

نگاهی به فقه امام علی (ع) با تأکید بر عناصر احکام حکومتی، رویکرد قضایی و شذوذات روایی*

بهرام بهرامی

دانش آموخته دکتری فقه و حقوق اسلامی

دکتر حسین ناصری مقدم

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: Naseri ۱۹۶۲@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

چیرگی و تزلّع امام علی (ع) به دانش خاصی محدود نیست. با این حال، نمود علمی آن حضرت در قلمرو فقه بسیار درخشنده و بارز است. روایات فقهی فراوانی از آن حضرت، میراث فقهی ما - و حتی اهل سنت - را سیراب کرده است و فقیهان سترگی چونان ابن عباس از خرمن دانش فقه او، خوشه برگرفته‌اند.

فقه امام علی (ع) از دیرباز مورد علاقه و توجه فقه پژوهان بوده است، چه به لحاظ سنجش آن با فقه خلفای راشدین و چه از منظر آبشخور بودنش برای فقه امامان بعدی. با آن که عناصر متعددی در فقه امام علی (ع) نمود دارند، اما سه عنصر بیش از همه مهم و قابل بحث جلوه می‌کند: نخست، احکام حکومتی آن حضرت که با توجه به تشکیل حکومت از جانب ایشان و اجرای برخی تصمیمات که به ظاهر با احکام اولی در تعارض بود، اهمیت می‌یابد. دوم داورى‌ها و قضاوت‌های آن جناب که در پاره‌ای موارد نیازمند توجیه و واشکافی است و سوم روایت‌هایی است که به ویژه از طرق عامّه به ایشان انتساب می‌یابد ولی عالمان امامی آنها را تلقی به قبول نمی‌کنند.

کلیدواژه‌ها: امام علی (ع)، فقه، حکم، حکم حکومتی، قضا، روایات شاذّه.

* - تاریخ وصول: ۱۳۸۴/۵/۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۴/۱۲/۶.

درآمد

جدای از مجموعه فضیلت‌ها و کمالات امام علی (ع) که مقام او را تالی پیامبر اسلام (ص) قرار می‌دهد، تأثیر آن حضرت در بنیان فقه اسلامی به طور عموم و فقه امامیه به طور خصوص، انکارناپذیر است. از باورهای شیعی که معتقد است امامان ما از سرچشمه زلال وحی سیراب گشته‌اند و علومشان به اصطلاح لدنی است که بگذریم، آن حضرت تمامی دوران رسالت را با ایمان و باورمندی درک کرد و همواره در کنار پیامبر (ص) قرار داشت و بسیاری از معارف و تجارب را مستقیماً از آن حضرت دریافت کرد.

امام علی (ع) ضمن احاطه‌ای بی‌نظیر بر منابع احکام - از جمله قرآن کریم - و توجه به ضوابط استنباط، در پیشبرد فقه اسلامی نقشی بی‌بدیل داشت. به واسطه همین حضور پر برکت، بسیاری از مذاهب فقهی، خود را وامدار آن حضرت می‌دانند و فقیهان سترگی چه به گونه مستقیم و یا غیرمستقیم، از فقه ایشان بهره برده‌اند به اندازه‌ای که ابن ابی الحدید، علی (ع) را پایه و اساس دانش فقه شمرده است (ابن ابی الحدید، ۱۸/۱).

پیامبر (ص) بارها، حکم و نظر فقهی امام (ع) را تقریر و امضا فرمود. (صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ۱/۶۰/۳) و امامان بعدی نیز همواره توجه و اهتمام ویژه‌ای به فقه و انظار آن حضرت ابراز می‌داشتند. امام صادق (ع) می‌فرماید: در هر حادثه‌ای که حکمش را از طریق روایات ما نمی‌یابید به روایات علی (ع) مراجعه کنید و آن را مورد عمل قرار دهید (حرّ عاملی، ۶۴/۱۸).

اما در عین حال، ابهامات و نکاتی نیز درباره فقه امام علی (ع) هست که این موضوع را شایسته تأمل و ژرف‌نگری فزونتری می‌کند.

بر اساس دیدگاه شیعه در باب امامت و شخصیت و مقام امام، همه امامان یک مسیر را پیموده‌اند و برای رسیدن به یک هدف و نقطه مشترک، تلاش کرده‌اند. البته هر

یک بخشی از راه را فراهم آورده‌اند. طبق این دیدگاه، احکام الهی ثابت است و به تدریج در زمان پیامبر (ص) کلیات آن عرضه شده و در دوران امامان، به بیان درآمده است. بنابراین تفاوت ماهوی در احکام فقهی پیامبر (ص) با امام علی (ع) و دیگر امامان شیعه، وجود ندارد. اگر تفاوت‌هایی دیده می‌شود، یا شکلی است و یا به واسطه تبدل موضوع، تقیه، احکام حکومتی و ...، زیرا امامان، فهم‌های متفاوت و متغایر از دین نداشته‌اند و همه در موضوع واحد و شرایط یکسان، یک نظر و حکم را ابراز کرده‌اند. اساساً با این پرسش دو گونه می‌توان مواجه شد: الف) کلامی؛ ب) تاریخی و واقع‌گرا.

در رویکرد نخست، مبنا بر اتحاد حکمی امامان است و بنابراین تفاوت‌ها را باید توجیه کرد. در رویکرد دوم تکیه بر داده‌های تاریخی و واقعیت‌های موجود در متون و اسناد است. بر این اساس ممکن است به ویژگی‌هایی در فقه امام علی (ع) برخوردیم که به عنوان تفاوت‌های بنیادی و جوهری شناخته شوند. (البته این رویکرد در میان اکثریت اندیشمندان شیعی به ویژه سنتگرایان آنان، چندان جایگاهی ندارد). اما نسبت به مقایسه فقه آن حضرت با خلفای راشدین، باید اذعان کرد که تفاوت‌ها و تعارض‌های جدی و جوهری وجود دارد که باید در نوشتاری دیگر بدان پرداخت.

عناصر ویژه در فقه امام علی (ع)

چند ویژگی در فقه امام علی (ع) هست که هم فقه او را از خلفای همعصر - خود به لحاظ برخی طرز تلقی‌های متعارض - و هم از فقه امامان بعدی - به لحاظ حداقل تفاوت‌های فراوان شکلی و پررنگ بودن برخی موضوعات - متمایز می‌سازد. از این میان به سه عنصر که از درجه اهمیت و تأثیر بالاتری برخوردارند پرداخته می‌شود.

۱ - احکام حکومتی؛ ۲ - رویکرد قضایی؛ ۳ - شذوذات روایی.

۱- احکام حکومتی

بدون تردید سهم و نقش امام به عنوان تنها امامی که این توفیق را یافت که مدت نسبتاً خوبی رهبری یک حاکمیت دینی را به عهده بگیرد در نظریه پردازی و راهکارهای اجرایی فقه حکومتی از منظر شیعه، حائز اهمیت فراوان است. در نگاه امام علی (ع) رهبری و حاکمیت، جایگاه ویژه‌ای دارد تا آنجا که انتخاب زمامدار را یکی از واجبات الهی بر می‌شمارد: «الواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما یموت امامهم او یقتل ... ان یختاروا لأنفسهم اماماً عقیفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء و السنه به یجمع امرهم و یحکم بینهم و یأخذ للمظلوم من الظالم حقه» (هلالی، ۷۵۲/۲).

از منظر فقه امامیه، امام و پیشوای مسلمانان، می‌تواند از اختیارات و حقوقی افزون بر آنچه در احکام عادی آمده است، تحت عنوان «احکام حکومتی و سلطانی» در جهت مصالح مسلمانان استفاده کند. امام علی (ع) نخستین امامی است که هم درگفتار و هم در رفتار، حکم حکومتی را مطرح می‌کند و سامان می‌بخشد.

فقیهان در تعریف و تحدید «حکم» نظر یکسانی ندارند. برخی آن را «خطاب شارع که به افعال مکلفان تعلق گرفته است»، تعریف کرده‌اند (حکیم، ص ۵۵) و دسته‌ای این خطاب را مقید به اقتضاء یا تخییر یا وضع کرده‌اند (همان، ص ۵۶). اما به نظر می‌رسد روشنترین تعریف از سید محمد باقر صدر باشد: «حکم، تشریحی است که از سوی خداوند برای سامان بخشیدن به زندگی انسان، صادر گردیده است» (ص ۱۶۱).

«حکم» از حیثیات گوناگون تقسیمات متفاوتی دارد، مانند: حکم وضعی و تکلیفی، حکم واقعی و ظاهری و ... یکی از این تقسیمات، تقسیم حکم به اولی و ثانوی و حکومتی است. حکم اولی حکمی است که با توجه به مصلحت و مفسده‌ای که در خود موضوع حکم وجود دارد جعل و وضع شده است. اما حکم ثانوی حکمی

است که با نظر به حالات استثنایی و عناوین ویژه، وضع می‌شود (حکیم، ص ۷۳). این عناوین ویژه عبارتند از: اکراه، اضطرار، ضرورت، عسر و حرج، ضرر، تقیّه. احکام ثانوی همیشه در طول احکام اولی قرار دارند و نیز موقتیند، یعنی اگر شرایط خاص، از میان برود حکم ثانوی نیز منتفی می‌گردد (مشکینی، ص ۱۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱/۵۴۰؛ حکیم، ص ۷۸؛ خویی، ۱/۲۰۱).

حکم حکومتی

فقیهان ما چندان تعریف مشخصی از حکم حکومتی به دست نداده‌اند ولی شاید بتوان از لابه‌لای سخنان برخی، به ویژگی‌های آن دست یافت. مثلاً صاحب **جواهر** می‌نویسد: «اما الحکم فهو انشاء انفاذ من الحاكم لا منه تعالی لحکم شرعی او وضعی او موضوعهما فی شیء مخصوص» (۱۰۰/۴۰).

گرچه صاحب **جواهر** اینجا در صدد تعریف حکم به معنای قضایی آن است اما همو در انجام بحث تصریح می‌کند که از این تعریف، حکم حکومتی هم استفاده می‌شود. از این تعریف چنین بر می‌آید که اولاً مصدر جعل حکم حکومتی حاکم است نه شارع و ثانیاً حکم حکومتی در طول حکم شرعی قرار دارد. یکی دیگر از فقه پژوهان معاصر، حکم حکومتی را چنین تعریف می‌کند: «حکم حکومتی حکمی است که ولیّ جامعه، بر مبنای ضوابط پیش‌بینی شده طبق مصالح عمومی، برای حفظ سلامت جامعه، تنظیم امور آن، برقراری روابط صحیح بین سازمان‌های دولتی و غیردولتی با مردم، سازمان‌ها با یکدیگر، افراد با یکدیگر، در مورد مسائل فرهنگی، تعلیماتی، مالیاتی، نظامی و ... مقرر داشته است» (گرگی، ۲/۲۸۷).

حکم حکومتی اقسامی دارد. حکم حکومتی یا به لحاظ حاکم، به حکم حکومتی پیامبر (ص)، امامان و فقیهان؛ یا به لحاظ کاربرد آن در جامعه به اجرایی (مانند عزل و نصب مدیران) یا غیر اجرایی (مانند حکم به رؤیت هلال)؛ یا به جهت آثار و نتایج به احکام عبادی، اقتصادی، جزایی و ... تقسیم می‌گردد.

حکم حکومتی با حکم اولی تفاوتی دارد. این تفاوتها عبارتند از: ۱. تشخیص ملاک و مصلحت در حکم اولی به عهده شارع است به خلاف حکم حکومتی که به عهده حاکم است.

۲. مصالح و مفاسد در حکم اولی عموماً بر محور مکلف است و در حکم حکومتی بیشتر جنبه اجتماعی دارد.

۳. احکام اولی، دائمی و غیر قابل تغییرند به خلاف احکام حکومتی که موقتینند.

۴. در احکام اولی، تعدد مراجع قابل قبول است ولی تبعیت از غیر حاکم در احکام روا نیست (آشتیانی، ص ۴۷۵).

با تأمل در ویژگی‌های احکام حکومتی می‌توان دریافت که مهم‌ترین ملاک در حکم حکومتی دو چیز است: نخست تشخیص مصلحت از نظر حاکم و دوم وجود مصالح اجتماعی در حکم.

در روایات و سیره به طرق ذیل می‌توان حکم حکومتی را شناخت:

۱. احکامی که پیامبر(ص) و امامان درباره عزل و نصب مسئولان و مدیران صادر کرده اند؛ ۲. احکامی که با عبارات «قضی»، «حکم» و «امر» از امامان وارد شده است (خمینی، امام، *الرسائل*)؛ ۳. احکامی که در غزوات و جنگ‌ها از معصومان (ع) صادر گشته است (رحمانی، ۲۷۳/۷)؛

احکام حکومتی به لحاظ موضوعات و آثار دارای تنوعند که می‌توان آنها را در چهار رده زیر دسته‌بندی کرد:

الف) عبادیات ب) احکام اقتصادی ج) احکام اجتماعی د) احکام قضایی.

چون بخش چهارم را در مبحث مستقلی از همین مقاله آورده‌ایم، به بررسی چند نمونه از احکام حکومتی امام علی (ع) در سه بخش اول می‌پردازیم:

الف) احکام عبادی

۱ - تعمیم مواد زکوی: یکی از مباحث جدی درباره زکات آن است که آیا

متعلقات زکات در همین نُه امر منصوص (غلات چهارگانه، انعام سه گانه و طلا و نقره) انحصار دارد و یا امکان تعدی از آنها نیز هست؟ امام علی (ع) در دوران خلافت خود مورد دیگری را (اسب) به مواد زکوی افزود.

«زراره و محمد بن مسلم از امام باقر (ع) روایت می کنند که علی (ع) بر اسب اصیل بیابانی دو دینار در سال و بر اسب غیر اصیل یک دینار زکات قرار داد» (حرّ عاملی، ۵۱/۶). برخی ممکن است روایت را بر استحباب حمل کنند (به لحاظ تعارض آن با روایات حصر زکات) ولی این درست به نظر نمی رسد زیرا واژه «وضع» در این حدیث، ظهور در وجوب دارد.

۲ - رواسازی خمس برای شیعیان: دیدگاه مشهور درباره خمس آن است که تشریح آن به گونه حکم اولی است (انفال/۴۱؛ نجفی، ۲/۱۶) اما در مقاطعی از تاریخ، امامان (ع) خمس را برای شیعیان خود حلال اعلام کرده اند (حرّ عاملی، ۳۷۸/۶) نخستین بار این کار را امام علی (ع) انجام دادند (حرّ عاملی، ۳۷۹/۶). در روایتی از امام علی (ع) وارد شده است: «مردم به خاطر شکم پرستی و هرزگی، حق ما را - یعنی خمس را - پرداختند. البته شیعیان ما و پدرانشان در پرداختن این حق - خمس - آزادند» (طوسی، تهذیب، ۱۲۱/۴).

با توجه به ثبات احکام اولی باید در توجیه این رفتار امام بگوییم آن حضرت به واسطه مصالحی به طور موقت، نگرفتن خمس را از شیعیان آن روزگار ترجیح داده و این کار را به واسطه مقام حکومتی خود، انجام داده است.

۳ - به جماعت برگزار کردن نماز مستحبی: برگزاری نماز مستحبی به صورت جماعت، از دیدگاه فقه شیعه روا نیست، اما گویا به جهت برخی مصالح اجتماعی و استفاده از احکام حکومتی، امام علی (ع) در مقطعی به این کار فرمان داده اند.

«عمّار می گوید: از امام صادق (ع) درباره حکم نمازهای ماه رمضان در مساجد پرسیدم: آن حضرت فرمود: زمانی که امام علی (ع) به کوفه آمد به فرزندش حسن

فرمان داد تا در میان مردم اعلام کند که نماز مستحبی در ماه رمضان در مساجد به جماعت برگزار نگردد. پس از آن، مردم فریاد برآوردند: و اعمرا و سپس حضرت دستور داد به مردم اعلام کند که نماز مستحبی را می‌توانند به جماعت بخوانند» (حرّ عاملی، ۱۹۲/۵).

۴ - **تخریب مأذنه:** در روایتی از آن حضرت نقل شده است: «انه رأى مأذنة طويلة فامر بهدمها و قال: لا يؤذن على اكبر من سطح المسجد» (نوری، ۳۶/۴). همان گونه که از تعلیل حضرت درباره حکم به خراب کردن مأذنه مسجد استفاده می‌شود این رفتار، صرفاً یک رفتار حکومتی و به جهت مصالح دینی و اجتماعی مردم بوده است، نظیر رفتاری که پیامبر (ص) در رابطه با تخریب مسجد ضرار انجام داد (توبه/۱۰۷).

ب) احکام اقتصادی

۱ - **سوزاندن اموال محتکر:** از مجموعه روایات و سیره امام علی (ع) چنین بر می‌آید که جرم احتکار از دید آن حضرت بسیار سنگین و غیر قابل گذشت بوده است به اندازه‌ای که گاهی، اموال صادره‌ای محتکر را می‌سوزانده است. در روایتی آمده است: «روزی امام علی (ع) بر شط فرات می‌گذشت که به تلی از مواد غذایی که برای افزایش قیمت نگهداری می‌شد برخورد کرد. آن گاه دستور داد آن را بسوزانند» (متقی هندی، ۱۸۲/۴).

به نظر می‌رسد با توجه به این که کیفر محتکر در احکام اولی، قیمت‌گذاری اجباری و فروش کالاهای اوست، این حکم شدید، از جایگاه رهبری و حاکمیت آن حضرت و به لحاظ مفساد بزرگی که احتکار کالا در آن زمان فراروی جامعه قرار می‌داده، صادر شده است.

۲ - **جلوگیری از اشتغال ذمیان به تجارت صرافی:** امام علی (ع) به خاطر اهمیت صرافی (بانکداری سنتی) در اقتصاد جامعه، در نامه‌ای به قاضی اهواز - رفاعه -

فرمان می‌دهد که از صرافای ذمیان، جلوگیری کند (تمیمی، ۳۸/۲). البته از نظر احکام اولی، دولت اسلامی می‌تواند شرایط خاصی را در قرارداد ذمه قرار دهد، ولی پس از عقد قرارداد فقط با حکم حکومتی نظیر آنچه امام (ع) انجام داد، می‌توان شرایط را تغییر داد.

۳ - قیمت‌گذاری (تسعیر): در فقه امامیه، تعیین قیمت و بها در حوزه حقوق خریدار و فروشنده است. البته بر اساس قواعد باب خیارات، تنها در صورتی که یکی از آن دو از روی جهل و یا به واسطه فریفته شدن اقدام به داد و ستد کند، برای او حق فسخ و برهم زدن معامله پیدا می‌شود (شهید اول، *الدروس الشرعیه*، ص ۱۲۸) اما در مواردی، امام علی (ع) برای تعدیل بازار و قیمت‌ها اقدام به قیمت‌گذاری برای کالاها کرده است. همچنین در نامه حضرت به مالک آمده است: «باید داد و ستد به آسانی و بر پایه عدالت و با نرخ‌های رایج صورت پذیرد تا به هیچ یک از طرفین، اجحاف نشود» (*نهج البلاغه*، نامه ۵۳).

۴ - مصادره اموال: بر اساس ضروریات فقه مردم بر اموال خود تسلط دارند و احدی را حق تجاوز به دارایی‌های افراد نیست (مکارم شیرازی، ۱۹/۲) با این حال در روایات آمده که امام علی (ع) در مواردی برخی از اموال را مصادره کرده است (تمیمی، ۳۹۶/۱). تردیدی نیست که امام برای این عمل دلایل و توجیهاتی داشته است، اما این برخورد تنها می‌تواند در حوزه رفتار حکومتی و ولایی امام (ع) تبیین گردد. امام می‌فرماید: «سوگند به خدا، حتی اگر با این اموال - که به ناحق به دست آمده است - زنان به تزویج درآمده باشند و کنیزان خریداری شده باشند آنها را بر خواهم گرداند...» (*نهج البلاغه*، خطبه ۵).

ج) احکام اجتماعی

۱ - خراب کردن ساختمان‌های غیر مجاز: در برخی روایات آمده که

پیامبر(ص) مغازه‌ها و ساختمان‌هایی را که به صورت غیر مجاز ساخته شده بودند، تخریب می‌کرد. اصیغ بن نباته می‌گوید: وقتی امام علی (ع) خانه‌های بنی البکاء را مشاهده کرد گفت: «اینجا بازار است». آن گاه دستور تخلیه و تخریب آنها را صادر کرد (بیهقی ۱۵۱/۶). شبیه همین موضع‌گیری را امام خمینی (ره) در پاسخی که به رئیس جمهور وقت (مقام معظم رهبری) در تاریخ ۶۶/۱۰/۱۶ نوشته‌اند، به عنوان حقوق و تکالیف رهبری ابراز داشته‌اند:

«... حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم و مسجدی که ضرر باشد - در صورتی که رفع به دون تخریب نشود - خراب کند...» (صحیفه، ۱۷۰/۲۰)

۲ - اجاره نگرتن از مغازه‌های بازار: در روایات آمده است: «امام علی (ع) می‌فرمود: بازار مسلمانان همانند مسجد آنان است، پس اگر کسی گوی سبقت را به مکانی در ربود از بقیه، تا شب هنگام به آنجا سزاوار است. و نیز روش امام این بود که از دکان‌های بازار اجرت نمی‌گرفت» (حرّ عاملی، ۳۰۰/۱۲).

۳ - نهی از خوردن گونه‌هایی از گوشت‌های حلال: دقیقاً معلوم نیست اما شاید به خاطر برخی ملاحظات بهداشتی، امام علی (ع) از خوردن برخی حیوانات حلال گوشت که به بعضی بیماری‌ها یا ناراحتی‌های خاصی مبتلا بودند، نهی فرمود (مانند گاو فلج، زمین‌گیر، کور، بی‌دندان، دیوانه و...) (ابن‌خوه، ص ۱۶۳).

۴ - منع و تنبیه منجم: در روایتی آمده است که امام علی (ع) به منجمی به نام مسافر بن عقیف ازدی فرمود: «اگر بفهمم که به منجمی اشتغال داری، تا آن گاه که حکومت دارم ترا برای همیشه زندانی خواهم کرد» (متقی هندی، ۲۳۵/۵). با آن که همه صور منجمی حرام نیست، معلوم می‌شود که امام علی (ع) از مقام حاکم اسلامی و به لحاظ رعایت مصالح ویژه، دست به این اقدام زده است. (برای توضیح بیشتر در احکام

تنجیم مراجعه شود به: انصاری، *المکاسب*، ص ۲۵ تا ۳۰)

۵ - **جلوگیری از داستان سرایی در مسجد:** از منظر احکام اولی داستان گویی جزو امور ناروا در مساجد به شمار نمی رود، اما امام (ع) به لحاظ جایگاه بلند مساجد قصه گویی را در مساجد، ممنوع فرمود. در روایتی آمده است: «امام علی (ع) قصه گویی را در مسجد دید پس از تنبیه او را از مسجد بیرون کرد» (حرّ عاملی، ۱۱/۱۲). افزون بر موارد یاد شده، نمونه های دیگری نیز هست که در رده بندی احکام، جزء احکام حکومتی امام (ع) جای می گیرد مانند: تعیین متولی برای امور بازار (تمیمی، ۵۳۲/۲)، تحلیل انفال بر شیعیان (حرّ عاملی، ۳۹۶/۱)، منع ازدواج موقت (همان، ۴۴۱/۱۴)، جلوگیری از نشستن مردان در معابر (جاحظ، *البیان و التبیین*، ۱۰۶/۲۱/۲).

در سخنان امامان دیگر نیز به مواردی که استفاده حاکم اسلامی از احکام حکومتی را مجاز می شمرد بر می خوریم، اما ویژگی احکام حکومتی امام علی (ع) - همان گونه که پیش از این اشاره شد - بیشتر به جنبه اجرایی و در عمل بودن آن ارتباط می یابد، به خلاف دیگر امامان که از موضع نظر و بیان است. فقیهان امامیه نیز بر اساس همین مستندات، در ابواب و موضوعات مختلف فقهی فتوا داده اند و حتی در مواردی، خود نیز اقدام به اعمال حکم کرده اند. به ذکر نمونه هایی، بسنده می کنیم:

حکم حاکم به ثبوت رؤیت هلال (نجفی، ۳۵۹/۱۶)، لزوم دفع زکات اگر حاکم آن را طلب کند (خمینی، امام، *تحریر الوسیله*، ۳۴۲/۱)، جواز قیمت گذاری از سوی حاکم (نجفی، ۴۸۶/۳۲)، اجبار محتکر بر فروش اموالش (انصاری، *المکاسب*، ص ۲۱۲ و ۲۱۳)، حکم حاکم در موقوفات عمومی (آل بحر العلوم، ۲۴۲/۳)، احکام حاکم در مورد محجوران و هزینه های لقیط (همان، ۳۶۲/۳)، حکم به عفو یا تعیین مقدار جزیه برای ذمیان (طوسی، *المبسوط*، ۳۹/۲ - ۴۲)، حکم به زندانی کردن بدهکار

(طوسی، *النهاییه*، ص ۳۰۵)، حکم به آزاد سازی و گرفتن زمین بایر (محقق حلّی، ۷۹۴/۴).

در دهه‌های اخیر، فقه حکومتی را امام راحل احیاء کرد و بر قلمرو معنی و دایره آن افزوده گردید. در اواخر عمر آن بزرگوار، در نامه‌ای - که بدان اشاره شد - بیست حکم حکومتی را بیان می‌کند که اجرای آنها در اختیار حاکم و رهبر اسلامی است. فهرست این امور عبارتند از:

۱. خیابان کشی در ملک دیگران؛ ۲. نظام وظیفه اجباری؛ ۳. اعزام اجباری به جبهه؛ ۴. جلوگیری از خروج و ورود برخی کالاها؛ ۵. ممانعت از خروج و ورود ارز؛ ۶. منع از احتکار هر کالای ضروری؛ ۷. تشریفات گمرگی؛ ۸. دریافت مالیات؛ ۹. جلوگیری از گران فروشی؛ ۱۰. قیمت گذاری اجناس؛ ۱۱. جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد؛ ۱۲. جلوگیری از حمل اسلحه؛ ۱۳. تخریب مسجدی که در مسیر خیابان است؛ ۱۴. تخریب ساختمان‌ها و منازلی که در مسیر خیابان است؛ ۱۵. تعطیل مساجد؛ ۱۶. تخریب مساجد ضرار؛ ۱۷. فسخ یک جانبه قراردادهایی که با مردم بسته است؛ ۱۸. جلوگیری از هر امر عبادی و غیر عبادی که بر خلاف مصلحت اسلام باشد؛ ۱۹. جلوگیری موقت از حج؛ ۲۰. تعطیل مزارعه و مضاربه (*صحیفه*)، به نقل از رحمانی، ۳۰۵/۷ و ۳۰۶).

۲- رویکرد قضایی (با تأکید بر آیین دادرسی)

قضاوت و دادرسی از دیدگاه فقه شیعه در زمان عدم حضور امام (ع) یا حضور و نداشتن بسطه الید او باز هم جایز بلکه لازم است، اما روشن است که قضاوت واقعی و همه جانبه زمانی به خوبی امکان پذیر است که رهبری جامعه نیز در اختیار امام (ع) باشد. زیرا تنها در این حالت است که نهاد دستگاه قضایی می‌تواند نمود حقیقی خود را متجلی سازد و در زیر شاخه‌های خود به ساماندهی امور قضایی بپردازد.

به دلیل همین نکته اساسی و مهم فقط در زمان خلافت امام (ع) و در دوران خلافت خلفای قبلی که از آن حضرت در امور قضایی استمداد می کردند، سیستم قضایی اسلامی تا حدود زیادی جامه تحقق بر تن کرد. از آنجا که احکام قضایی امام علی (ع) عمدتاً در فضای اجرایی و در صحنه عمل صادر شده، از قابلیت تطبیق بیشتری با شرایط امروز ما و هر نظام حکومتی دیگر برخوردار است.

امروزه علم القضا با عناوینی چون آیین دادرسی، حقوق جزایی و دیگر شاخه‌های حقوق از علوم ارزشمند و شدیداً مورد نیاز جوامع گردیده و از رشد کمی و کیفی بی سابقه‌ای برخوردار شده است. ردیابی همه مباحث قضایی جدید در فقه القضا آن حضرت، کاری پر حجم و زمانبر است. چیزی که این مقاله در صدد آن است جستارهایی است در رویکرد قضایی آن حضرت در حوزه آیین دادرسی به ویژه کیفری آن، چرا که باور ما بر این است که عملکرد و مواجهه امام علی (ع) در این حوزه، شگفت‌آور و بی نظیر بوده است به گونه‌ای که در چهارده سده قبل، موفق به ایجاد یک نظام دادرسی توانا، عدالت گستر و روشمند شده است.

همان گونه که اشاره شد امام علی (ع) افزون بر فضیلت‌های معنوی و علمی و جدای از حوزه مسائل حکومتی که در بخش قبلی آمد، در سامان‌دهی سازمان قضایی حکومت اسلامی که در زمان پیامبر (ص) و خلفای بعدی تأسیس شده بود نقشی منحصر به فرد ایفا کرد و این تأثیر را همگان پذیرفته‌اند. بارها از خلیفه دوم شنیده شد که گفت: «اقضانا علی» (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۲/۳۲۹). قضاوت‌های به جا، حکیمانه و عادلانه امام علی (ع) ضمن آن که تحسین همه را به دنبال می داشت، گاهی به خاطر باریک اندیشی‌ها و بهره‌برداری از روش‌ها و ابزار ابداعی و منحصر به فرد، باعث شگفتی افراد نیز می گردید. متأسفانه تحوّل‌هایی که ایشان در نظام قضایی اسلامی پدید آورد به واسطه عواملی نظیر عدم استمرار حکومت شیعی، عدم اقتدار فقیهان امامی و دوری از مناصب قضایی، ادامه نیافت و ناقص ماند و قضاوت‌های آن حضرت

تنها به عنوان داستان‌های شگفت‌انگیز و معماگونه به حکایت درآمد.

اصول دادرسی‌های امام علی (ع)

دادرسی یا قضاوت دارای دو بنیاد مهم است: نخست سازمان دادرسی که شامل تمامی تشکیلات قضایی در یک کشور است و به امر دادرسی میان مردم و نیز دولت با مردم، می‌پردازد. دوم آیین دادرسی است که امروزه به دو بخش آیین دادرسی مدنی و آیین دادرسی کیفری منقسم می‌گردد. اما در منافع فقهی و نوشته‌های فقیهان ما، میان این دو بخش تفاوتی قائل نشده‌اند بلکه گوشه‌هایی از این آیین را به صورت پراکنده و با عناوینی چون: ادب القضا، ادب القاضی، آداب القاضی، آداب الحکام، طرق الحکم، اصول المحاکمات در نوشته‌های خود آورده‌اند.

۱- ادله اثبات دعوا و جرم

اساس دادرسی و قضا بر اثبات و عدم اثبات دعوا و یا جرم بنا نهاده شده است. «ادله اثبات دعوا، مجموعه وسایلی است که برای اثبات دعوا در مراجع قضایی به کار می‌رود» (حسینی‌نژاد، ص ۷). در فقه ما برای اثبات دعوا و جرم، روش‌های رایجی چون اقرار، گواه، سوگند، قسامه و قرعه مطرح شده است. امام علی (ع) در به کارگیری همین روش‌های متداول نیز ابتکارات و تحولاتی را پدید آورد اما در این قسمت فقط به تحولاتی که آن حضرت در افزایش این روش‌ها ایجاد کرد می‌پردازیم. ذکر این نکته نیز اهمیت دارد که طرق پیشگفته اثبات دعوا و جرم، در جوامع امروزی از کاربرد کمتری برخوردارند و گویا در دوران آن امام نیز چنین بوده است. از این رو به حکم ضرورت‌های قضایی و لزوم دادرسی بر اساس عدل و انصاف و کشف حقیقت، دادرسی باید از همه ادله و شواهد بهره بگیرد. قضاوت‌های آن حضرت نیز این موضوع را تأیید می‌کند که دادرسی برای رسیدن به حقیقت می‌تواند از ابزار و روش‌هایی به جز گواه و اقرار و سوگند بهره ببرد.

البته این را باید پذیرفت که برخی از موضوعات و احکام دادرسی آن حضرت تکرار ناشدنی هستند و به اصطلاح «قضیه فی واقعه» می‌باشند، ولی باید این نتیجه‌گیری کلی را نیز که دادرس دستش در استفاده از ابزار کشف حقیقت باز است، پذیرفت. نقل است که آن حضرت شریح قاضی را به واسطه تعصبی که نسبت به راه‌های معروف داشت، مورد نکوهش قرار داد (رمضانی، ص ۴۳۹).

مجموعه شواهد و طرقی را که امام (ع) افزون بر راه‌های معروف مورد عمل قرار داده «قرائن» خوانده‌اند. (ربانی، ش ۳۳ - ۳۴) مهم‌ترین این قرائن را به بررسی می‌گذاریم:

۱ - ۱. امارات: امارات جمع اماره به معنای نشانه و علامت است. اماره در علم حقوق بر دو نوع است: اماره قانونی و اماره قضایی. اماره قانونی چیزی است که قانون آن را دلیل بر امری قرار داده است. اما اماره قضایی یعنی اوضاع و احوالی که در موردی خاص، از نظر دادرس، بر امری دلالت کند (حسینی‌نژاد، ص ۱۱۳ تا ۱۱۸؛ شیخ‌نیا، ۱۴۷).

ابن قیّم، ۱۸ مورد از قضاوت‌های امام علی (ع) را که بر اساس امارات صورت گرفته نقل کرده است (ص ۱۰). بیشتر قضاوت‌های آن حضرت بر اساس همین امارات و قرائن بوده است. این قرائن را برخی به سه دسته تقسیم کرده‌اند: قرینه اثر، قرینه حالت و قرینه لفظی. (رمضانی، ۴۲۶/۵) قرینه اثر، آثار و شواهدی است که از آن می‌توان به حقیقت دست یافت مثلاً در زمان عمر دو شاهد علیه فردی گواهی به خوردن خمر داده بودند، منتهی یک شاهد بر خوردن خمر و دیگری بر استفراغ کردن شهادت داده بود و این نحو از شهادت، مشکلی ایجاد کرده بود که آیا می‌توان بر اساس آن حد را جاری کرد یا نه؟ امام این شهادت را درست می‌داند و می‌فرماید: «ما اختلفا من شهادتهما و ما قائها حتی شربها» (کلینی، ۴۰۱/۷).

قرینه حالت مربوط به حالاتی است که بر انسان ظاهر می‌شود مانند اینکه در

تاریخ آورده‌اند که زنی، خود را به کنیز مردی شبیه کرد و مرد که گمان می‌کرد او کنیزش است با وی همبستر شد. قضیه را نزد عمر بردند و او به دنبال امام علی (ع) فرستاد. امام فرمود: بر هر دو حد جاری کن، البتّه مرد را به طور پنهان و زن را به صورت آشکار حد بزن (کلینی، ۲۶۲/۷). حضرت از حالت این دو فرد دریافتند که هر دو در وقوع زنا مشارکت داشته‌اند.

اما قرینه لفظی آن است که در لابه‌لای سخن فرد به صورت طبیعی وجود دارد و بر حقیقت کارش دلالت می‌کند. مانند اینکه زن و مردی را نزد عمر آوردند. مرد به زن گفت: ای زناکار. زن گفت: تو از من زناکارتری. عمر دستور داد تا بر هر دو تازیانه بزنند. امام علی (ع) فرمود شتاب نکنید بر زن دو حد است و مرد را حدی نیست. یک حد زن برای تهمت و دیگری به جهت اقرار زن علیه خودش (مجلسی، ۱۲۱/۷۹). اینجا امام (ع) از سخن زن که گفت تو از من زناکارتری، اقرار او علیه خودش را استفاده کرد.

۱ - ۲. کارشناسی : کارشناس فردی است که درباره موضوعی یا مسأله‌ای، دارای آگاهی و اطلاعات عمیق و دقیق است. مراجعه به کارشناسی در مراحل مختلف دادرسی امروزه کاملاً پذیرفته شده است، زیرا دادرسی و قاضی در بسیاری از مسائل و موضوعات از خبرویت و اطلاعات لازم برخوردار نیست و باید به گفته کارشناسان و خبرگان اعتماد کند. مسأله مراجعه به کارشناسی در قضاوت‌های امام (ع) دیده می‌شود. از امام از دیه مردی پرسیدند که مدعی بود که دیگری بر سرش زده بود و به این خاطر بینایی، بویایی و تکلم خود را از دست داده بود. حضرت فرمود: اگر راست گوید سه دیه دارد. گفتند چگونه بدانیم؟ فرمود: بویایش با قرار دادن پارچه نیم سوزی زیر بینی‌اش آزمایش می‌شود که اگر سرش را دور نکرد، راست گفته است و اگر سرش را دور کرد و چشمانش اشک آلود شد، دروغ گفته است و ... (همان، ص ۲۰۵).

۱ - ۳. اسناد مکتوب : در حقوق و دادرسی جدید، اسناد اعم از مکتوب، چاپی،

تصویری، صوتی و امثال آن بسیار مهمند به اندازه‌ای که گاهی بر طرق دیگر مانند گواهان و حتی اقرار نیز مقدم داشته می‌شوند. البته در میان فقیهان در حجیت اسناد اختلاف نظر وجود دارد (منصوری، ص ۹۳ تا ۹۹).

می‌گویند: علی بن ابی رافع، به عنوان کاتب (منشی) امام علی (ع) شهادت گواهان را می‌نوشت. چنان که این کار را درباره‌ی افرادی که همسفر خود را کشته بودند و اموال او را دزدیده بودند، انجام داد. (تستری، ص ۳۰)

و نیز امام (ع) در نامه‌ای به شریح قاضی می‌نویسد: به من خبر دادند که خانه‌ای به هشتاد دینار خریده‌ای و سندی برای آن نوشته‌ای و گواهانی آن را امضا کرده‌اند. (نهج البلاغه، نامه ۳) که به التزام دلالت می‌کند که در آن زمان، افراد قانون دانی چون شریح اقدام به کتابت اسناد می‌کرده‌اند.

۱ - ۴. قیافه: میان مذاهب اسلامی در اعتبار قیافه در باب اثبات نسب، اختلاف نظر وجود دارد. مذاهب مالکی، شافعی و حنبلی به قیافه تمسک می‌کنند اما ابوحنیفه آن را نمی‌پذیرد. فقیهان امامیه نیز تمسک به قیافه را در نسب، جایز نمی‌دانند (موسوی، ص ۲۵۸). صاحب جواهر می‌گوید: «لا عبرة بالقیافة فی مذهبنا» (۵۱۵/۴۰). اما چند دادرسی از امام علی (ع) رسیده که ممکن است بر پذیرش علم قیافه در بحث اثبات نسب، به کار آید، هر چند گروهی استدلال امام را حمل بر مسائل علمی می‌کنند. (موسوی، ص ۲۶۱).

۱ - ۵. قرعه: قرعه در فقه امامیه به عنوان یکی از قواعد فقهی، مورد پذیرش قرار گرفته است. در حجیت آن به آیات (آل عمران/۴۴ و صافات/۱۴۱) و روایات (حرّ عاملی، ۲۵۷/۲۷ به بعد) تمسک شده است. گرچه به طور قطع، حجیت قرعه، مختص به موضوعات است نه احکام شرعی، اما در این که قرعه در امر مشتبهی که واقعیت آن بر ما مجهول شده حجت است و یا شامل امری که واقعیت عینی نیز ندارد هم می‌شود، میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد (مکارم شیرازی، ۳۵۷/۱). باید در نظر داشت که

برخی از فقیهان برای قرعه حجیت مستقل قضایی قائل نیستند (حائری، ص ۳۱۵) و برخی نیز آن را از نظر رتبه، پس از همه ادله اثبات می‌دانند (زیدان، ص ۲۳۳) صاحب **جوهر** نیز درباره قرعه می‌گوید: «چون قرعه گاهی به حق می‌رسد و گاهی نیز خطا می‌کند باید با نیت و قصد پاک و در عین شناخت مواضع کاربرد آن مورد استفاده قرار گیرد» (رمضانی، ص ۴۳۱).

به هر حال چیزی که مسلم است استفاده امام علی (ع) از قرعه در داوری‌هایش می‌باشد. اگر دو نفر بر صدق ادعای خود گواه اقامه می‌کردند و گواهان از نظر عدد و عدالت برابر بودند، امام میان آنها قرعه می‌زد و به نام هر که در می‌آمد، از او می‌خواست تا سوگند یاد کند و آن گاه بر طبق ادعایش حکم می‌فرمود (تستری، ص ۱۹۱). سه نفر با یک کنیز که در ملک آنان بود در یک طهر همبستر شدند و کنیز، فرزندی آورد. هر سه نفر فرزند را از آن خود می‌دانست. وقتی به امام (ع) مراجعه کردند منازعه را با قرعه پایان بخشیدند و کودک را به مردی دادند که قرعه به سود او درآمد البته از او خواستند به هر کدام از دو نفر دیگر، یک سوم دیه کامل را بپردازد (تستری، ص ۱۹۰).

۲- حقوق مجرمان و پیشگیری از وقوع جرم

روش‌های برخورد با مجرمان و بزه‌کاران، شدیداً وابسته به نوع نگرش و برداشتی است که درباره پدیده شوم بزهکاری و شخصیت بزهکاران وجود دارد. البته نوع جرم و بزه نیز به لحاظ آن که کدامین ارزش و هنجار مقبول اجتماعی را نقض می‌کند در این مهم مؤثر است. افزون بر این نوع اهدافی که در این مواجهه و برخورد مقصود است نیز شکل دهی نوع مواجهه و واکنشی است که در قبال مجرمان اتخاذ می‌شود (میر خلیلی، ج ۵، ص ۳۵۳).

در اندیشه امام علی (ع) می‌توان انسانیت‌ترین و در عین حال مهم‌ترین پایه‌های

اصول تأدیبی را که جهان علم امروزه در رابطه با مجرمان بدان دست یافته مشاهده کرد. از نگاه امام:

الف) بزه‌کار موجود عجیبی نیست بلکه او هم انسانی است مانند دیگران که دچار لغزش شده است. در نامه آن حضرت به مالک می‌خوانیم: «فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین و اما نظیر لک فی الخلق یفرط منهم الزلل...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).
 ب) در عین حال همواره شخص بزه‌کار در برابر اعمالی که به جای می‌آورد، مسئول است. (این نگاه را امروزه ما تحت عنوان مسئولیت کیفری و مدنی می‌شناسیم) در کلامی می‌فرماید «وای بر تو! شاید گمان می‌کنی که قضا و قدر خداوند، جبری و حتمی است که اگر چنین باشد پاداش و کیفر بی‌معنا خواهد بود...» (نهج البلاغه، حکمت ۷۵).

ج) بزه‌کار در هر حال، مستحق رحم و مهربانی و رأفت است. امام در این باره می‌فرماید: «انما ینبغی ان یرحموا اهل الذنوب و المعصیة» (خطبه ۱۰۷).
 مؤلفه دیگری که امام علی(ع) در برخورد با مجرم در نظر می‌گرفت و آن را وارد نظر داورى جامعه اسلامی کرد، نوع جرم ارتكابی بود. برخورد امام با توجه به نوع جرم متفاوت بود. در باب حقوق الهی، مجرمان را بیشتر دعوت به توبه می‌کرد. در روایتی امام پس از آن که شخص به زنا اقرار می‌کند با خشم می‌فرماید: «چقدر بد است که یکی از شما مرتکب این گونه جرایم بشود و آن گاه خود را در برابر مردم رسوا کند. آیا نمی‌تواند در خانه‌اش توبه کند؟ به خدا سوگند توبه او میان خود و خدا از اقامه کردن حدّ توسط من بر او بهتر است» (کلینی، ۱۸۸/۷).

همچنین در حقوق فردی، زیان دیدگان را توصیه و ترغیب به عفو و گذشت می‌کرد و این روش را همواره خود نیز در حقوق مربوط به خویش، مراعات می‌کرد. امام در آغاز حکومت خود فرمود: «فَعَفْوَتُ عَنِ الْمَجْرِمِ وَ رَفْعُ السَّيْفِ عَنِ الْمَدْبُرِ كَمِ وَ قَبْلَتُ عَنِ الْمَدْبُرِ كَمِ» (نامه ۲۹). در کلامی دیگر، خواستار بخشش در مجازات می‌شود:

«و لا تطلبن مجازات اخیک و لو حثّ التراب بفیك» (ابن شعبه، ص ۷۸). البتّه آن حضرت در بزه‌های اجتماعی و اموال عمومی بسیار سخت‌گیر بود. این سخن امام که اگر مالی را به ناحق در ملک کسی بیابم، باز پس خواهم گرفت اگر چه که کابین زنان شده یا کنیزانی با آن خریده شده باشند.» (خطبه ۱۵) معروف است.

تلاش آن حضرت در اصلاح بزهکاران نیز چشمگیر است. امروزه نیز این نکته ثابت شده که کیفر گرچه می‌تواند اثر بازدارندگی داشته باشد، اگر توأم با رفع علل و ریشه‌های بزه نباشد آثاری کوتاه مدت و مقطعی خواهد داشت. امام به زندانیان اجازه حضور در نماز جمعه را می‌داد (نوری، ۴۰۳/۱۷). حتی به باور برخی از اندیشمندان، امام بنیان‌گذار فکر ایجاد زندان اصلاحی در تاریخ به شمار می‌رود. (وانلی، ص ۲۷۳).

همچنین تحولی که امام علی (ع) در مفهوم پیشگیری از وقوع جرم به وجود آورد قابل توجه است. اصولاً امروزه توجه دولت‌ها و نظام‌ها بیش از آن که معطوف به کیفر بزهکاران باشد بر روی عوامل و اسباب پیشگیرانه متمرکز است. «از نقطه نظر علمی می‌توان گفت که مراد از پیشگیری هر فعالیت سیاست جنایی است که غرض انحصاری یا غیر کلی آن، تحدید حدود امکان پیشامد مجموعه اعمال جنایی از راه غیر ممکن الوقوع ساختن یا سخت و دشوار نمودن یا احتمال وقوع آنها را پایین آوردن است بدون آن که به تهدید کیفر یا اجرای آن متوسل شد» (رمون، ص ۳۳). با این نگرش بسیاری از اقدامات امام علی (ع) در راستای همین اصل پیشگیری از وقوع جرم قابل تفسیر است. امام علی (ع) در عین آن که پیشگیری از جرم را وظیفه همگانی می‌شمارد (نهج البلاغه، نامه ۴۷) بر لزوم اقدام‌های حکومتی نیز تأکید می‌ورزد (خطبه ۴۰).

از نگاه آن حضرت اولویت‌های پیشگیری از جرم عبارتند از: اجرای عدالت اجتماعی (حکمت ۲۳۷ و حکیمی، ۳۳۰/۶)، مبارزه با جهل (آمدی، ۳۱۸/۴)، ترویج اخلاق فاضله (ری شهری، ۵۰۴۴)، برطرف کردن نیازهای اساسی مردم و توجه به

معیشت آنان (نامه ۶۰؛ حکمت ۳۱۹) و موارد بسیاری دیگر که در این مختصر نمی‌گنجد.

نتیجه

با پذیرش این باور که سامان مندی نهادهای قضایی یکی از اساسی‌ترین بنیان‌های یک مکتب فکری و نظام سیاسی مبتنی بر آن است، به گونه‌ای آشکار، رفتار و مواجهه امام علی(ع) با این پدیده می‌تواند الگویی شاخص و کارآمد برای احداث و اداره یک تشکیلات قضایی به شمار می‌آید. در این زمینه، چند نکته نیز در خور توجه است:

۱- امام (ع) به خوبی آگاه بودند که برای برقراری نظم و ایجاد عدالت قضایی، تنها بر معالیل تکیه کردن و شاخ‌ها را بُردن، بایسته و گره‌گشا نیست. بلکه دستیازی به این مهم، منوط به فراهم آوردن زیرساختهای مناسب نیز هست. تأکید بر مسائل فرهنگی جامعه و رشد دادن و گسترانیدن اخلاق فاضله و مبارزه با جهل و خرافه در همین راستا، توجیه پذیر است.

۲- با این که بسیاری از مباحث اصلی و ماهوی حقوق جزا در سخنان و رفتار آن جناب، جلوه گر است اما بیش‌ترین حجم و تأکید ایشان بر مباحث شکلی و به اصطلاح، آیین دادرسی است، همان نکته‌ای که حقوق‌دانان نیز بر آن تأکید می‌ورزند که یک نظام حقوقی به ویژه در باب امور کیفی، هر چند بسیار کامل و بی‌عیب باشد، هرگز بدون یک تشکیلات کارآمد و پویا و نیز بدون آیین و مقرراتی اجرایی که کلیات قوانین را تنظیم و تسهیل کند، سودمند نخواهد بود.

۳- در دهه‌های اخیر موجی در میان اندیشمندان و حقوق‌دانان مبنی بر لزوم حمایت فزون‌تر از متهمان و حتی مجرمان به راه افتاده است که گرچه در پاره‌ای موارد، کمی اغراق آمیز هم به نظر می‌رسد، اما حقیقت آن است که تحولات علوم انسانی به ویژه در

حوزه روان شناسی و جرم شناسی و ... سبب شده تا نگاه عمومی نسبت به جرم و مجرم دست خوش تحولات مهمی گردد. شگفت آنکه در آموزه های امام(ع) نیز اهتمام به شخصیت روانی مجرم، شرایط وقوع جرم و مسائلی از این قبیل، مورد توجه قرار گرفته است.

۴- باید به این نکته توجه داشت که آیین دادرسی امام (ع) در پاره ای موارد، کاملاً موردی است (قضیة فی واقعة) و نمی توان آن را ملاک عمل برای موارد مشابه قرار داد. پی جست و تمییز این موارد، مستلزم یک کار علمی دقیق است.

۳- شذوذات روایی

دیدگاه های فقهی منسوب به امام (ع) در چند طبقه جا می گیرند: الف) آثاری که فقط از طریق شیعه رسیده اعم از این که توسط امامان بعدی تأیید شده باشد یا نشده باشد؛ ب) آثاری که فقط از طریق اهل سنت از آن امام رسیده است که یا از جانب امامان شیعه مهر تأیید خورده است یا خیر.

فقیهان امامیه تنها به روایاتی از امام علی (ع) عمل می کنند که یا صرفاً از طرق صحیح (عدل امامی) رسیده باشد و ضمناً با روایت های امامان بعدی نیز نقض نشده باشد و یا آثاری که از اهل سنت رسیده اما از جانب امامان بعدی، تلقی به قبول شده است. همچنین نکته جالب آن که تنها بر اساس آثار بر جا مانده از امام در منابع روایی اهل سنت فقه کامل و مستقلاً قابل ارائه است که این کار توسط برخی از اندیشمندان اهل سنت انجام شده است (ن.ب موسوعه فقه علی بن ابی طالب(ع) ، دکتر محمد رواس قلعه جی).

اصولاً اهل سنت به نقش امام (ع) به عنوان یکی از صحابه کثیر الفتوی در مسائل فقهی توجه داشته اند و در کتاب های فقهی استدلالی خود که احکام را به همراه ادله و مدارک آنها می آورند، نظرات و بیانات آن حضرت را نیز به عنوان دلیل و مدرک

ذکر می‌کنند. اما نکته مهم و شاید منفی در این مسأله، مغایرت داشتن بسیاری از روایاتی که از امام علی (ع) در این مجامیع روایی اهل سنت نقل شده است با نگرش رایج شیعه می‌باشد. این مغایرت بر اساس دیدگاه‌های کلامی اهل سنت و شیعه قابل درک است. بر اساس نگاه شیعه امامان همه از یک منبع نورانی پرتو می‌گیرند و تفاوتی در فهم و گفتارشان نیست. بنابراین می‌بایست آثار منقول از امام علی (ع) را با روایات امامان بعدی سنجد. امام باقر (ع) در روایتی می‌فرماید: «نحن افراخ علی (ع) فما حدثناکم به عن علیّ فهو قوله و ما انکرناه فهو افتراء علیه» (نوری، ۱۷/۲۵۴). اما در نظر گاه اهل سنت، امام علی (ع) خود یکی از منابع احکام و در کنار خلفای دیگر راشدین قرار دارد و نمی‌شود آن جناب را با دیگر امامان شیعه قیاس کرد. حتی آنان به روایاتی که از طریق امامیه به آن حضرت برسد، به عنوان روایات ضعاف و غیرقابل استناد می‌نگرند (ابن قیم، ۱۷/۱؛ محمد خضری بک، ص ۱۲۵)

متأسفانه دکتر رواس قلعه جی، نویسنده دائرة المعارف فقه امام (ع) که روایات این بخش را از آن نقل می‌کنیم، نیز با همین نگرش منفی و ناآگاهی نسبت به فقه اهل بیت (ع) وارد این میدان شده به گونه‌ای که در فهم پاره‌ای از روایات دچار مشکلات جدی شده است. لازم به ذکر است که دکتر قلعه جی، احکام منسوب به امام علی (ع) را از منابع روایی و فقهی مهم اهل سنت فراهم آورده است. منابعی همانند: *کنز العمال*، *سنن بیهقی*، *مصنف ابن ابی شیبه*، *مصنف عبدالرزاق*، *معنی ابن قدامه*، *سنن ابی داود*، *شرح معانی آثار طحاوی*، *نیل الاوطار*، *المحلی* و ...

روش انجام کار

در ابتدا حکم فقهی را از کتاب *موسوعه فقه علی بن ابی طالب* که به آن حضرت نسبت داده شده اما با فقه امامیه مغایرت دارد می‌آوریم و سپس نظریه شیعه را نقل می‌کنیم و هرگاه روایتی از امام علی (ع) در مورد بحث وجود داشت که از نظر

نویسنده موسوعه پنهان مانده بود آن را نیز می‌آوریم. البته با توجه به کمی مجال تنها به چند باب و مسأله پرداخته می‌شود.

۱ - طهارت

۱ - ۱. استنجا: استنجا یعنی شستن موضع بول و غایط و پاک کردن آنها. نویسنده موسوعه معتقد است که امام علی (ع) استنجا را امری مستحب می‌داند از این رو شخص می‌تواند بدون استنجا نماز بخواند و نه تنها این نظریه را مستند به گفتار امام می‌کند، بلکه بر این باور است که آن حضرت در عمل نیز چنین رفتار کرده است (ص ۸۶).

اما بر اساس فقه امامیه، استنجا و پاک کردن مواضع بول و غایط برای خواندن نماز و هر چیزی که طهارت در آن شرط است واجب می‌باشد و حتی صاحب **جواهر** مدعی است که شستن موضع بول از ضروریات مذهب شیعه است: «یجب غسل موضع البول بل هو من ضروریات مذهبنا» (۱۴/۲ تا ۲۴). در روایتی از امام علی (ع) به صراحت و جوب استنجا اعلام شده است: «الاستنجا بالماء فی کتاب الله ... و ازالة النجاسة واجبة لیس لإحد ترکها» (نوری، ۲۷۲/۱ و ۵۲۹).

۱ - ۲. تخلی: به آن حضرت نسبت داده شده که ایشان معتقد است شخص به هنگام تخلی در دستشویی می‌تواند رو به قبله بنشیند و در غیر دستشویی، تخلی رو به قبله مکروه است» (ص ۱۴۷).

اما در فقه امامیه، رو به قبله و پشت به قبله بودن در حال تخلی حرام است و فرقی هم میان دستشویی و بیابان نیست (نجفی، ۷/۲ - ۱۳؛ حرّ عاملی، ۲۱۲/۱ - ۲۱۴). همچنین امام علی (ع) خود روایتی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که ایشان فرمود: «در دستشویی رو به قبله و پشت به قبله منشین بلکه به طرف مشرق یا مغرب قرار بگیر» (طوسی، **تهذیب**، ۲۵/۱ و ۶۴).

۱ - ۳. تعداد نجاسات: یکی از احکامی که به آن حضرت نسبت داده شده

است، نجس دانستن دست انسان پس از بلند شدن از خواب است (ص ۵۶۵ - ۵۶۶) و دلیل این حکم تنها مستند به این روایت است که امام (ع) پیش از داخل کردن دست‌هایش در کاسه و ظرف، دست‌هایش را شست (همان، ص ۲۰).

فقیهان امامی، بلند شدن از خواب را باعث نجاست دست نمی‌دانند اما در مستحبات وضو گفته‌اند: اگر کسی هنگام وضو گرفتن بخواهد دستش را در ظرف برای وضو گرفتن فرو ببرد مستحب است پیش از آن دستش را بشوید. در *وسایل الشیعه* پنج روایت در این بحث آمده است (حرعاملی، ۳۰۰/۱) و (نجفی، ۳۳۲/۲ - ۳۳۳).

۱ - ۴. **دباغی پوست نجس:** نویسنده *موسوعه*، دباغی پوست نجس را یکی از اسباب طهارت می‌داند (ص ۵۶۷ - ۵۶۸). در حالی که بر اساس فقه امامیه، دباغی باعث تطهیر پوست نجس نمی‌شود (حرعاملی، ۲) و روایتی از امام علی (ع) نقل شده است: «پوست حیوان مُرده را حتی اگر هفتاد بار دباغی کنند پاک نمی‌شود» (تمیمی، ص ۱۶۲/۲).

۱ - ۵. **جنابت:** در این بحث چندین حکم به امام (ع) نسبت داده شده است: الف) شخص جنُب اگر مسافر باشد و دسترسی به آب نداشته باشد می‌تواند تیمم کند و عبادتش را به جای آورد ولی اگر مسافر نباشد نمی‌تواند تیمم کند (همان، ص ۱۶۳). از نظر امامیه، شخص جنب هرگاه دسترسی به آب نداشته باشد و یا استعمال آب برایش مضر باشد، باید برای انجام عبادت، تیمم کند و تفاوتی میان مسافر و غیر مسافر هم نیست (حرعاملی، ۲) و از امام علی (ع) دو روایت به همین مضمون نقل شده است (متقی هندی، ۵۸۹/۹).

ب) خواندن قرآن و لو یک حرف آن بر جنب حرام است (ص ۱۷۳ - ۱۷۴). اما از نگاه فقه امامیه، خواندن غیر سوره‌های عزائم (که دارای سجده واجب هستند) جایز است، اما پیش از هفت آیه مکروه است (حرعاملی، ۴۹۲/۱ - ۴۹۵).

ج) شخص جنب اگر مسافر باشد و آب برای غسل نداشته باشد می‌تواند با

وضو گرفتن یا با تیمم بدل از وضو وارد مسجد شود و در مسجد توقف کند (ص ۱۷۴). در فقه شیعه توقف در مسجد مطلقاً بر جنب حرام است و فرقی میان مسافر و غیر مسافر نیست. اگر مجبور به توقف در مسجد باشد باید تیمم کند و وضو مشکل او را حل نمی‌کند (حرّ عاملی، ۴۸۴/۱). البته جنب می‌تواند به صورت عبوری از مسجد بگذرد. روایتی از امام علی (ع) در همین زمینه وارد شده است. (نوری، ۴۵۹/۱).
 (د) همچنین به امام (ع) نسبت داده شده است که روزه جنب صحیح است (ص ۴۱۸).

البته در فقه اهل بیت (ع) روزه جنب دارای چندین فرض است: ۱. اگر شخص جنب از روی عمد غسل نکند (تا اذان صبح) روزه‌اش باطل است؛ ۲. اگر کسی شب خوابیده و صبح بیدار شود و خود را جنب ببیند، روزه‌اش صحیح است؛ ۳. اگر کسی شب جنب شده و به نیت این که پیش از اذان صبح بیدار خواهد شد و غسل می‌کند خوابید و بیدار هم نشد روزه‌اش صحیح است ولی اگر در همین فرض، یک یا دو بار بیدار شود و بخوابد و پس از اذان صبح بیدار شود، روزه‌اش باطل است (حرّ عاملی، ۳۸/۷ و ۴۵).

۱ - ۶. غسل میت (بحث ایمان ابوطالب (ع)): نویسنده موسوعه، تحت عنوان «النفور من الکافر» - تنفر از کافر - مسأله‌ای را که حتی در روایات اهل سنت نیز با تفاوت، نقل شده است به صرف استناد به یک روایت از امام (ع) مطرح کرده است و آن هم بحث کفر ابوطالب است. در مصنف عبدالرزاق روایتی بدین گونه از امام نقل شده است: وقتی ابوطالب از دنیا رفت، حضرت علی (ع) خدمت پیامبر (ص) رسید و عرض کرد که این شیخ گمراه فوت کرده است. پیامبر (ص) فرمود: او را همانند غسل جنابت غسل بده و سپس او را دفن کن. امام عرض کرد: من این کار را نمی‌کنم. پیامبر (ص) فرمود: به دیگری دستور انجام این کار را بده (قلعه‌جی، ص ۵۲۱).
 نظر به این که وجوب غسل میت مسلمان اجماعی فریقین است و مناقشه‌ای که

اینجا وجود دارد به اصطلاح، مصداقی است زیرا عالمان امامی، حضرت ابوطالب را مؤمن می‌دانند فقط به طور خلاصه کمی درباره ایمان ابوطالب توضیح داده می‌شود. حتی در منابع اهل سنت، روایات متفاوتی در این موضوع وجود دارد. در مسند احمد بن حنبل دو روایت از طریق عبدالرحمن سلمی از امام علی (ع) نقل شده است. (۱۸۶/۲، ۳۲۳/۲) که در هیچ یک کلمه «ضال» و یا «مشرک» نیامده است. نیز سبب جوزی ضمن بیان این مطلب که حضرت ابوطالب پیامبر (ص) را از هشت سالگی تا پنجاه سالگی تحت حمایت خود داشته است، از کتاب *طبقات* ابن سعد نقل کرده است که پیامبر وقتی خبر رحلت ابوطالب را از امام علی (ع) شنید سخت گریست و برای او طلب رحمت و غفران الهی کرد (ص ۱۸ - ۱۹). (رش. ابن ابی الحدید، ۶۵/۱۴ - ۸۴؛ مجلسی، ۱۳۸/۳۵ - ۱۷۹؛ امینی، ۳۸۵/۷ - ۴۰۳)

۱ - ۷. **وضوء:** در احکام وضو مطالب زیر را تحت عنوان اعمال و افعال وضو به آن حضرت نسبت داده است: ۱. شستن دست‌ها سه بار از سر انگشتان به طرف آرنج (ص ۶۱۵) در حالی که در فقه شیعه بر عکس است یعنی شستن دست‌ها از آرنج به طرف سرانگشتان است (حرّ عاملی، ۳۰۶/۱ - ۳۱۴)؛ ۲. مسح سر با آب جدید یک بار (ص ۶۱۵) در حالی که مسح باید با رطوبت باقیمانده از آب وضو باشد (نجفی، ۱۸۱/۲ - ۱۸۳؛ طوسی، *تهذیب*، ۵۹/۱)؛ ۳. مسح گوش‌ها یک بار (ص ۶۱۶) با این که در فقه شیعه، گوش‌ها نه وجوب مسح دارند و نه وجوب شستن (کلینی، *فروع*، ۲۹/۳)؛ ۴. شستن پاها در وضو (ص ۶۱۶) در حالی که در فقه امامیه مسح پا مطرح است نه شستن آن. خود امام علی (ع) می‌فرماید: «اگر نمی‌دیدیم که پیامبر (ص) ظاهر و روی پاهایش را مسح می‌کرد، گمان می‌کردم که باطن پاها برای مسح کردن بهتر است» (صدوق، *من لا یحضر*، ۹۳/۲۹/۱).

مبطلات وضو: نویسنده *موسوعه*، موارد زیر را به عنوان مبطلات و نواقض

وضو به امام علی (ع) نسبت داده است:

خون دماغ، قی، کوتاه نمودن موی سر، گرفتن ناخن، قرقره شکم، همچنین اگر دراز کشیده بخوابد، وضو باطل می شود ولی اگر نشسته بخوابد خیر (ص ۶۲۳). در فقه امامیه، موارد شش گانه مذکور، از مبطلات وضو به شمار نمی آیند مگر خوابیدن که فرقی بین نشسته و دراز کشیده هم نیست. و حتی از امام علی (ع) روایت شده که آن حضرت فرمود: خون دماغ، استفراغ و خون از مبطلات وضو نیست (کلینی، ۳۶۶/۳). همچنین آن حضرت در روایات دیگری خون دماغ، استفراغ، قرقره شکم، ناخن گرفتن و کوتاه نمودن شارب را سبب بطلان وضو نمی داند (مجلسی، ۲۹۳/۸۴، ۲۲۴/۸۰).

۲ - نماز

۲ - ۱. اذان: نویسنده معتقد است که «حیّ علی خیر العمل» جزو اذان نیست و بدین جهت، امام علی (ع) نه خودش آن را در اذان می گفته و نه به کسی دستور گفتن آن را داده است (ص ۳۵ - ۳۷).

البته میان شیعه و اهل سنت در این که «حیّ علی خیر العمل» در زمان پیامبر (ص) جزو اذان بوده است یا نه اختلاف نظر است. شیعه معتقد است که جزو اذان بوده و روایات متعددی را در این باره نقل می کند (حرّ عاملی، ۴ باب ۱۹ اذان) و از امام علی (ع) نیز منقول است که آن حضرت این کلمه را در اذان می گفته است.

۲ - ۲. تکتّف در نماز: دکتر قلعه جی روایت می کند که امام علی (ع) در حالت قیام نماز تکتّف می کرد یعنی دست راستش را بر مچ دست چپش می نهاد (ص ۳۶۹ - ۳۷۲). اما فقیهان امامیه تکتّف و دست بسته نماز خواندن را جایز نمی دانند و انجام آن را باعث بطلان نماز می دانند (شهید اول، *اللمعه*، ص ۳۱). امام علی (ع) نیز نماز خواندن در حالت تکتّف را مشابهت با عمل مجوسیان دانسته است و از آن نهی کرده است. (مجلسی، ۳۲۵/۸۴).

۲ - ۳. قرائت: از امام علی (ع) روایت شده است که می شود در نماز، بعد از

حمد، دو سوره را با هم در یک رکعت نماز خواند (ص ۳۷۵). اما بر اساس فقه امامیه خواندن دو سوره در یک رکعت در نماز واجب پس از حمد، جایز نیست. (حرّ عاملی، ۷۴۰/۴) و از امام علی (ع) نیز نقل کرده‌اند که فرمود: «پیامبر (ص) نهی فرمود از این که در نماز واجب کمتر از یک سوره و یا قسمت‌هایی از چند سوره را با هم در یک رکعت بخواند (مجلسی، ۴۹/۸۵).

۲ - ۴. نماز تراویح: دکتر قلعه‌جی معتقد است که بر اثر ترغیب و تشویق امام علی (ع)، عمر بن خطاب دستور خواندن نماز تراویح را به صورت جماعت داده است. (نماز تراویح، نمازهای نافله و مستحبی شب‌های ماه رمضان است) و حتی خود امام (ع) نیز این نماز را به جماعت خوانده است (ص ۴۰۱).

این در حالی است که شیعیان، نمازهای مستحبی را به جماعت برگزار نمی‌کنند و از امام علی (ع) نقل شده است که آن حضرت پس از رسیدن به حکومت با خواندن نماز تراویح به صورت جماعت مخالفت کرده و آن را بدعت شمرده است (حرّ عاملی، ۱۹۳/۵).

۳- روزه

روزه مسافر: نویسنده موسوعه از امام علی (ع) نقل می‌کند که اگر شخصی پیش از حلول ماه رمضان به سفر رفته باشد، مخیر میان گرفتن روزه ماه رمضان و خوردن آن می‌باشد. اما اگر در ماه رمضان به سفر رفته باشد باید روزه‌اش را بگیرد و حق خوردن آن را ندارد (ص ۳۳۷).

در نگاه امامیه بر مسافر در صورت داشتن شرایط، افطار روزه واجب است و فرقی میان مسافری که پیش از ماه رمضان به سفر رفته و مسافری که در ماه رمضان به سفر رفته نیست (حرّ عاملی، ۱۲۳/۷).

۴- خمس

بر اساس اعتقاد شیعه، سهم خدا و رسول و ذی القربی از شش سهم، به عنوان

سهم امام محسوب شده و در اختیار امام قرار می‌گیرد سه سهم دیگر به مصرف ساداتی که یتیم، مسکین و یا ابن سبیل است می‌رسد (طوسی، *تهذیب*، ۱۳۷/۴). اما خلیفه اول و دوم، سهم خدا و رسول و ذی القربی را به مصرف جهاد رساندند و سه سهم دیگر را نیز در مصارف فقیران، ایتام و ابن سبیل مسلمانان اعم از سید و غیر سید به کار برده‌اند (عاملی، شرف الدین، ص ۵۰ - ۵۴). دکتر قلعه‌جی معتقد است که امام علی (ع) در این موضوع به روش ابوبکر و عمر عمل نموده است (ص ۴۸۳ - ۴۸۴). اما بنا به منقولات دیگری که از امام علی (ع) رسیده، ایشان به روش دو خلیفه اعتراض کرده است (حرّ عاملی، ۳۵۷/۶؛ طوسی، *تهذیب*، ۱۳۷/۴).

۵- نکاح

۵- ۱. ازدواج با ربیبه: (ربیبه دختری است که زن انسان از شوهر دیگرش دارد.) در این بحث دو مطلب به امام علی (ع) نسبت داده شده است:
الف) حلیت ازدواج با ربیبه در صورتی که در خانه شوهر دوم پرورش نیافته باشد؛

ب) دختر پسری که زن انسان از شوهر اولش دارد بر شوهر دوم محرم نیست و می‌تواند با آن دختر ازدواج کند (ص ۵۸۲ - ۵۸۳).

اما بر اساس فقه اهل بیت (ع) هرگاه زنی به عقد ازدواج دائم و موقت شوهر دوم درآمده باشد و میانشان نزدیکی نیز صورت گرفته باشد، دختری که این زن از شوهر اول دارد بر شوهر دوم محرم می‌شود و ازدواج آنان با یکدیگر حرام است اعم از این که این دختر در خانه شوهر دوم پرورش بیابد یا خیر (حرّ عاملی، ۳۵۰/۱۴ - ۳۵۳) و از امام علی (ع) نیز به همین مضمون، روایاتی رسیده است (طوسی، *تهذیب*، ۲۷۳/۷).

۵- ۲. ازدواج موقت: حکمی که در این بحث به امام (ع) نسبت داده شده، تحریم ازدواج موقت است. او به نقل از ابن حزم در *المحلی* مدعی است که روایات مختلفی از امام (ع) در بحث حرمت و یا عدم حرمت ازدواج موقت نقل شده است

(ص ۵۹۵). اما در فقه امامیه ازدواج موقت امری حلال شمرده شده و حلیت آن ریشه در قرآن دارد (نساء/۲۴) و روایات زیادی از امامان در این زمینه رسیده است (حرّ عاملی، ۴۳۶/۱۴ - ۴۹۶) و آنچه میان شیعه و اهل سنت شهرت یافته آن است که متعه را خلیفه دوم تحریم کرده است. همچنین از امام علی (ع) در ردّ تحریم متعه روایت رسیده که فرمود: «اگر عُمر از متعه نهی نمی‌کرد، غیر از افراد شقی مرتکب زنا نمی‌شدند (حرّ عاملی، ۴۴۰/۱۴).

۳-۵. جایز نبودن اجرای عقد نکاح توسط زن: به امام (ع) نسبت داده است که زن نمی‌تواند نه برای خود و نه به عنوان وکیل برای دیگری عقد ازدواج را جاری سازد. همچنین چون صحت عقد ازدواج متوقف بر حضور شهود است، زن نمی‌تواند به عنوان شاهد عقد ازدواج قرار گیرد (ص ۵۹۱).

اما در دیدگاه فقه امامیه زن می‌تواند صیغه عقد را چه از طرف خودش و یا به عنوان وکیل دیگری جاری کند (نجفی، ۲۰۰/۲۹) و همین طور اساساً حضور شاهد در عقد ازدواج شرط نیست (همان، ص ۱۴۶).

۶ - طلاق

۶ - ۱. مسلمان شدن زن و باقی ماندن شوهر بر کفر: نویسنده موسوعه به امام علی (ع) نسبت می‌دهد که اگر زن و شوهر هر دو کافر باشند و تنها زن مسلمان شود زن از شوهرش جدا نمی‌شود مگر این که شوهر بخواهد زن را از شهرش بیرون ببرد (ص ۴۴۷). اما این مسأله در فقه شیعه دارای تقسیماتی است:

۱. اگر شوهر، مسلمان شود و زن بر کفرش بماند، ازدواج فسخ نمی‌شود؛ ۲. اگر زن مسلمان شود این دو فرض دارد: الف) بعد از عقد و پیش از نزدیکی، زن مسلمان شود که عقد فسخ می‌شود؛ ب) بعد از عقد و نزدیکی، زن مسلمان شود که در این صورت، فسخ عقد متوقف بر انقضای عده زن است و اگر عده تمام شود و مرد، مسلمان نشود زن از مرد جدا می‌گردد (حرّ عاملی، ۴۲۰/۱۴ - ۴۲۳؛ نجفی، ۵۰/۳۰ - ۵۵)

۶ - ۲. به امام (ع) نسبت داده شده که زنی که به سن بلوغ نرسیده و زن یائسه در صورت طلاق گرفتن باید عده نگه دارند (ص ۵۹۵). در حالی که بر اساس فقه امامیه زن غیر بالغ و یائسه در صورت طلاق، عده ندارند اگر چه در صورت فوت همسر باید عده وفات نگه دارند (حرّ عاملی، ۴۰۵/۱۵ - ۴۱۰).

۶ - ۳. تحقیق سه طلاق در یک مجلس: دکتر قلعه‌جی به نقل از امام علی (ع) می‌نویسد: «اگر مردی همسرش را در یک مجلس سه بار طلاق دهد صحیح است و اگر زن بخواهد مجدداً با این مرد ازدواج کند به محلّ نیازی دارد» (ص ۴۳۸). اما در فقه شیعه سه طلاق در یک مجلس تحقق نمی‌یابد. حتی صاحب‌جوهر پس از آنکه بر این حکم ادعای اجماع می‌کند می‌گوید، این حکم ضروری مذهب شیعه نیز هست (نجفی، ۸۱/۳۲) و از علی (ع) نیز روایتی مبنی بر عدم تحقق سه طلاق در یک مجلس نقل شده است (صدوق، عیون، ۱۲۳/۲).

۷- ارث

۷ - ۱. عول: از امام (ع) نقل می‌کند که آن حضرت عول در فرایض را جایز می‌شمارد (ص ۷۵). عول یعنی این که سهام ورثه زیاده‌تر از ماترک میت باشد و آن در صورتی اتفاق می‌افتد که زن یا شوهر جزو ورثه باشند. مسأله عول (همانند مسأله بعدی که عصبه باشد) از موارد اختلاف میان فقه شیعه و اهل سنت است. اهل سنت، نقص را بر همه وارثان وارد می‌کنند، اما بنابر فقه امامیه، تنها نقص را بر دو دختر وارد می‌کنند (شهید اول، ص ۲۵۷). همچنین از امام علی (ع) نفی عول، روایت شده است (کلینی، فروع، ۷۹/۷).

۷ - ۲. عصبه: عصبه عکس مسئله عول است یعنی میزان ماترک میت، افزون بر سهام است. قلعه‌جی از امام (ع) نقل می‌کند که معتقد به ارث بردن عصبه میت می‌باشد (ص ۶۵). البته این بر مبنای فقیهان اهل سنت است که مابقی را به عصبه (بستگان ذکور میت که از طرف پدر به میت انتساب دارند) می‌دهند اما طبق دیدگاه امامیه، عصبه

حقی ندارند و مقدار زیادی به همان ارث بران داده می‌شود (حرّ عاملی، ۴۳۱/۱۷ - ۴۳۴) و از امام علی (ع) نیز همین حکم روایت شده است.

۷ - ۳. **عدم توجه به مراتب ارث:** به امام (ع) نسبت می‌دهد که اگر میت، یک دختر داشته باشد در این صورت دختران پسر میت نیز در صورت فوت پدرشان، از پدر بزرگشان ارث می‌برند (ص ۶۳). در حالی که بر اساس فقه امامیه با بودن یک نفر از رتبه متقدم، هیچ یک از رتبه‌های متأخر ارث نمی‌برند.

۷ - ۴. **ارث جد:** دکنتر قلعه‌جی با متابعت از بزرگان اهل سنت معتقد است که پیامبر (ص) مسئله ارث پدربزرگ میت را در صورت همراه بودن با برادران میت ذکر نکرده است و بر همین اساس معتقد است که امام علی (ع) در این بحث چندین نوع اجتهاد داشته است و مسئله اختلاف نظر غم‌ر در این موضوع، به تبع اختلاف اجتهاد حضرت علی (ع) بوده است. اما اجتهادهای امام علی (ع) در این مسئله:

۱. به تبعیت از ابوبکر معتقد است که تمام ارث به پدر بزرگ میت می‌رسد و برادران میت سهم نمی‌برند؛ ۲. ارث پدر بزرگ یک ششم است؛ ۳. ارث پدر بزرگ یک سوم است؛ ۴. اگر یک ششم از ارث به نفع پدر بزرگ باشد به او یک ششم پرداخت می‌شود و اگر او را همانند یکی از برادران به شمار آوریم و ارث یکی از آنها را به او بدهیم، سهم او افزون تر و به عنوان یکی از برادران محسوب می‌شود (ص ۵۳). بر اساس دیدگاه امامیه، جد و برادران و خواهران میت در یک طبقه اند و هر دو ارث می‌برند. البته مقدار ارث بنابراین که هر یک از جد یا اخوه، پدری یا مادری و یا پدری و مادری (در خصوص اخوه) باشند، متفاوت است و هشت صورت پیدا می‌کند (نجفی، ۱۵۲/۱۷ - ۱۶۲؛ طوسی، تهذیب، ۱۰۹/۷ - ۱۱۸؛ حرّ عاملی، ۴۷۴/۱۷ - ۵۰۳) اما اهل سنت معتقدند که حکم ارث جد را پیامبر (ص) بیان نکرده و شاید از همین روی، طبق گفته عبیده صد حکم متناقض در بحث ارث جد از عمر، نقل شده است (امینی، ۱۱۷/۶؛ عاملی، شرف الدین، ص ۲۲۷) همچنین امام باقر (ع) می‌فرماید: غیر از

امام علی (ع) که نظر پیامبر (ص) را در ارث جد بیان کرده، دیگران به رأی و نظر خود عمل کرده‌اند (کلینی، ۱۰۹/۷).

۸- ذبیحۀ مرتدّ

از امام علی (ع) نقل می‌کند که اگر مرتد به دین اهل کتاب در آمده باشد، خوردن ذبیحۀ اشکال ندارد زیرا حکم ذبیحۀ مرتد، تابع دینی است که اختیار کرده است (ص ۲۵۹). در بحث ذبح غیر مسلمانان، بر اساس تحقیق صاحب *جوهر*، دوازده دسته روایت موجود است و در نهایت نظر ایشان بر این قرار گرفته است که ذبیحۀ غیر مسلمان، چه اهل کتاب و یا غیر اهل کتاب حرام است و این نظریه را از مختصات فقه امامیه دانسته و روایاتی را که دلالت بر حلال بودن ذبیحۀ غیرمسلمان دارد را حمل بر تقیّه کرده است (نجفی، ۸۰/۳۶ - ۸۹؛ حرّ عاملی، ۲۷۹/۱۶ - ۲۹۲).

۹- غنا

دکتر قلعه‌چی به آن حضرت نسبت داده که امام (ع) حرمت غنا را متوقف بر اعتیاد شخص به غنا می‌داند و گرنه حلال است (ص ۴۸۱). البته موضوع غنا (به معنای صدای آهنگین) هم از نظر مفهوم و هم از نظر مصداق و هم از جنبۀ حکم، مورد اختلاف آرای فقیهان امامیه نیز هست. روایات بسیاری در حرمت شنیدن غنا، یاد دادن آن و خرید و فروش کنیزان آوازه خوان وارد شده است (حرّ عاملی، ۸۶/۱۲ و ۲۲۵). از علی (ع) روایت شده که می‌فرماید: «پیامبر (ص) از کنیزان آوازه خوان و مصیبت خوان و نیز خرید و فروششان نهی فرمود» (سراوی، ص ۳۴۵). صاحب *جوهر* از این روایت و امثال آن، حرمت مطلق غنا را استفاده می‌کند چرا که اگر غنا حلال بود نمی‌بایست بهای آن حرام باشد (۵۰/۲۲؛ رش انصاری، مکاسب، بحث غنا).

۱۰- شهادت و گواهی

بر اساس نقلی از امام (ع) گواهی فرزند به نفع پدرش پذیرفته نیست (ص ۳۵۰). اما بر اساس فقه امامیه گواهی بستگان به نفع و ضرر دیگری، پذیرفته است و گواهی

فرزند به نفع پدر نیز چنین است. ولی گواهی فرزند به ضرر پدر پذیرفته نیست (حرّ عاملی، ۲۷۰/۱۸ - ۲۷۱) و از امام علی (ع) نیز روایت شده که آن حضرت زمانی که شریح قاضی، شهادت امام حسن (ع) را که به نفع امام علی (ع) اقامه کرده بود نپذیرفته بود، فرمود: بر اساس کدام کتاب و سنت، شهادت فرزند را قبول نمی‌کنی؟! (قبانچی، ۴۴۲/۶).

۱۱ - قصاص

از امام (ع) روایت می‌کند که اگر زنی عمداً مردی را بکشد، بستگان مرد می‌توانند زن را قصاص کنند و نصف دیه مرد را هم از زن بگیرند و یا زن را عفو کنند و تمام دیه مرد را از زن بگیرند (ص ۱۸۶). همچنین اگر جنایتی که زن و مرد نسبت به هم مرتکب می‌شوند موجب قتل نشود در این صورت قصاص جاری نمی‌شود بلکه دیه دارد (همان جا). اما از دیدگاه فقه امامیه، اگر زنی مردی را بکشد، بستگانش حق دارند زن را قصاص کنند و در صورت قصاص زن، حق گرفتن دیه و یا نصف دیه را ندارند. ولی اگر زن را قصاص نکردند، طبق توافق میان بستگان مقتول و قاتل، حق گرفتن مبلغ مورد توافق را دارند و در غیر قتل نیز قصاص جاری می‌شود (حرّ عاملی، ۵۹/۱۹ - ۶۴) و در تأیید همه این مطالب، از امام علی (ع) روایاتی نقل شده است (متقی هندی، ۸۴/۱۵).

۱۲ - حدود

۱۲ - ۱. حد خمر و نوشیدن مشروبات الکلی: طبق نقل موسوعه در حد خمر، آن حضرت معتقد است که حکمش را پیامبر (ص) بیان نکرده بلکه یک امر اجتهادی است. از این رو می‌فرماید: اگر کسی در اثر اجرای حد خمر بمیرد دیه‌اش از بیت‌المال پرداخت می‌شود (ص ۱۰۰). البته اجتهاد علی (ع) بر این استقرار گرفت که حد شارب خمر، هشتاد تازیانه است (ص ۹۸). در فقه امامیه حد خمر هشتاد تازیانه است (حرّ عاملی، ۴۶۶/۱۸ - ۴۶۸) و از امام علی (ع) روایت شده که پیامبر (ص) در حد شرب

خمر، هشتاد تازیانه جاری کرده است (مجلسی، ۱۵۵/۷۹).

۱۲ - ۲. علم به تحریم در اجرای حد: نویسنده موسوعه از امام علی (ع) نقل می‌کند که علم به تحریم را از شرایط اجرای حدود نمی‌دانسته است (ص ۱۵). اما در دیدگاه فقیهان امامی، جهل به تحریم (شبهه حکیمه) در مورد کسانی که ادعای جهل به حکم شرعی از آنان پذیرفته است، موجب اسقاط حد است (حرر عاملی، ۳۲۳/۱۸). در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده که فردی در زمان خلیفه اول مشروب خورده بود و مدعی بود که تازه مسلمانم و در میان قبیله‌ای زندگی می‌کنم که خوردن مشروب را حلال می‌دانند. خلیفه در اجرای حکم دچار مشکل گردید و به خلیفه دوم مراجعه کرد. او هم گفت این مشکل را فقط علی می‌تواند حل کند، از این رو به اتفاق متهم و گروهی از مردم خدمت حضرت رسیدند. امام (ع) فرمود: این متهم را در میان مسلمانان بگردانید ببینید آیا کسی گواهی می‌دهد که آیه حرمت خمر را بر او خوانده است یا نه؟ این کار را کردند و کسی گواهی نداد و امام، متهم را آزاد کرد (کلینی، ۱۶/۷).

نتیجه

۱ - در دانش حدیث شناسی و در علم تعادل و تراجیح، وجود روایات متعارض و ناهم خوان از پیامبر (ص) و امامان (ع) در نزد فریقین از مسلمات است. این تعارض گاهی در حد تباین کلی (مانند وجوب و حرمت) و گاهی نیز به صورت عموم و خصوص است که می‌توان میان آنها جمع عرفی کرد (انصاری، رسائل، ص ۴۱۲).

۲ - نظریه‌های نقد حدیث در نزد فریقین یکسان نیست. اهل سنت بر اساس علوم درایه و رجال خود، ملاک‌هایی را برای پذیرش یا رد احادیث دارند و شیعه نیز دارای ملاک‌های ویژه خود است. البته این انتظار به جا است که پس از پذیرش ملاک‌های خاص باید بر همان اساس به ارزیابی احادیث پرداخت و از آن تخلّف نکرد. از همین رو، این اشکال روش شناختی بر دکتر قلعه‌چی وارد است که نمی‌توان بر اساس یک روایت که در منابع اهل سنت هم آمده چیزی را به حضرت نسبت داد بدون

آنکه حتی به دیگر منابع مورد پذیرش خودشان در همان موضوع مراجعه کرد.

۳ - نگارندگان این مقاله، معتقد نیستند هر آنچه در نقل *موسوعه* امام علی (ع) از آن حضرت آمده کذب محض است، بلکه همان برخوردی را دارند که فقه امامیه در برابر احادیثی که آنها را ضعاف می‌شمارد، اتخاذ می‌کند. در این موارد چندین گزینه می‌تواند مطرح شود: الف) احتمال جعلی و کذب بودن حدیث (به ویژه اگر با اصول و مسلمات مذهب در تضاد باشد)؛ ب) احتمال وجود قراین و شرایط خاصی که به دست ما نرسیده است؛ ج) احتمال وجود تقیه در بیان امام (ع).

۴ - در پایان به نظر می‌رسد برای نزدیک‌تر شدن فقه فریقین به هم و استفاده بهینه‌تر از منابع روایی و آراء فقهی یکدیگر، لازم است بازنگری‌هایی از هر دو طرف در روشهای نقد حدیث - و نیز دیگر زمینه‌ها - صورت پذیرد که این امر قطعاً به ایجاد تحوّل و پویایی و غنای فقه اسلامی و تحقق هم‌گرایی‌های فزون‌تر منجر خواهد گردید.

منابع

- آشتیانی، محمد حسن، *کتاب القضاء*، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۴ق.
- آل بحر العلوم، سید محمد، *بلغة الفقیه*، تهران، منشورات مکتبة الصادق، ۱۴۰۳ق.
- آمدی، عبدالواحد تمیمی، *غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه و شرح جلال الدین محمد خوانساری، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
- ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، عیسی البابی الحلبي، ۱۳۸۵ق.
- ابن اخوه، محمد بن محمد بن احمد القرشی، *معالم القرية فی احکام الحسبة*، قم، مکتب الاعلام اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- ابن حنبل، احمد، *مسند*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۰ق.
- ابن جوزی، علامه سبط، *تذکرة الخواص*، بیروت، مؤسسه اهل البيت (ع)، ۱۴۰۱ق.
- ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن شعبه، حسن بن شعبه، *تحف العقول*، انتشارات اسلامیه، تهران، ۱۳۶۲ش.

- ابن قیم جوزیه، *الطرق الحکمیة*، الموسوعة العربية للطباعة و النشر، ۱۹۶۱.
- امینی، علامه عبدالحسین، *الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب*، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
- انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، قم، مکتبه وجدانی.
- _____، *المکاسب*، تبریز، مطبعة اطلاعات، ۱۳۷۵ق.
- بیهقی، احمد بن حسین بن علی، *السنن الکبری*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- تستری، محمدتقی، *قضاوتهای امیرالمؤمنین (ع)*، ترجمه سید علی موسوی جزایری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- تمیمی، قاضی نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، دار المعارف، ۱۳۸۳ق.
- حاجی ده‌آبادی، محمد و سید خلیل، سید محمود، «حقوق مجرمان»، *دانشنامه امام علی (ع)*، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- حائری، سید کاظم، *القضاء فی الفقه الاسلامی*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسایل الشیعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- حسینی نژاد، حسین قلی، *ادله اثبات دعوا*، تهران، نشر میزان، ۱۳۷۴ش.
- حکیم، محمدتقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، بیروت، دار الاندلس.
- حکیمی، محمدرضا، *الحیة*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۹ق.
- حلی، *شرایع الاسلام*، تهران، انتشارات استقبال، ۱۴۰۹ق.
- خضری بک، محمد، *تاریخ التشریع الاسلامی*، ۱۳۹۰ق.
- خمینی (امام) روح الله، *البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ش.
- _____، *تحریر الوسیله*، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا.
- _____، *الرسائل*، قم، المطبعة العلمیة، بی تا.
- _____، *صحیفة نور*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.

- خویی، ابوالقاسم، *اجود التقريرات*، قم، مؤسسه مطبوعاتی دینی، ۱۴۱۰ق.
- ربانی، محمد حسن، «حکم و قضاوت بر اساس قرینه ها»، *مجله فقه*، شماره ۳۳-۳۴.
- رحمانی، محمد، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی*، ۱۳۷۴ش.
- رضائی، احمد، «آیین دادرسی»، *دانشنامه امام علی (ع)*، تهران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
- رمون، کن، *جرم شناسی کاربردی*، ترجمه مهدی کی نیا، تهران، نشر مترجم، ۱۳۷۰ش.
- زیدان، عبدالکریم، *نظام القضاء فی الشریعة الاسلامیة*، بغداد، ۱۴۰۴ق.
- سلیم بن قیس الهلالی، *کتاب سلیم*، قم، تحقیق شیخ محمد باقر زنجانی، نشر الهادی، ۱۴۱۵ق.
- شهید اول، *الدروس الشرعیة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.
- _____، *اللمعة الدمشقیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- شیخ نیا، امیر حسین، *ادلة اثبات دعوا*، تهران، ۱۳۷۳ش.
- صدر، محمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۷۸م.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نجف، مطبعة حیدریة، ۱۳۹۰ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۱۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۴ش.
- _____، *المبسوط*، المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷.
- _____، *النهاية*، منشورات قدس، قم، بی تا.
- عاملی، سید عبدالحسین شرف الدین، *النص والاجتهاد*، انتشارات اسوه، ۱۴۱۶ق.
- قباچی، سید حسن، *مسند الامام علی (ع)*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،

۱۴۲۰ق.

قلعه جی، محمد رواس، *موسوعة فقه علی بن ابی طالب (ع)*، بیروت، دار النفائس،

۱۴۱۷ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *فروع کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.

متقی هندی، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ق.

مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، المکتبه الاسلامیه، بی تا.

مشکینی، میرزا علی، *اصطلاحات الاصول*، مطبعة هادی، ۱۴۱۳.

مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیه*، مدرسه امام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۱۱ق.

منصوری، سعید، *فقه تطبیقی* (ادله اثبات دعوا)، تهران، فرهنگ امروز، ۱۳۷۷ش.

موسوی، محسن باقر، *القضاء و النظام القضایی عند الامام علی (ع)*، بیروت، الغدیر،

۱۴۱۹ق.

نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۸ق.

نوری، میرزا حسین (محدث)، *مستدرک الوسائل*، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث،

۱۴۰۸ق.

وائلی، احمد، *احکام زندان در اسلام*، ترجمه محمد حسن بکایی، تهران، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ش.