

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پاسخ به مسائل شرعی
دفتر حضرت آیت الله العظمی صانعی مدظله العالی

نشانی: قم، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه هشتم، پلاک ۴
تلفن: ۳۷۷۴۴۷۶۷ / ۳۷۷۴۴۰۱۰ / ۳۷۷۴۴۰۰۹ (۰۲۵)
۳۷۸۳۱۶۶۰ / ۳۷۸۳۱۶۶۱ / ۳۷۸۳۱۶۶۲
نمبر: ۳۷۷۳۵۰۸۰ (۰۲۵)

دفاتر تهران

– کارگر جنوبی: تلفن: ۵–۰۱۰۶۶۵۶۴۰۰۱ (۰۲۱) نمابر: ۶۶۴۰۹۲۷۸ (۰۲۱)
– پاسداران: تلفن: ۲۲۸۸۵۳۰۰ / ۲۲۸۸۴۶۰۰ / ۲۲۷۶۸۱۸۱ نمابر: ۲۲۸۴۷۰۹۵ (۰۲۱)
– شهرک غرب: تلفن: ۸۸۵۸۳۴۱۵ / ۸۸۵۸۳۴۲۵ / ۸۸۵۸۲۶۹۷ نمابر: ۸۸۵۸۰۸۲۱ (۰۲۱)
دفتر مشهد: تلفن: ۳۲۲۵۱۱۵۲ / ۳۲۲۲۲۲۷۷ / ۳۲۲۱۰۰۰۲ نمابر: ۳۲۲۳۰۳۲۴ (۰۵۱)
دفتر اصفهان: تلفن: ۲ – ۳۴۴۹۷۶۶۰ نمابر: ۳۴۴۹۳۳۹۱ (۰۳۱)
دفتر اصفهان (۲): تلفن: ۳۶۲۷۱۰۹۳ / ۳۶۲۸۱۹۱۷ (۰۳۱)
دفتر اصفهان (۳): تلفن: ۴۲۶۲۱۱۷۳ / ۴۲۶۱۶۵۵۱ (۰۳۱)
دفتر شیراز: تلفن: ۳۲۲۴۳۳۳۴ / ۳۲۲۴۳۴۹۸ / ۳۲۲۲۲۲۹۴ نمابر: ۳۲۲۲۶۷۰۰ (۰۷۱)
دفتر اراک: تلفن: ۳۲۲۷۲۳۰۰ / ۳۲۲۷۲۲۰۰ نمابر: ۳۲۲۵۹۷۷۷ (۰۸۶)
دفتر تبریز: تلفن: ۳۵۲۶۴۶۲۶ / ۳۵۲۳۲۰۲۳ نمابر: ۳۵۲۵۲۷۷۴ (۰۴۱)
دفتر گرگان: تلفن: ۳۲۲۳۳۲۷۰ / ۳۲۳۳۲۲۷۰ (۰۱۷)
پاسخگویی به مسائل حج: تلفن: ۲ – ۳۷۸۳۱۶۶۰ (۰۲۵) همراه: ۰۹۱۲۲۵۱۰۰۰۷

آدرس اینترنت: www.saanei.org
پاسخ به استفتائات [Istifta @ saanei.org](mailto:Istifta@saanei.org)
تماس با دفتر معظم له [Saanei @ saanei.org](mailto:Saanei@saanei.org)
تهیه کتاب [Info @ saanei.org](mailto:Info@saanei.org)
سرویس پیام کوتاه ۳۰۰۷۹۶۰

استلال مرچیت شیعه

بضمیمه

واکاوی یک واقعہ

تہیہ و تنظیم : مؤسسہ فرہنگی فقہ الثقلین
بہ اہتمام : مرحوم حاج علی محمدی

سرشناسه: محمدی، علی، ۱۳۳۸
عنوان و نام پدیدآور: استقلال مرجعیت شیعه به ضمیمهٔ واکاوی یک واقعه: تهیه و تنظیم مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین به اهتمام مرحوم حاج علی محمدی
مشخصات نشر: تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی عادیات ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری: ۲۸۸ ص.
وضعیت فهرست نویسی: یادداشت کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع: صناعی، یوسف، ۱۳۱۶؛ مجتهدان و علماء، ایران، سرگذشتنامه.
شناسه افزوده: مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین
رده بندی کنگره: ۱۳۹۴ م۳/۳ / ۵۵ BP
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۹۹۸
شماره کتابشناسی ملی: ۴۱۵۰۱۳۷



انتشارات عادیات

استقلال مرجعیت شیعه

به ضمیمهٔ واکاوی یک واقعه

تهیه و تنظیم: مؤسسهٔ فرهنگی فقه الثقلین
به اهتمام: مرحوم حاج علی محمدی

ناشر: انتشارات عادیات

لیتوگرافی: نویس - چاپ: علوی

نوبت چاپ: اول / بهار ۱۳۹۵

شمارگان: ۱۲۰۰۰ نسخه

بها: ۸۵۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۵۷۵-۸۴-۶

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

دفتر مدیریت

قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه ۳۷ (سپاه)، کوچه پنجم (ناصر)، پلاک ۱۶۲
تلفن: ۸ - ۳۷۸۳۵۱۰۱ (۰۲۵) / شماره: ۳۷۸۳۵۱۰۹ (۰۲۵)
کدپستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۷۶۶۴ / صندوق پستی: ۹۶۷ - ۳۷۱۸۵

دفتر نشر و پخش

قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه اول، واحد ۱۳۴
تلفن: ۹۰ - ۳۷۸۳۵۰۹۰ (۰۲۵) / شماره: ۳۷۸۳۵۰۹۱ (۰۲۵)
کدپستی: ۹۹۹۶۵ - ۳۷۱۵۶ / صندوق پستی: ۵۵۷ - ۳۷۱۸۵

وب سایت: www.feqh.ir

پست الکترونیکی: info@feqh.ir

فهرست مطالب

مقدمه ۱۳

بخش اول

واکاوی یک واقعه / ۱۷

- سخن نخست..... ۱۹
- آیه‌الله صانعی به روایت جامعه مدرسین حوزه علمیه قم..... ۲۸
- دوران تحصیل..... ۲۹
- استادان و دوستان..... ۳۰
- فعالیت‌های علمی و فرهنگی..... ۳۲
- فعالیت‌های سیاسی..... ۳۴
- جایگاه علمی آیه‌الله..... ۳۷
- عنایت امام خمینی ره به ایشان در سپردن مسئولیت‌های اجرایی..... ۴۲

- درخواست انتشار رساله عملیه..... ۴۷
- اسلام، دین انسانیت و برابری..... ۴۸
- آیه‌الله و اقبال مردم..... ۴۹
- بررسی و تحلیل یک اشتباه..... ۵۰
- دلیل عزل معظم له از مرجعیت..... ۵۰
- نگاهی به فتاوی غیر مشهور..... ۵۳
۱. سن بلوغ..... ۵۳
۲. عدم نجاست اجزای بی روح میته، سگ و خوک..... ۵۵
۳. عدم تنجس آب قلیل در برخورد با خون کم..... ۵۵
۴. پاک بودن فضله پرندگان حرام گوشت..... ۵۷
۵. تطهیر با مطلق مایعات..... ۵۸
۶. آب مضاف مطهر نجاسات..... ۵۸
۷. برطرف کردن خون از لباس با آب دهان..... ۵۹
۸. پاک شدن پوست حیوان مرده با دباغی..... ۵۹
۹. خواندن دعا به فارسی در قنوت کافی است..... ۶۰
۱۰. حکم پوشش زن در نماز..... ۶۱
۱۱. وضو و غسل با گلاب و آب مضاف، صحیح است..... ۶۱
۱۲. تیمم به رطوبت برف، جایز است..... ۶۲
۱۳. قصد پنج روز در قصد اقامه برای اتمام نماز، کافی است..... ۶۲
۱۴. حفظ و نسخه برداری از کتب ضلال، حرام نیست..... ۶۳
۱۵. نذر زن بدون اذن شوهر، صحیح است..... ۶۳
۱۶. جاری نمودن اسم خدا بر زبان با عدم اعتقاد به لزوم آن هنگام ذبح..... ۶۴
۱۷. ذبح حیوان در برابر حیوان دیگر، حرام است..... ۶۵
۱۸. ارث بردن زوجه از قیمت ماترک غیرمنقول زوج..... ۶۶
۱۹. خواندن سوره کامل بعد از حمد در نمازهای واجب، مستحب است..... ۶۷
۲۰. اجرای حدود در عصر غیبت، جای شک است..... ۶۷
- مروری بر برخی از نظرات فقهی معظم له..... ۷۰

۱. عدم شرطیت مرد بودن در مرجعیت دینی..... ۷۰
۲. عدم شرطیت مرد بودن در قضاوت..... ۷۱
۳. تساوی زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در قصاص نفس و اطراف ۷۲
۴. تساوی دیه زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در دیه نفس و اطراف.... ۷۳
۵. زن در صورتی که شوهر وارث دیگر نداشته باشد، تمام اموال شوهر را ارث می‌برد..... ۷۵
۶. ارث بردن زن از همهٔ اموال شوهر..... ۷۶
۷. عدم حرمت خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر، در مواردی که خلاف شئون مرد و یا خلاف حق استمتاع مرد نباشد..... ۷۶
۸. عدم نیاز به اذن شوهر در نذری که مربوط به خود زن می‌باشد و یا در مال خود مستقل باشد، در صورتی که خلاف حق استمتاع مرد نباشد..... ۷۷
۹. طلاق در دست مرد است، لیکن اگر زن مهریه خود را ببخشد و تقاضای طلاق نماید، بر مرد واجب است او را طلاق دهد..... ۷۸
۱۰. ازدواج موقت مختص به شرایط خاص می‌باشد و نه به عنوان عدل ازدواج دایم..... ۷۹
۱۱. عدم شرطیت مرد بودن در کلیه مناصب حکومتی..... ۷۹
۱۲. عدم نجاست فضله پرندگان..... ۷۹
۱۳. عدم نجاست چرم‌هایی که از کشورهای غیر مسلمان وارد می‌شود، به علت آنکه از مردار و جیفه نمی‌باشد..... ۸۰
۱۴. ازاله عین نجاست از اجسام صیقلی از مطهرات است، مگر در مواردی که شارع طریق خاصی برای طهارت آن قرار داده باشد، مثل خاک مال کردن ظرفی که سگ لیسیده یا از آن ظرف، آب یا چیز روان دیگر خورده است..... ۸۲
۱۵. آب‌های فاضلاب که رنگ یا بو یا مزه‌ی آنها بر اثر نجاست، تغییر کرده و نجس شده، بر فرض زوال تغیر آنها به واسطهٔ وصل به گُر یا هوا یا تصفیه، پاک می‌گردد..... ۸۳
۱۶. غیر مسلمان همانند مسلمان می‌تواند از مسلمان ارث ببرد..... ۸۴

۱۷. مال و جان غیر مسلمان همانند مسلمان محترم است ۸۵
۱۸. عدم حرمت تراشیدن ریش ۸۶
۱۹. عدم حرمت موسیقی‌هایی که محتوای باطل نداشته باشند ۸۶
۲۰. عدم حرمت مجسمه سازی و نقاشی انسان، حیوان و اشیاء ۸۷
۲۱. عدم شرطیت اجتهاد در قاضی و کفایت علم به قوانین ۸۸
۲۲. اختصاص حرمت ربا به ربای استهلاکی و عدم حرمت ربای استنتاجی ۹۰
۲۳. رفع حرمت سقط جنین قبل از چهار ماهگی، به واسطه حرج و مشقت غیر قابل تحمل مانند بیماری جنین ۹۰
۲۴. عدم حرمت روش‌های جلوگیری (کنترل رشد جمعیت) و عدم حرمت روش‌های جلوگیری که منجر به عقیمی دائم گردد برای کسانی که چندین فرزند دارند ۹۱
۲۵. مجزی بودن تمام اغسال از وضو (چه مستحب چه واجب) ۹۲
۲۶. سن بلوغ دختران با نبود سایر شرایط، سیزده سال قمری می‌باشد ۹۲
۲۷. معیار در کثیر السفر که باید نماز را در مسافرت تمام بخواند و روزه هم بگیرد همان کثرت سفر است؛ خواه مسافرت شغل او باشد یا به جهت اغراض دیگر مسافرت کند (حداقل قبل از ده روز، یک مسافرت شرعی داشته باشد) ۹۳
۲۸. عدم کراهت امام جماعت جانبازان و معلولان که قادرند ایستاده نماز بخوانند ۹۴
۲۹. مغرب، همان غروب عرفی است که استتار قرص می‌باشد و ذهاب خمره مشرقیه شرط نمی‌باشد ۹۵
۳۰. مادر هم مانند پدر در قتل فرزند قصاص نمی‌شود، مگر آن که قتل به علت اغراض شخصی مانند دشمنی و طمع در مال و پست و ریاست و یا برای فاش شدن خیانت‌ها و امثال آن باشد که در آن صورت اصل کلی قصاص، هم در مورد پدر و هم در مورد مادر ثابت است ۹۶
۳۱. حرج و مشقت غیر قابل تحمل (برای فرزند و یا ناپدری و نامادری)

۹۶ رافع حرمت لمس و نظر فرزندخوانده می‌گردد
۳۲ حقوق معنوی مانند حق التألیف، حق الطبع و ... محترم می‌باشد
۹۸ بازی با آلات قمار بدون برد و باخت، حرام نمی‌باشد
۳۴ با نبود پدر، مادر بر طفل و اموال او ولایت دارد و بر پدر بزرگ
۹۹ مقدم است
۳۵ عدم تفاوت زن‌های سیّده و غیر سیّده در سن یائسگی و ملاک بودن
۹۹ اتمام پنجاه سال قمری، بر فرض قطع خون حیض و یا مشکوک بودن
۹۹ حیض بعد از آن

بخش دوم

اجتهاد و پرسش‌های نو / ۱۰۱

۱۰۳ اجتهاد، حیات اسلام
۱۰۴ اول: اجتهاد جواهری
۱۰۷ دوم: بالندگی فقه
۱۰۸ سوم: منطق و متانت اجتهاد شیعی
۱۱۰ چهارم: فقه در عرصه مناسبات اجتماعی
۱۱۱ پنجم: اجتهاد و پرسش‌های نو
۱۱۴ ششم: نقش فقه در قضا و حقوق
۱۱۵ هفتم: اصول و ملاک‌های حاکم
۱۱۸ هشتم: شاخصه کارآمدی فقه
۱۲۲ نهاد مرجعیت شیعه
۱۳۴ شناخت ملاک‌های مرجعیت؛ چه کسی و چه راهی؟
۱۳۴ ملاکها و شرایط
۱۳۶ موافقت و مخالفت با شهرت و اجماع؟
۱۳۸ احراز ملاکها
۱۴۱ تشخیص مصادیق

- مرجعیت حضرت آیه‌الله صانعی..... ۱۴۲
- از بدعت تا اندیشه‌های نوین فقهی..... ۱۵۲
- نگاهی به نظریات فقهی حضرت آیه‌الله العظمی صانعی در خصوص تساوی حقوق زن و مرد..... ۱۸۶
- نگاهی به نظریات فقهی حضرت آیه‌الله صانعی در مورد زنان..... ۱۸۶
۱. عدم شرطیت مرد بودن در مرجعیت دینی..... ۱۸۷
۲. عدم شرطیت مرد بودن در کلیه مناصب حکومتی..... ۱۸۸
۳. عدم شرطیت مرد بودن در قضاوت..... ۱۸۹
۴. تساوی زن و مرد در قصاص نفس و اطراف و تساوی دیه زن و مرد در دیه نفس و اطراف..... ۱۹۰
۵. طلاق در دست مرد است، لکن اگر زن مهریه خود را ببخشد و تقاضای طلاق نماید، بر مرد واجب است او را طلاق دهد..... ۱۹۳
۶. ازدواج موقت مختص به شرایط خاص می‌باشد و نه به عنوان عدل ازدواج دائم..... ۱۹۴
۷. رفع حرمت سقط جنین قبل از چهارماهگی به واسطه حرج و مشقت غیرقابل تحمل مانند بیماری جنین..... ۱۹۵
- نگاهی به نظریات فقهی حضرت آیه‌الله العظمی صانعی در خصوص برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)..... ۱۹۶
- روایات..... ۱۹۸
۱. مخالفت با کتاب، سنت و عقل..... ۱۹۸
۲. مخالفت با روایات..... ۲۰۰
۳. مخالفت با عقل..... ۲۰۱
۴. معارضه با روایات دیگر..... ۲۰۱
۵. اجماع..... ۲۰۱
- نگاهی به نظریات فقهی حضرت آیه‌الله العظمی صانعی در تدوین قوانین... ۲۰۲
- رویکردهای جدید فقه شیعه در حوزه زنان..... ۲۰۸
۱. حرکتی نو در فقه شیعه..... ۲۰۸

۲۱۴	۲. ارائه چهره‌ای تحریف شده از زن
۲۲۲	۳. رهایی از نظریات گذشتگان
۲۲۴	۴. قرآن مداری در رویکرد جدید
۲۳۰	۵. تفکیک میان شریعت و سخنان فقها
۲۳۴	۶. نواندیشی فقهی و روح زمانه
۲۳۷	۷. اجتهادهایی که زن و مرد را یکی می‌داند
۲۳۹	یک. برابری زن و مرد در قصاص
۲۴۰	دو. برابری زن و مرد در دیه
۲۴۳	سه. قیمومیت مادر
۲۴۵	چهار. ارث بردن زن از شوهر در حالت انحصار
۲۴۷	پنج. معتبر ندانستن مرد بودن در منصب‌های بالای دینی و سیاسی

بخش سوم

واکنش مراجع، علما، اساتید دانشگاه و سیاسیون / ۲۵۳

۲۵۵	نظر مراجع معظم تقلید و آیات عظام
۲۵۵	دفتر آیه‌الله سیستانی :
۲۵۶	دفتر آیه‌الله موسوی اردبیلی :
۲۵۶	دفتر آیه‌الله نوری همدانی :
۲۵۶	دفتر آیه‌الله مکارم شیرازی :
۲۵۶	دفتر آیه‌الله جوادی آملی :
۲۶۳	بیانیه مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم
۲۶۵	بیانیه مجمع روحانیون مبارز
۲۶۷	بیانیه مجمع روحانیون مبارز کاشان
۲۷۰	بیانیه مجمع روحانیون مبارز مشهد
۲۷۲	بیانیه سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی
۲۷۵	بیانیه مدرسین دانشگاهها

- گفتگو..... ۲۸۰
- مصاحبه حجة الاسلام و المسلمین فاضل میبدی از اعضای مجمع مدرسین
و محققین حوزه علمیه قم..... ۲۸۰
- حجة الاسلام والمسلمین محتشمی پور..... ۲۸۲
- آیه الله موسوی تبریزی..... ۲۸۳

مقدمه

متن پیش رو، دردنامه‌ای است که برای مومنان معتقد و دینداران خداترس نوشته شده است. رنج‌نامه‌ای است که به آزار دیگران نمی‌پردازد و نمی‌اندیشد و نمی‌خواهد نوش دارویی پس از مرگ سهراب باشد، بلکه می‌خواهد هشدار و تذکری برای جامعه مومن و دین‌مدار گردد؛ آنهایی که هنوز به خدا و روز جزا معتقد هستند و روح با نشاط و پاکشان آلودهٔ مکاران سیاست باز نشده است و هنوز جوهر آزادگی و حریت در وجودشان می‌درخشد.

این نوشتار برای کسانی است که یاد بگیرند قصاص قبل از جنایت نکنند و درست‌دواری نمایند و ایمان و اعتقاد به انسانیت را به ثمنِ بخش‌نفروشند. باید یاد بگیرند که درست‌قضاوت کنند و نتیجه‌نهایی را از تحلیل‌های موجود بدست آورند، و این سخت‌نیست، کافی است نگاهی به گذشته، حال و آینده بیفکنند. مردان و

زنان، مخصوصاً کسانی که می‌خواهند در مسیر تعالی ایمان و معنویت حرکت کنند و دوست دارند که آنها را معتقد و متشرع بشناسند، باید درک کنند که هر انسانی در حال رشد و تکامل است و اگر فردی در عصر و زمانه خود ماند، مشکل آفرین خواهد بود. اگر دیروز نظری داشتیم و امروز نگاهی دیگر، تکامل و خلاقیت ما را نشان می‌دهد. این موضوع در میان علما و اندیشمندان شیعی بیشتر به چشم می‌آید، چرا که افتخار شیعه به باز بودن باب اجتهاد است. اگر دیروز مدافع بودیم و امروز ناقد و معترض، به شیوه و عملکرد کارگزاران برمی‌گردد و مبلغان اسلام. خلاصه انسان‌ها در حال تحول و تکامل هستند. روزی پیگیر جنگ بودند و امروز مخالف جنگ، خونریزی و خشونت هستند.

حاکمان دیروز، با قلدری و خشونت طی طریق می‌کردند ولی امروز بشریت به سویی می‌رود که مخالف جنگ و خشونت هستند. مردم دوست دارند در زندگی ماشینی امروز که تکنولوژی و قدرت سرسام آور اطلاعات تمام فضای ذهن و جسم شان را پر کرده است در آرامش، گفتگو و به شیوه مسالمت آمیز زندگی کنند. پس باید در کنار مردم بود نه علیه آنها. بدانیم که تاریخ همه چیز را به خوبی ترسیم می‌کند.

اما چه فلسفه‌ای در انتشار این نوشته نهفته است و چه هدفی را دنبال می‌کند؟ بدون هیچ مجامله‌ای باید گفت که فقط می‌خواهد با مردم، اهل خرد و فرهیختگان و دینداران از واقعیت‌هایی بگوید که برخی از گفتن آن عاجز هستند و ممکن است روزی از این عمل خود هم پشیمان شوند، اما آن روز شاید کمی دیر باشد.

این نوشته نمی‌خواهد به تمام گفته‌ها و نوشته‌ها پاسخ دهد و

تنها رسالتش روشن کردن چهرهٔ یک انسان دردآشنا، یک مرجع روشن ضمیر، یک فقیه جواهری و یک انسان وفادار به ارزش های اسلامی - انسانی یعنی حضرت آیه الله العظمی صانعی است. معرفی شخصیتی که ناملایمات بسیاری را دیده و خاطرات بیشماری را در سینهٔ پردرد خود ضبط کرده و با حفظ دستاوردهای نیم قرن تلاش علمی، با مردم زیست کرده و از درد آنها گفته است و در نهایت عاجزانه از درگاه الاهی، اصلاح امور و پیشرفت و عظمت دین و کشور را طلب می کند و این تنها جرم اوست!

این مجموعه در سه بخش تنظیم و تدوین شده است و از اینکه نمی توانیم از نام نویسندگان فرهیخته بعضی از مقالات، به عنوان حقوق معنوی، استفاده کنیم عذر تقصیر به پیشگاه با عظمت الاهی فرود می آوریم و آرزو می کنیم گروه های مختلف فکری جامعه، با برخورداری از موهبت آزادی، برای سرافرازی ایران آزاد و آباد و تقویت هویت ملی کوشش کنند.

ابتدا در این مجموعه به واکاوی یک واقعه (اطلاعیه ی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم بر علیه مرجعیت حضرت آیه الله العظمی صانعی) و تبیین رسالت مجتهدان و فقها پرداخته شده و در ضمن آن با استناد به کتاب «جامعه مدرسین حوزه علمیه قم از آغاز تا اکنون»^۱ به شرح حال آیه الله العظمی صانعی می پردازیم.

بخش دوم در رابطه با واکنش های علمی و تحقیقاتی اهل قلم، برگرفته از سایتهای معتبر، می باشد و از میان انبوه مطالب و مقالات متعدد علمی، تنها به شش مورد استناد شده است.

بخش پایانی این مجموعه نیز به واکنش های مراجع تقلید، علما،

۱. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم از آغاز تاکنون، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

فضلا، گروهها و تشکل‌های سیاسی اختصاص یافته است. امیدواریم و خالصانه از درگاه الاهی می‌خواهیم که آنچه نوشته‌ایم و انجام داده‌ایم مرضی رضای او باشد و مثمر ثمر برای مردم متدین و اهل تحقیق.

ربیع الاول ۱۴۳۱ هجری قمری
اسفند ۱۳۸۸ شمسی
علی محمدی

بخش اول
واکاوی یک واقعه

سخن نخست

پنهان نیست که دغدغه و دلیل اصلی نگارش این متن، پیشینه و تاریخ مسئله سترگی چون مرجعیت و نسبت آن با شخصیت علمی، سیاسی مرجع نواندیش و روشن ضمیر زمان ما، حضرت آیه الله العظمی صانعی با آن همه سوابق علمی، مبارزات در راه انقلاب، سال‌ها همراهی با امام و تصدی مقامات مهم اجرایی و قضایی در عالی‌ترین سطوح می‌باشد. انسانی که به اعتراف دوست و دشمن در لحظه لحظه تدریس و فعالیت‌هایش به دفاع از فقه جواهری و آرمان‌های بلند بنیانگذار جمهوری اسلامی و حمایت از انقلاب اسلامی پرداخته و خود در تمامی لحظات آن حضور و ظهور جدی داشته است. منتها ذیل بررسی و تحلیل این رخداد و ارائه پاسخ‌های مستدل به آن مواضع، می‌کوشیم درباره شرایط مرجعیت و ویژگی‌های اجتهاد پویا در سنت و آموزه‌های اسلامی و فقه جواهری به نکاتی اشاره کنیم و نیز قداست و معنویت مرجعیت و نحوه ارتقا به آن درجه علمی و

استقلال مرجعیت نسبت به نهادهای دولتی و سیاسی را یادآور شویم.

زمانی که بنا بر سخن گفتن از پویایی فقه شیعه است، نخستین نگاه به ریشه و ساقهٔ این درخت کهنسال دوخته می‌شود؛ قرآن، سنت، فقیهان و مجتهدان شیعه. بر اهل معرفت پوشیده نیست که حیات طولانی فقه شیعه ریشه در قرآن و سنت دارد و عمر هزار ساله‌اش، مدیون تلاش فقیهان و مجتهدانی است که در طول سالیان و گذر از تغییر و تحولات اجتماعی و سیاسی نسبت به پرسش‌های روز و نیازهای نسل خود و پاسخ دادن به شبهات و نشر دیدگاه‌های جدید توجه جدی مبذول داشته و توانسته‌اند در زندگی مسلمانان تأثیرات جدی به جای بگذارند، تا جایی که اعجاب مکتبهای حقوقی را برانگیزند.

بی شک این طراوات و باروری فقه به چگونگی تلاش علما و فقهایی بر می‌گردد که پویایی و حیات فقه شیعه را با واقع‌نگری در اجتهاد خویش به اثبات رسانده‌اند؛ اجتهادی زنده و پویا از جانب فقیهانی شجاع و دوراندیش که به دفع جمود اصرار ورزیده و بر استنباط صحیح و منبعث از زمان، عقل و وحی، تأکید کرده‌اند.

تلاش این دسته از فقهای شیعه بر درک درست از رویدادهای اجتماعی و تبیین دقیق عقل و اجماع استوار بود تا بتوانند علاوه بر اصلاح جوامع بشری و تعامل با دیگر مکاتب الهی و بشری، قابلیت تحقق و پاسخگویی به شبهات و نیازهای انسان امروز را داشته باشند، همان‌طور که امام خمینی (سلام الله علیه) ارزش فقه را در حل مشکلات مردم با توجه به دو عنصر زمان و مکان می‌دانستند.^۱

۱. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۱۸ و ۲۹۰.

در جهان امروز با توسعه دانش و فن آوری، و گسترش ارتباطات و بحث جهانی شدن، فقه و فقها با پرسشهایی جدی مواجه‌اند که در صورت ارائه پاسخ ناصحیح و غیردقیق، تمام آن شکوه و عظمت تفقه در دین، دستخوش حوادث و تحلیل‌های غرض ورزانه می‌گردد و فلسفه عملی آن با شکست روبه‌رو می‌شود.

اگر تصور کنیم که می‌توانیم با پاره‌ای پاسخهای سطحی، شعاری و تمسک به اعمال تعبّدی، در معرفی احکام خدا موفق باشیم، به خطا رفته‌ایم. این رویکرد ممکن است در کوتاه مدت پاسخ دهد، اما در دراز مدت کارساز نیست و کفایت نمی‌کند. باید به سوی شناخت جامعه و زندگی ماشینی امروز رفت و در دام یکسونگری و مطلق‌انگاری نیفتاد و فرزند زمانه خود بود.

از طرفی نیز نباید در جامعه جهانی هضم شد و سنت را به کنار نهاد، بلکه راه درست، توجه به رویکرد عقلانی و حرکت به سمت پاسخهای اقناعی است که سیراب کننده ذهن‌های جستجوگر و تابع حقیقت باشد. به همین دلیل فقیهان شیعه کوشیده‌اند شاخصه‌ها و خصایص اساسی دین را مبنای معرفی آن قرار دهند.

به گمان برخی از فقهای بزرگ شیعه، متد دین اسلام بر آسانی و سهولت اجرای احکام دین مبتنی است. قرآن کریم به عنوان نخستین سند اجتهاد، در آیات متعددی به هنگام بیان احکام بر آسانی «یُسْر» و به تعبیر دیگر، اَجْرِ پذیرِی آن تأکید می‌ورزد.^۱

به گمان ما «یُسْر» و «عُسْر» می‌تواند یکی از شاخصهای ارزیابی و سنجش استنباط‌های فقهی قرار گیرد؛ چرا که این کلام، جاودانه،

۱. برای اطلاع و آگاهی بیشتر می‌توانید به سوره‌های قمر، آیات ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰، مریم آیه ۹۷، دخان ۵۸، عبس ۲۰، مزمل ۲۰ و سوره بقره آیات ۱۸۵ و ۱۹۶ مراجعه کنید.

جامع و برای همگان است پس باید به گونه‌ای باشد که حتی در دایره احکام اولیه ظرفیت پاسخگویی به نیازهای گسترده فرد و جامعه بشری را داشته باشد. همچنین تناسب این امر با احکام ثانویه و بحث اضطرار و ضرورت، نشانگر جایگاه بلند حکمت در تشریح است. پس، احکام الهی در تشریح اولیه‌اش می‌تواند در اکثر ظرفیت‌ها به اجرا درآید و جز در موارد خاص، اندک و نادر، استثنا بر دار نیست. این، معنای یُسر قرآنی در تشریح است.

دومین سند دین شناسی، فقهت و اجتهاد، رجوع به سنت است. اجتهاد، هیچ گاه به انجام نمی‌رسد، مگر آن که فقیه، روایات و احادیث را به درستی بررسی کند؛ لیکن از آن جا که در طول تاریخ اسلام، جعل و وضع حدیث در سخنان پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت با انگیزه‌های مختلف صورت پذیرفته، تشخیص سره از ناسره و شناسایی و بررسی آنها، بخش مهمی از اجتهاد را تشکیل می‌دهد.

رسول خدا ﷺ در همین زمینه فرمود:

قد كثرت عليّ الكذّابة و ستكثرت، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار.^۱

دروغ زنان بر من زیاد شده‌اند و زیادتر می‌شوند. هر کس به عمد بر من دروغ ببندد، جایگاهش از آتش پُر می‌شود.

به بیان امام صادق (ع):

إنّا أهل بيت صادقنا، لا نخلو من كذّاب يكذب علينا، و يسقط صدقتنا بكذبه علينا عند الناس.^۲

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۵، ح ۲ و ج ۵۰، ص ۸۰، ح ۶.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۰۵، ش ۵۴۹؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۱۲.

ما خاندان راستگویی هستیم که دروغگویان، بر ما دروغ می‌بندند و چهره راستگوی ما را با دروغ بستن بر ما، نزد مردم خراب می‌کنند.

هشام بن حکم می‌گوید از امام صادق ع شنیدم که فرمود:

لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دس في كتب أصحاب أبي، أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى و سنة نبينا محمد ص.

حدیثی را از جانب ما نپذیرید، مگر آن که با قرآن و سنت، سازگار باشد و یا در میان احادیث پیشین ما شاهدی بر آن بیابید؛ چرا که مغیره بن سعید - که لعنت خدا بر او باد - احادیثی را در کتب یاران پدرم وارد ساخت که هرگز بر زبان پدرم جاری نشده بود. پس، از خدا پروا کنید و هیچ سخنی را که با کلام پروردگار بزرگ و سنت پیامبر ما محمد ص سازگاری ندارد، به ما نسبت ندهید.

اینک این سؤال مطرح می‌شود که یک فقیه و مجتهد درد آشنا که سالها زحمت کشیده و می‌فهمد بر دین پیامبر و اراده و فعل ائمه اطهار، پوستین وارونه پوشانده‌اند، چه باید بکند؟ آیا باید براساس آنچه مغیره بن سعید و امثال او که متأسفانه کم هم نیستند و از صحابه‌های دروغین می‌باشند و روایات و جعلیات بسیاری را به نام پیامبر و امام خلق کرده‌اند، فتوا صادر کند یا آنکه باید با علم و درک

۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۱۲، ش ۴۰۱؛ وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۳۸۸، ح ۹؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۰ - ۲۴۹، ح ۶۴ - ۶۲.

و معرفت شناسی، سره را از ناسره تشخیص دهد و سخن حق را بر زبان و قلم جاری سازد.

فقها بر این نظر هستند که برای شناسایی احادیث جعلی، بهترین راه، نقد محتوایی یا نقد متن است؛ یعنی آنچه پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام به عنوان عرضه اخبار بر قرآن از آن سخن رانده‌اند.

در این روایت، امام صادق علیهما السلام می‌فرماید که هیچ گاه حدیثی را که به ما نسبت می‌دهند، پیش از عرضه بر قرآن و سنت نپذیرید.

در منابع اهل سنت نیز به نقل از پیامبر خدا ﷺ چنین آمده

است:

سَيَأْتِيكُمْ عَنِّي أَحَادِيثٌ مُخْتَلِفَةٌ، فَمَا جَاءَكُمْ مُوَافِقاً لِكِتَابِ اللَّهِ وَ
لِسُنَّتِي فَهُوَ مِنِّي، وَ مَا جَاءَكُمْ مُخَالَفاً لِكِتَابِ اللَّهِ وَ لِسُنَّتِي فَلَيْسَ
مِنِّي.^۱

زمانی خواهد آمد که سخنان مختلفی از من برایتان گزارش می‌شود. پس آنچه موافق کتاب خدا و سنت من باشد، از من است و آنچه با کتاب خدا و سنت من مخالف باشد، از من نیست.

در این زمینه، بررسی‌های سندی و رجالی نیز نباید کم اهمیت انگاشته شود. دانش رجال، سهمی وافر در ارزیابی صدور و انتساب احادیث دارد ولی اکتفا بر آن هم، به هیچ روی فقیه را از لغزش در استنباط و افتادن در دامان احادیث ساختگی، باز نمی‌دارد.

به گمان ما، هرچه فقیهان بر نقد محتوایی، یعنی عرضه اخبار بر قرآن و نیز منظور داشتن اصول مسلم برگرفته از قرآن و حدیث اهتمام ورزند، به اجتهاد صائب نزدیک‌تر می‌شوند.

۱. سنن الدار قطنی، ج ۲، ص ۱۲۲، ح ۴۴۲۷.

نکتهٔ دیگر، بحث شهرت فقیهان در رواج احکام است. این شهرت می‌تواند قرینه و فرضیه‌ای راهگشا در فهم باشد، ولی هیچ‌گاه دلیل بر آن نیست، لذا اگر دلیلی بر خلاف آن اقامه شد، باید از رأی مشهور دست کشید و به مقتضای دلیل، عمل کرد. اما «شهرت قدما» نیز که فقیهان بزرگی چون آیه‌الله بروجردی بر آن تأکید می‌ورزیدند، در دریافت و انتقال درست حدیث است؛ یعنی آن جا که حدیثی در متون روایی یافت نشود، شهرت قدمایی در «اصول متلقات (اصول منقول از معصوم)» حکم حدیث را پیدا می‌کند که البته در فهم آن، باید اجتهاد کرد و برداشت از آن باید طبق موازین اجتهادی باشد.

از سوی دیگر، تحجر و تنگ نظری عده‌ای از افراد ناآگاه و گاهی منفعت طلب از آفت‌های بزرگ استنباط برای فقها در احکام بوده و هست. یک فقیه روشن ضمیر علی‌رغم معضلات و تنگناهای اجتماعی، می‌تواند در کوران حوادث حضوری جدی یابد و به تشریح و تحلیل بند بند آیات و روایات پردازد و از درون آنها به حل مشکلات فائق آید. بدون شک چنین فقیه‌ای به مراتب موفق‌تر از کسانی است که تنها و تنها به اخبار بسنده کند و آن را از زاویه نگاه خود بسنجد و فتوا صادر کند. مگر ما نمونه‌های بارز چنین فقهایی را در تاریخ هزار ساله مرجعیت شیعه نداریم که توانسته باشند با صدور فتواهای خود تحول بزرگی خلق نمایند؟ شخصیت‌هایی چون علامه حلی که قائل بود: ماء البئر لا ینفعل، آب چاه نجس نمی‌شود. یا بسیاری از اقوال ابن ادریس و ابن جنید از اقدم فقها، که شاذ خوانده می‌شده و یا مرحوم فیض کاشانی (فتوا راجع به حرمت محتوایی موسیقی) میرزای قمی (اجرای حد در زمان امام معصوم) و امام

خمینی (غنائم زیرزمینی، شطرنج و...) با فتوای خود تحولی ژرف در چگونگی استنباط خلق نکرده‌اند و مورد طعن متحجران و سودجویان از دین قرار نگرفته‌اند؟ چنین است که رسول خدا ﷺ فرمود:

رُبَّ حَامِلٍ فُقِهٍ إِلَىٰ مِنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ.^۱

چه بسیار کسانی که فقه را به فقیه برتر از خود (افقه) منتقل می‌کنند.

بر پایه این سخن پیامبر ﷺ، تفاوت آرا و دستیابی به فتاوی سائب، امری طبیعی است و یکی از مصادیق انفتاح باب اجتهاد به شمار می‌رود.

دقت در این مسئله، ما را با دو اصل اساسی در اجتهاد و فقاہت روبه‌رو می‌کند. اصل اول آن است که اجتهاد، از حد و مرزهای متداول در حوزه‌های علمیه - که همان تکیه بر قرآن و سنت است - خارج نمی‌شود. نباید برداشت‌های برون فقهی را بر استنباط و اجتهاد تحمیل کرد، بلکه باید موازین مسلم و رایج در فهم قرآن و سنت را مبنا قرار داد و ذره‌ای از آن عدول نکرد و این، همان فقه جواهری است. اصل دوم، نباید به ورطه اخباریگری و جمود در فهم و استنباط افتاد، زیرا فقه با اقتضائات و پرسش‌های زمانه خود آبدیده می‌شود و رشد می‌کند.

شگفتا! در این زمان و دوره تاریخی کنونی که نیاز به فقه‌های کارآمد، نواندیش و گره‌گشا بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود و دین خدا به عالمان ربانی، از خود گذشته و پشت پا به منافع مادی و القاب دنیوی و عناوین رسمی زده به شدت نیازمند است، با فقیه‌ی

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۳، ح ۱.

اصلاح‌گر و متعهد چنان برخورد می‌شود که گویا حمله به خیمه دشمن می‌برند. اگر حرمت مرجعیت بازیچه هوا و هوس سیاسی گروهی شود، طوفان برای هیچ نهاد روحانی جای تنفس باقی نخواهد گذاشت. پیش‌بینی چنین طوفانی با مشاهده خدای ناکرده هتک انبیای اولوالعزم‌الاهی و بی‌توجهی به نظرات مراجع و نعوذبالله تمسخر و توهین آنها چندان سخت نیست. اگر این فاجعه‌ها ادامه یابد، باید شاهد روزی خواهیم بود که دیگر نه اثری از مرجعیت بماند و نه نمایی از روحانیت شیعه؛ و اینجاست که به راز هزار سال استقلال مرجعیت شیعه پی برده خواهد شد.

ناگفته نماند که تکریم تلاش فقیهان پیشین در حفظ میراث فقهی، بدان معنا نیست که آنان در همه برداشتها صائب بوده‌اند؛ در این صورت، اجتهاد در غیر مسائل مستحدثه باید بی‌ثمر باشد، بلکه تکریم و ستایش آنها به این معناست که توانسته‌اند با نبوغ فکری خود، به مسائل جدید و پاسخهای نو دسترسی پیدا کنند و راه را برای دیگر مجتهدان و فقها بگشایند.

اینک جای طرح این پرسش اساسی است که مرجعیت شیعه در بحث پویایی و تداوم حیات فقه شیعه از چه جایگاه و سطحی برخوردار است؟ ثانیاً شرایط مرجعیت چیست و آیا نهاد مرجعیت نیز مانند نهادهای انتصابی دیگر، اعتبار حکومتی دارد که هر نهاد دیگری بتواند موقعیت آن را متزلزل کند؟

فقیه متفکر و مجاهدی چون حضرت آیه الله العظمی صانعی (مدظله‌العالی) در حالی که تدریس خارج خود را از سال‌های پیش از انقلاب آغاز کرده و اینک ۱۶ سال است که رساله عملیه خود را منتشر ساخته و دهها شاگرد و استاد فاضل در حوزه درس

ایشان پرورش یافته‌اند. مضافاً اینکه افراد بیشماری از طبقات مختلف جامعه از معظم له تقلید می‌کنند و به بخش اعظمی از طلاب و فضلا شهریه می‌پردازند و بعثت ایشان در ایام حج پاسخگوی بسیاری از مستشکلین می‌باشد.

اینها و سؤالاتی از این دست، پرسش‌های جدّی‌ای است که در ذهن نسل امروز پدیدآمده و در جستجوی پاسخ‌های متقن و علمی است.

آیه‌الله صانعی به روایت جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

در ادامه بحث، ناگزیریم و تلاش می‌کنیم برای شناخت و درک بهتر علت موجهه این موضوع و پرسش‌های طرح شده، ابتدا نگاهی گذرا به زندگی فکری و سیاسی این فقیه و مجتهد مبارز داشته باشیم و سپس با استناد به منابع معتبر، گزارشی از مدارج علمی ایشان ارائه دهیم. خصوصاً که منبع مورد استناد در موضوع فوق، کتاب هشت جلدی «جامعه مدرسین حوزه علمیه قم از آغاز تا اکنون» است که یک جلد آن به شرح حال و زندگی تمام اعضا اختصاص یافته است. از طرفی به این موضوع که صلاحیت و ملاکات مرجعیت چیست پرداخته می‌شود و سوابق و سطح علمی بیانیه نویسان جامعه مدرسین حوزه علمیه قم که به زعم خود معیارهای صلاحیت مرجعیت را تعیین کرده‌اند و مرجعی را با این پیشینه درخشان، فاقد ملاکهای لازم برای چنین تصدی‌ای بر شمرده‌اند واکاوی می‌شود. نویسنده، برای معرفی مرجع نواندیش شیعه حضرت آیه‌الله صانعی نوشته است:

آیه‌الله شیخ یوسف صانعی، در سال ۱۳۱۶ شمسی در

روستای نیک آباد^۱ از توابع «جرقوبه» در استان اصفهان، در خانواده‌ای روحانی و دلبسته به اهل بیت علیهم‌السلام به دنیا آمد. پدرش حجة الاسلام و المسلمین شیخ محمد علی صانعی، روحانی سرشناس و خدمتگزار مردم بود. جدّ ایشان آیه‌الله حاج ملایوسف هم از علمای پرهیزگار و وارسته‌ی زمان خود بودند. ایشان در فلسفه از شاگردان جهانگیرخان و در فقه از شاگردان آیه‌الله العظمی میرزا حبیب الله رشتی بودند. آن بزرگوار به میرزای شیرازی بزرگ – رهبر نهضت تنباکو – دلبستگی فراوان داشت و از مروّجانش بود. مادر آیه‌الله یوسف صانعی نیز شهربانو نام داشت که خود، زنی پاکدامن و متدین بود و در حفظ حجاب، اهتمام ویژه‌ای نشان می‌داد.

دوران تحصیل

در شش سالگی، در زادگاهش (روستای نیک آباد) تحصیلات خود را در مکتب خانه آغاز کرد و به آموختن قرآن و کتاب‌های متداول آن روزگار پرداخت. برخی از درس‌های مقدماتی را نیز نزد پدرش آموخت. در سال ۱۳۲۵، با توصیه و راهنمایی پدر و همراه برادر، راهی اصفهان شد و به تحصیل علوم حوزوی پرداخت. آغاز تحصیل او در حوزه زمانی بود که جامعه به دلیل دسیسه‌های رژیم پهلوی، به حوزه علمیه روی خوش نشان نمی‌داد و طلاب علوم دینی، جایگاه شایانی در جامعه نداشتند. علاوه بر این، حوزه‌های

۱. نام قبلی این روستا، ینگ آباد بوده است.

علمیه نیز در بعد اقتصادی و مالی، وضعیت خوبی نداشتند. وی پس از حضور در اصفهان، به مدرسه علمیّه کاسه گران رفت و درسهای مقدمات را نزد استادان آن مدرسه فرا گرفت. سپس، در سال ۱۳۳۰ شمسی، برای ادامه تحصیلات، به حوزه علمیه قم رهسپار شد. در قم نیز به مدرسه علمیّه آقاسید صادق، واقع در محله گذرقلعه سکونت گزید. تلاش و جدّیت وی سبب شد که دوره سطح را در چهار سال به پایان رساند و در سال ۱۳۳۴ در آزمون عمومی فارغ‌التحصیلان دوره سطح شرکت و رتبه اول را کسب کند. این مسئله باعث شد که آیة‌الله العظمی بروجردی، وی را مورد عنایت و تشویق خود قرار دهد.

با پایان یافتن دوره سطح، در حالی که هجده سال بیش نداشت، به درس خارج استادان حوزه علمیه قم رفت؛ از جمله در درس‌های امام خمینی علیه السلام شرکت کرد و تا زمان تبعید امام به نجف، همواره از شاگردان ممتاز درس او بود. وی در طی این سالها، از تدریس و نیز تبلیغ احکام و معارف اسلامی در نقاط مختلف کشور غافل نبود و به این امر اهتمام ویژه‌ای داشت.

استادان و دوستان

ایشان در دوران تحصیل خود به محضر استادان بسیاری شرفیاب شد: در اصفهان، کتاب سیوطی را نزد ادیب معروف، معلم حبیب‌آبادی، نویسنده کتاب مکارم الاثار، و مغنی را نزد یدالله پورهادی فراگرفت. پس از عزیمت به قم نیز، کتاب معالم الاصول و بخشی از کتاب شرح لمعه را نزد آیة‌الله ستوده آموخت و در درس قوانین و رسائل آیة‌الله موسی صدر شرکت کرد. بخشی از رسائل و

مکاسب را نزد آیه‌الله مشکینی و نیز کتاب منظومه و بخشی از کتاب مکاسب را نزد آیه‌الله منتظری آموخت. بخش‌های پایانی مکاسب و جلد اول کفایه را هم، نزد آیه‌الله فکور فرا گرفت. برای آموختن جلد دوم کفایه نیز به درس آیه‌الله شیخ عبدالجواد جبل عاملی رفت.

با پایان یافتن دوره‌ی سطح، به درس خارج آیه‌الله بروجردی رفت و حدود یک سال از درس آن مرجع عظیم‌الشأن بهره برد. وی ویژگی تفقه آیه‌الله بروجردی را، ریشه‌یابی و بیان پیشینه بحث، تکیه بر فتاوی و نظر قدما، توجه به فتوای فقهای اهل سنت، توجه کافی به روایت، تطبیق فقه شیعه با فتوای اهل سنت و جمع‌بندی مطالب می‌داند.

وی در سال ۱۳۳۴، به درس خارج امام خمینی رفت و سالهای متمادی از محضر ایشان بهره برد. او شاگردپروری، تکیه بر ارزشها، شناخت دقیق موضوع را از ویژگی‌های درس امام خمینی می‌داند. امام نیز به آیه‌الله صناعی عنایت و لطف ویژه‌ای داشتند که تبلور لطف و بزرگواری امام خمینی علیه السلام هنگام معرفی ایشان به عنوان دادستان کل کشور است؛ آنجا که فرمودند:

من آقای صناعی را مثل یک فرزند بزرگ کرده‌ام. این آقای صناعی وقتی که سالهای طولانی در مباحثاتی که ما داشتیم تشریف می‌آوردند ایشان، بالخصوص می‌آمدند با من صحبت می‌کردند و من حظّ می‌بردم از معلومات ایشان. و ایشان یک نفر آدم برجسته‌ای بین روحانیون است و یک مرد عالمی است.^۱

با تبعید امام خمینی علیه السلام از ایران به عراق، آیه‌الله صانعی، مدتی در درس آیه‌الله محقق داماد و آیه‌الله اراکی حاضر شد و از محضر ایشان بهره‌های فراوان برد.

فعالیت‌های علمی و فرهنگی

ایشان تاکنون خدمات و فعالیت‌های علمی و فرهنگی بسیاری را به جامعه اسلامی ایران ارزانی داشته است. او در طول سالیان تحصیل و پس از آن، بارها به مناطق گوناگون کشور سفر کرده و به تبلیغ معارف اهل بیت علیهم السلام پرداخته است. همچنین از سال ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷ به طور مستمر، هر هفته از قم به تهران سفر می‌کرده و در مساجد و کانون‌های فرهنگی مختلف شهر، جلسه‌های سخنرانی برپا می‌کرده است. ایشان همزمان با آغاز درس خارج در سال ۱۳۳۴ به تدریس علوم حوزوی روی آورد و ابتدا کتابهای دوره مقدمات را تدریس می‌کرد. سپس به طلاب مدرسه علمیة حقانی که در آن روزگار، در چارچوب علمی ویژه‌ای درس می‌خواندند، درسهای مختلف دوره مقدمات، سطح و خارج را آموزش می‌داده است که حاصل آن، ظهور بسیاری از علما و محققان حوزه علمیه و مسئولان اجرایی کشور است. در طول هجده سال، تدریس کتاب مکاسب در مسجد امام حسن عسکری علیه السلام، کتاب کفایة‌الاصول و درس خارج فقه در مدرسه حقانی از برنامه‌های روزانه وی بوده است.

وی تدریس خارج فقه را در سال ۱۳۴۴ و تدریس خارج اصول را در سال ۱۳۵۲ آغاز کرده است که تدریس خارج اصول در سال ۱۳۷۳ پایان یافته و تدریس خارج فقه تا هم اکنون ادامه دارد. مبنای درس‌های خارج فقه ایشان، تحریرالوسیله امام خمینی علیه السلام

می‌باشد و تاکنون کتاب‌های ذیل را تدریس فرموده‌اند:

۱. کتاب الزکاة؛
۲. کتاب الحج؛
۳. کتاب النکاح؛
۴. کتاب الطلاق؛
۵. کتاب الخلع و المبرات و الایلاء؛
۶. کتاب الاطعمة و الاشریة؛
۷. کتاب الارث؛
۸. کتاب القضاء؛
۹. کتاب الشهادات؛
۱۰. کتاب الحدود؛
۱۱. کتاب القصاص؛
۱۲. کتاب الدیات و مسائل مستحدثه‌ای از ارث، طلاق، وقف و رباء.

آیه‌الله صانعی کتابهای فراوانی تألیف کرده که به برخی از آنان

اشاره می‌رود:

۱. فقه الثقلین کتاب القصاص؛
۲. فقه الثقلین کتاب الطلاق (تقریرات)؛
۳. تقریرات درسهای خارج امام خمینی علیه السلام؛
۴. رساله‌ای در قاعده فراغ و تجاوز؛
۵. رساله لاضرر؛
۶. حاشیه بر عروة الوثقی و ملحقات عروة الوثقی (آماده چاپ)؛^۱

۱. این مجموعه گرانسنگ همراه با حاشیه‌های آیات عظام: امام خمینی، خویی، سیستانی، فاضل لنکرانی و صانعی در چهار جلد چاپ شده و در دسترس علما و فضیای حوزه علمیه و محققان این رشته قرار گرفته است.

۷. حاشیه بر تحریر الوسيله (آماده چاپ)؛^۱
 ۸. فقه الثقلین کتاب الارث (در دست تألیف)؛^۲
 ۹. فقه الثقلین کتاب النکاح (در دست تألیف)؛
 ۱۰. رساله توضیح المسائل؛
 ۱۱. مجمع المسائل ۲ جلد؛^۳
 ۱۲. احکام نوجوانان؛
 ۱۳. احکام بانوان؛
 ۱۴. استفتائات قضایی که در دو جلد جزایی - حقوقی برای اولین بار آماده چاپ می‌باشد.^۴
- ایشان هم اکنون مشغول نوشتن حاشیه بر کتاب «مجمع الفائدة و البرهان» مرحوم محقق اردبیلی می‌باشد که تاکنون ۷ جلد از آن را تمام کرده و آماده چاپ است.^۵

فعالیت‌های سیاسی

ایشان پیش از انقلاب و پس از آن، فعالیت‌های سیاسی گسترده‌ای داشته است. او که همزمان با شرکت در درس فقه و اصول امام خمینی، اصول نهضت و مبارزه بر ضد طاغوت را می‌آموخت، در زمان رژیم شاه، بارها و بارها به افشای ماهیت خاندان پهلوی و استعمارگران شرق و غرب پرداخت. از مهمترین گروه‌های فعال در

۱. این کتاب در دو جلد چاپ و منتشر شده است.

۲. این کتاب در دو جلد چاپ و منتشر شده است.

۳. جلد سوم مجمع المسائل نیز با ۱۱۸۹ سؤال چاپ شده است که مجموعاً هر سه جلد بیش از ۴۵۰۰ استفتاء را شامل می‌شود که از میان بیش از شش هزار سؤال انتخاب شده و تاکنون پانزده بار چاپ شده است.

۴. این مجموعه دو جلدی نزدیک به دوهزار پرسش را شامل می‌شود که تاکنون پنج بار تجدید چاپ شده است.

۵. تاکنون یک جلد از این مجموعه به چاپ رسیده است.

حوزه علمی قم، در آن سالها، جامعه مدرسین حوزه علمی قم بود. اعضای این مرکز، در جلسه‌های گوناگون، ضمن بررسی وضعیت جامعه، به مناسبت‌های مختلف، اعلامیه‌ها و بیانیه‌های بسیاری بر ضد رژیم شاه صادر می‌کردند.

ایشان در آن جلسه‌ها حضور مستمر داشت و نام و امضای او در بسیاری از آن اعلامیه‌ها به چشم می‌خورد. از جمله این اعلامیه‌ها بیانیه خلع ید شاه بود که نقطه عطفی در مبارزات حوزه علمی بر ضد شاه محسوب می‌شود.

وی در ایام تبلیغی نیز در شهرهای گوناگون، ماهیت رژیم طاغوت را افشا می‌کرد و مردم را برای مبارزه فراگیر آماده می‌ساخت. از جمله می‌توان به سخنرانی‌های وی در رفسنجان اشاره کرد که به احضار و ممنوعیت ایشان از منبر منجر شد؛ اما آیه‌الله صانعی به افشاگری‌های خود ادامه می‌داد و به همین دلیل، مدتی متواری بود.

ایشان در سال ۱۳۵۷، در حالی که برای سخنرانی به مسجد جامع بازار تهران می‌رفت دستگیر شد و همراه امام جماعت مسجد - آیه‌الله حاج آقا مجتبی تهرانی - به کلانتری برده شد. در بازداشت، علاوه بر توهین‌ها و آزارهای روحی، متحمل ضربات بدنی بسیاری شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران؛ فعالیت‌های سیاسی آیه‌الله صانعی، همچنان ادامه داشت. ایشان در مسئولیت‌های اجرایی گوناگونی نقش ایفا کرد که برخی از آنها به شرح ذیل است:

۱. دادستانی کل کشور با حکم امام خمینی از تاریخ

(۱۳۶۱/۱۰/۱۹ - ۱۳۶۴/۴/۱۸)؛

۲. عضو شورای نگهبان با حکم امام خمینی علیه السلام (۱۳۵۸/۱۲/۱) _ (۱۳۶۱/۱۰/۱۹)؛
 ۳. نمایندگی امام در شورای بازسازی مناطق جنگی؛
 ۴. امامت جمعه قم با حکم امام خمینی علیه السلام؛
 ۵. عضو مجلس خبرگان رهبری در دوره اول به نمایندگی از تهران به عنوان نفر دوم؛
 ۶. عضو مجمع تشخیص مصلحت نظام با حکم امام خمینی.
- آیه الله صانعی هم اکنون در قم حضور دارد و به تدریس خارج فقه و اصول می پردازد.^۱

تهیه کننده کتاب «جامعه مدرسین حوزه علمیه قم از آغاز تا اکنون» معتقد است: آیه الله صانعی یکی از ارکان آن جامعه محسوب می شده که به اعتراف اسناد ساواک نیز، پای اکثر اطلاعیه های جامعه را امضا کرده و در راه تثبیت افکار رهبری انقلاب و به بار نشستن نهضت اسلامی تلاشی وقفه ناپذیر داشته است و از جمله کسانی بوده که بی وقفه به تدریس فقه شیعه و طی مدارج بالای علمی اشتغال داشته است.

جالب اینکه در همین کتاب، آثار قلمی آیه الله در حوزه های فقهی، معرفتی و مورد توجه نویسنده قرار گرفته است. آثاری که مشحون از دیدگاهها و نظریات استدلالی ایشان در مسائلی است که اینک مورد بی مهری اعضای کنونی جامعه مدرسین قرار گرفته است.

۱. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم از آغاز تا اکنون، ج ۳، ص ۲۷۳، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

بی شک اطلاعیهٔ بیانیه‌نویسان منتسب به جامعه هیچ‌گاه نمی‌تواند اجتهاد و علم آیه‌الله صانعی را تکذیب نماید و بر آن همه مشهودات قلم نفی کشیده باشد، زیرا خود به خوبی واقف هستند که به گواهی تاریخ انقلاب، عضویت در فقهای شورای نگهبان و یا دادستانی کل کشور از جمله مسئولیت‌هایی است که نیاز به اجتهاد دارد و حضرت امام با معرفی ایشان این حکم را امضا کرده‌اند. اینک این همه امارات و دلایل روشن، که نشان دهنده توانایی و صلاحیت علمی یک مجتهد در صدور فتواست، در برابر آن اتهامات و حملات و بی‌مهری‌ها قرار دارد که این خود نیازمند پاسخ جدی و متقن است.

جایگاه علمی آیه‌الله

بررسی تاریخ علمی فقها، گواه بارزی بر شناخت هر چه بیشتر فقها، علما و دانشمندان ایران زمین است. درک جایگاه علمی آیه‌الله صانعی نیز از جمله مواردی است که خواننده و اهل تحقیق را به فاصله علمی معظم له با صادر کنندگان بیانیه نشان می‌دهد. مجلهٔ حوزه، ارگان دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه قم در شمارهٔ ۱۴۶ مورخ خرداد و تیر ۱۳۷۸ در صفحه ۸۹ مطلبی با عنوان «اساسنامه مدرسه حقانی و گزینش طلبه» برگرفته از کتاب تاریخ شفاهی مدرسه حقانی، از مرکز اسناد انقلاب اسلامی منتشر کرده که نویسنده، از جمله، به معرفی اساتید و شخصیت‌هایی که در سالهای دههٔ ۱۳۴۰ در مدرسه حقانی به تدریس اشتغال داشته‌اند، اشاره می‌کند. در این مقاله جایگاه علمی آیه‌الله صانعی در حدود نیم قرن پیش به وضوح مشخص شده است. سوگمندان اینکته‌انهایی که در

خط مقابل آیه‌الله صانعی قرار دارند، از نظر سطح درس و تدریس در رتبه‌های پایین‌تری قرار دارند.

صحبت بر سر جایگاه علمی آیه‌الله صانعی بود و برگشت به سال ۱۳۴۰. یعنی نزدیک به نیم قرن پیش! آن زمان که ایشان به درس خارج زکات مشغول بود.

از آن مقاله فهمیده می‌شود که آیه‌الله صانعی از همان سالهای دهه ۱۳۴۰ به تدریس خارج زکات مشغول بوده‌اند و شخصیت‌های بزرگواری که بیانیه کنونی را امضا کرده و یا با خبرگزاری‌ها گفتگو می‌کنند، سیوطی و مغنی و تاریخ تدریس می‌کردند. مقصود این نیست که بخواهیم شأن علمی آقایان را تخطئه کرده باشیم و چنین استنباط شود که از سطح علمی نازلی برخوردار بوده‌اند. هرکس به فراخور اطلاعات و معلومات خود می‌توانسته دانسته‌های خود را عرضه کند، بلکه هدف، دفاع از اصالت و کیان مرجعیت و هشدار به بیانیه نویسان و نوآموزان مبتدی حوزه است که بالاخره روزی از این همه غفلت و خواب زدگی پشیمان خواهید شد.

این تحلیل نشان می‌دهد که آیه‌الله صانعی از چه سطح علمی و فقهی برخوردار بوده و در عنفوان جوانی یعنی در سن ۲۲ سالگی به درجه اجتهاد نائل شده است. وقتی یک عالم حدود نیم قرن به تعلیم و تربیت شاگردانی پرداخته که اینک در حال گذران آخرین سطح حوزه هستند، طبیعی است که خود به دیدگاهها و نوآوریهای بکر و تازه‌ای در حوزه استنباطات و استفتائات دست یافته و آن را عرضه کند. فراموش نمی‌کنیم که آیه‌الله بارها تأکید کرده‌اند که رسیدن به نوآوری‌های فقهی را از همین فقه جواهری و سنتی اتخاذ کرده‌اند و لاغیر. پس چگونه است که برخی بی‌محابا به ایشان حمله

می‌کنند که مثلاً شأن فقه و فقاہت را با فتوای بدعت‌آمیزشان پایین آورده‌اند؟! و یا اینکه گفته می‌شود که ایشان دارای فتوای شاذ می‌باشد، هرچند پذیرفتنی نیست که ایشان دارای فتوای شاذ می‌باشند، چرا که اکثریت قریب به اتفاق آرای مورد نظر مدعیان کم اطلاع دارای قائل در بین علمای قدیم و جدید می‌باشد. از طرفی مگر داشتن فتوای شاذ، ملاک شناخت مرجع از غیر مرجع است؟ اگر پاسخ آقایان مثبت است چه نظری در باره شخصیت بزرگانی دارید که دارای فتوای شاذ می‌باشند؟^۱ دیگر اینکه آقایان مگر نمی‌دانند که بی‌اغراق عامل اصلی تحقق برخی از قوانین جمهوری اسلامی مانند برابری دیه در بیمه، دیه اهل کتاب و حضانت فرزند، ارث زوجه، نشأت گرفته از فتوای مترقیانه و جسورانه ایشان است؟ همه اینها نشان‌دهنده برجستگی مقام علمی و فقاہتی آیة‌الله را می‌رساند. کاری نکنیم که با دست خود به وهن تشیع بپردازیم و به مفتوح بودن باب اجتهاد، که از افتخارات شیعه است، خدشه وارد نسازیم!

در اینجا لازم است که به بخشی از آن مقاله و جدول مندرج در مجله حوزه برای آگاهی بخشیدن به افکار عمومی و یادآوری علما و فضلا اشاره کنیم.

نویسنده مقاله «اساسنامه مدرسه حقانی و گزینش طلبه» پس از آنکه شرح مختصری از دیدگاههای مؤسسان مدرسه مبنی بر طول مدت تحصیل در مدرسه حقانی ارائه می‌دهد، با استناد به مصاحبه محمد مقدم که در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی موجود بوده، در مورد

۱. برای اطلاع بیشتر از این موضوع به بحث فتاوی غیر مشهور فقها و همچنین طرح برخی از نظرات فقهی حضرت آیة‌الله العظمی صناعی که به همراه نظرات برخی از علما مطرح شده در پایان این بخش مراجعه شود.

تحصیل در دورهٔ خارج و شیوه آن می‌نویسد:

«بعد از این که مراحل سطح را در مدرسه گذرانیدیم، دورهٔ خارج خوانده می‌شود. مدرسهٔ حقانی دورهٔ خارج را به دو بخش تقسیم کرده بود: بخشی از آن دروس در خود مدرسه انجام می‌گرفت. دو استاد در این زمینه در خود مدرسه کار می‌کردند: آیه‌الله آذری قمی و آیه‌الله یوسف صانعی. بخش دیگر دورهٔ تحقیق بود که در این وضعیت طلاب به صورت گروه تحقیق در می‌آمدند... انتخاب درس اصول یا فقه، با خود طلبه بود. می‌توانست استاد را از بیرون انتخاب کند، اما این دروس باید به صورت هفتگی تقریر و به عربی نوشته می‌شد و اساتیدی که در ارتباط با مدرسه کار می‌کردند، تصحیح می‌کردند.»

نویسندهٔ مقاله سپس به چگونگی پذیرش طلبه و اصلاح نظام آموزشی حوزه می‌پردازد و آنگاه به دروس مدرسهٔ حقانی اشاره می‌کند و با این تحلیل که بنیان گذاران و اساتید مدرسهٔ حقانی، در دروس و کتابهای درسی متداول در حوزه، تجدید نظر کردند، به معرفی کتابهایی می‌پردازد که یا حذف شدند و یا تلخیص گردیدند و یا مورد تجدید نظر قرار گرفتند:

«برخی کتابها نیز تلخیص شدند. در اصول فقه و فقه دو کتاب «الرسائل» و «المکاسب» شیخ مرتضی انصاری توسط آیه‌الله مشکینی تلخیص و تحریر شد. این کتابها به آن شکل گسترده‌ای که درحوزه‌ها خوانده می‌شد، در مدرسهٔ حقانی خوانده نمی‌شد.»

آیه‌الله مشکینی، بحثهای زاید و لفظی و آن چه را که به درد طلاب نمی‌خورد، برداشت و آن چیزهایی که به درد می‌خورد و مفید بود، انتخاب کرد. به این ترتیب کتاب «الرسائل» به شکل تلخیص شده به نام «الرسائل الجدیده» چاپ و منتشر گردید. کتاب «المکاسب» همچنین توسط آیه‌الله صانعی تلخیص و تحریر شد...»

نویسنده در بخش پایان مقاله، ضمن اشاره به اساتید مدرسه حقانی به روشنی نشان می‌دهد که تقسیم کار و تخصص علمی، نقش مهمی در سازماندهی ساختار علمی این مدرسه داشته است:

نام استاد	نام درس
آیه‌الله دکتر سید محمد حسین بهشتی	فلسفه غرب و فلسفه هگل
مصباح یزدی	فلسفتنا، معارف قرآن و تفسیر
صانعی	خارج زکاة، کفایه و رسائل الجدیده
آذری قمی	مکاسب
مفتح	عقاید الامامیه و تاریخ
جنتی	اصول فقه، مغنی و سیوطی
خزعلی	تفسیر و مختصر المعانی
یزدی	رسائل
مقتدایی	سیوطی
احمدی میانجی	مکاسب و کفایه
حرم پناهی	لمعه
حاج حسین آقا تهرانی	لمعه و سیوطی

پرواضح است که مرجع نواندیش شیعه شخصیتی است که همراه با دیگر آیات عظام، در سطوح بالای علمی حوزه تدریس می‌کردند و امروز به درجه‌ای از فقاہت و دانش رسیده‌اند که با استناد به دانسته‌های خود و همچنین تدبّر در آیات و روایات، در برخی از

مسائل به احکام و فتاوی جدیدی دست یافته است که شاید هضم آن برای برخی سنگین باشد.

این روند و سیر زندگی علمی آیه‌الله صانعی که نشان‌دهنده نیم‌قرن تلاش علمی، فقهی و دانش ایشان است، حجت را برایشان تمام کرد و با توجه به تمام جوانب، به فتاوایی رسید که لاقلاً بتواند هم بُعد سهله و سمحه دین را نشان دهد و هم معضلی از معضلات زندگی بشری امروز را بکاهد.

عنایت امام خمینی رضی‌الله‌تعالی‌عنه به ایشان در سپردن مسئولیت‌های اجرایی

حضور مستمر و موفق آیه‌الله العظمی صانعی در سالهای طولانی در درس امام رضی‌الله‌تعالی‌عنه و جدیت ایشان در درک و فراگیری مبانی و تحقیقات امام رضی‌الله‌تعالی‌عنه و مرادوده طولانی با آن بزرگوار، موجب شناخت ویژه حضرت امام خمینی نسبت به ایشان و بذل عنایت‌های خاص شد. این عنایت‌های پدرا نه، بر اندوخته‌های علمی، اخلاقی و سیاسی شاگرد برجسته‌ای چون آیه‌الله صانعی افزود و توانست دیدگاه‌های فقهی، سیاسی و اجتماعی روشنی را برای معظم‌له به دنبال آورد، تا آنجا که رهبر کبیر انقلاب اسلامی ایران، در مورخ ۱۳۵۸/۱۲/۱، در حالی که تنها حدود یک سال از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی می‌گذشت، با دقت و آگاهی کامل و هوشیاری فراوان نسبت به همه جوانب و شایستگی‌های مورد نیاز، یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های علمی و اجرایی کشور - که از شرایط لازم برای انتصاب به این سمت، اجتهاد، عدالت و آگاهی به شرایط و مقتضیات زمان و مسائل روز بود - را به شاگرد برجسته و یار همیشگی خود (آیه‌الله حاج شیخ یوسف صانعی) سپرد و وظیفه خطیر عضویت در شورای

نگهبان را به ایشان واگذار کرد. در حکم امام (سلام الله علیه) خطاب به ایشان آمده است:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اول اسفند ماه ۵۸

۱۴۰۰/۲/۲۳

جناب حجة الاسلام آقا شیخ یوسف صانعی دامت افاضاته

بنا بر اصل نود و یکم قانون اساسی جمهوری اسلامی که منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان تشکیل می شود که انتخاب شش نفر از فقهای عادل و آگاه

نیز بر اساس نص صریح آیه ۵۸ از قانون اساسی و نیز در صورتی که آنها نیز از فقهای عادل و آگاه، مقتضیات زمان و امر است

نیز بر اساس نص صریح آیه ۵۸ از قانون اساسی و نیز در صورتی که آنها نیز از فقهای عادل و آگاه، مقتضیات زمان و امر است

شورای نگهبان و معصومین است (از خداوند متعال بوقت برپا شدن این مجلس صلوات)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اول اسفند ۵۸

۱۴۰۰/۲/۲۳

جناب حجة الاسلام آقا شیخ یوسف صانعی دامت افاضاته

بنا بر اصل نود و یکم قانون اساسی جمهوری اسلامی که به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان تشکیل می شود که انتخاب شش نفر از فقهای عادل و آگاه

به مقتضیات زمان و مسائل روز از این شورا به عهده اینجانب می‌باشد. لذا جناب عالی را به عنوان یکی از شش فقیه به عضویت شورای نگهبان منصوب می‌نمایم. از خداوند متعال، موفقیت هر چه بیشتر شما را امیدوارم.

روح الله الموسوی الخمینی

انتصاب معظم‌له در شورای نگهبان، اولین حکم رسمی و مسئولیت اجرایی ایشان از سوی حضرت امام خمینی بود و همان گونه که در حکم مشخص شده است، سگانداز کشتی بزرگ انقلاب، ایشان در همان ماه‌های اولیه پیروزی انقلاب، فقیه‌ی شایسته، عادل و آشنا به همه شرایط و اوضاع و احوال انقلاب، مسائل روز و مورد نیاز جامعه انقلابی و مردم مسلمان ایران بوده است.

آیه الله العظمی صانعی، پس از حدود سه سال تلاش بی وقفه در این مسئولیت خطیر، در مورخ ۱۳۶۱/۱۰/۱۹ از آن شورا کناره‌گیری کرد. به جهت عنایت خاص امام به ایشان، در همان تاریخ (۱۳۶۱/۱۰/۱۹)، حضرت امام علیه السلام در دیدار با رئیس دیوان عالی کشور و قضات شورای عالی قضایی و شعب دیوان عالی کشور، بیاناتی ایراد نمودند و در ضمن آن فرمودند:

من از شورای عالی قضایی که بود، تشکر می‌کنم. اینها دو سه سال زحمت کشیدند، رنج بردند و خدمت کردند و برای مقامی هم نیامده بودند. آنها از بزرگان روحانیون هستند. آنها هم از محل مورد امنشان آمدند در محیطی که زحمتش زیاد و رنج و کارش زیاد و مسئولیتش پیش خدا زیاد بود. حال برای یک مرد

روحانی با روحیات اسلامی، مطرح نیست که رئیس دیوان عالی کشور شود یا دادستان کل کشور و یا کار دیگری انجام دهد... و حالا ما می‌خواهیم این رنج را به گردن آقای آقا شیخ یوسف صانعی به عنوان دادستان کل [بگذاریم] و معرفی کنم به آقایان. و من آقای صانعی را مثل یک فرزند بزرگ کرده‌ام. این آقای صانعی وقتی که سال‌های طولانی در مباحثاتی که ما داشتیم تشریف می‌آوردند ایشان، بالخصوص می‌آمدند با من صحبت می‌کردند و من حظ می‌بردم از معلومات ایشان. و ایشان یک نفر آدم برجسته‌ای در بین روحانیون است و یک مرد عالمی است.^۱

شایان یادآوری است که حضرت امام خمینی ره با انتصاب آیه‌الله صانعی به سمت دادستانی کل کشور، در حقیقت مراتب اجتهاد و عدالت ایشان را تأیید می‌نمایند، زیرا بر طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی، داشتن اجتهاد و عدالت از شرایط لازم برای تصدی این مقام بود؛ بدین ترتیب ایشان پس از قبول این مسئولیت با شایستگی و درایت لازم توانستند رسالت خود را به نحو احسن به انجام برسانند و در دوره تصدی معظم‌له در این سمت، امور قضایی از انسجام و نظام‌مندی خاصی برخوردار گردید.

بدین ترتیب، ایشان با تلاش بی‌شائبه و کوشش مستمر در یک دوره چند ساله، سرانجام از سمت خود استعفا دادند. به دنبال استعفای معظم‌له، حضرت امام خمینی ره در مورخ ۱۳۶۴/۴/۱۶ طی بیاناتی چنین فرمودند:

از رفتن آقای صانعی، متأسف و متأثرم. امیدوارم ایشان در هر کجا که باشند، فرد مؤثری باشند. از زحمات و کوشش‌های ایشان، تشکر و قدردانی می‌کنم. من ایشان را سال‌های طولانی است که می‌شناسم. او مردی عالم، متعهد و فعال است.^۱

همچنین امام خمینی، چندی بعد در تاریخ ۱۳۶۴/۴/۱۸ جمع اعضای دیوان عالی کشور و مسئولان قوه قضاییه، مطالبی را ایراد فرمودند که در بخشی از آن چنین آمده است:

... مسئله دادستانی که همه می‌دانید از امور مشکل و حساس است و آقای صانعی که مردی فاضل و عالم است و سالها او را از نزدیک می‌شناسم و او را عنصری فعال و خوب می‌دانم، تا به حال این سمت را داشتند که از زحمات ایشان تشکر می‌کنم.^۲

یادآوری این نکته ضروری می‌نماید که حضرت آیه‌الله العظمی صانعی در طول سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی و علی‌رغم پذیرفتن مسئولیت اجرایی خطیر در کشور مانند: عضویت در شورای نگهبان، دادستانی کل کشور، عضویت در اولین دوره مجلس خبرگان رهبری به عنوان نماینده منتخب مردم تهران، عضویت در مجمع تشخیص مصلحت نظام با حکم امام خمینی، حضور در شورای عالی بازسازی مناطق جنگی با حکم امام خمینی علیه‌السلام؛ تدریس درس خارج فقه و اصول در حوزه علمیه قم را ادامه می‌دادند و جلسات و مباحثات علمی خود را طی یک برنامه ریزی

۱. همان، ج ۱۹، ص ۳۰۹.

۲. همان، ص ۳۱۱.

دقیق اجرا می‌کردند و پس از آنکه معظم‌له در اواسط دهه ۶۰ منصب ارشد قضایی را ترک گفتند و راهی قم شدند برنامه تدریس و تحقیق علمی خود را با نظم و انسجام بیشتری دنبال کردند و دست‌آورد تحقیقات علمی ایشان تألیفاتی است که تاکنون به زیور طبع آراسته شده‌اند و در خصوص مسائل تخصصی فقه و همچنین موضوعات عام دینی است که فهرست تعدادی از کتب چاپ شده به استناد کتاب «جامعه مدرسین از آغاز تاکنون» در بخش قبلی ذکرش رفت و برای اطلاع از فهرست کامل کتابها به زبان‌های فارسی - عربی - انگلیسی و اردو می‌توانید به پایگاه اطلاع رسانی ایشان به آدرس www.saanei.org مراجعه کنید.

درخواست انتشار رساله عملیه

همان‌گونه که اشاره شد آیة‌الله صانعی در اواسط دهه ۶۰ با کناره‌گیری از فعالیت در قوه قضاییه، فرصت بیشتری می‌یابند تا به تدریس و بحث‌های علمی و تحقیقی جامع‌تری بپردازند، لذا تا سال ۱۳۷۲ یعنی ۱۲ سال، به تدریس و تحقیق در زمینه فقهی و اصولی می‌پردازند و دقیقاً در همان سال ۷۲ بود که پس از درخواست شاگردان، مردم، سیاستمداران، روشنفکران و فرهیختگان حوزه و دانشگاه رساله عملیه خود را منتشر می‌سازند و اینک ۱۶ سال است که این مرجع تقلید ملجأ و پناهگاه بسیاری از انسانهای دردمند و انقلابی شده‌اند و در حوزه‌های مختلف که بسیاری جرأت تأمل و اندیشیدن در آن را نداشتند، فتوا صادر کرده‌اند و در هر فرصتی به دفاع از ارزشهای انقلاب اسلامی، آرمانهای بلند امام خمینی و شهدا و رزمندگان والامقام پرداخته‌اند.

اسلام، دین انسانیت و برابری

به دیگر سخن، آیه‌الله العظمی صانعی ابعاد نظری فقه را از قابلیت‌های ذاتی خود به نظریه‌ای کارآمد در اداره جوامع بشری رسانده است و ثابت کردند که فقه، تئوری اداره انسان از گهواره تا گور است. آیا این تحول و تکامل، افتخار حوزه‌های علمیه و جوامع شیعه نیست؟ انسانی که در طول این مدت، به عنوان سنگری غیر قابل نفوذ به دفاع از کیان اسلام، انقلاب و فرهنگ تشیع و بسط عقلانیت شیعی پرداخته است و در عین اینکه به خوبی از مخاطرات این راه آگاه است و می‌داند که ارائه چنین فتواها و یا انتشار چنین نظریاتی، برخی را بازیچه شب پرستان دنیا دوست می‌نماید و موجب ایذا و اذیت او خواهد شد، با این حال کوتاه نمی‌آید و پذیرای هر حمله و اتهام واهی می‌شود تا چنین روزی که مردم ایران او را مرجع و ملجأ خود بنامند و بزرگترین خدمت وی را، در خدمت مردم بودن و درد آنها را لمس کردن بخوانند. ایشان در همین باره می‌فرمایند:

دنیا بداند اسلام دین انسانیت، برابری، آزادی و عدالت است. دین علم، آگاهی، محبت، رحمت و بخشش است و تشیع ملجأ و مأوای تمام ستمدیدگان و زجرکشیدگان می‌باشد.

آیه‌الله با همین احساس از غربت تشیع و مظلومیت امامان شیعه در عصر تکنولوژی می‌گویند. ایشان در بستر تعلیم و تربیت، شاگردان بسیاری را تحویل جامعه اسلامی داده است که هر کدام در گوشه و کنار ایران و جهان به فعالیت مشغول هستند. در همین زمینه آنچه مهم و قابل توجه آنهایی که بر خلاقیت و نوآوری ایشان حمله

می‌کنند و معظم له را فاقد ملاکهای مرجعیت می‌پندارند، این است که دو تن از وزرای اطلاعات جمهوری اسلامی بنا بر گواهی اسناد و مدارک، اجتهاد خود را از ایشان دریافت کرده‌اند و در زمان معرفی به مجلس شورای اسلامی ارائه داده‌اند.

آیه‌الله و اقبال مردم

نهاد مرجعیت شیعه از جمله موضوعاتی است که همیشه با اقبال متشرعین و عموم مردم مؤمن روبه‌رو بوده است. نهادی که می‌توان از هر زاویه‌ای به تحلیل آن پرداخت و مخصوصاً آن را در این قرن و برای این نسل که به روشنی با تمام افکار، عقاید و مکتب‌های انسانی و باورهای دیگر ادیان روبه‌رو می‌شود، تبیین کرد.

در اینجا روی سخن با متشرعین و سیاستمداران است که باید همت کنند و این مباحث را به طور جدّی تعقیب کنند، که مبادا روزی فرا برسد که از حرکت‌های تند و شعارهای احساسی خود پشیمان شوند. مبادا شعار دهندگان و محکوم کنندگان امروز به واسطهٔ زیر پا گذاشتن حقوق طبیعی یک فقیه مدافع حق، درد آشنا و مرجع نواندیشی از همان تبار فقها یعنی حضرت آیه‌الله العظمی صانعی (مدظله العالی) که این هم از موارد حقّ الناس به شمار می‌رود تعرّض و هجمه نمایند و روزی فرا رسد که انگشت تعجب بر دهان بگیرند و بر آن همه جهل و تحریف، افسوس بخورند و طلب استغفار نمایند؟ آن روز دیر نیست و باید به هوش بود و آگاهانه نگاه کرد و بی‌جهت آخرت خود را فدای دنیای دیگران نکرد.

بررسی و تحلیل یک اشتباه

پس از انتشار جوابیه منتسب به جامعه مدرسین، علاوه بر دیدگاهها و بیانیه های سیاسی، شاهد نقطه نظرات علمی برخی از فرهیختگان حوزه و دانشگاه نیز بودیم که برای فهم بیشتر موضوع و تنویر افکار عمومی، به نقل آن می پردازیم ولی شایسته است که بدانیم بستن فضای جامعه به نوبه خود عدم کارایی احکام فقهی را در باور جامعه بویژه نسل جوان و تحصیل کرده تثبیت می نماید؛ اگر کسانی به هر دلیل اهل صدور چنین نظریاتی نیستند یا زمینه را برای بحث و گفتگو درباره آن ها فراهم نمی آورند، دست کم دارندگان آن نظریه ها را مبدع نشمرند و اجازه دهند تا فقه در بستر تحولات اجتماعی به رشد طبیعی خود ادامه دهد.

دلیل عزل معظم له از مرجعیت

در این بخش به قضاوت آیه الله یزدی اشاره می کنیم و سیر طبیعی واکنش های دیگر را از نظر می گذرانیم.

رئیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم پس از اینکه در مقابل اعتراض افکار عمومی و محافل حوزوی قرار گرفت، به تشریح ابعاد تصمیم جامعه پرداخت و آن را مربوط به یکسال پیش دانست. وی ادامه داد:

برخی از اعضای جامعه مدرسین که با من صحبت می کردند گفتند که ایشان مبدع است و بدعت گذاری امری است که رد آن بر همه واجب است... از جمله بدعت هایی که در نظرات ایشان است بحث پسرخواندگی می باشد، در حالی که فتوا داده اند که

پسرخوانده در حکم پسر واقعی است که این موضوع بر خلاف نص صریح آیات و اتفاق روایات و فتاواست... وی رسماً فتوا داده است که اگر کسی پسرخوانده‌ای داشت به دلیل اینکه او ناراحت می‌شود، اگر بگوید این پسر واقعی نیست تمام احکام پسر واقعی را دارد. در حالی که این فتوا خلاف متن قرآن کریم است، چون در مسائل محرم و نامحرم، مسئله ارث، ازدواج و غیره، آیات متعدد بر خلاف فتوای ایشان وجود دارد...

آنچه ذکر شد، بخشی از نظرات آیة‌الله یزدی بود، اما این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که: آیا ایشان نمی‌توانستند یکبار شخصاً به فتاواى این مرجع تقلید شیعه مراجعه کنند و از نزدیک آن دیدگاهها را بررسی نمایند و سپس به دنبال استدلال‌های ایشان در اسناد معتبر فقهی منتشر شده بگردند و در نهایت به یک اظهار نظر خداپسندانه برسند؟ آیا این در شأن رئیس جامعه مدرسین است که فقط به صرف اینکه برخی از اعضای جامعه مدرسین چنین مطلبی را گفته‌اند، بسنده نماید؟

اینک برای اطلاع آقایان و دیگر علاقه‌مندان به مقام مرجعیت، مروری به ملاکهای مرجعیت می‌افکنیم و فرق بین بدعت تا اندیشه‌های نوین فقهی را پی می‌گیریم و در لابه‌لای آنها بحث فقهی پسرخواندگی را نیز دنبال می‌کنیم، ولی پیش از پرداختن به این مهم، دقت و مطالعه اصل سؤال و جواب، هرچند که تکراری باشد، از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد.

با مراجعه به جلد دوم کتاب مجمع المسائل، سؤال ۹۳۴، روشن می‌شود که آیة‌الله العظمی صانعی بدون اینکه فرزند خواندگی را

مشابه فرزند حقیقی دانسته باشند، یک راه حل فقهی که منطبق بر ضوابط است ارائه می‌دهند. اصل سؤال و فتوای ایشان را با هم پی می‌گیریم:

س ۹۳۴: زوج جوانی که بیش از دو سال است که ازدواج نموده، ولی دارای فرزند نگردیده‌اند، قصد دارند از مراکز رسمی معین و یا غیره، یک نفر بچۀ خردسال پسر یا دختر به عنوان فرزند خوانده تحویل گرفته و از او مراقبت و او را تربیت نمایند. با عنایت به این که این گونه موارد در شناسنامه زوج درج می‌گردد، استدعا دارم نظر شرعی را از جمیع جهات بیان فرمایید؟

ج - این گونه اعمال که جزء اعمال برّ و احسان و نیکی به دیگران و مخصوصاً کودکان و یتیمان بی‌پناه و سرگردان می‌باشد، مستحب و مطلوب و موجب اجر اخروی و سعادت دو دنیا است و از نظر شرعی هرچه از اموال خود که بخواهید به او بدهید، می‌توانید در حال حیات به او ببخشید یا صلح کنید و یا از راه وصیت به ثلث اقدام نمایید و اختیار فسخ را مادام که زنده هستید با خودتان قرار دهید؛ و از نظر حرمت نگاه کردن و نامحرم بودن، بعد از تمییز و بلوغ، به حکم ضرورت و مشکل نداشتن فرزند و مشکل گفتن به کودک که تو پدر و مادر نداری و فرزند ما نیستی مرتفع می‌گردد و جایز می‌باشد، و حرج و مشقت، رافع حرمت است و اسلام دین سهولت و آسانی است.

باید توجه داشت جامعه انسانی متحول شده و انسانها حرفهای نو

و جدیدی می‌زنند و ماهواره و اینترنت و فضای مجازی تمام محیط اطراف ما را پر کرده است و به قولی در دهکده جهانی قرار گرفته‌ایم. دیگر این‌طور نیست که هرچه بگوییم، درست تلقی شود بلکه گفته‌ها و نوشته‌ها در ترازوی عدل و انصاف گذاشته می‌شود و تمام زوایای آن در بوتۀ نقد و بررسی قرار می‌گیرد. در این دهکده جهانی وقتی حرفهای نو و جدید زده می‌شود، پاسخهای نو هم می‌طلبند، پس باید با همان متد فقه جواهری و در نظر گرفتن متغیر زمان و مکان، پاسخگوی این نسل بود، ولی منطقی و مجتهدانه و بدون ذره‌ای عدول از اسلام راستین.

نگاهی به فتاوی غیر مشهور

فتاوی غیر مشهور، موضوعی است که مورد استناد جامعه مدرسین کنونی قرار گرفته و آنها با این حربه و بدون توجه به عواقب آن، مرجعیت آیه‌الله العظمی صانعی را زیر سؤال برده‌اند، فارغ از اینکه تشکل جامعه مدرسین با این عمل و استناد خود، به مقابله با بزرگانی رفته‌اند که هرکدام به تنهایی در عرصه فقه و فقهت، پرچمدار دینداری و زعامت توده‌ها بوده‌اند. در ذیل به برخی از فتاوی غیر مشهور علماء بزرگ اشاره می‌کنیم که قطره‌ای از دریاست.

۱. سن بلوغ

مشهور فقهای امامیه نشانه‌های بلوغ دختران را یکی از سه امر زیر می‌دانند.

۱. رؤیت خون حیض؛

۲. رویدن موی درشت بالای عورت؛

۳. پایان یافتن نه سال قمری؛

آنچه میان این سه نشانه مورد اختلاف واقع شده نشانه سوم است. در مقابل قول مشهور شیخ الطائفه در کتاب مبسوط^۱ در مبحث صوم سن بلوغ دختران را پایان ده سالگی می‌دانند. همچنین ابن حمزه^۲ و ابن سعید حلی^۳ موافق رأی شیخ هستند، البته قابل ذکر است که این دو فقیه در جای دیگر از کتب خود سن بلوغ را پایان نه سالگی می‌دانند و این خود دلیل بر اختلافی بودن مسئله است و قطب راوندی^۴ نیز در مقابل رأی مشهور تمام شدن نه سال تا تمام شدن ده سال را سن بلوغ در دختران دانسته است. همچنین ملا محسن فیض با توجه به اخبار و توفیق بین آنها در مورد سن بلوغ می‌گوید:

«بلوغ امری نسبی است که نسبت به تکالیف مختلف، فرق می‌کند و در موارد مختلف، متعارف می‌شود، توفیق و جمع بین اخبار، اقتضا می‌کند که معنی بلوغ از نظر سن بالغین، نسبت به انواع تکالیف، مختلف باشد، چنانکه این معنی ظاهر می‌شود از آنچه در باب روزه روایت شده است مبنی بر اینکه روزه بر دختر، پیش از آنکه به سیزده سالگی کامل برسد واجب نیست، مگر آن که پیش از آن، خون ببیند و نیز آنچه در باب حدود

۱. المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. الوسيله، ص ۳۰۱.

۳. الجامع للشرایع، ص ۱۵۲.

۴. فقه القرآن، ج ۲، ص ۷۳.

روایت شده است مبنی بر اینکه دختر هر گاه به نه سالگی برسد، در حدود الاهی و مسائل کیفری مسئولیت پیدا می‌کند و حدود به طور کامل درباره او اجرا می‌گردد و نیز آنچه در باب وصیت و عتق و امثال آنها روایت شده است که وصیت و... از زن در صورتی که به ده سالگی رسیده باشد، صحیح است.^۱

۲. عدم نجاست اجزای بی روح میت، سگ و خوک

سید مرتضی علم الهدی بر خلاف نظر مشهور فقهاء قائل است که استخوان و موی سگ و خوک و میتی که در آنها حیات حلول نمی‌کند پاک می‌باشد، ایشان در کتاب مسائل الناصریات ابتدا قول جدش ناصر را بیان می‌کند که:

«شعر الميته طاهر و كذلك شعر الكلب و الخنزير».

سپس خودش می‌فرماید:

«هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا».^۲

همچنین حسین حلی هم در کتاب دلیل العرورة^۳ می‌گوید که صاحب بحار نیز با نظر سید مرتضی^۱ و جدش موافقت کرده است.

۳. عدم تنجس آب قلیل در برخورد با خون کم

مشهور فقهاء می‌گویند که آب قلیل به محض برخورد با نجاست، نجس می‌شود، چه نجاست کم باشد و چه زیاد و همچنین فرقی نمی‌کند که کدام یک از انواع نجاست باشد.

۱. ویژگیهای اجتهاد و فقه پویا (دکتر علی رضا فیض)، ص ۴۲۳.

۲. مسائل الناصریات، ص ۱۰۰.

۳. دلیل العرورة، ج ۱، ص ۴۳۱.

شیخ طوسی برخلاف نظر مشهور در دو کتاب مبسوط و استبصار^۱ قائل شده که اگر به مقدار بسیار کمی از خون - مثل سر سوزن - در آب قلیل بیفتد آب را نجس نمی‌کند هر چند ایشان در کتاب مبسوط فرقی بین خون و غیر آن از نجاسات نگذاشته و فرموده:

«القلیل ما نقص عن الكر، و ذلك ینجس بكل نجاسة تحصل فیہ، قليلة كانت النجاسة او كثيرة، تغیر أوصافه أو لم یتغیر، إلا ما لا یمکن تحرز منه، مثل رؤوس الإبر من الدم وغیره، فإنه معفو عنه لأنه لا یمکن التحرز منه».

شیخ طوسی برای قول خود به دو دلیل استدلال کرده یکی روایت علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفر علیه السلام «سألته عن رجل رعى فامتخط فصار الدم قطعاً، فاصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال إن لم یکن شیءً یمسّ فی الماء فلا بأس و إن كان شیئاً بیناً فلا یتوضأ منه...»^۲ و دیگر اینکه استدلال کرده به قاعده سهولت و عدم عسر و حرج در دین به این نحو که وجوب تحرز از این امر مشقت و سختی زیاد دارد. شهید اول نیز در کتاب غایة المراد^۳ قول به عدم نجاست آب قلیل در برخورد با خون کم مانند سر سوزن را به کثیر از علماء نسبت می‌دهد.

همچنین صاحب مدارک^۴ پس از نسبت این قول به شیخ طوسی و بررسی ادله شیخ، ترجیح را با جانب طهارت دانسته است.

۱. المبسوط، ج ۱، ص ۷؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۲۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۱۵۰، أبواب ماء للمطلق، باب ۸، حدیث ۱.

۳. غایة المراد، ج ۱، ص ۸۳.

۴. مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

محقق سبزواری^۱ نیز با توجه به اینکه برخی از اشکالات وارده بر دلیل شیخ را پاسخ گفته می‌توان برداشت کرد که ایشان موافق نظر شیخ هستند، کلام صاحب جواهر نیز این برداشت ما را تأیید می‌کند ایشان می‌فرماید:

«ربما ظهر من صاحب الذخيرة موافقته».^۲

بنیان‌گذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی ره نیز می‌فرمایند:

«إذا كان الجزء مغيراً بحيث يحتاج في إدراكه إلى المكبرات و الآلات المستحدثة لا يكون له حكم وكذا سائر النجاسات».^۳

۴. پاک بودن فضله پرندگان حرام گوشت

شیخ صدوق، ابن ابی عقیل و فیض کاشانی فضله پرندگان حرام گوشت را پاک می‌دانند. شیخ صدوق در این رابطه می‌فرماید:

«ولا بأس بخُرء ما طار وبوله».^۴

ابن عقیل نیز چنین می‌گوید:

«كل ما استقل بالطيران فلا بأس بذرقه وبالصلاة فيه».^۵

فیض کاشانی نیز می‌گوید:

«البول والغائط مما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائله ما عدا الطير نجس».^۶

۱. ذخیره المعاد، ص ۱۲۵.

۲. جواهر الکلام، ج ۱، ص ۷۰۰.

۳. عروة الوثقی مع تعالیق الامام الخمینی، ص ۲۱.

۴. الفقیه، ج ۱، ص ۷۱.

۵. مجموعه فتاوی ابن عقیل، ص ۱۹.

۶. مفاتیح الشرایع، ج ۱، ص ۶۵.

صاحب مدارک^۱ نیز پس از اینکه قول به طهارت را به ابن ابی عقیل و ابن بابویه و جعفری نسبت می‌دهد می‌گوید که قول متجه قول به طهارت ذرق است به خاطر اصل و روایات و عمل جمعی از اصحاب و در بول تردد هست که آن هم قول به طهارتش بعید نیست.

۵. تطهیر با مطلق مایعات

مشهور فقهاء سایر مایعات بجز آب را مطهر نمی‌دانند ولی در مقابل مشهور سید مرتضی ازاله نجاست با هر مایع طاهری غیر از آب را جایز می‌داند. وی در کتاب مسائل الناصریات می‌گوید:

«عندنا: أنه يجوز إزالة النجاسة بالمائع الطاهر وإن لم يكن ماء».^۲

سپس در ادامه برای این قول استدلال می‌کند به اجماع و به آیه شریفه ﴿وَيُطَهِّرُكُمُ فَطَهِّرْ﴾^۳ که خداوند متعال امر به تطهیر لباس کرده و تفصیلی بین آب و غیر آب بیان نکرده و بعد هم به چند روایت استدلال کرده.

محقق حلی هم در کتاب معتبر^۴ شبیه این قول را به شیخ مفید نسبت داده است.

۶. آب مضاف مطهر نجاسات

مشهور فقها گفته‌اند: آب مضاف مطهر نجاسات نمی‌باشد و وضو و غسل با آن صحیح نیست، اما علامه حلی^۵ از سید مرتضی و شیخ

۱. مدارک الأحكام، ج ۲، ص ۲۶۲.

۲. مسائل الناصریات، ص ۱۰۵.

۳. المدثر (۷۴): ۴.

۴. المعتمر، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳.

۵. مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۵۷، مسأله ۳۰.

مفید نقل می‌کند که اینان آب مظاف را مطهر نجاسات دانسته‌اند. و می‌گوید ظاهر عبارت ابن عقیل نیز همان است جز اینکه ابن عقیل جواز تطهیر را مخصوص حالت ضرورت دانسته است.

۷. برطرف کردن خون از لباس با آب دهان

ابن جنید بر خلاف نظر مشهور فقها می‌گوید:

«لابأس أن يزال بالبصاق عين الدم من الثوب».^۱ با آب دهان می‌توان خون را از لباس بر طرف نمود و لباس پاک می‌شود.

۸. پاک شدن پوست حیوان مرده با دباغی

اجماع فقها بر این است که پوست حیوان مرده با دباغی پاک نمی‌شود چه حیوان طاهر العین باشد و یا نباشد، ولی ابن جنید بر خلاف اجماع گفته است:

«يطهر بالدباغ ان كان الحيوان طاهر العین في حياته».^۲ اگر حیوان طاهر العین باشد، پوست آن با دباغی پاک می‌شود.

فاضل هندی^۳ علاوه بر اینکه این قول را به ابن جنید نسبت می‌دهد به ظاهر شیخ صدوق هم نسبت می‌دهد و می‌گوید ظاهر شیخ صدوق طهارت پوست میته است، اگر چه دباغی هم نشده باشد. صاحب مفتاح الكرامة هم می‌گوید:

۱. مجموعه فتاوی ابن جنید، ص ۴۴.

۲. مجموعه فتاوی ابن جنید، ص ۴۴ و ۴۵.

۳. کشف اللثام، ج ۱، ص ۴۲۳ و ۴۲۴.

«و عن أبي علي و الشلمغاني انه يطهر بالدباغ ما كان طاهراً حين

الحیات و منع أبوعلی الصلاة فيه و ظاهر الصدوق طهارته»^۱.

فیض کاشانی^۲ نیز پس از بیان مسأله و بیان قول مشهور می گوید
 أخبار مستفیضه نظر ابن جنید را تأیید می کند و نظر ابن جنید
 أظهر است زیرا آنچه که در روایات آمده که بهره مند شدن از پوست
 دباغی شده میتة جایز نیست مستلزم نجاست آن نمی باشد به علاوه
 أخبار زیادی وارد شده درباره جواز انتفاع از پوست دباغی شده میتة
 در غیر نماز و باید روایات مطلق حمل بر مقید شود.

۹. خواندن دعا به فارسی در قنوت کافی است

مشهور فقها خواندن دعا در قنوت نماز واجب را به زبان فارسی
 کافی نمی دانند، ولی شیخ صدوق و علامه حلی و فیض کاشانی
 خواندن دعا به فارسی در قنوت را کافی می دانند.

شیخ صدوق می فرماید:

«وذكر شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن وليد - رضی الله عنه -

عن سعد بن عبدالله أنه كان يقول لا يجوز الدعاء بالفارسية و كان

محمد بن الحسن الصفار يقول: أنه يجوز والذي أقول به أنه يجوز»^۳.

علامه حلی نیز می فرماید:

«والذي اختاره ابن بابويه هو الحق عندی»^۴.

فیض کاشانی در این رابطه می فرماید:

۱. مفتاح الكرامة، ج ۲، ص ۹۳.

۲. مفاتیح الشرایع، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹.

۳. الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۶.

۴. مختلف الشیعة، ج ۲، ص ۱۹۸، مسأله ۱۱۱.

«ویجوز الدعاء فيه للمؤمنين... وبالفارسية وفقاً للصدوق للاصل
وظاهر بعض الأخبار».^۱

۱۰. حکم پوشش زن در نماز

مشهور بین فقهاء وجوب پوشاندن سر است برای زن در نماز، اما
برخلاف نظر مشهور ابن جنید قائل است که در صورتی که نامحرم او
را نبیند پوشاندن سر در نماز، بر او واجب نیست. ایشان می گوید:
«لابأس أن تصلي المرأة الحرة وغيرها وهي مكشوفة الرأس حيث
لا يراها غير ذي محرم لها».^۲

۱۱. وضو و غسل با گلاب و آب مضاف، صحیح است

مشهور بین اصحاب این است که آب مضاف طاهر است، اما
اجماع قائم است که رفع حدث نمی کند، یعنی نمی توان با آن وضو
گرفت یا غسل کرد. ولی برخلاف این رأی مشهور شیخ صدوق قائل
شده که وضو و غسل با آب مضاف صحیح است. ایشان می فرماید:
«ولا بأس أن يتوضأ بقاء الورد للصلاة ويغتسل به من الجنابة».^۳

همچنین فیض کاشانی هم پس از اینکه مخالفت شیخ صدوق را
در این مسئله نقل می کند قائل می شود که جواز وضو با گلاب قویاً
احتمال داده می شود زیرا به گلاب، آب صدق می کند. ایشان
می فرماید:

«ويحتمل قویاً الجواز لصدق الماء على ماء الورد...».^۴

۱. مفاتیح الشرایع، ج ۱، ص ۱۴۹.

۲. مجموعه فتاوی ابن جنید، ص ۵۱.

۳. الهدایة، ص ۶۵.

۴. مفاتیح الشرایع، ج ۱، ص ۴۷.

۱۲. تیمم به رطوبت برف، جایز است

مشهور فقها گفته‌اند: تیمم باید به زمین یا چیزهایی نظیر سنگ گچ و مانند آن باشد، اما ابن ادریس حلی^۱ به سید مرتضی^۱ نسبت می‌دهد که ایشان قائل است که تیمم به غبار و رطوبت برف هم جایز است و همچنین محقق حلی در معتبر چنین می‌گوید:

«مسألة: قال علم الهدی فی المصباح: من كان فی أرض وحل أو ثلج لا یتمكن من غیره جاز أن یضرب یدیه وتیمم وظاهر هذا یعطى التیمم بالثلج».^۲

۱۳. قصد پنج روز در قصد اقامه برای اتمام نماز، کافی است

مشهور فقها می‌گویند: مسافر اگر در محلی قصد ماندن ده روز نمود باید نمازش را تمام بخواند و اگر در مقدار ماندن تردید دارد تا یک ماه باید شکسته بخواند و پس از آن تمام بخواند، ولی ابن جنید می‌گوید اگر قصد ماندن پنج روز یا بیشتر نمود باید نماز را تمام بخواند هر چند به مدت یک ماه تردید داشته باشد، این قول را علامه حلی از ابن جنید نقل می‌کند، علامه حلی می‌فرماید:

ذهب اکثر علمائنا... إلى أن المسافر إذا نوى إقامة عشرة أيام في بلد الغربية اتم وإن لم ينو قصر الی شهر وقال ابن جنید: «يقصّر الی شهر إن لم ينو إقامة خمسة أيام فصاعداً فان نوى عند دخول البلد او بعده مقام خمسة أيام فصاعداً اتم».^۳

۱. السرائر، ج ۱، ص ۱۳۸.

۲. المعتبر، ج ۱، ص ۳۷۷.

۳. مختلف الشیعة، ج ۳، ص ۵۳۵ و ۵۳۶، مسأله ۳۹۴.

۱۴. حفظ و نسخه برداری از کتب ضلال، حرام نیست

مشهور فقها، بلکه اجماع فقها بر این است که حفظ و نشر کتب ضلال را حرام دانسته‌اند، اما محدث بحرانی در حدائق گفته است دلیل خاصی بر حرمت آن (حتی اگر این نگهداری برای نقض کردن آن نباشد) وجود ندارد، وی چنین می‌فرماید:

«في حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض، كذا صرح به جملة من الأصحاب، بل ظاهر المنتهى: أنه اجماع. ولم اقف في النصوص علي ما يتعلق بهذا الباب... وعندى في الحكم من أصله توقف، لعدم النص، والتحريم والوجوب ونحوهما أحكام شرعية، يتوقف القول بها على الدليل الشرعي، ومجرد هذه التعليقات الشائعة في كلامهم لا تصلح عندي لتأسيس الأحكام الشرعية»^۱.

۱۵. نذر زن بدون اذن شوهر، صحیح است

معمولاً فقها صحیح بودن نذر زن را مشروط به اجازه شوهر می‌کنند ولی شهید ثانی و محقق سبزواری و فیض کاشانی و فاضل هندی نذر زن بدون اذن شوهر را صحیح می‌دانند. شهید ثانی پس از اینکه قول مشهور را در این مسئله بیان می‌کند می‌فرماید:

«وألحق العلامة في بعض كتبه والشهيد في الدروس الولد وأوقف نذره على إذن الأب... ولا نص على ذلك كله هنا»^۲.

و بعد هم می‌فرمایند اینکه نذر و یمین در بعض از احکام

۱. حدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۴۱.

۲. مسالك الافهام، ج ۱۱، ص ۳۱۰.

مشابهت دارند دلیل نمی‌شود که در حکم هم مساوی باشند. محقق سبزواری نیز پس از بیان نظر مشهور می‌فرماید:

«والمتجه عدم اعتبار الاذن في الزوجة في غير المال»^۱.

فیض کاشانی هم در این مسئله می‌فرماید:

«وفي اشتراط إذن الزوج والمالك والولد قولان، والأصح

العدم، لعدم الدليل عليه والحاقه باليمين لتشابهها في الالتزام لله

تعالی وفي كثير من الأحكام و تسميته يمينا في بعض الأخبار قياس

لائقول به»^۲.

فاضل هندی نیز پس از ضعیف شمردن ادله فقهایی که

خواسته‌اند حکم مسئله را با یمین مساوی بدانند می‌فرماید:

«والحمل على يمين قياس فالأقوى عدم الاشتراط»^۳.

۱۶. جاری نمودن اسم خدا بر زبان با عدم اعتقاد به لزوم آن

هنگام ذبح

به نظر اجماع فقها، ذابح باید هنگام ذبح نام خدا را بر زبان جاری

کند، و از این جهت اکثر فقها مسلمان بودن را در ذابح شرط کرده

اند، ولی فیض کاشانی گفته است، اگر ذابح با عدم اعتقاد به لزوم نام

خدا بردن به هنگام ذبح، نام خدا را بر زبان جاری نمود، کفایت

می‌کند، در حقیقت آنچه مانع است کفر اهل کتاب نیست، بلکه مانع

این است که آنها نام خدا را هنگام ذبح بر زبان جاری نمی‌کنند،

فیض می‌گوید:

۱. کفایة الأحكام، ج ۲، ص ۴۹۰ و ۴۹۱.

۲. مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۳۱.

۳. کشف اللثام، ج ۹، ص ۷۳.

«يشترط فيها التسمية.. و الإجماع... و الأقوى الاكفءاء به وان لم يعتقد وجوبها»^۱.

شيخ صدوق نیز مسلمان بودن ذابح را شرط نمی‌داند بلکه ذبح با نام خدا را لازم می‌داند، ایشان در این رابطه می‌گوید:
«ولا تأکل ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي إلا إذا سمعتهم يذكرون اسم الله عليها»^۲.

۱۷. ذبح حیوان در برابر حیوان دیگر، حرام است

مشهور فقها ذبح حیوان را در جایی که حیوان دیگر به آن نگاه می‌کند، مکروه دانسته‌اند ولی شیخ طوسی ذبح حیوان در برابر حیوان دیگر را حرام می‌داند و می‌فرماید:
«ولا يجوز ذبح شيء من الحيوان صبراً، وهو أن يذبح شيئاً وينظر إليه حيوان آخر»^۳.

فاضل هندی صاحب کشف اللثام: ذبح حیوان در برابر حیوان دیگر را مکروه دانسته و می‌گوید:

«يكره أن يذبح حيوان و حيوان آخر ينظر اليه... و ظاهر النهاية التحريم. و الكراهة أولى لضعف الخبر مع الأصل إلا أن يدخل ذلك في تعذيب الناظر فيتجه التحريم وليس بعيد»^۴.

چنانچه این عمل (ذبح) موجب اذیت حیوان دیگر گردد، حرام

است.

۱. مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

۲. المقنع، ص ۴۱۷.

۳. النهاية، ص ۵۸۴.

۴. كشف اللثام، ج ۹، ص ۲۳۵.

۱۸. ارث بردن زوجه از قیمت ماترک غیرمنقول زوج

مشهور فقها گفته‌اند: زوجه از عین زمین، منزل، باغ و نظایر آن و نیز از قیمت آنها ارث نمی‌برد، اما سید مرتضی قائل به ارث بردن زوجه از قیمت ما ترک غیر منقول زوج است و ابن جنید قائل به ارث بردن از عین ما ترک زوج است، سید در انتصار می‌گوید:

«وما انفردت به الإمامية: ان الزوجة لاتورث من رباح المتوفى بل تعطي بقيمة حقها من البناء والالات دون قيمة العراض، وخالف باقي الفقها في ذلك ولم يفرقوا بين الرباح وغيرها في تعلق حق الزوجات».^۱

و فاضل آبی صاحب کشف الرموز از ابن جنید چنین نقل کرده:
«قال ابن الجنيد في كتابه الاحمدي في فقه المحمدي: ترث من كل شيء متمسكاً بعموم القرآن».^۲

فیض کاشانی نیز به شیخ مفید نسبت می‌دهد که ایشان هم قائل است که زوجه از قیمت مسکن و از عین زمین، باغ و مغازه و نظیر آن ارث می‌برد، فیض می‌فرماید:

«الزوجة لاترث من رقة الارض والعقار، لا عيناً ولا قيمتاً وترث من أبنيتها وآلاتها الغير المتقلة عيناً... والمفيد خص هذا الحرمان بالمساكن والدور قيمة... والسيد خصه مع ذلك بالعين دون القيمة فيعطى عين الضياع وقيمة المساكن مطلقاً... والاسكافي خالف الجميع ومنع الحرمان مطلقاً».^۳

۱. الانتصار، ص ۵۸۵.

۲. كشف الرموز، ج ۲، ص ۴۶۲.

۳. مفاتيح الشرايع، ج ۳، ص ۳۲۸.

۱۹. خواندن سوره کامل بعد از حمد در نمازهای واجب، مستحب

است

مشهور فقها خواندن یک سوره کامل را بعد از حمد در نمازهای واجب، در حال اختیار و وسعت وقت واجب می‌دانند، ولی شیخ طوسی، محقق، ابن جنید، دیلمی و فیض کاشانی آن را مستحب می‌دانند، شیخ طوسی در این رابطه در نهاییه می‌فرماید:

«و سورة معها مع الاختيار».^۱

محقق حلی در معتبر در این مسئله می‌گوید:

«ان فيه روايتين و حمل احديهما علي الجواز والاخرى علي الفضيلة
أقرب».^۲

علامه حلی نیز در مختلف^۳ از ابن جنید این قول را نقل کرده، همچنین سلار در مراسم می‌گوید:

«فالواجب النية... وقراءة الفاتحة في الأوليين من كل صلاة».^۴

و فیض کاشانی نیز در مفاتیح الشرائع چنین فرموده:

«يستحب قراءة سورة كاملة بعد الحمد... من الفرائض، مع السعة
والاختيار... وفاقاً للاسكافي والديلمي والمحقق والشيخ في احد
قوليه... والآخرون على وجوبها».^۵

۲۰. اجرای حدود در عصر غیبت، جای شک است

مشهور فقها گفته‌اند: فقیه عادل و عارف به احکام شرع بدون

۱. النهایة، ص ۷۵.

۲. المعتبر، ج ۲، ص ۱۷۷.

۳. مختلف الشیعة، ج ۲، ص ۱۶۱، مسأله ۸۹.

۴. المراسم، ص ۶۹.

۵. مفاتیح الشرائع، ج ۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.

نصب او به ولایت از طرف سلطان می‌تواند در زمان غیبت اقامه حدود و قضاوت نماید به شرط آنکه ضرری از طرف حکام زمان بر او وارد نشود، اما برخی از فقها در اجرای حدود در عصر غیبت تشکیک کرده و برخی نیز قائل به عدم جواز آن شده‌اند.

۱. ابوالصلاح حلبی که از شاگردان برجسته سید مرتضی و شیخ طوسی است، در بحث «قضا» فصلی را به موضوع ولایت فقیه اختصاص داده و از آن به اجرای احکام یاد کرده می‌فرماید:

«تنفيذ الأحكام الشرعیة والحکم بمقتضى التعبد فیها من فروض الأئمة: المختصة دون من عداهم ممن لم يؤهلوه ذلك».^۱ اجرای احکام شرعی و حکم بر اساس تعبد به آنها از واجبات امامان معصوم و مختص به آنهاست نه اشخاص دیگری که آن بزرگان صلاحیت آنها را برای این امور نپذیرفته‌اند.

۲. ابن ادریس حلی که از شاگردان ابن زهره است، حدود ۱۵۰ سال پس از ابوالصلاح حلبی به دنیا آمد، در کتاب خود فصلی را به ولایت فقیه اختصاص داده و از آن به تنفیذ الأحکام یعنی اجرای احکام یاد کرده، وی در کتاب خود در باب امر به معروف و نهی از منکر می‌فرماید:

«و اما اقامة الحدود، فليس يجوز لأحد اقامتها إلا للسلطان الزمان، المنصوب من قبل الله تعالى، أو من نصبه الإمام لاقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما اقامتها على حال».^۲

محقق حلی در شرایع که از آن به قرآن الفقه تعبیر گردیده، قول

۱. الکافی فی الفقه، ص ۴۲۱.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۲۴.

به جواز اجرای حدود در زمان غیبت را تضعیف نموده و از آن تعبیر به «قیل» کرده و فرموده است:

«قیل: يجوز للفقهاء العارفين اقامة الحدود في حال غيبة الإمام».^۱

همچنین صاحب جواهر^۲ می‌فرماید: علامه حلی^۳ در برخی کتبش در بحث اجراء یا عدم اجراء، توقف نموده است. همچنین دو فقیه بزرگوار ابن زهره و ابن ادریس نیز قائل به عدم جواز اجراء حدود در زمان غیبت بوده‌اند چنانچه صاحب جواهر^۴ از آنها نقل کرده است.

فقیه متقی و پرهیزگار معاصر حضرت آیه‌الله سید احمد خوانساری نیز قائل به عدم جواز اجراء حدود شده و می‌فرماید:

«واقامة الحدود في غير زمان الحضور و زمان الغيبة فالمعروف عدم

جوازها و ادعى الإجماع في كلام جماعة علي عدم الجواز للامام أو

المنصوب من قبله»^۵

ایشان در ادامه می‌فرماید:

«فلا يبعد ان يكون هذا الأمر ايضاً من الامور المخصوصة

بالمعصومين»^۶.

مرحوم میرازی قمی نیز قائل به عدم جواز اجرای حدود در زمان

غیبت و جایگزینی تعزیر به جای آن شده است.^۷

۱. شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۳.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۴.

۳. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۹۴.

۴. جواهر الکلام، ج ۲، ص ۴۹۳.

۵. جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱.

۶. همان، ج ۵، ص ۴۱۲.

۷. جامع الشتات، ص ۷۱۳ و ۷۳۱ چاپ سنگی.

مروری بر برخی از نظرات فقهی معظم له

در ابتدای کتاب آمد که رسالت ما، روشن کردن چهره یک فقیه درد آشنا و با سابقه طولانی در فقاقت و استنباط است. در صفحات گذشته، برخی از فتاوای غیر مشهور فقهای سلف به صورت نمونه آورده شد تا مرور بر نظرات فقهی آنان، حقایقی را بر عده‌ای آشکار سازد که این نمونه‌ها نه تلقی بدعت از آن می‌رود و نه اینکه اعلیّت فقهای سلف را زیر سؤال می‌برد. بنابراین، در این قسمت نیز به ذکر برخی از فتاوای معظم له می‌پردازیم که مورد استناد آقایان قرار گرفته تا روشن سازیم که بسیاری از این فتاوا در بین علما قائلینی داشته است.

۱. عدم شرطیت مرد بودن در مرجعیت دینی

قضاوت و مرجعیت و ولایت و رهبری از مسائلی است که عقیده بنده این است که زن می‌تواند تمام این مراحل و مراتب را دارا گردد و در مورد زن باید به حضرت زهرا علیها السلام و زینت و ام کلثوم علیهما السلام و همه زنان با فضیلت عالم نگاه کرد.^۱

معظم‌له در پاسخ به سؤال دیگری هم در رابطه با قضاوت زنان می‌فرمایند: «شرطیت ذکوریت در قضاوت همان‌گونه که در مرجعیت و ولایت شرط نیست در قضاوت هم شرط نیست و معیار در جواز قضا، علم و معرفت به موازین اسلامی قضا و قوانین است و مرد بودن، خصوصیت ندارد و اگر کلمه «رجل» در روایتی آمد، حسب متعارف در مکالمات است و آن روایت، همانند بقیه روایات و مکالمات که تعبیر به «رجل» شده و می‌شود، قطعاً خصوصیت

۱. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۱، ص ۲۰.

ندارد...»^۱.

فقهایی همچون آیه‌الله حکیم،^۲ مرحوم آیه‌الله اراکی،^۳ آیه‌الله شبّر،^۴ آیه‌الله حسین بن محمد بحرانی در أنوار اللوامع^۵ و آیه‌الله منتظری^۶ نیز در این رابطه اقوال مشابهی دارند که همه حاکی از آن است که با توجه به سیره و بناء عقلاء و دلیل عقلی، که همان رجوع جاهل به عالم است فرقی بین زن و مرد نیست و زن هم مانند مرد صلاحیت برای افتاء دارد.

۲. عدم شرطیت مرد بودن در قضاوت

«ذکوریت و مرد بودن در قاضی شرط نیست و معیار در قضاوت، اعتدال قاضی و بر طریق مستقیم بودن در قضا، علم و معرفت به موازین اسلامی قضا و قوانین است و هیچ دلیل معتبری بر شرطیت مرد بودن نداریم و مقتضای اطلاق مقبوله^۷ و الغای خصوصیت از تنقید به «رجل» در روایت اُبی خدیجه^۸ عدم شرطیت و صحت قضای زن مانند قضای مرد است. به عبارت دیگر به نظر این جانب، همه عالمان به موازین قضا که دارای اعتدال و وثاقت و بقیه شرایط باشند مشمول ادله جواز قضا بوده و هستند و عرف و عقلا هیچ خصوصیت و تفاوت بین قضای مرد و زن ندیده و نمی‌بینند و مناط

۱. استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۳۶ - ۳۷.

۲. مستمسک العروة، ج ۱، ص ۴۳.

۳. رساله فی الاجتهاد و التقليد (للأراکی)، ص ۴۸۴ - ۴۸۵.

۴. العمل الأبقی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۶.

۵. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرایع، ج ۱۴، ص ۱۴.

۶. رساله استفتائات، ج ۲، ص ۷۶، مسأله ۱۱۰۷.

۷. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱.

۸. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳، أبواب صفات القاضی، باب ۱، ح ۵.

را همان علم به قوانین و عدالت و بقیه شرایط می‌داند نه علم و عدالت مرد و رجل بما هو رجل و شارع و قانونگذار اگر بخواهد چنین تعبدی را اعمال نماید، نیاز به روایات کثیره و ادله واضح‌تر و تبیین آن به نحوی که الغای خصوصیت نشود دارد؛ یعنی همان طور که شارع برای جلوگیری از عمل به قیاس که مطابق با اعتبار بوده به نحوی عمل کرده که «يعرف الشيعة بترك العمل بالقياس» در امثال مورد هم باید به همان نحو عمل نماید، «ودون اثبات ذلك العمل خرق القتاد»^۱.

کما اینکه مردان از قبل ائمه معصوم - صلوات الله عليهم أجمعين - مجاز در تصدی قضا، هستند، زنان هم از قبل آنان مجازند.^۲ برخی از فقها هم مانند مقدس اردبیلی^۳ و مرحوم سید احمد خوانساری^۴ و آیه‌الله منتظری^۵ وجود اجماع بر شرط ذکوریت در منصب قضا را مورد خدشه قرار داده‌اند.

۳. تساوی زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در قصاص نفس و اطراف

قرآن کریم بر برابری قصاص در تمامی اصناف انسانی تأکید می‌ورزد و هیچ گونه مزیتی را از جهت جنسیت و دیانت نمی‌پذیرد و هر چیزی که با این معیار مخالف باشد باید توجیه گردد و یا مسکوت گذارده شود. برای این نظریه به دو دسته از آیات خاص و

۱. استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۳۷.

۲. ر.ک: احکام بانوان، ص ۳۱۰ - ۳۱۱.

۳. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۲، ص ۱۵.

۴. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۶، ص ۷.

۵. نظام الحکومة فی الإسلام، ص ۱۱۹.

آیات عام، استدلال شده است: آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره و ۴۵ سوره مائده و ۳۳ سوره اسراء از جمله آیات خاص در این نظریه هستند و آیات ۴۰ و ۴۱ سوره شوری و ۱۲۶ سوره نحل و ۱۹۴ سوره بقره از آیات عام می‌باشند.

این آیات اطلاق دارند و با صراحت، بر برابری میان زن و مرد، برده و آزاده، مسلمان و کافر دلالت می‌کنند، چنانچه نسبت به ملیت، رنگ و نژاد اطلاق دارند. این اطلاق و صراحت در دلالت، با مذاق شریعت و جهت‌گیری کلی کتاب و سنت در مساوات و برابری انسان‌ها تأیید می‌گردد. حاصل سخن آنکه در مسئله قصاص، نه برابری در جنسیت (زن بودن و مرد بودن) لازم است و نه برابری در دیانت (مسلمان بودن)، بلکه آیات قرآنی اقتضا دارد که جان انسان‌ها محترم است و هر کس عمداً اقدام به قتل دیگری کند، اولیای مقتول حق دارند قاتل را قصاص کنند، بدون آنکه لازم باشد مالی را به عنوان مابه‌التفاوت دیه پرداخت کنند و برخی روایت‌هایی که در این مسئله وارد شده از آن جهت که با قرآن مخالف دارند و دارای ایرادهای فقه‌الحدیثی‌اند، نمی‌توانند مرجع فتوا و رأی فقهی قرار گیرند.^۱

۴. تساوی دیه زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در دیه نفس و

اطراف

حضرت آیه‌الله العظمی صانعی در تبیین این نظریه می‌فرمایند: «به نظر این‌جانب دیه زن و مرد مساوی است؛ قضاءً لاطلاق ادلة الدیة، و عدم دلیل بر تقیید، و جریان قصاص مقابل به مثل در قتل زن

۱. ر.ک: فقه و زندگی ۲ (برابری قصاص).

توسط مرد بدون نیاز به ردّ تفاوت؛ همانند عکسش، و بدون تبعیض و ظلم، و نسبت به اعضاء هم حَسَب تعارف أَلْسَنَةُ چهارگانه روایات و رجوع به عمومات، مثل «العین بالعين» و «الجروح قصاص» و اطلاقات ادلّه ديه اعضاء که اقتضای مماثلت و تساوی دارد، ديه مرد و زن مساوی است. قطع نظر از آنکه فقیهی محقق و مدقق همانند مقدس اردبیلی رحمته الله در کتاب گرانقدر مجمع الفائدة و البرهان اصل وجود روایات بر نصف بودن ديه را رد کرده و فرموده: «فما عرفه فكأنه، اجماع او نص ما اطلعت عليه»^۱.

همچنین معظم له در رابطه با ديه مسلمان و غیرمسلمان هم می فرماید: «کافر و هر غیر مسلمانی که در بلاد اسلامی به حکم قوانین و مقررات آن محترم شمرده شده و یا در غیر بلاد اسلامی حَسَب قراردادهای بین المللی مورد قبول حکومت اسلامی از احترام متقابل برخوردارند، که معمولاً امروزه همه کفار چنین هستند، جانشان و بدنشان همانند مالشان به حکم میثاق محترم است و ديه آنان مساوی با مسلمانان است و ظاهر قرآن به ضمیمه اطلاقات اخبار ديه و مدلول دو روایت صحیحه أبان^۲ و زراره^۳ بر آن دلالت دارد...»^۴.

آیات قرآن کریم نیز بر لزوم پرداخت اصل ديه دلالت دارد و تفاوتی میان زن و مرد نگذاشته و روایاتی هم که بر تشریح ديه در آیین اسلامی دلالت می کنند همانند قرآن، تبعیضی میان زنان و

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۳۱۳.

۲. رک: مجمع المسائل، ج ۳، ص ۳۶۳ - ۳۶۴؛ منتخب الاحکام، ص ۳۴۴.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۷، أبواب دیات النفس، باب ۱۳، ح ۱.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲، أبواب دیات النفس، باب ۱۳، ح ۱۱.

۵. رک: استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۲۶۷؛ منتخب الاحکام، ص ۳۳۲.

مردان نمی‌گذارند. اصول و قواعد کلی اسلامی نیز برابری دینه زن و مرد را اقتضا دارند. بر این پایه، روایت‌هایی که مخالف این ادله و قرائن و شواهد باشند، نمی‌توانند مستند رأی فقهی قرار گیرند.^۱

۵. زن در صورتی که شوهر وارث دیگر نداشته باشد، تمام اموال

شوهر را ارث می‌برد

«الرّدّ علیها مطلقاً وأنها ترث جميع المال كالزوج، وهو الظاهر من المفید فی المقنعة، حیث قال: وإذا لم يوجد مع الأزواج قریب ولانسب للمیت ردّ باقی التركة علی الأزواج.^۲ و فی الخلاف ذکر ما فیہ اشعار، بل ظهور فی وجود الخلاف بین أصحابنا، حیث قال: لأصحابنا فیہ روایتان»^۳.

از جمله مستندات این نظریه صحیحه اُبی بصیر از امام صادق علیه السلام است که: قال: قلت له رجل مات وترك امرأته قال: «المال لها» قلت امرأة ماتت و ترکت زوجها، قال: «المال له»^۵.

علاوه بر این دلیل می‌توان گفت که ردّ مازاد از فرض به زوجه در صورت انحصار، نظری است که با عدالت سازگار و به احتیاط نزدیک‌تر است. و رویکرد ما در این نظریه پذیرش برابری زن و مرد است.^۶

از ظاهر عبارت مراسم^۷ نیز استفاده می‌شود که ایشان تمایل به

۱. برای اطلاع بیشتر به کتاب «فقه و زندگی ۳، برابری دینه» مراجعه شود.

۲. المقنعة، ص ۶۹۱.

۳. الخلاف، ج ۴، ص ۱۱۶، مسأله ۱۳۰.

۴. فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسيلة (کتاب الإرث)، ج ۱، ص ۲۱۱ - ۲۱۲.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۰۴، أبواب میراث الأزواج، باب ۴، ح ۹.

۶. ر.ک: فقه و زندگی ۵ (ارث زن از شوهر در صورت انحصار).

۷. مراسم، ص ۲۲۲.

این قول دارند. آیه‌الله سیدمحمد بجنوردی^۱ نیز همین رأی و عقیده را تقویت نمودند.

۶. ارث بردن زن از همه اموال شوهر

وفاً لابن جنید - حيث قال: «اذا دخل الزوج او الزوجة علي الولد والأبوين، كان للزوج الربع وللزوجة الثمن من جميع التركة عقاراً أو اثاثاً و صامتاً و رقيقاً و غير ذلك».^۲ - و لبعض علماء أصبهان، (ساحة آية الله الحاج آقا رحيم الارباب)،^۳ بل و «لظاهر المقنع والمراسم والايجاز والتبيان وغيرها، حيث لم يتعرض للفرق، مع وقوع التصريح في جميعها بكون ارث الزوجة ربع التركة أو ثمنها».^۴ استناداً الي ظاهر الآية الشريفة،^۵ و صحيحتي البقباق و ابن أبي يعفور^۶ و موثقتي عبيد بن زرارة و البقباق،^۷ و عدم مكافئة الاخبار المعارضة لتلك الاخبار، مع أنها مع المكافئة ترجيح لها؛ لكونها موافقاً للكتاب الذي هو من أسبق المرجحات.^۸

۷. عدم حرمت خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر، در مواردی

که خلاف شئون مرد و یا خلاف حق استمتاع مرد نباشد

خروج زن از منزل تنها در مواردی که مانع استمتاع و یا خلاف شئون مرد و یا خلاف سکن و آرامش او باشد و یا به صورت اعتراض و یا مزاحم حقوق واجب زوج باشد، حرام است و نیاز به اجازه شوهر

۱. حقوق خانواده، ص ۲۵.

۲. نقله عنه العلامة الحلی فی مختلف الشيعة، ج ۹، ص ۵۳، مسأله ۱۰.

۳. مجله حوزه، شماره ۸۸.

۴. جواهر الكلام، ج ۳۹، ص ۲۰۷ - ۲۰۸.

۵. نساء (۴)، آیه ۱۲.

۶. وسائل الشيعة، ج ۲۶، ص ۲۱۲، أبواب ميراث الازوج، باب ۷، ح ۱.

۷. وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۳۲۹، أبواب المهور، باب ۵۸، ح ۹.

۸. راجع: التعلیقة علی تحرير الوسیلة، ج ۲، ص ۳۹۷ - ۳۹۸.

دارد در غیر این موارد مانعی ندارد، اگر هم نهی مانند موثقه سکونی: «هر زنی که بدون اذن همسرش از منزل بیرون برود نفقه و مخارج او با شوهر نیست تا زمانی که بازگردد»^۱. در این زمینه وارد شده، ناظر به خارج شدن به انگیزه اعتراض است. به علاوه که حجیت حدیث از حیث متن و دلالت بر حرمت، خود جای بحث دارد.^۲

فقهایی همچون آیه الله خوئی^۳ و مرحوم نائینی^۴ و سید عباس مدرس یزدی^۵ نیز قایل به همین رأی و نظر هستند.

۸. عدم نیاز به اذن شوهر در نذری که مربوط به خود زن می باشد و یا در مال خود مستقل باشد، در صورتی که خلاف حق استمتاع مرد نباشد

اعتبار اذنه فی النذر الزوجة یختص بها کان المتعلق منافياً لحق الزوج، دون ما کان لغرض الشرعی كالعبادات والمستحبات أو غرض عقلائی، واما ما لم یکن كذلك فلا، فإنّ هذا هو المنساق من الأخبار. فإنّ اعتبار الاذن منه مطلقاً تعبداً مخالف لأدلة السلطنة وقواعدها، وبیانه محتاج الی الصراحة للدلیل أو الظهور كالصراحة، والا فالعرف لما لا یري لذلك التعبد وجهاً فلا یستفید من اطلاق الأدلة التعبد والمخالفة للقواعد.^۶

از نظر برخی فقها مانند شهید ثانی^۷ و محقق اردبیلی^۸ و فاضل

۱. الفقیه، ج ۴، ص ۶، ح ۴۹۶۸.

۲. ر.ک: استفتائات قضایی، ج ۲، ص ۵۱۰ - ۵۱۱؛ مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۷۶.

۳. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۰، ص ۱۰۰.

۴. عروة الوثقی (محتشی)، ج ۳، ص ۴۳۶.

۵. نموذج فی الفقه الجعفری، ص ۳۵۲ - ۳۵۳.

۶. راجع: التعليقة علی التحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۳۸۰.

۷. مسالك الافهام، ج ۱۱، ص ۳۱۰.

۸. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۶، ص ۱۰۹.

هندی^۱ و محقق سبزواری^۲ و فیض کاشانی^۳ و آیةالله خوئی^۴ عدم اشتراط اذن از زوج یا اشکال در اذن یا استحباب در اذن برداشت می‌شود و همگی بر این باورند که نصی بر اذن وجود ندارد.

۹. طلاق در دست مرد است، لیکن اگر زن مهریه خود را ببخشد و

تقاضای طلاق نماید، بر مرد واجب است او را طلاق دهد

با توجه به اصل تشریح طلاق خلع در قرآن و عدم وجود دلیل معتبری از کتاب و سنت که دلالت بر مانعیت قول به وجوب طلاق خلع بر مرد داشته باشد از یک سو، و وجود ادله و ارتکازات عقلائییه باب عقود و مقیاس بودن عدالت در احکام شرع از سوی دیگر، به علاوه از این که اسلام بر پایه کرامت انسانی و تساوی زن و مرد در بهره‌مندی از مواهب مادی و معنوی بنا گردیده است، بر این باوریم که با مطلق کراهت زن از زندگی زناشویی و بازگرداندن مهریه یا مالی - که مورد تراضی طرفین باشد - به مرد و درخواست طلاق، بر مرد واجب است که زن را مطلقه نماید و چنانچه از این امر استنکاف نماید دادگاه می‌تواند - ولایتاً بر ممتنع - زن را مطلقه نماید.^۵

از جمله فقهای که حکم به وجوب طلاق خلع بر مرد نموده‌اند شیخ طوسی در نهاییه^۶ و ابن زهره حلبی در غنیه^۷ می‌باشند.

۱. کشف اللثام، ج ۹، ص ۷۳.

۲. کفایة الاحکام، ج ۲، ص ۴۹۰ - ۴۹۱.

۳. مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۳۱.

۴. معتمد العروة، ج ۱، ص ۳۷۵ - ۳۷۶.

۵. برای اطلاع بیشتر از مستندات این مسئله و همچنین نقد و بررسی قول مشهور، به کتاب «وجوب طلاق خلع بر مرد» از سری کتاب‌های فقه و زندگی شماره ۸ مراجعه شود.

۶. النهایة، ص ۵۲۵.

۷. غنیه النزوع، ج ۱، ص ۳۷۵.

۱۰. ازدواج موقت مختص به شرایط خاص می‌باشد و نه به عنوان

عدل ازدواج دائم

اساساً عقد موقت در اسلام برای مواقع اضطرار و رفع ضرورت است، همانند جنگ‌های طولانی، نه عیاشی و عدل ازدواج دائم قرار گرفتن. بنابراین برای کسانی که همسرشان در اختیار آنهاست عقد موقت، ولو نسبت به زن مسلمان جایز نیست، و عقد موقت نه تنها نمی‌تواند مانع فساد باشد بلکه اگر از مورد فی الجمله اش خارج شود و در عرض ازدواج دائم قرار گیرد کانون خانواده را به خطر می‌اندازد و بی‌بندوباری ناشی از آن جامعه را به سقوط می‌کشانند.^۱

شهید مطهری از جمله کسانی است که این نظریه را پذیرفته و می‌گوید: «قانون متعه برای مردم نیازمند به زن؛ یعنی افرادی که همسرانشان نزدشان نیستند، تشریح شده است».^۲

۱۱. عدم شرطیت مرد بودن در کلیه مناصب حکومتی

ولایت و رهبری و مرجعیت و قضاوت از مسائلی است که زن می‌تواند همه این مراتب را دارا گردد و مرد بودن به نظر معظم له دخالتی در این امور ندارد و نظریه ایشان در این زمینه در ذیل عنوان «عدم شرطیت مرد بودن در مرجعیت» گذشت.

۱۲. عدم نجاست فضله پرندگان

الاقوی طهارة الخراء والبول فی الطیور،^۳ وفاقاً لمذهب الصدوق^۴ والعمانی،^۵

۱. ر.ک: منتخب الاحکام، ص ۲۳۸؛ مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۰۶.

۲. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۶۹ - ۷۰.

۳. ر.ک: التعلیقة علی تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۱۱۲.

۴. الفقیه، ج ۱، ص ۴۱.

۵. نقله عنه العلامة الحلی فی مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۲۹۸، مسأله ۲۲۰.

وللأصل السالم من المعارض، والحسن: «كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله»^١،
ووفقاً للشيخ في المبسوط.^٢ وقد ذهب إلى هذا القول النراقي^٣ والمحدث البحراني^٤
والمحقق السبزواري^٥ والكاشاني^٦ وساحة آية الله الخوئي في التنقيح.^٧

١٣. عدم نجاست چرم‌هایی که از کشورهای غیر مسلمان وارد می‌شود، به علت آنکه از مردار و جیفه نمی‌باشد

إنّ الحكم بالنجاسة مختص بالمیته، والمراد بالمیته معناه العرفی، وهو ما مات حتف
أنفه مطلقاً ولو بحبس نفسه في مقابل المذبوح، لا غير المذکي في مقابل المذکي؛
وذلك لعدم الدليل علي نجاسة غير المذکي بمعني المذبوح من دون الشرائط
الشرعية، ولا علي مانعته في الصلاة، فإنّ الموضوع في أدلة النجاسة والمانعية المیته
الظاهرة في معناها العرفی، وما استدللّ به للعمومية فيها من بعض الأخبار غير تامّ،
كما يظهر لمن راجعه في محلّه في الكتب الفقهيّة المفصّلة. نعم حلیة الأكل منوطة
بإحراز التذکية، أي الذبح بشرائطها الشرعية، فمع عدم الإحراز، فضلاً عن إحراز
العدم يجرم الأكل؛ قضاءً لشرطية التذکية في الأكل بالضرورة، وللأخبار^٨ الدالّة علي
لزوم الإحراز، ووجوب الاجتناب مع الشكّ فيها.

و علي هذا، فال مأخوذ من سوق المسلمين أو من يد المسلم محكوم بالتذکية مطلقاً،

١. وسائل الشیعة، ج ٣، ص ٤١٢، أبواب النجاسات، باب ١٠، ح ١.

٢. المبسوط، ج ١، ص ٣٩.

٣. مستند الشیعة، ج ١، ص ١٤١.

٤. حدائق الناضرة، ج ٥، ص ١١.

٥. ذخيرة المعاد، ص ١٤٥.

٦. مفاتيح الشرايع، ج ١، ص ٦٥.

٧. التنقيح فی شرح عروة الوثقى، ج ٢، ص ٤٥٢.

٨. كصحيحة الحداء، (وسائل الشیعة، ج ٢٣، ص ٣٣٢، أبواب الصيد، باب ١، ح ٢)، وكرواية أبي

بصير (وسائل الشیعة، ج ٢٣، ص ٣٤٣، أبواب الصيد، باب ٥، ح ٢)، وكصحيحة محمد بن

قيس (وسائل الشیعة، ج ٢٣، ص ٣٦٢، أبواب الصيد، باب ١٦، ح ١).

فیحلّ أكله، فضلاً عن طهارته وعدم مانعيته للصلاة، من دون فرق بين كون الشكّ من ناحية رعاية الشرائط أو من ناحية الذبيح في مقابل الموت حتف أنفه؛ وذلك لكون السوق أو اليد حجة عليها، وأما المأخوذ من سوق الكفّار وما يكون حجة علي عدم التذكية، فإن كان الشكّ فيه من ناحية رعاية الشرائط الشرعية في المذبوح فمحكوم بعدم التذكية وحرمة الأكل فقط، دون النجاسة والمانعية.^۱

مضافاً به این که معظم له در کتاب «مجمع المسائل» چنین می فرماید:

چرم‌ها و پوست‌های تهیه شده در بلاد غیر اسلامی، اگر اطمینان باشد که از حیوانات مردار و جیفه گرفته نشده (که معمولاً امروزه، مخصوصاً با توجه زیادی که به رعایت بهداشت در دنیا مطرح است چنین اطمینانی وجود دارد) نجس نیست؛ زیرا آنچه که نجس است مردار و جیفه است نه غیر مذکی.^۲

از نگاه معظم له چرم‌های وارداتی از بلاد غیر مسلمان به علت آنکه عنوان مردار بر آنها صادق نمی‌باشد، لذا برای عدم نجاست آنها نوبت به استدلال به اصول عملیه و اصالة الطهارة نمی‌رسد، بلکه خود به خود پاک است. لیکن برخی از فقها همچون شیخ یوسف بحرانی،^۳ مرحوم آية الله خوئی^۴ و شهید سید محمد باقر صدر^۵ با استناد به اصول عملیه و اصالة الطهارة حکم به طهارت پوست و چرم‌های وارداتی از بلاد غیرمسلمین نمودند، حتی آية الله سیستانی^۶ نیز علاوه بر عدم نجاست آنها، قائل به جواز صلاة در

۱. التعلیقة علی تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲. رک: مجمع المسائل، ج ۱، ص ۷۷.

۳. الانوار الحیرية و الاقمار البدرية، ص ۲۹ - ۳۰.

۴. العروة الوثقی (المحشی) ۱: ۱۲۷.

۵. بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۴۷.

۶. التعلیقة علی العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸۷.

چرم‌های مذکور شدند.

۱۴. ازاله عین نجاست از اجسام صیقلی از مطهرات است، مگر در مواردی که شارع طریق خاصی برای طهارت آن قرار داده باشد، مثل خاک مال کردن ظرفی که سگ لیسیده یا از آن ظرف، آب یا چیز روان دیگر خورده است وفاقاً للسیّد المرتضی^۱ والکاشانی^۲، حیث حکما بکفایة زوال عین النجاسة عن اجسام المصقولة في طهارتها.

إن مقتضى الصناعة الفقهية والقواعد والأدلة كفاية الإزالة، وذلك لوجوه: أحدها: إلغاء الخصوصية العرفية من موارد النصّ والفتوى على الاكتفاء بالإزالة فيها إلى غيرها من الجوامد الماثلة لتلك الموارد؛ مناسبة للحکم والموضوع، وأخذاً بالقدر الجامع منها، لما في كثرتها الدلالة على عدم الخصوصية فيها، وأنّ الاعتبار بالجامع من طهارة باطن النعل والقدم بالمشي على الأرض، ومن طهارة الأرض مع الرطوبة بجفافها بالشمس، ومن طهارة بدن الحيوان بزوال النجاسة عنه.

ثانيها: ما^۳ دلّ على أنّ الله جعل الأرض مسجداً وطهوراً، أو أنّ الله جعل التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً، فإنّها تدلّ على الكفاية أيضاً؛ لأنّ الطهور أعمّ من الطهارة الحديثة والخبيثة، وبما أنّ الطهارة في العرف عبارة عن نقائها عن القذارات، والأرض كالماء مؤثّرة في إزالتها وإرجاعها إلى حالتها الأصلية وزوال العلة، فالطهارة حاصلة به. وبالجملّة، هذه الطائفة تدلّ على عدم اختصاص الطهور بالماء، وفيها شهادة على ما عند العقلاء في

۱. نقله عنه في مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۳۳۲، مسأله ۲۴۹.

۲. مفاتيح الشرايع، ج ۱، ص ۷۷.

۳. وسائل الشيعة، ج ۳، ص ۳۵۰، أبواب التيمم، باب ۷، ح ۱ - ۴؛ و ج ۳، ص ۳۸۵، باب ۲۳،

ماهية الطهارة والقذارة.

ثالثها: ما دلّ على مطهّرية غير الماء لبعض النجاسات، كصحيحة زرارة.^۱

رابعها: الأخبار المتفرّقة الظاهرة في عدم السراية، كصحيحتي حكم بن حكيم وأبي أسامة.^۲

۱۵. آب‌های فاضلاب که رنگ یا بو یا مزه‌ی آنها بر اثر نجاست،

تغییر کرده و نجس شده، بر فرض زوال تغییر آنها به واسطه

وصل به گر یا هوا یا تصفیه، پاک می‌گردد

چون آب مطلق بر آن صدق می‌کند. همان گونه که معظم له در

پاسخ به سؤالی در همین رابطه چنین می‌فرماید: «اگر به آن آب

مطلق گفته شود و زوال تغییر به واسطه وصل به گر یا با هوا و یا به

وسيله تصفيه يا ابزار و آلات جديد باشد و از حالت قبلي خارج شده

و به آب زلال تبدیل شده باشد پاک می‌باشد».^۴

ابن سعید حلی^۵ نیز می‌گوید که آب جاری با زوال تغییر پاک

می‌شود؛ خواه علت این زوال آب کر یا هوا یا این که به واسطه خود

آب باشد.

برخی از فقها نیز مانند شهید ثانی^۶ و صاحب المدارک^۷ و مرحوم

تستری^۸ متمایل به این قول شدند.

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۳۸۵، أبواب النجاسات، باب ۳۲، ح ۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۰۱، أبواب النجاسات، باب ۶، ح ۱؛ و ج ۳، ص ۴۴۵، باب ۲۷، ح ۳.

۳. راجع: التعلیقة علی تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۳۰.

۴. رک: مجمع المسائل، ج ۱، ص ۴۰.

۵. الجامع للشرایع، ص ۱۸.

۶. الروضة البهیة، ج ۱، ص ۳۱؛ روض الجنان، ج ۱، ص ۳۶۸.

۷. مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۴۶.

۸. مقابس الانوار، ص ۵۶.

۱۶. غیر مسلمان همانند مسلمان می‌تواند از مسلمان ارث ببرد

اطلاق ادلهٔ ارث در کتاب^۱ و سنت^۲ اقتضا می‌کند اصل اولی این باشد که هر وارثی از مورث خود ارث ببرد و دین و عقیده در این امر دخالتی ندارد و آنچه از این اصل استثناء شده، وارث کافر است و با توجه به معنای کفر و کافر در کتاب و سنت و لغت که ظهور در جحد و جاحد دارد شامل کسی می‌گردد که با توجه به علمش به حقانیت اسلام و اتمام حجت بر او باز هم اصرار بر کفر و برائت از اسلام دارد، پس عنوان کفر بر هر غیر مسلمانی صادق نیست و کفر اخصّ مطلق از عدم اسلام است.

از آنجایی که یکی از اصول کلی اسلام و شریعت اسلامی مسئله عدالت خداوند است و عدالت الهی عمود خیمه تکوین و تشریح است و از طرفی عقل نیز ظلم را بر خداوند قبیح و صدور آن را از ساحت او محال می‌داند، از سویی دیگر تمامی انسانها بندگان خداوند و مخلوق اویند و خداوند بر آنها رأفت دارد. حال با این اوصاف اگر غیر مسلمان را به جهت غفلت و قصور از حق طبیعی‌اش که ارث باشد محروم گردانیم یا وجود وارث مسلمان را حاجب و مانع ارث بری او بدانیم ظلم و تبعیض است و از نظر عقل و عرف قابل اغماض نیست.^۳

شهید ثانی^۴ با این که حکم بر عدم ارث غیرمسلمان از مسلمان را مشهور دانسته و دلایلی هم بر آن اقامه می‌کند، ولی با این حال حجب وراثت مسلمان را نسبت به ارث‌بری غیرمسلمان (کافر)

۱. أنفال (۸) ، آیه ۱۷۵؛ احزاب (۳۳)، آیه ۶.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۶، ح ۶.

۳. ر. ک: فقه و زندگی ۹ (ارث غیرمسلمان از مسلمان).

۴. ر. ک: مسالک الافهام، ج ۱۳، ص ۲۲.

نمی‌پذیرد و استدلال به روایت حسن بن صالح^۱ را که مستند مشهور است، تمام نمی‌داند.

۱۷. مال و جان غیر مسلمان همانند مسلمان محترم است

همه انسان‌ها دارای حرمت و کرامتند و از ارزش و حقوق انسانی برخوردارند، و هیچ کس نمی‌تواند اعتقادات خویش را مجوز تعرض به حقوق دیگران و تصرف در شئون مادی، معنوی، فردی یا اجتماعی آنان بشمارد، جان و مال و عرض و آبرو و آزادی و حقوق انسانی همه انسان‌ها باید مصون بماند. بنابراین، همه غیرمسلمانان از جهت حرمت مال و جان و عرض و ناموس و حقوق اجتماعی و انسانی همانند و یکسان هستند و اصل در مالکیت و عرض، احترام است، وگرنه هرج و مرج لازم می‌آید و اگر در روایات به مال مؤمن و مسلم اشاره شده است این اشاره به خاطر تعارف و تأثیر بیشتر آن سخنان در مؤمنین و مسلمین بوده و کلمه اسلام و ایمان را آورده تا از درون آنها ضمانت اجرایی بهتر بوجود بیاورد. الاتری الی قوله تعالی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^۲، با این که همه فقها وفای به عقود را بر همگان لازم دانسته، و قید ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ را احترازی نگرفته‌اند.^۳

شیخ طوسی،^۴ محقق حلی،^۵ علامه حلی،^۶ شهید اول^۷ و محقق

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۱۱، ابواب موانع الارث، باب ۱، ح ۲.

۲. مائده (۵)، آیه ۱.

۳. رک: استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۲۷؛ و ج ۲، ص ۶۴۱؛ مجمع المسائل، ج ۱، ص ۵۰۴.

۴. النهایة، ص ۲۹۹.

۵. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۱۲.

۶. ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۴۴.

۷. الدروس، ج ۲، ص ۳۳.

کرکی^۱ نیز مُثله، خیانت و به کار بردن حيله برای سرقت اموال کفار را جایز نمی‌دانند.

۱۸. عدم حرمت تراشیدن ریش

لعدم تمامية ما استدل لها من الادلة العشرة، والاصل يقتضي- عدم الحرمة كما لا يخفى.

فقهایي همچون مرحوم نراقی،^۲ آية‌الله خویی،^۳ آية‌الله تبریزی^۴ و آية‌الله منتظری^۵ هم در ادله ده‌گانه مناقشه کرده‌اند و آن ادله را نپذیرفته‌اند.

۱۹. عدم حرمت موسیقی‌هایی که محتوای باطل نداشته باشند

حرمت موسیقی و غنا حرمت محتوایی است؛ تبعاً لبعض الأعلام من الفقهاء، و هر صوت و غنا و موسیقی که در آن ترویج بی‌بند و باری و بی‌عفتی باشد و یا برای عیاشی و هوسرانی عیاشان و هوسرانان یا ترویج باطل و تخدیر آگاهی و به انحراف فکری کشاندن انسان‌ها باشد و یا از اسلام چهره ناخوشایند و خلاف سهولت و عدالت نشان دهد، در امثال موارد حرام است، اما در غیر این موارد با توجه به قصور دلایل حرمت ذاتی غنا در موارد مشکوک که غنا دارای محتوای باطل نبوده و مقارن با حرام دیگری نباشد، به مقتضای اصل برائت حکم به اباحه می‌شود؛ زیرا قدر متیقن از ادله حرمت جایی

۱. جامع المقاصد، ج ۳، ص ۳۸۸.
 ۲. الرسائل و المسائل، ج ۱، ص ۲۶۳ - ۲۶۴.
 ۳. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۵۷ - ۲۶۲.
 ۴. ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۱۴۴ - ۱۴۷.
 ۵. دراسات في المكاسب المحرمة، ج ۳، ص ۱۰۳ - ۱۳۴.

است که همراه با فعل حرام دیگری باشد یا دارای محتوای حرامی باشد.^۱

از نظر فقهایی همچون فیض کاشانی،^۲ محقق سبزواری^۳ و آیه‌الله سیستانی^۴ نیز حرمت موسیقی و غنا حرمت محتوایی است و غنا را در صورتی حرام می‌دانند که به صورت لهو و لعب و همراه با ساز و آواز و مناسب مجالس عیش و نوش باشد؛ همانند آن چیزی که در زمان بنی امیه توسط خلفای ظلم و جور شایع بود و در آنها سخن به باطل می‌راندند.

۲۰. عدم حرمت مجسمه سازی و نقاشی انسان، حیوان و اشیاء

اقسام هنرهای قلمی و صوتی و تجسمی و غیر آنها حلال و جایز است؛ بلکه تکلم و سخن گفتن همانند آنها نعمتی از نعم الاهی است و وقتی که در مسیر و برای هدفی عقلایی و مفید برای جامعه مورد استفاده قرار گیرد، محکوم به حکم همان هدف است؛ یعنی ممکن است واجب و یا مستحب گردد، و چگونه می‌توان به اسلام عزیز نسبت داد که هنر را فی حدّ نفسه حرام دانسته، با این که برای حضرت سلیمان، حسب منطق قرآن، مثال‌ها و صورت‌ها می‌ساخته‌اند؛ یعنی هنر نقاشی و یا تجسمی، همچنین از خطّ زیبا در فرهنگ مسلمین تعریف شده و خداوند به قلم و سطرها سوگند یاد نموده. آری، هر چه وسیله فساد و تباهی جامعه باشد، عقلاً و شرعاً حرام است، بدون تفاوت بین هنر و یا غیر آن، پس مناط

۱. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۹؛ فقه و زندگی ۱۲ (غنا و موسیقی).

۲. مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۲۱.

۳. کفایة الاحکام، ج ۱، ص ۴۳۲ - ۴۳۴.

۴. توضیح المسائل (محشی)، ج ۲، ص ۲۱۶.

حرمت، فساد و تباهی و مناط جواز، عدم آنهاست.^۱ به طور کلی اخبار و روایاتی که بر حرمت تجسیم و تصویر بیان شده است، نمی‌تواند بر حرمت مجسمه سازی و تصاویر دلالت نماید؛ چون نه وعده عذاب اخروی در احادیث معتبر بیان شده و نه نهی که دال بر حرمت باشد.^۲ البته تحقیق مطلب در جای خود بیان شده است.^۳

شیخ طوسی در تبیان^۴ حکم به کراهت مجسمه سازی، داده‌اند و مرحوم آیة‌الله تبریزی^۵ هم با ردّ ادله قائلین به حرمت، جواز را تقویت نمودند.

۲۱. عدم شرطیت اجتهاد در قاضی و کفایت علم به قوانین

عدم شرطیت فقهت و اجتهاد در قاضی و کفایت دانستن و علم به مسائل و موازین قضا، ولو از روی تقلید به حیث که بتواند خصوصیات موارد و موازین شرعی را تشخیص دهد، خالی از اقوائت نمی‌باشد و همان‌طور که فقها و مجتهدین از طرف شرع و معصومین، مجاز در قضا هستند. مقلدین همانند آنها مجاز و مأذون هستند و محقق همانند میرزای قمی^۶ در کتاب القضا از کتاب جامع الشتات قائل به عدم شرطیت شده و حتی از عبارت منقوله در تنقیح^۷ از مبسوط^۷ شیخ^۷ به علاوه که نه تنها برای اجماعی

۱. رک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۲۹.

۲. رک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۰.

۳. دروس مکاسب محرمة معظمه (مبحث تصویر صور ذوات الأرواح).

۴. التبیان، ج ۱، ص ۲۳۵ - ۲۳۶، ذیل آیه ۵۱، از سوره بقره.

۵. إرشاد الطالب إلى التعلیق علی مکاسب، ج ۱، ص ۱۲۰ - ۱۲۳.

۶. التنقیح الرائع، ج ۴، ص ۲۳۴ - ۲۳۵.

۷. المبسوط، ج ۸، ص ۸۳.

نبودن شرطیت اجتهاد از آن استفاده نموده است؛ بلکه بالاتر، برای اثبات عدم مهوریت کفایت تقلید و عدم شرطیت اجتهاد نیز بهره کامل برده ... و برای عدم شرطیت، هر چند به وجوهی در جواهر^۱ و جامع‌الشتات استدلال شده و مورد نقض و ابرام از طرفین قرار گرفته که من أراد الاطلاع علیها فعلیه الرجوع بمظانها من الکتابین وغیرهما، لیکن عمده وجه به نظر این جانب، دو وجه است:

۱. صحیحہ ابی خدیجہ^۲ و صحیحہ حلبی^۳ است که آنچه در صحیحہ مورد و موضوع نصب برای قضا از طرف امام صادق علیه السلام قرار گرفته، علم به قضایاست.

۲. وجه دوم تنقیح مناط و الغای خصوصیت از اجتهاد و کفایت تقلید است؛ یعنی آنچه عرف می‌فهمد که مناط است، در قضاوت شرعی و قضاوت حسب مذهب اهل بیت علیهم السلام همان علم به موازین و احکام است و همه دانایان به مسائل قضا و قوانین آن با وجود بقیه شرایط مجاز در قضا از طرف معصومین علیهم السلام و شارع مقدس بوده و هستند و در این جهت، فرقی بین مجتهد و مقلد و فقیه جامع الشرائط و غیر آن نیست.^۴

فقهایی همچون مرحوم آیه‌الله سیدمحمد حسین شیرازی^۵ و آیه‌الله موسوی اردبیلی^۶ نیز قائل به عدم شرطیت اجتهاد در قاضی می‌باشند.

۱. جواهر الکلام، ج ۴، ص ۱۵ - ۱۶.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳، أبواب صفات القاضی، باب ۱، ح ۵.

۳. همان، حدیث ۸.

۴. ر. ک: استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۳۸ - ۴۱.

۵. الفقه، القانون، ص ۲۶۰ - ۲۶۱.

۶. فقه القضاء، ص ۸۹.

۲۲. اختصاص حرمت ربا به ربای استهلاکی و عدم حرمت ربای

استنتاجی

ادله حرمت ربا شامل این گونه زیاده‌های استنتاجی، همانند انواع دیگر از زیاده نیست و ربا لغةً و عرفاً و روایهً به معنای مطلق زیاده است که قطعاً آن معنی، مقصود و مراد از ادله حرمت نیست، بلکه مراد، زیاده خاصی است که آن هم با کمک قرائن و شواهد و علل و حکم تحریم ربا که در روایات و آیات آمده و به آن اشاره شده، مختص به همان ربای استهلاکی است که گاهی سبب می‌شده که بدهکاران مجبور شوند برای ادای بدهی خود، نعوذبالله، مادران و خواهران و دختران خود را برای تأمین بدهی به اعمال ناروا و ادار نمایند که حدیث معروف صحیح: «درهم ربا اشد من سبعین زنية کلها بذات محرم»،^۱ ظاهراً به همین مناسبت تاریخی است.^۲

بنابراین با توجه به قصور ادله تحریم - یعنی آیات و روایات در تعمیم - می‌توان گفت مقتضای اطلاق و عموم ادله عقود، شروط، تجارت و نیز قرض، حلیت ربای انتاجی است. علاوه بر این می‌توان گفت که سیره عقلاء بر حلیت ربای انتاجی دلالت دارد و شارع از آن ردع نکرده است و این خود می‌تواند شاهی بر حلیت باشد.^۳

۲۳. رفع حرمت سقط جنین قبل از چهار ماهگی، به واسطه حرج

و مشقت غیر قابل تحمل مانند بیماری جنین

ادله نفی حرج و ضرر بر عمومات و اطلاقات ادله اولیه احکام،

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱۷، أبواب الربا، باب ۱، ح ۱.

۲. رک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۲۳۹ - ۲۴۰.

۳. جهت اطلاع بیشتر از سایر ادله و نقد و بررسی تفسیری ادله حرمت به کتاب فقه و زندگی ۱ (ربای تولیدی) برگرفته شده از نظرات فقهی آیه‌الله العظمی صانعی رحمته رجوع شود.

حاکم و مقدم هستند و تنها در قتل نفس حاکمیت ندارد و قتل نفس و سقط جنین بعد از چهار ماهگی حرام است، لیکن قبل از چهار ماهگی حرمتش به سبب حرج و ضرر از بین می‌رود.^۱ فقهای معاصری همچون آیه‌الله خوئی،^۲ تبریزی^۳ و سیستانی^۴ هم با شرایطی همچون خوف بر مادر و جنین، و ضرر و حرج این مسئله را جایز می‌دانند.

۲۴. عدم حرمت روش‌های جلوگیری (کنترل رشد جمعیت) و عدم حرمت روش‌های جلوگیری که منجر به عقیمی دائم گردد برای کسانی که چندین فرزند دارند

پیشگیری از حاملگی و استفاده از وسایل جلوگیری از بارداری به طور کلی جایز است و با وجود داشتن چند فرزند، بستن لوله‌های رحم و عقیم کردن برای جلوگیری از بارداری در صورتی که ضرر جانی نداشته باشد جایز است، خصوصاً در مواردی که عدم جلوگیری برای والدین حرج و مشقت داشته باشد.^۵ فقهایی همچون امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه)^۶، آیه‌الله تبریزی^۷ و سیستانی^۸ نیز در صورتی که این کار با یک فرض عقلایی صورت گیرد و جنایت بر نفس نباشد، حکم به جواز تعقیم داده‌اند.

۱. ر. ک: مجمع المسائل، ج ۲، ص ۴۲۳ - ۴۲۴.

۲. صراط النجاة (للخوئی)، ج ۱، ص ۳۳۲ - ۳۳۵.

۳. صراط النجاة (لتبریزی)، ج ۵، ص ۳۲۷.

۴. الفتاوی المیسرة، ص ۴۳۱.

۵. ر. ک: توضیح المسائل، ص ۴۳۴، مسئله ۵۲۲ - ۵۲۴؛ مجمع المسائل، ج ۲، ص ۴۲۲.

۶. توضیح المسائل (محشی)، ج ۲، ص ۹۴۴.

۷. صراط النجاة (للخوئی مع حواشی التبریزی)، ج ۱، ص ۳۶۱.

۸. مسائل المنتخبة (للسیستانی)، ص ۵۷۹.

۲۵. مجزی بودن تمام اغسال از وضو (چه مستحب چه واجب) کفایت غسل از وضو در همه اغسال است و اختصاص به جنابت ندارد و همان طور که در صحیحه محمد بن مسلم آمده: «الغسل یجزی عن الوضوء وأی وضوء اظهر من الغسل»^۱ غسل بخاطر اظهریتش مجزی از وضو است و لسان مثل صحیحه بخاطر اظهریت بر لسان مرسله^۲ مقدم است، و ظاهر بر اظهر حمل می شود و با جمع عرفی، تعارض بر فرض تحقق، بدوی می باشد.^۳

۲۶. سن بلوغ دختران با نبود سایر شرایط، سیزده سال قمری می باشد

دلیل بر این فتوا وجوهی از کتاب و سنت و اصول و قواعد است. بر پایه موثقه عمار ساباطی^۴ و به ضمیمه آیات ۶ سوره نساء، ۵۹ سوره نور و ۳۴ سوره اسراء، حدیث رفع قلم،^۵ عدم الدلیل، استصحاب عدم بلوغ و استصحاب بقای ولایت سابق و بقای حجر سابق و ... سن بلوغ دختران سیزده سال قمری می باشد که این مستندات در جای خود به طور مفصل بیان گردیده است.^۶ به علاوه اینکه مستندات بلوغ در نه سالگی همه دارای مناقشه اند و ضمایم و قراینی با آنهاست که نشان می دهد نه سالگی موضوعیت ندارد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۴۴، أبواب الجنابة، باب ۳۳، ح ۱.
 ۲. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۴۸، أبواب الجنابة، باب ۳۵، ح ۱ و ۲.
 ۳. مجمع المسائل، ج ۱، ص ۱۲۳.
 ۴. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۵، أبواب مقدمة العبادات، باب ۴، ح ۱۲.
 ۵. عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۰۹، ح ۴۸.
 ۶. فقه و زندگی ۷ (بلوغ دختران).

اگر بپذیریم که روایات نه سالگی، بر تعیین این سن به عنوان امر تبعیدی شرعی دلالت دارند، در نهایت با موثقه عمار تعارض خواهند داشت و از آن رو که سنی برای بلوغ در قرآن تعیین نشده، نمی‌توان هیچ کدام را مطابق قرآن دانست و از آن جهت که عموم مذاهب اهل سنت بلوغ دختران را پانزده سالگی به بالا می‌دانند،^۱ هیچ کدام را نمی‌توان موافق عامه قلمداد کرد. پس از این تعارض و برابری اگر حکم به تساقط نشود، نمی‌توان به صورت تعیینی فتوا به بلوغ سنی دختران در نه سالگی داد.^۲

فقهای همچون شیخ طوسی در مبسوط^۳ و ابن حمزه^۴ و ابن سعید حلی^۵ و قطب راوندی^۶ سن نه سالگی را برای بلوغ نپذیرفته‌اند.

۲۷. معیار در کثیر السفر که باید نماز را در مسافرت تمام بخواند و روزه هم بگیرد همان کثرت سفر است؛ خواه مسافرت شغل او باشد یا به جهت اغراض دیگر مسافرت کند (حداقل قبل از ده روز، یک مسافرت شرعی داشته باشد)

المدار كثرة السفر المشتهرة في السنة الفقهاء ، لا اتخذ السفر عملاً وشغلاً له .
وعليه فالحكم التمام، وإن سافر في غير عمله كالزيارة وغيرها، مادام كثیر السفر بعدم قطعه بالتوقف عشرة أيام في مكان، وإن كان الظاهر البدوي من التعليل في

۱. راجع: الفقه على المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۳۵؛ موسوعة الفقه الاسلامی المقارن، ج ۱۱، ص ۱۹.

۲. رک: فقه و زندگی ۷ (بلوغ دختران).

۳. المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۶.

۴. الوسيلة، ص ۳۰۱.

۵. الجامع للشرايع، ص ۱۵۹.

۶. فقه القرآن، ج ۲، ص ۷۳.

الأخبار بكونه عملاً له، إلا أنه كناية عن عدم المشقة، كما لا يخفى، وإلا فالتعليل بالعمل تعليل تعبدی كالمعلول، مع ظهور التعليل في الارتكازية، ومن المعلوم كون الإتمام لعلّة عدم المشقة في السفر للمكاري ارتكازياً، فيتعدّى منه إلى مطلق كثير السفر الذي لامشقة له في السفر، ممّا يمكن تحقّقها لغيره.^۱

آية الله سيستاني و آية الله زنجانی^۲ نیز ملاک در كثيرالسفر را همان كثرت مسافرت می دانند. هر چند کار شخص هم متوقف بر سفر نباشد و سفرش برای تفريح یا زیارت یا تجارت یا تدریس یا ... باشد.

۲۸. عدم کراهت امام جماعت جانبازان و معلولان که قادرند

ایستاده نماز بخوانند

چون نماز امام بر حسب وظیفه خودش صحیح است، پس صحت برای او به طور کلی در اقتداء و صحت جماعت کافی است، و صحت اعضاء و عدم نقص، شرط امامت و جماعت نیست، لیکن باید امام جماعت بتواند ایستاده نماز بخواند و اگر می بینیم در عروة الوثقی^۳ آمده که اولی ترک امامت ناقص برای کامل و کامل برای اکمل است، این اولویت یک نوع اولویت عقلایی - اعتباری است که با فرض نیاز جامعه و اثر داشتن امام جماعت ساقط است، اگر نگوییم که اولی اقدام به امامت جماعت است. و اگر این نقص به خاطر یک جهت راجحی مانند نقص از ناحیه دفاع و جهاد باشد اولویت در عکس

۱. ر.ک: التعليقة على التحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. توضیح المسائل مراجع، ج ۱، ص ۷۰۱ - ۷۰۲.

۳. عروة الوثقی مع تعالیک بعض الاعاظم (نشر میثم تمار)، ج ۲، ص ۳۸۲.

مسئله عروه است.^۱

۲۹. مغرب، همان غروب عرفی است که استتار قرص

می باشد و ذهاب حُمرة مشرقیّه شرط نمی باشد

یعرف المغرب باستتار القرص وموارته عن الارض مطلقاً ولو لصلاة المغرب والافطار والوقوف بالعرفه؛ تبعاً لغير واحد من المشايخ.^۲ جمعاً بين الاخبار الباب، وللمستفيضة المصرحة بأن وقت المغرب إذا غابت الشمس، كصحيحتي زرارة^۳ وابن سنان^۴ ومرسلة داود^۵ والمرويات في مجالس الصدوق^۶ وقرب الإسناد،^۷ أو إذا تواري القرص، كرواية عمرو بن أبي نصر^۸ ومرسلة علي بن حكم^۹ وغيرها من الأخبار المعتمدة.^{۱۰}

از جمله فقهای که قایل به این قولند: ابن جنید اسکافی،^{۱۱} ابن ابی عقیل عمانی،^{۱۲} شیخ صدوق،^{۱۳} سیدمرتضی،^{۱۴} سلار دیلمی^{۱۵} و قاضی ابن براج^{۱۶} هستند.

۱. رک: مجمع المسائل، ج ۱، ص ۳۰۵ - ۳۰۷.

۲. التعليقات على التحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۱۸۳، أبواب المواقیت، باب ۱۷، ح ۱.

۴. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۱۷۸، أبواب المواقیت، باب ۱۶، ح ۱۶.

۵. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۱۸۴، أبواب المواقیت، باب ۱۷، ح ۴.

۶. الأمالی للصدوق، ص ۷۴، ح ۱۰، ۱۱ و ۱۵.

۷. قرب الإسناد، ص ۳۷، ح ۱۱۵.

۸. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۱۸۳، أبواب المواقیت، باب ۱۶، ح ۳۰.

۹. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۱۸۱، أبواب المواقیت، باب ۱۶، ح ۲۵.

۱۰. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۱۸۰، أبواب المواقیت، باب ۱۶، ح ۲۳.

۱۱. به نقل از مختلف الشیعة، ج ۲، ص ۵۹، مسئله ۱۵.

۱۲. همان.

۱۳. علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۵۰.

۱۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۷۴.

۱۵. المراسم، ص ۷۳.

۱۶. المهذب، ج ۱، ص ۶۹.

۳۰. مادر هم مانند پدر در قتل فرزند قصاص نمی‌شود، مگر آن که قتل به علت اغراض شخصی مانند دشمنی و طمع در مال و پست و ریاست و یا برای فاش نشدن خیانت‌ها و امثال آن باشد که در آن صورت اصل کَلِّی قصاص، هم در مورد پدر و هم در مورد مادر ثابت است

مبنای این فتوا به این است که عرف خصوصیت پدر بودن را مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه معیار را نقش پدر و مادر در پیدایش و سببیت در به دنیا آمدن فرزند می‌بیند و این که قتل از طرف والد - که دارای عاطفه خاص به فرزند است - معمولاً ناشی از عداوت انسانی و اغراض شخصی نمی‌باشد، و این معنی در مادر، اگر به طور اشدّ و اقوی موجود نباشد، به طور مساوی قطعاً وجود دارد، به علاوه که وقتی حقوق مادر زیادتیر از پدر است کشته نشدن او اولی از کشته نشدن پدر است. و از همه گذشته، عفو و قصاص ننمودن هم خیر است و در دماء هم شرع مقدس احتیاط نموده و مادر به ترحمی بیشتر از پدر نیازمند است. با توجه به همه این ظنون - که حجیت آن نزد عقلا بعید نیست - سبب تقیید اطلاقات قصاص و یا انصراف آنها می‌گردد.^۱

ابن جنید اسکافی با احتجاج به این که مادر هم یکی از والدین است، پس با والد از این حیث مساویست، حکم به عدم قصاص مادر در قتل فرزند می‌کند.^۲

۳۱. حرج و مشقت غیر قابل تحمل (برای فرزند و یا ناپدری و نامادری) رافع حرمت لمس و نظر فرزندخوانده می‌گردد
سؤال: زوج جوانی که بیش از دو سال است که ازدواج نموده، ولی

۱. ر.ک: مجمع المسائل، ج ۳، ص ۳۲۱ - ۳۲۲.
۲. به نقل از مختلف الشیعة، ج ۹، ص ۴۵۱، مسئله ۱۲۹.

دارای فرزند نگریده‌اند، قصد دارند از مراکز رسمی معین و یا غیره، یک نفر بچه خردسال پسر یا دختر به عنوان فرزندخوانده تحویل گرفته و از او مراقبت و او را تربیت نمایند. با عنایت به این که این گونه موارد در شناسنامه زوج درج می‌گردد، استدعا دارم نظر شرعی را از جمیع جهات بیان فرمایید؟

جواب: این گونه اعمال که جزء اعمال برّ و احسان و نیکی به دیگران و مخصوصاً کودکان و یتیمان بی‌پناه و سرگردان می‌باشد، مستحب و مطلوب و موجب اجر اخروی و سعادت دو دنیا است و از نظر شرعی هر چه از اموال خود که بخواهید به او بدهید، می‌توانید در حال حیات به او ببخشید یا صلح کنید و یا از راه وصیت به ثلث اقدام نمایید و اختیار فسخ را مادام که زنده هستید با خودتان قرار دهید؛ و از نظر حرمت نگاه کردن و نامحرم بودن، بعد از تمییز و بلوغ، به حکم ضرورت و مشکل نداشتن فرزند و مشکل گفتن به کودک که تو پدر و مادر نداری و فرزند ما نیستی مرتفع می‌گردد و جایز می‌باشد، و حرج و مشقت، رافع حرمت است و اسلام دین سهولت و آسانی است.^۱

۳۲. حقوق معنوی مانند حق التألیف، حق الطبع و ... محترم

می‌باشد

لعدم حلّ مال امرئٍ إِلَّا بطیبة نفسه، فبعد ما یری العقلاء شیئاً لصاحب الحقّ حقّاً - مثل حقّ الطبع و غیره ممّا یکون محترماً - یصیر مشمولاً لإطلاق أدلة حرمة مال

۱. مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۵۷ - ۳۵۸؛ بررسی تفصیلی این فتوا در مقاله «از بدعت تا اندیشه‌های نوین فقهی» از حجة الاسلام و المسلمین رحیم نوبهار خواهد آمد.

الغیر، فإنّ المتعلّق فی الحدیث^۱ محذوف. هذا، مع أنّ مثل الطبع بلا إذن من له الحقّ ظلم عرفاً وعقلاً، فحرام شرعاً. نعم، لا بدّ لصاحب الحقّ من التسجيل؛ حيث إنّ الظاهر من عدم التسجيل إغماضه عن حقّه ورضایته بالطبع من غیره. ومّا ذكرناه يظهر حکم کلّ ما یكون من الحقوق المعنویة للأشخاص، مثل حقّ استنساخ أشرطة الفیدیویة والکامپیوتریة وأمثالها.^۲

از دیگر فقهای که این حقوق معنوی را محترم می‌شمارند می‌توان به آیه‌الله سید محمد حسین شیرازی^۳ و شهید آیه‌الله محمد باقر صدر^۴ اشاره کرد.

۳۳. بازی با آلات قمار بدون برد و باخت، حرام نمی‌باشد

تبعاً لبعض الأعلام من الفقهاء، ولقصور أدلة حرمة القمار من الآيات والروایات عن شمول المسابقة واللعب بالآلات القمار دون عوض ومقامرة، وتحکیم اصالة الاباحة. فیختص أدلة الحرمة بالمسابقة واللعب بالآلات القمار التي فیها عوض ومقامرة.^۵

حرمت این قسم از بازی‌ها و مسابقات از دیدگاه برخی از فقها همچون مقدس اردبیلی^۶ و شیخ اعظم انصاری^۷ و مرحوم سید احمد خوانساری^۸ مورد تشکیک واقع شده است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۱۲۰، ابواب مکان مصلی، باب ۳، ح ۱.

۲. انظر: التعلیقة على تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۶۵۶.

۳. الفقه، القانون، ص ۴۱۸-۴۱۹.

۴. قاعدة لاضرر و لاضرار، ص ۲۷۶.

۵. راجع: سلسلة الفقه المعاصر ۶ (القمار، المسابقات، التسلية).

۶. زبدة البیان فی احکام القرآن، ص ۶۳۱.

۷. المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۷۲.

۸. جامع المدارک، ج ۳، ص ۲۸.

۳۴. با نبود پدر، مادر بر طفل و اموال او ولایت دارد و بر پدر بزرگ مقدم است

عمومات قرآن (همانند عمومات ولایت مؤمنان^۱ و آیات مربوط به رسیدگی به اموال یتیمان^۲) و سنت،^۳ ولایت را بر فرزندان برای مادر اثبات می‌کند و آنچه را که مشهور فقها در تخصیص و تقیید این عمومات به جدّ پدری گفته‌اند ناتمام است، و نمی‌توان بر اساس آن رأی فقهی صادر کرد و پس از ناتمام بودن این ادله به حکم آیه شریفه ﴿واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض﴾^۴ با نبود پدر، مادر بر پدر بزرگ مقدم است. به‌علاوه که مناسبات و اعتبارات عقلایی و توجه دین به عواطف و احساسات مادر، تقدم مادر بر پدر بزرگ را تأیید می‌کند.^۵

۳۵. عدم تفاوت زن‌های سیّده و غیر سیّده در سن یائسگی و

ملاک بودن اتمام پنجاه سال قمری، بر فرض قطع خون حیض

و یا مشکوک بودن حیض بعد از آن

للاخذ بأخبار الخمسين مأخوذة ترجيحاً، بمرجحة الأکثرية والأصحّة، أو

تخييراً و «بأيتها أخذت من باب التسليم وسعك».^۷

ثمّ إنّ الظاهر كون المراد من الحكم بـ «يأس المرأة» في تلك الأخبار هو جعل

۱. بقرة (۲)، آیه ۱۴۸؛ آل عمران (۳)، آیه ۱۱۴؛ مؤمنون (۲۳)، آیه ۶۱ و ...

۲. أنعام (۶)، آیه ۱۵۲؛ أسراء (۱۷)، آیه ۳۴؛ بقرة (۲)، آیه ۲۲۰.

۳. وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۲۵۰، أبواب ما يكتسب به، باب ۷۲، ح ۳۰۱ و ۳۰۴؛ و ج ۱۹، ص ۴۲۱، كتاب الوصايا، باب ۸۸، ح ۱، ۳، ۲.

۴. أنفال (۸)، آیه ۷۵.

۵. ر.ک: رساله توضیح المسائل، ص ۵۱۳ - ۵۱۴، (س ۲۸۷۸)؛ فقه و زندگی ۴ (قیمومت مادر).

۶. وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۳۳۵، أبواب الحيض، باب ۳۱، ح ۱، ۳ و ۶.

۷. وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، أبواب صفات القاضي، باب ۹، ح ۶.

الأمارية للخمسين أو الستين على عدم حيضية الدم السائل بعدهما المشكوك كونه
حيضاً وعدم صيرورة المرأة بعد مضي الخمسين من عمرها مثلاً حائضاً أيضاً فيما بعد
ذلك مع الشك بل أنها تكون يائسة ويترتب آثارها عليها.

وعلى ذلك فما تراه المرأة مطلقاً ولو بعد الخمسين مع العلم بكونه حيضاً يكون
حيضاً؛ لعدم حجية الأمانة مع العلم والاطمئنان بخلافه كما هو الواضح.^١

اين قول به فقهايي همچون شيخ طوسی در نهايه^٢ و محقق حلي
در شرائع و مختصر النافع^٣ نسبت داده شده است و ابن ادریس حلي^٤
نيز اين قول را پذيرفته و برخی از فقها همچون فاضل آبي^٥ و سيد
عاملي^٦ اين قول را اظهر و اجود دانسته اند.

١. راجع: مجمع الفائدة و البرهان (مع حاشية استدلالية لسماحة آية الله العظمى الشيخ
يوسف الصانعي رحمته الله)، ج ١، ص ١٨٣ - ١٨٤.

٢. النهاية، ج ٢، ص ٥١٦؛ نسبة اليه ابن فهد الحلبي في المهذب البار، ج ٣، ص ٤٩١ - ٤٩٢؛
الصيمري في غاية المرام، ج ٣، ص ٢٣٨.

٣. شرائع الاسلام، ج ٣، ص ٢٤؛ المختصر النافع، ج ١، ص ٢٠٠؛ نسبة اليه الصيمري في كشف
الالتباس، ص ١٩٩.

٤. السرائر، ج ١، ص ١٤٥.

٥. كشف الرموز، ج ٢، ص ٢٢٦.

٦. مدراك الأحكام، ج ١، ص ٣٢٣.

بخش دوم
اجتهاد و پرسش‌های نو

اجتهاد، حیات اسلام

اسلام که اساس و چارچوب آن را کتاب و سنت و درک درست عقل تشکیل می‌دهد، در عرض، تمام نیازهای معرفتی، عملی و اخلاقی آدمی در زندگی فردی و سلوک اجتماعی، و در طول، تا واپسین روز زندگی انسان در این حیات را در بر می‌گیرد و پاسخگوی نیازهای وی است و این یکی از باورهای تردیدناپذیر اسلامی است که در آموزه‌های دینی بر آن تأکید شده و عقل نیز که زیربنای پذیرش دین و شریعت است بر این حقیقت گواهی می‌دهد. فقه به معنای خاص آن، به عنوان یکی از سه بخش اصلی دین عهده‌دار تبیین تکالیف و رفتار آدمی در زندگی فردی و اجتماعی و ترسیم مناسبات فرد و جامعه است که در بخش خود یعنی حوزه «عمل» همان ویژگی را دارد. از این رو، عهده‌دار همه نیازهای انسان در تمام دوران می‌باشد و به تعبیر حضرت امام خمینی (سلام الله علیه): «فقه، تئوری اداره انسان از گهواره تا گور است». اجتهاد

شیعی که از یک سو برخاسته از سخن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «انی تارك فيکم الثقلین کتاب الله و عترتی» و از سوی دیگر بر بالهایی از جنس «العلماء ورثة الانبياء» و «الفقهاء امناء الرسل» و «الفقهاء حصون الاسلام» مسیر طولانی خویش را به زیبایی و استواری تمام و با چهره‌ای تابناک پیموده، اینک بزرگترین سرمایه علمی معنوی را پیش روی ما به‌ویژه در دستان با کفایت فقهای عظام قرار داده است. به گونه‌ای که به تعبیر امام خمینی (سلام الله علیه): «اسلام اگر خدای نخواستہ همه چیز از دستش برود ولی فقهش به طریقه موروث از فقهای بزرگ بماند، به راه خود ادامه خواهد داد، ولی اگر همه چیز به دستش آید و خدای نخواستہ فقهش به همان طریقه سلف صالح از دستش برود، راه حق را نتواند ادامه داد و به تباهی خواهد کشید»^۱.

خاستگاه تفقه شیعی، کتاب و سنت و عقل از یک سو، و انفتاح باب اجتهاد در چارچوب موازین فقاہت و روش فقهای سلف، دو ویژگی «سنتی» و «پویایی» آن را به دست می‌دهد و این چنین است که فقه همواره زنده است و می‌تواند با حفظ اصالت و موازین و مبانی خود در منبع و در روش، پاسخگوی نیازهای حال و آینده باشد، که موازین و مبانی آن عبارت است از:

اول: اجتهاد جواهری

اگر فقیه برجسته و وارسته‌ای چون حضرت امام خمینی (سلام الله علیه)، از یک سو بر اجتهاد جواهری تأکید می‌فرماید و از سوی دیگر پویایی اجتهاد را یادآور می‌شود، درست از همین نقطه است که فقاہت جواهری در ذات خود پویایی و حیات را داراست و

۱. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۲۰۵.

اجتهاد جواهری یک مثال گویا و نمونه برتر در اجتهاد شیعی است، و نه منحصر در آن فقیه فرزانه؛ چرا که همین ویژگی را پیش از وی در فقهت و اجتهاد شیخ مفید و شیخ الطائفه و سید مرتضی گرفته تا ابن ادریس و محقق حلی و علامه حلی و شهید اول و شهید ثانی و محقق ثانی و تا فقیه والامقامی چون محقق اردبیلی و محقق سبزواری و نراقی اول و دوم و فاضل هندی - که مأخذ عمده‌ای برای صاحب جواهر به شمار می‌رود - و کاشف الغطاء و محقق قمی و دهها فقیه نامی دیگر و پس از وی در فقهت پرآوازه شیخ اعظم انصاری و محقق یزدی و میرزای نائینی و محقق خراسانی و محقق بروجردی و حضرت امام خمینی (قدس الله اسرارهم) و دهها فقیه فرزانه در دوره متأخر و معاصر وجود دارد و هنر و ارزش فقهت فقهایی چون فقیه روشن بین، حضرت آیه الله العظمی حاج شیخ یوسف صانعی (دام‌ظله) نیز همین است که در چارچوب موازین اجتهاد شیعی و فقهت جواهری و با بهره جستن فقیهانه از همین خصلت ذاتی توانسته‌اند از یک سو، تحلیل‌های اجتهادی و آرای فقهی متفاوت و گاه راهگشایی در سطح استدلال‌های فقهی و در مقام افتاء ارائه کنند بدون آنکه از ارزش تلاش فقهی و حرمت جایگاه دیگر فقیهان کاسته شود، و از سوی دیگر، مسائل تازه و پرسش‌های نو پیدای بسیاری را که عصر جدید و تحولات علمی اجتماعی کنونی پیش روی بشر گذاشته پاسخ بگویند و برای مشکلات موجود و واقعیت‌های جاری زندگی مردم و جوامع چاره‌اندیشی کنند.

این مهم همواره خواسته و آرزوی استادان و فقیهان متقدم بوده است که فقه‌های دیگر و نسل‌های فقهی که در پی هم می‌آیند، فقه را هر چه بیشتر در عرض و عمق گسترش دهند و بر تحقیقات

بیفزایند، و الا پدید آمدن هزاران اثر ارزشمند فقهی که اینک سرمایه بزرگ جهان اسلام به ویژه حوزه ها و جوامع شیعی است، صورت واقع نداشت. درست از همین نقطه است که فقیه نام آوری چون حضرت امام خمینی (سلام الله علیه) به علما و مدرّسان تأکید می کنند: «کوشش نمایند که هر روز بر دقت ها و بحث و نظرها و ابتکار و تحقیق ها افزوده شود و فقه سنتی که ارث سلف صالح است و انحراف از آن سست شدن ارکان تحقیق و تدقیق است محفوظ بماند و تحقیقات بر تحقیقات اضافه گردد».^۱ و اساساً فلسفه لزوم تقلید از مجتهد زنده و نیز فتح باب اجتهاد را باید از جمله در همین نکته جست که هم تضمینی برای حیات و توسعه و پویایی فقه باشد و هم امکان پاسخگویی به نیازهای روز و رابطه زنده، مستقیم و ملموس فقیه با مسائل و نیازهای جامعه وجود داشته باشد و به تعبیر فقیه شهید آیه الله مرتضی مطهری:

«اساساً رمز اجتهاد در تطبیق دستورات کلی با مسائل جدید و حوادث متغیر است. مجتهد واقعی آن است که این امر را به دست آورده باشد و توجه داشته باشد که موضوعات چگونه تغییر می کند، و بالتبع حکم آنها عوض می شود، و الا تنها در مسائل کهنه و فکر شده فکر کردن و حداکثر یک «علی الاقوی» را تبدیل به «علی الاحوط» کردن و یا یک «علی الاحوط» را تبدیل به «علی الاقوی» کردن هنری نیست و این همه جار و جنجال لازم ندارد».^۲

۱. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۸۹.

۲. ده گفتار، ص ۹۸.

اگر حضرت آیة‌الله صانعی در میان فقهای گذشته، عنایت ویژه و اهتمام بسیار زیادی به روش اجتهادی محقق اردبیلی، صاحب کتاب بسیار ارزشمند و مبسوط «مجمع الفائدة و البرهان» دارند و این پرسش را بارها مطرح کرده‌اند که چرا این اثر ارزشمند فقهی جایگاهی در سطح شایسته خود در محافل فقهی و حوزوی باز نکرده است، و اینک چند سال است که نگارش تعلیقه‌ای استدلالی بر این کتاب و چاپ دوباره آن را یکی از محورهای تلاش خود قرار داده‌اند، ناشی از همین نگاه به اجتهاد و نوآوری و حریت در رأی است که در فقاہت آن فقیه مقدس و نام آور وجود داشته است.

دوم: بالندگی فقه

این همه تأکید بدان خاطر است که ارزش واقعی اجتهاد و مجاهدت‌های فقهی را باید در جاهایی جست که فقیه، در چارچوب اجتهاد جواهری که یک نمونه برتر از اجتهاد شیعی به شمار می‌رود با بهره‌گیری عالمانه از همان خصلت ذاتی اجتهاد، توانسته باشد دستاورد فقهی متفاوتی ارائه کند و یا برای مسائل و پرسش‌های نو پیدا پاسخ شرعی و راهکار فقهی قابل دفاعی به دست دهد. چنین فقهایی را باید ستود و دستاوردهای آنها را ارج بیشتر نهاد، و آلا راههای رفته و مسیرهای هموار، معلوم است که در مقایسه با مسیرهای تازه و دشوار زحمت چندانی نخواهد داشت. و از همین نقطه است که تولید علم و گسترش تحقیقات معنا پیدا می‌کند، و آلا تکرار مکررات است که البته ارزشمند است ولی ارزشی به پایة تولید و تحقیق نخواهد داشت.

طبعاً و از این منظر، آن دسته از فقیهانی که بیش از دیگران

فقاہت و توانایی های اجتهادی خویش را در این سطح و در چنین عرصه‌هایی بروز می‌دهند و با پشتوانه دهها سال تحصیل و تدریس و تحقیق و ژرف اندیشی و جامع نگری و شناخت درست و کافی از موضوعات، دستاوردهای فتوایی خویش را در سطح حوزه و جامعه عرضه می‌کنند، باید در جایگاهی برتر و تلاش اجتهادی آنها از ارزش فزون‌تری برخوردار باشد، حتی اگر برخی یا هیچ یک از استنتاج‌های فقهی آنها مورد پذیرش فرد و یا گروه خاصی قرار نگیرد و به بوتۀ نقد عالمانه سپرده شود. این تأکید برای فرزندگان حوزوی و آشنایان به روش و منش فقهای برجسته و وارسته، سخن تازه‌ای نیست و همگان می‌دانند که روش حوزه‌ها و سلوک فقهای ما بر همین اصل شکل گرفته و همواره به نظرات دیگران از جمله به آرای تازه، به دیدۀ احترام و اهتمام نگریسته شده و اگر گاه در گوشه و کنار، برخی به هر دلیل شرح صدر لازم را نشان نداده و به خرده گیری غیر عالمانه پرداخته و روش متین و اصلی را نادیده گرفته و یا از یاد برده‌اند، اما این موارد هیچ‌گاه در درازمدت نتوانسته رویۀ تازه‌ای را در مواجهه با نظرات دیگران و آرای جدید به وجود آورد و به هر حال، اگر برخی از مبتدیان و متوسطان در فقه، فتاوا و دیدگاه‌های تازه را بر نتافته‌اند اما این نظریات نوعاً توانسته در طول زمان، جایگاه خویش را میان آرای موجود پیدا کند و لااقل در ردیف دیگر گفته‌ها و فتاوا مطرح و ارزیابی گردد.

سوم: منطق و متانت اجتهاد شیعی

امروزه اگر شیعه در جهان دارای منطق برتر و عمل ستوده تر است و در برابر تحدّیات فکری، علمی، حقوقی و اخلاقی، الگوهای

برتر و نمونه‌های قابل درک و دفاعی را پیش روی جهانیان می‌گذارد، خاستگاه آن این است که بر اساس قرآن و عترت و بر پایهٔ اجتهاد درست سخن می‌گوید و منطق ثقلین اگر برای جوامع بشری که از طبع اولیه و هدایت عقلانی خویش فاصله نگرفته‌اند درست تبیین و ارائه گردد قابل درک و پذیرش است، و بر اساس همین عقلانیت و تفقه جامع نگر است که عالمان و فقیهان ما می‌توانند در چارچوب مفاهیمی مشترک، میان بشر امروز سخن بگویند؛ مفاهیمی که همهٔ جوامع بشری و وجدان‌های انسانی بر آن آگاهی و ادعان دارند و بر آن تفاهم کرده‌اند. از این رو، مایهٔ شگفتی نخواهد بود که در یک اثر کاملاً فقهی و یک متن حوزوی در قالب استفتاء و افتاء، مفاهیمی جهانی – انسانی چون حقوق بشر، عدالت، نفی تبعیض، کرامت و حرمت انسان، امنیت فردی و اجتماعی و جهانی، آزادی، وفای به پیمان، حقوق زن، مساوات در برابر قانون، حقوق معنوی و امثال آن که مفاهیمی شناخته شده در جهان‌اند و همه ریشه در قرآن و سنت دارند به عنوان بخشی از مبانی فقهی، نظرات و احکام مشاهده شود و مورد استدلال و اهتمام قرار گیرد.

اجتهاد شیعی با همین منطق و مبانی است که در عرصهٔ عمل حتی در سطح جهانی، آنجا که مسائل عام جهانی و مرتبط به امنیت و صلح و مبارزه با بی‌عدالتی و حقوق ملت‌ها و حرمت بی‌گناهان مطرح است فعالانه حضور پیدا کرده و به زیبایی و استواری تمام میان منطق جهادی و عدالت خواهانه خویش و سلوک انسانی و امنیت اجتماعی و خشونت زدایی، چارچوب و رابطه ای درست و قابل دفاع برقرار می‌کند و ظلم و جنایت نسبت به حقوق انسان‌ها را در هر سطحی که باشد مردود می‌شمارد، چه از سوی قدرتها و

دولت های شناخته شده و چه از سوی گروههای خشونت محور و طرفداران و عاملان ترور.

اجتهاد شیعی با منطق انفتاح باب علم، زمینه گسترش علوم اسلامی و معارف دینی را فراهم ساخته و ظرفیت پذیرش دیدگاه ها و شرح صدر علمی جامعه به ویژه نخبگان و فرهیختگان را بالا برده و مشروعیت بخشیده است، و در مقام التزامهای قلبی و معرفتی و در عرصه عمل، به ویژه در اعمال فردی با همان منطق به میدان آمده است. البته روشن است مدیریت جامعه و کشورداری نیازمند وحدت رویه و ضوابط و چارچوب های هماهنگ و فراگیر است و آنچه عهده دار این مهم است «قانون» می باشد که باید بر جامعه حاکم باشد و طبعاً این امر حیاتی نمی تواند محدود به برداشت علمی این فرد یا آن فرد خاص باشد.

چهارم: فقه در عرصه مناسبات اجتماعی

آنچه بیش از همه، مناسبات اجتماعی و روابط میان بشر و حوزه تصرفات آدمیان را شکل می دهد، حقوق فردی و اجتماعی، حقوق جزایی و مقررات و چارچوب های قضایی است، که در واقع ضامن اجرای درست قانون است. فقه اسلامی نیز که عهده دار بیان احکام و مقررات شرع مقدس می باشد بیشتر بخش ها و مسائل آن مربوط به همین قسمت است. بر اساس یک تعبیر رایج که احکام فقهی به دو بخش عبادات و معاملات تقسیم می شود، عبادات حداکثر به ده کتاب فقهی محدود می گردد، در حالی که بخش معاملات نزدیک به چهل کتاب فقهی را شامل می شود. محقق حلی نیز در کتاب بسیار ارزشمند و محوری خود «شرایع الاسلام» در یک تقسیم صنایع و

منطقی، فقه را به چهار بخش عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم می‌کند و با همین تقسیم‌بندی، اجمالاً نشان می‌دهد که حدود سه چهارم فقه را مباحث و مسائل و احکامی تشکیل می‌دهد که امروز زیر عنوان «حقوق» با شاخه‌های مختلف آن، قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، دنیا مزرعهٔ آخرت است و هدف نهایی بعثت پیامبران الهی نیز هدایت انسان به سعادت جاودانه است، و شکل دهی رابطهٔ انسان با خدای متعال، با خود، با طبیعت و با جامعه، دستور کار آنان بوده است، ولی معلوم است که هر دنیایی نمی‌تواند کشتگاه آخرت باشد. هر جامعه‌ای اگر بر اساس مناسبات الهی — انسانی از جمله نظام حقوقی درستی که پیامبران علیهم‌السلام و در رأس آنان و خاتم آنان پیامبر بزرگوار اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم منادی آن بوده‌اند تنظیم نشود و آدمیان به این نظرات و چارچوب‌های حقوقی تن ندهند، انتظار اینکه آن جامعه (دنیا) خاستگاه و بستر مناسبی برای تأمین سعادت جاودانه (آخرت) باشد، انتظاری دور از واقع است. یک جامعه حتی اگر تنها به سعادت محدود و منقطع زندگی مادی و دنیایی خویش اهتمام داشته باشد تردیدی نیست که در دستیابی به همان صلاح و سعادت محدود نیز، نیازمند همین مقررات و چارچوب‌ها می‌باشد و درست از همین نقطه نظر است که هر جامعه‌ای حتی اگر به رفتار فردی و سلوک شخصی و زندگی خصوصی افراد کاری نداشته باشد، اما مناسبات عمومی و روابط اجتماعی را که بر اساس مصالح عمومی شکل گرفته، برای همهٔ افراد جاری و حاکم می‌شمارد.

پنجم: اجتهاد و پرسش‌های نو

گسترش مناسبات اجتماعی به گونهٔ عام و تحولات گسترده‌ای

که امروزه در عرصه‌های مختلف اجتماعی و روابط جهانی به وجود آمده، زندگی‌های بسیط و مناسبات محدود دیروز را دچار پیچیدگی‌ها و لایه‌ها و ابعاد مختلفی کرده و زمینه‌های گسترده‌ای را برای طرح مسائل تازه فراهم ساخته و حوزه‌های علمیه و مشخصاً اجتهاد شیعی را به‌ویژه در گستره حقوقی و اجتماعی با پرسش‌های فراوان مواجه کرده است.

طرح سؤال و آنچه با تعبیر «استفتاء» از آن نام برده می‌شود برای مجامع علمی یک فرصت و نعمت است. تاریخ علمی حوزه‌های اجتهادی شیعه به خوبی نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از دستاوردها و آثار علمی و فقهی، نتیجه همین پرسش‌ها بوده است که در زمان خود وظیفه مکلفان و مقلدان را مشخص می‌کرده و در طول زمان سرمایه علمی حوزه‌ها به شمار می‌رفته است. سرازیر شدن استفتاهای حقوقی و قضایی با توجه به مناسبات اجتماعی و ارتباطات اینترنتی یک فرصت استثنایی برای حوزه‌های فقهی بوده و هست؛ هم برای فقیهان و عالمان، و هم برای پرسشگران حقیقی و حقوقی که در پی راهکارهای شرعی و دینی می‌باشند. اما پیداست که در این میان، سطح بهره‌جستن از این فرصت به سطح علمی و کارایی و راهگشایی پاسخ‌ها، با فهم درست سؤال (شناخت موضوع)، روشن بینی، سلطه علمی و قوت و جامعیت اجتهاد هر فقیهی رابطه مستقیم دارد.

طرح سؤال، مبتنی بر شناخت موضوع است و سؤال‌کننده پرسش خود را بر اساس تصوّر و شناختی که از موضوع دارد شکل می‌دهد و در واقع با انتقال آن تولید مسئله می‌کند. از سوی دیگر مجتهدی می‌تواند مسئله را در بوتّه اجتهاد خویش قرار دهد و با آن

محک زند که شناخت کافی از موضوع داشته باشد. این شناخت در بسیاری موارد باید از سطح تصوّر و شناخت ابتدایی و اجمالی سؤال کننده فراتر رود و دیگر ابعاد و مناسبات پیچیده موضوع را که چه بسا مورد توجه سؤال کننده نبوده در بر گیرد و این نکته‌ای بسیار مهم و حتی گاهی تعیین کننده است، تا جایی که در برخی مواقع حالات روحی و شخصی سؤال کننده نیز در نوع جواب دخالت دارد. اگر برخی فتاوا خود پرسش‌ها و مشکلاتی را پدید می‌آورد، یکی از دلایل آن ناشی از شناخت ناقص معترضان از موضوع است، و یک وجه تمایز و ملاک ارزش گذاری بر مجموعه‌های استفتا نیز همین امر است.

در این رابطه مجموعه ارزشمندی مانند مجمع المسائل و استفتائات قضایی حضرت آیه الله العظمی صانعی از این فائده خارج نمی‌باشد. آثاری که هم حجم گسترده و متنوع و کم نظیری از سؤالات را در بر دارد و هم در پاسخ‌ها به جوانب مختلف موضوعات توجه عالمانه شده، که همه برخاسته از تلاش وافر ایشان در شناخت درست موضوع است که حضور عملی آیه الله در بخشی از عرصه های اجتماعی، حقوقی و قضایی این شناخت را تقویت کرده است. تنها نگاه به فهرست مسائل این مجموعه و مرور اجمالی پاسخ های فقیهانه آن، یادآور مجموعه ارزشمند «جامع الشتات» است که از فقیه برجسته و جامع نگر و بسیار دقیق دوره متأخر حضرت آیه الله مرحوم میرزای قمی رحمته الله علیه بر جای مانده است.

همین خبرگی و فقاہت راهگشا است که این حجم از استفتاهای متنوع و با ارزش را به سوی محضر فقهی ایشان روانه می‌کند و اینک پس از چند سال مجموعه‌ای کارگشا و ارزشمند را پیش روی

صاحب نظران، پژوهشگران، حقوقدانان، وکلا، دست اندر کاران قانون و قضا و اجرا، مقلدان و حتی جویندگان پرسش‌های فقهی می‌گذارد؛ مجموعه‌ای که به خوبی می‌تواند حقوقدانان و متولیان امر قضا در سطوح مختلف حقوقی و کیفری و آحاد ملت را کمک کند و در پاره‌ای موارد راهگشای پیچیدگی‌ها و دشواری‌های موجود آنان باشد.

ششم: نقش فقه در قضا و حقوق

آشنایان به فقه و حقوق می‌دانند که قوانین و مقررات حقوقی کشور - چه در بخش مدنی و چه جزایی و چه آیین دادرسی -، یا مستقیم از فقه گرفته شده یا در چارچوب موازین و مبانی فقهی و شرعی تهیه شده است و اگر عرف‌های جاری و اعتبارات عقلایی و بناگذاری‌های اجتماعی نیز بخشی از منابع قانونگذاری است، اما معلوم است که در محدوده شرع و با این پیش شرط بوده است که مخالفتی با موازین فقهی و شرعی ندارد. بنابراین، اساس مقررات و قوانین یاد شده، فقه و احکام شرعی است. علاوه بر این حتی در سطح قانون اساسی کشور و به عنوان یک اصل در آیین دادرسی، پیش‌بینی شده است که «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدوّه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید، و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدوّه، از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد».

بر این اساس، می‌توان به رابطه تنگاتنگ فقه و حقوق از یک سو، و فقه و قضا از سوی دیگر پی برد. اگر در مجموعه استفتائات

قضایی، پرسش‌های عالمانه و کارشناسانه متعددی می‌یابیم که نشان می‌دهد از سوی کارشناسان امر حقوق و قضا و محاکم و قضات محترم و اطراف دعوا طرح شده، به خاطر همین نیاز مستمر است که از جمله در بخش قضا در قانون اساسی نیز پیش بینی شده و دست اندرکاران امر قضا را در سطوح مختلف، نیازمند فقها و مراجعی چون حضرت آیه الله صانعی می‌کند، که از یک سو توانایی‌ها و برجستگی‌های اجتهادی و فقهی، فتاوای ایشان را در طراز فتاوای معتبر قرار می‌دهد، و از سوی دیگر آشنایی نزدیک ایشان به موضوع قضا و حقوق جزایی و مدنی و تجربه و مهارتی که در این زمینه داشته‌اند، بسیار راهگشا است؛ و از سوی دیگر و به عنوان یکی از ویژگی‌های این مجموعه، استدلالها و مستندات است که هر چند به اجمال، در بسیاری از پاسخ‌ها به شیوه همیشگی معظم له آمده است و برای قضات محترم و کارشناسان امر قضا، در دستیابی به نظر نهایی فقهی و حتی در تشخیص برخی موضوعات و تطبیق موارد، بسیار سودمند است.

هفتم: اصول و ملاک‌های حاکم

آشنایی با نگاه اجتهادی و مبانی فقه‌ای حضرت آیه الله العظمی صانعی و آثار فقهی ایشان به خوبی نشان می‌دهد که معظم له در کنار چارچوب‌ها و موازین عام اجتهاد جواهری، به برخی مبانی و اصول معرفتی و فقهی به مثابه اصول حاکم و تعیین کننده، توجه و اهتمام ویژه دارند و آنها را پایه‌های ثابت منظومه فکری حوزه فقهی خویش می‌شمارند و همین ویژگی کلی است که برخی از فتاوای ایشان را به‌ویژه در مناسبات اجتماعی و حقوقی، از دیگر

تلاش‌های فقهی و دستاوردهای اجتهادی متمایز و برجسته می‌سازد. طبعاً ارزیابی فتاوا و دیدگاه‌های فقهی ایشان نیز باید با لحاظ همین اصول و معیارها صورت پذیرد و از آن نقطه شروع شود. برخی از آن نکات اینهاست که به اختصار و بدون ذکر مستندات عقلی یا نقلی آن بازگو می‌شود:

الف) همهٔ انسانها دارای حرمت و کرامت‌اند و از ارزش و حقوق انسانی برخوردارند و هیچ کسی نمی‌تواند اعتقادات خویش را مجوز تعرض به حقوق دیگران و تصرف در شئون مادی، معنوی، فردی یا اجتماعی آنان بشمارد. جان و مال و عرض و آبرو و آزادی و حقوق انسانی همهٔ انسانها باید مصون بماند و استثناها و تخصیص‌ها نیز امری فراگیر و عام است و اعتقادات در آن نقشی ندارد. به عنوان مثال، همان‌گونه که غیبت و تهمت نسبت به شیعه جایز نیست، نسبت به دیگران نیز - چه مسلمان و چه غیر مسلمان - جایز نیست و اگر مواردی به عللی جایز باشد، نسبت به همه است.

ب) عدالت یک اصل پذیرفته شده و ارزش انسانی و فراگیر و جهانی است و اعتقادات و جنسیت و قومیت دخالتی در آن ندارد و نمی‌تواند آن را مقید و محدود سازد و همان‌گونه که آیه الله شهید مطهری نیز تأکید کرده، اصل عدل از مقیاس‌های اسلام است و در سلسله علل احکام می‌باشد. بنابراین، هیچ حکم شرعی نمی‌تواند با این اصل در تعارض باشد و هیچ اجتهادی نمی‌تواند خلاف آن را تجویز کند.

ج) در عین ضرورت تعبد به احکام شرعی و دستورات الهی، این امر مانع از بهره جستن از عقل و اصول عقلانی و دستاوردهای عقلی در محدوده‌ای که عقل آدمی مجاز به ورود است نمی‌شود، چرا که

اساس پذیرش دین، عقل است و یکی از تأکیدات و ارشادات مکرر قرآن و سنت توجه به این منبع بی‌کران و استفاده از آن است. بسیاری از احکام شرعی به‌ویژه در محدوده حقوق قضا و جزا، همانهاست که امت‌ها و جوامع غیر اسلامی نیز آن را اجمالاً دارند و شرع مقدس تأسیس مستقلی نداشته است. جوامع مختلف به اقتضای احکام عقل «عملی» یا با اعتبارات عقلایی و نیازهای روزمره خویش آنها را در طول تاریخ به وجود آورده یا پذیرفته‌اند. عقل اگر به عنوان یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنت و اجماع مطرح می‌شود، باید در فقه نیز عملاً جایگاه خود را داشته باشد.

د) قاعده نفی حرّج، حکمی قطعی است که فقهای اسلامی به آن اذعان دارند و در اجتهاد خویش به عنوان یک اصل پذیرفته‌اند. اما سعه و ضیق این قاعده نکته‌ای است تعیین کننده. اگر چنان که آیاتی چند و روایاتی بسیار گواه است، پذیرفتیم اساس تشریح بر نفی حرّج و عسر و مشقت است و حرّج نیز همانند دیگر مفاهیم عرفی است که شرع مقدس تعریف جداگانه‌ای از آن ارائه نکرده، پس ملاک آن نیز عرف خواهد بود، مگر اینکه شارع اقدس در جایی دخالت کند و مقصود خویش را به صورت موردی و مصداقی بیان کند، چه در توسعه و چه در تضییق.

ه) علاوه بر اینکه اساس تشریح بر نفی عسر و حرّج است، اصل (سهولت) در دین نیز یک معیار حاکم است که حتی در تعارض میان دو روایت، به عنوان یک مرجح مورد توجه است. شرع مقدس نه تنها برای سختگیری مشقت‌آور و به حرّج انداختن نیامده، بلکه آسان‌گیری یکی از اصول آن است.

هشتم: شاخصه کارآمدی فقه

یک اصل محوری دیگر در نوع نگاه اجتهادی و فقاہت فقہایی چون حضرت آیه الله العظمی صانعی که مبتنی بر بینش کلی و فقاہتی حضرت امام خمینی (سلام الله علیه)، شکل گرفته، این است که وضع احکام شرع مقدس چه عبادات و چه سایر بخش‌ها به این هدف است که در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها جامهٔ عمل پوشد و در عمل بر مناسبات فردی و اجتماعی آدمی حاکم گردد. شرع برای زمان یا مکان خاصی نیامده است. پس از یک سو، تشریح احکام، به هدف اجرا بوده است و از سوی دیگر فرد و جامعه باید بر اساس فقه به معنای وسیع کلمه اداره شود. و حتی اگر لزوم مدیریت فقہی جامعه مورد تردید یا انکار باشد، اما شکی نیست که احکام و مقررات شرعی، یعنی هر آنچه فقه به عنوان دستاورد خویش، پیش روی فرد و جامعه می‌گذارد، باید جنبهٔ عملی پیدا کند. این نشان می‌دهد که احکام شرعی در ذات خود چنین قابلیت‌هایی را دارا هستند و اجتهاد به مثابهٔ یک روش - چنان که در آغاز تأکید شد - باید بتواند این قابلیت را نشان دهد. اگر قرار بود اسلام و شریعت فقط در اذهان و الفاظ بماند و اجتهاد ثمره‌ای عملی برای فرد و جامعه نداشته باشد، مشکل چندانی وجود نداشت، ولی اگر فقه، تئوری ادارهٔ انسان از گهواره تا گور است، آن وقت باید دید کدام اجتهاد واقع بین تر و عملی‌تر و بیشتر برای جامعه و جهان قابل فهم و پذیرش است.

شرع را باید در این سطح نشانند و نگریست که می‌خواهد جامعهٔ بشری را کاملاً اداره و هدایت کند و فقه عهده‌دار ترسیم مقررات و احکام و وظایفی است که همهٔ جوامع می‌خواهند به آن پایبند باشند و آلا، لازمهٔ آن همان خواهد شد که حضرت امام

خمینی (سلام‌الله‌علیه)، در پاسخ به یک برداشت نادرست، یادآور شدند که طبق آن برداشت «تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند». بنابراین، یکی از شاخصه‌های اجتهاد جواهری که حضرت امام بر آن تأکید داشتند، این است که، دستاوردهای فقهی آن بتواند در جامعه پیاده شود و با تمدن حال و آینده سازگار و در جهان کنونی قابل درک و دفاع باشد. ثمرات دیدگاه فقهایی چون حضرت آیه‌الله صانعی تقویت نظریه کارآمدی فقه در اداره جوامع حال و آینده است، و این ثمره را نباید کم شمرد.

در پایان این بحث لازم است برای تبیین و درک درست اندیشه مرجع درد آشنا و عالم شیعه، فقط به مجموعه دوجلدی استقتانات قضایی اشاره کنیم که حاصل زحمات چندین ساله این مجتهد روشن بین و تواناست که در مکتب فقهی حضرت آیه‌الله العظمی امام خمینی (سلام الله علیه) رشد یافته و سالهای طولانی پای درس آن فقیه کم نظیر، تلمذ همراه با تحقیق نموده و بارها مورد عنایت ایشان قرار گرفته^۱ و اینک پنج دهه است که خود را وقف علم و فقاقت و خدمت به حوزه‌های علمیه و جامعه کرده است.

گردآوری، بازنگری و تنظیم این مجموعه از میان چند هزار استفتاء، خود کاری طاقت‌فرساست که با هدف فراهم ساختن فرصت بهتر و امکان بیشتر برای استفاده از فتاوی حقوقی، جزایی و قضایی

۱. تعبیری که حضرت امام خمینی رحمته‌الله‌علیه درباره معظّم له فرموده‌اند نشان می‌دهد آن بزرگوار، عنایت ویژه‌ای به مراتب علمی ایشان داشته‌اند: «من آقای صانعی را مثل یک فرزند بزرگ کرده‌ام. این آقای صانعی وقتی که سالهای طولانی در مباحثاتی که ما داشتیم تشریف می‌آوردند. ایشان، بالخصوص می‌آمدند با من صحبت می‌کردند و من حظ می‌بردم از معلومات ایشان، و ایشان یک نفر آدم برجسته‌ای در بین روحانیون است و یک مرد عالمی است» (صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۲۳۱).

ایشان به‌ویژه توسط فرزندان حوزه قضا و قانون و کارشناسان امر صورت گرفته است، و چنان که پیداست محتوای آن بر اساس پرسش‌هایی شکل گرفته که نوعاً از سوی مقلدان و مراکز و کارشناسان و علاقه‌مندان به مسائل فقهی در سطوح مختلف علمی مطرح شده است. تفاوت پاسخ‌ها در اجمال و تفصیل و استدلال و استناد نیز نوعاً به سطوح مختلف سؤالها و سؤال‌کنندگان بر می‌گردد.

این مجموعه نزدیک به دو هزار استفتاء را در بر می‌گیرد که شامل سه بخش کلیات قضا، جزئیات و امور حقوقی می‌شود، که جلد اول شامل استفتاهای قضایی و جزایی می‌شود و جلد بعدی آن استفتائات امور حقوقی را در بر می‌گیرد. البته بخش سوم به تناسب ابواب مختلف فقه، بسی گسترده تر و پر مسئله تر از دو بخش دیگر است. طبیعی است با توجه به استمرار استفتاها، این مجموعه نیز در آینده گسترش خواهد یافت.

حضرت آیه الله صانعی تا کنون فتاوی متعددی را در زمینه‌های مختلف فقهی از جمله بخش قضا و جزا داشته‌اند که مورد توجه محافل مختلف قرار گرفته است و در این میان برخی از آرای ایشان نیز محل بحث و گفتگوی شخصیت‌های علمی و مراکز حوزوی و دانشگاهی بوده است. صرف نظر از برخی داورهای غیر علمی که همواره در برابر دیدگاه‌ها و آرای تازه یا مخالف با انگیزه‌های مختلف وجود داشته و دارد، در طول سالهای گذشته هر چند اندک، برخی نظرات ایشان شاهد ارزیابی‌های عالمانه، در سبک و سیاق مباحث حوزوی بوده است که مایه خرسندی و مورد استقبال معظم له بوده و هست.

در این مجموعه نیز در بخش قضا و جزا شاهد بخشی از فتاوای مورد توجه هستیم، از جمله: عدم شرطیت ذکوریت و اجتهاد در قاضی، تساوی زن و مرد در شهادت، صحت و نفوذ شهادت غیر شیعه و اهل کتاب، تعریفی خاص از مرتدّ و شرایط اجرای حدّ آن، تساوی دیهٔ مسلمان و غیر مسلمان، لزوم جبران خسارت روحی، حکم قتل غیر مسلمان توسط مسلمان، عدم قصاص مادر در قتل فرزند، تساوی زن و مرد در اجرای قسامه، و تساوی زن و مرد در استیفای قصاص.

از سوی دیگر این مجموعه به اقتضای نیازهای روز، مسائل و فروع بسیاری را در بردارد که مورد نیاز است و در مجموعه‌های مشابه کمتر می‌توان یافت. به عنوان مثال: مسئله مبادله محکومان به حبس میان کشورها، شرطیت بلوغ یا تمیز در مسئولیت کیفری کارفرما در پرداخت دیه، سرقت اطلاعات سرّی و رمزدار، نظریه کارشناسی در دعاوی، رسیدگی به جرایم ایرانیان خارج از کشور، مرور زمان در رسیدگی به دعاوی، تجدید نظرخواهی و دهها مسئله از این دست.

به روح بلند فقهای بزرگوار شیعه به‌ویژه روح ملکوتی حضرت امام خمینی (سلام الله علیه) درود می‌فرستیم و از خداوند تعالی حفظ و تقویت حوزه‌های علمیه و نیز سلامتی و طول عمر حضرت آیة الله العظمی صانعی را مسئلت می‌کنیم.

نهاد مرجعیت شیعه

نگاهی به تاریخ تشیع، به‌ویژه پس از دوران غیبت صغری و تثبیت نهاد علمای دینی، مبین این نکته است که مرجعیت شیعه با صور و اشکال مختلف، همواره از کارگزاران اصلی صحنهٔ اجتماع، و گاه سیاست بوده و یا دست کم به عنوان یکی از نیروهای بالقوه تأثیرگذار در تحولات اجتماعی به شمار می‌آمده است. این مدعا در تاریخ یکصد و پنجاه سال اخیر ایران شمول بیشتری دارد. نهضت تنباکو با فتوای میرزای شیرازی ایجاد شد؛ جنبش مشروطیت با تأیید و مساعدت آخوند خراسانی و مباشرت مجتهدان بزرگی همچون دو آیه‌الله شهیر، بهبهانی و طباطبایی شکل گرفت. حتی موازنهٔ قوا در اردوی مشروطه خواه و نقطهٔ مقابل آن نیز با دخالت مجتهد دیگری چون شیخ فضل الله نوری به هم خورد. در نهضت ملی شدن نفت نیز همین گونه بود و در انقلاب اسلامی ایران هم. ارباب قدرت و حکومت نیز همواره قلباً یا لساناً به نهاد مرجعیت

احترام گذارده و در تصمیم‌گیری‌های کلان، متغیر روحانیت را همواره لحاظ می‌کردند و هرگاه از آن غافل می‌شدند پای در مسیر سقوط می‌نهادند.

براستی مرجعیت شیعه این همه جلال و جبروت و قدرت و قوت و محبوبیت عامه را از کجا کسب کرده است؟ به تعبیر دیگر مبنای قدرت مراجع چیست و منشأ این مایه تأثیر در عرصه اجتماع، کجاست؟ پیش از آن که به این پرسش پاسخ گوییم لازم است قدری درباره فرایند کسب جایگاه مرجعیت سخن برانیم.

طالب علم دینی وارد حوزه‌ای مانند قم یا نجف می‌شود؛ درس‌های مقدماتی را از ادبیات، فقه، اصول گرفته تا حدیث، تفسیر، فلسفه و کلام با موفقیت به پایان می‌برد. سپس با تشخیص فردی و هوش شخصی خود و یا راهنمایی فضلا، در درس خارج اصول و فقه یکی از مراجع و مجتهدان حاضر می‌شود و با سختکوشی و جدیت، مباحث اجتهادی را دنبال و با استاد خویش به بحث و ردّ و اشکال و «ان قلت، قلت» می‌پردازد و کم‌کم توجه او را جلب می‌کند، به گونه‌ای که روابط بسیار صمیمانه و عاطفی (همچون رابطه پدر و فرزندی) بین استاد و شاگرد به وجود می‌آید و در نهایت با فضلی که از خود نشان می‌دهد موفق به کسب اجازه روایت و اجتهاد از استاد می‌شود. حالا او دیگر بی‌نیاز از استاد است و خود می‌تواند درس خارج بگوید. البته در دوران طلبگی حتماً، هم مباحثه داشته و تدریس دروس سطح مثل ادبیات، لمعتین، رسایل، مکاسب و... را تجربه و آرام آرام شهرتی یافته و دوستان و ارادتمندانی به جلسه درس و بحث ایشان وارد شده‌اند. همچنین روابط عمومی شخص این طلبه همراه با دوستان و مقلدان و مبلغان زیرک و با کفایت، و

خوش بیانی در مقام تقریر مسایل فقهی و اصولی را نیز نباید از نظر دور داشت؛ چراکه ازدحام درس این مجتهد، به‌ویژه شرکت طلاب فاضل در درس او، و تمکن مالی مناسب از محل وجوهات و سهم مبارک امام علیه السلام و شاید استطاعت و تمکن خودش برای پرداخت شهریه، از اهم شرایط برای نزدیکی به جایگاه مرجعیت است. در نهایت، وزانت علمی بالا، مباحثات علمی و تدریس و داشتن کرب و فرّ در فقه و اصول، انجام تحقیقات و پژوهش‌های علمی و احراز شایستگی لازم در زمینه‌های مختلف و به شرط اشتهار فرد به تقوی و پاکدامنی و عدالت، و وجاهت اخلاقی در بین علما و تسلط کامل بر متون دینی و بعضاً نوآوری‌های متناسب با زمان، مقام مرجعیت برای او احراز می‌شود. البته نباید فراموش کرد که فرایندی که ذکرش رفت در شرایط معمولی و طبیعی، اتفاق می‌افتد؛ گاه ممکن است برخی مسایل که سخنی از آنها به میان نیامد در این روند اخلال ایجاد کند و یا به آن سرعت بخشد. به هر حال ورود هر عامل خارجی، خارج از حوزه‌های علمی در مرجع شدن هر مجتهدی، غیر از آنچه گفتیم به گونه‌ای دخالت در روند طبیعی این امر است و بسیار شبیه مداخلات بشر در طبیعت است که طعم و کارکرد ذاتی هر چیزی را از آن می‌ستانند. بگذریم از این که پس از رحلت آیه الله العظمی اراکی، این جامعه مدرسین حوزه علمیه قم بود که برای مؤمنان، مرجع معرفی کرد و از همه جالب‌تر این که گاه افرادی را به عنوان این که واجد شرایط مرجعیت نیستند معرفی می‌کنند (که احتمالاً همه طلاب قم را شامل می‌شود جز چند نفر!)

حال بر می‌گردیم به بحث اصلیمان؛ مراجع چرا نیرومندند؟ چرا قدرت‌های حاکم در طول تاریخ تلاش کرده‌اند به نحوی با ایشان

کنار بیایند و تقابل با آنان را به صلاح و صرفه خود ندانسته‌اند و هرگاه هم در اثر جهالت با ایشان معارضه کرده‌اند شکست خورده‌اند؟ چرا فتوای یک مرجع می‌تواند هزاران و بلکه میلیون‌ها مقلد را بسیج کند و پادشاهی مستبد چون ناصرالدین شاه را عقب براند؟ چرا تشییع جنازه مراجع و زعمای بزرگی چون آیات عظام: سیدابوالحسن اصفهانی و بروجردی، پهلوی‌ها را به رعب و وحشت انداخت و مراسم به خاک‌سپاری امام خمینی علیه السلام تبدیل به نمایش قدرت اسلام در جهان شد؟ پاسخی که به این پرسش می‌دهم تا حدود زیادی ناظر به جامعه ایران و شرایط تاریخی حاکم بر آن است، گرچه ممکن است این اصول و خطوط کلی شامل جوامعی مثل عراق و لبنان نیز بشود.

اول: اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران مسلمانند و مؤمن؛ باورهای دینی در این جامعه پیشینه‌ای چند هزار ساله دارد و دست‌کم در تاریخ مکتوب و مدون ایران، کمتر سراغی از بیدینی داریم. مذهب تبدیل به فرهنگ و بخش اعظمی از زندگی مردم شده است. در عزا و عروسی و شادی و غم مردم حضور دارد. از سویی دین در این جامعه، همواره متولّی رسمی و نهاد مرجعیت داشته و این نهاد در بیشتر مواقع با قدرت مرکزی تعارض‌هایی پیدا می‌کرده است. قاطبهٔ مردم هم که همیشه تاریخ با قدرت‌های حاکم استبدادی مشکل داشته‌اند طبعاً نهاد دین و متولّیان‌ش را به عنوان پناهگاه و تکیه‌گاه خود انتخاب کرده‌اند. بنابراین در مقام‌گزینش و انتخاب همیشه دین و متولّیان رسمی آن را بر دولت و ارباب قدرت ترجیح داده‌اند.

دوم: دینداران مؤمن، درست یا غلط، سعادت اخروی خود را در

گرو پیروی از دستورات دینی و به تبع آن مفسران رسمی آن می‌دانند. آنان بر این باورند که حکومت و دولت، امری است دنیوی و در بهترین شرایط متکفل سعادت این جهانی مردم؛ اما علمای دین ضامن رستگاری اخروی می‌باشند و بنابراین بر دولت، مرجحند. از این رو اگر امر دایر بر اختیار یک طرف باشد، مرجعیت دینی را بر می‌گزینند.

سوم: تجربه تاریخی مردم حاکی از آن است که ارباب حکومت و قدرت بیش از آن که پاس رعیت را داشته باشند، در اندیشه ارضای تمایلات نفسانی خودشان هستند و بر این اساس بین دولت و ستمگری، رابطه ذهنی مستقیمی برقرار می‌کنند، اما به دلیل این که علما معمولاً افراد منزهی هستند که بیشتر به فکر دیند تا دنیا، قابل اعتمادتر به نظر می‌رسند. نکته جالب این که هر عالمی دورتر از کانون قدرت باشد، در نظر عامه مردم مؤمن و حتی غیر مؤمنان، موجه‌تر و مقبول‌تر است.

چهارم: در جوامع غیر دینی و سکولار نیز، انسانهایی که اخلاق نیکو و پسندیده دارند، از جایگاه اجتماعی والایی برخوردارند. عالمان دین نیز به دلیل تربیت خاصی که از جوانی پیدا می‌کنند و مراقبت‌هایی که غالباً تحت نظر استادان اخلاق انجام می‌دهند و همچنین پروا پیشگی دین مدارانه‌ای که معمولاً دارند، در دل و جان مؤمنان خانه می‌کنند و گاه مریدان و مقلدانشان شخصیتی اسطوره‌ای هم برای ایشان درست می‌کنند. گذری بر زندگینامه‌هایی که توسط مریدان برای این بزرگان نوشته شده موید همین مدعا خواهد بود. به دیگر سخن، مراجع و علمای دین در دل‌های مؤمنان جای دارند؛ برخلاف ارباب قدرت که به جای اعمال مدیریت صحیح

بر جامعه، سعی می‌کنند بر مردم ریاست و سلطه داشته باشند. پرواضح است ارتباط معنوی و روحانی بین عالمان دینی و مردم قابل مقایسه با ارتباط دولتمردان با شهروندان نیست.

بر این فهرست موضوعات دیگری نیز می‌توان افزود و سخن را به درازا کشاند، اما مجال آن در این مقام نیست. این‌ها همه را گفتیم تا یادآور شویم که احترام به دانشمندان دینی و اصحاب حل و عقد و ارباب فتوا، پیشینه‌ای قابل توجه در کشور ما دارد. برخی حاکمان نیز در طول تاریخ کوشیده‌اند ارج و قرب این متولیان شریعت را در بین مؤمنان، بی‌مقدار کنند. پهلوی دوم نیز تا وقتی حکومت کرد که حرمت روحانیون بلند پایه را نگاه می‌داشت، آنگاه که زمینه را برای اهانت به مرجع مسلمی چون امام خمینی علیه السلام را فراهم کرد به خیل بدنامان تاریخ پیوست و مضمحل شد. بنابراین هیچ دولت و صاحب قدرتی نمی‌تواند مهر علمای پاک و بی‌آلایش را از دل مؤمنان بزدايد. تنها دو عامل می‌تواند در این باب مؤثر شود. نخست؛ خود مؤمنان و مقلدان و دو دیگر؛ خود علما و دانشمندان.

مؤمنان چگونه می‌توانند جایگاه روحانیت را تضعیف کنند؟ آنگاه که جایگاه دین در دلشان تضعیف شود؟ چه نیرویی می‌تواند این جایگاه را لرزان کند؟ وقتی که علما به عنوان مفسران رسمی دین و حافظان شریعت، نتوانند به نیازهای معنوی و پرسشهای دینی مؤمنان پاسخ گویند. ملاحظه می‌فرمایید که در نهایت سرنوشت دین و دینداری و احترام به علمای دین در دست خود دینداران و عالمان است و بس.

وظیفهٔ مقلدان در این باره آن است که با تشخیص خود و یا اهل فن، از منزه‌ترین، روشن‌اندیش‌ترین و دانا‌ترین مرجع دینی تبعیت

کنند و بر این باور باشند که علمای دیگر هم محترمند و بخش‌های دیگری از حقیقت نیز در دست آن‌هاست و اگر در سطوح بالا با هم اختلافی دارند تنها مباحثه‌ای طلبگی است و هیچ ربطی به کفر و ایمان ندارد. باید فراموش نکنند که آن روی سکه بی‌حرمتی به مراجع دیگر، هتک حرمت مرجع خودشان است؛ از این رو نباید تحت هیچ شرایطی حرمت این امامزاده را که خودشان متولّیش هستند بشکنند.

شریعتمداران نیز اگر بخواهند مشعل دین همچنان روشن بماند و پرچم اسلام در اهتزاز باشد و نهاد مرجعیت همچون هزار و اندی سال گذشته محترم باشد، باید با تأسی به علمای سلف به جای ورود در بازی‌های قدرت دنیوی، فکری به حال پرسش‌های بدون پاسخ قاطبه مؤمنان بنمایند؛ چراکه آنکه دیندار است در جستجوی معنای زندگی در منابع دینی است و در جهانی که یکی از ویژگی‌های مهم آن تولید اندیشه و علم است، کفایت متولّیان دین اندکی مشغول امور غیر دینی، از جمله قدرت طلبی و ثروت اندوزی شوند و از نیازهای مقلدان غافل، تا دیگران بیایند و ایمان دینی مردم را به یغما برند. مراجع، حرمت و محبوبیت دیرینه خود را در سایه ایمان دینی مردم به دست آورده‌اند. دینداران، آنان را پناه و ملجأ خویش در طوفان حوادث می‌دانند. اگر به هر دلیلی مرجعیت شیعه نتواند به این وظیفه خود عمل نماید، بیم آن می‌رود که در فرآیند تفسیر و تبیین شریعت و اخلاق دینی در سطح جامعه بحرانی جدی ایجاد شود. شاید در گفتاری دیگر با تفصیل بیشتری به آسیب‌شناسی نهاد مرجعیت بپردازیم.

در گفتار پیشین کلیاتی درباره نهاد مرجعیت شیعه و ارج و قرب

سنتی و دیرینه آن در جامعه ما سخن گفته شد و از آن به عنوان یکی از مهم‌ترین نیروهای اجتماعی تأثیرگذار یاد گردید. وعده کرده بودیم قدری در باب آسیب‌هایی که ممکن است حریم حرمت این نهاد را تهدید کند نکاتی یادآور شویم. سه ایراد بنیادین به گفتارها و بیانات مطرح شده پیرامون مرجعیت آیت الله العظمی صانعی وارد است که هر کدام می‌تواند بخشی از بحث آسیب‌شناسی ما را تشکیل دهد.

اول: ما از فضلا و اساتید گرانقدر حوزه یاد گرفتیم که معرف باید اجلی و اعراف از معرف باشد. به بیان ساده‌تر، فی‌المثل این بنده حقیر نمی‌توانم درباره میزان صلاحیت علمی استادان الاعظم دکترا شفیع‌الدینی کدکنی اظهار نظر کنم، هرچند رشته‌ام ادبیات باشد و رتبه دانشگاهیم با ایشان یکی؛ چراکه حضرت ایشان در بین اهل فن به اجتهاد در انواع فنون ادب مشهور و محل وثوق و رجوع اند و این جایگاه را کسی به ایشان نداده که از ایشان بگیرد. شک نیست که این حقیر می‌توانم در باب پاره‌ای از آرای اجتهادی ایشان «ان قلت» کنم آن هم با رعایت ادب و احترام و تواضع علمی؛ اما این که به یکباره صلاحیت اظهار نظر ایشان را زیر سؤال ببرم، این کار نه تنها وجهت علمی ندارد، بلکه از نظر عرف نیز پسندیده نخواهد بود.

به هر حال، اگر یک نهاد روحانی در موقعیت اعلام افرادی برای احراز مقام مرجعیت باشد، شاید برخی از افراد در جامعه نظر آنان را صواب تشخیص دهند و بپذیرند؛ اما نمی‌توان بر حکم سلبی آنها مهر تأیید نهاد؛ آن هم برای مجتهدی که سالهای متمادی صاحب رساله بوده و مؤمنان فراوانی از ایشان تقلید کرده‌اند و می‌کنند. به‌ویژه اینکه بسیاری از مؤمنان و برخی مقلدان مرجع تقلید تازه

گذشته، به ایشان تسلیم گفته و اقبال کرده‌اند. از همه جالب‌تر دلیلی است که ایشان در ردّ صلاحیت آیه‌الله مذکور اقامه کرده‌اند و فتاوی وی را فاقد مبنا و منبع در شرع مقدس دانسته‌اند. آنچه به نظر بنده می‌رسد این است که اگر قرار بر این بود که فتاوی مجتهدی دقیقاً سابقه در متون فقهی گذشته داشته باشد و مثلاً مطابق با آرای شیخ مرتضی انصاری و شیخ مفید و دیگر فقها (علیهم‌الرحمه) باشد دیگر چه اجتهادی و فتوایی باقی می‌ماند. نخستین درس و اولین شرط در اجتهاد این است که فقیه از طرق شناخته شده فقهی و اصولی و بر اساس کتاب و سنت و عقل و اجماع به استنباط حکم رسیده و رأی اجتهادی خود را اظهار کند. هیچ فقیه صاحب فتوایی حق ندارد آرای دیگر فقیهان را بدون استقصاء شخصی، به عنوان فتاوی خود اعلام کند؛ اگر هم در مسأله‌ای به فتوا نرسید می‌تواند در قالب احتیاط واجب و مستحب، مقلدان خود را به آرای فقیه دیگری ارجاع دهد. حال اگر فتاوی مجتهدی با مراجع دیگر، متفاوت و حتی شاذ باشد نمی‌توان برچسب بی‌مبنایی به آن رأی زد. اتفاقاً همگان از این اصل کلی مطلعند که مجتهد اگر در رأی خود صائب بود، مأجور و اگر صائب نبود نیز معذور است. به دیگر سخن اگر فقیهی آشنا به روش‌های استنباط احکام، رأی خطایی هم داده باشد باز هم نمی‌توان او را ملامت کرد. صرف این که فتوایی شاذ و یا نادر است دلیلی بر خطا بودن آن و یا قصور و تقصیر مجتهد نیست. مگر فتاوی زعیم عالیقدر شیعه، حضرت امام خمینی علیه‌السلام در باب موسیقی و شطرنج و از همه مهم‌تر حکم ایشان در باب ولایت مطلقه فقیه و... مورد اجماع تمامی فقهای سلف شیعه (قدس الله نفسهم الزکیه) بود؟ حتی مراجع معاصر آن امام

راحل علیه السلام نیز با برخی آرای اجتهادی ایشان چندان موافقت نداشتند. بنابراین به هیچ روی نمی‌توان با این توجیهاات بر مرجعیت هیچ فقیهی خرده گرفت، مگر دلیلی دیگر داشته باشد که ما از آن بی‌خبریم!

دوم: همان‌گونه که در گفتار پیشین متذکر شدم، مرجعیت در زمره طبیعی‌ترین مقام‌های بشری است؛ بدین معنا که هیچ نهاد و سازمان و هیچ هیأت داوری و...، مسئول صدور حکم مرجعیت نیست و اقبال عامه مؤمنان و تأیید ضمنی و طبعی فضلا و اهل فن به اضافه ساز و کار پیدا و پنهانی که ذکرش رفت کسی را در موقعیت افتاء قرار می‌دهد. قانون نانوشته‌ای همواره وجود داشته است که وقتی مرجعی به رحمت ایزدی پیوست مرجع دیگری که در بین علمای دیگر و جاهت علمی و اخلاقی بیشتری دارد بر پیکرش نماز می‌خواند و برایش مجلس ترحیم می‌گیرد و دیگران از عوام و خواص نیز برای عرض تسلیت به مجلس عزای او می‌روند و بدین ترتیب موقعیت افتاء او تثبیت و تقویت می‌شود. این امر هم در شرایط متعارفی، بطور کاملاً طبیعی انجام می‌گیرد و کسی هم از کسی ناراحت نمی‌شود. در حقیقت، این قابلیت‌های فردی خود آن مجتهد است که چنین جایگاهی را در بین مجتهدان و مقلدان برای او فراهم می‌کند نه عاملی دیگر. در تاریخ معاصر ما نیز این امر چندین بار تجربه شده است. پس از رحلت آیه‌الله العظمی بروجردی علیه السلام چند نفر از اعاضم فقها در مظان مرجعیت قرار داشتند از جمله مرحوم امام خمینی (قدس سره) و نیک می‌دانیم که طلاب فاضلی همچون شهید مطهری و مرحوم آیه‌الله منتظری و دیگران با شرکت مستمر در کلاسهای درس خارج فقه و اصول ایشان و اصرار

بر چاپ رساله عملیه و تعلیقاتشان بر کفایه و وسیله و جواهر و دیگر متون فقهی که همان «تحریرالوسیله» باشد، با وجود بی‌اعتنایی امام به احراز این جایگاه، موقعیت مرجعیت ایشان را تثبیت کردند و اگر بعد از دستگیری ایشان در سال ۴۲ مراجع عظام آن زمان، برای رهایی امام از بند طاغوت نامه ای مشعر بر تأیید مرجعیت ایشان تهیه و امضا کردند، تنها ابرام و اصراری بود بر آنچه پیشتر محقق شده بود نه صدور رأی مرجعیت برای معظم له. کما اینکه مرجعیت کسانی چون آیات عظام خویی، مرعشی، گلپایگانی و... هرگز نه از سوی نهادی تأیید و نه رد شده بود؛ چراکه اصولاً جایگاه مرجعیت تقلید، برترین جایگاه در سلسله مراتب نهاد روحانیت شیعه می‌باشد و قاعدتاً نه تنها مشروعیت خود را از جایی نمی‌گیرد بلکه خود، نهاد و مقامی است مشروعیت بخش. به دیگر سخن این مراجع عظام و علمای بزرگوار شیعه هستند که به حوزه‌های علمیه‌ای چون نجف و قم اعتبار و آبرو می‌بخشند نه بالعکس. تصوّر بفرمایید خدای نخواستہ روزی فرا برسد که العیاذ باللہ مرجعی صاحب فتوا و منزّه در نجف حضور نداشته باشد؛ آیا حجره‌ها و مدارس و کتاب خانه‌ها و کلاً سخت‌افزار موجود به آن حوزه علمیه قداست و اعتبار خواهند بخشید یا طلاب تازه کار و کم تجربه و فاقد وجاهت علمی؟

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

سوم: در اینجا یک سؤال برای همیشه بی‌جواب باقی خواهد ماند

که چرا پس از شانزده سال از چاپ رساله عملیه آیه‌الله صانعی، این اظهار نظرها صورت می‌پذیرد؟ مگر نه این است که در طول این سالها عدّه قابل توجهی از مؤمنان از ایشان تقلید کرده، با رأی ایشان ازدواج کرده، حج رفته، نماز خوانده، روزه گرفته، به سن تکلیف

رسیده و کلاً به احکام خمسۀ تکلیفیه عمل کرده‌اند؟ مسؤولیت ثواب و عقاب و صواب و خطای این مقلدان در این سال‌ها با کیست؟ از سوئی دیگر، حتی با فرض این که اخیراً جامعه مدرسین، به این نتیجه رسیده باشند که ایشان فاقد ملاک‌های مرجعیتند، تدبیر، و حکمت و مصلحت خود جامعه محترم مدرسین، ایجاب می‌کرد برای دوری از شبهات و شائبه‌های سیاسی و حفظ شأن و جایگاه والای این نهاد، از اظهار نظر در این باره و در این مقطع زمانی خاص بپرهیزند به‌ویژه این که بعید می‌دانم مقلدی از مقلدان ایشان به صرف این حکم جامعه، مرجع خود را تغییر دهند.

شناخت ملاک‌های مرجعیت؛ چه کسی و چه راهی؟

ملاکها و شرایط

مراجعه به رساله‌های عملیه فقهای گذشته و حال نشان می‌دهد که صرف نظر از برخی اختلاف نظرهای جزئی در شرایط مرجعیت، آنان کسی را ثبوتاً واجد شرایط تقلید شمرده‌اند که این اوصاف را دارا باشد: ۱- بلوغ ۲- عقل ۳- اجتهاد ۴- عدالت ۵- شیعه دوازده امامی بودن ۶- حلال‌زادگی ۷- حیات ۸- ذکوریت ۹- اعلمیت. اینکه علاوه بر این شرایط، اوصاف دیگری هم شرط است یا نه، نگاه یکسانی وجود ندارد. مانند اینکه آیا علاوه بر وصف عدالت، عدم توجه به دنیا و دوری از دنیاپرستی نیز شرط است یا نه؟ برخی مانند آیه‌الله سید کاظم یزدی، آن را شرط کرده‌اند، و برخی مانند حضرت امام خمینی به صورت احتیاط آن را لازم دانسته‌اند و پاره‌ای مانند مرحوم آیه‌الله خویی جزء شرایط نیاورده و تنها تا آنجا که

دخالت در عدالت شخص داشته باشد پذیرفته‌اند یا مانند مرحوم آیه‌الله تبریزی تصریح به عدم شرط بودن آن کرده‌اند. درباره شروطی چون «حیات» و «ذکوریت» و «اعلمیت» نیز علاوه بر اینکه نگاه کاملاً یکدستی وجود ندارد، شرح و تفصیلاتی است که نیازی به بازگویی آنها نیست.

اوصافی مانند بلوغ و عقل و حیات و ذکوریت و شیعه بودن معانی روشنی دارند و راه‌های روشنی نیز برای احراز آنها هست. فقهای ما نیز نوعاً به شرح و تفصیل اینها نپرداخته‌اند. وقتی درباره شرایط مرجعیت کسی سخن می‌رود، این دست اوصاف اموری مفروغ عنه به شمار می‌رود، آنچه عمده است و ثبوتاً و اثباتاً مورد بحث و شرح و برخی تفصیلات قرار گرفته سه شرط اجتهاد، عدالت و اعلمیت است. فقهای ما چنان که از همین رساله‌های عملیه عمومی فارسی و برخی متون تفصیلی‌تر مانند عروة‌الوثقی و تحریرالوسیله به روشنی پیداست، درباره این سه شرط در سه مرحله سخن گفته‌اند؛ یکی در مرحله ثبوت و اصل شرط بودن این اوصاف از نظر شرعی، و دیگری در شرح معنا و مقصود از این اوصاف، و سوم در مرحله اثبات و راه احراز این شرایط در یک شخص.

درباره اصل اشتراط اجتهاد و عدالت بحثی نیست. درباره شرط اعلمیت، برخی مانند مرحوم آیه‌الله نجفی مرعشی، آن را شرط نمی‌دانند و برخی مانند مرحوم آیه‌الله میلانی فتوای به شرط بودن داده‌اند، اما بیشتر فقهای کنونی یا معاصر، جانب احتیاط را گرفته و از سر احتیاط رعایت آن را لازم شمرده‌اند. در این گروه نیز نوعاً شرط را مربوط به جایی دانسته‌اند که اختلاف فتوا میان اعلم و غیراعلم باشد و گرنه تقلید از غیر اعلم را نیز جایز دانسته‌اند.

از سوی دیگر مجموع آموزه‌های عقلی و نقلی دین نوعاً در سه بخش دسته‌بندی شده است؛ عقاید، اخلاق و احکام. و مجتهد کسی است که در بخش سوم یعنی احکام می‌تواند با دانایی و مهارتی که کسب کرده با مراجعه مستقیم به منابع احکام شرعی، براساس روش و موازین کلی پذیرفته شده، آنها را به دست آورد و فرقی نمی‌کند که دستاورد اجتهادات او، در واقع نیز همان احکام شرعی واقعی الهی باشد یا نباشد. و «اعلم» کسی است که در این دستیابی و استنباط از دیگران قوی‌تر و آگاه‌تر باشد.

عدالت را نیز چه ملکه نفسانی یا حال بدانیم که شخص را به پای‌بندی به تکالیف شرعی می‌کشاند و چه خود پای‌بندی و التزام عملی را عدالت بگیریم، دایره آن چنان که فقیه برجسته مرحوم آیه‌الله سید کاظم یزدی نوشته و دیگر فقیهان نیز پذیرفته‌اند، عبارت است از به جا آوردن واجبات و دوری از محرّمات.

موافقت و مخالفت با شهرت و اجماع؟

آنچه به عنوان شرایط مرجعیت ذکر شده همین‌هاست که به اجمال گذشت. نه موافقت فتوای شخص با مجتهدان دیگر یا موافقت با اکثر آنان در مرجعیت شرط است و نه مخالفت اجتهادی با فتوای دیگران. حتی مخالفت با اجماع فقیهان، مضر به شرایط مرجعیت نیست. آن همه اختلاف فتاوا که میان مجتهدان بزرگ در زمان‌های مختلف یا در یک زمان وجود داشته و دارد گواه روشنی بر این سخن است. حتی تبدل نظر و اختلاف فتوای یک مجتهد با نظر یا نظرهای قبلی خود نیز، نه تنها مخل به شرایط مرجعیت وی نیست، بلکه می‌تواند نشان از پویایی و حیات اجتهادی وی باشد. نیز نه تنها

مخالفت با اجماع فقها امری مرسوم در حوزه‌های اجتهادی بوده و هست بلکه موارد زیادی وجود دارد که یک فقیه به رغم اینکه خود در یک مسأله ادعای اجماع کرده، در جای دیگر با آن مخالفت کرده و فتوای دیگری داده است. چنان که شهید ثانی رساله‌ای را در همین باره نگاشته و مسائل زیادی را برشمرده که شیخ طوسی، خود به رغم ادعای اجماعی که در آن مسأله داشته، اما در کتاب فقهی دیگر خود با آن مخالفت کرده و نظر دیگری داده است. مرحوم تستری، صاحب کتاب «کشف القناع» موارد متعدد دیگری را بر فهرست شهید ثانی افزوده و مشابه همین اقدام را درباره فتاوی سید مرتضی نیز صورت داده است. و پر واضح است که دایره احکام قطعی و مسلم و ضروری، بسی کوچک‌تر و محدودتر از دایره مسائل اجتماعی است، چه رسد به مسائلی که تنها ادعای اجماع بر آن شده است. اساساً مسائل قطعی و مسلم فقهی، جزء محدوده اجتهاد و تقلید قرار نمی‌گیرد.

بنابراین اگر فقهی فتاویی مخالف نظر مشهور فقها یا حتی مخالف اجماع فقها داشته باشد، اگر نشان قوت بیشتر و حیات قوی‌تر اجتهاد او نباشد، اما قطعاً خللی در اجتهاد وی و صلاحیت عمل به فتاوی وی به وجود نمی‌آورد. و گرنه باید گفت باب اجتهاد در مسائل اجماعی بسته است و پیداست این امر با توجه به گستره ادعای اجماع، می‌تواند به معنای انسداد اجتهاد در بخش اعظم فقه باشد و البته فرق میان اجماع «منقول» و اجماع «محصل» نیز روشن است.

به عنوان مثال اگر اصل ضرورت حکومت، چنان که مرحوم آیة‌الله بروجردی فرموده جزء «ضروریات اسلام» و مورد اتفاق نظر

فریقین باشد، اما مسأله ولایت فقیه و دایره اختیارات فقیه جزء مسائل نظری و اجتهادی است و از همین منظر است که مثلاً شیخ انصاری «قده» به ارزیابی فقهی آن در یکی از مهم‌ترین کتاب‌های فقهی درسی حوزه پرداخته و حتی آن را نپذیرفته و یا حضرت امام خمینی حدود دوازده جلسه درس اجتهادی خود در نجف اشرف را به آن اختصاص داده است. لذا نه موافقت فقهی و نظری با آن جزء شرایط مرجعیت است و نه مخالفت فقهی با آن محل به اجتهاد و مرجعیت کسی.

احراز ملاکها

فقه‌های بزرگوار دربارهٔ مقام اثبات و احراز اجتهاد و عدالت و علمیت فرد نیز راه‌های روشنی را در رساله‌های عملیه پیش روی مکلفان قرار داده و تشخیص مصادیق آن را همچون دیگر موارد به خود مقلد وا گذاشته‌اند. دربارهٔ اثبات اجتهاد و علمیت نوعاً سه راه ذکر کرده‌اند: ۱- اطمینان خود مقلد، مانند اینکه خودش با ملاک‌های اجتهاد و علمیت آشنا باشد و بتواند مجتهد اعلم را بشناسد. ۲- دو نفر خبرهٔ عادل به عنوان بیّنه به آن گواهی دهند؛ البته به شرطی که دو نفر مشابه، با گفتهٔ آن دو مخالفت نکنند. برخی گفته یک نفر مورد وثوق را نیز در اثبات اجتهاد و علمیت کافی شمرده‌اند. ۳- از گفتهٔ عدّه‌ای از افراد خبره به اجتهاد و علمیت شخص اطمینان پیدا شود. و پیداست ملاک اصلی و مقدم، همان قطع یا اطمینانی است که برای مقلد حاصل می‌شود. از این رو، در صورت تعارض میان اطمینان شخص و نظر مخالف دو خبرهٔ عادل، اطمینان شخص، حجت و مقدم است.

در اثبات عدالت، علاوه بر این سه راه، برخی فقها مانند حضرت امام خمینی، «حسن ظاهر» شخص در مراعات و وظایف شرعی را کافی شمرده‌اند. ایشان حتی این راه را امری تعبدی شمرده است که می‌توان به حسن ظاهر بسنده کرد، هر چند موجب گمان یا قطع به عدالت شخص نیز نگردد.

نکته مهم در اثبات و احراز این سه شرط، همانند شروط دیگر، این است که همه بستگی به تشخیص خود مقلد دارد و نظر این «فرد» یا آن «جمع» موضوعیت ندارد. البته اثبات از طریق بینه و شهادت، شرایط و وضع خاص خود را دارد و اگر اطمینانی برخلاف آن شکل نگیرد یا بینه معارض نباشد، موضوعیت خواهد داشت چرا که شارع به عنوان یک راه اثبات بر آن صحه گذاشته است.

بنابراین حتی اگر همه علما و همه مردم مسلمان نیز به عدالت یا اجتهاد و اعلمیت کسی گواهی دهند یا آن را تأیید کنند، اما خود شخص مکلف اطمینان برخلاف آن داشته باشد - مثل اینکه اموری خلاف عدالت از وی دیده است - گفته آنان حجت نیست. نیز اگر همه بر نفی این اوصاف و «ملاک‌ها» در شخص، گواهی دهند ولی خود مقلد همچنان قطع یا اطمینان برخلاف آن دارد، گواهی و گفته آنان مخل به صلاحیت شخص برای تقلید نخواهد بود. به‌ویژه مسأله تقلید که امری شخصی است و از محدوده تحمیل و اجبار مستقیم و غیرمستقیم کاملاً بیرون است و همان گونه که نظر و گواهی نهادها و اشخاص حقوقی در این باره حجیت شرعی ندارد، نظر اشخاص صالح حقیقی نیز در طول قطع و اطمینان خود شخص، حجیت دارد و نه پیش از آن یا در عرض آن. و چنان که می‌دانیم روش مرسوم

شیعه در معرفی مرجعیت این نبوده است که یک نهاد یا حکومت به معرفی مرجع اقدام کند و اساساً بر نهادهای حقوقی به عنوان نهاد و شخصیت حقوقی در این زمینه هیچ اثر شرعی بار نیست و در اثبات و نفی شرایط و ملاکها نمی‌توان بر آن تکیه کرد. آنچه هست تنها شهادت و گفته‌ی شخصی افراد حقیقی است که می‌تواند به عنوان یک راه تحت عنوان گواهی خبره‌ی عادل یا خبره‌ی مورد وثوق سندیت شرعی داشته باشد یا در مجموع مفید قطع یا اطمینان باشد و این نکته‌ی ظریف و مهمی است که باید به آن توجه داشت. مرجعیت، نمایندگی مجلس یا ریاست جمهوری و حتی رهبری نیست که بتوان با رأی‌گیری و نظر اقلیت و اکثریت آن را تعیین کرد.

انتخاب مرجع راه‌های شناخته شده شرعی دارد که به صرف اعلام یک تشکل سیاسی یا رأی اکثریت و اقلیت نمی‌توان به آن رسمیت بخشید یا رسمیت و حجّیت آن را زیر سؤال برد. چگونه است که در مسأله مشروعیت اختیارات و تصرفات ولی فقیه، در نگاه بسیاری از آقایان رأی مردم و یا اکثریت هیچ اثری ندارد و در سطح مقبولیت - یعنی توضیح و اصحات - به آن نگریسته می‌شود، اما در مسأله تقلید و مرجعیت که مبنای اصلی آن عبارت از امر عقلایی رجوع جاهل به عالم است که مورد تأیید شرع مقدس قرار گرفته با رأی‌گیری داخل یک تشکل یا نهاد که تنها شخصیت حقوقی دارد نه حقیقی، اعلام نظر می‌شود؟ خبرگی و عدالت که دو عنصر در شهادت به اجتهاد و عدالت و علمیت است ارتباط مستقیم به خود شاهد حقیقی صرف نظر از عضویت و وابستگی وی به این نهاد یا آن سازمان دارد و لااقل از نظر ملاک‌های شرعی چنین است.

تشخیص مصادیق

به رغم ملاک‌های کلی تقریباً یکسانی که در نوع شرایط مرجعیت، از جمله در سه شرط یاد شده وجود دارد، اما در تشخیص مصادیق آن، چنان زمینه اختلاف نظر وجود دارد که کسانی که اهل تشخیص و خبره در این امر هستند یا خود را خبره آن می‌دانند نیز شاهد آن همه اختلاف در میان آنان در گذشته و حال بوده و هستیم. چنان که به عنوان مثال، پس از رحلت مرحوم آیه‌الله اراکی، همزمان هفت نفر از فقهای موجود، به عنوان کسانی که واجد شرایط تقلیدند، از سوی یک نهاد محترم حوزوی معرفی شد. و از سوی یک نهاد دیگر روحانی، تنها سه نفر از این گروه هفت نفره معرفی گردید. طبعاً اولین پرسش این بود که معرفی همزمان چند نفر به چه معناست؟ آیا به این معناست که در میان فقهای موجود، این جمع محترم در عرض هم اعلم‌اند یا احتمال اعلمیت آنان می‌رود و طبعاً انتخاب هر کدام از آنان بستگی به نظر خود مقلد دارد؟ یا به این معناست که به ترتیب ذکر اسم، یکی پس از دیگری اعلم است؟ ظاهراً این فرض نمی‌تواند معنای مقبولی داشته باشد، چون با فرض نفر اول، تقلید در او تعیین می‌یابد و وجه معرفی افراد بعدی مورد سؤال قرار می‌گیرد. فرض منطقی‌تر این است که تعداد و ترتیب ذکر نفرات برخاسته از تعداد آرای هریک از افراد مطرح بوده است!

و این به روشنی نشان می‌دهد که در همان جمع، تشخیص یکسانی وجود نداشته است. علاوه که اگر با لحاظ قید اعلمیت، چنین کاری، صورت گرفته باشد و نظر افراد در آن جمع متفاوت بوده است، شبهه تعارض بی‌نه نیز به میان خواهد آمد! این در حالی

بود که طیف وسیعی از علما و فضلا و بسیاری از مؤمنان، در داخل و خارج ایران دایره مرجعیت و اشخاص واجد شرایط را نه در تشخیص و معرفی و نه در تقلید، محدود به آن جمع هفت نفره نکردند و فقیهانی مانند حضرات آیات عظام لطف‌الله صافی گلپایگانی، سیدعلی سیستانی، یوسف صانعی، موسوی اردبیلی، حسین نوری و اخیراً جوادی آملی و سبحانی تبریزی (دامت برکاتهم) به نسبت، مرجعیت عمومی یافتند. چنان که در همان زمان نیز گفته شد شاید یکصد نفر واجد شرایط مرجعیت وجود داشته باشد. و این به خوبی نشان می‌دهد که مرجعیت را نمی‌توان و نباید محدود به تشخیص این «فرد» و سلیقه یا آن «جمع» و جریان کرد.

مرجعیت حضرت آیه‌الله صانعی

صرف نظر از برخی مسائل، شرایط و ملاک‌هایی که در رساله‌های عملیه پیرامون انتخاب مرجع تقلید آمده باید پرسید یک نهاد حوزوی که باید بیش از دیگران حریم موازین موجود و حرمت و جایگاه حوزه و روحانیت به‌ویژه مرجعیت را حفظ کند بر اساس کدام مبنای شرعی و عرفی رأی به فقدان ملاک‌های مرجعیت آیه‌الله صانعی تن می‌دهد؟ پیداست مقصود پاسخ‌دهندگان به سؤال، نمی‌تواند نفی همه ملاک‌ها باشد. از توضیحات بعدی برخی از آنان به خوبی پیداست مسأله اجتهاد این فقیه شناخته شده حوزه، که در نگاه آقایان منشأ برخی فتاوای ایشان شده مورد نظر بوده است. آیه‌الله یزدی رئیس جامعه مدرسین، اصل اجتهاد و شأنیت مرجعیت ایشان را به خاطر همین فتاوا مخدوش شمرده است. لازمه عادی این سخن این است که اجتهاد آیه‌الله صانعی از آغاز مورد

خدا شده بوده و اصولاً ایشان مجتهد نبوده است! چون بعید است حتی طلبه‌ای گمان کند کسی که از سالها پیش اجتهادش مسلم بوده است، فقط به خاطر برخی فتاوای شاذ یا به گمان برخی، نادرست بلکه اجتهاد او از میان رفته است.

حال باید پرسید چگونه می‌توان اصل اجتهاد کسی مانند حضرت آیة‌الله صانعی، با آن سوابق علمی و شواهد متعدد اجتهادی را تنها به خاطر برخی فتاوایی که مقبول نظر دیگران نباشد، زیر سؤال برد و کسی که سالها در رسانه‌های جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک مجتهد مسلم مطرح شده است و حتی افراد زیادی از مقامات داخل خبرگان و بیرون از آن شرط اجتهاد خود را از طریق ایشان به دست آورده‌اند، از سوی یک نهاد حوزوی که مخالف برخی مواضع و فتاوای ایشان است اعلام گردد که: ایشان فاقد ملاک‌های مرجعیت‌اند و در ادامه نیز توضیح داده شود که منظور اصل اجتهاد ایشان است؟!!

اینک مجال نقد گسترده چنین اظهار نظرهایی نیست و چندان نیازی هم به آن نمی‌باشد. اما به اختصار نکاتی را خاطرنشان می‌کنیم.

اولاً: اگر داشتن فتاوای نادر و غیر مشهور و حتی نو موجب خدا شده در اصل اجتهاد فرد باشد، این مشکل متوجه بسیاری از فقهای گذشته و حال است. چرا که فقهای کمی را می‌توان یافت که کم یا زیاد چنین نظراتی نداشته باشند. تنها مروری بر کتاب‌هایی مانند «مختلف الشیعه» و «مفتاح الکرامه» شاهد این مدعاست.

ثانیاً: نزدیک ۳۵ سال تدریس خارج فقه و سالها تدریس خارج اصول توسط آیة‌الله صانعی در حوزه علمیه قم شاهد روشن بر این

است که از چند دهه پیش، ایشان مجتهد بوده و در سال‌های بعد اجتهادشان مسلم بوده است و همان گونه که در مجله حوزہ (سال ۱۳۸۷، شماره ۱۴۶، ص ۱۱۰ تا ۱۱۲) آمده، ایشان پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در مدرسه حقانی زیر نظر شهیدین بزرگوار آیه‌الله بهشتی و آیه‌الله قدوسی، کفایة الاصول و خارج فقه زکات را تدریس می‌کرده‌اند و برخی دیگر از آقایان محترم که اینک حتی مقام فقاہت ایشان را نیز مخدوش جلوه می‌دهند به تدریس دروس مقدمات مانند کتاب سیوطی و مغنی و یا حداکثر اصول فقه مرحوم مظفر و رسائل مشغول بوده‌اند. جالب است که برخی اعضای محترم جامعه مدرسین، خود جزء شاگردان درس خارج فقه ایشان در سال‌های پس از انقلاب بودند و اینک حتی اجتهاد ایشان را مستقیم یا غیر مستقیم زیر سؤال می‌برند!

ثالثاً: حضرت امام خمینی به روشنی اجتهاد و عدالت حضرت آیه‌الله صانعی را که از شاگردان برجسته ایشان است، چند بار هم در عمل و هم در گفتار تأیید فرموده‌اند.

چنان که در سال ۵۸ ایشان را در حالی که فقط ۴۲ سال داشت به عنوان یکی از فقهای شورای نگهبان منصوب کردند. و پس از کناره‌گیری از شورا، در سال ۶۱ به عنوان دادستان کل کشور که شرط آن طبق قانون اساسی اجتهاد و عدالت بوده است نصب کردند و به همین مناسبت خطاب به جمعی از قضات فرمودند:

«من آقای صانعی را مثل یک فرزند بزرگ کرده‌ام.

آقای صانعی وقتی که سال‌های طولانی در مباحثاتی که ما داشتیم تشریف می‌آوردند، ایشان، بالخصوص می‌آمدند با من صحبت می‌کردند و من حظ می‌بردم

از معلومات ایشان و ایشان، یک نفر آدم برجسته‌ای در بین روحانیون است و مرد عالمی است.»
نیز پس از استعفای ایشان از دادستانی، دوباره مورد عنایت حضرت امام قرار گرفته و از جمله دربارهٔ ایشان فرمودند:
«من ایشان را سال‌های طولانی است که می‌شناسم. او مردی عالم، متعهد و فعال است.»

آیا خدشه در اجتهاد ایشان، خدشه در این احکام و تأییدات علمی حضرت امام نیست. آیا اساساً توجه لازم به لوازم شرعی چنین داوری‌هایی می‌شود؟ آیا این خود یک مصداق روشن بر شاخ نشستن و بن بریدن نیست؟

رابعاً: کسانی که در حوزهٔ درس ایشان شرکت کرده یا برخی آثار فقهی ایشان را ملاحظه کرده‌اند، حتی اگر با برخی دیدگاه‌های فقهی ایشان نیز موافق نباشند، اما تردیدی نخواهند کرد که این سطح از مباحث تنها از عهدهٔ مجتهد برجسته‌ای بر می‌آید که خبرگی زیادی در مبانی و مباحث و منابع فقهی دارد. مقایسه میان آثار فقه استدلالی ایشان همانند کتاب القصاص و کتاب الطلاق ایشان و یا حواشی اجتهادی و استدلالی گسترده‌ای که بر مجمع الفائدة و البرهان دارند و نیز آثار فقهی متعدد منتشر نشدهٔ ایشان با آثار مشابه دیگران شاهد گویایی بر این مدعاست.

به عنوان نمونه ایشان در بخش دیهٔ زن و مرد، در کتاب القصاص خود بیش از شصت صفحه بحث فقهی و اجتهادی در این باره کرده‌اند که به خوبی نشان‌دهندهٔ مهارت اجتهادی ایشان است. اگر هم دیدگاه فقهی ایشان مقبول شما یا دیگری نباشد مانعی ندارد، اما آیا این نظر در حدّ این الزام حکومتی و قانونی نیز ارزش ندارد که

به‌رغم نظر فقهای شیعه در تفاوت دیه زن و مرد، شرکت‌های بیمه را در خسارات جانی مربوط به زنان، موظف به پرداخت معادل دیه مرد کنیم تا در نتیجه مجموع خسارت پرداختی به آنان برابر مردان گردد، چنان که چندی پیش شاهد الزام به آن بودیم؟! اگر فتاوی شاذ و نادر به هر دلیل پذیرفته نباشد، اما آیا لازمه وارد شدن به این الزامات برای حل برخی مشکلات این نیست که پاره‌ای احکام شرع در مدیریت جامعه ناقص است یا در جهان امروز قابل دفاع نیست و کسانی می‌خواهند از راه الزامات حکومتی رفع کاستی کنند؟!

خامساً: اگر هم در گذشته برخی فتاوی تازه موجب پرسش و چه بسا شگفتی و انکار برخی افراد و محافل بود، اما نباید نادیده گرفت که اینک برخی از همین فتاوا، مانند دیه اهل کتاب و حضانت فرزند و ارث زوجه، مبنای عمل و قانون در جمهوری اسلامی ایران شده است. آیا از کسانی مانند حضرت آیه‌الله صانعی باید گله‌مند بود که چنین فتاوییی صادر کرده‌اند و ناسزاها و تخریب‌ها را بر خود خریدند و حتی آن را موجب خدشه در اجتهاد آنان شمرد، یا باید سپاسگزار بود که دست کم در رفع برخی مشکلات و معضلات فقهی نظام، مساعدت و همراهی کرده‌اند؟

هر فقیه‌ی ممکن است با پاره‌ای دیدگاه‌های فقهی موجود موافق نباشد و حتی دعوت به نقد علمی آنها کند، اما مگر پذیرش و عدم پذیرش این فرد و آن جمع، آن هم در این مسائل نظری و اجتهادی ملاک و معیار اجتهاد و عدم اجتهاد و حتی اعلییت و عدم اعلییت افراد است! آیا برخی مراجع معظم معاصر دامت برکاتهم، برخی فتاوی شاذ یا حتی بی‌سابقه را نداشته یا ندارند؟

سادساً: به‌رغم تلاشی که در غیر سیاسی خواندن این اعلام و

اقدام، صورت می‌گیرد اما باید گفت اینک حدود ۱۵ سال است که آیه‌الله صانعی دارای رساله و مقلدان بسیاری‌اند و فتاوی‌ایشان در برخی رسانه‌های کشور منتشر می‌شود و حتی از سوی برخی مراکز قانونی کشور مانند محاکم قضایی مورد سؤال و استفتای فقهی قرار گرفته‌اند. آیا می‌توان پذیرفت که به صرف صدور فتاوی‌مخالف نظر فقه‌های دیگر، حتی اجماع آنان، اجتهاد و شأنیت ایشان برای مرجعیت زیر سؤال است؟ آیا این گونه اقدامات به جایگاه حوزه و روحانیت و نهادهای وابسته به آن خدشه وارد نمی‌کند و آیا این وهن تشیع نیست که از یک سو با سربلندی اعلام فتح باب اجتهاد می‌کند و از سوی دیگر یک نهاد حوزوی یا جمعی از این نهاد، نه تنها فتاوی‌ای یک فقیه را بر نمی‌تابد بلکه حتی اصل اجتهاد و مراتب علمی وی را نیز به رغم آن پیشینه به صراحت زیر سؤال می‌برد؟ آیا این امر مایهٔ دلسردی و خمودی محققان و نخبگان و فضلالی صاحب نظری نیست که از سوی دیگر به نوآوری و پیوستن به نهضت تولید علم و گسترش کرسی‌های نظریه‌پردازی فراخوانده و تشویق می‌شوند؟ آیا راه درست آن نیست که به جای چنین اقدامات تخریبی که حتی نتیجه‌ای عکس آنچه مورد نظر صادر کنندگان اطلاعیه است می‌دهد، به رسم دیرینهٔ حوزه‌های علمیه به ارزیابی و نقد علمی فتاوی‌نامقبول پرداخته شود و نادرستی ادعایی آنها بیان گردد؟ در دنیای ارتباطات کنونی کدام یک به صواب نزدیک‌تر و وافی به مقصود است، اینکه دیدگاه‌های یک مجتهد با سابقه و یا نظریه پرداز فقهی براساس موازین علمی موجود به نقد کشیده شود یا براساس یک تصمیم و رأی‌گیری در پشت درهای بسته - حتی اگر به ادعای آقایان یک سال بررسی آن طول کشیده باشد! -

اجتهاد مسلّم یا مرجعیت عمومی فقیه شناخته شده‌ای زیر سؤال برده شود؟

سابعاً: آنچه مایهٔ شگفتی فزون‌تر می‌شود این گفته رئیس جامعهٔ مدرسین است که آیه‌الله صانعی را به خاطر برخی فتاوا بدعت‌گذار در دین شمرده است! اینک فرصت پرداختن تفصیلی به این ادعا نیست ولی برای اینکه خوانندگان ارجمند تفاوت میان «واقعیت» و «ادعا» را ملاحظه کنند و ببینند داوری‌ها و اظهار نظرها بر چه پایه‌هایی شکل می‌گیرد، همان مثال روشن ایشان برای اثبات بدعت‌گذاری آیه‌الله صانعی را بازگو می‌کنیم. رئیس محترم مدرسین، یک روز پس از صدور اعلامیه مورد بحث، گفته‌اند:

«از جمله بدعت‌هایی که در نظرات ایشان است بحث پسرخواندگی می‌باشد، در حالی فتوا داده‌اند که پسرخوانده در حکم پسر واقعی است که این موضوع بر خلاف نص صریح آیات و اتفاق روایات و فتاواست. وی رسماً فتوا داده است که اگر کسی پسرخواندگی داشت به دلیل اینکه او ناراحت می‌شود اگر بگوید این پسر واقعی نیست، تمام احکام پسر واقعی را دارد در حالی که این فتوا خلاف متن قرآن کریم است چون در مسائل محرم و نامحرم، مسأله ارث، ازدواج و غیره در آیات متعدد بر خلاف فتوای ایشان وجود دارد.»

ملاحظه می‌شود که رئیس جامعهٔ مدرسین به صراحت تساوی احکام تکلیفی و وضعی میان فرزندخوانده و فرزند را به آیه‌الله صانعی نسبت می‌دهد و از یکسانی ارث، ازدواج و غیر آن نیز به عنوان نمونه نام می‌برد. در حالی که آیه‌الله صانعی به صراحت فقط

و فقط حکم تکلیفی حرمت نگاه کردن و نامحرم بودن را به دلیل ضرورت و نفی حرج و مشقت، مرتفع شمرده است، نه احکام وضعی و آثاری مانند ارث و ازدواج را! ایشان در پاسخ سؤال درباره پذیرش فرزند از مراکزی مانند سازمان بهزیستی و مراقبت و تربیت او نوشته‌اند:

«این گونه اعمال که جزء اعمال برّ و احسان و نیکی به دیگران و مخصوصاً کودکان و یتیمان بی‌پناه و سرگردان می‌باشد، مستحب و مطلوب و موجب اجر اخروی و سعادت دو دنیا است و از نظر شرعی هر چه از اموال خود که بخواهید به او بدهید، می‌توانید در حال حیات به او ببخشید یا صلح کنید و یا از راه وصیت به ثلث اقدام نمایید و اختیار فسخ را مادام که زنده هستید با خودتان قرار دهید، و از نظر حرمت نگاه کردن و نامحرم بودن، بعد از تمییز و بلوغ، به حکم ضرورت و مشکل نداشتن فرزند و مشکل گفتن به کودک که تو پدر و مادر نداری و فرزند ما نیستی، مرتفع می‌گردد و جایز می‌باشد و حرج و مشقت، رافع حرمت است و اسلام دین سهولت و آسانی است.»

(مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۵۸، چاپ ۱۳۸۶).

چنان که در جای دیگر در پاسخ به استفتایی به صراحت تأکید

کرده‌اند:

«فرزند خوانده چون رحم نمی‌باشد، مطلقاً ارث نمی‌برد؛ لیکن هبه و بخشش در زمان حیات هبه کننده (فرضاً پدرخوانده) به او مانعی ندارد، و نافذ و

صحیح می‌باشد و حدّی ندارد، البته رعایت انصاف و حقوق بقیهٔ ارحام و فرزندان مطلوب است و اما نسبت به بعد از مرگ و وصیت تا حدّ ثلاث نفوذ دارد، نه زیادت‌تر.

(مجمع المسائل، ج ۳، ص ۲۰۴)

آیا این به معنای تصریح به تساوی احکام میان فرزند و فرزندخوانده است یا تصریح به عکس آن؟ آیا در برابر چنین فتوایی بیش از این می‌توان ادعا کرد که حرج و مشقّت منتفی است؟ و آیا اساساً تشخیص وجود حرج و مشقّت، تشخیص موضوع نیست که ربطی به مقام اجتهاد و فتوا ندارد و به تشخیص خود عمل کننده بر می‌گردد و آیا این حکم اساساً در فرض وجود حرج و مشقّت تصویر نشده است؟ آیا معنای سخن ایشان این است که در فرض عدم حرج و مشقّت نیز حکم حرمت نگاه به فرزندخوانده مرتفع است؟

چگونه است که به عنوان مثال، مطابق قوانین جاری نظام اسلامی و براساس فتوای حضرت امام خمینی، حقّ طلاق که همهٔ فقها، منحصر به شوهر می‌دانند به حکم عسر و حرج زن از مرد گرفته می‌شود و حتی بدون رضایت مرد، همسر او مطلقه می‌گردد، اما اگر فقیهی با فرض ضرورت و حرج، فتوای به عدم حرمت نگاه به فرزندخوانده بدهد، بدعت‌گذار معرفی می‌گردد؟!

در این صورت همهٔ فقها که فتوای به جواز رجوع به پزشک نامحرم - در فرض عدم دسترسی به پزشک محرم - داده‌اند، حتی اگر نیاز به نگاه یا تماس با مواضع خاصه زن یا مرد باشد، بدعت‌گذارند!

نکتهٔ پایانی اینکه آنچه ملاک و حجّت برای مقلّد است، تشخیص

خود فرد از همان راه‌هایی که فقهای مکرم در رساله‌های خود نوشته‌اند می‌باشد و اساساً همین نسبت‌های غیر واقعی، صلاحیت شرعی فرد را در چنین اعلام نظرهایی دربارهٔ اجتهاد و مرجعیت این و آن زیر سؤال می‌برد، علاوه بر اشکالاتی که در اصل چنین اقداماتی از سوی چنین مراکزی وجود دارد. والعاقل یکفیه الاشاره.

از بدعت تا اندیشه‌های نوین فقهی^۱

بیانیه اخیر منسوب به اعضای جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و برخی گفته‌ها و مصاحبه‌های همسو با آن در هفته‌های گذشته دارای دو جنبه است: نخست اعلام عدم صلاحیت حضرت آیه‌الله صانعی (دام‌ظله) برای تصدی مقام مرجعیت؛ دوم، بدعت خواندن فتاوی‌ای ایشان درباره فرزندخواندگی، سن بلوغ و برخی مسائل دیگر. برخی از اظهار نظرها البته گاه با شیوه‌های مغایر با اخلاق انسانی و اسلامی هم همراه بود. این در حالی است که سخن گفتن در نقد این بیانیه و مصاحبه‌های پیرامون آن و مطالب دیگری که در برخی رسانه‌ها عنوان می‌شود، با محدودیت‌های زیادی همراه است. البته

۱. مقاله «از بدعت تا اندیشه‌های نوین فقهی» نظرات علمی حجة الاسلام والمسلمین رحیم نوبهار، یکی از اساتید حقوق دانشگاه شهید بهشتی است که از ایشان به دست ما رسیده و اینک آن را تقدیم علاقه‌مندان مرجعیت شیعه می‌کنیم.

۱. نظر نگارنده از جمله شهادت‌های علمی حضرت آیه‌الله صانعی که قابل تقدیر است، اولاً طرح نظریات نوینی است که بدان رسیده‌اند و ثانیاً تدوین رساله‌ها و کتابچه‌هایی در قالب فقه استدلالی برای این نظریات است.

برای اذعان به این که ایجاد چنین فضایی خود مخالف با انصاف و آزاداندیشی علمی است، به درجات والایی از انصاف نیاز ندارد. در خصوص مسأله اول در روزهای گذشته شماری از مراجع بزرگوار، علما و تشکل‌های روحانی اظهارنظر کرده‌اند و صریحاً یا ضمناً بر خلاف اعلامیه منسوب به اعضای جامعه محترم مدرسین اظهارنظر کرده‌اند. ضمن این که بر پایه یک سنت دیرپا مقلدان هر مرجعی معمولاً با دلایل و حجج شرعی، مرجع تقلید خویش را بر می‌گزینند و نه با استناد به آرای گروه‌ها و نهادهایی با رویکرد فکری و سیاسی خاص. البته از جمله اموری که مردم را در این زمینه یاری می‌کرده است، تشخیص فقهای مبرّزی بوده است که چه بسا خود طرف شبهه اعلمیت بوده‌اند و با نام و نشان خود در میان مردم اعتبار داشته‌اند و نه به اعتبار تعلق به گروه یا نهادی خاص. کسب ارزش و اعتباری بدین پایه هم البته آسان نبوده است و معمولاً با سال‌ها تحمل مرارت و دوری از جریان‌های قدرت و زهدورزی برای برخی حاصل می‌شده است.

آنچه این نوشتار به آن می‌پردازد، جنبه دوم قضیه یعنی بدعت‌آمیز خواندن برخی از فتاوی حضرت آیه‌الله صانعی (دام ظلّه) یا مخالفت آن‌ها با صریح قرآن مجید و عناوینی از این دست است. این امر گرچه صورت حاشیه‌ای به خود گرفته، اما از متن بیانیه جامعه مدرسین مهم‌تر است؛ زیرا افزون بر آن که برخی از این اظهار نظرها خارج از چارچوب انصاف به نظر می‌رسد، می‌تواند راه را بر هر اندیشه نوین فقهی در حال و آینده ببندد و پیامدهای زیانباری برای جامعه علمی کشور اعم از حوزه و دانشگاه داشته باشد. در این نوشتار می‌کوشم به برخی از فتاوی حضرت آیه‌الله صانعی که مورد

ایراد قرار گرفته است، بپردازم؛ مطالب بیشتر از این منظر پیگیری شده است که برابر موازین رایج آیا می‌توان آن گونه که در اظهارات برخی آمده است، به این فتاوی‌انگ مخالفت با صریح قرآن مجید یا بدعت زد؟

۱. می‌توان در باره معنای بدعت و مخالفت با صریح قرآن مجید به تفصیل سخن گفت؛ اما معنای مخالفت صریح دو سخن با یکدیگر امری عرفی است که برای بسیاری روشن است. پیدا است که در محیط تشریح و قانونگذاری عام و خاص، مطلق و مقید و احکام با لحاظ عناوین اولیه با احکام با عناوین ثانویه، متعارض و مخالف با یکدیگر قلمداد نمی‌شوند. در باره بدعت نیز آنچه ما را از توضیح در باره آن بی‌نیاز می‌کند آن است که معنای بدعت هر چه باشد، اختلاف‌نظر در چارچوب فقه رایج، عنوان بدعت به خود نمی‌گیرد. نوعی اجماع وجود دارد که بدعت، نظر نوبنی است که هیچ اصلی در شریعت بر آن دلالت نکند. آنچه از اطلاق، عموم یا فحوای ادله و مقولاتی از این دست استنتاج می‌شود، بدعت نیست، حتی اگر پیشینیان نگفته باشند. چنان که سید مرتضی یادآور شده است احداث قول جدید حتی اگر مخالف با اجماع باشد، به خودی خود بدعت نیست. به نظر غزالی یک رأی تنها در صورتی بدعت است که دلیلی قطعی و غیر قابل تأمل و تأویل در برابر آن وجود داشته باشد. در غیر این صورت رأی نوین از مصادیق اجتهاد است و بدان بدیده احترام باید نگریست. به یاد داشته باشیم که بدعت از گناهان است و البته نسبت دادن نابخای آن به کسی هم طبعاً گناهی بزرگ خواهد بود.

۲. در برخی اظهار نظرها فتوای آیه‌الله صانعی درباره

فرزندخواندگی، مخالف با صریح قرآن مجید قلمداد شده است. برای بررسی صحت و سقم این گفته، آیهٔ مربوط به فرزندخواندگی در قرآن مجید و فتوای حضرت آیه‌الله صانعی در این باره را در کنار یکدیگر ذکر می‌کنم تا روشن شود آیا فتوای معظم له در این باره، مخالف صریح قرآن کریم است. قرآن کریم دربارهٔ فرزندخواندگی می‌فرماید:

«خداوند... پسرخواندگانتان را پسران واقعی شما قرار نداده است؛ این سخن شما است که بر زبانتان جاری می‌شود و خداوند حق را می‌گوید و به راه هدایت می‌کند. پسرخواندگانتان را به نام پدران واقعی آنان بخوانید، این، نزد خداوند عادلانه تر است، اگر پدران آنان را نمی‌شناسید، پس آنان برادران شما در دین و دوستان هم پیمان شمایند. در مورد آنچه به خطا انجام داده‌اید، باکی بر شما نیست؛ بلکه در بارهٔ آنچه دلہاتان به عمد مرتکب شده است، (مرتکب گناه شده‌اید) و خداوند پیوسته آمرزنده و مهربان است.» [احزاب(۳۳):۵و۴].

در باره دیدگاه‌های آیه‌الله صانعی در بارهٔ فرزندخواندگی، برابر آنچه در رساله استفتائات معظم له آمده است ایشان برای برقراری رابطهٔ محرمیت میان پسرخوانده و مادری که تربیت او را به عهده گرفته است، همان راهی را پیشنهاد داده‌اند که همهٔ فقیهان آن را بی‌اشکال می‌دانند؛ یعنی شیردادن و اجرای صیغه عقد به نحو مقرر؛ اما در پرسش و پاسخی دیگر که سال‌ها بعد صورت گرفته چنین آمده است:

سؤال: شخصی پسر بچه‌ای را از طریق سازمان بهزیستی به فرزندی قبول کرده است و در آغاز کاری که باعث محرم شدن آن بچه با مادرخوانده شود انجام نداده است و اکنون بچه شش یا هفت ساله است. آیا راهی برای محرم شدن نامبرده با مادرخوانده وجود دارد؟

جواب: «اگر دختری نداشته باشند برای محرمیت این گونه پسرخوانده‌ها که سن آنها از ایام رضاع و دو سالگی گذشته و شرایط رضاع از بین رفته راهی برای محرمیت به نظر نمی‌رسد؛ لکن چون این گونه اعمال جزء اعمال بر و احسان و نیکی به دیگران مخصوصاً کودکان بی‌پناه و یتیم و سرگردان می‌باشد مستحب و مطلوب و موجب اجر اخروی و سعادت در دنیاست و از نظر حرمت نگاه کردن و نامحرم بودن بعد از تمیز و بلوغ به حکم ضرورت و مشکل نداشتن فرزند و مشکل گفتن به کودک که تو پدر و مادر نداری و فرزند ما نیستی مرتفع می‌گردد و جایز می‌باشد و حرج و مشقت رافع حرمت است و اسلام دین سهولت و آسانی می‌باشد.»

پیدا است هرکس این فتوا را مخالف با صریح آیه قرآن بداند، یا در فهم معنای مخالفت دچار اشتباه است، یا در فهم مضمون آیه شریفه یا فتوای معظم‌له. نخست می‌توان پرسید آیا آن نوع فرزندخواندگی که در جاهلیت رایج بوده و قرآن مجید در آیه پیش گفته از آن نکوهش نموده است، همان چیزی است که در فرض

سؤال از آیه‌الله صانعی آمده است؟ پاسخ قطعی به این پرسش نیازمند بررسی‌های بیشتری است. آنچه اکنون در جامعه ما رایج است این است که برخی خانواده‌ها معمولاً به انگیزه احسان، سرپرستی کودکی بی‌سرپرست را بر عهده می‌گیرند؛ یا آن که به دلیل مشکلات باروری اقدام به حضانت و سرپرستی کودکان می‌نمایند. جدا از این نکته، در جوابیه آیه‌الله صانعی اصولاً حکم جواز نظر آن هم به لحاظ ترتب عنوان ثانوی که حرج است، ذکر شده است؛ یعنی فرضی که آیه شریفه اصولاً از بیان آن ساکت است؛ پس مضمون آیه شریفه و پاسخ آیه‌الله صانعی هر کدام به فرض مختلفی نظر دارند و بنابراین میان آن‌ها مخالفتی وجود ندارد تا چه رسد به مخالفت صریح. کسانی که با مبانی اولیه فقه و بررسی نسبت ادله با یکدیگر آشنا نیستند، می‌دانند که حکم با لحاظ عنوان اولی اصولاً با حکم با لحاظ عنوان ثانوی مانند حرج، متفاوت است. آیه شریفه از حکم مسأله در فرض حرج سخن نمی‌گوید تا فتوای معظم له بر خلاف صریح آیه قرآن مجید یا حتی ظاهر آن باشد. احکام عناوین ثانویه بر اطلاق احکام اولیه مقدم‌اند؛ خواه این تقدم از باب تخصیص باشد یا حکومت یا از باب جمع و توفیق عرفی یا برای جلوگیری از محذور لغویت؛ بدین معنا که لازمه این که ادله احکام ثانویه را بر احکام اولیه مقدم نماییم، آن است که تشریح احکام به عناوین ثانویه لغو و بی‌اثر باشد. در فتوای آیه‌الله صانعی هم حرمت نظر با استناد به لاجرح منتفی شده است.

حتی اگر فقیهی با استناد به ادله دیگر به ثبوت رابطه محرمیت در فرض حرج و اضطرار قائل شود، می‌توان به فتوای وی ایراد کرد که ادله «لا حرج» لسان ایجاب و اثبات حکم، آن هم حکم وضعی را

ندارد، اما نمی‌توان نظر او را مخالف صریح آیه قرآن مجید دانست. به‌ویژه این که ایشان احکام فرزندخوانده را همان احکام فرزند نَسَبی ندانسته‌اند؛ بلکه از قضا به دلیل همین آیه و ادلّه دیگر، در خصوص ارث تصریح نموده‌اند که فرزندخوانده جزء وراث سرپرستان نیست.

ممکن است فقیهی در برابر این فتوا استدلال کند که با توجه به ادلّه حرمت نظر و لحاظ مذاق شرع در این باره، حرمت نظر دارای چنان ملاک مهمی است که با عسر و حرج مرتفع نمی‌شود؛ اما فقیه دیگری ممکن است با توجه به قاعده استوار و قرآنی «نفی حرج»، و ملاحظه کثرت کودکان بی‌سرپرست به عنوان حرجی اجتماعی یا حتی نیاز روحی شدید زن و شوهری که نمی‌توانند دارای فرزند شوند به عنوان حرج شخصی، حکم به انتفای چنین حرجی نماید. استدلال به نفی حرج برای برداشتن حکم تکلیفی اولی شرع، نظیر حرمت نگاه کردن که در این خصوص مورد نظر است، امری کاملاً رایج است. لازمه این که چنین فتوایی را مخالف با قرآن قلمداد کنیم آن است که هرگاه فقیهی با استناد به نفی حرج - که مستند آن پیش از هر چیز خود قرآن مجید است - حکم به حلیت امری نماید که در قرآن مجید حرام اعلام شده است، فتوای وی را مخالف با قرآن مجید بشمریم؛ چیزی که طلاب مبتدی هم نادرستی آن را درک می‌کنند.

درست است که برخی معتقدند به مناسبت حکم و موضوع و لحاظ لسان ادلّه نفی حرج این قاعده ناظر به نفی حکم تکلیفی است؛ اما برخی به مقتضای عموم «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» بر آنند که اصولاً در دفتر تشریح الاهی حکم حرجی خواه وضعی یا تکلیفی وجود ندارد؛ یا آنچه به نحو تولیدی باعث حرج شود هم

نمی‌تواند در شریعت وجود داشته باشد. در نتیجه، «لاجرح» می‌تواند نافی احکام تکلیفیه و وضعیه حرجی باشد. در واقع، با توجه به این که احکام وضعیه نیز احکامی اعتباری‌اند و وضع و رفع آن به دست شارع است، اصل رفع احکام وضعیه توسط شارع امری امکان‌پذیر است؛ به همین دلیل، حکومت ادلّه نفی اکراه نسبت به ادلّه احکام اولیه حتی اگر از نوع وضعیه باشد بلامانع است؛ حتی برخی بر آنند که ادلّه «نفی اکراه» بر مطلق احکام وضعیه حاکم است، اما در خصوص احکام تکلیفیه تنها بر آن دسته از احکام که بسیار مهم نیستند، حاکم است. حتی به آنان که حکومت لاجرح بر ادلّه احکام اولیه را ناظر به «عقدالحمل» می‌دانند و نه «عقدالوضع»، نمی‌توان نسبت داد که آنان لزوماً دامنه لاجرح را به احکام تکلیفیه محدود می‌کنند؛ زیرا حکم وضعی هم در هر حال حکم است و در محدوده عقدالحمل قرار می‌گیرد.

به همین ترتیب با آن که برابر نظریه‌ای، ادلّه «نفی حرج» تنها نافی حکم‌اند و لسان اثباتی ندارند، اما اگر فقیهی با توجه به امتنایی بودن «لاجرح» بر آن باشد که این امر ایجاب می‌کند که حکم مطابق با آسانی و بر خلاف حرج هم در مورد اجرای قاعده، جعل شده است؛ می‌توان نظر وی را نقد کرد؛ اما نمی‌توان فتوای مبتنی بر این نظر را فاقد مبنا دانست، بلکه این فتوا هم مبنای خاص خود را دارد.

به هر رو اختلاف نظر در باره دامنه اجرای قاعده «لاجرح» مسأله‌ای کاملاً اجتهادی و نظری است. برداشت فقیه از میزان اهمیت حکم اولی که محکوم دلیل لاجرح قرار می‌گیرد، در این باره تعیین‌کننده است؛ زیرا فقیهی ممکن است برای حکمی چنان

اهمیتی قائل باشد که آن را محکوم ادله نفی حرج نداند؛ حال آن که فقیهی دیگر چنان اهمیتی برای حکم اولی قائل نباشد. هر چند در این باره هم به مقتضای عموم قاعده «نفی حرج»، ادله «نفی حرج» معمولاً می‌توانند بر احکام اولیه حاکم باشند، مگر این که شارع خود به عدم شمول قاعده «نفی حرج» بدان تصریح کرده باشد؛ یا فقیه با ملاحظه مجموع ادله احراز نماید که حکم اولی به دلیل اهمیت فوق العاده نمی‌تواند مشمول دلیل «نفی حرج» یا مراتب خاصی از حرج قرار گیرد. چنان که به دلایلی که در جای خود ثابت شده است، احکام ناظر به حفظ اصل دین و شریعت، مشمول ادله «نفی حرج» قرار نمی‌گیرد.

تحلیل چستی احکام وضعی و تکلیفی و ارتباط آن دو با یکدیگر نیز بر چند و چون استناد به قاعده «نفی حرج» تأثیر می‌گذارد. اصولاً درباره این که مجعولات شرعی به لحاظ ماهیت چیستند، اختلاف نظر وجود دارد. به همین ترتیب، در باره نوع رابطه احکام وضعی با احکام تکلیفی نظرهای متفاوتی وجود دارد. فقیه و اصولی نامدار، محقق اصفهانی اصولاً استنتاج احکام وضعی از احکام تکلیفی را حتی به نحو کشف احد المتلازمین عن الآخر معقول نمی‌داند. شیخ انصاری احکام وضعی را مستنتج از احکام تکلیفی می‌داند. استاذ الکل وحید بهبهانی به محققان نسبت می‌دهد که آنان معتقدند احکام وضعی به احکام تکلیفی باز می‌گردد؛ چنان که احکام تکلیفی هم به نوعی اعتباراً، به احکام وضعی بر می‌گردد. بدین سان این دانشمند اصولی، به وجود رابطه‌ای دوسویه میان حکم تکلیفی و وضعی قائل است. حتی بنابر نظریه نادری، مجعولات اولیه شرعی، احکام وضعی‌اند و احکام تکلیفی از احکام وضعی

استنتاج می‌شوند.

به هر حال نوع رابطه میان حکم تکلیفی با وضعی که از مسائل نظری و اجتهادی است، می‌تواند بر نحوه اجرای قاعده نفی حرج هم آثاری داشته باشد. درست است که اغلب برآنند که ادله نفی حرج تنها جهت تکلیف و حرمت را نفی می‌کند اما راه برای قائل شدن به جریان نفی حرج در احکام وضعی مانند اشتراط، صحت و مانعیت نیز باز است. فقهای نامداری به این مطلب تصریح نموده‌اند؛ تمسک به لاجرح برای نفی اشتراط نکاح باکره به اذن ولیّ او در مواردی که اشتراط موجب حرج می‌شود؛ یا تمسک به لاجرح برای نفی اشتراط اباحه آب وضو در فرض جهل که مورد ظاهر نص است؛ هر چند می‌توان این موارد را به نفی وجوب اذن یا وجوب تحصیل طهارت با آب مباح تأویل برد.

با این حال، ظاهر پاسخ حضرت آیه‌الله صانعی (دام‌ظله) در باره فرزندخوانده، انتفای حرمت نظر به عنوان حکمی تکلیفی به استناد حرج و ضرورت است؛ استناد به لاجرح برای نفی چنین حکمی امری کاملاً رایج و برابر موازین و اصول پذیرفته شده است. بگذریم از این که تفکیک «حرمت نظر» از «محرمیت در خصوص نظر» به معنای محصلی بر نمی‌گردد تا اجرای لاجرح در اولی بی‌اشکال و در دومی ناممکن باشد. در هر حال آنچه شگفت انگیز است مخالف با قرآن قلمداد کردن این فتوا است. امیدوارم گویندگان این سخنان اندکی در گفته‌های خود درنگ کنند و اگر به اشتباه آشکار خود پی بردند، آن را به نحو مناسب جبران نمایند. اتهام فتوا دادن به خلاف صریح قرآن کریم آن هم به فقیهی میرز بسیار سنگین است. چنان که در ادامه پاسخ آیه‌الله صانعی آمده است، از جمله

مبانی فقهی در امتداد قاعده نفی حرج، لزوم اخذ به اسهل است. به موجب آیات قرآن مجید و روایات فراوان، اراده تشریحیه خداوند بر یسر و آسانی است. سخت گیری در دین به تصریح روایات، شیوه خوارج است. (إن الخوارج ضيقوا علی أنفسهم بجهالتهم) قدمای از اصحاب هم اخذ به طریق اسهل را همچون مبنایی در استنباط احکام به کار می‌بسته‌اند. در میان قدما، شیخ صدوق، آسان بودن مضمون یکی از دو روایت متعارض را یکی از ملاک های ترجیح آن می‌دانسته است. از این بالاتر، سید مرتضی سهولت و آسانی را یکی از معیارهای تشخیص مذهب حق در میان مذاهب اسلامی برشمرده است. محقق اردبیلی نیز در استنباط احکام و فتوا به این مبنا پایبند بوده است. اختلاف نظر درباره دامنۀ اجرای قاعده اخذ به اسهل - که اصل آن مورد پذیرش همگان است امری طبیعی است و گاه موجب اختلاف فتاوی می‌شود. حتی ممکن است کسی بر آن باشد که قاعده یسر، قاعده ای مستقل از قاعده نفی حرج و متفاوت با آن است؛ حتی این احتمال منتفی نیست که قاعده یسر برخلاف قاعده نفی حرج دارای لسان اثباتی باشد؛ بدین معنا که مضمون آن این باشد که حکم و وضعیتی که مستلزم آسانی است، دین و شرع الاهی است. با توجه به چنین مباحثی روا نیست کسانی به فتوایی که ممکن است بر چنین مبنایی مبتنی باشند، انگ بی‌مبالاتی و پیروی از خواست های مردم و کنار نهادن مبانی بزنند.

بگذریم از این که برابر آمار رسمی موجود و به گفته متصدیان امر، شماری از کودکان در جامعه ما با معضل بی‌سرپرستی و بدسرپرستی مواجهند؛ و البته چنین فتاوایی می‌تواند گره از بخشی از مشکلات ما که چه بسا نوعی حرج اجتماعی است بگشاید. شاهد

این که، دست‌اندرکاران امور کودکان بی‌سرپرست از فتوای حضرت آیة‌الله صانعی (دام ظلّه) دربارهٔ فرزندخواندگی استقبال نموده‌اند.

۳. در ادامه رویارویی و ستیز با فتوای جدید همچنین به فتوای آیة‌الله صانعی در بارهٔ سن بلوغ اشاره شده و آن را شاذ یا بدعت خوانده‌اند. اولاً جدا از شماری از پیشینیان، در دوران اخیر پس از فتوای آیة‌الله صانعی در باره سن بلوغ، فقیهان دیگری جزئاً یا کلاً این فتوا را پذیرفته‌اند که گمان نمی‌رود هیچ منصفی در پایبندی آنان به موازین فقه سنتی تردید نماید. تمام آنچه آیة‌الله صانعی در بارهٔ سن بلوغ انجام داده است آن است که اولاً در تعیین بلوغ، برای علایم طبیعی اولویت و موضوعیت قائل شده‌اند؛ ثانیاً زمانی که نوبت به تعیین سن بلوغ برسد، در خصوص دختران، روایات سیزده سالگی را بر روایات نه سالگی ترجیح داده‌اند.

در بارهٔ امر اول به نظر می‌رسد ایشان کاملاً مطابق با ادله و به‌ویژه قرآن مجید و اعتبار عقلایی مشی نموده‌اند. قرآن مجید در مقام اشاره به بلوغ به جای ذکر سن «بلوغ» بر مفاهیمی چون «رسیدن به مرز ازدواج»، «رسیدن به مرز احتلام» و «بلوغ اشد» تکیه می‌کند. جدا از تفسیرهایی که در بارهٔ این عناوین شده، آن‌ها همگی به یک واقعیت تکوینی اشاره دارند. به‌ویژه بلوغ اشدّ که نشانگر رشد بدنی و عقلانی است یک واقعیت زیست‌شناسانه است که در فرد انسانی رخ می‌دهد. با لحاظ مناسبت حکم و موضوع می‌توان گفت همهٔ عناوینی که در قرآن مجید برای اشاره به بلوغ ذکر شده، به اعتبار دلالت آن‌ها بر رشد بدنی و عقلانی موضوع یا متعلق حکم قرار گرفته‌اند. به‌ویژه قابلیت ازدواج یا دچار احتلام شدن دست کم بنا بر برخی تفسیرهایی که از «بلوغ الحلم» می‌شود

به اعتبار این که کاشف از رشد عقلایی فرد هستند موضوع یا متعلق حکم‌اند. حتی بلوغ جنسی به اعتبار این که با رشد فکری ملازم است، در اهلیت خطاب یا اهلیت حقوقی و جزایی نقش دارد. سن هم به اعتبار این که کاشف از همین واقعیت زیست شناسانه است، موضوع حکم قرار گرفته است. عقلای عالم نیز به همین اعتبار، سن را در اهلیت حقوقی یا جزایی دخیل می‌دانند.

اصولاً در مسأله‌ای مانند اهلیت الخطاب، به عنصر سن نمی‌توان موضوعیت داد. گفته می‌شود روایات ناظر به سن در عصری متأخرتر از روایاتی که ناظر به علایم طبیعی است، از امامان معصوم علیهم‌السلام صادر شده است. پیدا است که فرد بالغ به اعتبار اهلیت و کمالی که از آن برخوردار می‌شود شایستگی آن را می‌یابد که مخاطب خطاب‌های خداوند قرار گیرد. به هیچ رو نمی‌توان چنین امری را تعبدی و سر به مهر قلمداد کرد. عنوان بلوغ دارای حقیقت شرعی یا حقیقت متشرعه نیست. در تلقی عرفی و عقلایی هم، سن به خودی خود با اهلیتی که فرد انسانی را شایسته مخاطب شدن به خطاب‌های قانونی می‌داند، «این همان» نیست؛ نهایت این که سن می‌تواند کاشف از این اهلیت همچون امری تکوینی باشد. پیش‌بینی سن همچون اماره‌ای برای کشف از بلوغ البته امری حکیمانه و عقلایی است؛ درست است که مکلف قلمداد کردن طفل ممیز به خودی خود و قطع نظر از نظم و انضباط اجتماعی عقلاً نکوهیده نیست؛ ولی خطاب‌های قانونی با خطاب‌های شرعی متفاوت است؛ در خطاب‌های قانونی حالت غالب و عموم لحاظ می‌شود؛ حال آن که در خطاب‌های شرعی ملاحظه حال شخصی مخاطب کافی است. امارات مرتبط با امور عمومی همچنین مبتنی بر حالت غلبه است. به

گفته صاحب جواهر، شارح در قوانین شرع در تعیین حد و مرز برای امور، معمولاً حالت غالب را لحاظ می‌کند و مورد نادر را در حکم به حالت غالب الحاق می‌کند. در فقه در حوزه معاملات به معنای اعم، شاید نتوان اماره‌ای را یافت که تأسیسی باشد؛ نوع امارات معتبر، عرفی و عقلایی است که شارح مقدس اسلام آن‌ها را تأیید کرده است. سن همچون اماره نمی‌تواند از این قاعده مستثنی باشد.

در مورد امر دوم یعنی ترجیح روایات سیزده سال بر روایات نه سال، باید این نکته را در نظر داشت که روایاتی که سن را همچون یکی از امارات بلوغ به شمار آورده است، متفاوت و به دسته‌هایی چند قابل تقسیم است. اختلاف این روایات در تعیین سن بلوغ را نباید کم اهمیت تلقی کرد. این احتمال که آن‌ها به اعتبار زمان صدور یا مخاطبان ناظر به شرایط متفاوت باشند، منتفی نیست. جدا از این نکته، تحلیل نسبت میان این روایات با مفاهیم مذکور در قرآن مجید به خوبی نشان می‌دهد که این روایات در صدد بیان مصداق عینی آن مفاهیم است. می‌توان تفسیرهایی از این دست را که شمار آن‌ها در روایات کم نیست از نوع بیان مصداق دانست؛ به این معنا که این تفسیرها مفاهیم مذکور در عموم قرآنی را منحصر نمی‌کند؛ پس برای فهم واقعیت بلوغ نباید به راهی رفت که مرجعیت و محوریت مفاهیم قرآنی منتفی یا کم رنگ شود؛ بدین سان روایات بیانگر سن، مصدیقی از بلوغ را برمی‌شمارند. بیان مصداق یک مفهوم، گاه ناظر به جنبه‌های عملی و لحاظ واقعیت‌هایی است که می‌تواند از جامعه‌ای به جامعه دیگر و حتی در جامعه معین از زمانی به زمان دیگر متفاوت باشد. تأثیر شرایط جغرافیایی در بلوغ جسمی و عقلی نکته‌ای است که به استناد

شواهد تجربی قطعی ثابت شده است.

آن چه چنین نسبت و رابطه‌ای را میان روایات سن و بلوغ همچون امری تکوینی و زیست‌شناسانه تأیید می‌کند این است که اماراتی دیگر هم در کنار سن در برخی روایات ذکر شده است؛ برای نمونه، روایاتی چند رسیدن به قدی معادل پنج وجب را از علایم بلوغ دانسته و حتی چنین اماره‌ای را برای مسئولیت کیفری کافی دانسته است. پیدا است که قد افراد به خودی خود نمی‌تواند کاشف از رشد و بلوغ آنها باشد. چنین روایاتی را هم بر فرض صحت صدور آنها باید همچون روایات سن قلمداد کرد و در هر حال فاقد موضوعیت دانست. به اغلب احتمال چنین روایاتی ناظر به جامعه‌ای است که هنوز نظام ثبت احوال در آن شکل نگرفته است. این روایات از آن رو در بحث بلوغ مفید و با اهمیت‌اند که به ما کمک می‌کنند تا هر چه بهتر تصدیق کنیم که در متون دینی گاه اماراتی ذکر شده که نه موضوعیت دارند و نه به اعتبار کشف از واقع، حالت غالبی دارند و نه ضرورتاً برای هر جامعه‌ای بهترین اماره‌اند؛ مطمئناً نظم پیچیده کنونی جوامع بشری اندازه قد را همچون اماره‌ای بر بلوغ و نابالغی نمی‌پذیرد. فقیهان نیز به استناد همین ارتکاز عقلایی این روایات را جدی نگرفته‌اند. حتی احتمال این که با پیشرفت دانش بشری معیارهایی جز سن برای تشخیص اهلیت قانونی و تعیین مراتب درک و توانایی عقلی بشر کشف شود، که هم دقیق‌تر و هم ساده‌تر از سن باشد، منتفی نیست. در چنین فرضی نمی‌توان صرفاً با استناد به این که این معیارها در روایات ذکر نشده، آنها را فاقد اعتبار دانست؛ زیرا جوهر بلوغ و اهلیت یافتن برای خطاب، رشد عقلانی و فکری است که ممکن است با امور مختلفی احراز شود.

به هر رو درست است که مشهور به روایات نه سالگی عمل کرده و آنها را به دلیل کثرت بر روایات سیزده سالگی ترجیح داده است، اما اگر فقیهی به دلایلی مانند اتقان و اعتبار روایات سیزده سالگی، مناقشه در روایات نه سالگی به دلیل معلل بودن آنها و اخذ به تعلیل، اظهر بودن یا نص بودن روایات سیزده سالگی و لزوم تقدیم اظهر یا نص بر ظاهر به روایات، سیزده سالگی را مقدم بدانند، آیا باید او را مبدع خواند؟ حتی یکی از فقهای معاصر حفظه الله در رساله‌ای که درباره سن بلوغ نگاشته مدعی شده‌اند که روایات سیزده سالگی گر چه به لحاظ عددی کمتراند، اما رجال سند آن از بزرگان اصحابند و بنابراین قابل اعتمادترند. به هر حال تأکید نگارنده اکنون بر این است که این اختلاف نظرها همچنان در چارچوب اختلاف نظرهای رایج میان فقها است و به هیچ رو در مدار بدعت و چنین مقوله‌هایی قرار نمی‌گیرد.

انتظار می‌رفت از فتوای حضرت آیه‌الله صانعی دست کم برای رفع برخی مشکلات در حوزه امور کیفری و جزایی استقبال می‌شد. سال‌ها است در کشور ما اعدام نوجوانان یکی از مشکلات دستگاه قضایی و بسیاری از وجدان‌های بیدار و حساس است. برخی به جای چاره‌اندیشی برای حل این مشکل اکنون به فتوای آیه‌الله صانعی درباره سن بلوغ که افزون بر آن که مبانی فقهی خود را دارد، یک گام به جلو برای رفع این مشکل است، تاخته‌اند. آیا آنان که فتوای آیه‌الله صانعی مبنی بر تعیین سیزده سال به عنوان سن بلوغ دختران — در فرض عدم تحقق علایم طبیعی بلوغ — را شاذ می‌خوانند، می‌پسندند که ما همچنان به ظاهر فتوای مشهور عمل کنیم و دختری با حدود هشت سال و نه ماه شمسی را دارای همه

مسئولیت‌های کیفری بدانیم و حتی حکم به جواز اعدام او دهیم؟ ایجاد همین فضاهای بسته است که مانع می‌شود تا ما قدری در مبانی عقلی مسئولیت کیفری درنگ کنیم و ببینیم آیا سن اصولاً می‌تواند در مسأله‌ای مانند اهلیت جزایی و حتی اهلیت الخطاب موضوعیت داشته باشد؟ همین رویکرد مانع می‌شود تا حتی از فتاوی‌ کارگشای قدماى از اصحاب بهره مند شویم. برای نمونه، فتاوی‌ استوار و متین علامه حلی که در یکی از آرای خویش، افزون بر بلوغ، رشد را شرط قصاص دانسته است. حال آن که با استناد به این فتوا که حقاً معتبر و برابر موازین است، می‌توانیم گرهی از کار بسته مان بگشاییم. آیا آنان که از نگاه کردن فرزند بالغی به زنی که عمری سرپرست او بوده، نگرانند نباید بیش و پیش از آن به شبهات حکمی و موضوعی مربوط به اعدام کسانی که در نوجوانی مرتکب جرمی شده‌اند، عطف توجه کنند و برای این مسأله که قابل حل است، طرحی نو در اندازند؟

۴. در برخی اظهارات، فتوا به تساوی دیهٔ مرد و زن هم از جمله بدعت‌ها به شمار آمده است. در گذشته‌ای نه چندان دور نیز کتابچه‌ای توسط گروهی به چاپ رسیده که در کنار نقد علمی نظریه تساوی دیهٔ زن و مرد که توسط آیه‌الله صانعی (دامت برکاته) عنوان شده، به طور مکرر دارندگان این نظریه را اهل بدعت و منکر ضروری دین می‌خواند. تدوین کنندگان این کتابچه ضمن برشمردن روش‌های مقابله با اهل بدعت که از جمله آنها دشنام دادن به آنان است! صاحبان این رأی را به مجازات تهدید کرده‌اند. حتی جملات پایانی این نوشتار مشتمل بر تهدید مجازات صاحبان این نظریه است. در آن رساله، فتوا به تساوی دیهٔ زن و مرد، در حد انکار

ضروری تلقی شده است؛ متأسفانه اکنون افراد و نهادهایی که باید تعدیل‌کنندهٔ چنان گروه‌ها و افکاری باشند با اعلام چنین موضعی به یکی از منابع تغذیه همان افکار و عقاید تند تبدیل شده‌اند. آیا به مصلحت است که این افکار و عقاید را به نام حوزه علمیه قم ثبت کنیم؟ آیا روا است که چهره مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را در مباحث علمی به چنین تهدیدها و ارباب‌هایی بی‌الایم؟ در میدان اندیشه و نظر چه حاجت به زبان تهدید و ارباب و بستن دهان‌ها و خشکانیدن قلم‌ها؟ آیا با توجه به آزاداندیشی و گشاده دلی امام صادق علیه‌السلام و دیگر صادقین آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنان راضی هستند که ما در چهره دفاع از مبانی آنان، مکتبشان را به انجماد متهم سازیم؟

در آن رساله، فتوای مرجع عالی قدر حضرت آیه‌الله صانعی در حالی مساوی با انکار ضروری و کفر قلمداد شده است که دربارهٔ دیه به طور کلی فقیه برجسته مکتب قم حضرت آیه‌الله العظمی منتظری (طاب ثراه) که فقاہت ایشان مورد اتفاق کل است، نظریه‌ای ابراز نموده‌اند که از قول به تساوی دیه زن و مرد که توسط حضرت آیه‌الله صانعی (دامت برکاته) ابراز شده به مراتب، بنیادی‌تر و تحول‌آفرین‌تر است؛ به موجب نظر اخیر معظم له این احتمال وجود دارد که با توجه به تبعیدی نبودن اصل دیه و ملاحظه حکمت عقلایی آن، دیه قتل بر اساس سنت جاری زمان تقدیر شود و مقدار آن به خبرگان عدول مؤمنین در هر منطقه ای یا حاکمیت صالح در هر زمانی محول گردد. به نظر ایشان برای رفع مشکل ضابطه مند نبودن دیه، متصدیان جامعه اعم از حاکمیت صالح یا عدول مؤمنین می‌توانند آن را ضابطه مند نمایند. این فتوا از شاگرد برجسته حضرت آیه‌الله العظمی بروجردی صادر شده است که در مشرب

فقهی خود بر اصول متلقات از ائمه تأکید می‌کنند. اگر هر فتوای نوبی بدعت باشد پس باید با حربه ابداع و تکفیر به سراغ این فتوا رفت که کل مسائل باب دیات را متحول می‌سازد. این فتوا در عین نبودن مبانی استوار خود را دارد؛ زیرا دیه نوعی جبران خسارت است و بسیار بعید است که شارع مقدس اسلام در مقوله ضمان و جبران خسارت، ما را به شیوه خاصی متعبد نموده باشد. شیوه شارع در زمینه جبران خسارت، معمولاً همان شیوه عقلا است. نگارنده معتقد است وجوه استواری برای پشتیبانی از این فتوای متین وجود دارد. به فضل الاهی این وجوه را در مقاله‌ای تبیین خواهم کرد.

۵. در مطالب منتشر شده، به آیه‌الله صانعی (دام ظلّه) خرده گرفته‌اند که ایشان ادله مجازات مرتد را از موردی که شخص مسلمان به تحقیق و تفحص پرداخته و دچار شبهه شده باشد، منصرف دانسته‌اند. کسانی که این اشکال را طرح کرده‌اند، اگر لختی درنگ می‌کردند، درمی‌یافتند که این فتوا کاملاً متین و منطبق با موازین است؛ اگر کسی در اثر تحقیق و تفحص در مبانی و اصول اسلامی که در نصوص فراوانی بدان توصیه شده است، دچار اشتباه شود و منکر خداوند یا نبوت شود به سبب ارتکاب کدامین گناه باید مجازات شود؟ آیا می‌توان کسی را که بنا به فرض فاقد هر گونه سوءنیت است، تنها به دلیل آن که در جریان تحقیق درباره اسلام دچار اشتباه شده و به حق راه نیافته است را به مجازات مرگ محکوم کرد؟ مگر نه این است که هر کیفری مترتب بر گناه و عصیان و نوعی سوءنیت است؟ گناه مسلمانی که در زمان مطالعه و تحقیق درباره اسلام دچار شبهه شده و به حق راه نیافته است، چیست؟ به‌ویژه این که برخی ممکن است به لحاظ ضعف اندیشه و

قصور در ادراک نتوانند برخی مطالب را بفهمند. آیا می‌توان از این نکته عقلی و عقلایی و حتی بنا بر برخی وجوه، قرآنی غفلت کرد و با رویکردی نص‌گرایانه به اطلاق ادلهٔ مجازات مرتد - اگر چنین اطلاقی اصولاً وجود داشته باشد - تمسک نمود؟ مگر می‌توان باب تحقیق و تأمل را گشود، اما نتیجه آن را از پیش تعیین نمود و تنها رسیدن به نتیجه معینی را از پرسشگر اندیشمند انتظار داشت؛ از همین رو به رغم نکوهیده بودن ارتداد، اصل حکم مجازات دنیوی مرتد به نحوی که قدما مطرح کرده‌اند، نیازمند به بازنگری جدی است. امروزه التزام به اطلاق آن فتاوی و لوازم آن بسیار مشکل است. خوب است منتقدان محترم در این باره به تردید محقق اردبیلی در بسیاری از احکام مرتد نظر کنند تا ضمن ضروری ندانستن احکام مرتد، دریابیم که قداست فقه و فقاہت در پرهیز از فتوا به خونریزی چگونه جلوه‌گر شده است.

مطالعه آرای فقهای معاصر نشان می‌دهد که آنان دربارهٔ ارتداد نظریاتی داده‌اند که در میان قدما اصلاً رایج نبوده است. در حالی که پیشتر در تعریف مرتد فطری معمولاً گفته می‌شد: «او کسی است که نطفه‌اش در حالی منعقد شده که پدر یا مادرش مسلمان بوده باشد.» فقهای معاصر اکنون به درستی قیود فراوانی به تعریف مرتد آورده‌اند که بسیاری از آنها بی‌سابقه است یا اگر در آرای قدما اشاره‌ای به آنها شده باشد، کاملاً نادر بوده است. برای نمونه، آیه‌الله منتظری (طاب‌ثراه) در نظریه اخیر خویش، مرتد را کسی می‌داند که حق را می‌شناسد و آن را انکار می‌کند. به نظر ایشان در جوهر ارتداد، عناد، جحد و لجاجت وجود دارد؛ بلکه در ارتداد علاوه بر جحد و عناد مرتد، نوعی محاربه با مسلمانان به چشم می‌خورد. به

نظر ایشان، ارتداد در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حتی ائمه علیهم السلام فراتر از تغییر عقیده و یا ابراز آن بوده است. مطمئناً این رأی در مقایسه با دیدگاه قدما تفسیری کاملاً نو از مقوله ارتداد است. حضرت آیه الله موسوی اردبیلی نیز کسی را که واقعاً دچار شبهه شده باشد، مشمول ادله ارتداد نمی‌دانند؛ چرا باید چشم بر این تحولات فقهی مبارک فروبندیم و به جای گستردن باب بحث و نظر درباره آنها، با حربه تکفیر و ابداع از آنها استقبال کنیم؟ این در حالی است که طرح این دیدگاه‌ها نیز تنها راههایی را می‌گشاید و سخت‌نیزمند به تعمیق و توسعه است.

۶. در اظهارات مطرح شده همچنین به فتوای آیه الله صانعی مبنی بر لزوم اذن زوجه در ازدواج مجدد مرد، انتقاد شده است. برابر نظریه معروف، تعدد زوجات برای مرد قطع نظر از عناوین ثانویه، مستحب است. از نظر تعداد همسران برخی برآنند که مرد در هر زمان می‌تواند تنها چهار همسر داشته باشد؛ خواه به عقد همیشگی یا موقت. اما به موجب رأیی دیگر مرد می‌تواند چهار همسر دایم و هر تعداد که بخواهد همسر موقت داشته باشد.

با این حال، مبانی‌ای وجود دارد که با استناد به آنها می‌توان برای تعدد زوجات، موانعی ایجاد کرد و آن را تعدیل نمود؛ نخست می‌توان به فلسفه وجودی «نکاح» استناد کرد. قرآن کریم فلسفه نکاح را «سکون و آرامش» زن و مرد می‌داند؛ می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا فتوا به بی‌حد و مرز بودن تعدد زوجات آیا می‌تواند چنین آرامشی را برای مرد و زن فراهم کند؟ آیا از نظر شرع مقدس، انضباط جنسی تا همین اندازه اهمیت دارد که در چارچوب عقد نکاح باشد و به محض تحقق این عنوان، هیچ

محدودیتی برای ارضای غریزه جنسی وجود ندارد؟

دوم این که به تصریح قرآن مجید، مردانی که نگران رفتار عادلانه با همسران متعدد باشند باید به ازدواج با یک زن بسنده کنند. [النساء (۴):۳] درست است که عدالتی که شرط تعدد زوجات شده، عدالت کامل که عدالت در محبت و دوست داشتن را هم شامل شده نیست [النساء (۴):۱۲۹]؛ اما هر چه هست، مراتبی از عدالت، همچون پیش شرط تعدد زوجات مطرح شده است.

می‌توان پرسید هرگاه «عدالت» هر چند اجمالاً پیش شرط تعدد زوجات باشد، چه کسی باید وجود چنین شرطی را احراز نماید. آیا می‌توان احراز رفتار عادلانه با زن را که امری طرفینی است به ذهنیت و داوری مرد موکول کرد؟ بعید است رأی و نظر زن در این باره هیچ گونه مدخلیتی نداشته باشد. امری که با زندگی و سرنوشت زن ارتباط تام دارد را نمی‌توان یکسره به داوری و ذهنیت شوهر، که طرف دیگر دعوا و ذی نفع است سپرد. معنای این که مرد باید در فرضی اقدام به تعدد زوجات کند که بتواند با همسران خود به عدالت رفتار کند آن است که چیزی شبیه به حق برای زن پیش بینی شده است. بنابراین در فرضی که همسر یا همسران نخستین اولیه مرد درباره رفتار عادلانه مرد با همسران خود ایمن باشند و ادعایی نداشته باشند، گویی رضایت ضمنی آنان ملاک عمل قرار گرفته است. اما اگر همسر نسبت به این مسأله شاکی باشد، یعنی مدعی باشد که شوهر قادر نیست در صورت ازدواج مجدد با وی به عدالت رفتار کند، این دعوا باید همچون دیگر دعاوی توسط دادگاه صالح بررسی شود. مداخله دادگاه به نمایندگی از جامعه در واقع ناشی از آن است که رأی همسر یا همسران قبلی به گونه‌ای در

ازدواج مجدد مرد دخالت دارد. این به معنای آن است که نکاح و تشکیل خانواده امری طرفینی و یا به تعبیری «عمومی» است و نه امری کاملاً خصوصی تا مرد بتواند درباره همه جوانب آن از جمله تعدد همسران خود یگانه تصمیم گیرنده بلا معارض باشد. با استناد به این مبنا نمی‌توان همه موانعی که برای تعدد زوجات مرد پیش بینی می‌شود را صرفاً با استناد به اطلاق ادله خلاف موازین شرع دانست؛ بلکه گونه‌هایی از آن موانع دارای مبنا و اعتبار شرعی است.

نکته دیگر این که تعدد زوجات در محیط صدور روایات امری کاملاً رایج و فاقد هر گونه حد و مرزی بوده است. حتی در «المحیر» نام برخی از کسانی که در زمان نزول آیه سوم سوره نساء که تعداد همسران را به چهار نفر محدود کرده است دارای ده همسر بوده‌اند بر شمرده شده است. قرآن مجید با توصیه به ازدواج با چهار زن، بیشتر قصد ضابطه مند کردن تعداد همسران مرد و محدود کردن آن را داشته است نه تشویق و توصیه آنان به چند همسری. بنابراین اگر فقیهی به ملاحظه بستر و فضای نزول آیه، ظاهر امر به ازدواج با چهار زن را بیشتر در راستای ایجاد محدودیت ارزیابی کند و نه تشویق و ترغیب مردان به ازدواج با زنان متعدد، می‌توان فتوای او را نقد و بررسی کرد، اما نمی‌توان به آن انگ بدعت یا مخالفت با قرآن زد. در این باره، فتوای شیخ طوسی به استحباب ازدواج با یک زن قابل توجه است.

نکته دیگر این که در محیط صدور آیات و روایات ناظر به تعدد زوجات، به دلیل متعارف بودن این امر، ازدواج مجدد مرد، مستلزم اذیت و آزار زایدالوصفی برای همسر یا همسران پیشین او نبوده است؛ اما اگر در عرف جامعه‌ای این امر مستلزم ایذای زن باشد،

فقیهی را رسد که استدلال کند ادله استحباب یا جواز تعدد زوجات مربوط به فرضی است که این امر مستلزم ایذای زن نباشد، اما اگر ازدواج مجدد مرد باعث اذیت و آزار همسر قبلی شود، اذن او معتبر خواهد بود. مضمون برخی اخبار هم می‌تواند مؤید این نظر به شمار آید. به موجب روایت هرگاه مردی که همسر آزاد و غیر برده‌ای در اختیار داشته باشد و بدون اذن همسرش با کنیزی ازدواج کند، عقد ازدواجش باطل است و به سبب این که همسرش را آزاده است، تعزیر می‌شود. به تصریح این روایت، علت تعزیر زوج و بطلان نکاح او با کنیز، ایذای زوجه است. درست است که قطع نظر از اعتبار سند این روایت، مورد آن ازدواج با کنیز است، اما ممکن است کسی با استناد به این که: «العله تعمم و تخصص» چنین استظهار کند که ملاک حرمت آن است که ازدواج دوم مایه اذیت همسر اول شود و کنیز یا آزاد بودن همسر، خصوصیتی ندارد. بی‌توجهی کامل مرد به رأی و نظر همسرش در ازدواج دوم ممکن است مایه اذیت و ضرر زوجه شود. ذکر مثالی در این باره سودمند است: می‌دانیم که به نظر مشهورتر در میان فقها ازدواج با زن زناکار هم جایز است. فرض کنیم مردی با زنی کاملاً عقیف از خاندانی با حسب و نسب ازدواج کرده است. آیا می‌توان گفت او بدون اذن همسر اول خود می‌تواند شریک سومی که زناکار است را هووی همسر اول خود قرار دهد؟ آیا نمی‌توان گفت در این موارد، جواز و استحباب ازدواج دوم به اعتبار این که مایه اذیت و اضرار به زوجه می‌شود، از باب لاحرج مرتفع می‌شود؟ در واقع، ازدواج، هویت زن و مرد را به گونه‌ای به یکدیگر پیوند می‌زند. نمی‌توان گفت مرد با ازدواج با فردی پست و فرومایه تنها به شأن و حیثیت خویش زیان می‌رساند؛ بلکه می‌توان گفت به

دلیل پیوند نزدیک میان زن و مرد، چنین ازدواجی به حیثیت و شأن همسر اول هم ارتباط دارد و نمی‌توان همسر قبلی را از آن کاملاً بیگانه قلمداد کرد. بنابراین مواردی از ازدواج‌های مجدد مرد ممکن است به این اعتبار با مشکل مواجه شود.

از این‌ها گذشته، قرآن مجید فرمان می‌دهد که معاشرت مرد با زن در محیط خانوادگی و جز آن باید به معروف باشد. «وعاشروهن بالمعروف» [النساء (۴): ۱۹] می‌توان پرسید آیا عنوان معروف که باید مبنای تعامل و رفتار با زوجه باشد تابع صدق آن در جامعه مسلمانان در هر عصر و زمانی است یا عرف صدور روایات؟ گزارش کتاب و سنت از مردمانی که مخاطبان اولیه اوامر و نواهی خداوند متعال و پیامبر ﷺ بوده‌اند، نشان می‌دهد که آنان دارای مدنیت و فرهنگ مطلوبی نبوده‌اند. قرآن مجید و سنت پیامبر ﷺ، بسیاری از عرف‌ها، عادات و آداب آن مردم را سخت نکوهش کرده است. عنوانی که خداوند برای اشاره به آن مردم برگزیده، «جاهلیت» است. جدا از تحولی که پیامبر ﷺ با تکیه بر مدد الهی و خلق و خوی بزرگ خویش در شماری از مردمان آن عصر ایجاد کرد، ساختارهای آن جامعه انباشته بود از عرف‌های ظالمانه و جاهلانه. بعید است خداوند متعال بخواهد مسلمانان را به عرف و عادت چنان مردمی و آنچه آنان معروف می‌دانند ارجاع دهد. برعکس، عرف عقلانی که در سایه تأمل و تدبّر در قرآن – که خداوند همگان را بدان فرمان داده است – و الهام از سنت پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام شکل می‌گیرد و شریعت صریحاً یا ضمناً از آن نهی نکرده باشد، می‌تواند در مواردی ملاک عمل قرار گیرد. پیدا است که عرف به این معنا در بستر زمان و مکان دچار تغییراتی می‌شود.

به هر رو ممکن است لزوم اخذ اذن در ازدواج مجدد در مواردی مصداق معاشرت به معروف و در نتیجه به مقتضای امر در آیه شریفه رعایت آن الزامی باشد. لزوم معاشرت به معروف در روابط زوجین از دیرباز همچون یک اصل و قاعده توسط فقیهان به رسمیت شناخته شده است. آنان این اصل را در فروعات فقهی مربوط به تنظیم رابطه زوجین اعمال نموده‌اند؛ هر چند اختلاف نظر در باره مصداق های معاشرت به معروف امری طبیعی است. حال اگر فقهی به هیچ یک از این وجوه واقعی نهد، حداکثر این است که می‌توان همچنان اذن همسر قبلی را در ازدواج مجدد مرد شرط نداد، اما نمی‌توان فتوا به لزوم اذن به استناد وجوه یاد شده یا جز آن را بدعت یا مخالف با صریح قرآن مجید قلمداد کرد. تأکید می‌کنم نگارنده نمی‌داند مستند حضرت آیه‌الله صانعی در لزوم اذن گرفتن از همسر قبلی برای ازدواج مجدد چیست، اما آنچه گفته شد، وجوهی است که در بادی امر برای مستند آن فتوا به ذهن می‌آید.

۷. در برخی اظهارات به فتوای حضرت آیه‌الله صانعی مبنی بر تحدید ازدواج موقت ایراد شده است. تحدید ازدواج موقت و پیش بینی شرایط و چارچوب‌هایی برای آن در حد نظریه‌ای فقهی و مطابق با آن با اصول و موازین به نظر می‌رسد و نمی‌توان آن را فاقد مبنای فقهی دانست.

در باره روایاتی که به ظاهر، مطلقاً ازدواج موقت را تشویق و توصیه می‌نماید می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا تشویق به ازدواج موقت ناظر به جنبه‌های عملی است؟ به عبارت دیگر آیا مقصود از این روایات آن است که مستحب است مؤمنان پیوسته به ازدواج موقت روی آورند، یا آن که لحن روایات، ناظر به مخالفت با

اصل تحریم متعه است که توسط خلیفه دوم صورت گرفته است و ائمه علیهم السلام نگران بوده‌اند که با بستن این باب، مردم به زنا و فجور روی آورند؟ آیا با توجه به تأکیدات شرع اقدس بر حفظ کیان خانواده و تربیت فرزندان نمی‌توان روایات متعه را منصرف از موردی دانست که ازدواج موقت به کیان خانواده، ضرر و زیان می‌رساند؟ آیا دست کم در عرف امروز جامعه ما مردی برخوردار از شمار زیادی همسران موقت حتی اگر از آنان فرزندان زیادی نداشته باشد، می‌تواند در تربیت فرزندانش موفق باشد و شخصیت و وجاهت لازم را برای اداره امور خانواده داشته باشد. چرا امام صادق علیه السلام کسانی مثل زراره را که از یاران برجسته آن حضرت بوده است از ازدواج موقت نهی کرده است؟ این‌ها مطالبی است که به درنگ و تأمل نیاز دارد. تنها با استناد به اطلاق ادله باب متعه و بی‌توجهی به عناوین دیگر قاطعانه نمی‌توان گفت که ازدواج موقت مطلقاً مطلوب است و حاشیه‌ای قلمداد کردن آن یا تخصیص آن به موارد ضرورت، بدعت است. به هر حال، روایاتی چند هم از ازدواج موقت نهی کرده است؛ از همین رو صاحب وسائل الشیعه بابی را زیر عنوان «کراهت ازدواج موقت در صورت بی‌نیازی از آن و زمانی که مستلزم عار مرد و فساد در زنان شود» منعقد نموده است. در این روایات به همان نکته‌ای که در فتوای حضرت آیه‌الله صانعی عنوان شده اشاره شده است. یعنی این که ازدواج موقت نباید به گونه‌ای باشد که موجب فساد و تباهی همسران دایم شود.

۸. اگر باب اجتهاد را بیش از این ببندیم برای تدوین قوانین متناسب با واقعیت‌های اجتماعی در موارد زیادی ناگزیر خواهیم بود در موارد زیادی به مقولاتی چون احکام حکومتی متوسل شویم.

مناسب نیست که همه یا اغلب اصلاحاتی که در زمینه سازگاری احکام فقهی با واقعیت‌های اجتماعی یا ارتقای حقوق زنان و اقلیت‌های دینی و دیگر حوزه‌ها صورت می‌گیرد، صرفاً به استناد عناوین ثانوی مانند اضطرار، مصلحت و حکم حکومتی باشد. از این عناوین هم البته می‌توان در چارچوبی معقول برای حل مشکلات استفاده کرد؛ اما هرگاه شمار قوانین و مقررات مشتمل بر مخالفت با فتوای مشهور و مستند به عناوینی چون مصلحت رو به فزونی نهد - چنان که اکنون نهاده است - آیا زمینه برای این برداشت فراهم نمی‌شود که پس احکام اصلی و اولی نوعاً یا اغلب یا شمار زیادی از آن‌ها قابلیت اجرایی ندارند؟ لازمه آشکار این که تغییرات در احکام شرع صرفاً مستند به مصلحت و احکام حکومتی باشد آن است که احکام اولیه اسلام به خودی خود اصولاً متناسب با واقعیت‌های اجتماعی نیستند و پیوسته باید با استناد به عناوین ثانویه تغییر یابند. این امر به نوبه خود، ناتوانی ابعاد اجتماعی اسلام را در اذهان تداعی می‌کند و زمینه را برای این اندیشه که دین تنها مربوط به تجربه امر قدسی، یا مقوله‌ای صرفاً اخلاقی است، فراهم می‌سازد. آنان که به اجتماعی بودن اسلام معتقدند نباید به این امر خرسند باشند و در نتیجه علی‌القاعده باید از گشوده بودن باب اجتهاد دفاع کنند.

۹. در دوران ما همه حتی دینداران نسبت به این که آموزه‌های دینی و فقهی حقوق آنان را چگونه ترسیم کرده است، حساس‌اند. بنابراین توجه به مقوله حقوق بشر اهمیتی دوچندان می‌یابد. هر چند جدا از این حساسیت، تبیین عادلانه حقوق انسان به گونه‌ای که وجدان و شهود اخلاقی ذوق‌های سلیم و به‌ویژه خود مسلمانان

را اقناع نماید فی نفسه با اهمیت است. از این رو مقوله حقوق بشر چه بسا بیش از دیگر حوزه‌ها چشم به راه تأملات و اندیشه‌های نوین فقها است. در این باره به‌ویژه باید از برخی فتاوی راهگشای مرحوم آیة‌الله منتظری (قدس سره) یاد کرد. بی‌شک حضرت آیة‌الله صناعی نیز در این گفتمان مشارکت داشته است. تأکید بر کرامت و حرمت ذاتی انسان‌ها، اهمیت دادن به رأی مردم در اداره جامعه، اصرار بر حفظ حقوق متهمان و پایبندی به اصل طلایی برائت و احیای گفتمان حق‌مداری در کنار عنصر تکلیف و مسئولیت، تلاش برای ترسیم عادلانه حقوق زنان و اقلیت‌ها دغدغه کسانی است که در فقه خود دل مشغول حقوق انسان‌ها هم هستند. سخن گفتن از حقوق انسان در رساله‌ها و نوشته‌های فقهی در کنار بیان احکام تکلیفی نشانگر اعتقاد به ظرفیت‌های فقه برای مشارکت در گفتمان مسلط زمانه یعنی حق‌مداری است. آیة‌الله منتظری (طاب ثراه) باب فقهی انسان‌مدار را گشوده‌اند که در آن به جای حرمت سب مؤمن از حرمت سب انسان سخن به میان می‌آید. این، تحولی فرخنده و انسانی است. حضرت آیة‌الله صناعی نیز با توجه به قاعده اشتراک و تساوی در حقوق و تکالیف، ادله برخی از احکام ناظر به شناسایی تبعیض میان زن و مرد یا مسلمان و غیرمسلمان را فاقد اعتبار لازم دانسته‌اند و در فرض عدم دلیل قاطع بر اثبات تبعیض، به مقتضای قاعده که همان اشتراک و تساوی در حقوق و تکالیف است، مراجعه نموده‌اند. ایشان همچنین با حاکم دانستن لزوم معاشرت به معروف بر روابط زوجین و تفسیر خاصی از معنای عرف، در برخی از احکام و حقوق خانواده به راهی دیگر که حقوق زنان را بهتر حفظ می‌کند رفته‌اند. این دیدگاه‌ها را باید طرح کرد و به نقد و بررسی علمی

آن‌ها پرداخت، نه این که با انگ بدعت با آنان رویارویی کرد.

۱۰. اگر باب بدعت نامیدن فتاوی نو بیش از این گشوده شود، به تدریج همگان در معرض این اتهام قرار می‌گیرند. این اتهام نه به آیه‌الله صناعی محدود خواهد ماند و نه حتی به زندگان و آیندگان؛ بلکه به گذشتگان نیز سرایت خواهد کرد. اگر ملاک در مبدع بودن، متفرد بودن به یک یا چند فتوا باشد، چرا نتوان به فقیه گرانسنگی مانند مرحوم مقدس اردبیلی - به دلیل داشتن چند فتوای خاص - انگ مبدع زد؟ می‌دانیم که نظریه مشهور بلکه نزدیک به اجماعی فقها، تزویج کودکان توسط اولیای آنان را تجویز می‌کند. جدا از این که برخی مفسران، آیه ۲۳۷ سوره نساء را ناظر به اختیار ولیّ در انجام چنین نکاحی دانسته‌اند، ده‌ها روایات این مسأله را صریحاً تجویز می‌کند. حتی به موجب برخی روایات، کودک پس از بلوغ، در فسخ نکاح ولیّ اختیاری ندارد. جدا از چنین اختلاف نظرهایی درباره جزئیات مسأله، اصل جواز عقد بستن برای کودک از احکام اجماعی مستند به نصوص است. با این حال برخی از فقها از جمله حضرت آیه‌الله صناعی فتوا داده‌اند که در عصر و زمان ما تزویج صغیر و صغیره به وسیله اولیاء مطلقاً اشکال دارد؛ زیرا مطابق غبطه و مصلحت آنها نیست. این فتوا هم بدیع است و هم از استحکام و مبنا برخوردار است. حتی فراتر از عنصر مصلحت می‌توان پرسید آیا امروزه اصولاً عقلای عالم چنین ازدواجی را دارای اعتبار عقلایی می‌دانند؟ زیرا مفاهیم و مقولات اعتباری که در زندگی عقلاً منشأ آثار می‌شود، پیوسته باید نزد آنان از اعتبار لازم برخوردار باشد. به کار بستن چنین مبناهایی می‌تواند نه تنها در خصوص ازدواج کودکان - که فتوا به جواز آن در عرف امروز حتی برای مسلمانان

بحث برانگیز است - بلکه در بسیاری دیگر از زمینه‌ها نتایج مهمی داشته باشد.

۱۱. پیامد رویارویی با هر نظریه جدید در قالب برجسب کفر و بدعت به قلمرو تلاش‌های فکری و پژوهشی فقیهان و حوزه‌های علمیه محدود نمی‌شود؛ بلکه بر فضای دانشگاه‌ها و مراکز علمی و تحقیقاتی هم اثر نامناسبی دارد و روح تحقیق، خلاقیت و نوآوری را بیش از پیش تباہ می‌سازد. ما نباید بی‌پروا نوآوران و نظریه پردازان در هر حوزه‌ای را متهم سازیم و غنچه‌های فکر و اندیشه را پرپر کنیم و بوستان فکر و تولید علم را بخشکانیم. مطالعه سرنوشت اندیشمندان حوزه‌های گوناگون از حکمت، عرفان، فقه و تفسیر که روزگاری مشی و شیوه و آرای آنان با دیدگاه‌های رایج مخالف بود و مورد تکفیر و تفسیق قرار گرفتند اما با گذر زمان، به عنوان بنیانگذاران مکتب و شیوه‌ای ماندگار یا صاحبان نظریه‌ای درست شناخته شده‌اند باید این حس را در همه ما برانگیزد تا با سلاح تکفیر و تفسیق به رویارویی با هر اندیشه نویی نپردازیم.

۱۲. این انتظار از کسانی که سال‌ها در مناصب گوناگون اجرایی بوده‌اند به مراتب بیشتر است. آنان که خود از نزدیک به تنگناهای موجود فقهی پی‌برده‌اند و در عمل یافته‌اند که شماری از احکامی که به مشهور نسبت داده می‌شود و یا حتی ادعای اجماع بر آن می‌شود امروزه در ساختار روابط اجتماعی - سیاسی جامعه ما قابل اجرا نیستند، انتظار بیشتری می‌رود تا از اتهام بدعت به نظریات نوین پرهیز کنند. بستن باب نوآوری و طرح نظریات جدید به معنای عدم استفاده از ظرفیت‌های فقه برای پاسخگویی به مشکلات و نفی فلسفه وجودی حوزه‌های علمیه و صدها مجلس درس و بحث است؛

زیرا رسالت حوزه های علمیه تنها پاسخ گفتن به مسائل مستحدثت مانند حکم نماز خواندن در کرات دیگر و رد فروع نوپیدا بر همان نظریات پیشینیان نیست. چرا فقهی مانند حضرت آیه‌الله صانعی که سال‌ها با پایبندی به مبانی فقهی و اصولی شناخته شده و با تأکید ویژه بر مبانی امام خمینی (قدس سره) و با تحفظ بر اصول اجتهاد و حتی تعصب زایدالوصف به چارچوب‌های فقه رایج، به تربیت صدها روحانی فاضل پرداخته نباید بتواند در چارچوب مبانی فقهی نظریه‌ای نو ارائه دهند؟ آنان که خود درد و رنج مرحوم امام خمینی و شاگردانشان از دیدگاه متحجران را شاهد بوده‌اند، اکنون نباید مواضعی اتخاذ کنند که نتیجه آن قطع نظر از فواید زودگذر سیاسی تقویت رویکرد تحجرگرا و آسیب زدن به راهی است که امام علیه السلام با سختی و مرارت آن را گشودند. شایسته نیست کسانی بدون توجه به مبانی فتاوی با لیست کردن فتاوی نوین آن‌ها را بدعت آمیز قلمداد کنند. به‌ویژه این که برخی از این فتاوی، در عمل در جمهوری اسلامی ایران ملاک عمل قرار می‌گیرد و به قانون تبدیل می‌شود. نمونه آن، ارث زن از جمیع ترکه مرد است که اخیراً به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید.

بستن فضای جامعه به نوبه خود عدم کارایی احکام فقهی را در باور جامعه به‌ویژه نسل جوان و تحصیل کرده تثبیت می‌نماید؛ اگر کسانی به هر دلیل اهل صدور چنین نظریاتی نیستند یا زمینه را برای بحث و گفتگو در باره آن‌ها فراهم نمی‌آورند، دست کم دارندگان آن را کافر و مبدع نشمرند و اجازه دهند تا فقه در بستر تحولات اجتماعی رشد کند. به نظر نگارنده از جمله شهامت‌های علمی حضرت آیه‌الله صانعی که قابل تقدیر است، اولاً طرح نظریات

نوبنی است که بدان رسیده‌اند و ثانیاً تدوین رساله‌ها و کتابچه‌هایی در قالب فقه استدلالی برای این نظریات است. این امر البته کار منتقدان را آسان می‌سازد. اگر آنان معتقدند که این فتاوی و استدلال‌های عنوان شده، فاقد مبنا یا بدعت و یا مخالف صریح قرآن کریم است، می‌توانند این امر را در قالب مباحث علمی برای جامعه علمی کشور تبیین کنند. پس راه درست همچنان استناد به منطق نقد علمی و پرهیز از ایراد اتهام است.

امیدوارم همه ما با الهام از آموزه «وقولوا للناس حسناً» زبان خشم و حذف و گسترش تنفر و کین ورزی را کنار نهیم و با همگان به نیکی سخن بگوییم. مباحث علمی را به منطق طرد و خشونت و زبان تکفیر و تفسیق و تصفیه حساب‌های سیاسی نیالاییم. اگر بنا است با بدعت‌ها بستیزیم با همه بدعت‌ها و ساختارشکنی‌ها رویارویی کنیم. مطمئناً استناد به یک سلسله مفاهیم مذهبی و قرآنی برای منکوب کردن رقیب سیاسی، نمونه روشن بدعت است. زیر عنوان حمایت از ولایت فقیه چهره‌ای نادرست از این مقوله تصویر کردن و اختیارات فقیه را تا مرز خدایی بالا بردن، نوآوری ناروایی است. استناد به عناوینی مانند مسجد ضرار برای بستن هر کانونی که بوی مخالفت و نقد از آن استشمام شود، تکیه بر مفهوم محارب و باغی برای رویارویی با هر نقدی، روی آوردن به تکفیر و تفسیق در مباحث علمی و ایجاد انواع موانع برای مردم در راستای استیفای حق و تکلیفی که در زمینه امر به معروف و نهی از منکر و به‌ویژه نقد حاکمان دارند، نمونه‌های روشن نوآوری مذموم و استفاده ابزاری از مفاهیم دینی است. امیدوارم باب نقد و بررسی که مایه حیات دانش است در جامعه ما و به‌ویژه حوزه‌های علمیه هر چه

اجتهاد و پرسش‌های نو ■ ۱۸۵

بیشترگشوده شود. این جانب نیز از نقد و بررسی آنچه در این نوشتار آمده استقبال می‌کنم و به‌ویژه رهین منت کسانی خواهم بود که لغزش‌ها و اشتباهات نوشته‌ مرا نشان دهند. و الحمد لله أولاً و آخراً.

۱۳۸۸/۱۰/۲۵ - ۲۹ محرم الحرام ۱۴۳۱

نگاهی به نظریات فقهی حضرت آیه‌الله العظمی صانعی در خصوص تساوی حقوق زن و مرد^۱

نگاهی به نظریات فقهی حضرت آیه‌الله صانعی در مورد زنان

در پی چاپ مقاله «لزوم تشکیل مجمع حقوقدانان و مجتهدین برای اصلاح قانون مجازات اسلامی» در شماره ۱۲ مجله وزین «حافظ»، در صدد بر آمدن استفتائاتی از حضرات علمای عظام داشته باشم و تاکنون، علاوه بر آیه‌الله جنتی که در اسرع وقت اظهار داشتند که به علت اینکه پاسخ به سؤالات مطرح شده نیاز به وقت و فرصت زیاد دارد و اشتغالات زیاد ایشان اجازه پاسخ دادن را

۱. در پی انتشار مجموعه‌ای از فتاوی فقیه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام حضرت آیه‌الله العظمی صانعی (مدظله) به نام «فقه و زندگی»، مقالاتی در تبیین اندیشه‌های فقهی و فتاوی معظمله و جایگاه آن در شرایط فعلی در سطح مجامع علمی کشور در حوزه و دانشگاه به چاپ رسید. مقاله پیش رو توسط یکی از حقوقدانان فرهیخته جناب آقای دکتر نعمت احمدی می‌باشد که در سال ۱۳۸۴ طی دو شماره در مجله علمی و وزین «حافظ» منتشر شد. از آنجا که این مقالات در جهت تنویر افکار عمومی مؤثر و ثمر بخش بود، لذا در این قسمت مقاله حاضر از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد.

نمی‌دهد، چند تن از آیات عظام پاسخ‌های مفصل و قابل توجهی داده‌اند. اگر مدیر مسئول صاحب ذوق مجله وزین حافظ - که خود مجتهدزاده هستند - رضایت داشته باشند، متن استفتاء و جوابیه‌ها در شماره‌های آتی چاپ شود.

اما پاسخ حضرت آية الله العظمى يوسف صانعی که مدت‌ها مصادر مهم قضایی داشتند، در نوع خود جالب توجه است که علاوه بر فکس متن استفتائیه، اصل پاسخ و به ضمیمه‌ی آن - با گزینش دفتر معظم له - ۳۹ استفتاء از مجموعه استفتائات آن بزرگوار را برای نویسنده مقاله ارسال نموده‌اند. ایشان در هریک از این استفتائات با دیدی جدید به مسایل روز نگاه کرده‌اند. ضمن تشکر از این نظم و ترتیب، در مقاله حاضر، به نمونه‌ای از این استفتائیه‌ها می‌پردازم که حاصل اجتهاد حضرت آية الله صانعی است. به علت مفصل بودن نظریات در مقاله حاضر، نظریات فقهی ایشان در مسائل زنان جامعه را بررسی می‌کنم.

۱. عدم شرطیت مرد بودن در مرجعیت دینی

(مجمع المسائل، ج ۱، ص ۲۰، س ۱۰)

به بحث تاریخی این موضوع و اینکه چه زمانی به درجه اجتهاد رسیده‌اند نمی‌پردازم، هر چند می‌دانیم قبل از انقلاب اسلامی دروس حوزوی و اصولاً کلاس‌هایی مختص بانوان چندان وجود نداشت و با توجه به اینکه تا قبل از تشکیل مدارس جدید و حضور دختران در این کلاسها، سطح سواد بانوان به صورت متعارف در حد مکتبخانه‌های قدیم بود، اما بودند زنانی که با تکیه بر هوش و دانش و استعداد ذاتی خود پا به پای مردان پیش رفتند و به درجه اجتهاد

رسیدند، مانند بنت الهدی. اما اینکه مرجع بتواند زن باشد و از باب تقلید مردان مقلد زن باشند، فتح باب جدیدی است که در نوع خود قابل توجه است.

۲. عدم شرطیت مرد بودن در کلیه مناصب حکومتی

(مجمع‌المسائل، ج ۳، ص ۲۶۱، ص ۷۵۵)

این نظر نیز همانند نظر اول است، هر چند نظریه فقهی شماره یک نیاز به کسب مدارج خاص فقهی دارد و اعلمیت و مرجعیت به مثابه نوری است که باید با روشنائی و تالکو پیرامون خود را روشن کند و اصطلاحاً مرجعیت به وسیله مردم کشف می‌شود و قرنهایست که مرجع را مردم، با تکیه بر توان فقهی مجتهد، کشف کرده‌اند. اعلام مرجعیت به وسیله هر گروه و نهادی قابل قبول مردم واقع نشده است و این مقلدین هستند که مرجع خود را پیدا می‌کنند. اما مناصب حکومتی مبحثی جداگانه است، نمونه اعلامی آن ریاست جمهوری است که حسب اصل ۱۱۵ قانون اساسی، رییس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی انتخاب شود و مبحث «رجال» و تعریف واژه‌های آن محل بحث شده و گروهی آن را جمع رجل می‌دانند که به مردان اطلاق می‌شود و گروهی اعتقاد به اوصاف خاص دارند که جنسیت را در نظر نمی‌گیرد و حتی مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی نیز در این مورد راهگشا نمی‌باشد. نظر آیه‌الله صانعی در این مورد، بحث و بابی تازه باز کرده است و تصریحاً عدم شرط جنسیت را در کلیه مناصب حکومتی در نظر داشته است. به طریق اولی، وقتی زن می‌تواند مرجع دینی باشد، پس مناصبی

مانند رهبری و ریاست جمهوری نیز در این نظر فقهی لحاظ شده است.

۳. عدم شرطیت مرد بودن در قضاوت

(مجمع المسائل، ج ۳، ص ۲۶۰، ص ۷۵۴)

این نظر فقهی، با توجه به حضور چندین ساله حضرت آیه‌الله صانعی در قوه قضاییه و عضویت ایشان در شورای عالی قضایی، صرف نظر از اندیشه فقهی، تصمیمی قضایی نیز می‌باشد که از ذهن و زبان یکی از اعضای شورای عالی قضایی که در زمان امام خمینی(ره) عضو قوه قضاییه بود، متبادر شده است و می‌تواند انقلابی قابل تعمق در نحوه استخدام قضات و منصب قضایی به وجود آورد.

می‌دانیم که امروزه تعداد زنان دانش‌آموخته رشته حقوق از مردان بیشتر است. جالب اینجاست که بسیاری دختران از شمس قضایی بالاتری از پسران در زمینه دروس حقوقی برخوردارند. اما میزان جذب زنان در قوه قضایی بسیار پایین است و هنوز، حسب قانون استخدام قضات، شرط مرد بودن از شرایط اولیه استخدام قضایی است و زنانی که قبل از انقلاب و یا آزمونهای بعد از انقلاب و در سالهای اخیر جذب قوه قضاییه شده‌اند در مناصب غیر از قضاوت مشغول به کارند و آن گروه که پایه قضایی دارند، در سمت مشاور دادگاه خانواده و یا حداکثر دادسرا و امور سرپرستی کار می‌کنند. طبیعی است که نظر فقهی آیه‌الله صانعی می‌تواند به یکی از اشکالات و موانع قدیمی حضور زنان در منصب قضایی پایان بخشد.

۴. تساوی زن و مرد در قصاص نفس و اطراف و تساوی دیه زن و مرد در دیه نفس و اطراف

(مجمع‌المسائل، ج ۳، ص ۳۷۱، س ۱۰۱۱؛

مجمع‌المسائل، ج ۳، صص ۳۷۳ - ۳۷۴،

س ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸)

یکی از عمیق‌ترین نظریات فقهی آیه‌الله صانعی موضوع تساوی زن و مرد در قصاص و دیه، اعم از قصاص نفس و اطراف است. تاکنون چنین نظر فقهی از فقهای عظام ندیده بودم. می‌توان گفت این نظریه، انقلابی عظیم در نحوه نگرش به قانون مجازات اسلامی را در پی خواهد داشت. صاحب این قلم قادر به بیان شادی خود، زمانی که این دو نظر فقیهانه را دید، نیست. به عنوان مسلمانی که دو جنس زن و مرد را در بین اعضای خانواده خود دارد، از تفاوت دیه، با توجه به علقه به پسر و دختر به طور یکسان، قادر به فهم تفاوت سهم هر یک نبودم. در قرآن مجید، کلمه دیه فقط دو بار در آیه ۹۲ سوره مبارکه نساء آمده است، بدون اینکه جزئیات و مقدار آن معین شود.

﴿و ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ و من قتل مؤمناً خطأً

فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان

من قوم عدو لكم و هو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة و ان كان من قوم

بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله و تحرير رقبة مؤمنة فمن

لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله و كان الله علياً حكيماً﴾؛

یعنی: و هیچ مؤمنی حق ندارد که مؤمنی را به قتل

برساند، مگر آنکه به خطا مرتکب آن شود و در صورتی

که به خطا هم مؤمنی را بکشد (به کفاره این خطا)

یک برده مؤمن آزاد کند و خونبها و ديه‌ای به صاحبان خون (اولیای دم) تسلیم نماید، مگر آنکه اولیای مقتول، ديه را به قاتل ببخشند؛ پس اگر مقتول با آنکه مؤمن است، از گروهی باشد که دشمن شما هستند، در این صورت فقط برده‌ای مؤمن باید آزاد کند (و چه بسا ديه ندارد) و اگر مقتول از قومی باشد که بین شما و آنان میثاق برقرار است، باید ديه و خونبها را به اهل او پرداخت کند و برده مؤمنی نیز آزاد کند و کسی که نمی‌تواند برده آزاد کند، دو ماه روزه پی در پی بگیرد، این شرط بازگشت از جانب خداست و خداوند به همه امور دانا و حکیم است»^۱.

در مورد تقسیم ديه، آیه‌الله مکارم شیرازی چنین نظری دارند:
... ديه پول خون نیست، زیرا خون انسان با چیزی برابری نمی‌کند، بلکه ديه برای پر کردن خلاء اقتصادی است که در خانواده به وجود می‌آید و در این راستا مسلم است که خلاء اقتصادی بر اثر فقدان مرد به مراتب بیشتر از خلاء اقتصادی ناشی از فقدان زن است و به همین جهت ديهٔ مرد دو برابر ديهٔ زن است.^۲

هر چند نگارنده در جایگاهی نیست که از باب فقهی اظهار نظری کند، از نظر اجتماعی، با نظر آیه‌الله مکارم شیرازی موافق نیستم. امروزه زن و مرد به صورت مساوی حقوق می‌گیرند، به صورت مساوی درس می‌خوانند و به تناسب امتیازات حاصله پستی‌هایی را تصاحب می‌کنند. چگونه می‌توان پذیرفت که ارزش فلان خانم دکتر

۱. آیات الاحکام جقوقی، محمدعلی آقایی، ص ۱۴۰ و ۱۴۱، تهران، انتشارات خط سوم، چاپ دوم، ۱۳۸۱.

۲. روزنامه اطلاعات، ۷۷/۲/۲۸، سلسله مقالات ضمانت عاقله.

متخصص از نظر «خلاء اقتصادی» در خانواده کمتر از فلان دکتر متخصص است؟ کاش حضرت آیه‌الله مکارم شیرازی آماری ساده از مراجع قابل توجه خود از زنانی که نان‌آور خانواده هستند مطالبه می‌نمودند تا به این نظریه غیرقابل دفاع تمسک نجویند. مهمتر اینکه خداوند، در سوره مؤمنون آیات ۱۲ تا ۱۴، در خصوص یکسانی ذات انسان تصویری زیبا از خلقت آدمی ترسیم نموده‌اند و کلام الاهی ﴿فتبارک الله احسن الخالقین﴾ پایان بخش این آیات است، جایی که خدا به خود آفرین گفته و خود را بهترین آفریننده دانسته است.

﴿و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار

مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً فکسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارک الله احسن الخالقین﴾؛ یعنی: هر آینه، به تحقیق، انسان را از خلاصه‌ای از گل بیافریدیم، پس آن را به صورت نطفه‌ای در جایگاه محکم و استوار بنهادیم، سپس نطفه را علقه (خون بسته) و علقه را مضغه (پاره گوشت جویده یا قابل جویدن) بساختیم، پس آن گوشت را استخوانها نموده و سپس استخوانها را با گوشت بیوشاندیم، پس آن را آفریده‌ای دیگر، ممتاز از سایر آفریده‌ها، پدید آوردیم، پس آفرین بر خداوند، بهترین آفریننده.^۱

آنچه بعداً فقها در جزئیات و مقدار دیه آورده‌اند، نظر فقهی آنان است که در قانون مجازات اسلامی هم آمده است. حال باید دید آیا نظر فقهی آیه‌الله صناعی، با تکیه بر زمان حاضر و تغییر بنیادین در

۱. آیات الأحکام، دکتر ابوالقاسم گرجی، ص ۱۹۸، تهران، نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

نحوه تأمین اقتصادی خانوار با حقیقت زندگی امروزین، متناسب تر نیست؟ چه تفاوتی است بین دست خانم دندانپزشک متخصصی که قطع می‌شود با دست مرد متخصص دندانپزشکی که در همین حادثه دست او نیز قطع شده است؟ فقاقت و اجتهاد مبتنی بر واقعیت‌های جامعه می‌تواند بستر ساکن و ساکت نظریاتی که شاید در گذشته حتی از دید اقتصادی، که مورد نظر آیة‌الله مکارم شیرازی است، همسو باشد، ولی امروزه جایگاه اقتصادی زن در بسیاری از خانواده‌ها، اگر بیشتر نباشد، کمتر از مردان نیست. برای نمونه، همسر این جانب، علیرغم تحصیلات عالی، به امور خانواده می‌پردازد و باور دارم که نقش وی در اداره امور خانواده و تنظیم دخل و خرج و تأثیر او در تربیت فرزندان و موفقیت آنها و حتی تحصیلات تکمیلی این جانب بعد از ازدواج، به اندازه‌ای است که قادر به تشکر نمی‌باشم و تنها از پیشگاه خداوند شکرگزار چنین موهبتی هستم که به من اعطاء نمود تا مأمن و پناهگاهی داشته باشم و فرزندانم نیز در سایه این امنیت در مسیر مدارج عالی طی طریق کنند.

۵. طلاق در دست مرد است، لکن اگر زن مهریه خود را ببخشد و

تقاضای طلاق نماید، بر مرد واجب است او را طلاق دهد

(مجمع المسائل، ج ۲، ص ۴۸۲، س ۱۲۸۹)

با آوردن کلمه «واجب»، شاید بتوان گفت نظر فقهی آیة‌الله صانعی اگر به صورت قانون در بیاید، تنها به ضرب‌المثل قدیمی و، در هر حال، تازه «مهرم حلال، جانم خلاص» نزدیک شده‌ایم. وقتی ریاست محترم قوه قضاییه در سخنرانی معروف خود در بازدید عید سالها قبل در حضور قضات اعلام کردند به وسیله دوربینهای مخفی

در دادگاه خانواده دیده‌اند که زنی سر خود را به میز قاضی می‌زد و درخواست طلاق می‌نموده، حال اینکه سالها از هم جدا بودند، ولی قاضی توجه نمی‌نمود. طبیعی است این‌گونه برخورد کردن با مسئله طلاق و زنان عواقب سوئی دارد. گناه اصرار بر حفظ ظاهری عقد ازدواج، بدون در نظر گرفتن تبعات آن که در مواردی با تأسف به گناه آلوده می‌شود، بر گردن کیست؟ این نظر فقهی می‌تواند از باب عسر و حرج هم قابل توجه باشد، چه مهریه عندالمطالبه و حق طبیعی زن است. وقتی زن از حقوق حقه و اولیة خود می‌گذرد، یعنی منتهای عسر و حرج را با زبان بی‌زبانی بیان می‌کند. اگر این نظر به صورت قانون درآید، نه تنها نظام خانواده سست نمی‌شود، بلکه با توجه به وضع زن که مهریه خود را بخشیده است و وجوب طلاق، تعادلی بین خانواده به‌وجود خواهد آورد و از افراط مرد در عدم طلاق و تفریط وی در نپرداختن مهریه و درخواست اعسار و پذیرفتن طلاق از ناحیه مرد می‌رهیم.

۶. ازدواج موقت مختص به شرایط خاص می‌باشد و نه به عنوان

عِدل ازدواج دائم

(مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۰۶، س ۷۹۵)

می‌دانیم که ازدواج موقت تنها در مذهب تشیع مجوز دارد و خلیفه دوم ازدواج موقت را تعطیل نمود، که بحثی تاریخی و فقهی است. اما موضوع ازدواج موقت امروزه به عنوان خوش گذرانی و از ناحیه افراد پولدار که دارای زن و فرزند هستند، رایج است. جوانانی که قادر به تهیه امکانات ازدواج موقت باشند، به ازدواج موقت روی می‌آورند و از میان صدها ازدواج موقت به جرئت می‌توان گفت یک

نمونه آن منطبق بر شأن نزول ازدواج موقت و شرایط شرعی آن نیست. با تأسف، از ازدواج موقت که مورد اختلاف شیعه و سنی می‌باشد سوء استفاده می‌شود و یکی از ایرادات در بسیاری موارد غیر قابل دفاع، همین ازدواج موقت است که با نگرش خاص آیه‌الله صانعی می‌توان نگاهی تازه به ازدواج موقت و ایجاد شرایط سخت برای آن رسید.

۷. رفع حرمت سقط جنین قبل از چهارماهگی به واسطه حرج و مشقت غیرقابل تحمل مانند بیماری جنین

(استفتائات پزشکی، ص ۱۱۲، س ۲۰۶)

هرچند ظاهراً این نظر فقهی در قالب لایحه‌ای به ظاهر مورد توجه قوه قضاییه قرار گرفته است، باید پذیرفت که این نظر فقهی با تکیه بر عمق واقعه، یعنی بیماری جنین یا مادر و تبعات بعدی، اصدار یافته و نشانگر نگرش خاص آیه‌الله می‌باشد.

علاوه بر نظریات ذکر شده در بالا، نظریات دیگر از آیه‌الله صانعی - همانند سنّ بلوغ دختران که با نبود سایر شرایط، سیزده سال قمری است؛ یا جواز تلقیح مصنوعی در خارج از رحم و انتقال آن به رحم، که در نوع خود از نظریات قابل توجه است؛ یا ارث بردن زن از تمام اموال شوهر، در صورت نبودن وارث دیگر؛ یا ارث بردن زن از همه اموال شوهر از عین منقولات و از قیمت غیرمنقول - نشانگر درایت و تیزبینی و شگرف نگری ایشان است. از نظریات دیگر - مانند عدم حرمت خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر، در مواردی که خلاف شئون مرد یا خلاف حقّ استمتاع مرد نباشد؛ عدم حرمت روشهای جلوگیری (کنترل جمعیت) و عدم حرمت روشهای

جلوگیری که منجر به عقیمی دائم گردد، برای کسانی که چندین فرزند دارند - می‌گذرم.

نظریات قابل توجه دیگری را در خصوص ارتداد و قصاص و تساوی غیرمسلمان و مسلمان در قصاص و ارث بردن غیرمسلمان همانند مسلمان از مسلمان در مقاله های بعدی خواهم آورد؛ نظریاتی که راز پویایی فقه شیعه و ماندگاری اجتهاد را در جهان پرمسئله امروز اثبات می‌کند.^۱

نگاهی به نظریات فقهی حضرت آیه‌الله العظمی صانعی در خصوص برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)^۲

حضرت آیه‌الله یوسف صانعی درباره برابری قصاص نظر فقهی جالبی دارند که برگرفته از کتاب فقه و زندگی^۲ (برابری قصاص، زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان) چاپ مؤسسه فرهنگی فقه‌الثقلین است. در این مقاله، به بیان دیدگاه فقهی ایشان می‌پردازم:

در مقاله حاضر، به برابری قصاص زن و مرد و در آینده به برابری قصاص مسلمان و غیر مسلمان خواهیم پرداخت. نابرابری قصاص مرد و زن در زمان اجرای حکم مسأله‌ساز می‌شود. به دیگر سخن، حکم قصاص مردی که زنی را کشته است، صادر می‌شود، ولی اجرای حکم منوط به پرداخت نصف دیه از ناحیه خانواده زن، یعنی اولیای دم اوست. به گفته آیه‌الله صانعی، فقیهان عامه، یعنی اهل تسنن، به اتفاق پرداخت نصف دیه را لازم نمی‌شمردند و فقیهان شیعه، به اتفاق آرا، آن را لازم می‌دانند و جالب است که فقهای

۱. دکتر نعمت احمدی، مجله حافظ، شماره ۱۳، فروردین ۱۳۸۴.

۲. مقاله دوم جناب آقای دکتر نعمت احمدی.

عامه، برابری دیه زن و مرد را به نقل از رأی امام علی (علیه السلام) نقل کرده‌اند.

در نوشتار حاضر، به ادله کسانی که نصف دیه را قابل پرداخت در زمان اجرا می‌دانند، نمی‌پردازیم؛ بلکه با تکیه بر نظریات آیه‌الله صناعی به نظریات مخالفین این نابرابری خواهیم پرداخت. تنها آیه‌ای که موافقین پرداخت نصف دیه به آن استناد می‌کنند، آیه ۱۷۸ سوره بقره می‌باشد، آن جایی که می‌فرماید: ﴿وَالْأُنثَىٰ بِمَا لَأَتْ﴾. اجماع فقهای طرفدار پرداخت نصف دیه همین بخش از آیه است و آن را دلیل بر این می‌دانند که مرد در برابر زن قصاص نشود.^۱ با دقت در این آیه و مستفاد از اطلاق و صراحت دیگر آیات، تساوی در قصاص استنباط می‌شود و اگر نص صریحی بر عدم تساوی بود، به یقین شارع مقدس بیان می‌فرمود.

معنای قصاص زن در مقابل زن، مخالفت قصاص زن در مقابل مرد نیست، بلکه در این آیه از کلمه «قتلی» که جمع قتل به معنای کشتگان است، برابری در خود مفهوم قصاص نهفته است. استاد دکتر ابوالقاسم گرگی، در کتاب آیات الأحكام تأکید دارند:

«... آیه شریفه به گونه دقیق‌ی این برابری را بیان فرموده است و این که فقها از این برابری به مماثلت تعبیر کرده‌اند، به نظر این جانب چندان دقیق نیست و آن‌طور که باید مفهوم دقیق قصاص را نمی‌رساند. آن‌چه از آیه استنباط می‌شود این است که در رابطه با هر کدام از حریت و رقیت، رجولیت و انوثیت و احیاناً امور دیگر، قتل بر چهار نوع است و آیه شریفه در سه

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۱۴۵، مسأله ۱، به نقل از: برابری قصاص، ص ۳۰.

مورد از هر کدام بر مشروعیت قصاص دلالت دارد.^۱
 حال که تنها آیه قرآن که به طور اخص به قصاص پرداخته آیه
 ۱۸۷ سوره بقره است و نص صریحی بر عدم تساوی از این آیه
 استنباط نمی‌شود، به دیگر منابع فقهی خواهیم پرداخت.

روایات

آیه‌الله صانعی در کتاب برابری قصاص (صص ۳۲ - ۳۵)، پانزده
 حدیث در خصوص نابرابری قصاص زن و مرد بر شمرده‌اند که از این
 تعبیر پانزده حدیث به گفته ایشان، نزدیک به ده حدیث آن از سند
 معتبر برخوردار است که بر این روایت‌ها دو ایراد اساسی وارد
 آورده‌اند و به همین علت معتقدند که نمی‌توان آن‌ها را مبنای
 استنباط حکم قرار داد. یک دلیل مخالفت با قرآن، سنت و عقل و
 سایر قواعد و اصول مسلم است و دلیل دیگر معارضه با روایات دیگر
 است.

۱. مخالفت با کتاب، سنت و عقل

ذکر موارد مخالفت با کتاب الله، مهم‌ترین دلیل و نظر فقهی
 ایشان است. ذکر این نکته که بیش از چهل حدیث معتبر وجود دارد
 که بر این مضمون دلالت دارد که: هر روایتی با قرآن مخالف و
 ناسازگار است، حجیت ندارد و باید آن را کنار نهاد و علمش را به
 اهلس و اگذار (برابری قصاص، ص ۳۶). برای نمونه، به این روایت
 از صحیح هاشم بن حکم که از امام صادق علیه السلام نقل شده، بسنده
 می‌کنم.

۱. آیات الأحكام، نشر میزان، چاپ دوم، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.

خطب النبي ﷺ بمنى، فقال: ايها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله؛ پیامبر ﷺ در منی سخنرانی فرمود و گفت: ای مردم، آن چه از جانب من به شما رسیده که موافق کتاب خداست، من گفته‌ام؛ و آن چه رسیده و مخالف کتاب خداست، من نگفته‌ام.^۱

به اعتقاد آیه‌الله صانعی، روایات حاکی از نابرابری قصاص زن و مرد با قرآن مخالف است و باید آن‌ها را کنار گذارد و این روایات به اعتقاد ایشان با سه دسته از آیات قرآنی مخالف است. دسته اول، آیاتی که دلالت دارد سخن و احکام خداوند بر پایه عدالت و حقیقت است و ظلم و ستم نسبت به بندگان از ناحیه خداوند روا نیست. این برابری که در عرصه تکوین است، نمی‌تواند در عرصه تشریح، نمود پیدا نکند:

﴿و تمت کلمت ربك صدقا و عدلا﴾، و سخن پروردگارت به راستی و داد سرانجام گرفته است.^۲

یا آیه:

﴿ان الحكم الا لله يقص الحق﴾، حکم و دستور به دست خداست که حق را بیان می‌کند.^۳

نیز آیه:

﴿ما الله يريد ظلما للعباد﴾، و خداوند بر بندگان خود ستم نمی‌خواهد.^۴

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، باب ۹، حدیث ۱۵.

۲. انعام (۶)، آیه ۱۱۵.

۳. انعام (۶)، آیه ۵۷.

۴. غافر (۴۰)، آیه ۳۱.

آیات متعدد دیگری بر عدالت و انصاف و این که خداوند به اندازه ذره‌ای ستم نمی‌کند نازل شده است. حال چگونه می‌توان پذیرفت که در قصاص بین مرد و زن - که خداوند آنان را مساوی خلق کرده است - تفاوت قائل باشد؟ حال این که انسان‌ها نفس واحدی دارند و خداوند تقوا را تنها دلیل برتری دانسته است.

سخن آخر این که، آیه‌الله صانعی که ده‌ها آیه از آیات قرآنی مربوط به عدالت و جلوگیری از ظلم آورده‌اند، آخرین استدلال بعضی از فقها را که تفاوت قصاص میان زن و مرد را بدان جهت که نفقه زن بر عهده مرد است و مرد پایه و ستون اقتصاد خانواده به شمار می‌رود، نه تنها به لحاظ معنای لغوی دیده که در برابر خون است (یعنی خون‌بها) نمی‌پذیرند، بلکه آن را در خصوص کودکان خردسال، پیرمردها، مردان زمین‌گیر - که اقتصاد خانواده وابسته به آنان نیست - یا زنان شاغل که نان‌آور خانواده محسوب می‌شوند، مانعة‌الجمع می‌دانند و به همین اعتبار، ارتباط قصاص با اقتصاد و معشیت را مردود می‌دانند.

۲. مخالفت با روایات

به گفته آیه‌الله صانعی، گذشته از آن که این اخبار با آیات قرآن ناسازگار است، با روایت‌هایی که عدل و حکمت را برای خداوند اثبات کرده و ظلم و ستم را از آن نفی کرده نیز مخالفت دارد. این روایات بدان اندازه‌اند که ادعای تواتر و قطعیت در آن‌ها تردیدناپذیر است. (برابری قصاص، ص ۶۰).

۳. مخالفت با عقل

هرچه عقل حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند. وقتی پذیرفتنی نیست که خداوند ظالم باشد، صدور از ناحیه خداوند بر تفاوت قصاص و دیه زن و مرد، هم با عقل ناسازگار است و هم با قواعد مسلم عقلی و حکمی؛ و شارع نیز برخلاف عقل حکمی صادر نکرده است: ما حکم به العقل حکم به الشرع.

۴. معارضه با روایات دیگر

در کتاب برابری قصاص، حضرت آیه‌الله صانعی چند روایت نقل فرموده‌اند که بر این روایات، حکم شرعی برابری قصاص زن و مرد آمده است. به همین اعتبار، اعتقاد دارند که تعارض بین روایات، خود دلیلی است بر پذیرش روایتی که با عقل فقهی متناسب باشد. برای نمونه به یک روایت بسنده می‌کنم.

در کتاب وسائل الشیعة^۱، روایتی از حضرت امام صادق علیه السلام نقل شده است با این مضمون، موثقه السکونی عن ابي عبدالله علیه السلام قتل رجلا بامرأة قتلها عمدا و قتل امرأة قتلت رجلا عمدا. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: امیرمؤمنان مردی را که زنی را از روی عمد به قتل رسانده بود، کشت و زنی که مردی را از روی عمد به قتل رساند نیز کشت.

۵. اجماع

از دلایل قائلان به تفاوت در قصاص زن و مرد اجماع است. با این نظریه آیه‌الله صانعی اجماع رد شده است.

«... باید گفت در مسایل اجتهادی که ادله آن بیان

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، باب ۳۳، حدیث ۱۴.

شده و نیز مختلف است، جایی برای استدلال به اجماع نیست و اجماع در جایی دلیل شمرده می‌شود که مدرکی از قرآن و سنت در دست نباشد.» (برابری قصاص، ص ۶۳).

با تکیه بر موارد فوق، این نظر فقهی می‌توان به یکی از اشکالاتی که جامعه حقوقی جهانی با نحوه قصاص زن و مرد بر حقوق اسلامی وارد می‌کند، پاسخ قانع‌کننده‌ای دهد. وقتی نص صریحی در قرآن در مورد تفاوت زن و مرد در قصاص نیست و با تکیه بر اجتهاد پویای اسلامی می‌توان به رمز و راز نظر شارع پی برد؛ وقتی در جامعه امروز حق رأی زنان با مردان به صورت مساوی پذیرفته شده و زنان پله‌های علمی را به صورت یکسان با مردان فتح می‌کنند؛ وقتی مشخص شده است که مدیریت در نهاد زنان همان اندازه می‌تواند قوی باشد که در مردان، پذیرفتنی نیست که با تکیه بر روایاتی که برابر نوشتار حاضر می‌توان روایت دیگری هم مخالف آن روایت باشد تا اثبات کند با تکیه بر قواعد عقلی و واقعیت موجود تغییراتی در نظام حقوقی داده شود.^۱

نگاهی به نظریات فقهی حضرت آیه‌الله العظمی صانعی در تدوین قوانین^۲

موضوع دیه و تفاوت آن بین زن و مرد از بدو تهیه لایحه قانون مجازات اسلامی، مورد مناقشه جامعه حقوقی و فقهی کشور بوده است. نص صریحی در قرآن در خصوص تعلق نصف دیه به زن در

۱. دکتر نعمت احمدی، مجله حافظ، شماره ۱۴، اردیبهشت ۱۳۸۴.

۲. مقاله سوم از جناب آقای دکتر نعمت احمدی.

مقابل دو برابر دیه مرد نداریم. در عوض بنا به فتاوی حضرت آیه‌الله صانعی آیات متعددی درخصوص تساوی حقوق داریم مانند آیه... ﴿یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی﴾^۱ که مرد و زن به عنوان - بنی آدم - مورد خطاب قرار گرفته و گرامی داشته شده‌اند و در آیات دیگری خصوصاً آیه شریفه ﴿یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها﴾^۲ که از خلقت مساوی زن و مرد یاد شده است و لذا تا جایی که نص صریح همانند مسئله ارث پسر که دو برابر ارث دختر می‌باشد نمی‌توان درخصوص مورد دیه، قائل به نصف تعلق دیه به زن شد.

درعوض می‌توان به تأسیسات جدید مانند بیمه اعم از بیمه عمر یا بیمه شخص ثالث و بیمه حوادث اشاره کرد که بدون در نظر گرفتن جنسیت، حق بیمه مساوی اخذ می‌شود اما در زمان تعلق بیمه به جنسیت نگاه می‌کنند و زن نصف مرد از بیمه‌ای که در ابتدای امر به صورت مساوی پرداخت نموده است، برخوردار می‌شود. بنا به نظر حضرت آیه‌الله صانعی، در زمان تصویب لایحه قانون مجازات، دکتر بهشتی ریاست وقت دیوان عالی کشور به این مطلب که - زن نان‌آور نیست و لذا نصف دیه باید پرداخت شود در مقابل مرد نان‌آور است، استناد نمودند و باعث تصویب عدم تساوی دیه شدند. آیه‌الله صانعی باور دارند که اگر مرحوم بهشتی زنده بودند قطعاً از این نظر عدول می‌کردند زیرا که دیه مربوط به جان آدمی است و جبرانی برای خسارتی است که بر آن وارد گردیده است. چندی قبل هم، آقای هاشمی‌رفسنجانی از تساوی دیه یاد کردند و

۱. حجرات (۴۹)، آیه ۱۳.

۲. نساء (۴)، آیه ۱.

معتقد بودند که آیات عظام دیگری هم معتقد به تساوی دیه می‌باشند و شرایط تصویب قانون مهیاست. علاوه بر دیه قتل، درخصوص دیه جراحات هم علی‌رغم نبود نص صریح، رویه به گونه‌ای شکل گرفته که دیه تا ثلث در مورد زن و مرد برابر است و مازاد بر ثلث مجدداً قاعده دو برابر مرد و یک برابر زن وارد قانون شده است. حال اینکه واقعاً چه تفاوتی بین چشم و گوش زن و مرد با یکدیگر است و آیا هزینه درمان هم در مورد زن نصف می‌شود و باید به این نابرابری با تکیه بر استدلال و تحلیل فقهی پایان بخشید. امروزه مسأله قواعد فقهی اسلام در چالش با دنیای بیرون قرار می‌گیرند و در این مورد باید تنها در مورد نص صریح قائل به ثبات قواعد شد. حضرت آیة‌الله صانعی برای برون‌رفت از رویه‌هایی که باعث رواج منتهای فقهی خاصی گردیده که می‌توان با نظریات فقهی خصوصاً فتاوی دیگر، تغییرات کلی در روش گذشته به وجود آورد به قواعدی نظیر سهولت و نفی حرج با تکیه بر کتاب و سنت اشاره می‌کنند. از طرفی اصل چهار قانون اساسی مقرر می‌دارد که تمامی قوانین و مقررات باید بر اساس موازین اسلامی باشد. وقتی قاعده سهولت و نفی حرج جزو موازین اسلامی است پس نمی‌توان قانونی را تصویب کرد که باعث سختی برای نیمی از جمعیت کشور باشد و یا مثلاً زنان تحصیلکرده رشته حقوق را از قضاوت منع کند و یا زن را از حضانت فرزند خود محروم نماید، مضافاً به اینکه راز ماندگاری فقه شیعی، پویایی اجتهاد در فقه است و اگر در گذشته فقیهی با تکیه بر استنباط خود نسبت به موضوعی فتوایی صادر کرده باشد در صورت اختلاف فتوا یا فوت صاحب فتوا می‌توان به فتاوی جدید توسل و تمسک جست. باید موازین اسلامی - موضوع

اصل چهار قانون اساسی را تنها در نص صریح قرآن دانست و در مورد سنت هم باید به روایات مختلف رجوع نمود و روایتی را که به سهل شدن زندگی امروز نزدیک است استناد جست. این مهم در شورای نگهبان هم دیده شده است. زمانی بهره بانکی در هر صورت مخالف شرع تشخیص داده می‌شد. متعاقب آن با تکیه بر الزامات حکومتی با تغییر بهره به کارمزد در آغاز بانک‌ها مجاز به دریافت کارمزد شدند و متعاقب آن برابر تبصره ماده دو قانون چک و این اواخر ماده ۵۲۲ قانون آیین دادرسی مدنی مطالبه خسارت ناشی از عدم پرداخت به موقع دین را نسبت به اشخاص هم پذیرفته‌ایم. پرسش این است که وقتی فقهای شورای نگهبان در خصوص خسارت تأخیر تأدیه به لحاظ الزامات زمانی با چنین وسعت نظری به موضوع نگاه کرده‌اند، آیا ارث بردن زن از تمامی ماترک مرد و یا حق حضانت زن نسبت به فرزند یا موافقت زن اول در خصوص ازدواج دوم و سوم و یا حق قضاوت زانی که در امر قضا متخصص می‌شوند مشکل‌تر است؟ آیه‌الله صانعی به مسأله مهمی توجه نموده‌اند که باید این مطلب را دکترین ایشان در استنباط قواعد شرعی دانست. ایشان معتقد است چون اسلام نظام حکومتی دارد، پس دادگاه و قوه مجریه و قوه مقننه می‌خواهد که معنای آن حکومت است، لذا باید سند فقهی را در نظر گرفت نه فتاوی مختلف را و به همین اعتبار، حاکم باید بر مبنای متد فقهی خودش حکومت کند و طبیعی است که سند فقهی با تکیه بر الزامات زمانه به وجود می‌آید و تنها باید این متدها خلاف نص صریح قرآن نباشند و طبیعی است که متد فقها خود جزو موازین اسلامی است که از ناحیه فقها ارائه می‌گردد و باید نظریات فقهی مختلف را در نظر

گرفت و نظر فقهی مجتهدی را در جامعه پیاده کرد که با سهولت قواعد اسلامی و نیز نفی حرج منطبق و در آن نفع اجتماع و مردم وجود داشته باشد. حضرت آیه‌الله صانعی به نکته ظریفی اشاره دارند که می‌تواند فصل‌الخطاب اختلاف‌های مبنایی در شیوه قانونگذاری گردد. ایشان معتقد است برابر نظریه فقیه مشهور میرزای شیرازی اجرای حدود تنها اختصاص به زمان حضور امام معصوم علیه السلام دارد که از چند و چون آن آگاه است، اما در زمان غیبت تنها راهکار مقابله با جرائم در بخش مجازات‌ها، تکیه بر تعزیرات است که در این صورت مجلس می‌تواند با استفاده از کارشناسان روان‌شناس و جامعه‌شناس و رعایت تناسب بین جرم و جزا، مجازات‌ها، را تعیین کند، اگر این باور که اجرای حدود به گفته میرزای شیرازی مربوط به زمان حضور امام معصوم باشد مورد پذیرش واقع شود؛ دست فقها در تغییرات قانون مجازات اسلامی باز است و این تغییرات به لحاظ ضرورت در قانون مجازات اسلامی رواست نه به دلیل نسخ. مهم‌ترین نظریه فقهی آیه‌الله صانعی را باید در «عدم حجیت علم قاضی در حدود» دانست. ایشان با تکیه بر اینکه اقرار با یک نوبت هم می‌تواند موجب پذیرفته شود اما تساوی آن را به دفعات دوم و سوم و چهارم آن هم اقراری که از روی وجدان دینی و متأثر از ایمان به قیامت و فرار از عذاب آخرت باشد را کافی ندانسته و این نوبت چهارم است که موجب قبول اقرار است و یا با اینکه حضرت علی علیه السلام - امام معصوم - است در مورد حد، قائل به اقرار، آن هم اقرار در کمال آزادی بودند و بعد از چهار نوبت اقرار هم قانع نشدند و دستور تحقیق در مورد عقل زن و سلامتی او را صادر نمودند و به باور ایشان - علم قاضی- در حدود نمی‌تواند

حجیت داشته باشد. به هر صورت آیه‌الله صانعی با تکیه بر احاطه وسیع خود بر اصول فقه و موازین اسلامی و حضور در دستگاه قضایی از باب اجرای عملی قواعد اسلامی، با نکته‌بینی در ظرایف امور خصوصاً قواعد فقهی در راه ایجاد متد فقهی مناسبی که هم موافق با اسلام باشد و هم الزامات زندگی امروزی، رنج و سعی وافری را تحمل می‌کنند ... طول عمر ایشان را از خدا آرزو می‌کنیم.^۱

۱. دکتر نعمت احمدی، روزنامه اعتماد ملی، شنبه ۷ اردیبهشت ۱۳۸۷.

رویکردهای جدید فقه شیعه در حوزه زنان^۱

نویسنده: زکی المیلاد

ترجمه: عبدالله امینی

۱. حرکتی نو در فقه شیعه

طی دو دهه پایانی قرن بیستم در فقه اسلامی شیعه، اندک اندک نشانه‌های حرکت جدیدی در حوزه زنان ظهور یافت. این حرکت در آن هنگام، در حوزه عمومی اندیشه و فقه اسلامی جلوه چندانی نداشت؛ چرا که اشتغال به امور سیاسی در آن روزگار در اوج شدت بود و دیگر حوزه‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار داده بود. این

۱. مقاله حاضر به زبان عربی، به قلم آقای زکی المیلاد، نگارش یافته است. وی پژوهشگر در باب مسائل اسلامی و اندیشه اسلامی، در عربستان سعودی دیده به جهان گشود. وی دروس حوزوی را تا مراحل عالی گذرانده و آشنایی با علوم و جریانهای معاصر را از راه مطالعات گسترده و مداوم ادامه داده و تحولات و دگرگونی‌ها و نوآمدهای اندیشه اسلامی را در چارچوب رابطه آن با جهان معاصر پیگیری نموده است. در این زمینه مجموعه‌ای از تألیفات را عرضه کرده که تا کنون چهارده عنوان از کتابهای وی منتشر شده و مقالات فراوانی نیز در مجلات و روزنامه‌های مختلف به چاپ رسانده است. برخی از این مقالات به انگلیسی ترجمه شده و در مجله «دراسات» که در واشنگتن به چاپ می‌رسد منتشر شده است. برخی دیگر هم به فارسی ترجمه و در مجله «پگاه حوزه» آمده است. گذشته از این فعالیتها، مسئولیت سردبیری مجله «الكلمة» را - که در زمینه اندیشه اسلامی منتشر می‌شود - بر عهده دارد.

مسئله نتیجهٔ تحولی اسلامی بود که در ایران اتفاق افتاد و نخبگان و گروه‌های اسلامی را از حاشیه سیاست به دل فعالیت‌های سیاسی کشاند و چیرگی هائل سیاست، باعث شد کوشش‌های سیاسی بر دیگر فعالیت‌های فکری و فقهی و جزء آن مقدم گردد.

کسانی که می‌کوشیدند برای آنچه تحولات جدید فقه شیعه در عصر حاضر می‌نامیدند نقطهٔ آغازی بیابند این دوره زمانی را قابل تأمل و درنگ دانستند. این همان چیزی است که پژوهشگر ایرانی حجة الاسلام مهدی مهریزی هنگام بررسی تحولات فقهی جدید در مسئله بلوغ دختران به آن اشاره می‌کند. وی می‌نویسد: «دیدگاه حاکم در فقه شیعه این بود که دختران در نه سالگی به بلوغ می‌رسند. تا مدت‌ها در این دیدگاه هیچ تجدید نظری صورت نگرفته بود و اصلاً خلاف این دیدگاه هم به ذهن هیچ کس خطور نمی‌کرد. اما در سال‌های گذشته در این نظریه تجدید نظری صورت گرفت. شاید بتوان زمان این تغییر را به سال ۱۹۸۰م تحدید کرد. در این زمان چنین اندیشه‌ای در ذهن برخی از علمای دین ایجاد شد و آنان را به بحث دربارهٔ این مسئله و تأمل در آن فرا خواند. برخی از این افراد به این نتیجه رسیدند که تعیین سن مشخصی برای بلوغ امری واقعی نیست و تنها ملاک در بلوغ دختران رسیدن به حیض است»^۱.

در پی کاهش چیرگی سیاست - که مربوط به سال‌های دههٔ هشتاد بود - و به وجود آمدن نوعی تعادل و توازن در اندیشهٔ اسلامی و بازگشت مجدد اندیشمندانی که پیش‌تر در میادین سیاسی فرو رفته بودند، این حرکت جدید در فقه شیعه کم‌کم رشد

۱. مهدی مهریزی، نحو فقه للمرأة یواکب الحیاة، بیروت، دار الهماد، ۲۰۰۲ م، ص ۲۲۵.

بیشتری یافت و در دههٔ آخر قرن گذشته نضج و تکامل یافت. در این دوره - و دقیقاً در سال ۱۹۹۴م - کتاب مسائل حرجیه فی فقه المرأة (مسائل پیچیده در فقه زنان) نوشته شیخ محمد مهدی شمس الدین انتشار یافت. این کتاب را می‌توان نقطهٔ مهمی در تحولات فقهی این دوره و نزدیک شدن فقه اسلامی شیعه به مسائلی توصیف کرد که شیخ محمد مهدی شمس الدین آنها را «پیچیده» قلمداد کرده است؛ این مسائل جملگی به رابطهٔ زن با سیاست و جامعه و دولت و احکام آن ارتباط دارد.

آیه‌الله شمس‌الدین در این کتاب به نقد و نواندیشی در باب شیوهٔ نگرش و استنباط فقهی در حوزهٔ زن و خانواده پرداخته و برخی از آرا و دیدگاه‌های مطرح و متداول در این زمینه را مورد مناقشه قرار داده و دیدگاه‌های مستدل دیگری را که در معنا و مبنا مغایر گذشته می‌باشد پذیرفته است.

این حرکت جدید در فقه شیعه با ورود به قرن بیست و یکم رشد و پویایی خود را حفظ کرد. می‌توان گفت اجتهادات فقهی جدیدی که در این دوره در خصوص زنان ظهور یافت چه بسا از اهمیت و برجستگی بیشتری برخوردار، و از این نظر بر اجتهادات و نوآوری‌های گذشته برتری داشته باشد.

آیه‌الله شیخ یوسف صانعی، از مراجع دینی فعلی در قم، از کسانی به شمار می‌رود که در این دوره ظهور و بروز بیشتری دارند. وی بر پایه اصول شیوه استنباط در فقه استدلالی، آرا و دیدگاه‌های جدید و توجه برانگیزی در حوزهٔ زنان مطرح نموده است.

برخی از پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که اجتهادات و نوآوری‌های فقهی که در این مقطع تاریخی در حوزهٔ فقه زنان مطرح

شده از ظهور مرحله جدیدی خبر می‌دهد. حجة الاسلام مهدی مهریزی در بررسی تاریخ تحولات گرایش‌های دینی ایران معاصر در خصوص مسئله زنان این گرایش‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند که هر کدام به سه مقطع زمانی تعلق دارد. این سه جهت‌گیری بنا به دیدگاه او چنین است: گرایش سنتی که با تصویب قانون اساسی در مطلع قرن بیستم آغاز شد؛ گرایش کلامی - اجتماعی که از دهه شصت آغاز می‌شود و گرایش فقهی - حقوقی که به نظر او از ابتدای هزاره سوم آغاز گردیده است. او نقطه آغاز این گرایش سوم را آیه‌الله صانعی می‌داند و او را پیشاهنگ طرح دیدگاه‌های فقهی جدید در عصر حاضر می‌داند که آرای خود را در هیئت فتوا در رساله عملیه مطرح نموده است.^۱

در این مرحله این حرکت جدید از سوی افراد دیگری که همگی رویکرد نوگرایانه داشتند پشتیبانی شد. از میان این افراد می‌توان به آیه‌الله ابراهیم جناتی اشاره کرد که حجة الاسلام مهریزی او را از پیشگامان جهت‌گیری نوگرایانه‌ای می‌داند که در شیوه‌های اجتهاد و راهکارهای دفاع از فقه اسلامی تحولی ایجاد کردند. در این مجال همچنین می‌توان از آیه‌الله سید محمد بجنوردی عضو سابق دیوان عالی کشور در ایران یاد کرد.

این حرکت جدید که رشد و گسترش یافت و به این سطح از پیشرفت و تحول در فقه زن انجامید به نظر می‌رسد که پایداری و حضور خود را حفظ خواهد کرد. به‌ویژه این که بر قواعد و بنیادهای استدلالی و برهانی متکی است و به آن حوزه علمی تعلق دارد که از

۱. همان، «الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسئله المرأة»، ترجمه حیدر

حب الله، فصلنامه نصوص معاصرة، بیروت، سال دوم، شماره ۶ (ربیع ۲۰۰۶م)، ص ۸۰.

برجسته‌ترین حوزه‌های مطالعات اسلامی به شمار می‌رود و از همه حوزه‌های دیگر ریشه‌دارتر و غنی‌تر است. این حوزه معرفتی همان فقه اسلامی است که تمدن اسلام بیش از هر رشته علمی دیگر به آن شناخته و مشخص می‌شود تا جایی که تمدن اسلامی را تمدن فقه نامیده‌اند.

افزون بر این، این نوآوری‌ها به مسئله زن ارتباط دارد و این امر نیاز به چنین حرکتی را تشدید می‌کند و چشم‌ها را بدان خیره می‌سازد و به مانایی و پایداری آن کمک می‌کند؛ زیرا دیر زمانی بود که در مسائل مربوط به زنان تحول و بازبینی اجتهادی جدید صورت نگرفته بود و با توجه به دگرگونی‌های گسترده و فراوانی که در زندگی امروز زنان رخ داده است، ضرورت تجدید نظر و بازنگری در آن بیش از پیش احساس می‌شد.

جا دارد به این نکته اشاره کنیم که نوآوری‌های فقهی در باب زن، پیش از این هیچ‌گاه به این سطح نرسیده بود و هم‌اکنون نیز به منظور حمایت و تضمین کرامت و حقوق زنان و ارائه عادلانه فقه اسلامی و از میان برداشتن ستم و تبعیض علیه زنان هم‌چنان آهنگ پر شتاب و فزاینده خود را از نظر کمی و کیفی حفظ کرده است.

از سوی دیگر می‌توان گفت فقه شیعه امروزه از نظر نگرش‌های جدید فقهی در خصوص زن از دیگر مذاهب فقهی اسلامی پیشی گرفته است. شاید این پیشی گرفتن ریشه در دو امر متلازم داشته باشد. امر نخست طبیعتی واقعی دارد و به ارتباط فقه شیعه با تجربه دولت در ایران باز می‌گردد؛ تجربه‌ای که برای پاسخگویی به نیازها و مقتضیات جریان گسترده اسلامی کردن جامعه و دولت، افق‌های

گسترده‌ای از اجتهاد و نواندیشی را در برابر فقه شیعه گشود. امر دوم طبیعتی ذاتی دارد و به مفتوح بودن باب اجتهاد در فقه شیعه باز می‌گردد. این امر باعث بقای عنصر حرکت و پویایی در ساختار درونی فقه شیعه گردیده و موجب شده است فقه شیعه در همراهی با تحولات زمان و حوادث جهان و پاسخگویی به آن بیشترین آمادگی و شایستگی را داشته باشد و در همگامی با شبهاتی که با علوم و معارف اسلامی ارتباط دارد و نیز همراهی با رویدادها و تحولات و دستاوردهای حوزه اندیشه و معرفت توان بالایی کسب کند.

اجتهاد باز دقیقاً همان چیزی است که زمینه ظهور گرایش‌های اصلاحی و نوآورانه را در فقه اسلامی - و در معارف اسلامی به طور کلی - ایجاد می‌کند و ضمن تشویق و پشتیبانی از چنین گرایش‌هایی، بقا و استمرار آن را تضمین می‌نماید و کارآمدی آن را افزایش می‌دهد.

نکته شایان توجه این که این تحولات فقهی جدید را که همچنان در حال رخ دادن است می‌توان بخشی از سیر تحولات رابطه فقه شیعه با موضوع زن دانست؛ زیرا این موضوع به سطحی از نوآوری و تحول رسیده که تاکنون سابقه نداشته است و نیز از جنبش جدیدی در درون فقه معاصر شیعه حکایت می‌کند که پیشگامان و شیوه فکری خاص خود را دارد.

انتظار می‌رود که این حرکت جدید رشد و بقای خود را حفظ کند. اساساً هرگاه مانند چنین حرکتی ظهور یابد، به سادگی از بین نخواهد رفت و دچار پس رفت نخواهد شد حتی اگر مسیر خود را به کندی ببیماید، یا رشد و گسترشی توأم با تأخیر داشته باشد و آماج

نقد و مخالفت قرار گیرد؛ زیرا این حرکت دیر زمانی پایید تا ظهور یافت و مدت‌ها بود که نیاز شدید و فراوانی نسبت به آن احساس می‌شد. همین نیاز فراوان است که به چنین حرکتی شتاب و نوعی پایداری می‌بخشد.

وانگهی زن مسلمان معاصر که درس خوانده و فرهنگ آموخته و در همهٔ میدان‌های دانش و زندگی حضور یافته است، دیگر تاب آن چهرهٔ گذشته‌ای را که از او تصویر می‌شد ندارد؛ چهره‌ای که از کرامت و انسانیت زن می‌کاست و در خرد و دین او تردید روا می‌داشت. زن معاصر مسلمان تبعیض‌هایی را که بر خلاف موازین عادلانه و نظام‌های حقوقی، در گذشته علیه او اعمال می‌شد، دیگر برنمی‌تابد.

همچنین تحولات معاصر با پرسش‌ها و مسائل پیچیده و دشوار فراوان به مقابله و محاصرهٔ فقه اسلامی برخاسته است که باید با چنین پرسش‌هایی مقابله و به شکل صحیح برخورد نمود. این بدان معنی است که وضعیت جدیدی در انتظار زنان است و این وضعیت به صورت بالقوه یا بالفعل، در دراز مدت یا کوتاه مدت، خواه به صورت عملی و خواه در حد نظری در شرف تکوین است.

۲. ارائه چهره‌ای تحریف شده از زن

در فقه اسلامی چهره‌ای قدیمی از زن ترسیم شده و در برخی از فتاوا و احکام فقهی ظهور و نمود یافته است که زن مسلمان معاصر در صورت مواجهه با آن به شدت رنجیده خاطر می‌شود؛ زیرا آن را با جایگاه و کرامت خود ناسازگار می‌یابد و در آن گونه‌ای خرده‌گیری و برتری جویی و نوعی تبعیض و ستم و زیر پا نهادن حقوق خود را

مشاهده می‌کند.

حجة الاسلام مهریزی امثال این فتاوا و احکام را که در کتاب فقها و مصنفات فقهی آمده مورد تتبع قرار داده و در کتاب خود به *سوی فقهی روز آمد برای زنان* به برخی از آنها اشاره کرده است:

۱. در مسئله حضانت، فقها این پرسش را مطرح کرده اند که آیا لازم است زن حاضنه (دایه) عادل باشد یا صرف امین بودن او کافی است؟ آنگاه برخی از آنان گفته اند در این جا عدالت شرط نیست؛ زیرا بیشتر زنان فاسقند.

۲. در مسئله نماز میت و در پاسخ به این پرسش که «آیا جایز است زن بر جنازه مرد نماز بخواند؟» شافعیان دو دیدگاه دارند که یکی از آن دو چنین است: واجب است مرد بر آن نماز بخواند؛ زیرا مردان به خدا نزدیک‌ترند و دعایشان زودتر از زنان مستجاب می‌شود و اگر زن بر جنازه مرد نماز بخواند، این کار به مثابه توهین به مرده است.

۳. در مسئله ارث خنثی، فقها این پرسش را مطرح کرده اند که «آیا سهم خنثی از ارث مانند سهم مرد است یا زن؟» در این جا برخی از فقها به نقل از قرطبی در *جامع احکام القرآن* گفته‌اند: ابتدا باید او را واریسی کرد، ولی اگر این کار سودی نبخشد و جنسیت او معلوم نشد باید دنده هایش را شمرد. اگر دنده هایش کم بود مرد است؛ زیرا زن از یکی از دنده‌های مرد آفریده شده و اگر دنده هایش بیشتر بود زن است.

۴. در مسئله ویژگی‌های افراد مستحق زکات، فقها گفته‌اند ایمان و فقر از شروط استحقاق زکات می‌باشد. برخلاف عدالت که در این جا شرط نیست؛ زیرا بیشتر افرادی که مستحق زکاتند زن هستند و

بیشتر زنان فاسقند.

۵. در مسئله ازدواج بنده با زن آزاد بدون اجازه مولا فقها فتوا داده‌اند که چنین ازدواجی همان زناست با این تفاوت که حدّ زنا در آن جاری نمی‌شود؛ زیرا در این مورد مرد بنده است و زن، سست‌عقل.

۶. در مسئله جنگ میان مسلمانان و کفار هرگاه جنگ به صلح انجامید و اتفاق کردند که هر یک از دو سپاه پناهندگان طرف مقابل را باز گرداند، در این جا برخی از فقها گفته‌اند این حکم فقط شامل مردان می‌شود؛ زیرا زن عقل ضعیفی دارد و اگر زن مسلمانی از سوی مشرکان به سپاه اسلام پناه آورد جایز نیست او را باز گردانند؛ زیرا از اسلام برمی‌گردد و مرتد می‌شود.^۱

این تنها نمونه‌های اندکی بود که چهره‌ای را که زن در فقه اسلامی و نزد فقها یا برخی از آنان دارد نشان می‌دهد. بی شک زن مسلمان معاصر هرگز حاضر به پذیرش و بقای چنین چهره‌ای نیست و امروزه با تمام توان به مبارزه با این چهره و نقد و حذف آن می‌پردازد. دیگر مانند گذشته جهل و بی‌سوادی بر شخصیت زن چیرگی ندارد و همین مقدار تغییر زن از بی‌سوادی به بهره‌مندی از آموزش و سواد برای تغییر نگرش دنیا به زن کافی است؛ نگرشی که در منظومه اندیشه زن اثر می‌گذارد و طبیعت موضع‌گیری‌ها و رفتارهایش را در جامعه و زندگی دگرگون می‌کند.

پیروان رویکرد جدید به این باور رسیده‌اند که تصویر یاد شده زن در فقه اسلامی نیازمند بازنگری و نقد است؛ چرا که با نگرش اسلام به زن سازگار نیست. اسلام زن را تکریم کرده، شخصیت زن را به او

۱. همان، نحو فقه للمرأة یواکب الحیاة، ص ۲۳۱.

بازگردانده، حقوق وی را تضمین نموده و زنان را برادران تنی مردان قلمداد کرده است.

در همین زمینه آیه‌الله صانعی معتقد است که «مشکل قوانین موجود فعلی که با زن ارتباط دارد این است که تاکنون به سطح سازگاری با اسلام نرسیده است. همان طور که این قوانین با تحولات جوامع نوین همراه و سازگار نشده است».^۱

آیه‌الله صانعی به بررسی برخی از متون دینی که به پدر و پدربزرگ اجازه می‌دهد دختر نابالغ را شوهر دهد پرداخته است؛ مانند سؤال عبدالله بن الصلت که درباره‌ی دختر بچه نابالغی از امام صادق (علیه السلام) سؤال می‌کند که پدرش او را شوهر داده است. وی از امام می‌پرسد: وقتی دختر بچه یاد شده به بلوغ می‌رسد آیا از خود اختیار [و تصمیمی] در این خصوص خواهد داشت؛ امام در پاسخ می‌فرماید: با وجود پدرش از خود اختیاری ندارد. آیه‌الله صانعی ذیل این روایت گفته است: «[این] پرسش‌ها نیز برخاسته از فرهنگ و عرف آن زمان است که مرسوم نبود مادران، دخترانشان را شوهر بدهند. به سخن دیگر، مردسالاری حاکم، اجازه‌ی دخالت مادران را نمی‌داد و مردان همه کاره‌ی زندگی بودند و زنان جایگاهی نداشتند. همانند روزگار کنونی نبود که زن حق رأی داشته باشد و بتواند وکیل، وزیر یا پزشک شود».^۲

از سوی دیگر آیه‌الله سید محمد بجنوردی به شیوه‌ی منتقدانه بر این باور است که بیشتر فتاوای مربوط به زنان نزد برخی فقها و در برخی زمینه‌ها اجحافی است و - از دید او - بیشتر فقها در این

۱. جمیله کدیور، المرأة رویة من وراء جدار، ترجمه سرمد الطائی، دمشق، دارالفکر، ۲۰۰۱م، ص ۲۱.

۲. آیه‌الله صانعی، قیومت مادر، ص ۴۳.

زمینه در تنگنا قرار دارند.^۱ از این رو معتقد است اگر فقها و حقوقدانان در خصوص مسائل مرتبط با زنان مانند مسئله شهادت، ارث بردن زوجه از همسر متوفا، چند و چون قصاص، مسائل دیات، بر عهده گرفتن منصب قضاوت، و دیگر مسائل فقه مدنی و کیفری زنان بازنگری کنند و با دید باز با آن مواجهه نمایند، بسیاری از این قبیل مسائل تغییر خواهد یافت و این امکان وجود دارد که در بسیاری از احکامی که امروزه علیه زنان به شمار می‌رود، دگرگونی‌هایی ایجاد شود.^۲

وجود چنین تصویری از زن باعث شده است عده‌ای در محیط‌های دینی این شبهه را مطرح کنند که چگونه فقها حقوق اجتماعی زنان را نادیده گرفته و فاصله بسیاری میان زن و مرد ایجاد کرده‌اند. در گفتگویی با حجة الاسلام مهریزی درباره جایگاه زن در فقه اسلامی وقتی این شبهه نزد او مطرح شد، هر چند این پرسش را از نوعی مغالطه تهی ندید، اما در پایان گفت: در کنار فقها و به‌ویژه فقهای معاصر که در مسائل مرتبط به حقوق اجتماعی زنان بازنگری‌هایی کرده‌اند، برخی از آرای فقها فقط کم‌ترین حقوق اجتماعی زنان را مدّ نظر داشته و در شمار آورده است.^۳

وقتی از ایشان درباره احکامی که با زندگی امروزی زن هماهنگی ندارد و نیازمند بازنگری فقهاست سؤال شد، در پایان جواب اظهار داشت: همه مسائل مرتبط با زن نیازمند بازنگری است؛

۱. سید محمد بجنوردی، «تجدید الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً»، فصلنامه المنطلق الجديد، شماره ۷، پاییز و تابستان ۲۰۰۴ م، ص ۱۰۲.

۲. مهدی مهریزی، الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسئله المرأة»، ص ۹۱.

۳. همان، نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، ص ۲۲۱.

زیرا مسائلی که امروز، از آنها دفاع می‌کنیم - مثل قاعدهٔ ارث - باید مورد بازنگری قرار گیرد و ببینیم امروزه چگونه می‌توان آنها را تبیین کرد یا به شبهات پیرامون آن پاسخ گفت.^۱

بی‌تردید تصویری که در اندیشهٔ برخی از فقها دربارهٔ زن شکل گرفته، اساساً به متون و روایاتی باز می‌گردد که در سنت شریفه وارد شده است؛ متون و روایاتی که تفسیرها و تأویل‌های گوناگون و ناهمگونی دارند و نوعی غموض و پیچیدگی در آن هست و لذا بیش از آن که به آنها عمل و تکیه کنیم لازم است در سند و متن شان جستجو و پژوهش بیشتری انجام دهیم. افزون بر این باید طبیعت این روایات و ارزش تاریخی و اخلاقی آنها معلوم شود و در چارچوب نگرش کلی به اسلام و به ویژه چارچوب نگاه کلی اسلام به زن به آن نگریسته شود.

این متون و روایات از سوی فقهای معاصر و به خصوص پیروان رویکرد نو مورد بازنگری و داوری قرار گرفته است. برای نمونه وقتی آیه‌الله محمد مهدی شمس‌الدین دربارهٔ طبیعت متون روایی وارد شده در باب زن سخن می‌گوید این متون را به دو دسته تقسیم می‌کند: یک دسته روایاتی با سند ضعیف یا مرسل و مرفوع می‌باشند که صلاحیت ندارند دلیل حکم شرعی واقع شوند، و دستهٔ دوم نصوص معتبر شرعی است که روایات صحیح یا موثق یا حسن می‌باشند. دستهٔ دوم این شایستگی را دارند که دلیل حکم شرعی واقع شوند، البته در صورتی که ثابت شود برای بیان حکم شرعی الهی وارد شده‌اند و صرفاً راهکاری برای مواجهه با یک پیش‌آمد نیستند و به شخص خاص و حالت معینی اختصاص ندارند.

وی در مقام نقد شیوه تعامل فقها با این نصوص می‌گوید: «دأب بسیاری از فقها در حوزه فقه زن، عمل کردن به نصوص بدون لحاظ داشتن احادیث ضعیف و بررسی متن احادیث معتبر می‌باشد»^۱.

آیه‌الله صانعی در نقد و بررسی مبانی و مستندات نظریه مشهور فقها مبنی بر اثبات ولایت پدر بزرگ و نفی ولایت مادر بر کودکان یتیم و صغیر، متعرض چنین روایاتی می‌شود و با کمال شگفتی به دسته‌ای از روایات وارد شده در کتاب الوصیة اشاره می‌کند که زن و شارب الخمر را مصداق «سفیه» می‌داند. او می‌نویسد: آنچه مایه تأسف و تعجب است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را پذیرفت سه روایت در باب وصیت است که می‌توان احتمال داد دست جعل با اغراض سوء خود آنها را ساخته‌اند. مفاد این روایات این است که یکی از مصادیق «سفهاء» در آیه شریفه: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُم﴾^۲ و در ردیف شارب الخمر زنانند و آنان نباید وصی قرار گیرند.

وی در ادامه به این سه روایت که یکی از آنها موثقه سکونی از امام صادق (علیه السلام) است اشاره می‌کند که به نقل از پدران بزرگوارشان و نهایتاً از امام علی (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود: «المرأة لا یوصی إليها لأن الله عزوجل یقول: و لا توتوا السفهاء أموالکم؛ زن نمی‌تواند وصی کسی باشد؛ زیرا خدای متعال می‌فرماید: امواتان را به سفیهان نسپارید». آیه‌الله صانعی در این جا می‌افزاید: «مفاد این روایت‌ها خلاف اصول مسلمة قرآن و سنت و عقل است و لذا علی رغم این که برخی از

۱. شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، السترو النظر، بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات و النشر،

۱۹۹۴م، ص ۲۴.

۲. نساء (۴)، آیه ۵.

آنها از نظر سند معتبرند. نمی‌توان آن را پذیرفت. آیا می‌توان گفت تمام زنان جزو «سفهاء» هستند؟! آیا به همه بانوان بزرگوار در تاریخ ادیان و تاریخ اسلام می‌توان چنین نسبتی داد؟!^۱

از همین جا و بر پایه همین روایات است که آیه‌الله صانعی گامی فراتر نهاد و در صحت آن فقره از *نهیج البلاغه* که عقل و ایمان زنان را ناقص قلمداد کرده است تشکیک نمود. وی این مسئله را از واضحات می‌شمارد و می‌گوید: «روشن است آنچه که در *نهیج البلاغه* نیز به امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره نقص عقل و نقص ایمان زنان نسبت داده می‌شود صحیح نیست، بلکه باید طرح شود و یا علمش را به اهلس که همان معصومین — صلوات الله علیهم اجمعین — است واگذار نمود، چون مسلماً خلاف قرآن و خلاف قواعد است. چگونه می‌شود که زنان به دستور خداوند و از باب امثال امر الاهی نماز نخوانند و همین موجب نقص ایمان آنان گردد! آیا اطاعت امر الاهی موجب نقص ایمان می‌شود؟»^۲

بر این اساس تغییر چهره کهنی که از زن در پژوهش‌های فقهی به جا مانده است ضرورت دارد؛ چهره‌ای که متعلق به گذشته است و دیگر شایستگی ماندن ندارد. این چهره فقط موجب توهین به زنان نیست بلکه مایه وهن فقه اسلامی و نیز فقیهان است؛ زیرا زندگی زن مسلمان امروز چهره و تصویری از زن به دست می‌دهد که به کلی با آن تصویر گذشته مغایر است و این چهره جدید باید تصویر کهن گذشته را کنار نهد و در جای آن بنشیند.

ویژگی رویکرد جدید این است که تصویری که از زن به دست

۱. آیه‌الله صانعی، قیومت مادر، ص ۵۶.

۲. همان، ص ۵۷.

می‌دهد بر پایه حقایق و زندگیِ امروزین زن می‌باشد، برخلاف آنچه در فقه اسلامی حاکم است و چهره‌ای که از زن تصویر می‌کند از واقعیات کهن به آن انتقال یافته است. این مطلب از جمله تناقض‌هایی است که میان رویکرد جدید و قدیم در فقه فاصله ایجاد می‌کند.

۳. رهایی از نظریات گذشتگان

رها شدن از دیدگاه‌های گذشتگان ویژگی برجسته‌ای است که در پیروان رویکرد جدید و در مواجهه با موضوع زن ظهور و نمود یافته است. معمولاً تجدد و نوآوری در هیچ زمان و مکان و در هیچ حوزه‌ای رخ نمی‌دهد، مگر با رها شدن از نظریات گذشتگان و کنار نهادن روحیه فروتنی و وابستگی و به دست آوردن شجاعت فکری و این که آدمی بگوید: پیشینیان انسان بودند و ما نیز انسانیم. آنان در زمان خود اجتهاد کردند و ما هم در زمان خود دست به اجتهاد می‌زنیم.

مفتوح بودن باب اجتهاد همان چیزی است که زمینه رهایی از نظریات پیشینیان را ایجاد می‌کند و چنین روحیه‌ای را رشد می‌دهد و تخم شجاعت را در دل انسان می‌کارد.

چنین نگرشی را نزد آیه الله بجنوردی احساس می‌کنیم که معتقد است یکی از شروط ذاتی و واقعی برای آن که یک فقیه نواندیش به شمار رود پایبند نبودن به آرای فقهای گذشته و رها شدن از سلطه معرفتی و فقهی پیشینیان است. وی می‌افزاید: «هرگاه فقیه بر این باور بود که گذشتگان از او فقیه‌تر و داناتر بوده‌اند همین باور قید و مانعی اجتهادی ایجاد می‌کند و او را - که

متأثر از سلطهٔ پیشینیان است - و او می‌دارد تا تمام تلاش خود را برای اثبات درستی نظریات آنان معطوف دارد»^۱.

وقتی او به موضوع زن می‌رسد ملاحظه می‌کند که مواضع فقهی در مسائل زنان متأثر از دیدگاه‌های گذشتگان است و فتاوا و نظریات فعلی از آرای پیشینیان و حسن ظن به آنان و نیز محیط و سنت‌ها و رسوم آنان و جرأت نداشتن برای مخالفت با مشهور فقها ناشی شده است. وی از سوی دیگر معتقد است که باب اجتهاد مفتوح می‌باشد و اساساً تقلید مجتهد از مجتهد، حرام است و فقیه باید بدون توجه به گفته‌های دیگران، به همان چیزی که خود تشخیص می‌دهد فتوا دهد و در اجتهاد و استنباط مستقل عمل کند.^۲

آیه‌الله محمد مهدی شمس‌الدین نیز در بررسی مسئله صلاحیت زن برای تصدّی قدرت و منصب‌های بالا در کشور، پس از پژوهش در ادله به این نتیجه می‌رسد که دیدگاه مورد اتفاق فقها مبنی بر عدم مشروعیت تصدّی قدرت از سوی زنان ادعایی است که دلیل معتبر ندارد و اظهار امیدواری می‌کند که این بحث در فقها انگیزه‌ای ایجاد کند تا بدون توجه و تکیه بر فهم قدما به بازنگری برخی از مسلمات فقهی و بازخوانی ادلهٔ آن پردازند.^۳

در همین خصوص آیه‌الله سید محمد حسین فضل‌الله معتقد است که «اجتهاد پیشینیان بر پایهٔ فرهنگ آنان بود و ما می‌دانیم که همان پیشینیان به دلیل تفاوت فرهنگی بین خودشان تفاوت‌ها و گوناگونی‌هایی داشتند. از این رو ما نیز می‌توانیم تفاوت‌هایی با آنان

۱. سید محمد بجنوردی، تجدید الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، ص ۹۱.

۲. همان، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۳. شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، أهلیة المرأة لتولی السلطة، بیروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ۱۹۹۵م، ص ۶.

داشته باشیم و برخلاف کسانی که پیش از ما بودند به بازخوانی متون بپردازیم و البته برای تعمیق فهم خود، فهم گذشتگان را نیز مدّ نظر قرار دهیم».^۱

آیه‌الله صانعی نیز در حوزه کاربرد و اجرایی فقه، نوعی استقلال رأی و رهایی از نظریات پیشینیان از خود نشان داده که در پژوهش‌های فقهی جدید و امروزی‌شان در باب فقه زن نمود یافته است. او در این مباحث به آرا و اجتهاداتی مخالف با رأی مشهور فقه‌ها دست یافت و به نقد مستندات آرای آنان پرداخت و ضمن ورود به پژوهش‌های استدلالی، با اصول برهانی و استدلالی، دیدگاه خود را تثبیت، و ضعف و ناهمگونی و اشکالات موجود در دیدگاه مشهور فقه‌ها را تبیین نمود.

در آینده درباره برخی از این آرا و اجتهادات جدید که با دیدگاه مشهور مغایر است سخن خواهیم گفت. همین قدر بدانیم که اگر این رهایی از سلطه پیشینیان و هیبت آنان نبود امروزه در فقه اسلامی از این رویکرد فقهی جدید نشانی نمی‌دیدیم.

۴. قرآن‌مداری در رویکرد جدید

از جمله ویژگی‌های اساسی و بارز پیروان رویکرد فقهی جدید در تکوین دیدگاهشان نسبت به زن اتکای آشکارشان به قرآن کریم در استنباط فقهی، بررسی نقادانه روایات، و کشف نگرش کلی اسلام به انسان، جامعه، و جهان و هم‌چنین نشانه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده این نگرش در حوزه زن است.

۱. سید محمد حسین فضل‌الله، «قضایا المرأة فی الاجتهاد الاسلامی المعاصر»، فصلنامه

الکلمة، دوره سیزدهم، شماره ۴۶، (زمستان ۲۰۰۵ م / ۱۴۲۶ ق)، ص ۹۶.

این گروه میان چهره‌ای که قرآن کریم از زن ترسیم می‌کند و تصویری که بسیاری از روایات در سنت شریفه از زن به دست می‌دهد تفاوت آشکاری دیده‌اند. قرآن کریم درباره نمونه‌هایی از زنان سخن می‌گوید که از نقص‌هایی که در برخی روایات به زن نسبت داده شده به کلی عاری و مبرا هستند. یکی از این نمونه‌ها زن فرعون می‌باشد که قرآن کریم برای اشاره به عظمت کار او و نیاز فراوان به یادآوری و عبرت آموزی از آن در هر زمان و مکان، برای کسانی که ایمان آورده‌اند آن را مثل زده است. خدای متعال می‌فرماید:

﴿و ضرب الله مثلا للذین آمنوا امرأة فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة و نجّني من فرعون و عمله و نجّني من القوم الظالمین﴾^۱؛ و خداوند برای کسانی که ایمان آورده‌اند زن فرعون را مثل می‌زند آنگاه که گفت: پروردگارا! برای من در بهشت نزد خود خانه‌ای بنا کن و مرا از فرعون و عملش نجات ده و مرا از مردم ستمکار برهان.

قرآن کریم در این مثال نشان می‌دهد که چگونه ممکن است زنی در کانون قدرت و مقام و رفاه و نعمت‌های بی‌مانند و صف‌ناپذیری قرار داشته باشد که دل‌کنند از آن آسان نیست ولی در عین حال دلش از ایمان آکنده باشد. طبیعت زن به گونه‌ای است که نسبت به نعمت و تن‌آسایی و زیبایی و آرایه‌ها گرایش دارد. زن فرعون در چنین فضایی که به طور طبیعی زنان در آن از خود ضعف نشان می‌دهند ایمان خود را آشکار کرد و پرده از نیرویی حقیقی در شخصیت زن برداشت که او را بر ضعفی که از بارزترین ویژگی‌های

زنان است چیرگی بخشید.

شاید قرآن از سر عمد این زن را «زن فرعون» خوانده تا او را نمونه‌ای مثال‌زدنی قرار دهد. وقتی زن فرعون گفت: «پروردگارا! در بهشت نزد خودت برایم خانه بنا کن» گویا خواسته است میزان نعمت و رفاهی را که از همه سو پیرامونش بود بیان کند و از خدا بخواهد به جای آن خانه در بهشت به او بدهد. وقتی زنی چنین ایمان‌والایی از خود نشان می‌دهد و در چنین جایی که خدا برای مثال زدن و عبرت‌آموزی و هشیارشدن مردم برگزیده است وجودش آکنده از ایمان باشد آیا باز هم درست است که ادعا کنیم زن ناقص‌الایمان است؟!

نمونه دیگری که قرآن از آن سخن گفته است بلقیس ملکه سبا می باشد که در آن برتری عقل زن تصویر شده است. هر جا درباره موضوع زن سخن گفته شود از این ماجرا هم یاد می‌شود؛ زیرا در اینجا و چنین اوضاع حساسی حکمت و خرد زن آشکار می‌شود. وانگهی این ماجرا که ناظر به رابطه زن با حکومت و دولت می‌باشد از بلیغ‌ترین جاهای قرآن و مربوط به یکی از مهم‌ترین مواردی است که از نادرستی تصوّرات مغایر با جایگاه و نقش زنان پرده برمی‌دارد. این ماجرا هم چنین مهم‌ترین قصه‌ای است که قرآن درباره رابطه زن با حکومت و دولت باز گفته است. خدای متعال می‌فرماید:

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَا تَعْلَمُونَ عَلِيَّ وَآتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَتْ يَا

أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون * قَالُوا

نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُلُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ

* قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَظَ أَهْلِهَا

أَذَلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴿۲۷﴾؛ ملکه سبا گفت: ای بزرگان، نامه‌ای گرامی از سلیمان به سوی من افکنده شده و در آن چنین آمده است: به نام خداوند بخشاینده مهربان. بر من برتری مجوید و با من از در تسلیم درآیید. ای بزرگان، در کارم نظر دهید؛ چرا که تا به حال بی حضور شما کاری را فیصله نداده‌ام. گفتند: ما سخت نیرومند و دلاوریم ولی اختیار کار با توست. بنگر چه دستوری می دهی؟ ملکه گفت: پادشاهان چون به شهری درآیند آن را تباه، و عزیزانش را خوار می سازند. آری، کار آنان همین گونه است. اینک من ارمغانی به سویشان می فرستم و می نگرم که فرستادگان من با چه چیزی باز می گردند.

نخستین نکته‌ای که آیه‌الله شمس‌الدین در بررسی این قصه به آن توجه می دهد این است که در آیات یاد شده از این بابت که بلقیس پادشاه است هیچ نقد و نکوهشی وارد نشده است. همچنین مردم سرزمین سبا از بابت پذیرش فرمان یک زن که همان بلقیس باشد سرزنش و نکوهش نشده‌اند. آیه‌الله شمس‌الدین ذیل این یادآوری در حاشیه آورده است: «اینجا ملاحظه می کنیم که در هیچ جای قرآن در خصوص به دست گرفتن زمام قدرت از سوی زن یا گردن نهادن مردم به فرمان زن منع و نکوهشی وجود ندارد».^۲

وی ملاحظات و دیدگاه‌های خود را درباره این قصه این گونه به

۱. نمل (۲۷)، آیات ۲۹ - ۳۵.

۲. شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، الستر و النظر، ص ۳۴.

پایان می‌رساند:

«این مثال کافی است تا نشان دهد زن نیز مثل مرد شایستگی حکومت و رهبری دارد و هم چون مرد ممکن است مردم را به سوی نیکی راه برد یا به سمت بدی رهبری کند و ناتوانی و ترس و کوتاه فکری مربوط به سرشت زن نیست، بلکه رهاورد نوعی تربیت خاص و فرهنگ معین است که برخی از جوامع نسل اندر نسل به آن خو گرفته‌اند»^۱.

قرآن کریم در این قصه به ما نشان داده است که چگونه زن می‌تواند در دو چیز که همهٔ مردان کوشیده‌اند در انحصار خود درآوردند بر آنان برتری پیدا کند. این دو چیز عبارتند از: عقل و قدرت، که مردان همیشه تلاش کرده‌اند نشان دهند این دو چیز پیوند بی‌اندازه استواری با مردانگی دارند و کوشیده‌اند معرفت و تاریخ را در اثبات این امر به خدمت گیرند. اما این آیات پرده از نادرستی این امر بر می‌دارد و هنگامی که بلقیس به جای خودرأیی، به رأی‌زنی با خردمندان می‌پردازد، گرایش او به خرد ورزی معلوم می‌شود:

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ

تَشْهَدُونَ﴾؛ ای بزرگان، در کارم نظر دهید که تا به حال

بی‌حضور شما، کاری را فیصله نداده‌ام.

در مقابل چنین گرایشی، گرایش مردان را به نیرومندی و تظاهر

به آن مشاهده می‌کنیم:

﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا

تَأْمُرِينَ^۱؛ گفتند: ما سخت نیرومند و دلاوریم، ولی

اختیار کار با توست. بنگر چه دستوری می‌دهی؟

وقتی قرآن زن را دارای عقلی برتر تصویر می‌کند آیا درست است که ما زنان را به نقصان عقل متهم کنیم؟ هدف آیه‌الله شمس‌الدین از پرداختن به این مثال‌ها و قصه‌ها تأکید بر چیزی است که خود، آن را قرآن محوری در فرایند استنباط فقهی نامیده است. او معتقد است این مثال‌ها نگرش اسلام را به جایگاه زن در نظام ارزش‌ها و حقوق نشان می‌دهد و از دید او این نگرش قرآنی، فضای تشریحی احکام است. زیرا این احکام بدون ریشه و فاقد چارچوب و فلسفه نیستند. بلکه بر قواعدی کلی تکیه دارند که همین نگرش قرآنی گویای آن است و لذا این نگرش، مرجع ما در فهم و تفسیر متون دینی خواهد بود.^۱

او در خصوص شیوه پرداختن به متون مربوط به زن و خانواده، تأکید می‌کند که متون یاد شده باید در پرتو نگرش قرآنی مد نظر قرار گیرد و ملاحظه آن بدون توجه به قرآن - به عقیده او - موجب آسیب و خطا در فرایند استنباط خواهد شد.

مسئله قرآن‌مداری در پژوهش‌های فقهی حوزه زنان نزد آیه‌الله صانعی بهتر و با وضوح بیشتری لمس می‌شود. وی بر اساس همین اصول قرآنی دست به نقد و تحلیل و ترجیح روایات و سنجش تعارض یا موافقت آن با قرآن زده و در بنیان نهادن دیدگاه‌ها و استنباطات اجتهادی خود به همین شیوه قرآنی عمل کرده است.

بر اساس آنچه گفتیم، تفاوت رویکرد قدیم فقهی - که به متون سنت تکیه دارد - با رویکرد جدید معلوم می‌شود؛ رویکردی که

می‌کوشد اساساً و در درجهٔ اول به متون قرآنی تکیه کند و آن را حاکم بر سنت و مفسر آن قرار دهد و همهٔ آیات قرآنی را مرجع قرار دهد، نه فقط آیات الاحکام را که حدود پانصد آیه است. اگر رویکرد کهن فقه فقط آیات الاحکام را از قرآن می‌گرفت، رویکرد جدید تلاش دارد قرآن را با تمام آیاتش مرجع و مفسر همهٔ مسائل فقهی از جمله مسائل زنان قرار دهد.

۵. تفکیک میان شریعت و سخنان فقها

در همان لحظه‌ای که انسان نسبت به ضرورت تمایز میان ثابت و متغیر آگاه می‌شود و تفکیک میان امور اصیل و گوهری دین از یک سو و اندیشه‌ها و اجتهادات دینی را از سوی دیگر ضروری می‌بیند، در چنین لحظه‌ای فرصت برآمدن اندیشه تجدید ایجاد می‌شود؛ اندیشه‌ای که به شکل اساسی، محصول فکر بشری را مورد نقد و کاوش و تفکیک قرار می‌دهد و آن را ویران می‌کند تا با ابداع و نوآوری و کشف دوباره، به بازسازی آن بپردازد.

هدف از همهٔ اینها این است که میان آنچه دین است و آنچه مربوط به فهم بشری است تفکیک قایل شویم تا نواندیشی و نوآوری در دین، تجاوز به ساحت دین و خروج بر آن شمرده نشود و حتی خدشه به دین و دست درازی به آن هم تلقی نگردد. تا بدین وسیله راه بر معترضانی که این شیوه را بر نمی‌تابند و مانع تراشی می‌کنند و آن را اهانت و دست درازی به ساحت دین می‌شمارند بسته شود.

از جهت دیگر این تفکیک باعث می‌شود که مردم به خودشان این حق را بدهند که در اقوال و نظریات بشری به کاوش و نقد

بپردازند. این نظریات بشری اجتهادهایی است که ممکن است خطا یا صواب باشد و در معرض نقص و کمال قرار دارد و از مقتضیات زمان و مکان و طبیعت جامعه و محیط فرهنگی تأثیری می‌پذیرد؛ چیزی که باعث می‌شود این امور در گذر شتابناک و متغیر زمان، ارزش و پویایی‌شان تغییر کند.

این تفکیک حاکی از تحولی در اندیشه و روش هاست که ضروری به نظر می‌رسد و باید حاصل شود تا راهکارها و شیوه فهم و تعامل با آنچه در مجموعه دین قرار دارد - و در نتیجه ازلی است و با گذر زمان تغییر نمی‌کند - و نیز آنچه مربوط به معرفت بشری می‌باشد - و لذا نسبی و متغیر است - معلوم شود.

بدون حصول این تحول، نواندیشی و تجدید، پیچیده و مبهم خواهد بود و در معرض بدفهمی و سوء تفسیر قرار خواهد داشت؛ زیرا در چنین حالتی چند و چون و هدف آن روشن نیست و معلوم نیست این نوسازی مربوط به دین است یا معرفت دینی.

این پرسش یکی از غامض‌ترین پرسش‌ها در مسیحیت و اندیشه مسیحی است. در جهان مسیحیت، معرفت دینی بشری از دیر زمان با دین آمیخته شد به طوری که تمییز این دو و تفکیک میان آنها برای مسیحیان دشوار آمد؛ تفسیرها و تأویلات متعدد نیز که نتیجه اناجیل متعدد می‌باشد ناشی از همین وضعیت است و علم لاهوت که در اندیشه مسیحی شناخته می‌شود، اساساً برای این ایجاد شده است تا معرفت دینی مسیحی را در چارچوب اختلافات و تعددی که در تفسیر و تأویل‌ها رخ داده است نظام بخشد.

در حوزه فقه اسلامی نیز پیروان رویکرد جدید که میان شریعت و اقوال فقها فرق قائل شده‌اند به چنین تفکیکی پی برده و

رسیده‌اند. این تفکیک نزد آنان مقدمه‌ای شده است برای آن که به نقد و فحص اقوال فقها پردازند و در برابر آن تسلیم محض نباشند و با تکیه بر قواعد و اصولی که نزد اهل این فن متعارف است آرا و اجتهاداتی نو و روزآمد به دست دهند.

توجه به این تفکیک و رابطه آن با نواندیشی به وضوح در برخی مباحث آیه‌الله صانعی ملموس است. چنان که می‌دانیم اگر شوهر تنها وارث همسرش باشد علاوه بر سهم خود مازاد ارث هم به او می‌رسد ولی اگر زوجه تنها وارث شوهرش باشد مازاد بر سهمش به او تعلق نمی‌گیرد. آیه‌الله صانعی درباره سبب اختلاف و نابرابری یاد شده این پرسش را مطرح می‌کند که آیا مستند آن، حکم شرع است و شریعت این‌گونه خواسته و برای آن مصالحی دقیق و عمیق اندیشیده است و یا استنباط گروهی از فقیهان با شرع درآمیخته و منشأ این حکم شده است؟

بر این اساس وی معتقد است که مدارک و مستندات این مسئله نیازمند بازنگری و بازخوانی عمیق‌تری است. وی در مقدمه چینی برای این مطلب نکاتی را آورده است؛ از جمله این که: «تمییز بین رأی فقیه و شریعت واقعی، ضرورتی است که بدون آن، ایجاد هر گونه تحول در نظام فقهی و نیز نظام حقوقی مبتنی بر آن امکان‌پذیر نیست؛ یعنی تا زمانی که این تصور در اذهان وجود دارد و این فکر حاکم است که «فتوا» عین شریعت و سنت است و شریعت واقعی منحصر در «فتوای» فقیه است و مخالفت عملی و نظری با آن، مخالفت با شریعت و احکام خداوند تبارک و تعالی انگاشته شود و هر گونه کنکاش در این زمینه تجاوز به حریم ممنوع تلقی گردد، امکان هر گونه اصلاح و یا تحول در فقه

را از ما خواهد گرفت و به معنای انسداد باب اجتهاد و مرگ تحقیق و ختم تفقه و تعطیلی حوزه‌های علمیه - صانها الله عن الحدثان - است»^۱.

این توجه را نزد آیه‌الله سید محمد بجنوردی هم می‌توان مشاهده کرد. او در بحث امکان بازنگری در اختلاف حقوق زن و مرد معتقد است: «این طور نیست که هر چه در فقه هست جزئی از دین است؛ زیرا ما شیعیان معتقدیم که مجتهد ممکن است در اجتهاد خطا کند یا راه صواب بی‌یابد. در فقه موارد بسیاری داریم که از نظر فقهی حقوق ویژه مرد یا زن به شمار می‌رود یا برای زن و مرد تفاوت تلقی می‌شود و همگی قابل بازنگری است. مسائلی چون شهادت زن، ارث زوجه از شوهر متوفای، کیفیت و شیوه‌های قصاص، مسئله دیات، برعهده گرفتن منصب قضا از سوی زن و بسیاری از مسائل دیگر این قابلیت را دارند که از نو مورد بحث و بررسی و بازنگری قرار گیرند»^۲.

آیه‌الله شمس الدین نیز وقتی مسئله صلاحیت زن برای به دست گرفتن زمام قدرت را بررسی می‌کند پیش از ورود به بحث میان آنچه بدیهیات فقه و بدیهیات دین می‌نامد تفاوت قائل می‌شود و در همان آغاز کتاب می‌گوید: «بی‌تردید بسیاری از بدیهیات فقه - به خصوص مسائلی که مذاهب و فقه‌های اسلامی بر آن هم‌داستانند - از بدیهیات دین هم هست، ولی فقیه نمی‌تواند قاطعانه بگوید همه بدیهیات فقه از بدیهیات دین نیز هستند؛ زیرا ثابت شده است که برخی از بدیهیات یک یا دو مذهب فقهی از بدیهیات دین نیست و

۱. آیه‌الله صانعی، ارث زن از شوهر در صورت انحصار، ص ۱۱ و ۱۲.
 ۲. مهدی مهریزی، الاجتهادات الدینیة فی تاریخ ایران المعاصر: الموقف من مسئله المرأة، ص ۹۰.

در برخی از حالات مسئله‌ای که در همه مذاهب فقهی بدیهی به شمار می‌رود از بدیهیات دین نیست، بلکه جای تأمل دارد»^۱.

۶. نواندیشی فقهی و روح زمانه

نواندیشی با نزدیک شدن به روح زمانه و درک مقتضیات زمان ارتباطی تنگاتنگ دارد و با همین نزدیک شدن و درک است که اندیشه یا گرایش نواندیشی زاده می‌شود؛ زیرا در این صورت است که می‌توان گذشته را با حال مقایسه کرد و فاصله معرفتی و تمدنی گذشته و حال را دانست.

با همین مقایسه است که چند و چون فاصله علمی و مدنی که گذشته را از حال و جوامع عقب‌مانده را از جوامع پیشرو جدا می‌کند معلوم می‌شود. رسالت نواندیشی و نوگرایی در این جا تدارک و عبور از این فاصله است تا ما را به سطحی از دانش و ترقی که روزگار به آن دست یافته برساند یا قدرت همگامی با آن را به ما بدهد یا آمادگی ایجاد چنین قدرتی را در ما ایجاد کند و فهم آن را برایمان ممکن سازد.

در حوزه فقه و شریعت اسلامی با توجه به قاعده مشهور معاصران که بر صلاحیت و بقای شریعت اسلامی در همه زمان‌ها و مکان‌ها تأکید می‌کند، نوآوری و نواندیشی ضرورتی دو چندان دارد.

مقتضای قاعده یاد شده بحث دائم و مستمر درباره رابطه شریعت با قاعده زمان و مکان یا به عبارت دیگر دین و زمانه است تا بدین طریق دین بتواند همپای تحولات پیوسته و لاینقطع روزگار و در گذر زمان و تغییر مکان، همیشه دینامیسم استمرار و پویایی خود را

۱. شیخ محمد مهدی شمس الدین، أهلیة المرأة لتولی السلطة، ص ۵.

حفظ کند.

در دورهٔ اخیر آگاهی نسبت به قاعدهٔ زمان و مکان در فقه و شریعت اسلامی بسیار گسترش یافته است تا جایی که این قاعده امروز از مبانی فقهی مورد اعتماد در استنباط احکام در حوزهٔ نظری و عملی به شمار می‌رود.

دلیل دیگر بر ضرورت نواندیشی در فقه، استناد به اصل و مفهوم اجتهاد است که از دید دکتر محمد اقبال مبدأ حرکت در اسلام می‌باشد و آمده است تا پیوندی مستمر و پویا میان دین و زندگی و نیز دین و زمانه ایجاد کند و بدین ترتیب دین همپای مقتضیات زندگی جدید، به نیازهای متغیر زمانه پاسخ می‌گوید.

پیوند با زمانه از مقدمات اساسی برای فهم و تفسیر ابعاد و حتی فلسفهٔ رویکرد فقهی جدید در حوزهٔ زن می‌باشد و ویژگی طبیعی پیوند یاد شده این است که بسان انگیزه‌ای قوی و دائم افراد را به پذیرش رویکرد جدید فرا می‌خواند؛ زیرا ما در روزگاری به سر می‌بریم که در آن بزرگ‌ترین انفجار اطلاعاتی رخ داده و معارف بشری به طرز شتابناک رو به تراکم است. در این روزگار تحولات در همهٔ عرصه‌ها به طرز دهشتناکی پی در پی ایجاد می‌شوند و کشورها و نقاط دور از هم جهان در هم آمیخته‌اند و گزارش‌هایی که دانشمندان دربارهٔ اکتشافات و دستاوردهایشان در حوزه‌های مختلف ارائه می‌کنند شگفت‌انگیز و دهشت‌زاست.

از این رو کسی که با زمان نزدیکی بیشتری دارد جهانی از تخیل و تأملات گسترده دارد، که او را به سوی کاوش و نقد و بازنگری می‌راند. علاوه بر این، آشنایی با زمان تأثیر آشکاری بر شیوهٔ اندیشه

و طبیعت ذوق فنی آدمی به جا می‌نهد.

در میان فقهای شیعه، آیه‌الله صانعی یکی از کسانی است که بیش از دیگران از تأثیر زمان بر رویکرد نواندیشانه در فقه سخن گفته‌اند. وی در این خصوص سخنی دارد که گمان می‌کنم از سخنان مشهور او باشد و به دلیل اهمیت و رسایی این سخن، او در آینده به همین سخن شناخته خواهد شد و کسانی که دربارهٔ رابطهٔ فقه با زمان به پژوهش می‌پردازند نیاز شدیدی به یادآوری این سخن و مراجعه به آن خواهند داشت. وی می‌گوید:

«حرکت و سیر در نظام فقهی و رعایت منابع و موازین صحیح اجتهادی با پذیرش اجتهاد پویا و زنده همراه با زمان، لازمهٔ حرکت با زمان و مقتضیات آن است؛ چرا که فضای جدید و تحولات نو نیازمند اجتهادی است که تأثیر دو عنصر زمان و مکان را در اجتهاد بپذیرد و تأثیر این دو عنصر در اجتهاد، نیازمند شناخت اجتماع و پذیرش آثار اجتماعی نظر و فتوا است و این امر پاسخ‌گوی بسیاری از مشکلات تازهٔ ماست که توجه به آن آفاق جدیدی از فقه را به روی ما خواهد گشود و بی‌توجهی به آن، به عقب‌ماندگی از چرخهٔ در حال حرکت جامعه می‌انجامد».^۱

در درک آیهٔ الله صانعی از روح زمانه همین بس که او سلسله مباحث جدید فقهی خود را «فقه و زندگی» نام نهاده و به دلیل ایمان استوارش به این رویکرد، در مقدمه این مباحث به همین معنی اشاره کرده است تا توانایی فقه را در ادارهٔ زندگی انسان معاصر

۱. آیهٔ الله صانعی، ارث زن از شوهر (در صورت انحصار)، ص ۱۲.

اثبات، و ناتوانی و جمود را از آن نفی کند. وی می‌داند که این رویکرد معاصر مایه نگرانی فقهاست و به گفته او:

«امروزه یکی از دغدغه‌های جدی فقیهان متعهد و آگاه به زمان، خلوص و کارآمدی فقه اسلامی است؛ از یک سو باید مراقب بود که فقه از چهارچوب قواعد اجتهادی و منابع وحیانی خارج نگردد و از سوی دیگر، استنباط‌ها و برداشت‌ها به گونه‌ای نباشند که ناتوانی فقه را برای اداره زندگی آدمی به نمایش گذارند»^۱.

از دید او فلسفه این پژوهش‌ها بر همین اساس بنیان نهاده شده است؛ پژوهش‌هایی که - از دید وی - تلاش جدی برای جمع میان اصالت و واقع‌گرایی دارد و لذا مسائل مستحدثه و موضوعات نوپدید را هدف گرفته است و امید می‌رود راهگشای پژوهش‌های جدی و جدید در فقه اسلامی باشد.

۷. اجتهادهایی که زن و مرد را یکی می‌داند

حال که ویژگی‌های اساسی و عناصر تشکیل‌دهنده این رویکرد جدید مشخص شد، ضرورت دارد که با طبیعت آن دسته از محتویات اجتهادی و مصادیقی که رویکرد جدید در آنها نمود یافته و شناخته می‌شود آشنا شویم. در این خصوص ما به شکل اساسی به آرا و اجتهادات آیه‌الله صانعی توجه خواهیم داشت؛ زیرا این آرا برجستگی و نمود بیشتری دارند و بیش از آرای مشابه بیان‌کننده رویکرد جدیدند. دلیل دیگر ما در این خصوص توجه ویژه ایشان به

۱. همان، برابری دین (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)، ص ۹.

مسائل زنان است تا جایی که در وبگاه الکترونیکی ایشان در شبکه جهانی اینترنت بخش خاصی به این موضوع تخصیص یافته است. آیه‌الله صانعی - به گفته خود - اساس کارش را بازنگری پیوسته در احکام قرار داده است؛ زیرا به نظر او بسیارند احکامی که می‌تواند مورد بازنگری قرار گیرد و با زمان منطبق شود بی‌آنکه ایمان و احکام اساسی مسلمانان دگرگون شود. با این که به نظر او با کم‌ترین مطالعه‌ای این موضوع دانسته می‌شود، ولی این احکام همچنان دست نخورده باقی مانده است.

او همچنین اظهار می‌دارد که در مجال صدور فتوا، با رعایت اصل سادگی در اسلام، در فهم آیات و روایات و نیز اصول استنباط نظر می‌کند و همیشه توصیه‌ی شیخ محمد حسن نجفی را در نظر دارد که به شیخ مرتضی انصاری سفارش می‌کرد از احتیاط‌های خود بکاهد؛ چرا که اسلام شریعت سهله (آیین آسان) است.

آیه‌الله صانعی دیدگاه جدید خود را در مجموعه‌ای تحت عنوان «فقه و زندگی» شرح داده است. شاید هدف از این اقدام بیان و معرفی این دیدگاه‌ها به‌ویژه در مسائل مرتبط با زنان باشد؛ مسائلی که این مجموعه گویا اساساً برای بیان آن ایجاد شده است.

با وجود حجم اندک این پژوهش‌ها می‌توان آنها را در حوزه فقه استدلالی جای داد که در آن دیدگاه‌های مختلف براساس ادله کتاب و سنت و عقل و اجماع و اصول اجتهادی مورد نقد و بررسی و نفی و اثبات قرار می‌گیرد.

ما در ارائه این دیدگاه‌ها فقط به اندازه‌ای که دیدگاه‌های آیه‌الله صانعی بیان شود بسنده می‌کنیم و در تفصیل و جزئیات مباحث استدلالی وارد نمی‌شویم. برخی از این دیدگاه‌ها با همان ترتیبی که

در مجموعه یاد شده آمده چنین است:

یک. برابری زن و مرد در قصاص

آیه‌الله صانعی یکی از پرسش‌های اساسی را در مسئله قصاص مربوط به برابری زن و مرد در قصاص می‌داند. دیدگاه مشهور فقها بر پایه اصل برابر نبودن قصاص زن و مرد است؛ بدین معنا که اگر مردی زنی را به قتل برساند اولیای دم زن نمی‌توانند قاتل را قصاص کنند مگر این که به ورثه مرد قاتل نصف دیه کامل یک انسان را بپردازند، در حالی که اگر یک زن مردی را به قتل برساند اولیای دم مرد می‌توانند او را قصاص کنند. به نظر ایشان، گویی فقها برای ذکوریت نوعی برتری قائلند و لذا زن و مرد را در قصاص برابر نمی‌دانند.

در نظر ایشان این مسئله از جمله موضوعاتی به شمار می‌رود که فقه اسلامی با آن درگیر است؛ چرا که برخی این حکم را مخالف حقوق بشر و عدالت و انصاف می‌شمارند.

دیدگاهی که وی به آن دست یافته برابری همه اصناف بشر در قصاص است و این که هیچ ویژگی تمایزدهنده‌ای از نظر جنس یا دین وجود ندارد و هر چه مخالف این معنا باشد باید آن را توجیه کرد یا علم آن را به اهلش واگذاشت. قرآن کریم همه انسان‌ها را فرزندان آدم و حوا دانسته و در اصل آفرینش و نیروهای نهان بشری هیچ تفاوت و تمایزی میان انسان‌ها قائل نشده است و لذا نابرابری، ستمی به دور از حقیقت و عدالت است؛ چرا که زن در اصل هویت انسانی و در حقوق اجتماعی و اقتصادی با مرد برابر است.

از نظر عقلی هم او تمایز در قصاص را با قواعد مسلم عقلائی و

احکام یقینی عقل ناسازگار می‌بیند؛ زیرا عقل ظلم را برای خدا قبیح و صدور آن را از حق تعالی محال می‌داند و روشن است که نابرابری یاد شده در قصاص مصداق بارز و روشن ظلم است.

برخی در توجیه این حکم گفته‌اند علت تمایز یاد شده این است که نفقه زن بر عهده مرد می‌باشد و مرد ستون اقتصاد خانواده است. اما این سخن از دید آیه‌الله صانعی توجیهی است که اساس علمی و دینی ندارد؛ زیرا لازمه این سخن آن است که بر بچه‌های صغیر، پیران، از کارافتادگان و کسانی که اقتصاد خانه به آنها وابسته نیست هم صدق کند و از آن سوی زنان شاغل را هم که امروزه فراوانند لحاظ نماید در حالی که پیروان دیدگاه رایج چنین چیزی را قبول ندارند.

اما روایات وارد شده در این خصوص با توجه به این که مخالف قرآن‌اند و ایرادات دیگری که از نظرگاه فقه الحدیث دارند، از دیدگاه ایشان ناتوان‌تر از آن هستند که مرجع فتوا و اظهار نظر فقهی قرار گیرند.^۱

دو. برابری زن و مرد در دیه

آیه‌الله صانعی بر این باور است که یکی از پرسش‌های جدی در فقه اسلامی مربوط به دیه و نابرابری آن در زن و مرد می‌شود. مشهور فقها - بلکه می‌توان گفت تمام فقهای اسلامی به جز عده‌ای انگشت شمار - معتقدند که دیه زن نصف دیه مرد است و در قطع اعضا هم تا ثلث دیه، زن و مرد یکسانند و در بیشتر از ثلث باز هم دیه زن نصف دیه مرد خواهد بود.

او برخلاف این دیدگاه مشهور معتقد است روایاتی که در مقام بیان دیه و مقدار آن وارد شده است بر برابری خون بها دلالت می‌کند و در قرآن شاهدی وجود ندارد که بر اصل عدم تساوی دلالت کند. همان طور که اصول و قواعد کلی اسلام نیز گواه این تساوی است.

یکی از آیاتی که وی در مسئله برابری زن و مرد به آن پرداخته و در آن به تأمل پرداخته این آیه است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ﴾^۱؛ ای مردم از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را نیز از او خلق کرد و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده نمود پروا بدارید و از خدایی که به نام او از همدیگر درخواست می‌کنید پروا نمایید.

از نظر ایشان این آیه در مقام بیان این است که مردم در ماهیت انسانی برابرند و بین زن و مرد، کوچک و بزرگ، قوی و ضعیف فرقی نیست. پس از بیان این مطلب، این حکم گفته می‌شود که ای مردم تقوا پیشه کنید و هیچ کس حق دیگری را زیر پا نگذارد، و نه بزرگ نسبت به کوچک، نه قوی به ضعیف، نه مولا به بنده و نه زن به مرد ستم نکند. بنابراین و با توجه به مدلول این آیه، مردم موظف شده‌اند از هر چیزی که از دید عرف و عقل ظلم است دوری کنند. بنابراین خدای متعال در دوری گزیدن از ظلم از همه سزاوارتر است. بر این اساس وی تردیدی ندارد که آیه یاد شده بر برابری مردم و کنار

نهادن همهٔ انواع تبعیض در احکام و قوانین دلالت دارد. وی در این جا هم به نقد دیدگاه کسانی می پردازد که فلسفهٔ وضع این قانون را به جایگاه های اقتصادی گوناگون زن و مرد مرتبط می دانند. این افراد می گویند مسئله دیه مربوط به جنبه بدنی است و از آنجا که جسم مرد نسبت به زن توان بیشتری در حوزه کارهای بدنی دارد و از بازده کاری بیشتری برخوردار است، لذا دیه او نیز بیشتر است.

آیه الله صانعی ضمن نقد این دیدگاه آن را به گفتهٔ خود ناتمام و صرفاً استحسانی می داند که در متون دینی کمترین اشاره ای به آن نرفته است. از نظر ایشان بازده اقتصادی و فعالیت تولیدی زن و مرد متغیر است و امر ثابتی نیست و در جوامع و فرهنگ های مختلف هم شکل ثابتی ندارد. امروزه می بینیم که نظام خانواده شکل دیگری یافته و در برخی از جوامع همروزگار با ما، زن بیش از مرد یا به اندازهٔ او در اقتصاد خانواده سهمیم است.

او از معتقدان به این نظریه می پرسد: چرا این فلسفه را بر کودکان، ذکور، اناث، پیرمردان و پیرزنان از کار افتاده و کسانی که در فعالیت های اقتصادی شان سودهای سرشار و کلانی به دست می آورند اجرا نمی کنید در حالی که این گروه ها هرگز میانگین تولید اقتصادی یکسانی ندارند؟

کوتاه سخن این که از نظر او آیات قرآن بر پرداخت اصل دیه بدون تفاوت نهادن میان زن و مرد دلالت دارد. همچنین روایات مرتبط با قانون دیه در اسلام هم به مانند قرآن بر همین اصل دلالت دارند و میان زن و مرد امتیازی قائل نمی شوند. عین این مطلب در اصول و قواعد کلی اسلام نیز جاری است و برابری زن و مرد را در

دیه اقتضا می‌کند.

بر این اساس نمی‌توان روایات مخالف با این ادله و شواهد را مدرکی برای تأسیس یک نظریه فقهی به شمار آورد.^۱

سه. قیمومیت مادر

مشهور فقها به گفته آیه‌الله صانعی بر این نکته اتفاق نظر دارند که حق ولایت بر کودکان صغیر پس از مرگ پدر، به جدّ پدری (پدر پدر) می‌رسد و اگر او در قید حیات نباشد نوبت به مادر می‌رسد که اداره امور فرزندان را به عهده گیرد. اما محل نزاع نزد وی جایی است که مادر هم مانند پدر امین، و در عین حال دارای تدبیر و شناخت نسبت به مسائل تربیتی طفل و مصالح او باشد. در صورتی که یکی از این دو شرط موجود نباشد مادر ولایت نخواهد داشت و اساساً پدر نیز در صورتی که فاقد یکی از این دو شرط باشد هیچ ولایتی نخواهد داشت.

محل بحث در اینجا این است که آیا صرف زن یا مادر بودن عدم قیمومیت را اقتضا می‌کند یا خیر؟

از نظر آیه‌الله صانعی مادر پس از مرگ پدر بر فرزندان صغیرش ولایت دارد و ولایت او بر ولایت پدر بزرگ مقدم است و تصرفاتی که در اموال کودکان و امور حقوقی آنان انجام می‌دهد نافذ می‌باشد.

او در مقام نخست پس از بررسی مستندات نظر مشهور در این مسئله، به نقد و رد آن می‌پردازد و سپس در مقام دوم به شواهدی اشاره می‌کند که نزد او تقدم ولایت مادر را به اثبات می‌رساند و معتقد است اعتبارات عقلایی و دینی می‌تواند شاهی بر مقدم بودن

۱. آیه‌الله صانعی، برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان).

مادر باشد؛ چرا که عقلا و عرف انسانی به گفتهٔ او مادر امین، مدبّر و پی‌گیر امور فرزندان را بر افراد دیگر ترجیح می‌دهد؛ زیرا محبت مادر و خیرخواهی او نسبت به فرزندان و قرابت شدیدش با آنان باعث می‌شود از هر طبقه دیگری در خویشاوندان - به جز پدر - نزدیکی بیشتری به فرزندان داشته باشد. و اگر ما مادر را با پدر بزرگ یا هر خویشاوند دیگری در یک جا قرار دهیم طبیعی است که فرهنگ بشری و عقل جمعی انسان‌ها او را شایسته‌تر و سزاوارتر می‌داند.

از نظر او متون دینی کتاب و سنت هم به شیوه‌های گوناگون احترام به عواطف و احساس مادر را تأیید می‌کند. قرآن کریم پس از شرح رنج‌های مادر در دوره‌های بارداری و زایمان، به انسان در خصوص پدر و مادرش سفارش خیر می‌کند. این توصیه عیناً در روایات پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام بارها تکرار شده است تا جایی که شهید اول، محمد بن مکی، بر این نظر است که اگر فرزندی مشغول نماز مستحبی باشد و در اثنای نماز پدرش او را صدا بزند می‌تواند پاسخ ندهد و همچنان مشغول نماز باشد، اما در صورتی که مادر فرزندش را در اثنای نماز مستحبی صدا بزند برای فرزند مستحب است که نمازش را بشکند و ببیند مادر با او چه کار دارد.

آیه‌الله صانعی می‌افزاید: مانند این شواهد و نمونه‌ها در متون دینی و فقه اسلامی فراوان است و از دید او از مجموع آنها دریافت می‌شود که شریعت اسلامی توجه ویژه‌ای به احساس و عاطفهٔ مادر دارد و در مسئله مورد بحث هم با تقدیم مادر بر جدّ پدری و سابق دانستن او همین توجه و اهتمام شرع تحقق می‌یابد.

وی در جمع بندی سخنان خود در این باب می‌گوید: «عمومات

قرآن و سنت برای مادر، ولایت بر فرزندان را اثبات می‌کند و آنچه مشهور در تخصیص و تقیید این عمومات نسبت به جد پدری گفته‌اند ناتمام است و نمی‌توان بر اساس آن رأی فقهی صادر کرد. پس از ناتمام بودن این ادله خاص، نوبت به ادله و شواهد و قراینی می‌رسد که مادر را ترجیح می‌دهد. پس فتوا به ولایت مادر و تقدم این ولایت بر ولایت جد، مطابق قواعد و منهج‌های فقهی می‌باشد.^۱

چهار. ارث بردن زن از شوهر در حالت انحصار

از آنجا که ماده‌ای در قانون مدنی ایران در خصوص ارث زن و شوهر وجود دارد و با رأی مشهور فقهای شیعه مطابق می‌باشد، آیه‌الله صانعی این مسئله را مورد مناقشه قرار داده است. متن ماده یاد شده چنین است:

«در صورت نبودن هیچ وارث دیگر به غیر از زوج یا زوجه، شوهر تمام ترکه زن متوفای خود را می‌برد، ولیکن زن فقط نصیب خود را، و بقیه ترکه شوهر، در حکم مال بلا وارث است.»

آیه‌الله صانعی معتقد است به محض دیدن این ماده قانونی این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که سبب این اختلاف و نابرابری چیست؟

او می‌افزاید: اگر مازاد بر سهم الارث مردی را — که تنها وارث همسر خویش است — به او می‌دهیم چرا در مورد زن این ترتیب اتخاذ نمی‌شود و میراثی را که خود با یاری شوهر و در کنار او به سختی فراهم آورده، باید همانند ترکه بی‌وارث به

۱. همان، قیمومت مادر، ص ۶۷.

دیگری بسپارد؟

وی پس از طرح این پرسش اضافه می‌کند: پاسخی که بتواند ذهن عدالت‌جوی انسان را قانع و ساکت کند، برای این پرسش به نظر نمی‌رسد؛ از این رو، فقیهی که عدالت را پایه استواری اسلام و اسلام را استوار برای تحقق عدالت می‌داند، به سراغ مستند این حکم می‌رود.

آیه‌الله صانعی تردیدی ندارد که هیچ فقیه و حقوقدانی در جستجوی عدالت آزاد نیست، بلکه آرمان‌های او باید در درون نظام فقهی و یا حقوقی تحقق یابد و غالب قواعد مربوط به ارث چنان صریح است که هیچ مصلحت‌سنجی در اندیشه‌های حقوقی و یا احکام فقهی توان ایجاد تحول را در آن زمینه ندارد، و هیچ فقیهی را یارای کرّ و فرّ در احکام این باب نیست.

آنچه موجب شد آیه‌الله صانعی از مطالعه این موضوع دست نکشد به گفته خود، مدارک و مستنداتی است که در این مسئله اساس کار قرار گرفته است؛ مستنداتی که از نظر وی به بازخوانی و پژوهش فقهی ژرف نیاز دارد. دیدگاه مختار او پس از بررسی و کاوش اقوال مختلف، تساوی زن و مرد در حالت انحصار ارث است؛ بدین معنا که همسر - خواه مرد و خواه زن - سهم خود را به عنوان «فرض» و بقیه ماترک را به عنوان «رد» دریافت می‌کند.

از دید وی این رأی قوی‌ترین آرا و نزدیک‌ترین آنها به واقع است و در صورتی که این دیدگاه را نپذیریم او دیدگاهی را مقدم می‌دارد که در زمان غیبت، زوجه را مستحق مقدار زاید بر فرض می‌داند. لذا نتیجه بحث این خواهد بود که ردّ مازاد از فرض به زن در صورت انحصار، نظری است که با عدالت‌سازگار و به احتیاط نزدیک‌تر

است.^۱

پنج. معتبر ندانستن مرد بودن در منصب‌های بالای دینی و سیاسی

یکی از مشترکات پیروان رویکرد جدید فقهی تأکید بر معتبر نبودن صفت ذکوریت در تصدی منصب‌های بالای دینی و سیاسی است؛ منصب‌هایی که دیر زمانی مردان آن را در انحصار خود داشتند و با تحریم آن بر زنان، راه رسیدن بر آن را بر زنان بسته بودند. در این زمینه آیه‌الله صانع صفت ذکوریت را در ولایت، حکومت، مرجعیت و دیگر شئون فقیه شرط نمی‌داند و تنها معیار معتبر نزد او فقه و تقواست. از نظر او مردانگی خصوصیتی در قضاوت هم ندارد و حجتی شرعی در این خصوص نداریم و اطلاق ادله قضا نزد او دلیلی بر عمومیت و شمولیت است. همانطور که مردان از قبیل امامان معصوم علیهم‌السلام مجاز به تصدی قضا هستند به همین سان زنان نیز از سوی آنان و به خصوص در مسائل و حقوق زنان مجازند.

آیه‌الله ابراهیم جناتی نیز همین اعتقاد را دارد و در مرجع تقلید ذکوریت را شرط نمی‌داند و از نظر او مانعی ندارد که زنان دارای شروط لازم، متصدی منصب قضا شوند. همچنین تصدی منصب‌های اجتماعی، سیاسی، علمی، فرهنگی، اداری و مدیریت در صورتی که توان آن را داشته باشند ضمن رعایت موازین شرعی نظیر حجاب از نظر او اشکالی ندارد. او این دیدگاه‌ها را در رساله عملیه خود آورده است تا کسانی که در تقلید به او مراجعه می‌کنند به آن عمل

۱. همان، ارث زن از شوهر (در صورت انحصار)، ص ۴۲.

نمایند.

اما آیه الله سید محمد بجنوردی معتقد است همان دلایلی که بر جواز تصدّی منصب های تقنینی یا اجرایی از سوی مرد دلالت دارد، بر جواز تصدّی این منصبها از سوی زن نیز دلالت می کند. او در خصوص قضاوت می گوید: پس از پژوهش دقیق در روایات و آیات و اقوال فقها و با تکیه بر بنای عقلا و فهم طبیعت قضاوت که عبارت است از رفع خصومت بین متخاصمین یا احقاق حق در دعای حقوقی و مالی یا اجرای حدود در مسائل کیفری به این نتیجه رسیدم که این معنا جز با علم و حکم عادلانه حاصل نمی شود و این مسئله ای است که ارتباط به جنسیت ندارد. به این معنی که واجب باشد قاضی مرد باشد و نه زن یا بالعکس لذا با صراحت می گوئیم: زنان این حق را دارند که متصدّی امر قضا شوند.^۱

در خصوص اجتهاد و افتا نیز معتقد است که اجتهاد یا افتا امری واقعی است که به قدرت انسان در استنباط و تحصیل ملکه اجتهاد ارتباط دارد، خواه این قدرت و ملکه در یک زن باشد، یا یک مرد. او تردیدی ندارد که در اصل اجتهاد و صدور فتوا میان زن و مرد هیچ تفاوتی وجود ندارد.^۲

آیه الله شمس الدین نیز با همین شیوه موافق است و کتابی در جواز تصدّی منصب های بالا حتی ریاست جمهوری برای زنان نگاشته است.

کتاب یاد شده بر این پیش فرض استوار است که میان دولت در مفهوم قدیم آن - که تمام قوای اجرایی، قانون گذار و قضایی در

۱. سید محمد بجنوردی، تجدید الاجتهاد...، ص ۱۰۱.

۲. همان، ص ۱۰۴.

دست یک نفر بود - با مفهوم جدید دولت که قوا و اختیارات در میان نهادهایی در چارچوب قانون توزیع می‌شود تفاوت وجود دارد. وی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در شرع اسلامی جایز است زنی که دارای شایستگی علمی و ذهنی و توانایی اخلاقی و رفتاری لازم می‌باشد - به صرف نظر از وزارت یا شغل دولتی دیگر - حکومت و قدرت را به دست گیرد و مثلاً رییس جمهور یا رییس مجلس شود؟ از سوی دیگر جامعه و مردم حق دارند زمام امورشان را به دست یک زن بسپارند و پست ریاست جمهوری یا ریاست کابینه را به او بدهند؟

ظاهراً این دو مسئله نزد او تلازم دارند؛ بدین معنا که اگر ملت حق سپردن این منصب‌ها را به بانوان داشته باشند، برای بانوان هم قبول این منصب‌ها جایز خواهد بود؛ چون تفکیک میان مشروعیت این دو امر قابل تصوّر نیست؛ بدین معنا که زن بتواند این سمت‌ها را بپذیرد، ولی تسلیم این پست‌ها به بانوان برای جامعه جایز نباشد، یا جامعه حق این کار را داشته باشد ولی زن حق نداشته این منصب‌ها را قبول کند. بنابراین اگر با دلیل شرعی یکی از این دو مسئله ثابت شد جواز دومی نیز با ملازمت قطعی ثابت است.

آیه‌الله شمس الدین این مسئله را از دو جهت بررسی می‌کند: نخست این که آیا از نظر شرعی برای زن در این زمینه منعی وجود دارد؟ بدین معنا که دلیل شرعی معتبری در دست داشته باشیم که تصدّی این مقام‌ها را مشروط به ذکوریت و برای زنان حرام بداند و آنان را فاقد شایستگی تصدّی این وظایف قلمداد کند. در این حالت به ملازمه ثابت می‌شود که برای مردم هم سپردن این وظایف به زنان حرام است و حتی اگر چنین چیزی رخ دهد، باطل و

غیر شرعی است.

دوم این که آیا از نظر شرعی برای مردم در این زمینه منعی وجود دارد؟ بدین معنا که دلیل شرعی معتبری در دست باشد که امت را از سپردن مناصب یاد شده به زنان منع و مردم را از این جهت فاقد ولایت بر خودشان بداند. در این حالت به دلیل ملازمه ثابت خواهد شد که پذیرفتن چنین منصب‌هایی برای زن جایز نیست و حتی اگر مردم زنی را برای این کار برگزیدند این انتخاب باطل، و فاقد اثر شرعی است.

وی در بررسی این دو فرض مشاهده کرده است که فقها به مسئله تصدّی حکومت از سوی زن نپرداخته و اساساً در مباحث فقهی خود متعرض شرط ذکوریت در حاکم نشده‌اند. به همین سان متکلمان نیز در مباحث کلامی مرتبط با امامت این موضوع را نکاویده‌اند.

اما پژوهشگران معاصر امامی که مسئله حکومت را کاویده و متعرض شروط حاکم شده‌اند بر این عقیده‌اند که امام یا والی باید مرد باشد و به زن اجازه تصدّی ریاست و حکومت را نداده‌اند. اساس این موضع گیری فقهی به مسئله ای باز می‌گردد که مورد تسالم فقهاست و بر آن ادعای اجماع شده و آن عبارت است از مشروط بودن منصب قضا به ذکوریت و نامشروع بودن تصدّی قضاوت از سوی زنان. علاوه بر این شرط ذکوریت در مفتی که شهرت دارد و بر آن ادعای اجماع هم شده از دیگر مبانی دیدگاه یاد شده است. آنان ادله‌ای را که مردانگی را در قاضی شرط می‌داند دلیل اشتراط مردانگی در حکومت و ریاست هم قلمداد کرده‌اند و علاوه بر این برای این مدعا به پاره‌ای نصوص در کتاب و سنت استدلال کرده‌اند.

از نظر شمس‌الدین حتی بعید نیست که موضع‌گیری یاد شده نزد امامیه - که ذکوریت را در ریاست و حکومت شرط می‌داند - به زمینه کلامی ولایت معصوم که مذکر است باز گردد.

وی پس از بحثی دراز دامن در ادله^۱ اشتراط ذکوریت به این نتیجه می‌رسد که دلیلی بر معتبر بودن این شرط در دست نیست و از سوی دیگر ممنوع بودن قضاوت برای زن به دلیل اشتراط ذکوریت در قاضی، به مسئله ریاست و حکومت سرایت نمی‌کند و مستلزم آن نخواهد بود که زن اهلیت حکومت نداشته باشد و لذا دلیلی بر اشتراط مردانگی در ریاست دولت نداریم.^۱

آیه‌الله سید محمد حسین فضل‌الله و شمار دیگری از فقها نیز بر همین باور و با مبنای فوق همسویند.

بی‌تردید این آرا بیانگر بزرگ‌ترین تحول در مطالعات فقهی است و فرصت هر گونه مشارکت را در حیات عمومی به زنان می‌دهد و با تضمین همه حقوق سیاسی برای زنان، موانع رسیدن به منصب‌های بالای دولتی را از سر راه آنان برمی‌دارد.

این آرا همچنین چهره درخشانی از زن در حوزه اسلامی به دست می‌دهد که شاید درخشان‌ترین چهره از زن در تاریخ مطالعات فقه شیعه باشد. چهره‌ای که این آرا از زن تصویر می‌کند چهره زنی است که در انسانیت با مرد برابر است؛ زیرا زن و مرد از نفس واحدی آفریده شده‌اند و لذا از این نظر در احکام دیه و قصاص با هم تفاوتی ندارند. این چهره همچنین ترسیم‌کننده همسری است که در بنیان نهادن خانواده و تکوین اقتصاد آن همدوش شوهر است و لذا در تبادل حق ارث در حالت انحصار هیچ فرقی با او ندارد. او

۱. محمد مهدی شمس‌الدین، أهلیة المرأة لتولی السلطة، ص ۴۱.

همچنین مادری است که ادلهٔ احسان و معروف و نیکی و برّ او را فرا می‌گیرد و در صورت درگذشت همسر، بر فرزندان صغیر خود ولایت خواهد داشت.

چهارم این که این آرا زن عالم و مجتهد و امینی را ترسیم می‌کند که شایستگی اجتهاد و افتا دارد و می‌تواند متولّی قضاوت و ریاست و دیگر منصب‌های بالا گردد.

پرسش این جاست که آیا این چهرهٔ برجسته و درخشان می‌تواند جانشین تصویر قدیمی زن شود و آن را بزداید؟ این چیزی است که خود زنان باید آن را اثبات کنند؛ زیرا آنان در برابر چهرهٔ جدیدی قرار دارند که باید آن را حفظ، و از آن دفاع کنند، بر غنای آن بیفزاید و پیوسته آن را به نمایش بگذارند تا آن چهرهٔ کهن و تحریف شده که به جایگاه و منزلت زنان آسیب بسیاری رسانده است کاملاً متلاشی و مضمحل شود. بنابراین اساساً این امر به خود زنان بستگی دارد تا مصداقی زنده و واقعی از آن تصویر ذهنی ارائه کنند.

بخش سوم
واکنش مراجع، علما، اساتید دانشگاه و سیاست‌مداران

بخش پایانی این مجموعه، روایت‌گر نگاه مراجع معظم تقلید، علما، فضلا و برخی از گروه‌ها و احزاب سیاسی، اجتماعی است. آنها همبستگی و اتحاد خود و مردم دردمند را با مرجع نواندیش و فقیه اهل بیت عصمت و طهارت ابراز کردند و بر اجتهاد، عدالت، تقوا و ساده زیستی و مردمی بودن وی شهادت دادند.

بی‌شک درج تمام دیدگاه‌های ارائه شده، از حوصله این کتاب خارج است و مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شود. به هر روی، تمام این اظهارنظرها که ما بدان دست یافتیم از پایگاه‌های اطلاع‌رسانی مربوطه و به صورت گسترده در رسانه‌های مجازی انعکاس یافته است و ما نیز به صورت گزینشی برخی از آنها را جهت تنویر افکار خوانندگان محترم در این قسمت آورده ایم:

نظر مراجع معظم تقلید و آیات عظام

دفتر آیه‌الله سیستانی^۱:

جامعه مدرسین مرجع تشخیص صلاحیت مراجع نیست. در این

۱. پایگاه‌های اطلاع‌رسانی آفتاب (کدخبر ۹۳۴۴۶) و عصر ایران (کدخبر ۹۶۰۱۹).

مورد نظر شخص مقلد ارجح است.

دفتر آیه‌الله موسوی اردبیلی^۱:

ادامه تقلید از آیه‌الله صانعی بلامانع است.

دفتر آیه‌الله نوری همدانی^۲:

به سادگی نمی‌توان صلاحیت یک مرجع تقلید را زیر سؤال برد.

دفتر آیه‌الله مکارم شیرازی^۳:

در ادامه پیروی از آیه‌الله صانعی ایرادی وارد نیست.

دفتر آیه‌الله جوادی آملی^۴:

موضوع به عهده خود مکلف است. اگر قول و حرف جامعه مدرسین برای مقلد حجت است، باید از پیروی از آیه‌الله صانعی برگردد.

با توجه به عدم حضور آیه‌الله جوادی طی سالیان متمادی در جامعه مدرسین و سؤال و جواب موجود در سایت اسراء حکایت از عدم موافقت آیه‌الله جوادی با موضع اخیر جامعه مدرسین علیه آیه‌الله صانعی دارد.

آیه‌الله جوادی آملی در پاسخ به سؤالی درباره اظهار نظر اخیر

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم فرمودند:

۱. پایگاه اطلاع رسانی عصر ایران (کدخبر ۹۶۰۱۹).

۲. پایگاه اطلاع رسانی عصر ایران (کدخبر ۹۶۰۱۹).

۳. پایگاه اطلاع رسانی عصر ایران (کدخبر ۹۶۰۱۹).

۴. پایگاه اطلاع رسانی عصر ایران (کدخبر ۹۶۰۱۹).

«این جانب سالیان متمادی است که در جامعه مدرسین حضور نداشته و ندارم.»

دفتر حضرت آیه‌الله جوادی آملی

۸۸/۱۰/۱۳

متعاقب انتشار نظر مراجع باخبر شدیم که نظر همه آنها بجز نظر دفتر آیات عظام: سیستانی و اردبیلی، تکذیب گردید. اینکه چه عواملی باعث این تغییر گردید تحلیل دیگری می‌طلبد که در جای خود خواهد آمد، اما برای تنویر افکار عمومی نگاهی به نظرات برخی از مراجع و علمای حوزه می‌افکنیم:

دفتر آیه‌الله سیستانی با اشاره به اینکه جامعه مدرسین مرجع تشخیص صلاحیت مراجع نیست گفت: در این موارد نظر شخص مقلد ارجح است.

آیه‌الله موسوی اردبیلی، از مراجع تقلید نیز ادامه تقلید از آیه‌الله صانعی را بلامانع عنوان کردند.

حضرت آیه‌الله جوادی آملی نیز چنین فرموده اند: معیار صحت تقلید از مرجع، تشخیص مقلدان اوست.

در همین حین پاسخهای سراسر معنوی و پربرکت آیات عظام: طاهری اصفهانی، دستغیب، محمدی گیلانی و بیات زنجانی تأیید دیگری بود بر ابعاد علمی و شرایط مرجعیت و ملکه عدالت و تقوای آیه‌الله العظمی صانعی و نفی هرگونه دخالت نهادهای سیاسی در حوزه مقدس فقهت و مرجعیت.

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر مبارک حضرت آیه الله طاهری (مدظله العالی)
سلام علیکم،

با آرزوی توفیق و سلامتی حضرتعالی خواهشمند است با توجه به بیانیه اخیر دبیر جامعه مدرسین قم و نیز تبعات آن پیرامون عدم استقلال حوزه های علمیه و مرجعیت شیعه و همچنین مرجعیت آیه الله العظمی صانعی (مدظله العالی) نظر حضرتعالی ره گشای حوادث اخیر می باشد.

جمعی از شاگردان و مقلدان معظم له

بسم الله الرحمن الرحيم

در پاسخ سؤال مزبور اعلام میدارم که همواره در طول تاریخ تشیع معیار و ملاک تشخیص مرجعیت شیعه حوزه های علمیه و کرسی درس بزرگان دینی و تألیفات و تحقیقات آنان تعیین کننده بوده است.

علیهذا بیانیه جامعه مدرسین فاقد اعتبار و مقلدان حضرت آیه الله صانعی (مدظله) در پیروی از فتاوی معظم له مأجورند.

سید جلال الدین طاهری

۸۸/۱۰/۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر مکرم مرجع بزرگوار حضرت آیه الله بیات زنجانی
با سلام و تحیت،

اخیراً شاهد اتفاقات ناگواری از قبیل وقایع تلخ روز عاشورا، حمله به حسینیه جماران و از طرفی موضع گیری های افراطی و سیل

تهدمتها و تخریبها در برابر علما و مراجع روحانی آزاد اندیش و مستقل هستیم که نمونه‌ای از آنها پس از ارتحال حضرت آیه‌الله منتظری رحمته‌الله رخ داد و پس از هجمه ناجوانمردانه به مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم، امروز می‌بینیم که یکی از نهادهای مستقر در حوزه علمیه سخن از عدم صلاحیت حضرت آیه‌الله صانعی برای مرجعیت می‌گویند. مستدعی است نظر مبارک خود را در این زمینه مرقوم فرمایید. **أدام الله عزکم**

جمعی از طلاب و روحانیون آذری زبان حوزه علمیه

بسم الله الرحمن الرحيم

با سلام و تحیت؛ بزرگترین افتخار برای جامعه شیعی ایران، وجود مبارک حضرت امام حسین علیه السلام است و هیچ انسان عاقل و آزاده‌ای بر خود اجازه ورود و هتک حرمت به ساحت آن حضرت را نمی‌دهد و بر فرض وجود اقداماتی که نقل می‌شود، باید با هتاکان و هجمه‌کنندگان و آمران و مباشران قتل عده‌ای از هموطنان مظلوممان در جریان عزاداری حسینی، اشد برخوردها صورت گیرد.

از طرف دیگر این موضوع قابل تأکید است که روحانیت و مرجعیت شیعه در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود وامدار هیچ گروه و نهاد دولتی، حکومتی و رسمی نبوده و به یاری خداوند متعال پس از این هم نخواهد بود. یگانه پشتیبان مرجعیت دینی هم پس از خداوند تبارک و تعالی، مردم و عموم مؤمنان و متشرعان هستند. مجرای تأیید اجتهاد یک فقیه شیعی نیز روندی مشخص دارد که در بطن حوزه‌های علمیه شکل گرفته است و بحمدالله ردّ این صلاحیت هم وابسته به نظر یک ارگان یا نهاد فکری یا سیاسی خاص حوزوی و غیر حوزوی نیست.

این جانب ضمن تأکید مؤکد بر شأن و منزلت اجتهادی و فقهی مرجع عالی‌مقام حضرت آیه‌الله صانعی - ایده‌الله‌تعالی - همه مقلدان ایشان را در پیروی از فتاوی ایشان مأجور می‌دانم و یقین دارم که بدرفتاری‌ها و کج‌خلقی‌های اخیر علیه برخی مراجع تقلید و نهادهای مستقل حوزوی مانند مجمع محققین و مدرسین حوزه که در خوشبینانه‌ترین حالت ناشی از جمود و کج فهمی است، راه به جایی نخواهد برد و نتیجه‌ای خلاف انتظار بانیان آن به بار خواهد آورد. امیدوارم بدانند که نتیجه این قبیل مواضع، تضعیف حوزه‌های علمیه است.

حقیقتاً معتقدم که بهترین نمونه مرجعیت مستقل دینی در روزگار ما هم خود امام خمینی - رضوان‌الله‌تعالی علیه - بود که همواره خاری در چشم متحجران، کج اندیشان و خشک مغزان زمان خود بود و هنوز هم عده‌ای می‌کوشند تا به انحاء گوناگون از او، بازماندگان و همفکرانش انتقام بگیرند.

اسدالله بیات زنجانی

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر مبارک حضرت آیه‌الله محمدی گیلانی دامت برکاته با توجه به اطلاعیه منتشره از سوی جامعه مدرسین به امضای آیه‌الله یزدی، در خصوص عدم احراز شرایط مرجعیت حضرت آیه‌الله صانعی، مستدعی است نظر مبارک را در این خصوص مرقوم فرمائید.

جمعی از شاگردان آن حضرت

بسمه تعالی

جناب آیةالله آقای حاج شیخ یوسف صانعی دامت برکاته از شاگردان مبرّز حضرت امام قدس سره الشریف و مورد علاقه آن رهبر عظیم الشان بوده‌اند. ایشان از اساتید حوزه مقدسه قم و مجتهدین و جایز التقليد می‌باشند.

محمد محمدی گیلانی

۱۳۸۸/۱۰/۱۴

باسمه تعالی

حضور محترم حضرت آیةالله حاج سید علی محمد دستغیب
(دامت افاضاته)

بعد السلام و التحیه،

با توجه به نظر منتشرشده درباره مرجعیت حضرت آیةالله العظمی صانعی از طرف دبیر جامعه مدرسین، خواهشمند است نظر مبارک خود را پیرامون این موضع‌گیری و این که آیا اشخاص می‌توانند مراجع را عزل و نصب نمایند، بیان فرمایید. از خداوند متعال صحت و سلامتی حضرتعالی را خواهیم.

باسمه تعالی

عزل و نصب مراجع در موقعیت اشخاص نیست و پس از آن که حضرت آیةالله العظمی صانعی به مدت قریب سی سال درس خارج داده‌اند و شاگردان ایشان که اهل خبره هستند، شهادت به صلاحیت تقلید از ایشان را داده‌اند، کافی است و این جانب هم در این مورد

شهادت می‌دهم؛ هم از جهت علمیت و اجتهاد و هم تقوی و عدالت.

سید علی محمد دستغیب

۸۸/۱۰/۱۴

آیه‌الله هاشمی رفسنجانی^۱

در تاریخ تشیع هیچ‌گاه مرجعی توسط جایی نصب یا عزل نشده است.

آیه‌الله هاشمی رفسنجانی در پاسخ به سؤال یکی از دانشجویان در مورد نقش مرجعیت در فقه شیعه و اقدام اخیر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم در رد صلاحیت یک مرجع، گفت: مرجعیت همواره به عنوان شخصیت‌های پرنفوذ و تأثیرگذار در عرصه دینی و سیاسی مردم حضور ارزشمند و غیرقابل انکار داشته‌اند، ولی همیشه استقلال خود را حفظ کرده و نیروباسته به دولت‌ها و با اتکاء به مردم حضور داشته‌اند.

ایشان تأکید کرد: در مطالعه زندگی مراجع در تاریخ تشیع هیچ‌گاه مرجعی توسط جایی نصب یا عزل نشده، بلکه مردم با تشخیص خود و پرداخت وجوهات فرد مناسب به عنوان مجتهد را انتخاب کرده‌اند.

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر مبارک حضرت آیه‌الله موسوی بجنوردی (مدظله العالی)^۲

۱. پایگاه اطلاع رسانی آیت الله هاشمی رفسنجانی (کد خبر ۱۹۲۷۱۲).

۲. پایگاه اطلاع رسانی راه سبز (کد خبر ۷۴۵۶).

سلام علیکم،

با آرزوی توفیق و سلامتی حضرت عالی، خواهشمند است با توجه به بیانیهٔ اخیر دبیر جامعهٔ مدرسین قم و نیز تبعات آن پیرامون عدم استقلال حوزه‌های علمیه و مرجعیت شیعه و هم‌چنین مرجعیت حضرت آیه‌الله العظمی صانعی (مدظله العالی) نظر شریف خود را مرقوم فرمائید.

جمعی از طلاب و فضایی حوزه علمیه قم

۸۸/۱۰/۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرت آیه‌الله فی العالمین آقای صانعی (مدظله العالی) فقیهی است مسلم و مقلد. بنابراین ادامهٔ تقلید از معظم له بلامانع است.

سید محمد موسوی بجنوردی

۸۸/۱۰/۱۹

بیانیه مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم

بسمه تعالی

بیانیه اخیر دبیر محترم جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم در باب انکار مرجعیت حضرت آیه‌الله صانعی موجب تعجب و تأسف گردید. به‌عنوان یک تشکل حوزوی که در عین اختلاف دیدگاه، نگران جایگاه آن جامعه محترم و حفظ حریم حوزه و روحانیت هستیم لازم دیدیم تذکری را به اطلاع عموم برسانیم:

جامعه محترم مدرسین حوزه علمیه با پیشینه‌ای که از نام و نشان مؤسسان آن اعتبار می‌گیرد، از سرمایه‌های اجتماعی حوزه ما

محسوب می‌شود که گویا حضور اعضای جدید کم کم عملکرد و چهره جدیدی را برای آن رقم می‌زند. سوگمندان شاهدهیم که اظهار نظر درباره مرجعیت شخصیتی صورت می‌گیرد که پس از سالها تدریس خارج فقه و اصول، افتاء و نشر رساله عملیه و اعزام بعثه به حج و تقسیم شهریه و با سابقه تصدی دو سمت از سوی امام راحل علیه السلام که موقوف بر اجتهاد و عدالت است به عنوان مرجع تقلید از سوی عده‌ای از مؤمنین پذیرفته شده و حتی گواهی تأیید ایشان ملاک احراز اجتهاد برخی از مقامات جمهوری اسلامی بوده است. چنین موضعی در این روزها آیا دلایلی غیر از موضع گیریها و علایق سیاسی دارد؟

سنت سلف صالح و سیره مستمر حوزه‌های علمیه همواره روندی مردمی برای رجوع به مراجع عظام بوده است. عالمان و فقیهانی که با تدریس و تألیف و پرورش شاگردان در ساحت علمی حضور می‌یابند، کم کم در ارتباطات خویش با مردم شناخته شده و مؤمنان پس از فحص و تحقیق از متخصصین فن و مورد اعتماد، به عنوان وظیفه شرعی مرجع تقلید خود را شناسایی کرده و از وی تقلید می‌کنند.

سابقه نه چندان دور نشان داده است که معرفی‌هایی که از سوی نهادها و تشکلهایی با صبغه سیاسی صورت گرفته است، چندان مؤثر نبوده و نیز تجربه نشان داده که عده زیادی از مردم به مراجع تقلید خارج از فهرست‌های ارائه شده مراجعه نموده‌اند.

موقعیت مرجعیت مثل مناصب حکومتی نیست که شخص، گروه، نهاد و تشکلی برای خود حقی در نصب و عزل آن قائل باشد. در جایی که امام راحل علیه السلام شناخت افراد واجد صلاحیت برای نمایندگی مجلس و ریاست جمهوری را وظیفه شخصی معرفی

می‌کند و می‌فرماید: معرفی گروه‌ها و احزاب مسقط مسئولیت افراد نیست. در مسئله مرجعیت به‌طریق اولی تکلیف فرد مقلد است که صلاحیت مرجع خود را احراز نماید.

مقتضی است حضرات آقایان به عواقب نگران کننده چنین اقداماتی عنایت فرمایند. چرا که نهاد مرجعیت از محکم‌ترین پایگاه‌های دینی و حوزوی و از سرمایه‌های ماندگار جهان تشیع است و حفظ حریم آن بیش از هر کس بر عهده ماست. عدول از سنت سلف صالح و روآوری به اراده‌ها و مسایل خارج از حوزه و دخالت جهت‌گیری‌های سیاسی در آن، آینده‌ای نگران کننده را ترسیم می‌کند و ممکن است برای روحانیت و حوزه‌های علمیه عواقب غیر قابل جبران به بار آورد.

مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم

بیانیه مجمع روحانیون مبارز

بسم الله الرحمن الرحيم

الفقهاء امناء الرسل... پیامبر اکرم ﷺ

در پی حوادث اخیر و اظهارنظرهای بعضی از روحانیون درباره صلاحیت مرجعیت حضرت آیه‌الله صانعی لازم می‌دانیم به اطلاع متدینان و مؤمنان عزیز برسائیم که معظم له به لحاظ فقهی مورد تأیید حضرت امام خمینی (سلام الله علیه) بوده‌اند و آن حضرت درباره ایشان فرموده‌اند:

«من آقای صانعی را مثل یک فرزند بزرگ کرده‌ام، این آقای صانعی وقتی که سالهای طولانی در مباحثی که ما داشتیم تشریف می‌آوردند ایشان، بالخصوص

می‌آمدند با من صحبت می‌کردند و من حظ می‌بردم از معلومات ایشان. و ایشان یک نفر آدم برجسته‌ای در بین روحانیون است و یک مرد عالمی است و متوجه مسایل است و مخالف این انحرافات است که در این کشور موجود بوده است، از قبیل منافقین - نمی‌دانم - و غیره، و ایشان مخالف سرسخت آنهاست.»
(صحیفه امام، جلد ۱۷، صفحه ۲۳۱)

عدالت و اخلاص آیه‌الله صانعی مورد تأیید عالمان برجسته حوزه‌های علمیه و خیل عظیمی از مقلدان بوده و هست و ایشان دهها سال است که به عنوان استاد برجسته فقه آل محمد صلی الله علیه و آله در حوزه علمیه قم شاگردان فاضل و متعهد زیادی را تربیت نموده‌اند و از زمانی که به عنوان مرجع تقلید در جامعه اسلامی ایران مطرح گردیدند همواره بر مقلدان ایشان افزوده شده است و امروز جای هیچ‌گونه تردیدی در مرجعیت ایشان نیست و این مرجعیت با بیانیه یک گروه مورد پذیرش مقلدان قرار نگرفته است که با بیانیه گروهی دیگر از اعتبار بیفتد.

عالمان برجسته حوزه‌های علمیه همواره بر حفظ حرمت مراجع بزرگ تقلید تأکید داشته‌اند. مجمع روحانیون مبارز نیز انتظار دارد که گروه‌های سیاسی در کشاکش منازعات گروهی نهاد مقدس مرجعیت را دستخوش این‌گونه اختلافات نکنند که مطمئناً به نفع حوزه‌های علمیه، مراجع عظام و جامعه متدین کشور نیست.

مجمع روحانیون مبارز

۱۳ دی ۱۳۸۸

بیانیه مجمع روحانیون مبارز کاشان

بسمه تعالی

آیا تا به حال با خود اندیشیده‌اید که چگونه مذهب تشیع در طول سده‌ها و قرن‌ها از گزند حوادث بنیان برانداز و موج‌های کوبنده کفر و نفاق و تزویر و نیز نادانی و جهالت و تعصب جان سالم به در برده و صحیح و دور از تحریف و تصرف به دست ما رسیده است؟

و چگونه در مدت دوازده قرن غیبت امام عصر (سلام الله علیه) چشمه جوشان معارف اهل بیت علیهم‌السلام از خروش نیفتاده و دریای مواج فقه جعفری با تلاطم و ژرفای روزافزون خود طوفنده و پرتپش به حرکت خود ادامه داده و شجره طیبه احکام الاهی و شریعت مطهر، سرسبزی و طراوت خود را حفظ نموده است؟

نقش عالمان بزرگ و فقهای عظام در حفظ اصالت مذهب تشیع علوی و حسینی و فقه سنتی و پویای جعفری بر هیچ انسان صاحب فکر و اندیشه‌ای پوشیده نیست.

حوزه‌های علمیه شیعه با امتیازات خاص خود یعنی آزاداندیشی و اجتهاد آزاد و نیز شرط حیات در مرجع، عدم وابستگی به حکومت و نهاد قدرت و زهد و ساده زیستی عالمان مسئولیت شناس، رسالت تاریخی خود را در صیانت مذهب از گزند تحریف علمی و تصرف عملی به انجام رسانده‌اند.

البته در همین مراکز نیز همیشه در کنار عالمان متعهد و فقهای عظام، عوامل تحجر محور و تعصب مدار نیز وجود داشته که گاهی عرصه را بر آنان تنگ کرده‌اند. نخبگان و متفکران و مردم مؤمن و شیعه که همواره مسائل حلال و حرام را از طریق تقلید از مراجع عظام گرفته‌اند، نیک می‌دانند که در سیر و گردش علمی حوزه‌ها در

هر عصری معدود عالمانی بودند که توانستند با پشتکار دهها سال به مقام افتا و مرجعیت نایل آیند و این گونه نیست که کسی یک شبه به این مقام برسد یا مقام تشریفاتی نیست که یک شبه به کسی بدهند یا از او سلب نمایند.

آنچه این روزها نسبت به فقیه محقق و نوآور و نواندیش، دست پرورده و تربیت یافته مکتب فقهی و اصولی حضرت امام و شاگرد نمونه و برجسته آن یار سفرکرده، یعنی مرجع عظیم الشان جهان تشیع، حضرت آیةالله العظمی صانعی (مد ظله العالی) رخ داد که جناب آقای یزدی به نمایندگی از جامعه مدرسین اعلام داشته‌اند، حرکتی تأسف برانگیز و زیانبار در تاریخ حوزه‌هاست.

البته برخی از حضرات جامعه مدرسین در زمان حیات امام با خود امام نیز مشکل داشته‌اند و اینک با این شاگرد ممتاز و یادگار مکتب علمی او درافتاده‌اند. شخصیتی که خود حضرت امام فرمودند: «من از معلومات آقای صانعی حظ می‌بردم». (صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۲۳۱)

طلاب و فرزندان فاضل و انقلابی امام از یاد نبرده‌اند که بعضی از همین آقایان گفته بودند برخی فتاوی حضرت امام مبنای فقهی ندارد.

و هنوز مردم ما فراموش نکرده‌اند که چند سال قبل، آقای جنتی در خطبه‌های نماز جمعه یکی از مراجع بزرگوار دیگر را که در حال حاضر از موقعیت بالا و شهرت جهانی برخوردار است مرجع انگلیسی خواندند. بنابراین، تخطئه و تخریب و اهانت از حضرات تازگی ندارد. اگر نظرات و فتاوی حضرت آیةالله صانعی باعث چنین عکس‌العملی شده است، این فتاوا سالهاست که از سوی ایشان صادر

شده است، چرا تا به حال آقای یزدی و دوستانشان احساس تکلیف نکرده بودند؟ امت هوشیار انقلابی به خوبی معنای این حرکات را می‌فهمند.

بعد از رحلت مرجع کبیر و فقیه عالی قدر، مرحوم آیه‌الله العظمی منتظری به طور طبیعی علاقه مندان و وفاداران به راه و آرمان امام و خیل عظیمی از جوانان چشم امیدشان به عنوان رهبر معنوی و مرجع دینی به آیه‌الله صانعی است و حضرات آقایان خیلی خوب به موقعیت و محبوبیت ایشان در میان ملت و دوستان امام واقف و آگاهند.

به عنوان انجام رسالت تاریخی و تکلیف شرعی اعلام می‌داریم این حرکت صرفاً سیاسی بوده و فاقد هرگونه وجهت شرعی است و مرجعیت آیه‌الله صانعی از اول نیز از طریق جامعه مدرسین نبوده است و هزاران هزار مقلدی که ایشان در داخل و خارج از کشور دارند، از طریق معتبر شرعی به این نتیجه رسیده‌اند، همان گونه که برخی از مراجع کنونی نیز مانند حضرات آیات عظام سیستانی و صافی گلپایگانی از سوی جامعه مدرسین به مؤمنین شیعه معرفی نشده بودند.

در پایان از ذکر این نکته ناگزیریم که جامعه مدرسین استوانه‌های علمی خود را از دست داده است. تعدادی از بزرگان از علما مانند حضرات آیات آقایان مشکینی، خاتم یزدی، سید مهدی روحانی، احمدی میانجی، صالحی مازندرانی، حرم پناهی، بنی فضل و پایانی رحمته رحلت نموده‌اند و برخی از بزرگان دیگر مانند حضرت آیه‌الله جوادی آملی و حضرت آیه‌الله امینی از این جمع کناره‌گیری نموده‌اند و برخی از اعضای فعلی جامعه مدرسین به لحاظ سنی شاگرد آیه‌الله صانعی محسوب می‌شوند.

مقلدین حضرت آیه‌الله صانعی در صحت تقلید از ایشان هیچ تردیدی نداشته و نخواهند داشت. اللهم وفقنا لما تحب وترضی والسلام علیکم وعلی جمیع عباد الله الصالحین.

مجمع روحانیون مبارز کاشان

۸۸/۱۰/۱۵

بیانیه مجمع روحانیون مبارز مشهد

بسمه تعالی

بیانیه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم درباره مرجعیت حضرت آیه‌الله صانعی (دامت برکاته) مایه تأسف و شگفتی است. جامعه مدرسین با هدف دفاع از اسلام، حوزه علمیه و تقویت راه و اندیشه امام (رضوان الله تعالی علیه) و انقلاب اسلامی تشکیل یافته است. حفظ این جایگاه و استقلال آن از گرایش‌های خاص سیاسی اصلی‌ترین عامل حفظ حرمت عالمان دین و پاسداری از سیره سلف صالح حوزه‌ها و مراجع تقلید است. پایگاه مردمی حوزه و مرجعیت، ضروری‌ترین عنصر حیات حوزه‌های علمیه و مرجعیت دینی است. موضع عالمان دین و مرجعیت، همیشه به نفع مردم و احقاق حقوق آنان بوده است. آثار و برکات دین پیوستگی مردمی را در مقاطع حساس کشور مخصوصاً از مشروطیت تا کنون بارها تجربه کرده‌ایم. تنزل دادن این جایگاه و مختص کردنش در محدوده تنگ و تاریک یک جناح سیاسی خاص، جنایت بزرگی به حوزه‌ها و مرجعیت دینی و تضعیف پایگاه مردمی آن است.

جامعه محترم مدرسین به خوبی می‌دانند استفتاکنندگان در باره مرجعیت حضرت آیه‌الله صانعی چه کسانی هستند؟ آن‌ها قبل از

این که از شما استفتا کنند، بارها به بیوت علما و دفاتر آنان حمله کرده و موجب ترس، توهین، تخریب و حتی غارت اموال آن‌ها بوده‌اند. آیا در تاریخ مرجعیت، شما چنین بی‌حرمتی‌هایی را به بیت علما و مراجع دیده‌اید؟ آیا ناسزاها و شعارهای وهن‌آمیز آن‌را شنیده‌اید؟ در کنار چنین جریان‌های قرارگرفتن و با دادن آن بیانیه همزمان از آن‌ها حمایت ضمنی کردن، در خور شأن جامعه مدرسین حوزه علمیه قم نیست.

جامعه محترم مدرسین بهتر از هر کسی می‌دانند احراز صلاحیت مرجعیت دینی در گذشته و حال بر چه روالی انجام گرفته، فکر می‌کنید تشخیص صلاحیت مرجعیت در انحصار آن تشکل است و دیگران حق و صلاحیت اظهار نظر در این مسئله ندارند؟

آیا اظهار نظر و اختلاف مبانی در مسائل فقهی یک منکر است؟ شما می‌دانید که اجتهاد، عالی‌ترین و افتخار‌آمیزترین مشخصه حوزه‌های علمیه تشیع است. رشد و بالندگی و نشاط حوزه‌ها در گرو اصل اجتهاد است و انسداد باب اجتهاد، منهدم‌کننده اساس حوزه و مرجعیت است. فلسفه وجودی حوزه‌ها اجتهاد، نوآوری، همگام با زمان و مکان است. محدودیت، ایجاد جو ترس در حوزه‌های تحقیق و تدریس، جمود و تحجر را نتیجه می‌دهد که اصلی‌ترین خطر برای ادیان الهی و مهم‌ترین عامل روی گردانی از دین مخصوصاً قشرهای تحصیل کرده و فرهیخته می‌گردد. آیا برخورد با اندیشه‌های نو و نظریه پردازی که فلسفه وجودی حوزه‌ها و اجتهاد است، با صدور اطلاعیه آن‌هم در شرایط زمانی خاص، به صلاح حوزه و مرجعیت است؟ آیا با این عمل به تشنج، اختلاف و التهاب در شرایط سیاسی کشور دامن زده نمی‌شود؟

بیانیه سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

اقدام جامعه مدرسین حوزه علمیه قم در اعلام عدم برخورداری حضرت آیه الله العظمی صانعی از شرایط مرجعیت اقدامی بدعت آمیز در نوع خود به شمار می رود. آقای یزدی دبیر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم پس از صدور اطلاعیه مذکور و در توجیه غیر سیاسی بودن اقدام جامعه اظهاراتی فرموده اند که آشکارا از اغراض و انگیزه های سیاسی پنهان در پس آن حکایت دارد. ایشان فرموده اند:

چندی قبل گزارش کمیسیون در این خصوص در اجلاس عمومی جامعه مدرسین به اتفاق تصویب شد... برای اعلام رسمی این موضوع اعضای جامعه مدرسین معتقد بودند که الآن شرایط مهیا نیست و لذا اعلام آن به تأخیر افتاد... یزدی با اشاره به برخی از اتفاقات در مقابل دفتر آیه الله صانعی در برخی استان ها اظهار داشت: با توجه به این اعتراضات و اینکه برای اعلام رسمی، جامعه مدرسین مصوبه داشت، مناسب ترین شرایط و زمان را روزهای اخیر دیدیم و خوشبختانه در جلسه ای که با حضور تعداد قابل توجهی از اعضای جامعه مدرسین و به صورت رسمی برگزار شد با اینکه این موضوع در دستور جلسه نبود اعضا موافقت کردند که این بحث در دستور کار رسمی جلسه قرار گیرد.

(خبرگزاری ایلنا ۱۳/۱۰/۸۸)

چنان که آقای یزدی تصریح کرده اند موضع جامعه مدرسین در این خصوص «چندی پیش در اجلاس عمومی جامعه مدرسین به

اتفاق تصویب شده» اما به دلیل آن که «شرایط مهیا نیست» اعلام این موضع به تأخیر می‌افتد. آن چنان که آقای یزدی فرموده‌اند جامعه مدرسین با توجه به حملات اخیر به بیوت مراجع به ویژه بیت و دفاتر آیه‌الله صانعی، وضعیت جاری را «مناسب‌ترین شرایط و زمان» برای «اعلام رسمی» موضع خود یافته و به رغم این که موضوع مذکور در دستور جلسه اخیر جامعه مدرسین نبوده است، با عجله آن را مطرح و به تصویب جامعه رسانده‌اند. به عبارت بهتر جامعه مدرسین برای پاسخ به مسئله‌ای کاملاً شرعی و غیر سیاسی یعنی مرجعیت و تقلید که به ادعای آقای یزدی موضوع سؤال‌های مکرر مردم از این نهاد بوده است، به دلیل این که «شرایط مهیا نیست» و «مناسب‌ترین شرایط و زمان» فرا نرسیده است، بیش از یکسال سکوت کرده تا مردم برخلاف شرع و رضایت خداوند عمل کنند و بعد از آن که تظاهرات اخیر در تهران و تمهیدات تبلیغاتی صدا و سیما و حمله لباس شخصی‌ها به بیوت مراجع در قم و مشهد و شیراز و گرگان، «مناسب‌ترین شرایط و زمان» را فراهم آورد، جامعه مدرسین نسبت به آخرت مردم احساس تکلیف شرعی کرده و موضع خود را در قبال مرجعیت آیه‌الله العظمی صانعی اعلام نموده است. البته آقای یزدی توضیح نداده‌اند که اگر موضع مذکور «چندی پیش در مجمع عمومی جامعه مدرسین به اتفاق تصویب شده» است چه نیازی به طرح اضطراری و خارج از دستور این موضوع در جلسه اخیر جامعه مدرسین بوده است. تصریحات فوق هرگونه تردیدی را در سیاسی بودن موضع اخیر جامعه منتفی می‌سازد.

ماهیت سیاسی رفتار جناب آقای یزدی برکسی پوشیده نیست.

علائق و گرایش‌های تند سیاسی ایشان و حمایت‌های افراطی و عجیب وی از دولت نهم و دهم موجب شده جامعه مدرسین حوزه علمیه قم در دوره دبیری ایشان بیش از پیش از جایگاه علمی و دینی خود فاصله گرفته و به هویت یک حزب سیاسی را به خود بگیرد.

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و دبیر آن جناب آقای یزدی بیش از هر کس دیگری می‌دانند که مرجعیت مقامی نیست که کسی آن را به کسی ببخشد یا از وی سلب کند. در سنت دینی چند قرنه شیعیان مرجعیت براساس رابطه‌ای روشن و بی‌واسطه میان عالمان دین و عموم مردم شکل می‌گرفته است. در سنت شیعی، برخلاف سنت مسیحیت و اتیکان، برآمدن دود سفید از محل شورای اساقفه راهنمای مردم در شناخت مرجع تقلید خود نبوده است. جامعه مدرسین هم نباید و نمی‌تواند با بدعت در این سنت حسنه، مردم را برای شناخت مرجع تقلید خود به چشم دوختن به دودکش مقرر خود فرا بخواند. حداکثر نقش جامعه مدرسین البته اگر از نقش حزبی خود فاصله بگیرد، همان نقش دو خبره عادل است که می‌توانند به اعلمیت یا شایستگی یک فقیه جامع الشرایط برای تقلید شهادت دهند. همچنان که خبرگان عادل دیگر می‌توانند نظری متفاوت با ایشان داشته باشند. قبح یک عالم یا یک مرجع و تبلیغ علیه وی در میان جامعه دینداران، نه عقلانی است و نه شرعی و نه زیننده نهادی که مدعی هویت دینی است.

سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران ضمن احترام به ساحت مرجعیت شیعی به‌ویژه حضرت آیه‌الله العظمی صانعی که این روزها آماج اهانت‌ها و هتاک‌های سازمان یافته لباس شخصی‌ها قرار گرفته‌اند، اطلاعیه اخیر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم را اقدامی

ناشایست و مغایر با موازین عقلی و دینی می‌داند و هشدار می‌دهد اتخاذ مواضع سیاسی در قبال امور صرفاً دینی که با اعتقادات جامعه سروکار دارد اقدامی بس خطرناک است که به مصداق بر شاخ نشستن و بن بریدن، نتایج آن بیش از همه گریبان‌گیر عاملان آن خواهد شد.

سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران

۸۸/۱۰/۱۶

بیانیه مدرسین دانشگاهها

بسمه تعالی

ملت شریف ایران، مراجع عظام تقلید

به گواهی تاریخ، روحانیت معظم ما در طول دوران طولانی پس از غیبت معصوم (عج) برای حفظ و ترویج اسلام و توسعه علمی و عملی آن، زحمات طاقت فرسا متحمل شده‌اند و همواره در تحولات گوناگون تاریخی در فضای سیاسی حاکم، لحظه‌ای از حمایت حق و عدل، غفلت نکرده و در نتیجه به سرمایه‌ای عظیم و پشتوانه ملی محکم برای جامعه اسلامی تبدیل شده است. مرجعیت شیعه و روحانیت اصیل همواره در بحران‌ها و تلاطم سیاسی و اجتماعی در کنار مردم بوده‌اند و از آنان در قبال تهاجمات گوناگون اعتقادی، اخلاقی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و سیاسی حمایت کرده و به همین جهت، تعامل مثبت مردم و روحانیت به عنوان یک عامل قدرتمند، جامعه را در برابر خطرهای گوناگون حفظ و راهنمایی کرده است. در دوران معاصر در قضیه تنباکو، مشروطیت، تأسیس عدالتخانه و در پیروزی انقلاب اسلامی، نمونه‌های برجسته‌ای از این تعامل و اعتماد متقابل غیر قابل انکار را می‌توان مشاهده کرد. قطعاً

تقید روحانیت به موازین شریعت، التزام عملی آنان به اخلاق و پرهیز از خودمحوری و دنیاگرایی و رعایت کرامت و حرمت مردم از جمله علل دوام موقعیت خطیر علمای دینی بوده است.

انجمن اسلامی مدرسین دانشگاه‌ها که از بدو تأسیس در سال ۱۳۶۵ رسماً در مسائل و موضوعات مختلف و حوادث گوناگون سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، با اعتقاد به ضرورت وحدت حوزه و دانشگاه، همواره در سنگر دفاع از جمهوری اسلامی و آرمان‌های حضرت امام خمینی علیه السلام حضور داشته است، اکنون در قبال روش‌هایی که توسط بعضی اشخاص با عنوان و کسوت روحانی در پیش گرفته شده به شدت احساس نگرانی کرده و هشدار می‌دهد که ادامه این روند برای تعامل تاریخی مردم و روحانیت، این سرمایه عظیم ملی و حتی برای پایبندی مردم به اسلام عزیز، بسیار خطرناک و زیان بخش است و از مراجع محترم تقلید، علما و بزرگان حوزه‌های علمیه، در جهت جلوگیری از رواج این شیوه‌ها استمداد می‌جوید. از جمله نگرانی ما مسائلی است که اخیراً برای حضرت آیه‌الله العظمی صانعی از مراجع محترم تقلید ایجاد گردیده است.

مردم شریف ایران و خصوصاً علما و مراجع عظام تقلید توجه دارند که قرن‌ها است با توجه به تحولات جامعه و پیدا شدن موضوعات جدید، فقهای عظام با توجه به نقش زمان و مکان در استنباط احکام شریعت و با رعایت موازین اجتهاد، نیازهای شرعی مردم را با صدور فتاوی خود مرتفع ساخته‌اند، البته نظرات جدید فقهی همواره در فقه اجتهادی و پویا نقد و بررسی شده است.

سیره مستمر فقهای بزرگ در طول تاریخ چنین بوده که هر فتوا و نظر فقهی جدید را با استدلال و نقد علمی به چالش کشیده و

محک می‌زدند و چنین است که کتب فقهی استدلالی شیعه از جمله آثار شیخ طوسی، علامه حلی، شهیدین و کتبی چون جواهر الکلام و مکاسب مشحون است از چندین نقل قول متفاوت در هر صفحه و چندین «فیه نظر». حداکثر این است که بعضی از فتواها را شاذ و نادر نامیده و با حسن نیت و احترام، آنها را نقد علمی کرده و در نهایت نظر و فتوای خود را بیان کرده‌اند. متأسفانه اخیراً دیده شد که بعضی از آقایان در مورد حضرت آیه‌الله صانعی به جای در پیش گرفتن همان سنت حسنه و سیره علمی، با بدعت خواندن بعضی از نظرات فقهی ایشان بی‌آنکه حداقل در یک اثر علمی و یا در مجمعی از اصحاب فتوا آن نظرات را مورد تدقیق و بررسی علمی قرار دهند، نسبت به صلاحیت مرجعیت ایشان، تشکیک کرده و متعاقب آن، بیت معظم له در قم و دفاتر ایشان در تهران، مشهد و گرگان مورد هتک حرمت قرار گرفته است. یکی از مسائلی که آقایان بر اساس آن، عنوان بدعت در احکام دینی را به آیه‌الله صانعی نسبت داده‌اند بدون اینکه به اصل مسأله و فتوای ایشان با دقت فقهی و علمی بنگرند مسأله مربوط به فرزندخواندگی است که آن را به عنوان صدور فتوایی خلاف نظر فقها، با هیاهوی بسیار، توأم با هتک حرمت و عدم رعایت حریم مرجعیت علم کرده‌اند.

جهت روشن شدن موضوع، فتوای ایشان را در این مورد از کتاب مجمع المسائل معظم له نقل می‌کنیم.

فتوای ایشان در پاسخ سؤال زوج جوانی است که نمی‌توانند بچه‌دار شوند و قصد دارند از مراکز رسمی پسر بچه یا دختر بچه‌ای را به عنوان فرزندخوانده تحویل بگیرند و در عین حال نگران دو مسأله شرعی هستند

یکی مسأله ارث و دیگری نگاه به نامحرم. آیه‌الله صانعی ضمن تشویق اصل این عمل به عنوان اینکه از مصادیق احسان و نیکی است، فرموده‌اند؛ اولاً آنان می‌توانند در حال حیات خود بخشی از اموال خود را به فرزندخوانده ببخشند و یا مصالحه کنند و نیز می‌توانند بخشی از ثلث مال خود را برای بعد از حیات خودشان به نفع فرزندخوانده وصیت کنند. ثانیاً، در مورد نگاه به نامحرم نیز گفته‌اند حرمت نگاه به فرزندخوانده، پس از رسیدن به سن تمیز و یا بالعکس نگاه فرزندخوانده به مادرخوانده خود، از باب ضرورت و رعایت احکام مربوط به عسر و حرج مرتفع می‌گردد و اسلام دین سهولت و آسانی است و ضرورت و عسر و حرج، رافع حرمت است.

(مجمع المسائل، ج ۲، ص ۳۵۷، مسئله ۹۳۱)

هر شخص منصف و مطلعی اگر این دو مسأله را بررسی کند در می‌یابد که ایشان بدون اینکه فرزندخواندگی را مشابه فرزند حقیقی دانسته باشند، راه حلی فقهی برای این مسئله نشان می‌دهند، که هر دو قسمت منطبق بر ضوابط فقهی و شرعی بوده و هیچ‌گونه بدعتی بیان نشده است. بخشیدن مال یا مصالحه آن به دیگری اعم از فرزندخوانده یا شخص دیگر هیچ منافاتی با احکام شریعت ندارد، هرکس می‌تواند اموال خود یا بخشی از آن را به دیگری ببخشد و یا برای بعد از فوت خود از محل ثلث مال وصیت نماید و ثانیاً در مورد رفع حرمت نگاه به نامحرم در موارد ضرورت و عسر و حرج از قبیل اعمال پزشکی و جز آن، همچنین مرتفع شدن حرمت خوردن یا آشامیدن چیزهای حرام و یا برداشته شدن وجوب روزه واجب یا

غسل واجب، در صورت وجود مشقت و عسر و حرج و یا ضرورت، محل اتفاق نظر فقهاست و مستندات این امر از آیات قرآن مجید، احادیث وارده از معصومین علیهم السلام و فتاوی فقهی، در منابع معتبر فقهی و قواعد فقه از جمله در کتاب قواعد فقه مرحوم آیةالله بجنوردی (القواعد الفقیه، ج ۱، صص ۱۷۶ - ۲۲۴) و امثال آن به تفصیل آمده است. بدین ترتیب و با عنایت به اینکه ملاک در تشخیص موارد ضرورت و عسر و حرج، نظر عرف است، اگر کسی بگوید نگاه کردن پدرخوانده به فرزندخوانده خود بدون اینکه قصد لذت داشته باشد، همانند فرزند نَسَبی بوده و از باب ضرورت، حرام نمی‌باشد، مرتکب کدام بدعت در شریعت شده است؟ حداکثر اینکه شخص دیگری می‌تواند بگوید این موضوع از مصادیق ضرورت یا عسر و حرج نیست، ولی از این نوع احکام فرعی در باب عسر و حرج و ضرورت در کتب فقهی و رساله‌های عملیه صدها نمونه یافت می‌شود. ممکن است برخی از کسانی که این همه هیاهو پیا کرده‌اند حتی یک‌بار به دقت این مسئله را ملاحظه نکرده باشند.

ما از مجموعه‌ای که عنوان وزین جامعه مدرسین حوزه علمیه قم را دارد انتظار نداریم موضوعی را شاهد باشیم که شائبه برخورد سیاسی با حریم مرجعیت را در اذهان متبادر سازد. انتظار ما از این گونه نهادهای روحانی، نقد و بررسی علمی و پویایی اجتهادهای فقهی است و تنها از این مسیر است که حریم و حرمت روحانیت و تعامل مطلوب آن با مردم حفظ می‌گردد. امیدواریم با عنایت به نصایح مراجع عظیم‌الشأن و دقت نظر بیشتر، مسئله اخیر به نحوی جبران و از تکرار آن در آینده پیشگیری گردد.

شورای مرکزی انجمن اسلامی مدرسین دانشگاه‌ها

مصاحبه حجة الاسلام و المسلمین فاضل میبیدی از اعضای مجمع
مدرسین و محققین حوزه علمیه قم

مرجعیت نه قابل نصب است و نه قابل عزل.

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم که بعضاً مرکب از روحانیون
نزدیک به قدرت مذهبی ایران است اعلام کرد که آیه الله یوسف
صانعی از روحانیون متنفذ و منتقد حکومت مذهبی ایران فاقد
ملاک‌های لازم برای تصدی مرجعیت است.

- چرا روحانیون در قدرت یا نزدیک به قدرت
می‌کوشند آن دسته از همتایان خود را فاقد صلاحیت
مرجعیت نشان بدهند که می‌خواهند در واقع نقش
سنتیشان یعنی نقد حکومت را انجام دهند و در عین
حال از آن فاصله بگیرند؟

تصور می‌کنم اعضای محترم جامعه مدرسین و کسانی که من می‌شناسم بعید است که با اقدامی که امروز در رابطه با آیه‌الله صانعی صورت گرفته است، موافق بوده باشند چون بحث مرجعیت یک بحثی است که در حوزه‌ها یک سنت خاص به خودش دارد و مرجعیت نه قابل نصب است و نه قابل عزل. بر اساس روش‌های سنتی حوزه‌های علمیه به کسی که سال‌ها درس خارج را تدریس کرده و در تدریسش موفق شده و شاگردان آن مکتب و آن درس تشخیص دادند که این استاد در حدّ اجتهاد است و خود آن شخص مجتهد هم تشخیص داد که اعلم است به هر حال این می‌شود صاحب فتوا و صاحب رساله. به نظر بنده آیه‌الله صانعی هم از این گردونه و از این سنت خارج نبوده، ایشان از شاگردان برجسته مرحوم امام خمینی علیه السلام بوده و سالهاست که در حوزه، درس خارج دارد و خیلی از کسانی که در حوزه هستند ایشان را به عنوان مرجع می‌شناسند مضاف بر آن خیلی از آقایانی که در خود نظام مشغول کار هستند مجوز برگه اجتهادشان را از آیه‌الله صانعی گرفته‌اند. بنابراین به نظر بنده این روشی که جامعه مدرسین الآن به ظاهر طی کرده، اولاً من بر این عقیده‌ام که افراد معتمد جامعه چنین کاری نمی‌کنند، اگر هم بر فرض پاره‌ای از افراد دست به این کار زده باشند، کار معقول و معمول و یک روش سنتی حوزه نیست یک مرجعی را چهار نفر بنشینند نصب کنند و یا عزل کنند.

- شما دلایل این بدعت را چه می‌دانید؟

به هر حال کسی باید دست به این کار بزند یا پای چنین نامه‌ای را امضا کند که خودش اعلم بر آن مرجع باشد و یا ملاک‌های برتری داشته باشد.

حجة الاسلام والمسلمین محتشمی پور

چهره تابناک آیه الله صانعی موجب پرخاشگری عده‌ای شده است.

پس از آنکه جامعه مدرسین در اقدامی بی سابقه و تعجب برانگیز اعلام کرد صلاحیت آیه الله صانعی را برای مرجعیت تشخیص نداده است، موج بی سابقه‌ای از مواضع و اظهار نظرها در خصوص این اقدام بی سابقه از سوی شخصیت‌ها و تشکل‌های سیاسی و مراجع به جریان افتاد. در همین رابطه حجة الاسلام والمسلمین محتشمی پور طی گفتگویی نسبت به این اقدام اظهار داشت.

قال امامنا الکاظم علیه السلام: الفقهاء حُصُونُ الإسلام... فقها دژهای مستحکم

اسلام هستند. و حضرت آیه الله العظمی صانعی یکی از مراجع بزرگ تقلید می‌باشند که حدود شصت سال از عمر شریفش را در حوزه‌های علمیه صرف تحصیل و تحقیق و تدریس نموده و شاگردان برجسته‌ای را تربیت کرده‌اند و به حق از بزرگترین محققان و فقهای عصر حاضر به شمار می‌روند و برفراز قلّه‌های رفیع اجتهاد شیعی قرار دارند. مُعَظَمُ لَهُ با تکیه به اصل غیرقابل خدشه شرایط زمان و مکان و استنباط‌های راهگشای فقه اسلام، گره گشای مُعَضَّلَات پیچیده امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و... جامعه اسلامی هستند. آیه الله صانعی سند و پشتوانه مُستحکم و اُستوانه علمی فقاقت و در اوج نورافشانی در اُفق تابناک مراکز علمی تشیع است، چهره تابناک ایشان موجب عصبانیت و پرخاشگری برخی شده است. کسانی که به ساحت رفیع و نورانی فقها و مراجع بزرگوار تقلید‌سائنه ادب می‌کنند عرض خود بُرده و زحمت سایرین می‌دارند.

والسلام علی عبادالله الصالحین

جمعه، ۱۸ دی، ۱۳۸۸

آیه‌الله موسوی تبریزی

اهانت به مراجع برای حفظ قدرت، خیانت است.

دبیر مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم در واکنش به حملات پیاپی نزدیکان دولت به مراجع تقلید و از جمله اهانت‌های اخیر برخی از رسانه‌ها به آیه‌الله یوسف صانعی، می‌گوید: «بزرگترین خیانت این است که برای حفظ قدرت، مرجعیت را تضعیف کنیم و قطعاً اگر دولت‌های خارجی قصد دخالت در کشور را داشته باشند، این بهترین راه است».

آیه‌الله سیدحسین موسوی تبریزی در خصوص دلیل توهین‌های اخیر به مراجع تقلید گفت:

«این رفتارها مربوط به یک سری صفات شیطانی در انسان‌هاست که عده‌ای خود را حقّ مطلق و دیگران را باطل مطلق می‌پندارند و به جایی می‌رسند که مانند فرعون ندای انا ربکم الاعلیٰ سر می‌دهند و همین خصلت است که انسان‌ها را به ضلالت می‌کشاند».

«یکی از آفت‌های حکومت‌های دینی در طول تاریخ نیز این است که اگرچه توسط پیامبران و معصومین تأسیس شده‌اند، اما جانشینان آنها به انحراف کشیده می‌شده‌اند و لذا در چنین نظام‌هایی باید مردم و در دوران اخیر هم مطبوعات و مجلس بر کار آن حکومت‌ها نظارت کنند و جامعه امر به معروف و نهی از منکر اهتمام بورزد که همین عمل باعث آن می‌شود حاکم خیال نکند، حقّ مطلق است».

دبیر مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم با اشاره به این که تمام کسانی که با امیرالمومنین علیه السلام یا امام حسین علیه السلام می‌جنگیدند، به طمع پول دست به این کارها زدند، گفت:

«برخی از آنها از روی ناآگاهی خیال می‌کردند که آن بزرگواران باطل و خودشان حق هستند و وقتی کسی چنین تصویری کند، حقی برای دیگران از هر قشری و در هر جایگاهی قائل نیست». ایشان با اشاره به واکنش‌های تند به انتقادات مراجع از اوضاع فعلی کشور تأکید کرد:

«وقتی امر به معروف و نهی از منکر در جامعه وجود نداشته باشد، فساد زیاد می‌شود و هم اکنون که در کشور ما حکومت دینی وجود دارد، باید حاکمان را امر به معروف و نهی از منکر کنیم، هرچند که در این میان برخی افرادی که از نظر سابقه کم بضاعت هستند، با چاپلوسی و تملق خود را به حاکمان نزدیک کرده تا شاید جایگاهی برای خود بیابند».

وی در خصوص خاستگاه توهین‌کنندگان به مراجع نیز گفت: «در زمان امام برخی افراد که در جریان پیروزی انقلاب اسلامی نقشی نداشتند و در دفاع مقدس نیز حضور نمی‌یافتند، دائماً طلبکار می‌شدند و خود را از انقلابیون واقعی جلو می‌انداختند و همان گروه هم اکنون هتک حرمت مراجع را به امری عادی تبدیل کرده‌اند». آیه‌الله موسوی تبریزی در پایان گفت:

«اگرچه جریاناتی که در مطبوعات و تریبون‌های مختلف به مراجع توهین می‌کنند، شامل دو گروهی هستند که یا از روی نادانی و یا برای دستیابی به قدرت دست به این کار می‌زنند، اما میزان آسیب‌رسانی آنها به نهاد مرجعیت یکسان است».

نظر آية الله سيد جلال الدين طاهري

بسم الله الرحمن الرحيم

در پاسخ سوال مزبور اعلام میدارم که همواره در طول تاریخ تشیع معیار و ملاک تشخیص مرجعیت شیعه حوزه های علمیه و کرسی درس بزرگان و تألیفات و تحقیقات آنان تعیین کننده بوده است. علیهذا بیانیه جامعه مدرسین فاقد اعتبار و مقلدان حضرت آیت الله صانعی مدظله در پیروی از فتاوی معظم له مآجورند.

سید جلال الدین طاهری

۸۸/۱۰/۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

در پاسخ سوال مزبور اعلام میدارم که همواره در طول تاریخ تشیع معیار و ملاک تشخیص مرجعیت شیعه حوزه های علمیه و کرسی درس بزرگان دینی و تألیفات و تحقیقات آنان تعیین کننده بوده است. علیهذا بیانیه جامعه مدرسین فاقد اعتبار و مقلدان حضرت آیت الله صانعی مدظله در پیروی از فتاوی اکثری معظم له مآجورند.



۸۸/۱۰/۱۴

نظر آية الله سيد علي محمد دستغيب

باسمه تعالی

عزل و نصب مراجع در موقعیت اشخاص نیست و پس از آن که حضرت آیت الله العظمی صائمی به مدت قریب سی سال درس خارج داده اند و شاگردان ایشان که اهل خبره هستند، شهادت به صلاحیت تقلید از ایشان را داده اند، کافی است و این جانب هم در این مورد شهادت می دهم؛ هم از جهت علمیت و اجتهاد و هم تقوی و عدالت.

سید علی محمد دستغیب

۸۸/۱۰/۱۴

بسم الله

عزل و نصب مراجع در موقعیت اشخاص نیست
و پس از آنکه حضرت آیت الله العظمی صائمی مدت قریب سی سال
درس خارج داده اند و شاگردان ایشان که اهل خبره هستند
شهادت به صلاحیت تقلید از ایشان را داده اند، کافی است
و این جانب هم در این مورد شهادت می دهم؛ هم از جهت علمیت
و اجتهاد و هم تقوی و عدالت.
سید علی محمد دستغیب
۱۳ خرداد ۸۸

نظر آية الله محمدی گیلانی

بسمه تعالی

جناب آیت الله آقای حاج شیخ یوسف صانعی دامت برکاته از شاگردان
مبرز حضرت امام قدس سره الشریف و مورد علاقه آن رهبر عظیم الشان
بوده اند. ایشان از اساتید حوزه مقدسه قم و مجتهدین و جایز التقلید
میباشند.

محمد محمدی گیلانی

۱۳۸۸/۱۰/۱۴

بِسْمِ

جناب آية الله آقای حاج شیخ یوسف صانعی دامت برکاته

از شاگردان مبرز حضرت امام قدس سره الشریف و مورد علاقه

آن رهبر عظیم الشان بوده اند. ایشان از اساتید حوزه

مقدسه قم و مجتهدین و جایز التقلید میباشند. محمد محمدی گیلانی

۱۳۸۸/۱۰/۱۴

نظر آیه‌الله بیات زنجانی

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر مکرم مرجع بزرگوار حضرت آیت الله بیات زنجانی

یا سلام و تحیت

اخیراً شاهد اتفاقات ناگوارى از قبیل وقایع تلخ روز عاشورا، حمله به حسینیه جماران و از طرفی موضع گیری‌های افراطی و سبیل نهمتها و تخریبها در برابر علما و مراجع روحانی آزاد اندیش و مستقل هستیم که نمونه‌ای از آنها پس از ارتحال حضرت آیت الله منتظری^(ره) رخ داد و پس از حمله ناجوانمردانه به مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم، امروز می‌بینیم که یکی از نهادهای مستقر در حوزه علمیه سخن از عدم صلاحیت حضرت آیت الله صامعی برای مرجعیت می‌گویند. مستندی است نظر مبارک خود را در این زمینه مرقوم فرمایید. آدام الله عزکم

جمعی از طلاب و روحانیون آذری زبان حوزه علمیه

بسم الله الرحمن الرحيم

با سلام و تحیت؛ بزرگترین افتخارهای جاسد شیعی ایران، وجود بزرگ حضرت امام حسین^(ع) است؛ پنج انسان عاقل و آرازمی از نوادگان او در روز و دو سبک دست بر راست آن حضرت را می‌دید و بر فرض وجود اهل‌لبانی که نقل می‌شود، باید با بندگان و بزرگ‌کنگان و آمران و مباحثران قتل‌دهی از بمبلمان مظلومان در میان فرادای حسینی، اشد بر خورده صورت گیرد.

از طرف دیگر این موضوع قابل تامل است که روایت و مرجعیت شیعه در حال تاریخ پر فراز و نشیب خود را در پیج کرده و نهادی محکوم و بی‌بهره بی‌بازی خادمان متعالی آن از این هم نخله بود. یکبار پیشین مرجعیت دینی هم پس از خادمان بندگان و تعالی مردم و موم مؤمنان و شجران بنشد. برای تمیید اجتناب یک فیه شیعی نیز زندگی شش دار که در این حوزه دینی طری عمل گرفته است و بولاسه در این صلابت هم دایره لنگرک ارکان یا نهادی که بی‌بازی خاص خودی و غیر خودی نیست.

اینجا شب شمس تکلیف بزرگان و مشرکت ابتدای و فحش مرص ما تمام حضرت آیت الله صامعی - آیه الله تعالی - بی‌مقتدان ایشان را در پیروی از تقاضای ایشان باجری و اتم و پیش دارم که در تقاضای بزرگی شش بی اخیر طری بر شیعیان و نهادی مستقل حوزه دینی مانند مجمع محققین و مدرسین حوزه که در عین سبک‌ترین حالت ناشی از خودی که نیست. راه عالی نموده بود و شیعیان خلف اظهار بایان آن به بار خواهد آورد. امیدوارم بدانکه نتیجه این قبیل مواضع تقویت خودی علی است. ضمیمه حقیق که بهترین نمونه مرجعیت مستقل دینی در روزگار ما هم خود امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - بود که همواره خودی در چشم تخریب‌کنندگان و سنگ مژگان نمان خود بود. هم‌زمان خودی‌های کی گوشت‌بارها، کونگان از او، بندگان و بکلانش انجام می‌گیرد.

استاد آیت الله العظمی
۱۳۸۸/۱۰/۱۳

