

بررسی مضمونی روایت پیامبر(ص) در منع زن در خروج از منزل بر اساس نظریه موافقت روحی با قرآن

(نویسنده مسئول) دکتر علی الهی خراسانی

پژوهشگر گروه فقه کاربردی پژوهشکده اسلام تمدنی

parsayan.ali@gmail.com

زینب یاراحمدی خراسانی

دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه ادیان و مذاهب

چکیده:

یکی از مسائل فقه زنان، منع زن در خروج از منزل توسط شوهر است که در بررسی فقهی اشتغال زنان نیز مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرد. یکی از روایات مرتبط با منع زن در خروج از منزل از پیامبر(ص) بوده که مضمون آن با توجه به نظریه موافقت روحی از آیت الله سیستانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. آیت الله سیستانی برای اطمینان به صدور روایت، لزوم موافقت روحی مضمون روایت با اهداف شریعت را بیان می‌کند. مضمون روایت منقول از پیامبر(ص) با اصل رفتار شایسته با زنان (معروف) و نیز کرامت انسانی به عنوان اهداف قرآنی سازگاری عرفی ندارد. در این خلال به اشکالاتی نسبت به معروف و نیز نقش کرامت انسانی در فقه از حیدرحب الله پاسخ گفته شده است.

کلیدواژه: خروج زن از منزل، اهداف شریعت، موافقت روحی، معروف

از موضوعات چالش‌برانگیز حقوق زنان در مطالعات اسلامی، منع خروج زن از منزل توسط شوهر به‌شمار می‌رود که به اشتغال زنان در فقه نیز مرتبط می‌شود. در پژوهش‌های اخیر گاه تلاش شده اگرچه «کتاب زن در اسلام» به جواز اشتغال زنان باور دارد و آن را به سنت و تقریر معصوم از فعالیت‌های اقتصادی زنان مستند می‌کند اما بیان می‌دارد تنها دلیلی که می‌تواند در مسئله اشتغال زنان محدودیت ایجاد کند، معجز نبودن خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر است.^۱ نظریه مشهور فقهی آنست که خروج زن از منزل به اجازه مرد است.

راه حل «کتاب زن در اسلام» توافق زن و مرد بر سر اشتغال زن و یا شرط ضمن عقد توسط زن برای انجام کار در بیرون از منزل است که در این موارد مرد نمی‌تواند از خروج زن از منزل جلوگیری کند. بدون پردازش اساسی نسبت به «حق مرد» در منع از خروج یا «حق زن» در اشتغال، شروط ضمن عقد می‌تواند راه حلی میان برای محدودیت سازی شوهران و دفاع از حقوق زنان باشد. گفتنی است شروط ضمن عقد در ازدواج نسبت به روابط گوناگون میان همسران در راستای مصالح پیشرفت خانواده در دنیای معاصر، ابتکاری بود که امام موسی صدر در سال ۱۳۵۰ شمسی در «همایش اسلام و خانواده» مراكش مطرح کرد.^۲

روش نگارندگان در این مقاله، بررسی مضمونی روایت در چارچوب «نقد متن حدیث» بر اساس مؤلفه عرضه حدیث به قرآن است.^۳ نقد مفاد خبر بدین معناست که اعتبار روایت، «خودبسنده» نیست و محتوای خبر در یک فرایند اجتهادی و فقهاتی باید با توجه به شاهدی بیرون از خود و منبعی بالادستی یعنی قرآن مورد سنجش و مقایسه قرار گیرد. البته در اینجا اصول اسلامی و اهداف شریعت در قرآن مدنظر است نه مدلول مطابقی آیات که در ادامه خواهد آمد. این روش اعتبارسنجی حدیث و سنجش محتوا با اصول و اهداف اسلامی میان قدما معروف بوده و آیت‌الله سیستانی از آن به «نقد داخلی حدیث» یاد می‌کند.^۴ گفتنی است این رویکرد اجتهادی در بررسی مضمونی روایت با توجه به اهداف قرآنی به فضای «نظریه مقاصد شریعت» و یا «فقه مقاصدی» نزدیک است.

برای توضیح بیشتر آنکه مقاصد شریعت توسط امام الحرمین جوینی (۴۷۴ ق) در کتاب «البرهان فی اصول الفقه» برای اولین بار عنوان شد. جوینی احکام فقه اسلامی را به پنج نوع تقسیم نمود: ضروریات، حاجیات، تحسینات، کمالات و تعبدیات.^۵

پس از آن، غزالی (۵۰۵ ق) در کتاب «المستصفی فی علم الاصول» و آمدی (۶۳۱ ق) در کتاب «الإحکام فی اصول الأحکام» به بحث مقاصد شریعت در فقه پرداختند.^۶

^۱ - علاسوند، زن در اسلام، ص ۲۸۱.

^۲ - ر.ک: ظاهر، مسیره الامام السید موسی الصدر (یومیات و وثائق)، ج ۳، ص ۱۰۱.

^۳ - جهت اطلاع بیشتر درباره نقد متن حدیث با رجوع به قرآن ر.ک: ادلی، منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی، ص ۲۵۹؛ الدمینی، مقایس نقد متون السنة، ص ۵۹ و ۱۱۵؛ سبحانی، الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۵۴؛ نفیسی، معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث، ص ۲۰.

^۴ - ر.ک: القطیفی، الرافد فی علم الاصول، (تقریرات درس خارج آیت‌الله سیدعلی سیستانی)، ص ۱۲.

^۵ - جوینی، البرهان فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۹۱۳-۹۳۷.

^۶ - غزالی، المستصفی فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۶؛ آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۳، ص ۳۹۴.

در ادامه، ابن تیمیه (۷۲۸ق) مباحث مقاصد شریعت را پیش راند. او مقاصد فقه را در امور دنیوی خلاصه نکرد و از مقاصدی چون محبت و خشیت خدا و اخلاص در دین سخن گفت.^۷

پس از این تلاش‌های علمی، ابواسحاق شاطبی (۷۹۰ق) نخستین اندیشمندی است که به صورت مستقل، به مقاصد شریعت در کتاب «الموافقات فی اصول الشریعة» پرداخت که به درستی می‌توان از او به عنوان پدر علم مقاصد شریعت یاد کرد.^۸

قرن‌ها بعد با نگرش اصلاح‌گری در دین و بازگشت به اهداف اسلام جهت پیشرفت مسلمانان در برابر غرب، محمد طاهر بن عاشور (۱۲۹۶ق) تحت تأثیر سیدقطب و عبده به احیای اندیشه مقاصد شریعت پرداخت. او با نگارش کتاب «مقاصد الشریعة الاسلامیة» آغازگر معرفی دانش مقاصد در عصر جدید به‌شمار می‌رود.

در دهه‌های اخیر اندیشمندان اهل سنت به شرح دیدگاه‌های شاطبی و ابن عاشور در مقاصد پرداختند و مباحث نوینی را نیز عنوان کردند.^۹ در فقه شیعه اگر چه رگه‌هایی از باور به مقاصد شریعت وجود دارد اما هیچگاه به‌طور جدی جهت استنباط فقهی مطرح نشد.^{۱۰} در میان معاصران سه تن از فقیهان شیعه به حضور اهداف شریعت در جنبه‌های خاصی از اجتهاد و فقهت باور دارند. شهید سیدمحمدباقر صدر با دور نگهداشتن فقه فتوایی و فردی از مقاصد شریعت، در دو زمینه حکومتی یعنی کشف «مکتب اقتصادی اسلام»^{۱۱} و شاخص‌های «قانون‌گذاری در منطقه الفراغ»^{۱۲} به نقش اهداف شریعت پرداخته است. شیخ محمد مهدی شمس‌الدین نیز جعل احکام الزامی در منطقه الفراغ را وابسته به مقاصد شریعت می‌داند.^{۱۳} از سویی دیگر در فقه فتوایی و نسبت‌سنجی سنت با کتاب و عرضه روایات به قرآن به خصوص در مقام تعارض و نیز شرط حجیت خبر اطمینانی، آیت‌الله سیستانی از روح و اهداف شریعت سخن به میان آورد و از نظریه‌ای به نام «موافقت روحی با قرآن» دفاع کرد. نظریه‌ای که به اندیشه‌های شیخ مفید و دوره قدما و با استناد به روایت صورت‌بندی شده است. به یقین آیت‌الله سیستانی را نمی‌توان فقیه مقاصدی عنوان کرد و فارغ از نمود این مبنا در فتاوی‌ای ایشان، می‌توان به‌کار بست این نظریه در عرصه‌های گوناگون فقهی به‌ویژه فقه زنان توجه کرد و از آن بهره برد. گفتنی است آیت‌الله سیستانی به حضور اهداف شریعت در اجتهاد به صورت محدود باور دارد آنهم در چارچوب نص‌گرایی و نیز اطمینانی بودن اهداف قرآنی و تطبیق آن بر جزئیات؛ برخلاف فقیهان مقاصدی و

^۷ - ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ج ۳۲، ص ۲۳۴.

^۸ - شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعة، ج ۲.

^۹ - ر.ک: الحسنی، نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور؛ الریسونی، نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی؛ الشیخ محمد الطاهر بن عاشور و کتابه مقاصد الشریعة الاسلامیة؛ الحساسنة، الفقه المقاصدی عند الامام الشاطبی؛ الکیلانی، قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی؛ بوحناش، مقاصد الشریعة عند الشاطبی.

^{۱۰} - برای آگاهی نسبت به دلایل آن ر.ک: الهی خراسانی، جستارهایی در مقاصد شریعت، ص ۱۶.

^{۱۱} - صدر، اقتصادنا، ۳۶۲.

^{۱۲} - صدر، الاسلام یقود الحیاة، ۴۸ و ۴۹.

^{۱۳} - شمس‌الدین، مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ الشرعی، ۷-۳۱.

باورمندان به نظریه مقاصد شریعت که تمام فقه و فرایند اجتهاد را در پرتو مقاصد شریعت می‌بینند؛ نص‌گرایی و اطمینان‌مداری از ویژگی‌های مکتب فقهی شیعه به‌شمار می‌رود.

گفتنی است تا کنون هیچ پژوهشی با توجه به نظریه آیت‌الله سیستانی به بررسی مضمونی روایت پیامبر (ص) در منع زن در خروج از منزل نپرداخته است.

روایت پیامبر (ص) در اثبات منع شوهر از زن نسبت به خروج از منزل

نسبت به اعتبار مشروط بودن خروج زن به اجازه شوهر یا به بیان دیگر حق شوهر در منع همسر خود نسبت به خروج از منزل، به قول پیامبر (ص) در روایت ذیل استناد می‌شود:

«عن ابی عبداللّٰه (علیه السّلام) قال: إنّ رجلاً من الأنصار علی عهد رسول اللّٰه (صلّی اللّٰه علیه و آله) خرج فی بعض حوائجہ فعهده الی امرأته عهداً أنّ لا تخرج من بیتها حتّٰی یقدم، قال: و أنّ أباهما قد مرض فبعث المرأة الی رسول اللّٰه تستأذنه أن تعودہ فقال: لا، اجلسی فی بیتک و اطیعی زوجک، قال فمات أبوها فبعثت الیه أنّ ابی قد مات فتأمرنی ان اصلّی علیہ، فقال: لا، اجلسی فی بیتک و اطیعی زوجک. قال: فدفن الرجل فبعث الیها رسول اللّٰه إنّ اللّٰه قد غفر لک و لأبیک بطاعتک لزوجک»^{۱۴}.

«از امام صادق (ع) روایت شده است که در زمان پیامبر اکرم (ص) مردی از انصار برای انجام برخی از نیازمندی‌های خود از منزل بیرون رفت و از همسر خویش پیمان و عهد گرفت تا زمانی که او برنگشته است از خانه خارج نشود. در همین حال، پدر آن زن بیمار شد، زن به پیامبر پیغام فرستاد و از ایشان اجازه خواست که به عیادت پدرش برود. پیامبر فرمود: خیر! در خانه بنشین و از شوهرت اطاعت کن. حال پدر آن زن بدتر شد، زن دوباره از پیامبر برای رفتن به عیادت پدر خود اجازه خواست، دوباره پیامبر فرمود: در خانه بنشین و از شوهرت اطاعت کن. پدر آن زن درگذشت و زن به پیامبر پیغام فرستاد که پدرم فوت کرده است آیا اجازه می‌دهید که بر او نمازگزارم؟ پیامبر فرمود: خیر! در خانه بنشین و از شوهر خود اطاعت کن. هنگامی که پدر دفن شد پیامبر به آن زن پیام فرستاد که خداوند تو و پدرت را به دلیل آنکه از شوهر خود اطاعت کردی بخشیده است.»

برخی فقیهان شیعه بیان داشته‌اند این روایت مطلق بوده و به خصوص حالتی که خروج همسر با حق بهره‌وری جنسی شوهر منافات داشته باشد، مقید نشده است.^{۱۵} به بیان دیگر شوهر در هر حالی، در هر زمانی و به هر دلیلی می‌تواند همسر خود را از رفتن به بیرون از منزل منع کند و او را در خانه نگه دارد. سیاق روایت بیانگر آنست که مورد روایت، «قضیه فی الواقعة» نبوده و روایت ناظر به تعهد زن و شوهر بوده و روایت، ظهور در اطلاق اطاعت از شوهر دارد.

نظریه موافقت روحی با قرآن

^{۱۴} - کلینی، الکافی، ج ۵، ۵۱۳؛ ابن قدامه، المغنی، ج ۸، ۱۲۹؛ صدوق، کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ۴۴۱.

^{۱۵} - بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۳۱، ص ۱۸۴.

آیت الله سیدعلی سیستانی در کتاب «تعارض الأدلة و اختلاف الحدیث»، پس از بیان روایات عرضه احادیث بر قرآن و سنجش مضمون با کتاب و سنت، به تفسیر روایات عرضه و بیان دیدگاه خود در موافقت روحی پرداخته است.^{۱۶} ابتدا باید به معنای صحیح از نگاه قدمای علمای امامیه پرداخت.

اطمینانی که از مبادی عقلایی حاصل شود، دارای حجیت است و می‌توان با اطمینان به مضمون روایت، اطمینان به صدور روایت از معصوم پیدا کرد و روایت با پذیرش مبنای «وثوق به صدور» در دانش رجال، معتبر تلقی گردد. ازین رو شیخ مرتضی انصاری بر آن است که آنچه بر [حجیت خبر] دلالت دارد، عمل به چیزی که مفید وثوق و اطمینان‌آور است را می‌رساند و قدما به این خبر اطمینانی «صحیح» می‌گفتند. معیار در اطمینان بدین صورت است که احتمال مخالفت با واقع بعید باشد و عقلا به آن اعتنا نکنند و تحیر و تردید پیش نیاید.^{۱۷}

آیت الله سیستانی بر این دیدگاه است که منکرین حجیت خبر واحد حتی نسبت به خبر ثقه و عادل به مفاد آن توجه می‌کنند و تبیین و سنجش مضمون را در آن ضروری می‌دانند که اگر اطمینان به صحت مضمون حاصل نشد، خبر واحد از حجیت برخوردار نخواهد بود.^{۱۸}

شیخ مفید با انکار حجیت خبر واحد به مضمون روایات توجه دارد و اعتبار خبر را به شواهد تأییدکننده مضمون معطوف می‌کند. او بر این عقیده است که «خبر واحد تکلیف‌آور همراه با دلیل علم‌آور است که می‌تواند اجماع، شاهد عقلی یا حاکمی از قیاس باشد».^{۱۹}

آیت الله سیستانی شاهدی از عقل را به حسن و قبح عقلی تفسیر می‌کند که عبارتست از قانون فطری که خداوند در وجود انسان به ودیعه گذاشته است. رابطه این قانون طبیعی با شرایع الهی که پیامبران ابلاغ و تبیین آن را بردوش داشتند، به مثابه «اصل و اساس» به «فرع و تطبیقات» است. چرا که همه پیامبران به تبیین و بسط قوانین فطری و طبیعی که به صورت اجمالی و ارتکازی در ذهن انسان بوده، پرداخته‌اند و ابهام‌ها را روشن نموده‌اند. در میان آنچه خداوند در نهاد انسان قرار داده است «فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد)^{۲۰} با شرایع الهی به‌ویژه شریعت اسلامی رابطه و نسبتی مستقیم و آشکار برقرار است.^{۲۱}

به‌بیانی دیگر پیامبران الهی برانگیخته شدند تا آنچه را که به‌صورت نهفته در عقل و وجود انسان وجود داشت و قانونی فطری به شمار می‌آمد را شرح و تبیین کنند. در خطبه نخستین نهج البلاغه پیامبران اینگونه معرفی شده‌اند:

«خداوند رسولانش را برانگیخت، و پیامبرانش را به دنبال هم به سوی آنان فرستاد، تا ادای عهد فطرت الهی را از مردم بخواهند، و نعمت‌های فراموش شده او را به یادشان آورند، و با ارائه دلایل بر آنان اتمام حجّت کنند، و نیروهای پنهان عقول آنان را برانگیزانند.»^{۲۲} باری! نقش

۱۶. ر.ک: هاشمی، تعارض الأدلة و اختلاف الحدیث، ص ۴۷۲ به بعد.

۱۷. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۶۶.

۱۸. ربّانی، مباحث الحجج، ص ۹-۱۰.

۱۹. حلی، معارج الاصول، ص ۱۸۷: «خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترب اليه دليل يفضي بالنظر فيه الى العلم، وربما يكون ذلك اجماعاً أو شاهداً من عقل أو حاكماً من قیاس».

۲۰. الشمس: ۸.

۲۱. ربّانی، مباحث الحجج، ص ۱۲.

۲۲. شریف الرضی، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، ص ۴۳.

پیامبران، یادآور بودن و از میان بردن حجاب‌های ایجاد شده در انسان است. شرایع الهی نیز پرده از ابهام‌های قوانین فطری (قانون طبیعی) برمی‌دارد و به تعیین تطبیقات و تبیین جزئیات می‌پردازد. در قرآن به قانون فطری اینگونه اشاره شده است: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ.»^{۲۳} (با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست.)

بنابراین «شاهدی از عقل» به معنای مطابقت مضمون خبر با قوانین فطری و در طول آن مطابقت با شأن و رسالت پیامبران است و ازین رو در آن نورانیت وجود دارد. زراره می‌گوید: «به خدا قسم هر حرفی از فتاوی‌ای جعفر بن محمد (ع) را که می‌شنوم به ایمانم افزوده می‌شود.»^{۲۴} این فراز از سخن شیخ مفید که «حاکمی از قیاس»، به معنای مقایسه و سنجش خبر واحد با امور مسلم در قرآن و سنت قطعی است.

بنابر دیدگاه آیت‌الله سیستانی منهج و روش اصحاب امامیه نیز در پذیرش خبر واحد بر اساس ضوابط سه‌گانه شیخ مفید بوده و اگر برای خبر یکی از این شواهد وجود داشت، آن را قبول می‌کردند. از همین رو زراره که از فقیهان عصر صادقین (ع) است می‌گوید: «در اخباری که ابن مَحْرُز آورده است، نوری وجود دارد.»^{۲۵}

عمر بن اذینه هم که از شاگردان زراره بود است، در مورد آن‌چه دیگران برایش نقل می‌کردند، تثبیت و تبیین می‌کرده است. در کتاب الکافی آمده است:

«عمر بن اذینه به زراره عرض کرد: برخی از ایشان [امام صادق] و پدرشان علیهما السلام روایاتی در باب فرائض نقل کرده‌اند و من آن‌ها را بر تو عرضه می‌کنم، پس اگر در میانشان باطلی قرار داشت، بگو این باطل است، و اگر حق بود، بگو این حق است و ساکت باش و آن را نقل مکن. پس برای او آن‌چه محمّد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در مورد [سهم] دختر و پدر، و دختر و مادر، و دختر و ابوین برایم گفته بود را نقل کردم. او در جواب گفت: به خدا سوگند [این موارد بر طریق] حق است.»^{۲۶}

عمر بن اذینه با آن‌که خودش در فقهات و وثاقت مانند محمّد بن مسلم کم‌نظیر است، آن‌چه محمّد بن مسلم برایش روایت کرده است را بر زراره بن اعین عرضه می‌دارد.

در موضعی دیگر از کتاب الکافی آمده است:

۲۳. الروم: ۳۰.

۲۴. طوسی، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، ص ۱۳۳: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُمِّيُّ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ الرَّازِيِّ، عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: «أَسْمَعُ وَاللَّهِ بِالْحَرْفِ مِنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ مِنَ الْفُتْيَا فَأَزْدَادُ بِهِ إِيمَانًا».

۲۵. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۰۰، ح ۲: إِنَّ عَلِيَّ مَا جَاءَ بِهِ ابْنُ مُحْرَزٍ لَنُورًا.

۲۶. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۹۵: قَالَ عُمَرُ بْنُ أُذَيْنَةَ قُلْتُ لِرُزَّارَةَ: فَإِنَّ أَنَا حَدَّثْتَنِي عَنْهُ وَعَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بِأَشْيَاءَ فِي الْفَرَائِضِ فَأَعْرَضَهَا عَلَيْكَ فَمَا كَانَ مِنْهَا بَاطِلًا فَقُلْتُ هَذَا بَاطِلٌ وَمَا كَانَ مِنْهَا حَقًّا فَقُلْتُ هَذَا حَقٌّ وَلَا تَرَوِهِ وَاسْكُتْ فَحَدَّثْتَنِي بِمَا حَدَّثْتَنِي بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْإِبْنَةِ وَالْأَبِّ وَالْإِبْنَةِ وَالْأُمِّ وَالْإِبْنَةِ وَالْأَبَوَيْنِ فَقَالَ: «هُوَ وَاللَّهِ الْحَقُّ».

«از عمر بن اذینه نقل شده است که به زراره گفتم: از محمد بن مسلم و بکیر شنیدم که از امام باقر علیه السلام نقل می‌کنند ... زراره پاسخ گفت: همانا این [گفتاری] حق است.»^{۲۷}

خود مرحوم کلینی نیز در الکافی، بابی با عنوان «باب الأخذ بالسنة و شواهد الكتاب» منعقد کرده و روایاتی که بر این مطلب دلالت دارند را بیان نموده است. از جمله: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيْقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.»^{۲۸} پیش از کلینی هم، برقی در المحاسن ابوابی تحت عنوان «الشواهد من كتاب الله»^{۲۹} و «الاحتياط في الدين و الأخذ بالسنة»^{۳۰} نگاشته و در آن‌ها روایات مربوط به این بحث را آورده است.

معنای موافقت و مخالفت مضمونی در نقد متن حدیث

منظور از موافقت، سازگاری با ظواهر قرآن مانند اطلاقات و عمومات آن نیست، بلکه به معنای موافقت از جهت هدف و روح قرآن است. این موافقت بر اساس برنامه‌ای است که قرآن کریم برای هدایت بشر به لحاظ جوانب فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی وضع نموده است. اهداف والایی که در قرآن تبلور یافته و به جهت لحاظ کردن این جهات است که قرآن مایه‌ی هدایت، نور و شفای صدور می‌گردد. این اهداف در بخشی از کبریات و قدری از احکام جزئی بروز یافته‌اند؛ لذا لازم است که خبر با آن‌ها موافقت داشته باشد، یعنی در امتداد خط سیر قرآن و در پرتوی آن اصول و قواعد باشد. پس منظور از «شاهد» یا «شاهدین» تمسک کردن به اطلاق و عمومی که با آن موافقت داشته باشد، نیست. بدین ترتیب منظور از مخالفت نیز در قبال موافقت روشن می‌گردد.

آیات ناسخ و منسوخ نیز از جهت هدف متفاوت نیستند، زیرا هدف از تشریح آیه‌ی ناسخ و منسوخ واحد است. نهایت چیزی که می‌توان گفت آن است که در تشریح آن‌ها، تدریج و تدرج از اخف به اشد از باب مدارا با مردم رعایت شده است، وگرنه همه‌ی آیات ناسخ و منسوخ، تحت سیری واحد و هدفی یکسان قرار دارند.

در قوانین وضعی معاصر نیز، اوضاع به همین منوال است. مثلاً جماعتی که دارای اهداف معینی هستند، آن‌گاه که انقلاب می‌نمایند، همان اهداف را به منزله‌ی قانون قرار نمی‌دهند، بلکه اهداف و غایات به منزله‌ی نظریات و نگرش‌هایی هستند که به فرد یا جامعه و ... تعلق دارند و انقلاب نیز مبتنی بر آن‌ها انجام می‌گیرد. پس از آن بر اساس همان اهداف و نظریات و تحلیل تاریخی، جمعیتی برای نگاشتن

۲۷. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۹۶، ح ۱: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ جَمِيعاً عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ قَالَ: قُلْتُ لِرُزَارَةَ إِنِّي سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ وَ بُكَيْرًا يَرْوِيَانِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... قَالَ رُزَارَةُ: هَذَا هُوَ الْحَقُّ. ...

همچنین است یونس بن عبدالرحمن که خود از شاگردان هشام بن حکم بوده است. کشتی در رجالش به اسناد خود از محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمن روایت کرده است: «أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَهُ وَ أَنَا حَاضِرٌ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! مَا أَشَدَّكَ فِي الْحَدِيثِ وَ أَكْثَرَ إِنْكَارِكَ لِمَا يَرْوِيهِ أَصْحَابُنَا فَمَا الَّذِي يَحْمِلُكَ عَلَى رَدِّ الْأَحَادِيثِ؟ فَقَالَ: حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ». (اختیار معرفة الرجال، ص ۲۲۴، ح ۴۰۱)

۲۸. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۹، ح ۱.

۲۹. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۵.

۳۰. همان، ص ۲۲۰-۲۲۴.

قانون اساسی و تدوین آن تأسیس می‌گردد. نتیجه آن که این اهداف - که خود دارای درجاتی هستند- به مثابه‌ی اصول هستند و قوانین مدون نیز بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرند. وقتی قانونی بر اساس موافقت با اهداف مذکور نوشته شود، خود، منشأ تشریحات دیگری می‌شود که با آن موافقت دارند و بدین وسیله، همه‌ی سیاست‌های مربوط به امور داخلی و خارجی و احوال شخصی و ... نظم و ترتیب می‌یابند.

اصول در شریعت اسلامی ما عبارتند از نظریاتی که درباره‌ی خداوند متعال، انسان، مبدأ، معاد و روابط اصیل میان بشر مانند توصیه به رعایت عدل، احسان، مساوات و ... وجود دارد. پس برخی از آن‌ها، اهداف اصلی و مبادی عامه‌ی دین اسلام هستند و اسلام نیز مبین این دین فطری است که امروزه از آن به قانون طبیعی تعبیر می‌شود. این قانون طبیعی به صورت ارتکازی در نفوس وجود دارد و مجموعه‌ای از قوانینی می‌باشد که قرآن کریم آن‌ها را به شکل تفصیلی بیان کرده است، پس از آن نیز سنن نبی اعظم و ائمه طاهرين عليهم السلام آن‌ها را تبیین نموده و از همین اصول متفرع می‌گردد. پس زمانی که گفته می‌شود خبر باید موافقت با کتاب و سنت قطعیه داشته باشد، منظور موافقت با اهدافی است که در عقل فطری وجود دارد. همچنین قرآن کریم نیز ترجمان آن عقل فطری است و سنت و روایات اهل بیت عليهم السلام نیز به آن اهداف اشاره می‌کنند و آن‌ها را تبیین می‌نمایند.

حاصل آن که می‌بایست خبر با این امور پیش‌گفته توافق و انسجام داشته باشد، نه آن‌که تنها با یکی دو کلمه موافقت داشته باشد، بلکه نگاه کلی لازم است. لذا می‌گوییم که مراد از توافق، همانا موافقت از حیث هدف و روح است نه توافق از حیث اطلاق و عموم. همچنین منظور از تخالف هم به نحو تباین یا جزئی و کلی نیست.^{۳۱}

آنچه لازم است تا در ملاحظه مفاد روایات مورد توجه قرار بگیرد، اسلوب و بنای عقلایی است که در همه‌ی امم وجود دارد. بنابراین هر کسی که اسلام یا سایر نحله‌ها و مذاهب اجتماعی را بشناسد، قادر به تشخیص مطابقت یا عدم مطابقت قوانین مختلف با اسلام می‌باشد. کارشناسان علم قانون‌گذاری نیز به درستی می‌دانند که قانون مناسبی که در پرتوی اهداف آن نحله‌ی اجتماعی می‌بایست وضع شود، چیست.

این امر در اشعار و خطب نیز متداول است. بدین صورت که ادیبان می‌توانند رسائل جاحظ و سید مرتضی و همچنین اشعار متنبی را تشخیص دهند و بگویند که به طور نمونه، این شعر متعلق به آن‌ها است یا خیر. آن‌ها در این باره معیارهایی نیز دارند، به طور مثال ابن ابی الحدید از قول شیخ خود مصدق بن شبيب الواسطی نقل می‌کند که وقتی درباره‌ی انتساب خطبه‌ی شمشقیه به سید رضی از ابن خشاب سؤال نمود، او این‌گونه پاسخ داد: «رضی و دیگران کجا چنین اسلوب و روشی دارند؟ ما نامه‌های سید رضی را بررسی کرده و از شیوه و فن او در نثرش آگاه هستیم.»^{۳۲} پس معنای موافقت همان موافقت در اسلوب است.^{۳۳}

۳۱. ربّانی، مباحث الحجج، ص ۲۳-۲۷؛ ترجمه برخی عبارات آیت‌الله سیستانی در تمدن، نقش یابی مقاصد شریعت در اجتهاد شیعی و جایگاه آن در نظام سازی فقهی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع) (پایان نامه کارشناسی ارشد) نیز آمده است.

۳۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۰۵: قال مصدق: ... فقلت له: إنّ كثيراً من الناس يقولون إنّها من كلام الرضي رحمه الله تعالى. فقال: أنّي للرضي ولغير الرضي هذا النفس وهذا الأسلوب؟ قد وقفنا على رسائل الرضي و عرفنا طريقتة و فنه في الكلام المنثور.

۳۳. ربّانی، مباحث الحجج، ص ۲۷؛ ر.ک: تمدن، الهی خراسانی، حکم، سنت و شریعت، ۹۹.

بنابر این قرآن بسان قانون اساسی است و رابطه روایت با اهداف شریعت رابطه عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید نیست بلکه تناسب و انسجام با اسلوب و اهداف شریعت است که با عنوان «موافقت روحی» مطرح می‌شود.

در رویکرد وثوق صدوری در دانش رجال، بررسی مضمونی روایات و مطابقت با اهداف و روح شریعت از شاخص‌های اطمینان به صدور روایت از معصوم به‌شمار می‌رود.

بررسی مضمونی روایت بر اساس روح و اهداف قرآن

ابتدا به یکی از اهداف و روح قرآن در زمینه ارتباط با زنان و پس از آن به یکی از اهداف کلی و مهم قرآن پرداخته خواهد شد و مفاد این روایت با هر دو هدف سنجیده خواهد شد.

الف- امساک به معروف، به مثابه هدف مرتبط در حوزه زنان:

روشن است که عقل فطری و نیز اهداف شریعت در قرآن از جمله اصل تعامل و رفتار شایسته با زن توسط شوهر (امساک به معروف) با حبس زن در منزل و سلب حقّ او در بیرون رفتن هیچ تناسبی ندارد و عرف کارشناس نیز آن را تأیید می‌کند.

به بیانی دیگر بر اساس خطوط کلی تشریح در قرآن مضمون این روایت با اصل تعامل شایسته با همسر (امساک به معروف) سازگاری ندارد و نمی‌توان به اطلاق این روایت عمل کرد.^{۳۴}

بدین توضیح که هنگامی که در قرآن تدبّر می‌کنیم می‌بینیم که بر معاشرت و ارتباط نیکو و شایسته (معروف) شوهر با همسر خویش تأکید دارد. حال چگونه ارتباط و تعامل شایسته بر قراردادن خانه به زندان ابدی دینی صادق است؟!

وقتی عناوین قرآنی که اساس همه قوانین صادره در اسلام است را در موضوع رابطه همسری و ارتباط شوهر با همسر بررسی می‌کنیم، این مسأله (منع زن از خروج) مفهوم تشریح و اندیشه درباره مفاهیم انسانی و اخلاقی تشریح را از اجزای آن دور می‌کند. نسبت به آیاتی مانند «فامساک بمرعوف أو تسریح یا حسان» (بقره، ۲۲۹)، «عاشروهنّ بالمعروف» (نساء، ۱۹)، «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف» (بقره، ۲۲۸) چنین برداشت می‌کنیم که خداوند اراده کرده است زن در حمایت شوهر خود، زندگی طبیعی داشته باشد به گونه ای که انسانیت در این زندگی احساس شود؛ در نتیجه شوهر با همسر خود به نیکویی و شایستگی (معروف) رفتار می‌کند. رفتار نیکو و شایسته (معروف) با همسر یعنی آنکه به زندگی طبیعی زن، بی‌احترامی صورت نگیرد.

بنابر این اگر انسانی، انسان دیگری را در خانه زندانی کند بدون هیچ ضرورتی و به‌خاطر میلش بر او فشار آورد چنین رفتاری در عرف، آسیب‌رساندن به دیگری (اضرار) است و برخلاف اصل رفتار شایسته با همسر (امساک به معروف) به‌شمار می‌رود.^{۳۵}

^{۳۴} - فضل الله، کتاب النکاح، ۴۲/۱؛ شمس الدین، حقوق الزوجیه، مسائل الحرجة فی فقه المرأة، ۹۲.

^{۳۵} - فضل الله، همان، ص ۴۲

بدین ترتیب منع همسر نسبت به خروج از منزل در حالات عرفی، با اصل رفتار و تعامل شایسته با همسر سازگاری ندارد. منع زن در این حالت بسان رفتار با اسیر یا کنیزی است که آزادی و کرامت ندارد. چنین رفتاری در نظر عرف، آسیب رساندن و ظلم به انسان است.^{۳۶}

رفتار شایسته با همسر که از اصل «امساک به معروف» فهمیده می‌شود از اهداف شریعت و روح قرآن در حوزه زنان به‌شمار می‌رود. اهداف شریعت بیانگر حقوق انسانی است که از این حقوق حمایت می‌کند و آن را مورد توجه قرار می‌دهد. در نتیجه هر حق انسانی مشروع در هر زمینه‌ای از زندگی انسان، در مقاصد شریعت - که بدان تصریح یا اشاره شده - جای می‌گیرد.^{۳۷}

بنابراین حق انسانی زن است که برای خروج از منزل آزادی داشته باشد و این حق که با اصل رفتار شایسته با زن (امساک به معروف) در قرآن تأیید شده نباید توسط شوهر در حبس زن در خانه سلب شود. بدین‌گونه اصل رفتار شایسته با زن به‌عنوان یکی از اهداف قرآنی شریعت، حق زن در آزادی انتخاب در خروج از منزل را حمایت و پشتیبانی می‌کند. روایت منقول از پیامبر (ص) با این هدف قرآنی مورد نقد متن قرار می‌گیرد.

در نهایت اجازه زن از شوهر می‌تواند عملی مباح به جهت طلب مشورت و آگاهی‌بخشی و یا نصیحتی از جانب شوهر باشد.^{۳۸}

بررسی اشکال حیدر حب‌الله

نسبت به این دیدگاه که منع زن در خروج از منزل اضرار به وی است و با امساک به معروف به‌عنوان اهداف قرآنی شریعت سازگاری ندارد حیدر حب‌الله چنین اشکالی را بیان کرده است:

«این دیدگاه تنها از حبس زن در حالتی جلوگیری می‌کند که اضرار به زن یا قتل شخصیت وی باشد مانند حبس ابدی یا مانند آن. در نتیجه این دیدگاه از روش‌های غیرعقلانی حبس منع می‌کند نه از مطلق اختیار داشتن شوهر نسبت به حبس زن در منزل. در نتیجه نصوص قرآنی، تقیید کننده اطلاق روایات حبس یا منع زن در خروج بدون اذن شوهر به‌شمار می‌روند (یعنی حبس زن مقید به عدم اضرار است) نه آنکه امساک به معروف از اساس با روایت حبس زن منافات داشته باشد به این دلیل که با نصوص قرآنی معارض است.»^{۳۹}

طبق نظر حیدر حب‌الله رابطه اصل قرآنی امساک به معروف و روایت حبس زن در خانه رابطه تقیید و اطلاق است و در نتیجه نگه‌داشتن زن نباید دارای جلوه‌های غیرعقلانی و ظالمانه باشد اما طبق روایت، اصل منع زن در خروج از منزل و نگه‌داشتن او توسط شوهر جائز است.

پاسخ:

^{۳۶} - شمس‌الدین، همان، ص ۹۰

^{۳۷} - الخادمی، حقوق الانسان مقاصد الشریعة، ص ۱۴۹

^{۳۸} - شمس‌الدین، همان، ص ۹۱

^{۳۹} - حب‌الله، دراسات فی الفقه الاسلامی المعاصر، ج ۲، ص ۲۸۹

ابتدا یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که مضمون روایات باید با روح و اهداف شریعت در قرآن تناسب و موافقت داشته باشند. بنابر دیدگاه آیت الله سیستانی مراد از موافقت، توافق با ظواهر قرآن مانند اطلاق و عمومات آن نیست، بلکه مقصود از آن موافقت از حیث هدف و روح است.

بنابر این قرآن بسان قانون اساسی است و رابطه روایت با اهداف شریعت رابطه عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید نیست بلکه تناسب و انسجام با اسلوب و اهداف شریعت است که با عنوان «موافقت روحی» مطرح می‌شود.

اما پاسخ آنکه ناقد محترم در حقیقت حبس زن را به دو نوع عقلانی و غیرعقلانی تصور کرده و بر این اساس حبس غیرعقلانی را تنها آسیب‌رساندن و نقص زن و ظلم به او می‌داند که با هدف قرآنی امساک به معروف در تعارض است. گویی حبس عقلانی زن هیچ مشکلی نداشته و ظلم به او به‌شمار نمی‌آید و لذا شوهر مجاز بدین حبس است.

در پاسخ باید گفت اساس حبس زن و سلب اختیار او در خروج از منزل به عنوان یک حق طبیعی در زندگی، سلب حق و اضرار به زن است. حبس عقلانی در حقیقت تناقض‌نماست چون اساساً هیچ عقلانیتی در حبس زن وجود ندارد و هرگونه حبسی با هر روش و توجیهی توسط شوهر، نابودی شخصیت زن را به دنبال خواهد داشت. در نتیجه مطلق پدیده حبس زن با هدف قرآنی امساک به معروف هیچ سازگاری عرفی ندارد.

به بیان دیگر آنکه تنها رفتارهای ظالمانه و نگه‌داشتن زن تا ابد در خانه، اضرار و آسیب به زن محسوب نمی‌شود بلکه اصل اجازه حبس زن به دست شوهر و سلب حق بیرون رفتن از منزل و تضییع حق حیات اجتماعی و ارتباطات انسانی زن که حتی نتواند به دیدار پدر بیمار خود و در حال فوت برود، با رفتاری که معروف باشد سازگاری ندارد و عرف چنین سلب حقی را اضرار و آسیب به انسان می‌داند.

این نکته قابل توجه است که حیدر حب الله خود در معنای معروف چنین باور دارد که با توجه به تقابل مفهومی «معروف» و «منکر»، به نظر می‌رسد در عرف و نیز در لغت عربی، معروف به چیزی گفته می‌شود که هم نیکو بوده و هم انجام آن در خارج نیکو شمرده می‌شود و به همین دلیل، کسی که آن را انجام دهد مورد مدح قرار می‌گیرد. با این وصف، مانوس بودن و یا نامانوس بودن فعل در نزد عرف معیار نخواهد بود؛ بلکه نیکو بودن فعل و مورد مدح قرار گرفتن فاعل آن مد نظر است. همچنین منکر، فعل قبیحی است که فاعل آن سرزنش می‌شود؛ لذا معروف بودن و یا منکر بودن، از لوازم حُسن ذاتی فعل و ممدوحیت آن است.

این مطالب، ربطی به شرع ندارد و به همین دلیل بزرگترین اشتباه این است که این مفاهیم عرفی، با توجه به تقسیم پنج‌گانه احکام تکلیفی تبیین شوند در حالی که مدلول لغوی و عرفی، به این تقسیم ارتباطی ندارد و به عبارت دیگر این معنای لغوی، بعد از تقسیم فوق، قابل تطبیق است.

با این توضیحات روشن می‌شود که:

اولاً: تنها مرجع در تعیین معروف و منکر، شرع نیست بر خلاف کسانی که - هر چند به خاطر انکار حسن و قبح عقلی - سعی کردند شرع را تنها مرجع برای این کار معرفی کنند. بلکه مرجع در تعیین معروف و منکر هم شرع است و هم عقل و حتی طبع عقلایی. به عبارتی

حتی اگر با موردی مواجه شدیم که شرع نسبت به معروف بودن و یا منکر بودن آن ساکت است باز هم می‌توان مفهوم معروف و منکر را در آن مورد، تصور نمود و این یعنی علاوه بر شرع، مرجع دیگری برای این دو مفهوم نیز وجود دارد که همان عقل باشد.

ثانیا: علاوه بر عقل و شرع، عرف نیز می‌تواند به عنوان مرجعی برای این دو مفهوم به ایفای نقش بپردازد. گاهی عرف قطع نظر از عقل و شرع، چیزی را در شرایط خاصی، قبیح و یا حسن می‌شمارد. به بیان دیگر حتی اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم و نیز بگوییم شرع در مواردی، ورود نکرده است باز هم عرف‌های عام - با توجه به صدق عنوان معروف و یا منکر از جهت لغوی - می‌توانند مصداق معروف و منکر را تعیین کنند به گونه‌ای که مخالف عقل و یا شرع نباشد.^{۴۰}

طبق دیدگاه حیدر حب‌الله مرجع تعیین معروف و مصداق آن در حق زن در خروج از منزل، عرف است که سلب چنین حقی از زن خلاف معروف و مصداق ظلم شمرده می‌شود؛ حال چه حبس ابدی باشد و چه حبس موقت.

ب- کرامت انسانی، هدف کلی شریعت:

آیت‌الله سیستانی تصریح دارد «کرامت انسانی» از جمله اصول و اهداف اصلی در شریعت و مبادی کلی دین اسلام به‌شمار می‌رود که در قرآن بیان شده است. این اصول برخاسته از عقل فطری در انسان‌هاست که از آن به قانون طبیعی یاد می‌شود و اسلام مبین این اصول فطری است. در حقیقت قوانین قرآنی که به‌صورت تفصیلی ذکر شده، تطبیقات این اصول و اهداف است و قرآن خود تصریح دارد که ترجمان همان عقل فطری است. سنت پیامبر (ص) و امامان (ع) نیز تفصیل و تبیین بیشتر این اصول و اهداف و در امتداد آن محسوب می‌شود. چنین زنجیره متصلی را باید ترسیم نمود و در این میان سخن جدید و خارج از این زنجیره در بیانات ائمه (ع) وجود ندارد. بنابراین هر خبری باید با اهدافی که در عقل فطری نمود دارد موافقت داشته باشد.^{۴۱}

هنگامی که خداوند در قرآن کریم به تشریح خلقت انسان می‌پردازد و دستور سجده بر انسان را صادر می‌کند، دو دسته خطاب در این خصوص در قرآن کریم وجود دارد. خطاب اول سجده بر بشر را امر می‌کند^{۴۲} و خطاب دوم سجده بر آدم.^{۴۳} مطابق با تفسیر علامه طباطبایی فرمان سجده بر بشر شامل تمام فرزندان آدم بوده و به طور کلی مقام انسانیت را در بر می‌گیرد.^{۴۴} به این ترتیب، این آیه در مقام ارج نهادن به انسان و رای کیش، آیین و رنگ پوست و زبان آنهاست که از این ارج نهادن با عنوان کرامت ذاتی یاد می‌شود. در تعریف کرامت آورده‌اند «نوعی وصف گران‌سنگ ذاتی برای هر انسان به دون ملاحظه‌ی اجدادش دانست که دلالت بر بزرگواری، شرافت، ارجمندی، ارزشمندی و عزت می‌کند».^{۴۵} انسان بما هو انسان دارای امکان و ظرفیتی است که او را مستحق سجده فرشتگان کرده است. یکسان بودن

^{۴۰} - حب‌الله، فقه امر به معروف و نهی از منکر، ۳۷۱.

^{۴۱} - ربانی، مباحث الحجج، ص ۲۵.

^{۴۲} سوره حجر، آیه ۲۸-۳۱

^{۴۳} سوره بقره، ۳۴

^{۴۴} - طباطبایی، المیزان، ۲۰/۸.

^{۴۵} - ناصری مقدم و سلطانی، کرامت انسانی و فقه، ۳۰.

نحوه خلقت انسان نظیر آفرینش او از ماء، طین و تراب و پس از آن دمیده شدن روح در او نشان از یکسان بودن انسانیت دارد که این مقام انسانیت چیزی نیست که بتوان با دستور شوهر زیر پا گذاشت.

بر اساس این اصل، انسان از همه‌ی خصوصیت‌ها و ویژگی‌های تکریم و حرمت، برخوردار است مگر مواردی که با استناد به دلیل، از وی سلب می‌شود. این، همان نتیجه‌ی مهمی است که می‌توان از اصل کرامت انسانی به دست آورد.^{۴۶}

به‌بیانی دیگر کرامت به‌عنوان یکی از مقاصد مهم شریعت می‌تواند یکی از حقوق اساسی آدمی به‌شمار آید که در عداد حق حیات و حق آزادی و امثال آنها قرار گیرد. این حق می‌تواند و باید منشأ وضع و تدوین قوانین بسیاری در قلمرو امور مدنی، جزایی، سیاسی و جز آن قرار گیرد.^{۴۷}

یکی از وجوه ارجاع مفاد روایت به کرامت انسانی و موافقت روحی با قرآن تفسیر روایات بر محور کرامت انسانی است. از نظر قائلان به اصل کرامت، این اصل اثرگذار در بسیاری از مباحث تفسیر نصوص فقهی خواهد بود. این اصل می‌تواند در مسائل تفسیری و نظری علم فقه به لحاظ فهم احکام، تألیف آیات و استنباط احکام مفید واقع شود. احکام مدنی و جزایی باید با فقه الکرامه بررسی شود و لذا لازم است یک‌بار دیگر این دسته از احکام فقهی که با مناسبات فرهنگی و اجتماعی عصر گذشته بیان و یا استنباط و تنظیم شده ارزیابی شود.^{۴۸}

به‌بیانی دیگر احترام کرامت انسانی یکی از مهمترین اهداف و مقاصد دین به‌شمار می‌رود و باید نسبت به هرگونه تفسیر متن دینی که کرامت را نقض می‌کند بازنگری کرد. مفاد روایتی که با کرامت انسانی تعارض دارد متعلق به تاریخ و بیانگر شرایط عصر زمان خود است.^{۴۹}

کرامت انسانی حتی اگر به عنوان حکمت احکام عنوان شود می‌تواند در زمینه فهم و استنباط احکام اجتماعی (معاملات بالمعنی الاعم/ احکام توصلی) از روایات، کارایی و دخالت داشته باشد.^{۵۰}

بنابراین مفاد روایت مذکور به هیچ‌عنوان با کرامت انسانی سازگاری ندارد که زنی با تعهدی که به شوهر خود داده است حتی با بیماری و فوت پدرش حق خروج از منزل را نداشته باشد. چنین حبسی، تحقیر و توهین به کرامت این زن است. ازین‌رو نمی‌توان اطمینان به صدور چنین روایتی از معصوم را داشت.

اشکال به نقش کرامت انسانی در فقه

۴۶ - حب الله، تعامل با دیگری: از گفت‌وگوی عقلانی تا کرامت انسانی، ترجمه محمدرضا ملایی، ص ۶۵.

۴۷ - ناصری مقدم و سلطانی، کرامت انسانی و فقه، ص ۱۰۲ و ۱۲۰.

۴۸ - ایازی، اصل کرامت انسان به مثابه قاعده‌ای فقهی، ص ۳۱ و ۳۷.

۴۹ - الرفاعی، الدین و الکرامه الانسانیة، ص ۳۰۰.

۵۰ - الهی خراسانی، جستارهایی در مقاصد شریعت، ص ۵۲. برای شناخت علت و حکمت و چالش پیش روی تاثیر اهداف و مقاصد شریعت نیز بدین منبع می‌توان رجوع کرد.

فقه اسلامی کلاسیک، اعتقادی به اصل کرامت انسانی ندارد و به همین دلیل، نه یک قاعده فقهی به این عنوان پیدا می‌شود و نه یک اصل به نام کرامت انسانی می‌توان یافت تا مرجعی باشد برای تعیین تکلیف در هنگام شک.^{۵۱}

در عین حال، می‌توان گفت در قرن اخیر، شاهد نفوذ این شیوه از تفکر در کتاب‌های برخی از علماء و فقهاء و پژوهش‌گران هستیم که البته در مدارس دینی رسمی که به عنوان مرجع اجتهاد در شریعت و فتوی شناخته می‌شوند هنوز نتوانسته حضور قوی‌ای داشته باشد. این مفهوم، حضور مستمر و اجتهادی ندارد. میراث فقهی و دینی مسلمین، با موضوعی همچون کرامت ذاتی انسان، بیگانه است.^{۵۲}

اما از سیاق آیه، تکریم تشریحی انسان بر نمی‌آید؛ زیرا آیه تکریم، بعد از بیان کرامت انسان، به سراغ مسائلی تکوینی می‌رود مانند حمل ایشان در خشکی و دریا و رزق پاکیزه برای آنها و برتری دادن به ایشان نسبت به بسیاری از مخلوقات همچون حیوانات و گیاهان. با توجه به چنین فضایی، نمی‌توان نسبت به دلالت آیه بر تکریم تشریحی و ارزشی، اطمینان پیدا کرد.^{۵۳}

پاسخ:

در میراث فقهی با رویکردهای مختلفی روبرو هستیم. بنابر تحولات اجتماعی و پیشرفت علوم نیز آیه می‌گوید همین که آدمی عضو جامعه انسانی است احترام و کرامت و عزت دارد تا بتواند تمام استعدادهای خویش را در مسیر هدایت به فعلیت برساند و در این دنیا تمام امکانات برای او فراهم شده است. انسانی که حقیر و کوچک و ذلیل باشد توانایی برای رشد و حرکت نخواهد داشت.

عضویت در جامعه انسانی و کرامت همه این اعضا اختصاصی به جنس و عقیده نخواهد داشت و باید از حقوق بنیادین مانند حق حیات و حق آزادی برخوردار باشند. حبس انسان در خانه بدون هیچ دلیل و جرمی، کشتن استعدادهای انسانی و تحقیر او و خلاف حق آزادی است.

شریعت که روش رفتارها و باید و نبایدهاست و سنت، تفصیل آن را برعهده گرفته، نمی‌تواند با اهداف و روح این شریعت که در قرآن جلوه‌گر است ناسازگار باشد. به بیان دیگر حکمت عملی یعنی فقه نمی‌تواند با حکمت نظری یعنی اهداف و ارزش‌های اسلامی مخالفت داشته باشد.^{۵۴} بیان ویژگی خلقت انسان - در بعد تکوین او - که برپایه کرامت است منافاتی ندارد که به عنوان هدفی در نظر گرفته شود که چارچوب و خط تشریح را مشخص کند؛ در ادامه، خدا از وجود زمینه‌های حرکت انسان و بهره‌مندی او از نعمت‌ها سخن می‌گوید تا در قیامت، به رستگاری برسد چرا که در این دنیا کور و ناقص نبوده و همه نعمت‌ها و زمینه‌های رشد و حرکت را دیده و به کار بسته است.

^{۵۱} - حب الله، تعامل با دیگری: از گفت‌وگوی عقلانی تا کرامت انسانی، ترجمه محمدرضا ملایی، ص ۷۵.

^{۵۲} - همان، ص ۸۲

^{۵۳} - همان، ص ۱۰۴.

^{۵۴} - ر.ک: ملایی، بررسی رویکرد مقاصدی به فقه در کارآمدی نظام سیاسی، ص ۶۲.

بنابراین بیان اهداف در قرآن به مثابه قانون اساسی، اگر چه خطاب تشریحی مانند جعل حکم شرعی نیست اما خطابی تکوینی برای تأثیرگذاری در شریعت است. آیه تکریم در حقیقت ناظر به مقام ملاکات و بیانگر امور تکوینی است اما ناظر به زیربناهای قانونی به شمار می‌رود.^{۵۵}

نتیجه‌گیری:

مضمون روایت منقول از پیامبر(ص) در محبوس ماندن زن و عدم ادای حق پدر نسبت به فرزند بر خلاف اهداف و روح قرآن است که بر رفتار شایسته با زنان تأکید دارد. همچنین این مضمون و جلوگیری از حضور زن در بیرون از منزل با کرامت انسانی سازگاری ندارد. با توجه به کرامت انسانی به مثابه هدف و روح قرآن باید به نقد مضمونی سنت پرداخت. بدین ترتیب با هر ویژگی سندی نمی‌توان اطمینان به صدور چنین نقلی از پیامبر(ص) پیدا کرد.

باید گفت اهداف و روح قرآن در ترسیم ویژگی انسان و زندگی او به مثابه قانون اساسی است و با مواد قانونی در سنت به‌عنوان شارح و تفصیل قانون اساسی تخصیص نمی‌خورد بلکه باید با توجه به قانون اساسی به تفسیر و توضیح مواد قانونی و اعتبارسنجی مضمونی پرداخت.

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم
۲. آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی بن محمد، الإحکام فی اصول الأحکام، بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۲۴ق
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، بی تا.
۴. ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم، الفتاوی الکبری، بیروت: دار القلم. ۱۴۰۷ق
۵. ابن عاشور التونسی، محمد طاهر بن محمد الطاهر، ۱۴۲۵ق، مقاصد الشریعة الإسلامیة، قطر: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامیة.
۶. ادلبی، صلاح الدین بن احمد، منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی، قاهره: دارالفتح، ۱۴۳۴ق.
۷. الهی خراسانی، علی، جستارهایی در مقاصد شریعت، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۹.
۸. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
۹. ایازی، سید محمد علی، اصل کرامت انسان به مثابه قاعده‌ای فقهی، تهران: سرایی، ۱۴۰۰.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة، 1371ق.
۱۱. بوحناش، نورة، ۱۴۳۳ق، مقاصد الشریعة عند الشاطبی، بیروت: دارالامان.

^{۵۵} - مددی، جایگاه قرآن در فقهات، ۴۸-۵۰.

۱۲. تمدن، حمیدرضا، الهی خراسانی، علی، حکم، سنت و شریعت: خوانشی از دیدگاههای اصولی آیت الله سیستانی، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۹.
۱۳. تمدن، حمیدرضا، نقش یابی مقاصد شریعت در اجتهاد شیعی و جایگاه آن در نظام سازی فقهی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع) (پایان نامه کارشناسی ارشد)، ۱۳۹۷.
۱۴. جوینی، أبو المعالی، رکن الدین، الملقب بامام الحرمین، البرهان فی اصول الفقه، البرهان فی اصول الفقه، بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۱۸ق
۱۵. حب الله، حیدر، دراسات فی الفقه الاسلامی المعاصر، بی جا: بی نا، ۱۴۳۲ق
۱۶. _____، فقه امر به معروف و نهی از منکر، ترجمه علی الهی خراسانی، حسنعلی شیروی، محمدرضا ملایی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۶.
۱۷. _____، تعامل با دیگری: از گفت و گوی عقلانی تا کرامت انسانی، ترجمه محمدرضا ملایی، مصطفی مهدوی، ویراستار علمی علی الهی خراسانی، تهران: نگاه معاصر، ۱۴۰۲.
۱۸. حساسنة، احسن، ۱۴۲۹ق، الفقه المقاصدی عند الامام الشاطبی، قاهره: دارالاسلام.
۱۹. حسنی، اسماعیل، ۱۴۲۶ق، نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، فیرجینیا: المعهد العالمی للفکر اسلامی.
۲۰. حلی، جعفرین حسن، معارج الأصول، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳ق.
۲۱. الخادمی، نورالدین بن مختار، حقوق الانسان مقاصد الشریعة، قطر: ادارة البحوث و الدراسات الاسلامیة، ۱۴۳۱ق.
۲۲. الدمینی، مسفر عزم الله، مقایس نقد متون السنة، ریاض: بی جا، ۱۴۰۴ق.
۲۳. ربانی، سید محمد علی، مباحث الحجج (تقریرا لدروس آية الله العظمی السید علی الحسینی السیستانی)، رهیاب: www.taghrirat.net
۲۴. الرفاعی، عبدالجبار، الدین و الكرامة الانسانیة، بغداد: الرفادین، ۲۰۲۲.
۲۵. سبحانی، جعفر، الحدیث النبوی بین الروایة و الدراییة، قم: موسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۹ق.
۲۶. شریف رضی، محمدرضا حسین، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم: مرکز البحوث الاسلامیة، ۱۳۷۴.
۲۷. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعة، دار الکتب العلمیة، بیروت. بی تا.
۲۸. شمس الدین، محمدمهدی، مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ التشريعی، مجلة المنهاج، ش ۳، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۹. صدر، سید محمدباقر، اقتصادنا، قم: بوستان کتاب، ۱۴۱۷ق.
۳۰. _____، الاسلام یقود الحیاة، قم: المؤتمر العالمی للإمام الشهید الصدر، ۱۴۲۹ق.
۳۱. ضاهر، یعقوب حسن، مسیرة الامام السید موسی الصدر (یومیات و وثائق)، بیروت: دار بلال، الطبعة الثانية، ۲۰۱۴م.
۳۲. علاسوند، فریبا، زن در اسلام، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.

۳۳. غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۶۸ق، المستصفي في علم الاصول، قم: دار الذخائر.
۳۴. كيلاني، عبدالرحمن ابراهيم، ۱۴۲۱ق، قواعد المقاصد عند الامام الشاطبي، دمشق: دارالفكر.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، اختيار معرفة الرجال (الرجال الكشي)، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۳۶. فضل الله، سيد محمد حسين، كتاب النكاح، بقلم جعفر الساخوري، بيروت: دارالملاک، ۱۴۱۷ق.
۳۷. القطيفي، سيد منير، الرافد في علم الاصول (تقريرات درس خارج آيت الله سيد علي سيستاني)، قم: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، ۱۴۱۴ق.
۳۸. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في التفسير القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، بي تا.
۳۹. ملايي، محمدرضا، رساله بررسي رويکرد فقه مقاصدي در كارآيي نظام سياسي، استاد راهنما: احمد رهدار، قم: دانشگاه باقرالعلوم، آذر ۱۴۰۰.
۴۰. مددي، سيد احمد، «جاينگاه قرآن در فقاها» ، كاوشی نو در فقه اسلامي، دفتر تبليغات اسلامي، قم، ش ۶۲، ۱۳۸۸.
۴۱. هاشمي، سيد هاشم (بي تا)، تعارض الادلة و اختلاف الحديث، تقريرات درس آيت الله سيد علي سيستاني، بي جا.
۴۲. ناصري مقدم، حسين، سلطاني، عباسعلي، كرامت انساني و فقه، مشهد: پژوهشكده مطالعات اسلامي، ۱۳۹۹.
۴۳. نفيسي، شادي، معيارهاي نقد متن در ارزيابي حديث، مقالات و بررسيها، دفتر ۷۰، تهران: دانشگاه تربيت مدرس، زمستان ۸۰.