

## اعتبارسنجی شواهد وقوعی قرآنی نظریه اجتهاد الگومحور

سید ابراهیم مرتضوی<sup>۱</sup>

کیوان احسانی<sup>۲</sup>

### چکیده

نظریه اجتهاد الگومحور نظریه‌ای مبتنی بر مقاصد احکام و تغییر قالب‌ها و یا تغییر خود احکام است. این نظریه، - که در حیطه تشریح جدید، قائل به جایگزینی احکام عقلی و عقلانی به جای احکام غیر عبادی قرآنی است - به دلیل ارتباط مستقیم با جاودانگی احکام قرآن نیازمند نقد و بررسی است که این مهم با بررسی شواهد وقوعی قرآنی آن - یعنی برده و کنیزداری، نابرابری سهم الارث زن و مرد و مجازات بدنی - و با روشی توصیفی تحلیلی در این جستار صورت پذیرفته است. نتیجه آنکه: گرچه برده و کنیزداری کهن در عصر حاضر قابلیت اجرایی ندارد، اما تعمیم آن بر احکام کارآمد دیگر بدون دلیل است. در رابطه با سهم الارث، باید برابری‌ها و نابرابری‌های نظام اقتصادی خانوادگی در اسلام را در کنار هم

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث. (نویسنده مسئول) si.mortazavi@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. k-ehsani@araku.ac.ir

دید و نگاه تک‌بعدی نداشت. تمسک به فعالیت اقتصادی زنان برای برابری ارث نیز ناتمام است؛ زیرا آنان در اعصار و امصار مختلف فعالیت اقتصادی داشته‌اند و این مسئله، مسئله نویی نیست. در رابطه با مجازات بدنی، احکام قرآنی مزایایی نسبت به مجازات جایگزین دارد که منسوخ‌بودن آن را منتفی می‌سازد.

### کلیدواژه‌ها: اجتهاد الگومحور، برده‌داری، سهم‌الارث، مجازات بدنی.

#### مقدمه

در پی تعارض سنت و مدرنیته و رشد عقلانیت محوری و خردگرایی که به تبع تأثیرپذیری از مغرب‌زمین در جهان اسلام رخ داد، گروهی از اندیشمندان به نام «نواندیشان دینی» پدید آمدند که از یک‌سو دغدغه‌مند سنت بودند و از دیگر سو، به مدرنیته اهتمام داشتند و رسالت خود را نشانیدن سنت در کنار مدرنیته می‌دانستند. یکی از نظریاتی که آنان در راستای رسالت خود ارائه داده‌اند، نظریه اجتهاد الگومحور است (فنائی، ۱۳۹۴: ۴۱۱) که از آن با عنوان «اجتهاد ساختاری» یا «اجتهاد در مبانی و اصول» (کدیور، ۱۳۹۵) نیز یاد می‌شود. اجتهاد الگومحور - که از آن با عنوان نظریه استمرار نسخ و نظریه نسخ عقلی نیز می‌توان یاد کرد - بر این باور است که احکام شرعی پس از رحلت پیامبر اسلام نیز قابلیت تغییر، قبض و بسط دارد و این تغییر و تحول می‌تواند الی‌الابد ادامه داشته باشد (فنائی، ۱۳۹۴: ۴۱۱) و تشریح جدید می‌تواند به عهده سیره عقلا، عقل قطعی (کدیور، ۱۳۹۴: ۶) و یا عقل ظنی باشد. (فنائی، ۱۳۹۴: ۹۱)

#### پیشینه بحث

نظریه اجتهاد الگومحور بر مبانی و ادله‌ای استوار است که اعتبارسنجی هر یک از آنان نوشته مجزایی را می‌طلبد. برخی از مبانی این نظریه در مقالاتی مورد نقد و بررسی قرار گرفته که عبارت است از:

۱. احسانی، کیوان، طیبی، علیرضا، و مرتضوی، سیدابراهیم، «بررسی اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ آیات قرآن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، س ۱۴، ش ۴، زمستان ۱۳۹۶.

۲. فیاضی، مسعود، «ماهیت احکام امضائی»، مطالعات اسلامی، فقه و اصول، س ۴۷، پاییز ۱۳۹۴.

۳. صالحی، محمدعرب، «ذاتی و عرضی در دین»، معرفت کلامی، س ۲، ش ۲، تابستان ۱۳۹۰.

۴. طالبی، محمدحسین، «نقدی بر مقاله ذاتی و عرضی در دین»، معرفت، ش ۳۲، زمستان ۱۳۷۸.

۵. علمی، محمدجعفر، «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین»، علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، س ۱۰، ش ۳۷، بهار ۱۳۸۶.

۶. احسانی، کیوان و مرتضوی، سیدابراهیم، «نقد نظریه نسخ عقلی از منظر عقل، قرآن و حدیث»، کتاب قیم یزد.

برخی از مقالات فوق به نقد مبانی نظریه مزبور پرداخته‌اند؛ اما جستار پیش رو درصدد است تا با روشی توصیفی تحلیلی، صرفاً شواهد وقوعی قرآنی نظریه مزبور را نقد و بررسی نماید. شایان ذکر است که از میان شواهد وقوعی این نظریه، در این نوشتار تنها شواهدی موردبررسی قرار گرفته که صریحاً در قرآن ذکر گردیده و دگراندیشان دینی نیز روی آن تأکید دارند. این شواهد عبارت است از: برده‌داری و کنیزداری، نابرابری سهم الارث زن و مرد و مجازات بدنی.

### ۱- برده‌داری و کنیزداری

یکی از مواردی که احکام زیادی در قرآن برای آن ذکر شده، مسئله برده‌داری است. از برده‌داری در قرآن، با تعبیر مختلفی مانند: عبد (عبد مملوک) (نحل، ۷۵)، امة (اماء) (بقره، ۲۲۱)، رقیبة (رقاب) (نساء، ۹۲، مائده، ۸۹، مجادله، ۳ و...)، ملک یمین (نساء، ۳، مؤمنون، ۶، نحل، ۷۱ و...) نام برده شده است.

#### ۱-۱- پیشینه برده‌داری

سنت برده‌داری اختصاصی به اسلام ندارد و در تمدن‌هایی مانند: هند، یونان، چین، بابل

و... نیز کاملاً رایج بوده است. (ر.ک. فرامرزی، ۱۳۴۷: ۷ و ۸۴؛ حسینی، ۱۳۷۲: ۲؛ دورانت، ۱۳۷۲: ۲/۳۰۸؛ افلاطون، ۱۳۳۵: ۵۵؛ لانزله، ۱۳۴۳: ۵۵)

دین یهود و مسیح نیز برده‌داری را جایز شمرده‌اند (ر.ک. لایوان، ۲۵: ۴۴-۴۶؛ خروج: ۲۱: ۲-۱۱ و ۲۶-۲۷؛ تیطوس: ۲: ۹؛ کولسیان: ۳: ۲۲؛ اول پطرس: ۲: ۱۸) و این پدیده در میان عرب جاهلی نیز رواج داشته است. در عصر جاهلیت، بردگان پایین‌ترین جایگاه اجتماعی را داشتند و از هرگونه حقوق انسانی و مزایای اجتماعی محروم بودند و مانند کالایی بودند که سن، زیبایی و جنسیت آنان موجب تفاوت قیمتشان می‌شد (ر.ک. علی، بی تا: ۴۵۳/۷)

برده‌گیری در دوران پیش از اسلام به دلیل عوامل مختلفی مانند: اسارت در جنگ، (علی، بی تا: ۴۷۱/۷) تجارت، (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۳/۲۴۴؛ علی، بی تا: ۶/۱۶ و ۴۵۴) فقر، (علی، بی تا: ۴۵۶/۷) دین (علی، بی تا: ۷/۴۶۵؛ زیدان، ۱۳۷۲: ۴/۲۳) و آدم‌ربایی (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۸/۱۰۷) بوده است.

آزاد کردن بردگان نیز با راه‌هایی مانند مکاتبه - که در آیه ۳۳ سوره نور نیز به آن اشاره شده است - در عصر جاهلیت وجود داشته، اما به دلیل منافع اقتصادی برده‌فروشی رایج نبوده است. (علی، بی تا: ۷/۴۶۵؛ مقداد، ۱۴۰۸: ۶۹)

## ۲-۱- مسئله برده‌داری در دوران معاصر

### ۲-۱-۱- القای برده‌داری در منشورهای جهانی و اسلامی

از نیمه اول قرن نوزدهم، القای بردگی در سراسر جهان آغاز شد. در بریتانیا در سال ۱۸۴۳ بردگی لغو شد. فرانسه در سال ۱۸۴۸ لغو بردگی را اعلام کرد و بعد از آن، روسیه و هلند این اقدام را انجام دادند. در آمریکا نیز در سال ۱۸۶۰ برده‌داری لغو گردید. برده‌داری در ایران نیز در سال ۱۳۰۷ طی قانونی لغو گردید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳)

علاوه بر لغو بردگی توسط کشورهای مختلف، این مسئله در برخی از مواد منشور حقوق بشر - که در سال ۱۹۴۸ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید - نیز آمده است. ماده اول منشور حقوق بشر می‌گوید: «همه افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابر هستند» و در ماده چهارم نیز آن آمده است: «احدی را نمی‌توان در بردگی

نگاه داشت و دادوستد بردگان به هر شکلی ممنوع است»<sup>۱</sup>.

بردگی در اعلامیه اسلامی حقوق بشر که در سال ۱۹۹۰ در قاهره به تصویب رسید نیز ممنوع اعلام شده است: «یولد الانسان حرا و لیس لاحد ان یستعبده او یدله او یقهره او یستغله...». (الاعلان الاسلامی لحقوق الانسان)

۲-۱-۲- رویکردهای اندیشمندان مسلمان به مسئله استرقاق

در میان علمای اسلامی - سنتی و نواندیش -، چند رویکرد درباره مسئله برده‌داری مشاهده می‌شود:

#### الف- جاودانگی برده‌داری

یک رویکرد این است که بردگی و برده‌داری از احکام جاودانه اسلام بوده و در دوران فعلی نیز به قوت خود باقی است؛ (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۸۹) اما عوامل استرقاق، تنها به اسارت در جنگ تقلیل یافته است؛ بدین صورت که اگر زمینه جنگی بین کفار و مسلمان پیش آمد، ابتدا مسلمانان باید با موعظه، کفار هم‌مرز را به اسلام دعوت کنند. اگر کفار دعوتشان را پذیرفتند، برادرانشان خواهند بود و اگر بعد از اتمام حجت نپذیرفتند، یا اهل کتاب‌اند که باید به مسلمانان جزیه دهند یا باید با مسلمانان معاهده ببندند و اگر کفار جزء هیچ‌یک از دو دسته نباشند، در این صورت با اعلان قبلی به جنگ با ایشان اقدام می‌شود. در این جنگ تنها کسانی که در میدان جنگ هستند کشته می‌شوند و کسانی که تسلیم اسلام می‌شوند و نیز زنان و فرزندان، به اسارت و بردگی گرفته می‌شوند. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳۴۶/۶) از نگاه این اندیشمندان، القای بردگی در قرن نوزدهم، به لغو بردگی از طریق غلبه و ولایت مربوط می‌شود و به ابطال استرقاق از طریق اسارت در جنگ ارتباطی ندارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳۵۰/۶)

بخشی از این دیدگاه اسلام مبنی بر تقلیل عوامل استرقاق به یک عامل، با گزاره‌هایی که در کتب فقهی وجود دارد، هم‌خوانی ندارد. طبق دیدگاه برخی از فقها، اسلام عوامل

1. No one shall be held in slavery or servitude; slavery and the slave trade shall be prohibited in all their forms. (Declaration of Human Rights)

ذکر شده برای اطلاق عنوان برده به هر انسان در عصر جاهلیت را به دو عامل «برده گیری در جنگ» و «تولد از پدر یا مادری که خود برده بودند»، منحصر کرد. (نجفی، ۱۳۷۸: ۵۵۴/۷-۵۵۶)

علاوه بر دو مورد مزبور، در کتب فقهی عوامل دیگری نیز برای استرقاق ذکر گردیده و سخنی از انحصار استرقاق در یک عامل نیست. اسباب دیگری مانند: استرقاق از طریق تغلب، استرقاق از طریق خریدن از اولیا، سرایت رقیب از طریق والدین به فرزندان، رقیب از طریق اقرار، رقیب لقیط دارالکفر و خرید از بازار غیرمسلمانان و... نیز در کتب فقهی ذکر شده است. (ر.ک. حلی، ۱۴۲۰: ۱۹۱-۱۹۵)

#### ب- نسخ تمهیدی برده داری

دیدگاه دیگری که در این زمینه وجود دارد این است که این احکام متناسب با دوران صدر اسلام بوده است. (مغنیه، ۱۹۷۲: ۲۴۱/۱-۲۴۲) طبق این رویکرد، اسلام در آن زمان نمی توانست به یک باره برده داری را لغو کند و این حکم از احکامی محسوب می شود که بر اسلام تحمیل شده و جزء احکام امضائی تحمیلی تلقی می شود. (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۷/۱) طبق این رویکرد، اسلام زمینه را فراهم ساخت تا به تدریج در دوران بعد، برده داری برچیده شود. بنابراین حکم مزبور در حیثه نسخ تمهیدی (معرفت، ۱۳۸۳: ۲۳) قرار می گیرد و اساساً جزء احکام اسلامی به حساب نمی آید. (ر.ک. محمد طه، ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۶۱)

نسخ تمهیدی برده داری پذیرفتنی نیست؛ زیرا ائمه علیهم السلام - به عنوان اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله و قانون گذاران بعد از ایشان - تا پایان دوران ۲۵۰ ساله خود، نه تنها از نسخ این حکم سخنی نگفته اند بلکه خود نیز برده داشته اند. گرچه در نقد این سخن می توان گفت که عدم ردع معصوم تنها در صورتی برای لزوم بقای هر قانون یا عرف قابل استناد است که بتوان رضایت آن معصوم علیه السلام را از آن کشف کرد؛ اما کشف رضایت یا عدم رضایت معصوم راجع به این حکم - وقتی خود برده داشتند و برده می خریدند - و از سوی دیگر در ذمّ برده فروشی - نه برده داری - (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۴/۵؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۳) سخنانی از آنان نقل شده، عملاً امکان پذیر نیست.

اسلام در برخورد با مسئله بردگی، آن را امضاء کرد؛ اما جایگاه بردگان را ارتقا داد و زمینه بیشتری برای آزادی آنان فراهم کرد. اگر این حکم از دیدگاه اسلام قابل قبول نبود، حداقل باید یک گزاره در نفی آن، از پیامبر یا ائمه (علیهم السلام) نقل می شد، اما با جست و جوی تمام منابع موجود حتی یک گزاره نیز در این باره به دست نمی آید.

### ج- نسخ عقلی و عقلایی برده داری

نواندیشان قائل به نظریه اجتهاد الگومحور - و بعضاً برخی از علمای شبه سنتی (ر.ک. محقق داماد، ۱۳۸۳: ۷/۱) - قائل اند که برده داری برای همیشه نسخ شده است. (ر.ک. محسن کدیور، برده داری در اسلام معاصر) از دیدگاه آنان، گرفتن برده صرفاً منشأ روایی دارد و تنها آیه ای در قرآن که از نگاه قائلان به استرقاق می توان به آن استناد کرد،<sup>۱</sup> بر این مسئله دلالتی ندارد؛ زیرا تعبیر «الْوَثَاقُ فِإِمَّا مَمَّنَا بَعْدَ وَ إِمَّا فِدَاءً» نافی استرقاق اسیران جنگی است. (ر.ک. بلخی، ۱۴۲۳: ۴۴/۴؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۹۴: ۱۵۱ به بعد؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۳۲۸۲/۶ - ۳۲۸۵؛ رشید رضا، بی تا: ۲۸۹/۱۱)

برخلاف سخن فوق که از عدم دلالت آیه مزبور بر مسئله استرقاق اسرای جنگی سخن می گوید و این مسئله را صرفاً دارای ریشه ای روایی عنوان می کند، برخی از مفسران آن را نسخ آیه ۶۷ سوره انفال - که از عدم جواز استرقاق سخن می گوید - می دانند و قائل اند که استرقاق اسرای جنگی از این آیه برداشت می شود. (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۷/۹)

گذشته از دلالت یا عدم دلالت آیه مزبور بر مسئله استرقاق، گزاره های فراوانی در متون دینی - آیات و روایات - وجود دارد که این حکم را از احکام اسلامی دانسته و از رواج آن در صدر اسلام سخن می گوید و سنت عملی مسلمان نیز از رواج آن تا چند قرن اخیر حکایت داشته است. آنچه نواندیشان دینی می گویند این است که برده داری در عصر فعلی امکان تحقق ندارد و برای همیشه برچیده شده است و تمامی گزاره های دال بر این مسئله را باید امری تاریخی و زمانمند تلقی کرد.

۱. ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْبَثْتُمْهُمْ فَشُدُّوا الرِّقَابَ فَمَا مَنَّ مَنَّا بَعْدَ وَ إِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الرِّقَابُ أُولَٰئِكَ...﴾ (محمد، ۴) پس چون با کسانی که کفر ورزیده اند برخورد کنید، گردن ها [یشان] را بزنید. تا چون آنان را [در کشتار] از پای در آورید، پس [اسیران را] استوار در بند کشید، سپس یا [بر آنان] منت نهید [و آزادشان کنید] و یا فدیة [و عوض از ایشان بگیرید]، تا در جنگ، اسلحه بر زمین گذاشته شود....

علاوه بر محسن کدیور - که نگاشته‌ای مجزا درباره نسخه برده‌داری دارد، نواندیشان دینی دیگر نیز در جای‌جای آثار خود از ناکارآمدی این حکم سخن گفته و آن را برای همیشه منسوخ اعلام کرده‌اند. (ر.ک. سه کتاب صدیقه و سقمی با عنوانین: زن، فقه، اسلام؛ بضاعت فقه و فقها و بازخوانی شریعت و...)

گذشته از رویکردهای چندگانه در قبال جواز یا عدم جواز برده‌داری در دنیای امروز، برده‌داری که در آیات و روایات از آن نام برده شده است،<sup>۱</sup> با توجه به تحولاتی که امروزه در نحوه زندگی بشر پدید آمده، در عصر حاضر عملاً قابلیت اجرایی ندارد؛ اما شاید نتوان این مسئله را به معنای نسخ دائمی احکام مزبور دانست؛ زیرا این احتمال منتفی نیست که در آینده‌ای دور یا نزدیک با ظهور نبردهای اتمی و ویران شدن دنیای پیشرفته، بار دیگر شرایط زندگی اعصار گذشته برگردد و با احیای موضوع، حکم نیز احیا شود؛ اما در زمان فعلی - گرچه شکل رقیق‌شده‌ای از بردگی همچنان وجود دارد - برده‌داری مورد نظر قرآن و سنت و احکام مربوط به آن اجراشدنی نیست و در دنیای معاصر این امکان وجود ندارد که بسان دوران قدیم، بتوان برده‌داری کرد.

با این حال، وجود این دلیل وقوعی، نمی‌تواند دال بر این باشد که نسخ در احکام دیگر نیز قابلیت استمرار دارد. افزون بر این، می‌توان از همین احکام مربوط به برده‌داری کهن، ترجمه‌ای فرهنگی صورت داد و آن را در برده‌داری به معنای نوین به کار برد. برده‌داری به معنای نوین آن، مسئله‌ای است که هرگز پایانی برای آن نیست و نظام‌های سرمایه‌داری کنونی بسیاری از انسان‌ها را برده خود کرده است. بردگی روحی و فکر، نوع دیگری از بردگی است که دوام آن الی‌الابد است.

## ۲- نابرابری سهم الارث زن و مرد

در آیات قرآن احکامی وجود دارد که از تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد سخن

۱. مراد همان برده‌گیری و برده‌داری است که در زمان‌های قدیم انجام می‌شد؛ اما برده‌داری به شکل مدرن آن هنوز وجود دارد؛ زیرا نظام سرمایه‌داری، ارباب و رعیت پرور است و برده‌داری سیستماتیک هنوز نیز بسیاری از انسان‌ها را برده خود کرده است.

می‌گوید. این نابرابری‌ها در ابعاد مختلف حقوق فردی، حقوق خانوادگی، حقوق اجتماعی، حقوق اقتصادی و... وجود دارد. یکی از نابرابری‌های مهم اقتصادی که در قرآن به صراحت ذکر شده، مسئله نابرابری سهم الارث زن و مرد است. قرآن مجید، سهم الارث زنان را نصف سهم الارث مردان تعیین کرده و فرموده است: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (نساء، ۱۱) سهم پسر، چون سهم دو دختر است.

از نگاه نواندیشان دینی، در زمان فعلی سهم الارث زنان و مردان برابر است و نابرابری در این مسئله نباید وجود داشته باشد؛ زیرا مسئله نابرابری مربوط به صدر اسلام بود که زنان نسبت به عصر جاهلیت، مقداری موقعیت اجتماعی بهتری کسب کرده بودند و هنوز به جایگاه شایسته و بایسته خود نرسیده بودند؛ اما امروزه با توجه به بهبود جایگاه اجتماعی زنان و مشارکت جدی آنان در مسئله کسب و کار و نیز با توجه به افزایش تعداد زنان سرپرست خانوار به دلیل عوامل مختلفی مانند افزایش آمار طلاق و گسستگی بنیان خانواده‌ها، فراهم‌نشدن موقعیت ازدواج و...، نابرابری در سهم الارث معنایی ندارد و باید قائل به برابری ارث شد. وسمقی در جدیدترین اثر خود چنین نگاشته است: «هنگامی که رد پای ویژگی‌های عرفی زندگی مخاطبان قرآن در آیات متجلی است، نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که آیات مربوط به ارث فارغ از شرایط عرفی مخاطبان قرآن بوده و در روزگار دیگر و شرایط متفاوت نیز عیناً لازم‌الاجراست.» (وسمقی، ۱۳۹۶: ۱۴۱)

نقد و بررسی:

در نقد شاهد وقوعی برابری سهم الارث زن و مرد، ابتدا تحلیل‌های اندیشمندان دینی سنتی درباره نابرابری سهم الارث زن و مرد را ذکر نموده و سپس تحلیلی در این باره ارائه می‌کنیم. مصباح یزدی نوشته است:

«اگر سهم زن و مرد از ارث مساوی باشد، همیشه (یا دست کم در موارد بسیاری) نیمی از سرمایه اقتصادی و مالی جامعه را کد خواهد ماند؛ چون زنان به‌طور معمول نمی‌توانند در امور اقتصادی همانند مردان فعال باشند. از این گذشته، مرد مخارج فراوانی بر عهده دارد؛ مانند: مهریه همسر، هزینه زندگی

اعضای خانواده، پرداخت مزد کارهای زن، مانند شیردهی، پرستاری فرزند، خانه‌داری (در صورتی که مطالبه کند) و...؛ در حالی که بر عهده زنان هیچ خرجی نیست. مرد برای تحصیل در آمدی که بتواند پاسخ‌گوی این همه مخارج باشد، باید سرمایه بیشتری در اختیار داشته باشد تا با به کار انداختن آن، سود کافی به دست آورد. پیدا است که سهم الارث بیشتر، مرد را در رسیدن به این مقصود کمک می‌کند. بنابراین، برای آنکه اولاً ثروت جامعه باقی بماند و روزبه‌روز افزایش یابد، نه اینکه به سبب رکود، هم بی‌بهره بماند و هم به تدریج از بین برود و ثانیاً مردان بتوانند از عهده مخارج اعضای خانواده خود بر آیند، باید سهم آنان بیش از سهم زنان باشد؛ پس در امر میراث بر زن، ستمی نشده است؛ بلکه برعکس، سودی که از سرمایه بیشتر مرد حاصل می‌آید، به‌طور عمده عاید زن می‌شود؛ افزون بر اینکه زن می‌تواند سرمایه خود را نیز به کار اندازد و از آن سودی به دست آورد.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۹۵/۵-۲۹۶)

استدلال دیگری که برای توضیح مسئله نابرابری سهم الارث آورده‌اند، این است که «در فقه سنتی، سهم الارث زنان همیشه نصف مردان نیست بلکه گاهی مساوی سهم مرد و گاهی بیشتر از سهم مرد است؛ برای مثال در صورتی که میت غیر از پدر و دختر وارث دیگری نداشته باشد، پدر یک‌ششم ارث می‌برد و دختر بیشتر از آن. یا اگر میت پدر و مادر و فرزند داشته باشد، هر یک از والدین یک‌ششم ارث می‌برند و سهم پدر بیشتر از سهم مادر نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۴۶)

علاوه بر این، در اسلام حقوق اقتصادی زیادی برای زنان در نظر گرفته شده است؛ حقوقی مانند مهریه، حق نفقه، حق اجرت، حق نفقه در ایام عده و...، که اگر این حقوق را لحاظ کنیم و از سوی دیگر عدم مسئولیت اقتصادی زن در خانواده را به آن اضافه نماییم، تفاوت سهم الارث زنان و مردان به راحتی قابل توجیه است. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۶۷-۲۶۲)

در نگاه اول می‌توان گفت که توجیه علمای سنتی مبنی بر فعال نبودن زنان در فعالیت‌های

اقتصادی، پذیرفتنی نیست؛ زیرا بر کسی پوشیده نیست که در عصر حاضر، تقریباً زنان هم‌سان و هم‌پای مردان به فعالیت‌های اقتصادی مشغول هستند و همچنان که مردان در گردش سرمایه‌های اقتصادی و راکد ماندن این سرمایه‌ها نقش ایفا می‌کنند، زنان نیز این توانایی را دارند؛ اما این سخن، با شواهد تاریخی مبنی بر فعالیت اقتصادی زنان در اعصار و امصار مختلف منافات دارد. در بسیاری از ادوار تاریخی، زنان کم‌وبیش مانند مردان در گردش سرمایه‌های اقتصادی ایفای نقش می‌کرده‌اند.

بنابراین این مسئله، جدید نیست تا با استناد به آن، نابرابری سهم الارث را از احکام تاریخی تلقی کرده و حکم قطعی برابری این مسئله را در عصر فعلی صادر کنیم، بلکه آیه مربوط به ارث - که مخاطبان اولیه آن عرب‌های جاهلی بوده‌اند - اصلاحیه‌ای اساسی و بنیادی در رویه رایج آن زمان اعمال نمود.

نکته دیگر این است که در همان زمان، سرزمین‌های دیگری وجود داشتند که دارای قوانین مترقی بودند و میزان مشارکت زنان در فعالیت‌های اقتصادی و درآمدزایی آنان در آن سرزمین‌ها کم نبوده است. اگر نکته اخیر را مدنظر قرار داده و جهانی بودن پیام قرآن را بپذیریم، باید به اصالت قانون نابرابری سهم الارث در دنیای فعلی نیز معترف باشیم.

نقد دیگری که به نواندیشان دینی وارد است، این است که وقتی آنان از حذف احکام نابرابر حقوقی مربوط به زنان سخن می‌گویند، به احکام و قوانین اقتصادی که به نفع زنان در فقه سنتی وجود دارد، هیچ اشاره‌ای نمی‌کنند، در صورتی که وقتی از روزآمدسازی یک قانون سخن به میان می‌آید، نباید گزینشی عمل کرد، طوری که برخی از ابعاد آن را منسوخ اعلام نموده و از برخی ابعاد دیگر آن به شدت دفاع کرد.

بنابراین، این دسته از اندیشمندان برای گرفتار نشدن در ورطه تناقض، باید به تغییرات بنیادین قائل بوده و نظام سنتی مبتنی بر «مرد دهنده - زن گیرنده» را به نظام مشارکتی تبدیل نمایند و همین رویه را در همه قوانین نظام شرعی اقتصادی، مانند: حذف مهریه، نفقه، حق مزد زن در خانه، حق مالکیت زن بر اموال خود و... دنبال کنند. این در حالی است که هیچ‌یک از نواندیشان چنین حرفی را بر زبان نیاورده‌اند و این مسئله نشان می‌دهد که استدلال آنان مبتنی

بر پیش فرض خود آگاه نادرستی است که از گذرگاه آن، تقویت جریانات فمینیستی را دنبال می کنند.

نقد دیگر این است که اگر ما قائل به تأثر حکم مربوط به ارث از عرف زمان جاهلی شویم و حقوق اقتصادی زنان را متناسب با جایگاه فعلی آنان احیا کرده و برابری حقوقی را نتیجه بگیریم، اگر در گذر زمان جایگاه زنان ارتقا پیدا کرده و جایگاه مردان تنزل پیدا نماید، با توجه به نگرش تک بعدی نواندیشان دینی درباره نابرابری های حقوقی میان زن و مرد، مثلاً یک قرن دیگر چه حکمی باید در این باره صادر کنند؟ آیا قائل به این نخواهند شد که ارث مرد باید نصف زن باشد؟ به عبارت دیگر، تغییر تابع النعل بالنعل احکام با تحولات اعصار، به جایی منتهی می شود که هیچ گونه ثباتی در احکام باقی نمی ماند و این مسئله علاوه بر اینکه فایده تشریح قانون را - که ساماندهی به زندگی بشر است - خنثی کرده و زمینه را برای آشفتگی در شریعت فراهم می کند، با جاودانگی احکام قرآن نیز هم خوانی ندارد.

### ۳- مجازات بدنی

از دیدگاه نواندیشان دینی، مجازات بدنی مانند: سنگسار، (ترکاشوند، ۱۳۹۱: ۴-۷) تازیانه، قطع عضو (=قطع ید سارق، قطع دست و پای مخالف محارب) (کدیور، ۱۳۹۱) و... که در دنیای امروز جزء احکام خشن محسوب می شوند، قالب اجرایی خود را از دست داده و باید در قالب دیگری اجرا شود. محسن کدیور در این باره نوشته است:

«این احکام در ظرف زمانی مکانی نزول، خشن نبوده است. اگر حکمی در عرف زمانی دیگر، و هن اسلام محسوب می شود یا برای رسیدن به هدف همان حکم، راه حل مفیدتر و کم ضررتری هست، مثلاً به جای مجازات خشن بدنی، جرائم مالی، محرومیت های اجتماعی و زندان میسر است، توقف در شکل حکم و غفلت از محتوای آن نوعی قشری گری است... باید کشف کرد که مثلاً هدف قانون گذار از مجازات، بازدارندگی بوده و بهترین شکل بازدارندگی در آن زمان چنین شکلی بوده و امروز طرق دیگری برای بازدارندگی هست که در گذشته

متصور نبوده است.» (کدیور، ۱۳۹۲)

از نگاه آنان طبق شواهد تاریخی، مجازات بدنی پیش از اسلام رایج بوده است. (علی، ۱۹۷۸: ۵/۵۸۹) حتی روش رجم، روش رایجی برای کشتن متخلفان بوده (بغدادی، ۱۳۶۱ق: ۳۲۸) و برخی از این مجازات را کسانی به وجود آورده‌اند که انسان‌های صالحی نبوده‌اند. برای مثال، مجازات قطع دست دزد را ولید بن مغیره ابداع کرده است. همه عقلای جهان از اجرای کیفر، دستیابی به اهدافی را پیگیری می‌کنند و ادعای اینکه شارع مقدس اسلام از اجرای مجازات اهداف خاصی را پی نمی‌گیرد، ادعای سخت بی‌بنیادی است. همچنین اینکه شارع مقدس بر اجرای گونه خاصی از مجازات تأکید دارد و به اهداف و نتایج حاصل از آن‌ها بی‌توجه است، سخن بی‌دلیلی است. نمی‌توان پذیرفت که اهداف موردنظر از کیفر تنها با اجرای گونه خاصی از کیفر برآورده می‌شود. ضمن اینکه وقتی شارع مجازات رایج در محیط پیدایش اسلام را امضاء می‌کند، ارتکازهای عقلایی همراه با آن‌ها را نیز تأیید می‌کند. بلکه شاید آنچه به‌واقع، امضای شارع را دریافت می‌کند، همان ارتکازات عقلایی ناظر به اهداف مجازات است، نه شکل و شیوه اجرای آن‌ها؛ دست کم به‌رغم تأیید و امضای هر دو، امضای اهداف عقلایی کیفر قوی‌تر است. (نوبهار، ۱۳۹۶)

نقد و بررسی:

اینکه دگراندیشان دینی و قائلان نظریه اجتهاد الگومحور، از احکام جزایی با عنوان «احکام جزایی خشن» یاد می‌کنند، تعبیر دقیقی نیست؛ زیرا کسی که جرم و جنایتی می‌کند، بازدارنده از آن جرم باید قدرت دفعی و رفعی آن به‌حدی باشد که بتواند مجرم را از انجام دوباره جرم بازدارد و نیز مانع دیگران از انجام آن باشد. تنبیهات بدنی - که مشخصه بارز آن‌ها خشونت است - یکی از عوامل بسیار بازدارنده برای دفع و رفع جرم است.

تنبیهات بدنی مانند شلاق، قطع ید سارق و... به دلیل اینکه تنها شخص بزهکار را مورد هدف قرار می‌دهد، بر مجازات جایگزینی مانند جریمه نقدی و محرومیت‌های اجتماعی برتری دارد؛ زیرا جریمه نقدی و محرومیت‌های اجتماعی، به خانواده شخص نیز لطمه می‌زند و بازدارندگی آن نیز به میزان بازدارندگی تنبیهات بدنی نیست. جایگزین ساختن زندان

به‌جای تنبیهات بدنی نیز معایبی مانند هزینه بسیار بالا بر دوش حکومت می‌گذارد در حالی که تنبیهات بدنی به‌دلیل سهولت از بُعد هزینه و اجرایی، بر آن ترجیح دارد.

علاوه بر این، «انسان حق حیات و تمتع از آزادی دارد ولی این دو حق، محدود به حق حیات سایرین و رعایت آزادی آنان است و چنانچه از حد خود تجاوز نماید، از او سلب حق می‌شود و متجاوز باید به کیفر خود برسد» (علی‌آبادی، بی‌تا: ۱۹/۲) و اگر به‌طور کلی به ضرورت وجود مجازات در جامعه معتقد شدیم، دیگر در آثار وضعی اجرای آن مجازات نمی‌توان فرقی قائل شد. (شریعت‌زاده، ۱۳۴۴: ۳۵)

برخی از مجازاتی که در قرآن کریم آمده، مانند: قطع ید سارق، جزء نصوص قرآن بوده و صریحاً حکم مربوطه را گفته است، طوری که جای هیچ‌گونه توجیه و تفسیر دیگری را باقی نمی‌گذارد؛ اما چنان که در فقه آمده است، این مجازات بدنی بی‌ضابطه نبوده و تحقق و اجرا کردن آن مشروط به ملاک‌های بسیاری است؛ برای مثال قطع ید سارق مشروط به شرایط ۱۶ گانه‌ای است که اجرایی شدن این قانون منوط به وجود آن‌هاست. یا شروط دیگری که در برخی از روایات برای مجازات بدنی آمده (ر.ک. حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۴/۲۸) نشان‌دهنده این است که برای اجرای این حدود باید دقت فراوانی توسط مجریان امر صورت پذیرد. برای مثال برای همین مسئله قطع دست دزد، اگر دزد پیش از ثبوت جرم توبه کند و مال را به صاحبش برگرداند، دستش بریده نمی‌شود. (قرشی، ۱۳۷۷: ۶۷/۳)

علاوه بر این، میان میزان شدت حکم و قدرت بازدارندگی آن رابطه‌ای محکم برقرار است، طوری که می‌توان گفت: مجازات بدنی هرچه میزان خشونتشان بیشتر باشد، میزان بازدارندگی شان و در نتیجه میزان نظم‌ی که به جامعه می‌بخشند، بیشتر است.

قرآن برای همه بزهکاری‌ها مجازات بدنی تعیین نکرده و گناہانی مانند دزدی، محاربه و... که در قرآن برای آن‌ها مجازات بدنی تعیین شده است، مسائلی است که از اهمیت زیادی برخوردارند، چراکه با مسائلی مانند امنیت اجتماعی، امنیت اقتصادی، زندگی ناموسی مردم و... در ارتباط‌اند، به‌گونه‌ای که نبود یا کمبود آن‌ها ثلمه‌ای اساسی به زندگی مردم وارد می‌سازد. بنابراین، برقراری نظم در این مسائل نیازمند برخورد جدی با اخلال‌کنندگان

است و «اینکه نواندیشان دینی این دسته از احکام را مغایر با احساسات بشر دوستانه می‌دانند، قابل قبول نیست؛ زیرا این احساسات غلط که متوجه منافع مادی و اخلاقی و حتی سلامت یک جانی است، خطرناک و این گونه تبعیت از احساسات در واقع قربانی ساختن بی‌گناهان است». (باهری و داور، ۱۳۸۰: ۳۸۱)

### نتیجه‌گیری

نظریه اجتهادِ الگومحور با باور به الگو قراردادن مقاصد احکام و تغییر قالب یا خود آن‌ها، قائل به جایگزینی احکام روزآمد مبتنی بر عقل یا سیره عقلا به جای احکام غیرعبادی ناکارآمد تلقی شده است. این نظریه بر مبانی بسیاری استوار است و آنچه در این جستار بررسی شد، شواهد و قوعی قرآنی آن بود که عبارت است از: برده و کنیزداری، نابرابری سهم الارث زن و مرد و مجازات بدنی.

در رابطه با مسئله نخست، گرچه برده و کنیزداری موردنظر قرآن و سنت - که در لسان علمای سنتی امروز تنها به استرقاق جنگی محدود شده است - قابلیت اجرایی ندارد، اما وجود این دلیل وقوعی، نمی‌تواند دال بر استمرار نسخ در احکام کارآمد دیگر باشد. در رابطه با سهم الارث زن و مرد، مهم‌ترین نقد این است که وقتی نواندیشان دینی از حذف احکام نابرابر حقوقی سخن می‌گویند، به احکام اقتصادی که به نفع زنان در فقه سنتی وجود دارد، هیچ اشاره‌ای نمی‌کنند، در صورتی که وقتی از روزآمدسازی یک قانون سخن به میان می‌آید، نباید گزینشی عمل کرد. بنابراین، این دسته از اندیشمندان برای گرفتار نشدن در ورطه تناقض، باید نظام اقتصادی سنتی مبتنی بر «مرد دهنده - زن گیرنده» را به نظام مشارکتی تبدیل نمایند. در احکام جزائی نیز، بررسی قوانین قرآنی نشان می‌دهد که قرآن تناسب میان حکم و جرم را در نظر گرفته و قوانینی که وضع کرده - از ابعاد مختلف - نسبت به راهکارهای مشابه برتری دارد.

## کتابنامه

\* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۰۴، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۵، الاصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن سعد، محمد، ۱۴۰۵، الطبقات الکبری، بیروت: دار بیروت.
۴. افلاطون، ۱۳۳۵، جمهور افلاطون، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. باهری، محمد، داور، میرزا علی اکبر خان، ۱۳۸۰، نگرشی بر حقوق جزای عمومی، گردآورنده: رضا شکری، تهران: مجد.
۶. بلخی، ۱۴۲۳، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. ترکشوند، امیر حسین، ۱۳۹۱، نسخ سنگسار توسط اسلام، نشر الکترونیکی.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، زن در آئینه جلال و جمال، قم: اسراء.
۹. حر عاملی، محمد، ۱۴۰۹، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشرعیه، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۱۰. حسینی، مصطفی، ۱۳۷۲، بردگی از دیدگاه اسلام، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۰، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۲. دورانت، ویل، ۱۳۷۲، تاریخ تمدن، ترجمه امیر حسین آریان پور، فتح الله مجتبایی و هوشنگ پیرنظر، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۱۳. رشید رضا، محمد، بی تا، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه.
۱۴. زیدان، جرجی، ۱۳۷۲، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: امیر کبیر.

۱۵. شاذلی، سیدقطب، ۱۴۱۲، فی ظلال القرآن، بیروت-قاهره: دار الشروق.
۱۶. شریعت‌زاده، محمدباقر، ۱۳۴۴، «بحث و انتقاد راجع به مجازات اعدام (آیا الغاء اعدام برای اجتماع مفید است یا خیر؟)»، کانون وکلا، ش ۱۰۰.
۱۷. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ۱۳۹۴، جهاد در اسلام، تهران: نی.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. علی، جواد، بی‌تا، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دار العلم للملایین.
۲۰. علی‌آبادی، عبدالحسین، بی‌تا، حقوق جنایی، تهران: فردوسی.
۲۱. فرامرزی، احمد، ۱۳۴۷، بردگی در جهان، تهران: ابن‌سینا.
۲۲. فنائی، ابوالقاسم، ۱۳۹۴، اخلاق دین‌شناسی، تهران: نگاه معاصر.
۲۳. قرشی، سیدعلی‌اکبر، ۱۳۷۷، تفسیر احسن‌الحديث، تهران: بنیاد بعثت.
۲۴. کدیور، محسن، ۱۳۹۱، «وهن اسلام عامل توقف احکام خشن»،  
[kadivar.com/?p=10433](http://kadivar.com/?p=10433)
۲۵. -----، ۱۳۹۲، «مجازات خشن حکم ثابت دینی؟»  
[kadivar.com/?p=11007](http://kadivar.com/?p=11007)
۲۶. -----، ۱۳۹۵، «اجتهاد در مبانی و اصول»،  
[kadivar.com/?p=15594](http://kadivar.com/?p=15594)
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. لائزله، موريس، ۱۳۴۳، بردگی، ترجمه حبیب‌الله فضل‌اللهی، تهران: فرهنگ اسلامی.
۲۹. محقق داماد، مصطفی، ۱۳۸۳، قواعد فقه، ج ۱۲، تهران: علوم اسلامی.
۳۰. محمدطه، محمود، ۱۳۸۹ق، الرسالة الثانية من الاسلام، طبع الکترونیکی.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، پرسش و پاسخ‌ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۳۲. -----، ۱۳۹۲، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تدوین و

- نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۳۳. معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۳، «نوآوری‌ها و نظریات جدید در گفت‌وگو با آیت‌الله معرفت»، بینات، ش ۴۴.
۳۴. مغنیه، محمدجواد، ۱۹۷۲، فی ظلال نهج البلاغه، بیروت: دار العلم للمبیین.
۳۵. مقداد، محمد، ۱۴۰۸، الموالی و نظام الولاء من الجاهلیه الی اواخر العصر الاموی، دمشق: دار الفکر.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، اسلام و آزادی بردگان، قم: نسل جوان.
۳۷. نجفی، محمد، ۱۳۷۸ق، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تحقیق عباس قوچانی، محمد قوچانی و علی آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. نوبهار، رحیم، ۱۳۹۶، «مصاحبه درباره اجرای حد سرقت»  
[www.rnobahar.ir/fa/?p=47](http://www.rnobahar.ir/fa/?p=47)
۳۹. وسمقی، صدیقه، ۱۳۹۶، بازخوانی شریعت، ویرایش معصومه شاپوری، نشر الکترونیک.