

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سالنامه

شفاق

علمی - تخصصی طلاب (داخلی)

مدرسه عالی احمدیه اوز - قسم شریعت (برادران)

سال دوم / بهمن ماه ۱۳۹۸ / شماره ۲

صاحب امتیاز: مدرسه عالی احمدیه اوز

با نظارت:

معاون پژوهشی قسم

- آرا و نظرات مندرج در سالنامه لزوماً بیانگر رأی و نظر مدرسه عالی احمدیه اوز نمی باشد.
- مسئولیت مطالب به عهده نویسندگان است.

نشانی: استان فارس - لارستان - اوز - فلکه خاتم الانبیاء (ن و القلم)، بلوار امیر راد، خیابان زمین پیمان ۲، -

ساختمان اداری آموزشی مدرسه عالی احمدیه - کد پستی: ۷۴۳۳۱۶۱۳۶۸.

اهداف سالنامه علمی تخصصی طلاب

- * تولید و توسعه دانش پژوهی در بین طلاب رشته شریعت مدرسه احمدیه اوز
- * ترویج مباحث علمی در میان جامعه طلاب معهد عالی جنوب ایران
- * ایجاد روحیه تألیف و نگارش مقاله‌های علمی در بین طلاب
- * آشنایی طلاب با کیفیت و ساختار مقاله‌های علمی

راهنمای تدوین مقالات

- متن مقاله باید به ترتیب، شامل «عنوان»، «چکیده»، «سه تا هفت واژه کلیدی» از متن مقاله، «مقدمه»، «بیکره اصلی و نتیجه‌گیری» باشد.
- مقاله باید بر یک روی صفحه کاغذ استاندارد (۲۱×۳۰ سانتیمتر) و با اندازه (سایز) ۱۳ (ارجاعات درون متنی و پی‌نوشتها با اندازه ۱۱) و قلم (فونت) (B badr) با فرمت WORD و با تنظیم حواشی ۴/۵ سانتی‌متر از چپ و راست و ۵ سانتی‌متر از بالا و ۶ سانتی‌متر از پایین، به معاون پژوهشی قسم تحویل داده شود.
- موضوع یا عنوان مقاله: شامل موضوع مقاله، و در سطر زیر آن نام و نام خانوادگی نویسنده، سال تحصیلی و مدرسه محل تحصیل وی است؛ عنوان مقاله باید کوتاه و گویا و بیانگر محتوای نوشتار باشد. عنوان باید جامع و مانع و فاقد پیش‌داوری باشد.
- چکیده: خلاصه جامعی از محتوای یک گزارش پژوهشی که همه مراحل و اجرای اصلی پژوهش را در خود دارد. بیان مسأله، هدف، ماهیت پژوهش، یافته‌ها و نتایج پژوهش، به اختصار، در چکیده آورده شود. مطالب چکیده باید فقط به صورت گزارش (بدون ارزشیابی و نقد) از زبان خود پژوهشگر (نه نقل قول) به صورت فعل ماضی تهیه شود و به گونه‌ای نوشته شوند که مستقل باشند و وابستگی معنایی و نوشتاری به متن اصلی نداشته باشند.

- واژگان کلیدی: معمولاً در انتهای چکیده، واژگان کلیدی را بیان می‌کنند. تا خواننده بفهمد چه مفاهیم و موضوعاتی در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است. معمولاً با توجه به حجم و محتوای مقاله، سه تا هفت واژه تخصصی که بسامد و اهمیت آن در متن مقاله بیش از سایر واژه‌هاست بیان می‌شود. این کلید واژه‌ها بر آمده از متن و در ارتباط با موضوع اصلی هستند و باید به گونه‌ای انتخاب شوند که در واقع مؤید محتوای مقاله شما باشند.^۱
- مقدمه: آنچه در مقدمه قرار می‌گیرد کلیاتی است که محقق باید قبل از شروع بحث، آن را برای خواننده روشن نماید؛ مانند تعریف و بیان مسأله^۲ تحقیق، تبیین ضرورت انجام آن و اهدافی که این تحقیق به دنبال دارد. همچنین محقق باید خلاصه‌ای از سابقه بحث را -که به طور مستقیم مرتبط با موضوع است- بیان کند و در نهایت توضیح دهد که این مقاله به دنبال کشف یا به دست آوردن چه مسئله‌ای است.
- متن مقاله: نویسنده وارد اصل مسأله شده و باید با توجه به موضوعی که مقاله در پی تحقیق آن است، عناوین فرعی تر از هم متمایز گردند. محقق باید اصول مهم قواعد محتوایی مقاله را مورد توجه قرار داده و آنها را مراعات نماید.
- نتیجه‌گیری: نویسنده پس از آن‌که در بدنه بحث به مقصود خود رسید و درستی مطلوب خود را نشان داد، لازم است طی چند سطر و در یکی دو بند، گفته‌ها و یافته‌های خود را مرور کند و آن‌ها را به زبانی متفاوت بازگوید. او در اینجا بیان می‌کند که قبلاً چه گفته

^۱. نگا؛ میرزایی، شیوه‌ی عملی مقاله نویسی، ص ۸۲.

^۲. مسأله می‌بایست بر اساس اطلاعات پیشین به صورت روشن، دقیق، و بر پایه‌ی اطلاعات کلی مطرح گردد و نقطه آغاز هر پژوهش علمی و هر مقاله‌ای است که در آن نویسنده قصد دارد مسأله یا مشکلی را حل نماید و یا به پرسش یا پرسش‌هایی پاسخ دهد... آن چه که مهم به نظر می‌آید این است که نویسنده باید بتواند به خوبی مسأله‌ای را جا بیندازد که قصد حل آن را دارد. همان، ص ۱۰۵، ۱۰۶.

است. به همین سبب، نباید در نتیجه نویسنده مطلبی را بیاورد که در اصل مقاله به آن اشاره نشده است یا نتیجه‌ای بگیرد که فراتر از استدلال‌ها و شواهد مقاله باشد.^۳

• ارجاعات مندرج در مقاله، مستند و مبتنی بر منابع خواهد بود و باید در درون متن قرار بگیرند. شیوه ارجاع در متن: اگر در متن مقاله مطلبی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، نقل شود، باید پس از بیان مطلب، آن را مستند ساخت. در استناد، نام صاحب اثر، بدون القاب «آقا»، «دکتر»، ... آورده می‌شود. یک اثر با یک مؤلف: پس از آوردن متن، داخل پرانتز: نام مؤلف، تاریخ انتشار، شماره صفحه به ترتیب می‌آید؛ مانند: (سلامی، ۱۳۶۰، ص ۱۱). مثال دیگر: (ابن کثیر، ۱۹۹۶، ۳/۱۸۷). در صورتی که منبع بدون فاصله تکرار شود ولی صفحات مورد استفاده متفاوت باشد: (همان، جلد، شماره صفحه) و اگر صفحه نیز تکراری باشد (همان‌جا) نوشته می‌شود. در مواردی که مطلبی نقل به مضمون است باید پیش از مشخصات منبع، نشانه اختصاری «ر.ک» یا «نگا» آورده شود.

• پی‌نوشت: یادداشت‌های توضیحی، یا توضیح اصطلاحاتی را که نویسنده برای حفظ انسجام متن نمی‌تواند آن را در متن بیاورد، می‌توان قبل از منابع با مشخص کردن شماره، آن‌ها را بیان کرد.

• فهرست منابع: به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده در پایان مقاله، به این شکل تنظیم شود:

الف) کتاب: ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر، البداية والنهاية، نام مترجم یا محقق، چاپ اول، دار ابی‌حیان، قاهره، ۱۹۹۶م.

ب) مقالات دانشنامه‌ها (دایرة المعارفها)، فصلنامه‌ها، مجلات و نشریه‌های دیگر:

هاشمی، سید محمدشریف، «نگاهی نو به مفهوم حجاب در قرآن کریم»، پژوهش‌های دینی، شماره ۱، ۱۳۹۴، ۱۰۷-۱۲۹.

^۳. اسلامی، سرشت و ساختار مقالات اخلاقی: اصول راهنما، ص ۱۷.

ج) اینترنت: نویسنده، سال انتشار، عنوان، روی خط اینترنت، نقل شده در تاریخ.....، قابل

دسترسی در: ... WWW.

- ارزیابی و پذیرش مقاله منوط به رعایت موارد مذکور می‌باشد.

فهرست مطالب

مقالات

- ۱۲ * حکم قضاوت زن در اسلام
برهان عباس‌نیا
- ۳۳ * اثر فقهی وجوه قرائی «ارجلکم» در آیه وضو
احمد جمال‌پور
- ۴۹ * مبنای مشروعیت حاکمیت سیاسی در قرآن کریم
محمدامین انصاری
- ۶۴ * نشوز زن و راه‌های علاج آن از منظر قرآن و سنت
مالک روزافزای
- ۸۸ * عوامل گسترش مذاهب فقهی چهارگانه
علی مطیع‌الله
- * نقدی بر جزوه «آهنگ میان موافق و مخالف» د. صلاح‌الدین جوهری (بخش اول: حدیث
معازف)
۱۱۰
محمدامین انصاری، شهاب انصاری

سخنرانی علمی

- ۱۳۲ * جایگاه دستگاه قضایی و روند رسیدگی به پرونده‌ها در جمهوری اسلامی ایران
سید ابراهیم مرتضوی
- ۱۴۱ * ملخص المقالات

سخن مدیر

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله ومن والاه:

معهد عالی اهل سنت و جماعت جنوب ایران، در نظام آموزشی دوره لیسانس، به امر پژوهش اهتمام ورزیده است و علاوه بر نوشتن پایان نامه دو ماده به عنوان ماده مقاله نویسی و نوشتن مقاله مقرر نموده است. در ماده مقاله نویسی ضوابط و معیارهای محتوایی و ساختاری مقاله های علمی پژوهشی به طلاب آموزش داده می شود.

بدون شک یکی از مهمترین راه های تشویق طلاب برای نگارش مقاله، نشر و چاپ مجلات به صورت داخلی است. لذا قسم شریعت مدرسه عالی احمدیه اوز بر آن شد که اولین شماره سالنامه علمی تخصصی طلاب با همکاری معاون پژوهشی این قسم جناب آقای دکتر فاروق سلامی و همچنین مشاور قسم جناب آقای سید احمد یگانه در شهریورماه ۱۳۹۷ به چاپ رساند.

و اینک به توفیق الهی شماره دوم این مجله نیز با همکاری ایشان و سایر طلاب شامل پنج مقاله به ضمیمه یک سخنرانی علمی که در سال تحصیلی ۹۸-۱۳۹۷ در مدرسه احمدیه ارایه شده است؛ آماده انتشار است. از آنجایی که قرار است این مجله علمی تخصصی سالانه چاپ شود جهت ارتقا و پیشرفت آن از تمامی طلاب تقاضای همکاری داریم.

برای دسترسی آسان همه طلاب و اساتید مدارس عالی اهل سنت و جماعت جنوب ایران بر آنیم که با اهداف زیر به یاری خداوند این سالنامه به کار خود ادامه دهد:

۱- معرفی دست آورد جدید پژوهشی طلاب مدرسه عالی احمدیه به جامعه علمی و سایر مدارس عالی اهل سنت و جماعت جنوب ایران.

۲- طرح مسایل جدید علمی میان طلاب و انتشار آن در گستره مدارس عالی.

۳- ایجاد بستر همکاری پژوهشی بیشتر در بین طلاب.

۴- ایجاد روحیه و انگیزه تحقیق و پژوهش برای طلاب.

۵- کمک به ایجاد ارتباط بیشتر بین مدارس عالی و همچنین تشویق طلاب سایر مدارس.

در پایان لازم است از زحمات معاون پژوهشی قسم و همچنین حمایت هیات امنای مدرسه عالی احمدیه اوز سیاس‌گزاری نموده و برای همه آنان آرزوی سلامتی و توفیق روز افزون در کمک به توسعه علم و دانش از خداوند منان خواستارم.

خلیل بویه

حکم قضاوت زن در اسلام

برهان عباس‌نیا

Borhan.Abbasnia@gmail.com

دانشجوی ترم ششم رشته شریعت

چکیده

حقوق زنان از مسائل چالش برانگیز در دنیای معاصر است. از مهم‌ترین مسائل در بحث حقوق زنان، مسأله‌ی قضاوت می‌باشد. با گسترش جریان‌های مدافع حقوق زنان، این پرسش مطرح می‌شود که آیا اسلام، زن را شایسته‌ی قضاوت می‌داند؟ فقها در این باره اختلاف نظر دارند. اکثر آن‌ها به‌طور مطلق، زن را شایسته‌ی قضاوت نمی‌دانند. حنفی‌ها در غیر حدود و قصاص، زن را شایسته‌ی قضاوت می‌دانند. طبری و ظاهری‌ها معتقدند به‌طور مطلق، زن شایسته‌ی قضاوت است. این جستار با طرح دیدگاه‌های مختلف و بررسی آن‌ها، با رویکردی توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد که نص صریحی در بیان جواز یا عدم جواز قضاوت زن وجود ندارد؛ و بر اساس اصل اباحه و کلیات شریعت، قضاوت زن جایز است.

کلید واژه‌ها: قضاوت، زن، حقوق زنان، ولایت، صلاحیت.

مقدمه

با ظهور اسلام، جایگاه زنان در جامعه‌ی عرب بهبود یافت. حقوق و شایستگی‌هایی برای آنها به رسمیت شناخته شد؛ اما سکوت متون دینی در به رسمیت شناختن برخی از حقوق و شایستگی‌ها، باعث شد هر کدام از فقها بر پایه‌ی دلایل ظنی و اجتهادات خود، در این زمینه اظهار نظر کنند. پیشرفت جوامع و مطالبه‌گری زنان از یک سو و رکود فقه از سوی دیگر، سبب شد تا تصویری مردسالارانه از اسلام نشان داده شود. از جمله مواردی که سبب می‌شود، اسلام در زمینه‌ی برابری حقوق و شایستگی زن و مرد، مورد انتقاد قرار گیرد، قضاوت زن است؛ چرا که اکثر مذاهب، معتقد به عدم صلاحیت زن در قضاوت هستند.

فقهای اسلامی موضوع قضاوت زن را به صورت مختصر در کتاب‌های فقه، زیر عنوان کتاب *القضاء* مطرح کرده‌اند. در این میان آثاری نیز نگاشته شده است که به صورت جداگانه، قضاوت زن را مورد مطالعه قرار می‌دهند. در دانشگاه الجامعة الأردنیة مقاله‌ای با عنوان «حکم تولیة المرأة القضاء» نوشته شده است که به صورت مقارنه‌ای موضوع را بررسی کرده است. نتیجه‌ی این نوشتار، جواز قضاوت زن در اموال و احوال شخصیه به صورت مشروط است. در دانشگاه النجاح الوطنیه فلسطین پایان‌نامه‌ای با عنوان «حکم تولی المرأة القضاء فی ضوء المستجدات المعاصرة» نوشته شده است. این پژوهش با پرداختن به تاریخ قضاوت و دگرگون شدن آن در عصر حاضر به این نتیجه رسیده است که قضاوت زن تنها در جوامع مترقی جایز است. در موضوع قضاوت زن پژوهش‌های فراوانی به زبان فارسی انجام شده است؛ ولی بیشتر آنها این موضوع را یا از دیدگاه حقوقی یا فقه امامیه بررسی کرده‌اند. از نخستین پژوهش‌های انجام شده در این زمینه به زبان فارسی می‌توان به مقاله‌ی *دوری زن در اسلام* اشاره کرد که در مجله‌ی

حقوقی دادگستری به چاپ رسیده است. این پژوهش نیز بر اساس فقه امامیه و حقوق موضوعه‌ی ایران بحث کرده است.

وجود کارشناسان زن در رشته‌های حقوقی و قضایی و منع اکثر فقها از قضاوت آن‌ها، نگارنده را بر آن داشت تا در این نوشتار با بررسی دیدگاه‌های گوناگون، در پی پاسخ به این پرسش باشد که آیا اسلام از قضاوت زن منع می‌کند؟ دلایل دیدگاه‌های مختلف چیست؟ این دلایل تا چه حد، از قوت استدلالی برخوردارند؟ این جستار پس از بیان دیدگاه راجح معروف‌ترین مذاهب اسلامی و بررسی مهم‌ترین دلایل، سعی دارد با رویکردی بازنگرانه بر متون شرعی در پرتو کلیات شریعت به پرسش‌های مطرح شده پاسخ دهد.

تعریف قضا

واژه‌ی قضا در زبان عربی معانی گوناگونی دارد: الف) حکم کردن: در قرآن کریم آمده است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء، ۲۳) خداوند حکم کرد که فقط او (خودش) را بپرستید؛ ب) فارغ شدن: (قَضَىٰ حَاجَتَهُ) یعنی از نیازش فارغ شد؛ ج) اداء و ابلاغ کردن: (قَضَىٰ دَيْنَهُ) یعنی وامش را پرداخت کرد. «وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ» (حجر، ۶۶) آن امر را به او ابلاغ کردیم؛ د) کشتن: «مُ أَقْضُوا إِلَيَّ» (یونس، ۷۱) سپس مرا بکشید؛ ه) ساختن و اندازه‌گیری کردن: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت، ۱۲) سپس آن‌ها را به صورت هفت آسمان در دو روز ساخت. قضا و قدر از این دسته است. در اصل لغت، قضا به معنی حکم کردن، محکم کردن و اجرایی کردن است. (رک: ابن فارس، ۱۳۹۹، ۹۹/۵، رازی، ۱۴۲۰، ۲۵۵). در زبان فارسی بیش‌تر لفظ قضاوت به جای قضا استفاده می‌شود که این کاربرد اشتباه است (لنگرودی، ۱۳۹۶، ۵۴۷). اما در این جستار به دلیل رایج بودن کلمه‌ی قضاوت در زبان فارسی، از آن استفاده شده است.

فقها قضا را به گونه‌های مختلفی تعریف کرده‌اند؛ مانند: آگاه کردن از حکم شرعی به صورت الزام‌آور (ر.ک: طرابلسی، بی‌تا، ۷؛ رعینی، ۱۴۱۲، ۸۶/۶). قضاوت نزاع بین دو طرف یا بیشتر بر اساس حکم خداوند (شریبینی، ۱۴۱۵، ۲۵۷/۶؛ دمیری، ۱۴۲۵، ۱۳۴/۱۰). تبیین حکم شرعی، الزام به آن و رسیدگی به دعاوی (ر.ک: عاصمی، ۱۳۹۷، ۵۰۸/۷).

دیدگاه فقها در صلاحیت قاضی زن

فقها برای صلاحیت قاضی شروطی را بر شمرده‌اند. برخی از شروط اتفاقی و برخی دیگر اختلافی است. از جمله شروطی که در آن اختلاف وجود دارد، شرط مرد بودن قاضی است. به دلیل نبودن نص صریحی در رابطه با صلاحیت قاضی و شروط آن، از نصوص غیرصریح، احکام متفاوتی برداشت کرده‌اند. در نتیجه‌ی این اختلاف، سه دیدگاه متفاوت در صلاحیت قاضی زن به وجود آمده است:

دیدگاه اول: مرد بودن را به صورت مطلق از شروط صلاحیت قاضی می‌دانند. در نتیجه زن به هیچ‌گونه نمی‌تواند عهده‌دار قضاوت شود. این دیدگاه به مذهب مالکی (ر.ک: القرافی، ۱۹۹۴، ۱۶/۱۰؛ ابن رشد، ۱۴۲۵، ۲۴۳/۴)، مذهب شافعی (ر.ک: ابو اسحاق، بی‌تا، ۳۷۸/۳؛ ماوردی، ۱۴۱۹، ۱۵۶/۱۶)، مذهب حنبلی (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۳۶/۱۰؛ مرداوی، بی‌تا، ۱۵۴/۱۱)، مذهب امامیه (ر.ک: حلی، ۱۴۱۸، ۶۱-۶۲/۴)، مذهب زیدیه (ر.ک: احمد بن یحیی، ۱۴۲۲، ۱۸۰/۶)، و مذهب اباضیه (ر.ک: اطفیش، ۱۳۹۲، ۱۹/۱۳) نسبت داده‌اند.

دیدگاه دوم: قید مرد بودن قاضی را در اموری شرط می‌دانند که شهادت زن در آن‌ها پذیرفته نمی‌شود. در نتیجه زن می‌تواند در اموری غیر از حدود و قصاص، عهده‌دار قضاوت شود. این

دیدگاه را به مذهب حنفی نسبت داده‌اند (ر.ک: کاسانی، ۱۴۰۶، ۳/۷؛ مرغینانی، بی تا، ۱۰۶/۳) و روایتی از ابن قاسم مالکی به ترجیح رعینی (رعینی، ۱۴۱۲، ۸۸/۶-۸۷).

دیدگاه سوم: مرد بودن را شرط صلاحیت قاضی نمی‌دانند. در نتیجه زن می‌تواند در همه‌ی امور عهده‌دار قضاوت شود. این دیدگاه به ابن حزم (ر.ک: ابن حزم، بی تا، ۵۲۸/۸-۵۲۷)، طبری (ر.ک: ماوردی، ۱۴۱۹، ۱۵۶/۱۶)، محمد بن حسن از حنفیه (ر.ک: باجی، ۱۳۳۲، ۱۸۲/۵)، روایتی از ابن قاسم مالکی (ر.ک: رعینی، ۱۴۱۲، ۸۸/۶-۸۷) و خوارج (ر.ک: سمنانی، ۱۴۰۴، ۵۳/۱) نسبت داده‌اند. برخی دیدگاه ابوحنیفه را جواز مطلق، روایت کرده‌اند (ر.ک: ابن حزم، بی تا، ۵۲۷/۸). نسبت دادن این دیدگاه به ابوحنیفه و طبری مخالفانی دارد. آن‌ها معتقدند که دیدگاه آن دو به صورت جواز مطلق، نیست. بلکه جواز قضاوت زن در اموری است که شهادتش در آن‌ها معتبر است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۴، ۴۸۲/۳).

دلایل دیدگاه اول

این گروه به دلایلی از این دست استناد می‌کنند: قرآن، سنت، اجماع، قیاس و معقول.

الف: قرآن

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...» (نساء، ۳۴) این‌کثیر معتقد است، بر اساس این آیه، بین زن و مرد رابطه رئیس و مرئوسی برقرار است. از «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» برتری مرد بر زن برداشت می‌کند. و دلیل اختصاص نبوت به مردان، همین برتری می‌داند (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۲۵۶/۲). ابن عباس - رضی الله عنه - در تفسیر «قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» می‌گوید: «مردها امیر زن‌ها هستند و زن‌ها باید از مردها اطاعت کنند. اطاعتش عبارت است از نیک رفتاری با خانواده و حفظ مال شوهر» (همان‌جا). قیمومتی که در

آیه ذکر شده در عقل و دیدگاه است. پس قیمومت زن بر مرد و به تبع آن قاضی شدن زن جایز نیست. (رک: ماوردی، ۱۴۱۹، ۱۶/۱۵۶).

۲. «...وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...» (بقره، ۲۸۲) در این آیه خداوند از انحراف و فراموش کاری زنان خبر می‌دهد. به همین خاطر شهادت زن بدون وجود شاهد مرد پذیرفته نمی‌شود؛ حتی اگر هزار نفر باشند. (رک: ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۱۰/۳۶).

ب: سنت

۱. «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۸/۶). «گروهی که کارشان (سرپرستی‌شان) را به زنی واگذار کنند به رستگاری نخواهند رسید». این حدیث بیانگر عدم صلاحیت زن در ولایت عام است. قضاوت نیز یکی از موارد ولایت عام است. (رک: ابن رشد، ۱۴۲۵، ۴/۲۴۳؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۱۰/۳۶).

۲. «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنَّ أَرِيئَكُنَّ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَيَمَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْفِرْنَ اللَّعْنَ، وَتُكْفِرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِبِ الرِّجْلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانٌ دِينَنَا وَعَقْلَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَدَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا» (بخاری، ۱۴۲۲، ۶۸/۱ و ۱۲۰/۲؛ رک: مسلم، بی‌تا، ۸۶/۱). نقصان عقل دلالت بر ضعف در تصمیم‌گیری و عدم زیرکی می‌دهد. طبیعت قضاوت به‌گونه‌ای است که قاضی به شدت نیازمند تصمیم‌گیری‌های دقیق و هوش بالا است. در نتیجه زن شایستگی قضاوت را ندارد (رک: ماوردی، ۱۴۱۹، ۱۶/۱۵۶؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۱۰/۳۶).

ج: اجماع

پیامبر - صلی الله علیه وسلم -، خلفا و امامان، هیچ‌کدام زنی را به امر قضاوت یا ولایت

سرزمینی نگمارده‌اند. (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ۱۱۰)

د: قیاس و معقول

۱. شخص فاسق از قضاوت منع می‌شود. در حالی که فسقش سبب ممنوعیت او از امامت نماز نمی‌شود. در سوی دیگر زن به خاطر زن بودنش از امامت نماز منع می‌شود پس به طریق اولی به خاطر زن بودنش، از قضاوت نیز منع می‌شود. (ر.ک: ماوردی، ۱۴۱۹، ۱۶/۱۵۶).

۲. زن از هم‌نشینی با مردها منع شده است. زیرا ترس به فتنه افتادن مردها وجود دارد. در حالی که اقتضای قضاوت، اختلاط با مردهایی است که طرفین دعوی، شاهد و غیره هستند. (ر.ک: ابواسحاق، بی‌تا، ۳/۳۷۸). بنابراین زن از قضاوت منع می‌شود.

۳. زن صلاحیت داوری در خصومات را ندارد. چرا که دارای عطفوت و لطافت طبع است. همچنین دچار عوارض طبیعی مثل: قاعدگی، بارداری، خون پس از زایمان و غیره می‌شود. این عوامل سبب ضعف جسمانی و تأثیر منفی بر صدور حکم می‌شود. (ر.ک: انور، ۱۴۲۰، ۲۴۲).

دلایل دیدگاه دوم:

۱. این گروه قاعده‌ای دارند مبنی بر این که صلاحیت قضاوت، وابسته به صلاحیت شهادت است (کاسانی، ۱۴۰۶، ۳/۷). در توضیح آن می‌گویند: «قضاوت و شهادت، هر دو از باب ولایت هستند. ولایت به معنای تنفیذ قول بر دیگری است. چه شخص آن را بپذیرد چه سر باز زند. پس هر چیزی که حکم ولایت مبنی بر شهادت بگیرد، باید شرایط شهادت را داشته باشد. به همین خاطر از آنجایی که ولایت قضاوت، عام‌تر، کامل‌تر و یا مثل شهادت است، پس به طریق اولی باید دارای شرایط شهادت باشد.» (بابرتی، بی‌تا، ۲۵۳/۷). در نتیجه هر جا زن شایستگی شهادت را دارد، شایستگی قضاوت را هم دارا است. با توجه به معتبر نبودن شهادت زن در حدود و قصاص،

قضاوت آنها تنها در غیر حدود و قصاص می‌تواند معتبر باشد. (ر.ک: کاسانی، ۱۴۰۶، ۳/۷؛ مرغینانی، بی تا، ۱۰۶/۳).

دلایل دیدگاه سوم:

این گروه دلایلی از قرآن و سنت که اغلب علما به آنها استدلال کرده‌اند را غیر صریح و عام می‌دانند. علاوه بر این، با توجه به سایر دلایل، معتقدند زنان به صورت مطلق، صلاحیت قضاوت را دارند. دلایل این گروه عبارتند از:

۱. حدیث «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۸/۶) در رابطه با امامت عظمی است. دلیل این ادعا حدیث «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْأَمِيرُ رَاعٍ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۳۱/۷، ر.ک: مسلم، بی تا، ۱۴۵۹/۳) می‌باشد. (ر.ک: ابن حزم، بی تا، ۵۲۸/۸). مسئول کسی است که ولایت کسی یا چیزی را بر عهده داشته باشد. پیامبر در این حدیث، مسئولیت امور خانه و فرزندداری را به زن خانه واگذار کرده است. پس منع از ولایتی که در حدیث اول به آن اشاره شده است عام نیست. چون در حدیث دوم خود پیامبر ولایتی را به زن نسبت داده است.
۲. اصل در اشیا و تصرفات دنیوی اباحه است؛ مگر این که دلیلی بر حرمت یافت شود. اثبات تحریم نیز ممکن نیست مگر با دلیل قاطع، نه با گمان. در مورد عدم صلاحیت زن در قضاوت و منع او نیز دلیلی وجود ندارد. (ر.ک: ابن رشد، ۱۴۲۵، ۲۴۳/۴؛ ابن حزم، بی تا، ۵۲۸/۸).
۳. با توجه به جواز صدور فتوا از جانب زن، و این که هم فتوا و هم قضاوت هر دو صدور حکم است، می‌توان گفت هر دو به هم شبیه هستند. در نتیجه همان گونه که زن صلاحیت فتوا دادن را دارد، می‌تواند صلاحیت قضاوت را هم داشته باشد. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۳۶/۱۰).

۴. عمر - رضی الله عنه - در دوران خلافتش نظارت بر بازار و قیمت‌گذاری را به شفا سپرد. کسی هم این کار او را انکار نکرد. از آن‌جا که یک زن از صلاحیت سرپرستی امور بازار و قیمت‌گذاری برخوردار است، بنابراین می‌تواند از صلاحیت سرپرستی قضاوت نیز برخوردار باشد. چرا که هر دو ولایت عام هستند. (رک: ابن حزم، بی‌تا، ۵۲۷/۸).

بررسی دلایل:

الف: قرآن

۱. آیه ۳۴ نساء: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...»

۱-۱. آیه در سیاق موضوع خانواده نازل شده است. برداشت عموم، به مفهوم عدم صلاحیت ولایت زن، درست نیست. چراکه به اتفاق فقها، زن در برخی امور مانند نظارت بر مال وقف، ولایتش صحیح است. (رک: ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۳۹/۶؛ نووی، ۱۴۲۵، ۱۷۰؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲، ۳۸۰/۴). پس آیه خاص ولایت در خانواده است.

۱-۲. به فرض پذیرش صحت عمومیت آیه، قیمومت مردان در این آیه معلل است. علت اول: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ» به خاطر برتری و صلاحیت بیشتر. علت دوم: «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» توانایی و پذیرش امور مالی خانواده. حال وقتی علت برطرف شود، پیدایش معلول (قیمومت مرد) منتفی است. در نتیجه زن با داشتن برتری و صلاحیت و همچنین پرداخت نفقه می‌تواند از حق ولایت برخوردار باشد.

۱-۳. این آیه فارغ از نگاه جنسیتی، به واگذاری مسئولیت می‌پردازد. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» رجل در مقابل نساء به کار رفته است. این کاربرد، نشان می‌دهد در زمان نزول قرآن بیشتر مردان بر زنان برتری داشته‌اند و مسئولیت پرداخت مهریه را عهده‌دار بوده‌اند. اما اگر این

واگذاری مسئولیت، فطری و تنها به خاطر برتری جنس مرد بود، ذکور در مقابل اناث به کار می‌رفت. همان‌گونه که روشن است رجال جمع رجل و نساء جمع امرأة است. هر رجل، ذکر و هر امرأة، اُنْثی است؛ اما عکس آن صادق نیست؛ مثل پسر بچه که ذکر است اما رجل نیست. همین‌طور دختر بچه که اُنْثی است اما امرأة نیست. این امر نشان می‌دهد که خداوند قیومت را وابسته به توانایی‌ها کرده است. توانایی‌های مختلفی که با رسیدن به سن رشد کامل می‌شود (ر.ک: شحرور، ۲۰۰۰، ۳۲۸-۳۱۹).

۱-۴. «بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» شاهدهی است بر تأیید دیدگاهی فراجنسیتی که برتری بعضی انسان‌ها بر بعضی دیگر را می‌رساند. اگر «بَعْضُهُمْ» فقط شامل مردها می‌شد، تنها تعدادی از آن‌ها را در بر می‌گرفت؛ زیرا لفظ بعض، برخی از آن‌ها را در اراده دارد. در این صورت لازم می‌شد در مقابلش برای اثبات برتری مرد بر زن، لفظ (بعضهن) به کار رود؛ تا برخی از زنان را در بر گیرد. در نتیجه، مقصود خداوند، اثبات برتری بعضی مردان بر بعضی از زنان بود. با این حال تکلیف سایر افراد چه می‌شد؟ برابر می‌شدند؟ زنان برتر از مرد، صاحب قیومت می‌شدند؟ به خاطر این سکوت و روشن شدن وضعیت همه‌ی افراد، می‌توان گفت «بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» هم مردان و هم زنان را شامل می‌شود. یعنی برتری بعضی از مردان و زنان بر برخی دیگر از مردان و زنان؛ همان‌گونه که «بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» در آیه‌ی «انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَآ خِرَةَ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا» (اسراء، ۲۱) مردان و زنان را شامل می‌شود. با این اوصاف برتری فطری منتفی است. بلکه برتری به ازای حسن اداره و حکمت و تدبیر است (ر.ک: شحرور، ۲۰۰۰، ۳۲۸-۳۱۹).

۱-۵. «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» یکی از اسباب قیومت را تأمین اقتصادی خانواده معرفی کرده است. همان‌گونه که صاحب کارخانه‌ای بدون تحصیلات عالی می‌تواند با تأمین حقوق، مدیری

با درجات علمی بالا را تحت فرمان خود در آورد. قیومت خانوادگی از این امر مستثنی نیست. (همانجا).

۱-۶. با توجه به سیاق آیات، «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ» نوعی برتری اکتسابی است نه انتسابی. همان گونه که دو آیه قبل بیان می‌فرماید: «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اِكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اِكْتَسَبْنَ وَاَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (نساء، ۳۲). هر مرد یا زنی به اندازه اکتساب خود، از فضل خداوند برخوردار می‌شود. در نتیجه برخورداری از فضل خدا وابسته به جنسیت نیست بلکه وابسته به توانایی و صلاحیت اکتسابی فرد است.

۲. آیه ۲۸۲ بقره: «...أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...»

۱-۲. این آیه به عنوان ضعف و نقص زن در شهادت مورد استدلال قرار می‌گیرد. در صورتی که این انحراف در شهادت که آیه بیان می‌کند، در سیاق مباحث مالی و تجاری بیان شده است نه شهادت در همه‌ی امور.

۲-۲. این وضعیت به خاطر جزئیات موجود در معاملات است که بیشتر زنان آن زمانه از آن مطلع نبودند. انحراف شهادتی که در آیه اشاره شده فارغ از نگاه جنسیتی است. این بخش از آیه به ارائه‌ی شيوه‌ای می‌پردازد تا هر چه روشن‌تر حقیقت دعوا مشخص شود. به همین خاطر ابتدا دو مرد که به عنوان شاهد آگاه هستند را پیشنهاد می‌دهد؛ سپس در صورت ناتوانی از ارائه‌ی شهود آگاه، گزینه‌های دیگر را مطرح می‌کند تا به حقیقت نزدیک‌تر باشد.

۲-۳. اگر بپذیریم که این آیه، ضعف شهادت زن را اثبات می‌کند، تناقض پیش می‌آید. زیرا مواردی وجود دارد که به اتفاق فقها، تنها شهادت زن در آن پذیرفته است مثل: ولادت و عیب‌های جسمی مخصوص زنان (رک: ابن رشد، ۵۹۵، ۴/۲۴۸). در این صورت می‌بینیم با وجود ضعف

شهادت زنان، شهادتشان به صورت انحصاری پذیرفته می‌شود. وجود این تعارض، نشانه‌ای از سست بودن برداشت یادشده است. این آیه نشان می‌دهد شهادتی معتبر است که شاهد، به موضوع و جزئیات آنچه شهادت می‌دهد آگاه باشد.

ب: سنت

۱. حدیث ابو بکره: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۸/۶).

۱-۱. حدیث مربوط به زمانی است که خبر وفات امپراتور فارس و به قدرت رسیدن زنی به نام پوران به گوش پیامبر می‌رسد. در پی این خبر بود که پیامبر - صلی الله علیه وسلم - چنین حدیثی را بیان فرمودند (ر.ک: ابن حجر، ۱۳۷۹، ۱۲۸/۸). سبب ورود این حدیث حاکی از تخصیص آن به امامت عظمی است (ر.ک: قرضاوی، ۲۰۰۱، ۱۶۶). برای سرایت دلالت حدیث به قضاوت، نیاز به دلیل است؛ اما دلیل صریحی وجود ندارد. اختلاف نظرهای موجود در حکم ولایت‌های عام برای زن، نشان از نبودن دلیلی صریح در جواز یا عدم جواز آن است.

۱-۲. این حدیث، آحاد و ظنی است که در مناسبت تاریخی معینی وارد شده است. این فرموده، خبری از جانب پیامبر - صلی الله علیه وسلم - است نه تشریح عام. (ر.ک: عبد الخالق، ۱۹۹۸، ۱۲۶).

۱-۳. با این که بیشتر علمای اصول معتقد به قاعده‌ی «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» هستند، اما اجماعی بر این قاعده نیست (غزالی، ۱۴۱۳، ۲۳۶). اگر خود را ملزم بر این قاعده کنیم فهمی شبیه به فهم حروریه از خوارج پیدا خواهیم کرد. کسانی که با عمومیت دادن به آیات نازل شده درباره‌ی اهل شرک، اهل ایمان را هم زیر آیه وارد می‌کردند. کار آن‌ها نادیده گرفتن سبب نزول آیه بود. پس در مورد حدیث، که هم از نظر ثبوتی به قوت قرآن نیست و هم دارای مناسبت‌های بسیاری است، باید با احتیاط بیشتری از این قاعده استفاده کرد. (ر.ک: قرضاوی، ۲۰۰۱، ۱۷۵).

۱-۴. تعمیم این حدیث با ظاهر قرآن در تعارض است؛ قرآن سرگذشت بلقیس را به قصه می‌کشد که بهترین فرمانروایی و عدالت را بر قوم خود اجرا می‌کرد. در تصمیم‌گیری‌هایش با حکمت و مشورت عمل می‌کرد. حکمش تابع شورا بود. چنان که: «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ» (نمل، ۳۲). «گفت: ای بزرگان، درباره‌ی امر من نظر بدهید. من کاری را بدون حضور (نظر) شما انجام نداده‌ام.» با این وجود باز هم کار را به نظر خودش واگذار کردند: «قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ» (نمل، ۳۳). «گفتند: ما دارای قدرت [فراوان] و سربازان قدرتمندی هستیم پس بنگر که چه فرمان می‌دهی.» این همان زنی است که با فرمانروایی خود سبب فلاح قومش شد و گفت: «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (نمل، ۴۴). «پروردگارا من به خودم ستم کردم و با سلیمان تسلیم پروردگار جهانیان شدم.» (ر.ک: همان، ۱۷۷).

۲. حدیث ناقصات عقل و دین: «مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لُبَّ الرَّجُلِ الْحَارِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۶۸/۱).

۱-۲. در این حدیث، عقل به معنای ادراک به‌کار نرفته است؛ بلکه به معنای ذکر در مقابل ضلال یعنی قوت حافظه در مقابل فراموشی به‌کار رفته است. بنابراین می‌توان گفت فراموشی زن، ناشی از عدم آگاهی بیشتر آن‌ها به جزئیات معاملات در زمانه‌ی نزول قرآن بود. پیش‌تر در توضیح آیه‌ی ۲۸۲ بقره به این موضوع اشاره شد. (ر.ک: عبد الخالق، ۱۹۹۸، ۱۲۸).

۲-۲. با کنار هم گذاشتن آیه‌ی ۲۸۲ بقره و این حدیث متوجه می‌شویم که نقصان عقل از جمله عوارض غریزی و موقتی است که در نتیجه‌ی حالت‌های گذرای که برای زن رخ می‌دهد پیش می‌آید. مثل: دوره‌های قاعدگی، دوره‌های بارداری و خون‌ریزی پس از زایمان. بنابراین

ضعف حافظه، و به عبارت دیگر مشغولیت ذهنی زن، موقت و کوتاه است. پس می‌توان گفت در سایر اوقات، عاری از این ضعف می‌باشد. (ر.ک: همان، ۱۲۹ و ۱۲۸).

۲-۳. چه بسا زنانی در طول تاریخ بوده‌اند که نه تنها از نظر زیرکی، نبوغ و درایت از مردان پایین‌تر نبوده‌اند، بلکه از بسیاری از مردان یک سر و گردن بالاتر قرار داشته‌اند که نظرشان از اهمیت و تأثیر فراوانی برخوردار بوده است؛ مانند: بلقیس ملکه‌ی سبأ که پیش‌تر به آن اشاره شد. ام‌المؤمنین عائشه - رضی الله عنها - اجتهادات و فتوهای مهم و معتبری داشت. ام‌المؤمنین ام سلمه - رضی الله عنها - که با مشورتش سبب شد در قضیه‌ی صلح حدیبیه، مسلمانان بالأخره امر پیامبر - صلی الله علیه وسلم - را اجرا کنند (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱۹۳/۳). ام‌المؤمنین حفصه - رضی الله عنها - که پدرش عمر - رضی الله عنه - از او در مورد مدت زمانی که زن تحمل دوری شوهرش را دارد پرسید. در پی جواب او، عمر قانونی را تصویب کرد که مردان بیشتر از چهار ماه حق حضور در جنگ و دوری از خانواده را نداشته باشند (بیهقی، ۱۴۳۲، ۱۰۱/۱۸-۱۰۰). زنی که نظر عمر در تعیین سقف مهریه را رد کرد و عمر نظر او را پذیرفت (قرطبی، ۱۳۸۴، ۹۹/۵). این زنان در زمانه‌ای می‌زیستند که علم‌آموزی، بیشتر مخصوص مردان بود. با این وجود باز هم چنین زنانی وجود داشتند.

۳. حدیث: «وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۳۱/۷؛ ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۱۴۵۹/۳). مسئولیتی که پیامبر در این حدیث به زن نسبت می‌دهد، ولایت خاص است. در حالی که مسئولیت قضاوت، ولایت عام است. هم‌ردیف کردن این دو مسئولیت، صحیح نیست. پس این حدیث نمی‌تواند دلیل مناسبی برای اثبات صلاحیت زنان در قضاوت باشد.

ج: اثر

این حجر در کتاب *الإصابة في تمييز الصحابة* اسم شفا بنت عبدالله را ذکر کرده است. در این

بخش از کتاب قید می‌کند که عمر او را در رأی و مسئولیت مقدم می‌کرده است. همچنین امور بازار را به او سپرده بوده است (رک: ابن حجر، ۱۴۱۵، ۲۰۳/۸-۲۰۲). با صحیح بودن سپردن امور بازار به شفا از جانب عمر، مشخص می‌شود دیدگاه او، عدم تعمیم حدیث «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۸/۶) بوده است. کسی هم به‌خاطر این دیدگاهش، از او انتقادی نکرد. در حالی که سابقه‌ی انتقاد اصحاب در زمان عمر ثابت شده است. مثل: تحدید مهریه که پیش‌تر ذکر شد.

د: اجماع

۱. این که پیامبر، خلفا و امامان، زنی را به قضاوت منصوب نکرده‌اند نمی‌تواند اجماعی مبنی بر عدم جواز قضاوت زنان باشد؛ زیرا ممکن است در آن زمانه، زن شایسته‌ی قضاوت وجود نداشته است، یا کسانی که سزاوارتر به قضاوت بودند وجود داشته‌اند. به‌همین دلیل، ظرفیتی خالی برای قضاوت زنان باقی نمی‌ماند. هر دو فرض پیشین بسیار محتمل است؛ چراکه زنان در آن دوران به سبب فرهنگ و آداب اجتماعی خاص آن زمانه از دانش کم‌تری نسبت به مردان برخوردار بودند. اگر تحصیل کرده‌ای هم وجود داشت کم بود و در چنین عرصه‌هایی کم‌تر امکان حضور پیدا می‌کرد.
۲. اختلاف‌های موجود بین علمای قدیم و جدید حاکی از این است که چنین اجماعی رخ نداده است. اگر رخ داده بود آن‌ها تسلیم اجماع می‌شدند و اختلاف به‌وجود نمی‌آمد.
۳. فرماندهی ام‌المؤمنین عایشه در واقعه‌ی جمل و همراهی بسیاری از صحابه با او، نشان می‌دهد چنین اجماعی رخ نداده است. زیرا آن‌ها ولایت عایشه را پذیرفته بودند. با وجود

پذیرش صحابه و عدم شکل گرفتن اجماع بر منع از ولایت زن، واضح است قضاوت زن مانعی ندارد. چرا که هر دو، نوعی ولایتند.

د: معقول

۱. قیاس قضاوت بر شهادت

۱-۱. نمی‌توان گفت قضاوت باید دارای تمام شرایط شهادت باشد. زیرا هم موضوع این دو با هم متفاوت است، هم می‌شود قضاوتی بر اساس غیر شهادت انجام گیرد؛ مانند قضاوت بر اساس اقرار یا بینه. در نتیجه، این قضاوت، ولایتی بر مبنای غیر شهادت است.

۱-۲. دست‌کم، دو تفاوت در شهادت و قضاوت وجود دارد: نخست: قضاوت، الزام‌آور است اما شهادت و قبول آن هیچ الزامی در بر ندارد. دوم: قضاوت نیاز به تخصص دارد اما شهادت نیاز به تحصیل تخصص ندارد؛ بلکه با مشاهده و ادا حاصل می‌گردد. بنابراین روشن است جانب قضاوت سنگین‌تر و حساس‌تر است. پس قاعده‌ای که بر اساس آن حکم می‌کنند، قاعده‌ای نادرست است. در نتیجه نمی‌توان گفت هر که شهادتش قبول است قضاوتش نیز قبول است.

۱-۳. تفاوتی بین قضاوت در حدود و قصاص و قضاوت در غیر آن‌ها وجود ندارد. زیرا قاضی بر اساس شواهد و قرائن، حکم پیش‌بینی شده را صادر می‌کند؛ مانند این که کسی مرتکب شرب خمر شود، سپس اقرار کند. قاضی با استناد به اقرار او، حکمی که از قبل برای این جرم پیش‌بینی شده است یعنی حد شرب خمر را صادر می‌کند. حال چه قاضی زن باشد چه مرد.

۱-۴. خروجی این قیاس، وابسته به گستره‌ی قلمرو شهادت زن است. بر اساس توضیح آیه‌ی ۲۸۲ بقره که در قسمت الف، بخش ۲ آورده شد، محدودیت شهادت زن، می‌تواند قابل تغییر باشد. در این صورت بر اساس قاعده‌ی گروه دوم، قضاوت زن در حدود و قصاص می‌تواند درست باشد.

۲. قیاس بر فاسق

به فرض صحت منع زن از امامت نماز، زن به خاطر زن بودنش از امامت منع نشده بلکه به خاطر جلوگیری از اختلاط و فتنه، تنها از امامت بر مردها منع شده است. از آنجا که جایز است یک زن بر سایر زن‌ها امامت کند؛ می‌توان گفت: زن بودن علت منع از امامت نیست. بنابراین پایه‌ی این قیاس سست است.

۳. سد الذریعه

۱-۳. کسی منکر این نیست که زنان برای رفع نیاز و برآوردن مصالح می‌توانند از خانه خارج شوند. در این صورت وقتی قضاوت آن‌ها جزء نیاز و مصالح باشد، نمی‌توان از باب سد الذریعه، صحت قضاوت آن‌ها را زیر سؤال برد.

۲-۳. شکی نیست که سد الذرائع برای بستن راه‌هایی که ممکن است به حرام منتهی شود مطلوب است. اما مبالغه در آن مثل باز کردن ورودی‌های منتهی به حرام است. همچنین باعث می‌شود مصالح زیادی تلف شود. یعنی نتیجه‌ای زیان‌بارتر از وقوع آن مفاسد. (رک: قضاوی، ۲۰۰۱، ۱۶۴). با این وجود حضور زن در مجلس قضاوت، بدون حد و قید نیست. بلکه باید حضورش بر اساس آداب و دستورات اسلامی باشد (همان، ۱۷۰).

۴. عوارض طبیعی

این که زن به خاطر شرایط جسمی و روحی خاصی که دارد دچار ضعف در صدور حکم می‌شود، دلیلی بر عدم صلاحیت زن در امر قضاوت نیست. به فرض پذیرش تأثیر شرایط خاص زن در صدور حکم، می‌توان گفت همان‌گونه که هر مردی صلاحیت قضاوت را ندارد، هر زنی نیز این صلاحیت را ندارد. قرار نیست زن در همه شرایط مجبور به قضاوت شود. بلکه وقتی

شرایط روحی و جسمی خاصی عارض شد، می‌تواند از قضاوت دست بکشد. همچنین زنانی مانند زن یائسه که دچار این عوارض نمی‌شوند، از تأثیر منفی آن در امانند.

۵. کلیات شریعت

۱-۵. با دقت در قرآن درمی‌یابیم که مقصود شرع، اقامه عدل است. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل، ۹۰). با توجه به این آیه واضح می‌شود که ما مأمور به برپایی عدل هستیم. در ادامه، برای انجام این مهم، مأمور به سپردن کار به کاردان هستیم: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء، ۵۸). هیچ کدام از این دو دستور، یعنی برپایی عدل و سپردن کار به کاردان، مشروط به جنسیت نشده است. پس این ادعا که «زن به دلیل توانایی داوری در خصومات، شایسته قضاوت است» مطابق با مقصود شرع می‌باشد.

۲-۵. با توجه به کلیات شریعت اسلامی می‌بینیم مرد و زن در تکالیف با هم برابرند؛ مگر این که استثنائی آمده باشد. خداوند در قرآن کریم مرد و زن را از یک‌دیگر می‌داند و آن‌ها را هم‌نوع قرار داده است: «...أَيُّ لَا أُضْيِعَ عَمَلِ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ...» (آل عمران، ۱۹۵). پیامبر - صلی الله علیه وسلم - نیز مرد و زن را عضوی از یک‌دیگر معرفی کرده است: «إِنَّمَا النِّسَاءُ شِقَاقُ الرِّجَالِ» (احمد، ۱۴۲۱، ۲۶۴/۴۳؛ ابو داود، بی‌تا، ۶۱/۱؛ رک: ترمذی، ۱۳۹۵، ۱۸۹/۱) خداوند در کنار مرد، به زن نیز مسئولیت اصلاح جامعه را واگذار کرده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (توبه، ۷۱) (رک: قرضاوی، ۲۰۰۱، ۱۶۱).

از سویی با برابری مرد و زن در تکلیف و مسئولیت، از سوی دیگر نیامدن استثنائی که زن‌ها را از قضاوت منع کند، می‌توان گفت: از دیدگاه اسلام، زن‌ها از صلاحیت قضاوت برخوردارند.

نتیجه گیری

در موضوع قضاوت زن، آیات و احادیثی که به صراحت آن را اثبات یا رد کند وجود ندارد. به همین خاطر علما در این باره اختلاف کرده اند. حاصل این اختلاف پیدایش سه دیدگاه متفاوت است. مستند استدلال هر کدام از آن‌ها دلایل ظنی است. در نتیجه، بر اساس اصل اباحه و کلیات شریعت، اثبات می شود که از نگاه اسلام، قضاوت زن، مانعی ندارد.

منابع

قرآن کریم.

احمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق: شعيب أرنؤوط، عادل مرشد و دیگران، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی جا، ۱۴۲۱ق.

ابو اسحاق، ابراهیم بن علی، المذهب فی فقه الإمام الشافعی، دار الکتب العلمیة، بی جا، بی تا.

اطفیش، محمد بن یوسف، شرح کتاب النیل وشفاء العلیل، چاپ دوم، دار الفتح، بیروت، ۱۳۹۲ق.

انور، حافظ محمد، ولایة المرأة فی الفقه الإسلامی، چاپ اول، دار بلنسیة، ریاض، ۱۴۲۰ق.

بابرتی، محمد بن محمد، العناية شرح الهدایة، دار الفکر، بی تا.

باجی، سلیمان بن خلف، المنتقی شرح الموطأ، چاپ اول، مطبعة السعادة، ۱۳۳۲ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحیح المختصر، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، بی جا، ۱۴۲۲ق.

بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبیر، تحقیق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، چاپ اول، مرکز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، بی جا، ۱۴۳۲ق.

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: احمد شاکر، محمد فؤاد عبد الباقي و ابراهیم عطوة، چاپ سوم، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۹۵ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود و علی محمد معوض، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۷۹ق.
- ابن حزم، علی بن احمد، المحلی بالآثار، دار الفكر، بیروت، بی تا.
- حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، تحقیق: عبدالحسین محمد علی، چاپ سوم، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- ابو داود، سلیمان بن اشعث، سنن أبی داود، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، المكتبة العصرية، صیدا و بیروت، بی تا.
- دمیری، محمد بن موسی، النجم الوهاج فی شرح المنهاج، تحقیق: گروه علمی، چاپ اول، دار المنهاج، جدة، ۱۴۲۵ق.
- رازی، محمد بن ابوبکر، مختار الصحاح، تحقیق: یوسف الشیخ محمد، چاپ پنجم، المكتبة العصرية، بیروت و الدار النموذجية، صیدا، ۱۴۲۰ق.
- رعینی، محمد بن محمد، مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل، چاپ سوم، دار الفكر، بی جا، ۱۴۱۲ق.
- ابن رشد، محمد بن احمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، قاهره، ۱۴۲۵ق.
- سمنانی، علی بن محمد، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقیق: صلاح الدین الناهی، چاپ دوم، مؤسسة الرسالة، بیروت، دار الفرقان، عمان، ۱۴۰۴ق.
- شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامی، چاپ اول، مكتبة الأسد، دمشق، ۲۰۰۰م.
- شربینی، محمد بن احمد، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- طرابلسی، علی بن خلیل، معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الأحکام، دار الفكر، بی جا، بی تا.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی الدر المختار، چاپ دوم، دار الفكر، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- عاصمی، عبد الرحمن بن محمد، حاشیة الروض المربع شرح زاد المستتبع، چاپ اول، بی نا، بی جا، ۱۳۹۷ق.
- عبد الخالق، فرید، فی الفقہ السیاسی الإسلامی، چاپ اول، دار الشروق، قاهره، ۱۴۱۹ق.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، أحکام القرآن، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، چاپ سوم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ق.
- غزالی، محمد بن محمد، المستصفی، تحقیق: محمد عبد السلام عبد الشافی، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بی جا، ۱۴۱۳ق.

- ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، بی جا، ١٣٩٩ ق.
- ابن قدامه، عبد الله بن احمد، المغنی، مكتبة القاهرة، بی جا، ١٣٨٨ ق.
- قراfi، شهاب الدين، الذخيرة، محققين: محمد حججي، سعيد أعراب و محمد بو خبزة، چاپ اول، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤ م.
- قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: احمد بردوني و ابراهيم اطفيش، چاپ دوم، دار الكتب المصرية، قاهره، ١٣٨٤ ق.
- قراضوی، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، چاپ سوم، دار الشروق، قاهره، ٢٠٠١ م.
- كاساني، ابو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، چاپ دوم، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ ق.
- ابن كثير، اسماعيل بن احمد، تفسير القرآن العظيم، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ ق.
- لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، چاپ سی ام، انتشارات گنج دانش، تهران، ١٣٩٦ ش.
- ماوردي، على بن محمد، الأحكام السلطانية، دار الحديث، قاهره، بی تا.
- ماوردي، على بن محمد، الحاوی الكبير، تحقيق: على محمد معوض و عادل احمد عبد الموجود، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ ق.
- ابن مرتضى، احمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٤٢ ق.
- مرداوى، على بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربى، بی تا.
- مرغینانی، على بن ابو بكر، الهداية في شرح بداية المبتدى، تحقيق: طلال يوسف، دار احیاء التراث العربی، بيروت، بی تا.
- مسلم بن حجاج، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار احیاء التراث العربی، بيروت، بی تا.
- نوی، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم، چاپ اول، دار الفكر، ١٤٢٥ ق.

اثر فقهی وجوه قرائی «ارجلکم» در آیه وضو

احمد جمال پور

ahmadooamal@gmail.com

دانشجوی ترم ششم رشته شریعت

چکیده

نظافت از مهم‌ترین مسائلی است که انسان‌ها در طول زندگی به آن پرداخته‌اند. وضو یکی از راهکارهای شریعت اسلام برای حفظ نظافت است. اندیشمندان اسلامی کیفیت وضوگرفتن را به دقت مورد بررسی قرار داده و در این خصوص اختلاف نظرات گوناگونی وجود دارد. در کیفیت شستن پا با توجه به وضعیت اعرابی کلمه «ارجلکم» در آیه ششم سوره مائده، چهار نظریه فقهی ارائه شده است. اکثر فقهای اهل سنت با توجه به قرائت نصب، شستن مطلق پا را برداشت کرده‌اند و قرائت جر را تأویل و یا با احادیث، منسوخ دانسته‌اند. فقهای امامیه با توجه به قرائت نصب و جر، مسح مطلق پا را استنباط کرده‌اند؛ اما گروهی بین دو وجه قرائی جمع نموده و معتقد به اختیار بین مسح و شستن هستند. برخی دیگر نیز قرائت نصب را بر شستن و قرائت جر را بر مسح خفین حمل کرده‌اند. این جستار با روش توصیفی - تحلیلی قائل به شستن پا، در زمان عدم وقوع حرج و قائل به مسح، هنگام وقوع حرج است.

کلید واژه‌ها: وضو، ارجلکم، مسح پا، شستن پا، خف.

مقدمه

نظافت یکی از مهم‌ترین امور فردی و اجتماعی است که هر فرد در زندگی خود باید آن را رعایت کند؛ چراکه سلامت و ارتباط او با دیگران به نظافت وابسته است. دین اسلام به نظافت نگاهی ویژه داشته، به‌گونه‌ای که صحت حکم شرعی مانند نماز به آن وابسته شده است. از این رو جزئیات وضو نزد علمای اسلامی اهمیت خاصی پیدا کرده و سبب بروز اختلافات شده است. کلمه «ارجلکم» در آیه ششم سوره مائده «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ» با توجه به دارا بودن سه وجه قرائی نصب، جر و رفع محل خلاف قرار گرفته است. اندیشمندان اسلامی با توجه به قواعد لغوی و احادیث به بررسی این موضوع پرداخته‌اند. اکثر فقهای اهل سنت با توجه به قرائت نصب، شستن مطلق پا را استنباط کرده‌اند و وجه جر را تأویل و یا آن را به‌وسیله احادیث منسوخ می‌دانند. (ر.ک: نووی، بی‌تا، ۴۱۹/۱؛ سرخسی، ۱۹۹۳، ۸/۱؛ شربینی، ۱۹۹۴، ۱۸۰/۱؛ قرافی، ۱۹۹۴، ۱۶۹/۱؛ ابن قدامه، ۱۹۶۸، ۹۹/۱). فقهای امامیه با توجه به قرائت نصب و جر، مسح مطلق پا را فهمیده‌اند. با این توضیح که «ارجلکم» را به ترتیب، عطف بر محل «رءوسکم» و خود «رءوسکم» می‌دانند. (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۶، ۷۸-۶۵/۱؛ نجفی، ۱۳۶۲، ۲۰۶/۲). همچنین گروهی با توجه به دو وجه قرائی، هیچ یک را بر دیگری ترجیح نداده‌اند و رأی جمع بین شستن و مسح پا را برداشت کرده‌اند. (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ۳۴۳/۱؛ ابن رشد، ۲۰۰۴، ۲۲/۱). برخی از فقهای اهل سنت شستن را از قرائت نصب و مسح بر خف را از قرائت جر گرفته‌اند (ر.ک: شافعی، ۱۹۴۰، ۶۶). این موضوع در ابواب عبادات اکثر کتب فقهی، اصولی، نحوی، تفسیر و قرائات مطرح گردیده است (ر.ک: ابن رشد، ۲۰۰۴، ۲۲-۲۱/۱؛ آمدی، بی‌تا، ۶۳-۶۲/۳؛ ابن هشام، بی‌تا، ۴۳۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۵/۱۱؛ فارسی، ۱۹۹۳، ۲۱۴/۳). مقالاتی به‌صورت خاص به این موضوع پرداخته‌اند که می‌توان

به: «لغات و اعراب آیه وضو از تعصب تا واقعیت»، یحیی معروف، «حکم رجلین در آیه وضو از دیدگاه فریقین»، احمد حسینی و محمد نجفی یزدی و «بررسی و نقد ادله فقهای مذاهب پنجگانه اسلامی در کیفیت مسح و یا شستن پاها در وضو»، عباس علی کیاسالاری اشاره کرد. این مقالات با استنباط از قرآن، سنت و لغت عرب مسأله شستن و مسح پا را در وضو مورد بررسی قرار داده‌اند. نتایج به دست آمده از این جستارها بگونه‌ای است که در بعضی از شرایط، کاربری خود را از دست داده و مقصد آیه که طهارت بدون حرج است حاصل نمی‌شود. «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» (مائده، ۶).

نوشتار حاضر سعی دارد با گردآوری اطلاعات و تحلیل آن‌ها، دیدگاه‌های مربوط به دو وجه قرائی «ارجلکم» را روشن سازد و با ارائه دلایل جدید و همچنین دسته‌بندی دقیق در جهت غنی‌تر کردن این مبحث، گامی بردارد. همچنین در این نوشتار به نکته بلاغی دو وجه قرائی «ارجلکم» اشاره می‌شود. این نکته در هیچ‌یک از کتاب‌های نام برده شده، بیان نشده است.

بررسی وجوه قرائی «ارجلکم» و دیدگاه اندیشمندان اسلامی:

در آیه ششم سوره مائده، عبارت «وَأَمْسُخُوا بُرُءُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، کلمه «ارجلکم» دارای سه وجه قرائی رفع، جر و نصب است. دو وجه قرائی نصب و جر جزء قرائت‌های متواتر و مقبول به‌شمار می‌آیند. وجه رفع جزء قرائت‌های شاذ است که در مورد قابل احتجاج بودن قرائت‌های شاذ نزد اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد (ر.ک: مسؤل، ۲۰۰۸، ۱۹۰-۱۹۱).

الف) قرائت رفع

قرائت رفع کلمه «ارجلکم» شاذ و از حسن روایت شده است (ر.ک: خاروف، ۲۰۱۶، ۱۰۸؛ البناء، ۲۰۰۶، ۲۵۱). کلمه «ارجلکم» مبتدا و خبر آن محذوف می‌باشد که تقدیر آن «وَأَرْجُلَكُمْ مَغْسُولَةٌ

أو مَسُوحة إلى الكعین» است (ر.ک: سمین الحلبي، بی تا، ۲۱۶/۴؛ ذخیره، ۱۹۹۴، ۲۶۹/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۶۱۱/۱). برخی از اندیشمندان اسلامی با توجه به مجمل بودن این وجه به صورت مستقل حکمی را از آن استنباط نکرده و با تأثیرپذیری از وجوه قرائی نصب و جر به تفسیر این وجه پرداخته‌اند. (ر.ک: البناء، ۲۰۰۶، ۲۵۱).

ب) قرائت جر:

قاریانی که «ارجلکم» را به صورت مجرور خوانده‌اند عبارت است از: ابوجعفر، ابن‌کثیر، ابوعمرو، حمزه، خلف و عاصم در روایت ابوبکر (ر.ک: نیشابوری، ۱۹۸۱، ۱۸۴؛ فارسی، ۱۹۹۳، ۲۱۴/۳؛ ابو زرعه، بی تا، ۲۲۳؛ سرقسطی، ۱۴۰۵، ۸۷). در قرائت جر «ارجلکم» چهار قول وجود دارد:

۱- قرائت جر اشاره به عدم اسراف در شستن پا دارد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۶۱۱/۱؛ سمین الحلبي، بی تا، ۲۱۵/۴).

۲- «ارجلکم» مجرور به حرف جرّ مقدری است که معنا بر آن دلالت دارد و شستن پا را می‌رساند (ر.ک: سمین الحلبي، بی تا، ۲۱۵/۴).

۳- «ارجلکم» در معنا بر «ایدی» عطف شده و در لفظ بر «رءوسکم» عطف شده است که شستن پا را می‌رساند (ر.ک: نووی، بی تا، ۴۱۹/۱؛ سرخسی، ۱۹۹۳، ۸/۱؛ شربینی، ۱۹۹۴، ۱۸۰/۱؛ سمین الحلبي، بی تا، ۲۱۰/۴).

۴- «ارجلکم» هم در لفظ و هم در معنا بر «رءوسکم» عطف شده است که مسح پا را می‌رساند (ر.ک: سمین الحلبي، بی تا، ۲۱۵/۴؛ ابن حزم، بی تا، ۱۱۲/۴؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۵/۱۱؛ طوسی، ۱۳۸۶، ۶۹/۱-۷۴؛ نجفی، ۱۳۶۲، ۲۰۶/۲؛ مغنیه، ۲۰۰۷، ۶۸/۱).

دلایل و بررسی اقوال چهارگانه بالا:

۱- اندیشمندانی که قرائت جر را اشاره به عدم اسراف در شستن پا دانسته‌اند، به یک دلیل

استدلال نموده‌اند. پاها از بین سه عضو مورد شستشو با ریختن آب شسته می‌شود. بنابراین پاها در معرض اسراف بوده و از این جهت بر «رءوسکم» عطف شده است تا هشدار بر واجب بودن میانه‌روی در ریختن آب بدهد. همچنین گفته شده «الی الکعبین»، مانند «إلی المرافق» مقدار را مشخص کرده تا شک مسح را بر طرف کند؛ زیرا شریعت برای مسح، مقداری را تعیین نکرده است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۱ / ۶۱۱؛ ابن هشام، بی‌تا، ۴۳۰).

در این استدلال تکلف زیادی صورت گرفته است. هر یک از ادعاها نیازمند دلیل می‌باشد. در مورد صورت گرفتن اسراف، در شستن پاها می‌توان گفت که هیچ تفاوتی با شستن دست و صورت ندارد. همچنین این استدلال که مانند دست، مقداری برای شستن پا تعیین شده تا شک مسح را بر طرف کند قیاسی مع الفارق است؛ زیرا شارع می‌تواند برای مسح مقداری را تعیین کند.

۲- اندیشمندانی که قائلند «ارجلکم» مجرور به حرف جرّ مقدری است که معنا بر آن دلالت دارد، استدلال می‌کنند به اینکه «ارجلکم» مجرور به حرف جری محذوف می‌باشد و متعلق به یک فعل محذوف است. تقدیر آن را «وافعلوا بأرجلکم غسلا» می‌دانند مانند بیت زیر که کلمه «ناعب» به وسیله حرف «با» زائد، در خبر «لیس» مجرور شده است اما محذوف است:

«مشائیم لیسوا مُصْلِحِينَ عَشِيرَةً وَلَا نَاعِبٍ إِلَّا بَيْنَ غُرَابِهَا» (ر.ک: سمین حلبی، بی‌تا، ۲۱۵/۴)

در پاسخ به این دلیل گفته شده جرّ کلمه «ناعب» العطف علی التوهم نام دارد. به این معنی که در وجود «با» زائد در خبر «لیس» وهم صورت گرفته است. نحویان، مجرورات از این قبیل را فاسد می‌دانند (ر.ک: سمین حلبی، بی‌تا، ۲۱۵/۴). همچنین می‌توان گفت با توجه به تقدیر «وافعلوا بأرجلکم غسلا» سیاق آیه وضو به‌طور صریح بر آن دلالت ندارد و محتمل است پس نمی‌توان به آن استناد کرد.

۳- اندیشمندی که «ارجلکم» را در معنا عطف بر «ایدی» و در لفظ عطف بر «رءوسکم» می‌دانند اینگونه استدلال کرده‌اند که: مجرور شدن «ارجلکم» در لفظ به سبب مجاورت با «رءوسکم» است؛ اما در معنا به «ایدی» عطف شده است مانند «جُرُ ضَبَّ خَرِبٌ» که در واقع «خریب»، صفت «جحر» است و باید مرفوع شود؛ اما به سبب مجاورت، حرکت «ضب» را پذیرفته است. مانند بیت «لَعِبَ الزَّمَانُ يَمَّا وَعَيْرَهَا بَعْدِي سَوَافِي الْمُورِ وَالْقَطْرِ» که در اصل «القطر» باید مرفوع شود، اما به سبب مجاورت مجرور شده است. در قرآن نیز عطف به جوار شده است «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ» (هود، ۲۶) کلمه «أَلِيمٍ» مجرور شده در حالی که صفت عذاب است (ر.ک: ابن قدامه، ۱۹۶۸، ۹۹/۱؛ سرخسی، ۱۹۹۳، ۸/۱؛ شربینی، ۱۹۹۴، ۱۸۰/۱).

در پاسخ به این دلیل می‌توان گفت: اعراب به مجاورت در نعت و تأکید وجود دارد و در قولی گفته شده در عطف نسق نیز وجود دارد (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، ۴۲۸).

محققان در عطف به مجاورت کلمه «ارجلکم» اختلاف نظر دارند. گروهی خفض بر جوار را در معطوف نیکو ندانسته‌اند؛ به این علت که حرف عطف فاصل بین دو اسم است و مجاورت را باطل می‌کند (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، ۴۳۰-۴۲۹؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۵). در معطوفات اصل بر آن است که بین معطوف و معطوف علیه فاصلی نباشد مگر این که در فصل فایده‌ای باشد. اگر عطف بر مجاورت را بپذیریم عبارت «وامسحوا برءوسکم» به عنوان یک جمله معترضه در بین دو اسم معطوف قرار می‌گیرد. فقهای شافعی از این فصل و جوب ترتیب در وضو را برداشت کرده‌اند. به این صورت که چون بین دو عضو «مغسول» عضو «ممسوح» بیان شده است پس شریعت اراده ترتیب را دارد و گرنه اعضای «مغسول» باید در کنار هم بیان می‌شد (ر.ک: نووی، بی‌تا، ۴۴۱/۱؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۳۰/۶). برداشت فایده‌ی ترتیب از فصل بین دو معطوف «ارجلکم» و «ایدیکم» در آیه وضو نیازمند به اثبات رسیدن این است که هر دو وجه قرائی نصب و جر «ارجلکم»

دلالت بر شستن دهد که خود موضع خلاف است. پس نمی‌توان به این فایده برای اثبات هر یک از وجه قرائی استدلال کرد. در جمله «جُرُ ضَبَّ خَرَبٌ» با قرینه عقلی می‌توان فهمید که «خرب» صفت است؛ اما در آیه ششم سوره مائده قرینه‌ای برای عطف بر مجاورت وجود ندارد و در صورت عطف مخاطب دچار التباس می‌شود. عطف به مجاورت شاذ است و به کارگیری آن در بعضی از ابیات ممکن است به علت ضرورت شعری باشد. با توجه به تحدی قرآن «قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس، ۳۸) شایسته است قرآن از عطف به مجاورت و هرگونه اشکال محفوظ باشد (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا، ۴۳۱-۴۳۰؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۵؛ بغدادی، ۱۹۹۷، ۹۵/۲؛ ابن حاجب، ۱۹۸۹، ۲۸۰/۱-۲۷۹؛ جوجری، ۲۰۰۴، ۵۹۰/۲-۵۸۸؛ سیوطی، بی‌تا، ۵۳۷/۲-۵۳۵).

۴- علمایی که «ارجلکم» را هم در لفظ و هم در معنا بر «رءوسکم» عطف می‌کنند دلیل خود را چنین بیان می‌کنند: قرائت جر «ارجلکم» جایز نیست مگر این‌که عطف بر «رءوسکم» باشد و حکم آن مسح است. چراکه محال است بین معطوف و معطوف‌علیه فاصل بیگانه‌ای بیاید که سبب شبهه و اشکال برای مخاطب شود. مانند جمله «ضربت محمدا و زیدا و مررت بخالد و عمرا» که در این جا به علت التباس محال است عمرو بر محمد و زید عطف شود (ر.ک: ابن حزم، بی‌تا، ۱۱۳-۱۱۲؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۵/۱۱؛ طوسی، ۱۳۸۶، ۶۹/۱-۷۴).

در رابطه با این استدلال باید گفت: با توجه به دلیل‌های پیش از آن، هیچ‌یک عطف «ارجلکم» را بر «ایدیکم» در معنا و همچنین عطف بر «رءوسکم» برای میانه‌روی در شستن را ثابت نمی‌کنند. همچنین استدلال تقدیر حرف جرِ مقدر که معنا بر آن دلالت دارد را نمی‌توان پذیرفت. چراکه سیاق آیه بر آن محتمل است. پس عطف «ارجلکم» بر «رءوسکم» در لفظ و معنا را باید پذیرفت و حکم بر مسح پا کرد.

ج) قرائت نصب

آن دسته قاریانی که به نصب «ارجلکم» خوانده‌اند عبارتند از: نافع، ابن عامر، کسائی، یعقوب و حفص (ر.ک: قاضی، ۱۹۹۲، ۲۵۱؛ ابوعمر و دانی، ۱۹۸۴، ۲۵۴/۲؛ فارسی، ۱۹۹۳، ۲۱۴/۳؛ ابو زرعه، بی‌تا، ۲۲۱).

در خصوص قرائت نصب «ارجلکم» سه نظریه وجود دارد:

۱- به «ایدی» عطف شده است و حکم آن شستن است. (ر.ک: سرخسی، ۱۹۹۳، ۸/۱؛ ابن رشد، ۲۰۰۴، ۲۱-۲۲/۱؛ عدوی، ۱۹۹۴، ۱۹۶/۱؛ قرافی، ۱۹۹۴، ۲۶۸-۲۷۰/۱؛ نووی، بی‌تا، ۴۱۹/۱؛ شربینی، ۱۹۹۴، ۱۸۰/۱؛ ابن قدامه، ۱۹۶۸، ۹۹/۱-۹۸).

۲- به محل «رءوسکم» عطف شده است و حکم آن شستن است. (ر.ک: آمدی، بی‌تا، ۶۳/۳-۶۲).

۳- به محل «رءوسکم» عطف شده است و حکم آن مسح است. (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۶، ۷۵/۱؛ مغنیه، ۲۰۰۷، ۶۸/۱) ابن حزم هر دو وجه قرائی را عطف به «رءوسکم» دانسته است؛ اما با توجه به احادیث، حکم به شستن پا نموده است. (ر.ک: ابن حزم، بی‌تا، ۱۱۳/۴-۱۱۲).

دلایل و بررسی اقوال سه‌گانه بالا:

۱- اندیشمندانی که «ارجلکم» را عطف بر «ایدیکم» می‌دانند دلایل خود را چنین ذکر می‌کنند:

الف- عطف «ارجل» بر «ایدی» عاری از التباس است و عطف بر محل زمانی که باعث التباس شود جایز نیست. مانند بیت زیر که «الحدید» بر محل «الجبال» عطف شده:

«مُعَاوِي إِنَّنَا بَشَرٌ فَأَسْجِحْ فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا» (ر.ک: سرخسی، ۱۹۹۳، ۸/۱)

در پاسخ به این دلیل باید گفت: کلمه «الحدید» در بیت فوق دارای یک عامل است؛ اما کلمه «ارجلکم» در آیه وضو دارای دو عامل می‌باشد و طبق قواعد لغت اعمال عامل اقرب

اولی است و اعمال عامل دورتر نیازمند صارف است، پس شایسته تر آن است که «ارجلکم» عطف بر محل «رءوسکم» باشد (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۵/۱۱). همچنین عطف «ارجلکم» بر «ایدی» مخاطب را دچار شبهه و اشکال می‌کند که در لغت جایز نیست (ر.ک: ابن حزم، بی‌تا، ۱۱۳/۴-۱۱۲).

ب- محدود شدن پا به قوزک دلیل بر اراده شستن آن است مانند دست که به آرنج محدود شده است؛ چراکه اعضایی که شسته می‌شود مقدار آن مشخص است ولی اعضایی که مسح می‌شود مانند سر، مقدار آن مشخص نیست. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۹۶۸، ۹۹/۱؛ آمدی، بی‌تا، ۶۲/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۶۱۱/۱).

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت: اولاً خود این ادعا نیازمند دلیل است و شارع توانایی محدود کردن عضو ممسوح را دارد. دوماً محدود کردن پا به قوزک مانع از عطف بر «روؤس» نمی‌شود؛ چراکه صورت از اعضایی است که شسته می‌شود ولی مقداری برای آن تعیین نشده است پس نمی‌توان گفت اعضایی که شسته می‌شود مقدار آن معین است و اعضایی که مسح می‌شود مقدار آن معین نیست. (ر.ک: آمدی، بی‌تا، ۶۳/۳).

۲- اندیشمندانی که «ارجلکم» را عطف بر محل «رءوسکم» می‌دانند و معتقد به شستن می‌باشند این‌گونه استدلال کرده‌اند: این‌که معطوف و معطوف‌علیه در جزئیات حکم معطوف‌علیه مشترک باشد از شروط عطف نیست بلکه باید در اصل مشترک باشد. در شستن و مسح، هر کدام از آن‌ها در دست کشیدن بر عضو با آب، اشتراک دارند اما در کیفیت با هم متفاوتند و این برای صحت عطف کافی است مانند بیت: «وَلَقَدْ رَأَيْتَكَ فِي الْوَعَى مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُحْمًا» در این‌جا «رمح» بر «سیف» عطف شده است در صورتی که عامل آن باید «یعتقل به» باشد؛ اما به علت اشتراک در اصل، «رمح» بر «سیف» عطف شده است. در بیت «عَلَفْتُهَا تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا»، «ماء»

بر «تبن» عطف شده که در واقع عامل «ماء» علفتها نمی‌باشد؛ اما به علت اشتراک در اصل خوردن، عطف شده است. پس «ارجلکم» بر «رءوسکم» عطف شده اما عامل آن «فاغسلوا» است (ر.ک: آمدی، بی‌تا، ۶۳/۳-۶۲).

در پاسخ به این استدلال گفته شده: این که «معطوف و معطوف علیه باید در اصل حکم مشترک باشند نه در جزئیات» به عنوان قاعده قابل پذیرش است؛ اما برای این که حکم «ارجل» به «اغسلوا» عطف شود نیازمند دلیل است که وجود ندارد. (ر.ک: آمدی، بی‌تا، ۶۳/۳). در مثال «عَلَفْتُهَا تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا» می‌توان گفت که «تبن» و «ماء» دو چیز متفاوتند. بنابراین معنای مجازی از معنای حقیقی به سهولت قابل تفکیک است؛ اما در آیه ششم سوره مائده «رأس» و «ارجل» هر دو از اعضای بدن هستند و با «تبن» و «ماء» که دو شیء متفاوتند قابل مقایسه نیست. (یحیی معروف، بی‌تا، ۱۶۴).

۳- علمایی که «ارجلکم» را عطف بر محل «رءوسکم» می‌دانند و معتقد به مسح می‌باشند چنین استدلال کرده‌اند:

الف- کلمه «ارجلکم» عطف بر محل «رءوسکم» شده و «رءوس» به علت حرف «با» مجرور شده است. این مسأله در لغت عرب مشهور است مانند جمله «لست بقائم ولا قاعداً» که کلمه «قاعدا» بر محل «قائم» عطف شده است و یا مانند بیت «مُعَاوِيَ إِنَّنَا بَشَرٌ فَأَسْحِجْ فَلَسْنَا بِالْجَبَالِ وَلَا الْحُدَيْدَا» در این بیت «الحديد» بر محل «بالجبال» عطف شده است. (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۶، ۷۵/۱؛ مغنیه، ۲۰۰۷، ۶۸/۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۵/۱۱).

ب- در مثال «ضربت محمدا و زیدا و مررت بخالد و عمرا» اگر «عمرو» معمول «ضربت» قرار گیرد مخاطب در فهم دچار اشکال می‌شود، و چنین چیزی روا نیست. عطف «ارجل» بر «ایدی» را از این قبیل دانسته‌اند و آن را جایز نمی‌دانند (ر.ک: ابن حزم، بی‌تا، ۱۱۳/۴-۱۱۲). ابن حزم

و فخرالدین رازی سنت را ناسخ قرآن می‌دانند و با توجه به احادیث حکم به شستن پا کرده‌اند (ر.ک: ابن حزم، بی‌تا، ۱۱۳/۴-۱۱۲؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۵/۱۱-۳۰۶).

با توجه به دلایل ذکر شده «ارجلکم» قابلیت عطف بر «ایدی» و «رءوسکم» را دارد؛ اما به علت شبهه و اشکالی که در عطف بر «ایدی» پیش می‌آید، عطف «ارجلکم» بر «ایدی» نیازمند صارفی قوی است. با نظر به این‌که «ارجلکم» در قرائت نصب عطف بر محل «رءوسکم» و در قرائت جر عطف به خود «رءوسکم» است؛ مشابه ترکیب «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» را می‌توان کمی جلوتر در آیه ششم سوره مائده یافت «فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ». با توجه به این‌که ترکیب «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» دارای دو وجه قرائی است باید ترکیب «فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» به همین تناسب دارای دو وجه قرائی باشد؛ اما در هیچ یک از کتب معتبر قرائی وجه دیگری به اثبات نرسیده است؛ پس می‌توان گفت دو وجه قرائی در ترکیب «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» هر کدام افاده‌ی معنای خاصی را دارند و مربوط به لهجه عرب نیست. با این توصیف در قرائت نصب، «ارجلکم» بر «ایدی» عطف شده است و حکم شستن پا برداشت می‌شود و در قرائت جر «ارجلکم» بر «رءوس» عطف شده است که حکم مسح پا برداشت می‌شود.

عده‌ای از اندیشمندان با برداشت حکم شستن و مسح از دو قرائت نصب و جر بین این دو وجه را جمع نموده‌اند که سبب پیدایش سه دیدگاه شده است:

الف) مراد از قرائت نصب، شستن پا است و مراد از قرائت جر، مسح بر خف است (ر.ک: شافعی، ۱۹۴۰، ۶۶؛ عدوی، ۱۹۹۴، ۱۹۷/۱-۱۹۶). قائلین این دیدگاه با توجه به احادیث شستن پا و مسح بر خف، قرائت نصب را بر شستن پا و قرائت جر را بر مسح خف حمل کرده‌اند.

ب) در وجه نصب «ارجلکم» به «فاغسلوا» معطوف است و «عَسَل» اشاره به ریختن آب بر پا دارد. در وجه جر «ارجلکم» به «وامسحوا» معطوف است و «مسح» اشاره به کشیدن دست بر تمام پا دارد. با توجه به این دو وجه باید تمام پا به وسیله آب مسح شود مانند تیمم که تمام صورت با خاک مسح می‌شود و مستحق است به فاعل آن «غاسل ماسح» گفته شود (ر.ک: طبری، ۲۰۰۰، ۱۰/۶۴-۶۱).

ج) هیچ‌یک از دو وجه در قرائت بر دیگری برتری ندارد. بنابراین مانند کفاره قسم واجبِ مخیر است (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ۱/۳۴۳؛ ابن رشد، ۲۰۰۴، ۱/۲۲؛ بهایی، ۱۹۹۸، ۲/۲۰۳؛ رازی، ۱۴۲۰، ۱۱/۳۰۵).

با توجه به دو وجه قرائی کلمه «ارجلکم» هر یک از سه دیدگاه بالا محتمل است؛ اما طبق قاعده‌ی «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (مائده، ۶) می‌توان فرضیه چهارمی را مطرح کرد که در بر گیرنده و یا باطل کننده هر یک از دیدگاه‌های بالا است. حرج از آن‌گونه شرایطی است که احکام شرع تخفیف پیدا می‌کند؛ مانند وضو و غسل که در زمان حرج حکم آن‌ها از شستن به تیمم تخفیف پیدا می‌کند. در بین اعضای وضو، سر عضو ممسوح است، این عضو به علت حالت قرار گرفتنش در بدن، اگر شسته شود برای وضوگیرنده ایجاد حرج می‌کند و آبی که به وسیله آن شسته شده بر روی بدن ریخته می‌شود؛ در نتیجه حکم آن از شستن به مسح تخفیف یافته است. شارع با توجه به قرار گرفتن پاها در شرایط متفاوت دو حکم شستن و مسح را برای آن‌ها در نظر گرفته است. حالت نصب کلمه «ارجلکم» اشاره به شستن پا در مواقع عدم حرج دارد. حالت جر کلمه «ارجلکم» مشابه سر، حکم تخفیف یافته و اشاره به مسح پا در زمان وجود حرج دارد مانند زمانی که شخص کفش پوشیده و بیرون آوردن آن باعث حرج شود.

با نظر به این که قرآن کلام خداوند عزوجل است، وجود چند وجه قرائی برای کلمات قرآن نمی‌تواند بیهوده باشد. علت آن در بعضی موارد مربوط به لهجه عرب است که باعث آسان شدن قرائت می‌شود؛ در موارد دیگر مربوط به ایجاد معنای جدید است که باعث اختصار در گفتار می‌شود و نیازمند سیاق مشابه برای بیان مفهوم دوم نیست. خداوند اراده شسن و مسح پاها را داشته و فقط با تغییر اعراب «ارجلکم» در شیواترین و مختصرترین حالت ممکن اراده خود را بیان داشته است؛ چراکه اگر «ارجل» را همراه با اعضای مغسوله ذکر می‌کرد برای اراده مسح سخن به درازا کشیده می‌شد؛ اما فقط با تغییر اعراب در شیواترین و مختصرترین شکل ممکن آن را بیان کرده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه‌ها و مستندات نحوی به نظر می‌رسد قرائت نصب «ارجلکم» عطف بر «ایدی» است که در صورت عدم وقوع حرج، پاها شسته می‌شود؛ اما در قرائت جر، «ارجلکم» عطف بر «رءوسکم» است که در صورت وقوع حرج، حکم از شستن به مسح تخفیف می‌یابد. علت این که کلمه «ارجلکم» همراه اعضای مغسوله بیان نشده، مختصرگویی است که تنها با تغییر اعراب در مختصرترین و شیواترین حالت بیان شده است.

منابع

قرآن کریم

ابو زرعه، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقیق: سعید الأفغانی، دار الرسالة، بی‌جا، بی‌تا.
آمدی، علی بن ابی‌علی، الإحکام فی أصول الأحکام، تحقیق: عبد الرزاق عقیفی، مکتب الإسلامی، بیروت، بی‌تا.
البناء، احمد بن محمد، إتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر، تحقیق: انس مهتر، چاپ سوم، دار الکتب العلمیة، لبنان، ۲۰۰۶م.

بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزانه الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، چاپ چهارم، مكتبة الخانجي، قاهره، ١٩٩٧م.

بهايی، محمد بن حسين، الكشكول، تحقیق: محمد عبد الكريم النمری، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

جوجری، محمد بن عبد المنعم، شرح شذور الذهب فی معرفة كلام العرب، تحقیق: نواف بن جزاء الحارثی، چاپ اول، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، مدینه، ٢٠٠٤م.

ابن حاجب، عثمان بن عمر، أمالی ابن الحاجب، تحقیق: فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار، اردن، دار الجیل، بيروت، ١٩٨٩م.

ابن حزم، علی بن احمد، الإحكام فی أصول الأحكام، تحقیق: احمد محمد شاکر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بی تا.

خاروف، محمد فهد، الميسر فی القراءات العشر المتواترة، چاپ پنجم، دار ابن کثیر، بيروت، ٢٠١٦م.

دانی، عثمان بن سعید، التيسير فی القراءات السبع، تحقیق: اوتو تریزل، چاپ دوم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤م.

رازی، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ

ابن رشد، محمد بن احمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، قاهره، ٢٠٠٤م.

زمخشری، محمود بن عمرو، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، چاپ سوم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ

سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣م.

سرقسطی، اسماعیل بن خلف، العنوان فی القراءات السبع، تحقیق: زهير زاهد، خليل العطية، كلية الآداب و جامعة البصرة، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ

سمن الحلبی، احمد بن يوسف، الدر المصون فی علوم الكتاب المکنون، تحقیق: احمد محمد خراط، دار القلم، دمشق، بی تا.

سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع، تحقیق: عبد الحمید هندای، المكتبة التوفيقية، مصر، بی تا.

- شافعي، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق: احمد شاکر، چاپ اول، مكتبه الحلبي، مصر، ١٩٤٠م.
- شربيني، محمد بن احمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بی جا، ١٩٩٤م.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البيان فی تأویل القرآن، تحقيق: احمد شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی جا، ٢٠٠٠م.
- طوسی، محمد بن حسن، تهذيب الاحکام فی شرح المقنعه، تحقيق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ١٣٨٦ش.
- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد، التحرير والتنوير، دار التونسية، تونس، ١٩٨٤م.
- عدوی، علی بن احمد، حاشية العدوی علی شرح کفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف شيخ محمد بقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.
- ابن عربي، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، موسسه آل البيت الإحياء التراث، بی تا.
- فارسی، الحسن بن احمد، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجی و بشیر جویجایی، چاپ دوم، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٩٣م.
- قاضی، عبد الفتاح بن عبد الغنی، الوافی فی شرح الشاطبية فی القراءات السبع، چاپ چهارم، مكتبة السوادی، بی جا، ١٩٩٢م.
- قدامه، عبد الله بن احمد، المغنی لابن قدامة، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م.
- قرافی، احمد بن ادريس، الذخیره، تحقيق: محمد حجی، سعید اعراب و محمد بو خبزة، چاپ اول، دار الغرب الإسلامی، بيروت، ١٩٩٤م.
- مجموعه من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، چاپ اول، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ٢٠٠٢م.
- مسئول، عبد العلی، القراءات الشاذة ضوابطهاة والإحتجاج بها فی الفقه والعربية، دار ابن عفان، مصر، ٢٠٠٨م.
- معروف، يحيى، لغات و اعراب آيه وضو از تعصب تا واقعت، مطالعات اسلامي، شماره ٧٢.
- مغنية، محمد جواد، فقه الامام جعفر الصادق عليه السلام عرض واستدلال، چاپ هفتم، مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر، قم، ٢٠٠٧م.

نوى، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ٦٧٦ هـ.
نيسابورى، احمد بن الحسين، المبسوط فى القراءات العشر، تحقيق: سبيع حمزة حاكيمى، مجمع اللغة العربية،
دمشق، ١٩٨١ م.
ابن هشام، عبد الله بن يوسف، شرح شذور الذهب فى معرفة كلام العرب، تحقيق: عبد الغنى الدقر، الشركة المتحدة
للتوزيع، سوريا، بى تا.

مبنای مشروعیت حاکمیت سیاسی در قرآن کریم

محمدامین انصاری

My188box@outlook.com

دانشجوی ترم ششم رشته شریعت

چکیده

حاکمیت از مبنای اصلی تشکیل دولت است. این‌که فرادستان برای اعمال اراده‌ی خود بر فرودستان، بر چه اساس قدرتی مافوق افراد جامعه را کسب کنند، از سؤالات چالش برانگیز تاریخ بوده‌است. در گذشته قدرت حکومت‌ها بیشتر توجیهی تئوکراتیک داشت. درحالی‌که؛ امروزه اکثر دولت‌ها خود را مردم‌سالار معرفی می‌کنند. اگر دین اسلام مدعی در امر حکومت باشد، می‌بایست پاسخی در این زمینه داشته باشد؛ با بررسی آیات قرآن، مشخص می‌شود که فرمان‌روایی مطلقاً از ان خداست و او انسان‌ها را آزاد آفریده است، لذا؛ حق تفوق اراده برای اعمال حکم، باید از او صادر شود. خداوند تنها حکومتی را شایسته‌ی داشتن چنین حقی می‌داند که در ابتدا قدرتش، براساس موازین شریعت محدود شود؛ از این جهت، اسلام، با دموکراسی مطلق که مردم را منشأ مشروعیت هر خواسته‌ای می‌داند، موافق نیست.

کلیدواژه‌ها: دولت، مشروعیت، حاکمیت سیاسی، قرآن، تئوکراسی، دموکراسی

مقدمه

بحث از منشأ حاکمیت و مبنای مشروعیت آن از مباحث شاخص شاخه‌ی حقوق اساسی^۱ می‌باشد. انسان همواره در طول تاریخ به فرد یا مجموعه‌ای با قدرت بالادست، برای تنظیم روابط اجتماعی خود و جلوگیری از هرج و مرج نیازمند بوده است. این قدرت که در اجتماع، تفوق بر همه‌ی اراده‌ها دارد را در اصطلاح به حاکمیت تعبیر می‌کنند. این اصطلاح در سال ۱۵۳۷ میلادی برای اولین بار توسط ژان بدن^۲ فرانسوی در اثر خود تحت عنوان «شش کتاب درباره‌ی جمهوری» به صورت روشن و مستقل مورد بحث قرار گرفت و در معارف حقوقی و اروپایی متداول گشت. با این حال؛ از دیرباز تاکنون؛ این مقوله مهم اهمیت داشته و این سؤال همواره مطرح بوده است که چه حکومت و افرادی شایسته‌ی داشتن حاکمیت - به عبارتی قدرتی مافوق - در محدوده‌ی کشوری هستند؟ و اساساً در استحقاق فرادستان برای حکمرانی، فرودستان از چه جایگاهی برخوردارند؟ در گذشته قدرت حکومت‌ها بیشتر توجیهی تئوکراتیک داشت. در حالی که؛ امروزه اکثر دولت‌ها خود را مردم‌سالار معرفی می‌کنند.

باید توجه داشت مقصود از مبنای مشروعیت، شایستگی و توجیه منطقی حق داشتن این قدرت سیاسی می‌باشد. هرچند در مفهوم قرآنی، معنای مطابقت با شریعت الهی نیز بدان افزوده می‌شود.

دین اسلام برای پیشبرد اهداف خود مدعی در امر دولت و قدرت است؛ چنان‌که مذاهب اسلامی بدین مدعی مهر اتفاق نهاده‌اند (ر.ک: سنهوری، ۲۰۰۱م، ۸۱)؛ چراکه سعادت اخروی از جهات بسیاری به کیفیت سعادت دنیوی وابسته است. دست‌یابی به این سعادت، نیاز به برنامه-ریزی اجتماعی دارد که بدون وجود مجموعه / شخص تصمیم‌گیر دارای قدرت، شکل نخواهد گرفت؛ به عبارت دیگر تنظیم روابط اجتماعی نیاز به حضور دولت دارد که آن‌هم بدون حاکمیت

سیاسی شکل نمی‌گیرد؛ در نتیجه شناخت سازوکار اسلام در این مقوله ضروری می‌نماید. این پژوهش تلاش دارد تا با معرفی اصطلاح حاکمیت و نسبت‌سنجی آن با مفهوم آیات قرآن - که به عنوان کتابی اساسی و دربرگیرنده‌ی تمام مفاهیم اساسی اسلامی مورد توجه است - به این مهم دست یابد.

حاکمیت در معنای لغوی

در اصل، کلمه‌ی حاکمیت، عربی و مصدر جعلی^۳ از کلمه حاکم - به معنای حاکم بودن و حکمرانی - است. و از سه حرف (ح ک م) مشتق شده‌است. لذا؛ فهم آن منوط به فهم معنای اسم حاکم است.

حکم در اصل لغوی به معنای منع است؛ از این جهت به لجام، حکمة می‌گویند؛ چراکه چهارپا را [از خودسری] منع می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ ۹۱/۲؛ ابن درید، ۱۹۸۷ م، ۵۶۴). راغب اصفهانی منع را برای اصلاح و ابن فارس آن را منع از ظلم می‌داند (راغب، ۱۴۱۲ هـ ۲۴۸؛ ابن فارس، همان)؛ لذا به حاکم از این جهت حاکم گفته‌اند که ظالم را از ظلم منع می‌کند (ازهری، ۲۰۰۱ م، ۶۹/۴). همچنین قضاوت، داوری و علم را نیز از معانی آن بر شمرده‌اند (ر.ک: جوهری، ۱۴۰۷ هـ ۱۹۰۱/۵). با توجه بدین مقدمات، می‌توان نتیجه گرفت؛ حاکم، حکیم^۴ یا حکم - که همان معنای حاکم را بلیغ‌تر القاء می‌کند (راغب، ۱۴۱۲ هـ ۲۴۹) - به نسبت مردم، کسی است که با داوری در امور، مردم را به قصد اصلاح و برای جلوگیری از هرج و مرج (ظلم)، از چیزی منع می‌کند؛ پس حاکمیت داشتن قدرت این منع است؛ از این رو چنان که راغب نیز اشاره دارد می‌توان آن را به تفوق داشتن بر مردم برای اعمال حکم تعبیر کرد (ر.ک: همان‌جا).

مفهوم شناسی حاکمیت در لغت عربی از آن جهت مورد مذاقه قرار گرفته است که به فهم بهتر آیات قرآن و نسبت‌سنجی دقیق‌تر آن با مصطلح حقوقی، کمک کند.

معادل حاکمیت سیاسی در زبان انگلیسی sovereignty است که فرهنگ آکسفورد در توضیح آن چنین می‌آورد: قدرت کاملی برای حکومت بر یک کشور.^۵

حاکمیت در معنای اصطلاحی:

مفهوم حاکمیت را می‌توان در علم حقوق از دو نگرش حقوق بین‌الملل عمومی^۶ و حقوق اساسی مورد بررسی قرار داد؛ در مبحث اول بعد خارجی آن مدنظر است، در حالی که در شاخه‌ی دوم، بعد داخلی آن مقصود است.

حاکمیت در حقوق بین‌الملل، استقلال مطلق است و آن وضعی است که به موجب آن، دولت مستقل، زیر سلطه‌ی دولت دیگر قرار نگرفته باشد (لنگرودی، ۱۳۸۶، ش، ۱۶۱۱/۳). در این نگرش حاکمیت به‌عنوان مهم‌ترین وجه تمایز هر دولت از دولت دیگری محسوب می‌شود، تا عنصری از عناصر تشکیل دهنده‌ی آن. (ر.ک: همان، ۱۷۲۳/۳؛ کک دین، ۱۳۸۲، ش، ۶۶۲/۱).

از نگرش حقوق اساسی، در هر کشور، سخن نهایی را دولت می‌زند و تصمیم او برتر از دیگران است و هیچ قاعده‌ای نمی‌تواند اراده‌ی حکومت را محدود کند. این سلطه‌ی نهایی، که منبع صلاحیت را درون خود دارد، در اصطلاح حاکمیت نامیده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ش، ۴۷). به عبارتی دیگر؛ قدرت عالی دولت است که قانون‌گذار و اجراکننده‌ی قانون است و [در محدوده-ی کشور] بالاتر از آن قدرتی نیست (آشوری، ۱۳۷۸، ش، ۱۲۸). ابن‌خلدون نیز در مقدمه‌ی خویش در بیان ویژگی‌های فرمان‌روایی، به این مهم اشاره می‌کند: فرمان‌روا کسی است که قدرتی بالادست او نباشد (ر.ک: ۱۴۰۸هـ، ۲۳۵).^۷

اثر مهم حاکمیت در بعد داخلی، نهایی بودن اراده و برتری قدرت در کشور است؛ هرچند کاملاً مطلق نیست. همچنین نتیجه‌ی آن در بعد خارجی، استقلال و عدم سلطه‌ی دولت دیگری بر کشور خواهد بود؛ بنابراین می‌توان گزاره‌ی ذیل را به‌عنوان مناسب‌ترین تعریف برگزید:

حاکمیت سیاسی عبارت است از قدرت مافوق در یک کشور، که بدون سلطه‌ی دولت‌های دیگر، تصمیم‌گیری می‌کند. (نجفی‌اسفاد، ۱۳۷۹ش، ۱۰۶).

این نکته قابل توجه است که مسأله‌ی حکومت با حاکمیت، هرچند که لازم و ملزوم یکدیگرند؛ متفاوت است؛ چراکه مفهوم حاکمیت از سنخ قدرت است درحالی که حکومت به معنای شکل و ساختار است؛ از این رو حکومت را می‌توان ظرفی برای مظروف حاکمیت دانست (نجفی‌اسفاد، ۱۳۷۹ش، ۱۰۳)؛ با این حال هر حکومتی [در عین برخورداری از قدرت] می‌تواند دارای حاکمیت مشروع باشد یا نباشد.

منشأ حاکمیت و مبنای مشروعیت آن

نظریه‌های عمده‌ای در طول تاریخ درمورد منشأ حاکمیت مطرح شده‌است که غالباً در دو گروه عمده‌ی تئوکراسی^۱ و دموکراسی دسته‌بندی می‌شوند.

حاکمیت تئوکراتیک، کهن‌ترین اعتقاد در این مسئله است که در اشکال مختلفی در طول تاریخ ظاهر شده‌است. واژه تئوکراسی مأخوذ از کلمات یونانی تتوس (خدا) و کراتوس (توانایی) است (دهخدا، بی‌تا، ۲۷۷/۱۵). براساس این دیدگاه، قدرت، سرچشمه‌ای ماوراءالطبیعه دارد و قدرت فرمان‌روایان نشأت گرفته از آفریننده‌ی جهان است و به اراده‌ی ذات خالق و پروردگار، قدرت فرمان‌روایی به آنان سپرده شده‌است؛ چراکه خداوند، صاحب قدرت مطلق است، و از این جهت، طبق خواست او بوده‌است که فرد یا گروهی سرنوشت جامعه‌ی انسان‌ها را برعهده گرفته‌اند. این اندیشه ابزار مناسبی برای توجیه قدرت حکام و جانشینان آنان بوده‌است (رک: ابوالفضل قاضی، ۱۳۷۳ش، ۵۸). به‌مرور، مفهوم این تئوری تا جایی گسترش یافت که بعضاً حکام را در درجه‌ی خدایی و یا نیمه‌خدایی قرار می‌داد و یا حداقل آنان را به‌عنوان عامل اجرای اراده‌ی خداوند معرفی می‌نمود (آشوری، ۱۳۷۸ش، ۱۳۰). به‌عنوان مثال؛ نظام الملک در سیاست نامه بیان

می‌کند: ایزد تعالی در هر عصری یکی را از میان خلق بر می‌گزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان بدو بازبندد؛ همچنین در سنگ‌نوشته‌های هخامنشی آمده است؛ داریوش شاه گوید: بخواست اهورامزدا من شاهم. اهورامزدا شاهی را به من عنایت فرمود (همان‌جا). همچنین؛ فراعنه، امپراتورهای رم و ژاپن تا قبل از جنگ جهانی دوم، برای خود حکومتی انسان-خدایی متصور بودند، با این حال؛ بیشتر حکمرانان، خود را [فقط] عامل اجرای اراده‌ی خداوند معرفی می‌کردند (رک: ابوالفضل قاضی، همان). اصیل‌ترین شیوه تفکر در این مقوله را می‌توان در متون و آموزه‌های دینی یافت. چنان‌که؛ خداوند، حاکم مطلق و پیامبران، مأمور انتقال قواعد و انتظامات او هستند تا بشر برای رستگاری از آنان تبعیت کند (همان‌جا). درگذشته، خلفاء اموی، عباسی، عثمانی و همچنین حکومت پاپها در اروپای قرون وسطی نیز مدعی این گونه حکومت‌ها بوده‌اند (آشوری، ۱۳۷۸ش، ۳۲۹).

در سال ۱۵۳۷ میلادی، ژان بدن مفهوم حاکمیت را تشریح کرد و نظریه‌ی حاکمیت فردی را ارائه داد؛ او حاکم را قدرتی بالاتر و برتر از قوانین می‌دانست (رک: جاسمی، ۱۳۳۷ش، ۲۳۵). از دیدگاه او تنها خداوند می‌توانست قدرت حاکم را تحدید کند. از ابتدای قرون وسطی اندیشمندانی نظیر سن دوماداکن^۹ سعی کردند ریشه‌ی انسانی را جایگزین منشأ ماوراءالطبیعه کنند (رک: ابوالفضل قاضی، ۱۳۷۳ش، ۵۸). همچنین جان لاک^{۱۰} و جان میلتون^{۱۱} مردم را خواست‌گاه اصلی قدرت سیاسی معرفی نمودند (آشوری، ۱۳۷۸ش، ۳۲۹). ژان ژک روسو^{۱۲} روشن‌فکر فرانسوی با ارائه‌ی تئوری اراده‌ی عمومی، قدرت حاکمه را در انحصار ملت تعریف کرد (جاسمی، همان). او از تاثیرگذارترین اندیشمندان در مقوله‌ی حاکمیت ملی و مردم است. با انقلاب کبیر فرانسه، این اصل به کرسی نشست و حاکمیت فردی جای خود را به حاکمیت ملی داد. براساس این تئوری، حق فرمان‌روایی متعلق به مردم می‌باشد؛ چراکه انسان، مستقل، صاحب اراده و خودآیین است

(ر.ک: خسروی، ۱۳۹۱ش، ۷۴)؛ از این رو دیگر نیازی به اوامر ماوراءالطبیعه و یا به عبارتی شرعی دیده نشد و حکومت‌های دین‌سالار، جای خود را به حکومت‌های مردم‌سالار دادند. امروزه بسیاری از دولت‌ها در قانون اساسی خود تصریح به پذیرش این تئوری کرده‌اند و فرمان‌روایی خود را مشروع به قانون اساسی و خواست مردم دانسته و خود را نماینده‌ی قدرت و اراده‌ی ملت می‌دانند. در ماده‌ی ۲۱ اعلامیه حقوق بشر نیز بیان می‌دارد که اساس و منشأ قدرت حکومت، اراده‌ی مردم است.

بررسی دیدگاه قرآن

بررسی آیات ذیل با توجه به مفهوم حاکمیت - به ویژه آن‌چه در معنای لغوی بیان گردید - کمک شایانی به فهم مقوله‌ی قدرت و حاکمیت می‌کند.

حاکمیت مطلق خداوند بر تکوین و خلقت جهان و انسان:

- ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (انعام، ۱۰۲) ^{۱۳}

- مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا (هود، ۵۶) ^{۱۴}

- قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَىٰ (طه، ۵۰) ^{۱۵}

- وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ (فاطر، ۱۱) ^{۱۶}

- أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (اعراف، ۵۴) ^{۱۷}

حاکمیت مطلق خداوند در تصرف و فرمان‌روایی:

- تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (ملک، ۱) ^{۱۸}

- بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (بقره، ۱۱۷) ^{۱۹}

- الَّذِي لَهُ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ

تَقْدِيرًا (فرقان، ۲) ^{۲۰}

حاکمیت مطلق خداوند در قانون گذاری:

- إِنْ الْحُكْمُ لِلَّهِ إِلَّا أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (یوسف، ۴۰) ۲۱
- اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ (اعراف، ۲). ۲۲

براساس صراحت آیات قرآن، خداوند بر هر چیز قادر است، همه چیز را خود آفریده و مالک و هستی بخش کل کائنات است. نه تنها همسانی ندارد بلکه فارغ از هر قدرت بالادستی می تواند هر تصرفی را که بخواهد انجام دهد؛ از این رو اگر بخواهیم میان تعریف حقوقی و قرآنی حاکمیت نسبت سنجی کنیم، درمی یابیم از دیدگاه قرآن، حاکمیت عبارت است از قدرت مافوق در کل عالم هستی که بدون سلطه، شراکت و هم تایی دیگری، تصمیم گیری می کند. این حاکمیت مطلقاً مختص الله متعال است.

حاکمیت الهی خلاف حاکمیت سیاسی - یا به عبارتی قدرت زمینی - بعد خارجی ندارد؛ چراکه خداوند هیچ هم کف و بالادستی ندارد. از بعد داخلی نیز بر تمام مجموعه ی عالم هستی قدرت عالی و غیر قابل نسخ دارد؛ لذا هر قدرتی غیر از او می بایست اعتبار تملیک، تصرف، حکم رانی و قانون گذاری را از او گرفته باشد. از آنجایی که تجزیه ی حاکمیت مطلق، به دلیل منجر شدن به تشریک خداوند، غیر قابل پذیرش است، در نتیجه می بایست منشأ اصلی حاکمیت - سیاسی و اساساً هر قدرتی که اراده ی مردم را با قوه ی قهریه و قانون گذاری، تحت تأثیر قرار می دهد را مطلقاً به خداوند نسبت داد.

حاکمیت الهی و حاکمیت سیاسی

- اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (بقره، ۲۵۶) ۲۳

– أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (نساء، ۶۰).^{۲۳}

خداوند، لزوم استفاده از قدرت برای تشکیل حکومت را مردود ندانسته است؛ اما باید توجه داشت که هر حکومت و قدرتی هم مورد قبول او نیست؛ به عنوان مثال، حکومت‌های طاغوتی حاکمیتی نامشروع دارند؛ چراکه نه تنها حکومتی دین‌سالار ندارند، بلکه به مبارزه با دین پرداخته و مایه به خطرافتادن زندگی اخروی افراد جامعه نیز هستند.

در نگاه قرآنی، حاکم [صاحب قدرت عالی‌هی سیاسی] در قبال مسائل دنیوی و اخروی مردم مسئول است و موظف است که به دین متمسک باشد. این مسئولیت که صرفاً معنوی نیست و جنبه‌ی عملی نیز دارد از عقاید اساسی در تفکر حکومت اسلامی است (ر.ک: منیر البیاتی، ۱۳۳۹هـ-۳۶۵؛ عوده، بی تا، ۸۴، فوزی ادهم، ۱۴۲۱هـ-۱۸۵).

– يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا الْحِسَابَ (ص، ۲۶)^{۲۵}

– وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ (بقره، ۲۰۵-۲۰۶)^{۲۶}

– الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (حج، ۴۱).^{۲۷}

آیات مذکور، منشأ الهی را برای حاکمیت ترسیم می‌کنند؛ لازمه‌ی مشروعیت حکم‌رانی، تبعیت از دین می‌باشد؛ همچنین با تأکید بر تقوا و لزوم دین‌سالاری برای حکام -یا دول- و معرفی نتیجه‌ی فساد و خروج از مسیر الهی، اهمیت مسئولیت اخروی و دنیوی زمام‌داران جامعه را روشن می‌سازد. با وجود چنین مسئولیتی، عقل نیز اقتضاء می‌کند از آن‌جایی که طرق سعادت اخروی در دنیا، جز به طریق دین قابل پیگیری نیست؛ استمساک حاکم به دین الهی و تنظیم

درست قوانین دنیوی طبق خواسته‌های آن، ضروری بنماید.

منشأ الهی حاکمیت و منشأ مردم/ملت

از دیدگاه قرآن، خداوند صاحب مطلق امتیاز حق حاکمیت است و حکومتی را مستحق آن می‌داند که متدین بوده و سعادت اخروی افراد جامعه را در کنار سعادت دنیوی آنان تضمین کند؛ در نتیجه، مطابق آموزه‌های قرآنی، دموکراسی مطلق قابل پذیرش نیست و قبل از آن که مردم تصمیمی بگیرند شریعت الهی بسیاری از موارد را محدود یا ضروری کرده‌است؛ به گونه‌ای که خواست عموم مردم و لو کل آنان، برای ایجاد امری مخالف قوانین الهی، موجب مشروعیت آن امر نیست (ر.ک: آن لمبتون، ۱۳۸۵، ش، ۳۷).

– وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (انعام، ۱۱۶) ۲۸

– قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (ملک، ۲۳). ۲۹

از دیدگاه قرآن، مقبولیت همواره ایجاد مشروعیت نمی‌کند؛ جمعیت اکثر به‌صرف اکثریتشان غالباً هیچ بهایی ندارند (ر.ک: خلخالی، ۱۳۶۷، ش، ۶۷). این نقطه‌نظر در مبنای مشروعیت حاکمیت نیز صادق است.

– قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِّنْ سَجِيلٍ مُّنْضُودٍ مُّسْوَمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ (هود، ۸۱) ۳۰. (۸۳)

برای فهم بهتر این مسأله، قوم لوط مثال مناسبی است؛ جامعه‌ی آنان بر مشروعیت امری مخالف با قوانین الهی، اتفاق داشتند؛ درحالی‌که خداوند نه تنها تصمیم اکثریت را معتبر نمی‌شناسد، بلکه آنان را به عذاب نیز گرفتار می‌کند.

بیان این نکته حائز اهمیت است که مشروعیت با مقبولیت متفاوت است و مقوله‌ی حق مردم در انتخاب و تعیین سرنوشت خود، بحث دیگری را می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

حاکمیت مطلقاً از آن خداست و تنها حکومت‌هایی حق داشتن حاکمیت دارند که او این حق را بدیشان دهد. این بدان معناست که منشأ حاکمیت نه به مردم بلکه به خداوند بازمی‌گردد. از دیدگاه قرآن صرف اکثریت نمی‌تواند به امری مشروعیت بخشد و این در مورد منشأ حاکمیت نیز قابل تعمیم است. با توجه به آیات، تنها حکومت‌هایی مستحق حاکمیت هستند که در وهله‌ی اول قدرت خود را محدود به قوانین الهی کرده و ضامن سعادت دنیوی و اخروی افراد جامعه باشند.

پی‌نوشت

^۱ رشته‌ای از حقوق داخلی هر کشور است که از شکل حکومت و سازمان‌های دولتی و حدود حقوق و تکالیف دول، بحث می‌کند. (لنگرودی، ۱۳۸۶، ش، ۱۶۱۱/۳).

^۲ Jean bodin

^۳ مصدر صناعی یا جعلی: اسمی است با یاء مشدّد و نسبت، که آخر آن تاء تانیث پیوسته است و دارای معنی مصدری باشد. مانند عالمیت و انسانیت.

^۴ مقصود معنای فاعلی آن است یعنی حکیم به معنای حاکم.

^۵ sovereignty (over something) complete power to govern a country

^۶ حقوق بین‌الملل به مجموعه قوانین پذیرفته شده‌ای که روابط میان ایالات یا کشورها را مقید می‌کند؛ اطلاق می‌گردد. (لنگرودی، همان).

^۷ ولا تكون فوق یده ید قاهرة وهذا معنی الملک.

Theocracy^۸

sinn tumadakn^۹

John Locke^{۱۰}

John Milton^{۱۱}

Jean-Jacques Rousseau^{۱۲}

۱۳ آن (متّصف به صفات کمال است که) خدا و پروردگار شما است. جز او خدائی نیست؛ و او آفریننده همه چیز است. پس وی را باید بپرستید (و بس؛ چرا که تنها او مستحقّ پرستش است) و حافظ و مدبّر همه چیز است. (تفسیر نور مصطفی خرم دل، همچنین بقیه‌ی ترجمه آیات و توضیحات درون آن)

۱۴ هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه او بر آن تسلّط دارد.

۱۵. (موسی) گفت: پروردگار ما آن کسی است که هر چیزی را وجود بخشیده است و سپس (در راستای آن چیزی که برای آن آفریده شده است) رهنمودش کرده است.

۱۶ خداوند (اصل) شما (آدم) را از خاک بیافرید.

۱۷ آگاه باشید که تنها او می‌آفریند و تنها او فرمان می‌دهد. بزرگوار و جاویدان و دارای خیرات فراوان، خداوندی است که پروردگار جهانیان است.

۱۸. بزرگوار و دارای برکات بسیار، آن کسی که فرمانروائی (جهان هستی) از آن او است و او بر هر چیزی کاملاً قادر و توانا است.

۱۹ هستی بخش آسمانها و زمین، او است. و هنگامی که فرمان وجود چیزی را صادر کند، تنها بدو می‌گوید: باش! پس می‌شود.

۲۰ آن کسی که حکومت و مالکیت آسمانها و زمین از آن او است، و فرزندی (برای خود) برنگزیده است، و در حکومت و مالکیت انبازی نداشته است، و همه چیز را آفریده است و آن را دقیقاً اندازه‌گیری و کاملاً برآورد کرده است.

۲۱ فرمانروائی از آن خدا است و بس. خدا دستور داده است که جز او را نپرستید.

۲۲ از چیزی پیروی کنید که از سوی پروردگارتان بر شما نازل شده است، و جز خدا از اولیاء و سرپرستان دیگری پیروی نکنید (و فرمان‌پذیرید). کمتر متوجّه (اوامر و نواهی خدا) هستید (و کمتر پند می‌گیرید).

۲۳. خداوند متوّلّی و عهده‌دار (امور) کسانی است که ایمان آورده‌اند. ایشان را از تاریکی های بیرون می‌آورد و به سوی نور (حق و اطمینان) رهنمون می‌شود. و (امّا) کسانی که کفر ورزیده‌اند، طاغوت متوّلّی و سرپرست ایشانند. آنان را از نور بیرون آورده، به سوی تاریکی‌ها می‌کشانند. اینان اهل آتشند و در آنجا جاویدانه می‌مانند.

۲۴. (ای پیغمبر!) آیا تعجب نمی‌کنی از کسانی که می‌گویند که آنان بدان‌چه بر تو نازل شده و بدان‌چه پیش از تو نازل شده ایمان دارند می‌خواهند داوری را به پیش طاغوت ببرند (و حکم او را به‌جای حکم خدا بپذیرند؟!، و حال آن‌که بدیشان فرمان داده شده است که به طاغوت ایمان نداشته باشند. و اهریمن می‌خواهد که ایشان را بسی گمراه کند.

۲۵. ای داود! ما تو را در زمین نماینده (خود) ساخته‌ایم (و بر جای پیغمبران پیشین نشانده‌ایم) پس در میان مردم به حق داوری کن و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف می‌سازد. بی‌گمان کسانی که از راه خدا منحرف می‌گردند عذاب سختی به‌خاطر فراموش کردن روز حساب و کتاب (قیامت) دارند.

۲۶. و هنگامی که پشت می‌کند و می‌رود (و یا به ریاست و حکومتی می‌رسد)، در زمین به تلاش می‌افتد تا در آن فساد و تباهی ورزد و زرع و نسل (انسان‌ها و حیوانات) را نابود کند (و با فساد و تباهی خود، اقوات و اموال و ارواح را از میان ببرد)، و خداوند فساد و تباهی را دوست نمی‌دارد. و هنگامی که بدو گفته می‌شود: از خدا بترس (و اقوال و افعال برابر دار و به جای افساد اصلاح کن)، عظمت (و نخوت، سراپای) او را فرا می‌گیرد و (غرور) گناه (او را به بزهکاری وادار) می‌کند. پس دوزخ او را بسنده است و چه بد جایگاهی است.

۲۷. (آن مؤمنانی که خدا بدیشان وعده یاری و پیروزی داده است) کسانی هستند که هرگاه در زمین ایشان را قدرت بخشیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات را می‌پردازند، و امر به معروف، و نهی از منکر می‌نمایند، و سرانجام همه کارها به خدا برمی‌گردد (و بدان‌ها رسیدگی و درباره آن‌ها داوری خواهد کرد، همان‌گونه که آغاز همه کارها از ناحیه خدا است).

۲۸. اگر از بیشتر مردم (که کافران و منافقاند) پیروی کنی، تو را از راه خدا دور می‌سازند. چرا که آنان جز از ظنّ و گمان پیروی نمی‌کنند و آنان جز به دروغ و گزاف سخن نمی‌گویند.

۲۹. خدا کسی است که شما را (از عدم) آفریده است، و برای شما گوش و چشم و دل درست کرده است (که وسیله کار و سعادت شما هستند. امّا شما این نعمت‌ها را) کمتر سپاس‌گزاری می‌کنید.

^{۳۰} (فرشتگان بعد از اطلاع از پریشانی لوط و اصرار بزهکاران، به لوط) گفتند: ای لوط! ما فرستادگان پروردگارت هستیم، (این زشت‌کاران) دستشان به تو نمی‌رسد (و نمی‌توانند کوچک‌ترین بلا و کم‌ترین زبانی به تو برسانند). اهل و عیال خود را در پاسی از شب بکوچان، و کسی از شما پشت سر خود را ننگرد (تا هول و هراس عذاب را نبیند و دچار شر و مصیبتی نشود) مگر همسر تو که او می‌ماند و به همان بلائی که آنان بدان گرفتار می‌گردند گرفتار می‌شود. موعد (هلاک) ایشان صبح است. آیا صبح نزدیک نیست؟ (بلی) موعد نزدیکی است و مترس هرچه زودتر فرا می‌رسد. هنگامی که فرمان ما (مبنی بر هلاک قوم لوط) فرا رسید، آن (شهر و دیار) را زیر و رو نمودیم و آن‌جا را با گل‌های متحجر و پیایی سنگ‌باران کردیم. (بدین ترتیب شهر و دیار کسانی که همه چیز را وارونه کرده بودند، واژگون شد و در زیر سنگ‌ها مدفون گردید).

منابع

قرآن کریم.

ابن خلدون، أبو زید ولی الدین الحضرمی الإشبیلی، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر، چاپ دوم، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۸ هـ.ق.

ابن درید، محمد بن الحسن الأزدی، جمهره اللغة، چاپ اول، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷ م

الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، تهذيب اللغة، چاپ اول، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۲۰۰۱ م.

اسفاد و محسنی، مرتضی نجفی و فرید، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۹ هـ.ش.

آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتبهای سیاسی)، چاپ پنجم، مروارید، تهران، ۱۳۷۸ هـ.ش.

آن.کی.اس.لمبتون، ترجمه محمد مهدی فقیهی، دولت و حکومت در اسلام (سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم)، چاپ سوم، شفیعی، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.

البیاتی، منیر حمید، الدولة القانونية الاسلامی و النظام السياسي الاسلامی، چاپ اول، الدار العربية، ۱۳۳۹ هـ.ق. جاسمی، محمد و جاسمی، بهرام، فرهنگ علوم سیاسی (الف-خ)، چاپ اول، انتشارات گوتنبرگ، بهار ۱۳۳۷ هـ.ش.

جوهری، ابونصر إسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، چاپ چهارم، دار العلم للملايين، بیروت، ۱۴۰۷ هـ.ق.

خرم‌دل، مصطفی، تفسیر نور، چاپ هشتم، احسان، تهران، ۱۳۸۹ هـ.ش.

خسروی، حسن، حقوق اساسی ۱، چاپ ششم، دانشگاه پیام نور، فروردین، تهران، ۱۳۹۱ هـ.ش
خلخالی، محمد مهدی موسوی، حاکمیت در اسلام، تهران، نشر آفاق (چاپ)، ۱۳۶۷ هـ.ش، مرکز تحقیقات رایانه
ای قائمیه اصفهان (نشر دیجیتالی).

دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه، تهران، بدون تاریخ.

الراغب الأصفهانی، أبو القاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دارالقلم، دمشق، ۱۴۱۲ هـ.ق.

السنهوی، عبدالرزاق احمد، فقه الخلافه و تطورها لتصحیح عصبة امم شرقية، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۲۰۰۱ م.

شریعت پناهی، ابوالفضل قاضی، بایسته های حقوق اساسی، چاپ اول، یلدا، تهران، بهار ۱۳۷۳ هـ.ش.

عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بدون چاپ، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۹۱ هـ.ق.
کاتوزبان، ناصر، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، چاپ شصت و هفتم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۷ هـ.ش.

کمال ادهم، فوزی، الادارة الاسلامية دراسة مقارنة بين النظم الاسلامية والوضعية الحديثة، چاپ اول، دارالنفانس، بیروت، ۱۴۲۱ هـ.ق.

لنگرودی، محمد جعفر جعفری، مبسوط در ترمونولوژی حقوق، چاپ سوم، گنج و دانش، تهران، ۱۳۸۶ هـ.ش.
نگوین کک‌دین و پاتریک دینیته و آلن پله، ترجمه حسن حبیبی، حقوق بین الملل عمومی، چاپ اول، اطلاعات، تهران، ۱۳۸۲ هـ.ش.

www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/sovereignty

دوازدهم مارس ۲۰۱۷ ساعت ۱۵:۴۰

نشوز زن و راه‌های علاج آن از منظر قرآن و سنت

مالک روزافزای

malekroozafza@gmail.com

دانشجوی ترم دوم رشته شریعت

چکیده

آیه ۳۴ سوره نساء با توجه به مبحث نشوز زن و راه‌های علاج آن، همواره مورد توجه مفسرین و فقها از یک سو و مناقشه معاندان از سوی دیگر بوده است. تنبیه بدنی یا همان «ضرب» سومین و چالش برانگیزترین مرحله از مراحل معالجه با نشوز می‌باشد و پژوهشگران، تفاسیر و معانی متعددی را برای این واژه برشمرده‌اند. از این جهت در مقاله پیش رو، سعی بر آن شده است تا با توجه به اقوال مفسرین و فقها، نشوز و راه‌های علاج آن به‌ویژه ضرب را با رویکردی تفسیری - تحلیلی مورد بررسی قرار داده و با توجه به ضرورت اصلاح و تربیت خانواده توسط مرد، می‌توان به این نتیجه رسید که تنبیه بدنی، تنها یک راه درمان ضروری برای مقاطعی خاص (نشوز زن) می‌باشد و با کرامت انسانی زن هیچ‌گونه منافاتی ندارد.

کلید واژه‌ها: نشوز، راه‌های علاج، ضرب، کرامت انسانی

خانواده یکی از مقوله‌هایی است که همواره از طرف دین مبین اسلام مورد عنایت قرار گرفته و برای ثبات و پایداری آن احکام و قوانین خاصی، وضع شده است. از جمله سوره‌های قرآن کریم که چنین مطلبی را بازگو می‌کند و احکام خانواده را بسیار ظریفانه مورد بررسی قرار می‌دهد می‌توان به سوره نساء اشاره نمود. خداوند در آیه ۳۴ این سوره می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَمِمَّا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِن أَطَعْتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا». همان‌گونه که می‌بینیم خداوند در این آیه، فضای خانه و خانواده را ترسیم نموده و وظایف و حقوق هرکدام از زوجین را نسبت به همدیگر بیان نموده است. خداوند در این آیه، مردان را به علت فضیلت‌هایی که به آنان بخشیده (مدیریت کردن و رهبری خانواده) و همچنین به دلیل هزینه‌ای که آنان (با زحمت فراوان) از مال خود به خانواده می‌بخشند؛ سرپرست زنان معرفی نموده و از طرفی، ویژگی‌ها و وظایف زنان را نیز نسبت شوهران‌شان بیان کرده است.

آنچه که در این مقاله به آن پرداخته شده بحث نشوز زنان و چگونگی راه‌های درمان آن به‌ویژه مرحله تنبیه کردن می‌باشد. زمانی که زن در مقابل دستورات شوهر سرپیچی نماید و تکالیفش؛ از جمله عفاف و تمکین را نادیده بگیرد؛ مرد باید ابتدا با صبر و حوصله، همسر خود را پند و اندرز دهد و اگر موعظه کردن چاره‌ساز نباشد ترک هم‌بستری را در پیش می‌گیرد و اگر همچنان نشوز زن به قوت خودش باقی بود؛ مرد چاره‌ای ندارد جز این‌که همسر خود را به قصد اصلاح، تنبیه مختصری نماید و طبق قول فقها باید شرط و شروطی لازم را نیز در این زمینه مدنظر داشته باشد. مفسرین و فقها در مورد این آیه قرآنی و مسئله نشوز و احکامش

اظهاراتی را بیان داشته و اقوال مختلفی را در این زمینه در کتاب‌هایشان به ثبت رسانیده‌اند. و همچنین مقالاتی نیز در این زمینه نوشته شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به بررسی سیر تطور فهم آیه ۳۴ سوره نساء، نوشته علی معموری و زهرا خوش سخن مظفر، تأملی دوباره بر اجازه تنبیه بدنی همسر، نوشته احمد حیدری، نشوز و احکام آن در فقه اهل سنت، نوشته فاطمه دشتی خویدکی و سید احمد طباطبایی، نگاهی نو به تفسیر نشوز زوجه در قرآن نوشته فرج الله هدایت‌نیا و همچنین بازخوانی مفهوم نشوز زن و مرد در قرآن نوشته حامد مصطفوی فر اشاره نمود.

مطلب قابل ذکر این‌که؛ در این مقاله سعی شده مسئله نشوز و احکام آن، با رویکردی تفسیری مورد بررسی قرار گیرد و از طرفی، با توجه به تفاسیر و معانی متعددی که واژه «ضرب» در قرآن کریم و لغت عرب به خود اختصاص داده؛ سعی کرده‌ایم با بررسی معانی این لغت، در قرآن کریم و احادیث پیامبر -صلی الله علیه وسلم-، «واضربوهن» را به‌عنوان تنبیه بدنی بپذیریم و کیفیت و چگونگی آن را مورد ارزیابی قرار دهیم.

آن‌چنان‌که امروزه مشاهده می‌شود این مسئله به شدت خانواده‌ها را تحت تأثیر قرار داده و از دیرباز، مردان و زنان را درگیر خود ساخته است و این در حالی‌ست که اجرای نامناسب احکام آن، ممکن است زمینه سقوط خانواده‌ای را فراهم نماید. امروزه معاندان، این آیه را مورد هدف قرار داده و سعی بر خشن نشان دادن دین اسلام و احکام آن دارند و شبهاتی را نیز در این زمینه مطرح کرده‌اند؛ به گونه‌ای که تنبیه بدنی را برای زنان نوعی خشونت تلقی کرده و با کرامت انسانی آنان ناسازگار می‌دانند. و در آخر این‌که در این مقاله سعی شده به پاره‌ای از این شبهات پاسخ داده شود.

معناشناسی واژگان (آیه ۳۴ سوره نساء):

نشوز: از ماده نشز گرفته شده که دلالت بر ارتفاع و بلندی می‌دهد و کلمه النّشوز جمع النّشز به معنای ارتفاع می‌باشد «وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا» (مجادله، ۱۱) زمانی که گفته شد برخیزید پس برخیزید. سپس برای زن این گونه به کار برده شده نشزَت المرأة یعنی زن در برابر شوهرش سختی نشان داد و برتری طلبی نمود. همچنین نشزَ بعلمها یعنی شوهر نسبت به همسرش بدخلقی نمود (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۴۳۱/۵).

أنشز الشئی یعنی چیزی از مکان خود بالاتر رفت. نشزَت المرأة بزوجه‌ها زمانی که زن علیه شوهر خود به پا خیزد و بر او سخت‌گیر شود و نسبت به او بغض کند این واژه را به کار می‌برند. ابوعبید می‌گوید النّشز یعنی سخت‌گیری شدید و نشوز بین دو زوج به این معناست که هر کدام از دو زوج معاشرت با دیگری را ناپسند بدارد. (ابن منظور، ۱۴۱۰، ۴۱۸/۵).

نشوز در اصطلاح، نزد مفسرین و فقها:

نزد مفسرین: ماوردی نشوز را این‌گونه تعریف می‌کند؛ نافرمانی زن از شوهر و خودداری از اطاعت کردن و بغض و سرکشی نسبت به او. (ماوردی، بی‌تا، ۴۸۲/۱).

طبری می‌گوید: نشوزهنّ به معنای علو و برتری زنان بر شوهران خود و خودداری از هم‌خوابی آنان و نافرمانی کردنشان. و همچنین اختلاف کردن با آنان در آن امری که باید از آنان اطاعت شود (طبری، ۱۴۲۲، ۶۹۷/۶).

نشوز امکان دارد از هر دو (زن و شوهر) سر بزند که در ادبیات قرآن از واژه شقاق استفاده کرده «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا» (نساء، ۳۵).

چنان که می‌بینیم مفسرین، تعاریف نسبتاً یکسان و نزدیک به هم را برای نشوز بیان کرده‌اند. بنابراین آنچه از اظهارات آنان دانسته می‌شود این است که نشوز زن؛ یعنی عدم اطاعت از

شوهر و بغض و سرکشی نسبت به او در امری که حق شوهر می‌باشد.

نشوز نزد بعضی از فقها:

فقهای احناف نشوز را این‌گونه تعریف می‌کنند؛ خارج شدن زن از خانه شوهرش بدون اذن او (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ۷۳۹/۶).

زینعلی می‌گوید نشوز خارج شدن زن از خانه، بدون اذن شوهرش و امتناع از استمتاع با شوهر خویش می‌باشد (زینعلی، ۱۳۱۳، ۵۲/۳). شافعی نشوز را خارج شدن از اطاعت شوهر، خارج شدن از منزل بدون اذن او و منع کردن شوهر خویش از استمتاع با او می‌داند (رملی، ۱۴۰۴، ۲۰۵/۷).

واژه وعظ

وعظ: به معنای ترساندن و اسم آن (العِظَة) می‌باشد. خلیل می‌گوید وعظ به معنای پند دادن با خیر و نیکی است به گونه‌ای که قلب را نرم کند (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۱۲۶/۶).

واژه هجر

هجر یا هجران به معنای دوری کردن یک انسان با جسم، زبان و یا قلب. خداوند می‌فرماید: «وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» (نساء، ۳۴) که در این جا جدایی کنایه از عدم نزدیکی زن به شوهر خویش است که منظور دوری کردن با جسم می‌باشد.

و یا دوری با قلب و یا قلب و زبان با همدیگر. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (الاسراء، ۳۰). و یا به جدایی با همه وجود اشاره دارد «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» (مدثر، ۵). (راغب، ۵۰۲، ۵۱۴).

ابن فارس می‌گوید هجر ضد وصل است و به معنای دوری کردن آمده هاجر القوم من دار یعنی

قوم از خانه دور شدند (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۳۴/۶).

واژه ضرب:

واژه ضرب در قرآن کریم و در لغت عرب به معانی متفاوتی به کار رفته است. در این جا به چند مورد از معانی مربوطه اشاره می‌کنیم.

راغب در مورد ضرب می‌گوید: الضرب یعنی زدن چیزی به چیز دیگر. در قرآن، تفاسیر مختلفی در مورد این کلمه وجود دارد، مثلاً زدن به چیزی با شمشیر، عصا و یا دست.

خداوند می‌فرماید: «فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ» (محمد، ۱۲) (با شمشیر گردن‌هایشان را بزنید). «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ» (بقره، ۶۰) و یا جای دیگر در مورد موسی می‌فرماید: «فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ» (صافات، ۹۳) که در اینجا زدن به وسیله دست مدنظر می‌باشد. در مورد باران باریدن نیز این لفظ کاربرد دارد، چون به زمین برخورد می‌کند و گفته می‌شود ضرب المطر. معنای دیگر آن مسافرت کردن است (از آن جا که به هنگام سفر پا به زمین کوبیده می‌شود). و خداوند متعال در سوره نسا می‌فرماید: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ» (نساء، ۱۰۱). و یا به معنی منع کردن نیز می‌آید. «وضربنا علی آذانهم» و به معنای دیگری از جمله کنار زدن و دور کردن نیز آمده است (راغب، ۵۰۲، ۲۹۸).

پس از بررسی معانی واژگان در این آیه، اقوال مفسرین و فقها، پیرامون چگونگی راه‌های علاج با نشوز زن و همچنین برخورد با همسر را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

خداوند در آیه ۳۴ سوره نساء می‌فرماید:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء، ۳۴)

«مردان بر زنان سرپرستند. بدان خاطر که خداوند (به خاطر برخی از صفات) بعضی را بر بعضی دیگر فضیلت داده و نیز بدان خاطر که از اموال خود خرج می‌کنند. پس زنان صالحه

آنانی هستند که فرمان‌بردار (اوامر خدا و مطیع دستور شوهران خود) بوده و اسرار زناشویی را نگاه می‌دارند؛ چرا که خداوند به حفظ آن‌ها دستور داده. و زنانی که از سرکشی آنان بیم دارید، پند و اندرزشان دهید و (موثر واقع نشد) از هم‌بستری با آنان خودداری کنید (و با ایشان سخن نگوئید. و اگر باز هم مؤثر واقع نشد) آنان را بزنیید. پس اگر از شما اطاعت کردند راهی برای (تنبیه) ایشان نجوئید. بی‌گمان خداوند بلندمرتبه و بزرگ است» (تفسیر نور)

خداوند در این آیه به نمونه بارزی از یک جامعه، به نام خانواده اشاره دارد و دو قطب اصلی آن، که متشکل از مرد و زن می‌باشد را مورد توجه قرار داده و حق و حقوقی که هرکدام از آن‌ها نسبت به همدیگر بر عهده دارند را بسیار حکیمانه بیان نموده است. ابتدای آیه، خداوند به قیومت و سرپرستی مرد بر زن حکم می‌کند و همچنین دو علت از علت‌های اساسی این سرپرستی را نیز بیان می‌دارد؛ که یکی از آن‌ها فضیلت مرد بر زن (به‌علت برخی از خصوصیت‌های مرد از جمله قدرت رهبری و مدیریت خانواده) و دیگری نفقه دادن آنان به همسران و فرزندان خود می‌باشد. پس از آن، خداوند به ویژگی زنان و همسران (که به‌عنوان کانون اساسی یک خانواده می‌باشد) اشاره می‌کند، و از جمله این ویژگی‌ها، صالح بودن، فرمان‌برداری و امانت‌دار بودنش در حفظ اسرار خانواده می‌باشد. اما اگر همین زن پا را از آنچه که خداوند گفته فراتر بگذارد و به نشوز و سرکشی دست زند، آن‌گاه شوهران حق دارند راه‌های درمانی که خداوند بیان کرده است را بر زنان خود اجرا کنند. حال سؤالی که مطرح می‌شود این‌که نشوز زن چگونه است؟ و راه‌های سه‌گانه علاج آن به ویژه ضرب چگونه باید باشد؟

بررسی نشوز زن

همان‌طور که در تعریف نشوز گذشت، نشوز از ماده نشز به معنای مکان مرتفع گرفته شده و در

مورد زن به معنای بلندپروازی و برخاستن زن علیه شوهرش به کار رفته و این معنایی است که بیشتر مفسرین بر آن تأکید دارند.

در تفسیر طبری بیان شده که نشوز عبارت از کم گذاشتن حق شوهر و نافرمانی او می‌باشد. عطا، زن ناشزه را زنی دانسته که دوری از شوهر را دوست دارد و محمد بن کعب قرظی نشوز را به معنای نافرمانی و طلب تسلط بر شوهر می‌داند و السدی نشوز را بغض داشتن نسبت به شوهر معنا کرده (طبری، ۱۴۱۲، ۴۰/۵). ابن‌کثیر در این باره می‌گوید زن ناشزه کسی است که از فرمان شوهرش سر باز می‌زند و نسبت به او بغض می‌ورزد و در تفسیر «واللاتی تخافون نشوزهن» بیان داشته است که منظور زنانی است که ترس از نافرمانی و علوشان نسبت به حقی که خدا بر آنان واجب کرده، دارید (ابن‌کثیر، ۱۴۲۹، ۳۴/۱). پیش‌تر از این، نظر فقها را نیز مطرح کردیم و گفتیم که بیشتر آنان نشوز را خارج شدن زن از خانه، بدون اذن شوهرشان بیان کرده بودند.

با این تفاسیر، می‌توان نشوز را این‌گونه تعریف کرد؛ سرپیچی کردن زن بدون هیچ عذر موجهی در مقابل تکالیف اختصاصی‌اش یعنی تمکین و عفاف. جالب آن است که اگر زنی در انجام کارهای خانه، بچه داری و غیره سر باز زند، شارع هیچ حقی برای مرد در برابر آن قرار نداده و لذا مرد نمی‌تواند در مقابل آن واکنش نشان دهد. بنابراین آیه فوق در برابر بسیاری از مسائل اختلافی زوجین ساکت است و حقی را برای مرد در برابر آن قرار نداده است (ربک: حیدری، سایت پرسمان دانشگاهیان، تاریخ آخرین بازدید ۱۳۹۸/۲/۲).

نکته‌ای که در این آیه قابل تأمل است این که نشوز در مقابل اطاعت قرار دارد (فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ) و اطاعت در آیه مطلق است و لازمه اطلاق اطاعت همه جانبه زن از شوهر خود می‌باشد. اما به قراین فراوان می‌دانیم که مطلق اطاعت زن از مرد مراد آیه نیست بلکه آیه ناظر به عمل

زناشویی می‌باشد و اطاعتی که در خور این مقام باشد منظور است - یعنی وظیفه‌ای که زن به‌عنوان همسر در مقابل شوهرش دارد و باید به‌عنوان همسر در آن‌باره مطیع او باشد و بالعکس وظیفه‌ای که شوهر در مقابل همسرش دارد و خودداری از آن سبب نشوز می‌شود - بنابراین آنچه از گفته بزرگان برداشت می‌شود و با توجه به آیه این‌که حق زوج بر همسر دو مورد اساسی می‌باشد؛ ۱. حق بهره‌برداری جنسی ۲. حق ساکن شدن زن در منزل وی. حق دوم نیز به گونه‌ای به حق اول برمی‌گردد زیرا اگر زن بدون اذن و اجازه‌ی شوهرش در خانه دیگری ساکن گردد امکان بهره‌مندی جنسی از شوهر گرفته می‌شود. در واقع همه مواردی که سبب شود بهره‌وری جنسی مرد از زن کم شود و یا از بین برود (به غیر از عوامل طبیعی) خود، ظواهر و علامت‌های نشوز است که (فان خفتُم) به این موضوع اشاره دارد. لذا باید به این نکته توجه داشت که اگر زن در صورت مشکل جسمی و روحی نتواند اوامر شوهرش را اطاعت کند آن‌گاه شوهر حق هیچ‌گونه تنبیهی را ندارد (همان‌جا)

تخافون

خوفی که خداوند در مورد زنان ناشزه بیان داشته گروهی از مفسرین از جمله ابن‌عباس آن را به‌عنوان علم، تفسیر کرده‌اند؛ یعنی زمانی که شوهران نسبت به نشوز همسران خود، علم و آگاهی پیدا کنند. (قرطبی، ۱۳۸۴، ۵/۱۷۰).

همچنین کلمه «خوف» نزد اهل لغت نیز به‌معنای علم و آگاهی بیان شده است همان‌گونه که راغب در کتاب مفردات خود با بررسی این کلمه و مترادف‌های آن این موضوع را بیان داشته است که؛ واژه «خَفْتُم» در آیه «فان خفتُم الا تعدلوا» به «عرفتم» تفسیر شده و حقیقت آن این است که اگر بعد از آگاهی بر مسئله ترسیدید، چنین کنید. به این معنا که آگاهی و معرفت شما باعث ترس شما شده باشد. (راغب، ۱۳۹۶، ۱/۱۶۳)

اما فخر رازی در این مورد تفسیر جالبی را عنوان داشته و گفته است؛ خوف آن چیزی است که در قلب حاصل می‌شود و ظن و گمانی است که نسبت به امر ناپسندی در آینده، برای شخص ایجاد می‌شود و چنین بیان کرده است که خوف از نشوز، قولی است یا فعلی؛ قولی این‌گونه است که در قول زن، نسبت به گذشته تغییراتی حاصل شود. به‌عنوان مثال زن در گذشته با اقوال و گفتار خاضعانه، شوهر خود را مخاطب قرار می‌داده اما اکنون نوعی سرکشی در گفتار او دیده می‌شود. و فعلی این‌گونه است که در گذشته زمانی که شوهر، زن را به رختخواب فرا می‌خواند سریعاً اجابت می‌کرد اما اکنون سستی و ناپسندی در رفتار وی نمایان شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۷۰/۱۰).

پس از بررسی نشوز حال نوبت به احکامی می‌رسد که خداوند برای سرکشی و سرپیچی زن صادر نموده است. احکامی که با اجرای درست آن باعث می‌شود ثبات و سازگاری به خانواده باز گردد و از فروپاشی آن جلوگیری شود. اما قبل از آن لازم است به مسئله‌ای پاسخ دهیم و آن این‌که آیا مرد حق تأدیب و تنبیه همسر خود را دارد؟ آیات قرآن، دلایلی را برای جواب این سؤال بیان می‌کند؟

۱) یکی از دلایل، قسمت اول آیه نشوز می‌باشد؛ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». در این قسمت از آیه، خداوند به سبب فضیلت مرد بر زن و همچنین به سبب نفقه‌ای که مرد از مال خود می‌بخشد او را سرپرست زنان معرفی می‌کند. و این سرپرستی، حق تنبیه کردن همسر توسط شوهر را -در صورت نافرمانی- به او می‌دهد.

۲) قسمت بعدی آیه «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ» که به صورت صریح، مباح بودن تنبیه همسر را زمانی که از وی نشوزی سر بزند و یا ظواهر آن آشکار شود بیان می‌کند.

۳) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم، ۶). در این آیه خداوند امر می‌کند که در حد توان، خود و خانواده خود را از آتش دوزخ نجات دهید. پس این وظیفه شوهر است تا همسر خود را (که از اهل و عیال خانواده می‌باشد) در صورت نشوز و سرکشی بیم دهد و با نصیحت و راهنمایی، خانواده را از هلاکت نجات دهد. (ر.ک: احمدی فر، ۱۴۳۵، ۴۸ و ۴۹).

بررسی «فَعَطُّوْهُنَّ»

اولین مرحله از مراحل درمان، موعظه کردن و پند دادن است. پس از آن که علایم نشوز و نافرمانی در زن نمایان شد و مرد نسبت به خود و خانواده خود، احساس خطر نمود، حال باید اقداماتی را انجام دهد. خداوند حکیم ابتدای امر، به پند و اندرز دستور داده چه بسا مردانی که در چنین وضعیتی نمی‌توانند خشم خود را کنترل کنند و با اقداماتی نسنجیده اساس نابودی خود و خانواده را فراهم می‌کنند. حال آن‌که بهتر است ابتدا از پند و اندرز شروع کند و نصیحت او نیز باید خالی از هرگونه خشم باشد تا بدین وسیله زن متأثر شود و از نشوز خود دست بردارد. نکته‌ای که در اینجا باید بیان شود این است که بعضی از فقها در مورد ترتیب یا عدم ترتیب مراحل سه‌گانه اظهاراتی را بیان داشته‌اند؛ گروهی از فقها براین باورند که او در آیه نشوز دلالت بر ترتیب می‌دهد بنابراین ترتیب اجرا کردن احکام نشوز برای مرد واجب است (کاسانی، ۱۴۰۶، ۳۳۴/۲). اما گروهی دیگر از فقها ترتیب را واجب نمی‌دانند و می‌گویند اوای که در آیه ذکر شده دلالت بر ترتیب نمی‌دهد بلکه جمع را می‌رساند (شافعی، ۱۴۲۷، ۵۹۹/۲).

آن‌چه که علمای نحو در مورد حرف عطف واو بیان داشته‌اند اینکه او، دلالت بر ترتیب نمی‌دهد. بنابراین قول دوم از اعتبار بیشتری برخوردار است و ترتیب مراحل سه‌گانه واجب نمی‌باشد؛ بنابراین اگرچه خداوند در این آیه، احکام را از اخف به اشد بیان نموده و از دید روانشناسی نیز اجرای مرحله به مرحله آن ممکن است تأثیر به‌سزایی داشته باشد اما چه بسا

بسیاری از زنان در ابتدای کار نسبت به پند و اندرز شوهران‌شان رفتار ناشایستی را از خود بروز دهند و ناسازگاری آنان بیش‌تر شود و موعظه کردن آنان سودی نداشته باشد. با این وجود اگر مرد در ابتدا، راه دیگری را به جز پند و اندرز (بنا به شرایط زن و خانواده) برگزیند مانعی ندارد؛ اما باید شرایط را در نظر داشته باشد و احکام را به‌گونه‌ای صحیح اجرا نماید تا مبادا اوضاع بدتر از وضع موجود شود.

همان‌طور که پیش‌تر معنای کلمه وعظ را بیان نمودیم و به اقوال مفسرین و فقها در این زمینه اشاراتی داشتیم، بیشتر آنان وعظ را پند دادن و موعظه کردن زن به‌وسیله بیان داشتن ثواب و عقاب تعریف کرده بودند و قرطبی در تفسیر فعضوهن بیان کرده بود که وعظ در این آیه، پند دادن با کتاب خدا و هشدار دادن به همسر، نسبت به حق و حقوقی که خداوند بر گردن آن‌ها نهاده، می‌باشد (قرطبی، ۱۹۶۵، ۱۷۱/۶).

ابن کثیر می‌گوید زمانی که نشانه‌های نشوز آشکار شد پس بر مرد است که زن خود را موعظه کند و او را به‌خاطر نافرمانی‌اش از عقاب خداوند بترساند (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۲۹، ۱/۴۴۳). پیامبر -صلی الله علیه و سلم- در حدیثی می‌فرماید: «إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضَبَانَ عَلَيْهِمَا لَعْنَتُهُمَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۳۰/۷) «زمانی که شوهر، همسرش را برای همبستری با خود فرا خواند و زن خودداری نماید فرشتگان، زن را تا صبح مورد لعن و نفرین قرار می‌دهند» (بخاری، ۱۴۲۲، ۳۰/۷). پس با این تفاسیر نافرمانی از شوهر در این امر، عقوبت سنگینی را در پی خواهد داشت و مرد باید با نصایح و راهنمایی‌های خود همسر خویش را از عقوبت آن بر حذر دارد و خانواده خود را از ورطه هلاکت و نابودی نجات دهد.

تفاسیر و اقوال گفته شده در مورد «وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ»

زمانی که پند و اندرز در زن ناشزه اثر نمی‌کند و هم‌چنان سعی بر نشوز خود دارد و حق شوهر

خود را نادیده می‌گیرد اکنون باید شوهر در برابر گرایش‌های درونی خود ایستادگی کند و برای ادب کردن همسر خود، راه دوم را در پیش گیرد. خداوند راه حل دوم را به بهترین وجه ممکن بیان داشته است (واهجروهن فی المضاجع)؛ دوری گزیدن از بستر خواب. تفسیری که بیشتر مفسرین و فقها بر آن تأکید دارند همین مورد است. اگرچه معانی و مفهوم دیگری از جمله ترک کلام، قهر کردن و یا دوری کردن نیز بیان شده؛ اما این نکته را نیز نباید فراموش کرد که هجر و جدایی، بیشتر از سه روز نباشد همان‌گونه که پیامبر -صلی الله علیه و سلم- از آن نهی کرده‌اند «لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۲۰/۸).

اما آن‌چه که ابزار نشوز را از دست زن ناشز جدا می‌کند این است که شوهر، بستر خواب خود را که محل آرامش و مودت است از او جدا کند که به مراتب این مرحله تأثیرگذارتر از مرحله قبل خواهد بود و از آن‌جایی که این برخورد بر زن سنگین می‌باشد او را به‌سوی پشیمانی سوق خواهد داد.

طبری در تفسیر خود می‌گوید هجر به‌معنای ترک همبستری و جماع و ترک کلام می‌باشد و همچنین گفته هجر به این معناست که به بستر زن خود نزدیک نشود و از آن دوری کند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۵، ۸۸/۴-۸۹) در سنت «از معاویه بن حیده قریشی نقل شده که به پیامبر گفته: حق همسران بر ما چیست؟ پیامبر جواب داده: این که هرگاه غذا خوردید آنان را نیز غذا دهید و هرگاه خود لباس پوشیدید آنان را نیز بیوشانید و بر صورت آن‌ها نزنید و آنان را زخمی نکنید و با آن‌ها مگر در خانه قهر نکنید» (ر.ک: ابو داوود، بی‌تا، ۴۱۸/۲)

پس باید توجه داشت، هجری که خداوند در آیه بیان فرموده‌اند در محیط خانه و خانواده است حتی این هجر و جدایی باید به دور از چشم فرزندان باشد تا مبادا فرزندان نیز تحت تأثیر چنین رفتاری قرار گیرند و همچنین دوری گزیدن به دور از چشم بیگانگان باشد و این‌گونه

نباشد که شوهر همسر خود را در مقابل دیگران خوار و ذلیل کند چرا که هدف چاره‌سازی و رفع سرکشی همسر است نه خوار داشتن او. (ر.ک: سید قطب، ۱۳۸۷، ۶۲/۲).

بررسی «وَأَضْرِبُوهُنَّ»

آیه پس از آن که دو مرحله از احکام نشوز را بیان می‌کند، با این وجود اگر هنوز نشوز زن ادامه داشت و قصد تسلیمی در کار نبود نوبت به جنجالی‌ترین مرحله یعنی همان ضرب می‌رسد. همان‌طور که پیش‌تر، معنای کلمه ضرب را لغتاً بیان کردیم دیدیم که این واژه معانی متفاوتی را در قرآن و لغت عرب به خود اختصاص داده است که از جمله آن‌ها می‌توان به زدن، ترک کردن، مسافرت کردن، منع کردن، و معانی از این قبیل اشاره نمود. اما آن معنایی که بیشتر بر آن تأکید شده و بیشتر مفسرین و فقها آن را پذیرفته‌اند معنای زدن و یا تنبیه کردن می‌باشد.

باید در نظر داشت همه این مقررات، به قصد جلوگیری از عوارض نشوز و به اوج رسیدن آن وضع شده است و هرگز قصد توهین و اهانت به مقام زن نیست و نخواهد بود و چنان‌چه در هر کدام از مراحل، زن تسلیم شود و دست از نشوز بردارد مرد، حق هیچ‌گونه تنبیهی را ندارد چراکه خداوند تأکید کرده «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً». و در مورد تنبیه کردن نیز روایات و تفاسیر و احادیث صحیح بسیاری را از پیامبر -صلی الله علیه و سلم- می‌بینیم که چه شرط و شروطی برای این تنبیه قائل شده‌اند تا مبادا به کرامت انسانی زن خدشه‌ای وارد شود (ر.ک: سید قطب، ۱۳۸۷، ۶۴/۲).

این‌کثیر (واضربوهن) را به این معنا می‌داند؛ که هرگاه پند و اندرز و ترک همبستری نتیجه‌ای در پی نداشت؛ پس این، حق شوهر است که زن خود را بزند. اما زدنی که موجب جراحت و شکستگی نشود. از جابر روایت است که پیامبر در حجه الوداع فرمودند: «وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي التَّسَاءِ، فَإِنَّهُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَلَّا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُنَّ، فَإِنْ فَعَلْنَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ

مُبْرَحٌ، وَهِنَّ رَزْفُهِنَّ وَكِسْوَتُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (ر.ک: صحیح مسلم، بی تا، ۸۸۶/۲) نسبت به زنان خود تقوای خداوند را پیشه کنید آن‌ها نزد شما به منزله خدمت‌گزار هستند و حق شما بر همسران تان هست که آنان شخصی را که موجب نارضایتی شما باشد را به بستر راه ندهند اگر چنین کنند پس بر شماست که آنان را تنبیه مختصری کنید (تنبیهی که جراحی به دنبال نداشته باشد) و نفقه و پوشاک آنان را به‌گونه‌ای شایسته فراهم کنید. حسن بصری -رحمه الله- در مورد غیرمبجح می‌گوید زدن است که اثری بر روی جسم زن باقی نگذارد. بیشتر فقها نیز بر این نظرند که غیرمبجح زدن است که عضوی از زن آسیب نبیند و اثری بر وی باقی نگذارد. (ابن‌کثیر، ۱۴۲۹، ۴۴۴/۱).

از ابن‌عباس در مورد زدن غیرمبجح سؤال شد و در جواب، آن را به زدن با مسواک و یا هر چیزی که در حد و اندازه آن باشد تفسیر نمود. مفسران در دنباله روایت بالا تأکید کرده‌اند که منظور از (لایوطئن فرشکم) زنا نیست زیرا زنا حد دارد و ضرب غیرمبجح حد آن نیست (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۶۸/۵). در این حدیث نیز پیامبر -صلی الله علیه وسلم- هم حق زن و هم حق مرد را بیان می‌کند و به مردان سفارش می‌کند تا تقوای خداوند را نسبت به زنان‌شان رعایت کنند و هر آن‌چه که موجب نارضایتی زنان‌شان باشد را ترک کنند. اما از طرفی اگر همین زنان سعی بر نافرمانی و فحشا داشته باشند و حق شوهر خود را نادیده بگیرند مرد نیز می‌تواند او را تنبیه کند اما به شرطی که خود پیامبر -صلی الله علیه وسلم- بیان نموده‌اند؛ (ضرب غیرمبجح). پس تأکید پیامبر -صلی الله علیه وسلم- بر غیرمبجح بودن، دلیلی است بر این‌که ایشان واضربوهن را به معنای تنبیه کردن و زدن تفسیر کرده‌اند وگرنه چه دلیلی دارد که پیامبر قید غیرمبجح را بیان کنند.

بیشتر فقها بر این موضوع اتفاق دارند که تنبیه بدنی همسر، شرایطی دارد و در این زمینه

بسیار محتاطانه عمل کرده‌اند. و بر این باورند که تنبیه بدنی باید؛

(۱) به قصد اصلاح باشد نه اذیت و آزار و رسوا ساختن همسر.

(۲) غیرمبرح باشد. (زدنی که آسیبی در پی نداشته باشد).

(۳) ترک آن در اولویت باشد.

و دلایلی را برای گفته خود بیان کرده‌اند از جمله آن‌ها حدیثی از پیامبر که می‌فرماید: «لَا يَجِلُّ أَحَدُكُمْ أَمْرَاتَهُ جِلْدَ الْعَبْدِ، ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۳۲/۷). (هیچ یک از شما هم‌چون برده زن خود را کتک نزنند و (چنین نباشد) که به‌دنبال آن آخر شب با او همبستر شود). حدیث دلالت بر جایز بودن شدت تنبیه به نسبت برده می‌دهد ولی این امر را به نسبت همسر ناپسند می‌داند. و این از نظر عقلی نیز پذیرفته نیست که شخص، زن خویش را (حال به‌خاطر نشوز یا چیز دیگر) به باد کتک بگیرد و شب با او به جماع مشغول شود در حالی که در جماع باید لذتی باشد تا طرفین احساس رضایت کنند اما با چنین عملی، فقط شوهر است که با میل و رغبت به استمتاع مشغول می‌شود در حالی که زن مجروح شده چنین میل و رغبتی را نخواهد داشت (ر.ک: احمدی فر، ۱۴۳۵، ۶۰).

و در حدیث دیگر پیامبر -صلی الله علیه و سلم- می‌فرماید: «لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ» فَجَاءَ عُمُرُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ذَرِينِ النِّسَاءَ عَلَى أَرْوَاجِهِنَّ، فَرَحَّصَ فِي ضَرْبِهِنَّ، فَأَطَافَ بِآلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِسَاءً كَثِيرًا يَشْكُونَ أَرْوَاجِهِنَّ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ طَافَ بِآلِ مُحَمَّدٍ نِسَاءً كَثِيرًا يَشْكُونَ أَرْوَاجِهِنَّ لَيْسَ أَوْلَيْكَ بِخِيَارِكُمْ» (ابو داوود، ۲۴۵/۲) حدیث دلالت بر آن دارد که زدن زنان فقط باید به قصد اصلاح و برگشت از نشوز باشد چراکه پیامبر -صلی الله علیه و سلم- زمانی دستور به زدن زنان داد که خبر گستاخی و نافرمانی آنان را به او دادند و منظور ایشان از زدن، زدن به نرمی بود؛ به گونه‌ای که زنان از گستاخی‌شان کاسته شود و با این تنبیه مختصر، نارضایتی شوهران‌شان را نسبت به خود احساس کنند و در حدیث می‌بینیم که

افراط شوهران در زدن همسران‌شان ناخشنودی پیامبر-صلی الله علیه وسلم- را به دنبال داشت. امام شافعی-رحمه الله- در مورد این حدیث می‌گوید دستور دادن پیامبر به زدن و از طرفی نهی کردن ایشان از این کار، دلالت بر مباح بودن ضرب می‌دهد و این حدیث گویای آن است که پیامبر-صلی الله علیه وسلم- قبل از نزول آیه از زدن نهی می‌نمودند اما زمانی که زنان، دست به نافرمانی زدند ایشان جواز زدن آنان را صادر کرد و آیه قرآن موافق با قول پیامبر-صلی الله علیه وسلم- نازل شد. (رک: شافعی، ۱۴۲۷، ۶۰۰/۲).

بررسی ضرب در قرآن کریم و جواب به یک شبهه

وقتی قرآن و لغت عرب را بررسی می‌کنیم و به جستجوی کلمه «ضرب» می‌پردازیم؛ این واژه را با معانی متفاوت و تقریباً نزدیک به هم خواهیم یافت. از جمله این معانی، ترک کردن، دوری کردن، زدن، فاصله انداختن، مسافرت کردن، منع کردن و غیره می‌باشد. اما گروهی این کلمه را بیشتر مختص معنای واحدی می‌دانند و چیزی که مطرح کرده‌اند این است که؛ کلمه ضرب در «واضربوهن» به معنای معروف، یعنی زدن و تنبیه کردن به کار نرفته بلکه در این آیه، معنای دوری کردن می‌دهد؛ چراکه اگر در بیشتر آیات قرآن و لغت عرب نگاه کنیم آن را به معنای دوری کردن و یا ترک کردن خواهیم یافت. به عنوان مثال؛ در لغت عرب به جای اصطلاح «الضرب علی الوجه» واژه «لطم» را به کار می‌برند و یا در قرآن به وفور از این کلمه به معنای دوری گزیدن و یا ترک کردن استفاده شده است؛ آیه ۷۷ سوره طه «وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ» (دور کردن و یا فاصله انداختن آب از همدیگر). آیه ۶۳ سوره شعرا «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اصْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ» یعنی دو طرف آب را از همدیگر دور کن. و یا همچنین آیه ۲۷۳ سوره بقره که به معنای مسافرت کردن یا دوری کردن آمده است؛ «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ». و آیه نشوز

نیز خالی از این معنا نمی‌باشد؛ «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ» که با توجه به معنای فوق چنین است که اگر دو راه پیشین برای زن تأثیری نداشت مرد باید در مرحله سوم برای مدتی از همسر خود دوری کند. و همچنین مثال‌های دیگر که بارز کننده چنین معنایی است.

نقد و بررسی این مسئله

همان‌طور که بیان شد ضرب در لغت و آیات قرآن معانی متفاوتی دارد و هرگز نمی‌توان چنین چیزی را انکار کرد. اما این‌که این لغت در بیشتر آیات قرآن و لغت عرب معنای دوری کردن و یا ترک کردن می‌دهد و با معنای معروف ضرب مخالفت دارد؛ چنین گفته‌ای جای نقد و بررسی دارد. سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا در جایی از قرآن، لغت عرب، سنت پیامبر-صلی الله علیه و سلم- و یا لغت اهل علم، کلمه ضرب به معنای معروف به کار نرفته است؟ آری مطمئناً به کار نرفته. چراکه در جای جای قرآن کریم و سنت پیامبر-صلی الله علیه و سلم- این کلمه را به معنای زدن و یا تشبیه کردن می‌یابیم؛ خداوند در سوره بقره آیه ۶۰ می‌فرماید: «وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» آیا در این آیه، کلمه ضرب معنای دور کردن می‌دهد! و یا زدن با عصا؟. و آیه ۴۴ سوره ص: «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ» که در این جا نیز خداوند برای عدم تقض پیمان، به حضرت ایوب دستور می‌دهد تا فرزندان خود را با چوب‌های نازکی بزند و تشبیه کند. و در این آیه نیز به وضوح می‌توان معنای زدن را برداشت کرد؛ «فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ» (محمد، ۲۷). و همچنین بت شکنی حضرت ابراهیم-علیه سلام- نیز، معنای زدن را آشکار می‌نماید «فَرَأَى عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ» (صافات، ۹۳). علاوه بر همه این‌ها احادیث زیادی نیز از پیامبر-صلی الله علیه و سلم- وارد است که ایشان برای زدن و تشبیه کردن، کلمه ضرب را به کار برده‌اند. همان‌گونه که در

حدیث صحیح، پیامبر -صلی الله علیه وسلم- در حجة الوداع در مورد زنان ناشزه می‌فرماید: «فَأَضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرَحٍ» (ر.ک: مسلم، ۸۸۶/۲). مطمئناً ایشان به نسبت تفسیری که از آیه داشته‌اند چنین قیدی را برای ضرب بیان کرده‌اند و جز معنی زدن یا تنبیه کردن معنای دیگر قابل برداشت نیست. و یا در حدیثی دیگر نیز در مورد رعایت کردن حد تنبیه و بیان حقوق زن می‌فرماید: «ولا تضرب الوجه ولا تقبح» (ر.ک: ابو داوود، ۴۱۸/۲). بر صورت آنان نزید و آنان را زخمی نکنید. همچنان که می‌بینیم کلمه ضرب در قرآن و هم در احادیث به معنای معروف، یعنی همان زدن و تنبیه کردن بیان شده است. و کلمه «واضربوهن» در آیه ۳۴ سوره نسا نیز از این معنا مستثنی نیست و این کلمه، به معنای دوری کردن و ترک کردن قابل پذیرش نیست؛ چراکه خداوند در مرحله قبل، اصطلاح «واهجروهن» را بیان نموده و همان‌طور که بیان شد در کلمه «هجر» نیز معنای دوری کردن نهفته است، بنابراین چه نیازی است که خداوند دوبار این مفهوم را بیان کند. و نکته‌ی دیگری که قابل ذکر است این‌که احکامی را که خداوند برای نشوز بیان کرده، ابتدا از داخل خانه شروع کرده است و سه مرحله ذکر شده مربوط به فضای خانه و خانواده است و در آیه بعد است که خداوند پس از حل نشدن مشکل، احکام را به خارج از خانواده سوق می‌دهد و بحث حکمین را مطرح می‌نماید.

تنبیه بدنی زن منافاتی با کرامت انسانی او ندارد

گروهی بر این باورند که تنبیه بدنی که در قرآن ذکر شده با کرامت انسانی زن، ناسازگار است و این کتک زدن با دینی که به خوش برخوردی و رفتار نیک با زنان دستور داده و پیامبری که رحمت را برای جهانیان آورده در تعارض است در حالی که احادیث پیامبر، نسبت به نگه داشتن حرمت زنان این موضوع را کنار می‌زند و جایی را برای تنبیه بدنی زنان باقی نمی‌گذارد (ر.ک:

نقد و بررسی

هرچند سفارشات دین اسلام نسبت به پاسداری حرمت زن قابل انکار نیست اما باید دانست زنی که به سمت نشوز می‌رود این کرامت و پاس‌داشت جایگاه او کم‌رنگ‌تر می‌شود چنان‌که احترام و کرامت ذاتی همه‌ی انسان‌ها چه زن و چه مرد با هم برابر است و منافاتی با وضع احکام خاصی همچون؛ قطع دست سارق، تازیانه برای زناکار، تعزیر و یا هر قصاص دیگر ندارد. و چنین چیزی صحیح نیست که با استناد به کرامت انسانی حدود الهی و احکامی که برای جامعه وضع شده را نادیده گرفت و این حدود را با کرامت انسانی در تعارض دانست. مسئله تنبیه بدنی زن نیز در صورت نشوز از این قبیل است چراکه در هر خانواده‌ای چه زن و چه مرد وظایفی بر عهده دارند و خود این وظایف در ادبیات قرآنی به نشوز تعبیر شده و خود اسلام راه‌کارهایی را برای این تخطی در نظر گرفته است.

این نکته نیز قابل ذکر است که هرگز این تنبیه بدنی برای انتقام گرفتن و یا صدمه زدن به زن نیست و چنان‌که قبلاً بیان شد با توجه به احادیث پیامبر -صلی الله علیه وسلم- و اقوال مفسرین و فقها، تنبیه باید خالی از هرگونه خشونت باشد و کم‌ترین آسیبی را متوجه زن نسازد. و از طرفی حتی اگر مرد نیز به نشوز دست بزند زن حق دارد به حاکم مراجعه کرده و با تعزیر یا احکام دیگر مرد را به وظایف مربوطه اجبار کند. بنابراین نشوز چه از جانب زن چه از جانب مرد رفتاری نادرست محسوب می‌شود و وضع چنین راه‌کارهایی برای مجازات آنان نقض کرامت آنان محسوب نمی‌شود بلکه بر عکس، باعث حفظ آبروی آنان و خانواده می‌گردد همان‌گونه که قطع دست، تعزیر و غیره با کرامت انسانی در تعارض نیست. (ر.ک: همان، ۸۹).

البته مسئله دیگری که این‌جا می‌توان بیان کرد این است که اگر چنان‌چه مرد حقوق خود را نادیده بگیرد و در مقابل نشوز زن بی‌تفاوت باشد، هرچند مدت طولانی این برنامه ادامه یابد.

چنین چیزی بر اساس هیچ منطقی قابل الزام نیست و اختصاص به مرد هم ندارد؛ یعنی، در هیچ یک از نظام‌های حقوقی جهان، نمی‌توان به صاحب حقی الزام کرد که در برابر حقوق خود ساکت شود و دم نزند. بلی از نظر اخلاقی آن هم در موارد خاص می‌توان چنین توصیه نمود؛ ولی نباید بین مسئله حقوقی و اخلاقی خلط کرد. از طرف دیگر نشوز زن تنها به ضرر شوهر نیست؛ بلکه غالباً تمام خانواده چه بسا شخص زن نیز در این رابطه آسیب می‌بیند. از این رو بر مرد لازم است که به‌عنوان مدیر خانواده کنترل هدایت‌گرانه و سازنده بر رفتار زن داشته باشد.

بنابراین ضرب نه‌تنها خشونت علیه زن نیست بلکه با توجه به‌قصد مرد که اصلاح و تربیت خانواده است؛ رفتاری سالم و مفید در جهت رفع مشکل موجود، و در نهایت حفظ کانون خانواده می‌باشد.

نتیجه‌گیری

- تحلیل واژه «نشوز» از سوی لغویان به‌معنای برتری طلبی با قراین موجود در آیه ۳۴ سوره نساء، و احادیث پیامبر-صلی الله علیه وسلم- مطابقت داشته و طبق اقوال مفسرین و فقها با توجه به آیه مذکور می‌توان نشوز را عدم اطاعت از شوهر و بغض و سرکشی نسبت به او در اموری که حق شوهرش می‌باشد معنا کرد.

- با اشاره به فلسفه «هجر» به‌عنوان یکی از راه‌های علاج مقابله با نشوز و همچنین با بررسی این لغت نزد لغویان و با توجه به اقوال مفسرین؛ آن معنایی که می‌توان از این واژه برداشت نمود «ترک همبستری» می‌باشد و معانی دیگر از جمله ترک کردن زن و یا قهر کردن با او با احادیث و اقوال گفته شده مغایرت دارد.

- چگونگی راه‌های درمان یاد شده برای نشوز زن، همگی یک هدف را دنبال می‌کنند و آن هم اصلاح و تربیت خانواده در جهت حفظ ثبات و پایداری برای این جامعه کوچک، نه مخدوش

ساختن شخصیت زن و آسیب رساندن به او. و از آن‌جا که ممکن است نشوز زن، خانواده و حتی خود زن را از حیث روحی و روانی تحت شعاع قرار دهد؛ شوهر می‌بایست در چنین شرایطی تمام توان خود را در جهت اجرای درست این احکام به‌کار گیرد.

- با توجه به تصریحات اهل لغت، معنای ظاهری و معروف ضرب، یعنی زدن و تنبیه کردن را می‌توان بهترین وجه در تفسیر آیه دانست؛ چنان‌که بیشتر مفسران نیز این معنا را برای آیه پذیرفته‌اند.

- بررسی واژه ضرب در قرآن کریم و همچنین توجه به کیفیت، شرایط و قیود مربوط به ضرب، ابهامات و شبهات مربوط به این حکم از جمله ناسازگاری با کرامات زن را مرتفع ساخته و نیاز به تأویلات نادرست این آیه را از بین می‌برد.

منابع

قرآن کریم.

ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین دمشقی حنفی، در المختار علی ردالمختار، چاپ دوم، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۲ق.

ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا قزوینی رازی، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، دار الفکر بیروت، ۱۳۹۹ق.

ابن کثیر، عماد الدین ابو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر القرشی، عمدة التفسیر، دارالفداء، مصر، ۱۴۲۹ق.
ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی جمال الدین بن منظور الانصاری الرویفی، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، ابی الفضل، جمال‌الدین بن منظور انصاری الرویفی الافریقی، لسان العرب، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۰ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل ابو عبدالله البخاری الجعفی، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم و سننه و آیامه، محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، دار طوق النجاء، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

حیدری، احمد، تاملی دوباره بر اجازه تنبیه بدنی همسر، پرسمان دانشگاهیان،
www.porseman.com/article/123535 تاریخ آخرین بازدید: ۱۳۹۸/۲/۲.

رملی، شمس الدین محمد بن ابی عباس احمد بن حمزه، نهایه المحتاج الی شرح المنهاج، دار الفکر، بیروت،
۱۴۰۴ق.

زیلعی، فخرالدین زیلعی حنفی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، چاپ اول، مطبعه الكبرى الامیریه، قاهره،
۱۳۱۳ق.

سید قطب، سید قطب ابراهیم حسین شاذلی، فی ظلال القرآن، مترجم: مصطفی خرم دل، نشر احسان، تهران،
۱۳۸۷ش.

شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافع بن عبدالمطلب، تفسیر الأم الشافعی، تحقیق:
احمد بن مصطفی القرآن، دارالتدویر، المملكة العربية السعودية، ۱۴۲۷ق.

طبری، محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب الآملی، جامع البیان فی تفسیر آی القرآن، دارالمعرفه، بیروت،
۱۴۱۲ق.

طبری، محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب الآملی، جعفر الطبری، تفسیر الطبری، جامع البان، چاپ اول،
دار هجر، ۱۴۲۲ق.

احمدی فر، عبدالرحمن احمد، النشوز و احکامه فی الفقه الاسلامی، اشراف: شیخ رستم علی عطایی، ۱۴۳۴-
۱۴۳۵ق.

علی رضا طیبی، محمد رضا شریفی نیا، نقد نظریه نسخ تمهیدی در تفسیر معنای ضرب در آیه ۳۴ سوره نساء،
۱۳۹۷.

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسن بن حسین بن تیمی رازی، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری قرطبی، جامع الاحکام القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت،
۱۳۸۴ق.

کاسانی، علاء الدین ابوبکر بن مسعود بن احمد کاسانی حنفی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، دار الکتب العلمیه،
۱۴۰۶ق.

نشوز زن و راه‌های علاج آن از منظر قرآن و سنت ♦ ۸۷

ماوردی، ابو حسن علی بن محمد بن محمد بن حبیب بصری بغدادی، النکت والعیون، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.

مسلم، مسلم بن حجاج ابو الحسن قشیری نیشابوری، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل الی رسول الله صلی الله علیه و سلم، محقق: محمد فواد عبدالباقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

عوامل گسترش مذاهب فقهی چهارگانه

علی مطیع‌الله

Ali.motieollah@gmail.com

دانشجوی ترم دوم رشته شریعت

چکیده

در میان مذاهب فقهی گوناگون که در دوره‌های متفاوت به وجود آمدند، تنها مذاهب انگشت‌شماری در برابر گذر زمان جایگاه خود را حفظ نمودند؛ در حالی که اکثر مذاهب فقهی به فراموشی سپرده شدند و اثری از آن‌ها باقی نماند. در این جستار با بررسی روند تأسیس و پیشرفت مذاهب چهارگانه (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) از زمان تأسیس تا عصر حاضر، به جمع‌آوری و تحلیل عوامل گسترش آن‌ها پرداخته می‌شود. با استقرای دوره‌های متفاوت مذاهب فقهی چهارگانه، می‌توان نتیجه گرفت که عوامل رشد و گسترش آن‌ها عبارتند از: فعالیت امام مذهب، فعالیت شاگردان امام و پیروان مذهب، حاکمیت و شرایط محیطی.

کلیدواژه‌ها: عوامل گسترش مذاهب، امام مذهب، حاکمیت.

مقدمه

از اواخر قرن اول هجری، فرآیند تأسیس مذاهب فقهی آغاز شد و هر مذهب به منهج استنباط خاصی التزام نمود. برخی از این مذاهب به شکل غیرقابل تصویری گسترش یافتند، اما برخی دیگر از صحنه تاریخ کنار رفتند و برخی دیگر نیز در دوره‌های متفاوت فراز و نشیب‌هایی داشتند. در کتاب‌های گذشتگان بیشتر به نقل زندگی‌نامه اعلام و جرح و تعدیل آنان پرداخته می‌شد که از این جمله می‌توان به کتاب‌های *الطبقات الکبری* اثر ابن‌سعد بغدادی متوفای (۲۳۰هـ.ق)، *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء* اثر ابونعیم اصفهانی متوفای (۴۳۰هـ.ق) و *سیر أعلام النبلاء* اثر امام ذهبی متوفای (۷۴۸هـ.ق) اشاره نمود. اما معاصرین علاوه بر نقل زندگی‌نامه مؤسس یک مذهب، به بررسی چگونگی تشکیل آن، محدوده و عوامل مؤثر در گسترش پرداختند. کتاب‌های *تاریخ المذاهب الإسلامیه* اثر امام محمد ابوزهره متوفای (۱۳۹۴هـ.ق)، *تاریخ التشریع الإسلامی* اثر محمد علی السائیس متوفای (۱۳۹۶هـ.ق) و *تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی* اثر عبدالله احمدیان متوفای (۱۳۸۳هـ.ش) در این زمینه نگاشته شده‌اند. در کتاب‌های معاصرین در ابتدا به بیوگرافی امام مذهب و هم‌زمان به چگونگی تأسیس آن اشاره می‌گردد و در نهایت به محدوده و عوامل گسترش مذهب پرداخته می‌شود.

در این جستار به دو نکته مهم پرداخته می‌شود که در آثار مذکور کم‌تر مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ یک: در کتب معاصرین عوامل گسترش مذاهب به صورت جداگانه بررسی شده‌اند، در حالی که در این جستار ارتباط عوامل گسترش با یکدیگر نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. دو: جمع‌بندی و نقد عوامل کلی گسترش مذاهب پس از بررسی جداگانه هر یک از آن‌ها.

بررسی این موضوع از دو جهت حائز اهمیت است: اول؛ رد کردن داوری‌های ارزشی که بر اساس میزان گسترش یک مذهب صورت می‌گیرند. دوم؛ بیان اهمیت و تأثیر این عوامل در

انتشار نظریه‌ها در جهان امروزی.

علت انتخاب مذاهب فقهی چهارگانه (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) از میان مذاهب دیگر این است که چهار مذهب مذکور، هم از نظر زمان تأسیس بر دیگر مذاهب مقدم‌اند، هم از نظر محدوده گسترش و تعداد پیروان، بیشترین سهم را به خود اختصاص داده‌اند.

این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که چه عواملی باعث می‌شوند مذهبی در سراسر جهان اسلام گسترش یابد و قرن‌ها مقاومت کند، اما مذهب دیگری از محل تولد خود فراتر نرود و پس از مدتی منقرض شود؟

مقاله در صدد آن است که با استقرای تاریخچه مذاهب فقهی چهارگانه و بررسی نقش اعلام آن مذاهب، به عوامل مؤثر در گسترش و ماندگاری یک مذهب دست یابد.

دوره شکوفایی مذاهب فقهی

ابتدای قرن دوم تا نیمه اول قرن چهارم هجری را دوره شکوفایی مذاهب فقهی می‌نامند و مذاهب چهارگانه در همین دوره نشأت گرفتند. دلایل شکوفایی فقه در این دوره (رک: السایس، ۱۹۹۹،

۱۵۱) عبارتند از:

۱. عنایت خلفا به فقه و فقها
۲. آزادی بیان
۳. کثرت جدل
۴. کثرت رخداد‌های جدید
۵. متأثر شدن از فرهنگ امت‌های متفاوت
۶. تدوین علوم

مذهب امام ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ هـ.ق)

امام ابوحنیفه مؤسس مدرسه فقه در اسلام و کسی است که ارکان فقه را برپاداشته و منهج آن را وضع کرده است. (ر.ک: الشکعه، ۱۴۱۸، ۱۶۳).

مذهب امام ابوحنیفه در محدوده سرزمین‌های زیر گسترش یافت: کوفه، بغداد، مصر، شام، روم، عراق، ماوراءالنهر، افغان، قفقاز، برزیل، هند و چین (در هند و چین، مذهب امام ابوحنیفه همچنان یک‌تاز میدان است). (ر.ک: ابوزهره، ۱۹۹۷، ۴۰۲؛ تیمور، ۱۴۱۱، ۸۵).

عوامل گسترش مذهب:^۱

❖ فعالیت امام ابوحنیفه

فعالیت‌های مؤثر امام در گسترش مذهب را می‌توان به سه بخش اساسی تقسیم کرد:

۱. تأسیس مذهب و توجه شایان به محیط و ذهنیت عوام در وضع کردن اصول آن.

۲. جذب کردن مجتهدین و شاگردان با استعداد به مذهب خود.

۳. مدارا کردن با خلفا و ایجاد بستری مناسب برای شکل‌گیری و رشد مذهب.

هر کدام از این فعالیت‌ها به تنهایی عاملی مؤثر در گسترش مذهب می‌باشند.

❖ شرایط محیطی

امام ابوحنیفه نسبت به علم حدیث و فقه کوفه آگاه بود و شدیداً از آنچه که اهل کوفه بر اساس

آن عمل می‌کردند، تبعیت می‌کرد. (ر.ک: الصیرمی، ۱۴۰۵، ۲۵).

خطیب بغدادی در کتاب خود عبارتی از امام ابوحنیفه نقل می‌کند^۲ که بر اساس آن می‌توان

گفت که اصول فقه امام ابوحنیفه عبارتند از: قرآن، سنت، قول صحابی و رأی. (ر.ک: الخطیب

البغدادی، ۱۴۲۲، ۵۰۲/۱۵).

امام ابوحنیفه اصول خود را مدون نکرده است و عبارت مذکور، صریح‌ترین عبارت در بیان اصول او در استنباط می‌باشد. اما پیروان او با استقرای نظرات فقهی و فتوهایش، اصول مذهب را استنباط و تدوین کرده‌اند؛ که عبارتند از: کتاب، سنت، فتوای صحابه، اجماع، قیاس و استحسان. (رک: البزدوی، بی‌تا، ۱۴۹-۲۴۸، ۲۳۹-۲۷۶؛ السرخسی، بی‌تا، ۲۷۹/۱-۲۹۵، ۲۸۲، ۲/۱۰۵-۱۹۹).

از اصول مذهب امام ابوحنیفه روشن می‌شود که فقه او با فقه رایج در عراق (فقه اهل رأی) هم‌راستا بوده است؛ به این معنا که زمینه شکل‌گیری، رشد و گسترش مذهب امام ابوحنیفه در عراق مهیا بوده و هیچ مزاحمتی در راه آن وجود نداشته است.

❖ فعالیت شاگردان امام و پیروان مذهب

از این جهت که در دوران امام ابوحنیفه تألیف کتاب رواج نداشت، خود امام به تألیف اهمیت چندانی نمی‌بخشید. فقه امام ابوحنیفه توسط اصحاب و شاگردان او در حلقات مخصوص فقه جمع‌آوری و بر خود ایشان عرضه می‌شد، که بعدها تحت عنوان فقه امام ابوحنیفه منتشر گردید. (رک: أبوالحاج، ۲۰۰۵، ۲۵۷).

در میان اصحاب امام ابوحنیفه می‌توان به چهار نفر اشاره کرد که بیشترین نقش در گسترش، پیشرفت و دفاع از مذهب داشته‌اند که عبارتند از: قاضی ابویوسف انصاری، محمد بن حسن شیبانی، حسن بن زیاد و زفر بن هزبل. این چهار نفر اقوال امام را تدوین و از آن‌ها دفاع کردند، مسائل فقهی را وضع نمودند و برای آن‌ها پاسخ یافتند. آنان به طریقه امام و قواعد او التزام داشتند اما گاهی در فروع با او نظر مخالف اظهار می‌کردند. به این معنا که خود آن‌ها مجتهد و فقیه بودند و از امام تقلید نمی‌کردند و این یکی از اسباب رونق گرفتن مذهب است. (رک: الإربلی،

بی‌تا، ۳۱۸/۲ و ۱۸۴/۴ و ۳۷۹/۶؛ الصیرمی، ۱۴۰۵، ۹۹ و ۱۰۹ و ۱۲۵ و ۱۳۵).
در واقع فقه و اصول مذهب توسط شاگردان و اصحاب امام جمع‌آوری گردید و با این کار،
عدم تألیف کتاب و تدوین فقه توسط خود امام ابوحنیفه جبران شد.
از طرفی برخی خانواده‌های مقلد به مناطقی که با مذهب حنفی آشنایی نداشتند مهاجرت
می‌کردند و با برقراری روابط اجتماعی، مذهب حنفی را تبلیغ می‌کردند. (رک: السبکی و دیگران،
۱۴۲۷، ۲۹۱-۲۹۳)

❖ حاکمیت

امام ابوحنیفه ۵۲ سال از عمر خود را در خلافت اموی و ۱۸ سال پایانی آن را در خلافت
عباسی به سر برد. ایشان اوج قدرت بنی‌امیه، سست شدن آن‌ها، آغاز حرکت بنی‌عباس، قیام
آن‌ها و به دست گرفتن قدرت را با چشم خود مشاهده کرده است؛ اما در هیچ منبعی ذکر نشده
که امام ابوحنیفه بر خلیفه‌ای قیام کرده یا در شورشی مشارکت داشته است.
ایشان دو بار از جانب خلفا دچار فتنه گردیده است؛ بار اول در زمان ابن‌هبیره (والی کوفه
در خلافت بنی‌امیه) و بار دوم در دوران منصور (والی کوفه در خلافت بنی‌عباس). در هر دو
بار امام ابوحنیفه تمام تلاشش بر این بود که بدون درگیر شدن با خلفا و همچنین بدون زیرپا
گذاشتن ارزش‌های دینی، از فتنه جان سالم به در برد. (رک: الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲، ۱۵/۴۴۴).
این مدارایی که امام ابوحنیفه با خلفای وقت داشته، یکی از مهم‌ترین اسباب عدم تعرض
حکومت به حلقات و کلاس‌های درسی او می‌باشد و در نتیجه تأسیس و رشد مذهب از مزاحمت
خلفا در امان بوده است.

نمونه‌هایی از حمایت حکومت‌ها از مذهب حنفی:

۱. خلافت عباسی: در دوران خلافت هارون الرشید، ابویوسف (صاحب اول امام ابوحنیفه) به

منصب قاضی القضاة رسید و در گسترش مذهب نقش به‌سزایی ایفا کرد. (ر.ک: الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲، ۳۵۹/۱۶؛ ابن حزم، ۱۹۸۷، ۲/۲۲۹) این امر سبب شده است تمام کسانی که به منصب قضاوت رغبت دارند، در این مذهب اجتهاد کنند؛ چراکه هیچ‌کس بدون تأیید قاضی القضاة نمی‌تواند قاضی شود و (با توجه به گستره وسیع سرزمین‌های خلافت عباسی) این امر سبب رشد و تعمیم این مذهب می‌گردد. از طرفی مردم نیز از قاضیان متأثر می‌شوند و با فتوای آن‌ها انس می‌گیرند.

۲. خلافت عثمانی: عثمانی‌ها منصب شیخ الإسلام را جایگزین قاضی القضاة کردند و مذهب شیخ الإسلام در خلافت عثمانی، مذهب حنفی بود. از بین مذاهب چهارگانه، تنها مذهب حنفی در خلافت عثمانی رسمیت داشت و تدوین اولین قانون مدنی در این خلافت نیز بر اساس مذهب امام ابوحنیفه صورت گرفت. (ر.ک: حورانی، ۱۹۸۶، ۴۳؛ محمد بک، ۱۴۰۱، ۵۴۸) با در نظر گرفتن محدوده و مدت خلافت عثمانی، تأثیر این مسأله در گسترش مذهب حنفی کاملاً روشن می‌شود.

۳. امروزه مذهب رسمی در افغانستان، ازبکستان و پاکستان مذهب حنفی است.

مذهب امام مالک (۱۷۹-۹۳ هـ.ق)

امام مالک از اهل مدینه بود و در مدینه فقه رایج (برخلاف عراق)، فقه اهل حدیث بود. مذهب امام مالک در محدوده سرزمین‌های زیر گسترش یافت: حجاز، مصر، آفریقا، اندلس، بغداد، بصره، قزوین، نیشابور، یمن و شام. (تیمور، ۱۴۱۱، ۶۲ و ۶۱).

عوامل گسترش مذهب:

❖ فعالیت امام مالک

امام مالک نیز مانند امام ابوحنیفه در زمینه تأسیس مذهب و وضع کردن اصول متناسب با

شرایط محیطی، جذب علما و شاگردان با استعداد و عدم درگیری با خلفا در جهت ایجاد بستری مناسب برای تأسیس و رشد مذهب، از عهده مسئولیت خویش برآمده است.

امام مالک مکانت علمی والایی در حجاز داشته (ر.ک: ابن فرحون، بی تا، ۱۱۰/۱؛ قاضی عیاض، ۱۹۶۵، ۱۴۸/۱) و به همین سبب تألیفات او مورد استقبال شدید قرار می‌گرفته‌اند و در افزایش شهرت و گسترش مذهب او مؤثر واقع می‌شدند.

امام مالک تألیفات فراوانی دارد اما هیچ‌کدام از آن‌ها به اندازه الموطأ شهرت نیافتند. شاگردان امام مالک این کتاب را حفظ، روایت و منتشر می‌کردند. (ر.ک: السیوطی، بی تا، ۳۲-۵۷) به این دلیل که موضوع کتاب الموطأ/احادیث/احکام فقهی بود، افراد زیادی مجذوب آن می‌گشتند و به حفظ و روایت آن می‌پرداختند.

❖ شرایط محیطی

پدر بزرگ امام مالک (مالک بن ابی عامر) از علمای تابعین است و از عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، طلحه و ابوهریره روایت کرده است. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۴۷/۵) خانه امام مالک و محیط زندگی او با صنعت حدیث، اثر، اخبار صحابه و اقوال آنان پیوند خورده بود و این شرایط، انگیزه توجه به این علوم را در امام مالک ایجاد کردند. مذهب امام مالک با آثار پیوند خورده و این امر زمینه رشد و گسترش مذهب در حجاز را فراهم کرد.

اندلس نیز از نظر شرایط محیطی (زندگی بادیه‌ای) شباهت زیادی با حجاز داشت و به همین دلیل مذهب امام مالک به گسترده‌گی در اندلس مورد استقبال قرار گرفت. (ر.ک: السبکی و دیگران،

❖ کثرت اصول و انعطاف‌پذیری مذهب

مذهب امام مالک در مقایسه با مذاهب سه‌گانه دیگر، بیشترین اصول را به خود اختصاص داده است؛ که عبارتند از: کتاب، سنت، قول صحابی، اجماع، عمل اهل مدینه، قیاس، مصلحه مرسله، عرف، سد ذرائع، استصحاب و استحسان. (الخن، ۱۴۲۰، ۱۳۷).

کثرت اصول در یک مذهب حاکی از انعطاف‌پذیری آن است، به این معنا که آن مذهب مقید به دو یا سه اصل نیست و در صدور احکام توسعه بیشتری دارد. کثرت اصول باعث می‌شود که مذهب حجم بیشتری از مسائل روزمره انسان با اختلاف مکان و زمان را دربرگیرد و همچنین سبب آسان‌تر شدن برخی احکام نسبت به بقیه مذاهب است. این ویژگی در مذهب، نظر عموم مردم را به خود جذب می‌کند.

❖ موقعیت خاص حجاز

حجاز مقصد حج و زیارت مسلمانان جهان و مدینه محل زندگی پیامبر و مقصد زیارتی مسلمانان از همه نقاط بود و با شهرتی که امام مالک و کتابش الموطأ داشت، طبیعی بود که عده‌ی زیادی با امام مالک آشنا شوند، مجذوب مذهبش گردند و پس از بازگشت به شهر خود، به تبلیغ مذهب پردازند.

❖ فعالیت شاگردان امام و پیروان مذهب

امام مالک نیز مانند امام ابوحنیفه، اصول فقه خود را مدون نکرده است بلکه در برخی مسائل فقهی به آن‌ها اشاره نموده که با استقرای کتاب موطأ و دیگر آثار او می‌توان به اصولش در استنباط پی برد. بنابراین فقهای مذهب مالکی همانند فقهای مذهب حنفی، اصول مذهب خود را

استنباط و تدوین کرده‌اند. (ر.ک: ابوزهره، ۲۰۰۲، ۲۲۰ و ۲۲۱).

نمونه‌هایی از فعالیت پیروان در گسترش مذهب:

۱. مصر: تبلیغ مذهب توسط عثمان بن الحکم (از اصحاب امام) سپس عبدالرحمن بن قاسم، اشهب بن عبدالعزيز، ابن عبدالحکم و ابن وهب مصری صورت گرفت. (ر.ک: السبکی و دیگران، ۱۴۲۷، ۳۰۸-۳۱۰)

۲. اندلس: زیاد بن عبدالرحمن، عیسی بن دینار، سعید بن ابی هند و یحیی بن یحیی از فقهای اندلس، شاگردان امام مالک در مدینه بودند سپس به اندلس برگشتند و در حمایت هشام بن عبدالرحمن کتاب موطأ را نقل و برای مذهب تبلیغ کردند. (ر.ک: ابن حزم، ۱۹۸۷، ۲/۲۲۹؛ عنان، ۱۴۱۷، ۱/۲۲۹)

۳. آفریقا: خدمت چندین ساله سحنون بن سعید تنوخی در منصب قضاوت به مذهب امام مالک در آفریقا، نقش خوبی را در گسترش مذهب ایفا کرد. (ر.ک: الذهبی، ۱۴۲۷، ۹/۴۶۴؛ الإفريقي، بی‌تا، ۱۰۲؛ ابن حزم، ۱۹۸۷، ۲/۲۲۹)

❖ حاکمیت

امام مالک در عهد ولید بن عبدالملک متولد شد، شاهد حکومت عمر بن عبدالعزيز بود و در عهد رشید عباسی وفات یافت. با وجود تمام مسائلی که امام شاهد آن‌ها بود، اما هیچ روایتی وجود ندارد که امام با جماعت مخالفت یا بر خلیفه‌ای قیام کرده باشد.

امام مالک در دوران ابو جعفر منصور دچار محنتی از طرف یکی از والیان گردید و در آن محنت شلاق زده شد. در ظاهر، خلیفه دستور جلد امام را نداده بود چرا که بعد از این محنت به صورت حضوری از امام معذرت‌خواهی کرد و خود امام قبل از آن اعلام می‌کرد که جلاد را

(به خاطر قرابتی که با پیامبر دارد) بخشیده است. (ر.ک: ابن فرحون، بی تا، ۱۳۰-۱۳۲) این مدارا کردن باعث می‌شد که حلقات تدریس و شاگردان امام با مزاحمت‌های حکومت روبرو نشوند. نمونه‌هایی از پشتیبانی حکومت‌ها از مذهب امام مالک:

۱. اندلس: حمایت هشام بن عبدالرحمن، دومین خلیفه بنی امیه در اندلس، از شاگردان امام مالک به این دلیل که امام مالک نزد او از مکانت والایی برخوردار بود. در زمان حکومت هشام، فقها به مناصب حکومتی نیز راه یافتند. (ر.ک: عنان، ۱۴۱۷، ۱/۲۲۹؛ ابن حزم، ۱۹۸۷، ۲/۲۲۹).
۲. نکور (در محدوده مراکش امروزی): توسط صالح بن منصور (از بنی امیه) فتح شد و مذهب رسمی آن مالکی اعلام گردید. (ر.ک: المراكشي، ۱۹۸۳، ۱/۱۷۶ و ۱۷۷).
۳. آفریقا: خدمت چندین ساله سخنون بن سعید تنوخی در منصب قضاوت به مذهب امام مالک، نقش خوبی را در گسترش مذهب ایفا کرد. (ر.ک: الذهبي، ۱۴۲۷، ۹/۴۶۴؛ الإفريقي، بی تا، ۱۰۲؛ ابن حزم، ۱۹۸۷، ۲/۲۲۹).
۴. در سال ۴۰۷ هجری ابن بادیس حاکم آفریقا شد و برای حفظ مسلمانان از اختلاف، همه مناطق تحت تصرف را بر مذهب امام مالک حمل کرد. (ر.ک: الذهبي، ۱۴۲۷، ۱۳/۳۵۱).
۵. امروزه مذهب رسمی در مراکش، لیبی، الجزایر و موریتانی مذهب مالکی است.

مذهب امام شافعی (۲۰۴-۱۵۰ هـ ق)

امام شافعی اولین مدون علم اصول فقه و اصول حدیث در کتابی به نام *الرساله* است. (ر.ک: احمد شاکر، ۱۳۵۸، ۱۳).

مذهب امام شافعی در محدوده سرزمین‌های زیر گسترش یافت: مصر، عراق، خراسان، توران، شام، یمن، ماوراءالنهر، فارس، حجاز، مناطقی از هند، مناطقی از شمال آفریقا، اندلس و

کشورهای شرق آسیا (مالزی، اندونزی، فیلیپین، تایلند و..). (رک: ابن بطوطه، ۱۴۱۷، ۱۱۴/۴؛ تیمور، ۱۴۱۱، ۷۱).

عوامل گسترش مذهب:

❖ فعالیت امام شافعی

فعالیت‌های مؤثر امام در پویایی و رشد مذهب را می‌توان به سه بخش اساسی تقسیم کرد:

۱. وسعت اطلاعات و آشنایی با مذاهب فقهی گوناگون: در مکه نزد مسلم بن خالد زنجی فقه را فراگرفت سپس به مدینه رفت و نزد امام مالک حدیث را آموخت و پس از وفات ایشان برای کسب و کار به یمن رفت و بعد از محنتی که گرفتارش گردید، به بغداد سفر کرد و نزد محمد بن حسن شیبانی فقه اهل رأی را فراگرفت. او پس از انتقال بین مکه و بغداد، نهایتاً به مصر رفت و تا پایان عمر همان‌جا مستقر شد. (رک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ۳۹۲/۲) سفرهای زیاد امام شافعی به مناطق مختلف باعث شد که امام نزد علمای فقه حدیث و علمای فقه رأی علم فراگیرد و همچنین با دو مذهب فقهی تأسیس شده (حنفی و مالکی) آشنا گردد و این وسعت اطلاع در مذهب امام شافعی تأثیر گذار بود و خصوصیات منحصر به فردی همچون توجه کافی و متوازن به عقل و نقل به مذهب بخشید.

۲. تدوین اصول و فقه مذهب: امام شافعی اولین مدون و واضع علم اصول فقه و اصول حدیث در کتابی به نام "الرساله" است. (رک: احمد شاکر، ۱۳۵۸، ۱۳) او در ابتدا از اصحاب امام مالک به شمار می‌رفت؛ اما پس از آن به تدریج در مکه نظرات خاص خود را مطرح کرد و سپس به بغداد رفت و مذهب (قدیم) خود را به اتمام رساند و نهایتاً به مصر رفت و مذهب جدیدش آن‌جا شکل گرفت. (رک: الأزدی، ۱۴۲۲، ۲۱۱-۲۰۴) امام شافعی فقه خود را در کتاب الأم تدوین کرد.

از شاخص‌های مذهب شافعی این است که اصول و فقه آن توسط خود مؤسس تدوین شده است.

۳. جذب شاگردان از مناطق مختلف: مصر، حجاز و عراق محل تأسیس مذهب بود و در این مناطق، مذهب توسط خود امام و شاگردان پس از او منتشر شد.

❖ فعالیت شاگردان و پیروان مذهب

انتشار مذهب در فارس، خراسان، سجستان و ماوراءالنهر توسط علمای مذهب صورت گرفت (قفال کبیر شاشی، حافظ عبدالله مروزی، احمد بن سیار، یعقوب بن اسحاق اسفراینی و ..). (ابوزه، ۲۰۰۶، ۳۳۹).

کشورهای شرق آسیا: هجرت حضارمه (اهل یمن) و تبلیغ مذهب شافعی در این کشورها سبب گسترش آن گردید. (رک: الکاف، ۱۹۹۰، ۵۸).

حمایت و پیروی علما و نوابغ مسلمان از مذهب، از جمله: امام بخاری، امام مسلم، ترمذی، ابوداود، نسائی، جنید بغدادی، شیخ اشعری، امام الحرمین جوینی، امام محمد غزالی، امام فخر رازی، قفال مروزی، ابواسحاق شیرازی، امام رافعی، امام نووی و .. (رک: احمدیان، ۱۳۷۴، ۲۲۷-۲۷۹). این شخصیت‌ها مکانت علمی والایی در جامعه وقت داشتند و وزنه سنگینی در علم به شمار می‌رفتند. تبعیت این افراد از مذهب امام شافعی، به معنای تبعیت شاگردان و پیروان آن‌ها از این مذهب می‌باشد.

❖ خصوصیات مذهب

با توجه به کتاب الرساله امام شافعی و شیوه عمل مجتهدین مذهب، اصول فقه مذهب شافعی عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع، قیاس و استصحاب. (رک: الغزالی، ۱۴۱۳، ۸۰-۲۸۰) با مراجعه به

اصول مذهب شافعی، توجه کافی به عقل و نقل و توازن میان این دو دیده می‌شود و این امر از دو جهت در انتشار مذهب مؤثر است: اول؛ پذیرش مذهب توسط عامه مردم آسان‌تر می‌شود، دوم؛ هم در سرزمین‌هایی که فقه اهل رأی غالب بود و هم در سرزمین‌هایی که فقه اهل حدیث غلبه داشت، با هر دو محیط سازگار بود و رشد و گسترش آن با موانع محیطی مواجه نمی‌شد.

❖ حاکمیت

امام شافعی در دوران بنی عباس متولد شد و در دوره‌ای می‌زیست که اوضاع سیاسی آن استقرار نسبی داشت و اوضاع علمی به دلیل اقتباس مسلمانان از فلسفه یونان، آداب فارس و علم هندوستان، مرحله شکوفایی خود را طی می‌کرد. (رک: ابوزهرة، ۲۰۰۶، ۱۹-۴۶) مانند دو امام دیگر، امام شافعی با خلفای وقت درگیری قابل‌ذکری نداشته است و از این جهت مذهب خود را از مزاحمت‌های احتمالی از طرف حکومت حفظ کرده بود. نمونه‌هایی از حمایت حکومت‌ها از مذهب امام شافعی:

۱. شام: مذهب امام اوزاعی غالب بود تا این‌که محمد بن عثمان دمشقی (شافعی) قاضی شد و پس از آن قاضیان پی در پی شافعی مذهب بودند؛ به همین روال تا نصف قرن چهارم مذهب امام شافعی در شام بر مذهب امام اوزاعی غلبه کرد. (رک: تیمور، ۱۴۱۱، ۷۴).

۲. مشرق: محمود بن سبکتجین غزنوی (که فاتح هند بود و سلطنتش از هند تا نیشابور امتداد داشت) و نظام الملک طوسی (وزیر الب ارسلان) گسترش مذهب امام شافعی را به عهده گرفتند؛ همان‌طور که صلاح‌الدین ایوبی، پس از به دست گرفتن حکومت از عبیدین، گسترش آن را در مصر به عهده گرفت. (السبکی و دیگران، ۲۰۰۶، ۳۲۲).

۳. امروزه مذهب شافعی در جیبوتی، سومالی، سوریه و مالزی مذهب رسمی کشور است.

مذهب امام احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۴ هـ ق)

مذهب امام احمد هم از نظر تعداد پیروان هم از نظر محدوده گسترش نسبت به مذاهب سه گانه دیگر کمترین سهم دارد. مذهب امام احمد در محدوده سرزمین های زیر گسترش یافت: بغداد، مصر، شام، عربستان، قطر و بحرین. (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ۵۶۶/۱؛ تیمور، ۱۴۱۱، ۸۱-۸۹).

عوامل گسترش مذهب:

❖ فعالیت امام احمد

امام احمد از آغاز عمر به سمت تحصیل علوم شرعی رفت و زمینه حدیث را برگزید. امام احمد طلب حدیث را از محل تولدش (بغداد) آغاز کرد و پس از آن به مناطق مختلف هم چون بصره، حجاز، یمن، شام، کوفه و دیگر مناطق اسلامی سفر کرد. (ر.ک: الجوزی، ۱۴۰۹، ۲۶-۷۵) این مسافرت ها هم از جهت مشهور شدن امام احمد، هم در وسعت اطلاعات او و در نتیجه پویایی مذهب بی تأثیر نبودند. همچنین بغداد محل تأسیس مذهب بود و مذهب توسط خود امام احمد و شاگردانش رشد کرد و گسترش یافت.

❖ فعالیت شاگردان امام و پیروان مذهب

بقای مذهب و گسترش آن با وجود تمام سختی هایی که در دوره های متفاوت با آن روبرو بوده، نشان از آن دارد که از هر نسل کسانی وجود داشتند که همواره از مذهب دفاع می کردند. از این میان می توان به شخصیت های زیر اشاره کرد:

۱. عمر بن حسین خرقی متوفای (۳۳۴ هـ ق) (ر.ک: ابن ابی یعلی، بی تا، ۷۵/۲).

۲. ابویعلی ابن الفراء متوفای (۴۵۸ هـ ق) (ر.ک: ابن ابی یعلی، بی تا، ۱۹۳/۲).

۳. موفق الدین ابن قدامه مقدسی متوفای (۶۲۰ هـ ق) (ر.ک: الذهبی، ۱۴۰۵، ۱۴۹/۱۶).

۴. احمد بن تیمیه متوفای (۷۲۸ هـ ق) (ر.ک: الذهبی، ۱۴۱۹، ۱۹۲/۴).

۵. عوامل گسترش مذاهب فقهی چهارگانه ♦ ۱۰۳

۶. علی بن سلیمان مرداوی متوفای (۸۸۵ هـ.ق) (ر.ک: ابن المبرد، ۱۴۲۱، ۹۹/۱).

❖ حاکمیت

در برخی از دوره‌ها مذهب حنبلی از حمایت حکومت‌ها برخوردار بود؛ برای مثال در سال ۷۳۸ هجری عبدالله بن محمد الحجاوی قاضی القضاة حنابله در مصر شد و انتشار مذهب را به عهده گرفت؛ همچنین گسترش مذهب در عربستان و کشورهای عربی مجاور از زمانی آغاز شد که نجدی‌ها (آل سعود) حکومت عربستان را به دست گرفتند و مذهب حنبلی را مذهب رسمی خود اعلام کردند. (ر.ک: تیمور، ۱۴۱۱، ۸۱-۸۹) و تا امروز مذهب رسمی در عربستان و قطر، مذهب حنبلی است.

موانع گسترش مذهب:

روشن است که مذهب امام احمد به اندازه مذاهب سه گانه دیگر گسترش نیافته است، به این معنا که موانعی در راه پیشرفت این مذهب وجود داشته‌اند. در این قسمت مناسب است به موانع گسترش این مذهب اشاره شود که عبارتند از:

❖ عدم تجویز امام احمد به تدوین فقه خود

امام احمد تصنیفات فراوانی دارد اما از نوشتن مسائل فقهی و فتوای خود نهی می‌کرد، بلکه حتی از املای آن‌ها بر شاگردان خودداری می‌نمود. بنابراین هیچ اثر فقهی از امام به دست ما نرسیده و هرچه در دسترس ما وجود دارد از حفظ شاگردان او می‌باشد. در مسائلی که از امام احمد نقل شده است، تمسک شدید او به آثار و دوری جستن از رأی به وضوح قابل مشاهده می‌باشد. (ر.ک: الأزدی، ۱۴۲۲، ۲۶۱-۲۶۶) ابوبکر خلال فقه امام احمد را جمع‌آوری، مرتب و تدوین کرده است. (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ۳۰۰/۶).

❖ اصالت حدیثی مذهب و عدم سازگاری آن با شرایط محیطی و ذهنیت عوام

اصولی که در استنباط فقه حنبلی به آن‌ها توجه می‌شود، عبارتند از: نص (قرآن و سنت)، فتوای صحابه (فتوایی که با آن مخالفت نشده باشد)، انتخاب قول نزدیک‌تر به کتاب و سنت در حالت اختلاف اقوال صحابه، حدیث مرسل و ضعیفی که چیزی در باب آن را رد نمی‌کند (البته منظور از ضعیف، غیر از روایت منکر یا باطل یا روایتی که یکی از روایانش متهم است) و قیاس. (ابن‌القیم، ۱۴۲۳، ۵۰/۲-۵۹) از سخنان امام ابن‌القیم آشکار است که مذهب فقهی امام احمد کاملاً وابسته به آثار است، تا جایی که حدیث مرسل و ضعیف را بر قیاس مقدم می‌داند و جز در حالت ضرورت، بر اساس قیاس فتوا صادر نمی‌کند.

مذهب امام احمد در بغداد وابسته به حدیث بود و از رأی به شدت دوری می‌جست؛ این در حالی است که فقه رایج در عراق، فقه اهل رأی بود و قبل از آن نیز دو مذهب بزرگ فقهی تأسیس شده در عراق (حنفی و شافعی) به رأی اهمیت قابل توجهی می‌دادند. به عبارتی دیگر: عدم سازگاری مذهب با محیط و ذهنیت عوام، گسترش آن را دشوارتر می‌کرد. ابن‌خلدون نیز علت عدم گسترش مذهب را کم بودن اجتهاد و اصالت حدیثی مذهب می‌داند و ادعا می‌کند که بیشتر پیروان آن در شام و بغداد و اطراف آن بودند، چراکه در آن مناطق بیشتر به حفظ و روایت سنت می‌پرداختند. (رک: ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ۵۶۶/۱).

❖ عدم برخورداری از پشتیبانی حکومت‌ها به اندازه مذاهب سه‌گانه دیگر

امام احمد در دوران استقرار حکومت عباسی می‌زیست و هم‌عصر هشت خلیفه عباسی بود. در زمان مأمون، معتزله به خلیفه احاطه کرده بودند و او را نسبت به مسأله خلق قرآن قانع کردند. مأمون نیز علما (فقها و محدثین) را برای تأیید این دیدگاه دعوت کرد. از بین کسانی که در برابر مأمون تسلیم نشدند، امام احمد بود که در بند و زنجیر درآمد اما ایستادگی کرد. بعد از درگذشت

مأمون، در عهد معتصم و پس از آن واثق نیز امام احمد هم‌چنان گرفتار محنت بود و تا پنج سال پس از آزادیش از درس منقطع شد و حتی برای نماز جماعت هم از خانه بیرون نمی‌رفت. این وضعیت تا وفات واثق (در سال ۲۳۲ هـ.ق) ادامه داشت؛ پس از آن المتوکل به خلافت رسید و امام به تدریس خود بازگشت و مقام والایی نزد خلیفه کسب کرد به گونه‌ای که بدون مشورت او، کسی برای ولایت انتخاب نمی‌گردید. (ر.ک: المقدسی، ۱۴۲۵، ۱/۲۶-۱۰۲).

در آن دوران، حکومت عباسی به استقرار رسیده بود و خوارج و علویان قدرت مقابله با آن نداشتند، اما اختلافات داخلی میان امرا وجود داشت که از برجسته‌ترین آن‌ها، درگیری امین و مأمون بر سر خلافت بود که به قتل امین منتهی شد. لشکر مأمون را نژاد فارس تشکیل می‌دادند و لشکر امین را نژاد عرب؛ بنابراین شکست امین، به خواری عرب‌ها تا انتهای حکومت عباسی انجامید و از طرفی سبب نفوذ و چیره شدن تفکر اعتزالی بر جامعه گردید. این اوضاع امام احمد را ناراضی می‌کرد اما ایشان نارضایتی خود را با جنگ و قیام اعلام نمی‌کرد؛ بلکه از سیاست کنار می‌گرفت و کاملاً به علم منحصر می‌شد. اما به این دلیل که در برابر تفکر اعتزالی قرار می‌گرفت و مردم را از آن برحذر می‌داشت، به محنت‌ها گرفتار می‌آمد. (ر.ک: ابوزهره، ۲۰۰۸، ۸۴-۸۶)

این مسائل باعث می‌شد که امام احمد و همچنین شاگردان او نتوانند آزادانه فعالیت کنند و مدت زیادی دچار مزاحمت‌های حکومت شوند.

مذهب امام احمد پس از تشکیل سه مذهب بزرگ فقهی تأسیس شد، و این امر برای انتشار مذهب مزاحمت‌هایی ایجاد می‌کرد. علاوه بر این، مذهب امام احمد از پشتیبانی حکومت‌ها بی‌نصیب بود؛ این در حالی است که مذاهب دیگر با حمایت حکومت‌ها در مناطق مختلف اسلامی گسترش می‌یافتند.

علاوه بر آنچه که گفته شد، در قرن چهارم پیروان مذهب حنبلی در بغداد قدرت را به دست گرفتند و در اجرای مذهب شدت و تعصب به خرج دادند، که این رفتارها باعث شد تصور خشونت‌آمیزی از مذهب در ذهن مردم ایجاد شود (السایس، ۱۹۹۹، ۱۹۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام شده در استقرای تاریخی روند تأسیس و گسترش مذاهب فقهی چهارگانه، می‌توان نتیجه گرفت که عوامل مؤثر در ماندگاری و گسترش آن‌ها عبارتند از: فعالیت امام مذهب؛ قدم نخستین را امام مذهب برمی‌دارد که مؤسس و وضع‌کننده اصول آن است. فعالیت‌های امام مذهب را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. وضع و تدوین اصول و فقه مذهب.
 ۲. توجه به شرایط محیطی و ذهنیت عوام در وضع اصول مذهب.
 ۳. جذب شاگردان به مذهب خود.
 ۴. مدارا کردن با خلفا برای ایجاد بستر مناسب تشکیل و گسترش مذهب.
- فعالیت شاگردان امام و پیروان مذهب: بعد از امام مذهب، مسئولیت بقا و گسترش مذهب به عهده شاگردان و پیروان او می‌باشد. تدوین علوم مذهب، اثبات، استدلال، وضع مسائل، تنقیح، ترتیب و گسترش آن از جمله وظایف آن‌ها است. در واقع تدوین اصول و فقه مذهب توسط شاگردان، عدم تدوین آن توسط امام را جبران کرد.
- حاکمیت: نقش حاکمیت در دو زمینه تأثیرگذار است: اول؛ تأسیس مذهب. دوم؛ گسترش مذهب. با پشتیبانی حاکمیت، یک مذهب بدون هیچ مزاحمتی تأسیس می‌شود و اصولش پایه‌ریزی می‌گردد و همچنین در زمینه گسترش، پیروان مذهب به مناصب والا از قبیل قاضی القضاة و شیخ الإسلام دست می‌یافتند و مذهب را در یک ناحیه تعمیم می‌کردند.

شرایط محیطی: تناسب یک مذهب با ذهنیت عوام مردم در یک سرزمین، تأثیر فراوانی در گسترش مذهب در آن منطقه دارد. از طرفی شرایط خاص یک سرزمین در گسترش یک مذهب نیز مؤثر است؛ مانند شرایط خاص حجاز که محل زیارت همه مسلمانان است. نکته قابل توجه این است که عوامل ذکر شده مجزا از همدیگر نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند و برای گسترش یک مذهب، وجود همه آنها امری ضروری می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در قسمت عوامل گسترش مذاهب، مواردی که فاقد منبع هستند، نظر خود محقق‌اند و از متن جستار قابل برداشت‌اند.

۲. أخذ بكتاب الله، فما لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله، أخذت بقول أصحابه، أخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر، أو جاء إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين، والحسن، وعطاء، وسعيد بن المسيب، وعدد رجالا، فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا. (الخطيب البغدادي، ۱۴۲۲، ۵۰۲/۱۵)

منابع

- ابن ابی‌یعلی، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بیروت، بی‌تا.
- ابن حجر، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، چاپ اول، چاپ‌خانه دایرة المعارف النظامیة، هند، ۱۳۲۶ هـ
- ابن حزم، علی بن احمد، رسائل ابن حزم، چاپ دوم، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۷ م
- ابن‌القیم، محمد بن ابی‌بکر، إعلام الموقعین عن رب العالمین، چاپ اول، دار ابن الجوزی، عربستان سعودی، ۱۴۲۳ هـ
- ابن‌المبرد، یوسف بن حسن، الجوهر المنضد فی طبقات متأخری أصحاب أحمد، چاپ اول، مکتبة العبیکان، عربستان، ۱۴۲۱ هـ
- ابن‌بطوطة، محمد بن عبدالله، تحفة النظار فی غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ۱۴۱۷ هـ

- ابن خلدون، عبدالرحمن، ديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر، چاپ دوم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ هـ
- ابن سعد، محمد بن سعد البغدادي، الطبقات الكبرى، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ هـ
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، دار التراث للنشر، القاهرة، بی تا.
- أبوالحاج، صلاح محمد، إمام الأئمة و الفقهاء أبوحنيفة النعمان، دار الورق، الأردن، ٢٠٠٥ م
- أبوزهره، محمد، ابن حنبل حياته و عصره و آرائه و فقهه، چاپ اول، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٨ م.
- أبوزهره، محمد، أبوحنيفه حياته و عصره و آرائه و فقهه، چاپ اول، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٧ م.
- أبوزهره، محمد، الشافعي حياته و عصره و آرائه و فقهه، چاپ اول، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٦ م.
- أبوزهره، محمد، مالك حياته و عصره و آرائه و فقهه، چاپ اول، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٢ م.
- احمديان، عبدالله، تجزيه و تحليل زندگانی محمد بن ادريس شافعي، چاپ اول، احسان، تهران، ١٣٧٤ هـ.ش.
- الإربلي، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان و أبناء الزمان، دار صادر، بيروت، بی تا.
- الأزدي، يحيى بن إبراهيم، منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة و مالك و الشافعي و أحمد، چاپ اول، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٢ هـ
- الإفريقي، محمد بن أحمد، طبقات علماء إفريقيه، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بی تا.
- البردوى، على بن محمد، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس، كراچی، بی تا.
- البغدادي، خطيب بغدادی، تاريخ بغداد، چاپ اول، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢ هـ
- بک، محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، چاپ اول، دار النفائس، بيروت، ١٤٠١ هـ
- تيمور، أحمد بن إسماعيل، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي-المالكي-الشافعي-الحنبلي و انتشارها عند جمهور المسلمين، چاپ اول، دار القادري للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ١٤١١ هـ
- الجوزى، عبدالرحمن بن علي، مناقب الإمام أحمد، چاپ دوم، دار هجر، ١٤٠٩ هـ
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، دار النهار، بيروت، ١٩٨٦ م.
- الخن، مصطفى سعيد، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي تاريخه و تطوره، چاپ اول، دار الكلم الطيب، دمشق، ١٤٢٠ هـ
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ

عوامل گستردش مذاهب فقهی چهارگانه ♦ ۱۰۹

- الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، چاپ سوم، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵هـ
- السايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامی، چاپ اول، دار الفكر، دمشق، ۱۹۹۹م.
- السبكي و ديگران، محمد عبداللطيف، تاريخ التشريع الاسلامی، چاپ اول، دار العلماء، دمشق، ۱۴۲۷هـ
- السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، بی تا.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، بی تا.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة (مع مقدمة أحمد شاکر)، چاپ اول، مكتبة الحلبي، مصر، ۱۳۵۸هـ
- الشكعة، مصطفى، الأئمة الأربعة، چاپ چهارم، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ۱۴۱۸هـ
- الصيرمي، حسين بن علي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، چاپ دوم، عالم الكتب، بيروت، ۱۴۰۵هـ
- عنان، محمد عبدالله، دولة الإسلام في الأندلس، چاپ چهارم، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۴۱۷هـ
- الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي، چاپ اول، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۳هـ
- قاضي عياض، أبو الفضل، ترتيب المدارك و تقريب المسالك، چاپ اول، مطبعة فضالة، مراكش، ۱۹۶۵م.
- الكاف، سقاف علي، حضرموت عبر ۱۴ قرنا، دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۹۹۰م.
- المراكشي، محمد بن محمد، البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب، چاپ سوم، دار الثقافة، بيروت، ۱۹۸۳م.
- المقدسي، عبدالغني، المحنة على إمام أهل السنة أحمد بن حنبل، چاپ اول، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۵هـ

نقدی بر جزوه‌ی «آهنگ میان موافق و مخالف» د. صلاح‌الدین جوهری

(بخش اول: حدیث معازف)

محمدامین انصاری (دانشجوی ترم ششم رشته شریعت)

my188box@outlook.com

شهاب انصاری (دانشجوی ترم ششم رشته شریعت)

چکیده

بحث اباحه موسیقی، میان علماء، مخالفین بسیاری دارد؛ اما غالب مسلمانان با آن تعامل داشته و آن را عادی تلقی می‌کنند. د. جوهری جزوه‌ای تحلیلی در اثبات ادله حرمت موسیقی منتشر کرده‌است. انتشار این جزوه از سویی، و رواج موسیقی از سوی دیگر، نگارندگان را بر آن داشت که با نوشتن سلسله مقالاتی ذیل نقد آراء ایشان، حکم مسأله را تبیین نمایند. بخش اول این پژوهش به صورت تحلیلی و کتاب‌خانه‌ای، به اهم مباحث حول روایت معازف پرداخته و نشان می‌دهد که نه تنها سند حدیث اشکال دارد بلکه بر فرض صحت آن، خلاف آن‌چه که د. جوهری به آن استدلال کرده‌است؛ دلالت بر حرمت مطلق موسیقی نمی‌دهد.

کلیدواژه‌ها: موسیقی، معازف، صلاح‌الدین جوهری، نقد حرمت موسیقی

مقدمه

حکم موسیقی مسئله‌ای است که از دیرباز مورد توجه فقهای اسلامی قرار گرفته است. با بررسی کتب علماء می‌توان دریافت که اکثر فقهای اسلام از جمله فقهای مذاهب اربعه حکم به تحریم موسیقی داده‌اند و تنها در مواردی مثل عروسی و روز عید (آن هم تنها با دف) استثناء قائل شده‌اند. با این حال علمایی همیشه بوده‌اند که موسیقی را مباح می‌دانسته‌اند؛ عبدالعزیز بن ابی سلمة الماجشون (ف. ۱۶۴ق)، ابن قتیبه دینوری (ف. ۲۷۶ق)، ابن حزم (ف. ۴۵۶ق) و ابن القیسرانی (ف. ۵۰۷) از متقدمین و قرضاوی و جدیع، از علمای معاصر، از این دسته‌اند.

دنیای امروز، موسیقی را یک هنر زیبا و پسندیده می‌داند. هنری که خالق قطعاتی است که هر انسانی، ناگزیر روزها و سالیانش را در تعامل با آن سپری می‌کند. موسیقی در فضای تئوریک حوزوی مخالفین بسیاری دارد؛ اما در دنیای واقعی تقریباً میان تمام مسلمانان رایج بوده و عرف، تحریم مطلق آن را نپذیرفته است. همین موضوع می‌تواند هر پژوهشگری را برانگیزد تا به بازنگری و واکاوی دوباره ادله و احکام موسیقی بپردازد.

دکتر صلاح‌الدین جوهری از اساتید بزرگوار حوزوی می‌باشد که در این موضوع جزوه‌ای را تحت عنوان «آهنگ میان موافق و مخالف» به چاپ رسانده است. او ابتدا مقدماتی را مطرح می‌کند. سپس به ترتیب، احادیث مربوط به موسیقی را از لحاظ سند و معنا بررسی کرده و مسائل اصول فقه مرتبط با آن را نیز به بحث می‌گذارد. انتشار این جزوه در فضای آکادمیک، و رواج موسیقی در فضای اجتماعی، نگارندگان را بر آن داشت که با نوشتن سلسله مقالاتی ذیل نقد آراء ایشان، حکم مسأله را تبیین کنند.

از نقاط قوت جزوه، می‌توان به گرافیک جذاب صفحات، نظم در بحث، و بیان ساده اشاره کرد؛ او همچنین تلاش کرده سخنان خود را مستدل بیان کند و به غالب نقدهای مخالفین پاسخ

دهد. بزرگ‌ترین نقطه ضعف کتاب را می‌توان عنوان آن دانست؛ چراکه خلاف ادعای نام جزوه، بحث کتاب میان موافق و مخالف آهنگ نبوده و در واقع تماماً در مقام پاسخ‌گوی شبهات می‌ایستد. همچنین به صورت سراسری، مخالفان تحریم موسیقی سانسور شده‌اند و خواننده هیچ اطلاعی از نام اشخاص، رساله و یا کتابی در زمینه حلیت موسیقی نمی‌یابد. ادبیات غیرعلمی و احساسی در مقدمه‌ی جزوه از دیگر نقاط ضعف آن است؛ به گونه‌ای که از همان اول حکم مسئله داده می‌شود و به مخالفان، اتهام تبعیت از هوای نفس زده می‌شود.

سند حدیث معازف:

اولین روایت مورد استدلال جزوه، حدیث معازف است که نقش کلیدی و محوری در بحث دارد. این حدیث به صورت معلق در کتاب صحیح بخاری چنین آمده است:

«وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ، حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسِ الْكِلَابِيِّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنَمِ الْأَشْعَرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو عَامِرٍ أَوْ أَبُو مَالِكِ الْأَشْعَرِيُّ، وَاللَّهِسِ مَا كَذَّبَنِي: سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ، يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَّ وَالْحَرِيرَ، وَالْحَمْرَ وَالْمَعَارِفَ، وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عَلِمٍ، يَرُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ هُمْ، يَأْتِيهِمْ - يَعْنِي الْفَقِيرَ - لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ: ارْجِعْ إِلَيْنَا غَدًا، فَيُبَيِّئُهُمُ اللَّهُ، وَيَضَعُ الْعِلْمَ، وَيَمْسَخُ آخِرِينَ قِرْدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

(بخاری، ۱۴۲۲ق، ۱۰۶/۷).

این حدیث را عبدالرحمن بن غنم از ابو مالک یا ابو عامر صحابی شنیده است. سند دیگری که غیر از عبدالرحمن بن غنم روایت می‌کند و در تاریخ کبیر آمده است (بخاری، بی تا، ۳/۳۰۵) به دلیل مبهم بودن رجال، مردود است. در جزوه روایتی که رجال آن عبدالرحمن بن غنم، عطیة بن قیس و ابن جابر است، تنها سندی است که، ادعای صحت آن می‌شود. هر چند که آلبانی، روایت مالک بن ابی مریم - تابع روایت عطیه - را تصحیح کرده است. (آلبانی، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۸۵).

د. جوهری حدیث معارف را صحیح می‌داند و رجال آن را چنان که در نموداری درختی می‌آورد ثقة دانسته و عطیه بن قیس (راوی محوری متن) را عادل و ضابط معرفی می‌کند (با توجه به توضیحات جزوه درباره‌ی علایم رنگ‌ها). اما به نظر می‌آید این تصحیح خالی از اشکال نیست و در تصحیح عطیه خطایی رخ داده است.

عطیه بن قیس الکلابی

در مورد عطیه وصف‌هایی چون صالح الحدیث، لیس به بَأْس، کان معروفًا و... بیان شده است که هیچ‌کدام صریحاً دلالت بر توثیق عطیه ندارند.

فرزند ابوحاتم رازی، از پدرش (که در توثیق روایت سخت‌گیر است) نقل می‌کند که: «از پدرم در مورد عطیه بن قیس سؤال شد و او گفت: صالح الحدیث [می‌باشد]» (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۲۷۱ق، ۱۸۷/۶).

او در مورد اصطلاح صالح الحدیث نزد پدرش توضیح می‌دهد که: «وإذا قيل صالح الحدیث فإنه یکتب حدیثه للاعتبار» (همان، ۳۷/۲). آلبانی در بررسی این اصطلاح، نظر «ابن‌ابی‌حاتم» را تأیید کرده و بیان می‌کند که ابوحاتم لفظ صالح الحدیث را نه برای تعدیل، بلکه برای تجریح استفاده کرده‌است (آلبانی، ۱۴۱۲ق، ۱۱۲/۳). لذا وصف صالح الحدیث برای یک راوی، بدین معناست که به مجرد روایت او، حدیث مورد قبول نیست و برای متابعه و شواهد استفاده می‌شود. بزار در مورد عطیه می‌گوید: «وَعَطِيَّةٌ لَيْسَ بِهٖ بَأْسٌ» (۱۹۸۸م، ۴۰/۱۰).

اما این عبارت دلالت بر توثیق می‌دهد؟ بزار از متساهلین در توثیق است (نورالدین‌هیشمی، ۱۳۹۹ق، ۲۱۹/۳؛ ابوعبدالرحمن همدانی وادعی، ۱۴۲۵، ۷۱/۱ و ۱۱۸/۱). و هرچند در جرح، قول او مقبول است اما برای پذیرش تعدیل او، موافقت دیگران لازم است (بکار، بی‌تا، ۷۷/۱). ابواسحاق حوینی در بحث یکی از روایت «البراء یزید الغنوی» که بزار در مورد او لیس به باس گفته است،

بیان می‌دارد که: «بل البراء یزید الغنوی ضعیف... فقول البزار: «لیس به بأس» فیہ نوع تساهل». و در نهایت، با تکیه بر نقل حافظ که بزار، در مورد آن راوی گفته است «لیس بالقوی وقد احتمل حدیثه» نتیجه می‌گیرد که: «أن من قال فیہ البزار: «لیس به بأس»، یعمی فی الشواهد والمتابعات» (حوینی، ۱۴۰۸ق، ۹/۱).

همچنین اگر لفظ «لیس به بأس» از الفاظ توثیق می‌بود، نمی‌بایست همراه با الفاظ جرح ذکر می‌شد. به‌عنوان مثال، بزار در مورد «عطاء بن مسلم» و «صدقة بن موسی» می‌گوید:

«عطاء بن مسلم لم یکن به بأس ولم یکن حافظاً» (۱۹۸۸م، ۱۴/۳). «صدقة بن موسی، وهو رجل لیس به بأس من أهل البصرة قد اُختمل حدیثه» (همان، ۳۰۲/۳).

بزار در مورد عبید بن الصباح الکوفی الخزاز، سلیمان بن کراز الطفاوی بصری، زیاد بن ابی زیاد الجصاص، أبو محمد الواسطی و قزعة بن سوید بن حجیر بن بیان الباهلی از توصیف «لیس به بأس» استفاده می‌کند، درحالی‌که ابن حجر همه آن‌ها را ضعیف می‌داند. لذا این لفظ را نیز نمی‌توان به تنهایی دلیلی در توثیق دانست.

ابن سعد نیز در کتاب الطبقات الکبری چنین می‌گوید:

«عطیة بن قیس. و كان معروفاً و له أحادیث قال هشام بن عمار، عن صدقة بن خالد، عن ابن جابر قال: رأيت عطیة بن قیس لا یغیر شیبهه» (۱۴۱۰ق، ۳۲۰/۷).

به نظر معروف بودن عطیه به خاطر مقرئ بودنش می‌باشد. مشخصاً معروفیت نمی‌تواند دلیلی برای توثیق یا جرح تلقی گردد. همچنین، موضوع معروف بودن لزوماً روایت حدیث نیست، مثلاً بزار در مورد «عُبَیدُ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ السَّائِبِ» می‌گوید: «مَعْرُوفٌ فِي النَّسَبِ، إِلَّا أَنَّهُ غَيْرُ مَعْرُوفٍ بِنَقْلِ الْحَدِيثِ» (بزار، ۱۹۸۸م، ۳۷۹/۸) همچنین شهرت دلیلی بر پاک بودن از اتهام نیست؛ چنان‌که ابن سعد درباره «عبدالعزیز ابی رواد» می‌گوید: «له أحادیث. وكان مرجناً. وكان معروفاً بالصلاح والورع والعبادة» (همان، ۳۹/۶).

ابن حبان نام «عطیه» را در کتاب الثقات آورده است (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ۲۶۰/۵). عادل نزد ابن حبان کسی است که جرحی بر او وارد نشده باشد؛ زیرا جرح را ضد تعدیل می‌داند (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ۱۳/۱). ابن حجر می‌گوید: «ابن حبان هر شخصی را که جهالت عین آن برطرف شود، عادل می‌داند»؛ این خلاف رأی جمهور است. ابن حبان افرادی را که ابوحاتم و دیگر علماء مجهول دانسته‌اند، در کتاب الثقات خود ذکر می‌کند (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۱۴/۱). با این توضیح معلوم می‌شود که ابن حبان شخصی بسیار آسان‌گیر، در توثیق روات می‌باشد. همان‌طور که علمای دیگر نیز از تساهل او سخن گفته‌اند. (آلبانی، ۱۴۰۰ق، ۹۵/۱؛ بکار، بی‌تا، ۷۷/۱) بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که اگر ابن حبان، در کتابش شخصی را بدون توثیق صریح ذکر کند؛ نمی‌توان او را ثقه دانست. عبدالله رمضان (از مدافعیین احادیث موسیقی) نیز به این مسأله معترف است (۱۴۲۸ق، ۱۷۰).

مزی در کتاب تهذیب الکمال، احوال عطیه را توصیف کرده است و ضمن نقل اقوال برخی علماء درباره او، قول «کان معروفاً و له احادیث» ابن سعد، و «صالح الحدیث» ابوحاتم را آورده است. و از مقرئ بودن او سخنانی به میان می‌آورد (۱۴۰۰ق، ۱۵۵/۲۰).

ذهبی در میزان الاعتدال از او به صورت مستقل بحث نکرده است. در الکاشف بیان می‌کند: «وسمع معاوية وقرأ القرآن علی أم الدرداء وعنه سعيد بن عبد العزيز وطائفة وكانوا يصلحون مصاحفهم علی قراءته» (ذهبی، ۱۴۱۳، ۲۷/۲). همچنین در کتاب دیگر خود «سیر أعلام النبلاء» او را این‌گونه معرفی می‌کند: «الإمام، القانت، مقرئ دمشق مع ابن عامر، أبو يحيى الكلبي، الدمشقي، المدبوح، عرض علی أم الدرداء، وكانت عارفة بالتنزيل، قد أخذت عن زوجها أبي الدرداء» (ذهبی، ۱۴۰۵، ۳۲۴/۵). اما در «تذهیب تهذیب الکمال» که مختصر «تهذیب الکمال» مزی است، می‌نویسد: «عَطِيَّةُ بن قيس الكلبي أو الكلاعي أبو يحيى الحمصي المقرئ ... قَالَ أَبُو حَاتِمٍ صَالِحُ الْحَدِيثِ...» (ذهبی، ۱۴۲۵ق، ۳۷۳/۶).

او در این کتاب می‌کوشد عبارات جرح و تعدیل را مختصر کند، و اگر الفاظ جرح و تعدیل، متفق علیه باشند؛ آن‌ها را حذف کرده و مهم‌ترین آن‌ها را بیاورد (ر.ک: مقدمه‌محقق، ذهبی، ۱۴۲۵ق، ۷۱/۱). برگزیدن حکم «صالح الحدیث» ابوحاتم از کتاب مزی، حذف کردن قول ابن سعد و اضافه نکردن نظر خود یا دیگر علماء، می‌تواند بیان‌گر این نکته باشد که مؤثرترین قول در مورد عطیه، همان حکم ابوحاتم است. این مسأله وقتی بیشتر به چشم می‌آید که منهج ذهبی در این کتاب، اضافه کردن اقوال جرح و تعدیل، در جایی است که مزی آن‌ها را یا اندک ذکر کرده، و یا اصلاً بیان نکرده است (همان‌جا). پس می‌توان گفت، نظر ذهبی به ابوحاتم نزدیک است. والله اعلم.

باید توجه داشت که مجرد مقری بودن عطیه، نمی‌تواند دلیلی برای توثیق او باشد؛ زیرا اتقان در قرائت با حدیث متفاوت است؛ به‌عنوان نمونه، روایت حفص بن سلیمان از قاریان معتبر روایات چهارده‌گانه قرآن (که قرائت او در میان مسلمین رواج دارد)، مقبول نیست. ذهبی در مورد او می‌گوید: «وَأَقْرَأَ النَّاسَ مَدَّةً، وَكَانَ ثَبَاتًا فِي الْقِرَاءَةِ وَاهِيًا فِي الْحَدِيثِ، لِأَنَّهُ كَانَ لَا يَتَّقِنُ الْحَدِيثَ وَيَتَّقِنُ الْقُرْآنَ وَيَجُودُهُ، وَإِلَّا فَهُوَ فِي نَفْسِهِ صَادِقٌ» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۵۵۸/۱).

حتی علماء در پذیرش حدیث استاد او عاصم بن ابی النجود اختلاف نظر دارند. ذهبی در مورد او می‌گوید: «أَحَدُ السَّبْعَةِ الْقُرَاءِ. هُوَ عَاصِمُ بْنُ بَهْدَلَةَ الْكُوفِيِّ مَوْلَى بَنِي أُسَدٍ، ثَبَتَ فِي الْقِرَاءَةِ، وَهُوَ فِي الْحَدِيثِ دُونَ الثَّبَتِ صَدُوقٌ يَهُمُّ» (همان، ۳۵۷/۲).

تنها توثیق صریح عطیه، با لفظ «عَطِيَّةُ ابْنِ قَيْسِ الْكَلَابِيِّ ... ثِقَّةٌ مَقْرِيٌّ» در کتاب «التقريب» آمده است (ابن حجر، ۱۴۰۶، ۳۹۳/۱). ابن حجر از متأخرین علمای حدیث می‌باشد و نمی‌تواند مستقلاً در ضعف و صحت راویان، صاحب‌نظر باشد. خود او نیز در کتاب «فتح الباری» ذیل حدیث معازف در مورد عطیه می‌گوید: «عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسٍ هُوَ شَامِيٌّ تَابِعِيٌّ قَوَاهُ أَبُو حَاتِمٍ وَعَظِيْرُهُ» (ابن حجر، ۱۳۷۹، ۵۴/۱۰).

به نظر می‌آید که ابن حجر برای توثیق عطیه، به ابوحاتم رازی (به‌عنوان منبع اصلی) و منابع دیگری رجوع کرده‌است. چنان‌که قبلاً گفته شد، برخلاف آن‌چه که ابن حجر ادعا می‌کند، نه تنها ابوحاتم عطیه را تقویت نکرده، بلکه بر او جرح نیز وارد کرده‌است. پس ابن حجر در فهم منبع اصلی که برای شناخت راوی معرفی می‌کند دچار اشتباه شده‌است. همچنین منابعی که ابن حجر می‌توانست به آن‌ها رجوع کند شامل بزار، ابن سعد و ابن حبان می‌شود؛ که هیچ‌کدامشان توثیقی بر عطیه ندارند.

ارناؤوط و بشارعواد نیز در کتاب «تحریر تقریب»، حکم ثقه ابن حجر را نمی‌پذیرند و برای عطیه مرتبه «صدوق حسن الحدیث» قائل‌اند و بیان می‌دارند که: «فلم یوثر توثیقه عن کبیر أحد من الأئمه بل روی عنه جمع» (۱۴۱۷ق، ۲۱/۳).

محمد الروسی توجه ویژه‌ای به عدم وجود توثیق صریح در مورد عطیه دارد و جایگاه او را با توجه به قواعد ابن حجر، رتبه مقبول می‌داند (الروسی، وبلاگ احکام ۶۶۷، تاریخ آخرین بازدید: ۱۳۹۷/۱۱/۱۰).

در نهایت آن‌که، قول ابوحاتم که مورد توجه ذهبی نیز قرار گرفته‌است، به صواب نزدیک‌تر است. و چنان‌که الروسی نیز گفته‌است (همان‌جا)، حدیث عطیه در حالت تفرد تنها برای توابع و شواهد استفاده می‌گردد.

البته روایت عطیه درباره معازف، توابعی دارد که شاید ادعا شود آن را قوت می‌بخشد. در هر حال بررسی توابع نشان خواهد داد اگر موجب تصحیح و قوت حدیث هم بشود، تأثیر مهمی بر فهم این حدیث گذاشته و برداشت رایج از آن را مورد تردید قرار می‌دهد. که در مبحث دلالت سیاق، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

بررسی متن حدیث

«لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّيْ أَقْوَامٍ، يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَّ وَالْحَرِيرَ، وَالْحَمَرَ وَالْمَعَازِفَ...» «از امت من اقوامی خواهند

آمد که می خواهند شرمگاه زن، ابریشم، شراب و آلات موسیقی را حلال کنند...»

«یستحلون» در حدیث، دلالت بر تحریم مطلق تک تک موارد ذکر شده نمی دهد. بلکه دلالت

آن جزءی است؛ یعنی تنها نشان می دهد که فعل یا وصفی حرام در خمر، حر، حریر و معازف وجود دارد و محرّمی را تعیین نمی کند.

حکم به خطابی از شرع گفته می شود که به افعال مکلفین تعلق می گیرد (غزالی، ۱۴۱۳، ۴۵/۱)؛

پس موضوع احکام شرعی مثل وجوب، کراهت، حرمت و ... نمی تواند ذات اشیاء باشد، و اگر

شرع حکمی را به شیء نسبت می دهد، منظور ذات آن نیست، بلکه فعل خاصی است که بر روی

آن شیء صورت می گیرد. به عنوان مثال دو آیهی «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (النساء، ۲۳) و «حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ» (المائدة، ۳)، هرچند هر دو در ساختار یکی هستند و حرمت به شیء تعلق گرفته،

اما کل تعامل با مادر و مردار را در برنگرفته است؛ چنان که در اولی حرمت فعل (نکاح) مقصود

است و در دومی فعل (اکل) موضوع حکم می باشد.

از سوی دیگر استحلال می تواند جدای از استباحه حرام، در معنای استباحه حلال هم بیاید

(جدیع، بی تا، ۹۱). مثلا در حدیث نبوی آمده است: «... بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ

حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ» (احمد، ۱۴۲۱، ۴۲۹/۲۸)

با توجه به آن چه تا این جا گفته شد، مشخص می شود که استحلال در حدیث می تواند بر

استباحه حلال موارد مذکور نیز شامل شود. هرچند سیاق حدیث در بیان عقوبت بوده و آن هم

قطعا بر استباحه حلال مترتب نمی شود. و چون حکم باید متعلق به فعل مکلف باشد و معمول

یستحلون، اشیاء هستند و نه افعال، می بایست برای فهم موضوع حدیث، دو کار کرد:

اول: خارج کردن استحلال حلال موارد فوق، از موضوع حدیث؛ دوم: مشخص کردن وجه حرمت. در واقع حلال کردن، در صورتی مذموم است که معتقد به حرمت چیزی باشیم اما آن را انجام دهیم. واکاوی این امر نشان خواهد داد دلالت اقتران مورد استدلال د. جوهری ضعیف می‌باشد؛ چراکه موضوع حدیث چنان که گفته شد استحلال حرام است و حرام در هر یک از موارد فوق، به خاطر وجود وجوه حلال در آن‌ها، مطلق نیست؛ یعنی حکم حرمت می‌تواند ناظر بر یکی از افعال مرتبط با شیء یا وصف آن افعال باشد؛ مثل حرمت خوردن (شراب) که فعل است و زیاد خوردن مردار در حالت اضطرار که وصف است. این محرمات، تنها با ادله‌ی مستقل شناخته می‌شوند. با این مقدمه، ابتدا بحث دلالت اقتران را بررسی می‌کنیم و سپس وجوه حرام هر یک از موارد ذکر شده در حدیث معازف، بررسی خواهد شد.

دلالت اقتران

د. جوهری در صفحه ۱۹ می‌گوید:

«دلالت اقتران یا واو چند حالت دارد ... حالت دیگر [دوم] چنین است که معطوف ناقص باشد و اگر معطوف علیه حذف شود خودش به‌تنهایی معنای کاملی ندهد مثل عطف مفردات بر همدیگر چنان‌چه در حدیث معازف که در پی تحقیق آن هستیم می‌باشد! به‌عنوان مثال: (احمد خوب است و محمد) که اگر جمله‌ی احمد خوب است را حذف کنیم کلمه‌ی محمد به‌تنهایی معنایی نمی‌دهد زیرا بدون خبر می‌شود؟! و در حدیث معازف نیز اگر جمله‌ی “زنا را حلال می‌کنند” را حذف کنیم دیگر ابریشم و مشروب و آهنگ به‌تنهایی معنا نمی‌دهند!! که در این چنین حالتی به اتفاق علماء اقتران مفردات بر همدیگر دلالت بر مشترک بودن حکم آن‌ها با همدیگر است!»

اجماعی بر دلالت اقتران وجود ندارد و آنچه که جمهور در مورد آن صحبت کرده‌اند و د. جوهری آن را دلالت اقتران معرفی می‌کند در اصل دلالت عطف است؛ هرچند که در اصول فقه

ذیل دلالت اقتران بحث شده است. اما نتیجه‌ای که د. جوهری گرفته است (اشتراک حکم معازف با حرمت مطلق زنا) مربوط به اقتران است و با دلالت عطف سازگار نیست؛ شبیه به قولی که از امام مالک نقل شده است؛ ایشان به خاطر اقتران خیل با بغال و حمیر، در آیه ۸ سوره‌ی نحل، که به اتفاق علماء زکات ندارند، حکم به سقوط زکات در اسب داده‌اند (شوکانی، ۱۴۱۶ق، ۱۹۷).
 جمهور اصولیون دلالت اقتران را نمی‌پذیرند؛ چراکه اقتران [الفاظ] در نظم، مستلزم اقتران در حکم نیست (همان، ۱۹۸/۲). این بدان خاطر است که هر یک از الفاظ مقترن، می‌تواند حکم خاص خودش را داشته باشد که دیگری ندارد. پس جمع حکم بین چنین الفاظی حتی اگر از یکدیگر جدا هم بیایند جز با دلیل ممکن نیست (باجی، ۱۴۲۴، ۸۱/۱). پس مشارکت در حکم، از طریق قران حاصل نمی‌شود؛ بلکه یا از طریق عطف بدست می‌آید و یا با اشتراک در علت (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ۱۱۱/۸).

بدر الدین زرکشی در مورد دلالت اقتران می‌گوید:

«جمهور آن را نپذیرفته‌اند ... صورت آن چنین است که حرف واو، با لفظی که مقتضای آن وجوب و یا عمومیت یافتن همه‌ی موارد است، بین دو جمله‌ی تامه بیاید که هر یک از آن دو، مبتدا و خبر یا فعل و فاعل بوده و میان آن دو علت مشترک یا دلیلی نباشد که دلالت بر برابری دو جمله [در حکم] بدهد.» (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ۱۰۹/۸).

برای مثال در حدیث «لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلَا يَغْتَسِلُ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ» (ابوداود، ۱۴۳۰ق، ۵۳/۱)، با دلالت اقتران می‌توان گفت استعمال آب موجب نجاست آب می‌شود؛ چراکه استعمال آب، با نهی از بول که نجس‌کننده‌ی آب است، مقرون است. اما این استدلال نزد محققین قابل پذیرش نیست. زیرا احتمال دارد که علت نهی از اغتسال در آب راکد به خاطر معنایی باشد که در نهی از بول چیز دیگری است (ر.ک. زرکشی، ۱۴۱۴، ۱۱۰/۸).

عطف تابعی است که بر معنایی دلالت می‌دهد که در متبوعش آمده است (جرجانی، ۱۴۰۳ق، ۱۵۱؛ رک.: ابن مالک، بی تا، ۴۶). یکی از حروف عطف، «واو» می‌باشد که دلالت بر تشریح حکم معطوف‌علیه بر معطوف را می‌دهد مانند: جاء زید و عمرو (ابن عقیل، ۱۴۰۰، ۲۲۵/۳). با این مثال متوجه می‌شویم که هدف از عطف نشان دادن معنا است که در معطوف و معطوف‌علیه مشترک است. با این حساب می‌فهمیم که در مثال بالا عمرو فقط در (آمدن) با زید مشترک است نه چیز دیگری مانند نوع آمدن یا حالت آمدن یا زمان آمدن و... .

در نتیجه معارف با حر، حریر و خمر، تنها در معنای یستحلون مشترک است نه چیز دیگری. نمی‌توان به خاطر اقتران با خمر، حکم به تحریم مطلق و به خاطر اقتران با حریر و حر حکم به اباحه مقید آن داد؛ بلکه این مسائل را باید با دلایل جداگانه فهم کرد.

استحلال حر

حر از ریشه «ح رح» تشکیل شده است. در استعمال عرب به دلیل ثقل زبان، لام الفعل حذف شده و به جای آن عین‌الفعل تکرار شده است (ازهری، ۱۴۲۱، ۲۷۸/۳؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ۱/۳۶۰) ازهری می‌گوید: «حَرَّخْتُ الْمَرْأَةَ إِذَا أَصَبْتُ ذَلِكَ الْمَكَانَ مِنْهَا» (همان‌جا) و خود حر در معنای شرمگاه زن می‌آید (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۳۳/۴).

از رسول الله نقل شده است که: «فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ، وَأَسْتَحْلَلْتُمُ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ» (مسلم، بی تا، ۸۸۶/۲). «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْمُتَلَاعِنِينَ... قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لِي؟ قَالَ: «لَا مَالَ لَكَ، إِنْ كُنْتَ صَدَقْتَ عَلَيْهَا، فَهِيَ بِمَا اسْتَحْلَلْتَ مِنْ فَرْجِهَا، وَإِنْ كُنْتَ كَذَبْتَ عَلَيْهَا، فَذَلِكَ أَبْعَدُ وَأَبْعَدُ لَكَ مِنْهَا» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۶۲/۷).

می‌بینیم که استحلال فرج (حر) مطلقاً حرام نیست. و یستحلون در حدیث ناظر بر وجه حرام این مسأله است که به زنا شناخته می‌شود. یعنی اگر اقوامی روز قیامت ببینند و از طریق کلمه

خدا و پرداخت مهریه، شرمگاه زن را بر خود حلال نمایند، قطعاً موضوع حدیث نخواهند بود. همچنین حرمت زنا نه از این حدیث بلکه در اصل از ادله‌ی دیگر گرفته شده است.

استحلال حریر

حریر از ریشه «ح ر ر» تشکیل شده است و به معنای نوعی از لباس که جنس آن ابریشم است می‌آید. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۸۴/۴؛ ثعالبی، ۱۴۱۴ق، ۴۵).

در روایت آمده است:

«أَهْدِي إِلَى التَّيِّبِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُوجُ حَرِيرٍ، فَلَبِسَهُ، فَصَلَّى فِيهِ، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَتَزَعَهُ نَزْعًا شَدِيدًا كَالكَارِوِ لَهُ، وَقَالَ [النَّبِيُّ]: لَا يَنْبَغِي هَذَا لِلْمُتَّقِينَ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۸۴/۱).

«...عَنْ عَلِيٍّ، أَنَّ أُكَيْدَرَ ذُومَةَ أَهْدَى إِلَى التَّيِّبِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَوْبَ حَرِيرٍ، فَأَعْطَاهُ عَلِيًّا، فَقَالَ:

«شَقَّقَهُ حُمْرًا بَيْنَ الْفَوَاطِمِ»، وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ، وَأَبُو كُرَيْبٍ: «بَيْنَ التَّسْوَةِ» (مسلم، بی تا، ۱۶۴۵/۳)

«إن نبي الله صلى الله عليه وسلم - أخذ حريراً فجعله في يمينه، وأخذ ذهباً فجعله في شماله، ثم قال: "إن هذين حراماً على ذكور أمتي» (ابوداود، ۱۴۳۰ق، ۱۶۵/۶).

با بررسی این احادیث متوجه می‌شویم که حریر به طور مطلق حرام نیست و یستلحون در حدیث ناظر بر وجه حرام استفاده از حریر می‌باشد که آن هم نه از حدیث معارف بلکه مستقلاً از احادیث دیگر فهم شده است. با توجه به این موضوع که لفظ (اقوام) در حدیث عام می‌باشد آیا می‌توان گفت حریر برای زن هم حرام است؟ اگر این حدیث برای مخاطب زن خوانده شود آنگاه اقتران، برحلیت خمر و معارف دلالت می‌دهد؟

استحلال خمر

استحلال خمر هم همانند دو مثال گذشته است و حدیث ناظر بر وجه حرامی است که از ادله‌ی دیگر گرفته می‌شود؛ خواه این وجه همه‌ی جوانب استفاده از خمر را شامل شود خواه نه.

استحلال معازف

د. جوهری در کتاب گفته است:

«پس همانطور که زنا حرام است پوشیدن لباس ابریشمی (برای مردان) و مشروب و آهنگ نیز حرام است.»

د. جوهری دلالت اقتران و عطف را با هم درآمیخته و برای اثبات اشتراک در تحریم مطلق، مغلطه کرده‌است؛ چون مخاطب حدیث در حلال کردن لباس ابریشمی و شرمگاه زن، تنها مردان هستند. و اگر در پرانتز قید «برای مردان» را نمی‌آورد دلالت اقتران به نتیجه‌ی مدعی نمی‌رسید. پس وجه حرمت هیچ‌کدام از موارد فوق را نمی‌توان با دیگری مقایسه کرد و باید برای هرکدام دلیل مستقل ذکر کرد.

ملاهی وصفی است که کتب لغت در توضیح معازف آورده‌اند (ابن درید، ۱۹۸۸، ۸۱۴/۲؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ۳۹۱/۱؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ۱۴۰۳/۴)، پس آلات موسیقی برای ایجاد لهو استفاده می‌شده - است. حال اگر دلالت اقتران را همانند برخورد با آلات موسیقی در حدیث مذکور به کار بگیریم می‌توان گفته که طبق آیه ۱۱ سوره جمعه «وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَمًّا انْفِصُوا إِلَيْهَا»، چون معطوف (لهو) تامه نیست و به تنهایی معنایی ندارد پس هر دو در حکم اباحه - و حرمت در زمان اقامه نماز جمعه - مشترک هستند. و چون لهو مباح است پس هرآنچه در خدمت آن باشد هم قاعدتاً باید مباح باشد (?).

با امثال و بحث‌های گذشته مشخص شد که حر، حریر، خمر و معازف نه با دلالت اقتران بلکه به وسیله‌ی دلالت عطف آن هم در طلب حلیت، مشترک هستند. يستحلون دلالت بر طلب حلیت فعل حرام و یا به عبارتی استفاده غیرمجاز از موارد فوق می‌دهد که برای شناسایی وجه غیرمجاز، می‌بایست به ادله‌ی جزئی رجوع کنیم. در معازف نه تنها هیچ دلیل مستقلاً به حرمت

مطلق اشاره ندارد بلکه ادله، مباح بودن آن را می‌رسانند. پس تحریم معازف، مقید است. این که می‌گوییم برای شناختن وجه حرام باید به ادله جزئی رجوع کنیم بدان خاطر است که اولاً؛ اصل در اشیاء اباحه است و دوماً؛ از يستحلون، تحریم مطلق فهمیده نمی‌شود؛ همچنین سیاق احادیث مربوط به موسیقی نیز نشان می‌دهد که معازف در حدیث، مقید است.

دلالت سیاق بر تقیید

سیاق به قرینه‌های لفظی و حالی مرتبط با نص گفته می‌شود که آن را دربر گرفته و می‌تواند شامل کلمات و جملات قبل و بعد، موارد متصل با کلام و متکلم و هر عنصر غیر لغوی‌ای باشد که موثر در معنا است. (رک: سعیدی، ۱۴۳۷ق، ۱/۱۵).

سیاق ممکن است عامی را تخصیص دهد و یا مطلق را مقید کند چراکه با سیاق می‌توان مجملات را تبیین و احتمالات را تعیین کرد (همان، ۵۸/۳).

اگر حدیث معازف به روایت عطیه را کنار دیگر احادیث مربوط به موسیقی به خصوص تابع آن، که روایت مالک بن ابی مریم است بگذاریم، در خواهیم یافت که سیاق روایات، معازف روایت اول را تقیید می‌کند.

«... عن مالک بن ابی مریم... لیشرین ناس من أمتی الخمر، یسمونها بغیر اسمها، یعزف علی رؤوسهم بالمعازف والمغنیات، یخسف الله بهم الأرض، ویجعل منهم القردة والخنازیر» (ابن ماجه، بی‌تا، ۱۳۳۳/۲).

«عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا جَارِيَتَانِ فِي أَيَّامٍ مَنَى تَدْفِقَانِ، وَتَضْرِبَانِ، وَالتَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَعَشٍّ بِتَوْبِهِ، فَأَنْتَهَرَهُمَا أَبُو بَكْرٍ، فَكَشَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ وَجْهِهِ، فَقَالَ: «دَعُهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ، فَإِنَّهَا أَيَّامُ عِيدٍ، وَتِلْكَ الْأَيَّامُ أَيَّامُ مَنَى» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۲/۲۳).

آنچه از روایات برمی‌آید آن است که قوم مذکور معازف را در خدمت حرام گرفته بودند و با توجه به نبودن دلیل مستقلی در تحریم معازف و بالعکس موجود بودن روایات صحیحی که

دلالت بر اباحه می‌دهند مانند روایت جویریات و دف در عروسی، درمی‌یابیم که معازف در حدیث عطیه، مقید است. مثلاً اگر معازف در خدمت مجالس خمر و فجور باشد حرام، و هرگاه در خدمت عروسی خالی از محرّمات باشد جایز است (ر.ک. سعیدی، ۴۲۷ق، ۵۸/۳-۵۹).

جالب آن که به نظر می‌آید برداشت بخاری از حدیث نیز چنین بوده است؛ چراکه نه تنها هیچ بایی در حرمت معازف نگشوده، بلکه نام باب حدیث معازف را «بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ يَسْتَحِلُّ الْحُمْرَ وَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ» نهاده است (بخاری، ۴۲۲ق، ۱۰۶/۷)؛ که بیشتر به روایت ابن ابی مریم می‌خورد تا روایت عطیه.

د. جوهری در مورد حدیث ابن ابی مریم می‌گوید:

«روایتی که به آن استناد شده با احادیث صحیح دیگر مغایرت دارد ... و ضعیف است مگر اینکه راوی دیگری در آن روایت او را تأیید کند ...»

البته در بحث سیاق، حدیث ابن ابی مریم به تنهایی محل استدلال نبوده و آن هم تبیین‌کننده روایت عطیه است نه مغایر با آن. اما این که روایت او برای پذیرش نیاز به تأیید دارد سخن درستی است و این حکمی است که در روایات عطیه نیز جاری است - هرچند ضعف روایت ابن ابی مریم به دلیل قله الحدیث بودنش بیشتر است.

از روشی دیگری که می‌توان مقید (معلول) بودن حکم معازف در حدیث بخاری را برداشت کرد، بحث اباحه محظورات است.

اباحه‌ی حرام مطلق

تا اینجا مشخص شد که روایت بخاری هیچ دلالتی بر حرمت مطلق موسیقی ندارد. با این حال، د. جوهری در صفحه ۸۶ می‌گوید: «بر اساس احادیث صحیحی که در این بحث آمده موسیقی

و آهنگ به طور مطلق حرام است، و تمامی اعتراضات وارد شده بر حدیثی که امام بخاری روایت کرده، مردود است.»

طبق گفته د. جوهری موسیقی به طور مطلق حرام است و فقط برای مواردی خاص مثل عروسی و عید اجازه داده شده است. آن هم نوع خاصی از آلات موسیقی که دف باشد اما این نظر صحیح نمی‌باشد زیرا که وقتی یک فعل به طور مطلق حرام می‌شود فقط در مواقع ضروری استفاده از آن مباح می‌شود مثلاً خوردن گوشت مردار و گفتن کلمه کفر هنگامی که جانس در خطر باشد، علما برای این موضوع قاعده‌ای را بنا کرده‌اند و می‌گویند: *الضَّرُورِيَّاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ* (ر.ک: سبکی، ۱۴۱۱ق، ۴۵/۱؛ ر.ک. سیوطی، ۱۴۱۱ق، ۸۴) برای نمونه می‌توان به (حر) اشاره کرد. علما اصل در بضع را تحریم قرار داده‌اند و علت مباح شدنش را ضرورت بقای نسل دانسته‌اند. (غزی، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۹۹). با توجه به این مسائلی که گفته شد یک سوال مهم مطرح می‌شود که بر اساس چه ضرورتی پیامبر استفاده از دف را در عروسی و عید اجازه داده است؟ د. جوهری سعی کرده است به این سوال پاسخ دهد و در صفحه ۳۲ کتابش می‌نویسد:

«رسول الله می‌فرماید: *فَصَلِّ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، الدُّفُّ وَالصَّوْتُ فِي التِّكَاكِحِ*: فرق بین حلال و حرام [در ازدواج] دف زدن و صدا و صوت [یعنی: اعلان آن ازدواج با آواز خواندن یا آگاه کردن مردم] بر سر عروسی است» سبب و علت این حدیث را اعلان کردن و شهرت دادن ازدواج می‌دانند، و این اعلان با کمترین ادوات موسیقی که دف است اجازه داده شده است و قیاس بر آن هم درست نیست زیرا علت در این حدیث قاصره است!! (شرح مفصل این موضوع بعد از حدیث شماره‌ی ۱۰ خواهد آمد) و خود این علت نیز خیلی از مصلحت‌ها و حکمت‌ها را در بر می‌گیرد! به عنوان مثال: اگر شخصی در پنهانی ازدواج کند و اعلان نکند و سپس وفات یابد! در این حالت شاید خیلی از حقوق آن همسر پایمال شود و...»

پاسخ داده شده دقیق نیست. زیرا که ما دانستیم مباح شدن فعلی که به طور مطلق حرام است نیاز به یک ضرورت دارد که د. جوهری در اینجا به هیچ ضرورتی اشاره نمی‌کند و فقط بحث اعلان عروسی را مطرح می‌کند. اما اعلان را می‌توان بدون موسیقی با حالت‌های مختلفی انجام داد، مثلا تنها آواز خواند. و اگر بر فرض قبول کنیم اعلان عروسی با موسیقی یکی از ضرورات است با تجویز رسول الله در روز عید چه کنیم؟ اساسا چه چیزی باعث می‌شود عروسی وصف مزمار الشیطان بودن معازف را از بین ببرد؟ واقعیت آن است که احکام معلل بر علت خود دایر هستند (ابن‌قیم، ۱۴۱۱ق، ۸۰/۴) و چنان‌که قبلا گفته شد حکم موسیقی یکی از آن موارد است. در نتیجه سؤال همچنان به قوت خودش باقی است. پاسخ صحیح این است که طبق قاعده (الحکم بدور مع علتة وجودا وعدما) و آن‌چه قبلا گفته شد حکم موسیقی با علل مختلف متفاوت می‌شود.

نتیجه‌گیری

اولین حدیث مورد بررسی جزوه، حدیث معازف است که نقش محوری دارد. او این حدیث را صحیح و دال بر حرمت مطلق آهنگ می‌داند. با توجه به اسناد این حدیث و دلایلی که در زیر آورده می‌شود، نه تنها حدیث قابل اعتماد نیست بلکه از لحاظ مفهومی هم، معازف، مقید بوده و نمی‌توان تحریم مطلق آن را برداشت کرد.

د. جوهری در بررسی سند، تنها روایتی که از عبدالرحمن بن غنم، عطیه بن قیس و ابن جابر می‌گذرد را صحیح می‌داند. اما در بررسی شبهات حول عطیه بن قیس مغفول مانده‌است. این پژوهش دریافت که روایات عطیه در حالت تفرد جز با همراهی توابع و شواهد قابل پذیرش

نیست؛ زیرا هیچ توثیق صریحی درباره‌ی عطیه وجود ندارد. و ابن حجر در توثیق او اشتباه کرده است.

- دلالت يستحلون بر حرمت، کلی نیست؛ یعنی تنها نشان می‌دهد که فعل یا وصفی حرام در خمر، حر، حریر و معازف وجود دارد و محرّمی را تعیین نمی‌کند. لذا برای شناخت وجه حرام باید به ادله‌ی جزئی رجوع کنیم.

- استدلال به دلالت اقتران، برای حرمت مطلق موسیقی، ضعیف است و با مغلطه همراه گشته است. چراکه دلالت عطف، تنها اشتراک موارد را در طلب حلیت نشان می‌دهد. در واقع، معازف از اقتران با خمر، حر، و حریر هیچ حکمی نمی‌گیرد.

- نگاهی به سیاق احادیث مرتبط با موسیقی به خصوص روایت تابع عطیه، مقید بودن حرمت معازف را نشان می‌دهد.

- اگر موسیقی مطلقاً حرام است، می‌بایست تنها در ضروریات مباح گردد؛ درحالی که مثلاً اعلان با دف در عروسی، اضطراری نیست. این نیز نشان می‌دهد که حرمت موسیقی مطلق نیست.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی حاتم، محمد بن ادريس الرازی، الجرح و التعديل، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۲۷۱ق.
ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو بن الضحاک بن مخلد الشیبانی، کتاب السنة، همراه با: البانی، محمد ناصر الدین بن الحاج، ظلال الجنة فی تخريج السنة، قاهره، چاپ اول، مکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ق.

ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان التمیمی، الثقات، حیدرآباد دکن (هند)، چاپ اول، دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۹۳ق.

ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، تقریب التهذیب، تحقیق: محمد عوامة، چاپ اول، دارالرشید، سوریه، ۱۴۰۶ق.

ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، فتح الباری علی شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.
ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، لسان المیزان، تحقیق: دائرة المعارف النظامية الهند، چاپ دوم، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.

ابن درید، محمد بن حسن، جهمرة اللغة، چاپ اول، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۸ م.
ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰ق.

ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن العقیلى الهمدانی المصرى، شرح ابن عقیل علی الفیه بن مالک، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، چاپ بیستم، دارالتراث، قاهره، ۱۴۰۰ق.

ابن قیّم، محمد بن أبی بکر بن آیوب بن سعد شمس الدین ابن قیّم الجوزیة، إعلام الموقعین عن رب العالمین، محقق: محمد عبد السلام إبراهيم، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۱ق.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينی، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي بی چاپ، داراحیاءالکتب العربیة، بی جا، بی تاریخ.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
ابواسحاق حوینی، محمدشریف الاثری حجازی، النافلة فی الأحادیث الضعیفة والباطلة، چاپ اول، دارالصحابیة للتراث، بی جا، ۱۴۰۸ق.

ابوداود، سلیمان بن الأشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو بن الازدی السجستانی، سنن ابی داود، تحقیق شعیب الارنؤوط و محمد کامل قره بللی، چاپ اول، دار الرساله العالمیه، دمشق، ۱۴۳۰ق.

احمد بن حنبل، ابوعبدالله، احمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن اسد الشیبانی، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق شعیب الارنؤوط و عادل مرشد و دیگران، چاپ اول، مؤسسة الرساله، بیروت، ۱۴۲۱ق.

ارناؤوط و بشار عواد، بشار عواد معروف، شعیب الأرنؤوط، تحریر تقریب التهذیب للحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۷ق.

ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.

باجی، ابوالولید سلیمان بن خلف بن سعد بن ایوب بن وارث التنجیبی القرطبی الباجی الاندلسی، الإشاره فی أصول الفقه، تحقیق محمد حسن محمد حسن اسماعیل، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ١٤٢٤ق.

البانی، محمد ناصر الدین بن الحاج، سلسله الأحادیث الضعیفة والموضوعة وأثرها السیئ فی الأمة. چاپ اول، دارالمعارف، ریاض، ١٤١٢ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم وسننه وأیامه = صحیح البخاری، چاپ اول، دارطوق النجاه، بیروت، ١٤٢٢ق.

بزار، ابوبکر احمد بن عمرو، مسند البزار (البحر الزخار)، چاپ اول، مکتبه العلوم و الحکم، مدینه منوره، ١٩٨٨م تا ٢٠٠٩م.

ثعالبی، عبدالملک بن محمد، فقه اللغة، محقق: جمال طلبه، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٤ق.

جدیع، عبدالله بن یوسف الموسیقی و الغناء فی میزان الاسلام، موسسه الریان، بیروت، بدون تاریخ.

جرجانی، علی بن محمد بن علی الزین الشریف، کتاب التعریفات، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٤٠٣ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق: عطار احمد عبد الغفور، چاپ اول، دار العلم للملایین، بیروت، ١٣٧٦ق.

جوهری، صلاح الدین، آهنگ میان موافق و مخالف، مکتبه الفرقان دبی، بدون تاریخ.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، الکاشف فی معرفة من له رواية فی الکتب الستة، محقق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطیب، جده، چاپ اول، دار القبلة للثقافة الإسلامیة - مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣ق.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تذهیب تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف، چاپ اول، الفاروق الحدیثیه للطباعة و النشر، قاهره، ١٤٢٥ق.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، تحقیق: الأرنؤوط، چاپ سوم، موسسه الرساله، بیروت، ١٤٠٥ق.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی، چاپ اول، دار المعرفة، بیروت، ١٣٨٢ق.

زبیدی، مرتضی محمد بن محمد، تاج العروس، تحقیق: علی شیری، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ١٤١٤ق.

زركشي، بدرالدین محمد بن عبدالله بهادر، البحر المحيط فی اصول الفقه، چاپ اول، دارالکتبیه، قاهره، ١٤١٤ق.

سبکی، تاج‌الدین عبد‌الوهاب بن تقی‌الدین السبکی، الأشباه والنظائر، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
سعیدی، یعقوب محمد سعید سعیدی، السياق و دوره فی صیایغة المعنی دراسة اصولیة فی فهم النص، پایان‌نامه
فوق لیسانس رشته شریعت معهد عالی جنوب، خنج، ۱۴۳۶-۱۴۳۷ ق.

سیوطی، عبد‌الرحمن بن أبی بکر، الأشباه والنظائر، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
شوکانی، محمد بن علی بن محمد بن عبدالله الشوکانی الیمنی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول،
تحقیق احمد عزو عنایه، چاپ اول، دارالکتب العربی، دمشق، ۱۴۱۹ ق.

صاحب، اسماعیل بن عیاد، المحيط فی اللغة، محقق: محمد حسن آل یاسین، چاپ اول، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
غزالی، ابوحامد محمد بن محمد الغزالی الطوسی، المستصفی، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، چاپ اول،
دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۳ ق.

غزوی، محمد صدقی بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحار، الوجیز فی إیضاح قواعد الفقه الکلیة، چاپ چهارم،
موسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

محمد بن عبدالله، ابن مالک الطائی الجیانی، الفیه بن مالک، دارالتعاون، قاهره، بدون تاریخ.
محمد محمود بکار، علم التخریج ودوره فی حفظ السنة النبویة، مدینه منوره، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف
الشریف، به نقل از نرم افزار مکتبه الشامله، بدون تاریخ.

مزی، ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن بن یوسف، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف،
چاپ اول، موسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۰ ق.

مسلم بن حجاج، أبو الحسن القشیری النیسابوری، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلی رسول الله
صلی الله علیه وسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بدون تاریخ.
مقبل وادعی، ابو عبدالرحمن بن مقبل همدانی، المقترح فی أجوبة بعض أسئلة المصطلح، چاپ سوم، دار الآثار
للنشر والتوزیع، صنعاء، ۱۴۲۵ ق.

نورالدین هیشمی، علی بن ابی بکر بن سلیمان، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی،
چاپ اول، موسسه الرساله، بیروت، ۱۳۹۹ ق.

تاریخ آخرین بازدید: https://ahkam667.blogspot.com/2013/11/blog-post_21.html

سخنرانی علمی:

جایگاه دستگاه قضایی و روند رسیدگی به پرونده‌ها در

جمهوری اسلامی ایران

سید ابراهیم مرتضوی

(رئیس دادگستری لارستان)

تاریخ ارائه: ۱۳۹۸/۰۱/۲۶

آنچه در دادگستری هیچ‌وقت در موردش شک و شبهه‌ای ایجاد نمی‌کنیم، محدود بودن عمل‌کردمان به قانون است. کلمه قانون همیشه و همه‌جا به این معنا و شکل که همه آن را عرفی می‌شناسیم وجود ندارد. یک مرحله عقب‌تر بیاییم. آیا در تمام کشورها بحثی به نام قانون وجود دارد و توسط عده‌ای اجرا می‌شود؟ یا لزوماً چیزی به نام قانون وجود ندارد و رویه‌ها به معنای خاص کلمه ایجاد قانون می‌کنند؟

در بعضی کشورها مثل کشور انگلستان و اختصاصاً جمهوری اسلامی ایران در یک مجلس قانون‌گذاری، قانون از پیش تعیین نمی‌شود مثلاً در سیستم ایران یک قوه به نام قوه مقننه است که قانون را می‌نویسد و این قانون اجرا می‌شود که در زمینه اجرا، دولت اجراکننده می‌باشد، مثلاً دستگاه قضایی و نهادهای برخوردکننده‌ای مثل اداره تعزیرات، در زمینه آنچه مربوط به جرایم

و مجازات‌ها و تخلفات مرتبط به آن است، اما در بعضی کشورها به این شکل نیست، و رویه‌ها به قانون تبدیل می‌شوند.

مثال: عملاً در کشوری مثل انگلستان، جرمی مثل سرقت از قبل تعیین نشده، سرقت یک عنوان کاملاً سنتی است و در رویه قضایی آن‌جا برای آن تعیین مجازات هم شده است اما یک اتفاق جدید رخ می‌دهد که این اتفاق در رویه قضایی این کشور جایگاهی ندارد مثلاً شخصی در فروشگاه‌های زنجیره‌ای برای خرید وارد می‌شود، برچسب قیمت یک کالای گران با یک کالای ارزان را با هم تغییر می‌دهد، و کالای گران را با اتیکت ارزان خرید می‌کند، حرکت این مجرم کشف می‌شود و قانون پیش‌نوشته‌ای وجود ندارد، پرونده پیش‌قضات مطرح می‌شود، قضات، هیئت قضایی دارند در مورد این پرونده تصمیم می‌گیرند که این اتفاقی که افتاده را به چه نحوی تعیین مجازات کنند و اگر این جرم که برای اولین بار اتفاق افتاده، توسط رویه قضایی تأیید شود این قانون ادامه پیدا می‌کند، یعنی در کشوری مثل انگلستان ما قانون قبلی لازم نداریم تا بگوییم این مجرم را بنا به تشخیص قبلی قانون‌گذار به این میزان حبس مثلاً محکوم بکنیم، رویه قضایی، موارد مشابهی که در گذشته مورد تأیید عرف قضایی بوده است را در نظر می‌گیرد و می‌گوید کار این شخص شبیه این موضوع بوده که قبلاً تأیید شده پس این قدر مجازات دارد. تفاوتش با وضعیتی که الان ما یا کشوری مثل فرانسه دارد این است که باید قانون پیش‌نوشته‌ای قبلاً موجود باشد که بشود بر اساس آن کسی را مجازات کرد. بنابراین در کشوری مثل فرانسه یا ایران اگر اتفاقی برای اولین بار رخ دهد و در قانون برای آن مجازات تعیین نشده باشد مجرم را رها می‌کنیم حتی اگر این کار شبیه جرم دیگر باشد؛ چون می‌گوییم ما محدود به قاعده

و قوانینی هستیم که از قبل برای ما نوشته شده است، حالا آگه سیستم قانون‌گذاری ضرورت دانست و این را جرم‌انگاری کرد در مراحل بعدی برای آن مجازات تعیین می‌کنیم.

مثالی که این روزها زیاد مطرح می‌شود جریان فضای مجازی است، مثلاً شخصی در فضای مجازی، از عکس پروفایل یک نفر اسکرین‌شات می‌گیرد و آن را پخش می‌کند، این جرم هست یا نیست؟ این حرکت تا قبل از قانون جرایم رایانه‌ای جرم نبوده است، جرایم رایانه‌ای هم قدمتی ندارد پس اگر در آن زمان در کشوری مثل ایران اتفاقی می‌افتاد به لحاظ جرم نبودن عمل، حکم برائت هم صادر می‌کردیم ولی در کشوری مثل انگلستان که رویه قضایی حاکم است، قضاتش این اختیار را دارند که بعد از بررسی بگویند این کار، خلاف اخلاق و قابل مجازات است و از آن‌جایی که شبیه کاری است که قبلاً جرم بوده و ما مجازاتش کردیم پس می‌توانیم مجازاتش کنیم.

دو نظام حقوقی تحت دو عنوان خیلی کلی در عالم حقوق شناخته می‌شود: ۱- نظام حقوقی رومی-ژرمنی که نظام حقوقی فرانسه و ایران هم که به تبع فرانسه هست از این نظام پیروی می‌کنند. ۲- نظام حقوقی کامن‌لا که نظام حقوقی انگلستان است، که بر اساس رویه‌های قضایی تعیین مجازات می‌کنند.

البته اگر بخواهیم مقایسه کنیم تفاوت خیلی بزرگی هم در قضات وجود دارد، کسانی که در کشورهایی مثل انگلستان به مقام قضایی منصوب می‌شوند با شرایط خیلی سخت‌تری به منصب قضا می‌رسند و باید سوابق متعدد سالیانه وکالت داشته باشند و ابتدا قضاوت آن‌ها از مسائل کوچک شروع می‌شود و به قضاوت موضوع‌های بزرگ منتهی می‌شود و به قضاتی این اختیار

را می‌دهند که عمل‌های جدید را مجازات کنند که سوابق چارچوب‌دار و مشخص‌شده و تجربیات کافی در این زمینه را داشته باشد.

حالا بحث من در این جلسه که خدمتتان هستیم جایگاه قانون بود که متوجه این موضوع باشیم که قطعاً اگر در خصوص مجازات کردن یک جرم، اگر قانونی نداشته باشیم، قابلیت مجازات هم ندارد، به همین خاطر در سیستم حقوقی ما یک اصل وجود دارد به‌عنوان: قانونی بودن جرم و مجازات، همین قاعده‌ای که خدمتتان عرض کردم دقیقاً به ما یاد می‌دهد که اگر عملی قبلاً توسط قانون‌گذار پیش‌بینی و جرم‌انگاری نشده باشد، و مجازات برای آن تعیین نشده باشد هرچند که اخلاق جامعه و عرف جامعه آن را مذمت بکند قابل مجازات نیست تا زمانی که قانوناً جرم‌انگاری شود.

این از بحث کلی جایگاه قانون و کلیاتی هم در بحث نحوه رسیدگی‌های دستگاه قضایی فعلی جمهوری اسلامی ایران خدمت دوستان عرض می‌کنم که نحوه رسیدگی و پروسه رسیدگی در هر دادگستری به چه شکلی هست؟ یک تقسیم‌بندی کلی ارائه می‌دهم:

به‌صورت کلی در تقسیمات دادگستری‌ها، در شهرستان‌ها و بخش‌ها، دو مرجع قضایی کاملاً متفاوت از همدیگر داریم، اگر در یک بخشی مرجع قضایی قاضی خودش را آن‌جا بگمارد آن‌جا به آن می‌گوییم: دادگاه عمومی بخش، و اگر شهرستان باشد به آن‌جا دادگستری می‌گویند، وقتی شما بالای سردر مرجع قضایی می‌خوانید که نوشته شده: دادگستری شهرستان لارستان، این برای خود تشکیلاتی دارد، ولی اگر مثل جویم باشد نوشته می‌شود: دادگاه عمومی بخش جویم که این هم برای خود تشکیلات دیگری دارد.

من در مورد دادگستری شهرستان خدمت دوستان عرض بکنم که وقتی می‌گوییم جایی دادگستری دارد دو نهاد کاملاً مجزا داخل آن دادگستری مشغول کار قضایی هستند که این دو نهاد: دادسرا و دادگاه نام دارند، ریاست دادسرا به‌عهده شخصی است به‌عنوان دادستان و ریاست دادگاه بر عهده رئیس دادگستری است. نحوه عمل‌کرد اینها کاملاً از همدیگر مجزا و جداگانه است.

موضوعات حقوقی که در دادگستری مطرح می‌شود به دو دسته تقسیم می‌کنیم: جرایم و مسائل غیر از جرم که اصطلاحاً ما به آنها مسائل حقوقی می‌گوییم. حالا موضوعات مربوط به جرم که نیاز به مثال زدن ندارد مثل سرقت، آدم ربایی، تجاوز به عنف، تصرف عدوانی، ضرب و جرح و... .

تمام جرایم باید مقدمه‌ای را طی کند به‌نام مقدمه دادسرا. وظیفه دادسرا در دادگستری شهرستان لارستان به‌عنوان مثال فقط رسیدگی به جرایم هست، هر جرمی اتفاق بیفتد باید مقدمات در دادسرای آن محل تشکیل پرونده بشود. در دادسرا سه مقام قضایی وجود دارد: دادستان، دادیار و بازپرس. وقتی پرونده‌ای با عنوان یک جرم، به‌عنوان مثال کیف یکی از شما سرقت می‌شود و شما تشکیل پرونده می‌دهید و بعد پرونده وارد دادسرا می‌شود و به تشخیص دادستان در یکی از شعب (به انتخاب دادستان) رسیدگی به آن پرونده، و تحقیقات برای کشف جرم و شناسایی مجرم شروع می‌شود. چندین حالت برای این پرونده می‌تواند اتفاق بیفتد یکی این‌که آن اتفاقی که افتاده مانند سرقت که مثال زدیم، سارق مشخص است، دلایل اظهارات شهود جمع‌آوری می‌شود، فیلم دوربین مداربسته آگه هست هم ضمیمه پرونده می‌شود و نهایتاً مجموعه

داسرا شخصی را به‌عنوان متهم اصلی پرونده تعیین می‌کند و برای او برگه‌ای را صادر می‌کند به نام کیفرخواست، یعنی از دادگاه تقاضای کیفر می‌کند و پرونده را با کیفرخواست برای رئیس دادگستری ارسال می‌کند و رئیس دادگستری هم قضات زیردست خودش را دارد (شعب متعدد کیفری)، پرونده را به یکی از شعب کیفری ارجاع می‌دهد، شعبه کیفری قاضی جداگانه از قاضی داسراست. برای طرفین پرونده جلسه‌ی رسیدگی برگزار می‌کند و در خصوص این موضوع رأی را چه به براءت، چه به محکومیت متهم، صادر می‌کند البته با توجه به دلایلی که وجود دارد.

در بحث جرم همین‌طور که دقت کردید ما دو مرجع قضایی کاملاً جدا از هم داشتیم، دادستان کیفرخواست صادر می‌کند که آقای الف متهم به سرقت است، به نظر من مجرم هم هست و باید محکوم شود، به‌همین خاطر چون کیفرخواست صادر کرده در حمایت از جامعه و اصطلاحاً اسم دیگر دادستان مدعی‌العموم است، در جلسه دادگاه هم به نمایندگی حضور پیدا می‌کند یعنی در جلسه‌ای که دادگاه تشکیل می‌دهد ما سه طرف داریم، یک: شاکی که کیف از او سرقت شده است. دو: متهم که شخص تحت اتهام سرقت هست و دیگری شخص دادستان، دادستان برای چه حضور پیدا می‌کند؟ در حمایت از شاکی حضور پیدا می‌کند تا از دلایل انتساب اتهام به متهم دفاع کند که حکم براءتی برایش صادر نشود و محکوم شود، از طرفی هم (شخص متهم) در جهت دفاع از خودش می‌تواند وکیل به‌همراه داشته باشد. این دو مرحله رسیدگی کردن، در سیستم قضایی ایران همیشه نبوده، و این دو مرحله بودن در واقع به نوعی می‌تواند ما را به صدور یک رأی عادلانه نزدیک‌تر کند، چرا؟ چون قضات متعدد می‌شوند و رسیدگی‌ها هم در

مراحل متعدد صورت می‌گیرد، بنابراین رأیی که صادر می‌شود توسط قضات متعددی هم تعیین می‌شود، این از امتیازات چند مرحله‌ای بودن است، این نحوه رسیدگی دو مرحله‌ای در نظام حقوقی رومی-ژرمنی یا همان کشوری مثل فرانسه، وجود داشته که ما عیناً این موضوع را از آن‌جا گرفتیم.

از سال ۸۱ به این طرف دادسرا دوباره احیا شد، از سال ۷۳ تا سال ۸۱ در نظام قضایی ایران دادسرا را حذف کردیم و نظام رسیدگی تک مرحله‌ای شد یعنی به محض این‌که پرونده در مرجع قضایی مطرح می‌شد یک قاضی نشسته بود، متهم و شاکی می‌آمدند و قاضی خودش رسیدگی می‌کرد و خودش هم رأی صادر می‌کرد و این رأی اجرا می‌شد یعنی یک مرحله داشتیم، الآن در دادگستری‌های شهرستان که مرجعی به نام دادسرا وجود دارد، رسیدگی‌ها دو مرحله است که در دادسرا اول تشکیل پرونده می‌شود، بعد از جمع‌آوری دلایل به پیش قاضی ارسال می‌شود و خود قضات دادسرا هم طرف دعوای قاضی دادگاه قرار می‌گیرند و دفاع می‌کنند تا یک رأیی که به عدالت نزدیک‌تر است صادر شود. حالا جالب این است که در همین پرونده که مثال زدم دادگاه، کیفرخواست دادستان را نپذیرد و بگوید که به نظر من ایشان اصلاً مجرم نیست این رأی علاوه بر طرفین دعوا به دادستان هم ابلاغ می‌شود و دادستان هم باز حق دارد به این رأی در دادگاه تجدیدنظر استان اعتراض کند، رأیی که دادگاه تجدیدنظر استان تأیید کند یک رأی قطعی است. رأی دادگاه تجدیدنظر استان که در آن‌جا تنها قضاتی که با تعدد رسیدگی می‌کنند برای صدور رأی قطعی در مرکز استان هستند حداقل دو قاضی با تجربه در مورد این موضوع تصمیم می‌گیرند.

این از بحث داسرا و دادگاه کیفری برای رسیدگی به جرم، اما موضوعات غیرمجرمانه مثل مطالبه وجه چک، مطالبه مهریه، اثبات مالکیت یک قطعه زمین، مباحث طلاق، این‌ها مربوط به جرم نیست، اگر کسی بخواهد وارد دادگستری لارستان شود و بحث طلبی را مطرح کند دیگر مقدمه‌ای به نام داسرا وجود ندارد. مستقیم پرونده پیش رئیس دادگستری مطرح می‌شود و رئیس دادگستری یکی از شعب حقوقیش را (شعب غیرکیفری)، تعیین می‌کند و این پرونده پیش آن قاضی می‌رود و پس از رسیدگی‌های متعدد در جلسات متعدد رأی صادر می‌کند. این رأی هم توسط متضرر از رأی در همان دادگاه تجدید نظر استان قابل اعتراض است، این از چارچوب کار رسیدگی در یک دادگستری به صورت کلی عرض کردم.

حالا در دادگاه عمومی بخش که مثال جویم را زدیم، چارچوب قضایی به نام داسرا وجود ندارد و رسیدگی همان رسیدگی تک مرحله‌ای است یعنی اگر در دادگاه بخش، شما بخواهید مخاطب دادگستری قرار بگیرید دیگر دادستانی وجود ندارد، یک رئیس دادگاه دارد و موضوعات هم به صورت تک مرحله‌ای مورد رسیدگی قرار می‌گیرد، و همان قاضی که ابتدا شروع می‌کند همان قاضی هم رأی صادر می‌کند.

حالا این که مزیت‌های تعدد قاضی در تصمیم‌گیری در یک پرونده چه چیزهایی است؟ عرف جامعه که شما باشید دقیقا بر آن صحنه می‌گذارد که هر چه قاضی و قضات متعددتر باشند و جالب‌تر این که هر چه از داسرا به سمت دادگاه می‌آید باید تجربه قضات بیشتر باشد یعنی یک قاضی که تازه شروع به کار می‌کند حتما باید داسرا باشد، کسی که قاضی دادگاه می‌شود حداقل ۵ سال به بالا باید سابقه قضایی داشته باشد، قاضی که در دادگاه تجدیدنظر انتخاب می‌شود،

بالای ۱۵ سال باید سابقه قضایی داشته باشد یعنی چند مرحله‌ای بودن نه تنها رأی را یک رأی عادلانه می‌کند، بلکه تعدد قضاات باعث می‌شود تجربیات متعدد در مسیر قضایی قرار بگیرد و اگر اشتباهی هم در این روند قضایی وجود داشته باشد توسط قضاات بالادست که باتجربه هستند این ایرادات برطرف می‌شود و این تقابل بین دادگاه و دادسرا هم باعث می‌شود دادستان بی‌جهت پرونده به دادگاه نفرستد یا خدای ناکرده کدورت‌های شخصی (خیلی موارد داریم کسی که مخاطب پرونده دادسرا قرار می‌گیرد امکان دارد با قاضی درگیر لفظی بشود، شاید قاضی دادسرا ذهنیت منفی به نسبت آن شخص پیدا کند). و افراد دیگر از زیر سؤال رفتن عدالت نمی‌ترسند، چرا؟ چون هر تصمیمی قاضی دادسرا بگیرد قابلیت اعتراض و رسیدگی در مراجع عالی‌تر را توسط قاضی دیگر دارد و امکان رسیدگی به آن وجود دارد.

این کلیاتی که خدمت شما عرض کردم هم جایگاه دستگاه قضایی بود، هم روند رسیدگی به

پرونده‌ها.

ملخص المقالات

تولي المرأة القضاء في الإسلام

برهان عباس نيا

Borhan.Abbasnia@gmail.com

طالب السنة الثالثة قسم الشريعة - للبنين

الملخص

إن قضية حقوق المرأة من القضايا المثيرة للجدل في العالم المعاصر، ومن أهم مواضيع في مجال حقوق المرأة هو ولاية المرأة للقضاء. ومع ظهور التيارات المختلفة التي تطالب بحقوق المرأة على الصعيد العالمي، فهناك سؤال يفرض نفسه حول ما إذا كان الإسلام يعتبر المرأة بأنها جديرة للقضاء أم لا؟ فالفقهاء تختلف آرائهم في هذا المجال، معظمهم لا يرون بأن النساء يستحقن منصب القضاء. أما الأحناف فقد يرون المرأة تستحق منصب القضاء في غير قضايا الحد والقصاص، وأما الطبري والظاهرية فيعتقدون أن المرأة تستحق منصب القضاء مطلقاً. هذا البحث يعتمد المنهج الوصفي - التحليلي في طرحه للمباحث. وهذا البحث بعد متابعة الأقوال وتقييم الاستدلالات وصل إلى أنه لا توجد إشارة صريحة إلى السماح أو عدم السماح للمرأة في تولي منصب القضاء، ولكن بناءً على مبدأ قانون الإباحة وكليات الشريعة، يجوز للمرأة أن تتولى منصب القضاء.

الكلمات المفتاحية: القضاء، المرأة، حقوق المرأة، ولاية، أهلية

الأثر الفقهي لأوجه قراءة «أرجلكم» في آية الوضوء

احمد جمال پور

ahmadoo Jamal@gmail.com

طالب السنة الثالثة قسم الشريعة - للبنين

الملخص

النظافة من أهم المسائل التي يتطرق إليها البشر في حياتهم، والوضوء هو أحد الطرق التي طرحتها الشريعة الإسلامية للمحافظة على النظافة، وعلماء المسلمين تابعوا كيفية الوضوء بدقة فائقة ووجد عندهم في هذا الخصوص اختلاف شديد في وجهات النظر، ومن تلك الخلافات الفقهية في الوضوء، كيفية غسل الرجل ومع ملاحظة إلى الأوجه الإعرابية المختلفة لكلمة «أرجلكم» في الآية السادسة من سورة المائدة، طرح في هذا البحث أربع نظريات فقهية، وفقهاء أهل السنة حسب قراءة النصب، استنبطوا غسل الرجل مطلقاً وأولوا قراءة الجر أو قالوا بنسخ حكمها بالسنة، وأما فقهاء الإمامية حسب قراءة الجر والنصب، استنبطوا مسح الرجل مطلقاً لكن بعض العلماء جمعوا بين الوجهين وقالوا بالاختيار بين الغسل والمسح. وجماعة أخرى من العلماء حملوا قراءة النصب على الغسل، وقراءة الجر على المسح على الخفين. وهذا البحث حسب المنهج الوصفي - التحليلي توصل إلى وجوب غسل الرجل عند انتفاء الحرج، وجواز المسح عليها في حالة وجود الحرج.

الكلمات المفتاحية: الوضوء، أرجلكم، مسح الرجل، غسل الرجل، الخفين.

أساس مشروعية السلطة السياسية في القرآن الكريم

محمد أمين أنصاري

My188box@outlook.com

طالب السنة الثالثة قسم الشريعة - للبنين

الملخص

إن السلطة تعتبر من المبادئ الأساسية لتكوين الدولة. من الأسئلة المثيرة للجدل في التاريخ هي: كيف يفرض السلطات العليا إرادتهم على من دونهم وعلى أي أساس يكتسبون سلطة تفوق سلطة آحاد المجتمع؟ لقد كانت سلطة الحكومات في الماضي لها مبررات ثيوقراطية (دينية) غالباً؛ في حين أن اليوم معظم الدول تدعي أنها دول ديمقراطية. فإن كان للدين الإسلامي أطروحة في أمر السلطة، فلا بد أن يكون له إجابة في هذا الإطار. قد توصل البحث بعد دراسته لآيات القرآن إلى أن الحاكمية المطلقة لله وهو الذي خلق الناس أحراراً؛ وبالتالي فإن حق تفوق الإرادة لإعمال السلطة يجب أن يصدر منه تبارك وتعالى، وإنما جعل الله مثل هذا الحق لحكومة (لدولة) تكون سلطتها محدودة من البداية على أساس موازين الشريعة؛ ولهذا فإن الإسلام لا يتفق مع الديمقراطية المطلقة التي تعتبر الناس مصدراً شرعياً لأي مطلب.

الكلمات المفتاحية: الدولة، المشروعية، السلطة السياسية، القرآن، الثيوقراطية، الديمقراطية

نشوز المرأة وطرق علاجه من منظر القرآن والسنة

مالك روزافزاي

malekroozafza@gmail.com

طالب السنة الأولى قسم الشريعة - للبنين

الملخص

إن آية ٣٤ من سورة النساء كانت محل نظر المفسرين والفقهاء إلى الآن، وأيضاً هي ذريعة لمهاجمة الإسلام من قبل المعاندين. إن العقوبة البدنية أو «الضرب» هما المرحلة الثالثة من مراحل معالجة نشوز المرأة وهي الضرب، وهذا هو محل الجدل. والنشوز عند المحققين والمفسرين لها تعابير ومعاني مختلفة؛ لذلك حاول هذا البحث استكشاف عن معنى نشوز المرأة وطرق علاجه في أقوال المفسرين والفقهاء اعتماداً على المنهج الوصفي - التحليلي، وبالنظر إلى مسؤولية الرجل قبل الأسرة، يمكن القول أن العقوبة البدنية (الضرب) إنما هي طريقة علاج نشوز المرأة في حالات خاصة ولا منافاة بينها وبين الكرامة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: النشوز، طرق علاج النشوز، الضرب، الكرامة الإنسانية

عوامل انتشار المذاهب الفقهية الأربعة

علي مطيع الله

Ali.motieollah@gmail.com

طالب السنة الأولى قسم الشريعة - للبنين

الملخص

من بين المذاهب الفقهية المختلفة التي ظهرت في عصور مختلفة، لم تبق منهم إلا مذاهب معدودة؛ في حال أن معظم تلك المذاهب نُسيَت ولم يبق لها أثر. لقد حاول هذا البحث استجلاء عن نشأة المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفي، المالكي، الشافعي و الحنبلي) وكيفية استقرارها إلى يومنا هذا. وباستخدام المنهج الاستقرائي للمراحل المختلفة للمذاهب يمكن استنتاج العوامل المؤثرة في نمو هذه المذاهب وتوسّعها في أقطار العالم الإسلامي، وهي: جهود إمام المذهب، وثلة من التلاميذ وأتباع المذهب، والدعم السياسي من جانب السلطة، والخصوصيات البيئية.

الكلمات المفتاحية: عوامل انتشار المذهب، إمام المذهب، الحاكمية.

نقد على كتيب «الموسيقي بين الموافق والمخالف» د. صلاح الدين جوهرى

(القسم الأول: حديث المعازف)

محمدامين أنصاري (طالب السنة الثالثة قسم الشريعة - للبنين)

my188box@outlook.com

شهاب انصاري (طالب السنة الثالثة قسم الشريعة - للبنين)

الملخص

يرى كثير من العلماء حرمة الموسيقى ولكن هي حاضرة في حياة أغلب المسلمين والكثير منهم يراها أمراً عادياً وقد كتب ونشر د. جوهرى كتيباً تحليلاً في إثبات أدلة حرمتها وقد حمل ذلك الباحثين على كتابة سلسلة من المقالات ينتقدان فيها آراء الكاتب ويبينان حكم المسألة، وقد بحث القسم الأول من التحقيق أهم المباحث حول رواية المعازف بمنهج تحليلى ومكتبي، وأظهر البحث أن الحديث على الرغم من مشكلته سنداً، فإنه لا يدل على تحريم الموسيقى مطلقاً كما يطرحه د. جوهرى.

الكلمات المفتاحية: الموسيقى، المعازف، صلاح الدين جوهرى، نقد حرمة الموسيقى

شفق

مجلة علمية تخصصية سنوية للطلاب

المدرسة العالية الأحمدية بمدينة عوض - قسم الشريعة (للبنين)

السنة الثانية/ العدد الثاني - جمادى الثانية ١٤٤١ هـ.ق/فورية ٢٠٢٠ م.

محتويات العدد

البحوث:

- ١٢.....تولي المرأة القضاء في الإسلام.....
برهان عباس نيا
- ٣٣.....الاثر الفقهي لأوجه قراءة أرجلكم في آية الوضوء.....
احمد جمال پور
- ٤٩.....اساس مشروعية السلطة السياسية في القرآن الكريم.....
محمدامين انصارى
- ٦٤.....نشوز المرأة وطرق علاجه من منظر القرآن والسنة.....
مالك روزافزاي
- ٨٨.....عوامل انتشار المذاهب الفقهية الأربعة.....
علي مطيع الله
- نقد على كتيب «الموسيقى بين الموافق والمخالف» د. صلاح الدين جوهرى (القسم الأول: حديث
المعازف).....
محمدامين انصارى، شهاب انصارى

محاضرة علمية:

- ١٣٢.....مكانة النظام القضائى وخطوات إجراءات الدعوى فى جمهورية ايران الإسلامية.....
سيد ابراهيم مرتضوي