

دیدگاه‌های فقهی آیت‌الله یوسف صانعی در بوته نقد

آیت‌الله یوسف صانعی در چند سال گذشته کوشیده تا با ساختار شکنی و هنجارگریزی دیدگاه‌های تازه‌ای را فراهم آورد. هدف از این نوشتار، بازخوانی برخی فتاوی و نظرات فقهی شاذ و بعضاً بدعت‌آمیزی است که چندی است در جامعه ما مطرح است.

فقه شیعه، ریشه‌دارترین و گسترده‌ترین مکتب فقه اسلامی است که در تاریخ درخشان خود شاهد حضور عالمان کم‌نظیر و اندیشمندان شهیر و نیز گواه ظهور اندیشه‌های استوار، ژرف و نوآمد بوده است. دفاع از این گنجینه عظیم علوم آل محمد(ص) آن قدر اهمیت داشته که فقیهان بسیاری در طول تاریخ جان مبارک خود را تقدیم این راه کرده‌اند و به مقام رفیع شهادت نائل آمده‌اند تا این ذخیره ارزشمند به درستی و بدون تحریف به دست نسل‌های بعد برسد و آیندگان بتوانند از این دریای ژرف و گسترده و پرمروارید بهره ببرند.

از ویژگی‌های ممتاز فقه شیعه، کارآمدی، انفتاح باب اجتهاد در آن، ارتباط مستقیم با آیات قرآن کریم و روایات معصومان(ع)، دوری از قیاس و استحسان و جمود، و سازگاری آن با فطرت آدمی بوده است. تلاش فقیهان شیعی باعث شده که فقه امروزی از دقت و ظرافت والایی برخوردار باشد، ارتباط و استناد خود را نسبت به آیات قرآن کریم و روایات معصومان(ع) از دست ندهد و به بهره‌مندی درست و منطقی از عقل و بینش دست یابد. تاریخ فقه ما نشان می‌دهد که فقها همواره حافظ دین از دستبرد تحریفات و شبهات دشمنان اسلام - و در عصر ما اندیشه‌های منحط غربی - بوده‌اند. دلسوزی فقیهان شیعی تا آن حد بوده که گاه شبهات کلامی، تفسیری، عرفانی و فلسفی را نیز پاسخ می‌گفتند تا گرد خطا و اشتباه بر دامن اندیشه شیعه ننشیند.

با این همه، نوآوری مثبت و همراه با رعایت ضوابط منطقی و اصولی هیچ گاه از چشم فقیهان دور نبوده و گاه فتاوی نو در اندیشه آنان یافت شده است. فقیهان بزرگ شیعه می‌کوشیدند که اگر به دیدگاه تازه‌ای دست یافته‌اند که بر خلاف دیدگاه علمای پیشین و علمای عصر خود بود، ابتدا آن را در کوره نقد منصفانه دیگر عالمان پخته و سخته سازنده و سپس با ذکر شواهد و یافته‌ها و بر اساس یک اسلوب منطقی و جامع در فضای حوزه‌ها مطرح سازند و پس از آن، آن را در جامعه گسترش دهند. نیز ورع و تهذیب نفس آنان باعث می‌شد که صرفاً حکمی را بیان کنند که خالی از هواهای نفسانی و به دور از هیجانات اجتماعی و سیاسی و با سلامت از افکار شبه روشنفکری و غربی باشد. آنان به شادمان شدن این و آن و تشویق‌های اجتماعی افراد فرصت‌طلب توجه نمی‌کردند و صرفاً رضای پروردگار را در نظر می‌گرفتند.

در این میان، گاه اندیشه‌هایی که چندان با جریان فقهی ما سازگاری ندارد ظهور و بروز می‌کند و شگفت آنکه بسیار زود نیز رو به افول می‌رود و خاموش می‌شود. پرورش است که چنین اندیشه یا شبه اندیشه‌هایی توان مقابله با جریان اصیل فقه ما را - که در اندیشه امام خمینی(ره) به فقه جواهری شهرت یافت - ندارد. ریشه چنین اندیشه‌هایی چند چیز مهم است. نخست عدم دستیابی به سرچشمه‌های اصیل فرهنگ اسلامی و تفکر ژرف دینی؛ بدین معنا که اگر فرد نتواند روح تعالیم اسلام را دریابد و به حقایق اصیل دینی که منطبق بر شناخت انسان و کمالات وی است دسترسی پیدا نکند، نمی‌تواند دستگاه فکری سالمی داشته باشد و سرانجام به خلط مباحث و منابع می‌گراید و نظری غیر کارشناسانه درباره دین می‌دهد.

دوم عدم بهره‌برداری درست از مباحث عقلانی، بنای عقلا و نیز عدم شناخت عرف و جایگاه تمسک به عرف و سیره متشرعه و امثال آن است که این نیز به واپس‌اندیشی دینی و فقهی یا پسا مدرن‌گویی غیر دینی می‌انجامد. سوم شتاب‌زدگی در برداشت و نداشتن حوصله علمی برای کشف حقایق پس از اعمال دقت‌ها و ظرافت‌ها است که این نیز به اظهارنظرهای عجولانه و ساختار شکن خواهد انجامید. چهارم غرب‌زدگی و انفعال علمی در برابر غرب که فرد را به اظهارنظرهایی وامی‌دارد که رضایت غربی‌ها را از اسلام برآورده سازد و با مثلاً حقوق بشر و ... منافاتی نداشته باشد و کف و سوت غربی‌ها را به همراه آورد؛ و سرانجام (پنجم) وابستگی سیاسی و حزبی و گروهی و جناحی که فرد را به اندیشه‌های افراد حزب و جناح دعوت می‌کند. این همه باعث می‌شود که فرد از مسیر اصلی استنباط حکم اسلامی خارج شود.

هدف از این نوشتار، بازخوانی برخی فتاوی و نظرات فقهی شاذ و بعضاً بدعت‌آمیزی است که چندی است در جامعه ما مطرح است.

آیت‌الله یوسف صانعی در چند سال گذشته کوشیده تا با ساختارشکنی و هنجارگریزی (غیر اصولی) دیدگاه‌های تازه‌ای را فراهم آورد. بخشی از این به اصطلاح فتواها در عرصه زنان ظهور پیدا کرده است. این بخش که بیشتر فتواهای شاذ ایشان را شامل می‌شود با رویکردی فمینیستی تنظیم شده است و صرفاً رضایت طرفداران این نظریه در غرب را خشنود می‌کند. بخش دیگری نیز در دیگر ابواب فقهی است. این نوشتار کوشیده تا با بررسی بخشی از آنها، اختلافات و تناقض فاحش میان آنها و تضاد آنها با نص آیات قرآن کریم و روایات معصومان(ع) را آشکار سازد. پیش‌تر عرض می‌کنیم که هدف از این نوشتار پاسخ دادن کامل به این شبهات نیست؛ چه اینکه این مهم در کتب و مقالات فراوانی با همت استادان و فضلاء حوزه‌های علمیه انجام گرفته است. در اینجا می‌کوشیم صرفاً بخشی از سستی و غیر کارشناسی بودن این نظریات را آشکار سازیم.

تساوی دیه زن و مرد و رد فاضل دیه در قصاص

یکی از مسائلی که آیت‌الله صانعی از دیده انتقاد به آن نگریسته و بر دیدگاه فقیهان مسلمان خرده گرفته، «تفاوت دیه زن و مرد» است. وی یکی از ابتکارات خود در فقه را، این می‌داند که توانسته است برای نخستین بار، این مسأله آسان را در یابد که حکم به تفاوت دیه زن و مرد نا به جاست و دیدگاه صحیح، «تساوی دیه زن و مرد» است، هر چند به مذاق فقیهان حوزه‌های علمیه خوش نیاید.

از آن جا که وی در این مسأله به ادله دیدگاه خود، تا حدی اشاره کرده است، بررسی و ارزیابی آن، از جهت آشنا شدن با توانایی علمی آقای صانعی و قوت استدلال‌هایش، حائز اهمیت است.

فقیهان شیعه، دیه زن را نصف مرد می‌دانند و بسیاری از آن‌ها به اجماعی بودن این حکم تصریح کرده‌اند. (محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی) کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۲۵۴، مسأله ۶۳؛ مولی احمد اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۴، ص ۳۲۲؛ سید محمد جواد حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۲۱، ص ۱۷۵)

صاحب جواهر می‌گوید: خلاف و اشکالی از جهت نص و فتوا در این نیست که دیه زن آزاد مسلمان - کوچک باشد یا بزرگ، عاقل باشد یا دیوانه، اعضای وی سالم باشد یا ناقص - نصف دیه مرد است در همه جنس‌های دیه (شتر، گوسفند، دینار و . . .) که در قتل عمد، شبه عمد و خطا، ذکر شده است؛ بلکه هر دو قسم اجماع (منقول و محصل) بر آن دلالت دارد و اجماع منقول آن، در حد استفاضه یا مثل روایات باب، متواتر است؛ بلکه جملگی مسلمانان بر این حکم، اجماع دارند. (محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۲۷۶)

در متون فقهی اهل سنت نیز به این مسأله اشاره شده است که همه فقیهان مذاهب اهل سنت، دیه زن را نصف دیه مرد می‌دانند، مگر چند تن که دیه مرد و زن را مساوی دانسته‌اند و چنان که صاحب جواهر تصریح می‌کند، مخالف این چند تن را بهایی نیست. (محمد بن عبدالله بن ابی بکر صردفی، المعانی البدیعه، ج ۲، ص ۳۶۷؛ عبدالرحمن بن محمد عوض جزیری، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۲۹۹ - ۳۰۱؛ محمد بن احمد بن رشد، بدایه المجتهد، ج ۲، ص ۴۲۱)

شیخ طوسی، دلیل نصف بودن دیه زن، نسبت به مرد را «اجماع» می‌داند و روایات، از جمله روایت عمر و بن حزم از رسول خدا(ص) که فرمود: «دیه زن، نصف دیه مرد است.» و روایتی مانند این، که معاذ آن را از پیامبر(ص) نقل کرده است. مفاد این روایت، مورد اجماع امت اسلامی است.

از امیر مؤمنان(ع)، عمر، ابن عباس و زید بن ثابت، همین مطلب روایت شده و کسی با آنان مخالفت نکرده است. (کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۲۵۴)

افزون بر روایات نبوی، از امامان معصوم(ع) احادیث بسیاری در دست است که ثابت می‌کند دیه زن، نصف دیه مرد است، مانند:

۱. عن ابی عبدالله(ع) قال: دیه المراه، نصف دیه الرجل. (محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۲۰۵، ابواب دیات نفس، باب ۵، ح ۱)

۲. عن فقه الرضاع(ع): المراه دیتها، نصف دیه الرجل. (محمد بن حسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل)

و نظیر این روایات، فراوان است. (وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۲۰۵-۲۰۶، باب ۵، ح ۳۰۲ و ۴؛ مستدرک الوسائل، ص ۳۰۰، باب ۵، ح ۱ و ۲؛ ضمنا روایات رد فاضل دیه هم بر این موضوع دلالت دارد: وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۸۰-۸۷، روایات باب ۳۳ از ابواب قصاص نفس)

رد فاضل دیه در قصاص

یکی از مسائل باب قصاص که مرتبط با دیه زن و مرد می‌باشد، این است که فقیهان شیعه، در صورتی قصاص مرد قاتل را در قابل زن مقتول جایز می‌دانند که اولیای زن، فاضل دیه قاتل را به ورثه‌اش پرداخت کنند که عبارت است از نصف دیه مرد.

این حکم، بین فقیهان شیعه اجماعی است. صاحب جواهر می‌گوید: مراد آزاد در عوض زن آزاد، کشته می‌شود، لیکن با پرداخت زیادی دیه که همان نصف است و خلاقی در این مطلب نیست، بلکه هر دو قسم اجماع (منقول و محصل) بر آن دلالت دارد، افزون بر آن، روایت مستفیض و متواتر نیز همین معنا را اثبات می‌کند. (جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۵۰-۵۱)

محقق اردبیلی، دلیل وجوب رد فاضل دیه را، اجماع فقیهان شیعه و روایات می‌داند، (رک: مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۴۷؛ کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۱۴۵؛ جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۵۰-۵۱) از جمله:

- حسنه حلبی: عن ابی عبدالله(ع)، فی الرجل یقتل المراه متعمدا فاراد اهل المراه ان یقتلوه، قال: لهم ذلک اذا ادوا الی اهلہ نصف الدیہ؛

- صحیحہ عبدالله سنان: قال: سمعت ابا عبدالله(ع) یقول فی رجل قتل امرأته متعمدا، فقال: ان شاء اهلها ان قتلوه یقتلوه و یودوا الی اهلہ نصف الدین و ان شاؤوا اخذوا نصف الدیہ خمسہ آلاف درهم؛ (وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۸۱، ابواب قصاص نفس، باب ۳۳، ح ۳) عبدالله بن سنان گوید: شنیدم که امام صادق(ع) درباره مردی که زنش را به طور عمد به قتل رسانده بود، فرمود: اگر خویشان زن بخواهند که مرد را بکشند، می‌کشند و نصف دیه را به خویشان مرد می‌پردازند و اگر بخواهند نصف دیه؛ یعنی پنج هزار درهم را می‌گیرند (و او را عفو می‌کنند).

روایات دیگری مانند صحیحہ عبدالله مسکان و خبر ابی مریم نیز و وجوب رد فاضل دیه را اثبات می‌کند. (همان، ج ۲۹، ص ۸۱، ابواب قصاص نفس، باب ۳۳، ح ۲ و ۸)

بر خلاف فقیهان شیعه، جمهور فقیهان اهل سنت، بر این عقیده‌اند که رد فاضل دیه، واجب نیست و مرد در مقابل زن، بدون شرط، قصاص می‌شود. (رک: بدایه المجتهد، ج ۲، ص ۳۹۵؛ کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۱۴۵)

اندکی از فقیهان سنی، رد زیادی دیه را لازم دانسته‌اند. (رک: بدایه المجتهد، ج ۲، ص ۳۹۵؛ کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۱۴۵)

به این دلیل، سید مرتضی، وجوب رد فاضل دیه در مساله دیه یاد شده را، از منفردات امامیه شمرده است. (رک: بدایه المجتهد، ج ۲، ص ۳۹۵؛ کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۱۴۵)

از آن چه گفته شد، در می‌یابیم که نصف بودن دیه زن نسبت به مرد، به اجماع فقیهان اسلام و وجوب رد فاضل دیه، به اجتماع فقیهان شیعه، ثابت است و روایات بسیاری نیز بر این مطلب، دلالت دارد. حال آقای صانعی به پشتوانه چه دلایلی، اجماع فقیهان شیعه و روایات مزبور را به کنار نهاده است؟ پرسشی است که نیازمند بررسی است!

ادله مطرح شده

هنگامی که از آقای صانعی می‌پرسند: چه عاملی سبب شد که شما راجع به برابری حقوق زن و مرد و دیه آن‌ها، چنین فتاوایی بدهید؟

پاسخ می‌دهد: ریشه این فکر از آن‌جا شروع شد که احساس کردم، حق زن‌ها رعایت نمی‌شود؛ مثلا گفته می‌شود: خون بهای زن، نصف مرد است و یا اگر مردی زنی را به قتل برساند و اولیای دم بخواهند آن مرد را قصاص کنند، باید نصف خون بهای مرد را به او بدهند. تصور کردم که مشکل است که اسلام چنین احکامی داشته باشد، زیرا خلاف عدالت است، لذا با استفاده از همان شیوه سلف صالح و با

بهره‌گرفتن از متون اصیل اسلامی به بررسی این گونه مسائل پرداخته و نتیجه‌اش را به صورت فتوا - که نویسنده مسؤولیت شرعی آن را به عهده می‌گیرد - نوشتم، البته باید متذکر شوم که مرحوم مقدس اردبیلی در پانصد سال قبل در کتاب‌های خودش به این مسائل اشاره کرده است. (هفته نامه گوناگون (۸۲/۶/۸) شماره ۲۸، ص ۰۶)

هم چنین می‌گوید: این که در قصاص مرد، نباید فاضل دیه به زن (به اولیای دم) رد شود، مبنایی وجود دارد که متفرد در آن هستیم. در روایات زیادی آمده است، وقتی می‌خواهند مرد قائل را بکشند، نصف دیه را به او می‌دهند. این شبهه برانگیز است که دختر کسی را بکشند و او مجبور باشد، نصف دیه را هم بدهد! من از اشکال‌هایی که مطرح کردند، به این نتیجه رسیدم که این روایات قابل استناد نیستند، چون خلاف کتاب الله‌اند و روایات خلاف کتاب الله، به حسب منطق ائمه (ع) حجت نیست؛ برای اینکه در کتاب‌الله می‌گوید: «و ما ربک بظلام للعبید»، (فصلت / ۴۶) «و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا»، (انعام / ۱۱۵) و «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» (نحل / ۹۰). این نکته را هم عرض کنم که موافقت و مخالفت با کتاب، به فهم مردم واگذار شده است، نه به فهم خود ائمه معصومین (ع) صاحب حدائق وقتی ملاک را فهم ائمه (ع) می‌داند، صاحب جواهر می‌فرماید: چنین چیزی میزان نمی‌شود، ما از چه راهی بفهمیم این روایت درست است؟ چون معیار تشخیص روایت، این است که مخالف با قرآن نباشد و هر روایتی را ممکن است ائمه (ع) طور دیگری فهمیده باشند. به هر حال صاحب جواهر می‌گوید: معیار مردم‌اند و حق همین است. . . بنده معتقدم برای این که به حضرت زهرا (س) ظلم شود، این احکام را به پیغمبر (ص) نسبت دادند، بعد هم در فقه شیعه راه پیدا کرد و کم کم ارسال مسلم شد. (بیانات آیت الله صانعی در دیدار با رئیس مرکز پژوهش‌های زنان، ۷۹/۷/۲۴، ص ۳-۴)

بررسی و ارزیابی

استدلال آقای صانعی را می‌توان در قالب یک قیاس در آورد:

الف) تساوی دیه زن و مرد و وجوب رد فاضل دیه، خلاف عدالت است:

ب) اسلام حکم خلاف عدالت جعل نمی‌کند؛

نتیجه: اسلام این احکام را جعل نکرده است.

هر چند، عقلا همگی «ظلم» را قبیح می‌دانند، اما در این که دو برابر بودن دیه مرد نسبت به زن و لزوم رد فاضل دیه، مصداق ظلم است، اتفاق ندارند.

بنابراین، از راه ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع نیز نمی‌توان مدعای آقای صانعی را اثبات کرد. افزون بر این، اگر ما پیرامون این مساله را بررسی کنیم، نکاتی را در می‌یابیم که گواه عادلانه بودن این احکام است، از جمله:

یک) از آن جا که به طور غالب، مردان نان آور خانواده هستند و زنان، حتی اگر صاحب در آمد باشند، ملزم به پرداخت نفقه فرزندان نیستند؛ ضربه‌ای که کشته شدن مرد به اقتصاد خانواده وارد می‌آورد بیش‌تر از موردی است که زن کشته می‌شود، لذا شارع مقدس با تشریع دو برابر بودن دیه مردان و نیز وجوب رد فاضل دیه، اراده کرده است که این صدمه را تا حدی جبران کند، پس این احکام غیر عادلانه نیست.

دو) دو برابر بودن دیه مرد و وجوب رد فاضل دیه، نه باعث تضییع حقوق زنان است و نه باعث تحقیر آن‌ها، زیرا:

الف) باعث تحقیر زنان نیست، چون تحقیر وقتی بود که قائل می‌شدیم مرد را نمی‌توان به خاطر قتل زن، قصاص کرد و حال آن که در همه متون فقهی آمده است که مرد به خاطر قتل زن، قصاص می‌شود.

ب) باعث تضییع حقوق زنان نیست، چون دیه مانند ارث نیست که در حال حیات به زن پرداخت شود و نصف بودن آن، مورد اشکال قرار گیرد، بلکه دیه پس از مرگ به ورثه مقتول پرداخت می‌شود و آن ورثه، لزوماً مونث نیستند که باعث کاهش سهم زنان شود؛ برای مثال اگر

مردی که دارای چند دختر است، زنی را که دارای چند پسر است به قتل برساند، در این فرض، وجوب رد فاضل دیه، به نفع دختران و به ضرر پسران است، چون آن‌ها هستند که برای قصاص قاتل مادرشان، مجبورند نصف دیه را پرداخت کنند. نتیجه این می‌شود که در مساله دیه، فرض‌ها مختلف است و چه بسا کم بودن دیه زن به ضرر وارثان مرد و زیاد بودن دیه مرد به نفع وارثان زن باشد.

از سه آیه‌ای که آقای صانعی مطرح کرده است، آیه اول: «و ما ربک بظلام للعبید» (فصلت (۴۱) آیه ۴۶) با توجه به صدر آن: «من عمل صاحباً فلنفسه و من اساء فعلیها»، مربوط به عدالت خداوند در اعطای ثواب و عقاب است. (فضل بن حسن بن فضل طبرسی، مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۲) آیه سوم: «ان الله یامر بالعدل و الاحسان» مربوط به رعایت انصاف بین مردم و تعامل با آنان بر طبق معیار عدالت و نیکی کردن و تفضل به آنان است (نحل (۱۶) آیه ۹۰) که در این صورت، این دو آیه مستقیماً مربوط به عدالت در احکام نیست اما در آیه دوم: «و تمت کلمه ربک صدقا و عدلا» (انعام (۶) آیه ۱۱۵) مراد از «کلمه» بنابر برخی اقوال «قرآن» است و بنا بر برخی دیگر، «دین الله» است که بنابر قول اول، معنا چنین می‌شود: «آن چه در قرآن از اخبار آمده، همه صدق است و آن چه از احکام گفته شده، عدل است» و بنابر قوم دوم، از نظر قواعد اصولی، روایات مربوط به دو برابر بودن دیه مرد و روایات وجوب رد فاضل دیه را نمی‌توان احادیث مخالف کتاب الله قلمداد کرد، زیرا در قرآن که به دیه اشاره شده، مطلق است و تنها گفته شده که در قتل خطا، باید دیه پرداخت شود: «و ما کان مومن ان یتقل مومنا الا خطا و من قتل مومنا خطا فتحریر رقبه مومنه فدیة مسلمة الی اهله (نساء (۴) آیه ۹۲)؛ هیچ مومنی، حق ندارد مومنی را به قتل رساند، مگر خطا کند و هر کس مومنی را به اشتباه بکشد، بیاد برده‌ای مومن را آزاد کند و خونی‌هایی به کسان مقتول بپردازد.»

مشروعیت متعه

آقای صانعی درباره عقد متعه چنین اظهار نظر می‌کند:

مشروعیت عقد موقت و متعه، فی الجمله برای مواقع اضطراری همانند جنگ‌های طولانی، جزو مسلمات مذهب شیعه است و اساساً همان طرز که مرقوم شده، مشروعیتش برای موارد اضطرار است و عامل جلوگیری از فساد در همان زمینه می‌باشد و جلوگیری از فحشا و منکرات با نماز واقعی است که قرآن می‌فرماید: «ان الصلوة تنهی عن الفحشا و المنکر» (عنکبوت (۲۹) آیه ۴۵) ... به نظر این جانب، نه تنها تعه نمی‌تواند مانع فساد باشد، بلکه اگر از موارد فی الجمله‌اش خارج شود و در عرض ازدواج دائم قرار گیرد، اساس زندگی و کانون‌های گرم خانواده را به خطر نابودی انداخته و بی‌بند و باری ناشی از آن، جامعه را به سقوط از جهات عدیده می‌کشاند. (روزنامه توسعه (۸۱/۵/۱۳) ص ۱)

در استفتائات وی نیز آمده است:

سؤال: ازدواج موقت با زنان غیر مسلمان (مثلاً کاتولیک) یا فرقه‌های خاصی که مذهبشان معلوم نیست و نیز با چینی‌ها که معمولاً بودایی هستند، چگونه است؟

پاسخ: با فرض ضرورت و احتیاج مرد مسلمان در آن سرزمین‌ها و نبود زن مسلمان و کتابیه برای عقد موقت و اطمینان فرد به حامله نشدن آنها و کوتاه بودن مدت، به نحوی که تحت تأثیر افکار و اندیشه‌های غیر الهی آنها که باعث خسران و آتش و عذاب است قرار نگیرد، ظاهراً مانعی ندارد و جایز است و به طور کلی، باید توجه داشت که اساساً عقد موقت در اسلام برای ضرورت است، نه عیاشی مشروع و عدل ازدواج دایم قرار گرفتن، بنابراین برای کسانی که همسرشان در اختیار آنهاست و می‌توانند غریزه جنسی را به وسیله همسر ارضا نمایند، عقد موقت، ولو نسبت به زن مسلمان، به نظر این جانب محل اشکال، بلکه محکوم به منع و عدم جواز است و وسیله خراب شدن و از بین رفتن کانون زندگی و محیط سکن و آرامش و صدها ضرر دیگر است (یوسف صانعی، مجمع المسائل، ج ۲، ص ۴۳۹ - ۴۴۰، سؤال و جواب (۱۲۷۱)

نظر جدیدی که آقای صانعی درباره ازدواج موقت ابراز داشته است، چیزی نیست مگر همان دیدگاه قدیمی اهل سنت به این نوع ازدواج که در تضاد کامل با دیدگاه اجماعی فقیهان شیعه درباره جواز، بلکه استحباب ازدواج موقت است، لذا بررسی نقاط ضعف موجود در فتوای آقای صانعی، دفاع از فقه شیعه محسوب می‌شود.

۱. این که مشروعیت متعه در مذهب شیعه را فی الجمله برای مواقع اضطراری مسلم می‌شمرد، این گمان را بر می‌انگیزد که گویا مشروعیت متعه، در غیر موارد اضطرار، اختلافی است، چنین برداشتی خلاف واقع است؛ زیرا هیچ یک از فقیهان شیعه نگفته‌اند که مشروعیت این عقد را تنها در صورت اضطرار باور دارند و فقیهانی که به اجماعی بودن این عقد اشاره کرده‌اند، هیچ کدام، آن را مقید به حالت اضطرار نساخته‌اند. (سید علی طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۷۲؛ سید محمد عاملی (صاحب مدارک)، نهاییه المرام، ج ۱ ص ۲۲۱، یوسف بحرانی، الحقائق الناصره، ج ۲۴، ص ۱۱۳؛ کتاب الخلاف، ج ۴، ص)

وقتی اجماعات باب متعه، همه مطلق است و در مسائل مربوط به این عقد در کتاب‌های فقهی شیعه، حتی یک فرع را نمی‌توان یافت که در آن، قد «اضطرار» در فتوا به جواز، دخیل دانسته شده باشد، چنان آقای صانعی، مشروعیت متعه را در مذهب شیعه، «فی الجمله» مسلم می‌داند؟!

۲. اطلاق فتوای فقیهان شیعه، به دلیل اطلاق آیات و روایات مربوط به متعه است، که به ذکر دو نمونه بسنده می‌شود:

الف) آیه: «فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه»؛ پس آن چه از زنان تمتع بردید، نساء (۴) آیه ۲۴، برای تحقیق درباره چگونگی دلالت آیه، رجوع شود به: جمال الدین مقداد بن عبدالله السیوری، کنز العرفان، ص ۵۰۶؛ زبده البیان، ص ۶۵۰-۶۵۱ (واجب است مهر آنها را بپردازید».

ب) روایت: «امام صادق (ع) فرمود: يستحب للرجل أن يتزوج المتعة و ما احب للرجل منكم أن يخرج من الدنيا حتى يتزوج المتعة ولو مره؛ برای مرد، مستحب است که متعه کند و دوست ندارم مردی از شما از دنیا بیرون رود، مگر آن که ولو یک بار متعه کرده باشد».

در این روایت که نظیر آن، بسیار است، جواز متعه مقید به حالت اضطرار نشده است، البته چون این روایت، ظاهر در استحباب است، معنا ندارد که امر استحبابی، مقید به حالت اضطرار شود.

اگر در اطلاق روایات متعه، تشکیک شود، بعضی روایات وجود دارد که با صراحت، بر جواز متعه، در صورت عدم اضطرار دلالت دارد.

۳. مطرح کردن قید «اضطرار» در مسأله متعه، اساساً مربوط به مذاهب اهل سنت است. عمر بن خطاب چند سال پس از رسیدن به خلافت، متعه را تحریم و اعلام کرد: دو متعه بود در زمان رسول خدا (ص) که من اکنون آنها را حرام می‌کنم و هر که را مرتکب آنها شود، کیفر می‌دهم، یکی متعه زنان، پس دست نخواهم یافت بر مردی که زنی را تا مدت مشخصی متعه کرده باشد، مگر آن که وی را رجم و در زیر سنگ‌ها مدفون خواهم کرد و دومی متعه حج. (احمد بن حسین بن علی بیهقی، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۴۹۰، ح ۱۴۵۰۶)

آقای صانعی در گفتار خود، با تکیه بر متون روایی و فقهی اهل سنت، اصل تجویز متعه را برای اضطرار و ضرورت می‌داند و متعه کردن را برای کسی که همسرش در دسترس او است، محل اشکال، بلکه محکوم به منع می‌شمرد!

۴. از آنجا که از نظر آقای صانعی، ملاک جواز متعه در اسلام، ضرورت و اضطرار است، نظرش به اینجا می‌کشد که ازدواج موقت با زنان فرقه‌های خاصی که مذهب آنها معلوم نیست و زن‌های چینی بودایی را در صورت ضرورت و نبود زن مسلمان و کتابیه، اجازه می‌دهد و چند شرط خود ساخته هم اضافه می‌کند. از قبیل کوتاه بودن مدت و اطمینان از حامله نشدن آنها. ولی ازدواج موقت با زن مسلمان، در صورت عدم ضرورت را محل منع می‌داند. این برخلاف نظر فقیهان شیعه است. چون آنان ازدواج موقت با غیر اهل کتاب را جایز نمی‌دانند. (رک. حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی)، تحریر الاحکام الشرعیه، ج ۳، ص ۵۲۲، ش ۵۱۱۵، ریاض المسائل، ج ۱۰، ح ۷۱۴؛

نهایه المرام، ج ۱، ص ۲۲۴؛ الحقائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۱۲۷. چه رسد به بت پرستان و بودائیان و فرق مذهبی دیگری که دارای کتاب آسمانی نیستند.

۵. اگر گفته شود که منظور آقای صانعی از کلمات «اضطرار» و «ضرورت» مصطلح فقهی آن نبوده، بلکه منظورش نیاز و حاجت بوده است؛ می‌گوییم: گذشته از آن که برای یک فقیه زبینه نیست که به کاربرد درست اصطلاحات بی توجه باشد، این اشکال پیش می‌آید که اگر تجویز متعه برای نیاز و جلوگیری از فساد بوده است، این منحصر به جنگ‌های طولانی و شرایط خاص نیست. هم در زمان رسول خدا (ص) و امامان معصوم (ع) و هم در عصر حاضر، این نیاز وجود دارد؛ زیرا همیشه افرادی هستند که به سبب هزینه‌های فراوان ازدواج دائم، مهریه سنگین و نفقه زیاد، توانایی ازدواج را ندارند.

۶. اینکه آقای صانعی می‌گوید: جلوگیری از فحشا و منکرات با نماز واقعی است، و این آیه را شاهد می‌آورد: «ان الصلوة تنهى عن الفحشا و المنکر»، در حالی که آیه شریفه، تأکید می‌نماید که نماز، نهی از فحشا می‌کند و شخص را پاک نگه می‌دارد و در مقام این نیست که صفت ناهی از منکر بودن را بر نماز حصر کند که در نتیجه، فقط نماز این خاصیت را داشته باشد، نه چیز دیگر. روزه، حج، عبادات دیگر، هم چنین ازدواج می‌تواند جلوگیری کننده از فحشا باشند و برای همین رسول خدا (ص) فرمود: «من تزوج احرز نصف دینه» (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۷، ابواب مقدمات نکاح، باب ۱، ح ۱۱) هر که ازدواج کرد، نصف دینش را حفظ کرد.

متعه هم از جمله ازدواج‌های مشروع است که باعث حفظ دین شخص می‌شود.

۷. اسلام دین کامل و جهان شمول است و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها قابلیت دارد. در این دین، انواع مختلفی از روابط جنسی مشروع در نظر گرفته شده است تا کار بر مسلمانان سخت نگردد، چرا آقای صانعی، از این که ازدواج موقت عدل ازدواج دائم قرار گیرد، بر می‌آشوبد و اساس زندگی‌ها و کانون‌های گرم خانواده‌ها و جامعه را در خطر سقوط می‌بیند، در حالی که خطر اصلی فحشا و بی‌بندباری‌های جنسی نامشروع رو به رشد است، نه ازدواج موقت مشروع و قانونی!

۸. روش مورد نظر آقای صانعی، در حقیقت شیوه تک همسری است، زیرا وی برای شخصی که همسر دارد، ازدواج موقت را ممنوع می‌داند، از سوی دیگر، جواز تعدد زوجات را منوط به رضایت همسر می‌داند (بیانات آیت الله صانعی در دیدار با رئیس مرکز پژوهش‌های زنان، تاریخ ۷۹/۷/۲۴، ص ۳). و معلوم است که زنان جز در موارد اندکی به این کار رضایت نخواهند داد. پس در عمل فرد متأهل، نه جایز است زن دیگر بگیرد، نه متعه کند. معلوم نیست. برای چه خداوند تعالی در قرآن فرموده است: «فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع» (نساء (۴) آیه ۳)

این آیه که گرفتن تا چهار همسر را برای مرد مسلمان جایز می‌شمرد، در فقه آقای صانعی در عمل، لغو می‌ماند.

عدم حرمت خروج زن از منزل بدون اذن شوهر

آیت الله صانعی می‌گوید: «شوهر حق ندارد، همسر خود را از خروج از منزل منع کند، مگر مواردی که مانع استمتاع یا خلاف شؤون زندگی یا خلاف شرط سکنا باشد». (بیانات آیت الله صانعی در دیدار با رئیس مرکز پژوهش‌های زنان، تاریخ ۷۹/۷/۲۴، ص ۳). (در ادامه بحث خود، می‌کوشد فتوایش را بدین گونه مستدل سازد:

آن روز، چون جامعه بسته‌ای بود، اگر می‌گفتند: زن برای بیرون رفتن باید از شوهر از خود اجازه بگیرد، هیچ مشکلی به وجود نمی‌آمد، چون جامعه روستایی و شهری بسته بود و زنان نمی‌خواستند بیرون بروند، مثل امروز نبود که زن می‌خواهد دانشگاه برود، اداره برود، مسافرت برود ولی امروز این سؤال مطرح شده است که مگر من برده هستم یا من را خریده که نمی‌توانم پایم را از آستانه در بیرون بگذارم و اگر پایم را بیرون گذاشتم، لعنت فرشتگان به سوی من متوجه خواهد شد! وقتی اشکال پیش می‌آید من به سراغ روایت می‌روم، می‌بینم صحیح‌ای که در این باب آمده به قرار و عقد در زمان پیغمبر (ص) مربوط است. مردمی با زنش قرار گذاشت که من تا مسافرت هستم، تو

از خانه بیرون نرو، زن به پیامبر (ص) عرض کرد: بابایم مریض شده. پیغمبر (ص) فرمود: بمان. گفت: پدرم مرده، فرموده: بمان. این مربوط به عهده و پیمان است.

در آیات راجع به زن در سوره بقره ظاهراً دوازده بار در مورد حقوق زن، کلمه «معروف» آمده است: «و عاشر و هن بالمعروف»، «فامساک بمعروف» (بقره ۲) آیه ۲۲۹). ما بر اثر یک جامعه بسته به این کلمه «معروف» هیچ توجه نکردیم تا بگوییم: اگر شما می‌گویید: بیرون رفتن زن به اجازه مرد نیاز دارد، این خلاف معاشرت به معروف است، چگونه اسلام ممکن است یک جا دوازده بار کلمه «معروف» را بیاورد، بعد هم این قوانین را داشته باشد، امروز مردم اینها را «معروف» نمی‌دانند، بلکه «منکر» می‌دانند. نه این که فقهای ما نمی‌دانسته‌اند. بلکه چون جوامع، جوامع بسته بود. اگر علامه طباطبایی هم که خودش مفسر قرآن است، در بحث فقهی می‌آمد، نمی‌توانست مثل فقهای دیگر، صغرای امروزی بسازد و روی کبری بحث می‌کرد. (بقره ۲) آیه ۲۲۹)

بررسی و ارزیابی

۱. برخلاف گفته آقای صانعی، در عقد دائم، حق منع زوجه از بیرون رفتن از منزل، مطلق است و مقید به قیود یاد شده نمی‌باشد و دلیل آن، اطلاق روایات باب است، مانند:

یک. امام باقر (ع) فرمود: «جاءت امراه الى النبي (ص) فقالت: يا رسول الله، ما حق الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه و لا تعصيه... و لا تخرج من بيتها الا باذنه و ان خرجت بغير اذنه لعنتها ملائكة السماء و ملائكة الارض و ملائكة الغضب و ملائكة الرحمة، حتى ترجع الى بيتها؛ زني نزد رسول خدا (ص) آمد و گفت: ای رسول خدا (ص)، حق شوهر بر زن چیست؟ فرمود: این که وی اطاعت کند و نافرمانی او نکند... و از خانه‌اش بدون اجازه او بیرون نرود و اگر بدون اجازه بیرون رود، فرشتگان آسمان و فرشتگان زمین و فرشتگان غضب و فرشتگان رحمت او را لعن می‌کنند تا به خانه باز گردد.

دو. امام صادق (ع) فرمود: نهی رسول الله (ص) أن تخرج المرأة من بيتها بغير اذن زوجها فان خرجت لعنها كل ملك في السماء و كل شيء تمر عليه؛ رسول خدا (ص) از این که زن بدون اجازه شوهرش از خانه‌اش بیرون رود، نهی فرمود؛ پس اگر (بدون اجازه) بیرون برود، همه فرشتگان آسمان و هر چیزی که بر آن می‌گذرد، او را لعنت می‌کنند.

تعداد احادیث باب، بسیار و همه مطلق هستند، بنابراین، تقیید جواز منع به صورتی که مانع استمتاع یا خلاف شؤون زندگی، یا خلاف شرط سکنا باشد، بی وجه است، ضمن آن که قید «خلاف شؤون زندگی». مبهم است و قید «خلاف شرط سکنا» جا ندارد. چون شرط سکنا از سوی زن صورت می‌گیرد و گر نه حق سکنا با مرد است، حال چگونه خروج زن مخالفت با شرط خودش به حساب می‌آید؟ مگر این که بگوییم در تعبیر اشتباه شده است، لذا در رساله می‌گوید: زنی که عقد دائمی شده، نباید بدون اجازه شوهر در مواردی که مانع استمتاع و... یا خلاف سکن و آرامش باشد از خانه بیرون رود. (همان، ج ۲۰، ص ۱۶۱، ابواب مقدمات نکاح، باب ۸۰، ح ۶ و مانند آن: مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۳۷، ابواب مقدمات نکاح، باب ۶۰، ح ۱، ص ۲۵۷ - ۲۵۸، باب ۷۱، ح ۳ و ۶ و ۷).

با این تعبیر، اشکال بر طرف می‌شود، ولی اشکال دیگر باقی می‌ماند که «خلاف سکن و آرامش» نیز مبهم است و ممکن است هر جایی و نزد هر کسی معنایی داشته باشد.

۲. بعضی از روایات باب، صریح در اطلاق هستند و به روشنی قیود یاد شده را نفی می‌کنند، از جمله روایت مرد انصاری که آقای صانعی به آن اشاره کرده است.

۳. فقیهان شیعه از این روایات، اطلاق را فهمیده‌اند و جواز منع همسر از خروج از خانه در عقد دائم را مطلق می‌دانند و آن را مقید به امور یاد شده، نمی‌کنند. علامه حلی در تحریر می‌گوید: زوج حق دارد زوجه خود را از خروج بدون اجازه از منزلش منع کند و مانع عبادت او از اقوام و نزدیکانش که مریض و غیر آن باشند، شود و نیز از حضور وی در تجهیز جنازه، تشییع و عزای آن‌ها منع کند؛ لیکن منع زوجه از مثل چنین حقوق مکروه است. (تحریر الاحکام الشرعیه، ج ۳، ص ۵۹۳، مسأله ۵۲۶۸)

۴. واژه «معروف» در احادیث بسیاری تکرار شده است و لغویون درباره معنای آن گفته‌اند: هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله و التقرب إليه و الاحسان الى الناس؛ لسان العرب، ماده «عرف». (معروف، اسم در برگرفته‌ای است برای هر آن چه از طاعت خداوند و تقرب یافتن نزد او و نیکی به آدمیان، شناخته شده است. در اصطلاح نیز به معنای: كل ما يحسن في الشرع و خلافة المنكر؛ هر چیزی که در شرع نیک شمرده می‌شود و مقابل آن «منکر» است.

با توجه به گفتار لغویون، در می‌یابیم که ملاک «معروف» خواندن یک شیء، حکم عقل و شرع است، در نتیجه منوط ساختن آقای صانعی، تعریف «معروف» را به نظر عامه مردم خطاست و این اعتراض که مردم امروز، نیاز داشتن خروج زن به اجازه شوهر را «معروف» نمی‌دانند، بلکه «منکر» می‌دانند، جا ندارد. زیرا خوبی و بدی یک کار، دایر مدار افکار مردم نیست. چون بسیار اتفاق می‌افتد که یک کار نیک در مقطعی از زمان نزد مردم، به صورت «منکر»، و کار زشت به صورت «معروف» در می‌آید؛ چنان که الآن دست کم بین قشری از مردم، تجمل گرایی به صورت «معروف» و ساده زیستی به صورت «منکر» در آمده است.

۵. این که از زبان زنان، اعتراض می‌کند: مگر زن برده است یا او را خریده‌اند که نتواند پایش را از آستانه در بیرون بگذارد. برای کسی که خود را فقیه می‌داند و عقیده دارد که ازدواج نوعی معاوضه است (سید محمد عمیم الاحسان برکتی، التعریفات الفقهیه، ص ۲۱۱؛ علی بن محمد بن علی جرجانی، التعریفات، ص ۲۱۸، ش ۱۷۶۱). عجیب است.

شارع نوع خاصی از ازدواج را امضا و تأیید کرده و به آن مجموعه‌ای از شروط و احکام را افزوده است. تنها وقتی، ازدواج عادلانه و شرعی است که به این شروط و احکام عمل شود. زن آزاد است که ازدواج کند؛ اما اگر ازدواج کرد، ملزم به رعایت قوانینی است که بعضی، له و بعضی علیه اوست و در صورتی که از مزایای این قرارداد، برخوردار می‌شود که به وظایف خود عمل کند، نمی‌شود از دیدگاهی زن گرایانه، آن چه را به نفع زنان است، بی‌اشکال بپذیریم و آن چه به ضرر آنهاست، تشکیک کنیم. شارع، نفقه را به شرط تمکین بر دوش مردم نهاده است، «مهر» را در برابر «بضع» قرار داده است و...؛ اگر بنا بر تجدید نظر باشد، جای اشکال برای افراد سست ایمان، بسیار است؛ برای مثال، ممکن است کسی بگوید: این که مرد باید نفقه زن را بدهد، مربوط به جوامع بسته قدیم است، الآن چه بسا زنی که در آمد بیشتری از شوهرش دارد، پس خرج خانه باید به شراکت و به تناسب درآمدی که زن و مرد، بالفعل دارند، از سوی آنها پرداخت شود یا گفته شود: مهر، مال زمانی بود که زن مانند کالا به فروش می‌رفت و مرد با خرید زن، مالک او محسوب می‌شد، الآن که زنان در جوامع باز زندگی می‌کنند و شخصیت خود را یافته‌اند، پرداخت مهر از طرف مرد، نوعی توهین به زن است، پس باید متوقف شود. این با مقام زن، منافات دارد.

پاسخ به این اشکال و اشکال‌هایی که به نفع زنان صورت می‌گیرد، این است: ازدواج اسلامی مانند یک بناست که اجزای آن متناسب با هم در نظر گرفته شده است، اگر خواسته باشیم ساختار بنا را به دلخواه خود، دست کاری کنیم، پایدار نخواهد ماند و فرو خواهد ریخت. شاهد ما، طلاق‌های روز افزونی است که با وجود تجدید نظرهای فراوان به نفع زنان در احکام خانواده، جامعه اسلامی ما با آن رو به رو است.

در یکی از جدیدترین استفتاها از آقای صانعی، آمده است:

سؤال: زن و شوهری که نوازدی را به عنوان فرزند خوانده می‌پذیرند، هنگامی که وی به سن بلوغ می‌رسد:

نحوه محرومیت او با ناپدری و نامادری چگونه است؟

با سایر بستگان چه طور؟

اگر فرزند دختر باشد و ازدواج کند، آیا نامادری دختر به داماد محرم است؟

لازم به توضیح است که فرزند هیچ گونه اطلاعی از فرزند خواندگی خود ندارد و آن‌ها را پدر و مادر اصلی خود می‌داند.

باسمه‌تعالی

فرزند خوانده، گر چه فرزند اصلی نمی‌باشد، لیکن چون اطلاع دادن و متوجه شدن او به فرزند خوانده بودن برای او حرج و مشقت ولو روحی (که معمولاً چنین است) دارد، از جهت محرمیت حکم فرزند اصلی را داشته و همه محارم فرزند اصلی به او محرم می‌باشند و جزو محارمش از حیث محرومیت محسوب می‌شوند و در محرمیت ذکر شده، فرقی بین نسبی، مانند دایی و عمه و یا سببی، مانند مادر زن و یا مادر شوهر و یا پدر شوهر و غیر آن‌ها نبوده و نیست و اسلام نه تنها دین نفی حرج است، بلکه قبل از آن، دین سهولت است (بعثی بالحنیفیه السهله السمه). (روزنامه اعتماد (دوشنبه ۸۳/۳/۱۸) ش ۵۶۳، ص ۲). (یوسف صانعی، ۸۲/۱۰/۲۷)

بررسی و ارزیابی

این فتوا از جهات بسیاری در خور تأمل و نیازمند اصلاح است:

۱. «محرومیت که لازمه آن، جواز نگاه و لمس بدون شهوت، در غیر مواضع خاص است، بین مرد و گروهی از زنانی حاصل می‌آید که ازدواج با آن‌ها برای وی، حرمت ابدی دارد و چنان که علامه حلی، گفته است: تحریم ابدی یا به نسب است و یا به سبب و اسباب حرمت ابدی، عبارت است از: رضاع، مصاهرت و تزویج، زنا و شبه آن، لعان و قذف». حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی) قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۱۹-۲۰.

با توجه به این که برای ایجاد محرمیت بین والدین و فرزند خوانده، «نسب» منتفی است و با توجه به مقتضیات زمان حاضر که در آن خرید و فروش کنیز وجود ندارد و این که اسباب دیگر حرمت ابدی، مشکل فرزند خواندگی را حل نمی‌کند و یا جایز نیست، تنها راهی که می‌ماند، رضاع و ازدواج است و فقیهان شیعه تا به حال، هر جا که برای ایجاد «محرمیت» از آن‌ها سؤال شده، به همین دو راه اشاره کرده‌اند و شنیده نشده است که فقیهی برای حکم به «محرمیت»، به ادله نفی حرج استدلال کرده باشد. خود آقای صانعی نیز پیش از این، در برابر پرسش مقلدانش، جز به همین دو راه اشاره نکرده است. (مجمع المسائل، ج ۱، ص ۴۳۱، ص ۱۳۰۴؛ ص ۴۳۲، ص ۱۳۰۵ و ص ۴۳۶، ص ۱۳۱۷)

۲. در آیات ۵۴، سورة احزاب آمده است: «ما جعل أدعیاءکم أبناءکم ذلکم قولکم بأفواهکم والله یقول الحق و هو یمهدی سبیل * أدعوهم لأبائهم هوأقسط عند الله فان لم تعلموا آبائهم فاخوانکم فی الدین و مالیکم؛ (خداوند) فرزند خوانده‌های شما را فرزند واقعی شما قرار نداده؛ این سخن (باطل) شماست که با دهان‌های خود می‌گویید و حال آن که خداوند حق را می‌گوید و به راه راست هدایت می‌کند * آن‌ها را به نام پدران‌شان بخوانید. این کار نزد خدا به عدالت نزدیک‌تر است؛ پس اگر پدران آن‌ها را نمی‌شناسید، آن‌ها برادران و یاران شمایند.»

مطابق این آیات، رسم فرزند خواندگی، چنان که میان اعراب جاهلی مرسوم بود، منسوخ شد. رک: مجمع البیان، ج ۸، ص ۹۰-۹۱؛ الجامع لأحکام القرآن، ج ۱۴، ص ۸۰) حال اگر مطابق ظاهر آیه حکم کنیم، خواندن فرزند کسی به نام خود، جایز نیست و باید او را به نام پدرش

خواند؛ حتی در صورتی که پدر و نسب وی نامشخص است او را به نام «برادر» خواند. زیرا مؤمنان برادران یکدیگرند، لذا برخی مفسران، خواندن فرزند را به نام غیر پدر حقیقی، گناه دانسته‌اند (الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۴، ص ۸۰)

۳. این که اطلاع دادن به فرزند خوانده، موجب تألم روحی او می‌گردد، دلیل نمی‌شود که همه جا می‌توان سکوت کرد، زیرا در بعضی اوقات، آگاه ساختن وی، از باب وجوب اعلام جاهل، واجب است؛ برای مثال اگر پسری که به فرزند قبول شده، به واسطه عدم اطلاع از حقیقت حال، با مادر و خواهر مجازی، مانند محرم حقیقی رفتار کند، مو و بدن آن‌ها را نگاه یا لمس نمایند، یا تصمیم به ازدواج با کسانی را بگیرد که جزو محارم حقیقی‌اش هستند و او آن‌ها را بیگانه می‌پندارد، در این صورت، اگر جلوگیری وی از حرام، بدون اعلام و آگاه ساختن وی ممکن نیست، اعلام واجب است، چون ما می‌دانیم که شارع در امور مهمی از قبیل دماء و فروج، اعلام را واجب می‌داند و فقیهان شیعه در مانند این مسائل، ارشاد جاهل را واجب می‌دانند. (مکاسب ص ۱۰؛ سید ابوالقاسم خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۱۵۹. ۱۶۰؛ سید علی حسینی شاهرودی، محاضرات فی الفقه الجعفری (تقریر بحث مکاسب محرمة آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۱۲۴؛ سید محمد کاظم مصطفوی، القواعد، ص ۳۶، قاعده ارشاد. (این مسأله، به خصوص برای مادر و خواهر مجازی، ضرورت دارد، چون اگر خود را نپوشانند و در صورت عدم رعایت حدود شرعی از سوی فرزند خوانده، او را آگاه نسازند، خودشان هم معصیت کارند.

۴. اطلاع دادن به فرزند خوانده، همه جا و برای همه فرزند خوانده‌ها، باعث تألم و ناراحتی روحی نمی‌شود. اگر در سنین کودکی ایجاد فشار روحی بسیار محتمل است، در جوانی و میانسالی، احتمال کم‌تری دارد.

۵. از آن‌جا که عسر و حرج به اختلاف اشخاص، حالات، مکان‌ها و زمان‌ها مختلف می‌شود و چه بسا یک چیز نسبت به شخصی حرجی، اما نسبت به شخص دیگر، حرجی نباشد، لذا ملاک، حرج شخصی دانسته شده است، نه حرج نوعی.

۶. به پیروی از برداشت صحیح شیخ انصاری در قاعده لاضرر، که مفاد آن آن را نفی حکم ضرری می‌داند، بر این باوریم که مفاد قاعده لا حرج نیز نفی حکم حرجی در عالم تشریع است؛ یعنی هر حکمی که عبد مطیع را در حرج می‌افکند، در عالم تشریع برداشته شده است. (ر.ک: مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۳۰؛ سید محمد حسن بجنوردی، القواعد الفقیه، ج ۱، ص ۲۵۵). بنابراین، اگر ثابت شود رعایت احکام نظر و اختلاط با نامحرم، بر فرزند خوانده حرجی است، همان برداشته می‌شود، نه این که افزون بر آن، «لا حرج» حکم جایگزینی مثل «محرمیت» و «توراث» را جعل کند. با توجه به ادله مثبته «لا حرج»، چنین انتظاری از این قاعده فقهی، نابه‌جاست.

قانون مدنی در باب میراث زوج و زوجه، ماده‌ای دارد که نظر مشهور فقهای شیعه نیز با آن همراهی می‌کند. بر اساس این ماده در صورت نبودن هیچ وارث دیگری به غیر از زوج یا زوجه، شوهر تمامی ترکه زن متوفای خود را می‌برد و لکن زن فقط نصیب خود را و بقیه ترکه شوهر در حکم مال بلا وارث است. ماده ۹۴۹ ق.م.

علت این نابرابری چیست؟ ... پاسخی که بتواند ذهن عدالت جوی انسان را قانع و ساکت کند، برای این پرسش به نظر نمی‌رسد...

فضای جدید و تحولات نو نیازمند اجتهادی است که تأثیر دو عنصر زمان و مکان را در اجتهاد بپذیرد... بی‌توجهی به آن، به عقب ماندگی از چرخه در حال حرکت جامعه می‌انجامد.

ایشان سپس به نقل اقوال در این مسأله پرداخته و آن را به چهار قول تکثیر می‌کنند:

(۱) رد مازاد بر سهم هر یک از زوجین را به خود آنها و ندادن آن به امام، چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت

(۲) رد مازاد بر سهم هر یک از زوجین را به امام و محرومیت زوجین از آن چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت

(۳) رد مازاد سهم زوج به خود او و رد مازاد سهم زوجه به امام چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت

(۴) رد مازاد سهم زوج به خود او و رد مازاد سهم زوجه به امام در زمان حضور و رد آن به زوجه در زمان غیبت

ایشان قول اول را به شیخ مفید در کتاب مقنعه مستند می‌کند و می‌فرماید: قول دوم منتسب به فقیه‌ی نشده است. در قول سوم ادعای اجماع را نقل کرده و آن را مشهور بین فقهاء می‌داند و قول چهارم را مقتضی جمع اخبار دانسته و علامه حلی، شیخ صدوق، محقق ثانی و شهید را به عنوان طرفداران آن ذکر می‌کند.

سپس در صفحه بیست جزوه می‌فرماید:

«قول مختار ما در میان اقوال چهارگانه قول اول است و رویکرد ما در این مسأله، پذیرش برابری زن و مرد است ... و در صورت ابا از پذیرش این نظر، قول چهارم که زوج را در زمان غیبت امام(علیه السلام) مستحق دریافت مازاد از فرض می‌داند، در درجه بعد قرار دارد.» (برخی مشکلات عبارتی از مؤلف محترم بوده و لذا به همان صورت نقل شد. ر.ک فقه و زندگی، ص ۲۰)

در ادامه به دلایل و مستندات قول مختار پرداخته و روایتی را که در تهذیب، استبصار و فقیه نقل شده، به عنوان مستند ذکر کرده‌اند و سعی در حل مشکل سندی آن دارند تا بتوانند به عنوان صحیح یا موثق به آن اعتماد نمایند.

ایشان در ارائه دلیل برای قول چهارم می‌فرماید:

«استدلال به قول چهارم مقتضی جمعی است که بین روایات متعارض در مسأله صورت گرفته است و در آن، روایات دلالت کننده بر رد مازاد از ارث به امام(علیه السلام) تنها مربوط به زمان حضور حضرت و روایاتی که دلالت بر رد باقی مانده به زن دارد، مخصوص زمان غیبت امام(علیه السلام) دانسته شده است.»

در پایان می‌فرمایند: «رد مازاد از فرض به زن در صورت انحصار، نظری است که با عدالت سازگار و به احتیاط نزدیک‌تر است.»

نقد شکلی

قبل از پرداختن به محتوای جزوه مناسب است نقد مختصری در رابطه با شکل آن تقدیم نماییم:

ارث زن از شوهر در صورت انحصار

عوام پسند بودن

سؤال این است که چه دلیلی دارد که شما نوشته استدلالی خود را به زبان فارسی و با سبکی عوام‌پسند نوشته‌اید، همانطور که خودتان هم اذعان دارید) «قانون مدنی در باب میراث ماده‌ای دارد که نظر مشهور فقهای شیعه نیز با آن همراهی می‌کند». صانعی، یوسف، فقه و زندگی، ۵، ارث زن از شوهر، مؤسسه فرهنگی فقه ثقلین، قم، ۱۳۸۴ (ه. ش. ص ۹) فتوای شما بر خلاف قانون مدنی جمهوری اسلامی و بر خلاف نظر مشهور فقهای شیعه است. اگر چنین است چرا چنین فتوای فقهی شاذی را در جزوه‌ای به زبان فارسی نوشته و در تیراژ بالا به صورت مجانی پخش می‌کنید.

«... زن از مابقی ارث محروم شده...» (همان، ص ۱۶). و در برخی موارد، فرض را بر این گرفته‌اید که زن در کسب سرمایه شریک بوده و گویا اموال واقعا از آن او بوده و اکنون قوانین جمهوری اسلامی و شرع مقدس او را از دسترنج خویش محروم کرده است. «...میراثی را که خود با یاری شوهر و در کنار او به سختی فراهم آورده، باید همانند ترکه بی وارث به دیگری بپردازد؟ (همان، ص ۹ و ۱۰). اگر جناب آقای صانعی این اموال را خود به دست آورده، معنی ندارد که به عنوان ارث آن را تملک کند فرض شما جایی است که اموال از آن شوهر است و زن می‌خواهد از اموال شوهر ارث ببرد. آیا این سخن مغالطه‌ای آشکار نیست؟ آیا این تحریک عواطف و احساسات زنانه نیست؟ آیا این است آن «دقت و موشکافی فقیهانه» که از آن سخن می‌گفتید؟ (همان، ص ۱۱).

نکته دیگری که از لحاظ شکل، در نوشته مورد نقد است. تحریفاتی است که در آن به کار رفته: «در حقیقت، رابطه بین روایاتی که به طور مطلق مازاد را از آن زوج می‌دانست و اخباری که مازاد را در زمان حضور متعلق به امام می‌نمود، رابطه مطلق و مقید است» (همان، ص

۳۷). در حالی که در تمام کتابهای حدیثی و فقهی هرگز حدیث، روایت یا خبری که صحبت از ارث در زمان حضور یا غیبت امام کند وجود ندارد.

نقد محتوایی

توضیح محل نزاع: همانطور که نویسنده محترم فرموده‌اند، محل نزاع جایی است که مردی از دنیا رفته و تنها وارث او زوجه اوست. شکی نیست که یک چهارم از اموال را به عنوان سهم ارث می‌برد، ولی بحث در این است که در چنین مواردی باقی ارث به چه کسی می‌رسد. آیا می‌توان آن را به عنوان «رد» به زوجه داد، یا اینکه باقی مانده به امام مسلمین خواهد رسید؟

بیان اقوال در مسأله

آقای صانعی می‌گوید: «در مورد صورتی که وارث میت منحصر به یکی از دو زوج و امام باشد چند قول وجود دارد» و سپس چهار قول را در مسأله ذکر فرموده (فقه و زندگی ۵، همان، ص ۱۳ الی ۱۶)

دلائل قول اول (رد ما زاد سهم به زوجه)

ایشان فرموده‌اند: «از جمله مستندات این نظریه روایت صحیحی از ابوبصیر است که در آن چنین آمده است: عن ابی عبدالله(علیه السلام) قال قلت له: رجل مات و ترک امرأته، قال: «المال لهما»، قلت: امرأه ماتت و ترکت زوجها، قال: «المال له». (صانعی، فقه و زندگی به نقل از التهذیب، ج ۹، ص ۲۹۱، ح ۱۰۵۶؛ الاستبصار ج ۴، ص ۱۵، ح ۵۶۸).

من از امام پرسیدم: مردی از دنیا رفته و وارث او همسرش است؟ امام فرمود: مال از آن اوست عرض کردم: زنی از دنیا رفته و شویش مانده؟ فرمود: مال برای اوست». (صانعی، فقه و زندگی، همان، ص ۱۳). در این باره نیز نکاتی قابل ذکر است:

نکته اول؛ ایشان فرموده‌اند: از جمله مستندات این نظریه «در حالی که این روایت تنها مستند ایشان است و هیچ مستند دیگری ندارند مگر آنکه همچون علمای اهل سنت «استحسان» را هم حجت بدانیم، یا مسائلی مثل «عقب نماندن از چرخه در حال حرکت جامعه» البته در کتابهای مختلف حدیثی این روایت با کمی اختلاف نقل شده ولی می‌توان گفت این موارد مربوط به اختلاف نسخه است و یک روایت بیش نیست. (و «جمع کردن مال با یاری شوهر و با سختی» (ر. ک، همان، ص ۹)، «سازگاری با عدالت و احتیاط» (ر. ک، همان، ص ۴۲) و... را نیز مستند «موشکافی‌های فقیهانه» بدانیم.

نکته دوم؛ اعتبار و جایگاه روایت مورد استناد: در نظر اصحاب و علمای شیعه، این روایت دارای جایگاه و ارزش نبوده است، زیرا برخی از علما با واژه «و ی» به آن بی‌اعتنایی کرده‌اند، بطور مثال شیخ طوسی گفته است: «و قد روی (به صیغه مجهول) أن الباقي یرد علیها» (ابن ادریس، سرائر، همان، ح ۳، ص ۲۴۳؛ نهاییه باب میراث الازواج) سلار نیز در «المراسم» با واژه «روی» از آن یاد می‌کند (سلار، حمزه بن عبدالعزیز دیلمی (قاضی حلب) المراسم العلویه و الاحکام النبویه فی الفته الامامیه. (و همچنین است ابن براج). ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۱۴۱). «کشف الرموز» نیز نقل می‌کند که علم الهدی، این روایت را تضعیف کرده است. صاحب کنز الفوائد نیز آن را روایت شاذ و غیر قابل اعتماد می‌داند.

«و أما الزوجه فقد وردت روايه شاذه أنها ترث المال كله اذا انفردت كالزوج، ولكن لا تعول علی هذه الروايه و لا تعمل الطائفة بها.» (کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۴۲۲)

اما راجع به زوجه، روایت شاذی را می‌گوید: اگر زن تنها بوده و هیچ وارث دیگری نباشد، تمام اموال را به ارث می‌برد، ولی به این روایت اعتنا نمی‌شود و علمای امامیه به آن عمل نمی‌کنند.

نکته سوم؛ بررسی سندی روایت: ایشان سعی زیادی کرده که از سند روایت دفاع کند و حجم قابل توجهی از جزوه را به آن اختصاص داده است. سعی ایشان مشکور است، هر چند برخی از علمای گذشته در سند روایت مذکور اشکال دارند، به عنوان مثال فاضل مقداد می‌فرماید: «لکن ابان بن عثمان کان ناووسياً» (فاضل مقداد، التنقیح الرائد لمختصر الشرائع، ج ۴، ص ۱۸۹).

نکته چهارم؛ دلالت روایت: اگر فرض کنیم این روایت تنها روایت این باب بوده و هیچ روایت دیگری با آن مخالفت نکند، - در حالی که چنین نیست - آیا این روایت دلالت لازم برای استناد به آن را دارد و آیا می‌توان با تکیه بر آن در مقابل ظهورات قرآنی - که بعضی از فقها استفاده کرده‌اند - ایستاد، در حالی که در این روایت احتمالات زیادی می‌تواند وجود داشته باشد که بحث آن خواهد آمد.

- در روایت سؤال از مازاد ارث نبوده و حتی شاید بتوان گفت معلوم نیست سؤال در مورد ارث باشد. راوی می‌گوید: «به امام عرض کردم مردی مرده و زنش باقی مانده، امام هم فرموده مال از آن اوست اما ... کدام مال و چه مقدار؟» روایت ساکت است.

- بر فرض که موضوع بحث در این روایت ارث باشد و مراد از «المال» کل مال باشد. چه دلیلی است که در تمام موارد چنین حکمی باشد، شاید این مورد یک استثناء بوده و علت خاصی داشته باشد، شاید امام سهم خود را به او بخشیده است، شاید زوجه مستحق بوده و باقی به عنوان صدقه به او داده شده است کما اینکه روایات مستند این راه جمع، در آینده نقل خواهد شد.

- از کجا معلوم که زوجه تنها وارث مرد بوده است؟ و «المال» تمام مال باشد.

قول دوم

ما زاد سهم زوجه، مطلقاً در اختیار امام است، چه زمان حضور و چه زمان غیبت، مستند این قول علاوه بر روایات متعدد، ادعای اجماع علما نیز می‌باشد.

دلایل قول دوم

۱- روایاتی که به رد باقی ارث به امام صراحت دارد به عنوان نمونه:

- الحسن بن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن بن زیاد العطار عن محمد بن نعيم الصحاف قال مات محمد بن أبي عمير و أوصى الى و ترک امره و لم یترک وارثاً غیرها فکتبت الى عبد صالح (علیه السلام) فکتب الى بخطه للمرأة الربع و احمل الباقي الينا. (استبصار، ج ۴، ص ۱۵۰؛ تهذیب، ج ۹، ص ۲۹۶؛ کافی ج ۷، ص ۱۲۷، حدیث ۱؛ وسائل ج ۲۶، ص ۲۰۲، حدیث ۳۲۸۲۵).

محمد بن نعيم می‌گوید: محمد بن ابی عمیر فوت کرد، در حالی که به من وصیت کرده بود. از او تنها زنی به جا مانده بود و وارث دیگری نداشت من ماجرای را برای عبد صالح (امام کاظم) (علیه السلام) نوشتم و حضرت با خط مبارکش پاسخ داد؛ یک چهارم برای زن است و باقی را برای ما بیاور.

۲- روایاتی که در آن امام دستور داده مازاد سهم زن را صدقه بدهند.

۳- روایاتی که حداکثر و حداقل بهره زن از ارث را مشخص کرده و می‌گوید: زن بیش از ربع و کمتر از ثمن نمی‌برد.

۴- آیات ارث: قرآن کریم حداکثر و حداقل سهم ارث زوج و زوجه را مشخص نموده و می‌فرماید: و لکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لهن ولد، فان کان لهن ولد فلکم الربع مما ترکن من بعد وصیه یوصین بها او دین و لهن الربع مما ترکتم ان لم یکن لکم ولد فان کان لکم ولد فلهن الثمن مما ترکتم من بعد وصیه توصون بها أو دین. «(سوره نساء، آیه ۱۲).

برای شما، نصف میراث زنانان است، اگر آنها فرزندی نداشته باشند و اگر فرزندی داشته باشند یک چهارم از آن شماست، پس از انجام وصیتی که کرده‌اند و ادای دین (آنها) و برای زنان شما یک چهارم میراث شماست اگر فرزندی نداشته باشید، و اگر برای شما فرزندی باشد، یک هشتم از آن آنهاست، بعد از انجام وصیتی که کرده‌اید و ادای دین.

همانطور که می‌بینید قرآن کریم، حداقل سهم زوجه را با بودن فرزند یک هشتم و حداکثر سهم او را در حالت نداشتن فرزند، یک چهارم اعلام می‌کند. معلوم است که برای دست برداشتن از این ظهور باید دلیل محکمی باشد. در رابطه با رد مقدار اضافی ارث به زوج؛ دلیلهای محکم مثل اجماع طائفه و روایات مستفیض یا متواتر داریم. بنابراین می‌توانیم از ظاهر قرآن در این رابطه دست برداریم، ولی نسبت به زوجه چنین روایات محکم و دلایل متقنی نداریم بنابراین نمی‌توان در رابطه با سهم زوجه از ظاهر قرآن دست برداشت و اضافی سهم ارث را به زوجه رد کرد.

قول سوم

در زمان غیبت امام(علیه السلام) مازاد سهم زوج را به زوجه می‌دهیم، ولی در زمان حضور، مازاد را به امام می‌دهیم. دلائل این قول: این قول هیچ دلیل روایی یا قرآنی ندارد، استدلال عقلی نیز آن را پشتیبانی نمی‌کند و قائلان این قول آن را مقتضی جمع بین روایات می‌دانند.

نقد نتیجه

مؤلف محترم در پایان جزوه خود نتیجه‌گیری کرده که: رد مازاد از فرض به زن در صورت انحصار، نظری است که با عدالت سازگار و به احتیاط نزدیک‌تر است. (ص ۴۲).

همانطور که می‌بینید ایشان دو ادعا دارند: ادعای اول «سازگاری نظرشان با عدالت» و ادعای دوم: «نزدیک‌تر بودن به احتیاط» و لازم است این دو ادعا مورد بررسی قرار گیرد.

عدالت: اولین سؤالی که به ذهن می‌آید این است که عدالت چیست؟ و ملاک عادلانه بودن یک حکم چیست؟ آیا بندگان خدا هر چند که مجتهد و صاحب رساله باشند حق دارند در احکام الهی نظر دهند که کدام حکم عادلانه است و کدام غیر عادلانه.

آیا چون مازاد از فرض مرد به او رد می‌شود، اگر مازاد فرض زن هم به او رد شود عادلانه است و الا غیر عادلانه خواهد بود؟ یعنی خلاف قول اهل بیت(علیهم السلام) که عدل را «وضع کل شیء موضعه» (قال علی (علیه السلام): «العدل یضع الأمور مواضعها» نهج البلاغه، حکمت ۴۴۶. (می‌دانند، مساوات را ملاک عدالت می‌دانید؟

عدم شرطیت مرد بودن در مناصب فقیه جامع الشرایط

فقیه جامع الشرایط شئونات و مناصبی دارد که عبارت است از: افتاء، قضاوت، ولایت. (مکاسب، شیخ انصاری، ص ۱۵۴، مصباح الفقاهه (خوئی): ج ۵، ص ۲۴، الرسائل (امام خمینی) رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹۴).

از مقبوله عمر بن حنظله) وسائل، حدیث اول از باب ۱۱، ابواب صفات قاضی. (هم می‌توان این مناصب را فهمید، از جملاتی همچون: ممن قدروی حدیثنا - فانی قد جعلته حاکماً، که حکومت اعم است از قضاء، و از جمله «فتحاکما کما الی السلطان او الی القضاة» و از جمله: «و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا»، که این کار فقیه است.

اعمال شئوناتی که برای فقیه هست، شرایطی را می‌طلبد که از جمله آن شرایط تواناییهای جسمی و روحی و اجتماعی مورد نیاز می‌باشد. و چون زنان چنین تواناییهایی را ندارند آن شئونات از دوش آنها برداشته شده است.

به عبارت دیگر؛ در اسلام توزیع مسؤولیت‌ها بین زن و مرد با ملاحظه وضعیت جسمی و تواناییهای روحی و روانی و موقعیتهای اجتماعی آنها لحاظ شده است.

زنان به حکم نظام تکوین و طبیعت و به حکم ساختار روحی و روانی و به علت حضور ضعیف اجتماعی‌ای که ناشی از وجود موانعی هست، نمی‌توانند شرایط مطلوب را برای تصدی بعضی از مسؤولیتها بنحوی که اتم و اکمل دارا باشند، لذا آن مسؤولیتها و مناصب از دوش آنها برداشته شده است. چون آن مناصب نیازمند جسمی قوی و توانمند و روحی محکم و استوار و با صلابت و قوه تعقل اجتماعی، بدور از احساسات و عواطف، می‌باشند. لذا اموری مثل: افتاء، قضاوت، حکومت، فرماندهی سپاه، به مردان سپرده شده است. به همین جهت است که پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در تقسیم وظایف علی (علیه السلام) و فاطمه (سلام الله علیها)، کارهای دشوار بیرون از منزل را به علی (علیه السلام) و کارهای درون منزل را به فاطمه (سلام الله علیها) سپردند. از این جهت نبوی (صلی الله علیه و آله) می‌فهمیم که باید ظرافتها را به زن و صلابتها را به مرد واگذار کرد. این فرموده علی (علیه السلام) که: فان المرئیه ریحانه و لیست بقهرمانه. (نهج البلاغه، نامه ۳۱). به همین مطلب اشاره دارد.

آقای صانعی، موارد ذیل را به عنوان نظرات جدید فقهی اینگونه می‌نویسند:

- عدم شرطیت مرد بودن در مرجعیت دینی

- عدم شرطیت مرد بودن در حکم مناصب حکومتی

- عدم شرطیت مرد بودن در قضاوت

در این مقاله بنا داریم شرط ذکوریت را مورد بررسی قرار داده تا ضمن بررسی ادله آن وضعیت نظرات فوق روشن شود.

شرط ذکوریت و نظرات فقها

با توجه به مقدمه مذکور عرض می‌کنیم که علماء یکی از شرایط مناصب قاضی را ذکوریت ذکر کرده‌اند. بعضی از عبارات آنها نقل می‌شود:

مرحوم علامه حلی می‌فرماید: «یشترط فیهِ: البلوغ و العقل و... و الذکوره» (ارشاد الاذهان، ج ۲، کتاب القضاء، یعنی در قاضی اموری شرط می‌باشد که عبارت است از بالغ و عاقل بودن و... و مذکر بودن).

مرحوم محقق حلی می‌فرماید: «و الصفات ست: التکلیف و الایمان... و الذکوره، ولا ینعقد الا لمن له اهلیه الفتوی.» (مختصر النافع، ص ۲۷۱). یعنی صفاتی را که قاضی باید داشته باشد شش چیز است: مکلف بودن (بلوغ) و ایمان داشتن و... و مرد بودن. و منصب قضاوت انعقاد پیدا نمی‌کند، مگر برای کسی که اهلیت فتوی دادن داشته باشد و مجتهد باشد.

شهید اول و شهید ثانی می‌فرمایند: «ولابد من الکمال و العداله و اهلیه الافتاء والذکوره.» (لمعه، کتاب القضاء، مسالک، ج ۱۳، کتاب القضاء، یعنی؛ قاضی باید خصوصیتی داشته باشد که عبارت است از: کمال (بلوغ) - عادل بودن و اهلیت فتوی دادن (مجتهد بودن) و مرد بودن).

مرحوم محقق سبزواری می‌فرماید: «یشترط فیهِ البلوغ و العقل... والذکوره.» (کفایه الاحکام، ص ۲۶۱). یعنی؛ در قاضی اموری شرط می‌باشد که عبارت است از: بالغ بودن و عاقل بودن و... و مذکر بودن.

مرحوم سید علی طباطبایی (صاحب ریاض) می‌فرماید: «و اعلم ان الصفات المشترطه فیهِ سته،... و الذکوره.» (ریاض المسائل، ج ۲، کتاب القضاء، یعنی بدان که در قاضی شرط شده که صفاتی را داشته باشد که آن صفات شش چیز است،... و مرد بودن).

مرحوم نراقی می‌فرماید: «و منها الذکوره.» (مستند الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۵). (یعنی در قاضی باید اموری وجود داشته باشد که از آن امور است مرد بودن).

مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی یزدی می‌فرماید: «السابع: الذکوره.» (تکمله العروه الوثقی، ج ۲، ص ۵۰۵) یعنی؛ در قاضی اموری شرط می‌باشد که امر هفتم آن امور مرد بودن است.

مرحوم آیت الله گلپایگانی می‌فرماید: صفات القاضی: «البلوغ و العقل و... و الذکوره.» (کتاب القضاء، تقریرات بحث آن مرحوم توسط سید علی میلانی، ج ۱، ص ۱۷۰) یعنی؛ قاضی باید صفاتی داشته باشد که عبارت است از: بالغ بودن و عاقل بودن و... و مرد بودن.

حضرت امام خمینی(ره) می‌فرماید: «یشترط فی القاضی البلوغ و العقل... و الذکوره.» (تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۳۸) یعنی، در قاضی اموری شرط می‌باشد که عبارت است از: بالغ بودن و عاقل بودن... و مرد بودن.

مرحوم آیه الله خوئی می‌فرماید: «بعتبر فی القاضی امور: الاول البلوغ... الثالث الذکوره.» (تکمله منهاج الصالحین، ص ۶۰۶) یعنی؛ در قاضی اموری معتبر می‌باشد که عبارت است از: اول بالغ بودن... سوم مرد بودن.

مرحوم صاحب عروه می‌فرماید: «یشترط فی المجتهد امور البلوغ و العقل و... و الرجولیه.» (عروه الوثقی، ص ۳، مسأله ۲۲۰) یعنی؛ در مجتهد اموری شرط می‌باشد که عبارت است از: بالغ بودن و عاقل بودن و... و مرد بودن.

رساله‌های عملیه مراجع عظام، که مراجع بزرگوار در بحث تقلید یکی از شرایط مجتهدی که جایز است از او در احکام تقلید شود را مرد بودن ذکر کرده‌اند.

ادله نظریه

ادله این فتوا و این نظر عبارت است از:

کتاب؛ استفاده فی الجمله از آیات قرآن، مثل آیات ۲۲۸ سوره بقره و ۳۴ سوره نساء و ۳۳ سوره احزاب. آیات مورد اشاره عبارت است از:

الف) المطلقات^۱ یتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء و لایحل لهن ان یکتمن ما خلق الله فی أرحامهن ان کن یؤمن بالله و الیوم الآخر و بعولتهن أحق بردهن فی ذلک ان أرادوا اصلاحاً و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه و الله عزیز حکیم. (عروه الوثقی، ص ۳، مسأله ۲۲۰)

ب) الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من أموالهم... (سوره نساء، آیه ۳۴).

ج) یقرن فی بیوتکن... (سوره احزاب، آیه ۳۳).

سنت؛ دلیل دوم این فتوا و نظر، عبارت است از، روایاتی که در این موضوع می‌توان به آنها استناد کرد. از باب نمونه به چند حدیث اشاره می‌شود:

الف- محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حماد بن عمرو و أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه (علیه السلام) فی وصیه النبی (صلی الله علیه و آله) لعلی (علیه السلام) قال: یا علی لیس علی المرأه جمعه و... ولا تولی القضاء. (وسائل، ج ۱۸، ح ۱، از باب ۲ از ابواب صفات قاضی) یعنی؛ پیغمبر (صلی الله علیه و آله) به علی (علیه السلام) وصیت کردند که اموری و مسؤولیتهایی از زنان برداشته شده، که آن امور عبارت است از: نماز جمعه و... و قبول کردن مسؤولیت قضاء و قاضی شدن.

ب- محمد بن علی بن الحسین باسناده عن احمد بن عائد عن أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام): ایاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً الی أهل الجور و لكن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا الیه. (وسائل، ج ۱۸، ح ۵، از باب اول از ابواب صفات قاضی). یعنی؛ امام صادق (علیه السلام) فرمود: مبادا شما برای حل کردن اختلافات و منازعاتی که دارید به اهل جور و ظلم مراجعه کنید، بلکه ببینید کدامیک از مردان شما.

احکام ما و مسائل قضائی ای که ما بیان کردیم عالم است و می داند، همان مرد را بین خودتان قاضی و حاکم قرار دهید، چون من چنین فردی را قاضی قرار داده‌ام، پس در اختلافات و منازعاتی که شما پیروان ما دارید به او مراجعه کنید تا او طبق احکام ما حکم کند و اختلافات شما را حل کند.

ج- محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجه قال: بعثني أبو عبدالله (عليه السلام) الى أصحابنا فقال: قل لهم: اياكم اذا وقعت بينكم خصومه أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فاني قد جعلته عليكم قاضياً، و اياكم ان يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر. (وسائل، ج ۱۸، باب ۱۱، از ابواب صفات قاضی، ح ۶).

یعنی؛ اُبی خدیجه می گوید: امام صادق (علیه السلام) مرا نزد شیعیان فرستاد و فرمود به آنها بگو! مبدا وقتی شما شیعیان ما بینتان اختلاف و دعوایی پیدا شد، یا بر سر چیزی با هم اختلاف پیدا کردید، به محکمه این فساق بروید و آنها را بین خودتان حاکم و قاضی قرار دهید، بلکه یکی از مردان خودتان را که حلال و حرام ما را می داند و عالم و عارف به احکام دین است، بین خودتان به عنوان داور و قاضی قرار دهید، چون من هم چنین فردی را بر شما قاضی و حکم قرار دادم، مبدا اختلافات خودتان را نزد سلطان ظالم ببرید، تا او آنها را حل کند.

ح- محمد بن علی بن الحسین باسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) في حديث المناهي قال: و نهی أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها... و نهی أن تتكلم المرأة عند غير زوجها و غير ذی محرم منها اكثر من خمس كلمات مما لا بد لها منه... (وسائل، ج ۱۴، باب ۱۱۷، از ابواب مقدمات نکاح، ح ۵). یعنی؛ امام صادق (علیه السلام) از پدرانش (علیه السلام) از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که پیغمبر (صلی الله علیه و آله) از اموری نهی کردند. از جمله آن امور فرمودند که زن نباید از خانه بدون اجازه شوهرانشان خارج شوند و... و زن نباید با غیر از شوهر و محارمش بیشتر از پنج کلمه صحبت کند و آن پنج کلمه هم از کلماتی باشد که ناچار است آن کلمات را به زبان آورد.

خ- قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لن يفلح قوم ولو امرهم امرأة. (سنن الكبرى، ج ۱۰، ص ۱۱۸). یعنی؛ اجتماعی که رهبری آن را زنی داشته باشد رستگار نمی شود. این روایت را بیهقی در کتاب سنن خودش نقل کرده و توضیح داده که به پیغمبر (صلی الله علیه و آله) عرض کردند که در سرزمین فارس زنی حکومت می کند. آن حضرت جمله مذکور را بیان فرمودند. مرحوم صاحب جواهر به این حدیث استناد کرده است و در نقل صاحب جواهر آمده: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة...» (جواهر، ج ۴۰، ص ۱۴).

ولایت اعم است از قضاوت و افتاء.

اجماع؛ سومین دلیل بر این فتوا و نظر عبارت است از اجماع. بعضی از عبارات علماء که تصریح به این دلیل کرده اند نقل می شود:

الف- صاحب جواهر در ذیل ابن عبارت شرایع که «ویشترط فيه (فی القاضی): البلوغ و کمال العقل و الايمان و العدالة و طهارة المولد و العلم و الذکوره» می فرماید: «بلا خلاف اجده فی شيء منها، بل فی المسالك هذه الشرائط عندنا موضع وفاق، بل حکاه فی الرياض عن غيرها ايضاً، و عن الاردبيلي دعواه فيما عدا الثالث و السادس، و الغنية فی العلم و العدالة، و نهج الحق فی العلم و الذکوره.» (جواهر، ج ۴۰، ص ۱۲).

بعد می فرماید: «واما الذکوره فلما سمعت من الاجماع...» (جواهر، ج ۴۰، ص ۱۴)

یعنی؛ صاحب جواهر در شرح کلام محقق که شرایط قاضی را ذکر کرده و آن شرایط را: بالغ عاقل بودن، ایمان داشتن، عادل، حلال زاده، عالم و مرد بودن، بیان کرده، می فرماید: هیچ خلاقی از علماء در شرط دانستن این شرایط برای قاضی ندیدم، بلکه شهید در کتاب مسالك فرموده علماء شیعه در این شرایط اتفاق نظر دارند، و صاحب ریاض این ادعاء اتفاق نظر داشتن علماء شیعه را از غیر کتاب مسالك هم حکایت و نقل کرده است، و از محقق اردبیلی در غیر از شرط سوم (ایمان داشتن) و شرط ششم (عالم بودن) هم اتفاق نظرات فقهاء شیعه

نقل شده، و در کتاب غنیه، در دو شرط علم و عدالت داشتن، ادعا اتفاق آراء شده، و در کتاب نهج الحق، در دو شرط علم داشتن و مرد بودن، ادعا اتفاق انظار شده است.

بعد صاحب جواهر هم، در شرط ذکورت و مرد بودن قاضی یکی از ادله‌ای را که ذکر می‌کند، اجماع است.

پ- محقق سبزواری می‌فرماید: «و اتفاق الاصحاب علی اعتبار الشرايط المذكوره منقول فی کلامهم.» (کفایه الاحکام، ص ۲۶۱).

یعنی؛ از علماء شیعه اتفاق داشتن آنها بر معتبر بودن این شرایطی که برای قاضی ذکر شده، نقل شده است.

سیره؛ دلیل چهارم این فتوا و نظر عبارت است از: سیره و سنت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) که آن حضرت در زمان حیات شریفش عملاً مناصب مورد بحث را به مردان واگذار می‌کردند و یک مورد سراغ نداریم که این مناصب را به زنی واگذار کرده باشد هر چند زنان توانایی در جامعه وجود داشت مثل حضرت فاطمه (سلام الله علیها). علی (علیه السلام) هم همین سیره را داشتند و با اینکه در جامعه زنان توانمندی بود، مثل همسرش (سلام الله علیها) و دخترش (سلام الله علیها) ولی این مسؤولیتها را به آنان واگذار نکردند.

اگر تصدی این مسؤولیتها برای زنان جایز بود، در سیره معصومین (علیهم السلام) ثبت می‌شد که این مسؤولیتها را حداقل به خواص از زنان واگذار می‌کردند.

مرحوم آیت الله گلپایگانی هم، همین حرف را از مرحوم فاضل جواد، ذکر کرده و آن را شاهد بر مدعای آورده است. (کتاب القضاء، ج ۱، ص ۴۵)

سیره مسلمین هم تا حال چنین بوده که مسؤولیتهای مورد بحث را به زنان نمی‌سپردند و ما در سیره مسلمین هیچ موردی سراغ نداریم که زن مفتی یا قاضی یا والی شده باشد. و سیره‌ای که متصل به زمان معصوم (علیه السلام) باشد و معصوم (علیه السلام) آن سیره را رد نکرده باشد، حجت و دلیل است.

بناء عقلاً؛ دلیل پنجم این فتوا و نظر عبارت است از بناء عقلاء. انسان وقتی عملکرد عقلاء جامعه را نگاه می‌کند، حتی در این زمان که مکاتب مختلف دم از حقوق زنان و کنوانسیون حقوق زنان دم می‌زنند، و این را حربه‌ای کرده‌اند برای کوبیدن بر سر اسلام و مسلمین، امور و مناصب مهم و کلیدی را بدست زنان نداده و نمی‌دهند، عقلاء مسلمین و متشرعه به طریق اولی چنین هستند.

قال الله تعالى: «تلك حدود الله فلا تعتدوها و من يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون.» (بقره، ۲۲۹).

علت تحریر این سطور، آنکه در سایت مربوط به آقای یوسف صانعی ملاحظه شد که ایشان در مناصب فقیه جامع شرایط در دو جا قید رجولیت را، برخلاف مشهور فقهاء اعم از متقدمین و متأخرین، ذکر نکرده و تصریح می‌کند که به عقیده من زن می‌تواند این مناصب را داشته باشد.

یکی؛ در حاشیه‌اش بر عروه الوثقی، در مسأله ۲۲ باب اجتهاد و تقلید، مرحوم صاحب عروه یکی از شرایط مفتی و مجتهد را رجولیت ذکر کرده. آقای صانعی بر این شرط حاشیه می‌زند و می‌گوید: «علی الاحوط و ان کان عدم اعتبارها الاقوی.» (العروه الوثقی مع تعالیه بعض الاعاظم، ج ۱، بحث اجتهاد و تقلید، مسأله ۲۲).

دوم؛ در کتاب مجمع المسائل خودش، از او سؤال می‌کنند که: آیا زن هم می‌تواند مجتهد شود؟

در جواب می‌نویسد: تحصیل علم و اجتهاد را نمی‌توان مخصوص مرد دانست، چرا که همه انسانها به کسب علم تشویق شده‌اند و اما مسأله قضاوت و مرجعیت و ولایت و رهبری از مسائلی است که عقیده بنده این است که زن می‌تواند تمام این مراحل و مراتب را دارا گردد و در مورد زن باید به [حضرت] زهرا(سلام الله علیها) و زینب و ام کلثوم(سلام الله علیها) و همه زنان با فضیلت عالم نگاه کرد.) مجمع المسائل، ج ۱، ص ۳.

لطفاً به این فرمایش امام(ره) هم توجه کنید: دستگاه جابر (پهلوی) در نظر دارد تساوی حقوق زن و مرد را تصویب و اجرا کند، یعنی احکام ضروریه اسلام و قرآن کریم را زیر پا بگذارد. (از فرمایشات امام(رض) در اسفند ۴۱، گرفته شده از مجله پاسدار اسلام، شماره ۲۸، فروردین ۶۳).

قیومیت مادر

در جزوه‌ای مستقل، تحت عنوان «قیومیت مادر»، دیدگاه فقهی آقای صانعی منتشر شده است.

اصل عدم سلطه فردی بر فرد دیگر، مانع قیومیت است و بین صغیر و کبیر فرقی ندارد. ولایت پدر با ادله خاصه ثابت شده و از شمول اصل اولی خارج گردیده، بنابراین بحث در اینجا بعد از ثبوت ولایت پدر است.

آیا مادر بودن موجب قیومیت است یا خیر؟

حیثیت و جهت بحث این است که آیا مادر بودن موجب قیومیت است، یا خیر؟

ایشان سه دلیل بر ولایت مادر بیان داشته است: عمومات ولایت مؤمنان مثل: «ان الله یامر بالعدل والاحسان». آل عمران، ۱۱۲. (و یا مثل «و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات.») سوره انعام، ۱۵۳.

آیات مربوط به رسیدگی به امور یتیمان، مثل: «ولاتقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن...» سوره اسراء، ۳۴. (یا آیه: «و یسئلونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر و ان تخالطوهم فاحونکم.») سوره بقره، ۲۲۰.

سوم استدلال به روایاتی که تصرف در اموال یتیمان جائز است، از جمله به صحیح علی ابن رئاب، از امام کاظم(علیه السلام) درباره مردی سؤال کرد که با وی خویشاوندی دارم، او مرده و کودکانش بر جای گذاشته است. همچنین غلامان و کنیزانی بر جای گذاشته و وصیتی هم نکرده است. در باره خریدن کنیز از آنان و ازدواج با وی چه رأی می‌دهید و رأی شما در باره دادوستد آنان چیست؟ فرمود: اگر آنان سرپرستی دارند که کار آنها را انجام می‌دهد و اموال آنان را می‌فروشد و در امور آنان بنگرد پاداش خواهد برد. گفتیم: در باره خریدن کنیز از آنان و ازدواج با وی چه می‌فرمایید؟ فرمود: اگر قیم و ناظر در کار آنان چنین کند و به مصلحت آنان باشد مانعی ندارد و آنان حق ندارند معامله‌ای را که ناظر و قیم انجام داده بر هم بزنند.

مراد از «ولی» در این روایت پدر و جد نیست، بلکه هر کسی که عهده‌دار امور یتیم باشد و این بار را بر دوش گرفته، به تعبیر روایت «مأجور» است و ولی می‌باشد.

مورد روایت آنجا نیست که میت کسی را وصی قرار داده باشد، یا قاضی برای یتیمان قیم معین کرده باشد، زیرا اگر چنین بود در روایت ذکر می‌شد. بلکه مورد روایت جایی است که شخصی از دنیا رفته و کسی را ندارد که عهده‌دار امر فرزندان او شود کلمه «قیم و ولی» در اینجا شامل مادر نیز می‌شود و به سخن دیگر، پاسخ امام(علیه السلام) یک امر کلی است و تنها معیار و ملاک «الولی الذی نظرلهم» و «القیم بامرهم» است. (عن علی ابن رئاب قال: سالت ابالحسن موسی(ع) عن رجل بینی و بینة قرابه مات و ترک اولاداً صغاراً، و ترک ممالیک له فلماًناً و جوارى و لم یوصی، فما تری فیمن یشتری منهم الجاریه فیتخذها ام ولد؟ و ما تری فی بیعهم؟ فقال: ان کان لهم ولی یقوم بامرهم باع علیهم و نظر لهم کان مأجوراً فیهم قلت: فماتری فیمن یشتری منهم الجاریه فیتخذها ام ولد؟ قال: لا بأس بذالک اذا باع

عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلهم، و ليس لهم ان يرجعوا عما صنع القيم لهم الناظر فيما يصلهم.. وسائل الشيعه، ج ١٩ ص ٤٢١، باب ٨٨، حديث ١.

عن سماعه قال: سألته عن رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار من غير وصيه، وله خدم و مماليك و عقد، كيف يصنع الورثه بقسمه ذالك الميراث؟ قال: ان قام رجل ثقه قاسمهم ذلك فلا بأس).

روایت دوم: استدلال به موثق سماعه می باشد. سماعه گوید: از امام (علیه السلام) در باره مردی پرسیدم که از دنیا رفته و دختران و پسران کوچک و بزرگ دارد و وصیت نکرده است. همچنین خدمتکاران و بردگان و قراردادهایی دارد و ارثان در تقسیم میراث چه کنند؟ فرمود: اگر مردی امین و مورد اعتماد بدین کار پرداخته و میراث را میان وراثان تقسیم کند مانعی ندارد. (وسائل الشيعه، ج ١٩، ب ٨٨، حديث ٢، ص ٤٢٢).

کلمه «رجل» در این حدیث همانند دیگر استعمالات در روایات و کلمات عرفی و قانونی خصوصیتی ندارد، پس آنچه معیارات شخص مورد وثوق که بتواند تقسیم کند. اما اینکه تقسیم کننده حتماً مرد باشد و اگر غیر آن بود اسلام آن را خلاف شرع بداند، چنین نیست، بلکه رجل ثقه باشد یا امراًه ثقه فرق نمی کند و روشن است که مناط همان وثاقت است و ظهور عرفیه اش در این عمومیت و مناط نباید مورد تردید قرار گیرد و اختصاص رجل به مذکر در مثل این روایات، خلاف سیره عملیه فقهاء در استنباط احکام و خلاف ظهور عرفی می باشد، بلکه مستلزم ایجاد فقه جدیدی می باشد.

در خاتمه بحث، دو قرینه شاهد آورده که ولایت مادر تقدم بر جد دارد: یکی؛ مناسبات و اعتبارات عقلانی؛ عرف انسانی، مادر را امین و مدبر در رسیدگی به امور فرزند، بر دیگران ترجیح می دهد.

دوم؛ توجه دین به عواطف و احساسات مادر:

مثل آیه: «و وصینا الانسان بوالديه احساناً حملته أمه کرهأ و وضعته کُرهأ.» (سوره احقاف، ١٥).

سپس می نویسد: «در روایات فراوانی پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و امامان (علیه السلام) فرزندان را به نیکی به مادر توصیه و سفارش کرده اند از قبیل....» (فقه و زندگی، شماره ٤).

نقد ادله

اصل عدم سلطه فردی بر فرد دیگر، قاعده ای است که مورد قبول همه فقهاء است، ولی کاربرد آن با وجود نص شارع معنی ندارد، والا همه مبناهای فقهی و علمی از بین خواهد رفت. اصل اولی، عدم سلطه فرد، بر فرد دیگر قاعده ای عام و فراگیر است، ولی با تصریح شارع - که دلیل خاص می باشد آن مورد از تحت قاعده عام، خارج می گردد. در واقع می توان گفت دائره عام با دلیل خاص محدود می گردد.

این مطلبی است که آقای صانعی نیز در رابطه با سلطه پدر بر فرزند، قبول دارد و قائل است که از اصل اولی خارج گردیده است. اگر تمام کتب روائی را بررسی کنیم موردی یافت نمی شود که در آن تصریح به ولایت ما در بر اولاد شده باشد و می دانیم برای خروج از قاعده کلی و عام، نیاز به نص صریح داریم، زیرا در مقام شک مخصوصاً با نبودن نص صریح، قاعده به قوت خودش باقی است، لذا نمی توان ولایت مادر را اثبات کرد.

نحوه استدلال آقای صانعی، له (موافق) او نیست، بلکه علیه اوست، این مطلب در اصول به اثبات رسیده و مورد قبول اصولیین می باشد.

کتاب فقهی در دسترس، مورد بررسی قرار گرفت، در طول تاریخ فقه، فقط «ابن جنید» می‌گوید: «ان الام و اباهما یقومان مقام الاب» مادر و پدر مادر جای پدر قرار می‌گیرند. (ابن جنید به مطلق روایاتی که کلمه جدم آمده استدلال می‌کند و می‌گوید خصوصیتی ندارد که کلمه جد فقط شامل جد پدری شود بلکه جد مادری را هم شامل می‌شود).

ممکن است استدلال شود که بعضی نصوص، عام است و واژه جد، شامل جد مادری هم می‌شود و عرف و لغت هم گویای همین مطلب است.

ولی در پاسخ می‌توان گفت: اولاً راجع به مادر اصلاً اشاره‌ای در روایات نشده، و از طرفی راجع به جد مادری گفته می‌شود نصوص، جد را اختصاص داده به اب الاب فقط. در این زمینه به چند روایت که صراحت در مطلب دارد استناد می‌شود:

۱- محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) یا از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند، امام (علیه السلام) فرمود: اگر مردی دختر پسرش را بازدواج کسی درآورد جائز است و پسر نیز می‌تواند او را بازدواج کسی درآورد. از امام پرسیدم اگر پدر بخواهد دخترش را بازدواج کسی درآورد و جد نظرش دیگری است، کدام مقدم است؟ امام (علیه السلام) فرمود: جد اولی است. (عن محمد ابن مسلم، عن احدهما، قال: اذ ازوج الرجل ابنه ابنه فهو جائز علی ابنه، ولائنه ایضاً ان یزوجها، فقلت: فان هوی ابوهارجلاً و جدهارجلاً فقال: الجد اولی بنکاحها.)

۲- فضل ابن عبدالملک گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: برای جد جائز است دختر پسرش را بازدواج کسی درآورد در حالی که پدرش زنده است. از امام (علیه السلام) سؤال کردیم؟ اگر پدر دختر نظرش به دیگری است و جد تمایل به دیگری دارد و هر دو در رعایت و رضایت مساوی‌اند، کدام مقدم است؟ امام (علیه السلام) فرمود: بهتر است دختر به خواسته جد راضی شود (عن الفضل ابن عبدالملک، عن ابی عبدالله (ع) قال: ان الجد اذا زوج ابنه ابنه و کان ابوہاحیاً و کان الجد هوی و هما سواء فی العدل و الرضی، قال: احب الی ان ترضی بقول الجد).

۳- علی ابن جعفر از برادرش موسی ابن جعفر نقل می‌کند که از امام (علیه السلام) سؤال کردم دو خواستگار برای دختر مردی آمده و تمایل دارد به ازدواج یکی درآورد و پدرش به دیگری متمایل است کدام سزاوارترند. امام (علیه السلام) فرمود: جد سزاوارتر است زیرا پدر و دخترش از آن جد است. (عن علی ابن جعفر، عن اخیه موسی ابن جعفر (ع) قال: سالتہ عن رجل اتاه رجلان یخطبان ابنته فهوی ان یزوج احدهما و هوی ابوہ الآخر، ایہما حق ان ینکح؟ قال: الذی هوی الجد (احق بالجاریه) لانہا و اباهما للجد).

۴- مردی نزد پیغمبر (صلی الله علیه و آله) آمد و از پدرش شکایت کرد پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: تو و مالت برای پدرت است. ان رجلاً جاء یستعده علی ابیه فی مثل هذا (ان ابی زوج ابنتی بغیر اذنی) فقال له رسول الله (ص) انت و مالک لابیک. وسائل الشیعه، ج ۲، الباب ۱۱، ثبوت الولایه للجد).

در همه این روایات حاکی از این است که مراد از (اب الاب) یعنی پدر پدر است، نه پدر دختر، زیرا امام (علیه السلام) نفرمود ابنه بنته. تا شامل جد مادری هم بشود.

از اجماعات مستفیضه، بلکه متواتره، استفاده می‌شود که مراد از جد همان (اب الاب) است و آنچه به ابن جنید نسبت داده شده از نظر نص و فتوی و اجماع درست نیست.

ممکن است گفته شود این روایات صراحت در امر ازدواج دارد، که امر مهمی است و شامل موارد دیگر نمی‌گردد، لذا در موارد دیگر، باید به سراغ دلیل رفت و دلیل به صراحت وجود ندارد، پس قاعده عدم سلطه، در بقیه موارد حاکم است.

در جواب می‌توان گفت: ولایت اب و جد یک جعل الہی؛ این دو، ولی اجباری از قبل شارع هستند.

شیخ طوسی در مبسوط می‌گوید: «من یلی امر الصغیر و المجنون خمسہ: الاب و الجد و وصی الاب او الجد والامام او من یامرہ الامام.» (المبسوط، ج ۲، ص ۲۰۰).

استدلال فقهاء بر ولایت اب و جد بر اموال صغار چند چیز است: اجماع، سیره مستمره و روایات.

آقای صانعی روایات وصیت را در رابطه با ولایت اب و جد توجیه می‌کند که واژه وصی بکار رفته، عمومیت دارد و شامل مادر نیز می‌شود.

ایشان روایت علی ابن یقظین را مؤید نظر خود می‌داند، ولی توجیه فقهی ندارد که صبی بعد از بلوغ، اگر دید بر طبق وصیت، عمل نشده می‌تواند (زن مورد وصی) را رد کند؛ به عبارت دیگر وصی قرار گرفتن زن بانضمام بچه، موقعی کار زن نافذ است که بچه بعد از بلوغ کار او را مورد تأیید قرار دهد، این روایت ضعف وصی بودن زن را می‌رساند.

ایشان در وصی قرار نگرفتن زنان می‌گوید: در آن زمان معمول نبوده، در جواب می‌توان گفت؛ اگر حکم موضوعی در آیات و روایات یافت نشود، آیا باید توقف کنیم، یا اینکه باید به سراغ اصول عملیه رفت و حکم را استخراج نمود، در این موارد سیره فقهاء چگونه است؟

حال اگر از بحث وصی قرار گرفتن زن بگذریم، ایشان چه توجیهی برای سیره قطعیه عقلائیه در رابطه با مضاربه، حجر، زکات، وقف، هبه، صدقات و غیر اینها دارد؟

مثلاً در صحیحہ علی ابن جعفر ... «اذا کان اب تصدق بها علی ولد صغیر فانها جائزہ، لانه یقبض لولده اذا کان صغیراً.» (وسائل الشیعہ، ج ۱۹ کتاب الوصایا، ب ۵۰، حدیث ۲)

یا در صحیحہ جمیل آمده: «عن ابی عبداللہ (علیه السلام) فی رجل وهب لابنہ شیئاً هل یصلح ان یرجع فیہ، قال: نعم، الا ان یکون صغیراً.» (وسائل الشیعہ، ج ۱۳، الباب ۴ من کتاب الوقوف و الصدقات).

یا در صحیحہ محمد ابن مسلم آمده، قال: قلت لابی عبداللہ (علیه السلام) هل علی مال الیتیم زکاه قال: لا، الا ان یتجر به او تعمل به. (وسائل الشیعہ، ابواب من تجب علیہ الزکاه، ج ۹، ص ۸۷، باب من انجر بمال الیتیم).

در تمام این روایات به ذهن متبادر می‌شود که هر کس عقد نکاح در دست اوست ولایت بر صغار دارد، در این موارد هم ولایت دارد حتی در بعضی از روایات صراحت در ولایت دارد، مثل روایت محمد بن مسلم.... فان تصدق علی من لم یدرک من ولده فهو جائز، لان والده هو الذی یلی امره. (وسائل الشیعہ، ج ۱۳، ب ۴، عن کتاب الوقوف).

حال با این گستردگی روایات در زمینه‌های مختلف، چه شبهه‌ای باقی می‌ماند.

اگر گروهی یا همه روایات و اقوال فقهاء را بررسی کنید تنها یک مورد پیدا نمی‌کنید که ولایت و قیمومیت مادر را بتوانید ثابت نمایید، از فقهاء فقط ابن جنید این نظر را دارد از فقهاء اهل سنت کسی قائل به این قول نیست، مگر دسته‌ای از مذهب شافعیه.

اما استدلال ایشان به آیات: گاهی انسان در نقد دیدگاهی دچار مشکل می‌شود، زیرا مستندات آن دیدگاه آنقدر سست و بی پایه است که نقاد نمی‌تواند نقد خود را به رسم درآورد، استدلال به آیات همچون: «ان الله یامر بالعدل والاحسان».

«یامرون بالمعروف و ینہون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات.»

آیات در چه مواردی نازل شده؟ چه معنایی از این آیات بذهن تبادر می‌کند؟ ظهور معنا از لفظ به چه معناست؟ آیا واقعاً همه مفسرین و فقهاء باین آیات توجه نداشتند؟ پس بنابراین باید در برداشت از آیات تجدید نظر نمود.

عدم مشروعیت ازدواج مجدد بدون رضایت زن اول

از جمله فتاوی آقای صانعی؛ مسأله تعداد زوجات است.) مجمع المسائل؛ ج ۲، س ۷۵۵) زمانی که این فتوا انتشار یافت، فرهیختگان فقه در حوزه‌های علمیه شگفت زده شدند، زیرا هر فردی که با الفبای فقه شیعه آشنایی داشته باشد، اینگونه فتاوا را خالی از دقت لازم و غیر منطبق با مذاق فقهاء شیعه نمی‌داند.

(س ۷۵۵) نظر حضرتعالی درباره تعدد زوجات چیست؟

ج- به طور کلی باید دانست که تعدد زوجات، استحباب ندارد و دلیلی بر استحبابش نداریم و تنها جایز و مباح و مشروع است، آن هم به شرطی که باعث صدمه و اذیت و ظلم و فشار روحی و جسمی و غیر آنها برای زن قبلی نشود، و خلاصه آن که ازدواج بعدی وقتی مشروع و جایز است که نسبت به قبل منکر ناپسند و ظلم نباشد، بلکه باید ازدواج بعدی معروف و پسندیده شده باشد؛ و چگونه می‌توان گفت ازدواج بعدی و تعدد زوجات با فرض معروف نبودن نسبت به زن قبلی جایز باشد، در حالتی که قرآن رسماً و به طور روشن دستور به معاشرت به معروف با زنان را داده (و عاشروهن بالمعروف) (آیه ۱۹ سوره نساء) و به قول علامه طباطبایی - صاحب تفسیر قیم المیزان - در رابطه با حقوق زنان، قرآن و وحی آسمانی کلمه «معروف» را دوازده مرتبه تکرار نموده است.

مشروعیت ازدواج مجدد

اصل جواز تعدد زوجات از مسلمات دین مبین اسلام و مذهب حقه جعفری است - که صریح آیه ۳ سوره نساء - «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنی و ثلاث و رباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة» بر جواز مشروط تعدد زوجات دلالت دارد، حتی بعضی از فقهاء استحباب تعدد را نیز از آیه شریفه استفاده نموده‌اند. مرحوم سید یزدی در عروه (کتاب النکاح، ج ۲۴) می‌فرماید: «الاستحباب لا یزول بالواحدة بل التعدد مستحب ایضاً.»

علاوه بر آیه شریفه، سنت نبوی(صلی الله علیه و آله) و ائمه هدی(علیه السلام) نیز تعدد زوجات را تایید می‌کنند. البته به این نکته هم باید توجه داشت که اسلام مؤسس رسم، تعدد زوجات نبوده، بلکه قبل از اسلام در میان اقوام و ادیان شرقی و غیره نیز کم و بیش رواج داشته و گاهی فردی ده‌ها، بلکه صدها زن در حرم‌سرا داشت، چنانچه گفته شده که اردشیر بابکان و شارلمانی هر کدام چهارصد زن در حرم‌سرا داشتند. کاری که اسلام کرد، تعدد زوجات را تعدیل کرد و بیش از چهار زن دائمی را جائز ندانست. اصل جواز تعدد زوجات نیز فلسفه لطیف و دقیقی دارد که در کتب تفسیری به آن اشاره شده است. از جمله زیاده‌تر بودن زنان از مردان، مرحوم صدوق(ره) در علل الشرایع (ج ۲، ص ۱۹۰) نقل می‌کند که امام رضا(علیه السلام) در جواب محمد بن سنان درباره علت حلال بودن چهار زن برای مرد چنین مرقوم فرمودند: «لانهن اکثر من الرجال؛ چون زنان از مردان بیشتر هستند، و همچنین سن ازدواج دختران بطور طبیعی زودتر از پسران است و قابلیت تولید مثل در مردها بیشتر است و علل دیگری مثل دوران قاعدگی و امراض خاص زنان و جنگها و سوانحی که بیشتر عدد مردان در آن تقلیل پیدا می‌کند، همگی می‌طلبند که خلا و کمبود آن بواسطه تعدد زوجات جبران شود.» (تفسیر جامع آیات الاحکام، زین العابدین قربانی (ج ۹، ص ۶۰) به نقل از حقوق زن در اسلام دارد (ص ۲۱۶))

شرایط مشروعیت ازدواج مجدد

بعد از اثبات جواز تعدد زوجات که از ضروریات فقه اسلام به شمار می‌رود، نوبت به این بحث می‌رسد که جواز تعدد زوجات مشروط به چه شرایطی است؟ مسلماً غیر از آنچه خود آیه شریفه به آن اشاره دارد، شرط دیگری برای این حکم سراغ نداریم و اگر شرطی دیگر داشت در آیه شریفه و روایات به آن اشاره می‌شد.

اما طرح شبهاتی از قبیل: ایذاء همسر اول و رعایت نشدن حقوق او و منافات داشتن تعدد زوجات در صورت عدم رضایت همسر اول با دستور اسلام که فرموده: «وعاشروهن بالمعروف». و همچنین جوسازی‌ها و شعارهای فریبنده که به اصطلاح در حمایت از حقوق زنان در داخل و خارج و رسانه‌ها بطور گسترده مطرح می‌شود، سبب توقعات بی‌جا و غیر منطقی و بطور نادر باعث اظهار نظرهای فقهی ناصواب نیز گردیده است.

ولی باید توجه داشت اصلی‌ترین و واقعی‌ترین مدافع حقوق زن، خود اسلام عزیز می‌باشد و سوء استفاده بعضی از افراد به ظاهر مسلمان از این قانون، و هم چنین شبهه افکنی دشمنان اسلام، از ارزش این حکم الهی نمی‌کاهد و اجرای آن نیز نه تنها برای زنان ایجاد زحمت و ناراحتی نمی‌کند، بلکه اگر با شرایط واقعی تحقق پذیرد، شاید زنان بیشتر از قواید و آثار با ارزش اخلاقی و اجتماعی و معنوی آن بهره‌مند گردند.

در آیه شریفه سوره نساء ۳ «فان خفتم الا تعدلو فواحدة» انصراف از تعدد زوجات را منوط به علم و یقین نسبت به عدم رعایت عدالت نمی‌کند، بلکه خوف به عدم رعایت عدالت را ملاک قرار داده است و این شرایط جلوی ازدواج‌هایی که فقط جنبه هوس بازی داشته باشد می‌گیرد و در مواردی هم که حقیقتاً این شرط تحقق پیدا کند جلوی آسیب‌ها و نگرانی که زن را تهدید می‌کند خواهد گرفت.

اما بعد از اثبات جواز تعدد زوجات (و به عقیده بعضی از فقهاء مثل صاحب عروه، استحباب تعدد زوجات)، همانطور که قبلاً اشاره شد، نوبت به بررسی شروط تعدد زوجات می‌رسد.

غیر از شرطی که در آیه شریفه (۱- گوارایی زندگی خانوادگی: شرط عقلی که بعضی از «مطاب» استفاده کرده‌اند. ۲- سبکی بار عائله‌مندی مستفاد از «لاتعولوا». ۳- رعایت عدالت) برای تعدد زوجات قرار داده شده، شرط دیگری سراغ نداریم. و اما آیا رضایت همسر اول از شرایط مشروعیت ازدواج با همسر دوم محسوب می‌شود؟ و یا در صورتی که همسر اول رضایت نداشته باشد و یا به سبب این ازدواج اذیت شود، اما در این ازدواج دوم رعایت عدالت شود، دلیلی بر عدم مشروعیت ازدواج دوم وجود ندارد، زیرا اگر در ازدواج دوم رعایت عدالت شود، حقوق همسر اول پایمال نمی‌شود و در نتیجه، «عاشروهن بالمعروف» هم تحقق پیدا می‌کند و زن احساس ناامنی و خطر نمی‌کند. ولی چنانچه همسر مقید به دستورات شرعی نباشد، حتی اگر ازدواج دوم هم در کار نباشد، «عاشروهن بالمعروف» محقق نمی‌شود و زندگی مشترک سالم و لذت بخشی وجود نخواهد داشت.

اذیت شدن همسر اول، به مشروعیت ازدواج دوم خدشه وارد نمی‌کند، باید دید، منشا ناراحتی همسر اول چیست؟ زیرا ممکن است علل مختلفی سبب ناراحتی او شود. مثلاً گاهی به خاطر حسادت و خودخواهی و نداشتن تعبد شرعی و... باعث ناراحتی خود می‌شود و گاهی نیز به خاطر پایمال شدن و از دست رفتن حقوق مسلم خود، احساس ناراحتی دارد. زیرا بعضی از مردها بعد از ازدواج دوم نسبت به همسر اول بی‌توجه می‌شوند و به وظایف خود عمل نمی‌کنند. اگر شوهر عدالت و حقوق زوجه را رعایت نکند، هر چند که عقد صحیح است، ولی مرتکب فعل حرام شده و سبب ایذاء او گردیده است. ولی اگر زن از ناحیه خود و صفات نفسانیش، خود را به زحمت افکند، مرد مرتکب فعل حرامی نشده است و به مشروعیت ازدواج آسیبی وارد نمی‌شود.

در اینجا مراجعه به سیره پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) و ائمه هدی (علیه السلام) لازم است و به شفافیت استدلال کمک می‌کند، راستی مگر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) که ازدواج‌های مجدد داشتند، همسران اول به ازدواج همسر بعدی رضایت داشتند.

در پایان توجه به چند نکته ضروری است:

عدم اشتراط جواز ازدواج مجدد به رضایت همسر اول، هیچ جای نگرانی ندارد، خصوصاً که همسر اول می‌تواند این خواسته خود را، یکی از شرایط ضمن العقد قرار بدهد و در عقدنامه‌های رسمی جمهوری اسلامی نیز این شرط پیش بینی شده است که در صورت رضایت طرفین امضاء می‌شود و التزام به آن به عنوان یک وظیفه شرعی به عهده مرد می‌آید.

اگر رضایت همسر اول را شرط مشروعیت ازدواج دوم بدانیم، تبعات و لوازمی دارد که هیچکس به آن ملتزم نمی‌باشد. به عنوان مثال، اگر همسر اول رضایت داد و بعد از عقد پشیمان شد، آیا عقد دوم ملاک مشروعیت را از دست داده و باطل می‌شود. دیگر اینکه تمام یا اکثر ازدواج‌های مجدد باید باطل شود، چون غالباً همراه با نارضایتی همسر اول است.

اگر در صدر اسلام، تعدد زوجات جایز و مشروع بود، امروزه به طریق اولی مشروع است. چون آیه شریفه (نساء / ۳) در صورت خوف عدم عدالت می‌فرماید: به یک همسر اکتفا کنید، یا از ملک یمین و کنیز بهره‌مند شوید و امروزه ملک یمین وجود ندارد.

در بین فقهاء استدلال و استشهاد با تعبیر (به قول فلان) معمول نیست، القاء اینکه مرحوم علامه طباطبائی هم موافق با این فتواست و دوازده مرتبه واژه معروف در قرآن آمده، آیا همه موارد اشاره به این معناست یا مورد، بر حسب نزول آیات فرق می‌کند؟ اینگونه استدلال از باب «لایرضی صاحبه» صحیح نمی‌باشد.

نقد یک ادعا

در میان ما مسلمانان کسانی وجود دارند که - به قول احمد کسروی - آن هنگام که با پدیده‌های به اصطلاح مدرن برخورد می‌کنند، بی‌هیچ پژوهش و تحقیقی درباره آن موضوع، مدعی می‌شوند که این پدیده، سالها یا قرن‌ها قبل در میان مسلمانان وجود داشته است و در آن اعصار مسلمانان، آن پدیده را پذیرفته و به کار بسته بودند، و سرانجام آن را به حقوق بشر، آزادی، دموکراسی و ... متصل می‌کنند و این نتیجه را می‌گیرند که با توجه به سفارش اسلام نسبت به حقوق مردم و انسان، این مسئله نوپدید نیست؛ حال آنکه - به قول کسروی - معلوم نیست اگر این مسئله در میان ما پیشینه داشته، چرا زودتر طرح نکرده‌ایم و اجازه داده‌ایم این مسئله به نام غربی‌ها ثبت شود. از این ادعاهای شگفت‌آور سخنان آقای یوسف صانعی درباره ترور است. ایشان ادعا کرده‌اند که مخالفت با ترور از افتخارات شیعه و از درس‌های بزرگ عاشورا است؛ البته ایشان مشخص نکرده‌اند که مستند این گفته، کدام بخش از عاشورا است، اما از نوع گفتار ایشان و نیز با توجه به برخی سخنان دیگر در این باره، احتمالاً انصراف مسلم بن عقیل از ترور عبیدالله بن زیاد، حاکم مستبد کوفه در خانه هانی بن عروه و هنگام عیادت ابن زیاد از شریک بن اعور بوده است. غافل از آنکه:

۱. با فرض پذیرش چنین واقعه‌ای، نمی‌توان آن را فقط از افتخارات شیعه دانست؛ زیرا مسلم بن عقیل به حدیثی منسوب به پیامبر اکرم (ص) استناد کرده که آن حضرت «فتک» را متضاد با ایمان و اسلام دانسته است. پس اگر همه چیز سر جایش باشد و این واقعه نیز اتفاق افتاده باشد، این از افتخارات اسلام است نه شیعه.

۲. حدیث متضاد بودن فتک و ایمان، در منابع متعدد شیعه و سنی آمده است. مهم‌ترین راویان آن نیز ابو هریره، معاویه بن ابی سفیان، زبیر، عدو بن حمق و عباس - عموی پیامبر - هستند. امام صادق (ع) و امام جواد (ع) نیز این سخن را فرموده‌اند. با این همه، به راحتی نمی‌توان مفاد این حدیث را پذیرفت؛ چه اینکه سند این حدیث با اشکالات جدی روبروست، آنجا که برخی آن را جعلی داشته‌اند. (رک: محمد محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۳) با این همه، شهرت این حدیث در میان مسلمانان را انکار نمی‌کنیم.

۳. فتک به هیچ وجه مساوی با ترور در اصطلاح امروزی نیست. فتک یعنی کشتن کسی که به وی پناه داده شده است (جعفر مرتضی عاملی، الصحيح من سیره النبی الاعظم، ج ۶، ص ۴۴) پس مسلم آنکه کشتن ابن زیاد در خانه‌هانی فتک است؛ زیرا ابن زیاد به قصد عیادت بیمار آمده بود و کشتن او در آن حال، عمل غیر اخلاقی شمرده می‌شد. مسلم نه به دلیل زشتی همه انواع ترور، بلکه به دلیل زشتی کشتن یک میهمان و عیادت کننده از بیمار و عدم رضایت قلبی صاحبان خانه (هانی و خانواده‌اش) از کشتن ناگهانی ابن زیاد منصرف شده است.

۴. اگر ترور به طور کلی در اسلام مذموم است، و اسلام با آن به طور جدی مخالفت می‌کند، دستور پیامبر اکرم (ص) برای ترور برخی از مخالفان مثل کعب بن اشرف، یا دستور قتل رزم‌آرا از سوی آیت‌الله کاشانی، دستور قتل حسنعلی منصور از سوی آیت‌الله میلانی و دستور قتل سلمان رشدی از سوی امام راحل را چگونه باید توجیه کرد؟

شگفت آنکه آقای صانعی در سوء برداشت دیگر از حادثه عاشورا گفته‌اند: «واقعه عاشورا، یک حرکت سیاسی حساب شده بود و امام حسین (ع) به احترام دعوت و خواست مردم کوفه، مدینه را ترک کردند.» این در حالی است که امام حسین (ع) تنها به دلیل فرار از بیعت با یزید، شبانه و مخیانه از مدینه خارج شدند! و اصلاً در آن زمان سخنی از دعوت کوفیان نبود! دعوت کوفیان از امام در دوره حضور امام در مکه انجام شد!

حالا شگفتی ما را از آراء و فتاوی ایشان درک کنید، وقتی که فتوای ایشان درباره قمه‌زنی را می‌خوانیم! فردی که در عرصه فقه فمینیستی! خود را علاقه‌مند و مدافع حقوق زنان می‌داند و با فتاوی به اصطلاح روز آمد و و نوپدید خود می‌خواهد پویایی فقه خویش را به نمایش گذارد، نسبت به پدیده‌ای که موهن بودن آن امروزه برای اغلب جامعه مسلمانان بدیهی شده است، اعلام موضع می‌کند و زشتی و حرمت آن را زیر سؤال می‌برد و حتی دیدگاه خود را به امام خمینی(ره) نیز منسوب می‌کند! به راستی اگر ایشان به فکر ایجاد چهره مثبت و متمدنی از اسلام در جهان امروزند و عدم تساوی دین زن و مرد و عدم محرمیت فرزند خوانده نسبت به مادر و پدر، و ترور و امثال آن را راهی برای جلب حمایت جهانیان نسبت به اسلام و شیعه می‌داند، گمان نمی‌کند که با رد حرمت قمه‌زنی و غیر خرافاتی و غیر موهن دانستن آن، عکس خواسته پیشین حرکت کرده است؟!

و به راستی ایشان بر چه مبنایی فتوا می‌دهند؟! فقه سنتی جواهری؟ فقه پویا؟.... یا فقه جناحی و حزبی؟!

منبع : <http://rasael.ir/?task=show&nid=306>