فقها متفاوت است و همین امر، اندیشه فقهی ایشان را واجد ویژگی نوآورانه می‌سازد. اهمیت کار ایشان در آن است که این دیدگاه‌ها را نه صرفاً در حد احتمال علمی، بلکه با استدلال فقهی کافی مطرح کرده و بر اساس آن‌ها فتوا نیز داده‌اند؛ امری که در میان بسیاری از مجتهدان، کمتر مشاهده می‌شود.

آیت‌الله فیاض در کتاب البنوک: احکام البنوک و الاسهم و السندات و الاسواق المالیه (البورصات) من وجهه النظر الاسلامیه — که به فارسی توسط محمدجواد برهانی با عنوان بانکداری از نگاه اسلام ترجمه شده است — افزون بر تبیین حکم فقهی معاملات سهام در بورس، اوراق قرضه و ابزارهای مشتقه مانند قراردادهای آتی (Futures) و اختیار معامله (Options)، جایگزین‌هایی برای خدمات مبتنی بر قرض ربوی در بانک‌ها معرفی کرده و هر یک را به تفصیل توضیح داده‌اند. عناوین برخی از مهم‌ترین این جایگزین‌ها عبارت‌اند از:

- عقد مضاربه
- عقد وکالت
- بیع مرابحه
- بیع سَلَم (پیش‌فروش)
- شرکت
- تبدیل قرض به بیع

آیت الله فیاض تعریف، کارکرد و ظرفیت هر یک از این جایگزین‌ها را در بانکداری و نظام مالی توضیح داده و نشان داده‌اند که چگونه می‌توان از آن‌ها به عنوان بدیلی مشروع برای قرض‌های ربوی بهره گرفت. در این جا، تنها به چند نکته اشاره می‌شود که می‌توان آن‌ها را از نوآوری‌های برجسته ایشان در این حوزه دانست:

۱. بانک به عنوان مالک سرمایه و مشتری به عنوان عامل

در فرضی که عقد مضاربه میان بانک، به عنوان مالک سرمایه، و مشتری، به عنوان عامل، منعقد شود، بانک می‌تواند از طریق درج شروط الزام‌آور در ضمن عقد مضاربه، بر نحوه مصرف سرمایه و مدیریت هزینه‌ها نظارت کند. بر این اساس، اگر عامل بیش از حد متعارف هزینه کند، نسبت به مقدار مازاد ضامن خواهد بود. همچنین بانک می‌تواند شرط کند که عامل، اطلاعات لازم و گزارش‌های کافی درباره فرآیند اجرای مضاربه را در اختیار بانک قرار دهد. بدین ترتیب، بانک از طریق سازوکار شروط ضمن عقد، خواهد توانست تا حد زیادی از بروز خسارت‌های احتمالی پیش‌گیری کند و مخاطرات مالی را کاهش دهد.

۲. تضمین سرمایه مشتریان بانک

از آن جا که بانک‌ها در عمل نقش واسطه میان صاحبان سرمایه و متقاضیان فعالیت‌های اقتصادی را ایفا می‌کنند، آیت الله فیاض بر این باورند که بانک در قرارداد مضاربه می‌تواند برای تقویت اعتماد سپرده‌گذاران، اصل کامل سپرده آنان را — که گاه از آن به «ودیع» نیز تعبیر می‌شود — در صورت ورود خسارت به سرمایه، تضمین کند. وجه تمایز این دیدگاه در آن است که بانک در این جا به عنوان واسطه عمل می‌کند، نه به عنوان عامل مستقیم مضاربه؛ از این رو، اشکال مشهور مبنی بر این که عامل در عقد مضاربه نمی‌تواند ضامن سرمایه باشد، در این فرض جاری نخواهد بود (فیاض، ۱۳۹۶، ص. ۶۴).

اگر بخواهیم این دیدگاه را از منظر نظام بانکی جدید تحلیل کنیم، می‌توان گفت که آیت الله فیاض در تلاش‌اند میان دو ضرورت اساسی جمع کنند: از یک سو، پایبندی به ضوابط شرعی عقد مضاربه و پرهیز از ربای پوشیده، و از سوی دیگر، تأمین اطمینان سپرده‌گذاران و پاسخ‌گویی به نیازهای واقعی بانکداری معاصر. این جمع میان «اصالت فقهی» و «کارآمدی اقتصادی» یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های نوآوری در اندیشه اقتصادی ایشان به شمار می‌رود.

۳. تضمین سود در بانک و مقوله «تجارة عن تراض»

آیت‌الله فیاض فراتر از عقود سنتی مذکور، در بحث تضمین سود نیز دیدگاهی نوآورانه دارند. ایشان معتقدند همان‌گونه که در نظام بانکداری متعارف، سود سپرده‌گذاری تضمین شده است، در بانکداری اسلامی نیز می‌توان چنین تضمینی را متصور شد. استدلال ایشان بر پایه مدیریت ریسک استوار است؛ بانک‌ها به دلیل گستره وسیع فعالیت‌های اقتصادی خود، قادرند نرخ ریسک را به حداقل برسانند. در چنین ساختاری، اگر بانک در ۵ درصد از پروژه‌ها با زیان مواجه شود، در ۹۵ درصد دیگر از فعالیت‌ها سودآوری دارد که به راحتی می‌تواند پوشش‌دهنده آن زیان محدود باشد.

افزون بر این، نوآوری فقهی ایشان در تبیین مشروعیت سپرده‌گذاری، توسل به گزاره قرآنی «تجارة عن تراض» (تجارت بر خاسته از رضایت طرفین) است. از دیدگاه ایشان، حتی اگر قرارداد سپرده‌گذاری در قالب هیچ‌یک از عناوین معهود فقهی مانند مضاربه، مرابحه یا وکالت نگنجد، باز هم صحیح است؛ چرا که ایشان در باب معاملات، به «صالت الصّحه» قائل‌اند و عقود را «توقیفی» (محدود به عناوین خاص) نمی‌دانند. به عبارت دیگر، اگر معامله‌ای تحت عنوانی انجام شود که در دسته‌بندی‌های سنتی فقهی جای نمی‌گیرد، اما در جوهره خود متضمن «تجارة تراض محور» باشد، از نظر ایشان مشروع است. برای نمونه، اگر بانک سود معینی را به صورت سالانه تعیین کند، این قرارداد نه به عنوان «مضاربه» (چون شرایط سخت‌گیرانه آن را ندارد)، بلکه به عنوان یک توافق تجاری مستقل و صحیح، تحت قاعده «تجارة عن تراض» معتبر و نافذ است (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۶۹).

۴. تبدیل قرض به بیع: گذار از بن بست ربا

آیت‌الله فیاض در ششمین جایگزین پیشنهادی خود برای بانک‌ها، به «تبدیل قرض به بیع» اشاره می‌کنند. رویکرد ایشان در این زمینه، گسستی آشکار از فهم سنتی است. در حالی که در نظام بانکی ربوی، ۱۰۰ دینار در برابر ۱۱۰ دینار شش‌ماهه به عنوان «قرض با شرط زیاده» تلقی شده و حرام است، ایشان پیشنهاد می‌کنند که همین معامله در قالب «بیع» انجام شود: بانک ۱۰۰ دینار نقد را به ۱۱۰ دینار نسیه (مدت‌دار) می‌فروشد.

استدلال فقهی ایشان در این زمینه بر این مبنا استوار است که پول (اسکناس‌های امروزی) نه از جنس طلا و نقره است و نه جانشین آن‌ها محسوب می‌شود؛ بنابراین حکم طلا و نقره (ربای معاوضی) بر آن بار نمی‌شود. همچنین، اسکناس‌ها از کالاهای «مکمل و موزون» نیستند که در آن‌ها مساوات ثمن و مثنی شرط باشد. ایشان نتیجه می‌گیرند: «بنابراین هیچ منعی وجود ندارد که

اسکناس‌ها را به مبلغی بیشتر از آن چه در ذمه است، به صورت مؤجل بفروشیم؛ بدین صورت که شخصی بیست دینار موجود را به بیست و پنج دینار کلی در ذمه، به صورت مدت‌دار (مثلاً سه ماهه) بخرد» (فیاض، ۱۳۹۶، ص. ۸۱).

نکته حائز اهمیت در این رویکرد، «جرأت اجتهادی» ایشان در مقایسه با سایر فقهای معاصر است و تبدیل کردن ماهیت معامله از قرض به بیع. برای نمونه، برخی از مراجع بزرگوار دیگر (مانند آیت‌الله فاضل لنکرانی) اگرچه در مبانی استدلالی خود می‌پذیرند که اسکناس از مکمل و موزون نیست و ربای معاوضی در آن جاری نمی‌شود، اما در نهایت به دلیل پایبندی به «احتیاط»، از صدور فتوای صریح بر جواز خرید و فروش پول اجتناب کرده و مؤمنان را به پرهیز از آن توصیه می‌کنند (لنکرانی، ص ۲۶۴). در مقابل، آیت‌الله فیاض پس از طی مراحل نقض و ابرام ادله و رسیدن به این نتیجه، با قاطعیت فتوا می‌دهند. این مشی فقهی، نشان‌دهنده وفاداری ایشان به «فقه جواهری» در عین شجاعت در استنباط و پاسخ‌گویی به نیازهای پیچیده نظام مالی مدرن در جوامع در حال تحول است.

۵. بیع دین به دین: بازخوانی مفهوم «کالی به کالی»

در فقه اسلامی، انواع بیع بر اساس زمان پرداخت ثمن و تسلیم مثنی به چهار دسته نقد، نسیه، سلف (سلم) و کالی به کالی تقسیم شده است. مفهوم «بیع کالی به کالی» که در روایات (عن النبی ص: نَهَى عَنْ بَيْعِ الْكَالِي بِالْكَالِي) از آن نهی شده، همواره محل مناقشه میان فقها بوده است. مشهور فقهای فریقین (شیعه و سنی)، معامله‌ای که در آن هم ثمن و هم مثنی «دین» (مؤجل) باشند را مصداق بارز بیع کالی به کالی دانسته و حکم به بطلان آن داده‌اند.

آیت‌الله فیاض در رویکردی نوآورانه و متمایز از جریان مشهور، به‌ویژه در بحث ابزارهای مالی مشتقه و قراردادهای آتی (Futures)، بر این باورند که بیع دین به دین (بیع قبل از اجل) باطل نیست و اقوی بر صحت آن است (الفیاض، البنوک، ص ۳۱۰). ایشان با نقد تفسیر موسع از نهی موجود در روایات، معتقدند که بیع نسیه به نسیه لزوماً در چارچوب ممنوعه «کالی به کالی» قرار نمی‌گیرد. این رویکرد، دریچه جدیدی برای مشروعیت‌بخشی به بسیاری از معاملات مدرن غیرنقدی باز می‌کند که در سیستم‌های مالی جهانی جایگاه بنیادین دارند و پیش‌تر به دلیل همین تعبیر سخت‌گیرانه، از دایره معاملات مشروع خارج انگاشته می‌شدند.

۶. اوراق قرضه: گذار از «قرض ربوی» به «بیع مشروع»

اوراق قرضه، به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای تأمین مالی برای شرکت‌ها و دولت‌ها، به دلیل ماهیت «نرخ سود ثابت»، نزد اکثر فقهای معاصر مصداق «قرض همراه با زیاده» و بالتبع حرام دانسته شده است. آیت‌الله فیاض برای حل این معضل فقهی، با تکیه بر تحلیل ماهوی قرارداد، راهکار «تبدیل ماهیت فقهی و حقوقی از قرض به بیع» را پیشنهاد می‌دهند.

در پاسخ به این پرسش که آیا خرید اوراق قرضه از شرکت‌های غیردولتی جایز است، ایشان با تفکیکی دقیق چنین فتوا می‌دهند: «بله، جایز است؛ به شرط اینکه خریدار به صورت جدی قصد انجام خرید را داشته باشد؛ یعنی صد دلار را به صورت نقد به عنوان قیمت (ثمن) در ازای صد دلار بر ذمه شرکت تا مدت معین به عنوان کالای فروخته شده (مبیع) بپردازد و در ضمن این قرارداد، با شرکت شرط کند که سالانه مبلغی (مثلاً ۵ دلار) به او بپردازد. این کار جایز است و اشکالی ندارد؛ به شرط آنکه مبلغ اضافی به عنوان «شرط ضمن عقد» قرار گیرد» (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۲۷۱).

ایشان همچنین در مورد اوراق قرضه بدون کوپن - که تفاوت قیمت خرید و قیمت بازخرید پس از یک دوره معین، ماهیت سود را دارد - معتقدند: «به عنوان خرید و فروش جایز است، اما به عنوان قرض (همان‌گونه که پیش‌تر گذشت) جایز نیست» (همان، ص ۲۷۲).

این تحلیل آیت‌الله فیاض، از حیث روش‌شناسی فقهی بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که ایشان با تفکیک میان «قالب صوری» و «ماهیت حقوقی معامله»، تلاش می‌کنند از ظرفیت‌های بیع استفاده کنند تا نهادهای مالی معاصر را از اتهام ربا برهانند. در واقع، ایشان به جای نفی صورت مسئله (اوراق قرضه)، با تغییر صورت حقوقی قرارداد از «قرض ربوی» به «بیع همراه با شرط ضمن عقد»، راه را برای مشارکت فعال مسلمانان در بازارهای مالی بین‌المللی هموار می‌سازند؛ مسیری که در فقه سنتی غالباً به بن‌بست احتیاط ختم می‌شد.

۷. مبادلات مبتنی بر شاخص‌های متغیر (مانند نرخ لایبور)

آیت‌الله فیاض در حوزه معاملات مدرن، نگاهی بسیار گشوده به ابزارهای مالی دارند که لزوماً در قالب عقود سنتی (بیع، مضاربه و غیره) نمی‌گنجند. ایشان در مواجهه با قراردادهای «مبادله ربوی» (Swap) که بر پایه نرخ‌های متغیر بین‌المللی (مانند LIBOR) استوارند، تحلیلی متفاوت ارائه می‌دهند.

مبادله ربوی قراردادی بین دو نفر است. در این مدل، طرفین توافق می‌کنند که جریان‌های نقدی متفاوتی را بر اساس شاخص‌های متغیر بازار مبادله کنند. بدین صورت که بین دو نفر به مدت پنج سال ۱۰۰ دلار مبادله ربوی صورت می‌گیرد. مثلاً زید ۱۰۰ دلار را از حسن قرض ربوی گرفته است و از ابتدای سال به صورت ثابت، سالانه ۳ دلار به حسن می‌پردازد. اما حسن به زید هر سال مبلغی را به نرخ لایبور می‌پردازد و این مبلغ سالانه در حال تغییر است. مثلاً در سال اول، سه دلار و در سال دوم، چهار دلار است و همین‌گونه ممکن است بالا برود. پرسش کلیدی اینجاست که در صورت فقدان قرارداد «قرض»، آیا این نوع مبادله مشروع است؟ آیت‌الله فیاض در پاسخ، مشروعیت آن را تأیید کرده و می‌فرماید: «این نوع مبادله جایز است و از نظر شرعی اشکالی ندارد. بر این نوع مبادله نه عنوان خرید و فروش صادق است و نه هیچ‌یک از عناوین دیگر قراردادهای سنتی، اما دلیلی بر حرمت آن نیز وجود ندارد؛ بلکه بعید نیست این معامله تحت عنوان «تجاره عن تراض» قرار گیرد؛ چرا که در نزد عقلا، نوعی تجارت محسوب می‌شود» (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۲۹۲).

این فتوا نشان‌دهنده گستره‌ی مفهومی است که ایشان برای «تجاره عن تراض» قائل‌اند؛ جایی که عرف عقلایی، خود به عنوان یک مرجع مشروعیت‌بخش در نبود نصوص بازنارنده، عمل می‌کند.

۸. عدالت اجتماعی و «منطقه الفراغ» در نظام اقتصادی

در بُعد کلان، آیت‌الله فیاض نظام اقتصادی اسلام را بر پایه «مالکیت مزدوج» (تلفیقی از مالکیت خصوصی و عمومی) استوار می‌دانند که هدف غایی آن، تحقق عدالت و توازن طبقاتی است. از دیدگاه ایشان، آزادی‌های اقتصادی تا آنجا محترم و نافذ است که به ارکان عدالت و برابری اجتماعی آسیب نرساند (الفیاض، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۹).

نکته کلیدی در اندیشه اقتصادی ایشان، به‌کارگیری «منطقه الفراغ» (محدوده‌ای که شارع حکمی برای آن تعیین نکرده و اختیار آن را به ولی‌امر یا حاکم شرع سپرده است) است. ایشان به این اصل برای استنباط احکام متناسب با تحولات زمانی و مکانی، نقشی محوری قائل است. از نظر آیت‌الله فیاض، فقیه جامع‌الشرایط در مدیریت حیات اقتصادی و اجتماعی، با تکیه بر این حوزه، می‌تواند نظام‌سازی کند؛ به گونه‌ای که احکام شرعی در کنار عنصر باطنی (ایمان) و عنصر ظاهری (عبادت و معاملات)، در بستر زمان پاسخگوی نیازهای پیچیده حکومت اسلامی باشد (همان، ص ۳۰).

نتیجه‌گیری

بازخوانی آراء اقتصادی آیت‌الله فیاض نشان می‌دهد که ایشان، فراتر از حوزه‌های سنتی فقه، در مواجهه با مسائل مستحدثه بانکی، مالی و بورس، صاحب رویکردی نوآورانه و ساختارگرا هستند. برجستگی کار ایشان نه تنها در «فتوا» بر خلاف نظر مشهور، بلکه در «روش‌شناسی» است؛ ایشان با وفاداری به متدولوژی «فقه جواهری» و بررسی دقیق نقض و ابرام ادله، بدون هراس از هیمنه شهرت فتوایی، جسارت اجتهادی عمیقی از خود نشان داده است.

تلاش آیت‌الله فیاض برای عبور از بن‌بست‌های فقهی از طریق تفکیک میان «قالب» و «محتوا» و یا تمسک به قاعده عام «تجارة عن تراض»، راهگشای مواجهه فقه با نظام‌های مالی معاصر است. همان‌طور که در نقدها و بازتاب‌های ویژه ایشان آمده، آیت‌الله فیاض را می‌توان «مجتهدی نواندیش» دانست که با نگاهی جامع‌نگر به مسائل اجتماعی و اقتصادی، در بسیاری از ساحت‌ها «پیش از زمان خود» زیسته‌اند. بی‌شک، واکاوی آثار سترگ ایشان (از جمله البنوک، الاراضی، اطروحات فکریه و الانموذج فی منهج الحكومة الاسلامیة)، چشم‌اندازهای جدیدی را برای فقه کاربردی در اقتصاد مدرن، اجتماع و سیاست خواهد گشود.

منابع

۱. الفیاض، محمداسحاق، البنوک: احکام البنوک و الاسهم و السندات و الاسواق المالیه "البورصات" من وجهة النظر الاسلامیة، نسخه دیجیتالی
۲. فیاض، محمداسحاق، ۱۳۹۶ش، بانکداری از نگاه اسلام، مترجم: محمدجواد برهانی، قم، مؤسسه فرهنگی صاحب الامر (عج)
۳. الفیاض، محمداسحاق، ۱۴۴۰ق، اطروحات فکریة، النجف الاشرف، دارالکفیل للطباعة و النشر و التوزیع
۴. الفیاض، محمداسحاق، ۱۴۲۶ق، الانموذج فی منهج الحكومة الاسلامیة القائمة علی اساس الحاکمیة لله تعالی، النجف الاشرف، نسخه دیجیتالی
۵. فاضل لنگرانی، محمد، ۱۳۷۵، جامع المسائل، چاپ دوم، قم، چاپ مهر

کرامت انسانی و عقلانیت عرفی؛ مبانی فقه معاصر در اندیشه

آیت‌الله العظمی فیاض

♦ محراب‌علی دانش

مقدمه

در مسیر پویای فقه شیعه‌ی دوازده‌مامی در میان سایر مکاتب فکری جهان اسلام، اجتهاد همواره به‌عنوان ابزاری حیاتی برای پاسخگویی به نیازهای گوناگون بشر شناخته شده است. در این میان، حضرت آیت‌الله العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (قدس سره الشریف) از جمله فقیهانی است که با نگاهی نقادانه، دقیق و موشکافانه به روش‌های پیشینیان، کوشیده است فقه شیعه را از چرخه‌ی تکرار و یکنواختی تاریخی رها ساخته و آن را با واقعیت‌های دنیای امروز پیوند بزند؛ امری که بیانگر یکی از عوامل پویایی مکتب تشیع نیز هست. آنچه اندیشه‌ی این فقیه فرزانه را از دیگران متمایز می‌سازد، نوع مواجهه‌ی ایشان با مبانی استنباط و به‌ویژه وثاقت‌سندي است. این مقاله بر آن است تا نشان دهد که چگونه این مکتب فقهی، با تکیه بر اصول دقیق، شکاف میان فقه سنتی و ضرورت‌های تمدنی و مدرن جهان معاصر را ترمیم می‌کند.

بسیاری از فقهای اعصار گذشته (رحمت‌الله علیهم) برای جبران ضعف سندی برخی روایات، به شهرت‌گرایی و تکیه بر آراء پیشینیان روی می‌آوردند و آن را عاملی برای جبران ضعف سند می‌دانستند؛ اما آیت‌الله فیاض (ره) با رویکردی متفاوت، اصالت سند و عقلانیت عرفی را دو رکن اصلی استنباط می‌داند. از نگاه ایشان، فقه نباید تنها مجموعه‌ای از نقل‌قول‌های تاریخی محض باشد، بلکه فرآیندی است که در آن، مراد واقعی شارع بر پایه‌ی دلایل محکم کشف می‌شود. ایشان بر این

باور است که هرگونه استناد فاقد پشتوانه‌ی عقلانی یا روایی مستحکم، نه تنها به استحکام فقه کمک نمی‌کند، بلکه موجب بن‌بست‌های علمی در دنیای معاصر می‌گردد. در واقع، این رویکرد پالایش‌گرانه، راه را بر فقهی می‌بندد که تنها بر پایه‌ی تقلید از شهرت‌های غیرمستند بنا شده است.

این رویکرد روش‌مند، در ساحت «حقوق خانواده» و به‌ویژه نگاه به «کرامت انسانی زن»، جلوه‌ای درخشان دارد. آیت‌الله فیاض (ره) با درک درست از تحولات و پیشرفت‌های اجتماعی، مفهوم «عرف عقلا» را به‌عنوان منطق حاکم بر شریعت بازخوانی می‌کند. ایشان معتقد است شریعت آسان و منطقی، بیش از آنکه بر محدودیت‌های سخت‌گیرانه استوار باشد، بر پایه‌ی عدالت و خرد انسانی بنا شده است. به همین دلیل، فقه از دانشی که ممکن است مانع پیشرفت به‌نظر رسد، به علمی پویا و نظم‌بخش تبدیل می‌شود که برای پیچیدگی‌های جهان امروز پاسخی مناسب دارد. همچنان که دین اسلام به‌عنوان دین خاتم باید پاسخگوی تمام نیازهای اجتماعی باشد. ایشان با تفکیک میان احکام تعبدی و احکام برآمده از عرف، فضای تنفسی گسترده‌ای را برای حقوق خانواده و نقش اجتماعی زن ترسیم می‌کند که با عدالت مدرن هم‌خوانی دارد.

در فصل نخست این نوشتار، به نقد مبنایی شهرت‌گرایی و تبیین اصالت سند در المباحث اصولیه پرداخته و نشان خواهیم داد که چگونه پالایش دقیق سندی، از نظر آیت‌الله العظمی فیاض (ره)، نخستین گام برای خروج از حالت ایستای تاریخی فقه شیعه خواهد بود. در فصل دوم، با تکیه بر التعلیقۀ علی العروۃ الوثقی، به بررسی جایگاه عقلانیت عرفی در فقه معاملات از نظر ایشان می‌پردازیم و بر اساس نگاه دقیق آیت‌الله فیاض (ره) ثابت می‌کنیم که عرف عقلا، منطق حاکم بر قراردادهای نوین است. فصل سوم این مقاله به طور ویژه به حقوق زن اختصاص یافته و بررسی می‌کند که چگونه عدالت و کرامت، به‌عنوان معیارهای تفسیر متون، بازخوانی حقوق زن را ممکن ساخته‌اند. در نهایت، در فصل چهارم، پیامدهای فقه تمدنی این رویکرد را در دنیای امروز بررسی کرده و نشان خواهیم داد که چگونه این مکتب با تأکید بر پویایی قراردادها و کرامت انسانی، راهی تازه برای تمدن‌سازی اسلامی پیش روی محققان می‌گشاید.

هدف اصلی و اساسی این پژوهش، نه صرفاً گزارش‌واره‌ای از آراء، بلکه ترسیم نظام‌مند این منطق اجتهادی است که می‌تواند فقه حقه‌ی جعفری را از حاشیه به متن تحولات جهانی امروز بازگرداند. این نوشتار می‌کوشد با استفاده از روش‌هایی چون جمع عرفی و پالایش سندی، نشان دهد که چگونه می‌توان هم‌زمان به میراث روایی اهل بیت (ع) پایبند ماند و در عین حال، به نیازهای منطقی و عقلانی نسل نقاد جوان امروزی پاسخ گفت. امید است که این نوشته، گامی در جهت

تبیین فقه‌ای باشد که در آن، خرد الهی و نیازهای بشری در آغوش واقعیت‌های موجود به یکدیگر برسند.

مبانی اصولی و نقد شهرت‌گرایی

نظام اجتهادی آیت‌الله العظمی فیاض (قدس سره الشریف) بر پایه‌هایی استوار است که تفاوتی معنادار با مشی متداول در حوزه‌های علمیه‌ی نجف و فقهای سلف (رحمت‌الله علیهم) دارد. ایشان در آثار اصولی خود، به‌ویژه در اثر گران سنگ المباحث الأصولیه، بر این باور است که اجتهاد باید از سنت‌گرایی صرف به عقلانیت سندی تغییر جهت دهد. در این فصل، به بررسی نقادانه‌ی ایشان نسبت به شهرت‌گرایی و تبیین جایگاه اصالت سند در احکام مبتلا به می‌پردازیم.

نقد شهرت‌گرایی به‌مثابه جبران ضعف سند، یکی از ویژگی‌های ممتاز روش استنباطی آیت‌الله فیاض (ره)، مرزبندی دقیق میان حجیت خبر و شهرت فتوایی است. در مکاتب فقهی پیشین، بسیاری از فقها برای تقویت روایاتی که از نظر سندی دچار ضعف بودند، به شهرت میان فقهای متقدم استناد می‌کردند و آن را جبران‌کننده‌ی ضعف سند می‌دانستند. آیت‌الله فیاض در المباحث الأصولیه (ج ۱، ص ۱۲۴)، با نگاهی انتقادی به این رویه، تأکید می‌کند که شهرت فتوایی نمی‌تواند کاستی‌های سندی یک روایت را جبران کند. از نظر ایشان، اعتبار یک روایت تنها باید از طریق وثاقت راویان و صحت طریق به دست آید. ایشان معتقد است که تکیه بر آراء پیشینیان به‌عنوان عاملی برای حجیت‌بخشی به روایات، فقه را در چرخه‌ای از انباشت اقوال مختلف گرفتار می‌کند که نتیجه‌ی آن، دوری از مراد واقعی شارع است. ایشان در جای دیگر از همان مجلدات (ج ۱، ص ۱۵۸) می‌نویسد که فقه، پیش از آنکه پیگیری اقوال بزرگان باشد، در صدد کشف حقیقت کلام معصوم (ع) است؛ بنابراین اگر سندی مخدوش باشد، هیچ شهرتی نمی‌تواند آن را به مرحله‌ی حجیت بازگرداند. این رویکرد، در واقع، فقه را از وابستگی به فرهنگ نقل‌محوری محض به فرهنگ تحلیل‌محوری سوق می‌دهد.

اصالت سند، رکن استوار استنباط نزد آیت‌الله فیاض (ره) است. ایشان بر این باور است که «سند»، شناسنامه و هویت اعتبار یک حکم استخراج‌شده از روایات است. در المباحث الأصولیه (ج ۲، ص ۳۴)، ایشان تصریح می‌کند که پایه‌گذاری احکام شرعی بر روی روایات ضعیف، حتی با تکیه بر شهرت، موجب لرزانی بنیان‌های فقهی می‌شود. ایشان به جای شهرت‌گرایی، بر پالایش سندی تأکید دارد؛ به این معنا که فقیه باید با ابزارهای رجالی دقیق، سره را از ناسره تشخیص دهد. این نگاه،

در حوزه‌ی فقه سیاسی و اجتماعی نیز تأثیری شگرف دارد، چرا که فقیه را از بند تعصبات و پیچاندن بحث‌های روایی تاریخی به اقوال خاص می‌رهاند.

ایشان در تبیین مبانی خود (ج ۲، ص ۴۷) به این نکته اشاره می‌کند که عقلانیت سندی به معنای کنار گذاشتن روایات نیست، بلکه به معنای قرار دادن آن‌ها در ترازوی نقد عالمانه است. از نظر ایشان، روایتی که سند آن به اثبات نرسد، نمی‌تواند به‌عنوان یک قاعده‌ی شرعی در رساله‌های عملیه یا متون حقوقی جای گیرد. این همان نقطه‌ای است که بسیاری از بن‌بست‌های علمی در حوزه‌ی معاملات و حقوق خانواده را گشوده است.

پالایش سندی و مواجهه‌ی عرفی، نکته‌ی ظریف دیگری است که در مبانی اصولی آیت‌الله فیاض (ره) دیده می‌شود. ایشان معتقد است که پس از احراز سند، باید متن روایت را با ترازوی فهم عرف عقلا سنجید. ایشان در المباحث الأصولیة (ج ۳، ص ۹۲) توضیح می‌دهد که بسیاری از روایات اگر بدون لحاظ عرف زمان صدور و عرف عقلا تفسیر شوند، ممکن است به احکامی منجر شوند که با عقلانیت عمومی بشر در تعارض باشد. این رویکرد دوگانه (سند متقن و فهم عرفی متوازن)، باعث شده است ایشان در مباحث فقهی، نگاهی بسیار روشن‌تر و منطقی‌تر به مسائل مستحدثه داشته باشند.

به طور خلاصه، در فصل اول روشن شد که مکتب فقهی آیت‌الله فیاض (ره) بر گذار از شهرت‌گرایی به نقد سندی استوار است. ایشان با پیاده‌سازی این روش در فصول اصولی خود، راه را برای نگاه فقه‌آهنگی گشوده است که در عین پابندی به میراث روایی اهل بیت (ع)، دچار جمود تاریخی نمی‌شود. این مسیر، پایه و اساس فصل‌های بعدی است که در آن‌ها خواهیم دید چگونه این روش‌شناسی اصولی، در حقوق خانواده و قراردادهای اقتصادی، تحولی بنیادین ایجاد کرده است.

عقلانیت عرفی؛ زیربنای فقه معاملات

در نگاه آیت‌الله العظمی فیاض (قدس سره الشریف)، نظام فقهی اسلام نه نظامی انتزاعی و دور از واقعیت‌های زندگی بشر، بلکه نظامی برخاسته از بطن عقلانیت عقلای عالم است. پس از آنکه در فصل اول، ضرورت نقد شهرت‌گرایی و اصالت سند تبیین شد، در این فصل به یکی از ارکان دیگر مکتب ایشان، یعنی عقلانیت عرفی در فقه معاملات می‌پردازیم. ایشان در آثار فقهی خود، به‌ویژه در تعلیقه‌ی علی العروة الوثقی و مباحث مربوط به بیع و معاملات، بر این اصل تأکید دارد که شارع مقدس، روش عقلا در داد و ستد و قراردادها را به‌عنوان الگوی مقبول خود پذیرفته است، مگر در مواردی که نص صریحی بر خلاف آن وجود داشته باشد.

جایگاه عرف در استنباط احکام؛ از منظر آیت‌الله فیاض (ره)، عرف نه یک امر حاشیه‌ای، بلکه منطق حاکم بر تفسیر مفاهیم شرعی است. ایشان در المباحث الاصولیه (ج ۳، ص ۱۱۵) استدلال می‌کند که الفاظ به کاررفته در روایات، حقیقت شرعی خاصی ندارند، بلکه بر همان معنای عرفی زمان صدور حمل می‌شوند. بنابراین، برای فهم صحیح احکام معاملات، فقیه باید به ارزیابی عملکرد خردمندان بپردازد. ایشان معتقد است شریعت، شریعتِ سمحه و سهله است و این سهولت در معاملات، دقیقاً در گرو احترام به مناسبات عرفی و قراردادهای عقلایی است.

در بسیاری از مباحث فقهی، فقیهان پیشین (رحمت‌الله علیهم) ممکن بود با تکیه بر برخی روایات منفرد، قیودی را بر معاملات تحمیل کنند که با عرف جاری عقلا در تضاد بود. آیت‌الله فیاض (ره) در التعلیقه علی العروة الوثقی (ج ۲، ص ۴۲)، با رد این سخت‌گیری‌های غیرضروری، تصریح می‌کند که هرگاه روایت معتبری در کار نباشد، عرف عقلا در تشخیص مصادیق معاملات و شرایط صحت عقود، حجت است. این بدان معناست که اگر عرف تجاری امروز، روشی را برای نقل و انتقال کالا یا ثمن بپسندد، شرع نیز آن را می‌پذیرد و نباید با برچسب بدعت یا عدم دلیل آن را باطل کرد.

تطبیق فقه بر تحولات تمدنی؛ یکی از ویژگی‌های بارز مکتب فقهی آیت‌الله فیاض (ره)، انعطاف‌پذیری آن در مواجهه با تحولات تمدنی و دنیای امروز است. ایشان معتقد است که عقلانیت عرفی یک امر ایستا نیست و با تغییر ساختارهای اجتماعی و اقتصادی، ارتقا می‌یابد. در المباحث الاصولیه (ج ۳، ص ۱۴۰)، ایشان به تفاوت میان عقلانیت عرفی عصر صدور و عقلانیت عرفی عصر حاضر اشاره کرده و بر این باور است که فقیه باید با حفظ اصول کلی، به فهم پویای عرف دست یابد. به‌عنوان نمونه، در بحث قراردادهای جدید بانکی یا تجاری که در گذشته وجود نداشته‌اند، ایشان با نگاهی عقلایی و نه صرفاً نقلی، به بررسی صحت آن‌ها می‌پردازد. آیت‌الله فیاض (قدس سره الشریف) در بررسی معاملات مستحدثه (ج ۲، ص ۸۸) معتقد است تا زمانی که یک قرارداد، غرر (فریب) و ربا نداشته باشد و اساس آن بر رضایت طرفین استوار باشد، از نظر شرعی صحیح است. این نگاه باز، فقه را از بن‌بست ناتوانی در مواجهه با ابزارهای نوین اقتصادی خارج کرده است.

نقد سخت‌گیری‌های غیرمستند؛ ایشان در بحث‌های فقهی خود، به کرات از سخت‌گیری‌هایی که پایه و مایه‌ی روایی یا عقلی ندارند، انتقاد می‌کند. در التعلیقه علی العروة الوثقی (ج ۲، ص ۹۵)، ایشان تأکید می‌نماید که نباید احکام معاملات را با احتیاط‌های بی‌پایه گره زد. این احتیاط‌ها اغلب نتیجه‌ی فاصله گرفتن از منطق عرفی و تلاش برای ایجاد چارچوب‌های

من‌درآوردی است که نه تنها کمکی به تقوا نمی‌کند، بلکه موجب گریز مردم از احکام شرعی می‌شود.

از نگاه ایشان، عقلانیت عرفی، مرز میان تعبد شرعی و جمود فکری است. فقیه باید بتواند میان احکامی که تعبدی محض هستند (مانند بخش‌هایی از عبادات) و احکامی که بر پایه‌ی عقلانیت اجتماعی استوارند (مانند معاملات)، تفکیک قائل شود. در معاملات، اصل بر آزادی و توافق طرفین است، مگر آنکه دلیلی شرعی بر ممنوعیت آن وجود داشته باشد. این اصل اباحه در معاملات، ستون فقرات نظریات اقتصادی ایشان را تشکیل می‌دهد.

نتیجه‌گیری؛ به طور خلاصه، نظام فقهی آیت‌الله فیاض (ره)، تکریم عقلانیت عرفی است. ایشان با به‌کارگیری این اصل، ثابت کرده است که فقه اسلامی ظرفیت بالایی برای مدیریت اقتصاد مدرن با توجه به پیشرفت محاسبات بانکی و تجارت مدرن دارد. این رویکرد، پایه و زیربنای فصل سوم خواهد بود؛ چرا که وقتی فقیه، عقلانیت عرفی را حاکم بر شریعت بداند، نگاه او به حقوق زن و خانواده نیز از دایره‌ی سخت‌گیری‌های سنتی خارج شده و به سمت عدالت و کرامت انسانی حرکت می‌کند. در واقع، عقلانیت عرفی در حقوق خانواده نیز به همان اندازه کارگشا است که در معاملات تجاری کارگشا بوده است. این مکتب فقهی، راه عبور از فقه بازدارنده به فقه پیش‌برنده را از همین طریق هموار می‌کند.

مکتب فقهی آیت‌الله فیاض در حقوق زن (تحلیل عدالت و کرامت)

جایگاه زن در نظام حقوقی اسلام، یکی از بحث‌برانگیزترین حوزه‌ها در مطالعات فقهی معاصر است. در این میان، آیت‌الله العظمی فیاض (قدس سره الشریف) با تکیه بر مبانی اصولی پیش‌گفته، یعنی پالایش سندی و عقلانیت عرفی، نگاهی متفاوت و متمایز ارائه می‌دهد. ایشان معتقد است که بسیاری از محدودیت‌های عرفی که در طول تاریخ بر زنان تحمیل شده، ریشه در اجتهادهای سنتی دارد، نه در متون اصیل شرعی. در این فصل، بر اساس آراء ایشان در المباحث الاصولیه و التعلیقه علی العروة الوثقی، به اختصار و با توجه به حوصله‌ی این مقاله، دو محور کلیدی «عدالت» و «کرامت» را در حقوق زن تحلیل می‌کنیم.

۱. کرامت انسانی، اصل حاکم در حقوق زن؛ آیت‌الله فیاض در مباحث فقهی خود، کرامت انسانی را به‌عنوان اصلی پیشین و مقدم بر احکام جزئی شرعی می‌داند. از نگاه ایشان، اسلام دین کرامت است و هیچ حکمی نمی‌تواند در تعارض آشکار با کرامت فطری انسان قرار گیرد. ایشان در

التعليقة على العروة الوثقى (ج ۳، ص ۱۲)، تصریح می‌کند که زن و مرد در اصل بهره‌مندی از حقوق انسانی و تکالیف الهی برابرند. هرگونه تفاوتی که در برخی احکام وجود دارد، ناشی از تفاوت در نقش‌ها و مسئولیت‌هاست، نه ناشی از تفاوت در ارزش وجودی انسان از قبیل مرد یا زن بودن؛ بلکه به‌عنوان انسان بودن است.

ایشان معتقد است که نگاه فقهی به زن باید از نگاه شیء‌انگارانه یا نگاه ابزاری پاکسازی شود. در نظام فقهی آیت‌الله فیاض (ره)، زن به‌عنوان فاعل مختار و دارای حق تعیین سرنوشت دیده می‌شود. برای نمونه، در بحث ولایت، ایشان با تکیه بر ادله‌ی معتبر، دایره‌ی ولایت اولیا را محدود کرده و بر حق تصمیم‌گیری خود زن در امور سرنوشت‌ساز، به‌ویژه در مسئله‌ی ازدواج، تأکید ویژه دارد.

۲. عدالت به‌مثابه معیار تفسیر احکام؛ یکی از نقاط برجسته‌ی مکتب فقهی ایشان، استفاده از عدالت به‌عنوان ابزار فهم متون روایی است. آیت‌الله فیاض (ره) در المباحث الاصولیه (ج ۳، ص ۲۱۰)، معتقد است که شارع مقدس هرگز حکمی که در عرف خردمندان عالم ظالمانه تلقی شود، صادر نمی‌کند. بنابراین، اگر روایتی وجود داشته باشد که ظاهر آن به نابرابری غیرمنصفانه در حقوق زن (مثلاً در امور اقتصادی یا اجتماعی) دلالت کند، فقیه موظف است با دو ابزار پالایش سندی و قرائن عقلانی، آن را بازخوانی کند.

اگر سند روایت مخدوش باشد، به راحتی آن را کنار می‌گذارد؛ اما اگر سند معتبر باشد، ایشان با نگاهی متأثر از جمع عرفی، به دنبال فهمی می‌رود که با اصل عدالت علوی و کرامت انسانی سازگار باشد. این رویکرد، فقه را از دام جمود بر ظواهر می‌رهاند و آن را به نظامی کارآمد تبدیل می‌کند که می‌تواند در دنیای امروز، مدافع حقوق زن باشد.

۳. حقوق اقتصادی و اجتماعی زن در نگاه آیت‌الله العظمی فیاض (ره)؛ ایشان در بررسی حقوق مالی زن، به‌ویژه در بحث مالکیت و تصرفات، هیچ‌گونه محدودیتی را بر اساس جنسیت نمی‌پذیرد. آیت‌الله فیاض (رحمت‌الله علیه) در التعليقة على العروة الوثقى (ج ۲، ص ۱۵۰)، مالکیت زن بر اموال خود را مطلق می‌داند و هرگونه دخالت غیرقانونی دیگران (حتی نزدیکان) را در این اموال، غیرشرعی تلقی می‌کند. ایشان در تبیین جایگاه اقتصادی زن، بر استقلال مالی او تأکید می‌کند؛ حتی که در برخی از فرهنگ‌های غیراسلامی قرن‌ها انکار می‌شد، اما در فقه پویای ایشان، جایگاهی ثابت دارد.

در بحث مسئولیت‌های خانوادگی نیز، نگاه ایشان فراتر از تقسیم‌بندی‌های کلیشه‌ای است. ایشان در آثار فقهی خود تصریح می‌کند که وظایف خانوادگی نباید منجر به سلب آزادی‌های مشروع زن شود. عدالت در نگاه ایشان، به معنای تساوی مکانیکی نیست، بلکه به معنای توازن در حقوق و تکالیف است.

۴. پاسخ به شبهات و چالش‌های معاصر؛ آیت‌الله فیاض در برخورد با چالش‌های معاصر حقوق زن، از جمله مسائل مربوط به اشتغال، حضور اجتماعی و مشارکت سیاسی، رویکردی ایجابی دارد. ایشان معتقد است شریعت آسان هیچ منعی برای فعالیت‌های اجتماعی زن ندارد، مگر در مواردی که با اصول اخلاقی و حفظ کیان خانواده در تضاد باشد.

در التعلیقه علی العروه الوثقی (ج ۳، ص ۶۵)، ایشان با بررسی ادله‌ی مربوط به ولایت زن در امور عمومی، تأکید دارد که اگر زن دارای توانمندی و شایستگی‌های لازم باشد، هیچ نص معتبری مانع تصدی او در عرصه‌های اجتماعی نیست. این نگاه، پاسخی محکم به کسانی است که فقه را مانع حضور فعال زن در جامعه می‌دانند. ایشان با تفکیک میان تعبدات ثابت و احکام تابع عرف و شرایط، راه را برای مشارکت حداکثری زنان هموار کرده است.

۵. تأثیر روش‌شناسی بر حقوق خانواده؛ روش اصولی ایشان، یعنی همان جمع عرفی، در اینجا به بهترین شکل نمایان می‌شود. زن و مرد در فضای عرفی امروز، با چالش‌های مشترکی روبرو هستند. آیت‌الله فیاض (ره) با حاکم کردن منطق عقلای امروز بر احکام خانواده، موفق شده است فقه را از یک دانش تاریخی به علمی کاربردی تبدیل کند. ایشان نشان داده است که چگونه می‌توان هم به متون دینی پایبند بود و هم عدالت مدرن را در حقوق خانواده پیاده کرد.

نتیجه‌گیری؛ مکتب فقهی آیت‌الله فیاض (ره) در حقوق زن، مکتبی است که مبتنی بر کرامت و عدالت است. ایشان نه با شعارزدگی، بلکه با ابزارهای دقیق اصولی و با پالایش سندی و عقلانیت عرفی، بسیاری از غبارهای تاریخی را از چهره‌ی حقوق زن در اسلام زدوده است. این رویکرد ثابت می‌کند که اگر فقه به درستی و با نگاه عقلانی امروز استنباط شود، نه تنها ناقض حقوق زن نیست، بلکه بهترین تضمین‌کننده‌ی آن است. نگاه ایشان در این فصل نشان داد که چگونه عدالت، نه یک شعار، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از فقاہت مسئولانه‌ی ایشان است. با عبور از این مبانی، در فصل چهارم به سراغ آثار تمدنی و دستاوردهای عملی این مکتب در جامعه‌ی معاصر خواهیم رفت. این نگاه راهگشا، شکاف‌های موجود را ترمیم کرده و افق‌های نوینی برای تمدن‌سازی اسلامی بر اساس ارزش‌های والای انسانی می‌گشاید.

پیامدهای تمدنی این رویکرد در دنیای امروز

اندیشه‌ی فقهی آیت‌الله العظمی فیاض (قدس سره الشریف) تنها در چارچوب‌های تئوریک حوزه و دانشگاه محصور نمی‌ماند؛ بلکه این روش‌شناسی، پیامدهای تمدنی گسترده‌ای دارد که می‌تواند در دنیای امروز، نقشی کلیدی در بازسازی چهره‌ی فقه اسلامی ایفا کند. در فصول پیشین، از نقد شهرت‌گرایی و اصالت سند تا عقلانیت عرفی و حقوق زن را یادآور شدیم. اکنون باید دید که این رویکرد روش‌مند، چگونه می‌تواند در مواجهه با چالش‌های تمدنی جهان معاصر، کارگشا باشد.

۱. عبور از بن‌بست‌های سنت و تجدید؛ یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های جهان اسلام در سده‌های اخیر، شکاف عمیق میان احکام فقهی و مقتضیات زندگی مدرن بوده است. بسیاری از فقها در مواجهه با این چالش، یا به سنت‌گرایی سختگیرانه پناه برده و واقعیت‌ها را نادیده گرفتند، یا به نوگرایی سکولار روی آورده و از هویت دینی فاصله گرفتند. آیت‌الله فیاض با ارائه‌ی روش پالایش سندی و حاکمیت عقلانیت عرفی، راه سوم را پیشنهاد می‌دهد. این رویکرد تمدنی، نه در برابر مدرنیته ایستادگی کورکورانه می‌کند و نه در برابر آن تسلیم محض می‌شود. در المباحث الاصولیه (ج ۴، ص ۲۲)، ایشان بیان می‌کند که فقه باید به‌عنوان علمی کنشگر عمل کند. اگر امروز جهان بر پایه‌ی قراردادهای حقوق بین‌الملل و نظام‌های پیچیده‌ی اقتصادی استوار است، فقه نیز باید با همان ادبیات و با همان ابزارهای عقلانی به میدان بیاید. این پیامد تمدنی، باعث می‌شود که فقه از حاشیه‌ی تحولات جهانی به متن آن بازگردد؛ یعنی همان‌گونه که دین و شریعت واقعی اسلام کامل است، این شریعت خاتم نیز کامل‌بودن خود را به دنیای مدرن اثبات نماید.

۲. عقلانیت عرفی و بازسازی نظام اجتماعی؛ تمدن‌های بزرگ بر پایه‌ی نظامات اجتماعی استوار بنا می‌شوند. آیت‌الله فیاض (ره) با تکیه بر مفهوم عقلانیت عرفی، پیامی تمدنی را ابراز می‌کند که در آن، عدالت اجتماعی و حفظ کرامت انسانی، محور اصلی قوانین است. ایشان در التعلیقہ علی العروۃ الوثقی (ج ۴، ص ۸۸)، تأکید می‌نماید که اگر احکام شرعی به‌گونه‌ای تفسیر شوند که موجب عقب‌ماندگی یا ناهنجاری اجتماعی گردند، قطعاً با مقاصد عالی شارع در تعارض‌اند. این نگاه تمدنی، فقه را از یک ابزار فردی برای بیان احکام نماز و روزه، به یک سیستم جامع برای مدیریت جامعه تبدیل می‌کند. وقتی عقلانیت عرفی در کانون توجه باشد، قانون‌گذار می‌تواند با تکیه بر اجماع عقلای جهان در مسائل عام‌المنفعه، قوانین پیشرویی وضع کند که مورد پذیرش جامعه‌ی جهانی نیز باشد. این یعنی تمدن‌سازی اسلامی با تکیه بر مشترکات انسانی، نه با تقابل با آن.

۳. کرامت انسانی به عنوان زبان مشترک؛ یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این رویکرد، فراهم کردن زبان مشترک فقه با نظام‌های حقوقی جهانی است. در دنیای امروز، حقوق بشر و کرامت انسانی مفاهیمی هستند که مورد توافق خردمندان جهان‌اند. آیت‌الله فیاض (ره) در آثار خود نشان داده است که فقه، در باطن خود نه تنها با این مفاهیم مخالف نیست، بلکه برای آن‌ها بسترسازی نیز می‌کند. در التعلیقہ علی العروہ الوثقی (ج ۴، ص ۱۱۲)، ایشان با نقد نگاه‌های محدودکننده به آزادی‌های فردی و اجتماعی، تبیین می‌کند که شریعت سهله برای شکوفایی استعدادهای انسان آمده است. این پیامد تمدنی، باعث می‌شود که فقه شیعه در جوامع چندفرهنگی و در تعاملات بین‌المللی، چهره‌ای رحمانی، عقلانی و پیشرو از خود ارائه دهد. این رویکرد می‌تواند بستری برای گفت‌وگوی تمدن‌ها باشد، چرا که بر ارزش‌های فطری مشترک تأکید دارد.

۴. فقه پاسخگو در مواجهه با ابزارهای جدید؛ دنیای امروز ما با ابزارهایی مواجه است که در گذشته وجود نداشتند؛ از فضای مجازی و هوش مصنوعی گرفته تا نظام‌های پیچیده مالی بین‌المللی. آیت‌الله فیاض در رویکرد تمدنی خود، فقیه را نه ناظری منفعل، بلکه کارشناسی می‌داند که باید با درک صحیح از موضوعات جدید، حکم الهی را کشف کند. ایشان در بررسی معاملات نوین، در التعلیقہ علی العروہ الوثقی (ج ۳، ص ۵۵)، می‌نویسد و معتقد است که فقیه باید زبان ابزارهای جدید را بفهمد. بدون درک درست تکنولوژی و اقتصاد مدرن، فتوا دادن، فرآیندی ناقص است. این رویکرد تمدنی، باعث تربیت نسل جدیدی از فقیهان می‌شود که در کنار فقهات، با علوم روز نیز آشنایی دارند. این همان فقه تخصصی است که می‌تواند پاسخگوی نیازهای جدید و روزمره‌ی بشری باشد.

۵. ترمیم شکاف میان نسل جوان و فقه؛ بزرگ‌ترین پیامد داخلی این رویکرد تمدنی، ترمیم شکاف نسلی است. بسیاری از جوانان تحصیل‌کرده‌ی امروزی به دلیل برخی برداشت‌های سنتی از فقه، احساس بیگانگی و عدم تطابق با واقعیت‌های موجود می‌کنند. روش پالایش سندی و عقلانیت عرفی که آیت‌الله فیاض ارائه می‌دهد، به این پرسش جوانان پاسخ می‌دهد که: «چگونه می‌توان هم متدین بود و هم مدرن؟» این رویکرد نشان می‌دهد که دین، نه تنها مانع پیشرفت نیست، بلکه با تأکید بر خرد، تحقیق و عدالت، بهترین راهبر برای ساختن جامعه‌ای پویا و مدرن است. این نگاه، دین‌داری را از تقلید اجباری به فهم آگاهانه ارتقا می‌دهد و این، بزرگ‌ترین خدمت به بقای تمدن دینی در قرن پانزدهم هجری و عصر بیداری است.

جمع‌بندی؛ در نهایت، پیامد تمدنی اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض (قدس سره الشریف)، گذار از فقه دفاعی به فقه ایجابی است. ایشان با پی‌ریزی مبانی اصولی دقیق، راه را برای تمدن‌سازی بر پایه‌ی عقلانیت سندی و عدالت عرفی گشوده است. فقه در این مکتب، ابزاری است برای ساختن دنیایی که در آن، ایمان با عقل، و سنت با تجدد به آشتی می‌رسند. این مسیر چهارگانه که از نقد روش‌های ناکارآمد پیشین آغاز شد و به عدالت و کرامت انسانی در ساحت حقوق خانواده و معاملات رسید، در نهایت به یک الگوی تمدنی منتهی می‌شود که می‌تواند برای جهان امروز مناسب باشد. فقه شیعه در این افق تمدنی، نه علمی برای گوشه‌نشینی، بلکه علمی برای ساختن آینده‌ای است که در آن، خرد انسانی و وحی الهی، دوشادوش یکدیگر برای اعتلای بشر تلاش می‌کنند. این میراث گران‌سنگ، امانتی است که باید با دقت و ظرافت علمی تداوم یابد و در گستره‌ی دانش بشری تبیین گردد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر که بر محور بررسی مکتب اصولی و فقهی آیت‌الله العظمی شیخ محمداسحاق فیاض (قدس سره الشریف) سامان یافت، تلاشی بود برای ترسیم خطوط اصلی اندیشه‌ی فقهی که توانسته است با رویکردی نوآورانه، فقه شیعه را از جمود تاریخی به پویایی معاصر پیوند دهد. آنچه در این نوشتار مورد مذاقه قرار گرفت، صرفاً بررسی آراء ایشان نبود، بلکه تبیین یک منطق استنباطی بود که می‌تواند پاسخگوی نیازهای پیچیده‌ی بشر امروز باشد.

در فصل‌های پیشین، این واقعیت بنیادین روشن شد که هسته‌ی اصلی مکتب ایشان، گذار از شهرت‌گرایی به پالایش سندی است. این جابه‌جایی چارچوب فکری، تنها یک تغییر فنی در اصول فقه نیست، بلکه تغییری در نگاه فقیه به میراث روایی است. وقتی وثاقت سند به‌عنوان یگانه شرط حجیت خبر پذیرفته شود، بسیاری از احکامی که تنها بر پایه‌ی تکرار اقوال پیشینیان استوار بودند، از مرحله‌ی استنباط حذف می‌شوند. این رویکرد، فقه را از روش‌های تاریخی پالایش کرده و آن را مستقیم به کلام معصوم (ع) نزدیک می‌کند.

همچنین، نقش محوری عقلانیت عرفی در این مکتب نشان داد که شریعت، نه در تقابل با عقل جمعی عقلا، بلکه در امتداد آن تعریف می‌شود. این اصل، در حوزه‌ی معاملات، آزادی عمل و اعتبار قراردادهای را به‌عنوان زیربنای اصلی پذیرفته و از مداخله‌های غیرضروری در روابط اقتصادی مردم پرهیز می‌کند. آنچه از این رهگذر به دست آمد، فقه‌ای است که برای مسائل نوظهور دنیای مدرن، نه تنها بن‌بست‌شکن است، بلکه توان مدیریت سیستم‌های پیچیده‌ی اقتصادی و حقوقی امروزی را نیز داراست.

در باب حقوق زن نیز، مکتب ایشان با تکیه بر کرامت ذاتی انسان، راهی گشود که در آن، عدالت، محور اصلی تفسیر متون است. آیت‌الله فیاض (ره) ثابت کرد که فقه اسلامی، با ابزارهای دقیق اصولی، توانایی آن را دارد که حقوق زن را به دور از فشار کلیشه‌های اجتماعی و با تأکید بر استقلال شخصیتی و عدالت اجتماعی تضمین کند. این نگاه، پاسخی محکم به چالش‌هایی است که در جوامع معاصر پیرامون جایگاه اجتماعی و حقوقی زنان مطرح می‌شود.

پیامدهای تمدنی این رویکرد، فراتر از حوزه‌های تخصصی فقه است. این مکتب، با ترویج فقه ایجابی و کنشی، الگوی تمدنی‌ای ارائه می‌دهد که در آن، ایمان دینی با ضرورت‌های دنیای امروز به صلح و تفاهم می‌رسند. در این الگو، فقیه نه منزوی از جامعه، بلکه نظریه‌پرداز است که با ابزار عقلانیت و پالایش سندی، مسیر پیشرفت جامعه را بر اساس ارزش‌های والای انسانی هموار می‌کند.

در نهایت، می‌توان گفت که اندیشه‌ی ناب آیت‌الله فیاض (قدس سره الشریف) نقشه‌راهی است برای خروج فقه از دایره‌ی بسته و ورود آن به متن تحولات جهانی. این میراث، نه یک نظام فقهی ایستا، بلکه جریانی زنده و پویاست که از نسل آینده‌ی پژوهشگران می‌طلبد تا با همان دقت روش‌شناختی، به بازخوانی سایر ابواب فقه بپردازند. این مکتب، نشان‌دهنده‌ی آن است که چگونه می‌توان با تکیه بر مبانی استوار اصولی، بنایی رفیع از فقه کارآمد، عادلانه و پیشرو ساخت؛ فقه‌ای که در آن، خرد الهی و نیازهای بشری، در آغوش عدالت و کرامت به یکدیگر می‌رسند. امید است که این پژوهش، گامی کوچک در جهت تبیین این افق روشن برای محققان و علاقمندان به فقه پویای شیعه باشد.

منابع

۱. فیاض، محمداسحاق، المباحث الأصولية. قم: مؤسسة العارف للمطبوعات، ۱۴۲۳ ق. (جلد ۱، ۲، ۳ و ۴).
۲. فیاض، محمداسحاق، التعليقة على العروة الوثقى. نجف: مطبعة الآداب، ۱۴۲۰ ق. (جلد ۱، ۲، ۳ و ۴).
۳. فیاض، محمداسحاق، محاضرات في أصول الفقه. نجف: دار التراث، ۱۴۲۸ ق.
۴. مدرسی، محمدتقی، منهجية الاستنباط الفقهي. بیروت: دار العلوم، ۱۴۳۰ ق.
۵. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی و حقوق معاملات در مکتب عراقی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۵ ش.
۶. شاهرودی، سید محمود هاشمی، کتاب الخمس و دراسات فقهية معاصرة (تحلیلی بر مکتب اصولی نجف). قم: مؤسسه‌ی دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۷. بروجردی، حسین، نه‌ایة التقرير فی مباحث الصلاة (تقریرات آیت‌الله بروجردی). قم: مؤسسه‌ی نشر آثار فقیه، ۱۴۱۷ ق.

حقوق زن در خانواده و جامعه؛ مطالعه تطبیقی دیدگاه آیت‌الله العظمی فیاض و فمینیسم رادیکال

◆ اسدالله زائری^۱

چکیده

مسئله حقوق و جایگاه زنان در تاریخ اندیشه همواره محل تأمل بوده و در دوران معاصر اهمیتی چشمگیر یافته است. شناخت دقیق این مسئله، نیازمند بررسی تطبیقی دیدگاه‌های اسلامی و غیراسلامی است (مسئله). بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله محمداسحاق فیاض و فمینیسم رادیکال درباره جایگاه و حقوق زن در خانواده و اجتماع (هدف). هرچند هر دو رویکرد در مقابله با محرومیت سیاسی زنان و حمایت از حقوق اساسی اشتراک دارند، اختلاف در مبانی انسان‌شناختی منجر به تفاوت در تبیین خانواده، مفهوم عدالت و گستره نقش زن و مرد می‌شود (فرضیه). پژوهش از نوع کیفی است و با روش تحلیل محتوای کیفی و رویکرد تطبیقی-گفتمانی انجام شد. چارچوب نظری بر دو شاخص «حقوق شهروندی» و «کارکرد نهاد خانواده» استوار است (روش). نتایج نشان می‌دهد هر دو رویکرد محرومیت تاریخی زنان را نقد می‌کنند و حمایت از حقوق اساسی را تأیید می‌کنند، اما در سطح مبانی انسان‌شناختی، تعریف خانواده، منشأ نابرابری جنسیتی و معیار عدالت، تفاوت‌های معناداری میان آن‌ها وجود دارد (یافته‌ها). اختلاف مبانی میان دو جریان، پیامدهای متفاوتی برای سیاست‌گذاری در

زمینه حقوق و نقش‌های زن و مرد در خانواده و اجتماع به دنبال دارد و مطالعه تطبیقی می‌تواند زمینه گفت‌وگوی سازنده و سیاست‌ورزی مبتنی بر درک متقابل را فراهم آورد (نتیجه).

کلیدواژه‌ها: حقوق اساسی زن، آیت‌الله محمداسحاق فیاض، فمینیسم رادیکال، خانواده، ازدواج، مادری، تساوی، منطقه‌الفراغ، پدرسالاری.

۱. مقدمه

در عصر حاضر، مسئله حقوق اساسی زن به یکی از کانونی‌ترین موضوعات در حوزه‌های علوم اجتماعی، فلسفه سیاسی، مطالعات زنان و فقه سیاسی اسلام بدل شده است. تحولات گسترده اجتماعی، افزایش معنی‌دار حضور زنان در عرصه عمومی و شکل‌گیری جنبش‌های مطالبه‌گر حقوق زنان، تأمل در جایگاه زن در خانواده و اجتماع را به دغدغه‌ای محوری برای اندیشمندان معاصر تبدیل کرده است. در این میان، جنبش فمینیستی با گرایش‌های متنوع خود نقشی تعیین‌کننده در نقد ساختارهای سنتی و بازتعریف مناسبات جنسیتی ایفا کرده است. فمینیسم رادیکال به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین شاخه‌های این جنبش، با تمرکز بر مفهوم پدرسالاری، ریشه نابرابری‌های جنسیتی را در ساختارهای کلان قدرت میان زنان و مردان جستجو می‌کند و خواهان تحولی بنیادین در نهاد خانواده، فرهنگ و سیاست است.

در مقابل، تراث فقهی نیز همواره به موضوع جایگاه زن اهتمام داشته و مباحث پر دامنه‌ای در این زمینه ارائه کرده است. با این حال، تحولات اجتماعی و ظهور گفتمان‌های مدرن حقوق بشر و برابری جنسیتی، ضرورت بازخوانی دیدگاه فقیهان معاصر را دوجندان ساخته است. در میان فقیهان معاصر شیعه، مرحوم آیت‌الله محمداسحاق فیاض از جمله اندیشمندانی است که ضمن التزام به مبانی سنتی اجتهاد، رویکردی نو و متفاوت در ارتباط با حقوق اجتماعی و سیاسی زن اتخاذ کرده است. تأکید وی بر کرامت انسانی زن، پذیرش مشارکت گسترده اجتماعی برای زنان و بهره‌گیری از مفهوم «منطقه‌الفراغ»، زمینه مناسبی برای گفتگو درباره جایگاه زن در عرصه عمومی فراهم آورده است.

پیشینه پژوهشی موجود نشان می‌دهد که اغلب مطالعات تطبیقی در این عرصه، یا به مقایسه کلی فمینیسم با اسلام پرداخته‌اند یا صرفاً به تحلیل درون‌دینی آرای فقیهان بسنده کرده‌اند. جای خالی پژوهشی که به شکلی نظام‌مند و با معیارهای مشخص، اندیشه فقهی یک فقیه معاصر شیعی را با یک نظریه مشخص و تأثیرگذار فمینیستی مقایسه کند، کاملاً محسوس است. این خلأ پژوهشی، به‌ویژه در بستر اجتماعی افغانستان که هم تحت تأثیر گفتمان فقه سنتی قرار دارد و هم با

امواج جهانی مطالبه حقوق زنان مواجه است، اهمیت و ضرورت این تحقیق را آشکار می‌سازد. هدف این پژوهش، رفع همین کاستی از طریق مطالعه تطبیقی دیدگاه آیت‌الله فیاض و فمینیسم رادیکال است. بی‌تردید این دو رویکرد از حیث مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تفاوت‌ها و اختلاف‌های جدی دارند، اما صرف وجود اختلاف مبانی، مانع از امکان مقایسه نیست؛ زیرا در مطالعات تطبیقی، شرط ضروری، وجود نقاط اشتراکی است که زمینه مقایسه معنادار را فراهم کند. در موضوع حاضر، هر دو رویکرد، «مسئله زن» را یک موضوع اساسی تلقی کرده، دیدگاه‌های نسبتاً منسجمی در این باره عرضه کرده‌اند و داعیه دفاع از حقوق و کرامت زنان و ارائه راهکار برای ارتقای جایگاه آنان را دارند. همین اشتراک در دغدغه، امکان و ضرورت پرسش از ظرفیت‌های نظری و کارآمدی عملی هر یک را فراهم می‌آورد.

۲. پیشینه تحقیق و چارچوب مفهومی

۲-۱. پیشینه تحقیق و نوآوری تحقیق

بررسی پیشینه‌ی تحقیق نشان می‌دهد که تاکنون نوشته‌های معدودی به تبیین آرای آیت‌الله محمداسحاق فیاض در موضوع زنان اختصاص یافته است. از جمله، مقاله‌ی «جایگاه زن در منظومه‌ی اجتهادی آیت‌الله اسحاق فیاض» به قلم سید مهدی شکوری، و نوشته‌ی دیگر تحت عنوان «نظری به رأی آیت‌الله العظمی اسحاق فیاض درباره فعالیت‌های اجتماعی زنان: گامی به پیش در فقه بانوان» نوشته‌ی سید هادی طباطبایی، گامی مهم در جهت نظام‌مندسازی فقهی ایشان درباره‌ی جایگاه زن در خانواده و جامعه محسوب می‌شود. همچنین، اثر دیگری با عنوان «بررسی و نقد مؤلفه‌های فمینیسم رادیکال بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی» (مریم اردشیر لاریجانی و محدثه عیسوی) از جمله آثاری است که می‌تواند از حیث روش‌شناختی با پژوهش حاضر هم‌سو تلقی گردد.

با این حال، آنچه مقاله‌ی پیش‌رو را از آثار یادشده متمایز می‌سازد، رویکرد تطبیقی-تحلیلی آن است؛ به گونه‌ای که برای نخستین بار، حقوق زن در دو ساحت خانواده و اجتماع، در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض و گفتمان فمینیسم رادیکال، به صورت هم‌زمان و نظام‌مند مورد مقایسه و ارزیابی انتقادی قرار گرفته است. این ویژگی، نوآوری اصلی پژوهش حاضر به شمار می‌رود و خلأ علمی موجود در این حوزه را پوشش می‌دهد.

۲-۲. چارچوب مفهومی تحقیق

برای دستیابی به مقایسه‌ای معنادار میان دیدگاه آیت‌الله فیاض و فمینیسم رادیکال، ضروری است مفاهیم بنیادین تحقیق تبیین شوند؛ زیرا هر یک از این دو رویکرد بر پایه دستگاه مفهومی خاص خودشان شکل گرفته‌اند و بدون روشن شدن مفاهیم کلیدی، امکان فهم دقیق شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها وجود ندارد.

۲-۲-۱. مفهوم حق و حقوق زن

واژه «حق» در لغت معانی متعددی از جمله ضد باطل، عدالت، مالکیت، بهره و نصیب، امر ثابت، امر قطعی و شایستگی دارد (معلوف، ۱۳۶۷، ص ۱۴۴). در اصطلاح فقهی نیز درباره مفهوم حق تعاریف گوناگونی ارائه شده است. برخی از فقیهان، حق را به معنای «سلطنت» دانسته‌اند (انصاری، ج ۳، ص ۹) و برخی دیگر آن را نوعی سلطنت یا مرتبه‌ای ضعیف از مالکیت همراه با نوعی ملکیت تعریف کرده‌اند (یزدی طباطبایی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۵۵). امام خمینی (ره) نیز حق را از احکام وضعی و دارای ماهیتی اعتباری می‌داند که اعتبار آن از سوی شارع یا عقلا صورت می‌گیرد. از دیدگاه ایشان، مفهوم حق در همه مصادیق خود از معنایی واحد برخوردار است و آن، اعتبار شرعی یا عقلایی است (خمینی، ۱۳۶۶، ص ۲۱).

در میان فقیهان اهل سنت نیز، حق غالباً به منزله حکمی شرعی یا مصلحتی تلقی می‌شود که شارع برای شخصی مقرر و تثبیت کرده است. برای نمونه، زحیلی حق را «حکم ثابت شرعی یا امری که شرع به استحقاق آن حکم کرده باشد» تعریف می‌کند (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۲۲).

بر این اساس، «حقوق» که جمع «حق» است، در کاربردهای گوناگون به مجموعه امتیازها و اختیاراتی اطلاق می‌شود که به منظور تنظیم روابط افراد و حفظ نظم اجتماعی برای اشخاص به رسمیت شناخته شده است. این امتیازها که از آن‌ها با عنوان «حقوق فردی» نیز یاد می‌شود، مصادیقی همچون حق حیات، حق مالکیت، حق آزادی شغل و حق زوجیت را در بر می‌گیرد (کاتوزیان، ۱۳۷۱، صص ۱۴-۱۳).

بر پایه این مبانی، حقوق زن به مجموعه امتیازها، اختیارات و استحقاق‌هایی اطلاق می‌شود که برای زنان به رسمیت شناخته شده و تعرض به آن‌ها از سوی دیگران مجاز نیست. در پژوهش حاضر، حقوق زن در دو حوزه خانواده و اجتماع مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ زیرا این دو عرصه، مهم‌ترین کانون‌های منازعه میان اندیشه فقهی و نظریه‌های فمینیسم، به‌ویژه فمینیسم رادیکال، به شمار می‌آیند.

۲-۲-۲. مفهوم و کارکرد خانواده

در تعریف خانواده گفته شده است؛ خانواده به گروهی اطلاق می‌شود که به واسطه روابط زناشویی، خونی یا فرزندخواندگی با یکدیگر اتحاد یافته و یک خانوار واحد را به وجود آورده‌اند. در قالب نقش‌های اجتماعی خاص شوهر و زن، پدر و مادر، برادر و خواهر با یکدیگر کنش و ارتباط متقابل دارند و خرده‌فرهنگ مشترکی را ایجاد می‌کنند (بستان، ۱۳۸۳، ص ۵۴). در فرهنگ اسلام، خانواده وسیله‌ای برای اقناع و ارضای مشروع نیازهای جنسی، تولید و تربیت نسل، ایجاد صمیمیت و تفاهم، یک‌رنگی و هم‌رنگی، تعاون و همکاری و آرامش روحی و روانی انسان است (حمید، ۱۳۸۶، ص ۱۷).

در حقیقت، کارکردهای خانوادگی به مجموعه نقش‌ها و مسئولیت‌هایی اطلاق می‌شود که در چارچوب نهاد خانواده بر عهده اعضای آن قرار می‌گیرد. موضوعاتی همچون ازدواج، مادری، تربیت فرزند، حضانت و روابط زوجین در این قلمرو تعریف می‌شود. نوشته پیش‌رو، بر دو محور «حقوق شهروندی» و «کارکردهای خانوادگی» سامان می‌یابد. این دو شاخص امکان می‌دهند تا علاوه بر مقایسه مبانی نظری، پیامدهای عملی هر دو رویکرد در تعیین حقوق و جایگاه زنان نیز مورد ارزیابی قرار گیرد.

۲-۲-۳. جایگاه اجتماعی

در تعریف «جایگاه اجتماعی» (Social Status) چنین بیان شده است که این مفهوم به موقعیتی اطلاق می‌شود که فرد در ساختار اجتماعی اشغال می‌کند یا برای حفظ آن تلاش می‌نماید. در این چارچوب، وظایف محوّل به فرد در آن موقعیت، در واقع «نقش» وی را شکل می‌دهد. بر اساس تعریف «نقش اجتماعی»، هر پایگاه اجتماعی متضمن مجموعه‌ای از تکالیف است و به تبع آن، حقوقی نیز برای فرد ایجاد می‌کند؛ مجموعه این حقوق و تکالیف، نقش اجتماعی نامیده می‌شود (رضایی، ۱۳۹۰، ص ۶۲). بر این اساس، می‌توان جایگاه اجتماعی زن را موقعیت و مجموعه وظایفی دانست که وی در ساختار سیاسی-اجتماعی جامعه برعهده دارد و از رهگذر پاسداشت این موقعیت و انجام تکالیف مرتبط، «منزلت» و «جایگاه» خویش را در عرصه عمومی ارتقا می‌بخشد.

۲-۲-۴. عدالت جنسیتی

عدالت جنسیتی مفهومی کانونی در گفتمان معاصر حقوق بشر و نظریه‌های سیاسی-اجتماعی به شمار می‌رود که عموماً به معنای برخورداری برابر زن و مرد از حقوق، وظایف و فرصت‌های

اجتماعی تعریف می‌شود (ویکی‌پدیا، ۱۴۰۵). با این حال، مصادیق و ملاک‌های تحقق این مفهوم، در مکاتب فکری مختلف، تفاسیر گوناگونی یافته است.

در رویکرد فمینیستی، به‌ویژه در شاخه‌های رادیکال آن، عدالت جنسیتی اغلب با «برابری محض حقوقی» و نفی هرگونه سلسله‌مراتب مبتنی بر جنسیت معادل گرفته می‌شود و تأکید بر یکسان‌سازی نقش‌ها و تکالیف زن و مرد دارد (مشیرزاده، ۱۳۸۷، صص ۲۳۲-۲۲۹).

در نقطه‌ی مقابل، بسیاری از قرائت‌های فقه اسلامی، عدالت را نه به معنای تساوی کامل و یکسان‌انگاری حقوق و تکالیف، بلکه به‌عنوان «تناسب و توازن» میان حقوق، مسئولیت‌ها و کارکردهای اجتماعی-خانوادگی زن و مرد تعریف می‌کنند. بر این اساس، تفاوت در حقوق و وظایف، به‌شرط هم‌سویی با نظام تکوینی و مصالح اجتماعی، نه تنها نافی عدالت تلقی نمی‌شود، بلکه عین تحقق آن در ساختارهای متفاوت نقش‌ها قلمداد می‌گردد. این دوگانه‌ی مفهومی، محور اساسی نزاع معرفت‌شناختی میان گفتمان فمینیسم رادیکال و رویکرد فقه سیاسی را شکل می‌دهد که مقاله‌ی حاضر به بازخوانی تطبیقی آن در اندیشه‌ی آیت‌الله محمداسحاق فیاض خواهد پرداخت.

۵-۲-۲. پدرسالاری

پدرسالاری از مفاهیم محوری در فمینیسم رادیکال است و به نوعی از مناسبات قدرت اشاره دارد که در آن مردان به‌طور ساختاری بر زنان سلطه دارند و منابع اقتصادی، فرهنگی و سیاسی را کنترل می‌کنند (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۴۱۸). نظریه‌پردازان فمینیسم رادیکال معتقدند که پدرسالاری نه صرفاً یک پدیده فرهنگی، بلکه ریشه اصلی تمامی اشکال تبعیض علیه زنان است و نهادهایی همچون خانواده، آموزش، دین و سیاست در بازتولید آن نقش دارند.

۶-۲-۲. منطقه‌الفراغ

بنا به تعریف، «مقصود از منطقه فراغ در شریعت اسلامی مجموعه امور و قضایایی است که شریعت اسلامی حق تشریع و قانون‌گذاری در آن را به ولی‌امر یا دستگاه قانون‌گذاری تحت امر وی یا مورد تأیید او سپرده است تا بدین‌وسیله حکم متناسب برای شرایط متغیر را صادر نماید و این قانون‌گذاری به‌گونه‌ای باید باشد که اهداف کلی شریعت اسلامی را تضمین نماید» (حائری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲). این واگذاری به سبب ماهیت متغیر این محدوده و لزوم تناسب و تطبیق احکام شرعی با شرایط زمانی انجام شده است. آیت‌الله فیاض با بهره‌گیری از این ظرفیت اجتهادی، امکان تنظیم

برخی روابط اجتماعی و حقوقی متناسب با شرایط جدید را فراهم می‌داند. این مفهوم در تحلیل حقوق اجتماعی زنان و میزان انعطاف فقه در مواجهه با تحولات جدید نقش مهمی ایفا می‌کند.

۲-۲-۲. حقوق شهروندی

بنا به تعریف، «حقوق شهروندی همان اصول و قواعد بنیادین حقوق بشر است که قرار است در جامعه به آن‌ها احترام گذارده شود» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، صص ۱۴-۱۱). در واقع، حقوق شهروندی مجموعه حقوقی است که افراد به‌عنوان اعضای یک جامعه سیاسی از آن برخوردارند. این حقوق شامل حق آموزش، اشتغال، مشارکت سیاسی، دسترسی به فرصت‌های عمومی و بهره‌مندی از حمایت‌های قانونی است. در نوشته حاضر، حقوق شهروندی یکی از دو معیار اصلی مقایسه میان دو رویکرد محسوب می‌شود.

۳. مبانی نظری و انسان‌شناختی دو دیدگاه

۳-۱. مبانی فقهی و انسان‌شناختی آیت‌الله فیاض

آیت‌الله محمداسحاق فیاض مسائل زنان را نه از منظری جنسیت‌محور، بلکه در چارچوب اصول فقهی «اصالة الإباحة» و نظریه‌ی «منطقة الفراغ» تحلیل می‌کند. در این چارچوب، اصل اولی، جواز مشارکت زنان در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی است. در منظومه‌ی فکری وی، زن و مرد پیش از آن‌که با هویت جنسیتی تعریف شوند، از هویتی انسانی برخوردارند. تعبیر صریح ایشان که «زن هم بشر است» (فاتح، ۱۴۰۵)، مفهوم کلیدی در تبیین حقوق و مسئولیت‌های زن به‌شمار می‌رود.

۳-۱-۱. کارکرد اصالة الإباحة و نظریه‌ی منطقة الفراغ

شاید مهم‌ترین ابتکار آیت‌الله فیاض در مواجهه با مسائل مستحدثه، از جمله جایگاه زنان در اجتماع، تأکید بر اصل «اصالة الإباحة» و به‌کارگیری نظریه‌ی «منطقة الفراغ» باشد. بر اساس این نظریه، حوزه‌ی «منطقة الفراغ» به قلمرویی اطلاق می‌شود که در آن حکم شرعی الزامی وجود ندارد و قانون‌گذاری در آن بر عهده‌ی حاکم یا نهاد قانون‌گذار گذاشته شده است. این منطقه عنصری متغیر، پویا و سیال محسوب می‌شود که با تغییر شرایط زمان و مکان، امکان تغییر در احکام و مقررات مرتبط با آن وجود دارد. کاربست این نظریه در حوزه‌ی مسائل زنان، ظرفیتی انعطافی برای بازنگری در برخی محدودیت‌های تاریخی فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، بخشی از این محدودیت‌ها ممکن است نه ناشی از احکام ثابت و لایتغیر شرعی، بلکه محصول زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی

جوامع باشد. در چنین مواردی، دولت اسلامی می‌تواند با حفظ چارچوب‌های کلان شریعت، قوانینی متناسب با مقتضیات روز وضع کند.

۲-۱-۳. کرامت ذاتی و برابری انسانی زن و مرد

یکی از مؤلفه‌های محوری در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض، نفی هرگونه تفاوت تکوینی در اصل کرامت و انسانیت میان زن و مرد است. ایشان به‌صراحت اعلام می‌دارد: «من فرقی بین زن و مرد نمی‌دانم» (فاتح، ۱۴۰۵). از این منظر، احکام شرعی ناظر به وظایف و تکالیف هستند و نه معیاری برای برتری ذاتی یک جنس بر جنس دیگر. بر این اساس، تفاوت در پاره‌ای از احکام، تابعی از نقش‌ها و مسئولیت‌های متفاوت است، نه نشان‌دهنده‌ی ارزش وجودی نابرابر. همچنین، آیت‌الله فیاض بر شمولیت خطابات دینی نسبت به همه‌ی انسان‌ها تأکید می‌ورزد. وی ضمن نقد و ردّ ادله‌ی مخالفان حقوق سیاسی زنان، به اصول و قواعدی استناد می‌کند که در این مسیر راهگشا و قابل استناد هستند؛ از جمله:

۱. پیروان یک شریعت، اعم از زن و مرد، در تکالیف و حقوق با یکدیگر اشتراک و برابری دارند. احکام شریعت به گروه یا افراد خاصی اختصاص نمی‌یابد، مگر آن‌که موضوع حکم اقتضای تخصیص داشته باشد.

۲. مخاطب خطابات قرآنی، «مردم» (ناس) و «انسان» است، نه گروه یا جنسیتی خاص. اصطلاح «امت» در متون دینی نیز بر عموم مؤمنان، اعم از مرد و زن، اطلاق می‌شود. افزون بر این، فلسفه‌ی بعثت پیامبر اکرم (ص) بر اساس رسالت فراگیر برای همه‌ی انسان‌ها و رحمت برای همه‌ی عالمیان تبیین شده است و این رسالت هرگز به مردان محدود نیست (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۴).

۳. نقد ادله مشهور: فیاض در کتاب «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام»، به نقد ادله فقهای مشهور در ممنوعیت تصدی مناصب توسط زنان پرداخته و با استناد به اطلاق ادله و عدم وجود دلیل معتبر بر ممنوعیت، به جواز فتوا داده است. زن و مرد در حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی برابر هستند و در برخورداری از این حقوق هیچ نوع تفاوت و تبعیضی بین آنان وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۴).

۴. تفکیک میان عرصه‌های مختلف: آیت‌الله فیاض احکام مربوط به تصدی مناصب سیاسی توسط زن را در دو سطح تحلیل می‌کند که خلط میان آن‌ها منشأ بسیاری از مناقشات فقهی بوده است. وی معتقد است که، دو عرصه خانواده و اجتماع را نمی‌توان به همدیگر مقایسه کرد. در عرصه خانواده ممکن است تفاوت‌هایی در موقف مرد و زن وجود داشته باشد، اما در عرصه اجتماع این

تفاوت وجود ندارد. به عبارت دیگر، قلمرو حقوق خانواده با قلمرو حقوق اساسی و حقوق مدنی و اجتماعی کاملاً متفاوت است (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۲). در واقع، آیت‌الله فیاض میان «برابری ارزشی» و «تشابه کارکردی» تفکیک قائل می‌شود. بدین معنا که زن و مرد از حیث کرامت انسانی برابرند، اما ممکن است در برخی مسئولیت‌ها و نقش‌های اجتماعی و خانوادگی تفاوت‌هایی داشته باشند.

۳-۱-۳. تفاوت‌های طبیعی و اصل تکامل متقابل

در اندیشه آیت‌الله فیاض، تفاوت‌های جسمی و روانی میان زن و مرد امری واقعی و انکارناپذیر تلقی می‌شود، اما این تفاوت‌ها مبنای سلطه یا برتری هیچ‌یک از دو جنس نیست. ایشان برخلاف برخی رویکردهای سنتی که تفاوت طبیعی را به نابرابری حقوقی گسترده تعمیم می‌دهند، بر مکمل بودن نقش‌های زن و مرد تأکید دارد. از این منظر، خانواده نهادی فطری و اجتماعی است که بر اساس همکاری متقابل زن و مرد شکل می‌گیرد. نقش مادری و همسری زن نه نشانه فروستنی او، بلکه بخشی از کارکردهای اجتماعی خانواده محسوب می‌شود. بنابراین تفاوت در برخی مسئولیت‌ها به معنای تفاوت در ارزش انسانی نیست. در واقع، از نگاه آیت‌الله فیاض تفاوت‌های جنسیتی را می‌توان «تفاوت در کارکرد همراه با برابری در کرامت» توصیف کرد؛ رویکردی که در بخش‌های بعدی مقاله مبنای تحلیل حقوق خانوادگی قرار خواهد گرفت.

۳-۱-۴. نسبت میان احکام ثابت و متغیر

یکی دیگر از مبانی مهم اندیشه آیت‌الله فیاض، تفکیک میان احکام ثابت و متغیر است. ایشان معتقد است که همه احکام اجتماعی اسلام از یک درجه ثبات برخوردار نیستند. برخی احکام با مرور زمان دست‌خوش تغییر و دگرگونی نمی‌شوند و دائمی و جاویدان هستند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۸۶). در حالی که برخی دیگر با توجه به مصالح اجتماعی و شرایط زمانی قابلیت تغییر را دارند که از آن به نام منطلق‌الفراغ یاد می‌شود. این رویکرد سبب می‌شود که مواجهه با مسائل زنان صرفاً بر اساس قرائت‌های تاریخی از متون فقهی صورت نگیرد، بلکه شرایط روز، نیز در فرآیند استنباط و اجرا مورد توجه قرار گیرد. از این حیث، اندیشه آیت‌الله فیاض را می‌توان در زمره رویکردهای اجتهادی ناظر به تحولات اجتماعی جدید صورت‌بندی کرد.

۳-۲. مبانی نظری و انسان‌شناختی فمینیسم رادیکال

فمینیسم رادیکال، به‌عنوان یکی از جریان‌های تأثیرگذار موج دوم جنبش زنان در دهه‌های ۱۹۶۰ و

۱۹۷۰ میلادی، بنیادی‌ترین نقد را متوجه ساختار پدرسالارانه می‌سازد. این رویکرد در تقابل با فمینیسم لیبرال که بر اصلاحات تدریجی در قوانین و نهادها متمرکز است، بر این باور است که ریشه نابرابری جنسیتی در لایه‌های عمیق نظام‌های قدرت جای دارد و بدون دگرگونی بنیادین این ساختارها، تحقق برابری میسر نخواهد بود.

۱-۲-۳. تأکید بر استقلال مطلق انسان (به‌ویژه زنان)

نگرش فمینیستی رادیکال - خواسته یا ناخواسته - بر انسان‌انگاری اومانیستی استوار است که فراسوی عقل بشری مرجعی برای فهم و داوری نمی‌شناسد. بر اساس این دیدگاه، زن مالک روح و جسم خویش است و به‌تنهایی باید درباره‌ی چگونگی به‌کارگیری آن‌ها تصمیم بگیرد. شایان ذکر است که این بینش، در سطح عملی، پیامدهای گسترده‌ای در پی دارد و مسیری را می‌گشاید که نه‌تنها از منظر آموزه‌های دینی، بلکه نزد بسیاری از جوامع غربی نیز پذیرفتنی نیست (زائری، ۱۳۹۵، ص ۷۰).

۲-۲-۳. پدرسالاری به‌مثابه‌ی ساختار سلطه

«پدرسالاری» مفهوم کنونی در اندیشه‌ی فمینیسم رادیکال است. سیمون دوبووار در کتاب تأثیرگذار خود، جنس دوم، با طرح این جمله که «زن زاده نمی‌شود؛ بلکه به صورت زن درمی‌آید» (دوبووار، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳)، بر سازه‌ای بودن جنسیت تأکید می‌کند. به بیان روشن‌تر، انسان زن یا مرد متولد نمی‌شود؛ این جامعه و به‌ویژه فرهنگ مردسالار است که جنسیت را می‌سازد و بر آن بار معنایی تحمیل می‌کند. از این منظر، نظام پدرسالارانه و ساختارهای ستمگر برآمده از جنسیت، بنیادی‌ترین ویژگی جامعه‌ی بشری به‌شمار می‌رود (زائری، ۱۳۹۵، ص ۷۰).

کیت میلِت در کتاب سیاست جنسی (۱۹۷۰)، مفهوم پدرسالاری را به‌مثابه‌ی نظامی سیاسی - اجتماعی فراگیر صورت‌بندی می‌کند که در آن قدرت مردانه در همه‌ی سطوح جامعه - از خانواده تا سیاست - جریان دارد. وی تأکید می‌کند که «سیاست» منحصر به حوزه‌ی حکومت نیست، بلکه در روابط جنسی و خانوادگی نیز حضور دارد و سلسله‌مراتب قدرت را بازتولید می‌کند.

۳-۲-۳. جنسیت به‌مثابه‌ی سازه‌ی اجتماعی

فمینیسم رادیکال میان «جنس» (ویژگی‌های زیستی) و «جنسیت» (نقش‌ها و انتظارات اجتماعی-فرهنگی) تمایزی قائل می‌شود. از آنجا که جنسیت بارِ هنجاری یافته و به‌مثابه‌ی عاملی برای فشار و ستم بر زنان عمل می‌کند، جامعه است که تعیین می‌کند زنان باید خود را با

کلیشه‌های رفتاری «زنانه» - نظیر انفعال، فرمان‌برداری و سازگاری با مسئولیت‌های خانگی - هماهنگ سازند (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۴۲۳). بر این اساس، بسیاری از نقش‌هایی که در جوامع سنتی طبیعی تلقی می‌شوند، درواقع محصول فرایندهای اجتماعی‌سازی‌اند. مفاهیمی مانند مادری، همسری، اطاعت و وابستگی اقتصادی زنان، از دیدگاه فمینیسم رادیکال بیش از آنکه ریشه‌ی زیستی داشته باشند، جنبه‌ی فرهنگی و سیاسی دارند.

۴-۲-۳. نقد نهاد خانواده

فمینیسم رادیکال، خانواده‌ی هسته‌ای را قالب فرهنگی‌ای می‌داند که مردان برای تثبیت نقش سلطه‌ی خود ساخته‌اند و آن را ملکِ خویش می‌پندارند. به عقیده‌ی این جریان، خانواده هم علت و هم معلول کم‌ارزش‌شمردن زنان است (مشیرزاده، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴). نظریه‌پردازانی چون شولامیت فایرستون، خانواده را مهم‌ترین نهاد بازتولید سلطه‌ی جنسیتی معرفی می‌کنند و بر این باورند که وابستگی اقتصادی زنان، تقسیم جنسیتی کار، و مسئولیت انحصاری زنان در فرزندآوری و تربیت کودک، موجب استمرار نابرابری می‌شود. از این‌رو، فمینیسم رادیکال خواستار بازنگری بنیادین در ساختار خانواده و توزیع نقش‌های جنسیتی است؛ به گونه‌ای که برخی از نظریه‌پردازان آن، رهایی زنان را در کاهش وابستگی به این نهاد جستجو کرده‌اند.

۴-۲-۳. کنترل بدن زن و انکار نقش مادری

از مؤلفه‌های محوری فمینیسم رادیکال، مسئله‌ی کنترل بدن زنان است. این رویکرد سلطه‌ی جنسیتی را محدود به عرصه‌ی سیاست و اقتصاد نمی‌داند، بلکه بدن زنان را نیز میدان اعمال قدرت می‌شمرد. موضوعاتی چون تولیدمثل، بارداری، سقط جنین، روابط جنسی و کنترل باروری در همین چارچوب تحلیل می‌شوند. شولامیت فایرستون در کتاب دیالکتیک جنس، وابستگی زنان به فرایند زیستی تولیدمثل را یکی از عوامل اصلی نابرابری تاریخی آنان دانسته و معتقد است پیشرفت‌های علمی می‌تواند این وابستگی را کاهش دهد (فرهمند و بختیاری، ۱۳۸۵، ص ۸۹). فمینیسم رادیکال همچنین نهادهایی چون ازدواج سنتی، خانواده و مادری را به مثابه‌ی سازوکارهای سرکوبگر می‌نگرد و معتقد است که «مظلومیت زن» صرفاً به سبب زن بودن و ایفای وظایف مادری و همسری بر او تحمیل می‌شود.

۴-۲-۳. باور به نفی تفاوت‌های ذاتی میان زن و مرد

فمینیسم رادیکال کوشیده است تا تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد را نادیده انگارد و آن‌ها را

برساخته‌ی فرهنگ مردسالار تلقی کند. دوبووار با تأکید بر گزاره‌ی یادشده - «زن زاده نمی‌شود؛ بلکه به صورت زن درمی‌آید» - بر همین نگرش استوار است. از این‌رو، نظریه‌پردازان این جریان بیشترین تلاش خود را بر کم‌رنگ کردن یا انکار تفاوت‌های جنسیتی متمرکز ساخته‌اند.

۳-۳. نقطه‌ی اشتراک دو نظریه در نقد ساختارهای سنتی

با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، دیدگاه آیت‌الله فیاض و فمینیسم رادیکال در یک نقطه اشتراک مهم دارند: نقد برخی از ساختارها و نگرش‌های سنتی در زمینه‌ی حقوق اجتماعی و سیاسی زنان. آیت‌الله فیاض بسیاری از کلیشه‌های رایج درباره‌ی مشارکت زنان در عرصه‌ی عمومی را به چالش می‌کشد. برای نمونه، وی تفسیر محدودی از آیه‌ی «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (سوره‌ی نساء، ۳۴) ارائه می‌دهد و معتقد است که قوامیت مردان تنها به نهاد خانواده اختصاص دارد و قابل تعمیم به عرصه‌ی حیات اجتماعی و سیاسی نیست؛ به‌صراحت تأکید می‌کند: «در زندگی اجتماعی فرقی بین زن و مرد نیست» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۴).

افزون بر این، آیت‌الله فیاض روایت «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (صحیح بخاری، ج ۵، ح ۴۴۲۴) را از حیث سند و دلالت فاقد اعتبار دانسته و استناد به آن را برای نفی صلاحیت سیاسی زنان نمی‌پذیرد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۵). استدلال ایشان چندسویه است: نخست، روایت از نظر سندی با اشکالات جدی روبه‌روست؛ دوم، مفاد آن با واقعیت‌های عینی و تجارب تاریخی سازگاری ندارد؛ و سوم، صدور چنین حکمی از شارع حکیم با اصل هماهنگی احکام شرعی با واقع و مصالح حقیقی ناسازگار است (شکوری، ۱۴۰۵). همچنین ایشان روایت «نقصان عقل و ایمان زنان» را نیز مردود می‌شمارند و بر این باورند که توانایی ادراکی و عقلی زنان در همه‌ی عرصه‌های علمی و اجتماعی، کمتر از مردان نیست؛ به‌تصریح ایشان، «عقل زن در همه عرصه‌های علمی که زن در آن حضور دارد، از عقل مرد کمتر نیست» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۶). بنابراین، استناد به چنین روایاتی برای محروم‌ساختن زنان از حقوق سیاسی و اجتماعی، از پشتوانه‌ی علمی و فقهی کافی برخوردار نیست.

در سوی دیگر، فمینیسم رادیکال با نقد نظام مردسالار، مبانی زیست‌شناختی و فرهنگی تبعیض علیه زنان را زیر سؤال می‌برد. از این منظر، تفاوت‌های جسمانی یا زیستی نمی‌تواند مبنایی برای نابرابری‌های حقوقی و سیاسی قرارگیرد؛ برخی پژوهش‌ها در این رویکرد نشان می‌دهند که کوچک‌تربودن حجم مغز زنان نسبت به مردان، با توجه به تناسب آن با اندازه‌ی بدن، نه‌تنها دلالتی

بر برتری مردان ندارد، بلکه می‌تواند مؤید کارآمدی بیشتر ساختار مغزی زنان باشد (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۴۲۰).

با وجود این اشتراک در نقد نگرش‌های سنتی، تفاوت اساسی دو رویکرد در مبانی نظری، روش استدلال و دامنه‌ی نقد آشکار می‌شود. آیت‌الله فیاض در چارچوب اجتهاد فقهی و با تکیه بر منابع معتبر اسلامی، به بازخوانی انتقادی برداشت‌های رایج از متون دینی می‌پردازد و می‌کوشد دلایل مستند محرومیت زنان از حقوق سیاسی را از درون نظام فقهی بررسی و نقد کند. در مقابل، فمینیسم رادیکال پدرسالاری را ساختاری فراگیر و ریشه‌دار می‌داند و دگرگونی بنیادین آن را — نه تنها در سیاست و حقوق، بلکه در همه‌ی عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی و خانوادگی — هدف اصلی خود قرار می‌دهد.

در مجموع، می‌توان گفت هر دو رویکرد در دفاع از کرامت انسانی و حق حضور اجتماعی زنان، نقاط اشتراک قابل توجهی دارند؛ اما در تبیین منشأ نابرابری، مفهوم عدالت، جایگاه خانواده و حدود نقش‌های جنسیتی، بر مبانی نظری متفاوتی استوارند. همین تفاوت‌های مبانی، به شکل‌گیری نتایج متغیر در تحلیل حقوق زنان، به‌ویژه در حوزه‌های خانواده، مشارکت سیاسی و نقش‌های اجتماعی، انجامیده است.

۴. جایگاه زن در خانواده از دیدگاه فیاض و فمینیسم رادیکال

۴-۱. ازدواج و تشکیل خانواده

ازدواج و تشکیل خانواده از محورهای اساسی اختلاف میان اندیشه‌ی اسلامی و فمینیسم رادیکال به‌شمار می‌رود. تفاوت‌های مبانی در تلقی از ماهیت انسان، نهاد خانواده و مفهوم جنسیت موجب شده است دو رویکرد مورد مطالعه، برداشت‌هایی کاملاً متمایز از فلسفه‌ی ازدواج و جایگاه آن در زندگی زنان ارائه دهند.

در اندیشه‌ی آیت‌الله محمداسحاق فیاض، ازدواج نهادی مقدس، عقلایی و مورد تأکید خداوند و پیامبر اسلام (ص) است که زمینه‌ساز تأمین نیازهای عاطفی، روانی و اجتماعی انسان به‌شمار می‌آید. در این چارچوب، خانواده نه صرفاً یک قرارداد حقوقی، بلکه واحد بنیادین جامعه و مهم‌ترین بستر رشد اخلاقی و تربیتی انسان محسوب می‌شود. از این منظر، ازدواج بر پایه‌ی حقوق و تکالیف متقابل زن و مرد شکل می‌گیرد و هدف اساسی آن ایجاد آرامش و گسترش رابطه‌ی مبتنی بر مؤدت میان زوجین است.

در مقابل، فمینیسم رادیکال نگرشی انتقادی به نهاد ازدواج و خانواده دارد و خانواده را نخستین منبع انقیاد زنان می‌داند. نظریه‌پردازانی همچون کیت میلث معتقدند ازدواج در صورت‌بندی تاریخی خود، یکی از ابزارهای اصلی تثبیت سلطه‌ی مردان بر زنان بوده است. از این دیدگاه، بسیاری از روابط قدرت در جامعه از طریق خانواده و ازدواج بازتولید می‌شود و وابستگی اقتصادی و فرهنگی زنان به مردان، ریشه در همین نهاد دارد. در این برداشت، ازدواج، «زن» را به موجودی «فرزندآور» و «خانه‌دار» و مرد را به «نان‌آور» و «مرجع اصلی» تقلیل می‌دهد (عظیم‌زاده اردبیلی و ذبیحی بیگدلی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۳). سیمون دوبووار در کتاب جنس دوم با برشمردن مضرات ازدواج برای زنان، نتیجه می‌گیرد که «ازدواج تقریباً همیشه زن را نابود می‌کند» (دوبووار، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۷۴). بر این اساس، فمینیسم رادیکال خواهان الغای نهاد ازدواج به‌عنوان سازوکار اصلی نظام پدرسالاری است.

نقطه‌ی افتراق اصلی دو رویکرد در این است که آیت‌الله فیاض ازدواج را نهادی عقلانی، مکمل ساز و مبتنی بر فطرت می‌داند، حال آنکه فمینیسم رادیکال آن را عمدتاً در چارچوب روابط قدرت تحلیل می‌کند. با این حال، هر دو رویکرد بر ضرورت رضایت زن در ازدواج و نفی هرگونه اجبار تأکید دارند. بنابراین، اختلاف اساسی نه در اصل اختیار زن، بلکه در تفسیر ماهیت و کارکرد نهاد ازدواج ریشه دارد.

۴-۲. جایگاه زن به‌عنوان همسر

چگونگی تنظیم روابط میان زن و شوهر، یکی از مهم‌ترین موضوعات در حقوق خانواده است. این مسئله در هر دو رویکرد مورد توجه قرار گرفته، اما مبانی نظری متفاوت، به نتایج متباینی انجامیده است.

در دیدگاه آیت‌الله فیاض، رابطه‌ی زوجیت بر اصل همکاری، مسئولیت متقابل و رعایت حقوق متوازن، از جمله حقوق مالی، استوار است (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۳). در این چارچوب، زن و مرد از حقوق مشخصی برخوردارند و هیچ‌یک مالک یا حاکم مطلق دیگری محسوب نمی‌شود. اگرچه در برخی احکام فقهی، وظایف متفاوتی برای زن و مرد در نظر گرفته شده، این تفاوت‌ها بر اساس تقسیم کار خانوادگی و تأمین مصالح خانواده تفسیر می‌شوند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۲). در این نگرش، مفهوم «قوامیت» به معنای سلطه یا برتری ذاتی مرد نیست، بلکه نوعی مسئولیت مدیریتی در تأمین امور خانواده تلقی می‌گردد. آیت‌الله فیاض قوامیت را در چارچوب تکالیف خانوادگی و نوعی مسئولیت حمایتی تعریف می‌کند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۴). به بیانی، قوامیت امتیازی برای مرد

به‌شمار نمی‌آید، بلکه وظیفه‌ای است که بر عهده‌ی او نهاده شده تا از زن مراقبت کند و در تنگناهای عاطفی، پناهگاه او باشد.

در مقابل، فمینیسم رادیکال هرگونه مدیریت مردانه و تفکیک میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی یا تقسیم نقش‌های مبتنی بر جنسیت را نقد می‌کند. از منظر این رویکرد، حتی اگر چنین تقسیم نقشی در قالب مسئولیت‌های درون و بیرون منزل بازنمایی شود، در عمل به بازتولید روابط نابرابر قدرت می‌انجامد. فمینیست‌های رادیکال معتقدند فرهنگ مردسالار است که جنسیت را برمی‌سازد و نظام پدرسالار و ساختار ستم‌گرانه‌ی ناشی از آن، بنیادی‌ترین و فراگیرترین نظام سلطه است (هی‌وود، ۱۳۸۶، ص ۴۳۸). بنابراین، هرگونه امتیاز مدیریتی برای مردان، به استمرار سلطه‌ی تاریخی آنان یاری می‌رساند.

در نتیجه، اختلاف این دو دیدگاه به نحوه‌ی فهم مدیریت مرد در منزل بازمی‌گردد. در حالی که آیت‌الله فیاض میان مدیریت خانوادگی و سلطه تمایز قائل می‌شود، فمینیسم رادیکال این تمایز را معتبر نمی‌داند و آن را بخشی از سازوکار پدرسالاری تلقی می‌کند.

۴-۳. جایگاه زن در نقش مادری

نقش بی‌بدیل زنان در عرصه‌ی تربیت و رشد انسانی، امری مسلم به نظر می‌رسد. روشن است که این نقش نه تشریفاتی است و نه صرفاً قراردادی. با این حال، مادری از مهم‌ترین محورهای اختلاف میان دیدگاه آیت‌الله فیاض و فمینیسم رادیکال است، چراکه به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و بازتاب آن‌ها در نظام حقوقی و اجتماعی مربوط می‌شود.

در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض، مادری از ارزشمندترین نقش‌های اجتماعی و انسانی زن به‌شمار می‌رود و سهم زن در فرایند شکل‌گیری و بقای زندگی مشترک و تربیت نسل بشر، بنیادین و حیاتی تلقی می‌شود (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۱). این نقش نه صرفاً یک وظیفه‌ی زیستی، بلکه مسئولیتی در قبال موجودیت انسانی محسوب می‌گردد. در این نگاه، خانواده نخستین نهاد جامعه‌پذیری انسان است و مادر نقشی محوری در انتقال ارزش‌ها و پرورش نسل آینده ایفا می‌کند. با این حال، تأکید بر اهمیت مادری به معنای محروم‌سازی زنان از فعالیت‌های اجتماعی نیست. زن می‌تواند هم‌زمان با ایفای نقش خانوادگی، در عرصه‌های گوناگون اجتماعی نیز مشارکت داشته باشد، مشروط بر آنکه عفت و کرامت انسانی زن رعایت شود (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۲) و این مشارکت، تعارضی با حقوق متقابل زوجین و مسئولیت‌های خانوادگی ایجاد نکند. برای ایجاد تعادل و پیشگیری از تعارض، آیت‌الله فیاض حدود حق مرد را در منزل این‌گونه تبیین می‌کند: «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 یا از منزل خارج شود، به گونه‌ای که با این حق منافات پیدا کند» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

در مقابل، فمینیسم رادیکال نگرشی به‌غایت منفی به مادری دارد. از نظر دوبووار، مادری سرنوشتی است که فیزیولوژی زن برای او رقم زده، اما جامعه‌ی انسانی هرگز به دست طبیعت سپرده نشده است. او امکان کنترل جمعیت و سقط جنین را ابزاری برای رهایی زنان از مادری می‌داند. وی در جنس دوم تصریح می‌کند: «غریزه‌ی مادری وجود ندارد و این کلمه در هیچ مورد برای نوع انسانی به کار برده نمی‌شود». دوبووار سپس به تشریح بیماری‌ها و مشکلات روانی مادران می‌پردازد. بدبینی او نسبت به بارداری و مادری در عباراتی آشکار می‌شود که بارداری را «ماجرای غم‌انگیزی» توصیف می‌کند که در آن، جنین هم بخشی از پیکر زن است و هم انگلی که از او بهره‌برداری می‌کند (دوبووار، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۶۳). کیت میلِت نیز خواستار براندازی نقش مادری و سپردن پرورش کودکان به مردان یا نهادهای اجتماعی است (مشیرزاده، ۱۳۸۱، ص ۲۸۳). فایرستون ریشه‌ی فرودستی زنان را در توانایی زیست‌شناختی پرورش جنین در جسم آنان می‌داند. وی در کتاب دیالکتیک جنس نخستین مطالبه برای نظام جایگزین را «آزادسازی زنان از استبداد زیست‌شناختی تولیدمثل، به هر وسیله‌ی موجود» معرفی می‌کند (Firestone, 1970, p 206) و باروری را وضعیتی غیرانسانی و ناسازگار با آزادی زنان قلمداد می‌کند. این طیف، کلید رهایی زنان از این بار ظالمانه را بهره‌گیری از فناوری‌های نوین می‌داند (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰). در مجموع، فمینیسم رادیکال مادری را مانعی در مسیر پیشرفت زنان تلقی می‌کند که به تحدید آزادی و خودمختاری آنان می‌انجامد.

۴-۴. طلاق و حق خروج از زندگی مشترک

موضوع طلاق یکی از مهم‌ترین شاخص‌ها برای سنجش عدالت جنسیتی در نظام‌های حقوقی به‌شمار می‌رود. هر دو رویکرد به مسئله‌ی حق پایان دادن به زندگی مشترک پرداخته‌اند، اما با مبانی متفاوت.

آیت‌الله فیاض تصریح می‌کند که رهایی زن از قید نکاح، در اختیار مرد است (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۳). با این حال، وی راهکارهایی برای خروج زن از زندگی زناشویی پیش‌بینی کرده است. طلاق در این دیدگاه به‌عنوان آخرین راه‌حل پذیرفته می‌شود و اصل بر حفظ خانواده و حل تعارضات از طریق سازش و داوری است. در عین حال، زن در شرایط مشخصی از حق درخواست طلاق برخوردار است. از جمله‌ی این راهکارها می‌توان به طلاق ولایی و مراجعه به حاکم شرع بر پایه‌ی

قواعد عسر و حرج یا ضرر اشاره کرد (فیاض، ۱۴۰۱، مسائل ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹ و ۱۹۸). بنابراین، حق طلاق در چارچوب مصالح فردی و اجتماعی تنظیم می‌شود.

در مقابل، فمینیسم رادیکال بر خودمختاری کامل زنان در تصمیم‌گیری برای ادامه یا پایان دادن به رابطه‌ی زناشویی تأکید می‌کند. بر این اساس، طلاق اقدامی مثبت در جهت رهایی فردی از نهاد ازدواج انگاشته می‌شود و حتی برخی طیف‌های این رویکرد، «جدایی طلبی» یعنی دوری‌گزینی از هرگونه رابطه با مردان را به دلیل سرشت سرکوبگر آنان، به‌عنوان راهکاری کلی برای رهایی مطرح می‌کنند (مشیرزاده، ۱۳۸۱، صص ۲۸۵-۲۸۴).

از این منظر، هرگونه محدودیت حقوقی که اختیار زنان را در این زمینه کاهش دهد، می‌تواند به استمرار سلطه‌ی مردانه بینجامد. اختلاف اصلی در این حوزه به تعارض میان «ثبات خانواده» و «استقلال فردی» بازمی‌گردد: آیت‌الله فیاض درصدد برقراری تعادل میان این دو ارزش است، در حالی که فمینیسم رادیکال اولویت را به خودمختاری فردی زنان می‌دهد. برخی فمینیست‌های رادیکال حتی از «طلاق یک‌طرفه توسط زن» بدون نیاز به ارائه‌ی دلیل موجه دفاع می‌کنند، زیرا معتقدند هرگونه قید و شرط برای طلاق زن، به معنای نقض خودمختاری اوست.

بررسی تطبیقی حقوق زن در حوزه‌ی خانواده نشان می‌دهد که اساسی‌ترین اختلاف میان آیت‌الله فیاض و فمینیسم رادیکال، نه در مصادیق جزئی، بلکه در تعریف خانواده و منشأ نقش‌های جنسیتی ریشه دارد. آیت‌الله فیاض خانواده را نهادی طبیعی و فطری می‌داند که در آن، تمایز برخی نقش‌ها با برابری کرامت انسانی منافاتی ندارد. در مقابل، فمینیسم رادیکال بسیاری از این نقش‌ها را برساخته‌ی ساختارهای قدرت و پدرسالاری می‌داند.

در نتیجه، هر دو رویکرد در حمایت از شأن انسانی زنان و مخالفت با تبعیض علیه زن اشتراک دارند؛ اما در تفسیر عدالت جنسیتی، حدود نقش‌های خانوادگی و نسبت میان خانواده و آزادی فردی به نتایج کاملاً متفاوتی می‌رسند. این تفاوت‌ها در تحلیل حقوق اجتماعی و سیاسی زنان نیز بازتاب می‌یابد که در ادامه بررسی خواهد شد.

۵. حقوق زن در اجتماع از دیدگاه آیت‌الله فیاض و فمینیسم رادیکال

مطالعه تطبیقی حقوق اجتماعی زنان، عرصه‌ای مهم برای سنجش نسبت میان دیدگاه‌های فقهی معاصر و نظریات انتقادی مدرن است. این بخش به تحلیل دیدگاه آیت‌الله محمداسحاق فیاض و فمینیسم رادیکال در پنج حوزه کلیدی حق آموزش، اشتغال، مشارکت سیاسی، تصدی مناصب اجرایی و ریاست عالی دولت اختصاص دارد.

۵-۱. حق آموزش و ارتقای علمی

آموزش از بنیادی‌ترین حقوق شهروندی و یکی از مهم‌ترین شاخص‌های توسعه انسانی به‌شمار می‌رود. محرومیت تاریخی زنان از آموزش در جوامع سنتی، یکی از عوامل اصلی بازتولید نابرابری‌های اجتماعی بوده است؛ از این رو، مسئله حق آموزش در هر دو رویکرد مورد بررسی، جایگاه ویژه‌ای دارد.

در نگرش آیت‌الله فیاض، فراگیری علم و دانش به مردان اختصاص ندارد و زنان نیز همانند مردان، نه تنها از حق، بلکه از تکلیف کسب دانش برخوردارند. مبنای این دیدگاه آن است که علم‌آموزی از لوازم رشد انسانی و ایفای مسئولیت‌های فردی و اجتماعی محسوب می‌شود و جنسیت نمی‌تواند مانعی برای بهره‌مندی از آن باشد. افزون‌براین، حضور زنان در عرصه‌های علمی و آموزشی، زمینه ارتقای سطح فرهنگی و اجتماعی جامعه را فراهم می‌آورد.

فمینیسم رادیکال نیز آموزش را یکی از ابزارهای اصلی رهایی زنان از سلطه تاریخی مردان می‌داند. از منظر این رویکرد، نظام‌های آموزشی سنتی عمدتاً در خدمت بازتولید کلیشه‌های جنسیتی عمل کرده و زنان را به پذیرش نقش‌های ازپیش‌تعیین‌شده سوق داده‌اند (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۴۴۱). بر این اساس، آموزش نه تنها باید در دسترس زنان باشد، بلکه ضروری است از الگوهای مردمحور فاصله بگیرد.

با وجود تفاوت در مبانی، هر دو رویکرد در دفاع از حق آموزش زنان اشتراک نظر چشمگیری دارند. تفاوت اصلی در آن است که آیت‌الله فیاض آموزش را در چارچوب رشد انسانی و ادای مسئولیت شهروندی تبیین می‌کند، حال آنکه فمینیسم رادیکال آن را ابزاری برای مقابله با ساختارهای سلطه می‌داند.

۵-۲. حق اشتغال و فعالیت اقتصادی

اشتغال و استقلال اقتصادی از مهم‌ترین پایه‌های حقوق زنان و یکی از شاخص‌های اصلی سنجش برابری جنسیتی در جهان معاصر به‌شمار می‌رود.

از دیدگاه آیت‌الله فیاض، اصل اشتغال زنان امری مشروع و مجاز است و هیچ دلیل شرعی برای محرومیت آنان از فعالیت‌های اقتصادی وجود ندارد. زن همانند مرد می‌تواند مالک اموال خود باشد، قراردادهای مالی منعقد کند و در عرصه‌های گوناگون اقتصادی فعالیت داشته باشد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۶). ایشان تصریح می‌کند که درآمد زن متعلق به خود اوست و مرد هیچ حقی بر آن ندارد.

محدودیت‌های احتمالی در این حوزه، نه از جنسیت، بلکه از الزامات اخلاقی و مصالح عمومی ناشی می‌شود؛ مانند آن‌که فعالیت اقتصادی، مغایر با ارزش‌های دینی و اخلاقی نباشد (فیاض، ۱۳۹۲). هم‌زمان، این دیدگاه بر ضرورت هماهنگی میان نقش‌های اجتماعی و مسئولیت‌های خانوادگی تأکید می‌ورزد؛ بدین معنا که اشتغال زنان نباید به گونه‌ای باشد که بنیان خانواده و وظایف تربیتی آن را دچار آسیب سازد.

در مقابل، فمینیسم رادیکال، وابستگی اقتصادی زنان را یکی از مهم‌ترین عوامل تداوم سلطه مردان می‌داند (دوبووار، ۱۳۸۸، ص ۶۱۹). از این منظر، استقلال اقتصادی و حق اشتغال، شرط رهایی روانی و اجتماعی زنان از این سلطه تلقی می‌شود و هرگونه محدودیتی که حضور آنان را در فعالیت‌های اقتصادی کاهش دهد، به بازتولید نابرابری جنسیتی منجر خواهد شد (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۴۴۰).

نقطه اشتراک دو رویکرد، پذیرش اصل فعالیت اقتصادی زنان است؛ اما تمایز آن‌ها در نحوه اولویت‌بندی میان مسئولیت‌های خانوادگی و استقلال فردی آشکار می‌شود. آیت‌الله فیاض بر هماهنگی میان این دو حوزه تأکید دارد، درحالی‌که فمینیسم رادیکال اولویت را به آزادی و استقلال کامل زن از نهاد خانواده می‌دهد و معتقد است که تنها فعالیت اقتصادی و اشتغال است که آزادی و رهایی زنان را تأمین می‌کند (دوبووار، ۱۳۸۸).

۳-۵. مشارکت سیاسی و حضور در عرصه عمومی

مشارکت سیاسی از مهم‌ترین ابعاد حقوق شهروندی است و میزان بهره‌مندی زنان از این حق، نقشی تعیین‌کننده در جایگاه آنان در نظام سیاسی دارد. از دیدگاه آیت‌الله فیاض، این حق در قالب‌هایی همچون حق رأی، حق بیعت و تکلیف امر به معروف و نهی از منکر ظهور می‌یابد. ایشان معتقد است که زنان همانند مردان، مکلف به امر به معروف و نهی از منکر هستند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۰) و این تکلیف، زمینه‌ساز حضور سیاسی آنان است. بیعت زنان با حاکم اسلامی نیز به‌عنوان یک حق و تکلیف سیاسی شناخته می‌شود که می‌تواند در انتخاب و نظارت بر حاکمیت مؤثر باشد.

آیت‌الله فیاض با این تعبیر که زن می‌تواند «در همه عرصه‌ها» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۵) فعالیت داشته باشد، تصریح می‌کند که زنان از حق مشارکت در امور عمومی برخوردارند و می‌توانند در فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مشارکت جویند. این دیدگاه بر مبنای اصل کرامت انسانی و مسئولیت اجتماعی در بهره‌مندی از حقوق شهروندی استوار است. از منظر ایشان، قلمرو حقوق اساسی زنان در ذیل نظریه «منطقه الفراغ» قرار می‌گیرد و بر اساس مصالح زمان و

مکان قابل تبیین است؛ بدین ترتیب، حضور زنان در نهادهای مدنی و پذیرش مسئولیت‌های کلان حکومتی، در چارچوب مصالح عمومی، پذیرفتنی خواهد بود.

فمینیسم رادیکال نیز مشارکت سیاسی زنان را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌داند، اما آن را نه به‌مثابه یک حق، بلکه به‌عنوان ابزاری برای تغییر ساختارهای قدرت نظام مردسالار تحلیل می‌کند. از این منظر، ورود زنان به عرصه سیاست، صرفاً برای دستیابی به مناصب قدرت نیست، بلکه هدف اصلی، دگرگونی خود نظام سیاسی و توزیع قدرت است (مردیها، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲). در نتیجه، هر دو دیدگاه از حضور زنان در عرصه عمومی دفاع می‌کنند، اما یکی آن را بر پایه مسئولیت شهروندی و دیگری بر اساس مبارزه با سلطه جنسیتی تعریف می‌کند.

۴-۵. تصدی مناصب اجرایی

تصدی مسئولیت‌های مدیریتی و اجرایی توسط زنان، به دلیل ارتباط مستقیم با ساختار قدرت، همواره محل بحث بوده است. در چارچوب اندیشه آیت‌الله فیاض، اصل توانایی و شایستگی، معیار اصلی واگذاری مسئولیت‌هاست و جنسیت به‌خودی‌خود مانع تصدی مناصب اجرایی و مدیریتی محسوب نمی‌شود (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۸۷). این نگاه با نظریه منطقه‌الفراغ سازگار است؛ زیرا بخش مهمی از ساختارهای مدیریتی نوین، در زمره موضوعات مستحدثه قرار می‌گیرند که می‌توان آن‌ها را بر اساس مصالح اجتماعی تنظیم کرد.

فمینیسم رادیکال نیز بر حضور برابر زنان در سطوح مدیریتی تأکید دارد، اما این امر را نه یک مطالبه شغلی صرف، بلکه بخشی از پروژه کلان بازتوزیع قدرت میان جنسیت‌ها می‌داند. از این منظر، غیبت زنان از مناصب عالی مدیریتی، نه یک نقص کارکردی، بلکه نشانه‌ای از تداوم سلطه ساختاری مردان بر نهادهای دولتی است. بر این اساس، مشارکت مدیریتی زنان باید به برهم‌زدن مناسبات سلطه در تمامی نهادها و دگرگونی بنیادین یا حذف ساختارهای بازتولیدکننده نظام مردسالار بینجامد (مشیرزاده، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴).

۴-۵. حق تصدی ریاست عالی دولت

دیدگاه آیت‌الله فیاض درباره حق زنان در تصدی ریاست عالی دولت، نقطه کانونی آرای ایشان در حوزه حقوق سیاسی زنان و متمایزترین بخش آن از رویکرد مشهور در فقه سنتی است. ایشان در تحلیل این مسئله، میان حکومت‌های شرعی و غیرشرعی تفکیک قائل می‌شود. از دیدگاه وی، در حکومت‌های غیرشرعی، زن مسلمان با رعایت موازین شرعی می‌تواند تمامی مناصب سیاسی و

اجرایی، از جمله ریاست دولت، وزارت و فرماندهی نظامی را بر عهده گیرد و هیچ منع شرعی در این زمینه وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۰).

در مقابل، در چارچوب حکومت شرعی مبتنی بر ولایت فقیه، ایشان سه منصب «ولایت عامه»، «قضاوت به معنای منصبی که نیازمند نصب شرعی است» و «فتاء» را از سایر مناصب متمایز کرده و اجماع مشهور فقهای امامیه بر اختصاص آن‌ها به مردان را به صورت اجمالی می‌پذیرد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۷)؛ اما این محدودیت را به سایر سمت‌های حکومتی تسری نمی‌دهد. بر همین اساس، ایشان تصدی مناصبی همچون وزارت، نمایندگی مجلس، سفارت و ریاست عالی دولت را از نظر فقهی برای زنان مجاز دانسته و تصریح می‌کند که هیچ اجماع معتبر فقهی بر منع زنان در این حوزه‌ها وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۶۲-۷۲). مبنای این فتوا، فقدان دلیل معتبر شرعی بر ممنوعیت، و اولویت شایستگی، کارآمدی مدیریتی و مصالح عمومی بر معیار جنسیت است.

در مقایسه، فمینیسم رادیکال هرگونه محدودیت مبتنی بر جنسیت در دسترسی به عالی‌ترین سطوح قدرت را مردود می‌شمارد و آن را برای پرهیز از بازتولید پدرسالاری، ضرورتی گریزناپذیر می‌داند (مردیها، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳). بنابراین، اگرچه در اصل پذیرش حق زنان برای تصدی مناصب عالی سیاسی میان دو دیدگاه هم‌سویی وجود دارد، اما مبانی نظری آن‌ها کاملاً متفاوت است: آیت‌الله فیاض این حق را در چارچوب کرامت انسانی و ارزش‌های اخلاقی تبیین می‌کند، حال آنکه فمینیسم رادیکال چنین قیودی را در مسیر حقوق سیاسی زنان فاقد وجهت می‌داند.

۵-۶. قضاوت و ریاست قضا

شرط جنسیت در تصدی منصب قضا، از مباحث دیرینه و مهم در فقه اسلامی است. در چارچوب مبانی اجتهادی آیت‌الله فیاض، این مسئله با رویکردی متفاوت تحلیل می‌شود. ایشان بر این باور است که «در قضاوت عرفی بین مردم که مبتنی بر ثبوت ولایت و زعامت دینی قاضی نیست، هیچ فرق بین زن و مرد وجود ندارد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۸). همچنین، ایشان اصل تصدی ریاست قضا توسط زن را فی‌الجمله می‌پذیرد. از این منظر، هرگونه محدودیت در این حوزه، ناظر به شرایط و ضوابط تصدی منصب قضاست، نه ارزش و منزلت انسانی زنان؛ بنابراین نمی‌توان آن را دلیلی بر نابرابری جنسیتی تلقی کرد.

در مقابل، فمینیسم رادیکال، هرگونه تمایز مبتنی بر جنسیت در دسترسی به مناصب قضایی را مصداقی آشکار از تبعیض ساختاری و بازتولید سلطه مردسالارانه می‌داند و بر ضرورت حضور و ایفای نقش برابر و نامحدود زنان در تمامی سطوح نظام قضایی تأکید می‌کند.

بررسی تطبیقی دو رویکرد در حوزه حقوق اجتماعی زنان نشان می‌دهد که دامنه اشتراکات آن‌ها به‌طور قابل توجهی بیش از حوزه خانواده است. هر دو دیدگاه از حق آموزش، اشتغال، مشارکت اقتصادی و حضور فعال در عرصه عمومی و سیاسی دفاع می‌کنند. با این حال، این هم‌پوشانی در نتایج عملی، بر دو نظام نظری کاملاً متمایز استوار است.

در اندیشه آیت‌الله فیاض، حقوق اجتماعی زنان بر پایه کرامت ذاتی انسان، مسئولیت شهروندی و تأمین مصالح عمومی تبیین می‌شود و ایشان با بهره‌گیری از ظرفیت قاعده «صالة الاباحه» و نظریه «منطقه الفراغ»، به توسعه قلمرو این حقوق می‌پردازد. در مقابل، فمینیسم رادیکال این حقوق را عمدتاً در چارچوب مبارزه با ساختارهای پدرسالار، رفع نابرابری‌های جنسیتی و ضرورت بازتوزیع قدرت میان زنان و مردان تحلیل می‌کند و راه‌حل نهایی را در براندازی ساختارهای مردانه و جایگزینی آن با فرهنگ زنانه جست‌وجو می‌کند.

این تفاوت بنیادین در مبانی معرفتی و انسان‌شناختی، منشأ اختلافات اساسی دو رویکرد در موضوعاتی مانند نهاد خانواده، حدود و قلمرو نقش‌های جنسیتی و نحوه تنظیم حقوق و تکالیف است. به‌طور خلاصه، آیت‌الله فیاض حقوق زن را ذیل مفهوم «انسان» و بر پایه «مسئولیت» تعریف می‌کند، درحالی‌که فمینیسم رادیکال آن را در قالب «مبارزه با مردسالاری» و با تأکید بر «استقلال از مرد» پیگیری می‌نماید (مردیها، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸).

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی تطبیقی حقوق زن در خانواده و اجتماع از منظر آیت‌الله محمداسحاق فیاض و فمینیسم رادیکال، با روش تحلیل محتوای کیفی و رویکرد تطبیقی گفت‌مانی انجام شد. مسئله‌ی اصلی، نسبت میان مبانی فقهی آیت‌الله فیاض، به‌ویژه نظریه‌ی منطقه‌الفراغ و اصل برابری انسانی در بهره‌مندی از حقوق اساسی، با تحلیل قدرت و نقد پدرسالاری در فمینیسم رادیکال بود.

یافته‌ها نشان داد که دو رویکرد، به‌رغم تمایزات مبانی، در مخالفت با محرومیت اجتماعی زنان و دفاع از حقوق اساسی مانند آموزش، اشتغال، مشارکت سیاسی، تصدی مناصب عالی و کرامت انسانی هم‌پوشانی چشمگیری دارند. این هم‌سویی بیش از آنکه ناشی از اشتراک در مبانی نظری باشد، حاصل هم‌گرایی در برخی نتایج عملی است. آیت‌الله فیاض مسئله‌ی زن را در چارچوب انسان‌شناسی توحیدی، کرامت مشترک، تکامل متقابل زن و مرد و نهاد طبیعی خانواده می‌بیند، حال آنکه فمینیسم رادیکال آن را در بستر مناسبات قدرت، سلطه‌ی ساختاری و برساخت‌های

اجتماعی می‌فهمد. این تفاوت بنیادین در تبیین علت نابرابری نیز آشکار است: آیت‌الله فیاض ریشه‌ی محرومیت تاریخی زنان را برداشت‌های فرهنگی نادرست و اجماع‌های غیر حجت می‌داند، در مقابل، فمینیسم رادیکال بر ساختارهای تاریخی سلطه‌ی مردانه تأکید می‌کند.

بیشترین هم‌پوشانی دو دیدگاه در حوزه‌ی حقوق شهروندی و بیشترین واگرایی در قلمرو خانواده دیده می‌شود. هر دو از حقوق اساسی زنان دفاع می‌کنند، اما در موضوعاتی چون ازدواج، مادری، تقسیم کار جنسیتی، مدیریت منزل و طلاق، اختلافاتی مبنایی دارند. از منظر آیت‌الله فیاض، تفاوت‌های نقشی در خانواده با کرامت برابر انسانی منافات ندارد؛ فمینیسم رادیکال اما بسیاری از این نقش‌ها را ابزار بازتولید سلطه‌ی جنسیتی می‌انگارد. بدین ترتیب، فرضیه‌ی پژوهش مبنی بر اشتراک در نفی محرومیت اجتماعی و افتراق در مبنای انسان‌شناختی و عدالت جنسیتی تأیید شد.

نواوری مقاله، تمرکز بر نگرش آیت‌الله فیاض و به‌کارگیری چارچوب تحلیلی «حقوق شهروندی» و «کارکرد خانواده» است که امکان گفت‌وگویی معنادار میان فقه سیاسی و نظریه‌ی فمینیستی را فراهم می‌کند. همچنین نشان داده شد که نظریه‌ی منطقه‌الفراغ ظرفیت بسط حقوق اساسی زنان را در چهارچوب فقه سیاسی دارد. محدودیت مطالعه، محصور ماندن به فمینیسم رادیکال و بررسی‌نشدن همه‌ی ابعاد فقه بانوان در اندیشه‌ی فیاض است. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های بعدی به مقایسه‌ی دیدگاه ایشان با دیگر مکاتب فمینیستی، تطبیق با آرای فقیهان معاصر شیعه، و مطالعه‌ی مستقل ظرفیت‌های منطقه‌الفراغ در سیاست‌گذاری جنسیتی و حقوق شهروندی زنان بپردازند. در مجموع، مقاله نشان می‌دهد که گفت‌وگو میان فقه سیاسی و نظریه‌های نوین مطالعات زنان، علیرغم اختلافات مبنایی، می‌تواند زمینه‌ساز فهم عمیق‌تر و ارائه‌ی راه‌حل‌های واقع‌بینانه‌تر برای مسائل زنان در کشورهای اسلامی به‌ویژه افغانستان باشد.

منابع

- بستان نجفی، حسین. (۱۳۸۳). *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۱). *مقدمه عمومی علم حقوق*. تهران: گنج دانش.
- حائری، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۵). «منطقه‌الفراغ فی تشریع الاسلامی». *فصلنامه‌ی تقریب*، شماره ۱۱، صص ۱۴۱-۱۱۱.
- حمید. (۱۳۸۶). *راه‌های تقویت باورهای دینی خانواده*. قم: زمزم هدایت.
- خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۶ ق). *حاشیه بر مکاسب*. تحقیق مهدی شمس‌الدین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۶). کتاب‌البیع. ج ۱. قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.
- رضایی، مائده. (۱۳۹۰). «شأن و جایگاه سیاسی-اجتماعی زنان از دیدگاه امام خمینی». در: مجموعه مقالات همایش سراسری اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی امام خمینی. قم: مرکز بین‌المللی نشر و ترجمه المصطفی.
- زائری، اسدالله. (۱۳۹۵). «اندیشه‌های فمینیستی و بازتاب آن در جهان اسلام». فصلنامه اندیشه معاصر، شماره ۵.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۲۱ ق). اصول الفقه الاسلامی. چاپ دوم، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه و ذبیحی بیگدلی، عاطفه. (۱۳۹۶). مبانی حقوق خانواده در اسلام و غرب. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- فرهنگد، مریم و بختیاری، آمنه. (۱۳۸۵). «واگردهای فمینیستی در ازدواج». فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، سال هشتم، شماره ۳۱، صص ۸۵-۱۱۵.
- فریدمن، جین. (۱۳۸۱). فمینیسم ترجمه فیروزه مهاجر. چاپ چهارم، تهران: آشیان.
- فاتح، ابوالفضل. (۱۴۰۵). «آیت‌الله فیاض؛ نقش آفرینی در عقل جمعی». سایت شفقنا/افغانستان، تاریخ دسترسی: ۱۴/۰۴/۱۴۰۵.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام. ترجمه سرور دانش. کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۴۰۱). منتخب توضیح المسائل. قم: نشر صاحب‌الامر (عج).
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). فلسفه حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۵). حکومت قانون و جامعه مدنی. چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- کدیور، محسن. (۱۴۰۵). ذکر خیر محمداسحاق فیاض.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۶۷). المنجد فی اللغة. تهران: اسماعیلیان.
- مردیها، مرتضی. (۱۳۸۷). «مبانی فلسفی فمینیسم رادیکال». فصلنامه سیاست، دوره ۳۸، شماره ۲.
- هی‌وود، اندرو. (۱۳۸۶). درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam.
- Wikipedia. «ویکی‌پدیا فارسی». (بازیابی ۱۷/۰۴/۱۴۰۵).

حل مسائل مستحدثه در فقه آیت الله العظمی فیاض و کاربرست آن در نظام حقوق بین الملل

♦ عبدالستار میرزایی^۱

چکیده

مسائل مستحدثه یا موضوعات نوپدید، به دلیل فقدان نص صریح در منابع کلاسیک، نظام‌های حقوقی معاصر از جمله فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل را با چالش روش‌شناختی جدی مواجه ساخته‌اند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، در پی واکاوی شیوهی حل مسائل مستحدثه در اندیشه‌ی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض و امکان‌سنجی کاربرست آن در نظام حقوق بین‌الملل است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روش‌شناسی ایشان، مبتنی بر تلفیق هم‌زمان اصول ثابت استنباط (کتاب، سنت، عقل و اجماع) با منابع متغیر تکمیل‌گر (عرف معاصر، مصلحت‌سنجی، قاعده‌ی لاضرر و قاعده‌ی نفی عسر و حرج) استوار است. این رویکرد پویا و هدف‌گرا، ظرفیت‌های قابل‌توجهی برای ارائه‌ی الگویی کارآمد در مواجهه با چالش‌های حقوقی فاقد قاعده در عرصه‌ی بین‌الملل، به‌ویژه در حوزه‌ی تفسیر پویای معاهدات و حل تعارضات فراقانونی، داراست. با وجود این ظرفیت‌ها، مقاله به این نتیجه می‌رسد که اقتباس کامل این روش در نظام حقوق

۱. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل دانشگاه قم

بین‌الملل با محدودیت‌هایی نظیر تفاوت در منبع مشروعیت و نبود نهاد مرجع واحد همراه است؛ هرچند می‌تواند به‌عنوان منبعی الهام‌بخش در غنی‌سازی روش‌های تفسیری موجود مورد استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: مسائل مستحدثه، آیت‌الله فیاض، روش‌شناسی فقهی، حقوق بین‌الملل بشر، تفسیر پویا، حل تعارض.

۱. مقدمه

جهان امروز با انبوهی از پدیده‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کند که نه در متون کهن فقهی ردپایی از آن‌ها دیده می‌شود و نه در معاهدات کلاسیک حقوق بین‌الملل. هوش مصنوعی، جنگ‌های سایبری، تغییرات اقلیمی، حقوق فضای مجازی، پناهندگان اقلیمی و رمزارزها، تنها گوشه‌ای از مصادیق «مسائل مستحدثه» هستند که نظام‌های هنجاری موجود را به چالش کشیده‌اند.

در دانش فقه، «مسائل مستحدثه» به مسائلی گفته می‌شود که در عصر تشریع، شناخته‌شده یا موجود نبوده و از این‌رو، حکمی روشن در منابع اولیه ندارند (مسائل مستحدثه، ویکی‌شیعه، ۲۰۲۵، پاراگراف ۱). از آن سو، حقوق بین‌الملل که ماهیتاً مبتنی بر توافق دولت‌هاست، در رویارویی با موضوعات بی‌نص یا فاقد قاعده‌ای صریح، با خلأ هنجاری چشم‌گیری مواجه شده است (حجاری، ۱۴۰۱، ص ۲-۳). تفسیر معاهداتی که در قرن بیستم نگاشته شده‌اند تا پاسخگوی مسائل نوظهور قرن بیست‌ویکم باشند، به دغدغه‌ای همیشگی برای دیوان‌های بین‌المللی و حقوقدانان بدل شده است (Dupuy, ۲۰۱۱, p. ۱۲۳). در این میان، پرسشی که این نوشتار در پی پاسخ به آن برآمده، آن است که آیا روش‌شناسی فقهی یک مرجع تقلید شیعه در مواجهه با مسائل نوپیدا، می‌تواند برای نظام حقوقی فراملی‌ای که با چالشی هم‌سان روبه‌روست، راهگشا باشد؟

ضرورت اجاب می‌کند نظر آیت‌الله فیاض راجع به مسائل مستحدثه مورد بررسی قرار گیرد، چون: آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض (۱۳۰۹ - ۱۴ خرداد ۱۴۰۵ ش) از جمله فقیهان برجسته‌ی معاصر و از شاگردان ممتاز آیت‌الله‌العظمی خویی بود؛ کسی که پس از درگذشت استاد، زعامت تدریس فقه و اصول تشیع را در حوزه‌ی نجف بر دوش گرفت (ویکی‌پدیا، ۱۴۰۴، پاراگراف ۱؛ بی‌بی‌سی، ۱۴۰۴، پاراگراف ۴). دوران کودکی و نوجوانی او در منطقه‌ی جاغوری غزنی افغانستان سپری شد و پس از طی مقدمات علوم دینی در زادگاه خود، راهی مشهد و سپس نجف شد تا از محضر استادانی چون آیت‌الله خویی بهره گیرد و به درجه‌ی اجتهاد نائل آید (ویکی‌پدیا، ۱۴۰۴، پاراگراف ۵-۲). فیاض در زمره‌ی فقیهانی بود که با نگاهی نو، مرزهای فقه را گسترش دادند و

موضوعات مدرن را در کانون استنباط خویش جای دادند. از مهم‌ترین آثار مکتوب او می‌توان به مجموعه‌ی ۱۵ جلدی «المباحث الاصولیه» (فیاض، ۱۳۸۲)، مجموعه‌ی ۱۱ جلدی «تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی» (فیاض، ۱۳۷۶)، «البنوک» (فیاض، ۱۳۸۱)، «۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی» (فیاض و دانش، ۱۳۹۸) اشاره کرد. او در عرصه‌ی مسائل اجتماعی نیز رویکردی بدیع داشت؛ چنان‌که کتاب «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام» (فیاض، ۱۳۸۶) که به قلم سرور دانش به فارسی ترجمه شده، رویکردی «بی‌نظیر و بی‌سابقه» در میان فقها معرفی شده که بر اساس آن، تصدی تمامی مناصب سیاسی و دینی، از جمله رهبری دولت، قضاوت و مرجعیت دینی، برای زنان جایز شمرده شده است (بی‌بی‌سی، ۱۴۰۴، پاراگراف ۲-۴).

ضرورت پژوهش در روش‌شناسی فقهی این مرجع بزرگ، دست‌کم از سه منظر قابل تبیین است: نخست، پویایی اجتهاد در عصر شتاب‌زده‌ی کنونی، حوزه‌های علمیه را به الگویی کارآمد و روزآمد فرامی‌خواند. دوم، رشته‌ی حقوق بین‌الملل که خود با چالش تفسیر معاهدات جامد دست‌به‌گریبان است، می‌تواند از این روش‌شناسی برای غنی‌سازی رویکردهای خویش بهره جوید. سوم، نسبت‌سنجی این روش با نظام‌های حقوقی مدرن، پلی است میان حوزه و دانشگاه.

در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی درخور توجه درباره‌ی مسائل مستحدثه در فقه امامیه صورت گرفته است. مجله‌ی «پژوهش‌های فقهی مسائل مستحدثه» یکی از نشریات تخصصی در این حوزه به شمار می‌رود. همچنین، پایگاه‌هایی چون ویکی‌فقه، مسائل مستحدثه را در موضوعاتی چون پیوند اعضا، تغییر جنسیت، تلقیح مصنوعی، اسکناس و معاملات بانکی دسته‌بندی کرده‌اند (مسائل مستحدثه، ویکی‌فقه، بی‌تا، پاراگراف ۲). با این وجود، روش‌شناسی خاص آیت‌الله فیاض در این زمینه، کمتر مورد کاوش جدی قرار گرفته است. غالب پژوهش‌های موجود، یا به بیان فتاوی و آرای فقهی ایشان پرداخته‌اند و یا در چارچوب سنتی فقه استدلالی به بررسی آثار ایشان نهسته‌اند. اما آنچه در این میان غایب به نظر می‌رسد، نسبت‌سنجی روش‌شناسی ایشان با نظام حقوق بین‌الملل، به‌ویژه در دو عرصه‌ی تفسیر معاهدات و حل تعارضات فراقانونی است. این خلأ پژوهشی، انگیزه‌ی اصلی نگارش مقاله‌ی حاضر است.

نوشتر پیش رو، در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش اصلی است که شیوه‌ی حل مسائل مستحدثه در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض بر چه مبانی و اصولی استوار است و چه نسبتی با نظام حقوق بین‌الملل دارد؟ برای دست‌یابی به پاسخ این پرسش کلان، چهار پرسش فرعی نیز مطرح می‌شود:

۱. مفهوم مسائل مستحدثه در فقه و حقوق بین‌الملل چیست و این دو نظام، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در مواجهه با این مفهوم دارند؟

۲. منابع و مبانی استنباط در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض کدام‌اند و روش او در به‌کارگیری این منابع، چه ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد؟

۳. رویکرد خاص این فقیه بزرگ به مسائل مستحدثه چیست و در کدام‌یک از آثار او، می‌توان نمونه‌های عینی این رویکرد را بازجست؟

۴. آیا روش‌شناسی فقهی او، ظرفیت آن را دارد که برای نظام حقوق بین‌الملل، به‌ویژه در دو حوزه‌ی تفسیر پویای معاهدات و حل تعارضات هنجاری، الگویی سودمند ارائه دهد؟

این پژوهش، با اتکا به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است. در گام نخست، آثار مکتوب آیت‌الله فیاض، از جمله «المباحث الاصولیة» (فیاض، ۱۳۸۲) و «تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی» (فیاض، ۱۳۷۶) و دیگر تألیفات او، با رویکردی روش‌شناختی مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفته‌اند. در گام دوم، به منابع فقهی مرتبط با مسائل مستحدثه و نیز متون و اسناد حقوق بین‌الملل، از جمله کنوانسیون وین درباره‌ی حقوق معاهدات (۱۹۶۹) و آرای دیوان بین‌المللی دادگستری، به‌ویژه رأی صادره در پرونده‌ی گابچیکو-ناگیماروس (ICJ, 1997)، مراجعه شده است. داده‌های گردآوری‌شده با بهره‌گیری از تحلیل محتوای کیفی، تفسیر و واکاوی شده و در نهایت، نسبت میان روش‌شناسی فقهی ایشان و رویکردهای تفسیری مدرن در حقوق بین‌الملل تبیین گردیده است.

۲. مفهوم‌شناسی مسائل مستحدثه در فقه و حقوق بین‌الملل

برای آنکه نسبت روش‌شناسی آیت‌الله فیاض با نظام حقوق بین‌الملل به‌درستی واکاوی شود، لازم است نخست مشخص کنیم که «مسائل مستحدثه» در هر یک از این دو نظام هنجاری، دقیقاً به چه معناست و این دو مفهوم، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. این مفهوم‌شناسی، پیش‌نیاز هرگونه نسبت‌سنجی روش‌شناختی است؛ چه آنکه بدون روشن‌شدن حدود هر مفهوم، امکان سنجش آن دو میسر نمی‌گردد.

۲-۱. تعریف و ماهیت مسائل مستحدثه در فقه اسلامی

در دانش فقه، «مسائل مستحدثه» به مسائلی گفته می‌شود که در عصر تشریع وجود نداشته و حکم روشنی در منابع اولیه ندارند (مسائل مستحدثه، ویکی‌فقه، بدون تاریخ؛ مسائل مستحدثه،

ویکی‌شیعه، ۲۰۲۵). فقیه در مواجهه با این پدیده‌ها، با نص صریح یا قاعده‌ای خاص روبه‌رو نیست (حیدرسلوک، ۱۴۰۳). از مصادیق آن می‌توان به تلقیح مصنوعی (تلقیح مصنوعی، ویکی‌شیعه، ۲۰۲۶)، تغییر جنسیت (اصغری آق‌مشهدی، ۱۳۹۰) و ارز دیجیتال (چیت‌سازیان، ۱۴۰۰) اشاره کرد.

چالش اصلی مسائل مستحدثه، پویایی زندگی اجتماعی است؛ چنان‌که در هر عصری مسائل جدیدی پدید می‌آید و حتی موضوعات پیشین دستخوش تحول می‌شوند (فیاض، ۱۴۲۴ ق، ص ۵). برای نمونه، بیع الکترونیکی یا رمزارزها، حکمی نو می‌طلبند (محمودی، ۱۳۹۹؛ چیت‌سازیان، ۱۴۰۰).

آیت‌الله فیاض از فقیهان برجسته‌ی نجف، با آثاری چون «المسائل المستحدثه» (فیاض، ۱۴۲۴ ق)، «طروحات فکریه» (فیاض، ۱۳۹۹) و «۱۰۱ سؤال درباره حقوق مالکیت فکری» (فیاض، ۱۳۹۲) به این حوزه پرداخته است. همچنین در «البنوک» و «موقع المرأة» (فیاض، ۱۳۸۷) به مسائل نوپدید اقتصاد و سیاست توجه داشته است.

رویکرد ایشان، تلفیق مبانی اصولی با شناخت دقیق موضوع است؛ نه صرفاً نقل آرای پیشینیان و نه استنباط خودسرانه (فیاض، ۱۳۹۹، ص ۱۲؛ محمودی، ۱۳۹۹). به‌کارگیری قواعد ثابت (کتاب و سنت) و منابع متغیر (عرف، عقل و مصلحت) پاسخ‌گویی به زمانه را ممکن می‌سازد (Kamali, 2016؛ محمودی، ۱۳۹۹). نمونه‌های عینی این روش در آثار او، به‌ویژه در کتاب حقوق مالکیت فکری (فیاض، ۱۳۹۲) و جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، به‌وضوح دیده می‌شود.

۲-۲. تعریف و ماهیت مسائل مستحدثه در حقوق بین‌الملل

در نظام حقوق بین‌الملل، «مسائل مستحدثه» (Emerging Issues) اگرچه با همان دلالت زبانی «نوظهور» به کار می‌رود، اما از حیث ماهیت و منشأ، تفاوت‌های بنیادینی با مفهوم فقهی آن دارد. در حقوق بین‌الملل، مسائل مستحدثه عمدتاً به پدیده‌هایی اطلاق می‌شود که در زمان تدوین معاهدات کلاسیک (مانند منشور ملل متحد، کنوانسیون‌های چهارگانه‌ی ژنو یا کنوانسیون وین درباره‌ی حقوق معاهدات) وجود نداشته‌اند، اما اکنون به‌سبب تحولات فناورانه، زیست‌محیطی، سیاسی یا اجتماعی، عرصه‌ی حقوق بین‌الملل را به چالش کشیده‌اند (Menon, 2026; Binder, 2024).

گستره‌ی این مسائل در عصر کنونی چنان وسیع و تأثیرگذار است که برخی از صاحب‌نظران، نظم حقوقی بین‌الملل موجود را در وضعیتی «بی‌سابقه» و «در معرض خطر» توصیف کرده‌اند

(Menon, 2026 ; Guterres, 2026). از جمله مصادیق بارز این مسائل در حقوق بین‌الملل معاصر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- جنگ‌های سایبری و تعیین قواعد حاکم بر آن در چارچوب حقوق مخاصمات مسلحانه؛
- هوش مصنوعی و سلاح‌های خودمختار (Autonomous Weapons) که دبیرکل سازمان ملل متحد نیز از آن به‌عنوان یکی از تهدیدات جدی نظم بین‌المللی یاد کرده است (United Nations Secretary-General, 2025)؛
- تغییرات اقلیمی و تعهدات دولت‌ها در قبال جبران خسارات فرامرزی (ICJ, 2025)؛
- حقوق فضای مجازی و حریم خصوصی در عصر داده‌های کلان؛
- تجارت دیجیتال و تاب‌آوری زنجیره‌های تأمین که نیازمند پاسخ‌های حقوقی فوری هستند؛
- پناهندگان اقلیمی و گسترش مفهوم سنتی «پناهنده» در کنوانسیون ۱۹۵۱.

با این حال، تفاوت اساسی حقوق بین‌الملل با فقه در مواجهه با این مسائل، در منبع مشروعیت و سازوکار حل آن‌ها نهفته است. در فقه، فقیه با تکیه بر منابع وحیانی و قواعد عقلی، به‌صورت فردی یا جمعی به استنباط حکم می‌پردازد. اما در حقوق بین‌الملل، حل مسائل مستحدثه عمدتاً از سه مسیر دنبال می‌شود:

۱. تدوین معاهدات جدید: مانند کنوانسیون حقوق دریاهای (۱۹۸۲) که بسیاری از مسائل نوظهور دریایی را تنظیم کرد، یا موافقت‌نامه‌ی اخیر BBNJ (موافقت‌نامه‌ی تنوع زیستی فراتر از محدوده‌ی صلاحیت ملی) که در ژوئن ۲۰۲۳ به تصویب رسید و در ژانویه‌ی ۲۰۲۶ لازم‌الاجرا شده است (United Nations, 2023).

۲. توسل به رویه‌ی قضایی و تفسیر پویا: دیوان بین‌المللی دادگستری و دادگاه‌های بین‌المللی دیگر، با تفسیر پویا از معاهدات موجود، می‌توانند مسائل نو را در چارچوب قواعد کهن حل‌وفصل کنند. قاعده‌ی کلی در تفسیر معاهدات بین‌المللی این است که معاهدات در پرتو مقررات حاکم بر زمان انعقاد تفسیر می‌شوند تا گویای قصد و نیت طرفین باشند (Vienna Convention on the Law of Treaties, 1966, 31-33, arts Evolutionary) «تفسیر پویا» (Dynamic Interpretation) یا «تفسیر تکاملی» (Evolutionary Interpretation) را به‌عنوان سازوکاری برای انطباق معاهدات کهن با شرایط نو به‌کار گرفته است

(Bjorge, 1978; European Court of Human Rights, 2021). هر چند کنوانسیون وین درباره‌ی حقوق معاهدات (مواد ۳۱ تا ۳۳) راهنمایی صریحی در این زمینه ارائه نمی‌دهد (Institut de Droit International, 2019)، با این حال، رویه‌ی قضایی نشان داده است که تفسیر تکاملی «ریشه‌ای حقوقی مستحکم در حقوق بین‌الملل عمومی دارد» (Bjorge, 2021, P. 15).

۳. شناخت عرف بین‌المللی جدید: رویه‌ی دولت‌ها در عمل، در صورتی که به‌عنوان رویه‌ای عمومی و پذیرفته‌شده تثبیت شود، می‌تواند به‌منزله‌ی منبع حقوقی جدید تلقی گردد. با این حال، شکل‌گیری عرف بین‌المللی جدید، فرایندی زمان‌بر و نیازمند اجماع گسترده‌ی دولت‌هاست.

با این همه، حقوق بین‌الملل در مواجهه با مسائل مستحدثه، همواره با تنگنای زمانی دست‌به‌گریبان است. تدوین معاهده‌ای جدید، فرایندی زمان‌بر و نیازمند اجماع دولت‌هاست و در بسیاری از موارد، پدیده‌ی نوظهور چنان شتابان پیش می‌رود که نظام حقوقی بین‌الملل را در موقعیتی واکنشی قرار می‌دهد، نه پیش‌دستانه. این همان «خلأ هنجاری» است که در مقدمه بدان اشاره شد. چنان‌که یکی از پژوهشگران برجسته، «تفسیر پویا» را یکی از راه‌کارهای پر کردن این خلأ معرفی کرده و آن را «بزاری برای تطبیق مفاد معاهدات با اوضاع و احوال معاصر» دانسته است (Binder, 2024, p 3).

۳. مبانی روش‌شناختی آیت‌الله فیاض در مواجهه با مسائل مستحدثه

پس از روشن‌شدن تعریف مسائل مستحدثه در هر دو نظام، اکنون لازم است به‌طور خاص به مبانی روش‌شناختی آیت‌الله فیاض در مواجهه با این مسائل پرداخته شود؛ چه آنکه درک این مبانی، پیش‌نیاز هرگونه نسبت‌سنجی با نظام حقوق بین‌الملل است.

آیت‌الله فیاض در مجموعه‌ی ۱۵ جلدی «المباحث الاصولیة» (فیاض، ۱۴۲۷ ق/ ۱۳۸۵ ش)، که به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آثار اصولی معاصر شناخته می‌شود، به تفصیل به مبانی استنباط پرداخته است. این کتاب که «مطالعه‌ای موضوعی و عمیق است که جدیدترین دستاوردهای پژوهشگر اصولی در زمینه‌ی آراء و نظریات عمومی را در بر گرفته است» چارچوب نظری اجتهاد ایشان را ترسیم می‌کند.

بر اساس این چارچوب، می‌توان پنج رکن اساسی را در روش‌شناسی ایشان برای حل مسائل مستحدثه شناسایی کرد:

نخست: تمسک به عمومات و مطلقات شرعی. یکی از مراحل اساسی در حل مسائل مستحدثه، شناخت کامل گونه‌های عمومات و مطلقات در مواجهه با مسائل نو است. به بیان دیگر، فقیه باید بتواند از الفاظ عام و مطلق موجود در قرآن و سنت، برای پوشش دادن مصادیق جدید بهره گیرد، مشروط بر آنکه عنوان کلی موضوع، با مصداق نوین تطابق داشته باشد.

دوم: توجه به «عدم ثبوت موضوع» در عصر تشریع. آیت‌الله فیاض بر این نکته تأکید دارد که بسیاری از مسائل مستحدثه، اساساً در زمان شارع وجود خارجی نداشته‌اند و از این‌رو، نمی‌توان برای آن‌ها در نصوص، حکمی صریح جست. این نگاه، فقیه را از تکلف یافتن نص خاص برای هر پدیده‌ای رها می‌سازد و او را به سمت استنباط مبتنی بر قواعد کلی سوق می‌دهد.

سوم: بهره‌گیری از قواعد عقلی و عرفی. از آنجا که در مسائل مستحدثه، نص خاصی وجود ندارد، نوبت به قواعد عقلی و عرفی می‌رسد که در اصول فقه، تحت عنوان «مبانی عقلانی» از آن‌ها یاد می‌شود. عرف معاصر، به‌ویژه در موضوعاتی که جنبه‌ی عرفی غالب دارند (مانند معاملات نوین)، نقشی کلیدی در تعیین حکم ایفا می‌کند.

چهارم: توجه به مقاصد شریعت. آیت‌الله فیاض در استنباط خود، همواره به اهداف کلان شریعت (عدالت، کرامت انسانی، نفی ضرر و عسر و حرج) نظر دارد. این رویکرد، که در ادبیات معاصر با عنوان «اجتهاد مقاصدی» (Maqasid-oriented Ijtihad) شناخته می‌شود، به فقیه اجازه می‌دهد در مواردی که نص خاصی وجود ندارد، با تکیه بر اهداف کلی دین، به استنباط حکم بپردازد.

پنجم: استقلال رأی و نواندیشی روش‌شناختی. ویژگی بارز آیت‌الله فیاض، نواندیشی او در عین پایبندی به اصول سنتی اجتهاد است. مباحث و مسائل مستحدثه و فتوای نواندیشانه، از ویژگی‌های بارز او به شمار می‌رود. این نواندیشی، نه به‌معنای گسست از سنت، بلکه به‌معنای به‌کارگیری روش‌های نوین عقلی و عرفی در چارچوب اصول استوار فقهی است.

۳-۱. جایگاه اصولی آیت‌الله فیاض در حوزه‌ی نجف

آیت‌الله فیاض (۱۳۰۹ - ۱۴ خرداد ۱۴۰۵ ش) از شاگردان برجسته‌ی آیت‌الله‌العظمی سید ابوالقاسم خویی بود و پس از درگذشت استاد، به‌عنوان یکی از مراجع بزرگ تقلید و مدرسان عالی‌ترین سطوح خارج فقه و اصول در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف شناخته شد (ویکی‌پدیا، ۱۴۰۴، پاراگراف ۱؛ بی‌بی‌سی، ۱۴۰۴، پاراگراف ۴). ایشان که تحصیلات خود را از زادگاهش غزنی آغاز کرد و سپس در مشهد و نهایتاً در نجف به تکمیل مراتب علمی پرداخت، در طول ده‌ها سال تدریس،

شاگردان بسیاری را پرورش داد و با تألیف آثاری ارزشمند، میراثی گران‌بها از خود بر جای نهاد (بی‌بی‌سی، ۱۴۰۴، پاراگراف ۵-۲).

۳-۲. زندگینامه و آثار علمی آیت‌الله فیاض

یکی از مهم‌ترین این آثار، مجموعه‌ی «المباحث الاصولیه» است که در ۱۵ جلد تدوین شده و تقریرات دروس خارج اصول آیت‌الله فیاض را در بر دارد (فیاض، ۱۳۸۲). این کتاب که از آن به‌عنوان «یک دوره کامل اصول فقه» یاد شده، «جدیدترین دستاوردهای پژوهشگر اصولی در زمینه‌ی آراء و نظریات عمومی» را شامل می‌شود (ویکی‌نور، ۱۴۰۳، پاراگراف ۱). در کنار این اثر عظیم، کتاب «محاضرات فی اصول الفقه» در ۴ جلد نیز از دیگر تألیفات اصولی ایشان به شمار می‌رود (فیاض، بی‌تاب). افزون بر این، ایشان در کتاب «المسائل المستحدثه» به‌طور خاص به روش‌شناسی حل مسائل نوپدید پرداخته است.

ویژگی بارز رویکرد اصولی آیت‌الله فیاض، تلفیق عمق نظری با کاربری عملی است. ایشان در عین پایبندی به چارچوب سنتی اصول فقه، با نگاهی نو به مسائل مستحدثه می‌نگریست و در آثار خود، مبانی نظری را به‌گونه‌ای به مسائل عینی پیوند می‌زد که هم اصالت علمی حفظ شود و هم پاسخگوی نیازهای زمانه باشد. این رویکرد، ایشان را در زمره‌ی فقیهانی قرار می‌دهد که «باب اجتهاد را به‌روی زندگی گشودند» و به «همه‌ی مسائل مستحدثه، چه در زمینه‌ی پزشکی، سیاست، اقتصاد، زن و امور اجتماعی» پرداختند (شفقنا افغانستان، ۲۰۲۰، پاراگراف ۳).

۳-۳. منابع و مبانی استنباط در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض

برای درک روش‌شناسی آیت‌الله فیاض، نخست باید منابع و مبانی استنباط او را شناخت. بر اساس آثار ایشان، به‌ویژه «المباحث الاصولیه» (فیاض، ۱۳۸۲) و «المسائل المستحدثه» (فیاض، ۱۳۸۲)، می‌توان پنج منبع اصلی را برای استنباط احکام شرعی در اندیشه‌ی ایشان شناسایی کرد: یکم: کتاب (قرآن کریم). قرآن، به‌عنوان اصلی‌ترین منبع وحیانی، در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض جایگاهی بی‌بدیل دارد. ایشان در استنباط خود، همواره به آیات قرآن مراجعه می‌کرده و با رویکردی تفسیری، به کشف مراد الهی از الفاظ می‌پرداخته است (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰-۱۵). با این حال، تأکید ایشان بر این نکته است که بسیاری از مسائل مستحدثه، در قرآن به‌صورت صریح مورد اشاره قرار نگرفته‌اند و از این‌رو، نمی‌توان برای هر پدیده‌ای در قرآن، نص خاصی یافت (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۵).

دوم: سنت (قول، فعل و تقریر معصوم). سنت، به عنوان دومین منبع وحیانی، در کنار قرآن قرار می گیرد. آیت الله فیاض در به کارگیری سنت، رویکردی دقیق و نقادانه دارد و به اعتبارسنجی روایات، توجهی ویژه مبذول می دارد. ایشان در «المباحث الاصولیه» به تفصیل به مباحث حجیت خبر واحد، تعارض روایات و اصول ترجیح پرداخته است (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۴۵-۱۰).

سوم: عقل. عقل در اندیشه‌ی آیت الله فیاض، نه تنها به عنوان ابزاری برای فهم نصوص، بلکه به عنوان منبعی مستقل در کشف احکام شرعی، جایگاهی والا دارد (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۰-۷۰). این رویکرد، به ویژه در مواجهه با مسائل مستحدثه، نقشی کلیدی ایفا می کند؛ چه آنکه در جایی که نص خاصی وجود ندارد، عقل است که با تکیه بر قواعد عقلی و اصول عقلایی، به استنباط حکم یاری می رساند. ایشان در مقدمه‌ی کتاب «المسائل المستحدثه»، بر این نکته تأکید دارد که احکام شرعی به دو دسته تقسیم می شوند: دسته‌ای که ضرورت خود را در میان مسلمانان حفظ کرده‌اند و دسته‌ای که برای اثبات آن‌ها، فرایند اجتهاد و استنباط ضروری است (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۲). در دسته‌ی دوم، عقل و عرف، نقشی تعیین کننده دارند (همان، ص ۳).

چهارم: اجماع. آیت الله فیاض اگرچه به اجماع به عنوان یکی از منابع استنباط می نگیرد، اما رویکردی نقادانه به آن دارد. ایشان در «المباحث الاصولیه»، اجماع را نه به عنوان منبعی مستقل و تبعدی، بلکه به عنوان کاشف از رأی معصوم مورد بررسی قرار می دهد (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۳۰-۵۰). این نگاه، با رویکرد غالب اصولیان امامیه همخوانی دارد.

پنجم: عرف. عرف، به عنوان یکی از مهم ترین منابع متغیر در استنباط، در اندیشه‌ی آیت الله فیاض جایگاهی برجسته دارد. ایشان در مواجهه با مسائل مستحدثه، به ویژه در حوزه‌ی معاملات و مسائل اقتصادی، به عرف معاصر توجهی ویژه مبذول می دارد (فیاض، ۱۳۸۱، ص ۱۲-۱۰). عرف در اینجا نه به معنای عرف عصر تشریع، بلکه به معنای عرف عقلایی معاصر است که می تواند در تعیین مصادیق و تطبیق عناوین کلی، نقش تعیین کننده‌ای ایفا کند (همان، ص ۱۴).

۳-۴. قواعد کلیدی روش شناختی در اندیشه‌ی آیت الله فیاض

روش شناسی استنباط در اندیشه‌ی آیت الله فیاض، بر پایه‌ی قواعدی کلیدی استوار است که در آثار اصولی و فقهی او به طور پراکنده، اما منسجم، مورد اشاره قرار گرفته‌اند (فیاض، ۱۳۸۲، سراسر مجلدات). این قواعد، چارچوبی نظری فراهم می آورند که فقیه را در مواجهه با مسائل نوپدید یاری می رسانند:

قاعده‌ی لاضرر. این قاعده، که از روایات معروف «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» برگرفته شده، در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض، نقشی بنیادین در حل مسائل مستحدثه دارد (فیاض، ۱۳۷۵، ص ۲۵). ایشان بر این باور است که هر حکمی که موجب ضرر قابل توجه به مکلف شود، نمی‌تواند مورد پذیرش شرع باشد. این قاعده، در حوزه‌های گوناگون، از اقتصاد و بانکداری تا مسائل پزشکی و زیست‌محیطی، قابلیت کاربست دارد (همان، ص ۲۷).

قاعده‌ی نفی عسر و حرج این قاعده که از آیات قرآن (مانند «ما جعل علیکم فی الدین من حرج») و روایات متعدد برگرفته شده، بر نفی هرگونه تکلیف شاق و خارج از توان عادی مکلف، تأکید دارد (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۹۰-۸۰). آیت‌الله فیاض در مواجهه با مسائل مستحدثه، همواره به این قاعده نظر دارد و از آن به‌عنوان ابزاری برای تعدیل احکام و هماهنگی با شرایط زمانه بهره می‌گیرد (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۳۵-۳۰).

مصلحت‌گرایی (توجه به مقاصد شریعت). یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های روش آیت‌الله فیاض، توجه به مقاصد کلان شریعت است. ایشان در استنباط خود، به اهدافی چون عدالت، کرامت انسانی، حفظ نظام اجتماعی و تأمین مصلحت عمومی، نظر دارد (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۴۰). این رویکرد که در ادبیات معاصر با عنوان «اجتهاد مقاصدی» شناخته می‌شود، به فقیه اجازه می‌دهد در مواردی که نص خاصی وجود ندارد، با تکیه بر اهداف کلی دین، به استنباط حکم بپردازد (همان، ص ۴۸).

تقدم عرف بر ظواهر لفظی. در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض، عرف معاصر در مواردی که فهم عرفی از یک لفظ، با ظاهر لغوی آن تفاوت پیدا می‌کند، می‌تواند بر ظواهر لفظی مقدم شود (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۱۰). این قاعده، به‌ویژه در حوزه‌ی معاملات و عقود نوین، نقشی کلیدی ایفا می‌کند؛ چه آنکه بسیاری از مفاهیم اقتصادی امروز، با مفاهیم عصر تشریع تفاوت‌های بنیادین یافته‌اند (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۵۲-۵۰).

گستره‌ی اجتهاد و نقش فقیه. آیت‌الله فیاض بر این باور است که «رسیدن به مرتبه‌ی اجتهاد برای همگان میسر نیست» و این امر، «متوقف بر مقدماتی است» (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵). با این حال، ایشان بر گشودگی باب اجتهاد تأکید دارد و فقیه را به‌عنوان نهادی می‌نگرد که می‌تواند به‌همه‌ی مسائل مستحدثه، چه در زمینه‌ی پزشکی، سیاست، اقتصاد، زن و امور اجتماعی، پاسخ گوید (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۶۰-۵۵؛ شفقناافغانستان، ۲۰۲۰، پاراگراف ۳).

۵-۳. نوآوری‌های روش‌شناختی آیت‌الله فیاض

آنچه اندیشه‌ی اصولی آیت‌الله فیاض را از بسیاری از هم‌عصران او متمایز می‌سازد، نوآوری روش‌شناختی در عین پایبندی به چارچوب سنتی اجتهاد است (شفقناافغانستان، ۲۰۲۰، پاراگراف ۴). این نوآوری را می‌توان در چند محور اساسی شناسایی کرد:

نخست: تفکیک میان اصول ثابت و احکام متغیر. آیت‌الله فیاض بر این باور است که اصول دین (مانند عدالت، کرامت انسانی و نفی ضرر) ثابت و مطلق هستند، اما احکام فرعی که مبتنی بر موضوعات متغیرند، می‌توانند متناسب با زمان و مکان تغییر کنند (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۳-۲). این تفکیک، به ایشان اجازه می‌دهد که بدون خروج از چارچوب شریعت، به مسائل مستحدثه پاسخ دهد. در مقدمه‌ی کتاب «المسائل المستحدثه»، ایشان تصریح می‌کند که احکام شرعی به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که ضرورت خود را در میان مسلمانان حفظ کرده‌اند و دسته‌ای که برای اثبات آن‌ها، فرایند اجتهاد و استنباط ضروری است (همان، ص ۲).

دوم: تلفیق عمق نظری با کاربست عملی. یکی از ویژگی‌های بارز روش آیت‌الله فیاض، پیوند تنگاتنگ میان مبانی نظری اصول فقه و کاربست عملی آن در مسائل عینی است (فیاض، ۱۳۸۲، سراسر مجلدات؛ فیاض، بی‌تا-الف، سراسر کتاب). ایشان در «المباحث الاصولیه»، مبانی نظری را به تفصیل بررسی می‌کند و در «المسائل المستحدثه» و دیگر آثار فقهی خود، همان مبانی را در مواجهه با پدیده‌های نوظهور به کار می‌گیرد.

سوم: نگاه فراققه‌ی به مسائل اجتماعی. آیت‌الله فیاض در عین آنکه یک فقیه برجسته است، به مسائل اجتماعی با نگاهی فراققه‌ی می‌نگرد. ایشان در کتاب «جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام» (فیاض، ۱۳۹۸)، رویکردی نوگرایانه در پیش گرفته که در میان فقها «بی‌نظیر و بی‌سابقه» معرفی شده است (بی‌بی‌سی، ۱۴۰۴، پاراگراف ۴-۲). همچنین، در کتاب «البنوک» به بررسی فقهی نظام بانکداری مدرن پرداخته و در «۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی»، به مسائل نوین حقوق مالکیت فکری پاسخ گفته است (فیاض و دانش، ۱۳۹۸).

چهارم: بهره‌گیری از روش‌های نوین عقلی. آیت‌الله فیاض در استنباط خود، از روش‌های نوین عقلی و تحلیلی بهره می‌گیرد و به‌صراحت بر نقش عقل در کشف احکام شرعی تأکید می‌ورزد (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۷۰-۵۰). این رویکرد، به‌ویژه در مواجهه با مسائل مستحدثه، که نص خاصی برای آن‌ها وجود ندارد، نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۸-۵).

۳-۶. نسبت روش‌شناسی فیاض با سنت اصولی نجف

برای درک عمیق‌تر روش‌شناسی آیت‌الله فیاض، لازم است آن را در بستر سنت اصولی حوزه‌ی نجف مورد بررسی قرار داد. ایشان که از شاگردان برجسته‌ی آیت‌الله خویی بود، روش استاد را در بسیاری از مبانی اصولی دنبال کرد، اما در عین حال، با نواندیشی خود، گام‌هایی فراتر از چارچوب سنتی برداشت (ویکی‌پدیا، ۱۴۰۴، پاراگراف ۳-۱؛ بی‌بی‌سی، ۱۴۰۴، پاراگراف ۶-۴).

آیت‌الله خویی، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین اصولیان معاصر، رویکردی عقلی و تحلیلی به اصول فقه داشت و بر نقش عقل در استنباط تأکید می‌ورزید. آیت‌الله فیاض این رویکرد را ادامه داد و با تألیف «المباحث الاصولیه» که تقریرات دروس خارج اصول خود اوست، آن را به‌صورتی نظام‌مند تدوین کرد (فیاض، ۱۳۸۲). با این حال، آنچه ایشان را از استادش متمایز می‌سازد، گستره‌ی کار بست روش است. آیت‌الله فیاض مبانی اصولی را نه تنها در مسائل کلاسیک فقهی، بلکه در مسائل مستحدثه و اجتماعی نیز به کار گرفت و با این کار، فقه را از انزوای خارج ساخت و آن را به‌عنوان نظامی کارآمد برای حل مسائل جامعه‌ی معاصر معرفی کرد (فیاض، بی‌تا-الف، مقدمه؛ شفقناافغانستان، ۲۰۲۰، پاراگراف ۵-۳).

از سوی دیگر، آیت‌الله فیاض در عین پایبندی به چارچوب سنتی اجتهاد، رویکردی نوآورانه در پیش گرفت که او را از بسیاری از هم‌عصرانش متمایز می‌سازد. ایشان در کتاب‌هایی چون «اطروحات فکریه/ مباحث تئوریک فقهی درباره مسائل مستحدثه» (فیاض، ۱۳۹۷)، به‌صراحت به روش‌شناسی حل مسائل نوپدید پرداخته و چارچوبی نظری برای اجتهاد معاصر ترسیم کرده است (شفقناافغانستان، ۲۰۲۰، پاراگراف ۴-۱).

۴. شیوه‌ی حل مسائل مستحدثه در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض

پس از واکاوی مبانی و روش‌شناسی استنباط در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض، اکنون نوبت به بررسی عینی شیوه‌ی حل مسائل مستحدثه در آثار ایشان می‌رسد. در این بخش، با تکیه بر نمونه‌های مشخص از تألیفات فقهی آیت‌الله فیاض، نشان خواهیم داد که چگونه ایشان مبانی نظری مورد بحث در بخش پیشین را در مواجهه با پدیده‌های نوظهور به کار گرفته است. این بررسی عینی، پیش‌نیاز اصلی نسبت‌سنجی با نظام حقوق بین‌الملل در بخش بعدی خواهد بود.

۴-۱. چارچوب روش‌شناختی فیاض در مواجهه با مسائل نوپدید

آیت‌الله فیاض در مقدمه‌ی کتاب «المسائل المستحدثه» (جلد ۱)، چارچوب کلی روش خود را

در مواجهه با مسائل نوپدید ترسیم کرده است. ایشان نخست به این نکته اشاره می‌کند که فقه شیعه، به سبب «گشودن باب اجتهاد به روی زندگی»، همواره با مسائل مستحدثه هم‌گام بوده است (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۶-۵). فقیهان شیعه «به قدیم مسائل اکتفا نکردند، بلکه هم‌پای سیر انسانی پیش رفتند تا هر مسئله یا قضیه‌ای از مسائل زندگی را، چه در زمینه‌ی پزشکی، سیاست، اقتصاد، زن یا امور اجتماعی، بررسی کنند» (همان، ص ۷).

ایشان سپس به تقسیم احکام شرعی به دو دسته‌ی کلی می‌پردازد که مبنای روش‌شناختی او را تشکیل می‌دهد:

«احکام شرعی اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ی نخست، احکامی که با وجود فاصله‌ی چندین قرن از عصر تشریع، همچنان ضرورت خود را در میان مسلمانان حفظ کرده‌اند. دسته‌ی دوم، احکامی که اثبات آن‌ها متوقف بر فرایند اجتهاد و استنباط است و طبیعی است که رسیدن به مرتبه‌ی اجتهاد برای همگان میسر نیست، زیرا متوقف بر مقدماتی است که باید پیش از آن فراهم آیند» (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۹-۸).

بر اساس این تقسیم‌بندی، مسائل مستحدثه عمدتاً در دسته‌ی دوم قرار می‌گیرند؛ مسائلی که نه تنها نیازمند اجتهادند، بلکه «نیازمند روشی ویژه‌اند که با استفاده از ابزارهای خاص خود، به حل آن‌ها بپردازد» (همان، ص ۱۰). این عبارت، به خوبی بیانگر آن است که آیت‌الله فیاض، مسائل مستحدثه را صرفاً موضوعاتی نمی‌داند که با اجتهاد متعارف قابل حل باشند، بلکه برای آن‌ها «روشی ویژه» قائل است که در ادامه‌ی این بخش، ابعاد آن را واکاوی خواهیم کرد.

۴-۲. فرایند عملیاتی استنباط در مسائل مستحدثه

بر اساس مطالعه‌ی آثار آیت‌الله فیاض، به‌ویژه «المسائل المستحدثه»، «البنوک» و «۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی»، می‌توان فرایند عملیاتی استنباط ایشان را در شش گام متوالی شناسایی کرد:

گام نخست: توصیف دقیق موضوع. آیت‌الله فیاض در مواجهه با هر پدیده‌ی نوظهور، نخست به توصیف دقیق آن می‌پردازد و ابعاد مختلف آن را از منظر موضوع‌شناختی تبیین می‌کند. برای نمونه، در کتاب «البنوک»، پیش از هرگونه استنباط فقهی، به تبیین ماهیت نظام بانکداری مدرن و تفاوت آن با معاملات سنتی می‌پردازد (فیاض، ۱۳۸۱، ص ۱۰-۵).

گام دوم: جستجو در نصوص عمومی. در گام بعدی، ایشان به جستجو در نصوص عمومی قرآن و سنت می‌پردازد و به دنبال اصول کلی و قواعد عامی می‌گردد که بتوانند موضوع مورد نظر را در بر گیرند. این جستجو، نه به‌منظور یافتن نص خاص (که معمولاً وجود ندارد)، بلکه برای یافتن «عمومات و مطلقات شرعی» است که قابلیت انطباق با مصادیق جدید را داشته باشند (فیاض، ۱۳۸۱، ص ۲۰-۱۵).

گام سوم: بهره‌گیری از قواعد عقلی. در مواردی که نصوص عمومی نیز پاسخ‌گوی روشنی ارائه نمی‌دهند، نوبت به قواعد عقلی می‌رسد. آیت‌الله فیاض در این مرحله، از اصول عقلایی و قواعد عقلی محض برای استنباط حکم بهره می‌گیرد (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۷۰-۵۰). برای نمونه، در مسئله‌ی شخصیت حقوقی، ایشان با تکیه بر اصول عقلی، به اثبات آن در فقه اسلامی می‌پردازد (شفقنا افغانستان، ۲۰۲۰، پاراگراف ۴).

گام چهارم: توسل به عرف معاصر. عرف معاصر، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع متغیر، در روش آیت‌الله فیاض نقشی کلیدی ایفا می‌کند. ایشان در مسائل مستحدثه، به‌ویژه در حوزه‌ی معاملات و مسائل اقتصادی، همواره به عرف عقلایی معاصر مراجعه می‌کند و آن را در تعیین مصادیق و تطبیق عناوین کلی، تعیین‌کننده می‌داند (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۱۲-۱۰).

گام پنجم: سنجش با مقاصد شریعت. پیش از صدور حکم نهایی، آیت‌الله فیاض اطمینان می‌یابد که حکم مستنبط، با اهداف کلان شریعت — عدالت، کرامت انسانی، نفی ضرر و عسر و حرج — همخوانی دارد (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۴۰). این مرحله، حکم استنباط‌شده را در ترازوی مقاصد شریعت می‌سنجد و از هرگونه انحراف احتمالی جلوگیری می‌کند.

گام ششم: صدور حکم نهایی با استقلال رأی. در نهایت، ایشان با تکیه بر استقلال رأی خود و بدون تقلید از آرای پیشینیان، حکم نهایی را به‌صورت مستدل صادر می‌کند (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۶۰-۵۵). این استقلال رأی، یکی از ویژگی‌های بارز روش ایشان است که در منابع نیز به‌آن اشاره شده است: «تک‌نگاره‌های وی در عرصه‌های حکومت اسلامی، حقوق زن و مسائل مستحدثه نشان می‌دهد که این فقیه بزرگوار در فقه مقلد هیچ‌کس نیست» (ijtihadnet.ir, 1405) پاراگراف ۱).

۴-۳. نمونه‌های عینی از کاربست روش در آثار آیت‌الله فیاض

برای روشن‌تر شدن ابعاد عملی این روش، در ادامه به بررسی چهار نمونه‌ی عینی از مسائل مستحدثه‌ای می‌پردازیم که آیت‌الله فیاض در آثار خود به آن‌ها پاسخ گفته است.

۱-۳-۴. حقوق مالکیت فکری

یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های کاربرست روش آیت‌الله فیاض در مسائل مستحدثه، کتاب «۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی» است (فیاض و دانش، ۱۳۹۸). مالکیت فکری، به‌عنوان پدیده‌ای نوظهور در عصر مدرن، در منابع کلاسیک فقهی سابقه‌ای ندارد و از این‌رو، نمونه‌ای بارز از مسائل مستحدثه به شمار می‌رود.

در این کتاب، آیت‌الله فیاض به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که از «تألیف و نوشتن گرفته تا چاپ، نشر، توزیع، فروش، تجدید چاپ، عکس‌برداری، استنساخ، نقد، نقل، ترجمه و تلخیص» را در بر می‌گیرد (ijtihadnet.ir، ۲۰۲۰ پاراگراف ۱). ایشان در پاسخ به این پرسش‌ها، با تکیه بر عمومات شرعی (مانند ادله‌ی حرمت اکل مال باطل و وجوب وفا به عقود)، قواعد عقلی (مانند قاعده‌ی «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده») و عرف معاصر (که مالکیت فکری را به‌عنوان یک حق مالی به رسمیت می‌شناسد)، به اثبات مشروعیت حقوق مالکیت فکری در فقه اسلامی می‌پردازد.

۲-۳-۴. نظام بانکداری

کتاب «البنوک» (فیاض، ۱۳۸۱) نمونه‌ی دیگری از کاربرست روش ایشان در حوزه‌ی مسائل اقتصادی مستحدثه است. نظام بانکداری مدرن، با ویژگی‌هایی چون بهره‌ی بانکی، اعتبارات اسنادی، اوراق مشارکت و ... پدیده‌ای است که در فقه کلاسیک سابقه‌ای ندارد.

آیت‌الله فیاض در این کتاب، با بهره‌گیری از قاعده‌ی لاضرر، قاعده‌ی نفی عسر و حرج و عرف معاصر، به بررسی فقهی عقود بانکی پرداخته و نشان می‌دهد که بسیاری از معاملات بانکی، در صورتی که با چارچوب شرعی عقود اسلامی (مانند مضاربه، مشارکت و جعالة) تطبیق داده شوند، می‌توانند از حرمت ربا خارج گردند. ایشان در این اثر، با نگاهی واقع‌گرایانه به نیازهای اقتصادی جامعه، فقه را از انزوای صرف نظری خارج ساخته و آن را به‌عنوان نظامی کارآمد برای تنظیم روابط مالی مدرن معرفی کرده است.

۳-۳-۴. جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام

کتاب «موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی» (جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام) (فیاض، ۱۳۸۷)، نمونه‌ای از کاربرست روش آیت‌الله فیاض در حوزه‌ی مسائل اجتماعی مستحدثه است. ایشان در این کتاب، با رویکردی نوگرایانه، به بررسی امکان تصدی مناصب عالی سیاسی و دینی توسط زنان پرداخته است.

بر اساس این کتاب، ایشان به این نتیجه می‌رسد که «تصدی تمام سمت‌های سیاسی و دینی از جمله رهبری دولت، قضاوت و مرجعیت دینی برای زن مجاز شمرده شده است» (بی‌بی‌سی، ۱۴۰۴، پاراگراف ۴-۲). این فتوا، که در میان فقها «بی‌نظیر و بی‌سابقه» معرفی شده است (همان)، حاصل به‌کارگیری روش ایشان در مواجهه با مسائل مستحدثه است: ایشان با تکیه بر مقاصد کلان شریعت (عدالت، کرامت انسانی و نفی تبعیض)، قاعده‌ی نفی عسر و حرج و عرف معاصر (که نقش اجتماعی زنان را به رسمیت می‌شناسد)، به استنباط این حکم نائل آمده است.

۴-۳-۴. شخصیت حقوقی

یکی دیگر از نمونه‌های برجسته‌ی کاربرست روش ایشان، بررسی مسئله‌ی «شخصیت حقوقی» در فقه اسلامی است. آیت‌الله فیاض در کتاب «مباحث تئوریک فقهی درباره مسائل مستحدثه» (فیاض، ۱۳۸۹) و همچنین در «المسائل المستحدثه»، به این مسئله پرداخته است که آیا در فقه اسلامی، برای موجودات غیرطبیعی (مانند شرکت‌ها، مؤسسات و دولت) می‌توان شخصیتی حقوقی قائل شد یا خیر (شفقناافغانستان، ۲۰۲۰، پاراگراف ۴).

ایشان در پاسخ، با تکیه بر قواعد عقلی و اصول عقلایی، به اثبات شخصیت حقوقی در فقه اسلامی می‌پردازد و نشان می‌دهد که این مفهوم نوین، با چارچوب فقهی سنتی قابل تطبیق است. این نمونه، به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه ایشان با بهره‌گیری از منابع متغیر (عقل و عرف)، مفاهیم مدرن را درون چارچوب اصول ثابت فقهی جای می‌دهد.

۴-۴. ویژگی‌های بارز روش آیت‌الله فیاض در حل مسائل مستحدثه

بر اساس بررسی نمونه‌های فوق، می‌توان چهار ویژگی بارز را در روش آیت‌الله فیاض در حل مسائل مستحدثه شناسایی کرد:

یکم: جامع‌نگری موضوع‌شناختی. آیت‌الله فیاض پیش از هرگونه استنباط، به توصیف دقیق و جامع موضوع می‌پردازد و ابعاد مختلف آن را از منظرهای گوناگون (اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ...) مورد بررسی قرار می‌دهد. این جامع‌نگری، به ایشان اجازه می‌دهد که حکمی متناسب با واقعیت عینی پدیده صادر کند.

دوم: تلفیق اصول ثابت با منابع متغیر. ایشان در عین پایبندی به اصول ثابت فقهی (کتاب، سنت، عقل و اجماع)، از منابع متغیر (عرف، مصلحت، قاعده‌ی لاضرر و نفی عسر و حرج) به‌عنوان ابزارهای تکمیل‌کننده بهره می‌گیرد. این تلفیق، به روش ایشان انعطاف و پویایی می‌بخشد.

سوم: توجه به مقاصد شریعت. یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های روش ایشان، توجه مداوم به اهداف کلان شریعت است. ایشان در استنباط خود، همواره به عدالت، کرامت انسانی، نفی ضرر و عسر و حرج نظر دارد و حکم مستنبط را در ترازوی این مقاصد می‌سنجد.

چهارم: استقلال رأی و نواندیشی درون چهارچوبی. ایشان در عین پابندی به چارچوب سنتی اجتهاد، از استقلال رأی خود در مواجهه با مسائل جدید دفاع می‌کند و در فقه، مقلد هیچ‌کس نیست (1405، ijthadnet.ir، پاراگراف ۱). این نواندیشی، نه به‌معنای گسست از سنت، بلکه به‌معنای به‌کارگیری روش‌های نوین عقلی و عرفی در چارچوب اصول استوار فقهی است.

۵-۱. بحران تفسیر در نظام حقوق بین‌الملل معاصر

نظام حقوق بین‌الملل، به‌مثابه‌ی نظامی مبتنی بر توافق دولت‌ها، در مواجهه با پدیده‌های نوظهور قرن بیست‌ویکم با بحرانی روش‌شناختی روبرو شده است. هوش مصنوعی، جنگ‌های سایبری، تغییرات اقلیمی، سلاح‌های خودمختار، تجارت دیجیتال و پناهندگان اقلیمی، همگی مصادیقی از مسائلی هستند که یا در معاهدات کلاسیک پیش‌بینی نشده‌اند، یا قواعد موجود، پاسخ‌گوی ابعاد تازه‌ی آن‌ها نیست. این وضعیت، که در ادبیات حقوقی با عنوان «خلأ هنجاری» (Normative Gap) شناخته می‌شود، حقوقدانان بین‌الملل را به‌سوی یافتن روش‌های نوین تفسیری سوق داده است (حجازی، ۱۴۰۱، ص ۲-۳).

در این میان، تفسیر پویا (Dynamic Interpretation) یا تفسیر تکاملی (Evolutionary Interpretation) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین این روش‌ها مطرح شده است. بر اساس این رویکرد، واژگان یک معاهده نباید صرفاً بر اساس معنای زمان انعقاد آن تفسیر شوند؛ بلکه به‌عنوان «موجوداتی زنده» می‌توانند در طول تاریخ دچار تغییر و تحول شوند و معنای آن‌ها باید با عنایت به تحولات جامعه‌ی بین‌المللی در زمان تفسیر، فهمیده شود (حجازی، ۱۴۰۱، ص ۱۷-۱۴). دیوان بین‌المللی دادگستری نیز به‌صراحت پذیرفته است که «کلمات و واژگان به‌عنوان موجوداتی زنده می‌توانند در طول تاریخ دچار تغییر و تحول شوند» (حجازی، ۱۴۰۱، ص ۱۷).

با این حال، کنوانسیون وین درباره‌ی حقوق معاهدات (۱۹۶۹) در مواد ۳۱ تا ۳۳، اگرچه چارچوب اصلی تفسیر را ترسیم کرده، اما در خصوص پذیرش یا رد تفسیر پویا سکوت اختیار کرده است (Dupuy, 2011, p 123). ماده‌ی ۳۱ کنوانسیون، قاعده‌ی عمومی تفسیر را چنین بیان می‌دارد: «یک معاهده باید به‌صورت خوش‌نیت و بر اساس معنای عادی واژگان در بافت آن و در پرتو هدف و موضوع معاهده تفسیر شود» (United Nations, 1969, art 31). این سکوت

کنوانسیون، زمینه‌ساز شکل‌گیری رویه‌ای قضایی شده است که در آن، تفسیر پویا به تدریج جایگاهی پیدا کرده است؛ هرچند که دیوان، این رویکرد را تنها در جایی مجاز دانسته که از عبارات معاهده بتوان استنباط کرد که متن، نسبت به تحولات حقوقی یا واقعی پس از انعقاد، گشوده است (Dupuy, 2011, p 124).

۲-۵. نقاط اشتراک روش‌شناسی آیت‌الله فیاض با رویکردهای تفسیری مدرن

با وجود تفاوت‌های بنیادین در منبع مشروعیت (وحی در فقه و توافق دولت‌ها در حقوق بین‌الملل)، روش‌شناسی آیت‌الله فیاض در حل مسائل مستحدثه، شباهت‌های قابل‌توجهی با رویکردهای تفسیری مدرن در حقوق بین‌الملل دارد. این شباهت‌ها را می‌توان در پنج محور اساسی دسته‌بندی کرد:

یکم: توجه به هدف و موضوع (تفسیر غایت‌گرا). ماده‌ی ۳۱ کنوانسیون وین بر تفسیر معاهده «در پرتو هدف و موضوع آن» تأکید دارد (United Nations, 1969, art 31). این رویکرد، که در ادبیات حقوقی با عنوان «تفسیر غایت‌گرا» (Teleological Interpretation) شناخته می‌شود، با تأکید آیت‌الله فیاض بر «مقاصد شریعت» در استنباط احکام، همخوانی چشم‌گیری دارد. ایشان در مقدمه‌ی «المسائل المستحدثه» تصریح می‌کند که احکام شرعی باید در پرتو اهداف کلان دین (عدالت، کرامت انسانی، نفی ضرر و عسر و حرج) فهمیده شوند (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۴۰). به عبارت دیگر، هم در فقه فیاض و هم در حقوق بین‌الملل مدرن، تفسیر یک قاعده (اعم از حکم شرعی یا مفاد معاهده) نباید صرفاً به ظاهر لفظی آن محدود شود؛ بلکه باید در پرتو هدفی که آن قاعده در پی تحقق آن است، صورت پذیرد.

دوم: توجه به عرف و رویه‌ی معاصر. ماده‌ی ۳۱ کنوانسیون وین، در بند ۳، به «رویه‌ی بعدی دولت‌ها در کاربست معاهده» به عنوان یکی از عناصر تفسیری اشاره می‌کند (United Nations, 1969, art 31 (b)). این رویکرد، که به عرف عملی دولت‌ها در تفسیر معاهدات وزن می‌دهد، با تأکید آیت‌الله فیاض بر «عرف معاصر» در استنباط احکام، شباهتی بنیادین دارد. ایشان در مواجهه با مسائل مستحدثه، به‌ویژه در حوزه‌ی معاملات و مسائل اقتصادی، عرف عقلایی معاصر را در تعیین مصادیق و تطبیق عناوین کلی، تعیین‌کننده می‌داند (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۱۲-۱۰). به عبارت دیگر، هر دو نظام، به تغییر معانی و مفاهیم در بستر زمان و تحولات اجتماعی اذعان دارند و عرف معاصر را به عنوان منبعی پویا در تفسیر به کار می‌گیرند.

سوم: بهره‌گیری از اصول کلی. در حقوق بین‌الملل، «اصول کلی حقوقی که ملل متمدن به رسمیت می‌شناسند» (ماده‌ی ۳۸ اساسنامه‌ی دیوان بین‌المللی دادگستری) به‌عنوان یکی از منابع حقوقی، در مواردی که قاعده‌ی خاصی وجود ندارد، به‌کار می‌روند. این اصول، که شامل مفاهیمی چون عدالت، انصاف، حسن نیت و قاعده‌ی «وفای به عهد» (Pacta Sunt Servanda) هستند، در حل مسائل فاقد نص خاص، نقشی کلیدی ایفا می‌کنند (حجازی، ۱۴۰۱، ص ۲۵-۲۲). در روش آیت‌الله فیاض نیز، قواعد عقلی و اصول عقلایی (مانند قاعده‌ی لاضرر، قاعده‌ی نفی عسر و حرج و اصل عدالت) در مواردی که نص خاصی وجود ندارد، به‌عنوان منابع مکمل در استنباط حکم به‌کار می‌روند (فیاض، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۷۰-۵۰). این شباهت، نشان می‌دهد که هر دو نظام، در مواجهه با خلأ هنجاری، به اصول کلی‌ای متوسل می‌شوند که فراتر از قواعد خاص هستند.

چهارم: پویایی و انعطاف‌پذیری در برابر تحولات. همان‌گونه که در ادبیات حقوقی اشاره شده، «نظریه و عمل به‌طور کلی به نفع تفسیر پویا و تکاملی در حدود معقول و منطقی گرایش دارند» (Linderfalk, 2008, p 112). این پویایی، در روش آیت‌الله فیاض نیز به‌وضوح دیده می‌شود. ایشان با تفکیک میان «اصول ثابت» و «احکام متغیر»، به فقه اجازه می‌دهد که در عین پایداری به چارچوب شریعت، پاسخگوی تحولات زمانه باشد (فیاض، ۱۳۸۲، ص ۳-۲). این همان انعطاف‌پذیری روش‌شناختی است که حقوق بین‌الملل نیز برای انطباق با پدیده‌های نوظهور به آن نیازمند است.

پنجم: حسن نیت به‌عنوان اصل راهنما. ماده‌ی ۳۱ کنوانسیون وین، تفسیر را موکول به «خوش‌نیتی» می‌کند که در روح کل نظام حقوقی معاهدات جاری است (United Nations, 1996, art 31). در روش آیت‌الله فیاض نیز، حسن نیت و صداقت در استنباط، اصلی اساسی است؛ چنان‌که ایشان بر «استقلال رأی» و پرهیز از تقلید کورکورانه تأکید می‌ورزد و فقیه را به جستجوی حقیقت شرعی با نیتی خالص فرا می‌خواند (فیاض، بی‌تا-الف، ص ۶۰-۵۵).

۳-۵. مطالعه‌ی تطبیقی: پرونده‌ی گابچیکوو-ناگیماروس

برای روشن‌تر شدن نسبت روش آیت‌الله فیاض با رویکردهای تفسیری مدرن، بررسی یک نمونه‌ی عینی از رویه‌ی قضایی بین‌المللی مفید است. پرونده‌ی گابچیکوو-ناگیماروس (مجارستان/اسلواکی) که در سال ۱۹۹۷ در دیوان بین‌المللی دادگستری مورد رسیدگی قرار گرفت، یکی از مهم‌ترین نمونه‌های کاربرست تفسیر پویا در مواجهه با مسائل نوظهور (در اینجا، مسئله‌ی محیط‌زیست) به شمار می‌رود (ICJ, 1997).

در این پرونده، دیوان با این پرسش مواجه بود که آیا معاهده‌ای که در سال ۱۹۷۷ بین مجارستان و چکسلواکی منعقد شده بود، با توجه به تحولات دانش محیط‌زیستی و ظهور مفاهیمی چون «توسعه‌ی پایدار»، باید به‌گونه‌ای تفسیر شود که تعهدات جدید زیست‌محیطی را نیز در بر گیرد. دیوان در پاسخ، بر این نکته تأکید کرد که «تفسیر معاهدات باید در پرتو قواعد موجود حقوق بین‌الملل» صورت پذیرد (ICJ, 1997, para 112) و به‌صراحت، نقش تحولات حقوقی پس از انعقاد معاهده را در تفسیر آن به رسمیت شناخت (Binder, 2022, p 15). دیوان همچنین بر تعهد دولت‌ها به «مذاکره‌ی خوش‌نیت در پرتو اوضاع حاکم» تأکید کرد (ICJ, 1997, para 141).

اکنون، اگر روش آیت‌الله فیاض را بر این پرونده تطبیق دهیم، شباهت‌های جالبی مشاهده می‌شود:

- گام نخست (توصیف دقیق موضوع): ایشان، همچون دیوان، ابتدا به توصیف دقیق پدیده (تغییرات محیط‌زیستی و ظهور مفهوم توسعه‌ی پایدار) می‌پردازد و ابعاد آن را از منظر موضوع‌شناختی تبیین می‌کند.
- گام دوم (جستجو در نصوص عمومی): ایشان در جستجوی اصول کلی (مانند قاعده‌ی لاضرر که می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای الزام دولت‌ها به جلوگیری از آسیب محیط‌زیستی به کار رود) برمی‌آید.
- گام سوم (بهره‌گیری از قواعد عقلی و عرفی): ایشان با تکیه بر عرف معاصر (که توسعه‌ی پایدار را به‌عنوان هنجاری پذیرفته‌شده به رسمیت می‌شناسد) و اصول عقلایی (مانند اصل احتیاط)، به استنباط حکم می‌پردازد.
- گام چهارم (سنجش با مقاصد شریعت): ایشان اطمینان می‌یافت که حکم مستنبط، با اهداف کلان شریعت (عدالت، کرامت انسانی و نفی ضرر) همخوانی دارد.
- گام پنجم (صدور حکم با استقلال رأی): ایشان با تکیه بر استقلال رأی خود، حکم نهایی را صادر می‌کند.

این تطبیق، نشان می‌دهد که روش شش‌گانه‌ی آیت‌الله فیاض، نه تنها در چارچوب فقهی، بلکه در مواجهه با چالش‌های تفسیری حقوق بین‌الملل نیز الگویی کارآمد و منسجم ارائه می‌دهد.

۴-۵. قابلیت‌های روش فیاض برای نظام حقوق بین‌الملل

بر اساس شباهت‌های شناسایی شده، می‌توان سه قابلیت اصلی را برای روش آیت‌الله فیاض در

نظام حقوق بین‌الملل برشمرد:

الف) ارائه‌ی الگویی برای تفسیر پویا. روش ایشان، با تأکید بر هدف‌گرایی، توجه به عرف معاصر و بهره‌گیری از اصول کلی، چارچوبی نظری برای تفسیر پویای معاهدات ارائه می‌دهد که می‌تواند به حقوقدانان بین‌الملل در مواجهه با مسائل نوظهور یاری رساند. همان‌گونه که در ادبیات حقوقی اشاره شده، «تفسیر پویا فرصت‌هایی برای گنجاندن تحولات بعدی در دانش محیط‌زیستی فراهم می‌آورد» (Binder, 2022, p 15). روش فیاض، با ارائه‌ی گام‌های عملیاتی مشخص، این فرصت را به‌صورتی نظام‌مند در اختیار مفسر قرار می‌دهد.

ب) ارائه‌ی الگویی برای حل تعارضات هنجاری. در مواردی که قواعد متعدد حقوقی با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند (مانند تعارض میان حقوق تجارت و حقوق محیط‌زیست)، روش فیاض می‌تواند با توسل به اصول کلی (نظیر قاعده‌ی لاضرر) و سنجش با مقاصد کلان (عدالت، کرامت انسانی)، راهی برای حل این تعارضات ارائه دهد. این رویکرد، با آنچه در حقوق بین‌الملل تحت عنوان «اصول کلی حقوقی» شناخته می‌شود، همخوانی قابل‌توجهی دارد.

ج) پر کردن خلأ هنجاری. در جایی که هیچ قاعده‌ای (اعم از معاهده یا عرف) برای پدیده‌ای نوظهور وجود ندارد، روش فیاض با بهره‌گیری از عرف معاصر، قواعد عقلی و اصول عقلایی، امکان ارائه‌ی پاسخی موقت و کارآمد را فراهم می‌آورد؛ پاسخی که می‌تواند تا زمان تدوین قاعده‌ای خاص، به‌عنوان راهنما مورد استفاده قرار گیرد. این ویژگی، به‌ویژه در حوزه‌هایی چون حقوق فضای مجازی و هوش مصنوعی که تدوین معاهده‌ای جدید فرایندی زمان‌بر است، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۵-۵. محدودیت‌ها و چالش‌های اقتباس

با وجود شباهت‌های قابل‌توجه، اقتباس کامل روش آیت‌الله فیاض در نظام حقوق بین‌الملل با چهار چالش اساسی روبروست:

یکم: تفاوت در منبع مشروعیت. مهم‌ترین مانع، تفاوت بنیادین در منبع مشروعیت دو نظام است. فقه، مشروعیت خود را از وحی (کتاب و سنت) می‌گیرد، در حالی که حقوق بین‌الملل مبتنی بر توافق دولت‌ها و اجماع جامعه‌ی بین‌المللی است (United Nations, 1969, preamble). این تفاوت، موجب می‌شود که انتقال یک روش از یک نظام به نظام دیگر، با دشواری‌های ماهوی همراه باشد؛ چه آنکه مفسر فقهی به منابعی متکی است که برای مفسر حقوقی بین‌الملل، الزام‌آور نیست.

دوم: نبود نهاد مرجع واحد. در فقه شیعه، مرجع تقلید به عنوان نهاد نهایی استنباط، صلاحیت صدور حکم را دارد. اما در حقوق بین الملل، نهاد مرجع واحدی با صلاحیت اجباری وجود ندارد؛ دیوان بین المللی دادگستری اگرچه عالی ترین مرجع قضایی بین المللی است، اما صلاحیت آن در رسیدگی به اختلافات، اختیاری است و دولت ها می توانند از قبول صلاحیت آن سرباز زنند (اساسنامه ی دیوان، ماده ی ۳۶). این فقدان نهاد مرجع، کاربست یک روش واحد تفسیری را در سطح جهانی با دشواری مواجه می سازد.

سوم: تکثر نظام های حقوقی و فرهنگی. حقوق بین الملل، نظامی است با تنوع فرهنگی و حقوقی چشم گیر. روشی که در یک نظام فقهی خاص (امامیه) شکل گرفته، لزوماً برای تمام کشورها با نظام های حقوقی متفاوت (کامن لا، رومی-ژرمنی، حقوق اسلامی اهل سنت و ...) قابل پذیرش نیست. این تکثر، اقتباس یک روش خاص را در سطح جهانی محدود می سازد.

چهارم: تفاوت در ابزار تغییر. در فقه، تغییر حکم از راه اجتهاد و استنباط جدید ممکن است و فقیه می تواند در کوتاه مدت به این تغییر دست یازد. اما در حقوق بین الملل، تغییر قواعد عمدتاً از راه تدوین معاهده ی جدید، تفسیر پویا یا شکل گیری عرف جدید صورت می پذیرد که هر یک فرایندی زمان بر و نیازمند اجماع گسترده است. این تفاوت در سرعت و سازوکار تغییر، کاربست روش فیاض را در نظام حقوق بین الملل با چالش های عملی جدی مواجه می سازد.

۶. نتیجه گیری و پیشنهادات پژوهشی

پژوهش حاضر با هدف واکاوی شیوه ی حل مسائل مستحذنه در اندیشه ی آیت الله العظمی محمداسحاق فیاض و امکان سنجی کاربست آن در نظام حقوق بین الملل به انجام رسید. یافته ها نشان داد که روش ایشان بر تلفیق اصول ثابت فقهی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) با منابع متغیر تکمیل گر (عرف معاصر، مصلحت سنجی، قاعده ی لاضرر و قاعده ی نفی عسر و حرج) استوار است. این روش در شش گام عملیاتی مشخص (توصیف دقیق موضوع، جستجو در نصوص عمومی، بهره گیری از قواعد عقلی، توسل به عرف معاصر، سنجش با مقاصد شریعت و صدور حکم با استقلال رأی) به حل مسائل نوپدید می پردازد و با تکیه بر نواندیشی درون چهارچوبی، الگویی پویا برای اجتهاد معاصر ارائه می دهد.

در نسبت سنجی با نظام حقوق بین الملل، شباهت های چشم گیری میان روش ایشان و رویکردهای تفسیری مدرن (تفسیر غایت گر، تفسیر پویا، توجه به عرف معاصر و بهره گیری از اصول کلی حقوقی) شناسایی شد. با این حال، تفاوت بنیادین در منبع مشروعیت (وحی در فقه و توافق

دولت‌ها در حقوق بین‌الملل) و نبود نهاد مرجع واحد در نظام بین‌الملل، اقتباس کامل را با دشواری مواجه می‌سازد. با وجود این محدودیت، روش فیاض می‌تواند به‌عنوان منبعی الهام‌بخش در غنی‌سازی رویکردهای تفسیری موجود و ارائه‌ی الگویی برای حل تعارضات هنجاری و پر کردن خلأهای حقوقی، مورد استفاده قرار گیرد.

پاسخ به پرسش اصلی پژوهش نشان می‌دهد که روش ایشان، در عین وفاداری به چارچوب شریعت، از انعطاف قابل توجهی برخوردار است و با رویکردهای تفسیری مدرن در حقوق بین‌الملل قرابت روش‌شناختی دارد. هرچند به دلیل تفاوت‌های بنیادین، اقتباس کامل ممکن نیست، اما این قرابت، زمینه‌ساز گفت‌وگوی سازنده‌ای میان فقه و حقوق بین‌الملل است.

دست‌آورد اصلی پژوهش، ارائه‌ی چارچوبی نظام‌مند از روش حل مسائل مستحدثه در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض و تبیین ظرفیت‌های آن برای نظام حقوق بین‌الملل است. این دست‌آورد، پلی است میان دو جهان معرفتی حوزه و دانشگاه که می‌تواند به غنی‌سازی هر دو نظام یاری رساند.

پژوهش حاضر با محدودیت‌هایی از جمله دسترسی ناقص به برخی از آثار ایشان (مانند جلد‌های بعدی «المسائل المستحدثه») و گستردگی دامنه‌ی پژوهش مواجه بود. از این‌رو، پژوهش‌های آتی می‌توانند با بررسی کاربست این روش در حوزه‌های خاص حقوق بین‌الملل (مانند حقوق فضای مجازی یا حقوق هوش مصنوعی) و مطالعه‌ی تطبیقی دقیق‌تر با رویه‌ی قضایی دیوان بین‌المللی دادگستری، به تکمیل یافته‌های این پژوهش بپردازند.

در جهان پیچیده‌ی امروز که پدیده‌های نوظهور، نظام‌های هنجاری موجود را به چالش کشیده‌اند، گفت‌وگوی میان فقه و حقوق بین‌الملل نه یک انتخاب، که یک ضرورت تاریخی است. روش آیت‌الله فیاض، با تأکید بر عقل، عرف و مقاصد شریعت، می‌تواند الگویی کارآمد برای مواجهه با این چالش‌ها ارائه دهد و زمینه‌ساز تحقق «عدالت و امید» در عرصه‌ی جهانی باشد.

منابع

الف: منابع فارسی

- اصغری آق‌مشهدی، فخرالدین (۱۳۹۰). وضعیت فقهی و حقوقی تغییر جنسیت. *دانشنامه حقوق اقتصادی*، ۱۸ (۶)، ۱۴۵-۱۲۳.
- بی‌بی‌سی فارسی. (۱۴۰۴، خرداد ۱۴). زندگی‌نامه آیت‌الله محمد اسحاق فیاض؛ از آموزش در غزنی تا مرجعیت در نجف. بازبایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://www.bbc.com/persian>
- تغییر جنسیت (بدون تاریخ). در ویکی‌فقه. بازبایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://fa.wikifeqh.ir>

- تلقیح مصنوعی. (۲۰۲۶، ۴ مارس). در ویکی‌شیعه. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://fa.wikishia.net>
- چیت‌سازیان، مرتضی و خورسندی، زهرا. (۱۴۰۰). ماهیت و مالیت ارزش‌های دیجیتال از منظر فقه مقارن. *فقه مقارن*، ۹(۱۷)، ۳۲-۷.
- حجازی، سید امرالدین (۱۴۰۱). *تفسیر پویا در حقوق بین‌الملل معاصر*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حیدرسلک، علی محمد (۱۴۰۳). چالش‌های فقه معاصر در بهره‌گیری از قرآن برای استنباط مسائل مستحدثه و راهکارهای حل آن. *نامه الهیات*، ۱۷(۶۶).
- دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض. (۱۳۹۲). *معرفی آثار و اندیشه‌های آیت‌الله‌العظمی فیاض*. قم: انتشارات کنگره.
- شفقنا/افغانستان. (۲۰۲۰). آیت‌الله فیاض؛ فقیهی زمان‌شناس و پاسدار شریعت. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://af.shafaqna.com>
- فیاض، محمداسحاق (۱۳۸۲). *المباحث الاصولیه* (جلد ۱۵). قم: دفتر آیت‌الله حاج شیخ محمداسحاق فیاض.
- فیاض، محمداسحاق (۱۴۲۴ ق.). *المسائل المستحدثه* (جلد ۱). نجف: مؤسسه‌المرحوم محمد رفیع حسین معرفی.
- فیاض، محمداسحاق (۱۳۹۲). ۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری/از نگاه فقهی (سرور دانش، مترجم). قم: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.
- فیاض، محمداسحاق (۱۳۹۹). *مباحث تنویر فقهی درباره مسائل مستحدثه (اطروحات فکریه)* (سرور دانش، مترجم). تهران: مرکز تحقیقات موسسه فرهنگی.
- فیاض، محمداسحاق (۱۳۸۲). *البنوک. نجف: دار البذرة / الكلمة الطيبة*.
- فیاض، محمداسحاق (۱۳۸۷). *موقع المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی*. نجف: مؤسسه‌المرحوم محمد رفیع حسین معرفی.
- فیاض، محمداسحاق (۱۳۷۵). *محاضرات فی اصول الفقه* (جلد ۴). نجف: انتشارات.
- فیاض، محمداسحاق، مترجم: دانش، سرور. (۱۳۹۸). ۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری/از نگاه فقهی. قم: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.
- محمودی، اکبر (۱۳۹۹). روش‌شناسی اجتهاد در مسائل نوپدید. *جستارهای فقهی و اصولی*، ۶(۱)، ۴۵-۶۸.
- مسائل مستحدثه. (بدون تاریخ). در ویکی‌فقه. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://fa.wikifeqh.ir>
- مسائل مستحدثه. (۲۰۲۵، ۱۴ سپتامبر). در ویکی‌شیعه. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://fa.wikishia.net>

- محمداسحاق فیاض. (بدون تاریخ). در ویکی فقه. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://fa.wikifeqh.ir>
- ویکی پدیا، دانشنامه آزاد. (۱۴۰۴). محمداسحاق فیاض. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://fa.wikipedia.org>
- ویکی نور، دانشنامه تخصصی. (۱۴۰۳). المباحث الأصولية. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://fa.wikinoor.ir>
- اجتهاد مقاصدی. (بدون تاریخ). در اجتهاد نت. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.
- آیت الله فیاض، فقیهی زمان شناس و پاسدار شریعت بود. (۱۴۰۵، خرداد ۲۳). قدس آنلاین. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.
- سمیعی، رضا؛ اسفندیاری (اسلامی)، رضا و رجبی، حسین. (۱۴۰۲). بررسی چالش های اندیشه مقاصدی در اجتهاد احکام مسائل نوپدید. فقه و حقوق دانشگاه اردکان.
- دفاع از سنت اجتهاد در عصر مدرن. (۱۳۹۳، تیر ۱۷). مباحثات. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.
- روش بهره گیری از عمومات و مطلقات در حل مسائل مستحدثه. (بدون تاریخ). در انسانی. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.
- مجموعه آثار حضرت آیت الله العظمی شیخ محمداسحاق فیاض. (بدون تاریخ). در نورلیب. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.
- المباحث الأصولية دراسة موضوعية معمقة تستوعب احداث ما وصل اليه الباحث الأصولي من الآراء والنظريات العامة. (بدون تاریخ). در مکتبه أهل البيت عليهم السلام. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.
- المباحث الاصولية - طبعه جدید. (بدون تاریخ). در دفتر مرجع دینی آیت الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶، از <https://fa.alfayadh.org>
- مسائل مستحدثه. (بدون تاریخ). در دفتر مرجع دینی آیه الله العظمی شیخ محمد اسحاق فیاض. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.
- ijtihadnet.ir (۱۴۰۵، خرداد ۱۴). میراث آیت الله شیخ محمداسحاق فیاض. شبکه اجتهاد. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.
- کتاب ۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری از نگاه فقهی. بازایی در ۲۹ ژوئن ۲۰۲۶.

ب: منابع انگلیسی

- Binder, C. (2022). Change and the law of treaties: The accommodation of change under general international law and in specific treaty regimes. *ESIL Reflections*. ۱۲-۱، (۲) ۱۳،
- Binder, C. (2024). Change and the law of treaties: The accommodation of change under general international law and in specific treaty regimes. *ESIL Reflections*. ۱۲-۱، (۲) ۱۳،
- Bjorge, E. (2021). *The evolutionary interpretation of treaties*. Oxford University Press.

- Dupuy, P. M. (2011). Evolutionary interpretation of treaties: Between memory and prophecy. In *The Law of Treaties Beyond the Vienna Convention* (pp. 123-135). Oxford University Press.
- European Court of Human Rights. (1978). *Tyrer v. the United Kingdom* (Application no. 72/5856)
- Guterres, A. (2026, May 26). *Guterres warns: UN Charter at risk* [Speech]. United Nations Security Council.
- Institut de Droit International. (2019). *Commission v. Interpretation of constitutions of international organizations*. The Hague.
- International Court of Justice (ICJ). (1997). *Case Concerning the Gabčíkovo-Nagymaros Project (Hungary/Slovakia)*. Judgment of 25 September 1997, I.C.J. Reports 1997, p. 7.
- International Court of Justice (ICJ). (2025). *Advisory Opinion on the Obligations of States in Respect of Climate Change*.
- Kamali, M. H. (2016). Intellectual Property Rights in Islamic Law. In *Islamic Law and Society* (pp. 215-240). Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Linderfalk, U (2008) *On the Interpretation of Treaties: The Modern International Law as Expressed in the ۱۹۶۹ Vienna Convention on the Law of Treaties*. Springer.
- Menon, S. (2026). International law in unprecedented times – and our role in shaping it. *Asian Journal of International Law*, 1-18.
- United Nations. (1969). *Vienna Convention on the Law of Treaties*. 1155 U.N.T.S. 331.
- United Nations. (2023). *Agreement under the United Nations Convention on the Law of the Sea on the Conservation and Sustainable Use of Marine Biological Diversity of Areas beyond National Jurisdiction (BBNJ Agreement)*. Adopted 19 June 2023, entered into force 17 January 2026.
- United Nations Secretary-General. (2025, 12 May). *Secretary-General's video message to the informal consultations on Lethal Autonomous Weapons Systems*.

حکومت اسلامی در اندیشه سیاسی

آیت الله العظمی فیاض

♦ محمدشریف محمدی^۱

چکیده

با توجه به اهمیت اندیشه سیاسی آیت الله العظمی محمداسحاق فیاض به عنوان یکی از مراجع مهم شیعه و فقیه اندیشمند، فهم اندیشه سیاسی او در مورد حکومت اسلامی نیز اهمیت شایانی می یابد. سؤال اساسی این است که محورهای مهم اندیشه سیاسی ایشان در مورد حکومت اسلامی چیست؟ بر اساس فرضیه طرح شده می توان گفت که ایشان حاکمیت را از آن خداوند دانسته که در زمان حضور و در زمان غیبت، حاکم دینی، منصوب از جانب خداوند است. روش تحقیق به کار گرفته شده در این نوشته توصیفی-تحلیلی، جمع آوری اطلاعات نیز به صورت کتابخانه ای می باشد. یافته های تحقیق نشان می دهد که ایشان حاکم اسلامی از منظر شیعی را در دوران غیبت منصوب از جانب خداوند به نصب عام می داند که در صورت آماده بودن شرایط و فقدان موانع داخلی و خارجی، حکومت اسلامی را ایجاد می نماید. بنابراین تمام حکومت های حاکم در کشورهای اسلامی در صورتی که به غیر از شیوه مذکور، قدرت را به دست بگیرند، حکومت اسلامی نوع اول محسوب نمی گردد. اما با تعبیر مسامحه ای حکومت هایی که در رأس آن ولی فقیه قرار ندارد،

۱. دانشجوی دکترای فقه سیاسی، گرایش روابط بین الملل، جامعه المصطفی

ولی برخوردار از شرایط خاص هستند، نوع دوم از حکومت اسلامی محسوب می‌گردد. انتخابات و رأی مردم در حکومت دینی نوع اول جایگاهی ندارد، اما در عوض مکانیسم خاص شکل‌گیری و اداره حکومت اسلامی، سبب می‌شود که حکومت اسلامی، حکومت استبدادی و دیکتاتوری نیز نباشد، ولی در سایر حکومت‌های اسلامی و غیر اسلامی، مکانیسم دموکراتیک در انتخاب حاکم و اعضای حکومت مورد پذیرش می‌باشد و مشارکت سیاسی به‌صورت کامل از جانب ایشان مورد تأیید قرار می‌گیرد.

کلیدواژگان: حکومت اسلامی، ولی فقیه، انتخابات، آزادی، اختیارات حاکم اسلامی، مشارکت.

مقدمه

آیت‌الله العظمی فیاض (رح) به‌عنوان یکی از مراجع مهم حوزه نجف اشرف، ضمن داشتن اندیشه سیاسی خاص، از وزانت علمی و تأثیرگذاری مهم در حوزه علمیه نجف و در جوامع دینی برخوردار است. خاص بودن اندیشه سیاسی او از این جهت است که هم با اندیشه سیاسی استادش، و هم علمای معتقد به ولایت فقیه در جمهوری اسلامی ایران اشتراکات و تمایزاتی دارد. وسعت نظر و دید باز حضرت آیت‌الله فیاض در مورد سیاست و مسائل سیاسی، اندیشه سیاسی ایشان را در برخی از محورها به اندیشه مردم‌سالاری نزدیک ساخته است. نظریات ایشان در مورد سیاست، حکومت و سایر مفاهیم مرتبط با سیاست، نشان‌دهنده مشی اعتدالی و واقع‌گرایانه او در عرصه سیاست و مهم‌تر از آن باز کردن مسیر تازه برای نظریه‌پردازی در حوزه اندیشه سیاسی شیعه محسوب می‌گردد. در این نوشتار تلاش می‌شود که حکومت دینی، نوع حکومت، اختیارات حاکم اسلامی و سایر مسائل مرتبط به حکومت اسلامی، مورد بررسی قرار گیرد و سپس اندیشه همبسته سیاسی آیت‌الله فیاض در مورد حکومت اسلامی روشن گردد.

۱. مفاهیم

۱-۱. اندیشه سیاسی

تعریف‌های مختلفی از اندیشه سیاسی انجام شده است که در برخی از تعریف‌ها، قلمرو اندیشه سیاسی باز و بسیار گسترده است و در برخی از تعریف‌ها تعریف اندیشه سیاسی به فلسفه سیاسی نزدیک گردیده است. تعریف اندیشه سیاسی به هر تأملی درباره مسائل اساسی سیاسی (پولادی،

۱۳۸۹، ص ۶) از جمله تعریف‌های عام از اندیشه سیاسی است که در این نوشته، نیز به‌عنوان تعریف مورد نظر می‌باشد. تأمل آیت‌الله فیاض در مورد مسائل اساسی سیاسی از منظر فقهی است و به همین جهت می‌توان آن را در ذیل فقه سیاسی قرار داد. فقه سیاسی نیز یکی از شاخه‌های دانش سیاسی است که در سال‌های اخیر و به‌خصوص بعد از پیروزی انقلاب اسلامی مورد توجه گسترده قرار گرفته است.

۱-۲. فقه سیاسی

اصطلاح فقه سیاسی هرچند اصطلاح جدید است اما مسائل و مباحث آن اکثراً در گذشته نیز وجود داشته است. فقه سیاسی: به اعتبار غرض، دانشی است که چگونگی ساماندهی یا حکم رفتار سیاسی انسان را در جامعه و دولت مشخص می‌کند. به اعتبار مسائل، آن بخش از دانش فقه است که به رابطه سیاسی شهروندان با یکدیگر و حکومت و رابطه حکومت با شهروندان می‌پردازد، مانند جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، تصدی منصب در دولت جائز، همکاری با دولت جائز و دولت عادل، پرداخت خراج به دولت، و ده‌ها مسئله دیگر. به اعتبار موضوع، دانشی است که حکم شرعی رفتار سیاسی فرد و جامعه را تعیین می‌کند؛ لذا می‌توان آن را چنین تعریف کرد: آگاهی از احکام شرعی رفتار سیاسی مکلف - اعم از حقیقی یا حقوقی - با استناد به دلایل معتبر و منابع استنباط (ورعی، ۱۳۸۶، ص ۷). در تعریف دیگر از فقه سیاسی، فقه سیاسی؛ بخشی از فقه است که به تکالیف زندگی سیاسی فرد مسلمان اختصاص دارد و موضوعات مربوط به کشورداری و حکومت را مورد بحث قرار می‌دهد. به تعبیر دقیق‌تر، فقه سیاسی شاخه‌ای از فقه است که به بررسی و استنباط احکام و تکالیف مربوط به زندگی سیاسی بر اساس منابع معتبر شرعی می‌پردازد (حقیقت، ۱۳۸۹، ص ۴۷). لازم به یادآوری است که بررسی مسائل سیاسی با نگرش فقه سیاسی، اندیشه نظام‌مند به سیاست است. بر این اساس فقه سیاسی بخشی از فقه است که به تکلیف زندگی سیاسی فرد مسلمان اختصاص دارد و موضوعات مربوط به حکومت و کشورداری را مورد بحث قرار می‌دهد.

۲. ضرورت حکومت اسلامی

ضرورت حکومت یک مسئله عقلی و اجتماعی است و بدون وجود حکومت جامعه دچار هرج و مرج و بی‌نظمی خواهد شد. برقراری عدالت و نظم بدون وجود حکومت امکان‌پذیر نیست. برخی ضرورت حکومت اسلامی را زمینه‌سازی تحقق کامل عبودیت خداوند، ضرورت نظم و امنیت و جلوگیری از اختلال نظام، لزوم وضع احکام و مقررات، ضرورت ضمانت اجرای قوانین، لزوم تصدی کارهای بی‌متصدی، لزوم تعلیم و تربیت، لزوم ایجاد تعادل میان فعالیت‌های اقتصادی، لزوم دفاع و

آمادگی در برابر دشمنان و لزوم رفع اختلافها و کشمکشها دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۹۶). آیت الله فیاض، ضرورت حکومت اسلامی و دینی را ناشی از امتداد شریعت و جاودانگی آن می داند که تحقق و اجرای آن بدون رهبری دینی و ایجاد حکومت اسلامی امکان پذیر نیست. «امتداد شریعت و جاودانگی آن بدون فرض استمرار ولایت و رهبری دینی امکان ندارد. بدیهی است شریعت در هر عصر، نیاز به تطبیق و اجرای حدود و اهتمام به پاسداشت از حقوق دارد که بر اساس عدالت بین طبقات جامعه شریعت اسلامی پیاده گردد و بدون ایجاد حکومت اسلامی هیچ یک امکان عملی شدن را ندارد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۱). به نظر ایشان، اجرای شریعت بدون ایجاد حکومت اسلامی امکان ندارد و همین مسئله ضرورت حکومت اسلامی را بازتاب می بخشد.

۳. تقسیم بندی حکومت

۳-۱. حکومت دینی و غیر دینی: معیار در این تقسیم بندی نحوه تعیین حاکم است. حاکم از سوی خدا تعیین شده یا غیر خدا. «البته این تقسیم بندی بر اساس اندیشه شیعه دوازده امامی و در برابر اندیشه اهل سنت نسبت به حکومت دینی بیان شده است، زیرا در اندیشه شیعی هم در زمان حضور و هم در زمان غیبت، ولی امر از سوی خدا تعیین گردیده است ولی بر اساس اندیشه اهل سنت فقط پیامبر گرامی اسلام از سوی خدا تعیین شده، بقیه خلفا با اجماع و آرای مردم معین شده است، لذا هر حاکم در کشورهای اسلامی که از سوی مردم تعیین شده باشد، حکومتش اسلامی است» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۳). فیاض ضمن تفکیک میان حکومت دینی از نظر شیعه و اهل سنت، بر اساس دیدگاه شیعه حکومت دینی را معرفی می کند. حکومت دینی؛ حکومتی است که بر اساس حاکمیت خداوند بنا شود. در این نوع حکومت، حاکم ولی امر مسلمین است که از سوی خداوند، هم در زمان حضور و هم در زمان غیبت منصوب شده است؛ اما در زمان حضور، ولی امر مسلمانان، با تصریح به اسم و در قالب فرد مشخص و صفات معین صورت می گیرد ولی در زمان غیبت فقط به ویژگی ها و صفات او مانند صفت فقاقت صورت می گیرد که در قالب فقیه جامع الشرایط که از جمله شرایطشان اعلمیت است معین می گردد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۱۷). اما در حکومت غیر دینی، این کار یا با انتخابات آزاد صورت می گیرد یا از طریق قهر، غلبه، انقلاب و کودتا. از نظر فیاض حاکم دینی از سوی خداوند منصوب می شود، لذا پذیرش و مقبولیت مردمی رهبر، نقشی در مشروعیت و ولایت او ندارد.

فیاض بعد از تعریف اولیه از حکومت اسلامی که دایره حکومت اسلامی را بسیار محدود می کند به تعریف دیگری از حکومت اسلامی دست می زند و بر اساس آن دایره حکومت اسلامی وسیع تر

می‌گردد. «حکومت اسلامی که اسلام دین رسمی دولت است و اسلام تنها منبع تشریع قوانین است و هرگونه قانون مخالف اسلام لغو و بی اعتبار است و مشروعیت ندارد و حکومت و مجلس تنها قوانینی که مخالفت با اسلام و احکام و آموزه‌های دینی ندارد را می‌توانند به تصویب برسانند. این هم حکومت اسلامی است که در رأس آن ولی فقیه قرار ندارد و این ویژگی مایه امتیاز این نوع حکومت اسلامی از نوع دیگر آن یعنی حکومت ولایت فقیه است» (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۲۵). خواست مردم عراق و مطالبات اکثریت قبایل مسلمان عراقی اعم از شیعه و سنی و مراجع عظام و علمای کرام، حکومت اسلامی از این نوع است نه از نوع دیگر که فقیه در رأس آن قرار دارد مانند جمهوری اسلامی ایران؛ به این جهت که حکومت از نوع موجود در ایران قابل تطبیق در عراق نیست و با ترکیب قومی مختلف و طوایف متعدد سازگاری ندارد. به علاوه این که ولی فقیه‌ی که در رأس حکومت قرار گیرد و حکومت را بر اساس ولایت فقیه برپا دارد، موجود نیست و مراجع عظام نجف اشرف که در رأس آن آیت‌الله‌العظمی سیستانی، تصمیم ندارد در حکومت دخالت کرده، در رأس حکومت قرار گیرد، به این دلیل که وظیفه خودشان را در شرایط فعلی ارشاد و راهنمایی مردم به خیر و صلاح و دعوت به یکپارچگی، هم‌نوایی و یکصدایی به هدف تثبیت و ایجاد امنیت، می‌دانند (فیاض، ۱۴۳۰، صص ۲۶-۲۵). اگر فقیه در رأس دولت نباشد و لکن دولت قوانین و مقررات مملکت را بر اساس احکام و قوانین ثابت اسلام تنظیم نموده و آن را در دستگاه‌های دولتی حاکم سازد و در منطقه‌الفرغ مطابق نیاز روز و مصالح مردم تحت نظر و اشراف و ارشاد فقیه جامع‌الشرایط قانون و مقررات برای اداره بهتر کشور وضع و تصویب کند. در چنین شرایط و مواردی فقیه می‌تواند این دولت را مورد تأیید و امضا قرار دهد و پس از امضا و تأیید فقیه جامع‌الشرایط، حکومت اسلامی و شرعی می‌گردد و به این وسیله کسب مشروعیت می‌کند. در نتیجه در شرعیت حکومت، شرط نیست که سلطه حاکمه، منصوب از طرف خدا در رأس حکومت باشد، بلکه اگر مورد تأیید فقیه جامع‌الشرایط واقع شود اسلامی، شرعی و مورد پذیرش است (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۱۶). چنین دولت‌هایی ولو از طریق انتخابات هم روی کار آمده باشند دولت شرعی محسوب می‌گردد. «دولت منتخب از طریق مجلس و با آرای نمایندگان منتخب ملت، دولت شرعی، مستقل، عراقی و آزاد است» (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۳۵).

۳-۲. حکومت عادل و جائز: معیار در این تقسیم‌بندی حاکمان است. در مقابل حکومت جائز حکومت عادل قرار دارد. به غیر از حکومت‌های فقیه منصوب از جانب خداوند تمام حکومت‌ها حکومت‌های جائز می‌باشند. این اصل اولیه بر پایه این گزاره بنیادین به دست می‌آید که از دیدگاه

آنان سلطان اسلام، ائمه هدی از آل محمد و کسانی را که ائمه هدی در مقامی نصب کرده‌اند، می‌باشد (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۵۹). بر این اساس، چنان‌چه در رأس دولت، امام یا نایب منصوب وی قرار داشته باشد، دولت در لسان فقهی آن دوران سلطنت عادلانه دانسته می‌شود و در غیر این صورت مشمول وصف جائزانه می‌گردد. بدین ترتیب، نخستین دوگانه فقه شیعه درباره دولت مطرح می‌شود و فقه شیعه با تکیه بر الگوی امامت نخستین، تقسیم‌بندی خود را از دولت ارائه می‌کند (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۶۰). فقه سیاسی شیعه گرچه اصل اولیه را بر عدم همکاری و تعامل شیعیان با حکومت‌های جائز قرار می‌دهد، اما با تجویز استثنا بر اصل مذکور، راه را برای همکاری و تعامل مشروط باز می‌کند (میراحمدی، ۱۳۹۵، ص ۶۱). اندیشه فیاض نیز در این مورد در چارچوب فقه سیاسی مشهور شیعیان قرار دارد: همکاری با ستمگران در ظلم و ستم‌شان بلکه در هر کار حرامی، حرام و ممنوع است و کسانی که در دستگاه دولتی ستمگران را در ستم‌شان کمک می‌کنند از اعوان ظلمه شمرده می‌شوند (تقدسی، ۱۳۸۹، ص ۴۸). همکاری با جائز به‌عنوان اولی حرام است و اما به‌عنوان ثانوی در موردی که مصالح ایجاب کند جایز است (فیاض، بی‌تا، ص ۱۱۰) و اما در غیر محرمات مانند مباحات و طاعات اشکالی ندارد (تقدسی، ۱۳۸۹، ص ۵۰). فیاض دو مورد را از تحت عنوان حرمت جدا می‌کند: اول؛ آن‌که ولایت به‌منظور قیام برای حفظ مصالح مردم پذیرفته شده باشد و سبب ارتکاب حرام و مخالفت با شرع مبین نگردد. دوم؛ آن‌که از روی اکراه و ناچاری عهده‌دار ولایت شده باشد به این صورت که جائز او را به پذیرش ولایت مأمور ساخته و در صورت مخالفت، تهدید به ضرر بدنی و مالی شده باشد (تقدسی، ۱۳۸۹، ص ۵۱). حال این ضرر مالی و جانی مستقیم به افراد باشد یا متوجه وابستگان آنان باشد (تقدسی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴). بلکه اگر ضرر واصل به مکره از ناحیه جائز کم و قابل تحمل باشد و اما ضرر و مفسده قبول ولایت از طرف جائز بر اسلام و مسلمین بیشتر از آن ضرر بر مکره باشد، قبول ولایت جایز نیست و باید ولایت جائز را نپذیرفت (تقدسی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

۴. حکومت دینی در عصر غیبت

بر اساس مذهب شیعه، در زمان غیبت، ولی‌امر مسلمین، صرفاً با بیان ویژگی‌ها (صفات)، از جمله فقاہت و علمیت شخص، در قالب فقیه جامع‌الشرایط تعیین می‌شود (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۱۷). ایشان معتقد است اعلم فقهای عصر به‌عنوان حاکم از طرف خدا منصوب شده و نیاز به انتخاب مردم ندارد؛ بنابراین، آنچه در اندیشه سیاسی فقیهان حامی ولایت فقیه در ایران مبنی بر دخالت مردم در انتخاب ولی فقیه (ولو به‌صورت غیرمستقیم و به‌واسطه خبرگان رهبری) و نیز عدم اشتراط

اعلمیت و حتی مرجعیت در اندیشه سیاسی امام خمینی و قانون اساسی کنونی جمهوری اسلامی شاهد هستیم، با ولی فقیه مورد نظر آیت‌الله فیاض متفاوت است (<https://howzeh.ir>). در مجموع می‌توان گفت که آیت‌الله فیاض نه همچون بزرگان مدرسه فقهی نجف؛ همچون آخوند خراسانی، میرزای نائینی و استادش آیت‌الله خویی در باب حکومت فقیهان و رأی مردم می‌اندیشد و نه همچون آرای فقهی منعکس در قانون اساسی جمهوری اسلامی به کفایت و اجزاء حضور مجتهدین متجزی و غیراعلم در جایگاه عالی‌ترین منصب حکومت اسلامی و مطلقه بودن اختیارات او نسبت به احکام و فرآورده‌های فقهی اعتقاد دارد. در حالی که امام خمینی فقیه عادل امامی مجتهد را شایسته برای امور ولایی می‌دانستند و اعتقادی به شرط اعلامیت ندارند (ذاکری، www.imam-khomeini.ir/fa/n). همچنان آیت‌الله فیاض، برای فقیه جامع‌الشرایط، مرد بودن را شرط نمی‌داند، لذا زن هم می‌تواند در صورت داشتن سایر شرایط، به‌عنوان ولی فقیه قرار گیرد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۲۹) در حالی که بقیه فقها یکی از شرایط ولی فقیه جامع‌الشرایط را مرد بودن می‌دانند.

از منظر آیت‌الله فیاض هر حکومتی که در دوره غیبت در رأس آن فقیه جامع‌الشرایط اعلم قرار نداشته باشد، حکومت دینی محسوب نمی‌گردد. اما در بیانات و توجیهات، دو نوع حکومت را جزء حکومت دینی و اسلامی می‌شمارد: نوع اول حکومت اسلامی؛ حکومتی است که در رأس آن ولی فقیه جامع‌الشرایط قرار داشته باشد که جمهوری اسلامی ایران از این نوع حکومت است. نوع دوم حکومت اسلامی، حکومت‌هایی هستند که اسلام دین رسمی دولت است و هیچ قانون و تشریع مخالف اسلام در آن صورت نمی‌گیرد و در آن ممنوع است. اسلام یگانه منبع تشریع قوانین است و قوانین مخالف اسلام در آن تشریع نمی‌شود اما در رأس حکومت، ولی فقیه قرار ندارد (hawzah.net). البته آیت‌الله فیاض در قسمت نوع دوم حکومت اسلامی، در بیانات و توجیهات، یک قید دیگری را برای معنوی شدن حکومت به اسلامی، اضافه می‌کند؛ در عصر غیبت اگر در رأس دولت ولی فقیه نباشد، ولكن دولت، قوانین و مقررات اسلام را در تمام بخش‌ها، تحت اشراف فقیه جامع‌الشرایط تصویب و اجرا نماید، در چنین موارد، فقیه باید چنین حکومتی را تأیید نماید و با تأیید فقیه جامع‌الشرایط، حکومت، حکومت اسلامی شرعی می‌شود (فیاض، ۱۴۳۰، ق، صص ۲۱-۲۰). یعنی علاوه بر این که قوانین بر اساس دین اسلام تصویب شود و قوانین مخالف اسلام در آن دولت تصویب و اجرا نگردد، فقیه جامع‌الشرایط باید آن حکومت را تأیید نماید.

۵. ثبوت ولایت و زعامت دینی برای فقیه جامع‌الشرایط

ولایت، زعامت و رهبری دینی برای پیامبر اسلام و ائمه اطهار است، زیرا قدر متیقن مقصود از اولی الامر منکم در آیه یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (سوره نساء، ۵۹)، ائمه هستند؛ و همچنین روایات فراوان دیگری نیز وجود دارد که بر این نکته تأکید می‌کند (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۱۸). اما ثبوت ولایت و زعامت دینی برای فقیه جامع‌الشرایط را نمی‌توان از نص و روایات ثابت کرد، زیرا روایاتی که از آن برای اثبات ولایت فقیه استدلال می‌شود، از نظر سند ضعیف‌اند و نمی‌توان به آن‌ها اعتماد کرد. بنابراین در اندیشه سیاسی آیت‌الله فیاض نیز ولایت فقیهان به جای آنکه مستند به مدرک منصوص باشد به دلیل عقلی مبتنی شده و از این نظر، دیدگاه او بی‌شباهت به اندیشه سیاسی امام خمینی در زمینه ولایت فقیه نیست. ایشان معتقد است که مهم‌ترین دلیل بر اثبات ولایت فقیه، دلیل عقلی است. زیرا امتداد شریعت مقدس و جاودانگی دین اسلام می‌طلبد که ولایت و رهبری دینی ادامه یابد و این امر در زمان حضور به رسالت پیامبر اسلام و پس از ایشان با امامت ائمه امتداد می‌یابد و در زمان غیبت، با فقاقت فقیه جامع‌الشرایط استمرار پیدا می‌کنند. روشن است که امتداد شریعت و جاودانگی آن، بدون فرض استمرار ولایت و رهبری دینی امکان ندارد؛ از این رو، شریعت در هر عصر نیاز به تطبیق و اجرای حدود و اهتمام به پاسداشت حقوقی دارد که بر اساس عدالت، در میان طبقات جامعه، شریعت اسلامی اجرا شود (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۱۹-۱۸).

۶. اختیارات ولی فقیه

در نظریه ولایت مطلقه فقیه، حدود و اختیارات فقیه و یا فقهای حاکم برابر با اختیارات معصومین (ع) است و هیچ تمایزی میان اختیارات آن‌ها در اداره حکومت اسلامی و سایر امور اجتماعی، دینی با اختیارات معصومین (ع) وجود ندارد (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۰، ص ۱۸). از نظر آیت‌الله فیاض، طبیعی است هر چیزی در زمان حضور برای پیامبر و ائمه ثابت بود، در زمان غیبت برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۱۹). بنابراین تفاوتی میان اختیارات فقیه با پیامبر و ائمه معصومین وجود ندارد؛ جز این که ولایت در زمان غیبت از نظر رتبه پایین‌تر از ولایت پیامبر و امام است (فیاض، بی‌تا، ج ۲، صص ۲۳۵-۲۳۴). دلیل ایشان برای اختیارات گسترده ولی فقیه، عدم امکان اداره حکومت اسلامی، بدون اختیارات گسترده است. روشن است که تشکیل حکومت اسلامی با همه ارکان و امور لازم آن، بدون ثبوت ولایت و صلاحیت گسترده فقیه در قانون‌گذاری، به حسب آنچه شرایط، نیاز زمان و مصالح عموم مردم در حوزه منطقه‌الفراغ می‌طلبد، امکان ندارد، زیرا اسلام در منطقه‌الفراغ حکم لزومی به عنوان حکم اولی ندارد، از این رو، خداوند

صلاحیت قانون گذاری در این منطقه را در اختیار ولی امر قرار داده است که وی به حسب مقتضیات زمان و نیاز کشور در هر زمانی قوانینی با عنوان احکام ثانوی در آن منطقه وضع کند (فیاض، بی تا، ج ۲، ص ۱۹).

۷. محدودیت ولی فقیه

هرچند که بر حسب ضرورت اداره حکومت اسلامی، فیاض اختیارات ولی فقیه را گسترده می داند و به نوعی اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه دارد، اما چارچوب خاصی را نیز برای محدودیت اختیارات ولی فقیه مطرح می نماید و آن شریعت اسلام است. ولی امر، مجاز نیست در احکام الزامی که در شریعت اسلام قرار داده شده است، تصرف کند؛ مثلاً مردم را از انجام واجب بازدارد، یا به آن ها دستور دهد، مرتکب حرام شوند و مانند این ها (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۱۸ و ۲۹). حاکم شرع و حتی خود پیامبر نمی توانند حکم شرعی را تغییر دهند، زیرا به مقتضای آیه، پیامبر از روی هوا و هوس سخن نمی گوید و سخنان او همان وحی است که از سوی خداوند به او رسیده است، پس حق تغییر آن را ندارد (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۱۰۴-۱۰۳). بنابراین حضرت آیت الله فیاض ضمن وسیع دانستن اختیارات ولی فقیه، معتقد به ولایت مطلقه همانند ولایت مطلقه فقیه مد نظر امام خمینی نیست. ولی فقیه ملزم است که در برنامه ریزی های اقتصادی، آموزشی، اداری و امنیتی از نظرات علمی دانشمندان و کارشناسان بهره بگیرد (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۱۶ و ۳۳). «حاکم (ولی فقیه) حق ندارد برنامه یا طرحی را بدون بررسی و سنجش ارائه دهد، زیرا ممکن است به تلف شدن بیت المال مسلمانان بینجامد و این جنایتی است که قابل بخشایش نیست.» وی همچنین تشکیل مجلس شورا را برای استفاده از نظرات کارشناسان پیشنهاد داده و آن را از وظایف ولی فقیه، دانسته است (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۳۲).

همچنین وی قائل به دخالت فقیه در امور خصوصی افراد نیست «حکومت اسلامی و رهبری نظام حق دارد در تمام شئون دولت و همه بخش ها و امور مملکتی دخالت کند و از این راه زمینه مناسب برای حفظ توازن و عدالت میان همه طبقات امت اسلامی پدید آورد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۸). لذا بر این اساس وی اختیارات فراتر از آن برای فقیه و حاکم اسلامی قائل نیست و دخالت در حریم خصوصی افراد را از مصالح کلی جامعه به دور می داند. به همین جهت برخی نظریه ولایت مطلقه فقیه آیت الله فیاض را با نظریه ولایت مطلقه امام خمینی، متفاوت دانسته و ولایت مطلقه در نظریه امام خمینی را از گستردگی بیشتری برخوردار دانسته است (فتحی و <https://mobahesat.ir/2626>).

بر این اساس صلاحیت فقیهان در قلمرو سیاسی به اداره امور حسبيه و صدور فتاوی دینی و احکام سیاسی ختم نمی شود. فقیه حاکم می تواند در هنگام زعامت خود حتی فرمان جهاد ابتدایی را صادر کند. همچنین ولایت فقیه مقدم بر احکام فرعی الهیه است (شیخ الاسلامی، ۱۳۹۰، صص ۱۸-۱۹). اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام (ص) یک پدیده بی محتوا باشد. باید عرض کنم که حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است. یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز، روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند، حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح اسلام است، مادامی که چنین است جلوگیری کند، حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند (دین پرست، ۱۳۹۰، صص ۲۲۴-۲۲۳).

۸. چگونگی سازگاری حکومت اسلامی با نیازها و شرایط زمان و مکان

ماهیت اسلام سه عنصر دارد که دو عنصر آن ثابت و عنصر دیگر غیر ثابت است. عنصر اول ثابت ایمان به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر اسلام است و عنصر دوم ثابت عبادات و معاملات است، به طوری که با دگرگون شدن زندگی تغییر نمی کند، چنان که با متکامل شدن زندگی متحول نمی شود (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۲۲-۲۳). اما عنصر غیر ثابت، منطقه الفراغ است که شارع مقدس اسلام منطقه الفراغ را در شریعت در نظر گرفته، و در آن، برای ولی امر صلاحیت گسترده اعطا نموده تا ولی امر بتواند در آن منطقه برای حکومت اسلامی به مقتضای شرایط و نیاز زمان در هر عصر، برای پرکردن آن خلأ، قانون وضع کند. از آن جا که قانون ثابت برای حکومت در منطقه الفراغ ممکن نبود، شارع امر قانون گذاری و جعل نظام و قانون را در این منطقه به ولی امر واگذار کرد تا وی به مقتضای شرایط و نیاز، هر زمانی برای پرکردن این خلأ، قوانین مناسبی با عنوان حکم ثانوی وضع کند (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۳۰). بر اساس در نظر داشت منطقه الفراغ، آیت الله فیاض باور دارد که این دین می تواند با مقتضیات هر عصر به هر اندازه که تکامل یابد، هماهنگ شود (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۴۹). با توجه به اعتقاد ایشان مبنی بر هماهنگی اسلام با نیازهای هر عصر و زمان و پاسخگویی به مسائل آن عصر و دوران، در کتاب البنوک بیان می کند؛ که امکان دارد تمام فعالیت اقتصادی و مبادلات تجاری با همه انواع و اصناف آن در بازارهای بین المللی (بورس) از نظر اسلام تصحیح گردد؛ مثلاً با افزودن

شرطی به تأیید اسلام برسد؛ به جز معاملاتی که در شرع حرام شمرده می‌شود و تصحیح‌شدنی نیست (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۲۵).

۹. وجوب تشکیل حکومت اسلامی

در زمان غیبت تشکیل حاکمیت دینی مبتنی بر این است که شرایط تشکیل حکومت برای حاکم شرع وجود داشته باشد و نیز برای تشکیل آن مانعی در کار نباشد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۸۱). پس اگر فرض کنیم، فقیه اختیار داشته باشد و هیچ‌گونه مانعی برای تشکیل حکومت اسلامی بر اساس حاکمیت دین نداشته باشد، واجب است فقیه حکومت اسلامی تشکیل دهد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۱۹). اگر فقیه مذکور می‌تواند حکومت اسلامی تشکیل دهد، چنانچه شرایط مناسب و آماده باشد و مانع داخلی و خارجی هم وجود نداشته باشد، شرعاً بر فقیه جامع‌الشرایط واجب است، حکومت اسلامی تشکیل دهد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۳۱). اما اگر مانعی برای تشکیل حکومت حاکم شرع وجود داشته باشد و وی به‌صورت کامل بر اوضاع کشور مسلط نباشد، دیگر نمی‌تواند بر اساس حاکمیت دین، دولت تشکیل دهد. بنابراین، باید دولت با انتخاب و آرای مردم صورت گیرد؛ اما در عین حال وظیفه و مسئولیت حاکم شرع در پیشگاه خداوند، ساقط نمی‌شود، حاکم شرع وظیفه دارد در کنار حاکم منتخب از سوی توده جامعه، مردم و مسئولان را برای ایجاد تشکیل دولتی که شریعت بر آن حکومت کند، فراخواند و از تشکیل حکومت سکولار که بر اساس بی‌دینی استوار است، جلوگیری کند (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۸۱-۸۲). در حکومت‌های غیر اسلامی فقیه با توجه به نفوذی که بین مردم دارد و جایگاه دینی، واجب است که حکومت‌ها را به مسیر درست، معتدل و عدم تجاوز به حقوق دیگران و حفظ حقوق دیگران و نشر احکام شرعی و فرهنگ اسلامی و اخلاق نیکو و آداب فاضله بین مردم و نهی از جمیع اعمال زشت ارشاد و راهنمایی کند (فیاض، ۱۴۳۰ ق، صص ۲۱-۲۲). از سویی دیگر، در چنین دولتی همه علما در هر صنف که باشند، وظیفه دارند به نشر آگاهی اسلامی در میان همه مردم همت گمارند و با تمام وسایل و شیوه‌های مجاز در برابر تهاجم فرهنگی بیگانه بایستند و افراد جامعه را با افکار و ارزش‌های اسلامی مجهز سازند.

۱۰. دخالت و نظارت حاکم شرع بر دولت اسلامی

حاکم شرع حق دارد در همه ارکان و نهادهای دولت مداخله کند تا توازن و عدالت را که اسلام به آن بسیار اهمیت می‌دهد، در میان همه طبقات جامعه محقق سازد؛ هم‌چنین، حاکم شرع اجازه

دارد، حتی در گروه‌های خاصی که قصد دارند بر ثروت کشور مسلط شوند، به‌گونه‌ای که تسلط آنان موجب تزلزل عدالت و از بین رفتن برابری میان طبقات جامعه خواهد شد، مداخله کند و آنان را از این کار بازدارد، مگر در آن چارچوب و محدوده‌ای که موجب آسیب به عدالت و برابری نگردد (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۳۴). بازرسی و حسابرسی در اسلام، از وظایف حاکم اسلامی است... که در زمان غیبت از آن فقیه جامع‌الشرایط است که اعلم زمان خود باشد و صفات ... را داشته باشد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۱).

نظام نظارت و بازرسی فقط مختص به فعالیت اقتصادی نیست، بلکه همه فعالیت‌های دولت را با تمام تشکیلات و اعضای آن شامل می‌شود، زیرا حاکم اسلامی در حکومت دینی وظیفه دارد، نظام نظارت و بازرسی را به شکل کارشناسی شده و دقیق بر تمام اعضای حکومت و جزئیات آن و قوانین کلی و جزئی آن اجرا کند، زیرا هدف اصلی حکومت دینی تحقق اهداف متعالی اسلامی است که همان عدالت اجتماعی و حفظ مساوات و اعتدال بین طبقات جامعه و برپایی امنیت و ثبات است و تحقق این اهداف وقتی میسر می‌شود که نظام نظارت و بازرسی در همه شریان‌های حکومت به‌صورت دقیق و موضوعی اجرا شود (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۷). نظام نظارت و بازرسی در اسلام با نظام نظارت و بازرسی وضعی دیگر -به‌جز در یک مورد- تفاوتی ندارد و آن این‌که نظام نظارت و بازرسی در اسلام محدود به حدودی است که شارع آن را اجازه می‌دهد. از این رو، ممکن نیست که این نظام بر فعالیت اقتصادی که در شرع ممنوع است، اجرا شود؛ مثلاً طبق نظام نظارت و بازرسی اسلامی، نمی‌توان کارخانه شراب یا فعالیت ربوی و امثال آن را که در شرع ممنوع است، مشمول نظارت دانست، در حالی که نظام نظارت و بازرسی وضعی محدود به حدود مذکور نیست (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۵۸-۵۷). حاکم شرع بر همه مؤسسات دولت اعم از بخش‌های خصوصی و عمومی برای حمایت مصالح عامه و محدود نمودن آزادی‌های افراد در فعالیت‌های اجتماعی لطمه وارد نکند، حق اشراف و نظارت دارد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۲).

۱۱. شکل حکومت نظام اسلامی

طراحی یک نظام ثابت و دائمی برای حکومت امکان ندارد، زیرا نظام حکومت مانند نظام عبادات نیست که در طول تاریخ و برای همیشه یکسان باشد. بدیهی است که نظام حکومت با تغییر زمان و با کامل شدن زندگی، دگرگون می‌شود؛ از این رو نمی‌توان سیستم حکومت زمان پیامبر را در زمان حاضر که همه چیز تکامل یافته و پیچیده شده است، اجرایی کرد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۹). حکومت اسلامی که در عصر پیامبر و با دست مبارک ایشان برپا شد، با همه دستگاه‌ها و نهادهایی

که داشت، حکومتی بسیط و ساده بود؛ روشن است که این حکومت -حکومت زمان پیامبر- پاسخگوی نیازهای زمان ما نیست، زیرا حکومت زمان ما در تمام ابعاد خود پیچیده و توسعه یافته است، چه در دستگاه‌ها و نهادهای اقتصادی، آموزشی، اجتماعی، اداری، امنیتی، مخابراتی، ارتش، پلیس و چه دیگر نهادها و دستگاه‌های موجود (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۹). گفتنی است که وضع نظام دستگاه‌های حکومتی مانند نظام اداری و آموزشی در محدوده منطقه‌الفراغ امکان‌پذیر است، زیرا صلاحیت حاکم شرع و وضع قانون فقط در همین منطقه ممکن است، نه به‌صورت مطلق و در همه‌جا، و این منطقه، ساحتی گسترده دارد که قانون‌گذاری در آن متناسب با نیاز، خلأ موجود را پر می‌کند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۳).

۱۲. روند تشکیل حکومت اسلامی

در صورت آماده بودن شرایط، شرعاً بر فقیه جامع‌الشرایط واجب است، حکومت اسلامی تشکیل دهد. به این صورت که در گام نخست، مجلس شورای اسلامی ایجاد کند که اعضای آن عالمان، نخبگان، متفکران، کارشناسان، افراد امین و مخلص از سراسر کشور باشند، سپس لازم است با اعضای مجلس شورای اسلامی چگونگی تشکیل حکومت را که افرادی فرهیخته، شایسته، کارشناس، مخلص و بالیمان‌اند در میان گذارد، زیرا معیار و میزان در حکومت اسلامی شایستگی است (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۱). روند انتخاب و گزینش اعضا نیز بر اساس معیارهای خاصی می‌باشد همانند؛ پرهیزگاری، شایستگی و اخلاص (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۴۳-۴۴). لذا تخصص در عهده‌دار شدن وظیفه مهم است؛ «برعهده گرفتن پست‌های حکومتی هم بر حسب تخصص و لیاقت می‌باشد، خواه این متخصص مرد باشد و خواه زن (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۹). بنابراین برای زن روا خواهد بود که خود را برای عضویت در مجالس شورا نامزد کند. البته در صورتی که از شایستگی، لیاقت و تخصص برخوردار باشد و در این جهت تفاوتی نمی‌کند که این نامزدی در حکومت اسلامی باشد یا در حکومت غیراسلامی (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۹).

۱۳. روند وضع برنامه‌ها و قوانین در حکومت دینی

وضع برنامه و قوانین با مشورت کارشناسان حاکمیت اسلامی، نخست باید آن برنامه یا قانون را به کمک متفکران، فرهیختگان، فرهنگیان و کارشناسان لایق، مخلص، بالیمان و متخصص به‌طور مفصل همه‌جانبه، با در نظر داشتن شرایط و امکان کامیابی آن در آینده بررسی و مطالعه کند و در گام بعد، پس از تکمیل مطالعه و بررسی آن برنامه یا قانون و اطمینان از موفقیت آن، درصدد تطبیق آن برنامه و جعل آن قانون برآید (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۲). برای حاکم اسلامی جایز نیست که برنامه

یا قانون را به صورت خوش بینانه و بدون کارشناسی تصویب کند؛ زیرا این کار موجب اتلاف بیت المال مسلمانان می شود که گناهی نابخشودنی است و ولی امر مسلمین به چنین کاری اقدام نمی کند؛ زیرا عدالت، امانت داری و وثاقت او مانع از این کار می شود. بنابراین، فرض تصویب و وضع برنامه یا قانون به صورت غیر کارشناسی شده، با فرض این که ولی امر مسلمین، عادل، امین و موثق باشد، سازگاری ندارد؛ از سوی دیگر، حاکم اسلامی شرعاً موظف است در خصوص برنامه مذکور مطالعه و آن را از ابعاد گوناگون بررسی کند. وضع برنامه های حکومتی باید بعد از بررسی و کارشناسی همه جانبه و مطالعه شرایط اجتماعی صورت بگیرد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

در زمان حضور پیامبر اکرم، هرگاه برنامه اقتصادی یا آموزشی و یا غیر آن وضع می شد، بی تردید، پس از مطالعه و بررسی همه جانبه و دقیق آن برنامه و یا جمع آوری همه ی اطلاعات درباره ی آن و با توجه به شرایط حاکم در آن جامعه وضع می شد، به گونه ای که حضرت به موفقیت آن برنامه و طرح، پیش از اجرای آن یقین می یافت؛ اما در زمان غیبت، اگر حاکم اسلامی بخواهد برنامه اقتصادی یا آموزشی ... را وضع کند، وظیفه دارد قبل از هرکاری، آن برنامه را به کمک گروهی از کارشناسان، و صاحب نظران آن موضوع، به صورت دقیق و موضوعی با بررسی جنبه های مثبت و منفی، ارزیابی و مطالعه کند و همه جزئیات آن موضوع را بسنجد و امور مربوط به آن و اطلاعات لازم درباره آن را جمع کند و بعد از بررسی، اگر حاکم شرع به موفقیت آن برنامه اطمینان یابد، آن گاه در صدد انشا و تطبیق آن برآید (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۲).

البته در حوزه قانون گذاری، نقش کمکی حوزه در تهیه و استخراج قوانین شرعی بسیار برجسته است. حوزه های علمیه در اصالت اندیشه و قانون گذاری معتدل اسلامی و مبارزه با اندیشه افراطی و انحرافی نقشی بسیار مهم دارند. حوزه های علمیه مانند نجف و قم، متصدی بررسی، تدریس و تحقیق در همه این قوانین اند. این مطالعات و پژوهش ها بر اساس و محوریت کتاب و سنت می چرخد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۶).

۱۴. رابطه حاکم شرع و کارمندان در حکومت اسلامی

به اعتبار این که کارکنان و اعضای دولت به حسب ایمانشان به خداوند، خود را در پیشگاه خداوند متعال مسئول می دانند و بیرون آمدن از این مسئولیت به جز با کار جدی، عادلانه و به دور از هرگونه عیب و نقص امکان پذیر نیست. همه کارمندان حکومت دینی، اعم از کسانی که رتبه عالی و غیر عالی دارند، از سوی حاکم اسلامی به عنوان اجیر مشغول ایفای وظیفه اند و به مقتضای عقد اجاره بر آنها، واجب است که به قراردادهای وفا کنند و بدون کم و کاست کار محوله و مورد اجاره را به صورت

درست انجام دهند؛ و گرنه مستحق تمام مزد خود نیستند. مردم وظیفه دارند تا از حاکم حکومت اسلام پیروی کنند و این اطاعت به عنوان حکم ثانوی و به مقتضای آیه یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم (نساء، ۵۹)، واجب است. بنابراین، از آن جا که کارمندان در این حکومت از سوی حاکم شرع که همان ولی امر است، مأمورند به وظیفه خود عمل کنند، لذا عمل به وظایف برای آن ها واجب است. به علاوه این که حاکم شرع بر همه اعضای حکومت دینی نظارت دارد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۹). بنابراین رابطه حاکم و کارمندان در ذیل حکومت دینی همان رابطه اولی الامر و مردم است که بر اساس آیه قرآن، اطاعت از آن واجب است، و همچنین رابطه اجیر و موجر بر اساس عقد اجاره است و مطابق این عقد، موظفانند که فعالیت و ایفای وظیفه نمایند و در غیر این صورت از مزد و حقوق برخوردار نمی باشند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۹).

۱۵. حکومت اسلامی دیکتاتوری نیست

ولایت مطلقه فقیه یک اصطلاح خاص فقهی است که به حوزه اعمال ولایت و کسانی که تحت ولایت قرار دارند نظر دارد و محدودیت در این زمینه ها را انکار می کند، ولی این مصطلح هرگز به معنای نفی هر گونه محدودیت و ضابطه ای در اعمال ولایت از سوی فقیه نیست و هیچ فقیهی از آن، این معنا را اراده نکرده است، بلکه اعتقادات ما چنین چیزی را نسبت به امامان معصوم (ع) نیز نمی پذیرد که آن بزرگواران بدون هیچ ضابطه و میزان و ملاکی می توانستند حکم کنند. از این بالاتر عدلیه اعتقاد دارند: خداوند نیز به گزاف و بدون ضابطه، حکم نمی کند. پس چگونه ممکن است فقیه بتواند بدون هیچ معیاری تنها به میل و اراده ی خویش در هر زمینه نسبت به هر کسی حکم کند؟ متأسفانه گروهی ولایت مطلقه فقیه را با حکومت مطلقه یکسان گمان می کنند، در حالی که حکومت مطلقه حکومتی است که حاکم در آن هیچ گونه محدودیتی در اعمال حکومت ندارد و ملزم نیست هیچ ملاک و میزان و ضابطه ای را رعایت کند، اما فقیه، ملزم به رعایت موازین خاصی در اعمال ولایت است (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵، صص ۱۲۶-۱۲۵). معنای اطلاق ولایت فقیه، آزاد بودن فقیه از دستورات شرع نیست، بلکه در نظام اسلامی ولی فقیه همچون دیگر آحاد جامعه ملزم به انجام واجبات و محرمات است و اوامر و نواهی او نیز تابع واجبات و محرمات یا قواعد عامه فقهی در شریعت مقدس است. از این رو گفته شده در حقیقت در نظام اسلامی ولایت از آن فقه است نه فقیه، و فقیه تنها مجری و برپادارنده احکام فقهی است. بنابراین او آزاد نیست که حکمی را برای هر فعلی جعل کند (معصومی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷). به همین جهت برخی موازین حکم ولی فقیه را نیز یادآوری نموده است که فقیه در دایره احکام غیرالزامی ملزم به رعایت مصلحت و در دایره ی احکام

الزامی مجبور به رعایت شرایط تزام است (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴). آیت الله فیاض در مورد دیکتاتوری نبودن حکومت اسلامی می فرماید: کسانی که حکومت اسلامی را متهم به دیکتاتوری می کنند، گمان می برند که حاکم اسلامی مطلق العنان است، هرچه را بخواهد انجام می دهد و هرچه را بخواهد ترک می کند؛ در حالی که حاکم شرع از جانب خدا مأموریت دارد، با دانشمندان، متفکران، کارشناسان، افراد امین و صالح در ریز و درشت مسائل به مشورت و گفتگو پردازد (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۳۱ و ۳۵). از سویی هر عضوی از اعضای حکومت، شخصی که از معیارهایی همچون شایستگی، عدالت، امانت داری و وثاقت بهره مند است، برگزیده می شود که این صفات از اطلاق عنان و از این که آن فرد هرگونه بخواهد انجام دهد، جلوگیری می کند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۶).

حاکم شرع برای تشکیل دولت اسلامی باید با دانشمندان... درباره انتخاب اعضای حکومت مشورت کند و سابقه اعضای حکومت، اهلیت و شایستگی، تخصص، قاطعیت و امانت داری هریک را به دور از ملاحظه قومی، حزبی و خویشاوندی بررسی می کند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۳). از سویی حاکم شرع از سوی خداوند منصوب می شود و پیوند حاکم با خداوند خود یکی از عوامل بازدارنده او از خودسری و استبداد رأی است؛ همان گونه که پیوند انسان با خداوند، در بُعد مثبت مؤثر است، در بُعد منفی نیز مشکل بزرگ انسان را که الحاد است، برطرف می کند و انسان را در برابر آفریدگارش، در همه رفتارش، مسئول قرار می دهد، زیرا این پیوند است که بر انسان حکم می راند و موافق او را در همه ابعاد زندگی اعم از فردی، اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی، آموزشی و اداری مشخص می کند و او را چنان می سازد که موافق رضایت پروردگار باشد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۶).

طبیعی است که این معیارها نقشی مهم در سلامت حکومت دارد، به اعتبار این که کارکنان و اعضای دولت به حسب ایمانشان به خداوند، خود را در پیشگاه خداوند متعال مسئول می دانند و بیرون آمدن از این مسئولیت به جز با کار جدی، عادلانه و به دور از هرگونه عیب و نقص امکان پذیر نیست. همه کارمندان حکومت دینی، اعم از کسانی که رتبه عالی و غیرعالی دارند، از سوی حاکم اسلامی به عنوان اجیر، مشغول ایفای وظیفه اند و به مقتضای عقد اجاره بر آن ها واجب است که به قراردادشان وفا کنند و بدون کم و کاست کار محوله و مورد اجاره را به صورت درست انجام دهند؛ وگرنه مستحق تمام مزد خود نیستند. از سویی حاکم شرع نظارت کامل بر کارمندان دارد و زمینه دیکتاتوری را در سطوح و حلقه های پایین از میان می برد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۹).

همچنین حاکم اسلامی در گام نخست، مجلس شورای اسلامی ایجاد می‌کند که اعضای آن عالمان، نخبگان، متفکران، کارشناسان، افراد امین و مخلص از سراسر کشور باشند، سپس لازم است با اعضای مجلس شورای اسلامی چگونگی تشکیل حکومت را که افرادی فرهیخته، شایسته، کارشناس، مخلص و بالیمان‌اند در میان گذارد، زیرا معیار و میزان در حکومت اسلامی، شایستگی است (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۳۱). مجلس شورای اسلامی نقش مهمی در حکومت اسلامی دارد. ایشان معتقد است که دولت اسلامی و نیروها و کادریهای حکومت اسلامی توسط مجلس شورای اسلامی تعیین می‌گردد.

۱۶. انتخابات و مشارکت در حکومت اسلامی

حاکم در زمان غیبت همانند دوره حضور توسط خداوند تعیین می‌شود، لذا مردم و شورا در تعیین حاکم نقش و مشارکتی ندارند. زیرا مبنای حاکمیت در دولت اسلامی این است که دولت مذکور حتی در زمان غیبت از سوی خداوند نصب می‌شود و حاکم شرع با فراهم بودن شرایط و نبود موانع، مأمور است دولت اسلامی تشکیل دهد. تشکیل حکومت در زمان غیبت به‌دست حاکم شرع است نه این‌که با انتخابات و رأی‌گیری صورت گیرد، حاکم شرع برای تشکیل دولت اسلامی با دانشمندان... درباره انتخاب اعضای حکومت مشورت می‌کند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۳). تنها مشارکت سیاسی محدود توسط اعضای مجلس شورا انجام می‌شود و آن هم در حد مشورت دادن به حاکم در شناخت و گزینش اعضای حکومت اسلامی است. لذا در حکومت شرعی مشارکت مردمی همانند نظام‌های دموکراتیک وجود ندارد، هرچند که در این نظام حاکم می‌تواند بر اساس مشورت شورا، زنان واجد شرایط را نیز همانند مردان واجد شرایط در بخش‌های مختلف حکومت به‌کار بگیرد. لذا ایشان در حکومت دینی از نوع اول سخت مخالف انتخابات است و معتقد است که بیشتر کسانی که در انتخابات شرکت می‌کنند افراد شایسته را نمی‌شناسند؛ از این رو شعارهای فریبنده تبلیغات انتخاباتی، وعده‌های زیبا و جذاب حزبی و قومی نقشی مهم در کسب آرای مردم دارد، چه بسا گاهی اتفاق می‌افتد که رأی مردم با پول خریده می‌شود، یا دین به ابزاری برای رسیدن به قدرت و حکومت تبدیل می‌شود؛ از این رو این‌گونه حکومت‌ها اغلب کامیاب نیست و نمی‌تواند کشور را به‌سوی پیشرفت، تکامل و ثبات پیش ببرد، بلکه کشور را به عقب‌ماندگی و بی‌ثباتی سوق می‌دهد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۳). بنابراین در حکومت اسلامی خالص، حاکم توسط خدا منصوب می‌شود و مردم در انتخاب حاکم نقشی ندارند، اعضای حکومت هم توسط حاکم شرع و با کمک کارشناسان

مدنظر او، انتخاب می‌شوند. مردم و انتخابات در گزینش اعضای حکومت و مجلس شورا نقشی ندارند.

اما در حکومت‌های اسلامی نوع دوم که فقیه در رأس حکومت قرار ندارد... و زمینه و امکان انتخاب نمایندگان شورا از سوی حاکم شرع وجود ندارد و مقامات مهم حکومتی با انتخابات تعیین می‌شود، ایشان انتخابات، حق انتخاب شدن و انتخاب کردن را برای همه افراد اعم از زن و مرد قبول دارد، انتخابات و ضرورت مشارکت سیاسی را مورد تأکید جدی قرار می‌دهد (تقدسی، ۱۳۸۹، ص ۴۹) و خواستار مشارکت جدی مردم به‌خصوص اقلیت‌ها در انتخابات می‌شود و انتخابات را تنها راه برای ترسیم مسیر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور می‌داند و با شرکت در انتخابات آزاد و سالم است که اقلیت‌ها می‌توانند به حقوق مشروع‌شان دست پیدا نمایند. شرکت گسترده مردم در انتخابات را زمینه‌ساز استقلال کشور و نفی‌کننده شرایط فعالیت‌های گروه‌های تروریستی می‌داند. وظیفه همه است که پیروان تمام مذاهب را دعوت به شرکت در انتخابات عمومی به‌شکل پرشور، فعال و جدی نماید به دلایل خاص: اول؛ تمام طوایف عراق خصوصاً اقلیت‌ها برای رسیدن به حقوق مشروع‌شان نیازمند انتخابات آزاد و سالم هستند...

دوم؛ انتخابات گام مهمی در جهت تثبیت وضعیت کشور و ایجاد امنیت است و در دل مردم تأثیری زیاد می‌گذارد، زیرا مردم استقلال کشور خود را در آن می‌بینند و می‌بینند که شورای ملی انتخاب شده است. بر اساس نظرات آن‌ها و با انتخاب مستقیم آن‌ها و این که دولت منتخب شورای ملی مشروع و مستقل است.

سوم؛ انتخابات نقش مهم و اساسی در پایان دادن به اشغال روحاً و شکلاً دارد، زیرا اگر دولت توسط مردم و رهبران آن‌ها انتخاب شود، یک کشور قانونی مستقل و به رسمیت شناخته‌شده بین‌المللی است و این به معنای پایان دادن به اشغال است. ...

چهارم؛ انتخابات نقش مهم و اساسی در قطع بازوهای دشمنان مردم عراق از داخل و خارج دارد، زیرا آن‌ها دست به اعمال مجرمانه می‌زنند به‌خاطر این که حکومت عراقی از جانب اشغالگران منصوب شده است و هیچ‌گونه مشروعیت و قانونیت ندارد، زیرا دولت مشروع و قانونی دولت منتخب از سوی مردم است.

پنجم؛ تأخیر در انتخابات پیش از موعد مقرر، پاداشی است سخاوتمندانه به تروریست‌ها و افراطیون داخل و خارج کشور که شدیداً با اجرای به‌موقع آن مخالفت می‌کنند، تا در ازای تبهکاری و ویرانی کشور و ترساندن مردم، امتیازات را دریافت نمایند، می‌باشد (فیاض، ۱۴۳۰ ق، صص ۴۲-

۴۳). او مردم عراق را به اشتراک در انتخابات تشویق می‌کند، زیرا تنها مسیر برای رقم زدن آینده سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و رسیدن به حقوق مشروع از طریق انتخابات است (فیاض، ۱۴۳۰ ق، ص ۴۸).

۱۷. مشورت در حکومت اسلامی

مشورت در همه دستگاه‌های دولت و بخش‌های آن، هم در دولت اسلامی و هم غیراسلامی، امری لازم است، اما مشورت قوه مجریه در دولت اسلامی از منظر دینی و شرعی واجب است. قوه مجریه نیز باید در همه تشکیلات دولت و دستگاه‌های حکومتی و خدمت‌گزاران و تطبیق برنامه‌های دولتی به‌صورت دقیق با کارشناسان شایسته، امین و مخلص و نخبه کشور مشورت و گفتگو کند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۸۳).

۱۸. جامعه مدنی در حکومت اسلامی

در سال‌های اخیر و به‌خصوص در نظام‌های دموکراتیک جامعه مدنی نقش مهمی را ایفا می‌کند. جامعه مدنی حلقه واسطه میان مردم و حکومت است و خواسته‌های مردم را به حکومت منتقل می‌سازد و در راستای نهادینه ساختن برخی از ارزش‌ها و پیگیری برخی از خواسته‌ها عملکرد مؤثر و مثبتی دارد. جامعه مدنی به‌عنوان مجموعه‌ای از نهادها، انجمن‌ها، گروه‌ها و فعالیت‌های اجتماعی مستقل از دولت و حاکمیت است که در فضای آزادانه به فعالیت می‌پردازند و در پی تأمین منافع مشروع اعضای خویش‌اند. این‌که فقها چگونه به جامعه مدنی می‌نگرند اهمیت بس اساسی دارد. آیت‌الله فیاض معتقد است «اگر جامعه مدنی از چارچوب اسلام خارج نباشد، حاکم شرع می‌تواند چنین جامعه‌ای را تشکیل دهد و تفاوت نمی‌کند که چنین جامعه‌ای را در یک حکومت اسلامی تشکیل دهد یا در حکومتی غیر اسلامی» (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۸۳-۸۲).

۱۹. آزادی در حکومت اسلامی

انسان‌ها عاقل‌اند و به همین جهت نیز آزادند. اسلام ضمن پذیرش آزادی انسان‌ها، چارچوبی برای آزادی انسان‌ها نیز مشخص کرده است و بدون در نظر داشت خطوط قرمز و یا محدودیت‌هایی، آزادی مطلق انسان‌ها را به هیچ وجه نمی‌پذیرد، آزادی مطلق انسان‌ها را مساوی و معادل هرج‌ومرج و حاکمیت آنارشیسم می‌داند که نه تنها انسان‌ها را خوشبخت نمی‌سازد، بلکه انسان‌ها را تیره‌بخت می‌سازد. دین اسلام، دینی است که آزادی را به همه افراد جامعه در همه مراحل زندگی، به‌صورت برابر و عادلانه اعطا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که این آزادی موجب نمی‌شود عدالت اجتماعی و تساوی میان

طبقات جامعه متزلزل گردد. در نظام اسلامی، مردم در همه فعالیت‌های اقتصادی خود، به فعالیت‌هایی که اسلام آن را ممنوع نکرده است، آزادند. در این دین الهی مردم در فعالیت‌های فرهنگی، رفاهی و ... در چارچوبی که شرع آن را اجازه داده است، آزادند. همچنین در اسلام مردم از آزادی بیان بهره‌مندند و می‌توانند آرای خود را آزادانه بیان کنند، البته به شرط این که دروغ نباشد و موجب آزار و تضییع حقوق دیگران نشود (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۴۸-۴۷). به بیان دیگر انسان در اسلام رها و مطلق‌العنان نیست که هر چه بخواهد انجام دهد یا ترک کند، که اگر این‌گونه باشد، در جامعه هرج و مرج پدید می‌آید... اما دین اسلام آزادی مطلق انسان را با قوانین خود مقید کرده است و انسان را بر روی کره زمین آزاد قرار داد تا در چارچوبی که شرع اجازه داده است، فعالیت کند، انسان به‌صورت مطلق نمی‌تواند هر کاری که دلش خواست انجام دهد، پس هدف از وضع این قوانین و قیودات دو چیز است از آن‌جا که انسان اشرف مخلوقات است، خداوند به او عقل عطا کرده است؛ لذا باید برای انسان حفاظتی برای جایگاه، کرامت و شرافت او وجود داشته باشد و این حفاظت امکان ندارد، مگر این که آزادی مطلق‌العنان او با چارچوبی که از سوی شرع به او اجازه می‌دهد، مقید شود. اگر این کار نشود انسان موجودی می‌شود که در میان جامعه رها شده، هیچ‌گونه ارزشی ندارد (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۴۸-۴۷). اگر آزادی انسان محدود نگردد، امکان ندارد عدالت و برابری مذکور در جامعه محقق شود، لذا باید قیودات در نظر گرفته شود تا عدالت اجتماعی متزلزل نگردد و به حقوق دیگران آسیب نرسد و آزادی انسان باید متناسب با حدود عقلایی و انسانی باشد.

وی در مورد آزادی زن نیز بیان می‌کند که زن در اسلام در چارچوبی که شرع اجازه می‌دهد آزاد است و می‌تواند مانند مرد نقش به‌سزایی در جامعه ایفا کند. در اسلام هر کار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که برای مرد جائز است، برای زن نیز بدون تفاوت جایز است؛ البته به این شرط که زن باید کرامت، شرف، عفت، حجاب و ارزش اسلامی انسانی خود را در نظر بگیرد و از ابتذال اجتناب کند، زیرا ابتذال و بی‌بندوباری حتی در جامعه عقلانی نیز ارزش ندارد، زیرا معنای آزادی زن این نیست که بی‌حجاب و بی‌بندوبار باشد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۴۹). حضرت آیت‌الله فیاض آزادی در اسلام را در چارچوب شریعت می‌داند. باور دارد که انسان نمی‌تواند با استفاده از آزادی دروغ بگوید و یا تهمت و افترا ببندد و یا به آزادی و حقوق دیگران آسیب برساند. باید کرامت انسان‌ها حفظ شود و به بهانه آزادی نمی‌توان کرامت انسان‌ها را پایمال نمود. نمی‌توان به بهانه ارزش آزادی، ارزش عدالت اجتماعی و تساوی میان طبقات را نابود کرد. باید میان ارزش آزادی و عدالت اجتماعی، توازن ایجاد نمود و نمی‌توان به نام آزادی، عدالت اجتماعی و تساوی طبقاتی را نادیده گرفت. لذا اسلام آزادی را

در چارچوب شریعت قبول دارد و در صورت رعایت چارچوب شریعت، تمام موارد فوق نیز حفظ خواهد شد و آسیبی به آن‌ها وارد نخواهد شد، و در یک کلام ایشان آزادی را دارای مبنای عقلایی و انسانی می‌داند و آزادی را در این چهارچوب راهگشا و نویدبخش می‌داند و به همین جهت آزادی در غرب را مورد سرزنش و نکوهش قرار می‌دهد و این که آزادی در غرب مبنای عقلایی و انسانی ندارد. در غرب آزادی بر مبنای ارزش‌های انسانی، دینی و عقلانی بنا نشده است، لذا به سرحد ابتدال و حیوانیت رسیده است و از چارچوب عقلانی، انسانی و اخلاقی خارج گردیده است... هدف اصلی غرب از گسترش این نوع آزادی نابودکردن اسلام، ارزش‌های انسانی و فرهنگ متعالی آن است که بر اخلاق و احترام بنا شده است (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۴۹-۵۰). ایشان در مورد آزادی و ارزش آن تا حدی اهمیت قائل می‌شود که بقای حاکمان را بسته به دو عامل می‌داند؛ خدمت صادقانه و اعطای آزادی به مردم در چارچوب شرع. بقای آن‌ها (حاکمان کشورهای اسلامی) بر مسند حکومت وابسته به خدمت صادقانه و مخلصانه آن‌ها به مردم کشورشان است و نیز به اعطای حق آزادی بیان در چارچوبی بستگی دارد که شرع آن را مجاز می‌داند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۵). اهتمام نسبت به آزادی در حدی است که به نظر آقای فیاض، فقدان آزادی و دموکراسی بهانه‌ای می‌شود برای دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۴). برای رهایی از دخالت بیگانگان باید آزادی‌های لازم برای مردم در چارچوب شریعت وجود داشته باشد.

۲۰. عدالت و برابری در حکومت اسلامی

حفظ توازن میان ارزش آزادی و عدالت به‌خاطر اهمیت عدالت در اسلام است و هدف ایجاد دولت دینی نیز برپایی عدالت اجتماعی و توازن میان طبقات و تأمین امنیت معرفی شده است. حکومت اسلامی عدالت اجتماعی را محقق و میان طبقات جامعه توازن برقرار کند و امنیت را در جامعه بگستراند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۰). به همین جهت تمامی کارگزاران حکومت اسلامی و حتی حکومت‌های غیر اسلامی نیز موظف‌اند که در انجام مسئولیت به اصل عدالت و مصلحت عمومی جامعه توجه جدی داشته باشند. اسلام به عدالت اجتماعی و برابری طبقات جامعه اهمیت می‌دهد، اگر آزادی انسان محدود نگردد، امکان ندارد عدالت و برابری مذکور در جامعه محقق شود، لذا باید قیوداتی در نظر گرفته شود تا عدالت اجتماعی متزلزل نگردد و به حقوق دیگران آسیب نرسد و آزادی انسان باید متناسب با حدود عقلایی و انسانی باشد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۹). هدف ایجاد حکومت دینی عدالت اجتماعی را محقق و میان طبقات جامعه توازن برقرار کند و امنیت را در جامعه بگستراند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

۲۱. حقوق بشر در حکومت اسلامی

تمام احکام اسلام مطابق با حقوق بشر واقعی است. و به همین جهت او خواستار پاسداری از تمامی حقوق بشر به صورت یکسان می گردد و به برخی از انتقادات نسبت به اجرای احکام شرعی پاسخ می دهد و آن ها را نه تنها مخالف حقوق بشر نمی داند، بلکه تأمین کننده حقوق بشر می داند. دین اسلام به حفظ حقوق بشر اهمیت می دهد و نابودی حقوق بشر را جایز نمی داند و حتی اگر کسی حقوق بشر را زیر پا گذارد، مجازات می شود تا اصل عدالت اجتماعی و برابری میان طبقات جامعه محقق شود. از سویی تحقق این اصل نیازمند پاسداری از حقوق همه بشر به صورت یکسان است، بدون این که هیچ گونه تبعیضی در کار باشد و از سویی دیگر، از نظر اسلام امکان ندارد که حق هیچ شخصی ضایع گردد، البته عاقلان نیز مخالف تبعیض و تزییع حقوق افراد جامعه اند. برای این که حقوق مردم در جامعه ضایع نشود، اسلام در حوزه حقوق بشر و در جراحات، نفس را در برابر نفس و چشم را در برابر چشم و گوش را در برابر گوش قصاص می کند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۰). وی دو علت را برای قصاص بیان می نماید: نخست این که حق ستمگر بهتر از حق ستمدیده نیست؛ دوم، قصاص در واقع، هم درس عبرتی برای ستمگر است و هم برای دیگران، تا دیگر به حقوق دیگران تعدی نکنند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۱). کسانی که مخالف قصاص اند ادعای شان به دو دلیل بی اساس است: اولاً؛ چنین ادعایی به این معنا است که حق ستمدیده هدر برود و این را نه شرع جایز می داند و نه عقل ثانیاً؛ اجرای حقوق بشر به شیوه جدید و غربی آن به سود ستمگر است و هم سایر مردم به ستم کردن تشویق می شوند و این کار خود ترویج ستم و طغیانگری است (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۲). مثلاً برای انسان حق بقای زندگی است و هیچ کس نمی تواند این حق را از روی ستم و به صورت عدوانی از کسی سلب کند، خداوند برای ولی دم حق قصاص قرار می دهد، زیرا قصاص مقتضای عدالت و انصاف و مقتضای قول خداوند است که می فرماید نفس در برابر نفس، قصاص می شود و چشم در برابر چشم، پس اگر کسی شخصی را از روی ستم و جور هلاک کند، در واقع حق ادامه زندگی را از خود سلب کرده است، زیرا کسی این حق را برای دیگری در نظر نمی گیرد، خود نیز از آن محروم خواهد شد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۲). پسندیده نیست که حقوق بشر برای قاتل اعمال شود، اما در حق مقتول اعمال نشود، زیرا این امر مخالف نظر اسلام و عقلاست و نوعی تشویق برای ستم و دشمنی ستمگر و دیگر مردم است، اما اگر در حق ستمگر قصاص اجرا شود، این کار مایه عبرت برای مردم است و موجب تحقق عدالت و برابری در حقوق و موجب امنیت

در کشور، چرا که خون انسانی هدر نمی‌رود و این امر مورد تأیید بسیاری از کشورهای جهان است و به‌عنوان یک قانون کلی در نظر گرفته می‌شود (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۳).

۲۲. زن در حکومت اسلامی

در حکومت اسلامی مبتنی بر حاکمیت دین، زن می‌تواند رهبری نظام سیاسی و همین‌طور منصب قضا و افتا را عهده‌دار شود؛ گرچند نزد فقها محل اشکال است و به نظر ما اظهر در فرض وجود شرایط، جواز تصدی مقام رهبری و منصب افتاء و قضا برای زن است اما جواز تصدی مناصب دیگر غیر از این مناصب سه‌گانه، مورد اتفاق همه فقها است. اما در دولت غیر اسلامی تصدی همه مناصب توسط زنان بدون استثنا جایز است (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۳۳ و ۵۶). به همین دلیل ایشان اصل را بر جواز حضور زنان همانند مردان در مناصب مختلف می‌داند و دلایل مخالفین اعم از اجماع، آیات و روایات را که به آن‌ها جهت محدودیت زنان در عهده‌دارشدن مناصب فوق می‌باشد را رد می‌کند.

سرور دانش در کتاب جایگاه زن در اسلام به‌گونه‌ای شایسته خطوط کلی استدلال آیت‌الله فیاض را این‌چنین تلخیص نموده است: مبنای اصلی نظریه مشارکت زنان در عهده‌دار شدن مناصب سه‌گانه و سایر مناصب این است که از نگاه فقهی، تفاوت‌های حقوقی و فقهی بین زن و مرد را تنها در صورتی می‌توان پذیرفت که دلیل معتبر شرعی به‌صورت نص یا ظهور، برای اثبات آن وجود داشته باشد و گر نه موضوع، داخل در قلمرو منطقه فراغ یا اباحه خواهد بود و منطقه فراغ یک عنصر متغیر، متحرک، پویا و سیال است که با تغییر شرایط زمان و مکان قابل تغییر می‌باشد. بر اساس مبنای فوق، چنین استدلال شده که در مورد به‌عهده گرفتن سمت‌های عالی‌رتبه سیاسی و دینی توسط زن، هیچ نوع مانع صریح و واضح شرعی و فقهی وجود ندارد و دلایلی که از کتاب، سنت، اجماع و غیره ادعا شده از نگاه سند یا دلالت و شرایط استدلال فقهی، نارسا است و تفاوت‌های بین زن و مرد، موارد بسیار محدودی دارد که در چند مسئله خاص فقهی در شریعت بیان شده و موارد دیگر را شامل نمی‌گردد.

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

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

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

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

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

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

با توجه به قواعد و اصول فوق، زن و مرد در عرصه اجتماع و سیاست و فعالیت‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی از استعداد، توانایی، آزادی و حقوق کامل و برابر برخوردار هستند و هیچ مانع شرعی در این مورد وجود ندارد. تنها موضوع مورد تأکید در این دیدگاه این است که زن، حجاب، عفاف، متانت، نجابت، شخصیت و حیثیت انسانی و اسلامی خود را در همه عرصه‌ها و در تمام فعالیت‌ها باید حفظ نماید و خدمت به اسلام و تأمین توازن و عدالت اجتماعی را هدف خود قرار دهد (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۱۶-۱۴).

ورود زنان در فعالیت‌های سیاسی از گذشته تاحال مورد مناقشه و نزاع میان فقها قرار داشته است. در میان فقها کسانی هستند که از نظر شرعی، شایستگی زن را در جامعه، به‌جز در مورد رابطه زناشویی و امور مرتبط با تربیت فرزند و خانواده نفی می‌کند. در این میان نظرات آیت‌الله فیاض بدیع است که گشایش وسیعی را برای مشارکت سیاسی زنان در جامعه ایجاد می‌نماید. در اسلام هر کار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که برای مرد جائز است، برای زن نیز بدون تفاوت جایز است؛ البته به این شرط که زن باید کرامت، شرف، عفت، حجاب و ارزش اسلامی انسانی خود را در نظر بگیرد و از ابتئال اجتناب کند، زیرا ابتئال و بی‌بندوباری حتی در جامعه عقلانی نیز ارزش ندارد، زیرا معنای آزادی زن این نیست که بی‌حجاب و بی‌بندوبار باشد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۴۹).

در حقوق اجتماعی، فردی، فکری، آزادی بیان، آزادی اظهار نظر و وارد شدن در همه فعالیت‌های اقتصادی در بازار و بورس‌های جهانی و جمع‌آوری همه ثروت‌های طبیعی و احیای زمین‌های بایر و امثال آن میان زن و مرد، هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد و هر دو می‌توانند در همان حدود که شرع اجازه داده است، فعالیت کنند، اما مواردی که شرع اجازه نداده است، مانند بهره‌برداری و فعالیت اقتصادی ممنوع، که با ارزش‌های اخلاقی و آموزه‌های دینی در تضاد است، مانند ربا، تجارت شراب، مردار حیوانات، گوشت خوک و... همان‌گونه که مرد مجاز نیست، زن نیز اجازه ندارد این نوع فعالیت‌ها را در جامعه انجام دهد؛ از سوی دیگر، دولت اسلامی عهده‌دار برآورده شدن جمیع حقوق انسان مسلمان است که در رأس آن آزادی و فعالیت در همه حوزه‌های آن در چارچوبی که شرع اجازه آن را داده است، قرار دارد.

روشن است که آزادی مطلق در هیچ‌جا وجود ندارد و در اسلام نیز آزادی مطلق وجود ندارد، بلکه در محدوده‌ای که اسلام اجازه داده آن را مجاز شمرده است، به‌گونه‌ای که آزادی باعث سلب آزادی و حقوق دیگران نگردد و با ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی در تضاد نباشد، مجاز است؛ بر همین اساس انسان آزاد نیست به دیگران تهمت بزند، دروغ بگوید و غیبت کند و در این امور تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۸۹-۸۸).

۲۲-۱. حکم تصدی پست حکومتی برای زن در حکومت غیر شرعی

با رعایت و حفظ امور مذکور (پوشاندن بدن و اندام از اجنبی «نامحرم» و حفظ کرامت، شرافت و عفت) برای زن مسلمان جایز است، هر عملی که اسلام اجازه داده است، بر عهده بگیرد، حال تفاوتی نمی‌کند، چه آن عمل یک عمل اجتماعی باشد، مانند ریاست جمهوری و سایر پست‌هایی دولتی؛ یا عمل فردی، مانند رانندگی، خلبانی و امثال آن (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۶۷). در صورتی که دولت اسلامی نباشد، زن می‌تواند همه منصب‌ها را بدون استثنا احراز کند (فیاض، ۱۳۹۶، صص ۹۰-۸۹).

۲۲-۲. حکم تصدی پست حکومتی برای زن در حکومت شرعی از منظر شیعه

در حکومتی که بر اساس حاکمیت دین باشد، در این صورت حکم تصدی سمت‌ها و پست‌های مذکور برای زن با حکومت غیر دینی متفاوت می‌شود (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۶۸). البته این تفاوت از این جهت است که در حکومت‌های غیر شرعی عهده‌دار شدن تمام پست‌ها و مسئولیت‌ها مشکل ندارد ولی در حکومت شرعی معمولاً در مورد سه پست و مسئولیت اصلی؛ مرجعیت سیاسی، مرجعیت قضایی و مرجعیت دینی، علما اختلاف دارند و قریب به اتفاق علما زنان را از عهده‌دار شدن این مناصب منع می‌کنند، اما فتوای من جواز برعهده‌گیری این سه پست، حتی در حکومت شرعی

است با رعایت شرط پیش گفته شده و واجد بودن شرایط. «زیرا ما دلیلی جز ادعای اجماع بر عدم احراز منصب حاکمیت زن نداریم و اجماع فی نفسه حجت نیست؛ زیرا اجماعی حجت دارد که در زمان معصومان ثابت بوده باشد و بعد از آن دست به دست و طبقه به طبقه به ما رسیده باشد و اجماع ادعاشده را نمی توان از این نوع اجماع دانست؛ یعنی راهی برای احراز آن وجود ندارد» (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۴۳). در مورد زعامت دینی زن مسلمان واجد شرایط باشد، می تواند مانند مرد زعیّم دینی گردد. اما در خصوص قضاوت عرفی بین مردم که مبتنی بر ثبوت ولایت و زعامت دینی برای قاضی نیست، زن هم می تواند مانند مرد قضاوت کند و در این مورد هیچ تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۷۲). اما ایشان تفکیک بین قضاوت عرفی و غیر عرفی می کند و قضاوت عرفی را برای زن در هر صورت جایز می داند، لذا اختلاف را در قضاوت شرعی برای زن می داند که باز هم ایشان قضاوت شرعی را جایز می داند.

اما درباره ثبوت ولایت عامه برای زن مسلمان باید گفت که بیشتر فقها ولایت عامه را برای زنان ثابت ندانسته و آن را منع کرده اند. اما به نظر من اگر زن همه شرایط ولایت عامه را داشته باشد، در این صورت زن هم می تواند مانند مرد ولایت عام داشته باشد. روشن است وقتی زن بتواند ولایت عام داشته باشد، می تواند سایر مناصب را نیز به طریق اولی برعهده بگیرد و از نظر شرعی هیچ اشکالی ندارد (فیاض، ۱۳۹۶، ص ۷۴).

جمع بندی

در مورد ماهیت حکومت دینی، آیت الله فیاض، حکومت دینی در عصر حضور و در عصر غیبت را حکومتی می داند که رئیس حکومت از سوی خداوند منصوب شده باشد. رئیس حکومت در عصر غیبت فقیه جامع الشرایط اعلم می باشد که از اختیاراتی همانند اختیارات ائمه معصوم برخوردار می باشد، هرچند که اختیارات او نمی تواند فراتر از چارچوب شریعت باشد. مردم نقشی در مشروعیت حاکم حکومت اسلامی ندارند، هرچند که در محقق ساختن حکومت اسلامی و فراهم ساختن زمینه تحقق آن تأثیرگذار است. اما ایشان با توجه به تعریف اولیه از حکومت دینی، سپس دایره حکومت دینی را وسیع تر می کند و حکومت غیر فقیه جامع الشرایط را که قانون گذاری و تصمیمات شان موافق شریعت و یا حداقل مخالف شرع نباشد، حکومت اسلامی محسوب می نماید. در حکومت های اسلامی نوع دوم و حکومت های غیر اسلامی، مردم هم در مشروعیت و هم در مقبولیت حکومت نقش اساسی را ایفا می کنند. زنان در حکومت اسلامی و غیر اسلامی در تمام مناصب می توانند حضور داشته باشند و هیچ تفاوتی میان زن و مرد در تصدی مسئولیت ها در

صورت داشتن شرایط برعهده گرفتن آن مسئولیت، وجود ندارد. ایشان به‌غیر از حکومت اسلامی نوع اول در سایر حکومت‌های اسلامی و غیر اسلامی، انتخابات را نظام کارآمد می‌داند و اهتمام خاصی به عدالت و برابری در میان مردم دارد و حتی هدف از ایجاد حکومت اسلامی را تحقق عدالت و برابری می‌داند. ایشان در عین حال اهتمام زیادی به آزادی دارد و آزادی را نه به‌صورت مطلق بلکه در چارچوب شریعت ارزشمند و اساسی می‌داند در مورد حکومت جائز و همکاری با آن، بنا بر اصل اولی همکاری را حرام می‌داند ولی بنا بر اصل ثانوی که مواردی خاص هستند، همکاری را جایز می‌داند، اما نقطه عطف نظریات ایشان، مشارکت سیاسی زنان در همه مناصب و مسئولیت‌ها در حکومت اسلامی و غیر اسلامی است که نظریه نو و متفاوت از نظریات سایر فقها است.

منابع

الف: کتاب‌ها و مقالات

- قرآن کریم.
- الیوسف، عبدالله. (۱۳۹۸). *زن و فعالیت سیاسی در اندیشه آیت‌الله‌العظمی فیاض* (ترجمه محمدجواد برهانی). قم: مؤسسه فرهنگی صاحب‌الامر.
- پولادی، کمال. (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه در غرب: از سقراط تا ماکیاوول (یونان باستان و سده‌های میانه) (ج ۱، چاپ ششم)*. تهران: نشر مرکز.
- تقدسی، عبدالواحد. (۱۳۸۹). *اندیشه سیاسی آیت‌الله فیاض با رویکردی به فقه سیاسی ایشان* [پایان‌نامه کارشناسی ارشد]. جامعه‌المصطفی، مجتمع عالی فقه تخصصی، مدرسه عالی فقه تخصصی.
- حقیقت، صادق. (۱۳۸۹). *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام* (چاپ دوم). تهران: سمت.
- دین‌پرست، فایز. (۱۳۹۰). *تحلیل گفتمان ولایت فقیه در نظام سیاسی ایران*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- شیخ‌الاسلامی، محسن. (۱۳۹۰). *ولایت فقیه: حدود، اختیارات و وظایف* (چاپ سوم). تهران: کانون اندیشه جوان.
- امید زنجانی، عباس‌علی. (۱۳۸۳). *فقه سیاسی (ج ۱)*. تهران: امیرکبیر.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۳۸۹). *بانک از نگاه اسلام* (ترجمه محمدجواد برهانی، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.

- فیاض، محمداسحاق. (بی تا). رساله توضیح المسائل مطابق با فتوای حضرت آیت الله العظمی حاج شیخ محمداسحاق فیاض. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.
- فیاض، محمداسحاق. (بی تا). منهاج الصالحین، المعاملات (ج ۳-۱). اصفهان: مرکز القائمیه.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۴۳۰ ق). بیانات و توجیهات (چاپ پنجم). بغداد: مکتب سماحہ آیت الله فیاض.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۶). حکومت اسلامی، جایگاه زن: دو رساله (ترجمه جواد برهانی). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲). الگوی حکومت اسلامی (ترجمه سرور دانش). کابل: مؤسسه دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت الله العظمی فیاض.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۵). حکیمانه‌ترین حکومت (کاوشی در نظریه ولایت فقیه) (چاپ دوم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معصومی، مسعود. (۱۳۷۹). نگاهی نو به حکومت دینی: سلسله مباحث سطح‌بندی شده/سطح یک. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- میراحمدی، منصور. (۱۳۹۵). فقه سیاسی. تهران: سمت.
- ورعی، سیدجواد. (۱۳۹۶). درسنامه فقه سیاسی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۵). ولایت و دیانت؛ جستارهایی در اندیشه‌ی سیاسی اسلام (چاپ پنجم). قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

ب- وبسایت‌ها:

hawzah.net
<https://kadivar.com>
<https://hadish.net>
<https://fa.wikifeqh.ir>
<https://www.mehrnews.com>
<https://fa.wikishia.net>
www.imam-khomeini.ir/fa/n123586

حقوق اساسی و عدالت در اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله‌العظمی فیاض

♦ محمداسحاق عارفی

چکیده

صورت‌بندی‌ای که آیت‌الله‌العظمی فیاض از حکومت شرعی و غیرشرعی ارائه داده است، حکومت اکثریت قریب به اتفاق کشورهای اسلامی را حکومت غیرشرعی دانسته و در عین حال، با رعایت معیارهایی که ارائه داده است، آن را حکومت اسلامی شمرده است. ایشان در مباحث حکومتی خود بر دو مقولهٔ بنیادی «عدالت و رعایت حقوق اساسی مردم» از سوی حکومت، اصرار و پافشاری حیرت‌انگیزی داشته و رعایت عدالت را در حکومت شرعی و غیرشرعی الزام‌آور پنداشته است. در مورد رعایت حقوق اساسی مردم، به‌جز تعیین فقیه جامع‌الشرایط برای زعامت و رهبری حکومت اسلامی در زمان غیبت، سایر ارکان حکومتی مانند اعضای مجلس شورای اسلامی و انتخاب اعضای قوهٔ مجریه توسط مجلس شورای اسلامی را انتخابی شمرده و همین شیوه را در حکومت‌های اسلامی عرفی نه تنها تجویز کرده، بلکه مورد تأیید نیز قرار داده است. ایشان حضور مردم را در پای صندوق‌های رای برای تدوین قانون اساسی، تعیین ریاست‌جمهوری و اعضای مجلس شورای اسلامی (عراق) مورد تأیید جدی قرار داده و شهروندان را به استیفای حقوق اساسی‌شان فراخوانده است. نتایج به‌دست‌آمده از تصویری که ایشان از حکومت‌های دینی ارائه داده است، نشان

می‌دهد که اداره حاکم بر افغانستان حکومت شرعی نبوده و شهروندان افغانستان حق دارند اداره کابل را به‌رعايت عدالت و اعمال اراده آزاد مردم در تعیین نوع حکومت و جهت‌دهی به سیاست‌گذاری‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود تحت فشار قرار داده و در برابر مکلفیت‌هایشان پاسخگو نمایند.

کلیدواژه‌ها: حقوق اساسی، عدالت اجتماعی، اندیشه سیاسی، آیت‌الله‌العظمی فیاض، حکومت اسلامی، حکومت عرفی، مشارکت سیاسی.

مقدمه

در مجله وزین *عدالت و امید* (شماره ۶، ۱۳۹۹)، بنیاد اندیشه، ویژه‌نامه مرجعیت و هویت که به تجلیل و تحلیل از مقام علمی، دینی و اجتهادی آیت‌الله‌العظمی محقق کابلی اختصاص داده شده بود، مقاله‌ای تحت عنوان «مرجعیت؛ گره‌گشایی از معرفت‌های نوپدید معرفتی» ارائه داده بودم. در آن نوشته، ابتدا بر اهمیت جایگاه مرجعیت دینی در جوامع مسلمان و تأثیرگذاری آن در تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی و نقش گره‌گشایانه آن در موضوعات نوپدید معرفتی تحلیلی ارائه شده بود.

۳۴۹

در آن نوشته با نقد رویکرد سنتی فقه به موضوعات و مسایل امروز جامعه بشری که تنها به‌صورت «تکلیف‌محورانه» صورت می‌گیرد و در نتیجه چالش دهشتناک «تعارض حقوق و تکالیف» شهروندان مسلمان را در پی داشته و دارد، پیشنهادی جهت حل آن برای دستگاه اجتهاد دینی ارائه شده بود. در آن راه‌حل، رویکرد اجتهادی «حقوق و تکلیف‌محوری» و بنیادگذاری بر تقدم حقوق بر تکالیف و سنجش تکالیف با معیارهای متقنی چون ائقان شرعی، عدالت، انصاف و... تأکید و پیشنهاد شده بود.

این چالش به‌خصوص در عرصه سیاست و قدرت و اعمال حاکمیت حکومت‌گران بسیار برجسته و عریان نمود یافته و به‌خصوص در افغانستان نظام‌های سیاسی‌ای که به وجود آمده و می‌آید، تمامی اقدامات و محدودیت‌هایی را که بر زندگی و حیات فردی و اجتماعی شهروندان آن کشور وضع و عملیاتی می‌کند، با انتساب به شریعت و آیین اسلامی مبتنی دانسته و با کسب مشروعیت از چنین انتسابی، تمامی حیثیت، کرامت و حقوق ذاتی و فطری شهروندان را نادیده گرفته و بر محدودیت‌ها، الزامات و اجبارهایشان به نام دین و شریعت می‌افزاید. از الزام به تحمیل سبک زندگی تا دخالت در نوع پوشش و تعیین اندازه ریش و موی افراد جامعه گرفته تا سلب حقوق اساسی مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، انتخاب نوع حکومت، مشارکت در فرایندهای سیاسی

چون انتخابات و تعیین زمامدار سیاسی و الزام و اجبار به بیعت با نظام سیاسی دلخواه و انحلال نهادهای دادرسی و حتی سلب حیات شهروندان بدون دادرسی عادلانه به صورت خودش و بدون طی مراحل قضایی، محدودیت بر رفت و آمد زنان در شهر و روستاها، الزام به تعیین و تغییر مذهب برای دانشجویان و... را با انتساب به شریعت بر مردم اعمال می کند.

به همین دلیل احساس ضرورت شد تا حکومت و مکلفیت های آن و به خصوص رعایت عدالت و حقوق اساسی مردم، از منظر فقیه عالم و مجتهد نواندیش هم وطن که علاوه بر تبیین تکالیف مسلمانان، حقوق و امتیازات آنان را نیز از منظر تفکر فقهی مورد توجه قرار داده است، مورد واکاوی قرار گرفته و این مسأله در پرتو اجتهادات فقهی آن شخصیت عظیم القدر که عمری در قبض و بسط معارف و داده های دینی محض بوده است، مورد بازنمایی قرار بگیرد که اصولاً عدالت و حقوق اساسی شهروندان از چه جایگاهی در اندیشه سیاسی اسلام برخوردار است تا براساس آن، حیات جمعی و فردی شهروندان از دستبرد حکومت های منتسب به شریعت در امان مانده و در سایه سار افکار مترقیانه دینی، مسئولیت های اساسی حکومت از اعمال نابجای قدرت تفکیک گردیده و حقوق اساسی جامعه مسلمان پیش تر از مکلفیت های آن به رسمیت شناخته شده و مکلفیت های حکومتی تنها بعد از رعایت حقوق، عدالت، انصاف و اتقان انتساب به شریعت، مورد توجه قرار بگیرد.

آیت الله العظمی فیاض شاید یکی از نواندیشان عرصه مسایل و معرفت های نوپدید دینی و از گره گشایان این عرصه معرفتی است که حقوق اساسی شهروندان را به رسمیت شناخته و حکومت های شرعی را مکلف به رعایت عدالت و حمایت از حقوق انسانی و بشری دانسته و شهروندان به شمول زنان را به مشارکت در عرصه های سیاسی و تقنینی، قضایی و امنیتی در حکومت های غیرشرعی ترغیب کرده و استیفای حقوق اساسی شان را از منظر دینی تجویز کرده است.

به همین دلیل و ناظر به وضعیت سیاسی امروز افغانستان که زیر پا گذاشتن حقوق و امتیازات انسانی و دینی شهروندان کشور با انتساب به شریعت صورت می پذیرد و کشور به مثابه زندانی برای زنان، جوانان، دانشجویان و قاطبه مردم افغانستان درآمده است، تحلیل و ارائه دیدگاه های آیت الله العظمی محمداسحاق فیاض تحت عنوان «حقوق اساسی و عدالت در اندیشه سیاسی آیت الله العظمی فیاض»، ضرورت یافته و در این نوشته به آن پرداخته شده است.

الف. ماهیت حکومت در اندیشه سیاسی آیت الله فیاض

آیت الله العظمی فیاض در تدوین دیدگاه های خود در مورد حکومت اسلامی تفکیک روشنی

میان حکومت «شرعی» و «غیرشرعی-عرفی» ارائه داده و به‌صورت مفصل در رساله/الأمونج فی منهج الحكومة الإسلامية القائمة على أساس حاكمية الله تعالى (ترجمه محمدجواد برهانی)، در مورد آن بحث کرده است. ولی در رساله دیگر خود تحت عنوان نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع المرأة فی النظام السياسي الإسلامي (ترجمه سرور دانش)، تفکیک دقیق‌تر و روشن‌تری میان حکومت شرعی و عرفی ترسیم کرده است. ایشان بعد از این تفکیک، به جایگاه حقوق اساسی شهروندان مسلمان و عدالت به‌مثابه بنیادی‌ترین مطالبه بشر در نظام‌های سیاسی شرعی و غیرشرعی پرداخته و دیدگاه فقهی خود را در این عرصه بیان داشته است. علاوه بر آثار یادشده، حقوق اساسی شهروندان را در اثر دیگرش تحت عنوان بیانات و توجيهات به‌صورت بسیار مشروح و مفصل مورد توجه قرار داده و بر استیفای آن حقوق ازسوی مردم عراق تأکید کرده است.

ایشان در مورد اینکه هر عصری مطابق با نیازمندی زمان خود حکومتی متناسب با شرایط و موقعیت خود را می‌طلبد، تصریح می‌کند که: «طراحی یک نظام ثابت و دایمی برای حکومت امکان‌پذیر نیست، زیرا سیستم‌های حکومتی با تغییر زمان و متکامل شدن زندگی بشر دگرگون می‌شود و به همین دلیل سیستم حکومت زمان پیامبر را نمی‌توان در زمان حاضر که همه چیز تکامل یافته و پیچیده شده است، پیاده نمود» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۳).

ایشان با تفصیل بیشتری این مورد را شرح داده است: «حکومت اسلامی که در عصر پیامبر اسلام (ص) و به دست مبارک آن حضرت تشکیل شد، با تمام دستگاه‌ها و نهادهایی که داشت، یک حکومت بسیط و ساده بود و روشن است که آن حکومت برای زمان ما جوابگو نیست؛ زیرا حکومت در زمان ما در تمام ابعاد خود تکامل یافته، پیچیده شده و توسعه پیدا کرده است؛ هم در دستگاه‌ها و نهادهای اقتصادی، آموزشی، اجتماعی، اداری، امنیتی، خبراتی، ارتش، پلیس و هم در سایر نهادها و دستگاه‌های موجود» (همان، ص ۶۳).

ایشان با تحلیل تغییرات پدیده حکومت به این موضوع اشاره دارد که نباید به نام پیاده کردن حکومت رسول الله (ص) نهادهای مورد نیاز حکومت مانند قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه را که از دستاوردهای تجربیات بشری در طول تاریخ حکومت بوده و مورد نیاز جامعه عصری می‌باشد، حذف کرده و ساختار بسیط حکومت عصر رسول الله (ص) را پیاده کرد. گویا این نکته درست برای وضعیت فعلی افغانستان ارائه شده است که نهاد ریاست‌جمهوری و قوه مجریه، مجلس شورای ملی و قوه مقننه، نهاد سارنوالی و نهادهای کوچک و بزرگ دیگر حکومتی، در اداره طالبان با انتساب به پیاده کردن حکومت شرعی حذف شده است.

۱. حکومت شرعی

آیت‌الله‌العظمی فیاض با پرداختن به ماهیت قدرت‌های حاکم از منظر تفکر شیعی بیان داشته است که: «حکومت دینی حکومتی است که براساس حاکمیت خداوند بنا شده است و حاکم در این حکومت، در وجود ولی‌امر مسلمین متجسم (متمثل) است که هم در زمان ظهور و هم در زمان غیبت از جانب خداوند منصوب شده است. حاکم و ولی‌امر مسلمانان در زمان حضور با تصریح به اسم و در قالب فرد مشخص و صفات معین صورت می‌پذیرد... چنانچه که چنین زعامتی برای پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) بدون هیچ اشکال و تردیدی معین و ثابت می‌باشد که قدر متیقن از آیه "أولو الأمر منکم" (سوره نساء، آیه ۵۹) ائمه هدی (ع) می‌باشد که روایات بسیاری براین امر دلالت دارد» (فیاض، ۱۳۹۲، صص ۴۹-۵۱).

اما ولایت و زعامت حکومت دینی در عصر غیبت (عصر حاضر) با بیان ویژگی‌ها و صفات مانند فقاہت، علمیت، عدالت، امانت، اخلاص و قاطعیت (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۶) به فقیه جامع‌الشرایط سپرده شده است (همان، صص ۴۹-۵۱). حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض برای اثبات رهبری دینی ولی فقیه با نقد روایات وارد شده در این زمینه که از نظر اسنادی دچار ضعف می‌باشند، به امتداد شریعت و جاودانگی دین اسلام استدلال کرده است که: «امتداد شریعت مقدس و جاودانگی دین اسلام می‌طلبد که ولایت و رهبری دینی ادامه یابد که این امر در زمان حضور، به رسالت پیامبر اسلام (ص) و پس از آن به امامت ائمه اطهار (ع) و در زمان غیبت به فقاہت فقیه جامع‌الشرایط، این رهبری ادامه می‌یابد» (همان، ص ۵۰).

حکومت دینی اما از نظر اهل سنت تنها حکومت حضرت پیامبر (ص) حکومت دینی است که از طرف خداوند مشخص و معین شده است. اما حکومت‌های خلفا و ولایت آن‌ها به نظر اهل سنت از طریق اجماع و آرای مردم ثابت گردیده است نه از جانب خدا. بنابراین از نظر اهل سنت هر حاکمی که در کشورهای اسلامی از طریق انتخابات آزاد، سالم و با رأی مردم صورت بپذیرد، همان شخص ولی‌امر مسلمین است و حکم‌شان نافذ و حکومت‌شان حکومت اسلامی است (همان، ص ۵۳).

۱-۱. جایگاه حقوق اساسی در حکومت شرعی

حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض بعد از تشریح ماهیت حکومت دینی به اهداف و مکلفیت‌های اساسی این حکومت‌ها پرداخته و جایگاه حقوق به خصوص حقوق اساسی شهروندان مسلمان را مورد بحث و تحلیل قرار داده است. ایشان در یک حکم کلی تصریح می‌کند که: «شریعت در هر عصری نیازمند تطبیق شریعت، اجرای حدود و اهتمام به پاسداشت از "حقوق" است که براساس

عدالت بین طبقات جامعه پیاده گردد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۱). حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض در این فراز از سخنانشان به مکلفیت‌های ذاتی حکومت اسلامی اشاره داشته، رعایت و پاسداری از حقوق شهروندان مسلمان را از وظایف ذاتی و اساسی حکومت‌های اسلامی دانسته است.

ایشان در فراز دیگری از بیاناتشان به تحلیل جایگاه حقوق بشر (که حقوق اساسی افراد بخش مهمی از آن است) به صورت کلی‌تر پرداخته و اظهار داشته است که: «دین اسلام مخالف حقوق بشر نیست، اسلام برای حفظ حقوق بشر اهمیت قائل شده و از بین بردن آن را جایز نمی‌داند و اگر کسی حقوق انسان را زیر پا بگذارد، برای آن غرامت و مجازات در نظر گرفته است تا عدالت اجتماعی و برابری بین طبقات جامعه محقق شود. این امر از یک‌سو نیازمند پاسداری از حقوق همه انسان‌ها به صورت یک‌سان است، بدون اینکه هیچ‌گونه تبعیضی در کار باشد؛ از سوی دیگر از نظر اسلام امکان ندارد که حق هیچ شخصی ضایع گردد» (همان، ص ۸۷).

۲-۱. حکومت پارلمانی نزدیک‌ترین نظریه به دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض

ایشان بعد از بیان شرایط فقیه حاکم، به تبیین سیستم حکومت شرعی پرداخته و دیدگاه نزدیک به حکومت پارلمانی را در این مورد ارائه داده است؛ ایشان تصریح می‌کنند: «اگر چنانچه فرض کنیم که فقیه مذکور قادر است حکومت اسلامی تشکیل بدهد و چنانچه اگر شرایط مناسب و آماده باشد و مانع داخلی و خارجی هم وجود نداشته باشد، شرعاً بر فقیه جامع‌الشرایط واجب است حکومت اسلامی تشکیل دهد؛ به این صورت که در گام نخست مجلس شورای اسلامی ایجاد کند که اعضای آن را علمای نخبه، متفکران، کارشناسان، افراد امین و مخلص از سراسر کشور تشکیل می‌دهد. در گام بعدی لازم است با اعضای مجلس شورای اسلامی در مورد نحوه تشکیل دولت از افراد فرهیخته، شایسته، کارشناس، مخلص و با ایمان، مشورت شود» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۶).

ایشان در جای دیگری بیان داشته است که دولت باید از سوی مجلس شورای اسلامی تعیین شود و در این رابطه تصریح کرده است: «تشکیل دولت اسلامی باید به واسطه مجلس شورای اسلامی که مرکب از دانشمندان، متفکران، کارشناسان، افراد امین و مخلص می‌باشند، صورت گیرد که اعضای مجلس اقدام به انتخاب دولت می‌کند تا افراد شایسته، دانشمند، لایق، کارشناس، مؤمن و مخلص را بعد از بررسی سابقه، تخصص، وضع و استقامت، و قوه اراده آن‌ها و بعد از جمع‌آوری معلومات کامل درباره آن‌ها و اینکه آنان متأثر از مسایل قومی، حزبی و امثال آن نیست، انتخاب می‌کنند» (همان، ص ۶۹).

ایشان در جای دیگر به انتخاباتی بودن مجلس شورای اسلامی در حکومت شرعی و حکومت‌های غیرشرعی اشاره داشته و اظهار می‌دارد که: «وظیفه شرعی مقام حاکم در دولت اسلامی این است که با کارشناسان، علما و نخبگان امین و مخلص اعم از مردان و زنان در همه تشکیلات و دستگاه‌های دولت، مشورت کند؛ زیرا بر عهده گرفتن پست‌های حکومتی باید براساس شایستگی و لیاقت باشد، چه مرد باشد چه زن. بنابراین زن می‌تواند در صورت شایستگی، لیاقت و تخصص، خود را برای عضویت در مجالس پارلمانی کاندید کند، چه در دولت اسلامی باشد و چه در دولت غیرشرعی» (همان، ص ۵۴).

۳-۱. تحلیل دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض در مورد حق تعیین سرنوشت

با بررسی‌های انجام‌شده در دو اثر یادشده به این نتیجه می‌رسیم که حکومت شرعی یک حکومت استثنایی با رهبری پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) با اختیارات و صلاحیت‌های وسیع و گسترده‌ای است که در عصر و زمانه ما امکان تحقق آن وجود ندارد. تعیین امام و پیامبر امر دینی ویژه‌ای است که تنها از سوی خداوند تعیین و انتخاب می‌شود و به همین دلیل رأی مردم از منظر آیت‌الله‌العظمی فیاض، در تعیین آن‌ها برای زعامت و رهبری سیاسی جایگاهی ندارد و استیفای حقوق اساسی مسلمانان در امر تعیین زعیم سیاسی‌شان با بیعت، شورا، گفتگو و ارائه راه‌حل‌های دقیق و وثیق به پیامبر و امامان معصوم صورت می‌پذیرد (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۷۱). ایشان در ادامه توصیف حکومت شرعی، تعیین ولی فقیه جهت رهبری حکومت اسلامی در زمان غیبت را نیز از سوی خداوند دانسته و تعیین آن را با رأی و انتخاب مردم جایز ندانسته است. هرچند از فحوای دیدگاه ایشان استفاده می‌شود، فقیه جامع‌الشرایط، در صورتی که توانایی اقامه حکومت اسلامی را داشته باشد و مانع داخلی و خارجی در برابر آن وجود نداشته باشد، خود باید به این امر اقدام کند ولی می‌توانیم روشنی برای شناسایی ولی فقیه جامع‌الشرایط ارائه نداده است.

اما سایر نهادهای حکومتی مانند مجلس شورای اسلامی، هیأت دولت و وزرا از منظر دیدگاه سیاسی حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض، می‌تواند به‌صورت انتخابی ایجاد شود؛ اعضای مجلس شورای اسلامی خود را در معرض کاندیداتوری و انتخاب مردم قرار داده و بعد از آوردن رأی و تشکیل مجلس شورای اسلامی، هیأت وزیران و وزرای دولت از سوی مجلس شورای اسلامی انتخاب و تعیین می‌شود.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اما که مبتنی بر سنت و آموزه‌های مکتب فکری شیعه امامی تدوین یافته و حکومت برآمده از آن، حکومت دینی و شرعی دانسته شده است، می‌توانیم‌های

انتخاباتی را پیشنهاد کرده است که براساس آن انتخاب ولی فقیه (اصل یکصدوهفت)، انتخاب ریاست جمهوری (اصل یکصدوسیزده) و انتخاب مجلس شورای اسلامی (اصل شصتودو) با رأی غیرمستقیم یا مستقیم مردم انتخاب می‌شود (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۵۸)، و براین اساس، حقوق اساسی شهروندان مسلمان در تعیین حق سرنوشت سیاسی و مشارکت در انتخاب رهبران و مسئولین نظام سیاسی‌شان به رسمیت شناخته شده است. بدیهی است که رسمیت دادن به حقوق اساسی شهروندان، چرخش نخبگانی قدرت را تسهیل نموده و تجدید حکومت‌ها، مطالبات جامعه اسلامی را بهتر و دقیق‌تر در ذهنیت کارگزاران حکومت، تثبیت نموده و امنیت پایدار را در کشور تمهید می‌کند.

در مجموع از جمع‌بندی دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض به این نتیجه می‌رسیم که اعمال اراده سیاسی مردم و شهروندان کشورهای مسلمان، در تعیین اعضای مجلس شورای اسلامی و انتخاب اعضای دولت از سوی مجلس شورای اسلامی، در حکومت تحت زعامت فقیه جامع‌الشرایط به رسمیت شناخته شده و تجویز شده است. بنابراین نمی‌توان تحت عنوان حکومت اسلامی، مردم و شهروندان مسلمان را از حق تعیین سرنوشت به عنوان بنیادی‌ترین حق سیاسی‌شان محروم کرد.

هرچند حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض پدیده حکومت را یک پدیده متحول دانسته و اصرار بر ساختار منجمدشده و غیرقابل تغییر نداشته است، اما از مجموع دیدگاه‌های سیاسی ایشان می‌توان به دست آورد که ساختار طراحی شده حکومت اسلامی از سوی ایشان، شباهت زیادی به ساختار حکومت پارلمانی داشته که نوعی از ساختار حکومت عصری و مدرن است که مدیریت بسیاری از کشورها را تا هم‌اکنون به عهده داشته است.

۴-۱. جایگاه عدالت در حکومت شرعی

عدالت در اندیشه فقهی و سیاسی آیت‌الله‌العظمی فیاض به عنوان هدف اساسی حکومت‌های شرعی و غیرشرعی مورد تأکید قرار گرفته و اصرار ایشان بر امر عدالت، به گونه‌ای است که اگر چنانچه حکومت‌ها عدالت را رعایت نکنند، حکومت آنان از مشروعیت دینی و قانونی بی‌بهره شده و نمی‌توان تصرفات آنان را در جامعه و کشورهای اسلامی، تصرف مشروع و قانونی دانست. ایشان بعد از آن که صلاحیت‌های وسیع حاکم اسلامی را در اجرای حدود، تشریع قوانین اجتماعی، اقتصادی، آموزشی، اداری و حقوقی در حوزه‌های «فراغ شرع» و ایجاد دستگاه‌های امنیتی، استخباراتی، پلیس، ارتش و مانند آن را براساس مصالح و ظرفیت‌های زمانی، نام می‌برد، تأکید می‌کند که هدف در همه

این موارد، تحقق اصل عدالت اجتماعی و توازن در میان گروه‌های ملت و تأمین ثبات و امنیت می‌باشد.

ایشان تصریح دارد که: «والهدف من وراء كل ذلك هو تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية والتوازن بين طبقات الأمة والاستقرار والأمن» (فیاض، ۱۴۲۶، ص ۶)؛ یعنی «هدف از تشکیل چنین حکومتی این است که عدالت اجتماعی را محقق نموده و توازن بین طبقات اجتماعی را برقرار و امنیت را در جامعه گسترش دهد». ایشان در جای دیگر با تأکید بر حفظ حقوق افراد و تأمین عدالت تصریح می‌کند که: «دین اسلام نظام معتدل و متوازنی را به‌منظور تحقق عدالت و توازن بین طبقات اجتماعی و حفظ حقوق افراد جامعه بدون افراط و تفریط وضع نموده است» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۸).

حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض در جای دیگری به ویژگی‌های حاکم اسلامی پرداخته و جدیت در اجرای عدالت را از شرایط ولی‌امر و حاکم اسلامی شمرده است. ایشان تصریح می‌کند که: «در زمان غیبت، حاکمیت از آن فقیه جامع‌الشرایط است که اعلم زمان خود بوده و صفات عدالت، امانت، اخلاص و قاطعیت در اجرای احکام الهی را دارا باشد و برای تحقق عدالت اجتماعی و توازن بین طبقات جامعه بدون هیچ‌گونه سهل‌انگاری و مجامله تلاش نماید» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۵).

آیت‌الله فیاض تحقق عدالت را در تمامی عرصه‌های حکومت‌داری دینی از نظر دور نداشته و حتی دخالت کارگزاران حاکمیت را در نهادهای دولتی و حاکمیتی، تنها با پیوست عدالت تجویز کرده و عدم جواز دخالت را در صورت زیان دیدن عدالت بیان داشته است؛ ایشان در این زمینه تصریح دارد که: «حاکم شرع حق دارد در تمام ارکان و نهادهای دولتی مداخله نماید تا توازن و عدالت را که اسلام به آن اهمیت زیادی داده است میان همه طبقات جامعه محقق سازد. بلکه حاکم شرع حق دارد حتی در گروه‌های خاصی که قصد دارند بر ثروت کشور تسلط یابند به‌گونه‌ای که سلطه آنان موجب تزلزل عدالت و از بین رفتن برابری بین طبقات جامعه می‌شود، مداخله نماید و از تسلط بر آن ممانعت به عمل آورند، مگر در آن چارچوب و محدوده‌ای که موجب ضرر به عدالت و برابری نگردد.»

ایشان در توضیح صیانت از «عدالت اجتماعی» توضیح می‌دهد که: «اگر چنانچه نزد شخصی امکانات تسلط بر مساحت زیادی از زمین فراهم باشد و با استفاده از ابزارهای جدید درصدد احیای آن برآید و از آن‌جا که این کار موجب ضرر به عدالت اجتماعی و تزلزل آن می‌گردد، حاکم شرع حق دارد به‌عنوان حکم ثانوی آن شخص را از این کار ممانعت کند» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۶۹). ایشان

اضافه می‌کند: «بدیهی است که هدف از این محدودیت‌ها تحقق عدالت و برابری بین طبقات جامعه است که بدون محدودیت مذکور محقق نمی‌شود» (همان، ص ۷۶).

حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض نظارت بر نهادهای اقتصادی را نیز تنها بر محور «عدالت اجتماعی و برابری بین طبقات اجتماعی» تجویز می‌کند؛ ایشان در این رابطه اظهار داشته است که: «حاکم شرع در دولت اسلامی بر همه مؤسسات خصوصی و دولتی جهت حمایت از مصالح عامه و محدود نمودن آزادی‌های افراد در فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی تا جایی که به عدالت و برابری اجتماعی لطمه وارد نکند، حق نظارت و اشراف دارد» (همان، ص ۷۷).

براساس دیدگاه‌های آیت‌الله فیاض، هدف بنیادی از تأسیس حکومت‌های دینی و غیردینی در قدم اول تأمین «عدالت اجتماعی» است و سایر مکلفیت‌های دولت هم‌چون تأمین امنیت و مانند آن در درجات بعد از تأمین عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد. برعکس برخی از دیدگاه‌های به‌نام حکومت و امارت اسلامی که به‌بهانه تأمین امنیت، از تأمین عدالت سرباز زده و تمام منابع و فرصت‌های کشوری را، آن‌هم به‌نام اسلام و شریعت، برای حلقه‌های قومی، باندی و گروهی خود اختصاص می‌دهد.

۲. حکومت عرفی

۲-۱. تعریف حکومت عرفی

حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض از منظر تفکر شیعی در یک نگاه کلی‌تر معتقد است که: «حکومت‌ها در تمامی کشورهای اسلامی حکومت‌های غیرشرعی هستند؛ زیرا حکومت شرعی مبتنی براساس اصل حاکمیت خداوند است - و چنانچه پیش‌تر یاد شد - مقام حاکم در آن، ازسوی خداوند تعیین می‌شود» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۰). و بعد از این دیدگاه به معرفی حکومت عرفی پرداخته و اظهار می‌دارد که: «از آن‌چه تا کنون بیان شد، تفاوت حکومت دینی و غیردینی روشن شد که حاکم در حکومت دینی چه در عصر حضور (عصر پیامبر و ائمه هدی) و چه در زمان غیبت، از جانب خداوند تعیین می‌شود، اما در حکومت غیردینی، حاکم از طریق انتخابات آزاد، یا از طریق قهر و غلبه و یا از طریق انقلاب و کودتا معین می‌شود» (همان، ص ۵۲).

حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض حکومت‌های عرفی کشورهای اسلامی را نیز حکومت غیر اسلامی ندانسته، بلکه از آن به‌عنوان حکومت اسلامی یاد کرده است (فیاض، ۱۴۳۰، صص ۴۲-۴۳). ایشان حکومت فدرال و انتخابی حکومت عراق را که یک حکومت غیرشرعی است که نه با هدایت مستقیم پیامبر گرامی اسلام (ص)، نه ائمه هدی (ع) و نه فقیه جامع‌الشرایط، تأسیس شده

است، بلکه با رأی و رضایت مردم و شهروندان عراق ایجاد شده است، حکومت اسلامی خوانده است. بنابراین حکومت‌های کشورهای مسلمان که با ایجاد میکانیزم رعایت شریعت اسلامی و براساس رأی و اراده مردم ایجاد و تشکیل شده باشد، حکومت اسلامی گفته می‌شود.

۲-۲. تأکید بر استیفای حقوق اساسی در حکومت‌های عرفی

آیت‌الله‌العظمی فیاض بر استیفای حق حضور مردم عراق در انتخابات به‌عنوان اساسی‌ترین حق از حقوق اساسی در حاکمیت‌های عرفی، تأکیدات جدی ابراز داشته است. ایشان در مورد حضور مردم عراق در همه‌پرسی قانون اساسی عراق، حضور در انتخابات ریاست‌جمهوری، حضور در انتخابات پارلمان عراق ببنیادهای مبسوطی در جهت حضور ملت عراق در پای صندوق‌های رای صادر کرده و شهروندان آن کشور را به‌مشارکت حداکثری در تمامی انتخابات آن کشور فراخوانده است.

ایشان در این مورد تصریح داشته است که: «از مردم عراق با همه مؤلفه‌ها و مذاهب آن می‌خواهم که با همه قدرت و نیرو در همه‌پرسی قانون اساسی اشتراک کنند و به آن رأی "آری" دهند تا حقوق و آزادی‌های‌شان و آینده نسل‌های بعدی و اتحاد مردم تأمین و تضمین گردد و تروریسم و تروریست‌ها ناکام شوند و اشغال پایان یابد» (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۱۸۹).

ایشان در مورد انتخابات مجلس ملی عراق نیز بیان داشته است که: «انتخابات نخستین گام برای ساختن عراق آزاد و تحقق عدالت و ثبات و تشکیل "حکومت اسلامی" آزاد و دموکراتیک است و از این رو ملت عراق با تمام طیف‌ها و گروه‌های خود به منظور تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی و رسیدن به حقوق مشروع خود باید نمایندگان شایسته و با کفایت را از میان شخصیت‌های ملی متعهد به حقوق مردم انتخاب کنند» (همان، صص ۴۲-۴۳).

آیت‌الله‌العظمی فیاض برای اصرار خود بر حضور مردم عراق پای صندوق‌های رای، اظهار داشته است که: «دست یافتن هریک از مذاهب و طوایف عراق به‌شمول اقلیت‌ها به‌حقوق مشروع خود، منوط و وابسته به‌انتخابات آزاد و شفاف است. زیرا هر طایفه و گروهی که در عراق زندگی می‌کند، حقوقی دارد و تأمین این حقوق، در تحقق عدالت اجتماعی، صیانت از ارزش‌ها و ثوابت دینی و ملی و توازن در حقوق سیاسی، آموزشی، اجتماعی، اداری، اقتصادی، امنیتی و غیره، نقشی کلیدی و برجسته دارد و برای ثبات و امنیت کشور بسیار مؤثر است. علاوه بر آن، انتخابات، برای تأمین ثبات و امنیت کشور نیز یک گام بسیار مهم است. زیرا در روان و اذهان مردم تأثیر مثبت زیادی برجامی‌گذار دارد. مردم در انتخابات، حس استقلال می‌کنند و می‌بینند که شورای ملی با آرای آنان و

با انتخاب مستقیم آنان انتخاب شده است. بدون شک دولت منتخب توسط شورای ملی نیز یک دولت مشروع و مستقل و آزاد عراقی خواهد بود... در نتیجه، انتخابات آزاد و شفاف، در تأمین حقوق مشروع و قانونی همه گروه‌های ملت به‌شمول اقلیت‌ها و در پایان دادن به‌اشغالگری از نگاه شکلی و محتوایی و ایجاد ثبات و امنیت در کشور و کوتاه ساختن دستان دشمنان و جنایتکاران، نقشی بسیار مهم و بنیادی دارد» (فیاض، ۱۴۳۰، صص ۴۲-۴۳).

آیت‌الله‌العظمی فیاض علاوه بر ترغیبات صریحی که در مورد حضور مردم در پای صندوق‌های رای داشته است، تأکیدات دیگری نسبت به‌فعال بودن زنان در جهت استیفای حقوق اساسی‌شان از حضور در انتخابات تا به‌عهد گرفتن مقامات و پست‌های مهم سیاسی و اداری در دولت‌های متبوع‌شان، نیز داشته است.

این تأکیدات بر تجویز حضور چالش‌برانگیزترین طبقات اجتماعی در جوامع اسلامی که مورد بحث و نقاشی‌های جدی میان علمای دینی قرار گرفته است، از دلایل التزامی است که تمامی اقشار اجتماعی اعم از زن و مرد را جهت استیفای حقوق اساسی‌شان ترغیب کرده و این‌گونه حضور را از منظر شرعی تجویز کرده است.

۲-۳. تساوی زنان و مردان مبنای نظری استیفای حقوق و امتیازات اساسی

بنیاد نظری آیت‌الله‌العظمی فیاض در مبحث حق استیفای «حقوق اساسی» از سوی زنان، عدم تفاوت زن و مرد در برخورداری از حقوق و امتیازات انسانی مشترک و عدم تفاوت در استیفای آن میان آن دو جنس است که ایشان را به سمت تجویز حضور زنان در عرصه‌های عمومی کشانده است. براین اساس حضور زنان را در احراز مقام‌ها و پست‌های مهمی هم‌چون زعامت و رهبری دینی، ریاست عالی‌ه کشور و ریاست‌جمهوری، ریاست وزرا و صدارت عظمی، قضاوت و ریاست قضا، وزارت و حضور در عضویت و ریاست پارلمان‌ها و مجالس عالی‌ه کشور، مدیریت جنگ و جهاد، فرماندهی ارتش، فرماندهی پلیس، رهبری استخبارات و پلیس مخفی و... تجویز و تأکید کرده است (فیاض، ۱۴۳۰، صص ۴۲-۴۳).

ایشان با تفکیک عدم ورود زنان به‌حوزه ولایت عامه و خاص شمردن آن موارد، تأکید می‌کند که در حاکمیت‌های عرفی - که تمامی حکومت‌های کشورهای مسلمان از سنخ حکومت عرفی است - زنان می‌توانند در عرصه‌های عمومی حضور یافته و مقامات و پست‌های حکومتی را به‌عهد بگیرند. ایشان در این زمینه تصریح می‌کند که: «پست‌ها و مقام‌های مورد اشاره در سؤال (کاندید شدن، اشتراک در انتخابات پارلمانی، سفارت در کشور خارج، پلیس، مخبر و...) از ولایت عامه محسوب

نمی‌شود زیرا ولایت عامه برای رسول اکرم (ص)، ائمه اطهار (ع) و هم‌چنین در زمان غیبت به‌طور "فی‌الجمله برای فقها" ثابت شده است و قبلاً گفته شد که حکومت‌ها در تمامی کشورهای اسلامی حکومت‌های غیرشرعی هستند و بنابراین به‌عهده گرفتن همه سمت‌ها و مقام‌های یادشده توسط زن هیچ مانعی ندارد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۰).

آیت‌الله‌العظمی فیاض نه تنها مقام‌های متذکره را، بلکه بالاتر از آن، مناصبی چون ولایت عامه، ریاست قضا، زعامت و مرجعیت دینی، رهبری و ریاست عمومی کشور، مدیریت جنگ و صلح و... را برای زنان در حکومت غیرشرعی در کشورهای اسلامی و حتی کشورهای غیر اسلامی، تجویز کرده و تصریح دارد که: «زن مسلمان در صورتی که در اراده خود نیرومند و در عقیده و ایمان خود استوار و باصلاّت باشد و شرف و کرامت خود را پاس دارد، می‌تواند همه پست‌های یادشده را در حکومت‌های غیرشرعی چه در کشورهای اسلامی و یا کشورهای غیراسلامی به‌عهده بگیرد و از این جهت هیچ فرقی بین زن و مرد وجود ندارد» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۰).

از جمع‌بندی دیدگاه ایشان به این نتیجه می‌توان دست یافت که اولاً این تأکیدات اختصاص به ملت و دولت عراق نداشته و محدودیت موضوع، محدودیت حکم و دیدگاه ایشان را در پی ندارد و این دیدگاه می‌تواند در تمامی کشورهای مسلمان جاری و ساری باشد؛ ثانیاً حکومت‌های کشورهای مسلمان تحت هر نام و عنوان که وجود دارد، لازم است تمهیداتی را برای استیفای حقوق اساسی شهروندان‌شان ببیندیشند و رأی و نظر آنان را جهت مشروعیت ملی و بین‌المللی، ثبات، امنیت و عدالت کسب کنند و براین اساس شهروندان مسلمان اعم از زن و مرد نیز مکلفیت دارند که جهت استیفای حقوق اساسی خود از هیچ‌گونه تلاش و اقدام فروگذار نکنند.

۲-۴. جایگاه شریعت در حکومت عرفی

آیت‌الله‌العظمی فیاض در مورد جایگاه شریعت در حکومت‌های عرفی اظهار می‌دارد که: «اگر برای تشکیل حکومت اسلامی، چالش‌ها و موانعی وجود داشته باشد، وظیفه علما و مراجع بزرگوار است که مردم را ارشاد و هدایت کنند و تصمیم‌گیران را به تشکیل دولتی که شریعت اسلامی در آن حاکم باشد، دعوت نمایند؛ نه حکومت سکولار مبتنی براساسات غیردینی. از سوی دیگر بر همه دسته‌های مختلف علما است که در چنین دولتی به نشر آگاهی اسلامی در میان همه مردم بپردازند... و مردم و جامعه را از اخلاق نیک و ملکات فاضله نیز بهره‌مند سازند و به نیروی دین و ایمان مجهز کنند» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۴۶). علاوه بر این تأکیدات، تصریح کرده است که قانون اساسی عراق نیز براساس باورهای اسلامی تدوین شود و در این زمینه بیان داشته است: «از آنجایی

که اکثریت بزرگ ملت عراق، مسلمان و باورمند به اسلام بوده و هیچ بدیل دیگری را نمی‌پذیرند، از این رو باید قانون اساسی عراق با همه مواد و فقرات خود، اسلامی باشد و از دایره اسلام خارج نباشد» (فیاض، ۱۴۳۰، ص ۱۴).

جالب است که قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان می‌کینیزم رعایت شریعت را در عرصه قانون‌گذاری مورد تأکید قرار داده و تصریح کرده بود که: «در افغانستان هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف معتقدات واحکام دین مقدس اسلام باشد» (قانون اساسی افغانستان، ۱۳۸۳، ماده ۳). نه تنها این قانون اساسی، که اکثریت قریب به اتفاق نظام‌های سیاسی گذشته افغانستان چنین سازوکاری را برای رعایت و حتی حاکمیت شریعت اسلامی در نظر گرفته‌اند که برطبق آن، هیچ حکومتی در کشور افغانستان مخالف شریعت اسلامی نبوده و به‌نوعی حکومت عرفی اسلامی شمرده می‌شود. بنابراین بسیار نایب خواهد بود که به‌بهانه حکومت اسلامی، آزادی‌های مشروع و قانونی شهروندان کشور را سلب نموده و در سایه حاکمیت استبدادی، مردم را از حقوق اساسی خود محروم و از حق مشارکت آنان در تعیین نظام سیاسی و نوع حکومت محروم و پروسه عدالت را به‌بهانه «تغلب و تأمین امنیت» تعطیل و با مستمسک‌های واهی چون حضور در جهاد و اکثریت بودن برخی قومیت‌های کشور، از اقام عدالت عدول نموده و بر توزیع فرصت‌ها، منابع و امتیازات ملی در میان قوم خاص، صنف خاص و قشر خاص، به بی‌عدالتی و بی‌توانی کشور دامن زد.

ب. وضعیت رعایت حقوق اساسی و عدالت در نظام‌های سیاسی افغانستان

نظام‌های سیاسی کشورهایی مانند افغانستان از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض، نظام سیاسی عرفی و غیرشرعی است که نه از سوی پیامبر گرامی اسلام (دیدگاه اهل سنت و تشیع) و نه از ناحیه ائمه هدی و نه ولی فقیه جامع‌الشرایط (دیدگاه اهل تشیع) ایجاد شده و نه امکان ایجاد آن وجود دارد. بنابراین هر نظام سیاسی که ایجاد می‌شود ماهیت عرفی داشته و باید با انتخابات و رأی مردم و شهروندان این کشور تشکیل شود.

علاوه بر تأمین امنیت که از خصوصیات ذاتی حکومت‌ها است، دو مشخصه برجسته‌ای وجود دارد که لازم است حکومت و نظام‌های سیاسی افغانستان از آن برخوردار باشند؛ یکی رعایت حقوق اساسی شهروندان و دیگری رعایت عدالت اجتماعی میان طبقات اجتماعی مردم مسلمان افغانستان می‌باشد. این دو خصیصه از امور است که براساس دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی فیاض، ضروری حکومت‌ها بوده و بدون داشتن این دو رکن اساسی، حاکمیت آن‌ها از مشروعیت دینی، حقوقی و سیاسی برخوردار نمی‌باشد.

۱. وضعیت حقوق اساسی در نظام‌های سیاسی افغانستان

رعایت حقوق اساسی شهروندان نه تنها از مکلفیت‌های اساسی حکومت‌ها است، که اصولاً مبنای مشروعیت و مقبولیت حکومت‌ها، رأی و انتخاب مردم می‌باشد. حکومتی که براساس زور، تغلب، کودتا و به‌صورت کلی بدون رأی و انتخاب مردم ایجاد می‌شود، نه از مشروعیت دینی برخوردار است و نه از مقبولیت مردمی؛ به همین دلیل اعمال حاکمیت، تصرف در حقوق و امتیازات شهروندی افراد و خلق محدودیت در آزادی‌های فردی و اجتماعی شهروندان، مانند محرومیت از آزادی انجام مراسم و مناسک دینی و مذهبی، سلب حقوق اقلیت‌ها از آزادی عمل به فقه و سنت‌های مذهبی و اجتماعی، سلب حقوق و امتیازات مانند محرومیت از تحصیل بر مبنای الزام به ترک مذهب و انتخاب مذهب دیگر، حذف زنان از تعلیم و آموزش و سایر عرصه‌های عمومی مانند حذف آنان از عهده‌گیری وظایف و مسئولیت‌های دولتی و غیردولتی، ایجاد محدودیت بر کار و کسب‌های مشروع، محدودیت آزادی گشت‌وگذار آن‌ها در شهر، قریه و محله‌های‌شان همه و همه غیرشرعی، غیرقانونی و از مصادیق ظلم و ستم بر شهروندان مسلمان بوده و می‌باشد.

علاوه بر آن که ثبات و پایداری‌های اساسی جامعه و کشور تنها در گرو چرخش قدرت با انتخاب نوع نظام سیاسی یا تعیین اولویت‌ها و سیاست‌گذاری‌های حکومت براساس مطالبات مردم میسر بوده و از ناپایداری، هرج‌ومرج و شکل‌گیری مقاومت‌های مسلحانه و شعله‌ورشدن جنگ و ویرانی جلوگیری به‌عمل می‌آید. در نتیجه حکومتی که با رأی و انتخاب مردم ایجاد نشود نه از مشروعیت دینی و قانونی برخوردار است و نه می‌تواند ثبات و امنیت دایمی را تأمین کند، بلکه نظامی است غیرمشروع و غیرقانونی که در آتش خشم مردم نابود و از اریکه قدرت به زیر کشیده خواهد شد.

۲. وضعیت رعایت عدالت و توازن در نظام‌های سیاسی افغانستان

رعایت عدالت و توازن میان طبقات اجتماعی شهروندان مسلمان یکی دیگر از مؤلفه‌های اصلی مشروعیت حکومت دینی و غیردینی در نظریات و دیدگاه‌های آیت‌الله‌العظمی فیاض بود. این دیدگاه صرفاً یک ادعای فقهی نبوده، بلکه تجربه‌های بشری این واقعیت عینی را تأیید می‌کند که حاکمیت‌های مبتنی بر ستم و استبداد و عدم رعایت عدالت از دوام و ثبات و رفاه و پیشرفت عاری بوده و دستاوردهای آن جز فقر و خشونت چیزی دیگری نبوده است.

عدالت اما در افغانستان دارای تاریخ روشنی نبوده و منابع و فرصت‌های ملی در ابتدا به طایفه سلطنتی و کسانی که سهمی در قدرت سیاسی داشتند تعلق داشته و بعد از آن به طبقات و قومیت‌هایی اختصاص می‌یافت که نزدیک‌ترین ارتباط خونی و تباری با سیاستمداران اریکه قدرت

داشتند. اموال، ملکیت‌ها و سرمایه‌های به‌جامانده از طایفه سلطنتی افغانستان و اختصاص بودجه‌های دولتی به شهرها و قصبات که قومیت سلطنتی در آن سکونت داشته و دارند، و حذف مناطق دیگر از برنامه‌های توسعه‌ای و انکشافی، گواه روشنی از بی‌عدالتی و ستم‌گری نظام‌های سیاسی افغانستان بوده و می‌باشد.

براین اساس، توزیع متوازن و عادلانه منابع و فرصت‌های ملی یکی از مطالبات اصلی شهروندان افغانستان بوده و به‌عنوان یک معضل تاریخی، منشأ بسیاری از انقلاب‌ها، بی‌ثباتی‌ها و دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی است که جنگ‌ها و آشوب‌های خونینی را به‌یادگار گذاشته است.

نتیجه

نتیجه آن که براساس دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض، حکومت‌های متداول در کشورهای اسلامی از جمله افغانستان، حکومت شرعی یا دینی نبوده، بلکه حکومت‌های عرفی است که لازم است براساس رأی و انتخاب مردم ایجاد و حقوق اساسی مردم و شهروندان خود را رعایت کنند. علاوه برآن، رعایت عدالت و برقراری توازن میان طبقات اجتماعی شهروندان مسلمان از الزامات دیگری است که لازم است حکومت‌ها رعایت کنند. بنابراین حکومتی که به‌نام حکومت شرعی و دینی در افغانستان حاکم است، دارای هیچ‌یک از این دو خصیصه نبوده و اوامر و نواهی آن نه تنها از الزام دینی برخوردار نیست، بلکه از الزام قراردادی حکومت‌های عرفی نیز تهی می‌باشد. بنابراین مردم مسلمان افغانستان حق دارند که به‌سمت ایجاد حکومت مبتنی بر اراده آزاد مردم و عدالت‌سالار حرکت کنند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. فیاض، محمداسحاق. (۱۴۲۶ ه.ق.). الأمودج فی منهج الحکومة الإسلامية. نجف اشرف.
۳. فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲). الگوی حکومت اسلامی. ترجمه محمدجواد برهانی. چاپ دوم، کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.
۴. فیاض، محمداسحاق. (۱۴۳۰ ق.). بیانات و توجیهات، عراق، چاپ پنجم.
۵. فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام. ترجمه سرور دانش. چاپ دوم، کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.
۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۵۸ ش.
۷. قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۸۲ ش.

اصل برائت و مسئولیت کیفری پزشک از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض

♦ محمدعوض اعتمادی^۱

♦ محمدرضا شفیعی^۲

چکیده

حرفه‌ی پزشکی به دلیل ارتباط تنگاتنگ با حیات انسان‌ها، همواره با مسأله‌ی مهم مسئولیت پزشک در قبال صدمات ناشی از درمان مواجه بوده است. در فقه امامیه، مشهور فقیهان قائل به مسئولیت مطلق پزشک هستند؛ در حالی که دیدگاه غیرمشهور معتقد است در صورت وجود تخصص، رعایت موازین علمی و اخذ اذن، پزشک مسؤولیتی ندارد. مسؤول دانستن مطلق پزشک، موجب دوری افراد از این حرفه‌ی حیاتی شده و به ضرورت‌های زندگی اجتماعی و اقتصادی آسیب می‌رساند. از سوی دیگر، مسئولیت پزشک با «اصل برائت» که حامی حقوق شهروندان است، تعارض دارد. پژوهش حاضر به روش تحلیلی-توصیفی تلاش می‌کند تا این تعارض را با تأکید بر آرای فقهی آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره) بررسی نماید. نتایج نشان می‌دهد که ایشان با توجه به اصل ضرورت زندگی اجتماعی، «اخذ برائت از بیمار یا ولی او» را راه‌حل این تعارض می‌دانند. این رویکرد، مختار نگارندگان نیز می‌باشد؛ زیرا در کنار

۱. دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی مجتمع آموزش عالی علوم انسانی

۲. دانش‌پژوه دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی مجتمع آموزش عالی علوم انسانی

نفی مسئولیت مطلق (که با اصل برائت در تضاد است)، از عدم مسئولیت مطلق که موجب تضییع حقوق بیماران می‌شود نیز جلوگیری می‌کند.

واژگان کلیدی: مسئولیت کیفری، مسئولیت پزشک، اصل برائت، اصل ضرورت اجتماعی، جبران خسارت.

مقدمه

دانش پزشکی از علوم مورد نیاز جوامع بشری بوده و دارای قدمت و پیشینه‌ای به درازای تاریخ حیات بشر است. دانش پزشکی، در میان علوم و دانش‌های بشری، از جایگاه و اهمیت والایی برخوردار است و در هیچ عصر و زمانی مردم از دانش پزشکی بی‌نیاز نخواهند بود. در اهمیت آن همین بس که پیامبر اکرم (ص) دانش را به دو نوع تقسیم و دسته‌بندی کرده و می‌فرماید: «أَلْعِلْمُ عِلْمَانِ: عِلْمُ الْأَدْيَانِ وَعِلْمُ الْأَبْدَانِ» دانش دو گونه است: دانش دین‌ها و دانش بدن‌ها (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۰). دلیل این امر نیز، اهمیت جسم و جان آدمی است.

امیر مؤمنان امام علی (ع) فرمود: «بِالْعَافِيَةِ تُوجَدُ لَذَّةُ الْحَيَاةِ» لذت زندگی در سایه‌ی عافیت و سلامت به‌دست می‌آید (آمدی تمیمی، ۱۴۱۰، ص ۲۹۷). امام صادق (ع) نیز، در اهمیت دانش پزشکی و جایگاه پزشک می‌فرماید: «اهل هر سرزمینی برای امور دنیا و آخرت خویش، به سه چیز نیازمندند، که اگر آن‌ها نباشند، زندگی ناخوشایندی خواهند داشت: ۱. فقیه‌ی که دارای علم و تقوی باشد؛ ۲. زمام‌دار خیرخواه و مورد اطاعت؛ ۳. طبیب و پزشک متخصص و مورد اعتماد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۳۵).

ضرورت اجتماعی بشر نیز، بیان‌گر اهمیت و جایگاه دانش و حرفه‌ی پزشکی در جوامع بشری است. با این وجود، از دیرباز مسأله‌ی مسئولیت پزشک، مورد توجه فقیهان و حقوق‌دانان بوده است و یکی از مباحث مهم و بنیادین در فقه و حقوق اسلامی و حقوق موضوعه‌ی کشورها محسوب می‌شود. از این‌رو، محققان و پژوهش‌گران در این زمینه پژوهش‌هایی را انجام داده‌اند که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«واکاوی ادله و مبانی عدم مسئولیت پزشک در پرتو آموزه‌های فقه»، اثر سید محمدعلی صدر طباطبایی و صالح منتظری است و در این مقاله، به ادله و مبانی عدم مسئولیت پزشک پرداخته شده است. «ضمان پزشک از منظر فقه امامیه»، اثر سید فضل‌الله موسوی و خسرو حسین‌پور است که صرفاً ضمان و مسئولیت مدنی پزشک را با رویکرد فقه امامیه بررسی کرده است. «مسئولیت مدنی و

کیفری پزشک»، از سید محمد موسوی بجنوردی؛ در این مقاله هرچند مسؤولیت کیفری پزشک نیز بررسی شده است ولیکن به موضوع تعارض اصل برائت و مسؤولیت کیفری پزشک توجه نشده است. از این رو، جای طرح این بحث هنوز باقی است و آخرین اثر که در این موضوع وجود دارد و می توان نام برد، کتاب *مسؤولية الطیبة والجزائیة*، اثر بسام محتسب بالله، است.

به طور کلی می توان گفت: تفاوت تحقیق حاضر با آثار یاد شده در عام و خاص بودن شان است. بدان معنا که نگارندگان، در پژوهش حاضر، سعی و تلاش شان بر دستیابی به راه حل تعارض اصل برائت و مسؤولیت کیفری پزشک از دیدگاه آیت الله العظمی فیاض (ره) است. بنابراین، این تحقیق و پژوهش می تواند از این منظر، نو و بدیع باشد؛ زیرا بر بنیان جست و جو و تتبع انجام شده، تا کنون در این موضوع هیچ پژوهشی صورت نگرفته است.

مشهور فقیهان امامیه پزشک را حتی در صورت اذن بیمار یا ولی او، تخصص کافی و لازم و عدم تقصیر وی نیز، مسؤول جبران خسارات ناشی از درمان و معالجه دانسته اند (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۰۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۴۳؛ سلار دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۲۳۵؛ حلبی، ۱۴۱۷، ص ۴۰۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۴۴). این نوع نگاه (مسؤولیت مطلق)، با اصل برائت از اصول و قواعد بنیادین حقوق و ضرورت زندگی اجتماعی ناسازگار و در تضاد است. حال سؤال اصلی و اساسی این است که چه باید کرد که هم پزشک بر اساس ضرورت حیات و زندگی اجتماعی بتواند، مردم را معالجه و درمان کند و هم بری از مسؤولیت باشد؟ زیرا در صورت مسؤولیت جبران خسارات وارده، هیچ پزشکی اقدام به معالجه ی بیماری نخواهد کرد. نگارندگان، در تحقیق حاضر تلاش خواهند کرد تا به پاسخ این سؤال دست یابند. قبل از اصل موضوع، ضروری به نظر می رسد که مفاهیم محوری و کلیدی آن بررسی و مفهوم شناسی شود.

۱. مفهوم شناسی

منظور از مفهوم شناسی یا ترمینولوژی، تعریف و تبیین مفاهیمی است که نقش محوری و کلیدی در فهم دقیق مسایل مطرح در پژوهش ایفا می کند. بنابراین، مفاهیمی مانند مسؤولیت، مسؤولیت کیفری، اصل برائت و... تحت این عنوان مفهوم شناسی می شود.

۱.۱. مفهوم مسؤولیت

واژه ی مسؤولیت در لغت نامه ها به معنای قابل بازخواست بودن انسان آمده و غالباً به مفهوم تکلیف، وظیفه و آنچه که انسان عهده دار آن باشد، تعریف شده است. هم چنین به معنای شایسته ی

بازخواست بودن آمده است (سیاح، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۶۴). راغب اصفهانی نیز مسؤول را به معنای قابل بازخواست بودن تعریف کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۲۵۰). در لغت‌نامه دهخدا در معنای مسؤولیت چنین آمده است: «مصدر جعلی از مسؤول، ضمانت، ضمان، تعهد، مؤاخذه، مسؤول بودن، موظف بودن به انجام کاری و متعهد بودن است» (دهخدا، ۱۳۴۵، ج ۴۳، ص ۴۴۸). بررسی معانی گوناگون مسؤولیت، ملازمه‌ی این واژه با تعهد و تکلیف را آشکار می‌کند. برخی گفته‌اند: واژه‌ی مسؤولیت، مصدر جعلی از سؤال در لغت به معنای تعهد، مؤاخذه، موظف بودن به انجام دادن امری و متعهد بودن (معین، ۱۳۸۳، ذیل واژه‌ی مسؤولیت) و آنچه انسان از وظایف و اعمال و افعال عهده‌دار و مسؤول آن باشد، آمده است (عمید، ۱۳۸۲، ذیل واژه مسؤولیت). بنابراین، مسؤول کسی است که تعهدی را در قبال دیگری به عهده دارد که اگر از ادای آن سرباز بزند، از وی بازخواست می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۴). بنابراین، مسؤولیت، همواره، با التزام همراه است. البته این التزام در قلمرو حقوق مدنی و کیفری معنای متفاوتی دارد. به عنوان مثال وقتی در قرآن می‌فرماید: «وَقُوفُوا بِالْعُهُودِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»؛ به آن چه پیمان می‌بندید، وفا کنید؛ چرا که پیمان بازخواست دارد (اسراء/ ۳۴).

مفهوم و محتوای این التزام، پای‌بندی به میثاق‌ها و قراردادهای خصوصی است که هرگاه به موجب نقض عهد، زانی به دیگری وارد شود، زیان‌زننده مسؤول و ضامن است و باید بر جبران خسارت بکوشد، یا اگر شخصی مال کسی را تلف کرده باشد، ضامن آن است و باید آثار زیان‌بار عمل خویش را ترمیم و جبران کند، در حالی که در قلمرو حقوق کیفری، محتوای این التزام، پذیرفتن آثار و عواقب افعال مجرمانه؛ یعنی تحمل مجازات و کیفری است که سزای افعال سرزنش‌آمیز بزه‌کار شمرده می‌شود. البته نه در همه‌ی موارد، بلکه در مواردی که به تعبیر حقوق‌دانان قابلیت انتساب وجود داشته باشد (اردبیلی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۴). در اصطلاح حقوقی مسؤولیت به معنای تعهد قانونی شخص بر رفع ضرری که به دیگری وارد کرده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۶۴۲).

۲.۱. مفهوم مسؤولیت کیفری

مسؤولیت کیفری مرکب از دو واژه مسؤولیت و کیفری است. معنای مسؤولیت روشن شد. در مورد واژه‌ی کیفری، در منابع لغوی و فرهنگ‌های موجود، تعاریفی ارائه شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: «کیفر، مکافات بدی، جزا و پاداش، عقوبت، عقاب و مجازات قانونی است» (دهخدا، ۱۳۴۵، ج ۳۸، ص ۴۷۵). هم‌چنین واژه Criminal که معادل انگلیسی واژه‌ی کیفری است، به صورت زیر تعریف شده است: «آن چه که به حقوق ناظر به جرایم یا اجرای عدالت کیفری، وابسته

یا مرتبط باشد...» (Henry Campbell, 1984, p. 196). در این تعریف، نویسنده بیش‌تر به مفهوم اصطلاحی واژه توجه دارد. در علم حقوق، واژه‌ی مسؤلیت کیفری، به‌الزام شخص به‌پاسخ‌گویی در قبال تعرض به‌حقوق دیگران گفته می‌شود. پس مسؤلیت کیفری، نوعی الزام شخصی به‌پاسخ‌گویی آثار و نتایج نامطلوب پدیده‌ی جزایی یا جرم است (ساریخانی، ۱۳۹۷، ص ۴۴۵؛ میرخلیلی، ۱۳۹۴، صص ۳۲۴-۳۲۵).

برخی گفته‌اند: «مسؤلیت کیفری، مسؤلیت مرتکب جرمی از جرایم مصرح در قانون را گویند و شخص مسؤل، به یکی از مجازات‌های مقرر در قانون خواهد رسید و متضرر از جرم، اجتماع است. برخلاف مسؤلیت مدنی که متضرر از عمل مسؤل، افراد هستند...» (جعفری لنگرودی، ۱۳۴۶، ص ۶۴۲). هم‌چنین در تعریف دیگری آمده است: «مسؤلیت کیفری، عبارت است از انتساب فعل یا ترک فعل مجرمانه به شخص یا اشخاصی که با انجام بزه، به قوانین جزایی خواه به‌عنوان مباشران و خواه به‌عنوان شرکا و معاونان به‌عمد یا خطا تجاوز کرده‌اند و توان تحمل بار مجازات یا اقدامات تأمینی و تربیتی را در قبال فعل یا ترک فعل خود داشته باشند» (نوریها، ۱۳۸۸، ص ۱۸۷). به‌نظر می‌رسد این تعریف، یکی از بهترین و جامع‌ترین تعاریفی است که برای مسؤلیت کیفری وجود دارد؛ زیرا تقریباً به‌همه‌ی جوانب مسؤلیت کیفری در آن پرداخته شده است.

در اصطلاح فقهی، هرچند فقیهان اسلامی، مسؤلیت جزایی را آن‌گونه که در علم حقوق تعریف و مطرح شده است، مورد بحث و بررسی قرار نداده‌اند؛ اما یکی از پژوهش‌گران فقهی معاصر، در اقدامی بدیع و منحصر‌به‌فرد، به‌تعریف فقهی مسؤلیت کیفری پرداخته است. ایشان می‌نویسد: «معنای مسؤلیت کیفری در فقه و حقوق اسلامی، آن است که انسان نتایج آن دسته از اعمال ممنوعه‌ای را که با اختیار و آگاهی از محتوا و نتایج‌شان مرتکب شده است، تحمل کند» (عوده، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۹۲). بنابراین، مسؤلیت کیفری در فقه و شریعت مبتنی بر سه رکن است: اول آن‌که انسان عمل ممنوعه‌ای را انجام دهد؛ دوم عمل ارتكابی همراه با اختیار باشد و سوم این‌که فاعل به ماهیت عمل ارتكابی خود آگاهی داشته باشد. هرگاه این سه رکن جمع شوند، مسؤلیت جزایی نیز پدید می‌آید و در غیر آن، شخص، مسؤلیت جزایی نیز نخواهد داشت (همان). هم‌چنین در فقه، لفظ ضمان و ضمانت را نیز، در مورد مسؤلیت، به‌کار برده‌اند و معنای آن هر نوع مسؤلیت اعم از مالی و کیفری است (ساریخانی، ۱۳۹۷، ص ۴۴۳).

۳.۱. اصل برائت

واژه‌ی برائت در لغت به‌معنای پاک شدن از عیب و تهمت، تبرئه شدن، خلاص شدن از قرض و

دین و رها شدن، اجازه، حواله، رهایی، خلاصی، بیزاری، دوری و پاکی است (معین، ۱۳۸۶، ص ۶۸۲). براءت در ادبیات حقوقی بدین معنا است که باید بنا را بر بی‌گناهی افراد گذارد، تا این‌که در اثر رسیدگی عادلانه، در یک مرجع صالح و قانونی، جرم آنان ثابت گردد (وکیل و عسکری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۶). بر اساس این اصل، هرفردی که متهم به ارتکاب جرم می‌شود، تا زمانی بزه‌کار بودن او طی یک دادرسی عادلانه و مطابق قانون اثبات نشده باشد، بی‌گناه فرض می‌شود. این اصل در ماده ۱۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده ۱۴ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تضمین شده است. در اصطلاح فقهی نیز، به خالی بودن ذمه‌ی شخص معین از تکلیف و تعهد، براءت گویند (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۷۳).

۲. مبانی فقهی مسئولیت

در حقوق موضوعه، مبانی مسئولیت مدنی را نظریه‌ی خطر و تقصیر تشکیل می‌دهد. فقیهان از نظریه‌ی تقصیر به تعدی و تفریط تعبیر می‌کنند و ریشه‌ی نظریه‌ی خطر را هم می‌توان در قاعده‌ی فقهی «مَنْ لَهُ الْغَنَمُ فَعَلَيْهِ الْغَرَمُ» یافت (صفایی، ۱۳۵۱، صص ۵۳۸-۵۴۰).

در میان فقیهان امامیه، مبنای خطر طرفداران فراوانی دارد. شهید ثانی معتقد است: «پزشک حتی اگر از علم و دانش کافی برخوردار باشد، تمام توان و مهارت‌های خود را نیز در مسیر درمان بیمار به کار بندد و مرتکب تقصیری هم نشده باشد، در صورت مرگ یا ورود صدمات جسمانی به بیمار، مسؤول است» (عاملی، ۱۴۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲۲، ص ۵۳۳). مقدس اردبیلی می‌گوید: «اگر پزشک حاذق یا ماهر در علم و عمل باشد و معالجه او منجر به فوت، تشدید بیماری یا نقص عضو بیمار گردد، به گفته‌ی شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن براج، سلار، ابن زهره، کیدری و نجم‌الدین، به دلیل مستند بودن ضمان به فعل او و حرمت هدر رفتن خون مسلمانان و اجماع منقول که در مورد ضمان آور بودن فعل شبیه به عمد وجود دارد، پزشک مسؤول است» (اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۲۲۷).

عده‌ای از فقیهان امامیه از جمله ابن ادریس حلی، ابن فهد حلی و... مبنای تقصیر را پذیرفته‌اند و معتقدند: در صورت مهارت و عدم تقصیر پزشک، نباید او را مسؤول دانست (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۷۳؛ ابن فهد حلی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۵۹؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۴، ج ۲۶، ص ۲۰۱؛ محقق کابلی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۳۸۱-۳۸۲). خلاصه مسئولیت پزشک از معماهای زمان ما است. تیغی دو لبه است که هرگاه با مهارت به کار گرفته نشود، صدمات فراوانی را در پی خواهد داشت. از یک‌سو اگر مسئولیت منوط به اثبات تقصیر پزشک باشد، پیچیدگی تحقیق، تعصب

صنفي، نقص علم و... مانع آن است که دعوا به نتیجه برسد و برخی پزشکان بی احتیاط و تاجر مسلک، می توانند در پناه این مانع، احساس امنیت کرده زالوار خون مردم را بمکند و از سوی دیگر، اگر لزوم اثبات تقصیر انکار شود، رغبت به این حرفه ی مفید و ضروری کاهش می یابد و دانش پزشکی توان تجربه و ابتکار را از دست خواهد داد (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۹۱).

۳. ماهیت مسؤولیت پزشک

یکی از مباحث لازم برای فهم بهتر مسأله، بررسی ماهیت مسؤولیت پزشک است. مسؤولیت پزشک چه نوع مسؤولیتی است؟ مسؤولیت اخلاقی، انتظامی، کیفری یا مدنی؟ مسؤولیت قهری است یا قراردادی؟ مسؤولیت پزشک، در کدام دسته بندی و کتگوری قرار می گیرد؟ پاسخ این پرسش بستگی دارد به پاسخ پرسش دیگری که ماهیت دیه چیست؟ آیا دیه مجازات است یا جبران خسارت؟

برخی از فقیهان امامیه معتقدند: دیه مجازات است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۱۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۸۰)، برخی دیگر آن را دارای ماهیت جبرانی دانسته و از حقوق اولیای دم تلقی کرده اند (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۱؛ محقق کابلی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۳۸۱-۳۸۲) و دسته ی سوم قایل به ماهیت دوگانه ی دیه (مجازات و جبران خسارت) هستند (منتظری، ۱۴۲۹، ص ۳۷).

به نظر می رسد که دیدگاه سوم با واقعیت نزدیک تر است. از این رو، در باب مسؤولیت پزشک، می توان گفت: مسؤولیت پزشک، دارای ماهیت کیفری-مدنی است؛ یعنی در مواردی ماهیت کیفری و جزایی دارد و در موارد دیگر، از ماهیت جبرانی و مدنی برخوردار است. حال که مسؤولیت پزشک، مسؤولیت دوگانه و ترکیبی شد، آیا مسؤولیت پزشک قهری است یا قراردادی؟ در فرانسه تا سال ۱۹۳۵ م، مسؤولیت پزشک، قهری تلقی می شد؛ زیرا آن چه پزشک به رعایت آن ملزم است، اصول و موازین پزشکی است که در حیطه ی قرارداد نمی گنجد. لالو، حقوق دان فرانسوی، معتقد است: هر جرم کیفری که منجر به زیان دیگری شود، به دلیل غلبه ی حالت جنایی آن، موجب مسؤولیت کیفری قهری است (محتسب بالله، ۱۴۰۴، ص ۹۹). در ۱۹ مارس ۱۹۳۵ م، محکمه ی استیناف لیون، قایل به نظریه ی قراردادی شد و دیوان کشور فرانسه نیز در سال ۱۹۳۶ م، با تأیید نظریه ی مزبور، مسؤولیت پزشک را قراردادی دانست؛ زیرا پزشک به درمان بیمار تعهد می کند (همان، ص ۱۰۶).

در فقه و حقوق اسلامی، به مسئولیت قهری و قراردادی پرداخته نشده است؛ ولی از آن جایی که در مسئولیت قراردادی نیاز به اثبات تقصیر پزشک نیست؛ اما در مسئولیت قهری بزه دیده باید تقصیر پزشک را ثابت نماید، می توان گفت: در میان فقیهان امامیه هر دو دیدگاه طرفداران خود را دارد. علاوه بر آن، برخی از فقیهان، بحث مسئولیت و ضمان افراد را در کتاب الاجاره مطرح کرده و احکام اجاره را بر آن مترتب دانسته اند که این امر نشان گر قراردادی بودن مسئولیت و ضمان است (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۲۸۵).

۴. فقیهان امامیه و مسئولیت پزشک

یکی از مباحثی که در فقه و حقوق اسلامی مدنظر فقیهان امامیه بوده است، مسأله ی مسئولیت کیفری پزشک است. در میان فقیهان امامیه در مورد مسئولیت پزشک که دارای تخصص لازم باشد و در کنار اذن بیمار، مقررات پزشکی و موازین فنی را نیز رعایت نماید (به عبارت دیگر، مرتکب هیچ گونه تقصیری نشود و لکن عمل وی موجب ورود خسارت به بیمار گردد)، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد که در زیر اقوال و ادله ی آنان در دو بخش طرح و بررسی می شود.

۱.۴. دیدگاه مشهور

دیدگاه و نظریه ی اکثر فقیهان امامیه، که گروه زیادی از فقیهان متأخر و متقدم در آن هم نظر هستند، مسئولیت پزشک، مسئولیت مطلق (محض) است و حتی عده ای در مورد آن ادعای اجماع کرده اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۴۴). بنابراین، از دیدگاه مشهور فقیهان امامیه، هرگاه عمل پزشک در این موارد منجر به فوت یا نقص عضو بیمار گردد، مسؤول است: ۱. پزشک بدون داشتن علم و دانش لازم، اقدام به درمان بیمار کند اعم از این که اذن گرفته باشد یا نگرفته باشد؛ ۲. طفل و یا دیوانه ای را بدون اذن ولی او معالجه کند؛ ۳. شخص بالغی را بدون اذن او معالجه کند، هرچند حاذق و متخصص باشد؛ ۴. پزشک متخصص و حاذق باشد و بیمار هم اذن داده باشد؛ ولی منجر به تلف بیمار شود، ضامن است (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۰۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۴۳؛ سلار دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۲۳۵؛ علامه حلی، ۱۴۰۵، ص ۵۷۱؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۴۰۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۴۵).

شهید ثانی نیز می گوید: «پزشک ضامن خساراتی است که در اثر معالجه ی او به بیمار وارد می آید اگرچه موارد احتیاط را رعایت کرده و تلاش خود را در این جهت به کار برده باشد و بیمار هم اذن داده باشد» (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۰۸). بنابراین، می توان گفت: مشهور فقیهان امامیه قایل به مسئولیت مطلق پزشک هستند.

۱.۱.۱.۴. ادله‌ی مشهور فقیهان امامیه

مشهور فقیهان امامیه برای اثبات ادعای خویش، به روایات، قواعد فقهی و اجماع استناد کرده و بر اساس و بنیان این مستندات، پزشک را مسؤول دانسته‌اند.

۱.۱.۱.۴. روایات

اولین دسته از ادله‌ای که مشهور فقیهان در مورد مسؤولیت پزشک به آن‌ها استناد کرده‌اند، روایاتی است که در آن‌ها پزشک، مسؤول دانسته شده است. یکی از آن روایات، روایت سکونی از امام صادق (ع) از امام علی (ع) است که فرمود: «مَنْ تَطَبَّبَ أَوْ تَبَيَّطَرَ فَلْيَأْخُذْ مِنْ وَلِيِّهِ الْبَرَاءَةَ وَلَا فَهْوَ ضَامِنٌ»؛ کسی که طبابت یا بیطاری (دامپزشکی) کند باید از ولی بیمار یا صاحب حیوان برائت حاصل نماید در غیر این صورت مسؤول خواهد بود (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۹، ص ۲۶۰). روایت دوم نیز از سکونی است. وی از امام صادق (ع) و آن حضرت از پدرش نقل می‌کند: «إِنَّ عَلِيًّا (ع): ضَمِنَ خَتَانًا قَطَعَ حَشْفَةً غُلَامٍ»؛ امام علی (ع) شخصی که کودکی را ختنه کرده و بیش از حد بریده بود، مسؤول دانست (همان، ص ۲۶۱). بنابراین، پزشکان، دامپزشکان و حتی ختنه‌گران، مسؤول ورود صدمه از ناحیه‌ی خویش هستند. روایت سوم از حلبی است که در مورد مسؤولیت مطلق اجیر وارد شده است و برخی از فقیهان معاصر (اصفهانی، ۱۴۰۹؛ عراقی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۸) با الغای خصوصیت، از آن روایت مسؤولیت پزشک را نیز استفاده کرده‌اند. امام صادق (ع) فرمود: «كُلُّ أَجِيرٍ يُعْطَى الْأَجْرَ عَلَى أَنْ يَصْلَحَ فَيُفْسِدَ فَهْوَ ضَامِنٌ»؛ هر اجیری که به او اجرت پرداخت شود، تا امری را اصلاح نماید؛ ولی آن را فاسد کند، مسؤول است (حرعاملی، ۱۴۱۶، ص ۱۴۱).

۲.۱.۱.۴. قواعد فقهی

دسته‌ی دوم، قواعد فقهی است که مهم‌ترین آن‌ها قاعده اتلاف، قاعده لاضرر و قاعده عدم بطلان خون مسلمان است. در این مجال به تبیین قواعد یاد شده که مهم‌ترین قواعد فقهی است که در همه‌ی ابواب فقه کاربرد دارد، اشاره می‌شود.

الف. قاعده اتلاف: در تعریف این قاعده گفته شده است: هر کسی مال دیگری را بدون اجازه‌ی او تلف یا مصرف کند و یا مورد بهره‌برداری قرار دهد، ضامن و مسؤول آن مال است (جعفری لنگرودی، ۱۳۴۶، ش ۳۱). در مورد این قاعده نیز، ادله‌ای از قرآن، روایات، عقل و اجماع وجود دارد. مهم‌ترین دلیل و مستند مشهور که بر بنیان آن پزشک را مسؤول دانسته‌اند، قاعده‌ی اتلاف است که می‌گوید:

«مَنْ أَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ»؛ هر کسی مستقیم یا غیرمستقیم باعث تلف مال، جان و سلامت دیگری شود، مسؤول است (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

چنانچه ملاحظه گردید، این حکم (حکم بهضمان) عام است؛ به‌گونه‌ای که علم، تقصیر، عدم تقصیر، قصد، بلوغ و عدم آن‌ها هیچ تأثیری در این مسؤولیت ندارد. در همه حال تلف‌کننده مسؤول است. از سوی دیگر، وقتی تلف‌کننده‌ی مال دیگری مسؤول دانسته شود، تلف‌کننده‌ی جان و سلامت دیگران که نسبت به مال از اهمیت بیش‌تری برخوردار است، به طریق اولی مسؤول است. بنابراین، پزشک نیز با ورود صدمه و زیان بر بیمار، مشمول این قاعده بوده و مسؤول است؛ زیرا تلف مستند به عمل او است.

ب. قاعده لاضرر: قاعده‌ی لاضرر، یکی از مشهورترین قواعد فقهی، حقوقی و اخلاقی است که در بیش‌تر ابواب فقه، بلکه در سراسر ابواب فقه، از آن بهره‌ی زیادی گرفته و بدان استناد می‌شود و در بسیاری از مسایل کاربرد دارد. اهمیت این قاعده به‌اندازهای است که برخی از متفکران مسلمان آن را رمز و راز هماهنگی اسلام با پیشرفت و توسعه‌ی علمی-فرهنگی می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۸، صص ۱۳۵-۱۳۶). پشتوانه‌ی این قاعده، ادله‌ی چهارگانه است. مرحوم بجنوردی می‌نویسد: «روایت لاضرر در کتاب‌های فریقین به‌طور متواتر موجود است. کلینی در قضیه‌ی سمره بن جندب آن را از ابن بکید، از زراره بن اعین از ابی جعفر (ع) نقل می‌کند. این روایت از راه‌های دیگری نیز نقل شده است و مرحوم صدوق و بسیاری از فقیهان امامیه اطمینان یافته‌اند که این حدیث از پیامبر اکرم (ص) وارد شده است» (دستغیب و دستغیب، ۱۳۹۵، ص ۹۰).

این قاعده، علاوه بر مستندات شرعی، از دلایل عقلی محکمی نیز برخوردار است؛ یعنی، عقل و منطق زندگی اجتماعی انسان‌ها به‌صورت بدیهی حکم می‌کند که اگر قانون یا اقدامی از ضرر به خود یا دیگران جلوگیری نکند، زندگی اجتماعی بشر نه تنها دشوار، بلکه غیرممکن خواهد شد. طبق این قاعده هر ضرری و از ناحیه‌ی هر کسی بر کسی دیگر وارد شود، باید جبران شود. بنابراین، می‌توان گفت: صدمات، ضررها و زیان‌هایی که از ناحیه‌ی پزشک بر بیمار وارد می‌شوند، باید جبران شود؛ زیرا خساراتی که پزشک بر جان و جسم بیمار در جریان درمان وارد می‌کند، می‌تواند از مصادیق و جلوه‌های ضرر باشد (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹).

ج. قاعده عدم بطلان خون مسلمان: محتوا و مضمون این قاعده این است که خون مسلمان در هیچ شرایطی هدر نمی‌رود و باید جبران شود. از آنجایی که تلف مستند به عمل پزشک است و طبق این قاعده، خون مسلمان نیز هدر نمی‌رود، پس او مسؤول جبران خسارات وارده‌ی ناشی از

معالجه و درمان است. مرحوم محقق حلی معتقد است که پزشک مرتکب شبه عمد شده و مسؤول است. ایشان در این مورد چنین می‌گویند: «پزشک قصد انجام عمل را دارد؛ ولی قصد جنایت را ندارد. پس عمل او شبیه عمد است» (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۰۱۹). از آنجایی که در خطای محض، مسؤولیت پذیرفته شده است، در شبیه عمد به طریق اولی شک و تردیدی در تحقق مسؤولیت و ضمان نخواهد بود (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۰۸). بنابراین، می‌توان گفت: بر مبنای قاعده‌ی مزبور، پزشک مسؤول و ضامن است.

۴.۱.۱.۳. اجماع

غالب فقیهان امامیه با عبارات لاخلاف، الاقرب، الاقوی، الاشهر، در مورد مسؤولیت پزشک متخصص، مأذون و غیرمقصر، ادعای اتفاق نظر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، ص ۳۷۴؛ خویی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۲۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۵۶۰؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۲۷). مرحوم صاحب جواهر نیز از مرحوم محقق حلی نقل می‌کند: «لأَصْحَابُ مُتَّفَقُونَ عَلَى أَنَّ الطَّبِيبَ يَضْمِنُ مَا يَتْلَفُهُ بِعِلَاجِهِ» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۴۶). پس یکی از ادله و مستند مشهور فقیهان امامیه بر مسؤولیت پزشک، علاوه بر روایات و قواعد فقهی، اجماع است.

۴.۱.۲. ارزیابی ادله مشهور

پس از نقل ادله‌ی مشهور فقیهان امامیه، بایسته است این ادله ارزیابی و نقد شود.

الف. ارزیابی روایات: در مورد روایات می‌توان گفت: دو روایت اول ضعیف است؛ زیرا در سند آن‌ها سکونی حضور دارد و ایشان ضعیف است. ممکن است کسی بگوید: مشهور فقیهان به آن روایات عمل کرده‌اند. می‌توان گفت: عمل مشهور جابر ضعف سند نیست. شهید ثانی که خود طرفدار نظریه‌ی مشهور است، این روایات را به‌عنوان دلیل نمی‌پذیرد و در این مورد می‌گوید: «الأولی الإِعْتِمَادُ عَلَى الْإِجْمَاعِ لَا عَلَى الرِّوَايَةِ لِضَعْفِ سَنَدِهَا بِالسَّكُونِ» (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۱۰).

در روایت سوم واژگان اصلاح و افساد به‌کار رفته نشان می‌دهد که روایت مربوط به اموری است که تحت اختیار و قدرت اجیر است. در حالی که معالجه و درمان بیمار؛ یعنی حصول نتیجه، تحت اختیار پزشک نیست، بلکه صرفاً مقدمات آن؛ یعنی اقدام به درمان و عمل در اختیار پزشک است. پس مشمول این روایت نخواهد بود. این روایت تنها در صورت تقصیر پزشک، مسؤولیت وی را اثبات می‌کند نه مطلق. بنابراین، این روایت نیز نمی‌تواند ادعای مشهور را اثبات کند.

ب. نقد قاعده اتلاف: مرحوم کاشف‌الغطا می‌گوید: «تعدی یعنی عدم اذن شرع و مالک در تمام اسباب ضمان (اتلاف، تسبیب و...) شرط است» (کاشف‌الغطا، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۵۸). بنابراین، هرگاه پزشکی با اذن بیمار یا ولی او به‌معالجه اقدام کند و از حدود اذن و متعارف تجاوز نکند، در صورت تلف یا نقص عضو بیمار، مسؤول نخواهد بود و قاعده‌ی اتلاف شامل آن نمی‌شود؛ زیرا قاعده‌ی مزبور در مواردی جاری می‌شود که مال غیر را بدون اذن و اجازه‌اش تلف نماید نه آن‌جایی که توأم با اذن و اجازه است (موسوی و حسین‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵).

ج. نقد قاعده لاضرر: این قاعده اولاً در جایی جاری است که متضرر خود زمینه و مقدمات ضرر را فراهم نکرده باشد. پس در موضوع محل بحث ما، با قاعده‌ی اقدام در تعارض است و قاعده‌ی اقدام بر قاعده‌ی لاضرر مقدم است. ثانیاً قاعده لاضرر مربوط به‌جایی است که عمل از ابتدا ضرری نباشد مانند وجوب نماز، اما مواردی که موضوع آن همیشه یا غالباً همراه با زیان باشد (مثل عمل پزشکی)، جاری نمی‌شود (صدر طباطبایی و منتظری، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰). ثالثاً، اساس و بنیان شکل‌گیری این قاعده، روایت است که اولاً این روایت ضعیف است؛ زیرا در سند آن خضر الصیرفی قرار دارد و ایشان مجهول است. رابعاً، قلمرو این قاعده، معالجه و درمان منجر به مرگ بیمار است نه مطلق (همان، ص ۲۰۳) در حالی که مدعا مطلق است.

د. نقد و ارزیابی/اجماع: فقیهان امامیه معتقدند: اجماع محصل غیرممکن و دست‌نیافتنی است و اجماع منقول نیز فاقد اعتبار است؛ زیرا نوعاً چنین اجماعی مدرکی است (سبحانی، ۱۴۳۱، ص ۲۰۱؛ تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۸۵). ثانیاً برخی معتقدند: اجماع مربوط به مواردی است که پزشک بدون اذن بیمار یا ولی او اقدام به معالجه نماید؛ اما در صورتی که با اذن بیمار یا ولی وی اقدام به درمان بیمار کند، پزشک مسؤول نخواهد بود (اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۲۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۴، ص ۴۶۹).

حال که دیدگاه مشهور فقیهان و ادله‌ی آنان را نپذیرفتیم، بایسته است به دیدگاه و ادله‌ی طرف مقابل اشاره‌ای شود، سپس نظریه‌ی مختار و منتخب ارائه گردد.

۲.۴. دیدگاه غیرمشهور

در برابر دیدگاه مشهور فقیهان مسلمان، دیدگاه غیرمشهور قرار دارد که قایل به‌عدم مسئولیت کیفری پزشک هستند. غیرمشهور معتقد است که اگر پزشک متخصص و حاذق و مأذون بوده و تمام تلاش خود را به کار برده باشد و مقررات پزشکی و موازین فنی را رعایت کرده و در امر درمان و معالجه تقصیری نکرده باشد، مسؤول تلف یا نقص ناشی از معالجه و درمان نخواهد بود. محور این

نظریه و دیدگاه، قول ابن ادریس حلی است. وی اولین فقیهی است که بر خلاف گذشتگان خود، معتقد است: چنانچه پزشک حاذق، ماهر و متخصص باشد و موازین فنی و علمی را رعایت نماید و اذن بیمار یا سرپرست او را نیز داشته باشد؛ ولی با این حال معالجات وی منجر به مرگ بیمار یا ایراد صدمه‌ای شود، او ضامن نیست (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۷۳). مقدس اردبیلی فقیه برجسته‌ی قرن دهم نیز برخلاف مشهور از نظریه‌ی ابن ادریس پیروی کرده و پزشکی را که با رضایت بیمار به درمان او می‌پردازد و مرتکب تقصیری نشده، مسؤول زیان‌های وارده نمی‌داند (اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۲۲۹).

۱.۲.۴. ادله دیدگاه غیرمشهور

غیرمشهور نیز به ادله‌ی زیر برای عدم مسؤولیت پزشک استناد کرده‌اند.

۱.۱.۲.۴. روایات

دسته‌ی اول، روایاتی است که در آن‌ها دستور به طبابت داده و سلب مسؤولیت از پزشک می‌کند؛ اسماعیل بن حسن می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: من مردی از عرب و به علم پزشکی آشنایی داشته و بدون دریافت اجرت طبابت می‌کنم. حضرت فرمود: اشکالی ندارد. عرض کردم: ما زخم را شکافته و با آتش می‌سوزانیم و داروهای سمی برای بیمار تجویز می‌کنیم. فرمود: مانعی ندارد. عرض کردم: بیمار ممکن است بمیرد. فرمود: و لو بمیرد اشکالی ندارد (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۹۳).

یونس بن یعقوب می‌گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: مردی دارویی تجویز می‌کند یا رگی را قطع می‌کند. ممکن است از آن نتیجه بگیرد و ممکن است بیمار را بکشد. حضرت فرمود: می‌تواند رگ را قطع کند و دارو تجویز نماید (همان). حمدان بن اسحاق می‌گوید: فرزندم مبتلا به سنگ کلیه شده بود و علاجی جز جراحی نداشت؛ ولی پس از جراحی مرد. عده‌ای مرا شریک خونس خواندند. ناگزیر قضیه را برای امام عسکری (ع) شرح دادم. حضرت در پاسخ فرمود: بر تو هیچ چیزی نیست؛ زیرا هدف تو درمان بوده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۵۳). غیرمشهور به این روایات استدلال می‌کنند که پزشک در صورت اذن و عدم تقصیر، مسؤولیتی ندارد.

۲.۱.۲.۴. قواعد فقهی

الف. قاعده/احسان: هرگاه کسی کار نیک انجام دهد و احسان کند، از سوی دیگر در کار خویش نیز تعدی و تفریط نکند؛ ولی عمل وی موجب زیان گردد، آن شخص مسؤول نخواهد بود. طبابت

روی بیمار از مصادیق و جلوه‌های احسان است. بنابراین، طبیب و پزشک در صورتی که با رعایت موازین علمی و فنی و قصد درمان اقدام به معالجه کرده باشد، وی احسان کننده (محسن) است و اگر عملش منجر به ورود صدمه، ضرر و زیان به بیمار شود، وی مسؤول نخواهد بود (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۹۹).

ب. *اصل برائت*: بر اساس این اصل، در صورتی که ما در باب معالجه‌ی بیمار، به مهارت، تخصص، محتاط بودن و مأذون بودن پزشک شک کنیم، اصل برائت ذمه‌ی پزشک است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۷۳)؛ زیرا هرگاه پس از مراجعه به ادله، در تکلیف شرعی شک و تردیدی پیش آید، اصل برائت می‌گوید: تکلیف منتفی است.

ج. *اذن بیمار یا ولی*: در صورت فوت بیمار یا نقص عضو وی، پزشک مسؤول نیست؛ زیرا وی از سوی بیمار یا ولی او مأذون است (همان) و اذن مانع مسؤولیت است. پزشک با اذن بیمار به درمان و معالجه پرداخته است. در صورت عدم تقصیر، نباید مسؤول شناخته شود؛ زیرا مسؤولیت توسط اذن قبلی بیمار ساقط می‌شود (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۴، ص ۴۷۰؛ اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۲۲۸). هرچند برخی اشکال کرده‌اند: اذن بیمار، اذن به درمان و بهبود بیماری‌اش بوده، نه اذن در قتل یا نقص عضو؛ ولی باید گفت: اذن در شیء، اذن در لوازم آن نیز محسوب می‌گردد. بنابراین، اذن به درمان پزشکی، اذن به کلیه‌ی خسارات دنی و مالی که از لوازم قهری در امر پزشکی است، محسوب می‌شود. یکی از فقیهان معاصر می‌گوید: «چه‌طور ممکن است که بیمار با اختیار خود اذن به عمل جراحی بدهد، اما تبعات آن و درد و رنج‌های بعد از عمل یا آثار باقی‌مانده از عمل را در بدنش تحمل نکند و نپذیرد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، صص ۳۰۶-۳۰۷).

د. *جواز حرفه‌ی پزشکی*: طبابت و حرفه‌ی پزشکی، شرعاً امر جایزی است. از این‌رو، مسؤولیتی را به دنبال نمی‌آورد (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۰). البته برخی گفته‌اند: جواز یا عدم آن، حکم تکلیفی و مسؤولیت حکم وضعی است. بنابراین، جواز عمل هیچ منافاتی با مسؤولیت ندارد. پس ممکن است عملی مجاز باشد؛ اما موجب مسؤولیت نیز گردد؛ ولی باید گفت: با رد ادله‌ی مشهور، ثابت گردید که مسؤولیتی وجود ندارد تا با جواز عمل منافات داشته باشد یا نداشته باشد.

۲.۲.۴. ارزیابی ادله غیر مشهور

با بررسی ادله‌ی دیدگاه غیر مشهور فقیهان امامیه و ارزیابی و رد آنان، چنین به نظر می‌رسد که مستندات این دیدگاه از قوت و قدرت بیش‌تری برخوردار است. بنابراین، با توجه به روایات و دیگر ادله‌ی این گروه و با توجه به جوانب مختلف امر از جمله ضرورت‌های زندگی اجتماعی عصر حاضر،

می‌توان این دیدگاه را ارجح دانست و تقویت کرد. از این‌رو، به مرور زمان به‌ویژه بعد از صاحب جواهر، مخالفت با دیدگاه مشهور و گرایش به این دیدگاه بیش‌تر شده است.

۳.۴. دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض (ره)

مرحوم آیت‌الله‌العظمی فیاض برخلاف مشهور فقیهان امامیه که طرفدار نظریه و مبنای خطر هستند، طرفدار نظریه و مبنای تقصیر است و معتقدند: در صورت مهارت و عدم تقصیر پزشک، نباید او را مسؤول دانست؛ یعنی پزشک را در صورتی مسؤول می‌داند که در امر طبابت و درمان کوتاهی کرده باشد. از این‌رو، پزشک را از اجتهاد شخصی در درمان بیمار منع می‌کند و او را مکلف به استفاده و بهره‌گیری از علوم و فنون پزشکی و دستاوردهای علمی در این مورد می‌داند. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «برای داکتر جایز نیست که به اجتهاد شخصی خود عمل کند؛ زیرا این شیوه ممکن است بیمار را با خطر مرگ مواجه گرداند. هر داکتری مکلف است که در درمان بیماران از همه‌ی آزمایش‌ها، اکتشافات لازم و هرآن‌چه در درمان لازم است، استفاده کند» (فیاض، ۱۳۹۲، ص ۵۱).

هم‌چنین در پاسخ این پرسش که داکتر جراح متخصص بر روی بیماری عملیات جراحی انجام داده است و در اثنای عملیات هیچ‌گونه تقصیر یا خطایی نکرده است؛ ولی بیمار بعد از عملیات به‌خاطر شدت مرض و خطرناک بودن آن فوت کرده است. آیا این حالت فوت بیمار از حالات قتل شمرده می‌شود؟ اگر قتل شمرده شود، آیا عمدی است یا شبه عمد و یا خطای محض؟ می‌نویسد: «در فرض مسأله اگر فوت بیمار، مستند به‌شدت بیماری باشد و نه به‌عملیات جراحی، بر داکتر چیزی نیست؛ اما اگر فوت او مستند به‌عملیات باشد، داکتر قاتل است با قتل خطایی، مشروط بر این‌که او عادتاً احتمال ندهد که عملیات منجر به‌مرگ می‌شود و گرنه این قتل، عمدی خواهد بود» (همان، ص ۴۴).

بنابراین، هرگاه پزشکی از تخصص لازم برخوردار باشد، از علوم و فنون پزشکی و دستاوردهای علمی برای درمان بیمار استفاده کند، به‌گونه‌ای که عادتاً احتمال این‌که عملیات منجر به‌مرگ می‌شود ندهد؛ یعنی هیچ‌گونه تقصیر، کوتاهی و اهمالی در انجام وظیفه‌اش نکرده باشد؛ اما موجب نقص عضو یا مرگ بیمار شود، مسؤولیت کیفری نخواهد داشت. از این‌رو، در مواردی که احتمال بروز خطر عقلایی باشد، اخذ و گرفتن موافقت بیمار و رضایت وی را واجب دانسته و در این زمینه در پاسخ این پرسش که آیا به‌خاطر احتمال بروز این حالت (منجر به‌فوت یا نقص عضو)، بر داکتر لازم است قبل از عملیات، موافقت بیمار را بگیرد؟ می‌نویسد: «بله، بر او این کار واجب است، در صورتی

که این احتمال، عقلایی باشد» (همان، ص ۴۵). البته ضامن پرداخت دیه هست؛ چرا که ایشان دیه را مجازات نمی‌داند، بلکه معتقد است دیه از ماهیت جبرانی و مدنی برخوردار است. در زمینه‌ی خطا در تشخیص بیماری، تصریح می‌کند: «اگر داکتر مباشر درمان باشد؛ بدین معنا که خود به‌طور مستقیم آمپول (پیچ‌کاری) را تزریق کرده یا دوا را خورانده و سپس بیمار فوت کرده است، بر داکتر دیه است، هرچند قاصر باشد؛ ولی مستحق مجازات نیست. در حالی که اگر مقصر باشد، مستحق مجازات نیز است» (همان، ص ۴۸).

این دیدگاه، علاوه بر حل تنافی مسئولیت مطلق پزشک با اصل براءت، ضرورت‌های زندگی اجتماعی و نیز عدالت سازگار است. بدین معنا که می‌توان از باب جمع بین حقوق پزشک و بزه‌دیده، اخذ براءت از بیمار یا ولی او را توأم با رعایت احتیاط لازم دانست، تا حقوق هر دو طرف ضایع نشود. چنان که برخی از فقیهان معاصر نیز چنین عقیده‌ای دارند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲، ص ۵۵).

آیت‌الله فیاض ضرورت‌های زندگی اجتماعی را به‌عنوان مهم‌ترین مبانی عدم مسئولیت پزشک می‌داند. از این‌رو، در بحث شبیه‌سازی که یکی از پیش‌رفته‌ترین دستاوردهای بشر در زمینه‌ی علم پزشکی است، آن را ذاتاً جایز می‌داند، تنها در مواردی که مقاسد نوعی داشته باشد، توازن جامعه را به‌هم بزند یا نظم اقتصادی، فرهنگی، علمی و بهداشتی و صحت جامعه را دچار اختلال کند و در نتیجه به‌فروپاشی آن منجر شود، جایز نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

برایند پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در باب مسئولیت پزشک دو دیدگاه متفاوت (مسئولیت مطلق و عدم آن) وجود دارد. هردو دیدگاه لوازم و پیامدهای خاص خود را دارد. مرحوم آیت‌الله‌العظمی فیاض (قدس‌سره)، با توجه به اقتضائات اصل ضرورت‌های زندگی اجتماعی، اصل براءت و اصل عدالت، قابل به مسئولیت نسبی و محدود پزشک است و آن موردی است که اخذ براءت از بیمار یا ولی او قبل از درمان و توأم با رعایت احتیاط نباشد.

به نظر می‌رسد این دیدگاه در باب مسئولیت پزشک، از قوت و امتیازاتی برخوردار است؛ زیرا مسئولیت مطلق پزشک (دیدگاه مشهور)، عدم رغبت به حرفه‌ی پزشکی و عدم توان و ابتکار دانش پزشکی را در پی خواهد داشت و عدم مسئولیت پزشکان (دیدگاه غیرمشهور) نیز به تضییع حقوق بیماران منجر خواهد شد. بنابراین، تنها راه جمع بین حقوق بیمار و پزشک، مسئولیت محدود پزشک است و آن در جایی است که پزشک احتیاط لازم را رعایت کند و از بیمار یا ولی او براءت نیز اخذ نماید.

۱. آمدی تمیمی، عبدالواحد. (۱۴۱۰ ق). *غررالحکم و دررالکلم*. (مصحح: سید مهدی رجایی). چاپ دوم، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۲. ابن ادریس حلی، محمد. (۱۴۱۰ ق). *السرائر*. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی. (۱۴۰۴ ق). *غنیة النزوع*. چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
۴. ابن سعید حلی، یحیی بن سعید. (۱۴۰۵ ق). *الجامع للشرائع*. چاپ اول، قم: مؤسسه سیدالشهدا العلمیه.
۵. ابن فهد حلی، احمد بن شمس‌الدین. (۱۴۱۳ ق). *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق). *مجمع الفائدة والبرهان*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷. اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۹ ق). *الإجاره*. چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۸. تبریزی، غلام‌حسین. (۱۳۷۲). *اصول المهنیه*. چاپ اول، مشهد: انتشارات طوس.
۹. جعفری لنگرودی، جعفر. (۱۳۴۶). *ترمیمولوژی حقوق*. چاپ اول، تهران: نشر کتاب‌خانه ابن سینا بلخی.
۱۰. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ ق). *وسائل الشیعه*. چاپ سوم، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث.
۱۱. حسینی روحانی، سید محمدصادق. (۱۴۱۴ ق). *فقه الصادق*. چاپ سوم، قم: مؤسسه دارالکتاب.
۱۲. دستغیب، سید احمدرضا، و دستغیب، سید محمدحسن. (۱۳۹۵). *محیط زیست در اسلام و حقوق بین‌الملل*. چاپ اول، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۵). *لغت‌نامه دهخدا*. چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، محمد. (۱۴۰۴ ق). *المفردات*. چاپ اول، قاهره: دفتر نشر کتاب.
۱۵. سبحانی، جعفر. (۱۴۳۱ ق). *المبسوط فی علم الاصول*. چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۶. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز. (۱۴۰۴ ق). *المراسم*. چاپ اول، قم: منشورات الحرمین.
۱۷. سیاح، احمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ بزرگ جامع نوین*. چاپ یازدهم، تهران: انتشارات اسلام.
۱۸. صفایی، سیدحسین. (۱۳۵۱). *حقوق مدنی (تعهدات و قراردادهای)*. چاپ اول، تهران: مؤسسه عالی حسابداری.
۱۹. صدر طباطبایی، سیدمحمدعلی، و منتظری، صالح. (۱۳۹۶). «واکوی ادله و مبانی عدم مسؤولیت پزشک در پرتو آموزه‌های فقه». *پژوهش حقوق کیفری*، سال ششم، شماره ۲۱، زمستان.
۲۰. طباطبایی، سیدعلی. (۱۳۸۲). *ریاض المسائل*. چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ ق). *النهایه*. چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۲. عاملی، زین‌الدین (شهید ثانی). (۱۴۱۰ ق). *الروضة البهیة*. چاپ اول، قم: انتشارات داوری.
۲۳. عاملی، زین‌الدین (شهید ثانی). (۱۴۱۹ ق). *مسالك الافهام*. چاپ اول، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۲۴. عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۱۴ ق). *شرح تبصرة المتعلمین*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۵. عوده، عبدالقادر. (۱۴۰۵ ق.) *التشريع الجنائي الاسلامي*. چاپ ششم، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۶. فاضل مقداد، جمال‌الدین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق.) *التنقيح*. چاپ اول، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۷. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۶) *قواعد عمومی قراردادها*. چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۸. کاشف‌الغطاء، محمدحسین. (۱۳۵۹). *تحریر المجله*. چاپ اول، تهران: مکتبه النجاح.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). *اصول کافی*. چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۹). *الروضة*. چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق.) *بحار الانوار*. چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. محتسب بالله، بسام. (۱۴۰۴ ق.) *مسؤولية الطبية والجزائية*. بیروت: دارالایمان.
۳۳. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۹ ق.) *شرائع الاسلام*. چاپ دوم، تهران: انتشارات استقلال.
۳۴. محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۴۰۶ ق.) *قواعد فقه*. چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۵. محقق کلبلی، قربان علی. (۱۳۸۸). *استفتائات جدید*. چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالنشر اسلام.
۳۶. محقق کلبلی، قربان علی. (۱۳۸۳). *وظیفه القضاة*. چاپ اول، قم: انتشارات دارالنشر اسلام.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). *بحوث فقهیه هامة*. چاپ اول، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
۳۸. محمدی، ابوالحسن. (۱۳۸۹). *قواعد فقه*. چاپ یازدهم، تهران: بنیاد حقوقی میزان.
۳۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.
۴۰. معین، محمد. (۱۳۸۶). *فرهنگ فارسی معین*. چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۱. منتظری، حسین علی. (۱۴۲۹ ق.) *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*. چاپ اول، قم: نشر ارغوان دانش.
۴۲. موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۷۲). «مسؤولیت مدنی و کیفری پزشک». *مجله حقوقی دادگستری*، شماره ۹، صص ۴۴-۳۹.
۴۳. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۰). *تحریر الوسیله*. چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. موسوی خویی، ابوالقاسم. (۱۳۹۶ ق.) *مبانی تکملة المنهاج*. چاپ دوم، قم: چاپ‌خانه علمیه.
۴۵. موسوی، سید فضل‌الله و حسین‌پور، خسرو. (۱۳۹۶). «ضمان پزشک از منظر فقه امامیه». *تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین‌الملل*، سال دهم، شماره ۳۶، تابستان.
۴۶. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ ق.) *جواهر الکلام*. چاپ ششم، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۴۷. نوربها، رضا. (۱۳۸۸). *زمینه حقوق جزای عمومی*. چاپ بیست‌وششم، تهران: گنج دانش.
۴۸. وکیل، امیرساعد، و عسکری، پوریا. (۱۳۸۳). *قانون اساسی در نظم کنونی*. چاپ اول، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۴۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۲ ق.) *معجم فقه الجواهر*. چاپ دوم، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

مطالعه تطبیقی نظام ارث و ساختار مالکیت زمین بر بهره‌وری و نابرابری جنسیتی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی فیاض

♦ محمدجان رحمانی^۱

چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل اثر نظام‌های ارث و ساختار مالکیت زمین بر بهره‌وری کشاورزی و نابرابری جنسیتی، به بررسی رابطه میان نهادهای اقتصادی، مالی و اجتماعی در چارچوب دو الگوی کشاورزی معیشتی و تجاری می‌پردازد. مقاله با تکیه بر نظریه نهادگرایی، نظریه توسعه کشاورزی، نظریه واسطه‌گری مالی و نظریه عدالت جنسیتی، نشان می‌دهد که عملکرد بخش کشاورزی صرفاً تابع منابع طبیعی نیست، بلکه به کیفیت نهادهای حاکم بر مالکیت زمین، نظام ارث، دسترسی به منابع مالی و مشارکت اقتصادی زنان وابسته است. یافته‌های نظری پژوهش بیانگر آن است که نظام‌های ارث مبتنی بر تقسیم فیزیکی زمین می‌توانند منجر به خردشدگی اراضی، کاهش صرفه‌های مقیاس و افت بهره‌وری شوند، در حالی که سازوکارهای نهادی جایگزین مانند مدیریت مشترک و شرکت‌های کشاورزی امکان حفظ بهره‌وری را فراهم می‌سازند. همچنین، دسترسی زنان به زمین و منابع تولیدی نقش مهمی در افزایش بهره‌وری و کاهش نابرابری جنسیتی دارد. در این میان، دیدگاه فقهی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض با تأکید بر پیوند سرمایه با فعالیت واقعی

۱. عضو هیئت علمی دانشکده اقتصاد دانشگاه خاتم النبیین (ص)

اقتصادی، نقش زمین به عنوان سرمایه اجتماعی و استقلال اقتصادی زنان، چارچوبی هم‌افزا میان عدالت و کارایی اقتصادی ارائه می‌دهد. این پژوهش در نهایت نتیجه می‌گیرد که توسعه پایدار کشاورزی مستلزم اصلاح نهادی در نظام مالکیت زمین، تقویت نظام مالی اسلامی و تحقق حقوق اقتصادی زنان است.

کلیدواژه‌ها: نظام ارث، ساختار مالکیت زمین، کشاورزی معیشتی، کشاورزی تجاری، بهره‌وری کشاورزی، نابرابری جنسیتی، آیت‌الله محمداسحاق فیاض.

۱. مقدمه

زمین، سرمایه مالی و نیروی انسانی سه رکن اساسی تولید در هر نظام اقتصادی به شمار می‌روند. در جوامع کشاورزی، زمین مهم‌ترین عامل تولید است؛ اما بهره‌برداری مؤثر از آن بدون دسترسی به سرمایه مالی و مشارکت فعال نیروی انسانی امکان‌پذیر نیست. از این رو، توسعه کشاورزی صرفاً تابع ساختار مالکیت زمین نیست، بلکه تحت تأثیر نهادهای مالی، نظام ارث، جایگاه اقتصادی زنان و کیفیت مدیریت منابع نیز قرار دارد (الیس، ۲۰۰۰، ص ۱۲).

در بسیاری از کشورهای در حال توسعه، به‌ویژه جوامع روستایی، نظام ارث مبتنی بر تفکیک فیزیکی زمین مهم‌ترین سازوکار انتقال زمین میان نسل‌ها محسوب می‌شود. هرچند این نظام نقش مهمی در توزیع عادلانه ثروت و جلوگیری از تمرکز مالکیت ایفا می‌کند، اما در صورت فقدان سازوکارهای نهادی مناسب می‌تواند به خردشدگی (قطعه‌قطعه شدن) اراضی، کاهش مقیاس اقتصادی تولید و افت بهره‌وری کشاورزی منجر شود (داینینگر و بایرلی، ۲۰۱۱، ص ۵۶).

در کنار زمین، سرمایه مالی نیز یکی از ارکان اصلی توسعه کشاورزی و رشد اقتصادی است. بانک‌ها به عنوان مهم‌ترین واسطه‌های مالی، پس‌اندازهای پراکنده جامعه را تجهیز کرده و به سمت فعالیت‌های تولیدی، کشاورزی، صنعتی و خدماتی هدایت می‌کنند. از این طریق، امکان تأمین مالی تولید، افزایش سرمایه‌گذاری، اشتغال‌زایی و رشد اقتصادی فراهم می‌گردد (میشکین، ۲۰۱۹، صص ۲۲۵-۲۲۸). بنابراین، رابطه میان ساختار مالکیت زمین و دسترسی به منابع مالی، یکی از موضوعات مهم اقتصاد توسعه به شمار می‌رود.

در اندیشه فقهی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض، اقتصاد اسلامی بر سه اصل بنیادین استوار است: پیوند سرمایه با فعالیت واقعی اقتصادی، مشارکت در ریسک و تحقق عدالت اقتصادی. ایشان فلسفه تحریم ربا را صرفاً یک حکم تعبدی نمی‌داند، لذا معتقد است که هزینه فرصت سرمایه نرخ سود مورد انتظار است نه نرخ بهره ربا. ثروت باید از مسیر کار، تولید، تجارت و مشارکت در

فعالیت‌های اقتصادی به دست آید. بر این اساس، سرمایه نباید بدون پذیرش ریسک و بدون مشارکت در فعالیت اقتصادی واقعی، سود تضمین شده ایجاد کند (فیاض، *بحوث فی الاقتصاد الاسلامی والبنکداریة الاسلامیة*، صص ۳۵-۴۲). این دیدگاه بانک‌ها و واسطه‌های مالی را به سوی استفاده از عقود مشارکتی و تأمین مالی فعالیت‌های مولد سوق می‌دهد و میان نظام مالی و بخش واقعی اقتصاد ارتباط برقرار می‌سازد.

از منظر آیت‌الله فیاض، زمین نیز صرفاً یک دارایی خصوصی نیست، بلکه نعمتی الهی و سرمایه‌ای اجتماعی است که باید در مسیر عمران، آبادانی و افزایش تولید به کار گرفته شود. ایشان در مباحث فقه اراضی تأکید می‌کند که احیای زمین و بهره‌برداری از آن، مبنای مشروعیت اقتصادی و اجتماعی مالکیت است و منابع طبیعی نباید از چرخه تولید و منفعت عمومی خارج شوند (فیاض، *الأراضی*، ج ۱، صص ۴۵-۵۲).

در این منظومه فکری، مرد و زن هر کدام به عنوان یک شخصیت مستقل حقوقی و اقتصادی جایگاهی اساسی دارد. آیت‌الله فیاض در آثار فقهی خود بر حق مالکیت مستقل زنان، حق ارث، حق تصرف در اموال و مشارکت اقتصادی آنان تأکید نموده و محروم ساختن زنان از حقوق مالی و ارثی را مغایر با مبانی شریعت اسلامی می‌داند (فیاض، *المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی*، صص ۹۷-۱۰۵). از این منظر، تحقق توسعه پایدار کشاورزی و عدالت اجتماعی بدون مشارکت اقتصادی زنان و اجرای کامل حقوق مالکیتی آنان امکان‌پذیر نخواهد بود.

پژوهش‌های اقتصادی معاصر نیز نشان می‌دهد که دسترسی زنان به زمین، اعتبار، آموزش و فناوری‌های کشاورزی می‌تواند بهره‌وری مزارع را افزایش داده و به کاهش فقر و نابرابری مالی و جنسیتی کمک نماید (بانک جهانی، ۲۰۰۹، ص ۷؛ فائو، ۲۰۲۱، ص ۸۶).

بنابراین می‌توان گفت که در اندیشه اقتصادی آیت‌الله فیاض، زمین به عنوان عامل تولید، بانک به عنوان نهاد تجهیز و تخصیص سرمایه، و زن به عنوان بخشی از سرمایه انسانی و نهاد خانواده، سه رکن مکمل توسعه اقتصادی محسوب می‌شوند. هرگونه اختلال در یکی از این ارکان می‌تواند کارایی کل نظام اقتصادی را کاهش دهد. از این رو، بررسی رابطه میان نظام ارث، ساختار مالکیت زمین، دسترسی به منابع مالی و جایگاه اقتصادی زنان، نه تنها از منظر اقتصاد توسعه بلکه از منظر فقه اقتصادی اسلامی نیز دارای اهمیت اساسی است.

مقاله حاضر با تکیه بر این چارچوب نظری، به بررسی تأثیر نظام‌های ارث و ساختار مالکیت زمین بر بهره‌وری کشاورزی و نابرابری جنسیتی در دو الگوی کشاورزی معیشتی و تجاری می‌پردازد و تلاش می‌کند ظرفیت‌های فقهی موجود در دیدگاه‌های آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض را برای ارائه راهکارهای توسعه کشاورزی، حفظ حقوق زنان، تقویت نظام مالی اسلامی و ارتقای کارایی اقتصادی منابع تولیدی تبیین نماید.

۲. مبانی نظری پژوهش

۲-۱. نظریه نهادگرایی و حقوق مالکیت

نهادگرایان معتقدند عملکرد اقتصادی جوامع بیش از آنکه به منابع طبیعی یا سرمایه فیزیکی وابسته باشد، تابع کیفیت نهادهای رسمی و غیررسمی حاکم بر جامعه است. از دیدگاه داگلاس نورث، نهادها قواعد بازی در جامعه هستند و ساختار انگیزشی فعالیت‌های اقتصادی را تعیین می‌کنند (نورث، ۱۹۹۰، ص ۳). یکی از مهم‌ترین این نهادها، نظام حقوق مالکیت است که امنیت سرمایه‌گذاری، تخصیص منابع و بهره‌وری اقتصادی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در بخش کشاورزی، امنیت حقوق مالکیت زمین موجب افزایش انگیزه سرمایه‌گذاری در بهبود خاک، آبیاری، مکانیزاسیون و استفاده از فناوری‌های نوین می‌شود (داینینگر و بایرلی، ۲۰۱۱، ص ۶۸). در مقابل، نظام‌های مالکیتی ناکارآمد یا پراکندگی بیش از حد زمین می‌تواند هزینه تولید را افزایش داده و بهره‌وری را کاهش دهد.

در اندیشه فقهی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض نیز مالکیت صرفاً یک حق فردی مطلق نیست، بلکه نهادی اجتماعی با کارکرد اقتصادی و عمرانی محسوب می‌شود. ایشان در مباحث احیای اراضی موات تأکید می‌کند که آبادانی زمین و بهره‌برداری مولد از آن، یکی از مبانی مشروعیت مالکیت است و زمین نباید به گونه‌ای مورد استفاده قرار گیرد که از چرخه تولید و منفعت عمومی خارج شود (فیاض، *الأراضی*، ج ۱، صص ۴۵-۵۲). بنابراین، میان نظریه نهادگرایی و فقه اراضی آیت‌الله فیاض نوعی همگرایی نظری در زمینه نقش نهاد مالکیت در توسعه اقتصادی مشاهده می‌شود.

۲-۲. نظریه توسعه کشاورزی و بهره‌وری زمین

اقتصاددانان توسعه کشاورزی معتقدند که رشد بخش کشاورزی در گرو ترکیب مناسب زمین، سرمایه، فناوری و مدیریت است. هایامی و روتان توسعه کشاورزی را فرآیندی می‌دانند که از طریق

نوآوری‌های نهادی و فناوری، بهره‌وری عوامل تولید را افزایش می‌دهد (هایامی و روتان، ۱۹۸۵، ص ۷۵).

در این چارچوب، اندازه و ساختار مالکیت زمین اهمیت ویژه‌ای دارد. خردشدگی اراضی اگرچه ممکن است از منظر توزیع مالکیت مطلوب باشد، اما در بلندمدت می‌تواند مانع استفاده از ماشین‌آلات، فناوری‌های نوین، سیستم‌های آبیاری مدرن و مدیریت کارآمد گردد (فائو، ۲۰۲۱، ص ۹۱). به همین دلیل بسیاری از کشورها از طریق شرکت‌های خانوادگی، تعاونی‌های کشاورزی و نظام‌های مدیریت مشترک تلاش کرده‌اند میان عدالت توزیعی و کارایی اقتصادی تعادل برقرار نمایند.

دیدگاه آیت‌الله فیاض درباره لزوم عمران و آبادانی زمین نیز با این رویکرد هماهنگ است؛ زیرا در فقه اقتصادی ایشان، زمین زمانی ارزش اقتصادی و اجتماعی خود را حفظ می‌کند که در خدمت تولید، اشتغال و رفاه عمومی قرار گیرد (فیاض، *الأراضی*، ج ۱، ص ۵۹).

۳-۲. نظریه واسطه‌گری مالی و نقش بانک‌ها در توسعه کشاورزی

یکی از مهم‌ترین مباحث اقتصاد توسعه، نقش نظام مالی در تجهیز پس‌اندازها و تخصیص بهینه منابع است. بانک‌ها به عنوان واسطه‌های مالی، منابع مالی را از بخش‌های دارای مازاد سرمایه به بخش‌های نیازمند سرمایه منتقل می‌کنند و از این طریق موجب افزایش سرمایه‌گذاری، اشتغال و رشد اقتصادی می‌شوند (میشکین، ۲۰۱۹، صص ۲۲۵-۲۲۸).

در بخش کشاورزی، دسترسی به منابع مالی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا سرمایه‌گذاری در ماشین‌آلات، آبیاری، اصلاح بذر، کودهای شیمیایی و فناوری‌های نوین مستلزم تأمین مالی مناسب است. مطالعات بانک جهانی نشان می‌دهد که محدودیت دسترسی کشاورزان به اعتبار یکی از مهم‌ترین عوامل کاهش بهره‌وری در کشورهای در حال توسعه محسوب می‌شود (World Bank, 2008, p. 112).

در اندیشه اقتصادی آیت‌الله فیاض، بانک‌ها زمانی می‌توانند نقش توسعه‌ای خود را ایفا کنند که فعالیت آن‌ها مبتنی بر عقود مشروع و مشارکت در فعالیت‌های واقعی اقتصادی باشد. ایشان فلسفه تحریم ربا را جلوگیری از کسب سود تضمین‌شده بدون پذیرش ریسک می‌داند و معتقد است سرمایه باید در خدمت تولید، تجارت و اشتغال قرار گیرد (فیاض، *بحوث فی الاقتصاد الاسلامی والبنکداریة الاسلامیة*، صص ۳۵-۴۲).

بر این اساس، بانکداری اسلامی می‌تواند از طریق ابزارهایی مانند مضاربه، مشارکت، مرابحه، اجاره و جعاله، سرمایه لازم برای توسعه کشاورزی، یکپارچه‌سازی اراضی، تشکیل شرکت‌های کشاورزی و ارتقای بهره‌وری زمین را فراهم نماید. چنانچه در بسیاری از کشورهایی که وضعیت اقتصادی مناسب دارند، تراست‌های فامیلی و رسمی جهت بهره‌وری بهتر از زمین تشکیل داده‌اند. همچنین آیت‌الله فیاض ضمانت اصل سپرده‌ها از سوی بانک یا نهادهای بیمه‌ای را در چارچوب‌های مشروع قابل پذیرش می‌داند؛ امری که می‌تواند اعتماد عمومی و تجهیز منابع مالی را تقویت نماید.

۴-۲. نظریه عدالت جنسیتی و حقوق مالکیتی زنان

یکی از مباحث مهم اقتصاد توسعه، رابطه میان حقوق مالکیتی زنان و رشد اقتصادی است. مطالعات نشان می‌دهد که دسترسی زنان به زمین، اعتبار و نهاده‌های تولیدی می‌تواند بهره‌وری کشاورزی را مانند مردان افزایش داده و فقر را کاهش دهد (آگاروال، ۱۹۹۴، ص ۲۸؛ بانک جهانی، ۲۰۰۹، ص ۷).

سازمان خواربار و کشاورزی ملل متحد گزارش می‌کند که اگر زنان به همان اندازه مردان به منابع تولیدی دسترسی داشته باشند، تولیدات کشاورزی در بسیاری از کشورهای در حال توسعه به طور قابل ملاحظه‌ای افزایش خواهد یافت (FAO, 2021, p. 86).

در فقه اسلامی، زنان از حق مالکیت مستقل، حق ارث و حق تصرف در اموال برخوردارند. آیت‌الله فیاض نیز در کتاب *المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی* بر شخصیت مستقل اقتصادی زنان تأکید نموده و محروم ساختن آنان از حقوق مالی و ارثی را مغایر با احکام شرعی می‌داند (فیاض، *المرأة فی النظام السیاسی الاسلامی*، صص ۹۷-۱۰۵).

از این منظر، اجرای کامل حقوق مالکیتی زنان نه تنها یک تکلیف شرعی، بلکه یک ضرورت اقتصادی محسوب می‌شود؛ زیرا موجب افزایش مشارکت اقتصادی زنان، کاهش نابرابری جنسیتی، بهبود تخصیص منابع و ارتقای بهره‌وری کشاورزی خواهد شد.

۴-۵. نظریه الگوی اقتصاد کشاورزی معیشتی و تجاری

برای تحلیل آثار نظام‌های ارث و ساختار مالکیت زمین بر بهره‌وری کشاورزی، تفکیک میان کشاورزی معیشتی و کشاورزی تجاری ضروری است؛ زیرا این دو نظام از نظر هدف تولید، ساختار نهادی، سطح سرمایه‌گذاری و نوع ارتباط با بازار تفاوت‌های بنیادی دارند.

الگوی کشاورزی معیشتی به الگوی اطلاق می‌شود که در آن تولید عمدتاً برای تأمین نیازهای مصرفی خانوار صورت می‌گیرد و مازاد اندکی برای بازار تولید می‌شود (Ellis, 2000, P. 18). در این الگو، زمین معمولاً در قالب واحدهای کوچک خانوادگی اداره شده و نیروی کار عمدتاً از درون خانواده تأمین می‌شود. در بسیاری از کشورهای در حال توسعه، از جمله افغانستان، این نوع کشاورزی همچنان بخش غالب اقتصاد روستایی را تشکیل می‌دهد و زمین بین وراث معمولاً خرد و قطعه‌قطعه می‌گردد.

از منظر اقتصادی، خرد بودن اراضی در کشاورزی معیشتی دارای آثار دوگانه است. از یک سو، نظارت مستقیم مالک و استفاده فشرده از نیروی کار خانوادگی می‌تواند بهره‌وری فیزیکی زمین را افزایش دهد؛ اما از سوی دیگر، محدودیت دسترسی به سرمایه، فناوری و مکانیزاسیون، مانع افزایش بهره‌وری کل عوامل تولید در بلندمدت می‌شود (FAO, 2021, p. 34).

در مقابل، الگوی کشاورزی تجاری مبتنی بر تولید برای بازار، سودآوری، سرمایه‌گذاری و استفاده از فناوری‌های نوین است. در این نظام، مقیاس تولید نقش تعیین‌کننده‌ای در کارایی اقتصادی دارد و واحدهای بزرگ‌تر معمولاً از مزیت صرفه‌های مقیاس، مکانیزاسیون و مدیریت علمی برخوردارند (Ruttan & Hayami, 1985, p. 77). بنابراین، یکپارچگی زمین و جلوگیری از خردشدگی بیش از حد اراضی از الزامات افزایش بهره‌وری در این نظام محسوب می‌شود.

مطالعات تجربی نشان داده‌اند که تقسیم مکرر زمین میان وراث می‌تواند به کاهش کارایی تولید کشاورزی منجر شود؛ زیرا خردشدگی اراضی هزینه‌های مبادله را افزایش داده و استفاده از ماشین‌آلات و فناوری‌های نوین را دشوار می‌سازد (Byerlee & Deininger, 2011, p. 56). با این حال، برخی پژوهش‌ها نیز نشان می‌دهند که در شرایط خاص، مزارع کوچک خانوادگی می‌توانند در استفاده از نیروی کار بهرورتر عمل کنند (Barrett, 2008).

در کشورهای توسعه‌یافته، برای جلوگیری از خردشدگی زمین، از سازوکارهای نهادی مانند شرکت‌های کشاورزی، تراست‌های خانوادگی و انتقال سهام به جای تقسیم فیزیکی زمین استفاده می‌شود. در این کشورها، مالکیت زمین حفظ می‌شود اما مدیریت آن به صورت یکپارچه انجام می‌گیرد (World Bank, 2009).

در مقابل، در بسیاری از کشورهای در حال توسعه مانند افغانستان، نظام ارث به صورت تقسیم فیزیکی زمین میان وراث اجرا می‌شود. این امر در طول زمان موجب کاهش اندازه واحدهای تولیدی، کاهش امکان مکانیزاسیون و افت بهره‌وری کشاورزی شده است (FAO, 2021).

مدل چین نیز یک الگوی متفاوت ارائه می‌دهد که در آن مالکیت زمین عمدتاً جمعی یا دولتی بوده و خانوارها دارای حق بهره‌برداری بلندمدت هستند. این ساختار از خردشده‌گی مالکیت جلوگیری کرده و در عین حال تولید خانوادگی را حفظ نموده است (Deininger, 2011 & Byerlee).

در چارچوب فقه اقتصادی آیت‌الله محمداسحاق فیاض، زمین یک دارایی صرفاً خصوصی نیست، بلکه سرمایه‌ای اجتماعی است که باید در مسیر عمران، آبادانی و تولید مورد استفاده قرار گیرد (فیاض، *الأراضی*، ج ۱). از این منظر، هر ساختار مالکیتی که مانع بهره‌برداری مؤثر از زمین شود، با فلسفه اقتصادی شریعت سازگار نیست.

با این حال، ایشان اصل حقوق ارث را از احکام قطعی اسلام می‌داند و حذف آن را جایز نمی‌شمارد. بنابراین، راه‌حل مسئله خردشده‌گی زمین نه حذف نظام ارث، بلکه طراحی سازوکارهای نهادی مانند شرکت‌های خانوادگی، تعاونی‌های کشاورزی و مدیریت مشترک زمین است که هم حقوق شرعی وراث را حفظ کند و هم بهره‌وری اقتصادی را افزایش دهد.

بر این اساس، در نگاه فقهی ایشان، کارآمدی اقتصادی و عدالت توزیعی دو هدف متعارض نیستند، بلکه می‌توانند از طریق طراحی نهادی صحیح به صورت هم‌زمان تحقق یابند.

بنابراین در چارچوب اندیشه آیت‌الله فیاض، زمین، بانک و زن سه رکن مکمل توسعه اقتصادی محسوب می‌شوند. زمین بستر تولید، بانک تأمین‌کننده سرمایه و زن بخشی از سرمایه انسانی و مالک منابع اقتصادی است. از این رو، هرگونه سیاست اصلاحی در حوزه کشاورزی باید هم‌زمان به کارایی مالکیت زمین، توسعه مالی و تحقق حقوق اقتصادی زنان توجه داشته باشد تا بتواند اهداف عدالت و رشد اقتصادی را به طور هم‌زمان تأمین نماید.

۳. نتیجه‌گیری

یافته‌های نظری این پژوهش نشان می‌دهد که توسعه بخش کشاورزی در جوامع در حال توسعه، به‌ویژه افغانستان، صرفاً با افزایش منابع تولیدی قابل تحقق نیست، بلکه به اصلاح ساختارهای نهادی مرتبط با زمین، سرمایه و نیروی انسانی وابسته است. نظام‌های ارث مبتنی بر تقسیم فیزیکی زمین، هرچند از منظر توزیع عدالت‌محور قابل توجیه‌اند، اما در بلندمدت با ایجاد خردشده‌گی اراضی، مانع تحقق صرفه‌های مقیاس و کاهش بهره‌وری کشاورزی می‌شوند. در مقابل، الگوهای نهادی مبتنی بر مدیریت مشترک زمین، شرکت‌های خانوادگی و تعاونی‌های کشاورزی می‌توانند میان عدالت توزیعی و کارایی اقتصادی تعادل ایجاد کنند.

فارسی و عربی

۱. فیاض، محمداسحاق. الأراضی: مجموعة دراسات وبحوث فقهية إسلامية. قم: مؤسسة النشر التابعة لمكتب آية الله العظمى الفیاض، بی تا.
۲. فیاض، محمداسحاق. المرأة في النظام السياسي الإسلامي. قم: مؤسسة النشر التابعة لمكتب آية الله العظمى الفیاض، بی تا.
۳. فیاض، محمداسحاق. بحوث في الاقتصاد الإسلامي والبنكدارية الإسلامية. قم: مؤسسة النشر التابعة لمكتب آية الله العظمى الفیاض، بی تا.
۴. فیاض، محمداسحاق. دراسات في الفقه الاقتصادي الإسلامي. قم: مؤسسة النشر التابعة لمكتب آية الله العظمى الفیاض.
۵. فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۶). بانکداری از نگاه اسلام. مترجم: محمدجواد برهانی، نشر صاحب الامر (عج).

همچنین، نظام مالی و بانکداری نقش تعیین کننده‌ای در تجهیز سرمایه و افزایش سرمایه‌گذاری در بخش کشاورزی دارد و در صورت انطباق با اصول بانکداری اسلامی، می‌تواند به تقویت فعالیت‌های تولیدی و ارتقای بهره‌وری کمک نماید. از سوی دیگر، مشارکت اقتصادی زنان و دسترسی آنان به منابع تولیدی، یکی از عوامل مهم در افزایش کارایی اقتصادی و کاهش نابرابری جنسیتی محسوب می‌شود.

در چارچوب فقه اقتصادی آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض، توسعه اقتصادی زمانی مشروعیت و کارآمدی دارد که بر پیوند میان سرمایه و فعالیت واقعی اقتصادی، احیای زمین و مشارکت همه اعضای جامعه استوار باشد. بر این اساس، زمین به عنوان سرمایه اجتماعی، بانک به عنوان نهاد تجهیز سرمایه و زنان به عنوان بخش فعال نیروی انسانی، سه رکن مکمل نظام توسعه اقتصادی به شمار می‌روند.

در نتیجه، هرگونه سیاست‌گذاری در حوزه کشاورزی باید به صورت هم‌زمان اصلاح نظام ارث، تقویت نهادهای مالی اسلامی و ارتقای حقوق اقتصادی زنان را مدنظر قرار دهد تا بتواند زمینه‌ساز افزایش بهره‌وری، تحقق عدالت اجتماعی و دستیابی به توسعه پایدار گردد.

- Agarwal, Bina *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Barrett, Christopher B. "Smallholder Market Participation: Concepts and Evidence". *Food Policy* 2008, (4) 33.
- Deininger, Klaus & ,Byerlee, Derek *Rising Global Interest in Farmland: Can It Yield Sustainable and Equitable Benefits* ?Washington, DC: World Bank, 2011.
- Ellis, Frank *Rural Livelihoods and Diversity in Developing Countries*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations) *The State of Food and Agriculture 2021*. Rome: FAO, 2021.
- Hayami, Yujiro & ,Ruttan, Vernon W *Agricultural Development: An International Perspective*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
- Mishkin, Frederic S *The Economics of Money, Banking, and Financial Markets* .12 th ed. New York: Pearson Education, 2019.
- North, Douglass C *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* . Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- World Bank *World Development Report 2008: Agriculture for Development* .Washington, DC: World Bank, 2008.
- World Bank *Gender in Agriculture Sourcebook* .Washington, DC: World Bank Publications, 2009.

گزارش کتاب "جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام" آیت‌الله العظمی فیاض

ترجمه: استاد سرور دانش

♦ امین‌الله امینی

درآمد:

کتاب جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، کتابی است که درباره‌ی نگرش فقهی در مورد حقوق زن از نگاه درون‌دینی، با تکیه و تأکید بر منابع اجتهاد و استنباط در شریعت اسلام و زمینه‌ها و بسترهای کلامی، تاریخی و سیاسی آن، در میان ده‌ها فتوا و نظریه، مورد بحث قرار داده است که چهار دیدگاه اصلی در این کتاب قابل‌توجه است:

۱. برابری کامل زن و مرد در همه عرصه‌ها

این دیدگاه توسط برخی از روشنفکران مسلمان مطرح شده، تا حد خروج از مرزهای دینی پیش رفته و به تفکر لیبرال دموکراسی غرب، معیارهای حقوق بشری مندرج در معاهدات و کنوانسیون‌های بین‌المللی و اندیشه تساوی جنسیتی و جندر نزدیک‌تر است.

۲. محرومیت زن از حقوق سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی

این دیدگاه که با رویکرد منفی، از سوی برخی از حلقات و جریان‌های فکری و سیاسی در جهان اسلام مطرح شده، ستم و تبعیض آشکاری را بر زن تحمیل می‌کند و در دنیای امروز یک نوع برخورد غیرمنطقی، غیرعقلانی و حتی غیرقابل تحمل تلقی می‌گردد.

۳. رویکرد میانه و نظریه رایج در فقه شیعه و سنی

در کنار افراط و تفریط دو دیدگاه اول و دوم، در دیدگاه سوم، نکاتی قابل توجه است: زن و مرد در جوهره‌ی انسانی و ارزش‌های بشری با هم برابرند. زن و مرد از نظر ارزش‌های دینی و ایمانی، تقوا و تکالیف دینی و عبادی با هم برابرند. زن و مرد در برخی مسائل فقهی متفاوتند. زن نمی‌تواند ریاست عالیه‌ی دولت (ولایت عامه) را به عهده بگیرد.

۴. رویکرد نوگرایانه دینی در فقه

این رویکرد در این کتاب دیده می‌شود. حضرت آیت‌الله فیاض در این کتاب کوچک و کم‌حجم، دیدگاه نوی را مطرح کرده که در میان فقها کاملاً بی‌نظیر و بی‌سابقه است. در این دیدگاه بر خلاف دیدگاه مشهور، به‌عهده گرفتن تمام سمت‌های سیاسی و دینی و حتی به‌عهده گرفتن سه سمت رهبری دولت، قضاوت و افتا یا مرجعیت دینی برای زن مجاز شمرده شده است. مبنای اصلی این نظریه این است که از نگاه فقهی، تفاوت‌های حقوقی و فقهی بین زن و مرد را تنها در صورتی می‌توان پذیرفت که دلیل معتبر شرعی به‌صورت نص یا ظهور، بر اثبات آن وجود داشته باشد. در مورد به‌عهده گرفتن سمت‌های عالی‌رتبه‌ی سیاسی و دینی توسط زن، هیچ نوع مانع صریح و واضح شرعی و فقهی وجود ندارد و دلایلی که از کتاب و سنت و اجماع ادعا شده، از نگاه سند یا دلالت و شرایط استدلال فقهی نارسا است.

نویسنده‌ی کتاب بر اساس مبنای فوق این‌گونه استدلال نموده که در مورد به‌عهده گرفتن سمت‌های عالی‌رتبه‌ی سیاسی و دینی توسط زن، هیچ نوع مانع صریح و واضح شرعی و فقهی وجود ندارد و دلایلی که از کتاب و سنت و اجماع و... ادعا شده، از نگاه سند یا دلالت و شرایط استدلال فقهی نارسا است.

معرفی اجمالی

کتاب جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام: در میان آثار حضرت آیت‌الله فیاض، یک بخش مهم به استفتائات یا پاسخ به پرسش‌های مختلف دانشمندان، اندیشمندان، محصلان و عامه‌ی مردم اختصاص دارد که در زمینه‌های گوناگون دینی، علمی، فقهی و سیاسی مطرح شده‌اند. در میان استفتائات و سؤالات متعدد، جزوه‌ی بسیار کوچکی در قطع جیبی وجود دارد؛ حجم آن کم، اما محتوایش بسیار مهم و در شرایط امروز بسیار راهگشا، راهنما و آموزنده است. این جزء درباره‌ی حقوق زن و جایگاه او در نظام سیاسی اسلام است که در پاسخ ۲۵ سؤالی می‌باشد که از ایشان

استفنا شده است. این پرسش و پاسخ‌ها درباره‌ی مهم‌ترین موضوعات مربوط به فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زنان و مشارکت آنان در سطوح عالی‌هی دولت، قضاوت، افتاء، مرجعیت تقلید، وزارت، عضویت پارلمان، امارت، سفارت، فرماندهی اردو و پلیس و سایر سمت‌ها و موقعیت‌ها است و در واقع جایگاه و موقعیت زن و نقش او در سیاست و اجتماع و موقف او در خانواده را از دیدگاه فقه و شریعت اسلام مورد بحث قرار داده و جدیدترین نظریات را ارائه کرده است. (ص ۱۵)

حقوق زن در سیاست، اجتماع و خانواده، موضوعی است که امروزه با دیدگاه‌های متضاد افراط و تفریط مطرح می‌شود و حتی دیدگاه اسلام در این مورد با قرائت‌های متعارض ارائه شده است، تا آنجا که برخی، دیدگاه‌های فقهی اسلام را در تعارض با میثاق و اسناد بین‌المللی حقوق بشر و نُرَم‌های عصر تمدن پنداشته‌اند؛ اما دیدگاه‌های مطرح شده در این کتاب، راه میانه‌ای را بین این افراط و تفریط‌ها برگزیده و فقه زن را با رویکرد دینی نوگرایانه و متفاوت با رویکردهای سنتی رایج در فقه شیعه و سنی ارائه کرده است. آیت‌الله‌العظمی محمداسحاق فیاض، در سن ۱۸ سالگی در درس خارج (درس‌های تخصصی دوره‌ی اجتهاد) اشتراک ورزیدند. پس از چند سال تلمذ در محضر فقیه بزرگ عصر، مرحوم آیت‌الله خویی (ره)، به‌عنوان یکی از نخبه‌ترین شاگردان ایشان، شهرت بسزایی کسب کردند و در اوایل سنین جوانی با تألیف اولین اثر علمی خود به نام «المحاضرات فی اصول الفقه» در پنج جلد، به‌عنوان تقریر بخشی از درس خارج اصول؛ استعداد، پشتکار و نبوغ توان علمی کم‌نظیر خود را به نمایش گذاشتند. برخی از آثار علمی حضرت آیت‌الله فیاض که امروز همگی جزء منابع درسی و علمی در حوزه‌های علمیه محسوب می‌شوند.

ساختار و ضمائ

کتاب جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام: این کتاب به‌صورت پرسش و پاسخ است که حاوی جواب بیست و پنج سؤال می‌باشد که به‌طور کلی موضوعات ذیل در آن بحث شده است: یادداشت مترجم، مقدمه، زن؛ رهبری، زمامداری و قضاوت، زن و امر به معروف و نهی از منکر، زن؛ حاکمیت امت و شورا، زن و آزادی‌های عمومی و حقوق اساسی، جایگاه زن و مرد در خانواده و اجتماع، نقد چند حدیث، نقد دلیل اجماع، فلسفه‌ی عبادت در اسلام، جایگاه قیاس در استنباط، تأثیرات استنباط فقهی و شرایط محیطی در حقوق زن، زن و مقام افتا و مرجعیت، حقوق متقابل زن و شوهر و تعارض آن با حقوق سیاسی و...، صلاحیت حکومت اسلامی در وضع خاص در مورد حقوق زن.

مفهوم‌شناسی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها

زن؛ رهبری، زمامداری و قضاوت

سؤال اول: مسؤولیت حکومت در دولت اسلامی، مسئولیت «تنفیذی» یا اجرای دستورات الهی است. زیرا دولت اسلامی مبتنی بر اصل «حاکمیت مطلق و بلامنازع خداوند» است و هیچ فرد یا گروه یا قدرتی و مقامی، سهمی در حاکمیت ندارد و قانون‌گذار تنها خداوند است و هیچ‌کس نمی‌تواند قانون‌گذاری کند یا آنچه را خداوند به‌عنوان قانون برای بشریت وضع کرده، تغییر دهد، اما حاکمیتی که امت در جامعه آن را اعمال می‌کند، به معنای خلافت یا جانشینی و نیابت از خداوند سبحان است. زیرا تنها خداوند است که منبع همه قوا و حاکمیت‌ها است.

در پرتو آنچه گفته شد، از آنجا که زن از یک سو جزئی از امتی است که مالک هیچ نوع قدرت یا حاکمیت و یا صلاحیت قانون‌گذاری نیست؛ زیرا همه آن‌ها تنها برای خداوند است و از سوی دیگر در سطح اجرایی نیز زن - مانند مرد - تنها جانشین در رعایت امانت الهی و تطبیق شریعت خداوند است، آن هم در حدودی که شارع به‌اجمال یا تفصیل آن را مقرر داشته است؛ آیا زن مجاز است که سمت‌ها و پست‌های زیر را در دولت اسلامی بر عهده بگیرد؟

۱. رهبری و ریاست عالیه‌ی کشور؟

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

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

۴. امارت استکفا؟

۵. امارت استیلا؟

۶. فرماندهی ارتش با همه‌ی انواع آن؟

۷. امارت جهاد بر ضد مشرکان؟

۸. فرماندهی جنگ‌ها مانند جنگ با یاغیان، محارب‌ان و رهنان؟

۹. سرپرستی و فرماندهی پلیس؟

۱۰. سرپرستی و رهبری استخبارات یا پلیس مخفی؟

۱۱. قضاوت با همه‌ی اقسام آن مانند قضاوت عمومی، قضاوت مظالم، قضاوت مرتدین، ولایت

حسبه، قضاوت برای کودکان و قضاوت برای زنان؟

۱۲. ریاست قضا؟

۱۳. کاندید شدن برای پارلمان (مجلس) و سایر شوراهای نمایندگی؟

جواب: زن مجاز است که خود را برای ورود به پارلمان یا سایر مجالس نمایندگی، کاندید کند، با حفظ هویت و کرامت اسلامی یک زن مسلمان.

۱۴. اشتراک در انتخابات پارلمانی و سایر شوراهای نمایندگی؟

۱۵. سفارت کشور در خارج؟

۱۶. این که زن پلیس باشد؟

۱۷. این که زن، مخبر یا عضو استخبارات باشد؟ (ص ۳۴)

زن و امر به معروف و نهی از منکر

سؤال دوم: آیا سمت‌ها و پست‌های اخیر، یعنی کاندید شدن و اشتراک در انتخابات پارلمانی، سفارت کشور در خارج، پلیس و مخبر یا عضو استخبارات بودن، از ولایت عامه محسوب می‌شوند؟

جواب: پست‌ها و مقام‌های مورد اشاره در سؤال، از ولایت عامه محسوب نمی‌شوند. زیرا ولایت عامه برای رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) و همچنین در زمان غیبت به‌طور فی‌الجمله برای فقها ثابت شده است. حکومت‌ها در همه‌ی کشورهای اسلامی، حکومت‌های غیرشرعی هستند؛ بنابراین بر عهده گرفتن همه‌ی سمت‌ها و مقام‌های یاد شده توسط زن، هیچ مانعی ندارد. (ص ۳۴)

سؤال سوم: بر عهده گرفتن ولایت عامه، مشروط بر سه شرط است: ۱. آگاهی و علم به شریعت اسلامی. ۲. عدالت. ۳. داشتن کفایت و تجربه بودن به حسب نوع ولایت. این شرایط ممکن است در وجود زن نیز مثل مرد فراهم شود؟ (ص ۳۵)

جواب: اما ثبوت این ولایت برای زن مسلمان از نگاه اکثر فقها محل اشکال است و بلکه منع شده است، ولی از نظر ما ثبوت آن غیر بعید است، در صورتی که همه‌ی شرایط ولایت مثل اعلمیت، عدالت، کفایت و غیره را داشته باشد. اما در مورد بر عهده گرفتن سایر سمت‌ها و مقام‌ها توسط زن، هیچ اشکالی وجود ندارد.

زن؛ حاکمیت امت و شورا

سؤال چهارم: از اصول و ارزش‌های مکتب سیاسی اسلام، حاکمیت امت در حکومت اسلامی است.

جواب: تشکیل دولت اسلامی بر اساس اصل حاکمیت دین، منوط به قدرت حاکم شرعی در تطبیق شریعت الهی است و گرنه دولت غیراسلامی خواهد بود. ایجاد جامعه‌ی مدنی با همه‌ی ابعاد و گرایش‌ها و عرصه‌های مختلف آن هیچ اشکالی ندارد، چه در دولت اسلامی شرعی یا غیر آن، مشروط بر این که خارج از دایره‌ی اسلام نباشد. (ص ۴۱)

در دولت اسلامی مشورت کردن، یک عنصر اساسی بوده و بر قدرت حاکم با همه‌ی تشکیلات آن، واجب است.

اصل حاکمیت امت در حکومت اسلامی (ص ۴۵)

تحقق حاکمیت امت بر اساس سایر مذاهب اسلامی، با انتخابات صورت می‌گیرد و نه با نص. از سوی دیگر، مشورت بین افراد شایسته‌ی امت اعم از مردان و زنان در تمام دستگاه‌های دولت و تشکیل شورا، از واجبات و مکلفیت‌های دولت است؛ بنابراین بر عهده گرفتن پست‌های حکومتی باید بر اساس شایستگی و لیاقت باشد، چه مرد باشد یا زن. لذا زن بر اساس شایستگی و تخصص خود می‌تواند کاندیدای مجالس پارلمان شود، چه در کشور اسلامی باشد یا غیراسلامی، و می‌تواند ریاست پارلمان را هم به عهده بگیرد.

زن و آزادی‌های عمومی و حقوق اساسی

سؤال پنجم: به‌حسب آنچه فقهای اسلام گفته‌اند که دولت اسلامی دولتی است که همه‌ی حقوق انسان را رعایت می‌کند و... آیا می‌توان زن را در مورد برخی از آن‌ها از برابری با مردان استثنا کرد؟ (ص ۴۷)

جواب: در همه‌ی عرصه‌های حقوق اجتماعی، فردی، فکری، آزادی بیان، اظهارنظر و... زن از برابری با مرد استثنا نمی‌شود؛ البته در حدود مجاز شریعت.

سؤال ششم: در صورتی که کشور، غیراسلامی باشد؛ مانند کشورهای اروپایی یا کشورهای اسلامی که در آن مطابق به‌حکم قرآن حکومت نمی‌شود و... حکم در مورد شایستگی زن در تصدی سمت‌ها تفاوت می‌کند؟

جواب: از نظر فقها در دولت استوار بر اصل حاکمیت دین، تنها در سه مورد اشکال وجود دارد: اول این که زن متصدی بالاترین مقام حاکم در آن دولت شود. دوم این که در این دولت زن عهده‌دار سمت قضاوت شود. سوم این که در این دولت زن عهده‌دار مقام افتا شود. اما نظر بنده اظهر جواز در هر سه مورد است.

سؤال هفتم: آیا اسلام برای زن اجازه می‌دهد که در انتخاب رئیس دولت، اعضای حکومت، اعضای قوهی مقننه و سایر مجالس انتخابی، اشتراک کند؟

جواب: بلی جایز است زن در انتخاب رئیس دولت، اعضای حکومت و قوهی مقننه و... به‌طور عموم اشتراک کند. (ص ۴۹)

سؤال هشتم: آیا رأی‌دادن زن در مسائل سیاسی یک رأی کامل حساب می‌شود یا نصف رأی؟
جواب: شهادت زن در همه‌ی مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، معادل و برابر با شهادت مرد محسوب می‌شود.

جایگاه زن و مرد در خانواده و اجتماع

سؤال نهم: تقسیم وظایف در داخل خانواده از دیدگاه اسلام مبتنی بر خصوصیت مردانگی و زنانگی است. آیا باید در محیط عمومی نیز این خصوصیت ملاک باشد یا این که دو عرصه متفاوت هستند؟

جواب: بلی متفاوت است. در محیط عمومی هیچ فرقی بین زن و مرد نیست. (ص ۵۱)

سؤال دهم: منظور از درجه‌ای که مردان بر زنان دارند چیست؟

جواب: منظور از درجه در آیه‌ی شریفه، منزلت و رتبه یا جایگاه است، از باب وظایفی که مرد در قبال خانواده دارد؛ اما در بیرون از این و در اجتماع، در تمام شئون با هم برابرند.

سؤال یازدهم: «الرجال قوامون على النساء» آیا قوامی که در آیه مطرح شده در محیط خانواده است یا این که محیط عمومی را نیز شامل می‌شود؟
جواب: قوام مرد فقط در محیط خانواده است.

نقد چند حدیث

سؤال دوازدهم: حدیث اول: احادیثی که از پیامبر در رابطه با ناقص‌العقل بودن زن در دین نقل شده، صحیح هستند؟

جواب: این حدیث معتبر نیست و نسبت‌دادن آن به رسول اکرم (ص) صحیح نیست؛ زیرا بر خلاف محسوس و واقعیت‌های عینی است.

سؤال سیزدهم: حدیثی که منسوب به پیامبر اکرم (ص) است که قومی که سرپرستی کار خود را به زن بدهد رستگار نخواهند شد. آیا این حدیث صحیح است؟ (ص ۵۴)

جواب: این حدیث صحیح نیست و بلکه غیرقابل تصدیق است. (ص ۵۶)

سؤال چهاردهم: با این که دلالت خبر واحد ظنی است و نه قطعی، آیا می توان به آن عمل کرد؟

جواب: بلی، عمل به آن درست است، در صورتی که همه ی سلسله سند آن به امام (ع) از راویان ثقة باشد.

آیا در مسائل مربوط به نظام اسلامی و قواعد حقوقی می توان به خبر واحد و سایر روایت های ظنی تمسک جست؟

جواب: بلی. (ص ۶۰)

نقد دلیل اجماع

سؤال پانزدهم: مخالفان، یعنی کسانی که معتقد به حقوق سیاسی برای زن نیستند، به اجماع استدلال می کنند. در اینجا چند سؤال مطرح می شود: چنین اجماعی چگونه تحقق می یابد؟

جواب: اجماع در ذات خود حجت نیست. (ص ۶۵)

سؤال شانزدهم: آیا می توان قیاس را دلیلی از ادله ی استنباط احکام شرعی تلقی کرد؟

جواب: عمل به قیاس به طور مطلق جایز نیست. (ص ۶۸)

سؤال هفدهم: آیا نوع نگاه به حقوق و مسئولیت های سیاسی زن در چارچوب کلی نظام سیاسی اسلامی و... تفاوت دارد؟

جواب: در نظام اسلامی به طور کلی در همه ی ابعاد اعتقادی، سیاسی، علمی، اقتصادی، حقوقی و غیره فرق بین مرد و زن وجود ندارد.

سؤال هجدهم: چرا زن مسلمان بعد از صدرالاسلام نقش خود را از دست داده است؟

جواب: منشأ تفاوت، شرایط و محیط است، نه این که مسئولیت های زن در دوره ی رسالت با مسئولیت های او در دوره های بعدی متفاوت باشد. (ص ۷۱)

سؤال نوزدهم: فقها در فهم فقهی آیات و روایات مربوط به این موضوعات، تا چه حد تحت تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی بوده اند؟

جواب: فقها در مورد استنباط احکام شرعی از متون دینی، یعنی آیات و روایات، متأثر از شرایط و اوضاع متغیر اجتماعی نیستند. دلیل آن این است که عملیه ی استنباط احکام شرعی، عبارت است از تطبیق قواعد عام اصولی بر عناصر خاص آن در فقه. (ص ۷۲)

زن و مقام افتا و مرجعیت

سؤال بیستم: آیا جایز است که زن عهده‌دار سمت افتا در فقه و مرجعیت تقلید شود؟
جواب: اظهر در نظر ما جواز آن است، مشروط بر این که همه‌ی شرایط فتوا و تقلید در زن فراهم باشد.

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

سؤال بیست و یکم: قال الله سبحانه: وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ (احزاب: ۵۳). آیا این آیات، اختصاص به زنان حضرت پیامبر (ص) دارد یا سایر زنان مسلمین را نیز شامل می‌شود؟

جواب: این آیات مختص به زنان پیامبر اکرم (ص) است. (ص ۷۴)

سؤال بیست و دوم: هرگاه حقوق زناشویی که بر زن مسلمان واجب است، مانند هم‌خوابی یا هم‌بستر 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؟

جواب: 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؛ البته به‌اندازه‌ی معمولی و متعارف، و این کار منافاتی با کار او در خارج از منزل ندارد. در مجموع، مرد حق ندارد مانع کار زن شود.

سؤال بیست و سوم: آیا زن مسلمان حق دارد در عقد ازدواج، در مورد حقوق واجب زوجیت مانند هم‌خوابی و خارج شدن از منزل با اذن شوهر، شرایط یا قیودی بگذارد؟

جواب: بلی، زن می‌تواند در ضمن عقد نکاح شرایطی بگذارد. (ص ۸۱)

صلاحیت حکومت اسلامی در وضع قوانین خاص در مورد حقوق زن و مرد

سؤال بیست و چهارم: آیا حاکم و زمامدار دولت اسلامی صلاحیت انجام چیزهایی را دارد که عمر بن خطاب، خلیفه دوم، انجام داد؛ مانند محدود ساختن مهرها، تعیین مدت غیبت شوهر از زوجه‌اش و وضع عطا یا بخشش و...؟

جواب: بلی، محدود ساختن مهر جایز است در صورتی که حاکم شرعی و زمامدار دولت اسلامی تشخیص دهد که مصلحت عمومی، محدودیت را ایجاب می‌کند. (ص ۸۴)

پیام رئیس بنیاد اندیشه به مناسبت ارتحال آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض

بسم الله الرحمن الرحيم

انا لله وانا اليه راجعون

با تأسف و اندوه تمام، امروز دُرُ یتیم نجف و گوهر بی‌همتای فقاہت و اجتهاد آیت‌الله العظمی محمداسحاق فیاض را از دست دادیم.

آیت‌الله فیاض خورشید فروزان منظومه مرجعیت معاصر شیعه و کوهی از دانش و معرفت دینی و ستون استوار و محکم حوزه هزارساله «مکتب نجف» بود که حداقل بیش از ۵۰ سال تدریس در سطح عالی و پژوهش در همه رشته‌های علوم دینی مخصوصاً فقه و اصول فقه و تربیت صدها شاگرد دانشمند، بخشی از کارنامه علمی او بود.

او که در دامن مکتب نجف رشد کرده و از خرمن پربار معارف آن، دانش آموخته و ۶۵ سال پیش و در سنین جوانی، به مرحله «اجتهاد» گام گذاشته و علی‌رغم حسادت کوتاه‌بینان تنگ‌نظر، «نور چشم» زعیم حوزه یعنی استاد خود آیت‌الله خویی شده بود، سرانجام با مجاهدت طولانی و خستگی‌ناپذیر علمی، دین خود به نجف را ادا کرده و این مکتب را پربارتر ساخت و به تاج افتخار علمی آن تبدیل شد و امروز بعد از ۹۶ سال عمر پربرت، به ابدیت پیوست.

در کنار ده‌ها کتاب علمی، دایره المعارف ۱۵ جلدی المباحث الاصولیه و دوره ۱۰ جلدی تعالیق مبسوطه در فقه و دوره ۵ جلدی محاضرات فی اصول الفقه نشان‌دهنده پهنای و ژرفای دانش آن بزرگ‌مرد است. قلم رسا و بیان شیوا و ابتکار و خلاقیت علمی و ورود به مباحث و مسایل مستحدثه و فتوای نواندیشانه از ویژگی‌های بارز او بود.

این جانب افتخار داشتم که سه اثر ایشان در مورد مسائل مستحدثه فقهی: ۱- جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ۲- ۱۰۱ سؤال و جواب پیرامون حقوق مالکیت فکری، ۳- مسائل طبّی از نگاه فقه اسلامی را به زبان فارسی ترجمه کنم. این چند کتاب نشان می‌دهد که آیت‌الله فیاض نسبت به مسایل جدید و نیازهای امروزی جامعه با چه دیدی ژرف و نوگرایانه می‌اندیشید و شجاعانه و تابوشکنانه فتوا می‌داد.

رحلت غم‌انگیز این مجتهد دُرّ دانه دهقان‌زاده و اسوه تقوا، پارسایی، فضیلت و معرفت را به حوزات علمیه، مراجع عالیقدر تقلید، مسلمانان جهان و مردم افغانستان و مخصوصاً به فرزند ارشد ایشان برادر گران‌قدرم شیخ محمود فیاض و خانواده معظم و همه شاگردان، دوستان و مقلدان آن مرحوم تسلیت می‌گوییم و برای روح بزرگ او رحمت واسعه الهی و آرامش جاویدانه در ملکوت اعلا و برای همه بازماندگان، پاداش و شکیبایی می‌طلبیم.

سرور دانش

رئیس بنیاد اندیشه

۱۴۰۵/۳/۱۴

