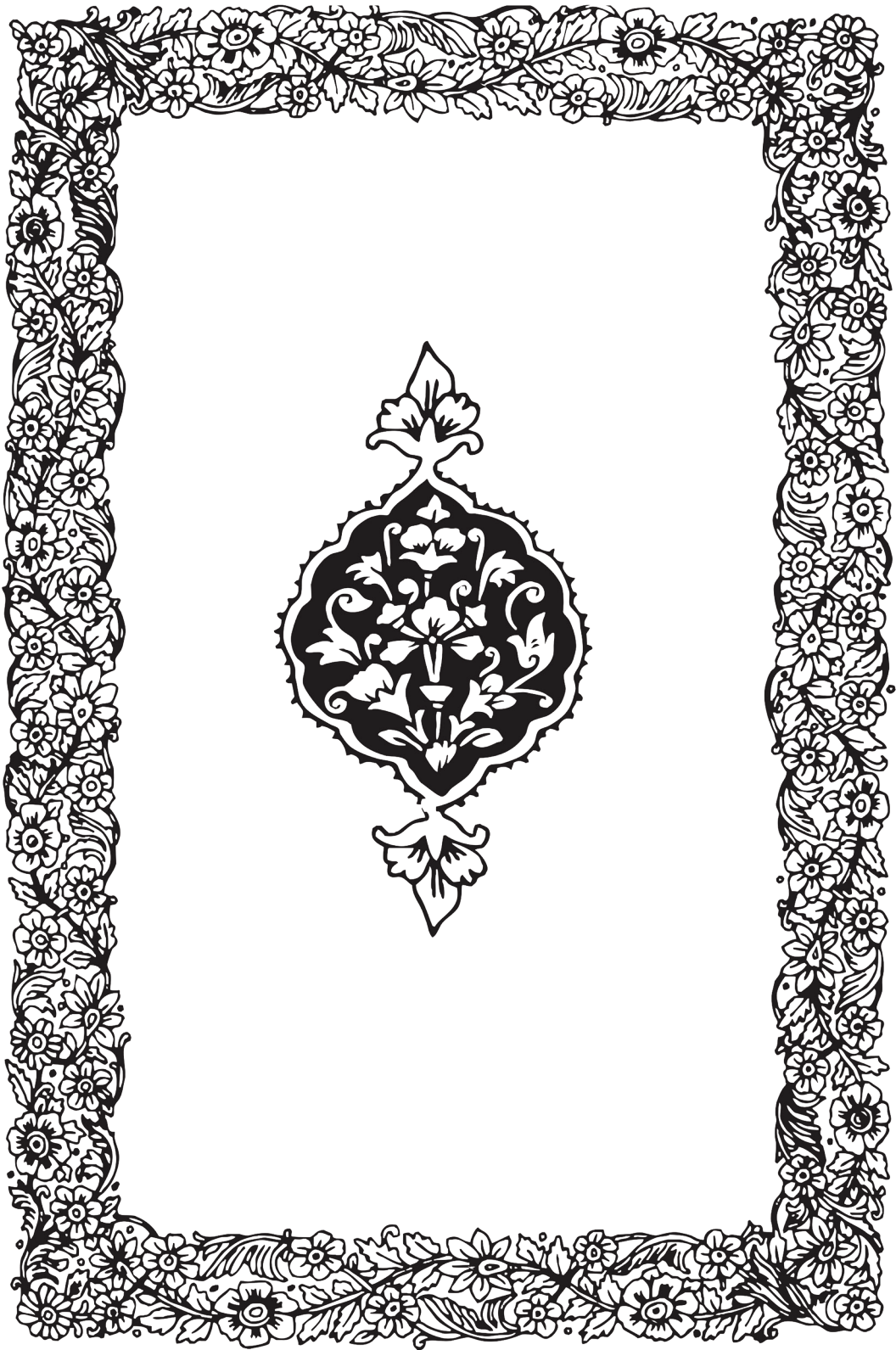


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صاحب امتیاز: حوزہ علمیہ مدینۃ العلم کاظمیہ یزد
مدیر مسئول: حجة الاسلام و المسلمین سید ابراهیم فاطمی نسب
سرڈیپر: حجة الاسلام و المسلمین محمد جعفر منتظری
صفحہ آرا: محمد صادق اسدی نسب
ویراستار: سید مہدی فاطمی نسب
طراح جلد: محمد صادق اسدی نسب

نشانی: یزد،
بلوار آیت اللہ مدرس،
مدینہ العلم کاظمیہ، مرکز
پژوہش و آموزش های کاربردی
مدرسه علمیہ محمدیہ.
تلفن تماس:
۰۳۵-۳۸۳۴۱۰۱۰
کانال ایٹا:
@Mohammadieyazd

نویسندگان:
سید ابوالفضل خامسی
احمد باقری نیا
مصطفی دھقان
محمد کاظم زارع شحنه





بررسی تطبیقی تحلیلی میان دو رویکرد موجود در بیان هویت و چیستی دانش اصول فقه

سید ابوالفضل خامسی^۱

حکیده

از دیرباز بسیاری از اندیشمندان اسلامی پیش از ورود به مسائل یک دانش و تشریح مباحث آن، به مباحث بینشی آن علم می‌پرداختند. اهمیت پرداختن به اهداف بینشی یک علم، ایجاد بصیرت و شناخت لازم نسبت به آن دانش است. از این رو در ابتدای بسیاری از علوم، اغلب از تعریف، موضوع و غایت آن بحث شده است تا هویت آن علم مشخص شود و از دیگر علوم تمایز یابد. دانش اصول فقه نیز از این قاعده مستثنی نیست و علمای علم اصول ابتدا از تعریف، موضوع و غایت این علم بحث کرده‌اند. با بررسی کتب متقدمین و متأخرین دانش اصول به دست می‌آید که دو رویکرد در تعاریف ایشان از چیستی اصول فقه وجود دارد و از این رو میان تعاریف، اختلاف نظر است. این تشّت اقوال باعث عدم درک صحیح محصلان از هویت یکپارچه دانش اصول می‌شود. از این رو در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی، علاوه بر ذکر و تبیین برخی از تعاریف صاحب نظران متقدم و متأخر علم اصول، به اجماع‌سازی میان اقوال و ارائه تعریفی مطلوب از دانش اصول فقه پرداخته شده است تا هویت واحد و یکپارچه دانش اصول از میان تعاریف مختلف آشکار شود.

کلیدواژه: هویت، چیستی، اصول فقه، علوم اعتباری، غایت محور، موضوع محور.



مقدمه

قوه درک و اندیشه، گوهر بی بدیل انسان در زندگی است که شخص با استمداد از آن به علوم و فنون مختلف راه می یابد و همه اشیا را به خدمت خود در می آورد. پیدایش و گسترش دانش های مختلف بشری مرهون همین گوهر گرانبهاست؛ زیرا تنها در سایه تفکر و اندیشه می توان به استدلال و استنتاج پرداخت و به قوانین کلان دست یافت.

اکنون این پرسش به وجود می آید که چگونه بیندیشیم تا به اشتباه و خطا دچار نشویم و بر اساس چه قانون و ضابطه ای استدلال کنیم تا به نتیجه ای درست دست یابیم. به مرور زمان این واقعیت پذیرفته شد که تفکر و استدلال باید بر پایه قوانین و موازین صحیح و معقول سامان یابد تا انسان را به نتیجه ای درست رهنمون کند. به این دلیل دانشی به نام «منطق» پدید آمد تا راه و رسم درست اندیشیدن و تبدیل تصور مجهول به معلوم را ترسیم، و شیوه های استدلال و کشف تصدیقات مجهول را مشخص کند.

اندیشمندان و صاحب نظران علوم مختلف به تدریج دریافته اند که بسیاری از علوم بشری علاوه بر قوانین عام منطقی، روش استدلال و منطق مخصوص خود را می طلبد که بی توجهی به آن باعث انحراف در مسیر رشد و گسترش آن علم می شود. به عبارت دیگر، استدلال علمی برای روشن ساختن مجهولات و استنتاج قواعد و ضوابط کلی در بسیاری از علوم، علاوه بر نیاز به قواعد کلان دانش منطق، نیازمند ضوابط و موازین ویژه ای است که باید در راستای ماهیت و اهداف آن علم تدوین و تنظیم شود.

با پیدایش علم فقه و افزون شدن سؤالات دینی در قرن اول هجری، به تدریج توجه عالمان دین به این نکته جلب شد که برای مصون ماندن از خطا و اشتباه در فرایند اجتهاد و همچنین برای جلوگیری از تکرار برخی از مسائل در ابواب فقهی، باید روش‌های استدلال و قواعد کلی برای استنباط حکم شرعی را در علمی مستقل از علم فقه مشخص و تدوین کرد. بدین ترتیب علم «اصول فقه» پا به عرصه وجود گذاشت. در حقیقت علم اصول فقه نحوه ورود و خروج استدلال فقهی و چگونگی رسیدن به احکام شرعی را نشان می‌دهد. به همین جهت آن را «منطق عام فقه» نامیده‌اند.

پرداختن به تعریف دانش اصول و تبیین ماهیت و هدف نهایی آن اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا اصول فقه دانشی است که مسائل موجود آن در بستر تاریخی شکل گرفته و از این رو به طور دائم این سؤال پرسیده شده که مسائل موجود در آن، همان مسائل مطلوب علم اصول است یا خیر. به عبارت دیگر: آیا این مسائل، هدف علم اصول را تحقق بخشیده است؟

متمرکز شدن بر تعریف و هدف دانش اصول فقه دو سؤال فوق را جواب می‌دهد. به بیان دیگر، شاکله و هندسه مباحث اصول در گرو تعریف و بیان غرض از علم اصول است. البته ذکر تعریف و غایت علم اصول، باید در راستای بیان هویت دانش اصول باشد و نباید وضع موجود در آن را توجیه کند. به دیگر سخن تعریف و روشن ساختن هویت یک علم، نموداری از وضع مطلوب آن است. از این رو با بیان کردن تعریف و غایت علم اصول، اهداف و آرمان‌های آن علم و نیز ملاک اصولی بودن یک مسئله مشخص می‌شود.

گفتنی است که پیشینه بحث از تعریف این علم در اکثر کتب قدیم و جدید اصولی یافت می‌شود و هدف از این نوشتار ضمن جمع‌آوری و تبیین برخی از تعاریف شاخص دانشمندان اصولی، اجماع‌سازی میان تعاریف ذکر شده و بیان صریح و شفاف از هویت یکپارچه اصول فقه و ملاک اصولی بودن یک موضوع است.

این پژوهش همچنین در صدد پاسخ به سه سؤال فرعی ذیل است:

- آیا دانش اصول موضوع محور است یا غایت محور؟
- آیا مسائل دانش اصول، قابلیت بروز شدن را دارد؟
- معنای واژه «اصل» چیست و «اصول فقه» به کدام معنا اشاره دارد؟

با بررسی تاریخ علم اصول و سیر تکاملی آن تا حضور محقق خراسانی، به دست می‌آید



که اصول را موضوع محور قلمداد می‌کردند و برای آن موضوعی خاص همچون «ادله اربعه بدون وصف حجیت» قرار می‌دادند و از اعراض ذاتی آن موضوع بحث می‌کرده‌اند؛ اما محقق خراسانی و شاگردان ایشان و برخی از اشخاص نامدار مکتب اصولی قم و نجف در اینکه دانش اصول، موضوعی واحد دارد تشکیک کرده و علم اصول را غایت محور دانسته‌اند. در این نوشتار ضمن بیان برخی از اقوال درباره موضوع محور یا غایت محور بودن دانش اصول، تأثیر اتخاذ یکی از اقوال را در جهت‌گیری‌های کلان مباحث اصولی تبیین خواهیم کرد.





ماهیت دانش اصول فقه

برای تعریف و بیان هویت دانش اصول فقه، دو رویکرد وجود دارد:

۱. رویکرد غالب اهل سنت و اصولیون متقدم شیعه

رویکرد غالب اهل سنت و اصولیون متقدم شیعه در تعریف علم اصول به این صورت بوده است که «اصول الفقه» را مرکب اضافی دانسته‌اند. طبق این دیدگاه، ابتدا باید «فقه» را تعریف کرد و سپس واژه «اصل» را مورد بررسی قرار داد تا در نهایت به تعریف علم اصول فقه دست یافت.

الف) تعریف علم فقه و فلسفه پیدایش آن

واژه «فقه» که در لغت به معنای علم و فهم آمده است، در صدر اسلام به معنای فهم احکام و معارف اسلامی به کار می‌رفت. بر این اساس به کسی «فقیه» گفته می‌شد که قدرت فهم و دریافت معارف اسلامی را داشت و به احکام اسلامی آگاه بود.

به تدریج با گسترش علوم اسلامی و تخصصی شدن حوزه‌های مختلف آن، سه بخش اصول دین، احکام عملی و اخلاق از یکدیگر جدا شدند و به ترتیب، سه علم کلام، فقه و اخلاق عهده‌دار بررسی هر بخش گردیدند. بنابراین از قرن دوم هجری به بعد، واژه فقه معنای محدودتری یافت و در مفهوم «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات اسلامی از منابع و مدارک مربوط» به کار

گرفته شد. (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۲۶)



در این مفهوم، به کسی «فقیه» گفته می‌شود که با توانایی علمی و مهارت خود قادر باشد احکام و مقررات عملی را از منابع دینی استخراج کند. از این رو در تعریف علم فقه گفته‌اند: فقه عبارت است از علم به احکام و مقررات شرعی از روی منابع و ادله تفصیلی آن. (عاملی، ۱۴۱۶، ص ۳۲)

از نگاه تاریخ، تا زمانی که پیامبر اسلام ﷺ میان مسلمانان حضور داشتند، اغلب برای اطلاع از احکام و مسائل دینی مشکلی وجود نداشت؛ زیرا قلمرو جامعه اسلامی اندک و مسائل مورد ابتلا ساده و ابتدائی بود و مسلمانان به طور مستقیم به پیامبر اسلام ﷺ دسترسی داشتند و احکام عملی خود را از ایشان دریافت می‌کردند. با شهادت پیامبر اسلام ﷺ و منقطع شدن نزول وحی، مسلمانان از فیض حضور رسول خدا ﷺ و نزول وحی الهی محروم شدند.

با گسترش قلمرو جامعه اسلامی در زمان خلفا از شبه جزیره عربستان تا خراسان ایران و تا مرزهای امپراطوری روم، اقوام مختلف با فرهنگ‌ها و زبان‌های متفاوت در شهرهای دور و نزدیک، با دین مبین اسلام آشنا شدند و پذیرای آن گردیدند. از این رو با افزایش تعداد مسلمانان که به طور معمول با احکام و معارف اسلامی بیگانه و عمدتاً از مرکز خلافت اسلامی دور بودند، موضوعات بی سابقه و مسائل جدیدی به وجود آمد که احکام آن در قرآن کریم و احادیث نبوی به صراحت بیان نشده بود. علاوه بر این، محدود بودن شمار آیات و روایات نبوی که بیان‌کننده احکام عملی اسلام بود بر این مشکل نیز می‌افزود. این موارد مسلمانان را به چاره‌اندیشی برای یافتن راهی جهت دستیابی به احکام شرع واداشت. از همین زمان، دوره جدیدی در احکام آغاز شد که همان دوره استنباط و استدلال بود.

اولین جرقه‌های این دوره از اوایل قرن اول زده شد و به سرعت رو به فزونی و کمال نهاد؛ به طوری که در همان قرن اول هجری علم جدیدی به نام «فقه الأحکام» در دنیای اسلام متولد شد که عهده‌دار بیان و کشف احکام و مقررات عملی اسلام بود. البته باید توجه داشت که رواج و گستره علم فقه میان اهل سنت و شیعه به یک اندازه نبوده و در طول زمان دچار فراز و نشیب‌های زیادی شده است. (قافی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۵)

حال به بیان تعریف علم فقه میان برخی از اصولیون متقدم می پردازیم:

یک- ابن حاجب: «والفقه: العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیة بالاستدلال». (ابن حاجب، بی تا، ص ۱۲)

دو- علامه حلی: «والفقه لغة: الفهم. وعرفاً: العلم بالاحکام الشرعية الفرعية المستدل علی اعيینها، بحيث لا یعلم کونها من الدین ضرورةً». (ابن یوسف، ۱۳۸۰، ص ۴۷)

سه- شهید ثانی: «والفقه لغة: الفهم. واصطلاحاً: العلم بالاحکام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصیلیة». (عاملی، ۱۴۱۶، ص ۳۲)

این نکته حائز اهمیت است که در تعریف ابن حاجب، قید «بالاستدلال» آورده شده است؛ زیرا ایشان به وسیله تعریف فقه، هویت علم اصول را مشخص می کند؛ به این بیان که فقه، علم به احکام شرعی فرعی است که این احکام را از منابع آن استنباط می کنیم و این عملیات استنباط، به وسیله قواعدی صورت می گیرد. بنابراین ابن حاجب با توضیح کلمه «بالاستدلال» هویت علم اصول را بیان می کند؛ زیرا استدلالی کردن علم فقه، نیازمند دانش اصول است.

ب) واژه «اصل»

«اصول»، جمع «اصل»، در لغت به معنای ریشه و پایه، و در اصطلاح به چند معنا آمده است:

یک- دلیل و مستند؛ مثلاً وقتی که گفته شود «اصل در این حکم کتاب و سنت است» یعنی دلیل و مستند این حکم، آیات و روایات است.

دو- قاعده: قضیه‌ای که موضوع آن کلی و قابل انطباق بر مصادیق و افراد خود است؛ برای مثال «صیغة الامر ظاهرة في الوجوب» قاعده‌ای کلی است؛ زیرا قابلیت صدق بر مصادیق متعدد دارد و در علم اصول از این قانون کلی بحث می شود.

سه- رجحان و اولویت؛ برای مثال اگر در کلامی مردّد باشیم بین حمل بر معنای حقیقی و معنای مجازی، راجح و اولی آن است که کلام بر معنای حقیقی حمل شود و از این رو می گویند

۱. منظور از قید «ضرورة» یعنی به چیزی «فقه» گویند که ضروری دین نباشد. بنابراین از آنجا که نماز از ضروریات دین است، از دایره فقه خارج می شود و بالتبع علم اصول را هم نیاز ندارد.



هنگام شک در مراد حقیقی متکلم اصل در کلام حقیقت است.

چهار- اصل عملی: کاربرد رایج واژه «اصل» در اصول فقه به معنای اصل عملی است. فقیه هنگام فحص از حکم شرعی از ادله اجتهادی و یأس از دستیابی به آن و برای متحیر نماندن مکلف در مقام عمل، اصول عملیه را به کار می‌گیرد.

با توجه به معانی یادشده، در مورد وجه تسمیه «اصول الفقه» سه نظر وجود دارد:

یک- برخی از علماء، همچون شیخ طوسی رحمته الله معتقدند که واژه «اصول الفقه» از «اصل» به معنای «دلیل» گرفته شده است. بنابراین اصول الفقه در واقع به معنای «ادلة الفقه» است و از آنجا که این علم به بررسی منابع فقه (کتاب، سنت و...) می‌پردازد بدان نامیده شده است. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷)

دو- گروهی نیز اذعان دارند که «اصول الفقه» به معنای «قاعده و قانون» است؛ زیرا اصول فقه از قواعد کلی برای استخراج احکام فقهی از مصادر چهارگانه بحث می‌کند. (خضری، ۱۳۸۹، ص ۱۲)

سه- عده‌ای از فقها، همچون میرزای قمی رحمته الله وجه تسمیه «اصول فقه» را برگرفته از معنای لغوی آن دانسته‌اند. بنابراین اصول فقه یعنی ریشه‌ها و زیربنای فقه. (قمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵)

ج) اصول الفقه

در این بخش به ذکر پنج تعریف از دانش اصول بسنده می‌کنیم:

یک- ابن حاجب: «أما حدّه لقباً فالعلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية...». (ابن حاجب، بی‌تا، ص ۱۲)

دو- محقق حلّی رحمته الله: «واصول الفقه في الاصطلاح هي: طرق الفقه على الاجمال». (محقق حلّی، بی‌تا، ص ۴۷)

سه- علامه حلّی (در کتاب تهذیب الوصول): «... فأصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها. ورسمه باعتبار العلميّة: العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية...». (علامه حلّی، ۱۳۸۰، ص ۴۸)

۱. گفتنی است که تعاریف مذکور در این بخش، از علمایی است که «اصول الفقه» را با رویکرد مرکب اضافی تعریف کرده‌اند.

چهار- علامه حلّی (در کتاب نهاییه الوصول): «... وإذا عرفت معنى كلّ واحد منها فنقول: اضافة الاسم المعنى الى المفرد تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذى عيّنت له لفظة المضاف، كما تقول: مكتوب زيد، فاصول الفقه مجموع طرق الفقه. وحده اصطلاحاً: العلم بالقواعد التى هى مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال، وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدلّ بها... والمراد بالاجمال: بيان كون تلك الادلة ادلة، كما يستدل على انّ الخبر دليل وأما على وجوده فى مسالة مسالة، فذلك لا يذكر فى اصول الفقه...». (علامه حلّی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۶۶)

پنج- آیت الله سبحانى: «هو علم يبحث عن القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن الادلة او ما ينتهى اليها المجتهد عند الياس عن الادلة الاجتهادية». (سبحانى، ۱۳۹۴، ص ۱۱)

گفتنى است كه علامه حلّی در نهاییه الوصول با قید «على سبيل الإجمال» هويت علم اصول را بيان مى كند؛ بدین بیان كه علم اصول از عناصر مشتركه ابواب فقهی بحث می كند و اساساً هويت و لمّ كار اصولی، بیان عناصر مشتركه ابواب فقه است؛ نه اينكه از عناصر مختصه ابواب فقه بحث كند. به عبارت ديگر منظور از «على سبيل الاجمال» اين است كه علم اصول از ادله بما هو ادله بحث می كند و اصلاً متعرض ادله مخصوص هر باب فقهی نمی شود؛ برای مثال علم اصول در مورد حجيت يا عدم حجيت خبر واحد بحث می كند و ديگر متعرض خبرهای واحد موجود در هر باب فقهی نمی شود؛ زیرا هويت علم اصول، بيان قواعد کلی استنباط و عناصر مشتركه ابواب فقه است. (صدر، ۱۳۹۸، ص ۹۱)

۲. رویکرد غالب اصوليون شيعه

غالب اصوليون شيعه در تعريف دانش اصول، «اصول الفقه» را علم دانسته اند و به همين جهت ابتداى كتب اصولی خویش به تعريف علم فقه نپرداخته اند. در ادامه ضمن ذكر برخى از تعاريف شاخص و تبیین نکته های نهفته در آن، به هويت واحد و يكپارچه علم اصول می پردازيم.

- تعاريف اصول فقه

يك: على بن حسين بن موسى مشهور به سيد مرتضى عليه السلام: «إعلم أنّ الكلام فى اصول الفقه إنما هو كلام فى أدلة الفقه... أنّ الكلام فى اصول الفقه إنما هو كلام فى كیفية دلالة



ما يدلّ من هذه الاصول على الاحكام على طريق الجملة دون التفصيل...» (سید مرتضی، ۱۳۷۶، ص ۷)

توضیح: مرحوم سید مرتضی رحمته الله ماهیت علم اصول را بررسی ادله و استدلال علی طریق الجملة می داند. مراد از «علی طریق الجملة»، همان طور که گفته شد عناصر مشترکه ابواب فقه است؛ بدین بیان که هویت و لمّ مسئله اصولی، بررسی قواعد و مسائل مشترکه ابواب فقه است و بررسی قواعد مربوط به هر باب فقهی بر عهده دانش فقه می باشد و علم اصول از عناصر مختصه ابواب فقه بحث نمی کند.

دو- شیخ بهایی رحمته الله: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية». (شیخ بهایی، ۱۴۲۳، ص ۴۱)

توضیح: مرحوم شیخ بهایی رحمته الله با قید «الممهده» هویت علم اصول را مشخص می کند؛ یعنی دانش اصول متکفل بحث از قواعد مخصوص استنباط حکم شرعی است. از این رو علمی همچون ادبیات عربی، رجال، کلام و... از تعریف فوق خارج می شوند؛ زیرا این علوم صرفاً عهده دار استنباط حکم شرعی نیستند.

سه- شیخ محمد کاظم خراسانی رحمته الله: «صناعة يُعرَفُ بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام أو التي ينتهي اليها في مقام العمل». (خراسانی، ۱۳۸۹، ص ۲۳)

توضیح: صاحب کفایه، علم اصول را فنی می داند که به ما قواعدی می آموزد شامل یکی از این دو خصوصیت:

اول- مجتهد را به حکم شرعی فرعی کلی می رساند؛ مثل قاعده «صيغة الامر ظاهرة في الوجوب». مجتهد به وسیله این قاعده، وجوب نماز را از قرآن کریم^۲ استنباط می کند.

دوم- اگر مجتهد حکم شرعی را استنباط نکرد و به حکم شرعی فرعی نرسید^۳ برای متحیر نماندن در مقام عمل، قواعد مخصوصی را جهت به دست آوردن حکم شرعی ظاهری اعمال می کند؛ مثل قاعده برائت شرعی در شبهه حکمیه.

نکته: مرحوم آخوند خراسانی رحمته الله به تعریف مشهور شیعه از دانش اصول خدشه وارد

۱. صفحه ۷.

۲. بقره: ۴۳.

۳. در برخی از موارد، مجتهد برای فهم حکم شرعی به اصول عملیه رجوع می کند؛ زیرا دلیل اجتهادی در کار نیست.

می‌سازد؛ زیرا تعریف مشهور را به دلیل شامل نشدن «اصول عملیه» جامع افراد نمی‌داند و برای آنکه تعریف علم اصول شامل اصول عملیه شود، قید «أو ما ینتهی الیها فی مقام العمل» را در تعریف خود می‌آورد.

صاحب کفایه، قید «یمكن» را نیز در تعریف خود آورده است؛ زیرا مباحثی همچون حجیت قیاس، حجیت استحسان و... نیز در دانش اصول بحث می‌شود.

چهار- میرزای نائینی رحمته الله: «وبذلک ینبغی تعریف الاصول، بأن یقال: انّ علم الاصول عبارة عن العلم بالكبریات التي لو انضمت الیها صغریاؤها یستنتج منها حکم فرعی کلی.» (نائینی، ۱۳۷۶، ص ۱۹)

توضیح: مرحوم نائینی رحمته الله علم فقه را نتیجه قیاس می‌داند که صغرای این قیاس، مباحث علمی همچون ادبیات، علم رجال، قواعد فقهیه و... و کبرای قیاس، قواعد دانش اصول است. بنابراین ایشان هویت علم اصول را کبرای استدلال فقهی می‌داند؛ برای مثال در آیه شریفه ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (نساء: ۴۳) برای به دست آوردن احکام مربوط به تیمم باید قیاس چیده شود. در صغرای قیاس، باید موضوع له واژه «صعید» را بررسی کرد. بعد از فهمیدن معنای صعید، نوبت به کبرای قیاس می‌رسد؛ اینکه صیغه امر ظهور در وجوب دارد و ظهورات قرآنی، حجت هستند. بنابراین حکم شرعی «وجوب تیمم بر صعید» استنباط می‌شود.

پنج- امام خمینی رحمته الله: «القواعد الالیه التي یکن أن تقع کبری لاستنباط الأحکام الفرعیة الالهیة، أو الوظیفة العملیة.» (سبحانی، ۱۴۳۱، ص ۴۹)

توضیح: ایشان از کمالات تعاریف اصولیون استفاده کردند و صرفاً در تعریف خویش بر قید «آلی» بودن دانش اصول تأکید دارند. به عبارت دیگر با توجه به دیدگاه امام خمینی رحمته الله و مکتب اصولی قم، باید به دانش اصول نگاهی ابزاری جهت استنباط حکم شرعی داشت. بنابراین اساساً علم اصول جنبه اصالی بودن را ندارد؛ بلکه فقط عهده دار روش استظهار از متون دینی و حجیت منابع احکام شرعی است.

شش- سیدمحمدباقر صدر: «العلم بالعناصر المشتركة فی عملیة استنباط الحکم الشرعی.» (صدر، ۱۳۹۸، ص ۹۱)

توضیح: شهید صدر رحمته الله هویت علم اصول را عناصر مشترکه بین ابواب فقه می‌داند؛ به این



بیان که علم اصول متکفل بیان قواعدی است که در کلیه ابواب فقه قابل اجرا باشد. از این رو قواعدی که به بعضی از ابواب فقهی اختصاص دارد از دایره مسائل اصولی خارج است؛ برای مثال قاعده «أصالة الطهارة» به باب طهارت در علم فقه اختصاص دارد. بنابراین دانش اصول از این قاعده بحث نمی‌کند؛ زیرا ملاک اصولی بودن یک مسئله، عنصر مشترک بودن میان ابواب فقهی است.

چنان که ملاحظه شد، تعاریف دانش اصول، فراوان و مختلف است؛ اما تمامی این تعاریف در یک مسیر هستند و آن بیان هویت علم اصول است. به عبارت دیگر «عبارت‌ناشتی و حسنک واحد»؛ یعنی تعاریف هرچند در ظاهر با یکدیگر متفاوت‌اند، ولی همه به یک هویت اشاره دارند؛ همچنان که آیت‌الله سبحانی در کتاب المبسوط فی اصول الفقه نوشته است: «علی کل تقدیر فالغرض من ذکر هذه التعاریف، توضیح واقع علم الاصول أمام الطالب وعرضه بشكل واضح وكل هذه التعاریف تشارك فی ایضاح الغایة من هذا العلم وعلی ضوء ذلك یكون الاشکال فی الجامعیة أو المانعیة امرافاقداً للأهمیة، لأن الغایة هی المعرفة الإجمالیة وهی حاصله فی الجميع». (سبحانی، ۱۴۳۱، ص ۴۴)

توضیح اینکه دانش‌های بشری به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. علوم حقیقی از ویژگی‌های حقیقی موضوع بحث می‌کنند که از آن به عرض ذاتی تعبیر می‌شود؛ اما علوم اعتباری از آنجا که موضوع حقیقی ندارند و به تبع آن نمی‌توان ویژگی‌هایی حقیقی برای موضوع آن متصور شد، بنابراین ارتباط حقیقی میان موضوع و محمول برقرار نیست و بدین سبب در این دسته از علوم از اعراض ذاتی موضوع بحثی نمی‌شود؛ برای مثال فلسفه و ریاضیات علوم حقیقی شمرده می‌شوند؛ زیرا دارای موضوع حقیقی هستند و از اعراض ذاتی آن موضوع بحث می‌کنند؛ اما دانش‌هایی، همچون صرف و نحو، از علوم اعتباری هستند؛ زیرا موضوع حقیقی ندارند که از اعراض ذاتی آن بحث شود.

حال باید توجه داشت که روش و سبک ورود به مسائل علوم حقیقی با روش ورود به مباحث علوم اعتباری تفاوت دارد؛ زیرا علوم حقیقی برهان‌پذیر و موضوع‌محور هستند؛ اما علوم اعتباری غایت‌محورند و استدلال‌های موجود در آن مبتنی بر مشهورات و مسلمات عقلانی است. از این رو دانشمندان علم منطق در علوم عقلی برهانی، بدیهیات یقینی شش‌گانه را ماده قضایای علوم حقیقی می‌دانند و تمام قضایای حقیقی را به بدیهیات شش‌گانه برمی‌گردانند و بدین

سبب ملاک تمایز علوم حقیقی را «موضوع آن علم» معرفی می‌کنند؛ اما در علوم اعتباری قضایای مشهور اخص و مسلمات عقلانی را ماده قضایای اعتباری می‌دانند و به همین جهت ملاک تمایز علوم اعتباری از یکدیگر «غایت و هدف آن علم» است. به عبارت دیگر طبق نظر دانشمندان منطق و بسیاری از حکمای اسلامی، بهترین ملاک دسته‌بندی و تمایز علوم عقلی از یکدیگر در قضایای برهانی (قضایایی که به اولیات یقینی منتهی می‌شوند) موضوع آن علم است؛ یعنی علوم حقیقی و برهانی، موضوع محور هستند؛ اما علوم اعتباری همانند علوم عقلی نیستند که یک موضوع واحدی داشته باشند تا از اعراض ذاتی آن بحث شود؛ بلکه علومی غایت محور هستند و مسائل آنها در راستای رسیدن به هدف خود چیده می‌شود و هر قضیه‌ای با هر موضوع و عنوانی که اهداف آن علم را تأمین کند جزء مسائل آن قرار می‌گیرد.

به بیان دیگر، هر علمی موضوع محور نیست؛ بلکه فقط علوم حقیقی و برهانی، موضوع به معنای واقعی کلمه دارند که از اعراض ذاتی آن بحث شود؛ همانند دانش فلسفه که «وجود مطلق» موضوع آن است و از اعراض ذاتیه آن بحث می‌شود. بنابراین علوم اعتباری، غایت محور هستند؛ چراکه اصلاً موضوع به اصطلاح علوم حقیقی در آن‌ها معنا ندارد تا از اعراض ذاتیه آن بحث شود. البته می‌توان غایت و غرض علوم اعتباری را تسامحاً موضوع اعتباری آن علم قرار داد و از این روست که غایت و غرض از علم اعتباری، در تعریف این علم آمده است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۳-۲)

با کاوش در کتب دانش منطق این نتیجه حاصل می‌شود که موضوع محور بودن علوم نزد اندیشمندان منطقی امری پذیرفته و مسلم بوده است. همچنین با تتبع در تاریخ ادوار علم اصول و ملاحظه کتب شاخص و مطرح اصولی همانند تهذیب الوصول الی علم الاصول، نه‌ایة الوصول الی علم الاصول، معالم الاصول، زبدة الاصول، قوانین الاصول، مفاتیح الاصول، هدایة المسترشدين و الفصول الغرورية فی الاصول الفقهیه به دست می‌آید که دانشمندان اصولی نیز برای علم اصول موضوعی را تعیین، و مسائل اصولی را مطرح کرده‌اند؛ اما تنور بحث از لزوم وجود موضوع واحد برای هر علمی از محقق خراسانی شعله‌ور شد. ایشان معتقد بود که وجود موضوع واحد برای هر علمی لزومی ندارد؛ بلکه در یک علم از موضوعات مختلفی بحث می‌شود که جامع مشترکی ندارند ولی در راستای رسیدن به هدفی مشترک هستند؛ به بیان دیگر، صاحب





کفایه به غایت محور بودن همه علوم و عدم لزوم وحدت موضوع برای هر دانشی قائل شدند. (خراسانی، ۱۳۸۹، ص ۲۲-۲۳)

دانشمندان اصولی پس از محقق خراسانی در اینکه آیا لازم است برای هر علمی موضوع واحدی قرار گیرد یا خیر، اختلاف کرده‌اند. در این مسئله سه نظریه دیگر غیر از رأی صاحب کفایه یافت می‌شود: برخی با تمسک به قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر إلا من الواحد» قائل به لزوم وحدت موضوع برای هر علمی شدند؛ اما برخی دیگر همچون امام خمینی علیه السلام با طرح اشکال و نقد بر قول کسانی که برای علوم، وجود یا امتیاز حقیقی قائلند، ملاک تمایز هر علمی را سنخیت آن علم می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۱) گروهی از صاحب نظران معاصر همچون علامه طباطبائی علیه السلام نیز در حاشیه خود بر کفایه الاصول، نظریه جدیدی را بیان داشته‌اند. ایشان قائل است که در نظرات فوق میان علوم حقیقی و اعتباری خلط شده است؛ به طوری که تمایز و تفاوت علوم حقیقی و برهانی از یکدیگر وابسته به موضوعات آنهاست؛ درحالی که تمایز علوم اعتباری از یکدیگر وابسته به اهداف و اغراضی است که معتبر آنها را جعل کرده است. (طباطبائی، بی تا، ص ۱۰)

حال سؤال می‌شود: علم اصول، حقیقی است یا اعتباری؟ در این رابطه دو قول مشهور وجود دارد: برخی معتقدند چون بعضی از مسائل اصول با استدلال‌های عقلی و فلسفی قابل اثبات است و بعضی از مسائل آن عقلانی و عرفی است، بنابراین دانش اصول مرکب از مسائل حقیقی و اعتباری است؛ اما برخی از اندیشمندان اصولی معاصر همچون علامه طباطبائی علیه السلام و آیت الله مکارم شیرازی، تمامی مسائل علم اصول را اعتباری می‌دانند. (آتشی، ۱۴۰۰، ص ۱۴)

با توجه به استدلال‌های محکم و مبنای متقن علامه طباطبائی علیه السلام در رساله الاعتبارات و مقاله «ادراکات اعتباری» از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و قائل شدن ایشان به تفاوت نحوه ورود و خروج در علوم حقیقی و اعتباری، نوع ورود و خروج به مسائل دانش اصول متفاوت از علوم حقیقی و برهانی است؛ به این صورت که در بیان تعریف و تبیین هویت علم اصول نباید خرده‌گیری عقلی کرد؛ زیرا روش ورود به علوم اعتباری و غایت محور با روش علوم برهانی تفاوت دارد؛ بلکه باید به همین مقدار اکتفا کرد که چیستی دانش اصول و فلسفه طرح مباحث آن مشخص شود.

به دیگر سخن، علم اصول فقه غایت محور است و لزومی ندارد که برای آن موضوع

واحدی قرار داده شود؛ بلکه موضوعات مختلف این علم در راستای هدف و غایت خود چیده می‌شوند و در یک مسیر قرار می‌گیرند. به بیان دیگر دانش اصول همانند کوه‌نوردی است که هدفش رسیدن به قله است و برای رسیدن به این هدف، تمامی وسایلی را که نیاز دارد همراه خود می‌سازد.

توجه به غایت محور بودن دانش اصول سبب بروز شدن مباحث و مسائل آن می‌شود؛ زیرا در برهه‌ای از زمان، مسائل دانش اصول در مقابل ردّ بسیاری از مبانی اصولی اهل سنت قرار داشت و در مقطعی دیگر در مقابل اخباریون قرار گرفت. در حال حاضر می‌توان رقیب روش استظهار از متن را علوم انسانی غربی و دیدگاه مدّعیان روشنفکری دانست. بنابراین مسائل دانش اصول در راستای هدفی که دارد در مقابل مبانی غربی باید قرار گیرد؛ برای مثال دانش تفسیر متن یا هرمنوتیک در علوم انسانی غربی دارای برخی از مبانی ظنّی و نسبی‌گرایانه است که علم اصول می‌تواند با مبانی معتبر عقلائی خود در بحث الفاظ یا در بحث حجج به مقابله با آن مبانی پردازد. به بیان دیگر غایت محور بودن دانش اصول سبب نیمایی و بروز شدن مباحث آن می‌شود.

توجه به غایت محور بودن دانش اصول سبب بروز شدن مباحث و مسائل آن می‌شود؛ زیرا در برهه‌ای از زمان، مسائل دانش اصول در مقابل ردّ بسیاری از مبانی اصولی اهل سنت قرار داشت و در مقطعی دیگر در مقابل اخباریون قرار گرفت. در حال حاضر می‌توان رقیب روش استظهار از متن را علوم انسانی غربی و دیدگاه مدّعیان روشنفکری دانست. بنابراین مسائل دانش اصول در راستای هدف خود (روش استنباط احکام الهی از منابع معتبر فقهی) باید در مقابل مبانی ظنّی و نسبی‌گرایانه غربی قرار گیرد؛ برای مثال مسائل دانش تفسیر متن و هرمنوتیک یا برخی از مباحث کلام جدید که مدعی فهم دین هستند و برای استخراج قوانین جدید، افکار و عقاید نوظهور از مبانی غیر یقینی استفاده کرده‌اند و آن مباحث رنگ و بوی مسائل اصولی را دارند، می‌توان با نگرش دوباره به مباحث الفاظ دانش اصول و حذف زوائد موجود در آن، با اتخاذ مبانی معتبر عقلائی خود، در بحث الفاظ یا در بحث حجج به مقابله با آن مبانی ظنّی پرداخت. به بیان دیگر غایت محور بودن دانش اصول سبب نیمایی و بروز شدن مباحث آن می‌شود.

۳. هویت یکپارچه دانش اصول

حال که دانسته شد علم فقه، دانش دستیابی به احکام شرع و وظیفه عملی انسان‌ها در زندگی شخصی و اجتماعی است و شخص فقیه به دنبال استخراج احکام شریعت از منابع معتبر است، این کار - که در اصطلاح «اجتهاد» نامیده می‌شود - بدون فراگیری دانش‌های مقدماتی و بدون استعانت از قواعد و روش‌های استنباط امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر عناصر بسیاری در استنباط حکم شرعی دخالت دارند که می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلان تقسیم کرد:

یک - عناصر خاص: معلوماتی هستند که به یک یا چند باب فقهی اختصاص دارند و در فرایند استنباط حکم شرعی لازم هستند و در بقیه ابواب فقهی کاربرد ندارند؛ برای مثال در آیه شریفه «واعلموا أنما غنمتم من شیءٍ فإنَّ لله خمسَه وللرسول» فقیه برای استنباط حکم شرعی خمس، ابتدئاً باید معنای «غنتم» را با کثرت تتبع در کتب لغت و استعمالات عرب به دست بیاورد و پس از فهم مراد متکلم از این کلمه، برای به دست آوردن حکم مربوط، به مرحله بعد قدم بگذارد. حال با توجه به آنچه بیان شد به دست می‌آید که فهم مراد از «غنتم» صرفاً به باب خمس و زکات اختصاص دارد و در دیگر ابواب فقه کاربرد ندارد.

دو - عناصر عام: معلوماتی هستند که به یک باب فقهی اختصاص ندارند؛ بلکه جنبه عمومی و کلی برای تمام ابواب فقهی دارند؛ برای مثال قاعده «صیغه الأمر ظاهره فی الوجوب» در هر کدام از ابواب فقه که حکم شرعی با صیغه امر بیان شده است کاربرد دارد؛ همچنین قاعده «خبر الواحد حجة» در اکثر ابواب فقهی که شخص واحد ثقه روایتی را نقل کرده باشد قابل استفاده است. (صدر، ۱۳۹۸، ص ۹۰)

شخص فقیه و مجتهد در عملیات استنباط احکام شریعت نیازمند عناصر مختص و نیز عناصر مشترک است و دانش اصول عهده‌دار بیان عناصر مشترکه ابواب فقه است. به بیان دیگر مجتهد برای استخراج حکم شرعی باید به ادبیات عربی و ساختارهای صرفی و نحوی آن تسلط کافی داشته باشد؛ زیرا قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام، که مهم‌ترین مصادر احکام الهی هستند، به زبان عربی است و فهم مراد شارح، بدون درک زبان وی میسر نیست. علاوه بر آن، شناخت کافی از احادیث و شناخت احوال راویان و تشخیص روایات معتبر از روایات جعلی از دیگر مقدمات لازم برای فقاهاست که در دو دانش «رجال» و «درایه» مورد بحث قرار می‌گیرد. مهم‌ترین دانشی که فراگرفتن آن به عنوان مقدمه برای فقه ضرورت دارد، دانش «اصول فقه»

است. بنابراین هویت «اصول الفقه»، علم به مجموعه قواعد، ضوابط و ابزارهایی است که فقیه را در مسیر استخراج و استنباط احکام شرعی یاری می‌دهد. (قافی، ۱۳۹۶، ص ۲۳-۲۴)



نتیجه گیری

چنان که ملاحظه شد، دو رویکرد در رابطه با تعریف و بیان چیستی علم اصول وجود دارد. با توجه به تعاریف موجود در هر دو رویکرد به دست می‌آید که در تعریف و بیان هویت دانش اصول، میان صاحب نظران اصول فقه اختلاف نظر وجود دارد و هر یک از صاحب نظران بر قیدی در تعریف خود تأکید کرده‌اند؛ اما همان‌طور که بیان شد تمامی آن تعاریف در راستای بیان هویت یکپارچه از دانش اصول است؛ بدین صورت که طبق نظریه متقن و مستدلّ علامه طباطبائی رحمته الله علیه دانش اصول غایت‌محور است و نحوه ورود و خروج در علوم غایت‌محور با علوم موضوع‌محور تفاوت دارد؛ زیرا ماده قضایای علوم اعتباری مشهورات و مسلمات عقلانی است؛ برخلاف علوم حقیقی و برهانی که ماده قضایای آن به بدیهیات شش‌گانه بازگشت دارد. بنابراین باید در تعریف علم اصول از ریز نکات عقلی پرهیز کرد و بیان چیستی این دانش باید به گونه‌ای باشد که اهداف و اغراض از تدوین دانش اصول را مشخص کند. از این رو با بررسی صورت‌گرفته در تعاریف مختلف هر دو رویکرد، هویت دانش اصول به گونه‌ای در تمامی تعاریف صاحب نظران اصول فقه بیان شده است؛ بدین صورت که هویت دانش اصول پرداختن به قواعد و ضوابط کلان و مشترک میان ابواب فقهی است تا در مسیر استنباط حکم شرعی و وظیفه عملی قرار گیرد. بنابراین پرداختن به ریز نکات عقلی و اشکال وارد کردن به جامعیت و مانعیت تعریف، امری فاقد اهمیت است.

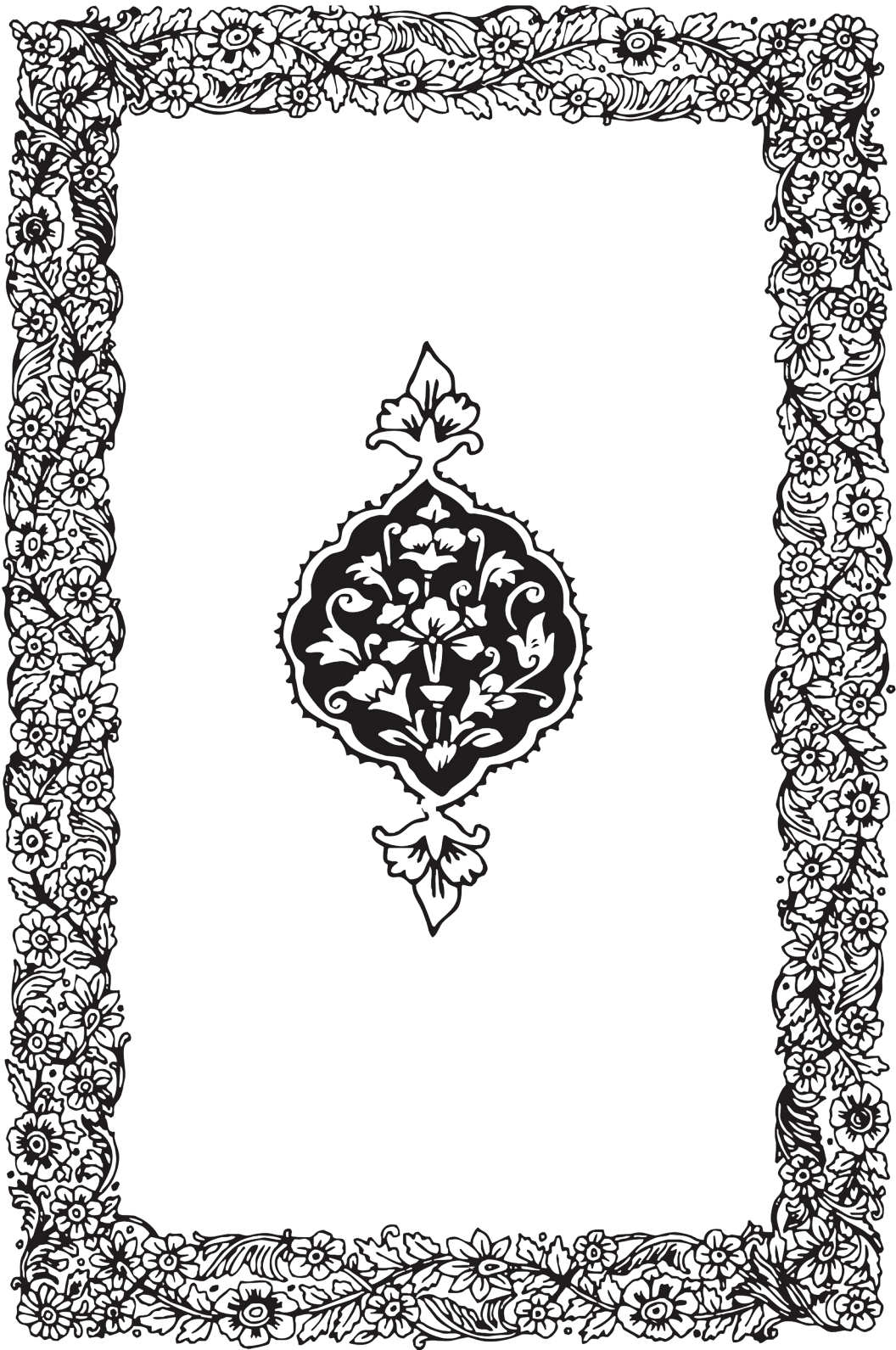
منابع

قرآن مجید.

۱. آتشی، زهرا (۱۴۰۰ش)، «بررسی اعتباری بودن علم اصول فقه و تغییر در موضوع آن بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبائی»، فصلنامه فردوسی مشهد، دوره ۵۳، شماره ۱.
۲. ابن حاجب، جمال‌الدین (۱۴۲۹ق)، مختصر السؤل و الأمل فی علمی الاصول و الجدل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن حسن، ابوجعفر محمد (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، قم: تیزهوش، چاپ اول.
۴. ابن حسین، بهاء‌الدین محمد (۱۴۲۳ق)، زبدة الاصول، قم: مرصاد، چاپ اول.
۵. ابن حسین، علی (۱۳۷۶ش)، الذریعة الی اصول الشریعة، تهران: دانشگاه تهران.
۶. عاملی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن یوسف، حسن (۱۳۸۰ش)، تهذیب الوصول الی علم الاصول، لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام.
۸. ابن یوسف، حسن (۱۴۲۵ق)، نهاییه الوصول الی علم الاصول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۹. اراکی، محسن (۱۴۳۵ق)، **اصول فقه نوین**، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ش)، **رحیق مختوم**، قم: إسرائ، چاپ دوم.
۱۱. خراسانی، محمدکاظم (۱۳۸۹ش)، **کفایه الاصول**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۲. خضری، محمد (۱۳۸۹ش)، **اصول الفقه**، مصر: مکتبه التجاریه الکبری.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۹۴ش)، **الموجز فی اصول الفقه**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۳۱ق)، **المبسوط فی اصول الفقه**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۸ش)، **قواعد کلی استنباط**، قم: بوستان کتاب.
۱۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا)، **حاشیه علی کفایه الاصول**، قم: بنیاد علمی فکری علامه طباطبائی، چاپ اول.
۱۷. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۷ش)، **سیری کامل در اصول فقه**، قم: فیضیه.
۱۸. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۹۰ش)، **ایضاح الکفایه**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۱۹. قافی، حسن (۱۳۹۸ش)، **اصول فقه کاربرد**، تهران: سمت.
۲۰. قمی، میرزاابوالقاسم (۱۳۷۸ش)، **قوانین الاصول**، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴ش)، **شرح نهایی الحکمه**، قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ش)، **کلیات علوم اسلامی**، قم: مؤسسه اندیشه ملل.
۲۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۹۰ش)، **اصول الفقه**، قم: دارالعلم.
۲۴. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶ش)، **فوائد الاصول**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.





بررسی محدوده جواز الزام حاکم با رویکرد تطبیقی در مسئله حجاب زنان

احمد باقری نیا^۱



احکام از مهم‌ترین بخش‌های دین اسلام است. در دسته‌بندی احکام اسلام، دو قسم جوازی و الزامی وجود دارند. احکام جوازی شامل مباحات، مستحبات و مکروهات هستند و احکام الزامی، محرّمات و واجبات را در بر می‌گیرند. احکام الزامی از سوی شارع با مصلحت ملزمه‌ای وضع شده‌اند و تخطی از آنها مستوجب عقوبت است. شارع مقدس برای تمامی احکام الزامی عقوبت اخروی قرار داده و فاعلین آنها را کیفر می‌کند، اما برای بعضی از آنها از جانب او عقوبت دنیوی نیز وضع شده است که در فقه از آنها با عنوان حدود و تعزیرات نام می‌برند. اعمال این عقوبت‌ها در حکومت اسلامی بر عهده حاکم اسلامی قرار داده شده است. در مواردی که شارع، خود حدود و مجازات معینی را در شرع تعیین کرده همان مجازات معیار عمل خواهد بود؛ اما در مواردی که از طرف شرع برای تخطی از حکم اسلامی، عقوبت خاصی وضع نشده است حاکم اسلامی می‌تواند برای الزام مردم، تعزیراتی را وضع کند و شارع این حق و محدوده اعمال مجازات را طبق شرایطی به حاکم اسلامی واگذار کرده است. البته اعمال چنین الزاماتی بر عمل به احکام، باید تابع مصلحت جامعه و در چهارچوب کلی شریعت صورت پذیرد تا از سوءاستفاده احتمالی عمدی یا سهوی که زمینه‌ساز تغییر تدریجی احکام اولیه می‌شود جلوگیری شود؛ مانند اینکه ساختار کلانی مثل مجمع تشخیص مصلحت نظام که متشکل از متخصصان از رشته‌های گوناگون حوزوی و دانشگاهی است یا کمیسیون‌های تخصصی دیگر و مجتهدین جامع‌الشرایط و آگاه، بر این روند نظارت داشته باشند. حجاب نیز یکی از احکام ضروری دین اسلام است و حاکم اسلامی می‌تواند به اقتضای حکم شرع و صلاح‌دید جامعه برای تخطی از آن عقوبت‌هایی را وضع کند تا مردم را به رعایت آن ملزم بدارد. البته اعمال چنین حقی باید مسبوق به تبیین و آموزش این احکام باشد تا موجب تخریب چهره دین نشود.

کلیدواژه: الزام، احکام، حکومت اسلامی، حجاب.

مقدمه

بدیهی است که هر دینی همواره متشکل از یک سری احکام و قوانین بوده که پیروان آن دین اگر خود را تابع آن می‌دانند ملزم به پیروی از آن هستند. مسلماً دین اسلام که آخرین دین الهی و کامل‌ترین شریعت است از این قاعده مستثنی نیست. در دین اسلام مجموعه گزاره‌های دینی از یک حیث به سه دسته تقسیم می‌شوند: اعتقادات، اخلاق و احکام.

در تعریف دین آمده است که مجموعه‌ای وحیانی و عقلانی است از عقاید، اخلاق و مقررات که نظر به اداره زندگی فردی و اجتماعی انسان دارند. آموزه‌های دینی در بخش اعتقادی، مسائل مربوط به صفات خدا، توحید، نبوت، وحی و معاد را می‌کاود. در بخش اخلاق، تعالیمی را بر می‌رسد که در پی کسب فضائل و رفع رذائل اخلاقی‌اند، و سرانجام، واپسین بخش آن، ویژه مناسک و اعمال و احکام است؛ یعنی مقررات دینی که رفتار انسان با خود، خدا و اجتماع را به بررسی می‌گذارد. (خطیبی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۳۶۴)

در حکومتی که مبنای آن اسلام و در رأس آن حاکم اسلامی به معنای فقیه عادل جامع‌الشرایط قرار دارد، آن حکومت موظف است تا در چارچوب قوانین اسلامی، شرایط جامعه را برای رشد و رسیدن مردم به مقاصد شریعت مهیا کند. سؤال اینجاست که حاکم اسلامی بر چه مبنایی حق دارد تا مردم جامعه را به اجرا کردن احکام الزام کند و محدوده این الزام چقدر است و چگونه تعیین می‌شود؟

از آنجا که این مسئله به دلیل حدوث نسبی آن، به سبب عدم وجود حکومت اسلامی در

ازمنه اخیره، به عنوان یک فرع فقهی مستقل کمتر مورد بحث فقها قرار گرفته، حدود و ثغور آن مشخص نیست و استدلال‌هایی هم که می‌تواند در اینجا کارساز باشند در باب‌های دیگر فقهی مانند طلاق، امر به معروف و نهی از منکر و غیره به صورت پراکنده بیان شده‌اند.

در این زمینه مقالات و پژوهش‌هایی انجام شده که به ذکر بعضی از آنها می‌پردازیم:

سید مجتبی حسین‌نژاد در مقاله «واکاوی ادله الزام اجرای قوانین و ارزش‌های دینی توسط حکومت اسلامی» پس از فراغت از بحث درباره پذیرش جواز الزام، معتقد است اجرای احکام دینی اعم از احکامی که برای آنها در دین، کیفر مقرر شده و احکامی که برای آنها کیفر مقرر نشده، منوط به رضایت اکثریت مردم از اجرای قوانین اسلامی نمی‌باشد. شرایط متیقن الزام حکومت در احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، عبارت‌اند از شخصی نبودن احکام، مفسده اجتماعی داشتن عمل، ملازم نبودن الزام با ضرر شخصی به افراد، مطابق بودن الزام با مصلحت دینی و مطابقت الزام با سیره عقلا. (حسین‌نژاد، ۱۳۹۷ش)

مهدی منتظر قائم در مقاله «اکراه در عمل به شریعت از منظر قرآن و حدیث» به این موضوع می‌پردازد که هیچ‌کس مجاز نیست مسلمانی را که نمی‌خواهد در بعضی موارد دین‌دارانه زندگی کند، به سبک زندگی دینی اکراه کند. او در این مقاله ابتدا به بیان ادله عدم مشروعیت اکراه در عمل به شریعت می‌پردازد و در این زمینه بیشتر به آیات و روایاتی می‌پردازد که تنها وظیفه پیامبران و اوصیای الهی را بیان و تبلیغ معرفی می‌کنند. (منتظر قائم، ۱۴۰۰ش) پ

داوود مهدی‌زادگان در پژوهشی درباره «الزام حکومتی حکم حجاب» می‌نویسد: «از منظر شارع مقدس نیز حاکم اسلامی از آنجا که ولایت بر مردم دارد می‌تواند بر مبنای قانون و شریعت اسلامی افراد جامعه را (چه بدان آن امر اعتقاد داشته باشند چه نداشته باشد) به عمل یا ترک آن الزام کند.» (مهدوی‌زادگان، ۱۳۸۶ش)

سید محمدعلی ایازی در «نقد و بررسی ادله فقهی الزام حکومتی حجاب» در مورد مصداق الزام به حجاب، پس از اینکه ادله‌ای را بیان می‌کند که برخی از آنها فقهی هستند، به نقد آنها می‌پردازد و در نتیجه معتقد است ادله فقهی و غیر آن در زمینه الزام به حجاب مکفی نیستند. (ایازی، ۱۳۸۶ش)

در بعضی از پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده، نویسندگان به این موضوع پرداخته



است که الزام حاکم اسلامی در این مسئله جایز است و این جواز را با ادله عقلائی و بعضی روایات پذیرفته و سپس به این موضوع پرداخته که حدود اجبار چقدر است؛ بعضی دیگر در مورد مصداق حجاب، الزام حاکم اسلامی را به هر نحو جایز دانسته‌اند. اما تقریباً تبیین معنای الزام در عمل به احکام شریعت، مبانی تشریح احکام و محدوده جواز الزام حاکم را از منظر فقهی به صورت دقیق مورد بحث قرار نداده‌اند که این مقاله با روش تحلیلی توصیفی در صدد جبران این خلأ می‌باشد. در واقع سؤال اصلی این مقاله بررسی محدوده جواز الزام حاکم با رویکرد تطبیقی در مسئله حجاب زنان است.



تعریف مفاهیم

حکومت و حاکم اسلامی، تعریف لغوی و اصطلاحی

در لغت حکومت از ماده حکم مشتق شده است که در اصل به معنای جلوگیری، بازداشتن و منع و از ظلم است «الحاء و الکاف و المیم أصل واحد، و هو المنع. و أول ذلك الحکم، و هو المنع من الظلم. و سمیت حكمة الدابة لأنها تمنعها يقال حكمت الدابة و أحکمتها. و يقال: حكمت السفیة و أحکمته، إذا أخذت علی یدیه» (ابن فارس، ۱۳۹۹ش، ج ۲، ص ۹۱)

در اصطلاح، به نظام سیاسی مسلط بر جامعه حکومت گفته می شود «الحاکم منفذ الحکم، و قد سُمی حاکماً لأنه يمنع الظالم من الظلم. و أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم. و الحكومة فی اصطلاح الفلاسفة الادارة، و التدبیر، و التوجیه: كادارة الأعمال، و تدبیر شؤون الدولة» (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۹۴)

حکومت اسلامی نظام سیاسی است که مرجعیت همه جانبه دین اسلام را در عرصه حکومت و اداره جامعه پذیرفته است. به این معنا که می خواهد کلیه روابط اجتماعی را، اعم از فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، و نظامی بر اساس آموزه های دینی شکل دهد. در این نظام، دولت و نهادهای گوناگون آن، خود را در برابر آموزه ها و تعالیم اسلامی متعهد می دانند و تلاش می کنند تا در تدابیر و تعلیمات و وضع قوانین و شیوه سلوک با مردم دغدغه دین داشته باشند. منشأ حاکمیت و توانایی حکومت اسلامی بر انجام امور و وظایف، حاکمیت خداوند و قوانین الهی است. در نتیجه به نظام سیاسی که صرفاً قوانین اسلامی را در نظام سیاسی خود اجرا کند و در



تعیین مقررات در چهارچوب شریعت اسلامی حرکت کند، حکومت اسلامی گفته می شود.

مفهوم الزام

الزام در لغت از ریشه لزم به معنای ثبوت، دوام، کاری را به عهده کسی گذاشتن، و بر او واجب کردن است؛ لزِمَ الشَّيْءُ: ثبت و دام. چنان که مصباح المنیر نیز بر این عقیده است که الزام، وجوب آور است و می گوید: «لَزِمَهُ الْمَالُ وَجَبَ عَلَيْهِ وَ لَزِمَهُ الظَّلَاقُ وَجَبَ حُكْمُهُ.» (الفیومی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۵۲)

الزام در اصطلاح به معنای لغوی خود یعنی پابندی به تکلیف و تعهد است. حکم الزامی در اصطلاح علمای اصول از اقسام احکام تکلیفی بوده و منظور از آن، طلب انجام یا ترک فعل به خاطر مصلحت و یا مفسده ملزمه ای است که در آن وجود دارد، به گونه ای که بر امتثال آن، پاداش و بر مخالفت آن، کیفر مترتب می شود، مثل: امر به اقامه نماز یا نهی از شرب خمر. به عبارت دیگر تمامی احکامی که به وصف وجوب یا حرمت توصیف شوند از احکام الزامی به شمار می آیند.

مراد ما از الزام در این مقاله، الزام در عمل به شریعت یا به عبارت دیگر الزام حاکم بر اجرای احکام الزامی شریعت است. چرا که الزام تشریحی به معنای اینکه حاکم بتواند در عرض شارع احکام الزامی وضع کند و مثلاً برای اشیا حرمت یا وجوب وضع کند واضح البطلان است و کسی شک ندارد در اینکه چنین کاری بدعت است.

مفهوم جواز

در ادبیات فقهی جواز به دو معنا استعمال می شود، یکی جواز بمعنی الأعم که شامل وجوب و اباحه می شود، و دیگری جواز بمعنی الأخص که به معنای حق است. مراد ما در عنوان مسئله فوق جواز بمعنی الأعم است، یعنی خواه این جواز به حد الزام برسد به طوری که ترک آن از طرف حاکم اسلامی تخلف باشد، یا به این حد نرسد.



تعمین سیر منطقی بحث

در مسئله مورد بحث باید مشخص شود آیا این مسئله عقلی است یا تعبدی؟ یعنی آیا عقل می‌تواند در این مسئله حکم کند یا مسئله‌ای است که در آن باید صرفاً به ادله نقلی رجوع شود و عقل کاربردی ندارد؟

با اندکی تأمل در مسئله روشن می‌شود که در چنین مسائلی چارچوب کلی را عقل مشخص می‌کند، چراکه این امور مسائلی هستند که عقل صراحتاً در آنها صاحب حکم است؛ البته مراد ما هر عقلی نیست، بلکه عقلی که با تعالیم شارع رشد کرده باشد و با مذاق او آشنا باشد. پس از آنکه با ادله عقلی، حکم کلی مشخص شد، باید به سراغ ادله شرعی رفت تا ملاحظه شود محدوده‌ای را که شرع آن را پذیرفته و قسمتی را که نپذیرفته کدام است. چراکه ممکن است عقل تحت تأثیر شرایطی نتواند مصلحت تامه و حقیقت مسائل را درک کند و لذا اینجاست که نیاز به تأیید شارع دارد.

حکم عقل در مسئله

به صراحت حکم عقل هر اجتماعی برای زندگی در کنار یکدیگر به قانون نیاز دارند تا در سایه این مقررات همزیستی داشته باشند. قوانین و مقررات همیشه و به تنهایی نمی‌تواند ضامن اجرای خود باشند، به همین خاطر به قوه مجریه‌ای نیاز دارند تا این قوانین را به صورت صحیح پیاده کند و از سرپیچی کردن افراد خاطی جلوگیری کند. جامعه اسلامی نیز بنا به ضرورت آن و فارغ از آنکه هدف بعثت انبیا است، از این قاعده عقلی مستثنی نیست و باید در چنین



جامعه‌ای، حکومتی در رأس باشد که بتواند قوانین اسلام را اجرایی کند.

در هر حکومتی برای اجرایی شدن قوانین، باید مسیر اجرای آن به صورت صحیح طی شود.

تقنین: در ابتدا لازم است تا قانون‌گذاری به صورت صحیح و با در نظر گرفتن مصالح جامعه صورت بگیرد، در قوانین اسلامی، شارع مقدس تمام مصلحت‌های فردی و اجتماعی انسان را در نظر گرفته و قوانین معینی را وضع کرده است. حاکم اسلامی در این مرحله هیچ حقی ندارد و هرگونه وضع قانون در مرحله تشریح بدعت در دین است. اما نکته قابل توجه این است که اختیارات حاکم اسلامی در تعیین مصادیق قوانین از طرف خود شارع به او داده شده است.

تبیین: پس از قانون‌گذاری لازم است به صورت مؤثر این قوانین و مصالح آنها تا حد امکان برای مردم جامعه تبیین شود. در وهله اول انبیا عهده‌دار چنین مسئولیتی بودند و در نهایت رسول گرامی اسلام (ص) این وظیفه را به صورت تام و کامل به سرانجام رساندند. حکومت اسلامی نیز باید این قوانین را با هر ابزار و روشی که در اختیار دارد برای مردم تبیین کند تا با این وسیله سطح آگاهی و فهم جامعه را افزایش دهد و در نتیجه موارد تخلف از آن را به حداقل برساند.

نظارت بر اجرا و مجازات متخلفان: اگر قانون‌گذاری و تبیین قوانین به صورت درست انجام شود، غالب افراد جامعه به قوانین پایبند خواهند بود و از آنها تخطی نمی‌کنند، در عین حال هیچ جامعه‌ای خالی از معاند و مخالف نیست، این مخالفت غالباً از هوا و هوس و سرکشی انسان سرچشمه می‌گیرد و اینکه او می‌خواهد راه خود را برای هر کاری باز کند «یرید الإنسان لیفجر أمامه». در نتیجه حکومت اسلامی برای حفظ نظم و امنیت جامعه موظف است در مواردی که رفتارهای افراد خاطی منجر به ضرر جامعه می‌شود، با هر ابزاری که در اختیار دارد از این جرم‌ها جلوگیری کرده و افراد متخلف را از ارتکاب آنها بازدارد.

در نتیجه مقدمات ذکر شده روشن می‌شود حاکم اسلامی می‌تواند در تخلفات و جرائمی که منجر به ضرر جامعه می‌شود، با ابزارهای مختلف از جمله الزام، از رخ دادن آنها جلوگیری کند. در اینکه حاکم اسلامی برای عملی کردن این اختیار از چه ابزارهایی و در چه محدوده‌ای می‌تواند استفاده کند، شرع تعیین‌کننده است.

وجوب تبعیت حاکم از شرع در مواردی که حدّ و تعزیر معین شده

گروهی از احکام اسلام الزامی هستند، به این معنا که تشریح آنها همراه با در نظر گرفتن مصلحت یا مفسده ملزمه‌ای از جانب شارع بوده و به همین سبب، برای مخالفت با آنها کیفر و عقوبت قرار داده شده است. در همین احکام الزامی، کیفر تخطی از بعضی از آنها منحصر در عقوبت اخروی است مانند دروغ، ریا و... و برای بعضی دیگر علاوه بر عقوبت اخروی، کیفر و عقاب دنیوی نیز وضع شده، مانند عقوباتی که در تعزیر و قصاص و دیه در اسلام بیان شده است. این کیفر دنیوی باعث می‌شود مکلفین ولو اکراهاً مقید به انجام این احکام الزامی باشند. شکی نیست که حاکم اسلامی بنا بر جایگاهی که در آن قرار دارد، وظیفه دارد تا در صورت احراز تخلفی که در شرع برای آن عقوبت دنیوی تعیین شده، شخص خاطی را مجازات کند. مثلاً اگر برای حاکم اسلامی ثابت شد که شخصی مرتکب سرقت شده باید طبق قانون شرع با آن شخص برخورد کند و همان احکام اسلام را بر او جاری کند و در اینجا محل اظهار نظر حاکم نیست مگر آنکه به دلیل خاص دیگری به حاکم اختیار در توسعه داده شود.

لذا محل بحث در الزام و عقوبت بر سایر احکام الزامی شریعت مانند حجاب است که خود اسلام بحدّ ذاته برای آنها مجازاتی وضع نکرده و یا علی الأقلّ چنین حکمی به دست ما نرسیده، آیا حاکم اسلامی این اجازه را دارد که برای این احکام نیز کیفر یا مجازات تعیین کند یا به هر روشی اقدامی انجام دهد که مکلفین را بر انجام و عمل به آن احکام اکراه کند یا خیر؟ به دلیل عقل ثابت شد که چنین اختیاری برای حاکم متصور است؛ اما باید حدود آن را از شرع استنباط کرد.



اوله جواز الزام بر عمل به احکامی که در شرع برای آنها مجازات دنیوی تعیین شده

سیره عقلا

گفته شده از ادله بر جواز چنین الزامی، سیره عقلا بر جلوگیری از اختلال نظام و استیفای مصالح است. در توضیح این دلیل گفته می‌شود عقلا در هر ناهنجاری اجتماعی در مواردی که موجب اختلال نظام شود، از حق جامعه، دفاع و بر استیفای مصالح ایستادگی می‌کنند. هر جامعه برای حفظ انتظام و دستیابی به اهداف خود، باید برای متخلفان، مجازات‌هایی را تعیین و اعمال کند. در مورد جرایمی که شرع برای آن مجازات ثابتی تعیین کرده، جای تعیین مجازات مجدد نیست، ولی در دیگر موارد، این سیره عقلایی که شارع هم آن را ردع نکرده است، مبنای عمل خواهد بود.

اصل حجیت سیره عقلا که در کلام فقها به تفصیل در جای خود بیان شده ناظر به دو جانب است: یکی تنقیح موضوع حکم شرعی که غالباً حجیت سیره را در آن پذیرفته‌اند و دوم اثبات حکم شرعی کلی واقعی یا ظاهری. در قسم دوم که مسئله ما از مصادیق همین قسم است، سیره عقلا باید در زمان معصوم رایج باشد تا عدم ردع ثابت شود.

علامه مظفر در بحث حجیت قول لغوی و استدلال به سیره عقلا برای اثبات آن می‌گوید:

«بنای عقلا به مجرد موافقت شارع با آن سیره ثابت می‌شود و این بدیهی است، اما ما درباره اینکه موافقت شارع با بنای عقلا به مجرد عدم ثبوت ردع حاصل می‌شود بحث می‌کنیم، زیرا چنین استکشافی باید با یکی از سه مقدمه حاصل شود:

الف) مانعی از اینکه شارع با عقلا در بنا و سیره متحد المسلك باشد یافت نشود. یعنی در این فرض باید کشف شود که شارع به مجرد عدم ثبوت ردع با عقلا هم مسلک اساست؛ زیرا او از عقلا و بلکه رئیس آنهاست. و اگر او مسلک دیگری غیر از مسلک آنها را داشته باشد بیان می‌کند. پس در مواردی مانند رجوع به اهل خبره نمی‌توان فرض کرد که شارع با عقلا متحد المسلك است، زیرا فرض نیاز شارع به اهل خبره در هیچ شأنی از شئون متصور نیست.

اگر مانعی از اتحاد مسلک شارع با عقلا وجود داشته باشد باید جریان سیره عملیه در مرئی و مسمع شارع برای ما ثابت شود و در این صورت سکوت شارع تقریر مسلک عقلا به شمار می‌رود. مثلاً در استصحاب از آنجا که مورد آن شک در حالت سابقه است و نمی‌توان فرض کرد که شارع در این موضوع با عقلا هم مسلک باشد (چون نمی‌توان فرض کرد که شارع در بقای حکم شک داشته باشد) اما از آنجا که استصحاب در امور شرعیه هم در سیره جاری شده و شارع از آن ردع نکرده، امضای او ثابت می‌شود.

اگر این دو شرط فوق منتفی شوند، باید دلیل خاصی مبنی بر رضایت شارع و امضای سیره عملیه نزد عقلا وجود داشته باشد» (مظفر، ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۱۳۲)

با عنایت به تفصیلی که درباره حجیت سیره عقلا بیان شد روشن می‌شود که سیره عقلا در مسئله ما - یعنی جواز اکراه حاکم بر احکام الزامی شرعی که در مورد آنها عقوبت خاصی معین نشده - می‌تواند مورد احتجاج قرار بگیرد. چراکه بدیهی است که وضع عقوبت و تعزیر برای بعضی از احکام الزامی از جانب شارع صورت گرفته است، همین مقدار می‌تواند در اثبات هم مسلک بودن شارع با عقلا کافی باشد، چراکه شارع نیز برای جلوگیری از اختلال نظام جامعه چنین مجازات‌هایی را وضع کرده است.

تمسک به سیره معصومین علیهم‌السلام

با مراجعه به روایات و سیره معصومین علیهم السلام و علی الخصوص نبی اکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام به عنوان دو حاکم اسلامی، می‌بینیم که ایشان در بعضی موارد افرادی که را که مرتکب خطا یا حرامی شده‌اند عقاب می‌کردند. لذا مشخص می‌شود که معصومین علیهم‌السلام این حق را داشته‌اند که کسانی را که به وظایف خود عمل نمی‌کرده‌اند عقاب کرده و حاکم نیز با تمسک به سیره آنها می‌تواند یک قاعده کلی برای سایر مواردی که در شرع سابقه حد یا تعزیر



نداشته عقوبت مشخص کند.

تقریر استدلال فوق به نحو زیر است:

اولاً ائمه علیهم السلام در مواردی که شخص مرتکب فعل حرامی شده یا واجبی را ترک کرده و در مورد آن فعل پیش از آن حکمی در شریعت بیان نشده تعزیر و یا مجازات می کردند و فعل معصوم دلالت بر جواز این امر دارد.

ثانیاً حاکم اسلامی هم می تواند به سیره معصومین علیهم السلام تمسک کند و شخص خاطی را تعزیر یا مجازات کند.

ممکن است اشکالاتی به تمسک به استدلال فوق وارد شود:

الف) اینکه معصومین علیهم السلام در مواردی که خود مصلحت دانسته اند حد یا تعزیر جاری کرده اند نمی تواند دلیل بر این باشد که در سایر موارد نیز حد و تعزیر جایز است، چراکه معصومین علیهم السلام با توجه به مقام عصمت خود، هر آنچه که انجام دهند حکم الله است و کسی در این تردید ندارد، اما قیاس فعل معصوم با غیر معصوم و تبعیت از ایشان در مواردی که در رفتار آنها جنبه عصمت می تواند خصوصیت داشته باشد نادرست است. تمام فرق اسلامی بر این نظر اتفاق دارند که احدی جز معصومین علیهم السلام، بدون دلیل حق تعرض به مال یا جان دیگری را ندارد. بله، اگر چنین مواردی به اندازه ای زیاد باشند که عقل بتواند قاعده کلی استنباط کند، به زحمت می توان به چنین سیره ای تمسک کرد، اما در مسئله ما چنین مواردی بسیار اندک است.

مناطق فعل معصومین علیهم السلام در مواردی که حد و تعزیر را اجرا کرده اند برای ما مشخص نیست و فعل معصوم در روشن این مناطق اجمال دارد. مضاف بر اینکه هر علتی که برای این موارد ذکر شود قطعیت ندارد. در تنقیح مناطق دو رکن قطعی بودن و وجود مناطق به نحو مجبیه کلیه در طرف دیگر الزامی هستند. در مواردی که حاکم قصد تسری حکم از سیره معصومین علیهم السلام به سایر موارد دلخواه را داشته باشد با محذور عدم احراز مناطق حکم مواجه شده و نمی تواند آن را تنقیح کند. به عبارت دیگر فقها در چنین مواردی می گویند سیره معصومین علیهم السلام بر خلاف اقوال ایشان دلیل لبی است و ذاتاً اجمال دارد. در دلیل لبی صرفاً می توان به قدر متیقن تمسک کرد که در اینجا فقط همان مواردی است که تعزیر اجرا شده و در سایر موارد، دلیل سیره نمی تواند مورد تمسک واقع شود.

اصل اولیه، عدم ولایت کسی بر دیگری است و اگر نتوانیم با دلیل قاطعی از تحت این اصل خارج شویم، همچنان این اصل بر قوت خود باقی است؛ مسلماً معصومین علیهم السلام با داشتن جایگاه ولایت خاصه از جانب خداوند و مقام عصمت تخصصاً از تحت این عموم خارج هستند؛ اما حاکم اسلامی با فقدان شأنیت عصمت الهی چنین حقی را نخواهد داشت.

در پاسخ به این اشکالات باید گفت این یک بحث مبنایی است که علما در موضوع ولایت فقیه و محدوده اختیارات او مورد کنکاش قرار داده‌اند؛ عده‌ای قائل به ولایت مطلقه فقیه هستند؛ یعنی تمامی اختیارات حکومتی اهل بیت علیهم السلام به ولی فقیه منتقل می‌شود و عده‌ای دیگر قائل به ولایت مقیده در امور حسبیه هستند، یعنی حداقل اختیارات حکومتی اهل بیت از باب ضرورت و ناچاری و نبود صاحب اصلی آن به فقها منتقل می‌شود و طبق مبنای اول این اشکالات وارد نیست. تفصیل این مباحث به صورت مبسوط در کتب مبانی ولایت فقیه مطرح شده و ما مقداری از این مباحث را در گنجایش این مقاله در ذیل دلیل ولایت فقیه آورده‌ایم.

اجماع

مرحوم صاحب جواهر رحمته الله علیه در مورد این مسئله که امام می‌تواند هر کس را که مرتکب حرامی شد یا واجبی را ترک کرد تعزیر کند ادعای نفی خلاف و اشکال در نص و فتوا کرده‌اند: «لا خلاف ولا إشکال نصا و فتوی فی أن کل من فعل محرماً أو ترک واجباً و کان من الکبائر فللإمام تعزیره بما لا یبلغ الحد» (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۱، ص ۴۴۸)

آیت‌الله خوئی رحمته الله علیه هم به صراحت این مطلب را بیان می‌کنند: «من فعل محرماً أو ترک واجباً إلهياً عالماً عامداً عزره الحاکم حسب ما یراه من المصلحة. علی المشهور شهرة عظيمة، بلا خلاف فی الجملة» (الخوئی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۳۳۷)

این در حالی است که بسیاری از فقیهان، این مسئله را عنوان نکرده یا با شرایط خاصی قائل به آن شده و برخی نیز به کلی آن را انکار کرده‌اند.

هر چند مرحوم صاحب جواهر رحمته الله علیه دلیلی بر جواز تعزیر نسبت به ترک واجب و انجام حرام نیاورده است اما مدعیان این اجماع، به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که برخی از آنها استدلال عقلی و برخی از آنها چند روایت است. سخن درباره دلیل عقلانی بیان شد و استناد به روایات (لکل شیء حدّ و...) را نیز در آینده توضیح خواهیم داد. از این رو، اجماع ادعا شده مدرکی





است و مستند دست نیافتنی ندارد، لذلک باید درباره حدود دلالت این روایات سخن بگوییم و اجماع در این ادعا دلیل مستقل به شمار نمی‌رود. اما نکته‌ای که در اینجا نیز باید مورد توجه قرار بگیرد این است که این اجماع ناظر به همان دلیل عقلی و سیره عقلاست که ماقبلاً به آن اشاره کردیم.

شمول دلیل امر به معروف و نهی از منکر

از دلایل دیگری که در این زمینه عنوان می‌شود، ادله امر به معروف و نهی از منکر است. پر واضح است که انسان باید عهده دار مقابله با هر پدیده منکری شود، چه منکر، فردی باشد و چه اجتماعی. یکی از اختیارات حکومت اسلامی هم نهی از منکر است. فرقی ندارد که به عنوان اولی حرام شده باشد یا به عنوان ثانوی، مانند احتکار که به عنوان ثانوی حرام است. حال یکی از مراتب نهی از منکر، وضع یک سری از عقوبت‌ها برای مرتکبین منکر است. پس حاکم اسلامی این حق را دارد که با استناد به شمول این ادله، مکلفین را با وضع قوانین بازدارنده مانند جریمه یا تعزیر از ارتکاب محرمات بازدارد و آنها را به انجام واجبات سوق دهد. با بررسی ادله امر به معروف و نهی از منکر هم می‌توان دریافت که بیان شرع نیز، ناظر به حکم عقل و سیره عقلا است.

البته برای روشن شدن این استدلال باید ابتدا مشخص شود که ادله نهی از منکر تا چه مرحله‌ای را شامل می‌شود؟ یعنی آیا علاوه بر مرتبه قلبی و لسانی، مراتب دیگری هم از نهی وجود دارد که بتواند منجر به اجبار یا الزام شود؟

پاسخ به این سؤال با بررسی روایاتی که ناظر به این موضوع هستند روشن می‌شود. عالم دین باید برای استنباط یک حکم و تنقیح سیره و مذاق شارع در آن مجموع دستورات و روایات را در آن زمینه بررسی کند، اکتفا کردن به یک یا چند قول و روایت نمی‌تواند اساس استنباط احکام باشد. در باب امر به معروف و نهی از منکر اگرچه بعضی روایات و اقوال دلالت بر این دارند که پس از مرتبه قلبی و لسانی، مرتبه عملی قرار دارد، اما با رجوع به روایات دیگر مشخص می‌شود این مرتبه عملی فقط ناظر به اجبار و اکراه نیست، بلکه مواردی را نشان می‌دهند که امر به معروف یا ناهی از منکر با رفتار خود در جایگاه یک الگو قرار بگیرد. این همان خواسته رئیس مکتب شیعه علیه السلام از شیعیان خود است که فرمود: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ لِيَرَوْا مِنْكُمْ

الْوَرَعَ وَالْإِجْتِهَادَ وَالصَّلَاةَ وَالْحَيْرَ فَإِنَّ ذَلِكَ دَاعِيَةٌ». (الكليني، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۷۸)

در اینجا به روایتی از ابن بصیر در باب نهم از ابواب نهی از منکر و امر به معروف وسائل اشاره می‌کنیم:

عن أبي بصير، في قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ قلت: كيف أقيهم؟ قال: تأمرهم بما أمر الله، وتنههم عما نهى الله، فان أطاعوك كنت قد وقيتهم، وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك. (الحر العاملي، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۱۴۸)

بر کسی پوشیده نیست که غایت امر به معروف و نهی از منکر این است فاعل آن، متوجه کار خود شود و از انجام آن اجتناب کند. مرحوم صاحب جواهر رحمته الله در تعریف معروف و منکر چنین می‌گوید: «وکیف کان فالمعروف علی ما فی المنتهی و محکی التحریر والتذکره هو کل فعل حسن اختص بوصف زائد علی حسنه إذا عرف فاعله ذلك أو دل علیه، والمنکر کل فعل قبیح عرف فاعله قبحه أو دل علیه» (النجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۱، ص ۲۵۶)

کسانی که نهی از منکر را دارای مراتب دانسته‌اند، پس از انکار قلبی و انکار زبانی و بیان فرهنگی و ارشاد، اقدام عملی را ذکر کرده‌اند. اینان گفته‌اند اگر نهی در مراتب پیشین، تأثیری نداشت، باید مقصود را با اقدام عملی هدف دار و مشروع، برای ریشه کنی فساد فراهم ساخت.

اما در اینجا باید روشن شود که منظور از اقدام عملی نیز الزاماً تندی و برخورد قهری نیست. برای نمونه، شیخ طوسی رحمته الله به صراحت می‌گوید: «و الامر بالمعروف یكون بالید و اللسان، فاما بالید، فهو ان یفعل المعروف و یجتنب المنکر علی وجه یتأسی به الناس» ایشان نخستین مرحله عملی نهی از منکر را دوری جستن شخص، جامعه، نظام و حکومت می‌داند تا مردم از آن‌ها پیروی کنند و الگو بگیرند. (الطوسی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۹۹)

نکته حائز اهمیت در مورد امر به معروف و نهی از منکر این است که در مسئله ما دو جنبه فردی و اجتماعی وجود دارد؛ در جنبه فردی تک تک افراد حق دارند با قلب و زبان یکدیگر را به معروف سفارش کرده و از منکر نهی کنند، اما در جنبه اجتماعی تنها حکومت می‌تواند مرتبه عملی آن را انجام دهد.

علاوه بر مطلب فوق، اگر به دلیل امر به معروف و نهی از منکر مراجعه شود، روشن می‌شود آنچه در عنوان این حکم آمده «معروف» و «منکر» است نه واجب و حرام. همه محرمات مکروه



نیستند و همه واجبات نیز معروف به شمار نمی‌روند. تنها واجبات و محرماتی تحت این عنوان هستند که خوبی و بدی آن‌ها در جامعه به خوبی معرفی شده باشند و مطلوبیت و شناخت آن‌ها در نظر عامه مردم آشکار باشد. به عبارت دیگر، هنجار و ناهنجار دانستن کار خوب و بد، به فهم و رویکرد جامعه وابسته است و در صورتی شکل می‌گیرد که پشتوانه اجتماعی و عقلایی پیدا کند. این حرکت در صورتی است که فهم اجتماعی بر آن مترتب شود و تنها واجب و حرام بودن کافی نیست. به همین دلیل، قرآن به جای تعبیر واجب و حرام، از واژه معروف و منکر بهره گرفته و درباره این دو عنوان، امر و نهی را اطلاق کرده است.

دلیل بر مدعای فوق اقوال علمای بزرگی مانند علامه طباطبائی است که می‌فرمایند: «المعروف هو الأمر الذی يعرفه الناس فی مجتمعهم من غیر أن ینکروه و یجهلوه» یا در جای دیگری می‌گویند: «المعروف هو الذی يعرفه الناس بالذوق المكتسب من نوع الحیاة الاجتماعية المتداولة بینهم» (طباطبائی، ۱۳۵۲ش، ج ۴، ص ۲۵۵)

همین گزاره نشان می‌دهد که حکومت اسلامی برای عملی کردن امر به معروف و نهی از منکر باید در ابتدا واجبات و محرمات را به گونه‌ای تبیین کند تا در جامعه به عنوان هنجار و ناهنجاری شناخته شوند، سپس می‌تواند برای متخلفین از این خط و مشی‌ها مجازات تعیین کند و این مجازات مورد پذیرش افراد جامعه واقع می‌شود.

قاعده کل من خالف الشرع فعليه التعزیر

در مسئله فوق یک قاعده فقهی در کلام فقها مشهور است که از آن به «العقوبة لكل ذنب» هم یاد می‌کنند. مقتضای این قاعده این است که برای تخلفاتی که در شرع مقدس عقوبت خاصی مطرح نشده، حاکم شرع می‌تواند تعزیر کند. در پذیرش این قاعده و محدوده آن اقوال مختلفی در بین علما وجود دارد، برخی از علما محدوده آن را بسیار گسترده دانسته و آن را به طور کلی پذیرفته‌اند و برخی دیگر آن را فقط در محدوده خاصی از محرمات جاری دانسته‌اند.

اقوال فقها را در مورد این قاعده می‌توان در شش دسته احصاء کرد:

قول اول: پذیرش اطلاق این قاعده در مورد هر معصیتی و انحصار کیفیت تعزیر در ضرب. اما از جهت کمیت تعزیر اختلاف نظر وجود دارد. شیخ طوسی رحمته الله علیه می‌فرماید: «هر کس مرتکب

گناهی شود که حد شرعی ندارد، تعزیر می شود و تعزیر کمتر از حد شرعی است» (طوسی، ۱۳۸۷ش، ج ۸، ص ۶۹)

قول دوم: پذیرش قاعده در محدوده گناهان کبیره و انحصار کیفیت تعزیر در ضرب. به عنوان نمونه صاحب جواهر رحمته الله علیه می گوید: «هر شخصی که کار حرامی بجا آورد یا واجبی را ترک کند که از گناهان کبیره باشد ف حاکم شرع او را به مقدار کمتر از حد شرعی تعزیر می کند.» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۴۴۸)

قول سوم: پذیرش قاعده در هر گناهی با توسعه دایره تعزیر در هر نوع رفتاری که موجب منع شود، مانند توبیخ لفظی و کتبی، سرزنش، اعراض و ترک مراد، زندان، جریمه های مالی، تبعید و غیره. آیت الله مکارم شیرازی پس از آوردن قرائن هفت گانه بر اثبات این قول می فرماید: «مقتضای این قرائن شش گانه که از احکام اولیه بحث می کند، تخییر حاکم شرع در تمام جرم هایی که حد شرعی ندارد، بین تازیانه و سایر مصادیق تعزیر است و مقتضای قرینه هفتم تبدیل تازیانه به مصادیق دیگر تعزیر است، البته در مواردی که اجرای شلاق امکان پذیر نباشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص ۸۵)

قول چهارم: پذیرش کلیت قاعده مشروط بر اینکه فرد خاطی با توبیخ و نهی از آن از تکرار آن چشم پوشی نکند. فاضل هندی رحمته الله علیه می گوید: «ثم وجوب التعزیر فی کل محرّم من فعل أو ترک إن لم ینته بالنهی و التوبیخ و نحوهما فهو ظاهر، لوجوب إنکار المنکر. و أمّا إن انتهى بما دون الضرب فلا دلیل علیه إلا فی مواضع مخصوصة ورد النصّ فیها بالتأدیب أو التعزیر» (الهنّدی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۵۴۴)

قول پنجم: پذیرش کلیت قاعده فقط در مواردی که آن گناه به جامعه سرایت کند و موجب رواج معصیت در جامعه باشد بدون آن که صغیره و یا کبیره بودن آن در اینجا دخلی داشته باشد. شهید اول تعزیر را بر خلاف حد، تابع مفسده می داند و نه لزوماً معصیت (شهید اول، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۴۳)

قول ششم: کلیت این قاعده را نپذیرفته اند؛ مانند آیت الله گلپایگانی که در بحث تعزیرات معتقد است اگر از روایات باب تعزیر استفاده شود که ملاک کلی و تنها معیار برای وجوب تعزیر، گناه بودن است و آنچه در احادیث ذکر شده از باب نمونه است، پس جای صحبت نیست.

در غیر این صورت وجوب تعزیر برای مطلق معاصی مشکل است و انصاف این است که جای اشکال گرفتن در استفاده از وجوب تعزیر برای مطلق معاصی وجود دارد (گلبایگانی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۱۵۲)

با بررسی مجموع اقوال این مطلب به دست می‌آید که اجمالاً چنین قاعده‌ای در شرع وجود دارد؛ اما در محدوده آن اختلافاتی وجود دارد؛ البته در ادامه به عمده دلیل موجود در این مسئله - ولایت فقیه - اشاره خواهیم کرد و ظاهراً این دلیل در طول آن قرار دارد و به خودی خود دلیل مستقلی نیست.

عمده دلیل جواز الزام، دلیل ولایت فقیه

عده‌ای از بزرگان علما بر این عقیده هستند که حکومت از احکام اولیه اسلام است و محدوده اختیارات آن فقط در احکام فرعیه اسلام نیست و گستره آن به گستردگی ولایت مطلقه رسول الله ﷺ می‌باشد؛ مانند امام خمینی رحمته الله علیه که در نامه‌ای به آیت الله خامنه‌ای می‌نویسند:

«اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام ﷺ یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن، که هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد؛ مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چهارچوب احکام فرعیه نیست. نظام وظیفه، و اعزام الزامی به جبهه‌ها، و جلوگیری از ورود و خروج ارز، و جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا - ... - و صدها امثال آن، که از اختیارات دولت است، بنا بر تفسیر شما خارج است؛ و صدها امثال اینها، باید عرض کنم حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند؛ - ... - حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تاکنون، و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰ش، ج ۲۰، ص ۱۷۰)

بر مبنای نظر این علما و بنا بر اینکه حکومت از احکام اولیه اسلام باشد، حاکم اسلامی

می‌تواند برای اجرای تمامی احکام الزامی، ابتدائاً عقوبت‌هایی را تعیین کند تا مکلفین مجبور به رعایت و عمل به آنها باشند.

اما بنا بر نظر علمای دیگر، که محدوده ولایت فقیه را در شرعیات می‌دانند، ضرورت یک موضوع باید به حدی برسد که حاکم اسلامی حکمی را مستقلاً برای آن وضع کند.

چنان‌که آیت‌الله مصباح (ره) در محدوده حق حاکمیت ولی فقیه می‌فرماید: «در مورد ولی فقیه هم وقتی به او حق می‌دهد که او امر ولایی صادر نموده و دستور حکومتی بدهد و مردم را موظف به اطاعت از او می‌کند، معنایش این نیست که از روی میل و هوس خویش امر و نهی کند و برای منافع شخصی، خانوادگی و یا حزبی بخشنامه صادر نماید. اگر چنین کند اطاعت او جایز نیست. اطاعت ولی فقیه، تنها در جایی واجب است که طبق احکام خدا و مصالح انسان‌ها و در چارچوب ارزش‌های الهی امر و نهی صادر کند. اگر امر او موجب معصیت خدا باشد، اطاعت چنین کسی نه تنها واجب نیست؛ بلکه با همان امری که به معصیت دستور می‌دهد از ولایت ساقط می‌شود؛ چون مرتکب خلاف شرع و گناه شده است، که در این حالت فاقد شرط تقوا بوده و ولایت نخواهد داشت.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ش، ج ۱، ص ۱۱۹)

در نتیجه دلیل اصلی جواز الزام حاکم اسلامی، همان دلیل ولایت فقیه است و محدوده این جواز نیز در شرع مشخص شده است. تصرفات و احکامی که حاکم شرع آنها را مشخص می‌کند باید مصداق مصلحت قرار بگیرند.



مذاق شارع در تشریح

بی شک هدف شارع از تشریح احکام و مقررات، سعادت دنیوی و اخروی انسان هاست. حکومت اسلامی نیز بنا به تعریفی که از آن ارائه شد می تواند در راستای این هدف احکامی را وضع کند و مکلفین را بر ادای واجبات و دوری از محرمات اجبار کند.

با پذیرش مقدمات فوق باید گفت اگرچه هدف شارع این است، اما بنای شارع بر این نیست که این هدف با هر وسیله ای محقق شود. چراکه اگر اراده تکوینی خداوند بر هدایت و ایمان همه مردم بود، در طرفه العینی این منظور محقق می شد. لذا اصالتاً اکراه و الزام با هدف تشریح احکام و شریعت در تضاد است. البته خداوند حکیم در مواردی که کسی به حق دیگران تعرض کند، مانند کسی که با سرقت و جنایت از حد خود فراتر رفته به حق دیگران تجاوز می کند، با قهر و غلبه و با وضع احکام حد و تعزیر مانع او شده است و چنین چیزی بدیهی اللزوم و مقتضای رحمت الهی است.

اما هدایتی که صرفاً با زور و اجبار محقق شود و از قلب و ایمان و اختیار نشئت نگیرد نه تنها ارزشی ندارد بلکه به محض برداشته شدن اهرم اجبار، از بین می رود. دلیل مدعای فوق را می توان از قرآن، روایات و سیره اهل بیت علیهم السلام به سادگی یافت و به صورت گذرا به آنها اشاره می کنیم:

ادله قرآنی

بسیاری از آیات قرآن به این مضمون تصریح دارند که هدایت و انتخاب راه درست اجباری نیست و اگر در آن جایگاهی ندارد و اگر خداوند اراده می‌کند که همه مردم هدایت شوند، احدی گمراه نمی‌شد؛ اما سنت الهی بر این امر استوار نشده. آیاتی که در قرآن به این مطلب اشاره دارند بیش از ۳۰ مورد می‌باشد و ما در اینجا برای طولانی نشدن به ذکر تعدادی از آنها می‌پردازیم:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (یونس، ۹۹)

مفاد آیه بیان می‌کند که ایمان باید با اراده و خواست خود بشر محقق شود و در این مسیر الزام و اجباری در کار نیست.

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (انعام، ۳۵)

اگر خداوند می‌خواست همه را بر مسیر هدایت گرد هم می‌آورد و توسل به اجبار روش جاهلان است.

﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (مائده، ۹۹) پیامبر تنها وظیفه بلاغ را بر عهده دارد.

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (نساء، ۸۰) پیامبر نگهبان مردم نیست.

﴿أَنْتُمْ عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (مائده، ۹۲) پیامبر باید بلاغ مبین انجام دهد و چیز دیگری بر عهده او نیست.

﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (انعام، ۴۸) همه پیامبران تنها انداز دهنده و بشارت دهنده بودند.

﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (انعام، ۱۰۴) پیامبر کارساز و نگهبان مردم نیست.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ، ۲۸) تنها وظیفه پیامبران انداز و بشارت برای همه مردم است.

﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (۴۵، ذاریات) پیامبر وظیفه اجبار مردم را

ندارد.

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (غاشیه، ۲۱ و ۲۲) پیامبر فقط و فقط تذکردهنده و پنددهنده و سلطه گر آنها نیست.

ادله روایی

از پیامبر اسلام ﷺ روایاتی در این مضمون نقل شده است که در آنها به این مطلب اشاره شده که نباید بندگان خدا را به طاعت و عبادت او اجبار کرد.

از پیامبر ﷺ روایت شده که فرمودند: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ وَلَا تُكْرِهُوا عِبَادَةَ اللَّهِ إِلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ فَتَكُونُوا كَالرَّايِبِ الْمُنْتَبِتِ الَّذِي لَا سَفْرًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبَقِيَ» (الکلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۸۶) پیامبر، مؤمنان از اینکه دیگران را بر طاعت خداوند اجبار کنند باز می داشتند و از آثار بد آن بر حذر می داشتند.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه ای که هدف خود را از تشکیل حکومت بیان می دارند می فرمایند: «لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخُطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامَ الْمُعْظَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ» (شریف رضی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۱۸۹) آنچه سید الوصیین (علیه السلام) آن را به عنوان هدف حکومت بیان می کنند چیزی نیست جز اظهار معالم دین و اصلاح جامعه برای آنکه مظلومین در جامعه در امان باشند و حدود تعطیل شده الهی اجرا شود.

اساس شرع بر این امر بنا شده که در وهله اول، احکام و مقررات با تمامی ابزارهای تبیینی و تبلیغی برای جامعه تفهیم کند. خداوند در موارد بسیاری به پیامبر ﷺ دستور می دهد تا این تبلیغ با ابزارهای درست و شیوه پسندیده انجام داده شود تا مردم آن را بپذیرند: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ﴾ (انعام، ۱۵۱) چنان که خداوند به پیامبر خود ﷺ می فرماید این تبلیغ را با زبانی نرم و خلق نیکو انجام بده ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأْتَفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران، ۱۵۹)

این تبلیغ باید از طرف کسی باشد که صفات پسندیده ای چون خیرخواهی و تواضع در او برای مردم آشکار باشد: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾

بِالْمُؤْمِنِينَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ ﴿توبه، ۱۲۸﴾ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ * وَاحْفَظْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿شعراء، ۲۱۴، ۲۱۵﴾



پس از تبیین و تفهیم به شیوه صحیح و از جانب فردی که صلاحیت تبلیغ را دارد، ممکن است اندکی باقی بمانند که قصد مخالفت و سرپیچی دارند و بخواهند نظم جامعه را بر هم بزنند، در این گونه موارد شارع نیز با عقلاهم مسلک است و با ابزارهای بازدارنده از تخطی آنها جلوگیری می‌کند در قرآن کریم نیز به مجازات چنین افرادی اشاره شده است و آیات تعیین کننده حدود و تعزیر شاهد بر این مدعا هستند.

سیره پیامبر و امیرالمؤمنین علیهما السلام

پیش از بیان سیره پیامبر و امیرالمؤمنین علیهما السلام باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا پیامبر صلی الله علیه و آله در مسیری که می‌خواستند جامعه را هدایت کنند موفق بودند یا نه؟ آیا توانستند وظیفه‌ای را که از جانب خداوند بر عهده ایشان قرار داده شده بود به خوبی انجام دهند؟ پاسخ به این پرسش با اندک تأملی روشن می‌شود، همین واقعیت که این دین پس از ۱۴۰۰ سال به دست ما رسیده و مکتب اهل بیت تاکنون باقی مانده یعنی پاسخ این سؤال مثبت است و پیامبر صلی الله علیه و آله در مسیر هدایت مردم موفق بوده‌اند. اگر ثابت شود که ایشان در این مسیر از همان مسلک عقل در تبیین حداکثری و الزام حداقلی استفاده کرده‌اند، این سیره نیز مؤید حکم عقل خواهد بود.

پیامبر صلی الله علیه و آله در سیره خود هیچگاه از ابتدا با زور و اجبار مردم را به دین دعوت نکردند و انگهی اگر چنین بود ۲۳ سال نبوت و تبلیغ ایشان با تمام سختی‌ها و مشقت‌ها اصلاً نباید شکل می‌گرفت و باید از همان ابتدا با ترساندن از تیزی شمشیر هدایتگری می‌کردند. پیامبر صلی الله علیه و آله کسی است که به دستور الهی برای آگاه کردن جامعه و هدایت مردم از روی اختیار آمده است. به همین خاطر هدایت کردن یک انسان از تمام گنجینه‌های زمین برای پیامبر ارزش بیشتری دارد. «عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا إِلَى الْإِسْلَامِ خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۱)

«اما آیا منظور ما این است که پیامبر صلی الله علیه و آله حدود و تعزیر را تعطیل کردند؟ مسلماً خیر! اما اولاً تعداد این موارد خیلی گسترده نیست و تعداد حدود مشخص است، موارد تعزیرها نیز خیلی زیاد نیستند. ثانیاً تعزیرها زمانی اتفاق می‌افتادند که در جامعه جا افتاده بود که فلان کار بسیار

بد است یا تجاوز به حق دیگری تلقی می‌شد، یعنی تبیین حداکثری اتفاق افتاده بود و جامعه به این فهم رسیده بود.

در سیره امیرالمؤمنین علیه السلام نیز بعد از شهادت پیامبر صلی الله علیه و آله پس از اینکه مردم سراغ سقیفه و خلفا رفتند، ایشان اولویت را در دفن پیامبر و جمع‌آوری قرآن دیدند و هیچگاه برای هدایت جامعه به زور شمشیر متوسل نشدند، چراکه در میان مردم بر احدی مخفی نبود که علی علیه السلام خلیفه پیامبر صلی الله علیه و آله است، اما هنگامی که مردم بر خلاف حقیقتی که می‌دانستند تصمیم گرفتند از او روی گردان شوند، ایشان جز بیان و تبلیغ اقدامی نکردند. اگر کسی پیرسد چرا امیرالمؤمنین علیه السلام به سقیفه نرفتند تا شمشیر بکشد؟ پاسخ این است که آیا کسی در سقیفه بود که نداند این مسیر حق است و آن مسیر باطل است؟ چه کنیم که عده‌ای خواسته‌اند وقتی یقین هم دارند طاغوت را انتخاب کنند؟ بدن مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روی زمین بود و باید دفن می‌شد و قرآن هم باید جمع‌آوری می‌شد. مگر مردم در جایی از فهم دین گیر کرده بودند که از امیرالمؤمنین علیه السلام علیه کمک بخواهند؟ مردم علم داشتند و راه درست را می‌دانستند. صدالبته که این شیوه امیرالمؤمنین علیه السلام صدمه خوردن دارد؛ اما در نتیجه، دین حفظ می‌شود و خوب و بد از یکدیگر متمایز می‌شوند.» (کاشانی، ۱۴۰۲)

سیره خلفا (مطابق ارتکاز ذهنی امروز بعضی از جامعه)

بر خلاف آنچه که در سیره پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان دو الگوی حاکم اسلامی می‌بینیم، روش و رفتار خلفا قرار دارد. امیر مؤمنان نیز در زمان زمامداری خود به این مطلب که خلفا به عمد بر خلاف سیره و رفتار پیامبر حرکت می‌کردند تصریح می‌کنند و می‌فرمایند: «قَدْ عَمِلَتِ الْوُلَاةُ قَبْلِي أَعْمَالًا خَالَفُوا فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُتَعَمِّدِينَ لِخِلَافِهِ نَاقِضِينَ لِعَهْدِهِ مُغَيِّرِينَ لِسُنَّتِهِ» (الکلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۸، ص ۵۸) یعنی آنها هر آنچه را که سنت پیامبر می‌دانستند به عمد بر خلاف آن عمل می‌کردند. فخر رازی هم این موضوع را حداقل در مورد بنی امیه تأیید می‌کند. او که در ابتدای تفسیر خود بحثی دارد که «بسم الله الرحمن الرحيم» را به جهر بگوییم یا اخفات، می‌گوید چون بنی امیه هر کاری را که علی بن ابیطالب علیه السلام می‌کرد، عمداً برخلاف آن عمل می‌کردند و چون او حافظ سنت پیامبر است پس من هم آن را به جهر قرائت می‌کنم. یکی از مصادیق این سنت شکنی‌ها، همین اجبار مردم بر دینداری با زور و شلاق است که در سیره پیامبر نبود و خلفا آن را انجام می‌دادند. روش خلفا در اجبار و الزام

بیشتر با معهود ذهنی بسیاری از ما و ارتکاز جامعه امروزی تطابق دارد و بسیاری از دینداران نیز آن را می‌پسندند و این شاید به دلیل مرسوم شدن فضای ذهنی ماست. برای روشن تر شدن این مطلب به ذکر چند نمونه تاریخی می‌پردازیم:

الف) عمر در زمان خلافت خود برای اینکه جلوی مهریه زیاد زن‌ها را بگیرد با این ادعا که مهریه زیاد آثار بدی دارد و نباید کسی مهریه‌اش بیشتر از مهریه زنان پیامبر باشد به منبر رفت و به مردم گفت: «لَا تَعَالُوا فِي صَدَاقِ النِّسَاءِ، فَإِنَّهُ لَا يَبْلُغُنِي عَنْ أَحَدٍ سَاقٍ أَكْثَرَ مِنْ شَيْءٍ سَاقَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ سِيقٍ إِلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتُ فَضْلَ ذَلِكَ فِي بَيْتِ الْمَالِ» اگر کسی مهریه همسرش را بیش از مهریه زنان پیامبر تعیین می‌کرد، مقدار زائد را گرفته و به بیت المال می‌داد. (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۳۸۰)

ب) عمر با کتک از نماز مستحبی زمان پیامبر نهی می‌کرد «رَأَيْتُ عُمَرَ يَضْرِبُ رَجُلًا رَأَهُ يُصَلِّي بَعْدَ الْعَصْرِ رُكْعَتَيْنِ» (الطحاوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۲۹۵)

ج) عمر خواهر ابوبکر را که در سوگ او گریه می‌کرد با شلاق زد، او بر این عقیده بود که چون پیامبر از جزع و زاری بر مصیبت از دست رفتگان منع کرده‌اند کسی نباید مجلس ختم بگیرد و گریه کند. «فدخل هشام فاخرج أم فروه اخت ابی بکر الی عمر، فعلاها بالدرّة، فضرها ضربات، فتفرق النوح حين سمعوا ذلك» (طبری، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۴۲۳)

همه موارد فوق و بسیاری از موارد دیگر که ذکر آنها از حد و اندازه این مقاله خارج است نشان می‌دهد سیره خلفا این گونه بوده که با زور و اجبار، نه فقط بر عبادات الزام می‌کردند بلکه حتی برای اعمالی که در شریعت مجاز دانسته شده و مباح بودند نیز با ادعای هدایت و خیرخواهی جامعه عقوبت و جریمه تعیین می‌کردند.

این سیره را به خوبی می‌توان در ادامه این شیوه تفکر در زمان معاویه و یزید نیز مشاهده کرد؛ چراکه در زمان او هر کس در نماز جماعت یا نماز جمعه شرکت نمی‌کرد عقوبت می‌شد. شاهد بر این مدعا این است که هنگامی که کوفیان برای دعوت از امام حسین علیه السلام به ایشان نامه نوشتند، در آن ذکر کردند که ما برای مخالفت با حکومت آماده‌ایم تا در نماز جماعت و جمعه اینها شرکت نکنیم. «لَسْنَا نَجْتَمِعُ مَعَهُ فِي جُمُعَةٍ وَلَا نَخْرُجُ مَعَهُ إِلَى عِيدٍ» (أبی مخنف، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۸۹) تبدیل ارکان عبادات به هویت بخش مخالفت سیاسی از خیانت‌هایی بود که خلفا و بنی امیه بر دین اسلام روا داشتند و سبب ایجاد روحیه نفاق در انجام واجبات در

مردم شدند.

اهل بیت علیهم السلام این سیره را به شدت رد کرده و با آن مخالفت کرده‌اند، چه در مواردی که این حکام خود را صاحب شریعت دانسته و احکام را تغییر داده‌اند، و چه در مواردی که برای اجرای احکام شرعی به الزام و اجبار غیر عقلانی دست زده‌اند.

ظهور اهمیت تفاوت دو سیره در نتایج آن

اهمیت اینکه حاکم اسلامی به کدام یک از این دو سیره عمل کند در نتایج آنها مشخص می‌شود، در سیره خلفا که تمام شرع را فقط با الزام و زور شلاق به مردم می‌فهماندند، حق فهم و انتخاب از مردم سلب می‌شد، خلیفه چیزی را که به نظر خودش مصلحت می‌آمده (بر فرض اینکه قصد خیانت به دین را نادیده بگیریم) بر مردم اجبار می‌کرده و جامعه هم مجبور بوده برای محفوظ ماندن از عقوبت، آن کارها را انجام دهد حتی اگر اعتقادی هم به انجام آن نداشته؛ در نتیجه ممکن است به صورت موقت ظواهری از احکام در جامعه حفظ شوند اما به محض اینکه اهرم فشار برداشته شود یا جامعه بخواهد اظهار مخالفت سیاسی کند، از انجام آن کارها امتناع می‌کند. همچنین عمل به این سیره باعث می‌شود خصلت نفاق در مردم شکل بگیرد، چراکه در ظاهر کاری را انجام می‌دهند که در باطن به آن اعتقادی ندارند؛ این روند در نهایت به بیزاری مردم از دین خواهد انجامید.

سیره پیامبر و امیرالمؤمنین علیهم السلام بر خلاف رفتار خلفا به گونه‌ای بوده که خوب و بد، صلاح و ضرر را برای مردم روشن می‌کردند به گونه‌ای که همگی متوجه آن شوند و بفهمند و سپس به آنها اختیار می‌دادند تا خودشان راه درست را انتخاب کنند، پس از آن و وقتی مردم به فهم صحیحی از دین و احکام آن رسیده بودند، اگر شخص یا اشخاصی قصد برهم زدن نظم جامعه و تخلف از دستورات الهی را داشتند مجازات می‌شدند، علاوه بر اینکه این موارد در اقلیت بودند، خود جامعه نیز خواستار برخورد با این تخلفات بود.



مسئله حجاب

مسئله حجاب نیز چند سالی است با تبلیغات سوء دشمن، به یکی از ابزارهای مخالفت سیاسی تبدیل شده و موضوعی است که وضع مجازات برای آن از اختیارات حاکم اسلامی است. بی‌حجابی یک رفتار مخالف با شرع و همچنین آسیب‌زننده به جامعه است. تا کنون از طرف دستگاه حکومت در این زمینه به طور شایسته تبیین درستی صورت نگرفته و ارگان‌هایی که عهده‌دار این وظیفه بوده‌اند، نتوانسته‌اند مسئولیت خود را به درستی انجام دهند. به همین خاطر اگر چه حاکم اسلامی حق دارد هر گونه مجازات یا عقوبتی را برای تخطی از آن در نظر بگیرد، اما تعیین این گونه مجازات‌ها باید بسیار دقیق و با بررسی تمام جوانب و مصالح و توسط کارشناسان این فن صورت بگیرد. همزمان با آن نیز باید تبیین و آگاه‌سازی مردم به صورت مؤثر و فراگیر از سوی حکومت انجام شود تا سطح درک مردم به درجه‌ای برسد که مجازات بر بی‌حجابی را امری پسندیده بدانند.

از مجموع مطالبی که ذکر شد روشن می‌شود وظیفه تمامی دستگاه‌های مسئول از بالاترین رده تا پایین‌ترین مرتبه آنها مانند مدارس و دانشگاه‌ها این است که اصل اولیه را بر تعلیم، تبیین و آگاه‌سازی مؤثر قرار داده و برای رشد فکری و عقلی جامعه از هیچ تلاشی فروگذار نکنند. اگر این وظیفه به درستی ایفا شود نیاز به برخورد الزام‌گرایانه به حداقل ممکن خواهد رسید.



نتیجه‌گیری

الزام افراد جامعه در احکام دینی توسط حاکم اسلامی در مواردی که خود شرع مجوز آنها را صادر کرده و یا نمونه‌ای از اعمال این‌گونه الزام در سیره معصومین علیهم‌السلام وجود داشته باشد جایز است و باید طبق همان تعلیمات و ارشادات صورت پذیرد؛ در غیر این موارد حاکمی که خود را مقتید به چارچوب مقررات دین اسلام می‌داند، می‌تواند پس از تبیین احکام اسلامی به شیوه مؤثر، متخلفان از آن را مجازات کند و با این ابزار مردم را به رعایت احکام اسلامی ملزم کند. البته باید توجه داشت که استفاده حداکثری و غیر منطقی از این اختیار باعث ایجاد دین‌زدگی می‌شود، لذا حکومت اسلامی باید با مصلحت‌سنجی دقیق در این موارد تصمیم‌گیری کند. این همان سیره پیامبر و امیرالمؤمنین علیهم‌السلام در زمان زمامداری حکومت ایشان است که غاصبان خلافت برای تخریب چهره دین سعی بر مخالفت با این سیره داشتند. رفتار خلفا با ابزار زور و ایجاد ترس در الزام مردم برای عمل به دین، به صورت گسترده و بدون تبیین درست احکام اسلامی، تنها منجر به ایجاد خصلت نفاق در مردم و دین‌زدایی شد. در مقابل آنها، سیره پیامبر و معصومین علیهم‌السلام که بر پایه تبیین حداکثری و الزام حداقلی استوار بود، به روشن شدن حقیقت دین و ماندگار شدن آن انجامید.

منابع

قرآن كريم

- ابن طاووس، على بن موسى (١٤٠٩ق)، **إقبال الأعمال**، تهران: دارالكتب الإسلامية، ج ١.
- ابن فارس، احمد (١٣٩٩ش)، **معجم مقاييس اللغة**، بيروت: دار الفكر، ج ٣، ج ٢.
- الأنصاري، الشيخ محمد على (١٤١٥ق)، **الموسوعة الفقهية الميسرة**، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ج ٤.
- الحر العاملي، محمد بن حسن (١٤١٦ق)، **وسائل الشيعة**، قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) ج ١٦.
- الخوئي، السيد أبو القاسم (١٣٧٦ش)، **مباني تكملة المنهاج**، نجف الأشرف: مطبعة الآداب، ج ١.
- الزبيدي، المرتضى (١٣٨٥ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دارالهداياه، ج ١٩.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة (١٤١٥ق)، **شرح مشكل الآثار**، سوريه، مؤسسه الرسالة، ج ١، ج ١٣.
- الطوسي، ابو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن (١٤٠٠ق)، **النهاية**، بيروت: دار الكتب العربي.



- الفیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۸ق)، **المصباح المنیر**، بیروت: المكتبة العصرية، ج ۱.
- الهندی، فاضل (۱۴۱۶ق)، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ج ۱۰.
- ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۶ش)، نقد و بررسی ادله فقہی الزام حکومتی حجاب، **فصلنامه علمی پژوهشی فقه**، دوره چهاردهم، ش ۵۱.
- أبی مخنف، لوط بن یحیی (۱۳۶۷ش)، **وقعة الطف**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ج ۱، ج ۱.
- بیهقی، أبوبکر (۱۴۲۴ق)، **السنن الكبرى**، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۳، ج ۷.
- پایگاه اینترنتی حجت الإسلام حامد کاشانی، سخنرانی ۱۴۰۲/۹/۲۱، نقش حضرت زهراء در استمرار رسالت الهی، <https://www.hkashani.com/p?23780>
- حسین نژاد، سیدمجتبی (۱۳۹۷ش)، واکاوی ادله الزام اجرای قوانین و ارزش های دینی توسط حکومت اسلامی، **فصلنامه علمی پژوهشی حکومت اسلامی**، دوره بیست و سوم، ش ۲.
- شریف رضی، أبوالحسن محمد (۱۳۷۶ش)، **نهج البلاغة**، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة الرضویة المقدسة.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۰۰ق)، **القواعد و الفوائد**، قم: کتابفروشی مفید، ج ۱، ج ۲.
- شیرازی، مکارم (۱۳۸۳ش)، **تعزیر و گستره آن**، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب.
- صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق)، **المعجم الفلسفی**، بیروت: الشركة العالمیة للكتاب، ج ۱.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۲ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۴.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، **تاریخ طبری**، بیروت: روائع التراث العربی، ج ۱۳، ج ۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق) **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ج ۴، ج ۱.
- گلپایگانی، سید محمد رضا، (۱۳۷۲ش) **الدرر المنضود فی احکام الحدود**، قم: دار القرآن الکریم، ج ۱، ج ۲.

مجموعه من المؤلفين (١٩٨٩م) **المعجم الوسيط**، استانبول: دار الدعوة، ج ٢.

مصباح يزدي، محمدتقي (١٣٩١ش) **نظريه حقوقى اسلام**، قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ج ١.

مظفر، محمد رضا (١٣٨١ش)، **اصول فقه**، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج ٢.

منتظر قائم، مهدى (١٤٠٠ش)، **اكره در عمل به شريعت از منظر قرآن و حديث**، **مجله پژوهش دينى**، دوره بيستم، ش ٤٣.

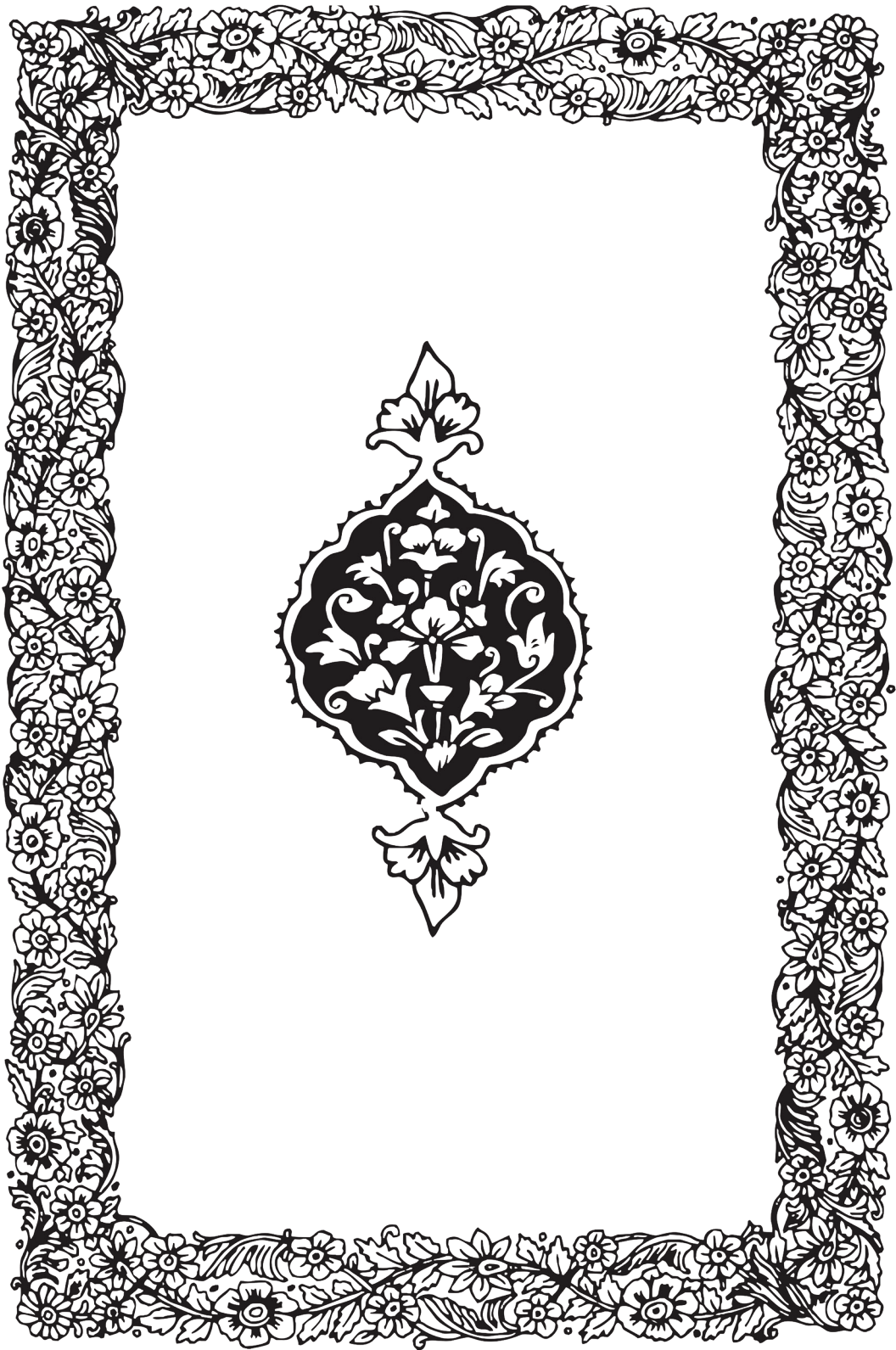
موسوى خمينى، سيدروح الله (١٣٧٠ش)، **صحيفه نور**، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى ج ٢٠.

مهدوى زادگان، داوود (١٣٨٦ش)، **پژوهشى در الزام حكومتى حكم حجاب**، **مجله مطالعات راهبردى زنان**، دوره نهم، ش ٣٦.

نجفى، محمد حسن (١٣٦٢ش)، **جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام**، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج ٧، ج ٤١.

خطيبى، محمد (١٣٨٦ش)، **فرهنگ شيعه**، قم: زمزم هدايت، چ ١، ج ١.







بررسی راهکارهای فقهی «عدم تقسیم ارث بعد از فوت یکی از زوجین تا زمان حیات

زوج دیگر» با تأکید بر آرای فقهی حضرت امام خمینی رحمته الله علیه

مصطفی دهقان^۱



چکیده

گاهی عواملی مانند نامهربانی فرزندان نسبت به والدین اقتضا می‌کند که مورث به محافظت از تقسیم ارث پدری برای مادر در زمان حیات او و برعکس بپردازد. این کار از راه‌های فقهی و غیر فقهی متعددی امکان‌پذیر است. در این میان راه‌های فقهی به خاطر الزام‌آور بودنشان ضمانت اجرایی بیشتری دارند. این راهکارها عبارتند از: هبه، وصیت و صلح عمری. تحقیقات فقهی انجام شده هیچ کدام تحت عنوان مزبور و به هدف حل مشکل یادشده انجام نشده است. این راهکارها هر کدام به نوعی و در مرتبه‌ای مشکل مورث را حل می‌کنند. بهترین آنها صلح عمری است.

کلیدواژه: ارث، صلح عمری، وصیت، هبه.

مقدمه

چگونه می‌توان به محافظت از مال برای یکی از ورثه بعد از وفات پرداخت و مانع از تقسیم شدن آن بین دیگر وراث شد؟ بی‌تردید اموال هر شخص بلافاصله پس از وفاتش از ملکیت او خارج می‌شود و تصمیم‌گیری درباره آنها تنها برای مالکان جدید آن یعنی وراث او خواهد بود. وارثان شخص باید بعد از خارج کردن بدهی‌ها و عمل به وصیت میت اموال را بر حسب قانون الهی تقسیم نمایند. قرآن کریم درباره تنها موانع تقسیم ارث بعد از وفات شخص می‌فرماید: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ»؛ «[تقسیم ارث] بعد از خارج کردن بدهی و حَقِّ وصیت میت است». (نساء: ۱۲)

بنابراین افراد قبل از وفات باید به تدبیر اموال خود بعد از وفاتشان بپردازند و اگر صلاح وراث را در شکل خاصی از تقسیم مال می‌دانند برای آن از قبل برنامه‌ریزی کنند و به قول معروف علاج واقعه قبل از وقوع کنند. اکنون سؤال این است که در صورت صلاحدید مورث برای محافظت از اموال خود از تقسیم شدن و انحصار مالکیت آن تنها برای یک نفر از وراث مانند محافظت از تقسیم ارث پدری برای مادر چه راهکارهای فقهی وجود دارد؟

بدون شک محروم کردن همه یا برخی از وراث با ادبیات خشن و به دور از فقه‌تبی مانند «فلانی را از ارث محروم می‌کنم!» منشأ هیچ اثر و کارکردی نیست؛ زیرا به ارث رسیدن اموال میت بعد از وفات او یک امر قهری و غیر ارادی است و عبارت «فلانی را از ارث محروم می‌کنم» صیغه شرعی هیچ یک از عقود و ایقاعات مانع از انتقال ماترک میت به وراث نمی‌باشد؛ به همین علت

عبارت مزبور وصیت را نیز بی اثر می کند. بنابراین جای این سؤال وجود دارد که هرگاه مورث بخواهد مانع از رسیدن ارث به برخی از وراث شود چه راهکارهای شرعی وجود دارد؟



گفتنی است مسئله محافظت از تقسیم ارث برای برخی از وراث و ممانعت از رسیدن اموال میت به برخی دیگر، از امور پرابتلا در جامعه امروزی ما است. مانند پدری که همسری مهربان و فرزندان نامهربان دارد و می خواهد اموالش بعد از وفات در انحصار همسرش بماند و به دست سایر وراث نیفتد. او می داند که فرزندان، مادر بی پناه را بعد از وفات پدر از خانه و دیگر اموال او بیرون می کنند و بدون توجه به نیازهای مادی و معنوی مادر، به اسراف و تبذیر اموال به ارث رسیده می پردازند به گونه ای که نه پدر از این اموال بهره معنوی اخروی می برد و نه مادر در وضعیت با سروسامانی به زندگی خود ادامه می دهد درحالی که اگر این اموال بعد از مرگش در انحصار مالکیت مادر باشد و دیگر وراث بهره ای از آن نداشته باشند هم مادر در وضعیت عزتمندی زندگی می کند و هم راه اسراف بر فرزندان بسته می شود در ضمن با مدیریت معنوی مادر، پدر در عوالم بعد از موت از اموال دنیوی خود حظوظ آسمانی می برد. وضعیت بد این مادر، گاه با کوتاهی های دیگری نیز شدت بیشتری می یابد؛ همانند اینکه مهریه او به قدری پایین است که کفاف زندگی بعد از شوهرش را نمی دهد و یا بعد از وفات او خانه ای برای سکونت در آن برایش باقی نمی گذارد.

البته این وضعیت ممکن است برای مادری به وجود بیاید؛ یعنی شوهری مهربان و فرزندان نامهربان داشته باشد و بخواهد اموالش تنها به شوهرش بعد از وفاتش برسد و فرزندان بهره ای نبرند.

مسئله محافظت از تقسیم ارث برای برخی از وراث و ممانعت از رسیدن اموال میت به برخی دیگر، مثال های فراوان دیگری دارد که راه حل های پیشنهادی در این پژوهش می تواند مشکل را حل کند. بازگشت تمامی این مسائل به این است که به دلیلی، مورث می خواهد یکی از وراث از ترکه او ارث بیشتری ببرد. برخی از این مسائل عبارتند از:

مردی بعد از وفات همسر اولش دوباره ازدواج می کند. اکنون برای اینکه فرزندان همسر اولش حقوق همسر دوم را از بین نبرند و همسر دوم بتواند بعد از وفاتش زندگی خوبی داشته باشد چه باید بکند؟

فردی فرزند بیماری دارد که علاج و گذران بیماری او همواره هزینه بالایی را می طلبد. اگر



این فرد امور علاج و گذران بیماری فرزندش را بعد از مرگ خودش به دیگر فرزندان و قانون ارث واگذار؛ نامهربانی دیگر وراث و بی مقداری ارثیه، زندگی او را شدیداً به سختی و نابسامانی می کشد.

فردی فرزندی دارد که نیاز به جهیزه دارد. واگذاری او بعد از وفات به دیگر وراث و قانون ارث، مانع از فراهم آمدن جهیزه برای او می شود.

فردی فرزندی دارد که بدهی زیادی دارد و نمی تواند بدون کمک های او بدهی هایش را ادا کند. واگذاری او بعد از وفات به دیگر وراث و قانون ارث ادای بدهی های او را با مشکلات جدی مواجه می کند. در چنین مواردی شخص نسبت به فرزندش چه باید بکند؟ و چگونه اموالش را قبل از وفات مدیریت کند تا روند حل مشکل فرزندش با مانعی مواجه نشود؟

گاهی افراد به دلایلی به دنبال این هستند که اموالشان بعد از وفاتشان به برادر، خواهر، پدر، مادر و... نیازمندشان برسد و یا به شکل موقوفه ماندگار در اختیار عموم مردم قرار گیرد. در چنین مواردی افراد چه باید بکنند؟

به نظر می رسد برای حل این مسئله راه حل های فقهی و غیر فقهی گوناگونی - اعم از اعتقادی، اخلاقی و تربیتی و... وجود دارد به گونه ای که قطعاً نمی توان منکر تأثیر شگرف راهکارهای غیر فقهی شد؛ زیرا می توان با بیان حقایق اعتقادی ناب و ارائه نصیحت های اخلاقی مؤثر و تحت تربیت قرار دادن افراد، آنان را در مسیر مستقیم مهربانی با والدین قرار داد. اما راهکارهای فقهی به خاطر جایگاه قانونی و الزام آور بودن ضمانت اجرایی بیشتری دارند. مهم ترین راه حل های فقهی این مسئله بر اساس مطالعات انجام شده هبه، وصیت و صلح عمری است که مورث باید قبل از وفات مراحل قانونی و شرعی آن را بگذرانند. در این مقاله از طریق مطالعه کتابخانه ای و به شیوه تحلیلی توصیفی به تبیین و ارزیابی این راهکارهای فقهی از منابع اصیل فقهی شیعه پرداخته خواهد شد.

بنا بر آنچه گذشت این پژوهش به این پرسش ها پاسخ می دهد؛ در صورتی که مورث بخواهد تنها افراد خاصی از وراث او از اموالش ارث ببرند و دیگران محروم باشند؛ از نظر فقه اسلامی چه باید بکند؟ هبه چگونه می تواند باعث محافظت از اموال او شود؟ وصیت چگونه می تواند اموال او را حفظ کند؟ صلح عمری چه تأثیری در حفظ اموال او پس از وفاتش دارد؟ هر کدام از راهکارهای فقهی چگونه بیان و ارزیابی می شوند و تا چه حد می توانند منویات مورث

را عملی کنند؟



لازم به یادآوری است که امروزه تمامی این راهکارها در دفاتر اسناد رسمی برای حل مسئله فوق و موارد مشابه آن به کار می‌رود و پژوهش پیش رو علاوه بر تحلیل آن راهکارها، در حقیقت پشتوانه علمی تحقیقی عملکرد جاری این دفترخانه‌ها را نیز تبیین می‌کند.

پژوهش‌های انجام گرفته در این حوزه، در چهار دسته کلی قابل طبقه‌بندی هستند: دسته اول پژوهش‌ها مربوط به محروم کردن ورثه از ارث است. صحت و بطلان محروم کردن ورثه از ارث، راهکارهای فقهی محروم کردن ورثه از ارث و... در این دسته قرار دارد. دسته دوم پژوهش‌ها مربوط به وصیت است. صحت و بطلان وصیت به محرومیت از ارث، وصیت به مازاد بر ثلث و... در این دسته قرار دارد. دسته سوم پژوهش‌ها مربوط به هبه است. قبض و رجوع در هبه، هبه زوجین و... در این دسته قرار دارد. دسته چهارم پژوهش‌ها مربوط به صلح عمری است. بررسی تطبیقی صلح عمری و چالش‌های آن و... در این دسته قرار دارد.

به طور دقیق از دسته اول پژوهش‌ها که مربوط به محروم کردن ورثه از ارث است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

آقا غفار (۱۴۰۱ش) در پژوهشی با عنوان «بررسی راه‌های محروم کردن ورثه از ارث در فقه امامیه و حقوق» به این نتیجه می‌رسد که محروم کردن ورثه از ارث اثر شرعی ندارد زیرا انتقال اموال بعد از وفات به وراث امری قهری است و تنها از سه راه می‌توان مانع از این انتقال شد؛ وصیت، صلح عمری و شرط ضمن عقد.

براتی (۱۳۹۵ش) در پژوهشی با عنوان «احکام و آثار محروم کردن ورثه از ارث» به این مطلب می‌رسد که محروم کردن ورثه از ارث هیچ اثری ندارد و اگر در ضمن وصیت ضرری باشد به آن هیچ ترتیب اثری داده نمی‌شود و حتی این نوع وصیت به طور کلی باطل است و میت تنها از طریق وصیت صادقانه به ثلث می‌تواند به همین اندازه مانع رسیدن اموالش به وراث گردد.

از دسته دوم پژوهش‌ها که مربوط به وصیت است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نوری (۱۳۷۷ش) در پژوهشی با عنوان «آیا وصیت به محرومیت ورثه از ارث باطل است یا غیر نافذ؟» به این نتیجه می‌رسد که این نوع وصیت باطل و بدون اثر است؛ نه اینکه صحیح باشد و برای نفوذ آن و بیش از مقدار از ثلث منتظر اذن و اجازه وراث باشد.



نوری (۱۳۸۱ش) در پژوهشی با عنوان «بحثی پیرامون محرومیت ورثه از ارث به موجب وصیت» به نتایجی مشابه در پژوهش قبلی می‌رسد.

قراملکی و امام (۱۳۹۲ش) در پژوهشی با عنوان «وصیت مازاد بر ثلث از منظر مذاهب اسلامی» به بررسی اختلافات مذاهب فقهی اسلامی در وصیت مازاد بر ثلث می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که مذهب مالکی آن را کاملاً باطل می‌داند و بقیه مذاهب آن را صحیح و متوقف بر اذن ورث می‌داند.

ابراهیمی (۱۴۰۰ش) در پژوهشی با عنوان «وصیت تملیکی در فقه امامیه با محوریت آراء امام خمینی علیه السلام» ضمن تقسیم وصیت به تملیکی و عهدی، به توضیح و تعریف وصیت تملیکی می‌پردازد و آراء ویژه امام خمینی ره در زمینه وصیت تملیکی را پررنگ می‌کند.

حاجی پور (۱۳۹۲ش) در پژوهشی با عنوان «بررسی فقهی نقش اجازه ورثه در وصیت به بیشتر از ثلث» ابتدا به اختلاف بین قول فقهای مشهور و غیر مشهور در مورد نفوذ مطلق و مشروط مازاد بر ثلث می‌پردازد سپس به تحلیل آثار و نقش اجازه ورثه در امضای بیش از ثلث می‌پردازد و بر مبنای کاشفیت و ناقصیت اجازه به نتایج هر مبنای اشاره می‌کند.

از دسته سوم پژوهش‌ها که مربوط به هبه است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

صدیقیان و مجاهد (۱۴۰۱ش) در پژوهشی با عنوان «قبض و رجوع در عقد هبه از منظر فقه امامیه و حقوق ایران» با اشاره به اینکه بسیاری از پرونده‌های قضایی در دادگاه‌ها مربوط به استرداد موهوبات است توضیح می‌دهد که برای لازم شدن عقد هبه شرایطی لازم است و در صورت جمع نشدن شرایط این عقد همچنان جایز می‌ماند و در صورت میل و درخواست واهب می‌تواند به اموال او برگردد. در بخشی از این پژوهش به شرایط لزوم این عقد پرداخته می‌شود.

رضوی و آقای (۱۴۰۱ش) در پژوهشی با عنوان «تاملات فقهی و حقوقی در هبه زوجین» اشاره می‌کند که درباره لزوم و عدم لزوم هبه زوجین بین فقها اختلاف وجود دارد برخی قائل به لزوم هبه زوجین به صورت مطلق هستند برخی آن را موافق احتیاط می‌دانند و برخی لزوم آن را در صورت ذی رحم بودن آنها می‌دانند بنابراین اگر اجنبی باشند موهوبات آنها قابل استرداد است.

سبحانی و علی محمدی (۱۳۹۷ش) در پژوهشی با عنوان «بررسی فقهی و حقوقی هبه با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی علیه السلام» به بررسی همه بخش‌های هبه با تأکید بر نظرات خاص

حضرت امام خمینی در این زمینه می پردازد. گفتنی است که نظرات خاص ایشان در مورد هبه معوضه است که در این پژوهش توضیحات کاملی در این زمینه آمده است.

از دسته چهارم پژوهش ها که مربوط به صلح عمری است می توان به موارد زیر اشاره کرد:

شریعتی (۱۴۰۰ش) در پژوهشی با عنوان «بررسی چالش های صلح با شرط عمری در حقوق ایران» به بیان اصل عقد صلح می پردازد و تبیین می کند که در صلح با تراضی دو طرف و برای رفع تنازع هر شرط حلالی را می توان قرارداد و صلح عمری نیز یکی از مصادیق صلح است در آن به صورت مادام العمر قرارداد می شود مالکیت برای شخصی و جواز تصرف برای شخص دیگری باشد و این مورد تراضی و امضای دو طرف مصالح و متصالح قرار می گیرد.

محمودی (۱۴۰۱ش) در پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی قرارداد صلح عمری در نظام حقوقی ایران و مصر» درباره جایگاه والای صلح عمری توضیح می دهد که صلح یکی از عقود مهم است که در روابط افراد با یکدیگر دارای کاربرد وسیع است و یکی از اقسام مهم آن صلح عمری می باشد. اشخاص با هدف اینکه بتوانند اموال متعلق به خود را به شخصی که تمایل دارند، منتقل نمایند و هم بتوانند نسبت به مال منتقل شده دارای حق انتفاع باشند، تصمیم به انعقاد قرارداد صلح عمری می نمایند، که به موجب این قرارداد مصالح در انتخاب شخص منتقل الیه مختار است و همچنین برای مصالح محدودیتی نسبت به میزان مورد الصلح وجود ندارد. لذا به سبب آزادی که مصالح در انتخاب منتقل الیه دارد و عدم محدودیتی او در میزان انتقال مورد الصلح، قرارداد صلح عمری نسبت به سایر نهاد های مشابه از جمله انتقال به موجب ارث و وصیت دارای رجحان است.

بررسی کامل پیشینه پژوهش نشان می دهد، در هیچ یک از پژوهش های انجام شده به این سؤال که «چه راهکارهای فقهی برای محافظت از ارث پدر برای مادر در زمان حیات او و برعکس وجود دارد؟» پرداخته نشده است. بنابراین نوآوری این پژوهش نگاه راه حل جویانه به مباحث ارث، وصیت، هبه و صلح عمری برای حل مسئله مزبور و مقایسه این راه حل هاست.

لازم به ذکر است که پیش از این، در منابع اصیل فقهی، تحقیقات زیادی در زمینه صلح عمری و وصیت و هبه شده است. در این پژوهش ضمن یادآوری دستاوردهای فقها و محققان فقه در هر راهکار، به تحلیل و توضیح و مقایسه این راه حل ها برای پاسخ به این سؤال پرداخته می شود.



قبل از ورود به اصل بحث یادآوری و تأکید بر این نکته لازم است که قطعاً می‌توان مشکل خانواده بالا و موارد مشابه آن را با راه‌حل‌های مختلفی حل کرد؛ همانند کار تربیتی، موعظه و نصیحت و... و سزاوار است در پژوهشی مستقل این راه‌ها بررسی و ارائه شود. ولی این راه‌ها با همه خوبی‌ها و آثار مثبتی که دارند؛ مانند راه‌های فقهی الزام‌آور نبوده و قانونیت ندارند به همین علت ممکن است وراثت از انجام آنها شانه خالی کنند و مراجع قانونی برای بازگرداندن آنها راهی قاطع ندارند. از این راه‌حل‌ها به راه‌حل‌های اخلاقی، تربیتی و... تعبیر می‌شود و از راه‌حل‌های الزام‌آور و قانونی به راه‌حل‌های فقهی تعبیر می‌شود. در ادامه با این نوع راه‌حل‌ها در فقه آشنا می‌شویم.



راه حل های فقهی

مراد از راهکارهای فقهی راه حل های الزام آوری است که مستقیماً با رفتار مکلف ارتباط دارند و راه های فرار از مسئولیت را بر مکلف می بندند. (مطهری، ص ۵۲). از بررسی احکام فقهی به این نتیجه می رسیم که تنها راهکارهای فقهی برای حل مسئله فوق هبه، وصیت و صلح عمری است. زیرا مورث باید برنامه انتقال اموال خود به شخص مورد نظر را قبل از وفات بریزد؛ بدین ترتیب که یا به طور کلی مالکیت اموال خود و حق تصرف و انتفاع از آنها را قبل از وفات به او منتقل کند (هبه) یا انتقال هر دو (مالکیت اموال و حق تصرف و انتفاع از آنها) را به بعد از وفات خود موکول کند (وصیت) یا راه میانه ای در پیش گیرد؛ یعنی مورث در ضمن قراردادی قبل از وفات، اصل مالکیت را منتقل کند؛ ولی امکان تصرف و انتفاع را برای خود نگه دارد و بعد از وفات امکان تصرف و انتفاع را نیز از خود بگیرد و در اختیار شخص بگذارد (صلح عمری).

فقها اولین راهکار را در کتاب الهبه (خمینی، ۱۴۳۴ه ق، ج ۲، ص ۶۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۷۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۷۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۸، ص ۱۰۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۷۳؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۲۱؛ مشکینی، ۱۳۹۲ش، ص ۵۵۲) و دومین را در کتاب الوصیه (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۶۶۶؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۸، ص ۲۷۹؛ طباطبائی یزدی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۶۴۳؛ ابن سعید حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۹۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۶۳) و سومین را در مبحث صلح عمری (خویی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۳۰؛ خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۸۸؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۳؛ حلی، ابوصلاح، ۱۴۱۳، ص ۳۶۳؛ حلی، ابن زهره، ۱۴۱۸، ص ۳۰۲؛ حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۶۳۴؛ حلی، ابن ادریس، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۶۹؛ نجفی،



۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱۳۶؛ حلی، محمد بن مقداد، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۲؛ بحرانی، ۱۴۰۲، ج ۲۲، ص ۲۷؛ عاملی جبعی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۴۱۷؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۶۶۶) آورده‌اند. در ادامه با جزئیات این راه حل‌ها بیشتر آشنا می‌شویم.

۱. هبه

اولین راه حل این است که پدر قبل از وفات خود تمامی اموال را به مادر ببخشد و به اصطلاح فقهی "هبه" نماید. در این صورت آن اموال، قبل از مرگ پدر از آن مادر است و با وفات پدر مالکیتی برای پدر نسبت به هیچ مالی از ترکه وجود ندارد که وراثت بخواهند با تقسیم آن، سامان اقتصادی مادر و منافع اخروی اموال پدر را در معرض خطر قرار دهند. برای آشنایی بیشتر با "هبه" به توضیح معنای لغوی و اصطلاحی و برخی از احکام هبه در فقه شیعه می‌پردازیم.

۲.۱. "هبه" در لغت و اصطلاح

هبه در لغت به معنای انعام، بخشش، هدیه و صدقه است. (طریحی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۲) این واژه در اصطلاح فقهی از عقود اسلامی است که به موجب آن انسان مالی را رایگان به ملکیت دیگری در می‌آورد. تملیک کننده را واهب، قبول کننده مال را متهب و به مالی که مورد هبه است موهوب گفته می‌شود. (مشکینی، ۱۳۹۲ش، ص ۵۵۲)

۳.۱. برخی از احکام "هبه"

در کتاب‌های فقهی هبه دارای بخشی مستقل است که در ذیل آن، احکام و شرایط هبه بیان شده است. داشتن ایجاب و قبول، بالغ و عاقل بودن واهب و متهب و تحویل موهوب از جمله شرایط صحت عقد هبه شمرده می‌شود. (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۷۹) برخی فقیهان بر اساس روایاتی خاص، هبه را عقدی جایز و قابل فسخ شمرده‌اند، با این حال پس گرفتن آن را مکروه می‌دانند. (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۷۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۸، ص ۱۰۸) البته هبه در برخی موارد تبدیل به عقد لازم شده و واهب نمی‌تواند در این موارد موهوب را باز ستاند؛ از جمله: هبه به خویشاوندان، مرگ واهب یا متهب پس از تحویل موهوب و تغییر مالکیت یا تغییر در خود موهوب. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۵۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۷۳)

هبه، عقدی است که احتیاج دارد به ایجابی با هر لفظی که بر مقصود دلالت کند. مانند

«هبه کردم (بخشیدم) به تو» یا «به ملک تو در آوردم» یا «این مال تو» و مانند این‌ها - و به قبول با چیزی که دلالت بر رضایت نماید و عربی در آن معتبر نیست و بنا بر اقوی با معاطات - با تسلیم عین و تحویل گرفتن آن به عنوان هبه - واقع می‌شود. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۷۳؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۲۷)

آنچه گفته شد اجمالی از احکام هبه بود. برای آشنایی با زوایای بیشتر این عقد اسلامی تفصیلات بیشتری از احکام آن را از تحریر الوسیله حضرت امام علیه السلام می‌آوریم:

أ) شرایط واهب و موهوب له

واهب یعنی کسی که می‌بخشد و موهوب له یعنی کسی که به او چیزی بخشیده می‌شود باید دارای شرایطی باشند. حضرت امام ره درباره این شرایط می‌فرماید: «بلوغ و عقل و قصد و اختیار در هر یک از واهب (بخشنده) و موهوب له که هبه را قبول می‌کند، شرط است؛ البته قبول ولی از طرف مولی علیه در صورتی که موهوب له باشد صحیح است. و در موهوب له شرط است که برای تملک عین هبه شده، قابلیت داشته باشد، بنا بر این هبه قرآن کریم به کافر صحیح نیست. و در واهب شرط است که مالک عینی که هبه می‌کند باشد، بنا بر این هبه مال دیگری صحیح نیست، مگر با اذن یا اجازه او. و باید به جهت سفه یا مفلس بودن، محجور نباشد. و هبه از مریض - در مرض موت - صحیح است، اگرچه زیادتز از ثلث باشد. (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۶۱، مسئله ۱)

ب) شرایط موهوب

چیزی که بخشیده می‌شود نیز دارای شرایطی است؛ مانند عین بودن. حضرت امام علیه السلام در این باره می‌فرماید: «در موهوب (چیزی که بخشیده می‌شود) شرط است که عین باشد، پس هبه منافع صحیح نیست. اما دین چنانچه هبه شود به کسی که حق بر عهده او است، بدون اشکال صحیح است و بنا بر اقوی قبول در آن معتبر است و فایده ابراء را می‌دهد ولی ابراء نمی‌باشد؛ زیرا هبه تملیکی است که به قبول احتیاج دارد و سقوط دینی که هبه شده مترتب بر آن است، ولی ابراء، اسقاط آنچه که در ذمه است می‌باشد. و اگر چنانچه هبه دین به غیر آن کسی باشد که حق بر عهده او است بنا بر اقوی این هم صحیح است و قبض چیز بخشیده شده که در ذمه دیگری است به قبض مصداق آن است.» (همان، مسئله ۲)



ج) لزوم و شرایط قبض

برای اینکه هبه محقق شود لازم است موهوب به قبض موهوب له درآید. این قبض دارای شرایطی است؛ از جمله همانندی آن با قبض در بیع، عدم فوریت آن، جواز هبه مشاع و حکم وفات واهب و موهوب له قبل از قبض. حضرت امام علیه السلام درباره این شرایط در ضمن چند مسئله می فرماید:

«در صحت هبه، قبض ”موهوب له“، ولو این که در غیر مجلس عقد باشد، شرط است... قبض در هبه مانند قبض در بیع است... هبه مشاع، جایز است؛... فوریت در قبض و این که قبض، در مجلس عقد بوده باشد معتبر نیست؛... اگر واهب بعد از عقد و قبل از قبض بمیرد، عقد باطل می شود و موهوب، به ورثه اش منتقل می شود و ورثه اش در اقباض آن جای واهب نمی نشیند. و همچنین اگر موهوب له بمیرد، باطل است و ورثه اش در قبض جای او نمی نشیند.» (همان، مسئله ۳-۷)

د) شرایط لازم شدن عقد هبه

هبه یک عقد جایز است که با شرایطی غیر قابل بازگشت و لازم می شود: هبه به ارحام، هبه معوضه، از بین رفتن و تغییر عین موهوب از جمله این موارد است. حضرت امام علیه السلام در تفصیل این شرایط در مسائل ۸ تا ۱۷ این بخش از تحریر الوسیله می فرماید: «زمانی که هبه با قبض کردن، تمام شد، پس اگر برای صاحب رحم - پدر یا مادر یا فرزند یا ارحامی غیر از این ها - باشد، واهب در هبه حق رجوع ندارد. و اگر برای اجنبی باشد، مادامی که عین باقی باشد حق رجوع در آن دارد، پس اگر همه اش یا بعضی از آن تلف شود به طوری که با وجود این تلف عرفاً عین همان عین نباشد، در آن رجوعی نمی باشد و بنا بر اقوی، شوهر و زوجه در حکم اجنبی می باشند و احتیاط (مستحب) آن است که در هبه شان به یکدیگر، رجوع نشود و همچنین اگر متهب، عوض آن را - ولو این که مختصر باشد - بدهد، رجوعی نیست؛ چه این که دادن عوض با شرط شدن عوض در هبه باشد و چه بدون شرط - به این که عقد مطلق باشد، لیکن متهب به واهب چیزی برساند و به او عوض بدهد - فرقی نمی کند و همچنین اگر واهب از هبه اش قصد تقرب به خداوند متعال را داشته باشد، رجوعی نیست... هبه، یا با عوض است یا بدون عوض و منظور از اولی آن است که پاداش و عوض در هبه شرط شود اگرچه عوض داده نشود، یا عوض از آن داده



شود اگرچه عوض در آن شرط نشده باشد... اگر هبه کند و مطلق باشد بر متهب لازم نیست که پاداش و عوضی به او بدهد... ظاهراً در هبه‌ای که عوض در آن شرط است لازم نیست که عوض دادن در آن به عنوان هبه باشد، به این که بر متهب شرط کند که چیزی به او هبه نماید، بلکه جایز است که به عنوان صلح چیزی باشد، به این که شرط کند بر او، که مال یا حقی را به او مصالحه نماید... اگر واهب بعد از اقباض موهوب بمیرد، هبه لازم می‌شود اگرچه برای اجنبی بوده و معوضه نباشد و ورثه‌اش حق رجوع ندارند و همچنین است اگر موهوب له بمیرد پس موهوب به صورت لازم به ورثه‌اش منتقل می‌شود».

۴.۱. الزامات فقهی محافظت از تقسیم ارث بر اساس احکام هبه

بر اساس آنچه در احکام هبه گفته شد، مورث (پدر، مادر یا هر کسی که می‌خواهد از تقسیم ارثش برای شخص خاصی محافظت کند) باید در زمان حیات خود همه یا هر مقدار از اموالش را که می‌خواهد بعد از فوتش در تقسیم ارث قرار نگیرد به شخص مورد نظر از طریق عقد هبه ببخشد و به قبض او درآورد. این کار احتیاطاً قبل از بیماری منجر به موت انجام شود و ایجاب و قبول از طریق اسناد رسمی صورت بگیرد تا در تحقق و منجز بودن هبه و بخشش شک و شبهه‌ای نباشد. اگر چه این بخشش در مرض الموت و به صورت معاطات هم پذیرفته است؛ ولی با توجه به شرایط حاکم بر وارثان باید محکم کاری‌های لازم انجام شود.

علاوه بر آن برای غیر قابل بازگشت نمودن اموال هبه شده (در صورت قابل بازگشت بودن) نیز چاره‌ای بیندیشد؛ به عنوان مثال عوضی از طرف مقابل دریافت کند و.... بدین ترتیب اموال مورث قبل از وفات به ملکیت کسی در می‌آید که مورث آرزوی سامان دادن به زندگی او را دارد.

۵.۱. ارزیابی نهایی محافظت از تقسیم ارث بر اساس "هبه"

با "هبه" اگر چه مشکل مادر و اموال بعد از وفات پدر حل می‌شود و فرزندان نمی‌توانند به تقسیم اموال مزبور بعد از وفات پدر چشم بدوزند؛ ولی مشکل جدیدی به وجود می‌آید و آن عبارت است از بی‌مال شدن پدر در زمان حیات و قبل از وفاتش. او باید بعد از تملیک اموال به همسر، همواره و تا آخر عمر مهمان او باشد و بر سر سفره او جیره‌خواری کند و این از چاله در آمدن و در چاه افتادن است؛ زیرا او به دنبال این بود که همسرش بعد از وفاتش دچار



بی سروسامانی و ذلت نشود و از اموالش بهره شایسته معنوی ببرد؛ ولی اکنون در زمان حیاتش خودش گرفتار نابسامانی مادی و عدم استقلال مالی شده است. به همین علت این راهکار در صورت وجود راه‌های بهتر بسیار مناسب به نظر نمی‌رسد.

۲. وصیت

راه حل فقهی دیگر برای حل مسئله «محافظت از تقسیم شدن ارثیه پدر برای مادر در زمان حیات او بر عکس» وصیت است. پدر می‌تواند وصیت کند که تمامی اموالش بعد از وفاتش برای مادر باشد در این صورت با وفات پدر تمامی اموال به ملک مادر در می‌آید و دیگر مالی نمی‌ماند تا ورثه برای تقسیم آن چشم طمع داشته باشند.

برای آشنایی بیشتر با این راهکار فقهی به تعریف لغوی و اصطلاحی و بیان برخی احکام وصیت می‌پردازیم.

۱.۲. وصیت در لغت و اصطلاح

وصیت در لغت، مشتق از «وصی یوصی» به معنی وصل و پیوند بین دو شیء است. به اعتبار این که موصی، تصرف در اموال و دخالت در امور زمان خود را به بعد از موت متصل می‌نماید، آن را وصیت نامیده‌اند. (طریحی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۵۱۱) و در اصطلاح فقه این است که انسان، تملیک و واگذاری عین مال یا منفعت آن را بعد از وفات خودش به شخص دیگری یا عموم مردم سفارش کند؛ به طوری که تصرف در اموال وی بعد از مرگش برای دیگران مباح باشد. (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۹)

بسیاری از فقیهان در تعریف آن نوشته‌اند: «هِی تَمْلِیکُ عَیْنٍ أَوْ مَنَفَعَةٍ أَوْ تَسْلِیْطٍ عَلَی تَصَرُّفٍ بَعْدَ الْوَفَاةِ». وصیت آنست که موصی، عین ملک خود یا منفعت آن را به فرد یا افرادی بعد از وفات خویش تملیک نماید و یا به تصرف در آن، مسلط نماید. (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۹؛ شهید ثانی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۱)

وصیت به دو نوع عهدی و تملیکی تقسیم می‌شود. وصیت به عهدی و تملیکی تقسیم شده است: وصیت عهدی: موصی به شخص یا اشخاصی وصیت می‌کند تا بعد از مرگ او تمام امور مورد وصیت را اجرا کند. قوام وصیت عهدی به دو امر موصی و موصی به (اموال یا منفعتی که

مورد وصیت قرار می‌گیرد) است، مگر آنکه موصی شخصی را برای اجرای وصیت معین کند که در این صورت تحقق وصیت افزون بر دو رکن مذکور، به وصی نیز نیاز دارد. وصیت تملیکیه: در این نوع، انسان وصیت می‌کند چیزی بعد از مرگش به تملیک شخص دیگری درآید. این قسم از وصیت، از جمله عقود دانسته شده است. نظر مشهور فقها این است که وصیت تملیکی نیاز به قبول موصی له دارد، بر خلاف وصیت عهدی که نیاز به قبول موصی له ندارد. (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۶۶۶؛ نجفی، ۱۳۶۸ش، ج ۲۸، ص ۲۷۹؛ یزدی طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۶۴۳؛ ابن سعید حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۹۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۶۳)

آنچه در اینجا آمد اجمالی از احکام مربوط به وصیت بود. در ادامه برای آشنایی هر چه دقیق‌تر با این مبحث فقهی به برخی از احکام مهم این باب از دیدگاه حضرت سیدنا محمد می‌پردازیم.

۳.۲. برخی از احکام وصیت

أ) صیغه وصیت

برای تحقق وصیت صیغه خاصی وجود ندارد و با اشاره و یا نوشته‌ای که بر مطلب دلالت کند نیز محقق می‌شود. حضرت امام می‌فرماید: «کسی که می‌خواهد وصیت کند با اشاره‌ای که مقصودش را بفهماند می‌تواند وصیت کند اگرچه لال نباشد... اگر نوشته‌ای به امضا یا مهر میّت ببینند چنانچه مقصود او را بفهماند و معلوم باشد که برای وصیت کردن نوشته، باید مطابق آن عمل کنند.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۰۱)

ب) شرایط عمومی وصیت

در صحت وصیت، شرایط عمومی تکالیف مالی مانند عقل و بلوغ و تمیز و عدم سفاهت و حجر وجود دارد. حضرت امام می‌فرماید: «کسی که وصیت می‌کند باید عاقل و بالغ باشد؛ ولی بچه ده ساله‌ای که خوب و بد را تمیز می‌دهد اگر برای کار خوبی مثل ساختن مسجد و آب‌انبار و پل وصیت کند صحیح می‌باشد و از روی اختیار وصیت کند، و نیز وصیت کننده باید در حال بالغ شدن سفیه نباشد و حاکم شرع هم او را از تصرف در اموالش جلوگیری نکرده باشد... کسی که از روی عمد مثلاً زخمی به خود زده یا سمی خورده است که به واسطه آن، یقین یا گمان به مردن او پیدا می‌شود، اگر وصیت کند که مقداری از مال او را به مصرفی برسانند صحیح نیست.»

ج) مبطلات وصیت

تا زمانی که وصیت کننده زنده است می تواند از وصیتش برگردد و این بازگشت را به شکلی نشان دهد. بازگشت از وصیت مبطل آن است. حضرت امام علیه السلام می فرماید: «اگر انسان از وصیت خود برگردد مثلاً بگوید ثلث مالش را به کسی بدهند، بعد بگوید به او ندهند وصیت باطل می شود، و اگر وصیت خود را تغییر دهد، مثل آن که قیمی برای بچه های خود معین کند بعد دیگری را به جای او قیم نماید، وصیت اولش باطل می شود و باید به وصیت دوم او عمل نمایند... اگر کاری کند که معلوم شود از وصیت خود برگشته مثلاً خانه ای را که وصیت کرده به کسی بدهند بفروشد، یا دیگری را برای فروش آن وکیل نماید، وصیت باطل می شود.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۰۷)

د) مقدار نافذ بدون شرط وصیت

وصیت غیر از هبه و سایر معاملات است که تمامی آن قبل از وفات از اصل مال نافذ است. از آنجا که وصیت مربوط به بعد از وفات می باشد تنها درباره ثلث اموال میت نافذ است و درباره نفوذ بیش از آن ورثه میت باید تصمیم بگیرند. حضرت امام علیه السلام در این باره می فرماید: «اگر مصرفی را که میت معین کرده، از ثلث مال او بیشتر باشد، وصیت او در بیشتر از ثلث در صورتی صحیح است که ورثه حرفی بزنند، یا کاری کنند که معلوم شود عملی شدن وصیت را اجازه داده اند و تنها راضی بودن آنان کافی نیست و اگر مدتی بعد از مردن او هم اجازه بدهند صحیح است... اگر مصرفی را که میت معین کرده، از ثلث مال او بیشتر باشد، و پیش از مردن او ورثه اجازه بدهند که وصیت او عملی شود، بعد از مردن او نمی توانند از اجازه خود برگردند.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۰۹)

ه) لزوم شاهد در وصیت

از آنجا که وصیت از امور مالی حساس است باید مورد تحمل و شهادت شاهدان قرار بگیرد وگرنه مورد پذیرش نیست. حضرت امام ره در این باره می فرماید: «اگر کسی بگوید که میت وصیت کرده فلان مبلغ را به من بدهند، چنانچه دو مرد عادل گفته او را تصدیق کنند، یا

بررسی راهکارهای فقهی «علم تقسیم ارث بعد از فوت یکی از زوجین تا زمان حیات زوج دیگر» با تأکید بر آرای فقهی حضرت امام خمینی



قسم بخورد و یک مرد عادل هم گفته او را تصدیق نماید، یا یک مرد عادل و دوزن عادل یا چهار زن عادل به گفته او شهادت دهند، باید مقداری را که می گوید به او بدهند، و اگر یک زن عادل شهادت بدهد، باید یک چهارم چیزی را که مطالبه می کند به او بدهند و اگر دو زن عادل شهادت دهند، نصف آن را و اگر سه زن عادل شهادت دهند، باید سه چهارم آن را به او بدهند و نیز اگر دو مرد کافر ذمی که در دین خود عادل باشند گفته او را تصدیق کنند، در صورتی که میت ناچار بوده است که وصیت کند و مرد و زن عادل هم در موقع وصیت نبوده، باید چیزی را که مطالبه می کند به او بدهند». (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۱۵)

۴. الزامات فقهی محافظت از تقسیم ارث بر اساس وصیت

بر اساس آنچه در احکام وصیت گفته شد، مورث (پدر، مادر یا هر کسی که می خواهد از تقسیم ارثش برای شخص خاصی محافظت کند) باید در زمان حیات خود همه یا هر مقدار از اموالش را که می خواهد بعد از فوتش در تقسیم ارث قرار نگیرد به شخص مورد نظر وصیت کند تا بعد از وفاتش به ملکیت او درآید. همچنین لازم است این وصیت را مورد شهود شاهدان عادل قرار دهد.

اگر چه این وصیت تملیکی با هر لفظ و گفتاری محقق می شود ولی برای اتقان و محکم کردن پایه های کار بهتر است این وصیت در دفتر اسناد رسمی نوشته شود و به امضا و ثبت ارکان وصیت برسد.

۵. ارزیابی نهایی محافظت از تقسیم ارث بر اساس وصیت

بی تردید راه حل وصیت، مشکل هبه را ندارد؛ زیرا مالکیت پدر نسبت به اموالش در زمان حیاتش ثابت و باقی می ماند و مالکیت مادر نسبت به آن اموال از بعد از وفات او شروع می شود. بنابراین پدر می تواند تا زمان وفاتش بر سر سفره اموال خویش بنشیند و با عزت نفس و حفظ استقلال مالی از اموال خویش برای دنیا و آخرتش توشه بگیرد.

ولی وصیت مشکل دیگری دارد و آن اینکه تنها نسبت به ثلث اموال میت نافذ است و نافذیت آن نسبت به بیش از آن مشروط به اذن ورثه است و از آنجا که در مثال ما فرزندان میت نامهربان هستند هرگز به بیش از ثلث اذن نمی دهند و در نتیجه وصیت تنها می تواند محافظت از بخشی از اموال پدر را برای مادر بر عهده بگیرد و دیگر وراثت را در مسیر نادرستشان محدود کند.



۳. صلح عمری

آخرین راه حل فقهی برای حل مسئله "محافظة از ارثیه پدر برای مادر در زمان حیات او و برعکس" صلح عمری است. در این راهکار پدر در زمان حیات خود با مادر قرارداد می‌کند تمامی اموال پدر برای او باشد به شرط آن که تا پدر زنده است بتواند از منافع آنها استفاده کند و مادر در آنها تصرف مالکانه برای فروش و... نداشته باشد. بدین ترتیب اموال پدر قبل از وفات در ملکیت مادر قرار می‌گیرد و با وفات پدر مالی وجود ندارد تا ورثه با تقسیم آن سامان زندگی مادر و منافع معنوی پدر را در خطر بیندازند. در اینجا برای آشنایی بهتر با این راهکار به تعریف لغوی و اصطلاحی و پاره‌ای از احکام صلح عمری می‌پردازیم.

۱.۳. صلح عمری در لغت و اصطلاح

صلح در لغت به معنای سازش، آشتی کردن، توافق کردن، پیمانی که بر حسب آن دعوایی را حل و فصل کردن و پیمان تسلیم است. (طریحی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۸۶، راغب ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۹) عقد صلح در اصطلاح به معنای تراضی و تسالم بر امری است. (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۵۹۷)

سکونت دادن کسی در ملک خود به رایگان و اقامت گزیدن در مکانی را سکنتی گویند. سکنتی به معنای نخست در کلمات فقها همراه دو عنوان عمری و رقبی به کار رفته و عبارت است از مسلط کردن دیگری بر ملک خود جهت بهره برداری خاص (سکونت) از آن به رایگان، با بقای ملک بر ملکیت مالک آن سکنتی اگر مقید به زمانی خاص - مثلاً یک سال - باشد، رقبی و چنانچه به عمر مالک یا سکونت کننده مقید باشد عمری نامیده می‌شود. (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۹۴)

از تعاریف منابع مختلف می‌توان به این جمع‌بندی رسید که صلح عمری یک نوع عقدنامه (قرارداد) است. توسط این قرارداد یک شخص حق استفاده از دارایی اش را برای مدت عمر خود یا عمر منتفع خود محفوظ یا منتقل می‌کند. همچنین بعد از فوت او فرد یا افرادی که صلح به نفع او شده باشد، به طور کامل مالک آن دارایی خواهد شد.

آنچه گفته شد اجمالی از تعریف و احکام صلح عمری بود. برای آشنایی بیشتر با این راهکار فقهی لازم است بخشی از احکام عمومی صلح و همچنین صلح عمری را از نظر بگذرانیم.

۲.۳. احکام عمومی صلح

در میان احکام عمومی صلح، شرایط عمومی تکلیف، صیغه صلح و شرایط به هم زدن و فسخ کردن در صلح از اهمیت ویژه‌ای در بحث ما برخوردار است که تفصیل آن را از نگاه حضرت امام علیه السلام از نظر می‌گذرانیم:

أ) شرایط عمومی تکلیف

شرایط عمومی تکالیف مالی در صلح همانند نظایر آن کاملاً محفوظ است؛ حضرت امام علیه السلام در این باره می‌فرماید: «دو نفری که چیزی را به یکدیگر صلح می‌کنند باید بالغ و عاقل باشند، و کسی آنها را مجبور نکرده باشد و قصد صلح داشته باشند، و حاکم شرع هم آنان را از تصرف در اموالشان جلوگیری نکرده باشد.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۵۹۳)

ب) صیغه صلح

در صلح الفاظ و زبان خاصی شرط نیست؛ بلکه به هر لفظ و زبانی که مقصود فهمانده شود برای تحقق آن کافی است حضرت امام می‌فرماید: «لازم نیست صیغه صلح به عربی خوانده شود، بلکه با هر لفظی که بفهماند با هم صلح و سازش کرده‌اند صحیح است.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۵۹۵)

ج) شرایط به هم زدن و فسخ کردن در صلح

فسخ کردن در مصالحه تنها بر اساس اموری است که طرف‌های صلح بر آن اتفاق کرده‌اند. حضرت امام علیه السلام می‌فرماید: «اگر دو نفر چیزی را با هم صلح کنند، با رضایت یکدیگر می‌توانند صلح را به هم بزنند و نیز اگر در ضمن معامله برای هر دو یا یکی از آنان حق به هم زدن معامله را قرار داده باشند، کسی که آن حق را دارد می‌تواند صلح را به هم بزند.... هرگاه مال خود را به کسی صلح نماید و با او شرط کند که اگر بعد از مرگ وارثی نداشته‌ام باید چیزی را که به تو صلح کردم وقف کنی و او هم این شرط را قبول کند، باید به شرط عمل نماید.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۵۹۷)





برخی از احکام صلح عمری

حضرت امام رحمته الله علیه احکام صلح عمری را در ذیل عنوان حبس و نظایر آن آورده‌اند؛ زیرا مال مورد عمری در حبس قرار می‌گیرد و استفاده از آن به انحصار شرایط خاصی در می‌آید. در اینجا به مهم‌ترین مباحث صلح عمری از دیدگاه حضرت امام رحمته الله علیه می‌پردازیم:

أ) اموال دارای صلاحیت برای صلح عمری

عمری از جهت مالی که بر آن قرارداد منعقد می‌شود کاملاً همانند وقف است. بنابراین باید شرایط آن را داشته باشد. حضرت امام رحمته الله علیه در این باره می‌فرماید: «هر چیزی که وقف آن صحیح است، عمری قرار دادن آن هم صحیح می‌باشد از قبیل مزرعه و حیوان و اثاث و غیر این‌ها. و ظاهراً رقبی در حکم عمری است؛ پس در جایی که وقف صحیح است، صحیح می‌باشد. و اما سکنی، اختصاص به مسکن‌ها دارد.... برای شخص جایز است که ملکش را بر هر چه که وقف بر آن صحیح است حبس نماید، به این که منافع آن، در امری که آن را تعیین کرده، طبق آنچه معین نموده مصرف شود». (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۴۴۰)

ب) تعریف دقیق عمری و تفاوت آن با سکنی و رقبی

همان‌طور که قبلاً ذکر شد عمری و سکنی و رقبی از مصادیق حبس هستند و از این جهت که مالی محبوس می‌شود شبیه‌اند ولی تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. اگر مال محبوس خانه باشد سکنی نام دارد. اگر این مال تا مدت معینی در حبس قرار بگیرد رقبی است و اگر مادام‌العمر یکی از دو طرف باشد عمری نام دارد. حضرت امام رحمته الله علیه در این باره می‌فرماید: «اگر سکونت در خانه‌اش را مثلاً برای کسی قرار دهد، به اینکه او را بر اسکان آن - با بقای خانه بر ملک خودش - مسلط نماید، به آن "سکنی" گفته می‌شود؛ چه مطلق بگذارد و مدتی را معین نکند مثل اینکه بگوید: "تو را ساکن خانه‌ام کردم" یا "سکنای خانه مال تو است" یا مدت آن را به اندازه عمر یکی از آن‌ها قرار دهد مانند اینکه بگوید: "سکونت خانه‌ام در مدت حیات تو مال تو است" یا "در مدت حیات من". یا مقدار آن را به زمان تعیین کند مانند یک سال و دو سال مثلاً. البته برای هر یک از دوتای آخری، اسمی است که به آن اختصاص دارد و آن در اولی "عمری" و در دومی "رقبی" است». (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۴۴۳)

ج) لزوم عقد در عمری با هر چیزی که آن را بفهماند



عقد عمری همانند سایر عقود به ایجاب و قبول نیاز دارد و البته لازم نیست به عربی و با الفاظ خاصی باشد. حضرت امام علیه السلام می فرماید: «هر کدام از این سه، احتیاج به عقد دارند که بر ایجاب از مالک و قبول از ساکن مشتمل است؛ پس ایجاب، هر آن چیزی است که عرفاً مفید تسلیط مذکور باشد، مثل این که در سکنی بگوید: «تورا در این خانه ساکن کردم» یا «سکنای آن مال تو است» و هر چیزی که مفید معنای آن‌ها به هر لغتی باشد. و در عمری، مدت حیاتم یا حیات تو؛ و در رقبی مثلاً یک سال یا دو سال، اضافه می شود. و عمری و رقبی دو لفظ دیگر دارند؛ برای اولی: عمری دادم این خانه را در طول عمر تو یا عمر من یا مادامی که باقی بودی یا باقی بودم یا مادامی که زندگی کنی یا زندگی کنم و مانند این‌ها. و برای دومی: به مدت چینی به تورقبی دادم. و قبول هر چیزی است که دلالت بر رضایت به ایجاب کند.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۴۴۷)

د) لزوم قبض در عمری لزوم

در عموم معاملات به قبض درآوردن مال از لوازم لزوم یا صحت معامله است و آثار خود را نیز دارد. حضرت امام علیه السلام درباره این شرایط و آثار آن می فرماید: «در هر سه قبض کردن ساکن شرط است؛ و آیا قبض شرط صحت است یا لزوم؟ دو وجه است که وجه اول بعید نیست، پس اگر قبض نکند تا مالک بمیرد، بنا بر اظهر مانند وقف باطل می شود... این سه عقد لازم می باشند که عمل به مقتضای آن‌ها واجب است و مالک حق رجوع و بیرون کردن ساکن را ندارد.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۴۴۹)

ه) انواع عمری

در عمری طول مدت عمر چه کسی را باید شرط قرار داد؟ مالک یا متصرف؟ حضرت امام علیه السلام درباره صحت هر دو و آثار هر کدام از آنها می فرماید: «اگر در عمری، طول حیات مالک را مدت قرار دهد و ساکن قبل از آن بمیرد، ورثه او حق سکنی در آن را دارند تا مالک بمیرد. و اگر طول حیات ساکن، مدت قرار داده شده و مالک قبل از او بمیرد، ورثه اش حق اخراج ساکن را در طول حیات او ندارند. و اگر ساکن بمیرد ورثه اش حق سکنی ندارند مگر این که سکنی برای او در مدت حیات او و برای ورثه او بعد از وفات او قرار داده شود؛ پس ورثه چنین حقی را دارند و اگر منقرض شوند به مالک یا ورثه اش برمی گردد.» (خمینی، ۱۴۳۴ق، ص ۲، ص ۴۵۰)



۴.۳. الزامات فقهی محافظت از تقسیم ارث بر اساس صلح عمری

بر اساس آنچه در احکام مطلق صلح و صلح عمری گفته شد، مورث (پدر، مادر یا هر کسی که می‌خواهد از تقسیم ارثش برای شخص خاصی محافظت کند) باید در زمان حیات خود همه یا هر مقدار از اموالش را که می‌خواهد بعد از فوتش در تقسیم ارث قرار نگیرد به ملکیت شخص مورد نظر از طریق عقد صلح عمری درآورد و با بعد از نوعی ایجاب و قبول قبض صورت بگیرد. لازم به یادآوری است که اگر چه صلح به صورت معاطات نیز پذیرفته است ولی به خاطر حساسیت شرایط احتیاطات لازم با نوشتن و شاهد گرفتن و ثبت و امضای اطراف ترک نشود.

۵.۳. ارزیابی نهایی محافظت از تقسیم ارث بر اساس صلح عمری

به نظر می‌رسد صلح عمری بهترین راه حل فقهی برای این مسئله است. زیرا علاوه بر اینکه با ممنوع التصرف کردن مادر، عزت نفس پدر را در زمان حیاتش حفظ می‌کند، درباره تمامی مال او نیز نافذ است و نیازی به اذن و اجازه وراثت ندارد.

نتیجه گیری

از مجموع آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که راهکارهای فقهی هبه، وصیت و صلح عمری به خاطر الزام آور بودنشان بر راهکارهای تربیتی و اخلاقی برتری دارند و از میان راهکارهای فقهی صلح عمری از دیگر راهکارها برتر است؛ زیرا با ممنوع‌التصرف کردن مالک جدید (مادر)، ضامن عزت نفس پدر (مورث) در زمان حیاتش است و نیازی به اذن و اجازه وراثت برای نفوذ آن در تمامی اموال ندارد.

شایان ذکر است که راهکار صلح عمری هم اکنون در دفاتر اسناد رسمی به منظور حل مسئله فوق یعنی ”محافظت از تقسیم ارث پدر برای مادر در زمان حیات او و برعکس“ و مسائلی مانند آن مورد استفاده قرار می‌گیرد و سازوکارهای قانونی آن طبق احکامی که از آرای فقهی حضرت امام ره استخراج شد عملیاتی می‌شود.

منابع

- بحرانی، یوسف، (بی تا)، **الحدائق الناضرة**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين
- حلبی، ابوصلاح، (۱۴۰۴ق)، **الكافی فی الفقه**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين
- حلبی، ابن زهره، (۱۴۱۷ق)، **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع**، قم، مؤسسه امام صادق (ع)
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، **مختلف الشيعة**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲
- حلی، ابن ادريس، (۱۴۱۰ق)، **السرائر**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ج ۲
- حلی، محمد بن مقداد، (۱۴۰۴ق)، **التنقيح الرائع**، قم، مكتبة آيت الله المرعشي النجفي رحمته الله، ج ۱
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ق) **تحرير الأحكام**، مشهد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
- حلی، محقق، (۱۴۰۸ق) **شرائع الإسلام**، قم، مؤسسه اسماعيليان، ج ۳
- حلی، ابن سعيد، (۱۴۰۵ق)، **الجامع للشرايع**، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۸ق)، قواعد الاحکام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة

لجماعة المدرسين

خمینی، روح الله، (۱۴۳۴ق)، تحرير الوسيلة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام

خمینی، ج ۲،

خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، مصباح الفقاهة، قم: مؤسسه انصاریان

راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۰۴ق)، المفردات، قم، دفتر نشر کتاب، چ ۱

طباطبائی یزدی، (۱۴۲۳ق)، العروة الوثقی، قم، نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم،

طباطبائی یزدی (۱۴۱۴ق)، تکملة العروة الوثقی، قم، مكتبة الداوري، چ ۱

طریحی، فخرالدین، (۱۳۶۲ش)، مجمع البحرين، تهران، مرتضوی

مغنیه، (۱۴۲۱ق)، فقه الامام الصادق (ع)، قم: مؤسسه انصاریان للطباعة والنشر

مشکینی، علی، (۱۳۹۲ش) مصطلحات الفقه، قم: مؤسسه دارالحديث العلمیه والثقافیه،

مركز للطباعة والنشر

مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، فقه، قم: صدرا، بی تا.

شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ق)، المقنعة، قم، دارالطباعه محمد تقی بن محمد

مهدي التبريزي

نجفی، حسن، (۱۴۳۲ق)، جواهر الكلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة

المدرسين

موسوی گلپایگانی، محمدرضا، (۱۴۱۳ق)، هداية العباد، قم: دار القرآن کریم

عاملی جبعی، علی بن احمد، (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه

صدیقیان، امیرمحمد، مجاهد، افشین، (۱۴۰۱ش)، «قبض و رجوع در عقد هبه از منظر فقه

امامیه و حقوق ایران»، مجله تمدن حقوقی، دوره ۵، شماره ۱۱، شهریور ۱۴۰۱، صفحه ۲۷۳-۲۵۹

حاجی پور، مرتضی، (۱۳۹۲)، «بررسی فقهی نقش اجازه ورثه در وصیت به بیشتر از





ثلث»، **پایان نامه کارشناسی ارشد**، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری - دانشگاه شهید مدنی آذربایجان - دانشکده الهیات

ابراهیمی، اعظم، (۱۴۰۱)، «بررسی ابعاد جواز وصیت به حرمان از ارث»، **نامه الهیات**، زمستان ۱۳۸۹ - شماره ۱۳ (صفحه - از ۷۹ تا ۸۸)

رمضانی، ام البنین (۱۳۹۵)، «وصیت مازاد بر ثلث در حقوق ایران و فقه»، **نشریه: پژوهش های فقهی**، سال: ۱۳۹۶، دوره: ۱۳، شماره: ۳، صفحات: ۶۳۳-۶۵۳

امام، سیدمحمدرضا، (۱۳۹۲)، «وصیت مازاد بر ثلث از منظر مذاهب اسلامی»، **پایان نامه کارشناسی ارشد**، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی

منتظر قائم، مهدی، (۱۳۹۹)، «بررسی حقوقی هبه میان زوجین»، **پایان نامه کارشناسی ارشد**، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، دانشکده حقوق قضایی

سبحانی، نبی، (۱۳۹۷)، «بررسی فقهی و حقوقی هبه با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی ره»، **پایان نامه کارشناسی ارشد**، موسسه آموزش عالی سبحان

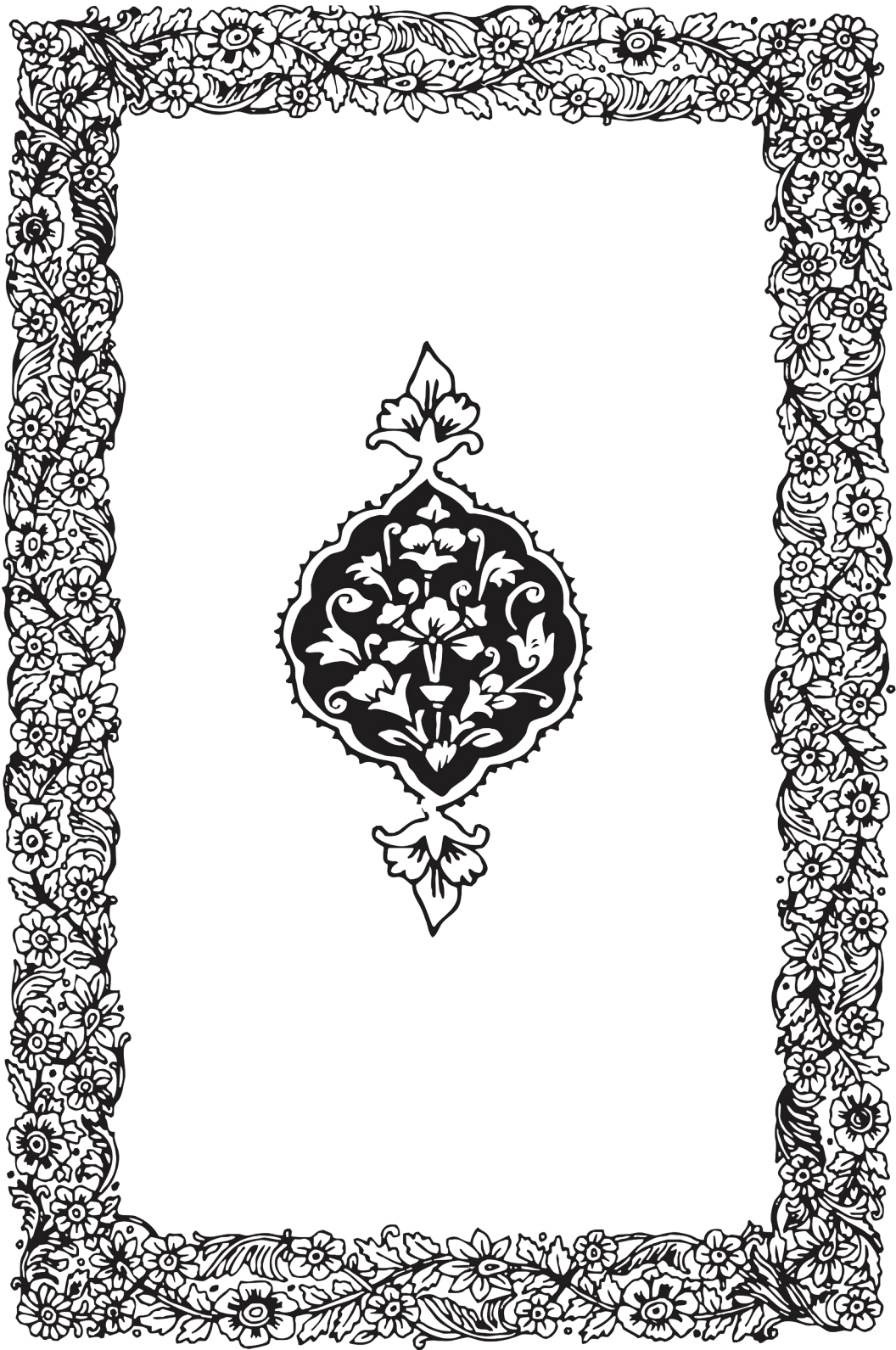
محمودی، اصغر، (۱۴۰۱)، «بررسی تطبیقی قرارداد صلح عمری در نظام حقوقی ایران و مصر»، **پایان نامه کارشناسی ارشد**، دانشگاه ایوان کی، دانشکده مدیریت و حسابداری

شریعتی، سعید، (۱۴۰۰)، «بررسی چالش های صلح با شرط عمری»، **ماهنامه کانون**، سال شصت و دوم شماره ۱۹۱ (پیاپی ۱۹۲، بهار ۱۴۰۲)

آقا غفار، عباس، (۱۴۰۱)، «بررسی راه های محروم کردن ورثه از ترکه در فقه امامیه و حقوق موضوعه»، **پایان نامه کارشناسی ارشد**، دانشگاه پیام نور استان اصفهان، مرکز پیام نور کاشان

براتی، مرتضی، (۱۳۹۵ش)، «احکام و آثار محروم کردن ورثه از ارث»، **پایان نامه کارشناسی ارشد**، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دامغان، دانشکده حقوق و علوم سیاسی

رضوی سیدمحمد، «تاملات فقهی و حقوقی در هبه زوجین»، **مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی**، بهار ۱۴۰۱، شماره ۱.



تبیین مفهومی موضوع ضروری دین و احکام آن با تطبیق مصداقی بر مسئله حجاب

محمد کاظم زارع شحنه^۱



چکیده

یکی از مهم‌ترین بحث‌ها در هر حیطه‌ای صحبت از ضروری‌های آن حیطه است. اگر کسی به آن ضروریات احاطه کافی و شناخت لازم نداشته باشد نمی‌تواند در آن امر موفق باشد. یکی از موضوعات مهم در دین اسلام و مذهب شیعه، موضوع ضروری بودن یک مسئله در فقه، مذهب و اسلام است که آثار و احکام فراوانی دارد. بعضی از مسائل در دین جزء ضروری‌ها حساب می‌شوند و انکار باوری آنها منجر به ارتداد و کفر می‌شود؛ و تفاوت دنیا و آخرت را به دنبال دارد. بررسی ماهیت فقهی این موضوع و احکام آن و تطبیق آن بر مسئله حجاب که در زمان معاصر تحت تأثیر تهاجم فرهنگ ویرانگر غرب و شبهات جنگ رسانه‌ای مورد انکار نظری و عملی قرار گرفته لازم به نظر می‌رسد؛ لذا در این تحقیق ابتدا به بررسی لغوی و اصطلاحی این موضوع خواهیم پرداخت و در ادامه احکام مترتب بر آن را بیان خواهیم کرد و در پایان بحث تطبیقی در مسئله حجاب خواهیم داشت.

این مقاله با استفاده از روش توصیفی و کتابخانه‌ای گردآوری شده است. در این پژوهش به منابع و مطالب خوبی دسترسی حاصل شد؛ که از جمله نتایج حاصل از آن عبارتند از: ۱- حجاب یک ضروری بین در دین است و لازم است هر مسلمانی به آن معتقد باشد. ۲- بین منکر ضروری دین و شخصی که فاعل یک امر منکر است تفاوت است و نباید هر گنهکاری منکر ضروری دین شناخته شود. ۳- بعضی از مسائل مختص به مذهب تشیع است؛ و اگر اهل سنت آن را انکار کنند منکر مذهب شمرده می‌شوند نه منکر دین؛ پس احکام انکار ضروری دین چنین افرادی را شامل نمی‌شود.

کلمات کلیدی: دین، ضروری، ضروری دین، ضروری مذهب، حجاب

۱. پژوهشگر مرکز پژوهش و آموزش‌های کاربردی مدرسه علمیه محمدیه یزد

مقدمه

بحث از ضروری دین از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است؛ و علت آن، اینست که احکام بسیار مهمی بر ضروریات دین بار می شود. من جمله آن احکام این است: کسی که ضروری دین را منکر شود کارش به ارتداد رسیده و محکوم به کفر است و قتلش واجب؛ بنابراین در این نوشته سعی شد اولاً معنای ضروری دین به وضوح بیان شود. سپس معیار و ملاک در تشخیص ضروری دین بیان شود؛ و از آنجا که یکی از مصادیق های پر کاربرد و پر ابتلای جامعه ما بحث حجاب زنان است، سعی شده بیان گردد که آیا مسئله حجاب از مصادیق ضروری دین است که اگر کسی آن را انکار کرد محکوم به کفر شود یا خیر؟

اما نکته ای که در خلال این بحث باید به شدت مورد دقت قرار بگیرد این است، کسی که یک ضروری دین را رعایت نمی کند؛ مثلاً یک واجبی را که ضروری دین است ترک می کند یا یک حرامی را که ترکش ضروری دین است مرتکب می شود لزوماً منکر ضروری دین نیست فلذا نمی شود انسان مدام حکم به ارتداد دیگران صادر کند و دیگران را کافر بیندارد؛ بلکه آنچه موجب ارتداد از دین می شود انکار ضروری دین است، به اینکه فرد، مثلاً بگوید نماز که نباید خواند! اصلاً نماز جزء دین نیست! ولی بسیاری از کسانی که گناهی را مرتکب می شوند یا واجبی را ترک می کنند می دانند بالاخره این در دین آمده و باید رعایت کرد و قبول هم دارند؛ ولی باز به خاطر سهل انگاری یا فریب نفس و شیطان آن را رعایت نمی کنند. از این رو باید توجه داشت، چنین افرادی با منکرین ضروری دین تفاوت زیادی دارند و نباید با هر دو گروه یکسان برخورد کرد.

نتیجه نهایی بحث این است، افراد بدحجاب یا بی حجاب درعین حال که مرتکب کار حرام می شوند، اما همه یکسان نیستند و باید بسته به هر فرد متناسب با خودش برخورد کرد؛ شخص معتقد را باید نهی ازمنکر و شخص منکر هم باید دید آیا انکار وی از سر جهل است یا عالمانه و عامدانه؛ که اگر از سر جهل باشد من باب ارشاد جاهل باید ارشادش کرد و اگر عالمانه باشد، باید او را به مراجع ذی صلاح سپرد تا به حسابش رسیدگی شود.

سؤالات اصلی که این پژوهش بر محور آن طراحی شده این است:

۱- اساساً ضروری دین یعنی چه؟ (به چه مواردی ضروری دین می گویند؟)

۲- بعد از تشخیص ضروری دین چه احکامی بر آن بار می شود؟

۳- آیا حجاب از ضروریات دین است یا خیر؟

سؤالات فرعی بحث عبارت اند از:

۱- معیار در تشخیص ضرورت چیست؟ (بعد از شناخت تعریف ضروری دین چه طور

بفهمیم یک چیز آیا ضروری دین است یا نه؟

۲- ضروری مذهب چیست؟ احکام جاری بر آن کدام است؟

۳- حکم ارتداد برای منکرین ضروری دین در چه مواردی استثنا می شود؟

پیشینه بحث ضروری دین را آقای سید کمال حیدری در کتاب خود چنین بیان داشته است: «عنوان (ضروری) در روایات بیان نشده است؛ بلکه آن را فقها از مضمون روایات اخذ کرده اند. چه بسا اولین کسی که این عنوان را مطرح کرده است مرحوم صاحب شرایع (محقق حلی) رحمه الله باشد.» (حیدری، ص ۱۰۵)

معدودی از فقها و متکلمان پیشین از جمله شیخ طوسی، فیاض لاهیجی، علامه مجلسی، مقدس اردبیلی و محمد رضا مظفر در آثار خود به این مسئله پرداخته و آن را تعریف کرده اند. (روحانی، ۱۳۸۲، ۶)

آیت الله شبیری زنجانی می فرماید: «بحث این است که اگر انکار نسبت به بعضی از احکام باشد یعنی قبول نکند و بگوید بعضی از احکام صحیح نیست، این چگونه است؟



مرحوم حاج آقا رضا (مرحوم همدانی) خواسته‌اند بگویند این هم کفر می‌آورد، باید تمام احکام پیغمبر را بپذیرد، هر چه به عنوان دین ذکر میشود، باید تصدیق کند که من الله تعالی است یعنی مربوط به پروردگار است، حالا در بعضی جاها تفویض امر هم شده است، آن هم به امر پروردگار و مورد قبول پروردگار است، باید نسبت به تمام احکام قبول کند، این را ایشان کأنه مسلم می‌گیرد. ولی به نظر ما این قابل تردید است، برای خاطر اینکه به طور مسلم از نظر ادله‌ای که ذکر شده و در دست هم هست و رساله‌هایی هم نوشته شده است، مرحوم آقای شرف‌الدین رساله‌هایی به نام الاجتهاد و النص دارد، عمر بر خلاف نص پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله مطالبی بیان کرده و این موارد یکی دو تا هم نیست، ایشان از طرق کتب عامه اثبات کرده است و از نظر روایات ما هم ثابت است، ولی پیغمبر اکرم با عمر معامله کفار نمی‌کرد، ما کاری به مسائل اخروی این اشخاص نداریم، آن در جای خودش ثابت است، بحث در محاسبات دنیوی است، پیغمبر با اینها مثل سایر مسلمین برخورد می‌کردند.» (شیری، ۱۳۸۶، سال اول درس خارج/ صوم)

فلذا نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که این موضوع، موضوع تعبدی صرف نیست؛ بلکه مبحثی آمیخته به عقل است؛ و به همین علت هم هست که میان فقها در تعریف ضروری و در تشخیص مصادیق آن خرده اختلافاتی است؛ البته در بسیاری از موارد با هم اتفاق نظر دارند.

در این باب با توجه به جستجویی که شد در موضوع ضروری دین بحث‌هایی صورت گرفته. در موضوع «بررسی فقهی انکار ضروری دین» مقاله‌ای از آیت الله شبیری زنجانی با عنوان «انکار ضروری دین و رابطه آن با ارتداد» نوشته شده است. در این مقاله انکار ضروری دین را مطلقاً موجب ارتداد نمی‌داند؛ بلکه چنین بیان می‌دارد: «اگر نسبت به شخصی که ضروری دین را انکار می‌کند، یقین پیدا شد که به توحید و نبوت ایمان دارد و پیامبر را تصدیق می‌کند، ولی در موردی خاص، امر بر روی مشتبه شده و ضروری دین را انکار می‌نماید، محکوم به کفر و ارتداد نخواهد بود.» (شیری زنجانی، ۱۳۹۵ ش)

همچنین پایان‌نامه‌ای به قلم آقای کیوان فرهادپور با عنوان «بررسی فقهی انکار ضروری دین» در این زمینه نوشته شده است. آقای ابراهیم اکبری هم این موضوع را با عنوان «بررسی حکم انکار ضروری دین از دیدگاه فریقین» مورد بررسی قرار داده است.

اما در باب سببیت ارتداد منکر ضروری دین که آیا نفس انکار موجب ارتداد می‌شود یا

علت ارتداد، بازگشت انکار به تکذیب نبی است نیز بحث‌هایی صورت گرفته که به ذکر یک مورد در این زمینه بسنده می‌کنم:



آقایان عادل اصغرپور طلوعی، رحیم وکیل زاده، محمد علی حیدری و محسن شکرچی زاده در این زمینه مقاله‌ای نوشته‌اند و در لزوم وجود علم در تحقق ارتداد شخص منکر چنین نگاشته‌اند: «در مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی به نقش علم در انکار ضروری دین پرداخته‌ایم و نتایج حاصل از آن در مجموع بیانگر این است که علم و آگاهی انکارکننده به ضروری دین بودن آنچه انکار می‌کند از شروط اصلی تحقق ارتداد است.» (طلوعی و دیگران، ۱۳۹۷ش)

اما در مورد ضروری دین با محوریت مصداق حجاب پژوهش خاصی مشاهده نشد؛ لذا بر آن شدم تا مقاله‌ام را با عنوان (تبیین مفهومی موضوع ضروری دین و احکام آن با تطبیق مصداقی بر مسئله حجاب) بنویسم.

مفاهيم

كلمه ضروري و الفاظ مشابه آن

(١) ضروري: الَّذِي لَا غِنَى عَنْهُ، الَّذِي تَمَسُّ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ، خِلَافَهُ الْكَمَالِيُّ: «اِكْتَفَى بِالضَّرُورِيِّ»، «الْمَاءُ ضَرُورِيٌّ لِلْحَيَاةِ»، «يَفْتَقِرُ إِلَى مَا هُوَ ضَرُورِيٌّ لِلْعَيْشِ» (لوييس معلوف، ٢٠٠٠م، ص

(٨٧٨)

اما سيد كمال حيدري از راغب اصفهاني معنای کامل تر و روشن تری از ضروری را بیان می کند:

«للضروري في اللغة استخدامات ثلاثة:

فقد يطلق ويراد منه ما يكون على طريق القهر والقسر، لا على الاختيار، كما في الشجر إذا تحرك من قبل الريح الشديدة.

وقد يطلق على ما لا تكون الحياة والوجود إلا به، كما في الغذاء الضروري للإنسان في حفظ البدن.

ويطلق ثالثة على ما لا يمكن أن يكون على خلافه، نحو أن يقال: الجسم الواحد لا يصح حصوله في مكانين في حالة واحدة بالضرورة.

وقد جاء الضروري في كلمات الفقهاء في سياق المعنى الأخير، وهو الذي يرادف البديهي والقطعي واليقيني بالاصطلاح المنطقي مع اختلاف في طبيعة الخصائص والشروط التي يطرحها



ضروری دین را در لغت شامل سه استخدام مختلف می‌داند: ۱- گاه ضروری به معنای اتفاق قهری و بالغلبه استعمال می‌شود. مثل باد شدیدی که بر درختی می‌تازد که قهراً موجب به حرکت در آمدن درخت می‌شود.

۲- گاهی هم ضروری بر چیزی اطلاق می‌شود که لازم حیات و وجود چیز دیگر باشد؛ مثل غذا که برای انسان بسیار حیاتی است که اگر نباشد دیگر حیات و وجودی برای انسان نخواهد بود.

۳- استعمال سوم ضروری هم به معنای قطعی و خلاف ناپذیر آمده است. مثل اینکه قطعاً چنین است که یک جسم نمی‌شود در دو مکان در یک زمان حصول یا حضور پیدا کند. و در آخر هم می‌فرماید آن ضروری که در کلام فقها آمده است به همین معنای سومش آمده است.

۲) اضطرار: اضطرار در لغت و عرف به معنای (احتیاج) و (وادار کردن به چیزی) است. در فقه و نصوص شرعی هم به همان معنای لغوی و عرفی اش لحاظ شده؛ چرا که از سوی شارع برای آن وضع جدیدی صورت نگرفته است. اما مراد از اضطرار در فقه که به معنای احتیاج است، آن حدی از احتیاج مد نظر است که به الجاء و ناچاری و ضیق برسد؛ و الا به هر نوع احتیاجی، اضطرار گفته نمی‌شود. (علیدوست، ۱۳۹۷ش، ۱۱۷)

۳) مسلم: مقبول أو لا يقبل الجدَل: «هذا أمر مسلم به»، «بَدِيهِيَّةٌ مُسَلَّمٌ بها» (لویس معلوف، ۲۰۰۰م، ص ۶۹۵)

۴) بدیهی: آنچه که خودبه خود آشکار باشد. / البَدِيهِيَّات در نزد دانشمندان به معنای (الأَوَّلِيَّات) است. (فؤاد افرام بستانی، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۷۹)

انواع ضروری

۱) ضروری دین: مراد از ضروری دین آن بخش از آموزه‌های دینی - اعم از اصول و فروع - است که ثبوت آن در دین مسلم و بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد و هر مسلمانی - اعم

از خواص و عوام - آن را می‌داند، مانند معاد، وجوب نماز، روزه و حج. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ق، ج ۵، ص ۱۴۶)

۲) ضروری مذهب: مراد از ضروری مذهب اصول و فروع بدیهی و مسلم شیعه دوازده امامی است، از قبیل امامت امامان معصوم علیهم السلام، مشروعیت متعه (--> ازدواج موقت) و حرمت قیاس (--> قیاس). از احکام آن در باب‌های طهارت، شهادت و حدود سخن گفته‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ق، ج ۵، ص ۱۴۶)

نکته دیگر که در ضروری مذهب قابل توجه است اینک: عوام و خواص همه قبول دارند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ق، ج ۵، ص ۱۰)

مراد اینک هم مردم عادی شیعه آن را قبول دارند، هم فقها و هم علمای شیعه؛ (به خلاف ضروری فقه که معنایی مغایر با ضروری مذهب دارد).

۳) ضروری فقه: آن بخش از ضروریاتی که فقط فقها و خواص قبول دارند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ق، ج ۵، ص ۱۰)

یا به تعبیری دیگر مسئله ضروری فقه را چنین بیان کرده‌اند: به این معنا که اشخاصی که وارد فقه می‌شوند، بالضروره و خیلی روشن می‌دانند که فقیه باید به این مسئله فتوا دهد. این مرحله از اجماع بالاتر است (شبیری زنجانی، ج ۲۵، ص ۷۸۸)

۴) ضروری اسلام: «احکام ضروری اسلام» همان احکام ضروری دین است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ق، ج ۳، ص ۳۸۳)

۵) ضروری عمومی: یعنی نه تنها فقها بلکه فقیه و عوام همه می‌دانند که مطلب چنین است (شبیری زنجانی، ج ۲۵، ص ۷۸۸)

تعریف دقیق ضروری دین و ارائه معیار تشخیص

در باب تعریف ضروری دین تعاریف مختلفی ارائه شده است. اما بیشتر تعاریف متمرکز بر تعریف خود ضروری دین نیست؛ بلکه تبیین راه شناخت ضروری دین است. مثلاً مرحوم امام رحمه الله ضروری دین را چنین بیان می‌دارند: ضروری دین یعنی چیزی را که مثل نماز و روزه، مسلمانان جزء دین اسلام می‌دانند. یا حضرت آیت الله مکارم شیرازی می‌فرمایند ضروری دین چیزی است که هر مسلمانی آن را می‌داند و حتی تازه مسلمان‌ها هم آن را می‌فهمند. اما هیچ یک از این تعاریف، حقیقت خود ضروری دین را بیان نمی‌دارد؛ بلکه اشاره به راه شناخت ضروری دین دارد.

در میان تعاریف موجود آن تعریفی که به نظر می‌رسد در صدد برآمده تا خود (ضروری دین) را تعریف کند تعریف آیت الله العظمی بهجت رحمه الله است که چنین می‌فرمایند: «آنچه بدون تردید جزء دین است؛ مانند وجوب نماز و روزه.» (بهجت، ۱۳۸۶ش، ص ۱۸)

حال در چگونگی تشخیص مواردی که بدون تردید جزء دین هستند - ضروری دین - اختلافاتی هست که بیان می‌شود:

۱- برخی ضروری دین را حمل بر مواردی می‌کنند که مورد اتفاق علمای فرق اسلامی باشد.

آیت الله سید کمال حیدری ضروری دین را این گونه تعریف می‌کند: «ان معنی ضروری

الدین ما يكون دليلاً واضحاً عند علماء الإسلام بحيث لا يصح الاختلاف فيه بعد تصوّره» (حیدری، ص ۱۰۷)

مرحوم استرآبادی از علمای مشهور اخباری هم چنین تعریف می‌کند: «أنَّ ضروري الدين - على ما سمعناه من محققي مشايخنا قدس الله سرهم - هو الذي علماء ملتنا و علماء غير ملتنا يعرفون أنه ممّا جاء به نبينا صلى الله عليه و آله كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحجّ و على قياس ذلك ضروريّ المذهب هو الذي علماء مذهبنا و علماء غير مذهبنا يعرفون أنه ممّا قال به صاحب مذهبنا كبطلان العول و التعصّب»؛ ایشان امر ضروری دین را چیزهایی می‌دانند که هم علمای شیعه و هم علمای اهل سنت، مصدر آن را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بدانند. (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۵۲)

۲- برخی ضروری دین را حمل بر مواردی می‌کنند که همه مسلمانان آن را از دین بدانند.

امام خمینی رحمه الله در توضیح المسائلشان ضروری دین را چنین بیان می‌دارند: «ضروری دین یعنی چیزی را که مثل نماز و روزه، مسلمانان جزء دین اسلام می‌دانند». (خمینی، ۱۳۸۱ه ش، ج ۱، ص ۷۶) آیت الله اراکی می‌فرماید: ضروری دین یعنی حکمی را که هر مسلمانی جزء دین اسلام می‌داند. (روح الله خمینی، ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۴۹۴)

حضرت آیت الله مکارم شیرازی حفظه الله در کتاب النکاح خود می‌فرماید: ضروری دین یعنی چه؟ چیزی که هر مسلمانی آن را می‌داند و حتی تازه مسلمان‌ها هم آن را می‌فهمند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۵۹)

یا در جای دیگر می‌فرماید: منظور از «ضروریات دین» اموری است که همه، اعم از عالم و غیر عالم، می‌دانند جزء دین است؛ مانند مسئله نماز و روزه و حجاب (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۸۳) آیت الله سبحانی هم در پاسخ به مراد از ضروری دین می‌فرماید: «بسمه تعالی: درباره ضروری دین در کتاب‌های فقهی مانند کتاب طهارت و کتاب حدود به صورت گسترده بحث شده است. اصول سه‌گانه دین جزء ضروریات دین است و ضمناً هر حکمی که انکار آن در نظر مسلمانان ملازم با انکار یکی از اصول ثلاثه (توحید، نبوت، معاد) باشد، جزء ضروریات دین به شمار می‌رود، مانند خاتمیت و وجوب نماز و روزه... و الله العالم» (سبحانی، ۱۳۸۹ ش، ج ۳، ص ۹)

یا به تعبیر مرحوم ملا احمد نراقی که ضروری دین را چنین بیان می‌کند: «ضروری دین عبارت است از چیزی که به حد بداهت رسیده باشد ثبوت آن از صاحب دین.» (نراقی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۳۳۶)

۳- برخی ضروری دین را حمل بر مواردی می‌کنند که بخشی از مسلمانان آن را ضروری می‌دانند (ولو همه هم آن را ضروری ندانند، خللی در ضروری بودن آن پیش نمی‌آید).

پاسخ از استفتایی که از آیت‌الله شبیری زنجانی شده است جالب توجه است: آیا منظور از انکار ضروری دین، انکار مطلبی است که تمام مسلمانان ضروری می‌دانند یا ضروری بودن آن در منطقه خاصی مدنظر است؟ همین که در منطقه مورد ابتلای مکلف ضروری باشد، کافی است. (شبیری، ۱۳۹۶ ش، ج ۱، ص ۷۱)

توضیح مطلب اینکه: آنچه از کلام این مرجع عالی قدر فهمیده می‌شود این است که مراد ایشان اثبات ضروری در فرض حداقلی آن (ضروری بودن ولو در نزد مردم یک منطقه) است و این تنافی ندارد با این مطلب که اگر جمیع مسلمین یا علمای فرق اسلامی بر ضروری دین بودن یک چیزی به اتفاق رسیدند آن مورد، ضروری دین به شمار می‌آید؛ بلکه وقتی عده‌ای در یک منطقه ضروری بودن یک چیز را تشخیص دادند و به تشخیصشان ترتیب اثر داده می‌شود، به طریق اولی به تشخیص علمای اسلام یا جمیع مسلمین نسبت به ضروری بودن یک چیز ترتیب اثر داده می‌شود و آن مورد از ضروریات دین شمرده می‌شود.

۴- برخی ضروری دین را حمل بر مواردی می‌کنند که خود شخص (شخص منکر) آن را ضروری دین بدانند.

آیت‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی هم در این زمینه نقل قولی از مرحوم مقدس اردبیلی دارند که جالب توجه است: «برخی قلمرو آن- ضروری دین- را گسترش داده و گفته‌اند: مراد از ضروری دین، چیزی است که انکارکننده، به ثبوت آن در دین یقین داشته باشد؛ هر چند نزد همه به ثبوت نرسیده باشد.» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱، ص ۳۳۹)

ایشان هر حکمی را که به طور یقینی از دین شناخته شود ضروری می‌دانند و اشاره به وضوح و شیوع آن ندارد؛ ضروری چیزی است که در نظر شخص، هر چند با برهان، ثابت باشد

که از دین است، اگر چه دیگران بر این مطلب اجماع نکرده، آن را قبول نداشته باشند.

در مجموع می‌توان چنین گفت: «ضروریات دین به احکام و عقایدی گویند که جزء دین بودنشان اثبات شده و از جمله واضحات و بدیهیات باشد، به گونه‌ای که عادتاً بر هیچ مسلمانی پوشیده نباشد و حتی بعضی از غیرمسلمانان هم جزء دین بودن آن را بدانند» (ویکی شیعه/ ذیل موضوع (ضروری دین))

حال چگونگی تشخیص این که مثلاً فلان امر آیا از مواردی هست که به حد بداهت - ضروری دین - رسیده است یا نه نکته‌ای دارد که مرحوم ملا احمد نراقی رحمه الله آن را چنین ذکر می‌کند: «علامت آن، آن است که ادله واضحه و امارات لایحه و براهین ظاهره باهره منصوبه از جانب صاحب شرع، و اشتها انتساب آن به صاحب شرع به حدی باشد که حدس صائب حکم قطعی نماید که هر که داخل آن دین است و مخالط با اهل آن است - البته یقین دارد به این که صاحب آن دین به این امر حکم نموده است، و از این جهت بفهمد که جمیع اهل آن دین - حتی عوام ایشان اعتقاد به آن دارند و این که گفته‌اند: ضروری دین آن است که جمیع اهل آن دین از عوام و خواص معتقد آن باشند، از این راه شناخته می‌شود، و الا کدام امر است که کسی در آن تفحص احوال جمیع هفتاد و سه فرقه اهل اسلام را کرده باشد، و اعتقاد ایشان را از عوام و خواصشان در آن یافته باشد؟ باوجود این که بعضی از آن امور هست که ما باوجود عدم تفحص یقین داریم که جمیع فرق اسلام به آن قائل‌اند، مثل بودن جهت کعبه، و وجوب نماز پنج‌گانه و امثال آن.» (نراقی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۳۳۷)

احکام جاری بر ضروری مذهب و دین

احکام جاری بر ضروری مذهب

حضرت آیت الله فاضل لنکرانی می فرمایند: اگر منکر ضروری مذهب و ضروری بین علمای امامیه باشد، به قتل نمی رسد. به عبارت دیگر، هرگاه انکار ضروری به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله بازگشت داشت، حدّش قتل است؛ و هر زمان که به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله منتهی نگردد، حدّش قتل نیست. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰ ش، ج ۲، ص ۵۰۰)

حضرت آیت الله گلپایگانی هم چنین نظری را اختیار کرده اند: «فإن إنكار ضروري المذهب يوجب الخروج عن ربة التشيع لا الإسلام، بخلاف تكذيب النبي الذي يلزم من إنكار ضروري الدين فإنه يوجب الخروج عن دائرة الإسلام، والدخول في حوزة الكفر». (گلپایگانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۲۶)

مضاف بر اینکه نتیجه انکار ضروری مذهب را خروج از تشیع می دانند نه خروج از دین؛ چرا که خروج از دین زمانی اتفاق می افتد که تکذیب نبی صورت گیرد و تکذیب نبی با انکار ضروری دین صورت می گیرد نه انکار ضروری مذهب.

از طرفی مرحوم صاحب جواهر رحمه الله یکی از موارد ارتداد را انکار ضروری مذهب ذکر می کنند: «بل الظاهر حصول الارتداد بإنكار ضروري المذهب كالمتمتع من ذي المذهب أيضا لأن الدين هو ما عليه، ولعل منه إنكار الإمامي أحدهم عليه السلام». (نجفی، ج ۴۱، ص ۶۰۲)



(البته این حکم تفصیل دارد و این را فقط برای کسی صادق می‌دانند که صاحب مذهب بوده و بعد ضروری مذهب را انکار کرده.)

مرحوم موسوی سبزواری حکم به ارتداد منکر ضروری مذهب را معلق به تحقق انکار رسالت یا انکار الوهیت خداوند یا انکار توحید می‌دانند که اگر انکار ضروری مذهب به انکار یکی از موارد مذکور انجامید آنگاه حکم به ارتداد منکر ضروری مذهب می‌شود (انکار ضروری المذهب إن رجع إلى إنكار الرسالة أو الألوهية، أو التوحيد يوجب الكفر وإن لم يرجع إليها ففي إيجابه له إشكال). (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۷۶)

منکر ضروری مذهب، مانند امامت امامان معصوم علیهم السلام یا غیرشیعۀ دوازده امامی است و یا شیعه. در فرض نخست در اینکه انکار آن موجب کفر و ارتداد وی می‌شود یا نه اختلاف است. قول نخست به مشهور قدما نسبت داده شده است و قول دوم را به مشهور - مطلقاً اعم از قدما و متأخران - نسبت داده‌اند. در فرض دوم (منکر، شیعه باشد) به تصریح برخی انکار ضروری مذهب، همچون متعه یا وجود امام زمان علیه السلام، موجب ارتداد و کفر می‌شود (---> ارتداد). (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۱۴۷)

ولی به قول مشهور، انکار ضروری مذهب مانند انکار امامان علیهم السلام یا یکی از آنان، موجب ارتداد نمی‌شود. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۳۳۹)

احکام جاری بر ضروری دین

- وجوب تصدیق و اعتراف به ضروری دین؛ اعم از اصول و فروع (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۱۴۶)

- تحقق کفر با انکار ضروری دین فی الجملة (همان):

کافر بودن منکر ضروری دین فی الجملة تشکیکی ندارد و اجماعی است، ولیکن حکم به این که فلان شخص چون انکار امری را نموده کافر شده یا نه؟ موقوف است به بیان و تحقیق چندین چیز. **اول:** بیان ضروری دین. **دوم:** بیان این که منکر ضروری دین چرا کافر است. **سوم:** بیان این که چه نوع انکاری موجب تکفیر می‌شود. **چهارم:** بیان این که مستند حکم به کفر شخصی معین آیا باید چه باشد و به چه نوع باید ثابت شود. (نراقی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص

- مورد اول (بیان ضروری دین) که در مباحث گذشته بیان شد.

- مورد دوم (بیان اینکه منکر ضروری دین چرا کافر است؟): ملا احمد نراقی دلیلی که در اثبات کفر منکر ضروری دین به آن استدلال می‌توان کرد را دو مورد دانسته است: «اَوَّل: اجماع، و اجماع اگر چه بر کفر منکر ضروری دین فی الجمله هست، ولیکن قدر ثابت از آن همین قدر است که منکر ضروری دین فی الجمله کافر است، اما هر منکری و منکر هر ضروری به هر نوعی که بوده باشد پس اجماع بر آن ثابت نیست، بلکه در کلام اصحاب تصریح به عدم کفر بعضی از منکرین ضروریات مثل این که ناشی از شبهه‌ای که محتمل در حق آن باشد، یا امثال آن شده، ... مستفاد می‌شود که تکفیر عام نیست و هر نوع انکاری موجب تکفیر نمی‌شود، و قدر ثابت از اجماع این است که هر گاه امری ضروری دین باشد و بر شخص ضروری بودن از دین و ثبوت آن از صاحب دین معلوم شود و یقین کند که همان که ضروری شده مراد صاحب دین است و باوجود این انکارکنند چنین شخصی کافر است. و مورد دوم: این که انکار ضروری دین راجع به تکذیب صاحب دین است، و تکذیب آن موجب کفر است، و این دلیلی است که در کلام جمعی از فقها و اصولیون که از آن جمله فاضل عالم آقا جمال خوانساری است در بحث اجماع منقول از حاشیه شرح مختصر، و فقیه ماهر ملا محمد باقر سبزواری است در اوّل بحث قضاء صلاة از کفایه، تصریح به آن شده، و دلالت آن بر کفر منکر واضح است، و لیکن لازم از آن، آن است که هر انکاری که راجع به تکذیب صاحب دین شود موجب کفر گردد، نه مطلقاً و از این جهت است که فقها بعضی از انواع انکار را مثل آن که از شبهه محتمله در حق منکر باشد موجب تکفیر ندانسته‌اند.» (نراقی، ۱۳۸۰ ه. ش، ج ۲، ص ۳۳۹)

- مورد سوم (چه نوع انکاری موجب تکفیر می‌شود؟):

اختلاف در این است که آیا انکار ضروری دین سببی مستقل برای تحقق کفر است، آن سان که انکار ربوبیت خدا و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله چنین است، یا اینکه انکار ضروری سببی مستقل نیست، بلکه به جهت بازگشت آن به انکار رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله و تکذیب آن حضرت موجب کفر می‌گردد؟ بنابر قول نخست، انکار ضروری مطلقاً موجب کفر است؛ انکارکننده عالم باشد یا جاهل. جاهل نیز قاصر باشد یا مقصر، مگر آنکه احتمال برود انکارکننده به لحاظ تازه مسلمان بودن یا سکونت و نشو و نما در بلاد کفر، به ضروری بودن حکم جاهل بوده است، که در این صورت به گفته بسیاری، انکار ضروری موجب کفر





نمی‌شود. در مقابل، برخی انکار ضروری را سببی مستقل برای تحقق کفر ندانسته و گفته‌اند: در صورتی موجب کفر می‌شود که به انکار رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و تکذیب او برگردد. برخی بین اصول و فروع دین تفصیل داده و انکار ضروری از اصول دین - همچون جسمانی بودن معاد - را مطلقاً موجب کفر دانسته‌اند؛ اما در فروع دین بین جاهل قاصر و مقصر تفصیل داده و انکار ضروری از فروع دین را در صورت جهل از روی قصور موجب کفر ندانسته‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ق، ج ۵، ص ۱۴۶)

از مطلب فوق چند سؤال اساسی استخراج می‌شود که باید به آن پاسخ داد:

۱- نقش علم (به ضروری دین بودن مصداق) در تحقق ارتداد؟

آیت الله سید محمود شاهرودی رحمه الله می‌فرماید: اگر احتمال برود انکارکننده به لحاظ تازه مسلمان بودن یا سکونت و نشو و نما در بلاد کفر، به ضروری بودن حکم جاهل بوده است به گفته بسیاری، انکار ضروری موجب کفر نمی‌شود. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ق، ج ۵، ص ۱۴۶)

علامه حلی رحمه الله در مورد کسی که تارک الصلاة است و مستحلّ این ترک نیز هست مطالبی را می‌فرمایند و در خلال این مطالب بیانی هست که معلوم می‌شود نظر ایشان، لزوم عالم بودن منکر در صحت حکم به ارتداد او است و آن بیان این است: «ولو كان قریب العهد بالإسلام، أو نشأ في بادية و زعم أنه لا يعرف وجوبها عليه قبل منه - توبته - و منع من العود، و عرف الوجوب.» (علامه حلی، ۱۴۱۴، ق، ج ۲، ص ۳۹۱)

شیخ بهاء الدین محمد بن تاج الدین حسن اصفهانی، معروف به فاضل هندی نیز در کتاب خود، کشف اللثام چنین علمی را برای منکر ضروری دین شرط می‌داند: «ولو ادّعی مستحلّ شيء من ذلك جهل التحريم، قبل منه مع الإمكان، بأن يكون قریب العهد بالإسلام، و مثله يخفي عنه.» (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ق، ج ۱۰، ص ۵۶۷)

۲- انکار اصول دین با انکار فروع دین، از جهت تأثیرگذاری در تحقق ارتداد فرق دارد؟

مرحوم شیخ انصاری در کتاب الطهارة خود، بین منکر اصلی از اصول دین و منکر فرعی از فروع دین که هر دو ضروری دین باشد، تفاوت قائل شده است و چنین می‌فرماید: «فالأقوی: التفصیل بین القاصر و غیره فی الأحكام العمليّة الضرورية، دون العقائد» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ق، ج ۵، ص ۱۴۱)

به این معنا که در انکار عقاید، دیگر تفصیلی بین قاصر و مقصر در حکم به ارتدادش نیست. کما اینکه در مصداق حب امیرالمؤمنین که از اصول دین است به این مطلب تصریح می‌کند: «فیکون ولاية الأمير والأئمة صلوات الله عليهم بمعنی محبتهم كالرسالة في كفر منكرها، من غير فرق بين القاصر والمقصر». (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۴۱)

مرحوم شیخ محمدتقی آملی رحمه الله هم در شرح عروة الوثقی خود ذیل این بحث بین انکار ضروری اصلی دین و ضروری فرعی دین تفصیل قائل است: «حق القول في ذلك هو التفصيل بين ما كان من الأصول أو الفروع فيحكم بكفر المنكر للاول مطلقاً سواء كان إنكاره عن عناد أو عن شبهة كان المنكر ممن يقبل الإنكار في حقه أولاً بأن كان نشوه في بلاد الإسلام و ذلك لان الضروري من الأصول الذي يثبت وجوب التدين به بالضرورة كالمعاد الجسماني و بعض خصوصياته الثابتة بالضرورة يكون مثل التدين بأصل الألوهية و الرسالة فالتفكيك في الاعتقاد بإقرار بعضها و إنكار بعضها الآخر ليس إقراراً بالإسلام فكما ان منكر الألوهية أو الرسالة و لو عن شبهة كغالب المنكرين ليس مسلماً فكذا منكر المعاد الجسماني أو مودة أهل المودة من ذوي القربى فهذا القسم من الضروري مما للاعتقاد به دخل في أصل تحقق الإسلام فما لم يتحقق لا يتحقق الإسلام و لو كان عدم تحققه عن شبهة و قصور». (محمدتقی آملی، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۳۹۱)

می‌فرماید اگر انکارش در مورد اصول دین باشد، مطلقاً حکم به کفرش می‌شود و لو عن شبهة باشد، و لو عن جهل قصوراً باشد؛ و علت را چنین ذکر می‌کند: چرا که ضروری از اصول دین رکن تدين است و اگر کسی آن را انکار کند انگار اصل الوهیت را انکار کرده است. اما راجع به انکار فروع دین: «و يفصل في الثاني أي في الضروري من الفروع بين من كان إنكاره راجعاً الى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله و سلم فيحكم بكفره لكونه منكرًا للرسالة و بين من لم يكن كذلك و يقال فيه بأن إنكاره اما مع عدم ثبوت التدين منه بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله و سلم إجمالاً أو مع ثبوته منه فيحكم بكفر الأول أيضاً قطعاً لعدم تدينه بالدين و يقال في الثاني بأنه إما يكون ممن لا يقبل في حقه الشبهة ظاهر النشوة في بلاد الإسلام الظاهر منه استماع مثل هذه الاحكام التي لا تخفى على العجزة و الصبيان أو يكون ممن يسمع منه فيحكم بكفر الأول ظاهراً أخذاً بالظهور دون الثاني» (محمدتقی آملی، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۳۹۱)

می‌فرماید: در انکار ضروری فرعی دین فرق است بین کسی که انکارش برگردد به انکار رسالت - که حکم به کفرش می‌شود - و بین کسی که چنین نیست. و کسی که انکارش راجع به





انکار رسالت نیست یا انکارش همراه است با قبول نداشتن تدین و آنچه از پیامبر آمده - با این که می‌داند از پیامبر آمده - که در این صورت محکوم به کفر است یا انکارش متدینانه است - نه اینکه بداند واقعاً از سوی پیامبر صادر شده بلکه از سر ناآگاهی چنین انکاری را مرتکب شده - که در این صورت دو وجه دارد: یا اینکه داشتن شبهه در نزد او - نداشتنش - مقبول است، مثل کسی که در بلاد اسلامی بزرگ نشده که در این صورت حکم به کفرش نمی‌شود؛ و یا چنین نیست؛ بلکه در بلاد اسلامی بزرگ شده و داشتن شبهه نسبت به ضروریات و بدیهیات دین برایش مقبول نیست که در این صورت نیز محکوم به کفر است.

۳- آیا انکار ضروری دین از سوی جاهل قاصر یا مقصر در تعیین حکم ارتداد متفاوت است؟ مرحوم شیخ محمد تقی آملی که می‌فرماید: «يقال في الثاني بأنه إما يكون ممن لا يقبل في حقه الشبهة ظاهر النشوة في بلاد الإسلام الظاهر منه استماع مثل هذه الاحكام التي لا تخفى على العجزة والصبيان أو يكون ممن يسمع منه فيحكم بكفر الأول ظاهراً أخذاً بالظهور دون الثاني». (همان)

این بخش از کلام آقای آملی مربوط به انکار در فروع است. در این بیان آنچه از ظهور کلامشان فهمیده می‌شود این است که حکم انکار جاهل مقصر و قاصر در ضروری از فروع متفاوت است. حکم انکار در اولی ارتداد و کفر است؛ ولی در دومی به علت قصورش حکم به کفرش نمی‌شود.

اما انکار در اصول را مطلقاً موجب کفر می‌دانند. «الفروع فيحكم بكفر المنكر للاول مطلقاً سواء كان إنكاره عن عناد أو عن شبهة كان المنكر ممن يقبل الإنكار في حقه أولاً بأن كان نشوه في بلاد الإسلام و ذلك لان الضروري من الأصول الذي يثبت وجوب التدین به بالضرورة كالمعاد الجسماني و بعض خصوصياته الثابتة بالضرورة يكون مثل التدین بأصل الألوهية و الرسالة فالتفكيك في الاعتقاد بإقرار بعضها و إنكار بعضها الآخر ليس إقراراً بالإسلام فكما ان منكر الألوهية أو الرسالة و لو عن شبهة كغالب المنكرين ليس مسلماً فكذا منكر المعاد الجسماني أو مودة أهل المودة من ذوي القربى فهذا القسم من الضروري مما للاعتقاد به دخل في أصل تحقق الإسلام فما لم يتحقق لا يتحقق الإسلام و لو كان عدم تحققه عن شبهة و قصور» (همان)

۴- اما مطلبی که باید به شدت مورد دقت قرار گیرد اینست که آیا نفس انکار ضروری دین موجب ارتداد است یا علت ارتداد، بازگشت انکار ضروری دین به تکذیب نبی است؟

همان طور که بیان شد در این مسئله اختلاف است. افرادی همچون شیخ انصاری و مرحوم

صاحب جواهر بر دیدگاه نفس الانکاری اشاره دارند؛ اما در مقابل مرحوم محقق اردبیلی، فاضل هندی، سید طباطبایی، صاحب عروة و عده‌ای دیگر از علمای به نام، دیدگاه مقابل را برگزیده‌اند و می‌فرمایند که علت ارتداد منکر ضروری دین، بازگشت انکار وی به تکذیب نبی است. اما با توجه به پیشینه بحث که در مقدمه بیان شد لفظ ضروری دین در منابع دینی ما بیان نشده؛ بلکه فقها آن را از روایات و آیات اصطیاد کرده‌اند. از این رو در منابع دینی تصریح نشده که انکار ضروری دین موجب کفر است؛ بنابراین بعید است که بگوییم نفس انکار ضروری دین موجب کفر است؛ و عده‌ای هم که بیان کرده‌اند نفس انکار موجب ارتداد است آن را مستند به ظاهر کلام فقها دانسته‌اند. مرحوم امام رحمه‌الله در این باب بیانی دارند که می‌شود از آن فهمید نظر ایشان هم با عدم استقلال نفس الانکار در سببیت ارتداد است. «منکر ضروری، محکوم به کفر است، مگر این که معلوم باشد که منکر خدا یا رسول نیست.» (خمینی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۳۸۲) اما نهایت چیزی که می‌شود گفت این است که انکار ضروری دین غالباً تلازم دارد با تکذیب نبی؛ و از این جهت است که امام فرمود: «منکر ضروری، محکوم به کفر است.» (همان)





ضروری یا غیر ضروری بودن حجاب و احکام آن

مرحوم نراقی معتقد به نسبی بودن امر ضروری نزد افراد است. ایشان می‌فرمایند:

«مخفی نماند که همچنان که می‌تواند ثبوت امری در دین نزد کسی ضروری باشد، و نزد دیگری نباشد، یعنی ضروری خاص باشد، هم چنین می‌توان امری نزد کسی ضروری دین به معنی عام باشد، و نزد دیگری نباشد، به این معنی که شخصی هم چنین بفهمد که فلان امر به نحوی ادله واضح ظاهره دارد که بر همه کس از اهل آن دین ثبوت آن از صاحب دین بدیهی است، و دیگری یقین به این نکته نکند، و از این جهت است اختلاف فقهای ما رضوان الله علیهم در ضروریات دینیّه و گفتن بعضی که فلان امر ضروری است در دین بنا بر أظهر یا أشهر یا أقوى.»

(نراقی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۳۳۸)

«اما وجوب حجاب ضروری اسلام، نصّ قرآن و مورد عمل و اتفاق جمیع طبقات این امت در طی چهارده قرن است.» (جعفریان، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۳۳۸)

مرحوم امام خمینی رحمه الله در پاسخ به استفتایی که در این زمینه از ایشان شده چنین می‌فرماید: «بسمه تعالی، اصل حکم حجاب از ضروریات است و منکر آن، حکم منکر ضروری را دارد و منکر ضروری، محکوم به کفر است، مگر این که معلوم باشد که منکر خدا یا رسول نیست.» (خمینی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۳۸۲)

آیت الله منتظری هم علاوه بر بیان ضروری بودن حجاب فلسفه حجاب را چنین بیان می‌کند: «اصل حجاب و پوشش زن از احکام ضروری اسلام است و این هم در رابطه با ظرافت زن و ارزش والای اوست، که مورد طمع و تجاوز ناپاکان قرار نگیرد.» (منتظری، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۳۵۱)



حضرت آیت الله مکارم حفظه الله نیز مسئله حجاب را چنین تشریح می کنند: «مسئله حجاب از مسلمات و واجبات بلکه از ضروریات دین اسلام است، مخصوصاً در زمان ما همه کسانی که با مسلمانان معاشرت دارند فهمیده اند که یکی از برنامه های تمام فرق مسلمین حجاب است که کم کم به یک شعار تبدیل شده و به آن پایبند هستند و به همین دلیل است که از آن وحشت دارند.» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۵۳)

میرمحمد هاشم مجتهد طسوجی مرندی خوبی در باب نکته بسیار مهمی را متذکر می شود که باید نهایت توجه را به آن معطوف ساخت: «انکار حکم حجاب، انکار ضروری دین محسوب می شود؛ برخلاف اینکه کسی بی حجابی را بد بداند و مرتکب شود؛ چه، در این صورت تنها گناهکار است؛ به خلاف کسی که روح مذهب را در بی حجابی زنان دانسته و ترقی مملکت را بسته بر آن می داند که زنان هم مانند مردان در مدارس تعلّم صنایع کرده و داخل تجارت خانه ها و تئاترخانه ها و پارلمان ها شوند.» (جعفریان، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۱۸۰)

پس همه این بیانات حاکی از این است که وجوب حجاب از ضروریات دین است؛ و با توجه به اینکه حجاب از فروع دین است در انکار وجوبش از سوی جاهل قاصر و مقصر تفصیل است به اینکه اگر از سوی جاهل مقصر انکار صورت بگیرد مرتد می شود؛ ولی اگر از سوی جاهل قاصر وجوب حجاب انکار شود، در این صورت مرتد شمرده نمی شود.

مطلب مذکور بدین معنا نیست که کسی اگر حکم حجاب را رعایت نکند لزوماً مرتد هم باشد. چرا که یک بحث، بحث باور و عقیده است که اگر کسی ضروری دین را انکار کند کافر می شود؛ ولی یک بحث هم بحث عمل است که اگر کسی یک ضروری دین را رعایت نکرد، صرف رعایت نکردن موجب ارتدادش نمی شود؛ ولی شاید تکرار آن موجب ارتداد شود. جا دارد در تحقیقی به این موضوع پرداخته شود که آیا انکار عملی ضروری دین هم موجب ارتداد می شود یا نه؟ اما اجمالاً کلام آیت الله ذهنی تهرانی را متذکر می شوم که در شرح الروضه البهیه خود می فرماید: «کفر گاهی به مجرد نیت حاصل شده و زمانی به واسطه گفتاری که کفرآور است پدید می آید و در پاره ای از اوقات سبب حصولش فعل می باشد.

مثل اینکه شخصی از روی عمد و اختیار دین را صریحاً به باد استهزاء بگیرد یا آن را فعلاً انکار نماید مثل اینکه قرآن یا پاره ای از آن را به مذبله و قاذورات بیاندازد و نیز مثل اینکه بت را سجده نماید.» (تهرانی، ۱۳۶۶ش، ج ۲۸، ص ۳۱۷)

منابع

- استرآبادی، محمدامین بن محمد شریف. محقق رحمت‌الله رحمتی اراکی. نویسنده
 علی بن علی موسوی عاملی.، (۱۴۲۶ ه.ق)، «الفوائد المدنية (الشواهد المکیة في مداحض
 حجج الخیالات المدنية)»، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر
 الإسلامي
- بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵ ش)، «فرهنگ ابجدی»، مهیار رضا (مترجم)، تهران،
 اسلامی، چاپ ۲
- بهجت، محمدتقی.، (۱۳۸۶ ش)، «توضیح المسائل (بهجت)»، قم، دفتر
 آیت‌الله‌العظمی محمدتقی بهجت
- جعفریان، رسول.، (۱۳۸۰ ش)، «رسائل حجابیه (فلسفه حجاب)»، قم، دلیل ما
- حیدری، کمال.، (۱۴۳۴ ه.ق)، «رسائل فقهیة (حیدری)»، محرر: نخبة من
 الفضلاء، بیروت - لبنان، مؤسسة الهدی للطباعة و النشر
- خمینی، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، (۱۳۸۱ ش)،
 «توضیح المسائل (امام و مراجع)»، نویسنده حسین نوری همدانی، و موسی شبیری زنجانی،
 و علی سیستانی، و محمدعلی اراکی، و لطف‌الله صافی، و محمدتقی بهجت، و ناصر مکارم
 شیرازی، و جواد تبریزی، و سید ابوالقاسم خوئی، و محمدرضا گلپایگانی، و خامنه‌ای، علی،



رهبر جمهوری اسلامی ایران، و محمد فاضل موحدی لنکرانی. گردآورنده احسان اصولی، و محمدحسن بنی‌هاشمی خمینی. قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی

- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۹ ش)، «**استفتائات (سبحانی)**»، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام

- شبیری زنجانی، موسی. (۱۳۹۶ ش)، «**استفتائات (شبیری)**»، قم، دفتر حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی. انتشارات مرکز فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام

- شبیری، «**درس خارج صوم: ۳۰/۰۷/۸۶ ضروری دین**»، سایت دفتر آیت‌الله شبیری زنجانی.

- فاضل موحدی لنکرانی، محمد، «**آیین کیفری اسلام**»، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع). محرر اکبر ترابی. محقق اکبر ترابی. نویسنده خمینی، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، (۱۳۹۰ ش). قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

- لويس معلوف، (۲۰۰۰ م)، «**المنجد في اللغة العربية المعاصرة**»، لبنان - بیروت، دار المشرق، چاپ ۱

- منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۴ ش)، «**استفتائات (منتظری)**»، تهران، نشر سایه

- نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۸۰ ش)، «**رسائل و مسائل**»، گردآورنده رضا استادی، قم، کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملااحمد نراقی

- هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۳۸۲ ق)، «**فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام**»، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام) - ویکی‌شیعه

- آملی، محمدتقی. (۱۳۸۴ ه. ق)، «**مصباح الهدی في شرح العروة الوثقى**»، نویسنده محمدکاظم بن عبدالعظیم یزدی. [بی‌جا] - [بی‌جا]، [بی‌نا]

- انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۵ ق)، «**کتاب الطهارة (انصاری)**»، مجمع‌الفکر الاسلامی، کمیته تحقیق تراث شیخ اعظم، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، الأمانة العامة.

- خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، (۱۳۹۲ ش)، «**استفتائات (امام)**»، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) دفتر قم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

- ذهنی تهرانی، محمد جواد، (۱۳۶۶ش)، «**المباحث الفقهية في شرح الروضة البهية**»، قم - ایران، وجدانی

- شبیری زنجانی، موسی، «**کتاب نکاح (شبیری)**»، تحریر محمد کاظم بن عبدالعظیم یزدی، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز

- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، «**جواهر الکلام (ط. القديمة)**»، تحقیق محمود قوچانی و علی آخوندی و عباس قوچانی و رضا استادی، تصحیح ابراهیم میانجی، تحریر جعفر بن حسن محقق حلی، بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی

- علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، «**تذكرة الفقهاء (ط الحديثة: الطهارة إلى الجعالة)**»، تحقیق مؤسسه آل‌البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، قم، مؤسسه آل‌البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث

- فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، «**كشف اللثام عن قواعد الأحكام**»، تحقیق جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، مؤسسه النشر الإسلامي

- گلیایگانی، محمدرضا، (۱۳۷۲ش)، «**نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**»، تحریر علی کریمی جهرمی، قم، دار القرآن الکریم

- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷ق)، «**استفتائات (مکارم)**»، گردآوری ابوالقاسم علیان‌نژادی، قم، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)

- موسوی سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۱۳ق)، «**مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام**»، تحریر محمد کاظم بن عبدالعظیم یزدی، قم، السيد عبد الاعلی السبزواری

- اصغرپور طلوعی، عادل؛ وکیل زاده، رحیم؛ حیدری، محمد علی؛ شکرچی زاده، محسن؛ (۱۳۹۷ش)، «**استقلال در سببیت انکار ضروری دین و نقش علم در تحقق ارتداد**»، مجله: فقه و مبانی حقوق اسلامی، دوره پنجاه و یکم - شماره ۱ رتبه علمی - پژوهشی (وزارت علوم)

-روحانی، علیرضا، (۱۳۸۲ش)، «**ضروریات دین**»، فرهنگ جهاد

-شبییری زنجانی، سید موسی، (۱۳۹۵ش)، «**انکار ضروری دین و رابطه آن با ارتداد**»،

مجله: مطالعات فقه معاصر

-علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۷ش)، «**فقه و عرف**»، چاپ ششم، نشر: تهران، سازمان

انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

-مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴ق)، «**کتاب النکاح (مکارم)**»، گردآوری مسعود مکارم و

محمد رضا حامدی، قم.

