

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی

خانش های فقهی و حقوقی

پروانه انتشار از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به شماره ثبت ۹۶۸۸۹

سال چهارم، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

(۲۰۲۵ / ۱۴۴۶)

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة ﷺ

دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ، گروه علمی تربیتی فقه و اصول با همکاری معاونت پژوهشی

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سعید ارجمندفر

سر دبیر: حجت الاسلام امیر امینی

دبیر علمی: حجت الاسلام فرهاد پورکیوان

مدیر اجرایی: حجت الاسلام مجتبی عفتی

نشانی: قم، خیابان ساحلی، ساحلی جنوبی، نرسیده به مصلی، بین کوچه ۴ و ۶

صندوق پستی: ۳۷۱۳۹۱۳۵۵۴

تلفن و نمابر: ۹۸۲۵۳۲۱۱۴۱۸۵ - ۹۸۲۵۳۲۱۱۳۸۷۵

شمارگان: چاپ الکترونیکی

Email: research@mou.ir

هیئت تحریریه:

مدیر گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام امیر امینی
استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام محمد شبانی
استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام جواد سالمی
استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام فرهاد پورکیوان
عضو هیئت علمی جامعة المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام دکتر سید حسین شفیعی دارابی
عضو هیئت علمی جامعة المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام صادق اخوان (روشندل)
استادیار گروه حکمت و مطالعات ادیان دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام دکتر محمد حسین شریفی
عضو هیئت علمی جامعة المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام دکتر علی پاکپور
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام مجتبی عفتی

بر اساس مجوز:

اداره کل ساماندهی و پشتیبانی پژوهشی

معاونت پژوهشی جامعه المصطفی ﷺ العالمية

(مورخ: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶)

این نشریه در سطح نشریات علمی

تعیین شد.

راهنمای نویسندگان مقالات

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:
✓ عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بیان مسئله (سؤال اصلی تحقیق)، مبانی نظری پژوهش (تبیین واژگان کلیدی)، روش تحقیق، بدنه اصلی مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع.
۲. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که قبلاً منتشر نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آن در جای دیگر نباشد.
۳. مسئولیت محتوایی مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده مسئول است.
۴. حق رد یا قبول مقاله‌ها برای نشریه محفوظ است.
۵. تأیید نهایی مقاله برای چاپ بر اساس نظر داوران و تأیید سردبیر نشریه است.
۶. حجم مقاله حداقل ۸ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای خواهد بود.
۷. نقل و اقتباس از مقاله‌های نشریه با بیان منبع آن، آزاد است.
۸. جهت نوشتن مقاله از فونت ۱۴ و خط "BLotus" استفاده شود.
۹. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا و به شرح زیر درج شود:
✓ کتاب: نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان. "Bold" نام مترجم (در صورت ترجمه). چاپ. محل نشر: ناشر.
- ✓ مقاله: نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان "Bold". نام نشریه (ایتالیک). دوره انتشار. شماره نشریه: شماره صفحات.
۱۰. درج ارجاعات مربوط به منابع در متن به صورت (نام مؤلف، سال نشر: صفحه) آورده شود. دقت شود که هیچ منبعی در پاورقی نباید درج گردد.
۱۱. ارجاعات هر صفحه مانند معادل لاتین واژگان تخصصی، شرح اصطلاحات و توضیحات جانبی در پاورقی همان صفحه درج شود.
۱۲. نویسنده لازم است به همراه ارسال مقاله به نشانی نشریه علمی، مشخصات تحصیلی و رتبه علمی خود را ارسال نماید.

فهرست مطالب

۷.....	سخن سردبیر.....
۹.....	جایگاه مردم سالاری دینی در انتخابات با تاکید بر ادله عقلی و نقلی..... محسن کاشانی ، مجتبی عقیلی
۲۳.....	دیدگاه فقهی شیعه بر لزوم حفظ نظام با تاکید بر تشکیل حکومت اسلامی..... مسعود کاشانی ، اسد آزادی ، محسن کاشانی
۴۳.....	رویکردهای فقهی و روانشناختی اصل تدریج در تربیت فرزند..... مسعود کاشانی ، اسد آزادی ، محسن کاشانی
۶۵.....	بررسی دلالت فقهی عبارت «ما أُجِبُّ»..... علی غفاری زاده ، فرهاد پورکیوان
۸۳.....	استرداد جهیزیه و مبانی حقوقی آن..... جواد سالمی ، محمد حسین شریفی
۹۳.....	بررسی تطبیقی ماهیت و احکام ارتداد در مذاهب خمسّه..... فرخنده عثمانخیل ، محمد شیبانی
۱۱۷.....	لوازم سگ گردانی و نگهداری از آن از دیدگاه فقه شیعه..... امیرحسین عفتی ، مجتبی عفتی
۱۳۱.....	نقش مربی در علوم فناوریانه بر شخصیت و دینداری (باتاکید بر فقه تربیتی)..... سیدحسین حسینی ، محسن کاشانی
۱۵۱.....	بررسی رجالی سهل بن زیاد و اثبات وثاقت او..... محمد علی رمضانی ، امیر امینی
۱۶۷.....	حرمت سبّ انسان و آثار و پیامدهای آن..... محمد شیبانی
۱۸۵.....	تفاوت احکام فقهی اذان واقامه نماز در فقه امامیه و اهل سنت..... لیلا احمدی ، یحیی صالح نیا
۲۰۵.....	تفاوت فقهی اوقات نماز از دیدگاه امامیه و اهل سنت..... لیلا احمدی ، مجتبی عفتی

سخن سردییر

پژوهش، تتبع و نوشتن، میزان توان و اعتبار یک فرد، دانشگاه، منطقه، جامعه و ملت را نشان می‌دهد تا جایی که بخش عمده‌ای از توانایی‌ها بر اساس آن‌چه مکتوب می‌شود سنجنده شده و ملاک‌های ارزیابی روی آن آثار مکتوب اعمال می‌گردد. بنابراین کسانی که در نوشتن قوی‌تر هستند، می‌توانند از آن‌چه دارند با در نظر گرفتن زمان کمتر، آثار بیشتری ارائه دهند و از این طریق ارزش و اعتبار خود را بیشتر و مهم‌تر نشان دهند. لذا بسیاری از ایده‌ها، طرح‌ها و توانایی‌ها و حتی واقعیت‌ها و حقایق، تنها به سبب ضعف در ارائه، گم و بی‌اثر می‌شوند.

بر این اساس، تولید نشریه‌های علمی بستر مناسبی جهت مکتوب ساختن اندیشه‌های دانشجویان فراهم می‌کند؛ چرا که به تصویر کشیدن علم کار دشواری است که دانشجو باید در قدم اول با قلم زدن، توان نگارش خود را تقویت کند تا در آینده، نوشته‌ها و مقاله‌ها و آثار علمی او ارتقا یافته و به تولید علم و دانش منجر شود. با این توصیف، نگاه به تولیدات دانش‌پژوهی، نگاهی سطحی و به دور از شاخصه‌های مقالات علمی نیست؛ هم‌چنان‌که این نگاه، فراتر از توانایی‌های علمی دانش-پژوهان نیز نمی‌باشد.

انتظار می‌رود دانش‌پژوهان و استادان ناظر ایشان، در گام اول با قلم زدن در عرصه دانش فقه و حقوق، به صورت روزافزون بر توانایی‌های علمی و قلمی خود بیفزایند و در گام‌های بعدی، تولیدات فاخر علمی ارائه نمایند تا رسیدن به روزی که یافته‌های حاصل از مطالعات پژوهشی خود و یا جمع‌بندی یافته‌های سایرین را در قالب یک مطالعه مروری به موضوعی بدیع و مؤثر، مبدل سازند. تحقق این هدف و تسریع در رسیدن به آن، همت علم‌آموزان فرهیخته را می‌طلبد.

شماره دوم دوفصلنامه «پژوهش‌های فقهی - حقوقی» با تمرکز بر مباحث تخصصی فقه و حقوق، مشتمل بر سیزده مقاله است که به دو زبان فارسی و عربی منتشر شده و ماحصل تلاش نویسندگانی از هفت ملیت (ایران، افغانستان، عراق، سوریه، لبنان، بحرین و استرالیا) است که در راستای تبیین و ترویج مباحث آموزشی و پژوهشی جامعه المصطفی العالمیه در عرصه بین‌الملل می‌باشد.

در پایان، لازم است از همکاری و همراهی معاونت محترم پژوهشی و تولید و زحمات استادان گرانقدر؛ به ویژه حجت الاسلام پورکیوان، حجت الاسلام سالمی و حجت الاسلام دکتر الیوسف که در راه‌اندازی و تولید دوفصلنامه «پژوهش‌های فقهی - حقوقی» تلاش فراوان داشتند، قدردانی و سپاسگزاری نمود.

جایگاه مردم سالاری دینی در انتخابات با تاکید بر ادله عقلی و نقلی

محسن کاشانی^۱

مجتبی عقیلی^۲

چکیده

مردم سالاری دینی اصطلاح تازه ای در گفتمان سیاسی ایران است که می توان آن را به عنوان شیوه ای از حکومت داری در کشورهای اسلامی دانست که شهروندان در چارچوب آموزه های شریعت، مشارکتی فعال در انتخابات دارند و اداره و کنترل جامعه، در حوزه سیاسی توسط نمایندگان مردم، مطابق با ارزش های دینی و مذهبی صورت می گیرد. با تشریح جایگاه مهم و نقش حساس و سرنوشت ساز مردم و اتکای واقعی نظام اسلامی به مبانی اسلامی از یک سو و به اراده ی مردم بودن از دیگر سو ، به عنوان دو عنصر اساسی حکومت دینی در ایران قلمداد می شود. چنین حکومتی به دنبال غلبه با زور و سرکوب نیست بلکه حضور مردم را در بسیاری از عرصه های سیاسی - اجتماعی (به ویژه در زمینه تأسیس و استمرار حاکمیت و اقتدار سیاسی آن) ضروری برشمرده و برای آن اهمیت فوق العاده ای قائل است . یکی از خصوصیت های درخشان این نوع حکومت ، الهی بودن حاکمیت و واگذاری حاکمیت از طرف خدا به مردم می باشد. این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این سوال اصلی است که جایگاه مردم سالاری دینی در انتخابات چیست؟ همچنین به دنبال پاسخگویی به سوالات فرعی؛ ۱. جایگاه مبانی فقهی در مشروعیت بخشی به مردم سالاری دینی چیست؟ ۲. مفهوم مردم سالاری دینی در دیدگاه امامین انقلاب چیست؟ ۳. ارتباط و جایگاه انتخابات در مردم سالاری دینی چیست؟ گردآوری مطالب این تحقیق به صورت کتابخانه ای و به روش توصیفی-تحلیلی می باشد.

واژگان کلیدی: انتخابات، مردم سالاری، ادله، شیعه، عقلی ، نقلی.

۱. کاشانی، محسن، سطح ۴، فقه و اصول، حوزه علمیه فیضیه، قم . ایمیل: mohsenkashani3909@Gmail.com

۲ عقیلی، مجتبی، سطح ۴، فقه و اصول، (استاد سطوح عالی) ، حوزه علمیه فیضیه، قم، ایمیل:

mojtaba11100380@gmail.com

مقدمه

در حوزه مبانی فقهی، برای اعتباربخشی به مردم‌سالاری دینی، مبانی همچون جانشینی انسان از طرف خدا در زمین، اداره جامعه براساس مشورت، مشروعیت قانون‌گذاری انسان در حوزه‌های غیر منصوص (منطقه الفراغ) و بیعت معرفی شده است. نوعی حکومت که از ویژگی‌هایی همچون مشروعیت دوگانه الهی و مردمی، حاکمیت قانون براساس مبانی فقه، نظارت عمومی دائمی بر رفتار کارگزاران حکومتی و اداره امور حکومتی براساس رأی مردم برخوردار است. مردم‌سالاری دینی به عنوان جایگزینی امنیت‌آفرین در برابر سکولاریسم غربی، به عنوان راهکاری برای خروج اسلام از افراط‌گرایی در میان دین و مردم‌سالاری مطرح شده است.

رجوع به آراء مردم و برگزاری انتخابات، یکی از مهمترین راهکارهای عملی برای تحقق مردم‌سالاری است و معیاری برای ارزیابی نقش و جایگاه مردم در نظام‌های سیاسی امروزی است. همانطور که گفته شد، «مردم‌سالاری دینی» به عنوان جایگزین مناسبی برای دموکراسی غربی در حکومت اسلامی مطرح شده است. در این الگوی رفتاری، مردم به عنوان مبنا و محور اقدامات قرار می‌گیرند. برگزاری انتخابات در این راستا بسیار مهم است، زیرا حقوق انتخابات حق و تکلیفی را برای انتخاب شوندگان و انتخاب کنندگان مشخص می‌کند و این امر همچنین طرفین را متعهد به پاسخگویی در مسیر سرنوشت خود و دیگران می‌کند و در مرحله بالاتر، پاسخگویی به خداوند نیز مطرح می‌شود.

از مطالعه تاریخ صدر اسلام نیز می‌توان مشاهده کرد که پیامبر اسلام، در تشکیل حکومت از روی مردمیت پیش رفتند و مجبور به مهاجرت شدند. وقتی به مدینه رسیدند، توده‌های مردمی را با خود به همراه آوردند و حکومت را تشکیل دادند. سپس با جمعیتی حداکثری به مکه رو به رو شدند و مکه را فتح کردند. بینش و تفکر مردم‌سالاری و حق مشارکت همه افراد در اداره امور کشور، دغدغه‌ای است که قدمت آن در ایران به عصر مشروطه بازمی‌گردد و به بیش از صد سال قبل برمی‌گردد. در این پژوهش، پس از بیان پیشینه و تبیین مفاهیم، به بررسی مبانی مردم‌سالاری و تبیین جایگاه آن در انتخابات پرداخته می‌شود و برای اعتباربخشی به این مهم از دیدگاه ادله عقلی و نقلی نیز بررسی خواهد شد.

روش پژوهش

روش تحقیق در این نوشتار روش توصیفی-تحلیلی است به این طریق که بر اساس مطالعات کتابخانه و یادداشت برداری از منابع تحقیق نقش مردم سالاری دینی در ارتباط با انتخابات به صورت جامع و سازگار بر مبنای دینی بررسی می شود و با به کارگیری روش های عام تحلیل و بررسی تطبیقی مورد واکاوی قرار می گیرد.

پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه اصطلاح مردم سالاری دینی و انتخابات دو موضوع جدید بعد از انقلاب اسلامی ایران می باشد ، لذا کمتر تالیفی به این دو موضوع پرداخته است که به برخی از این پژوهش ها اشاره می شود :

کتاب : « تقدیر مردم سالاری ایرانی (نقش انتخابات در روند دموکراسی ایران)» نویسنده : حسین بشیریه.

مقاله «تمایز انتخابات در نظم مردم سالاری دینی نسبت به نظم دموکراسی» به کوشش :سید سجاد ایزدهی.

مقاله «انتخابات آزاد شاخصه ای از مردم سالاری د خلافت حضرت امام علی (ع)» محققین : شهره جلال پور ، پریسا موسوی روضاتی.

مقاله «انتخابات در نظام مردم سالار دینی از نگاه مقام معظم رهبری» پژوهشگر: هادی معصومی زارع

در پژوهش های مذکور کمترین توجه به ارتباط فیما بین انتخابات و مردم سالاری دینی شده است که در آخرین مقاله فقط به دیدگاه رهبری پرداخته شده است . امتیاز پژوهش حاضر این است که به بررسی ارتباط دو طرفه بین این دو عنوان پرداخته و دیگر امتیاز این است که در این مقاله مبانی فقهی را نیز مد نظر داشته است .

مفهوم شناسی

اصطلاح «مردم سالاری دینی» برای اولین بار پس از انقلاب اسلامی ایران توسط امام خامنه ای دامت برکاته مطرح شد. این واژه در دوره های مختلف با عناوینی مانند جمهوری اسلامی و دموکراسی اسلامی و غیره در ادبیات سیاسی کشور یافت می شد، اما ترکیب

«مردم‌سالاری دینی» به ندرت استفاده می‌شد. به نظر می‌رسد که این اصطلاح ظرفیت معنایی بیشتری برای تبیین نظریه سیاسی اسلام در این دوره از تحولات نظام جمهوری اسلامی دارد و می‌تواند به شبهات تئوریک دربارۀ جایگاه مردم در نظام اسلامی پاسخ دهد. (مقام معظم رهبری ۱۳۷۷/۱۲/۴).

الگوی مردم سالاری دینی در نظریۀ حضرت امام (ره) و حضرت آیت الله خامنه ای مبتنی بر تفکیک مفهوم دموکراسی و دین نیست، بلکه مردم سالاری دینی در این نظریه یک مفهوم است. این مفهوم درون دین قرار دارد و چیزی جدای از دین نیست. قراردادن این مفهوم درون دین و برآمدن آن از فرهنگ اسلامی موجب شده است ماهیت مردم سالاری دینی در این نظریه با نظریه های دیگر، اعم از غربی و غیرغربی، متفاوت باشد.

مقام معظم رهبری در جمع کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران در ۱۲ آذر ۱۳۸۹ بیان کردند: «نباید اشتباه شود؛ این مردم‌سالاری به ریشه‌های دموکراسی غربی مطلقاً ارتباط ندارد. این یک چیز دیگر است. اولاً مردم‌سالاری دینی دو چیز نیست؛ این‌طور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق کنیم تا بتوانیم یک مجموعه‌ی کامل داشته باشیم؛ نه. خود این مردم‌سالاری هم متعلق به دین است.»

بنابراین منظور از مردم‌سالاری دینی را تصویری از یک نظام سیاسی دانسته‌اند که شهروندان دین‌باور تلاش می‌کنند با چارچوب قرار دادن آموزه‌های برآمده از شریعت در تدبیر عمومی جامعه مشارکتی فعال داشته باشند و هرگونه استبداد فردی در تصمیم‌گیری‌های عمومی را از چهره نظام سیاسی خود بزدایند. (شفیعی، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

الهی بودن حاکمیت و واگذاری حاکمیت از طرف خدا به مردم، دو اصلی است که در بیشتر تعاریف مردم‌سالاری دینی وجود دارد (مبلغی، ۱۳۹۳: ۴۵) و در اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بر آن تأکید شده است. این اصل مکانیزم تلفیق دو نوع حاکمیت را بیان می‌کند: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خدادادی را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند». این اصل می‌گوید اولاً، حاکمیت مطلق از آن خداست و نظام توحیدی نمی‌تواند غیر از این معنا را برساند. ثانیاً، خدا انسان را بر

سرنوشت خویش حاکم نموده است. حاکمیت انسان ناشی از اراده خداست. پس اعتبار مضاعف دارد. ثالثاً، کسی نمی‌تواند این حاکمیت انسان بر سرنوشت خود را از او سلب نماید؛ چرا که واگذار کننده این حق به انسان خداست. پس تنها او می‌تواند چنین حقی را سلب نماید که نکرده است. رابعاً، حق ملی نمی‌تواند در خدمت منافع فرد یا گروه خاص قرار گیرد؛ چون انسان بر انسانی که تحت حاکمیت خداست نمی‌تواند حاکمیت اصیل داشته باشد؛ و آخر این که حق تک تک انسان‌ها در تعیین سرنوشت در شکل اجتماعی در قالب ملت تحقق می‌یابد و به طرق قانونی اعمال می‌گردد. حاکمیت ملی در نظام جمهوری اسلامی طبق این اصل در طول حاکمیت مطلق خداوند قرار گرفته است. منظور این است که دو مرحله از حاکمیت در قانون اساسی به رسمیت شناخته شده است که یکی در طول دیگری قرار گرفته است: حاکمیت خدا بر جهان و انسان و حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش که همان حاکمیت ملی است. هر دو حاکمیت ریشه در اعتقادات اسلامی دارند. (جوان آراسته، ۱۳۸۲، ۷۲)

یافته های پژوهشی:

۱. جایگاه مردم در انتخابات براساس اندیشه مردم سالاری دینی

امام خمینی رحمه الله بر نقش مردم ایران در پیروزی انقلاب اسلامی و اهمیت خواسته‌های مردم (آراء مردم در انتخابات) در چهار چوب دین و شریعت در ساختن نظام، تاکید داشتند. این اهمیت و تاکید نشان می‌دهد که جایگاه و پایگاه مردم در اندیشه مردم سالاری دینی نه تنها کم رنگ نیست بلکه در انتخابات به اوج این جایگاه ظهور می‌کند. در نظام جمهوری اسلامی ایران، مشارکت مردم به عنوان یک هدف است. امام خمینی همواره به نقش مردم و محوریت این نقش تاکید داشته است. این سخن صریح و جامع ایشان که: «میزان، رای ملت است» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۴۵) یا «تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۹) از تاثیر مهم مردم در انتخابات و نقش ایشان در حکومت اسلامی پرده برمی‌دارد.

مراجع عظام تقلید نیز شرکت در انتخابات را لازم دانسته و آن را موجب تقویت و استحکام نظام جمهوری اسلامی ایران می‌دانند تا جایی که برخی شرکت در انتخابات را واجب عینی می‌دانند. آیت الله نوری همدانی در پاسخ به استفتایی در خصوص انتخابات،

فرمودند: «همانگونه که کرارا بیان شده است شرکت در انتخابات و انتخاب اصلح امری لازم و واجب است». حضرت آیت الله جوادی آملی در این رابطه فرمودند: «هر اقدام و عملی که منجر به تضعیف نظام اسلامی و آرمان های والای امام راحل و شهدای گرانقدر گردد شرعاً جایز نبوده و حرام می باشد.» با توجه به استفتایی که در سال ۱۴۰۰ از حضرت آیت الله علوی گرگانی در مورد شرکت در انتخابات و انتخاب اصلح شده بود، ایشان پاسخ دادند: «ایجاد زمینه حضور گسترده مردم و انتخاب فرد اصلح و متدین و سپردن مسئولیت امور کشور به دست ایشان می تواند در پیشرفت و شکوفایی و اقتدار کشور نقش به سزایی داشته باشد و آینده بهتری را رقم خواهد زد. شرکت مردم در انتخابات و رأی به فرد متعهد و متدین و دلسوز می تواند اقتدار کشور را افزایش داده و قدرت چانه زنی ایران اسلامی را در صحنه بین المللی و منطقه ای افزایش دهد.» حضرت آیت الله سبحانی نیز در این رابطه فرمودند: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا؛ وحدت کلمه نعمت الهی است که برای خود برکاتی دارد. خداوند منّان امر می کند که همگان به حبل الله المتین تمسک جویند. با الهام از این آیه مبارکه برای حفظ مصالح کشور و تحکیم نظام اسلامی همگان در انتخابات شرکت کنیم و به فرد مؤمن، متدین و مدبّر رأی دهیم. انشا الله مشکلات موجود به فضل الهی و در پرتو وحدت کلمه برطرف می شود.»

با توجه به استفتایی که در سال ۱۴۰۰ از حضرت آیت الله مکارم شیرازی در مورد حکم شرکت در انتخابات و تاثیر آن در سطح بین الملل شده بود، ایشان پاسخ دادند: «همانطور که حفظ جان، مال، ناموس، دین و کشور واجب است و باید اینها را حفظ کنیم، رأی دادن نیز که مقدمه حفظ این موارد است، واجب است. به عبارت دیگر مقدمه واجب نیز واجب است. تقویت نظام، بی شک تأثیر بسیار زیادی بر تقویت روحیه مسلمانان و مظلومان سراسر عالم خواهد داشت و هرگونه حرکت و کاری که موجب تضعیف این نظام شود زمینه ناراحتی و نگرانی آنها را فراهم می کند.» حضرت آیت الله نوری همدانی نیز بر مشارکت حداکثری مردم در انتخابات تاکید داشته و فرمودند: «حضور در انتخابات هم واجب شرعی است و هم واجب عقلی؛ اما واجب شرعی است به دلیل آنکه این نظام که با آن همه فداکاری ها و تقدیم شهیدان به وجود آمده است حفظ آن واجب است که امام راحل فرمودند: حفظ نظام از اوجب واجبات است و پیروی از راه شهدا است و حضور در انتخابات بیعت مجدد با نظام اسلامی است و مؤثر در حفظ نظام است. اما واجب عقلی به این دلیل است که عقل می گوید

که انتخابات در سرنوشت انسان اثر دارد و هیچ انسان عاقلی نباید درباره سرنوشت خود بی تفاوت باشد و باید توجه داشته باشیم که: امروز حضور در انتخابات اهمیت ویژه‌ای دارد چه اینکه دشمنان نظام سعی دارند که انتخابات در فضای سرد صورت بگیرد و حضور حداکثری نباشد. از ملت با بصیرت ایران انتظار می‌رود با مشارکت حداکثری و شکوهمند خود، این تبلیغات مخالف را خنثی کنند.» حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای نه تنها شرکت در انتخابات نظام جمهوری اسلامی را برای افراد واجد شرایط، یک وظیفه شرعی، اسلامی و الهی دانسته است، بلکه آن را یک واجب عینی معرفی نموده است. (خبرگزاری مهر ۲۶ خرداد ۱۴۰۰)

۲. حاکمیت ملی در مردم سالاری دینی

با مشارکت و تلاش مجدانه مردم در انقلاب اسلامی ایران، سرانجام تحقق عینی حاکمیت مردم صورت حقیقی خود را نشان داد. تا جایی که بیش از ۹۹ درصد از مردم با شرکت در یک انتخابات آزاد به جمهوری اسلامی رأی دادند. در نتیجه، حاکمیت ملت تحقق حاکمیت اسلام و حاکمیت قانون شریعت را به دنبال داشت و ولایت فقیه و ساختار جمهوری اسلامی شکل مناسبی برای تحقق یافتن آن بود. پس حاکمیت ملت در مردم سالاری دینی همانند لیبرال دموکراسی حاکمیت قانون را در پی داشت. فقط با این تفاوت مهم که دموکراسی در غرب با سکولاریسم همزاد و همراه بود، اما در مردم سالاری دینی با حاکم شدن ملت، حاکمیت اسلام و شریعت پدیدار گشت.

بیان این تفاوت در کلام بزرگان مشهود است. مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای هیئت علمی کنگره امام خمینی(ره)، فرمودند: «حکومت اسلامی به معنای حکومت مسلمین نیست، بلکه به معنای حکومت اسلام است. اگر فقط حکومت مسلمین باشد، عاقبت اینکه مسلمانی در رأس کار قرار می‌گیرد و رفتار شخصی او خوب خواهد بود و احیاناً نمی‌گذارد در ظواهر جامعه فسق و فجوری انجام بشود، اما نظام کشور و اداره زندگی براساس اسلام نخواهد بود، ولی چیزی که جامعه اسلامی را مصونیت می‌بخشد حکومت اسلامی به معنای حاکمیت اسلام است و هنر بزرگ امام این بود که حاکمیت اسلام را مطرح کردند. ساختار خاص ایشان هم برای حاکمیت اسلام ولایت فقیه بود که مبنای بسیار مستحکمی دارد» (کنگره امام خمینی(ره)، به تاریخ ۱۱/۴/۱۳۷۸).

۳. مردم سالاری دینی در انتخابات، با توجه به ادله عقلی و نقلی

به حکم عقل، اطاعت از فرامین الهی واجب است؛ زیرا خداوند خیر محض و کمال مطلق است. تبعیت از کمال مطلق، امری بدیهی است که تصور دقیق آن، ما را به تصدیق می رساند؛ از طرفی از دیدگاه عقل، رتق وفتق مستقیم امور انسانی از سوی خدای عز و جل، محال است؛ بلکه باید انسان‌هایی عهده دار این امر شوند که به مقام خلیفه الهی رسیده، تجلی اسما و صفات الهی باشند تا عالم به اراده الهی شوند. در نهایت تنها با انگیزه اطاعت از پروردگار، رهبری جامعه به عهده بگیرند؛ اما این افراد به چه شکل باید شناسایی شوند؟ آیا شناسایی این افراد، از طریق ارزیابی های متعدد بشری یا رجوع به نظر اکثریت ممکن است؟ واضح است که انتخاب چنین شخصیتی از عهده انسان‌ها خارج است. زیرا لازمه اش، اشراف بر تمام ابعاد وجودی انسان کامل است. بنابراین به حکم عقل باید خود خداوند - که خالق انسان است - چنین افرادی را معرفی و نصب کند. از دیگر سوی، عالم مخلوق خدایی است که کمال مطلق است؛ از این رو باید بهترین نظم و قانون بر اساس عدالت را داشته باشد و به عبارتی باید نظام احسن باشد. در نظام احسن چون انسان‌ها از نظر کمال درجات متفاوتی دارند، عقل حکم می کند، حق حاکمیت برای کسانی است که از دیگر انسان‌ها در زمینه های مختلف کامل ترین باشند تا بتوانند استعداد های جامعه بشری را به فعلیت برساند. انسانی که رهبری جامعه انسانی به عهده او گذاشته می شود، نمی تواند ناقص باشد؛ بلکه ایشان باید در کمال انسانی به فعلیت رسیده باشد. همچنین واجد عصمت یا ملکه عدالت و تقوی باشد تا بتواند جامعه را از مهلکه جهل و گناه رهایی سازد؛ چون هرگز فاقد شی نمی تواند معطی شی باشد.

برای اثبات ضرورت حکومت انسان کامل، می توان از برهان حرکت نیز کمک گرفت. فلاسفه حرکت را به خروج تدریجی یک چیز از قوه به فعل تعریف کرده اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۲۱/۳) که نیاز به شش چیز دارد: مبدأ، منتهی، مسافت، زمان، متحرک و محرک. اگر جامعه را به عنوان متحرکی در نظر بگیریم که دارای استعداد و قوه هایی است که می خواهد به سمت فعلیت یافتن حرکت کند، نیاز به محرک دارد. این محرک خود باید فعلیت شیء بالقوه را داشته باشد و الا نمی تواند فعلیت بخش شیء دیگری باشد. مثلاً برای گرما بخشیدن به آب و حرکت دمای آب به سمت نقطه جوش، نیاز به محرکی (آتش) داریم که بالفعل گرما

را داشته باشد. رهبر جامعه باید واجد کمالاتی باشد که می خواهد انسان ها را به سمت آن هدایت کند و به عبارتی رهبر جامعه باید از هر حیث کامل باشد.

بنابراین، از حیث عقلی حاکمیت مستقل و بالذات از آن خدای تعالی است و در مرحله نخست، اعمال این حاکمیت بر عهده انسان کامل است؛ اما در دورانی که دسترسی به انسان کامل ممکن نباشد، چه باید کرد؟ قطعاً نمی توان حاکمیت اسلام را نادیده گرفت و به حکم به تعطیلی حاکمیت الهی نمود. حاکمیت الهی هست و نیاز همیشگی مردم به فرامین الهی هرگز از بین نخواهد رفت. در نتیجه، به حکم عقل کسی باید عهده دار زعامت مردم باشد. این شخص تا حد امکان باید به دایره وجودی انسان کامل، نزدیک باشد؛ هم عالم به اراده و احکام الهی باشد، هم خودش تا حد ممکن از خطا و گناه برحذر باشد و هم از توان مدیریتی بالایی برخوردار باشد. به طور قطع چنین شخصی جز فقیه عادل جامع شرایط نیست.

از دیگر سوی چون اصل اولی بر اختیار انسان است، حاکمیت انسان کامل در صورتی تحقق می یابد که انسان ها آن را بپذیرند. البته به حکم عقل انسان در اعمال اختیار خود نباید راه ناصواب را برگزیند. بر این اساس، سیره معصومین علیهم السلام بر محوریت انتخاب مردم بوده است. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم از طرف خداوند مأمور می شود تا نسبت به ولایت حضرت علی علیه السلام از مردم بیعت بگیرد؛ (امینی، ۱۴۲۱ ق: ۶۵۱/۱-۶۶۹). حضرت در تبیین اختیار مردم در پذیرش ولایت الهی آن حضرت، می فرماید: «پسر ابی طالب! ولایت امتم حق توست. اگر به درستی و عافیت، تو را سرپرست خود کردند و با رضایت درباره تو به وحدت نظر رسیدند، امرشان را به عهده بگیر و بپذیر، اما اگر درباره تو به اختلاف افتادند، آنان را به خواست خود واگذار؛ چون خداوند گشایشی به روی تو باز خواهد کرد» (الطبری الامامی، ۱۴۱۵ ق: ۴۱۷؛ ابن طاووس ۱۴۱۲ ق: ۲۴۸-۲۴۹) در حدیث دیگری می فرماید: «یا علی! تو مانند کعبه ای که نزدش می روند و نزد کسی نمی رود. پس اگر مردم نزد تو آمدند و ولایت و حکومت را به تو سپردند، از آنان بپذیر و اگر نیامدند، نزد آنان مرو.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۷۸/۴۰)

بر اساس این سفارش حضرت، گرچه ثبوت ولایت امت برای امام علیه السلام به اذن الهی و تنصیب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، اما تصدی امور مسلمین، منوط به پذیرش مردم است. به عبارتی مشروعیت ولایت به امر الهی است اما بدون پذیرش و اقبال مردم، حاکم الهی نمی تواند با قهر و غلبه تصدی حکومت را به عهده بگیرد؛ و لذا امام علی

علیه السلام می فرماید: «آنچه بر مسلمانان، بعد از کشته شدن یا فوت امامشان، براساس حکم خداوند و حکم اسلام واجب است، این است که عملی انجام ندهند و دست به کاری نزنند و دست یا پا جلو نگذارند و قبل از هر اقدامی، به انتخاب رهبری پاکدامن، عالم، پرهیزگار و آشنا به قضا و سنت نبوی بپردازند تا کار آنان را سامان بدهد و بین آنان حکومت نماید.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۴۴/۳۳)

به همین خاطر، حضرت علی علیه السلام شرط پذیرفتن حکومت را پذیرفتن مردم معرفی می کند: «ای مردم، این حکومت شماست، هیچ کس را در آن حقی نیست، جز کسی که شما برگزینید و امارت دهید.» (الطبری الامامی، ۱۴۱۵ ق: ۴۵۶/۳) بنابراین، مشروعیت حکومت اسلامی به مقبولیت آن توسط مردم گره خورده است.

این مطلب در نامه‌ای که امام حسن مجتبی علیه السلام قبل از صلح، به معاویه نوشت نیز مشهود است. حضرت در آن نامه، حوادث پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را مورد تحلیل و بررسی قرار داد و فرمود: «همانا که علی علیه السلام که رحمت خداوند بر او باد، زمانی که رهسپار آخرت گردید ... مسلمانان مرا پس از ایشان مسئول و ولی امر و حاکم قرار دادند... و اگر تو چنین کنی و به حرف هایم گوش دهی و عمل کنی، بهره ای فراوان خواهی داشت و مصلحت مسلمانان در آن است. پس از شناسایی در باطل دست بردار و در آن جریانی که مردم وارد شده اند، داخل شو و با من بیعت کن.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۴۰/۴۴)

امام حسین علیه السلام نیز شرط قبول دعوت مردم کوفه را، پذیرفتن مردم و نخبگان کوفه معرفی می نماید: «من پسرعمویم مسلم را به سوی شما می فرستم اگر او به من بنویسد که نظر اکثریت شما و به خصوص فرزندان و شخصیت های شایسته شما مطابق با نامه هایی است که نوشته اید به سوی شما خواهم آمد.» (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۳۹/۲)

با توجه به توضیحات مطرح شده، روشن می گردد که گرچه حاکمیت اصیل، حق و مشروع مخصوص خداوند متعال است و به حکم عقل، مشروعیت هر نظام سیاسی مبتنی بر اذن الهی است؛ اما اقتضای اراده تکوینی خداوند، حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش است. بنابراین خداوند، با ارائه ادله متقن و اتمام حجت از انسان می خواهد که برای رسیدن به سعادت، لازم است که یکایک مردم در انتخاب سرنوشت خویش به فرمانین خالق هستی

توجه نموده و مطابق دستورات الهی عمل نمایند. خداوند در آیه ۱۱ سوره مبارکه رعد می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» همانا خداوند بر هیچ گروهی آنچه را دارند (از نعمت و رفاه یا بلا و سختی) تغییر نمی دهد تا آنکه آنان آنچه را در خود دارند (از ایمان و کفر یا طاعت و فسق) تغییر دهند.» بنابراین مردم نقش مهمی در سرنوشت خویش دارند. این که انتخاب کنند چه شخصی رهبر، حاکم یا رئیس جمهور آنان باشد. چه کسی را برای مدیریت امورات خویش بگمارند تا بتوانند به سعادت دنیوی و اخروی نائل گردند. این که حتی رهبری و حاکمیت امام معصوم علیه السلام نیز به رضایت و انتخاب مردم بستگی داشته باشد، علاوه بر این که نقش پر رنگ مردم را در سرنوشت خویش نشان می دهد، وظیفه سنگینی را بر دوش ایشان می اندازد. در اینجا مردم باید گوش به فرمان دستورات الهی، فرامین آسمانی از انوار خاص الهی ائمه معصومین علیهم السلام و در غیاب ایشان از نائب بر حق ایشان، باشند و در این محور حرکت کنند تا در انتخابات کشور بتوانند انتخاب صحیحی برای سرنوشت خویش داشته باشند تا در نهایت به فیض کامل الهی دست پیدا کنند.

با توجه به مبانی عقلی مذکور و سیره اهل بیت عصمت و طهارت، اهمیت حضور در انتخابات برای مردم در جامعه اسلامی روشن می گردد. این سیره متشرعه نشان می دهد که مردم نقش پر رنگ و مهمی در جامعه اسلامی و خصوصا در انتخاب اصلح برای واگذاری امور اجرایی در قالب برگزاری انتخابات بر عهده دارند. در مردم سالاری دینی اداره و کنترل جامعه، در حوزه سیاسی توسط نمایندگان مردم، مطابق با ارزش های دینی و مذهبی صورت می گیرد. بنابراین مردم با تصمیمات خود می توانند در سرنوشت خود تاثیر اصلی و بنیادی بگذارند. مسئله انتخابات امروز یکی از مصادیق مهم مردم سالاری دینی است و مردم با مشارکت خود، در حقیقت (ضمن عمل به دستور الهی) برای آینده خویش تصمیم گرفته، سرنوشت خویش را رقم می زنند. البته باید دقت لازم در انتخاب اصلح را داشته باشند تا تاثیر درستی در سرنوشت خویش داشته باشند و با این عمل در تقویت و پایداری حکومت اسلامی نقش مهمی را ایفا نمایند. .

نتیجه گیری

در نظام جمهوری اسلامی ایران، خواست و اراده مردم از جایگاهی متمایز و ارزشمند برخوردار است، به نحوی که در انتخابات احترام به خواسته و اراده مردم، در اوج خود قرار می گیرد. اراده مردم یکی از عوامل اساسی برای استمرار حاکمیت است. لازم به ذکر است که این خواست و اراده از یک منطق خاص پیروی می کند که باعث تمایز این نظام از نظام های دموکراسی لیبرال غربی و نقش مردم در آن است. انتخاب یک فرد صالح توسط مردم در انتخابات، یک انتخابی است که بر اساس بصیرت سیاسی و دیدگاه مذهبی انجام می شود و مبتنی بر اصول دینی و احکام الهی است. مردم سالاری دینی به این معناست که اداره و کنترل جامعه، در حوزه سیاسی توسط نمایندگان مردم، مطابق با ارزش های دینی و مذهبی صورت می گیرد. برای مردم سالاری دینی، مفاهیمی مانند جانشینی انسان از طرف خدا در زمین، اداره جامعه بر اساس مشاوره و شورا، و مشروعیت قانون گذاری انسان در حوزه هایی که مشخص نشده است، معرفی شده است. این نوع حکومت دارای ویژگی هایی نظیر مشروعیت دوگانه «الهی و مردمی» است، به طوری که اداره امور حکومتی بر اساس رأی مردم و رعایت اصول الهی و اسلامی انجام می شود. حضور قوی و جایگاه مردم در انتخابات های مختلف نشان دهنده این حقیقت است که این دو بُعد الهی و مردمی در نظام جمهوری اسلامی ایران به واقعیت درآمده است. با توجه به ادله عقلی و نقلی نیز نشان داده شده است که مردم در این نظام دینی دارای جایگاه رفیعی هستند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. امینی، عبدالحسین، الغدير، قم: مركز الغدير للدراسات، ۱۴۲۱ ق.
۳. جوان آراسته، حسین، «قانون اساسی و مبانی حاکمیت دینی در قانونگذاری» حکومت اسلامی، ۱۳۸۲، شماره ۲.
۴. شفیعی، محمود، «مردم سالاری دینی در قرآن»، در مجموعه مقالات همایش مردم سالاری دینی به کوشش محمدباقر خرمشاد، تهران، نشر معارف، ۱۳۸۵ ش.
۵. شیرازی محمد (ملا صدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۶. الطبری الامامی، محمد بن جریر، المسترشد فی امامه امیرالمومنین علی بن ابی طالب، تهران: موسسه الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق
۷. مبلغی، عبدالمجید، «سودمندگرایی سیاسی و مردم سالاری دینی»، در نشریه پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۵، ۱۳۹۳ ش.
۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: موسسه الفاء، ۱۴۰۳ ق.
۹. معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، جایگاه مردم در نظام اسلامی: تبیان آثار موضوعی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۱۰. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: موسسه آل البيت، ۱۴۱۳ ق.

دیدگاه فقهی شیعه بر لزوم حفظ نظام با تاکید بر تشکیل حکومت اسلامی

مسعود کاشانی^۱

اسد آزادی^۲

محسن کاشانی^۳

چکیده

این پژوهش به بررسی اهمیت حفظ نظام اسلامی در حکومت اسلامی از دیدگاه فقه شیعه می‌پردازد. با استناد به قرآن، روایات و سیره عقلاء این مهم نشان داده می‌شود که حفظ نظام و جلوگیری از اختلال در آن از اوجب واجبات است و هرگونه اقدامی که منجر به تضعیف نظام اسلامی شود، باید جلوگیری شود. همچنین، با تبیین دیدگاه‌های فقه‌های معاصر به اهمیت حفظ امنیت، عدالت و حقوق افراد جامعه در چارچوب نظام اسلامی پرداخته می‌شود. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به طور خاص به بررسی تحلیلی مبانی فقهی شیعه در مورد لزوم حفظ نظام اسلامی و تشکیل حکومت می‌پردازد. اهمیت این موضوع به دلیل تأثیر آن بر بسیاری از رفتارها و تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. دلایل متعددی برای لزوم تشکیل حکومت و حفظ نظام اسلامی ارائه شده است.

کلید واژه ها: حفظ، نظام اسلامی، حکومت، مبانی، فقه، شیعه.

۱. کاشانی، مسعود، سطح ۴ حوزوی، فیضیه، قم. ایمیل: masoudkashani1986@gmail.com

۲. آزادی، اسد، دانش آموخته دکتری، رشته دین پژوهی، ادیان و مذاهب قم. ایمیل: asadazad 98@yahoo.com

۳. کاشانی، محسن، دارای مدرک سطح ۴ حوزوی، فیضیه، قم. ایمیل: mohsenkashani72797@gmail.com

مقدمه

منظور فقیهان امامیه از حفظ نظام اسلامی یا تشکیل و پایه گذاری، بر هر حکومت نظامی صدق نمی کند؛ بلکه منظور فقیه، حکومتی است که مشروعیت خود را از مبانی اسلامی کسب نموده است. لازم به بیان است که حاکم و رهبر حکومت اسلامی نیز صلاحیت لازم را مطابق با موازین اسلامی داراست. حال اگر در دوره هایی از تاریخ، فقه های امامیه از حکومت ها و حاکمانی حمایت کرده اند، با این انگیزه بوده است که از طریق ایشان اصل اسلام و مملکت اسلامی حفظ شود و به مسلمانان آسیبی وارد نیاید و حکومت یا اشخاص بدتر از ایشان، زمام امور مسلمانان را عهده دار نشوند (شریعتی، ۱۳۷۸: ۲۵۴-۲۵۵) نظام در معنای حکومت اسلامی، معمولاً همراه با پسوند اسلامی آمده و نیز تنها در کتاب ها و کلمات فقه های معاصر به کار رفته است؛ برای نمونه گفته شده است: «بر همه مسلمانان لازم است که قوانین و مقررات نظام اسلامی را محترم بشمارند» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۳، ۲۹۸). همچنین چنین بیان شده است: «اگر کسی از قانونی که مغایر با نظام اسلامی است اطلاع پیدا کند، واجب است برای حل این مشکل و حذف قوانین مخالف با احکام اسلام، آن را به مقامات مسئول بالاتر اطلاع دهد» (خامنه ای، ۱۴۲۴ق: ۴۸۵). و نیز آمده است: «نشر اخباری که موجب ضعف نظام اسلامی می باشد، جایز نیست» (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷ق: ۲، ۱۴۰). همچنین گفته شده است: «حفظ نظام اسلامی، مجوز ارتکاب کار نامشروع نمی باشد» (منتظری نجف آبادی، ۱۳۸۴ق: ۲، ۵۰۰) در مواردی منظور از حفظ نظام در تألیفات معاصرین، به معنای حفظ کشور اسلامی و مسلمین از هجوم دشمنان و حفظ موجودیت اسلام و مسلمانان در برابر کفار است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ق: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۶، ۴۶۵). البته در فقه شیعه، این معنا غالباً با اصطلاح «حفظ بیضه اسلام» به کار رفته است (نجفی، ۱۴۰۲ق: ۱۴، ۱۷۵؛ همو، ۲۱، ۱۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق: ۲، ۴؛ نائینی، ۱۴۲۴ق: ۳۹-۴۰). این اصطلاح از تعبیری است که امام رضا (ع) فرموده و فقها از آن حضرت برگرفته اند (صدوق، ۱۳۸۵: ۲، ۶۰۴) در این مقاله که با جمع آوری کتابخانه ای و به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده به بررسی ادله فقهی حفظ نظام اسلامی باتاکید بر تشکیل حکومت و نیز مسائل مرتبط با آن پرداخته است.

پیشینه پژوهش

۱. کتاب: «بررسی فقهی حفظ نظام و مسائل آن» (۱۳۹۵) نویسنده: سید ضیاء مرتضوی که نویسنده در این کتاب به بررسی مبانی فقهی حفظ نظام اسلامی و مسائل مرتبط با آن پرداخته است. نویسنده در این کتاب به تحلیل و بررسی الزامات استنباطی حفظ نظام در ساختار سیاسی و کارکردهای استنباطی حفظ نظام در قلمرو قانون گذاری و اجرا پرداخته است.

۲. کتاب «قاعده حفظ نظام» (۱۳۹۹) نویسنده: محسن ملک افضلی اردکانی، در این کتاب به بررسی مفهوم و مبانی فقهی قاعده حفظ نظام پرداخته و تلاش کرده است به سوالات مختلفی در این زمینه پاسخ دهد. نویسنده به تحلیل و تبیین جایگاه حفظ نظام در نظام فقهی و حقوقی اسلام پرداخته و به بررسی آثار حفظ نظام در حوزه های عمومی فقه، حقوق و سیاست اجتماعی پرداخته است.

۳. مقاله: «ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه» (۱۳۹۸) محققین: علی رشیدی و محمد جعفری هرنندی؛ که در این مقاله به بررسی ضرورت حفظ نظام و جلوگیری از اختلال در آن از دیدگاه فقه امامیه پرداخته است. نویسندگان با بررسی کتاب های فقهی و اصولی، به تحلیل و تبیین مبانی فقهی حفظ نظام و نقش آن در نظم و سامان دهی جامعه پرداخته اند.

۴. مقاله «نقد و بررسی ادله حفظ نظام اسلامی با تأمل بر روایات» (۱۴۰۲) محققین: علی رشیدی، محمد جعفری هرنندی، احمد رضوانی مفرد که در این مقاله به بررسی و نقد ادله حفظ نظام اسلامی با تأمل بر روایات پرداخته است. نویسندگان با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به نقد و بررسی روایات از حیث استناد و نحوه استدلال پرداخته اند و به این سوال پاسخ داده اند که آیا استناد به احادیث در باب لزوم حفظ نظام اسلامی به درستی صورت گرفته است.

نوآوری پژوهش حاضر

۱. تلفیق مفاهیم فقهی و سیاسی: این عنوان به طور همزمان به بررسی دو مفهوم مهم فقهی و سیاسی می پردازد. از یک سو، به لزوم حفظ نظام از دیدگاه فقهی اشاره دارد و از سوی دیگر، بر تشکیل حکومت اسلامی تاکید می کند. این ترکیب می تواند به تحلیل جامع تری از موضوع منجر شود.

۲. تاکید بر دیدگاه های معاصر: با توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی اخیر، بررسی دیدگاه های معاصر فقهای شیعه در مورد حفظ نظام و تشکیل حکومت اسلامی می تواند نوآوری مهمی باشد. این بررسی می تواند شامل تحلیل نظرات امام خمینی (رحمت الله علیه) و دیگر فقهای معاصر باشد.

۳. کاربرد عملی اصول فقهی: این عنوان به کاربرد عملی اصول فقهی در زمینه های سیاسی و اجتماعی می پردازد. بررسی چگونگی اجرای اصول فقهی در تشکیل و حفظ حکومت اسلامی می تواند به درک بهتری از تعامل بین فقه و سیاست کمک کند.

۴. تحلیل تطبیقی: نوآوری دیگر می تواند در تحلیل تطبیقی دیدگاه های فقهی شیعه با دیگر مذاهب اسلامی یا حتی نظام های حقوقی و سیاسی غیر اسلامی باشد. این مقایسه می تواند به روشن شدن نقاط قوت و ضعف هر دیدگاه کمک کند.

روش پژوهش

روش تحقیق در این مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی انجام شده است. این روش شامل مراحل زیر است:

۱. مطالعات کتابخانه ای: ابتدا منابع مختلف کتابخانه ای شامل کتاب ها، مقالات، و منابع معتبر دیگر در زمینه «دیدگاه فقهی شیعه بر لزوم حفظ نظام با تاکید بر تشکیل حکومت اسلامی» مورد بررسی قرار گرفته اند. این منابع شامل متون فقهی، روایات، و آثار فقهای برجسته شیعه می باشند.

۲. یادداشت برداری: در مرحله بعد، اطلاعات و داده های مرتبط با موضوع از منابع مختلف استخراج و یادداشت برداری شده اند. این یادداشت ها شامل نکات کلیدی، استدلال ها، و دیدگاه های مختلف در مورد موضوع تحقیق می باشند.

۳. بررسی جامع و سازگار: اطلاعات جمع‌آوری شده به صورت جامع و هماهنگ بر اساس مبانی فقهی و روایی بررسی شده‌اند. این بررسی شامل تحلیل دقیق و تطبیقی دیدگاه‌های مختلف و استدلال‌های فقهی مرتبط با لزوم حفظ نظام و تشکیل حکومت اسلامی است.

۴. تحلیل و واکاوی: در نهایت، با استفاده از روش‌های عمومی تحلیل، داده‌ها و اطلاعات جمع‌آوری شده مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند. این تحلیل شامل بررسی نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌های مختلف، استنتاج‌های منطقی، و ارائه نتایج نهایی تحقیق است. این روش تحقیق به محققان امکان می‌دهد تا به طور دقیق و جامع به بررسی موضوع بپردازند و نتایج قابل اعتمادی را ارائه دهند.

مفهوم شناسی نظام

«نَظَمٌ» و «نِظَامٌ» دو مصدر از فعل «نَظَمَ» هستند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۷۸) لغت شناسان عرب گفته‌اند: «النَّظْمُ: التَّأْلِيفُ، وَضْعُ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَكُلُّ شَيْءٍ قَرَنَتْهُ بَاخَرٍ فَقَدْ نَظَّمْتَهُ». (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۶۸۹) بنابراین، وقتی چیزی به چیز دیگر ضمیمه شود و میان آن دو، پیوستگی، هماهنگی و هم تراز باشد، نظم محقق شده است. همچنین به کلامی که دارای پیوستگی، هماهنگی و هم تراز است، نظم یا منظوم می‌گویند. عرب هنگامی که مرواریدها را با نخ به هم متصل و آنها را حول رشته‌ای جمع می‌کرد و جلوی پراکندگی آنها را می‌گرفت، می‌گفت: «نَظَّمْتُ اللُّؤْلُؤَ». (همان) بنابراین، به این عمل «نظم» و نظام دادن و تنظیم می‌گفتند. همچنین ایشان آن نخ یا عِقدی را که با آن این نظم محقق می‌شد، «نظام» می‌خواندند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۷۸/ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۷۶)

از دیدگاه فقه‌های شیعه «نظام» در سه معنا به کار رفته است:

الف) گاهی مراد از آن، سامان داشتن امور معیشتی مردم، و به‌طور کلی جریان داشتن امور مردم در وضعیتی طبیعی و بدون گره و بحران است. به عبارت دیگر، نظام، مجموع سامانه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ارزش‌ها و باورهای جامعه است که ساختار جامعه بر آن استوار است. مقصود از حفظ نظام، رعایت اموری است که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اخلال در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر می‌افتد و دچار هرج و مرج می‌شود. نظام به این معنا، در برابر ازهم‌گسیختگی و هرج و مرج به کار می‌رود و در غالب

مواردی که در کتاب های فقهی به کار رفته، این معنا منظور بوده است. این مهم، همواره مورد تأکید فقیهان بوده است؛ برای مثال، از نظر ایشان به دست آوردن مرتبه اجتهاد، واجب کفایی است؛ به ویژه با توجه به آنکه ایشان اجتهاد را شرط قضا می دانند. صاحب جواهر درباره دلیل این امر (یعنی وجوب تلاش برای رسیدن به اجتهاد، و وجوب حکم دادن و افتا) می نویسد: «لتوقف النظام علیها» (نجفی، ۱۴۰۲ ق: ۲۱، ۴۰۴). منظور ایشان این است که نظام جامعه و پیوند میان اعضای آن، متوقف بر وجود افرادی برای انجام این امور است؛ زیرا اگر افرادی با قوه اجتهاد و در سمت قضا در جامعه حضور نداشته باشند، حقوق افراد مشخص نخواهد شد و ممکن است پایمال شده، ستیزه جویی و اختلاف در جامعه همیشگی شود.

همچنین یکی از فلسفه های تشکیل حکومت ها، چه اسلامی و چه غیراسلامی، جلوگیری از هرج و مرج و حفظ نظام به این معناست. برخی از فقیهان با این پیش فرض که احکام اسلام دائمی است و مختص زمان حضور امام نیست و اجرای این احکام از سوی اشخاص بدون ضابطه و نظام خاص، بر فرض امکان، به هرج و مرج می انجامد، ضرورت حکومت اسلامی را نتیجه گرفته و گفته اند: «احکام الهی، چه احکام مالی یا سیاسی و یا حقوقی، نسخ نشده اند؛ بلکه تا روز قیامت ماندگارند؛ و روشن است نفس ماندگاری این احکام اقتضای حکومتی را اقتضا می کند که ضامن نگهداری و سیادت قانون الهی و عهده دار اجرای آن باشد. اجرای احکام خداوند، بدون تأسیس حکومت امکان پذیر نیست، تا اینکه هرج و مرج لازم نیاید؛ افزون بر اینکه، حفظ نظام از واجب های مؤکد، و ازهم گسستگی و اختلال امور مسلمانان از جمله امور ناخوشایند است؛ و اجرای احکام خداوند و منع از اختلال نظام، بدون وجود والی و برقراری حکومت، امکان ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲، ۶۱۹).

ب) گاه حفظ نظام در تألیفات معاصرین، به معنای حفظ کشور اسلامی و مسلمین از هجوم دشمنان و حفظ موجودیت اسلام و مسلمانان در برابر کفار است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ ق: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۶، ۴۶۵). البته در فقه، این معنا غالباً با اصطلاح «حفظ بیضه اسلام» به کار رفته است (نجفی، ۱۴۰۲ ق: ۱۴، ۱۷۵؛ همو، ۲۱، ۱۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ ق: ۲، ۴؛ نائینی، ۱۴۲۴ ق: ۳۹-۴۰). این اصطلاح از تعبیری است که امام رضا (ع) فرموده و فقها از آن حضرت برگرفته اند (صدوق، ۱۳۸۵: ۲، ۶۰۴).

ج) گاهی مقصود از نظام، حکومت یا همان نظام سیاسی، به ویژه نظام اسلامی است. این معنا از نظام، در محاورات معاصر بیشتر به کار می رود و منظور از حفظ نظام، نظام

جمهوری اسلامی است. در برخی تعبیر امام خمینی و دیگر فقهای معاصر، گاهی نظام در این معنا به کار رفته است؛ مانند اینکه گفته‌اند: «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد (که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود) و آنچه ضرورت دارد (که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است) و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن، مادام که موضوع محقق است، و [اینکه] پس از رفع موضوع خودبه‌خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن؛ و باید تصریح شود که هریک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نماید، مجرم شناخته می‌شود، و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۴۲۲ق: ۳، ۵۱۰).

نظام در معنای حکومت اسلامی، معمولاً همراه با پسوند اسلامی آمده و نیز تنها در کتاب‌ها و کلمات فقهای معاصر به کار رفته است؛ برای نمونه گفته شده است: «بر همهٔ مسلمانان لازم است که قوانین و مقررات نظام اسلامی را محترم بشمارند» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۳، ۲۹۸). همچنین گفته شده است: «اگر کسی از قانونی که مغایر با نظام اسلامی است اطلاع پیدا کند، واجب است برای حل این مشکل و حذف قوانین مخالف با احکام اسلام، آن را به مقامات مسئول بالاتر اطلاع دهد» (خامنه‌ای، ۱۴۲۴ق: ۴۸۵). و نیز آمده است: «نشر اخباری که موجب ضعف نظام اسلامی می‌باشد، جایز نیست» (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷ق: ۲، ۱۴۰). همچنین گفته شده است: «حفظ نظام اسلامی، مجوز ارتکاب کار نامشروع نمی‌باشد» (منتظری نجف‌آبادی، ۱۳۸۴ق: ۲، ۵۰۰).

منظور از نظام اسلامی از دیدگاه فقیهان امامیه، هر حکومتی نیست؛ بلکه تنها حکومتی است که مشروعیت دارد و حاکم آن نیز صلاحیت لازم را داراست و ایشان لزومی برای حفظ و حراست از نظامی که مشروعیت ندارد، نمی‌بینند؛ چه حاکم آن مسلمان باشد و چه غیرمسلمان؛ و اگر در دوره‌هایی از تاریخ، فقهای امامیه از حکومت‌ها و حاکمانی حمایت کرده‌اند، با این انگیزه بوده است که از طریق ایشان اصل اسلام و مملکت اسلامی حفظ شود و به مسلمانان آسیبی وارد نیاید و حکومت یا اشخاص بدتر از ایشان، زمام امور مسلمانان را عهده‌دار نشوند (شریعتی، ۱۳۷۸: ۲۵۴-۲۵۵). همچنین اگر برخی از فقیهان معاصر پس از انقلاب اسلامی در ایران و حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط، حفظ نظام اسلامی را واجب می‌دانند

از آن روست که حفظ جمهوری اسلامی را لازمه حفظ اسلام می بینند (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۵، ۳۲۹؛ همان، ۱۱، ۴۹۴).

از دیدگاه آیات

بررسی آیات مربوط به احکام و ابعاد حکومت نشان می دهد که برپایی حکومت در جامعه اسلامی، امری است که نیازی به اثبات ندارد و هیچ تردیدی هم در آن وجود ندارد؛ زیرا اجرای احکام، متوقف بر وجود حکومت است و یا بیان گر تکالیف مردم است. به عنوان مثال می توان به موارد زیر اشاره کرد: وجوب اطاعت از ولی امر، وجوب اجرای حدود، وجوب تهیه و تدارک قوای نظامی برای جنگ با دشمنان خدا و هم چنین احکام مربوط به قضاوت. این نمونه ها، نشان گر این است که برپایی حکومت اسلامی در جامعه جزء ضروریات عقلی است و با توجه به این که حفظ نظام جامعه از واجبات مورد تأکید شرایع الهی است و بی نظمی امور مسلمانان نزد خدا و خالق امری قبیح است و روشن است که حفظ نظام و سد طریق اختلال، جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه تحقق نمی پذیرد، لذا هیچ شک و شبهه ای در وجوب اقامه حکومت باقی نمی ماند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲، ۶۱۹).

آیاتی که به این موارد اشاره دارد، چنین است: «ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ انْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ان الله نَعَمًا يعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً؛ خدا به شما امر می کند که البته امامت را بر صاحبان آن ها باز دهید و چون میان مردم حکومت کنید به عدالت داوری کنید همانا خدا شما را پند نیکو می دهد خدا به هر چیز آگاه و بصیر است» (قرآن، سوره نساء، آیه ۵۸).

«یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و احسن تاویلاً؛ ای اهل ایمان خدا و رسول و اولی الامر را اطاعت کنید و چون در امری کارتان به گفت و گو و نزاع کشید به حکم خدا و رسول بازگردید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این کار (رجوع به حکم خدا و رسول) برای شما از هر چه تصور کنید بهتر و خوش عاقبت تر خواهد بود» (قرآن، سوره نساء، آیه ۵۹).

البته استدلال به آیات ذکر شده، مبتنی بر اعتقاد دسته‌ای از مفسران است که خطاب «یا مَرکَم» را متوجه اولیای امور (گردانندگان حکومت) می‌دانند و آیه دوم به مسئله اختلاف بین مردم و مسئولان حکومت در پاره‌ای مسائل و قضایا و گاه برخورد و درگیری بین آنان اشاره می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ق: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۶، ۴۶۵).

«الذین ان مکنّاهم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبۃ الامور؛ آنان که اگر در زمین، قدرت و فرمان‌رواییشان دهیم، نماز را بپا داشته و زکات می‌دهند، به معروف امر می‌کنند و از منکر باز می‌دارند و فرجام امور به دست خداوند است» (قرآن، سوره حج، آیه ۴۱).

تمکّن در زمین به معنای فراهم آمدن امکاناتی است که آنان را در گسترش اسلام و اقامه احکام آن یاری می‌دهد، اما آن‌چه در آیه به‌عنوان برپاداشتن نماز، دادن زکات، امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده تنها در حکم نمونه‌هایی از ابعاد مختلف نظام اسلامی است و این‌ها جز از طریق حکومت قابل اجرا نیست. به هر صورت، تمکین، در آیه به معنای برپایی حکومت است و این معنا نشان می‌دهد که برپایی حکومت امری مشروع است زیرا خداوند آن را مایه تمکین مسلمین قرار داده تا حق و عدالت را بر پا دارد (نجفی، ۱۴۰۲ق: ۲۱، ۴۰۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲، ۶۱۹).

دیدگاه روایات درباره حفظ نظام

دسته‌ای از روایات، در ارتباط با لزوم وجود رهبر و اطاعت از رهبری واحد وارد شده‌اند و از مجموع آن‌ها این نتیجه قطعی به دست می‌آید که قاعده ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن، از نظر معصومین (علیهم‌السلام) قاعده‌ای مسلم و انکارناپذیر است. از تعبیرات گوناگونی که در این باره وجود دارد، آشکار می‌شود که این امر یک ضرورت عقلی مورد اتفاق همگان است و می‌تواند مبنایی برای امور دیگر قرار گیرد.

عبدالله بن مسعود از پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم) نقل کرده است که فرمودند: «مردم را ناگزیر، فرمانروایی باید، نیک یا بد. فرمانروای نیک، در تقسیم، عدالت می‌ورزد؛ و غنایمتان میان شما به یک‌سان تقسیم می‌شود؛ و [در فرمانروایی] بد، مؤمن آزموده می‌شود. فرمانروایی بد، بهتر از هرج و مرج است. گفته شد: ای پیامبر خدا! هرج و مرج چیست؟ فرمود: کشتار و دروغ» (برهان فوری، ۱۴۰۱ق: ۶، ۳۹). در نهج‌البلاغه نیز این مضمون تکرار شده است (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۰، ۸۲؛ همان، ۱۴۶، ۲۰۳-۲۰۴).

همچنین از امام رضا (علیه السلام) نقل شده است که در ارتباط با ضرورت وجود حکومت در زندگی بشری فرموده‌اند: «إِنَّا لَا نَجِدُ فِرْقَةً مِنَ الْفِرَقِ وَلَا مِلَّةً مِنَ الْمِلَلِ بَقُوا وَعَاشُوا إِلَّا بِقِيَمٍ وَرَيْسٍ لِمَا لَا يَدَّ لَهُمْ مِنْهُ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَالْدُنْيَا، فَلَمْ يَجْزِ فِي حَكْمَةِ الْحَكِيمِ أَنْ يَتْرَكَ الْخَلْقَ لِمَا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَدَّ لَهُمْ مِنْهُ، وَلَا قَوَامَ لَهُمْ إِلَّا بِهِ، فَيَقَاتِلُونَ بِهِ عَدُوَّهُمْ، وَيَقْسَمُونَ بِهِ فِيئِهِمْ، وَيَقِيمُونَ بِهِ جَمْعَتَهُمْ وَجَمَاعَتَهُمْ، وَيَمْنَعُ ظَالِمَهُمْ مِنْ مَظْلُومِهِمْ»؛ ما هیچ فرقه یا ملتی را نیافته‌ایم که باقی مانده باشد و به حیات خود ادامه دهد، مگر آنکه قیَم و رئیسی داشته باشد؛ زیرا این موضوع برای امر دین و دنیایشان ناگزیر و ضروری است. و با حکمت خدای حکیم منافات دارد که خلق را بدون رهبر واگذارد؛ چون می‌دانست این امر برای ایشان ضروری است و قوام زندگی ایشان وابسته به آن است و به این وسیله با دشمنانشان جنگیده و غنیمت را بینشان تقسیم کند و جمعه و جماعتشان را اقامه کند و در مقابل ظالم؛ از مظلوم حمایت کند (صدوق، ۱۳۸۵: ۱، ۲۵۳).

توجه به حفظ نظام، به این دسته از روایات که در ارتباط با امامت و رهبری است، محصور نیست. در ابواب دیگری نیز این عنایت دیده می‌شود. چنان‌که در ذیل ادله اماره ید، روایتی از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَرَأَيْتَ إِذَا رَأَيْتَ شَيْئًا فِي يَدَي رَجُلٍ أَوْ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَلَعَلَّهُ لِيْغِيْرُهُ قَالَ وَ مِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مِلْكًا لَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَ تَحْلِفَ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ لَكَ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ إِلَيْكَ مِنْ قَبْلِهِ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا مَا قَامَتْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ»؛ آن حضرت به مردی که از ایشان پرسیده بود: آیا اگر من چیزی در دست کسی ببینم، جایز است شهادت بدهم آن شیء مال اوست، فرمود: آری جایز است. آن مرد گفت: شهادت خواهم داد که آن مال در دست اوست؛ ولی گواهی نمی‌دهم که به او تعلق دارد؛ زیرا ممکن است مال دیگری باشد. حضرت فرمودند: آیا حلال است آن شیء از او خریده شود؟ مرد گفت: آری حلال است. امام فرمودند: شاید مال دیگری باشد؛ پس چگونه جایز است تو آن را بخری و بعد از تملکش بگویی که متعلق به من است و بر آن سوگند یاد کنی؛ ولی جایز نیست نسبت به مالکیت کسی که تو از ناحیه او مالک شده‌ای اقرار کنی؟ سپس حضرت فرمودند: اگر این امر جایز نباشد، برای مسلمان‌ها بازاری برپا نمی‌ماند (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳، ۵۱).

بر اساس این روایت، خصوصاً عبارت انتهای روایت، می‌توان چنین تحلیل نمود که؛ حجیت قاعدهٔ ید، برآمده از سیره و بنای عقلا، و امضای این روش از سوی شرع است که دلالت ید بر ملک را پذیرفته. و حکمت تحقق و ایجاد این روش در میان عقلا و امضای آن توسط شرع، برپایی حیات اجتماعی و سیر آن در طریق طبیعی و عدم اختلال در نظام است. در این روایت، دستوری به عدم اختلال نظام صادر نشده است؛ بلکه تنها مخاطب را به مسئله‌ای مفروغ‌عنه و مسلم در نزد همگان هدایت کرده است تا خود با مراجعه به عقل و وجدان خود، به حکم واقعی دست یابند.

نکتهٔ مهم این روایت، علتی است که حضرت برای این حکم بیان فرمودند که همان حفظ بازار مسلمین است. این تعلیل، آشکارا اهمیت حسن جریان امور مسلمین و حفظ نظام اجتماعی را نشان می‌دهد. حضرت با این بیان، از ضروری بودن و حتی بدیهی بودن نظم عمومی پرده برمی‌دارد و این نکته را آشکار می‌سازد که دغدغه‌ها و وساوسی که ممکن است در ذهن برخی خطور کند، اگر به روانی تعامل اجتماعی آسیب برساند، اعتبار ندارد و قابل اعتنا نیست.

به نظر می‌رسد در این روایت، برپایی بازار (اقامهٔ سوق) به‌عنوان مصداق یا مثال ذکر شده، و مقصود اصلی، حفظ نظام و عدم اختلال در آن است؛ و از همین روی می‌توان به اعتبار هر اماره‌ای که عدم اعتبارش موجب اختلال در نظام است، حکم کرد؛ همان‌گونه که شیخ انصاری چنین نتیجه‌ای گرفته و در ذیل این روایت گفته است: «فیدل بفجواه علی اعتبار أصالة الصحة فی أعمال المسلمین مضافاً إلى دلالة بظاهر اللفظ أن الظاهر أن کل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لأن الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك فی صحة ما صدر عن الغير» (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۲، ۷۲۰).

دیدگاه سیره عقلاء در حفظ نظام

بی‌شک، عقلای عالم از هر صنف و کیشی در همهٔ ادوار تاریخ، بر ضرورت و لزوم حفظ آرامش، نظم و امنیت عمومی، و نیز پرهیز از بی‌نظمی و هرج و مرج اتفاق نظر داشته و همواره کوشیده‌اند نظام زندگی‌شان را از هر آسیبی حفظ کنند؛ و اگر کسی برخلاف این قاعده عمل کرد، او را توبیخ می‌کنند و مستحق مجازات می‌دانند؛ زیرا آنان هر گونه اقدام در راستای حفظ نظم عمومی را مستحق مدح، و در مقابل، هرگونه اقدام منجر به هرج و مرج و بی‌نظمی را مستحق ذم می‌دانند. از این رو، هیچ قومی را نمی‌یابیم، مگر اینکه برای خود قانون و

قاعده‌ای، و رئیس و حاکمی به‌عنوان حافظ نظم و امنیت دارد. احکام و قوانینی که عقلاً برای تنظیم روابط اجتماعی و اجرای عدالت میان خویش وضع می‌کنند و خود را به پیروی از آن ملزم می‌دانند و برای اجرای آن ضمانت اجرایی نیز در نظر می‌گیرند، همه در جهت حفظ نظام و منع اختلال در آن است.

مبدأ این سیره عقلایی، همان عقل فطری عقلاست که خداوند بر اساس حکمت کلیه، به‌منظور حفظ نظام زندگی به بشر داده است و این امور در فطرت و نهاد افراد بشر وجود دارد. این سیره عقلایی از سیره‌هایی است که انتظار می‌رود شارع با عقلاً مسلک و رویه واحدی در آن داشته باشد؛ و شارع مقدس، نه‌تنها آن را ردع و منع نکرده، بلکه امضا نیز کرده است؛ از این رو، این سیره قطعاً حجت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲، ۶۱۹).

ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

نیازمند بودن جامعه به حفظ و اجرای عدالت و رعایت حقوق افراد، زمینه لازمی برای برپایی و تشکیل حکومت اسلامی است. به همین جهت عقلاً به ضرورت برپایی حکومت در جوامع انسانی حکم کرده‌اند. جامعه اسلامی، از جهت نیاز به اداره کشور و وجود حکومت، با جوامع دیگر فرقی نداشته و برای تنظیم روابط خود، احتیاج به احکام اجتماعی دارد تا هم امنیت ایجاد شود و هم حقوق افراد رعایت و عدالت گسترش یابد. پس جامعه اسلامی در نیازمندی به حکومت، مثل جوامع دیگر است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۵).

ضرورت وجود رهبر در حکومت اسلامی

دسته‌ای از روایات، در ارتباط با لزوم وجود رهبر و اطاعت از رهبری واحد وارد شده‌اند و از مجموع آن‌ها این نتیجه قطعی به‌دست می‌آید که قاعده ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن، از نظر معصومین (علیهم‌السلام) قاعده‌ای مسلم و انکارناپذیر است. از تعبیرات گوناگونی که در این باره وجود دارد، آشکار می‌شود که این امر یک ضرورت عقلی مورد اتفاق همگان است و می‌تواند مبنایی برای امور دیگر قرار گیرد.

عبدالله بن مسعود از پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل کرده است که فرمودند: «مردم را ناگزیر، فرمانروایی باید، نیک یا بد. فرمانروای نیک، در تقسیم، عدالت می‌ورزد؛ و غنایمتان میان شما به یک‌سان تقسیم می‌شود؛ و [در فرمانروایی] بد، مؤمن آزموده می‌شود. فرمانروایی بد، بهتر از هرج و مرج است. گفته شد: ای پیامبر خدا! هرج و مرج چیست؟ فرمود:

کشتار و دروغ» (برهان فوری، ۱۴۰۱ق: ۶، ۳۹). در نهج البلاغه نیز این مضمون تکرار شده است (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۰، ۸۲؛ همان، ۱۴۶، ۲۰۳-۲۰۴).

ضرورت وجود حکومت در زندگی بشری

حضرت امام رضا (علیه السلام) بر ضرورت وجود حکومت برای حفظ دین و دنیای مردم تأکید کرده‌اند و این امر را لازمه قوام زندگی بشری می‌دانند. ایشان فرموده‌اند: «إِنَّا لَا نَجِدُ فِرْقَةً مِنَ الْفِرَقِ وَلَا مَلَّةً مِنَ الْمَلَلِ بَقُوا وَعَاشُوا إِلَّا بِقِيَمٍ وَرئِيسٍ لِمَا لَا بَدَّ لَهُمْ مِنْهُ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَالْدُنْيَا، فَلَمْ يَجْزِ فِي حِكْمَةِ الْحَكِيمِ أَنْ يَتْرَكَ الْخَلْقَ لِمَا يَعْلَمُ أَنَّه لَا بَدَّ لَهُمْ مِنْهُ، وَلَا قَوَامَ لَهُمْ إِلَّا بِهِ، فَيَقَاتِلُونَ بِهِ عَدُوَّهُمْ، وَيَقْسَمُونَ بِهِ فِيئُهُمْ، وَيَقِيمُونَ بِهِ جَمْعَتَهُمْ وَجَمَاعَتَهُمْ، وَيَمْنَعُ ظَالِمَهُمْ مِنْ مَظْلُومِهِمْ»؛ ما هیچ فرقه یا ملتی را نیافته‌ایم که باقی مانده باشد و به حیات خود ادامه دهد، مگر آنکه قیّم و رئیسی داشته باشد؛ زیرا این موضوع برای امر دین و دنیایشان ناگزیر و ضروری است. و با حکمت خدای حکیم منافات دارد که خلق را بدون رهبر واگذارد؛ چون می‌دانست این امر برای ایشان ضروری است و قوام زندگی ایشان وابسته به آن است و به این وسیله با دشمنانشان جنگیده و غنیمت را بینشان تقسیم کند و جمعه و جماعتشان را اقامه کند و در مقابل ظالم؛ از مظلوم حمایت کند (صدوق، ۱۳۸۵: ۱، ۲۵۳). بر اساس این روایت، به‌ویژه عبارت انتهایی آن، می‌توان گفت که حجیت قاعده‌ی دین، برآمده از سیره و بنای عقلا، و امضای این روش از سوی شرع است که دلالت‌ی بر ملک را پذیرفته. و حکمت تحقق و ایجاد این روش در میان عقلا و امضای آن توسط شرع، برپایی حیات اجتماعی و سیر آن در طریق طبیعی و عدم اختلال در نظام است. در این روایت، دستوری به عدم اختلال نظام صادر نشده است؛ بلکه تنها مخاطب را به مسئله‌ای مفروغ‌عنه و مسلّم در نزد همگان هدایت کرده است تا خود با مراجعه به عقل و وجدان خود، به حکم واقعی دست یابند. نکته مهم این روایت، علتی است که حضرت برای این حکم بیان فرمودند که همان حفظ بازار مسلمین است. این تعلیل، آشکارا اهمیت حسن جریان امور مسلمین و حفظ نظام اجتماعی را نشان می‌دهد. حضرت با این بیان، از ضروری بودن و حتی بدیهی بودن نظم عمومی پرده برمی‌دارد و این نکته را آشکار می‌سازد که دغدغه‌ها و وساوسی که ممکن است در ذهن برخی خطور کند، اگر به روانی تعامل اجتماعی آسیب برساند، اعتبار ندارد و قابل اعتنا نیست.

به نظر می‌رسد در این روایت، برپایی بازار (اقامه سوق) به عنوان مصداق یا مثال ذکر شده، و مقصود اصلی، حفظ نظام و عدم اختلال در آن است؛ و از همین روی می‌توان به اعتبار هر اماره‌ای که عدم اعتبارش موجب اختلال در نظام است، حکم کرد؛ همان‌گونه که شیخ انصاری چنین نتیجه‌ای گرفته و در ذیل این روایت گفته است: «فیدل بفحواه علی اعتبار أصالة الصحة فی أعمال المسلمین مضافاً إلى دلالة بظاهر اللفظ أن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لأن الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك فی صحة ما صدر عن الغير» (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۲، ۷۲۰).

حجیت «قاعده ید» بر تشکیل حکومت اسلامی

حجیت قاعده ید برآمده از سیره و بنای عقلا و امضای این روش از سوی شرع است که دلالت ید بر ملک را پذیرفته و حکمت آن برپایی حیات اجتماعی و عدم اختلال در نظام است. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَرَأَيْتَ إِذَا رَأَيْتَ شَيْئاً فِي يَدَي رَجُلٍ أَوْ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَلَعَلَّهُ لِعَیْرِهِ قَالَ وَ مِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مِلْكاً لَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَ تَحْلِفُ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ لَكَ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ إِلَيْكَ مِنْ قَبْلِهِ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لَوْ لَمْ يَجْزْ هَذَا مَا قَامَتْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ»؛ آن حضرت به مردی که از ایشان پرسیده بود: آیا اگر من چیزی در دست کسی ببینم، جایز است شهادت بدهم آن شیء مال اوست، فرمود: آری جایز است. آن مرد گفت: شهادت خواهم داد که آن مال در دست اوست؛ ولی گواهی نمی‌دهم که به او تعلق دارد؛ زیرا ممکن است مال دیگری باشد. حضرت فرمودند: آیا حلال است آن شیء از او خریده شود؟ مرد گفت: آری حلال است. امام فرمودند: شاید مال دیگری باشد؛ پس چگونه جایز است تو آن را بخری و بعد از تملکش بگویی که متعلق به من است و بر آن سوگند یاد کنی؛ ولی جایز نیست نسبت به مالکیت کسی که تو از ناحیه او مالک شده‌ای اقرار کنی؟ سپس حضرت فرمودند: اگر این امر جایز نباشد، برای مسلمان‌ها بازاری برپا نمی‌ماند (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳، ۵۱).

دیدگاه علمای معاصر درباره حفظ نظام

آیت‌الله جوادی آملی در درس خارج خود به اهمیت حفظ نظام اسلامی اشاره کرده و بیان می‌کند که حفظ نظام از اوجب واجبات است و هرگونه اقدامی که منجر به اختلال در نظام شود، حرام است. ایشان تأکید می‌کنند که حفظ نظام به معنای حفظ امنیت، عدالت و حقوق افراد جامعه است و این امر باید در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی رعایت شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۵).

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در درس خارج خود به اهمیت حفظ نظام اسلامی پرداخته و بیان می‌کنند که حفظ نظام به معنای حفظ ارزش‌ها و اصول اسلامی است که جامعه بر آن استوار است. ایشان تأکید می‌کنند که هرگونه اقدامی که منجر به تضعیف نظام اسلامی شود، باید جلوگیری شود و این امر وظیفه همه مسلمانان است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۳، ۲۹۸).

آیت‌الله سبحانی نیز در درس خارج خود به اهمیت حفظ نظام اسلامی اشاره کرده و بیان می‌کنند که حفظ نظام به معنای حفظ امنیت، عدالت و حقوق افراد جامعه است و این امر باید در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی رعایت شود. ایشان تأکید می‌کنند که حفظ نظام از اوجب واجبات است و هرگونه اقدامی که منجر به اختلال در نظام شود، حرام است (سبحانی، ۱۴۳۰ق: ۲، ۱۵۰).

نتیجه گیری

در فقه شیعه، حفظ نظام به عنوان یکی از اصول اساسی و ضروری شناخته می شود که بر اساس آیات، روایات و حکم عقل، واجب شمرده شده است. این اصل به معنای جلوگیری از هرگونه اختلال در نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است که می تواند به زندگی عادی و معیشت مردم آسیب برساند. در این راستا، تشکیل حکومت اسلامی نیز به عنوان یکی از ابزارهای اصلی برای حفظ نظام و انسجام جامعه مطرح می شود.

۱. اهمیت حفظ نظام: حفظ نظام به عنوان یکی از ضروریات فقهی، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. این اصل به معنای حفظ انسجام و انضباط اجتماعی است و هرگونه اقدامی که به این انسجام آسیب برساند، ممنوع است. فقهای شیعه بر این باورند که حفظ نظام از ضروریات است و در صورت تزامم با دیگر احکام، حفظ نظام مقدم است.

۲. نقش حکومت اسلامی: تشکیل حکومت اسلامی به عنوان یکی از ابزارهای اصلی برای حفظ نظام مطرح می شود. امام خمینی (رحمت الله علیه) به طور ویژه بر اهمیت تشکیل حکومت اسلامی تاکید داشتند و آن را یکی از راه های اصلی برای حفظ نظام و جلوگیری از هرگونه اختلال در جامعه می دانستند. ایشان بر این باور بودند که حکومت اسلامی می تواند با اجرای احکام شرعی و ایجاد عدالت اجتماعی، به حفظ نظام و انسجام جامعه کمک کند.

۳. تطبیق با شرایط معاصر: یکی از نوآوری های مهم در دیدگاه فقهی شیعه، تطبیق اصول فقهی با شرایط معاصر است. فقهای معاصر با توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی، دیدگاه های خود را به روز کرده و تلاش کرده اند تا اصول فقهی را با نیازهای زمانه تطبیق دهند. این تطبیق به ویژه در مورد حفظ نظام و تشکیل حکومت اسلامی، اهمیت ویژه ای دارد.

۴. چالش ها و فرصت ها: اجرای اصول فقهی حفظ نظام و تشکیل حکومت اسلامی با چالش ها و فرصت های مختلفی همراه است. از یک سو، اجرای این اصول می تواند به انسجام و ثبات اجتماعی کمک کند و از سوی دیگر، ممکن است با چالش هایی مانند مقاومت های اجتماعی و سیاسی مواجه شود. بنابراین، لازم است که این اصول با دقت و توجه به شرایط خاص هر جامعه اجرا شوند.

در نهایت، حفظ نظام و تشکیل حکومت اسلامی به عنوان دو اصل مهم در فقه شیعه، نقش اساسی در ایجاد انسجام و ثبات اجتماعی دارند. این اصول با توجه به شرایط معاصر و نیازهای جامعه، باید به طور دقیق و جامع مورد بررسی و اجرا قرار گیرند تا بتوانند به تحقق اهداف شریعت و ایجاد عدالت اجتماعی کمک کنند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسیله. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۳. جوادی آملی، عبدالله. درس خارج فقه. قم، انتشارات اسراء، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۴. مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. قم، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۵. سبحانی، جعفر. درس خارج فقه. قم، انتشارات دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
۶. نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۰۲ق.
۷. موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسیله. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۸. موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسیله. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
۹. ملک افضل اردکانی، محسن. قاعده حفظ نظام. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۱۰. مرتضوی، سید ضیاء. بررسی فقهی حفظ نظام و مسائل آن. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۱۱. نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۰۲ق.
۱۲. موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسیله. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۳. موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسیله. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱ق، ص ۳۳؛ همو، قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۴. نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۰۲ق.
۱۵. ابن ادریس حلی، محمد بن احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۶. نائینی، محمد حسین. تنبیه الأئمه و تنزیه المله. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۱۷. صدوق، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۵.

۱۸. موسوی خمینی، سید روح الله. صحیفه امام. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۲۰. خامنه‌ای، سید علی. اجوبه الاستفتاءات. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق، ص ۴۸۵.
۲۱. صافی گلپایگانی، لطف الله. جامع الأحکام. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۲۲. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی. دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۴ق.
۲۳. شریعتی، علی. مجموعه آثار. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۲۴. موسوی خمینی، سید روح الله. صحیفه امام. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۲۵. برهان فوری، محمد. تفسیر برهان. قم، انتشارات دار الکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۳۹.
۲۶. سیدرضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. قم، انتشارات دار الکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۷. صدوق، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲۸. صدوق، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲۹. انصاری، مرتضی. فرائد الأصول. قم، انتشارات دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح الله. تحریر الوسیله. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۳۱. برهان فوری، محمد. تفسیر برهان. قم، انتشارات دار الکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۳۹.
۳۲. سیدرضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. قم، انتشارات دار الکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۳۳. صدوق، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. قم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۳۴. محقق حلی، جعفر بن حسن. شرائع الإسلام. قم، انتشارات دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۳۵. رشیدی، علی؛ جعفری هرندي، محمد؛ رضوانی مفرد، احمد. «نقد و بررسی ادله حفظ نظام اسلامی با تأمل بر روایات». مجله پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۲.
۳۶. گروهی از محققین. «تأملی بر ادله حفظ نظام اسلامی با رویکردی بر روایات». مجله فقه و سیاست، ۱۴۰۲.

رویکردهای فقهی و روانشناختی اصل تدریج در تربیت فرزند

مسعود کاشانی^۱

اسد آزادی^۲

محسن کاشانی^۳

چکیده

تدریج در تربیت به معنای انجام اقدامات تربیتی به صورت مرحله‌ای و باتوجه به توانایی‌ها و ظرفیت‌های فرد است. این اصل بر این نکته تأکید دارد که تغییرات و تحولات در شخصیت و رفتار انسان به مرور زمان و با گذشت مراحل مختلف صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، تربیت باید به گونه‌ای باشد که فرد بتواند به تدریج و باگذشت زمان، مهارت‌ها و ارزش‌های مورد نظر را کسب کند. برای بررسی مشروعیت اصل تدریج در تربیت، باید به مبانی و ادله دینی آن توجه کرد. در آموزه‌های دینی، تأکید زیادی بر تدریج در تربیت و آموزش وجود دارد. به عنوان مثال؛ در قرآن کریم و احادیث معصومین (ع)، به تدریج در آموزش و تربیت اشاره شده است. این آموزه‌ها نشان می‌دهند که تربیت و آموزش باید به صورت مرحله‌ای و با توجه به توانایی‌ها و ظرفیت‌های فرد انجام شود. اصل رعایت تدریج در تربیت به معنای انجام اقدامات تربیتی به صورت مرحله‌ای و با توجه به توانایی‌ها و ظرفیت‌های فرد است. این اصل بر این نکته تأکید دارد که تغییرات و تحولات در شخصیت و رفتار انسان به مرور زمان و با گذشت مراحل مختلف صورت می‌گیرد. بررسی مشروعیت این اصل از نگاه فقه تربیتی نشان می‌دهد که در آموزه‌های دینی، تأکید زیادی بر تدریج در تربیت و آموزش وجود دارد. این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی و منابع کتابخانه‌ای به بررسی اصل تدریج را با رویکردهای فقهی و روانشناختی پرداخته و اهمیت آن را در فرآیند تربیت و آموزش نشان می‌دهد.

کلیدواژه: تربیت، اصل، تدریج، فقه، روانشناختی، رویکرد.

۱. کاشانی، مسعود، سطح ۴ حوزوی، فیضیه، قم. ایمیل: masoudkashani1986@gmail.com

۲. آزادی، اسد، دانش آموخته دکتری، رشته دین پژوهی، ادیان و مذاهب قم. ایمیل: asadazad 98@yahoo.com

۳. کاشانی، محسن، دارای مدرک سطح ۴ حوزوی، فیضیه، قم. ایمیل: mohsenkashani72797@gmail.com

مقدمه

اصل رعایت تدریج، خود سنت الهی است که بر عالم هستی حاکم است. خداوند در بسیاری از امور مانند خلقت هستی، آفرینش انسان، ارسال رُسل و نزول قرآن کریم، به صورت مرحله به مرحله و تدریج اقدام نموده است. خداوند حکیم می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹). این اصل مورد توجه کارشناسان تربیتی بوده و به عنوان یکی از مهم‌ترین اصول عام تربیتی به شمار می‌رود. انسان که موضوع تربیت است، تکامل او از بدو تولد آغاز و تا لحظه مرگ طی مراحل مختلف ادامه پیدا می‌کند. این مراحل در گذر زمان و همراه با تدریج سپری می‌شود و آدمی در ابعاد مختلف جسمی، ذهنی و روحی رشد پیدا می‌کند و شخصیت و شاکله او شکل می‌گیرد. نسبت به موجودی با چنین ویژگی باید گفت هم اصل تربیت کردن و هم تربیت‌پذیری و تغییر در وی فرآیندی تدریجی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۷۱). در قرآن کریم، یکی از دلایل نزول تدریجی را چنین بیان شده است: «وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء: ۱۰۶). رشد استعداد مردم در تلقی معارف اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن اعلام شده است؛ چراکه مردم به عنوان یک مجموعه انسانی به مرور به رشد و بلوغ فکری می‌رسند. از این حیث، بلوغ فکری مردم عصر حاضر با قرون قبل قابل مقایسه نیست. ضمن اینکه در میان هر مجموعه انسانی در هر عصری نیز افراد به لحاظ توان و استعداد ادراکی با یکدیگر متفاوت هستند. از این رو، اصل رعایت توان به لحاظ تفاوت ظرفیت در یادگیری شاگردان حاکم بر فرایند تربیت است و تفاوت توان‌ها خود مستلزم به‌کارگیری سازوکار تدریج در تربیت است. از این رو، یکی از لوازم رعایت توان متربی، رعایت تدریج در تربیت است.

مطابق اصل رعایت، تدریج هر اقدام یا روش تربیتی که از سوی مربی به کار گرفته می‌شود، باید به آرامی و به دور از شتاب و عجله و همراه با تأنی و تدریج باشد تا زمان لازم برای تغییر، اصلاح و شکوفایی برای متربی فراهم و هدف از اقدام تربیتی محقق شود؛ چراکه اصولاً «تربیت کردن» و «تربیت‌پذیری» دو مقوله استدراجی است و باید مرحله به مرحله صورت گیرد. اصل رعایت توان متربی اظهار می‌دارد در اتخاذ اقدامات و روش‌های تربیتی، ظرفیت و استطاعت متربی را رعایت کن تا تکلیف، شاق و «مالایطاق» نباشد و موجب زدگی

متربی نگردد؛ و اقدام تربیتی نتیجه معکوس به بار نیاورد رعایت توان متربی گاهی مستلزم تسریع در تربیت است و ممکن است تدریج، اثر معکوس بر جای گذارد. از این حیث بلوغ فکری مردم عصر حاضر با قرون قبل قابل مقایسه نیست. ضمن اینکه در میان هر مجموعه انسانی در هر عصری نیز افراد به لحاظ توان و استعداد ادراکی با یکدیگر متفاوت هستند؛ از این رو اصل رعایت توان به لحاظ تفاوت ظرفیت در یادگیری شاگردان حاکم بر فرایند تربیت است و تفاوت توان‌ها خود مستلزم به کارگیری مکانیسم تدریج در تربیت است؛ از این رو، یکی از لوازم رعایت توان، متربی رعایت تدریج در تربیت است.

روش پژوهش

روش تحقیق در این نوشتار روش توصیفی-تحلیلی است به این طریق که بر اساس مطالعات کتابخانه و یادداشت برداری از منابع تحقیق در رابطه با «رویکردهای فقهی و روانشناختی، اصل تدریج در تربیت فرزند»، به صورت جامع وسازگار برمبنای مبانی فقهی و روایی بررسی می شود و با به کارگیری روش های عام تحلیل مورد واکاوی قرار می گیرد.

پیشینه پژوهش

در زمینه «اصل تدریج در تربیت»، پژوهش‌ها و مقالاتی تدوین شده است برخی از این پژوهش‌ها بررسی مبانی نظری و عملی این اصل در تربیت پرداخته و به ارائه راهکارهای عملی برای به کارگیری آن در فرآیند تربیت پرداخته‌اند که به برخی از این پژوهش‌ها اشاره می‌کنم:

۱. مقاله: «بررسی اصل تربیتی تدریج در قرآن مبتنی بر تحلیل و نقد دیدگاه مفسران قرآن» (۱۴۰۰) محققین: بتول ابدال، کاووس روحی برندق، سید مهدی سجادی، نهله غروی نایینی نویسندگان این مقاله به تحلیل و نقد دیدگاه مفسران قرآن در مورد اصل تدریج پرداخته است. نویسندگان این مقاله به بررسی آیاتی از قرآن که به تدریج در دو حوزه تکوین و تشریع اشاره دارند، پرداخته‌اند و دیدگاه‌های مختلف مفسران را تحلیل کرده‌اند.

۲. مقاله: «تبیین اصل رعایت تدریج در تربیت از دیدگاه فقه تربیتی» (۱۴۰۱) محققین: سید عنایت الله کاظمی، حسن شکوری، مجید تلخایی که در این مقاله به بررسی مشروعیت و مبانی دینی اصل تدریج از نگاه فقه تربیتی پرداخته است. نویسندگان این مقاله با استفاده

از ادله قرآنی و روایی، به تحلیل و بررسی این اصل پرداخته‌اند و به نتایجی در مورد رجحان عقلی و شرعی رعایت تدریج در تربیت دست یافته‌اند.

۳. مقاله: «مرتب تدریج در خانه؛ احیای بستر زندگی خانواده گسترده» (۱۳۹۰) محقق: مصطفی صیرفی‌ان پور، که ایشان در این مقاله اشاره به این مطلب دارد که برای تدوین (نظام فضایی) که ظرفیت برقراری ارتباطی عمیق را میان ساکنین آن داشته باشد. جامعه (مظروف معماری) امروز، بر خلاف جامعه همگن و پیوسته دیروز، دچار انقطاع شده است؛ انقطاع در دو ساحت زمان و مکان؛ انقطاع مردم از گذشته خود (گسست نسل ها) و از یکدیگر. انقطاعی که در حدفاصل خانواده هسته ای و مراتب وسیع تر جامعه رخ داده است. ایجاد پیوستگی، معلول جاری شدن مفهوم تدریج در روابط افراد جامعه است.

۴. مقاله: «تبیین روش‌های تربیت دینی بر پایه اصل نیازمحور تدریج» (۱۴۰۰) محقق: کمالی وحدت، یاسین رشیدی آل هاشم، سید محمدرضا قاسمی شوب که در این پژوهش به اصل تربیتی تدریج و رهاوردهای آن در عرصه روش‌های تربیتی مورد بررسی قرار گرفته شده است. همچنین اصل تدریج را یکی از اصول مهم تربیتی در کنار اصول دیگر مثل خدامحوری، مسئولیت پذیری، آخرت گرایی، توجه به مناسبات اجتماعی، اخلاق مداری، نظارت مداری و تکریم شخصیت متربی دانسته است و روش‌های تربیت دینی مبتنی بر اصل تدریج نیز مواردی مانند اعتدال و میانه روی، اولویت بندی و موقعیت‌شناسی، تکرار و تمرین، رفق و مدارا، و آسان‌گیری دانسته است.

تفاوت و نوآوری مقاله حاضر با دیگر پژوهش‌ها در این حوزه اینکه در این مقاله سعی شده تا به ارائه یک تحلیل جامع از اصل تدریج در تربیت فرزند از دو منظر فقهی و روانشناختی بپردازد و همچنین به بررسی تطابق فرآیندهای روانشناختی با اصل تدریج مانند: کاهش استرس و اضطراب، و افزایش انگیزه و اعتماد به نفس اشاره شده و در این پژوهش به تطابق اصل تدریج با آموزه‌های اسلامی و اهمیت رعایت توان متربی در فرآیند تربیت خصوصاً با تاکید بر مبانی فقهی اشاره دارد. این رویکرد چندجانبه و جامع، نوآوری‌های مهمی را در زمینه تربیت فرزند ارائه می‌دهد.

مفهوم شناسی

قبل از پرداختن به مطالب اصلی این مقاله، لازم است جهت تبیین هر چه بیشتر مطالب به بررسی مفهوم لفظ «تدریج» اشاره شود :

الف) در لغت تَدْرِیج [درج] : (مصدر)، درجه‌بندی و تقسیم کردن؛ «علی التَّدْرِیج، بِالتَّدْرِیج» و نیز تدریج: درجه‌بندی، سلسله، درجه، تدریج، انتقال تدریجی، ارتقاء معنی شده است (راغب، ۱۳۸۰: ۳۱۰). در لغت فارسی نیز تدریج به معنای درجه درجه پیش رفتن و اندک اندک و به مرور اقدام کردن است (فراهدی، ۱۳۸۰: جلد ۶، صفحه ۷۷). درجت العلیل تدریجاً إذا أطعمته شیئاً قليلاً اگر به او غذا کم، دهم بیمار کم کم بهبود می‌یابد (ابن منظور، ۱۳۸۰: جلد ۲، صفحه ۱۲۷). و اسْتَدْرَجَتْهُ: أَخَذَتْهُ قَلِيلًا قَلِيلًا: و او را به تدریج گرفتیم: او را کم کم گرفتیم (فیومی، ۱۳۸۰: جلد ۲، صفحه ۱۹۱).

ب) در اصطلاح فقهی تدریجی بودن، تشریع مرحله به مرحله احکام و تکالیف در موضوعات گوناگون است. امر تدریجی مقابل امر «قار» و آن امری است که تمامی اجزای آن بالفعل و به تدریج پدید می‌آیند و با موجود شدن هر جزء، جزء قبلی آن نابود می‌گردد مانند مقوله زمان. پس امر تدریجی غیر ثابت و تصرف در وجود دارد. تدریج در اصطلاح فقه و تربیت تفاوت دارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۰: ۱۴، ۵۴۰-۵۳۸). تشریع حکم موقت و نسخ احکام را نیز می‌توان در همین راستا ارزیابی کرد. احکام موقت و آیات ناسخ و منسوخ اگرچه از نظر تشریع دارای ترتیب زمانی بوده و یکی پس از دیگری نازل شده‌اند؛ اما تفاوت عمده‌ای که با تشریع تدریجی دارند این است که در آنها نزول حکم بعدی، احکام قبلی را قبلی هستند (مرکز مطالعات و مدارک، ۱۳۸۰: ۲۵۴).

دیدگاه عالمان اسلامی در اصل تدریج

از دیدگاه فقهای اسلام، اصل مزبور از اصول سابقه‌دار و ریشه‌داری است که در حوزه تعلیم و تربیت مباحث زیادی را به خود اختصاص داده که به برخی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

۱. ابن مسکویه با توجه به تدریجی بودن رشد طبیعی متربی، تربیت را نیز امری تدریجی معرفی نموده و به مربیان رعایت اصل تدریج در تربیت را گوشزد می‌نماید (ابن مسکویه، ۱۳۸۰: ۶۹).

۲. خواجه نصیرالدین طوسی با توجه به تکامل تدریجی و طبیعی هر موجودی، تعلیم و تربیت را نیز تدریجی و دو مرحله می‌داند که رعایت این مراحل در آموزش و پرورش متربی لازم است تا ابعاد و شئون تربیتی فرزند به فعلیت برسد (طوسی، ۱۳۸۰: ۶۹-۹۳).

۳. فارابی به اصل رعایت تدریج در تعلیم و تربیت توجه داشته و تأکید دارد که در تعلیم مواد آموزشی باید از مفاد آسان شروع و به تدریج مفاد سخت را آموزش داد تا فرزند و متربی دچار سرگردانی ذهنی و فکری نشود (فارابی، ۱۳۸۰: ۵۵).

۴. از دیدگاه اخوان الصفا، آموزش و پرورش باید گام به گام و سازگار با میزان پذیرش و پیشرفت متربی صورت پذیرد؛ چراکه آموزش غیر تدریجی، مخالف طبیعت رشد در انسان است و به این می‌ماند که داروی بیمار را یکباره به او بخوراند. اصولاً فضائل نفس کلی بر نفوس جزئی یکباره افزوده می‌شود؛ اما نفوس جزئی به تناسب ظرفیت خود این فضائل را اندک اندک و به مرور زمان می‌پذیرند و از قضا در میان نفوس جزئی نیز افزوده دفعی و استفاضه تدریجی است. مربی مایل است متربی را آموزش دهد و آموزش هم یکباره و دفعی باشد اما نفس متربی نمی‌تواند یکباره بیاموزد و ناگزیر از آموزش تدریجی است (اخوان الصفا، ۱۳۸۰: ۱، ۴۶).

۵. از دیدگاه غزالی، مراد از تدریج، هماهنگی فرآیند تربیت با رشد تدریجی متربی می‌شود و هم آموزش است. کاربرد این اصل از دیدگاه وی هم شامل خودسازی و اخلاق و دگرسازی و تربیت را در بر می‌گیرد. هرگاه از پرداختن به نفس خویش و تطهیر آن آسودی و توانستی گناه درون و بیرون را وانهی، به واجبات کفایی پرداز و در این کار تدریج را رعایت کن (غزالی، ۱۳۸۰: ۱، ۴۰ و ۵۲). رعایت تدریج توصیه او به تربیت‌شوندگان به گونه‌ای است که؛ در فراگیری علوم اولاً آنها را به حسب اهمیت بیاموزند و ثانیاً تا علمی را خوب فهم نکرده‌اند و در عمل به آن ورزیده نشده‌اند، به دانش دیگری نپردازند. به مربیان نیز توصیه می‌کند در امر آموزش، قدرت فراگیری متربیان را در نظر گرفته و از آموزش زودهنگام متربی خودداری ورزند و در تعلیم و ارتقای درسی متربیان، به تدریج عمل کنند.

۶. از دیدگاه ابن خلدون، تعلیم دانش هنگامی موجب یادگیری متربی می‌شود که آموزش در طول زمان و به تدریج انجام گیرد؛ زیرا قوه و استعداد متربی به تدریج از قوه به فعلیت می‌رسد (ابن خلدون، ۱۳۸۰: ۴۰۰).

۷. از منظر ابن عربی، انسان موجودی مادی و روحی است که به لحاظ بعد، مادی به تدریج علم را فرا می گیرد و در مسیر تربیت رشد پیدا می کند. چون تحصیل علم و تربیت امری تدریجی است و برای تحقق بخشیدن به آثار آن باید استمرار داشته باشد تا به شخصیت و شاکله وجودی انسان شکل دهد؛ از این رو به عقیده ابن عربی چون تربیت امری تدریجی باید متریان را کم کم و به صورت مستمر تربیت کرد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۷، ۱۱۲).

رویکرد روانشناختی اصل تدریج در تربیت

از دیدگاه روانشناختی، اصل تدریج در تربیت و آموزش جایگاه بسیار مهمی دارد. این اصل به دلایل مختلفی در روانشناسی مورد تأکید قرار گرفته است:

۱. تطابق با فرآیندهای شناختی: یادگیری و تغییرات رفتاری به زمان نیاز دارند. مغز انسان برای پردازش اطلاعات جدید و ایجاد ارتباطات عصبی به تدریج عمل می کند. این فرآیند تدریجی به افراد کمک می کند تا مفاهیم را بهتر درک کنند و به حافظه بلندمدت منتقل کنند. (تایلر، ۱۳۸۴: ۵۴).

۲. کاهش استرس و اضطراب: تغییرات ناگهانی می توانند باعث ایجاد استرس و اضطراب شوند. روش تدریجی به افراد اجازه می دهد تا به تدریج با تغییرات سازگار شوند و از فشار روانی جلوگیری کنند. (پروند، ۱۳۸۵: ۱۳۸-۱۳۹).

۳. افزایش انگیزه و اعتماد به نفس: موفقیت های کوچک و تدریجی می توانند انگیزه و اعتماد به نفس افراد را افزایش دهند. وقتی افراد به تدریج پیشرفت می کنند و موفقیت های کوچک را تجربه می کنند، احساس موفقیت و رضایت بیشتری دارند که این خود به ادامه مسیر کمک می کند. (موسی پور، ۱۳۸۵: ۳۲-۳۱).

۴. پایداری بیشتر در تغییرات رفتاری: تغییرات رفتاری که به تدریج و با تمرین مداوم ایجاد می شوند، معمولاً پایدارتر هستند. این نوع تغییرات به افراد کمک می کند تا عادات جدید را به طور دائمی در زندگی خود نهادینه کنند. (پروند، ۱۳۸۵: ۱۳۸-۱۳۹).

۵. مانع از شتابزدگی: در فرآیند تدریجی، افراد فرصت برای بازخورد و اصلاح دارند تا تجربیات خود را بررسی کنند و بازخورد دریافت کنند. این بازخوردها می توانند به بهبود و اصلاح مسیر یادگیری کمک کنند. نکته قابل توجه در تربیت آن است که نباید رعایت اصل تدریج و پرهیز از شتابزدگی در تربیت اخلاقی را با کندی و از دست دادن فرصت ها خلط

کرد سرعت در تربیت به این معناست که بدون فوت وقت مراحل تربیتی را که با علم و کارشناسی تعیین شده اند اجرا کنیم و حتی یک لحظه را هم در این زمینه هدر ندهیم (حسین خانی، ۱۳۸۶: ۲۴ - ۲۵) باید بدانیم که سستی در انجام مراحل به همان اندازه آسیب زاست که اقدامات شتابزده امیرالمؤمنین در کلامی کوتاه مالک اشتر را از افتادن در ورطه افراط (عجله یا تفریط کندی) و از دست دادن فرصتها بازداشته و به پیمودن راه میانه (سرعت) بدون شتاب زدگی توصیه کرده اند از عجله در مورد کارهایی که وقتشان نرسیده یا سستی در کارهایی که امکان انجام آن فراهم شده بر حذر باش» (شریف رضی، نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۶. شکوفایی استعداد : شکوفا سازی استعدادهای انسان غالباً در بستر زمان و به گونه ای تدریجی صورت می پذیرد؛ همچنان که تنزل و سقوط انسان نیز سیری آرام و آهسته دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ : درس اخلاق، جلسه ۴۷) خداوند متعال روند تربیت انسان را به صورت تدریجی و مرحله ای قرار داده است. او قرآن را به تدریج بر پیامبر خود و نازل کرد «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا» (انسان : ۲۳). نزول آیات قرآن به تدریج و بند بند و سوره به سوره و آیه به آیه به سبب تمامیت یافتن استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی آن و به مقتضای مصالح بشر بوده است آن مصلحت این است که علم، قرآن با عمل به آن مقارن باشد و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن بیزار نشود و معارفش را یکی پس از دیگری درک نماید (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۳، ۳۰۶) این موارد این امر را بازگو می کند که اصل تدریج در تربیت و آموزش نه تنها با فرآیندهای شناختی و روانی انسان سازگار است، بلکه به بهبود کیفیت یادگیری و پایداری تغییرات رفتاری نیز کمک می کند. (خلیلی شورینی، ۱۳۸۲: ۸۴).

رویکرد فقهی اصل تدریج در تربیت

در آموزه های اسلامی همواره به اصل رعایت تدریج خصوصاً در تشریع و ابلاغ احکام التفات داشته اند. در مبانی اسلامی مطابق اصل رعایت تدریج، چنین بیان شده است که هر اقدام یا روش تربیتی، باید به آرامی و به دور از شتاب و عجله و تدریجی باشد تا زمان لازم برای تغییر، اصلاح و شکوفایی برای متربی فراهم و هدف از اقدام تربیتی محقق شود. اصولاً «تربیت کردن» و «تربیت پذیری» دو مقوله استدراجی هستند و باید مرحله به مرحله صورت گیرند. اصل رعایت توان متربی اظهار می دارد که در اتخاذ اقدامات و روش های تربیتی،

توان‌ها، ظرفیت و استطاعت مربی را رعایت کنید تا تکلیف سخت و «مالایطاق» نباشد و موجب زدگی مربی نگردد و اقدام تربیتی نتیجه معکوس به بار نیاورد. رعایت توان مربی گاهی مستلزم تسریع در تربیت است و ممکن است تدریج اثر معکوس بر جای گذارد. مانند مربی تیزهوشی که به یکباره اصل و عمق مطلب را درک می‌کند و تکرار و تدریج مانع از یادگیری او شده یا سبب آزردهی خاطر او می‌گردد و ممکن است او را نسبت به اصل یادگیری منزجر کند. گاهی نیز رعایت توان مربی متوسط یا کند ذهن، تکرار و تدریج در امر تعلیم و آموزش را می‌طلبد و یادگیری او منوط به مرحله تدریس کردن و تکرار آن است تا وی بیاموزد؛ بنابراین در موارد رعایت توان، گاهی مستلزم تدریج و گاهی مستلزم تسریع است. از این رو، اصل رعایت توان، عام و رعایت تدریج، خاص است.

فقیه نامدار شیعه به نام ابن ادریس، بر اساس آیات و ادله «تحریم خمر» را حکمی تدریجی بر می‌شمارد که مرحله به مرحله بر حرمت و اجتناب از آن دلیل اقامه شده است (ابن ادریس، ۱۳۸۰: جلد ۳، صفحه ۳).

فخر المحققین نیز تحریم آن را به تدریج و در طی تشریع چهار آیه از قرآن اعلام می‌کند. درباره علت تشریع تدریجی حکم حرمت خمر آمده است این بدان جهت است که احکام الله در جان و باطن مردم نفوذ کند (مجلسی، ۱۳۸۰: ۹، ۳۰۳) و آنان مطابق اوامر و نواهی الهی زندگی کنند. به عبارتی دیگر حکمت حکیمانه مدارا و مصلحت حالیه خیرانگیز «كَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدَرِ عُقُولِهِمْ» (حرعاملی، ۱۳۸۰: جلد ۲۵، صفحه ۳۰۲) و سیاست مدنیة، تدریج در بیان تکالیف و معالجات امراض به اندازه حاجت و استعداد (ظرفیت) و قابلیت مانع از بیان واقعی دفعی (بوده) است (فخر المحققین، ۱۳۸۰: ۴، ۵۱۱). شیوه قرآن در قلع و قمع بسیاری از مفاسد و رذایل در صدر اسلام، شیوه تدریج در بیان احکام بوده است (سبحانی، ۱۳۸۰: ۱۶).

لازم به بیان است که؛ «حرمت ربا» نیز از مواردی است که در اسلام حکم آن به صورت تدریجی بیان شد. در مقام تحلیل می‌توان چنین بیان نمود که؛ در حقیقت پس از نزول «حکم تحریم ربا» نهی آن با آیاتی دیگر مورد تأکید قرار گرفت. هرچند قدمای از فقها مستقیماً اشاره‌ای به تدریجی بودن حکم آن نکرده‌اند؛ اما در نوع چینش آیات، ذیل حکم ربا نوعی ترتیب دیده می‌شود.

از دیدگاه برخی از مفسران، آیاتی از قرآن (آل عمران: ۱۳۰ و بقره: ۲۷۵) تصریح به نهی راه بعد از خبر به حرمت و یا تأکید بر نهی می‌دانند (سیوری، ۱۳۸۰: ۳۹۹-۴۳۰). برخی دیگر از علمای شیعه، نظری در مقابل این نظر را ارائه داده‌اند (خویی، ۱۳۸۰: ۲، ۵۳۹). از دیدگاه علامه طباطبایی در سوره آل عمران (آل عمران، آیه ۱۳۰) صلاحیت قانون‌گذاری در امر ربا را دارد و آیات سوره بقره مؤکد حرمت ربا است. وی تصریح دارد با وجود نهی قبلی هنوز مسلمانان ربا را ترک نکرده بودند به همین علت این آیات برای امر به خودداری کامل از رباخواری نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۸۰: جلد ۲، صفحه ۴۲۲). درباره حکم جهاد نیز برخی به تدریج در حکم و مراحل آن و برخی به اولین آیه مربوط به جهاد اشاره دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۴، ۱۱۳). در علم اصول فقه نیز در موارد متعددی مانند وضع الفاظ، اصل بیان احکام، تنجز علم اجمالی، تخییر در اقل و اکثر استصحاب از اصل تدریج سخن به میان آمده و تدریجی یا غیر تدریجی آن تبیین گردیده است (راوندی، ۱۳۸۰: جلد ۲، صفحه ۴۸؛ خمینی، ۱۳۸۰: ۳، ۴۴۹؛ ایروانی، ۱۳۸۰: ۲، ۳۹۲).

علمای شیعه به این امر توجه داشته‌اند به نحوی که می‌توان از خلال آرا و فتاوی فقهی به پیشینه «اصل تدریج» به این امر رسید که فقها به تدریجی بودن تعلیم و تأدیب کودکان به ویژه در مواردی مانند: آموزش نماز و روزه به آنان، فتوا داده‌اند (موسوعه الإمام الخوئی، ۱۳۸۰: جلد ۲۱، صفحه ۵۰۲). هدف و فلسفه‌ای که از تعلیم احکامی مانند: روزه، نماز، وضو و دیگر عبادات، در لسان فقها آمده است عادت دهی متریان نابالغ به منظور زمینه‌سازی و ایجاد آمادگی از انجام تکلیف عبادی پس از رسیدن به دوران بلوغ است (شهید ثانی، ۱۳۸۰: جلد ۲، صفحه ۱۰۵). تکلیف عبادی می‌بایست به تدریج و در طول زمان محقق می‌شود تا تبدیل به عادت عبادی-دینی شود، از این رو در احکام عبادی و نیز در آموزش مسائل مرتبط با دین به کودکان، رعایت تدریج مدنظر فقها بوده است (عاملی، ۱۳۸۰: ۱۶، ۳۴۸).

اهمیت رعایت تدریج در تعلیم و تعلم تا آنجا است که از دیدگاه فقها، برخی ناهنجاری‌ها و انحرافات اخلاقی و اعتقادی بدلیل رفتارها و اقدامات عجولانه و سخت‌گیرانه والدین و رعایت نکردن «اصل تدریج» دانسته شده است؛ همانگونه که صفای باطن و طهارت روح به تدریج و در طول زمان حاصل می‌شود (خمینی، ۱۳۸۰: ۳۱۸ و ۱۰۳).

ادله اصل تدریج در تربیت:

برای اصل رعایت تدریج در فرآیند تربیت می‌توان به ادله‌ای استناد نمود که در اینجا به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

۱. نزول تدریجی قرآن

از ادله‌ای که ممکن است بر جواز، استحباب یا وجوب رعایت تدریج در تربیت دلالت کند، استناد به روش تدریجی نزول قرآن به عنوان فعل الله است. دأب و سیره خداوند متعال بر نزول تدریجی قرآن تعلق گرفته است. قرآن کریم به تدریج و طبق شرایط زمانی و مکانی مناسب، توسط جبرئیل بر پیامبر اکرم به تدریج و طی بیست و سه سال نازل شد. از نزول تدریجی، قرآن با تعبیر دیگری همانند «نزول تفصیلی»، «نزول مفرقی»، «قرآن تنزیلی» تنجیم قرآن»، «تدرج نزول»، «تجدد نزول» و «تنزل تدریجی» نیز یاد شده است.

بیشتر مفسران شیعه و اهل سنت معتقدند نزول قرآن کریم، همزمان با بعثت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وسلم) بوده است که آیات آغازین سوره علق، نخستین آیاتی بودند که نازل شدند. برخی با انکار نزول دفعی قرآن معتقدند قرآن تنها به صورت تدریجی بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه وسلم) نازل شده است و آیات «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ يَا أَيُّهَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (بقره، ۱۸۵) نشانگر آغاز نزول قرآن در شب قدر و ماه رمضان هستند (قدر، ۱). مهمترین دلیل بر نزول تدریجی قرآن، آیه «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء، ۱۰۶) است که اذعان می‌دارد بخش بخش فرستادن قرآن و نزول تدریجی آن، بدان جهت است که حضرت رسول (صلی الله علیه وسلم) آن را به آرامی و تدریج برای مردم بخواند (مرکز اطلاعات و مدارک، ۱۳۸۰: ۹۸۳). بر پایه روایات نیز یکی از حکمت‌های نزول تدریجی این بود که مسلمانان یک‌باره با انبوهی از احکام مواجه نشوند؛ بلکه به تدریج به مناسبت حوادثی که پیش می‌آمد، عمل کردن به آنها نیز راحت‌تر گردد (رامیار، ۱۳۸۰: ۱۹۱).

۲. بیان تدریجی احکام در قرآن

دلیل دیگر بر رعایت اصل تدریج، تشریع و ابلاغ تدریجی احکام دین از سوی پیامبر اکرم (ص) است که از ابتدا یک امر متدرج و مرحله‌ای بوده. یعنی حضرت (ص) با تأسی از سنت الهی احکام و آموزه‌های دینی را به تدریج به مردم بیان می‌کردند. گفتنی است رعایت

تدریج در مرحله ابلاغ احکام و شریعت، متأثر از نزول تدریجی معارف قرآنی بوده؛ اما در نفس افعال پیامبر اکرم (ص) در تعلیم و تربیت و هدایت مردم نیز تدریج قابل مشاهده است.

حضرت رسول (ص) معارف اسلام را با توجه به میزان توان ادراکی افراد به آنها تعلیم می‌داد و بر اساس آن با ایشان سخن می‌گفت: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرْنَا أَنْ تَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۳). در شیوه تعلیم و تعلم قرآن در سیره نبوی، اصل تدریج در آموزش و تربیت رعایت می‌شد. چنین نقل شده است که: «حضرت ده آیه را می‌خواندند و اصحاب پس از آنکه احکام و معارف آن را فرا گرفته و بدان عمل می‌کردند و بعد از این مرحله، حضرت رسول (ص) ده آیه بعدی خوانده می‌شد» (انصاری، ۱۳۸۰: ۲۲۲۸). از این اصل تدریج در بیان احکام، می‌توان به تدریج در مقام تعلیم و تربیت نیز به عنوان یک اصل، الگوبرداری کرد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۸). لازم به بیان است قرآن دو نوع نزول دفعی و تدریجی دارد. نزول دفعی قرآن عبارت است از نزول مفاهیم و حقایق قرآن بر قلب پیامبر اکرم و اما نزول مفاهیم در قالب الفاظ توسط فرشته وحی، نزول تدریجی است (حسین، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

مطابق تصریح قرآن، تبیین و توضیح جزئیات احکام از سوی حضرت (ص) و اهل بیت (ع) است که از طریق روایات معتبر به ما رسیده است که در اصطلاح فقه از آن به «سنت» تعبیر آورده می‌شود. ضمن اینکه مفاد تبیین و تفسیری که از سوی ایشان ارائه می‌گردد به حکم قرآن برای ما حجت و مطاع است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹). سنت نیز سیر تدریجی دارد یعنی تبیین و تشریح احکام و معارف از سوی حضرت رسول (ص) در یک مسیر تدریجی رشد و تکامل پیدا کرده؛ به گونه‌ای که تا زمان حیات امام حسن عسکری (ع)، ابلاغ احکام همچنان ادامه داشت؛ اما بعد از وفات ایشان باب ابلاغ احکام بسته شد و در زمان ظهور حضرت بقیه الله الأعظم (عج) گشوده خواهد شد (اعرافی، ۱۳۸۰: ۲۴، ۳۳). رعایت تدریج در نزول قرآن و بیان احکام نزول آیات و ابلاغ احکام و معارف الزامی و غیر الزامی قرآن به تدریج در طی ۲۷۰ سال از سوی پیامبر اکرم و اهل بیت (ع) صورت گرفته است. در سنت نبوی نیز این تدریج جاری بوده و آنچه در قرآن نیامده بود با سنت پایه‌ریزی شد. قرآن قانون اساسی اسلام است که در آن اصول کلی دین بیان شده و تبیین فروع و جزئیات بر عهده رسول خدا و اهل بیت گذارده شده است تا به حسب مقتضیات زمان و مکان و شرایط افراد فروع مسائل از سوی آنان تفسیر و حکم آن تبیین گردد. اصولاً روش قرآن، بیان کلیات و تشریح جزئیات بر عهده پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت

(ع) است و این از رموز الهی است تا قرآن و اهل بیت (ع) را در کنار یکدیگر مایه هدایت معرفی کند. به عبارتی دیگر جزئیات احکام در قرآن ذکر نشده اما برای آگاهی از این جزئیات خداوند راهکاری ارائه داده است چراکه امر به عبادات بدون بیان چگونگی انجام آن از سوی خداوند مستلزم لغویت است و لغو نسبت به افعال خداوند حکیم راه ندارد (انصاری فرطی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۰).

۳. روایات

مفاد برخی از روایات به رعایت تدریج در تربیت اشاره دارد؛ اینکه بتوان حکم رعایت تدریج را از روایات مزبور استنباط کرد:

الف) صحیحہ ابراہیم بن عمر عَلِی بْنِ اِبْرَاهِیمَ عَنْ اَبِیهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیْسَى عَنْ اِبْرَاهِیمَ بْنِ عُمَرَ الْبَمَانِی عَنْ اَبِی عَبْدِ اللَّهِ لَا اِنَّهُ قَالَ: «اِنَّ الدِّینَ اَنَّمَا یَحُولُ مِنْ خَصْلَةٍ اِلٰی اُخْرٰی فَلَوْ کَانَ ذَلِکَ جُمْلَةً قُطِعَ بِهِمْ دُونُ الدِّینِ» (کلینی، ۱۳۸۰: ۶، ۳۹۵).

در سند روایت، همه راویان از جمله حماد بن عیسی و ابراہیم بن عمر ثقه امامی هستند از این رو روایت صحیحہ است (نجاشی، ۱۳۸۰: ۱۴۳). مطابق روایت اگر تدریج در تبیین معارف و احکام دین از سوی پیامبران رعایت نمی‌شد و احکام یک باره و دفعی به مردم بیان می‌شد، به طور قطع مردم در مقابل دین درمانده می‌شدند چه بسا عدم رعایت، تدریج به مخالفت با دین یا اشمئزاز از اصل دین منجر گردد. از این رو، در مقام تربیت نیز اگر از عدم رعایت تدریج در بیان مفاد آموزشی زدگی یا نفرت از اصل تعلیم و تربیت حاصل شود طبیعی است که رعایت تدریج به حد الزام می‌رسد.

ب) صحیحہ زراره: «عَلِیُّ بْنُ اِبْرَاهِیمَ عَنْ اَبِیهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ لَیْسَ اَحَدٌ اَرْفَقَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمِنْ رَفَقِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی اَنَّهُ نَقَلَهُمْ مِنْ خَصْلَةٍ اِلٰی خَصْلَةٍ وَلَوْ حَمَلَ عَلَیْهِمْ جُمْلَةً لَهْلَكُوا» (کلینی، ۱۳۸۰: ۶، ۳۹۵). در بررسی سندی چنین استفاده می‌شود که همه راویان در سلسله سند روایت از ثقات امامیه هستند و روایت سنداً تام است. بررسی دلالتی در این، روایت رعایت تدریج از سوی خداوند جزئی از رفق و مدارای او با بشر خوانده شده است. انتقال تدریجی انسان از وضعیتی به حالت و وضعیت دیگر، نشانه رفق خدا بر بندگان است؛ زیرا انتقال دفعی و حمل یک باره احکام و تکالیف، موجب هلاکت انسان است.

ج) مرسله کلینی: «بَعْضُ أَصْحَابِنَا مُرْسَلًا... «أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُفْتَرِضَ فَرِيضَةً أَنْزَلَهَا شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ حَتَّى يُوْطِنَ النَّاسُ أَنْفُسَهُمْ عَلَيْهَا وَيَسْكُنُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَنَهْيِهِ فِيهَا وَكَانَ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى وَجْهِ التَّدْبِيرِ فِيهِمْ أَصَوَّبَ وَأَقْرَبَ لَهُمْ إِلَى الْاِخْتِذِ بِهَا وَأَقْلَّ لِنَفَارِهِمْ مِنْهَا» (کلینی، ۱۳۸۰: ۶، ۴۰۶).

اگرچه روایت مرسله است اما روایت به روشنی از رعایت تدریج در تشریع احکام از ناحیه باری تعالی تصریح دارد و اعلان می‌دارد خداوند تکالیف را به تدریج و اندک اندک فرو می‌فرستد تا مردم فرصت داشته باشند با آن تکلیف خو بگیرند و نسبت به امر و نهی الهی منقاد گردند. همچنین از روایت چنین برداشت می‌شود که اگر تدریج مزبور رعایت نمی‌شد موجب گریز مردم از دین و تکالیف آن می‌شد؛ بنابراین روایت به لزوم به کارگیری تدریج در نزول احکام و تشریع آن میان مردم دلالت دارد.

در مقام تحلیل می‌توان چنین بیان نمود که؛ اگر «اصل تدریج» در حوزه تربیت نفس و اخلاق قرار گیرند مانع از اجرای اصل رعایت تدریج نمی‌شود؛ زیرا اصل مزبور هم در حوزه اخلاق و خودسازی و هم در حوزه تربیت و دگرسازی جریان دارد؛ از این رو، فرع دوم همچنان موضوعیت خود را حفظ می‌کند همچنین می‌توان موارد فوق را ذیل مقوله تربیت و دگرسازی مطرح نمود؛ زیرا در هر، مورد یک عامل تربیتی سبب انقلاب و تحول روحی شده است.

۴. درک عقل بر اصل تدریجی

عقل به عنوان آخرین موید بر اصل تدریج می‌باشد که در مبانی فقهی به این اصل هم استناد می‌شود که در اینجا به درک عقلی برای اصل تدریج اشاره می‌شود:

۱. عقل نوعی تطابق در طبیعت و نهاد انسان با اصل تدریج را درک می‌کند. اصل تدریج هم با عالم خلق و هم با فطرت انسانی عجین شده است که خروج از این نوع اصل ممکن است زندگی را مختل کند. استاد اعرافی نیز این نوع استدراج را در درس خارج فقه را تبیین نموده اند. و چنین بیان نموده اند که «تقسیماتی که در عالم هستی از قبیل تقسیم عالم به عالم خلق و أمر و... است، مهم‌ترین ویژگی عالم خلق به معنای خاص، تدرج و تحول است». (اعرافی، درس خارج فقه، تاریخ ۱۳۹۶/۸/۹)

۲. عقل چنین درک می‌کند که تغییرات ناگهانی و سریع می‌تواند باعث ایجاد فشار روانی شود. پس عاقلانه است که به روش تدریجی و به تدریج با تغییرات سازگار شوند. اگر

انسان در زمینه آموزش تندروی کند و زیاد به نفس فشار بیاورد نفس سرکشی می کند و مهار را از دست انسان خارج می کند و او را به زمین می زند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۳). همچنین معلم و مربی باید همواره بکوشند تا فراگیر را گام به گام و به آرامی رشد دهند و انتظار جهش های سریع و ناگهانی نداشته باشند و حتی از زیاده روی فراگیر در فعالیت های درسی یا خودسازی که ممکن است موجب ناتوانی جسم یا آسیب های روانی وی گردد با تدبیر عاقلانه ای جلوگیری کنند (کلینی، ۱۳۹۰: ۲، ۸۷) مسلمانی شخص دیگری را با مسلمان نموده و وارد دین کرده بود در همان روز اول بدون مراعات رفق و مدارا، او را به انجام نوافل و تعقیبات و مستحبات واداشته بود. تازه مسلمان به او گفت: أَطْلُبُ لِهَذَا الدِّينِ مَنْ هُوَ أَفْرَعُ مِنِّي؛ برای این دین، شخص بیکاری غیر از من را پیدا کن (رخشاد، ۱۳۹۵: ۱، ۲۰۸)

با توجه به مطالبی که در این مقاله تبیین گردید، می توان چنین ادعا نمود که گستره کاربرد اصل رعایت تدریج وسیع بوده و همه ساحات تربیت را در بر می گیرد و این اصل تدریج مورد اتفاق همه علماء بوده است. این امر واضح است که در برخی از ساحات، اصل رعایت تدریج اثرگذاری بیشتری دارد و باید از سوی والدین و مربیان به نحو مطلوب رعایت شود تا تربیت در آن ساحت محقق شود. برای نمونه در ساحت اعتقادی که مربی با باورمندسازی اعتقادی متربی سروکار دارد جهت ارائه بینش اقناع فکری و ایجاد گرایش و پذیرش قلبی، متربی باید به آرامی اقدام کند و هر مرحله را پایه و زمینه ساز برای مرحله بالاتر قرار دهد تا به تدریج بنیان های اعتقادی متربی شکل گرفته و تقویت شود. این سیر طبیعی و منطقی با هرگونه تعجیل و شتاب بی مورد مخالف است.

نتیجه گیری

۱. تدریج از سنن الهی است که بر عالم هستی سایه افکنده و خداوند به عنوان مربی بشر خود در امور مختلف از جمله آفرینش جهان و انسان ارسال رسل و نزول قرآن آن را رعایت کرده است. رسول اکرم و اهل بیت(ع) نیز در مقام هدایت و تربیت در تبلیغ احکام دین و اجرای آن به تدریج مردم را تعلیم و آموزش دادند؛ تا معارف الهی به آرامی در عمق جان آنها نفوذ کند. و زمینه التزام و عمل به آموزه ها و معارف دینی فراهم آید. ۲. از نحوه نزول تدریجی قرآن و بیان احکام برای رعایت تدریج در تربیت اقتباس و الگوبرداری می شود؛ زیرا مناطق در حوزه تبلیغ دین و تبیین معارف آن با حوزه تربیت متربی یکی است و در هر دو «تغییر و رشد دیگری و رسیدن به حقیقت و» کمال به عنوان غایت دنبال می شود.

۳. رعایت تدریج سنتی الهی است که در موارد متعددی از جمله در نزول قرآن، در دعوت مردم به دین و حتی در مجازات گنهکاران، رعایت شده است. نزول تدریجی قرآن و بیان، احکام هم برای پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم، ثبات استواری و آرامش روحی را فراهم می آورد و هم برای مردم فرصت لازم برای فهم و درک مفاد معارف دین را م می سازد؛ از این رو، حکم عقل به عنوان رجحان رعایت تدریج از سوی پیامبر اکرم حکم می کند که به ملازمه، رجحان و مطلوبیت شرعی آن نیز قابل اثبات است.

۴. مطابق دلالت روایات، رعایت تدریج در فضای تعلیم و تربیت، لازم است؛ تا با رعایت آن، متربی آسیب ذهنی و عاطفی نبیند و نسبت به اصل تربیت متنفر نگردد.

۵. تعلیم مناسک عبادی نیاز به اقدام تدریجی جهت عادت دادن متربی به نماز دارد. ضمن اینکه عدم رعایت تدریج و تعلیم یکباره احکام و مناسک عبادی موجب زدگی و اشمئزاز به اصل عبادت می شود؛ از این رو، رعایت تدریج در هر نوع تعلیم و تربیتی ضروری است.

۶. علمای شیعی بر اصل تدریج اتفاق دارند با این توضیح که برخی از علمای معاصر نیز در درس های خارج فقه تربیتی خود به اهمیت اصل تدریج پرداخته اند. به عنوان مثال، استاد علیرضا اعرافی در درس های خود به تفصیل به این موضوع پرداخته و دلایل مختلفی را برای تأیید این اصل بیان کرده اند.

۷. وجود دلایل عقلی بر اصل تدریج با این توضیح که؛ اصل تدریج با طبیعت انسانی سازگار است و به افراد اجازه می دهد تا به تدریج با مفاهیم جدید آشنا شوند و آن ها را بهتر

درک کنند. این روش همچنین از فشار روانی جلوگیری می‌کند و پایداری بیشتری در یادگیری و تغییرات رفتاری ایجاد می‌کند.

۸. وجود دلایل نقلی بر اصل تدریج با این توضیح که ؛ در متون دینی و روایات اسلامی نیز به اصل تدریج اشاره شده است. به عنوان مثال، در قرآن کریم، احکام و معارف به تدریج و در طول زمان نازل شده‌اند. این روند تدریجی نشان‌دهنده اهمیت این اصل در فرآیند تعلیم و تربیت است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۴. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمه ابن خلدون، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۵. ابن عربی، محمد بن علی بن محمد بن عربی حاتمی، فتوحات مکیه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۶. ابن مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب رازی، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۷. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۸. اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۹. انصاری فرطی، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۰. ایروانی، علی، الأصول فی علم الأصول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۱. پروند، محمد حسن، مقدمات برنامه ریزی آموزشی و درسی، تهران، شیوه، اول، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. تایلور، رالف، اصول اساسی برنامه ریزی درسی و آموزشی، مترجم: علی تقی پورظهیر، تهران، ناشر: آگاه، چ ۱۱، ۱۳۹۶ ش.
۱۳. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۱۴. حسین، سید محمد حسن، تفسیر نمونه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۵. خلیلی شورینی، سیاوش، روشهای تحقیق در علوم اجتماعی و امور فرهنگی، تهران، آن (مرکز برنامه‌ریزی و آموزش نیروی انسانی)، اول، ۱۳۸۲ش.
۱۶. خمینی، سید روح الله موسوی، جواهر الأصول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم (موسوی) موسوعه الإمام الخوئی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم (موسوی)، مصباح الأصول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۹. رخشاد، سیاوش، روشهای تحقیق در علوم اجتماعی و امور فرهنگی، تهران، نشر آن (مرکز برنامه‌ریزی و آموزش نیروی انسانی)، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۲۰. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۱. راوندی، قطب الدین، فقه القرآن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۲. سبحانی، جعفر، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۳. سیوری، مقداد بن عبد الله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۸. عاملی، محمد بن علی موسوی، مدارک جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۹. غزالی، محمد بن محمد، إحياء علوم الدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۰. فارابی، ابونصر محمد، تحصیل السعادة، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۱. فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف حلی، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۲. فیومی، محمد بن محمد مقرئ. المصباح المنیر. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۴. مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۵. مرکز اطلاعات و مدارک، فرهنگ نامه علوم قرآنی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی، پیام مولا در بستر شهادت، محمد مهدی نادری قمی، قم، موسسه امام خمینی (ره)، چهارم، ۱۳۸۸ ش.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۳۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۳۹. ابدال، بتول؛ روحی برندق، کاووس؛ سجادی، سید مهدی؛ غروی نایینی، نهله. «بررسی اصل تربیتی تدریج در قرآن مبتنی بر تحلیل و نقد دیدگاه مفسران قرآن». مجله پژوهش‌های قرآنی، تهران، ۱۴۰۰.

۴۰. کاظمی، سید عنایت الله؛ شکوری، حسن؛ تلخابی، مجید. «تبیین اصل رعایت تدریج در تربیت از دیدگاه فقه تربیتی». مجله فقه و تربیت، قم، ۱۴۰۱.

۴۱. صیرفیان پور، مصطفی. «مرتب تدریج در خانه؛ احیای بستر زندگی خانواده گسترده». مجله معماری و شهرسازی، تهران، ۱۳۹۰.

۴۲. وحدت، کمالی؛ رشیدی آل هاشم، یاسین؛ قاسمی شوب، سید محمدرضا. «تبیین روش‌های تربیت دینی بر پایه اصل نیازمحور تدریج». مجله تربیت اسلامی، قم، ۱۴۰۰.

بررسی دلالت فقهی عبارت «ما احب»^۱

علی غفاری زاده^۱

فرهاد پورکیوان^۲

چکیده:

از جمله عبارت هایی که برای پژوهشگران عرصه روایات یا حتی افرادی که به صورت گذرا در روایات سیر میکنند، همواره میتواند مورد سوال و ابهام باشد، دلالت و ظهور عبارت «ما احب» است که از سوی حضرات معصومین علیهم السلام صادر شده، این مقاله سعی کرده با واکاوی موارد استعمال این عبارت و بررسی اقوال فقها و دقت نظر در مفاد لغوی این عبارت و توجه به شئون مختلف معصومین علیهم السلام، ظهور اولیه و دقتی از این عبارت را به مخاطب بدهد. پوشیده نیست که اهمیت این پژوهش در فهم دقیق روایات و برداشت های ما بسیار تعیین کننده خواهد بود، و در بسیاری از مواقع فتوای فقیه، به خاطر تفاوت برداشتی که از «ما احب» دارد، تغییر میکند. و پژوهشگران حوزوی و دانشجویی از حاصل آن بهره می برند.

ابتکار مقاله پیش رو از آنجهت است که متغیرهای مختلف را ذیل این عبارت جمع آوری کرده و مستقلاً جمع بندی مجزایی برای استظهار «ما احب» انجام داده است و همچنین سعی شده که از متن و نص روایات و اقوال فقها استفاده شود تا استظهار مخاطب از اتقان محکمی برخوردار باشد و در نهایت پس از بررسی های مختلف واضح میشود که متعلق «ما احب» نمیتواند امر واجب باشد و ظهور اولیه در کراهت دارد و حتی و حکم های حرمتی که مستفاد از این عبارت شده به خاطر قرآینی است که سبب انصراف از ظهور اولیه شده است.

واژگان کلیدی: ما احب، کراهت، حرمت، فقه، جواز

^۱ طلبه سطح ۱- حوزه علمیه قم، alighafarizadehy@gmail.com

^۲ فرهاد پورکیوان ستادیار دانشگاه مجازی المصطفی "ص" دانش آموخته سطح ۴ دانش آموخته سطح ۴ فقه و اصول، گروه فقه و

اصول، ستادیار جامعه المصطفی "ص"، قم، ایران، farhad_pourkyvan@miu.ac.ir

مقدمه:

یکی از منابع سترگ ما برای استنباط احکام شرعی و حتی پرکاربردترین منبع بین منابع چهارگانه، سنت معصومین علیهم السلام می باشد، از دیرباز تا کنون مردم در مواجهه با کلام معصومین، دچار ابهامات و سوالاتی بوده اند، در عصر حضور این بزرگواران، این سوالات با خود ایشان مطرح میگردید و جرح و تعدیل در برداشت افراد رخ میداد اما پس از غیبت حضرت حجت -عجل الله- و آغاز عصر عدم حضور امام و عدم دسترسی به معصوم -علیه السلام- ابهامات در فهم عبارات این بزرگواران بیش تر شد؛ در طول تاریخ، فقها به عنوان وارثان این منابع عظیم و ارزشمند سعی کردند تا با استفاده از عنصر اجتهاد مانع از برداشت های انحرافی در دین شوند و تا امروز این تلاش ادامه دارد، اما همواره نیاز بوده تا استظهاراتی که از سوی علما مطرح میشود، منقح تر شود و دلیل و پشت پرده این استظهارات، بیش تر منصفه ظهور پیدا کند، در این راستا مقاله پیش رو دست روی یکی از این عبارات های مبهم و اختلافی گذاشته تا با بررسی مجدد و استفاده از عناصر مختلف و متغیر در این بحث، شرایط ظهور و برداشت درست را برای مخاطب از عبارت «ما احب» فراهم آورد لذا موضوع پیش روی ما که در مقاله مورد بحث واقع شده، بررسی واژگانی و معناشناسی فقهی عبارت «ما احب» می باشد.

اگر چه فقه های بسیاری لا به لای بحث های فقهی، «ما احب» را مورد کاوش قرار داده اند اما بررسی ها به صورت مستقل، مجزا و با آوردن همه جوانب بحثی ای که دخیل در این عبارت باشد همراه نبوده است لذا در این مقاله سعی بر آن بودن تا این خلأ به صورت جداگانه بررسی شود تا فرصت کافی برای امعان نظر به جوانب مختلف باشد پس از این لحاظ موضوع، از سنخ مسائل نو به حساب می آید و مناسب برای مجلات فقه و اصولی است.

تبارشناسی:

از جمله مباحثی که در فقه شیعه تاثیر بسزایی در فرایند استنباط از سوی فقیه دارد، فهم دقیق و آشنایی کافی با واژگان و الفاظی است که در متن آیات و روایات ما آمده است، از آن جا که دو منبع سترگ از منابع ادله شرعی ما، یعنی قرآن و سنت به زبان عربی نازل شده (زخرف ۳)، لذا بررسی الفاظ برای کشف ظهورات لغوی و عرفی لطیف آن ها، از گره گشایترین مباحثی است که فقیه بایستی به آن بپردازد در همین راستا یکی از واژگانی را که

در خیل بسیاری روایات آمده و نه تنها تفاوت معنایی ایجاد کرده بلکه تفاوت فتوایی هم در پی داشته است، واژه «ما احب» یا «لا احب» میباشد.

استعمال این عبارت در بیش از ۴۰ مورد از روایات ما حکایت از اهمیت واری و تحلیل معنایی این گزاره دارد.

برای دقت بهتر در این موضوع، روایاتی را که این عبارت در آن ها به کار رفته را مورد بررسی قرار دادیم تا از روش استقراوی بتوانیم به موضوع له این عبارت پی ببریم.

۱- بررسی موارد استعمال:

در دسته ای از این روایات، مسلماً مراد معصوم از این عبارت، جواز ارتکاب عملی است که موضوع روایت بوده چرا که ما از بیرون قرآینی قطعی داریم که در این موارد مراد معصوم علیه السلام، حرمت نیست و حتی در بسیاری از موارد خود معصوم در همان روایت حکم به جواز کرده‌اند و بعد از حکم به جواز و حکم به عدم حرمت بوده که عبارت «ما احب» را آورده‌اند که این ساختار، خود نوعی تصریح به مراد از «ما احب» میباشد:

۱-۱ روایاتی که «ما احب» در آن ها معنای جواز است:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِقَامَةِ بِغَيْرِ أَذَانٍ فِي الْمَغْرِبِ فَقَالَ «لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ مَا أَحِبُّ أَنْ يُعْتَادَ» (طوسی، ۲: ۵۱)

همان طور که مشاهده می‌شود از امام علیه‌السلام سوال می‌شود که آیا میشود در نماز مغرب، اقامه بدون اذان خواند؟ که جواب می‌دهند که اشکالی ندارد لکن «ما احب»؛ واضح است که اقامه بدون اذان اشکال ندارد و اینکه امام تصریح دارند که اشکال ندارد اما عبارت «ما احب» را به کار می‌برند که کاملاً نشان می‌دهد که این عبارت دال بر جواز میباشد، اگر چه مراد امام، کراهت باشد اما بالاخره این کار را جایز دانسته‌اند و جواز بالمعنی اعم ثابت می‌شود

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فِي طُولِ النَّهَارِ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ قَالَ «نَعَمْ وَ مَا أَحِبُّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ يَوْمٍ». (طوسی، ۲: ۲۴۷)

در این روایت هم مشخص است که هنگامی فرد از تاخیر در نماز ظهر و عصر می پرسد، امام علیه السلام به صراحت میفرمایند که اشکال ندارد اما «ما احب» را استعمال می کنند که به روشنی نشان می دهد که متعلق «ما احب»، امری جایز می باشد.

قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) أخالط أهل المروّة من الناس وقد أكتفى من الدهن باليسير فأتمسّح به كلّ يوم ؟ قال : ما أحبّ لك ذلك ، فقلت : يوم ويوم لا ؟ فقال : وما أحبّ لك ذلك ، قلت : يوم ويومين لا ؟ فقال : الجمعة إلى الجمعة يوم ويومين.(عاملی، ۱۶۰:۲)

همان طور که مشخص است سوال فرد از مقدار استعمال روغن است و معصوم دریانی که مشخص است دال بر حرمت استفاده نیست، به او توصیه میکند که زیاد استفاده نکن و هفته به هفته استعمال کن.

عَبْدُ صَالِحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ خَادِمٌ فَوَلَدَتْ جَارِيَةً...فَيَبِّيعُ الْخَادِمَ وَ قَدْ أَرْضَعَتْ ابْنًا لَهُ قَالَ نَعَمْ وَ مَا أَحَبُّ لَهُ أَنْ يَبِّيعَهَا قُلْتُ فَإِنْ أَحْتَاجَ إِلَى ثَمَنِهَا قَالَ فَيَبِّيعَهَا . (حرعاملی، ۲۳:۲۳)

در این روایت نسبتاً مفصل که فروع مختلف با تفصیل را فرد از امام علیه السلام می پرسد، در نهایت امام با عبارت «نعم» و «فیبیعها» حکم به جواز این کار می دهند بعد از آن «ما احب» را به کار میبرند که به صراحت نشان می دهد این عمل حرام نبوده اگر چه کراهت را در پی خواهد داشت تا جمع بین جواز و عدم تمایل معصوم به این کار باشد پس طبق این روایت بار دیگر جواز بالمعنی الاعم ثابت شد.

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ دَوَاءٍ عُجِنَ بِخَمْرٍ فَقَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ أَنْظَرَ إِلَيْهِ وَ لَا أَشْمَهُ فَكَيْفَ أَتَدَاوَى بِهِ . (وسائل الشيعة ج ۲۵ ص ۳۴۵)

از امام صادق علیه السلام نسبت به دارویی که با خمر مخلوط شده، سوال پرسیده می شود و امام علیه السلام می فرمایند که حتی دوست ندارم که نگاه کنید به آن دارو یا آن را ببوید [تا چه رسد به اینکه بنوشید همچین دارویی را]، خب مسلم است که نگاه کردن و بویدن خمر، هیچ حرمتی ندارد لذا این «ما احب» را حمل بر جواز بالمعنی الاعم میکنیم.

الْمَتَاعَ مِنْ مَتَاعِ الْبَيْتِ فَيَقُولُ صَاحِبُ الرَّهْنِ لِلْمُرْتَهِنِ أَنْتَ فِي حِلٍّ مِنْ لُبْسِ هَذَا الثَّوْبِ
فَالْبَسِ الثَّوْبَ وَانْتَفِعْ بِالْمَتَاعِ وَاسْتَخْدِمِ الْخَادِمَ قَالَ هُوَ لَهُ حَلَالٌ إِذَا أَحَلَّهُ وَ مَا أَحَبُّ لَهُ أَنْ
يَفْعَلَ (حر عاملی، ۳۵۸: ۱۸)

در این روایت که در باب رهن آمده است، معصوم علیه السلام در پاسخ به سوال فرد، میفرمایند که «له حلال» اما «ما احب» را به کار، ببرند این ساختار بیانی به وضوح روشن میسازد که جمع بین «له حلال» و «ما احب»، قطعاً جواز به معنای اعم را می‌رساند.

قلت فالقيافه، قال : ما أحب أن تأتئهم ، وقيل : ما يقولون شيئاً إلا كان قريباً مما يقولون فقال : القيافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي (صلى الله عليه وآله). (حر عاملی، ۱۵۰: ۱۷)

یا در این روایت که معصوم علیه السلام، «ما احب» را متعلق می‌کند به این که نزد افرادی برود که علم قیافه میدانند و ما از روایات دیگر و فتوای علما میدانیم که مطلق علم قیافه دانستن حرام نیست بلکه ترتیب عمل و ترتیب اثر دادن به این دانسته هاست که موجب حرمت می‌شود (طباطبایی، ۷۳: ۸) (شهید ثانی، ۲۱۵: ۳) (بحرانی، ۱۸۲: ۱۸)

قال : سألت العبد الصالح (عليه السلام) عن زيارة قبر الحسين (عليه السلام) ؟ فقال : ما أحبّ لك تركه قلت : وما ترى في الصلاة عنده وأنا مقصر ؟ قال : صلّ في المسجد الحرام ما شئت تطوعاً ، وفي مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله) ما شئت تطوعاً ، وعند قبر الحسين عليه السلام ، فإني أحبّ ذلك. (حر عاملی، ۵۳۵: ۸)

روایت دیگر که از امام کاظم علیه السلام درباره زیارت سیدالشهدا علیه السلام سوال پرسیده می‌شود، حضرت متعلق «ما احب» را ترک زیارت میدانند و ما از روایات دیگر و فتوای مشهور علما میدانیم که زیارت سیدالشهدا علیه السلام مستحب موکد است نه واجب، لذا مشخص می‌شود که مراد از «ما احب» در این روایت، حرمت نمیباشد.

عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْخُلُوقِ فِي الْحَمَامِ يَمْسَحُ يَدَيْهِ وَ رِجْلَيْهِ مِنَ الشَّقَاقِ بِمَنْزِلَةِ الدَّوَاءِ وَ مَا أَحَبُّ إِدْمَانَهُ. (مجلسی ۹۸: ۷۳)

سوال فرد از استفاده از دارو بوده که امام می‌فرمایند اصل استفاده اشکالی ندارد اما ادامه دادن آن را نمی‌پسندم که مشخص است که این ادامه دادن نمی‌تواند متعلق حرمت باشد بلکه مورد توصیه امام نمی‌باشد.

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الصَّوْمَ يَشُدُّ عَلَى فَقَالَ لِي لَدِرْهُمْ تَصَدَّقْ بِهِ أَفْضَلُ مِنْ صِيَامٍ يَوْمٍ ثُمَّ قَالَ وَ مَا أَحِبُّ أَنْ تَدْعَهُ . (کلینی، ۴:۴۴)

در این روایت امام علیه السلام میفرماید که صدقه دادن برتر از یک روز روزه گرفتن است اما دوست ندارم که صدقه را ترک کنی، البته که واضح است که صدقه دادن واجب نمیباشد بلکه متعلق ما احب از سوی امام، به امری جایز تعلق گرفته است.

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُرِيدُ الْخَلَاءَ وَ عَلَيْهِ خَاتَمٌ فِيهِ اسْمُ اللَّهِ تَعَالَى فَقَالَ «مَا أَحِبُّ ذَلِكَ» قَالَ فَيَكُونُ اسْمُ مُحَمَّدٍ قَالَ «لَا بَأْسَ بِهِ» (طوسی ۱:۳۲)

سائل از این که انگشتر متبرک را به سرویس بهداشتی ببرد سوال میپرسد و امام علیه السلام در جواب، «ما احب» را به کار میبرد و از طرفی روایات دیگر و فتوای علما، مطلق این کار را حرام نمیدانند بلکه قید «اگر سبب بی حرمتی شود» را اضافه می کنند، لذا در این مورد نیز «ما احب» دال بر حرمت نمی باشد.

و موارد دیگر از این قبیل که «ما احب» بنا بر قراینی در این احادیث، در جواز بالمعنی الاعم به کار رفته

۱-۲- البته دسته دیگری از روایات وجود دارد که اگر چه موضوع آن ها حکم فقهی نمیباشد اما عبارت «ما احب» معنای جواز را می رساند:

در این دسته روایات اگر چه احکام خمس به معنای رایج خودش، کاربرد ندارد اما از شدت و مقدار تجویزی که در این روایات به کار رفته میتوان در موضوع له «ما احب» استفاده کرد.

علی بن الحسین علیهما السلام یقول : ما احب أن لی بذل نفسی حمر النعم ، وما تجرعت جرعة حب إلى من جرعة غیظ لا أكافیء بها صاحبها.(حر عاملی، ۱۲:۱۷۶)

امام علیه السلام میفرمایند که هرگز برای من خوشایند نیست که لذت فروبردن خشم را در ازای شتران سرخ موی بدهم، یعنی لذت فروبردن خشم و کظم غیظ شیرین تر است، خب پیداست که «ما احب» به کار رفته به معنای صرفه نداشتن عرفی است و دخلی در حکم حرمت اصلا ندارد.

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِذَا دَخَلَ وَفَتْ صَلَاةً فَتَحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ لِصُغُودِ الْأَعْمَالِ فَمَا أَحَبُّ أَنْ يَصْعَدَ عَمَلٌ أَوَّلُ مِنْ عَمَلِي وَ لَا يُكْتَبَ فِي الصَّحِيفَةِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنِّي». (طوسی، ۲: ۴۱)

یا در این روایت که امام صادق علیه السلام میفرمایند که در وقت نماز، دوست ندارم عملی از عمل من سبقت بگیرد، که واضح است که این خوشایند ندارم های عرفی، دال بر حرمت نیستند بلکه رجحان نظری امام را می‌رساند.

عَنْ ذَرِيحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ يَقُولُ: مَا أَحَبُّ لِلْمُؤْمِنِ مُعَافَاً فِي الدُّنْيَا وَ فِي نَفْسِهِ وَ مَالِهِ (وَ لَا يُصَابُ بِشَيْءٍ) مِنَ الْمَصَائِبِ. (المومن ج ۱ ص ۳۲)

پیداست که در این روایت نیز امام علیه السلام می‌فرمایند که خوش ندارم که دورانی بر مومن بگذرد و دچار بلاء نشود، مشخص است امام علیه السلام از عبارت «ما أحب» وجه رجحان و کمالی از مومن را میفرمایند نه این که اگر این چنین شد، دچار حرامی شده است. عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما أحب من دنياكم الا النساء والطيب. (کلینی، ۵: ۳۲۱)

من فقط از دنیای شما، دوست نمی‌دارم چیزی را جز زنان و بوی خوش که قطعاً به این معنا نیست که همه موارد دیگر را پیامبر ناخوش دارند بلکه از باب این است که علاقه خود را به این دو موضوع برسانند از چنین اسلوب بیانی‌ای استفاده کرده‌اند.

۱-۳- اما دسته دیگری از روایات وجود دارد که «ما أحب» در آنجا به کار رفته حال آنکه از بیرون قرآینی وجود دارد که حکم آن مسأله، حرمت بوده و نه جواز که به دو نمونه اشاره می‌شود:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّا نَتَكَرَّى هَؤُلَاءِ الْأَكَرَادَ فِي أَقْطَاعِ الْغَنَمِ وَ إِنَّمَا هُمْ عَبْدُ النَّيِّرَانِ وَ أَشْبَاهُ ذَلِكَ فَتَسْقُطُ الْعَارِضَةُ فَيَذْبَحُونَهَا وَ يَبِيعُونَهَا فَقَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ تَفْعَلَ فِي مَالِكَ إِنَّمَا الذَّبِيحَةُ اسْمٌ وَ لَا يُؤْمَنُ عَلَى الْأِسْمِ إِلَّا الْمُسْلِمُ (طوسی، ۴: ۸۱)

همان طور که مشاهده می‌شود از ذبح کردن افراد غیر مسلمان سوال می‌پرسد و امام علیه السلام عبارت «ما أحب» را به کار می‌برند و ما از روایات دیگر و فتوای علما می‌دانیم که غیر مسلمان نمی‌تواند ذبح انجام بدهد لذا «ما أحب» در این مورد برای حرمت استفاده شده است.

عبد صالح علیه السلام قال سألته عن رجل فی یده دار لیست له ولم تزل فی یده وید آبائه من قبله قد اعلمه من مضی من آبائه انها لیست لهم ولا یدرون لمن هی فیبیعها ویأخذ ثمنها قال ما أحب ان یبیع ما لیس له قلت فإنه لیس یعرف صاحبها ولا یدری لمن هی ولا أظنه یجیی لها رب ابدأ " قال ما أحب ان یبیع ما لیس له قلت فیبیع سکنها أو مکانها فی یده فیقول لصاحبه أبیع سکنای وتکون فی یدک کما هی فی یدی قال نعم یبیعها علی هذا. (اصول کافی ج ۵ ص ۱۵۵)

از امام علیه السلام نسبت به فروش مالی که برای خودشان نبوده، سوال پرسیده می شود و شرایط هم به نحوی توضیح داده میشود که بیع فضولی نیست چرا که صاحب مال را نمی شناسند اصلاً، امام علیه السلام، عبارت «ما أحب» را به کار میبرند و از فقه ما می باشد که بیع ما لیس له، جایز نمی باشد، لذا امام، این عبارت را در حرمت به کار برده است.

۲- اقوال فقها:

در بررسی نظر فقها ذیل این عبارت و تحلیل معنایی ای که برای این عبارت به کار برده اند به چهار دسته از نظرات برمیخوریم:

۱- کسانی دال بر کراهت دانسته اند

۲- کسانی که دال بر اعم از کراهت و حرمت دانسته اند

۳- کسانی که دال بر حرمت دانسته اند

۴- کسانی که صرفاً دلالت بر جواز را تصریح کرده اند (که در واقع به جرگه گروه اول یا دوم عود خواهند داشت)

۲-۱- برخی این اصطلاح را دال بر کراهت دانسته اند و آن را منافی حرمت میدانند:

مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز است که آورده اند:

لقول النبی صلی الله علیه وآله ، لما سأل عن الشاة الضالة بالفلاة : هی لک أو لأخیک ، أو للذئب ، قال : وما أحب أن أمسها

فهذا معنی قوله: (وآخذه فی صورة الجواز مکروه) هذا إذا وجد فی الخراب (فاضل آبی،

فقیه دیگر مرحوم فاضل مقداد میباید که این عبارت را دال بر کراهت میدانند: هی لک أو لأخیک أو للذئب و ما أحب أن أمسها. و فيه دلالة على کراهة الأخذ (فاضل مقداد، ۴:۲۱۲)

یا در جایی دیگر آورده اند: بروایة الحسین ابن علی بن یقطین صحیحا قال: سألته عن الرجل یحل فرج جاریته؟ قال: لا أحب ذلك. و روایة عمار عن الصادق علیه السلام فی المرأة تقول لزوجها جاریتی لک. قال: لا یحل له فرجها الا أن تبیعہ أو تهب له و أجیب عن الآیة بما تقدم، و عن الروایة الأولى أنها تدل علی الکراهیة (همان، ۳:۱۷۲)

یا شهید ثانی در مسالک الافهام آورده اند که: قال: «سألته عن شراب الفقاع الذی یعمل فی السوق و یباع، و لا أدری کیف عمل و لا متی عمل، أ یحل أن أشربه؟ قال: لا أحبّه». و هذه الروایة تشعر بکراهة المجهول (شهید ثانی، ۱۲:۷۳)

البته چه بسا مراد شهید و فاضل مقداد، دلالت اولیه بر کراهت نباشد و مرادشان همان اعم از کراهت و حرمت باشد و در این مورد به خصوص دلالت بر کراهت را فرموده باشند.

صاحب جواهر نیز چنین آورده که: هذا إن سلم ظهور لفظ « لا أحب » فی الکراهة وإلا فهو أعم منها ومن الحرمة لغةً ، لكن مقتضى هذا عدم دلالتة علی الحرمة أيضا (نجفی، ۸۷ ۲۰)

از معاصرین نیز آقای شهیدی همین نظر را دارند:

«بله عرض کردم یک وقت امام علیه السلام می فرماید انی اگره ذلك، انا لا احب ذلك این بخاطر اینکه تناسب ندارد با حرام بودن که امام بفرماید من از این کار خوشم نمی آید یا این کار را من بد می دانم، یعنی من بدم می آید از این کار این اگر حرام شرعی بود و خدا حرام کرده بود آن را این تعبیر مناسب نیست با اینکه یک چیز حرام الهی باشد و امام علیه السلام به عنوان مبین احکام خدا صرفا به این اکتفاء بکنند که من از این کار خوشم نمی آید. ان الله یکره مجمل است، ولی امام بفرماید انی اگره ذلك این به نظر ما ظهور دارد در کراهت اصطلاحیه و می شود آن را قرینه گرفت بر نفی حرمت یا امام بفرماید انی لا احب ذلك ما یعجبنی ذلك.» (آیت الله شهیدی ۴/۱۰/۱۴۰۰)

یا آیت الله مروی آورده اند که:

همچنین کلمه «لا أحبّ»، ما یعجینی که در روایات فراوان است. «لا أحبّ»، حمل بر کراهت و مبغوضیت است نه تحریم.

(درس خارج، ۱۴/۷/۹۴ بعضی از کلمات دال بر نهی)

۲-۲- در سوی دیگر کسانی ظهور آن را در اعم از کراهت و حرمت دانسته‌اند:

از جمله این افراد صاحب مفتاح الکرامه که چنین آورده:

أمّا لفظ «لا أحبّ» فقد استعمل فی الأخبار بمعنی الکراهه و بمعنی التحريم و الفساد، و المراد هنا أحد الأخيرين بقرینه... (حسینی عاملی، ۱۳:۵۴۱)

صاحب حدائق هم معنایی اعم از کراهت و حرمت قائل است: «إلا أن هذا مبني على أن لفظ «لا أحبّ» و لفظ «كره» بمعنی المكروه المستعمل بين الناس، و هو فی الأخبار أعم من ذلك، فإنه قد ورد بمعنی التحريم كثيرا فهما من الألفاظ المتشابهة كما تقدم تحقيقه» (بحرانی، ۲۴:۱۱)

از متاخرین نیز آیت الله خویی ذیل این موضوع آورده است که:

«لا يستفاد منه التحريم فإن عدم المحبوبة اعم منه و من كراهه المصلحة»

این «دوست ندارم» هم شامل تحریم و هم شامل کراهت می شود. این جمله اعم از دوست ندارم به معنای بغض فعل به صورت مطلق است یا به معنای مبغوضیت همراه با ترخیص در فعل است یا در جای دیگر:

قوله (عليه السلام): «ما أحبّ» بدعوى ظهوره فى الكراهه وهى تستلزم الجواز، فتكون الرواية دالة عليه.

یا در تصریحی دیگر آورده‌اند:

و فيه: ما مرّ غير مرّة من أنّه لا ظهور له فى الكراهه الاصطلاحية، بل إنّما يستعمل فيما هو أعمّ منها ومن الحرمة (خویی، ۳۲:۱۹۱ و ۲۷:۲۰۹)

از معاصرین نیز حضرت آیت الله شبیری زنجانی نیز قائل به همین ظهور هستند:

کلمه «لا احب» ظهوری در کراهت اصطلاحیه ندارد، بلکه آن در اعم از کراهت و حرمت استعمال می‌شود، لذا روایت ظهور در جواز ندارد. (۷۹/۲/۱۰ - ازدواج در عده)

یا آقای ری‌شهری ذیل بحث حکم خروج از مکه بعد از عمره تمتع آورده که غالب استعمالات این عبارت در حرمت است اما قدر متیقن در کراهت نیز می‌باشد:

عبارت: «لا أُحِبُّ» ظهور در کراهت ندارد؛ بلکه با توجه به کاربردهای قرآنی آن، این تعبیر ظهور در حرمت دارد، مانند این آیات که همه بر حرمت دلالت دارند: اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ، وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ.

در کاربردهای روایی نیز اینگونه است که تعبیر «لا احب» و «ما احب» غالباً در حرمت استفاده شده است. بر فرض هم که نگوییم این تعبیر در حرمت ظهور دارد، لا اقل، اعم از حرمت و کراهت است، لذا نمی‌توان به قرینه این تعبیر، بقیه روایات را حمل بر کراهت نمود؛ بلکه باید به قرینه دیگر کاربردهای آن و نیز روایات دیگر، آن را در این روایت بر حرمت، حمل نمود. (۲۵/۱۰/۱۳۹۶ درس خارج حج)

۲-۳- قول دیگر که این عبارت را دال بر حرمت میدانند، برای مدعای خود دلیل دارد:

موید استظهار ما استعمالات قرآنی است که هیچ‌گاه «لا یحب» در جواز و ترخیص در فعل به کار برده نشده است «(وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُفَّارَ أَثِيمٍ، (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا)، (قَالَ هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفْلَقَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ) خود مبغوضیت مولا به صورت مطلق، اگر دلیل بر ترک نداشته باشد ظهور در تحریم دارد (فقه فرهنگ آیت الله اراکی، ۲۵ دی ۹۷)

۲-۴- برخی از فقها نیز تصریح به عدم حرمت کرده‌اند و قدر متیقنی از موضوع له این عبارت برداشت کرده اند:

علامه در قواعد آورده اند:

وقد روى الصدوق عن أبان عن محمد الحلبي عن الصادق، قال : سألته عن الطواف خلف المقام ، قال : « ما أحبّ ذلك وما أرى به بأسا فلا تفعله إلّا أن لا تجد منه بداً »

وهو يعطى الجواز مع الحاجة كالزحام (علامه حلی، ۸:۹۳)

و یا مرحوم فاضل هندی در کشف اللثام:

اجتمعوا فی مسيرهم و مضربهم واحد أ لهم أن يذبحوا بقرة؟ قال: لا أحب ذلك إلّا من ضرورة . و ظاهره على الجواز اختيارا. (فاضل هندی، ۶:۱۳۴)

۳-تحلیل معنایی:

جدا از بررسی موارد استعمال و نظر فقها، باید تحلیل معنا شناختی ای نیز از ماده «حب» انجام داد، تا برداشت واستظهاری که خواهیم داشت، از دقت کافی بهره مند باشد، برای این واکاوی، نظر چند مورد از لغت نامه را خواهیم آورد و در انتها تحلیلی از مجموعشان خواهیم داشت:

فیومی در مصباح آورده که: أَحَبَبْتُ : الشَّيْءَ بِالْأَلْفِ فَهُوَ (مُحَبٌّ) و (اسْتَحَبَبْتُهُ) مثله وَيَكُونُ (الاسْتِحْبَابُ) بِمَعْنَى الْإِسْتِحْسَانِ (فیومی، ۱:۶۵) یا تاج العروس آورده که: الْحُبُّ : نَقِيزُ الْبُغْضِ، و الْحُبُّ : الْوَدَادُ (زبیدی، ۱:۳۹۲) لغت نامه کهن العین نیز آورده که: ح ب، ب ح مستعملان حب: أحببته نقیض أبغضته...و يقال: حب إلینا فلان يحب حباً، قال: وحب إلینا أن نكون المقدما (فراهیدی، ۳:۳۱) همان طور مشاهده فرمودید در هر سه همین معنای رایج آمده بود، ماده «حب» را به معنای مودت (فیروز بادی، ۱:۷۰) و متضادش را بغض و تنفر معرفی کردند و نکته ای را که العین اشاره کرد که دوست داشتن را به معنای مقدم کردن بر سایر معنا کرد.

مقایس اللغة، سعی کرده دقت بیشتری کند در این بررسی و سه اصل برای این ماده تعریف میکند: الحاء و الباء أصول ثلاثة، أحدها اللزوم و الثبات، و الآخر الحبة من الشيء ذي الحب، و الثالث وصف القصر، سپس به توضیح هر یک میپردازد و معنای مورد نظری که در این مقاله به آن پرداخته ایم یعنی همان مودت را این چنین توضیح میدهد: و أمّا اللزوم فالحبّ و المحبة، اشتقاقه من أحبه إذا لزمه. و المحبّ: البعير الذي يحسّر فيلزم مكانه. یعنی

«حب» را به معنای ملازمه پیدا کردن با چیزی معنا کرده (ابن فارس، ۲:۲۶) که البته همه این معانی به یک اصل معنایی عودت دارد. (مصطفوی، ۲:۱۷۷) البته مرحوم مصطفوی تحلیل دیگری نیز دارند که اگر این ماده به باب افعال برود، معنای میل و مودت، شدت پیدا میکند (همان، ۲:۱۸۸)

همان طور که از لغت نامه ها مشاهده فرمودید و انصراف ذهنی اولیه هم به همین شکل است، ماده «حب» معنای وجوب و لزوم و تکلیف بایسته را با خود حمل نمیکند و انصرافش حول خواست های درونی و اظهار میل و ابراز گرایش میباشد و اگر در معنایی غیر از این استعمال شود، به وسیله قرائن دیگر میباشد.

۴- شئون مختلف معصومین _علیهم السلام_ و «ما احب»:

یکی از مباحثی که تأثیر بسزا و تعیین کننده ای در موضوع له و ظهور عبارت «ما احب» دارد، بررسی شئون مختلف معصومین علیهم السلام است، بسیاری از علما و فقهای ما قائل اند که نباید تمام افعال و اقوال این بزرگواران را حمل بر تشریع کنیم چرا که در بسیاری از موارد مشاهده میشود که معصومین علیهم السلام نکته ها و نصیحت هایی و افعالی داشته اند که انتسابش به دین، آن هم به نحوی که منتسب به شریعت باشد، دارای موانع است، تا جایی که برخی از معاصرین ما همچون آیت الله علیدوست، بحث مستقلی تحت همین عنوان را در کتاب فقه و مصلحت آورده (علیدوست: ۴۹۵) و در آنجا دوازده شأن برای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و اهل بیت علیهم السلام شمرده و توضیح داده اند، شئونی مثل: نبوت، تشریع، ولایت و حکومت، قضاوت، زندگی شخصی و... (علیدوست: ۴۵۰) که تأثیر این مطلب بر بحث ما از آن جهت است که هنگامی اظهار کراهت و ناخوشی از معصوم علیه السلام صادر میشود، این ابراز عدم علاقه میتواند ناشی از جهات و شئونی از ایشان باشد که دخیل در احکام شرعی و احکام شریعت نداشته باشد، همان طور که استظهار اولیه هم از عبارت «ما احب» به این سو میکشاند که قضیه، شخصیه باشد تا حقیقی اما قطعاً نمیتوان حکم کلی و قطعی داد که تمامی مواردی که معصومین علیهم السلام این عبارت را فرموده اند شخصیه است یا حقیقیه، خیر، بلکه باید مورد به مورد با توجه به شرایط هر عصر و شرایط بیان هر فرمایش، سنجید که «ما احب» ناشی از کدام یک از شئون این بزرگواران میباشد.

ما در این سر فصل در صدد بررسی یکایک استعمالات «ما احب» با عنوان «شئون مختلف معصومین» نیستیم اما به عنوان یکی از متغیر های تعیین کننده در این مبحث، نیاز به یادآوری و بازخوانی داشت که به این غرض مطرح شد.

پس ما در این مقاله سعی داشتیم به ظهور و موضوع له عبارت «ما احب» پی ببریم و در این راستا: الف) موارد استعمال «ما احب» را بررسی کردیم ب) اقوال فقهای پیشین و معاصر را درباره «ما احب» مطرح کردیم ج) بررسی لغوی از «ما احب» انجام دادیم د) تاثیر بحث «شئون مختلف معصومین را بر ظهور «ما احب» یادآور شدیم.

و همان طور که گذشت موارد استعمال این عبارت در بیش از چهل تا از احادیث ما، غالبا سمت و سوی جواز به معنای اعم را داشتند و البته مواردی از این قبیل در حرمت هم وارد شده بود که مطرح شد، همچنین چهار نظر از سوی فقهای ما پیرامون «ما احب» بیان شد و در انتها نیز تحلیل معنایی از کتاب های لغت ذیل این عبارت بررسی شد و به عنوان یکی از متغیر های کننده در ظهور «ما احب»، بحث «شئون مختلف معصومین بازخوانی شد تا در مجموع استظهار خوبی برای مخاطب ذیل «ما احب» صورت بگیرد.

نتیجه

اثبات نمودیم که متعلق «ما احب» نمیتواند امر واجب باشد و ظهور اولیه در کراهت دارد و حتی و حکم های حرمتی که مستفاد از این عبارت شده به خاطر قرآینی است که سبب انصراف از ظهور اولیه شده است.

منابع:

۱. احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة ، قم، منشورات مکتب التبلیغ الاسلامی
۲. السیوری الحلّی، جمال الدین مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، تنقیح الرائع لمختصر الشرائع، چاپ اول، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی ره
۳. اهوازی، حسین بن سعید، بی تا، المومن، قم، مدرسه الامام المهدی عجل الله
۴. بحرانی، یوسف بن احمد، بی تا، حقائق الناضرة فی احکام العتره الطاهره، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین
۵. حرالعالمی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۹، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث
۶. حلّی، ابو منصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، قواعد الاحکام، چاپ اول، قم، موسسه النشر الاسلامی
۷. خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۷ق، موسوعه آیت الله خویی، نجف الاشرف، موسسه الخوئی الاسلامیه
۸. زبیدی، مرتضی، ۱۳۸۵ ق، تاج العروس من جواهر القاموس، قم، دارالفکر
۹. طباطبایی، سید علی، ۱۴۰۹ق، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، چاپ اول، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۴ ش، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۱۱. طوسی، محمد بن حسن، استبصار، ۱۰۷۸، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۱۲. عاملی، زین الدین بن علی بن احمد، ۱۴۱۳ق، مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، قم، موسسه المعارف الاسلامیه
۱۳. عاملی، زین الدین بن علی بن احمد، ۱۴۴۰، روضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، چاپ شانزده، قم، مجمع الفکر الاسلامی

۱۴. عاملی، محمد جواد الحسینی، ۱۳۸۱ش، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، موسسه النشر الاسلامی

۱۵. فراهیدی، ابی عبدالرحمن، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم، موسسه دارالهجره

۱۶. فیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۴۱۸ق، مصباح المنیر، چاپ دوم، بیروت، المطبعه العصریه

۱۷. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، اصول کافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه

۱۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳، بحار الانوار، چاپ دوم، تهران، موسسه الوفاء

۱۹. نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۲ش، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، داراحیاء تراث العربی

۲۰. یوسفی، حسن بن ابی طالب (الفاضل الآبی)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم، موسسه النشر الاسلامی

۲۱. اراکی، محسن، (۲۵ دی ۹۷)، درس خارج فقه فرهنگ، ایران، قم،
#/۳b۸%.d۹%.۸۸%.d۱%.b۸%.af%d۸%.https://mohsenaraki.ir/farsi/%d

۲۲. محمدی ری شهری، محمد (۲۵/۱۰/۱۳۹۶)، درس خارج ایران، قم،
/۹۶https://eshia.ir/Feqh/Archive/reyshahri/feqh/

۲۳. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۰ / ۲ / ۷۹)، درس خارج، مبحث ازدواج در عده، ایران، قم،
-۳B۸%.D۹%.۸۸%.D۱%.B۸%.AF%d۸%.https://zanjani.ir/category/%D
/AC۸%.D۱%.B۸%.D۷%.A۸%.AE%d۸%.%D

۲۴. شهیدی، محمد تقی، (۴ / ۱۰ / ۱۴۰۰)، درس خارج، ایران، قم،
/https://shahidipoor.ir

۲۵. مروی، جواد (۱۴ / ۷ /)، ۹۴ درس خارج، مبحث بعضی از کلمات دال بر نهی، ایران، قم،
/https://ostadmarvi.ir

استرداد جهیزیه و مبانی حقوقی آن

جواد سالمی^۱

محمد حسین شریفی^۲

مقدمه

مسئله استرداد جهیزیه از جمله موضوعات پرچالش در حوزه حقوق خانواده است که در دعاوی میان زوجین مطرح می‌شود. با توجه به اهمیت جهیزیه به عنوان بخشی از اموال زوجه و نقش آن در زندگی مشترک، بررسی مبانی حقوقی استرداد آن از منظر حقوق مالکیت و همچنین تعیین تکلیف عین اموال یا قیمت روز آنها در صورت عدم وجود عین، از جمله مسائلی است که نیازمند تحلیل دقیق حقوقی است. این مقاله با هدف پاسخ به این پرسش‌ها و تبیین رویه قضایی موجود در این زمینه، به بررسی مبانی و شرایط استرداد جهیزیه و اختیارات دادگاه در صدور رأی می‌پردازد.

۱ استاد همکار - مربی - گروه علوم انسانی - دانشکده حقوق و علوم سیاسی - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

۲ استادیار، گروه حکمت و مطالعات ادیان، دانشکده مطالعات اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی (ص)، ایران، قم mohamadhosein_sharyfi@miu.ac.ir

ماهیت جهیزیه و مبنای حق استرداد آن

جهیزیه مجموعه اموال منقولی است که برای استعمال یا تزئین زندگی مشترک از سوی زن به منزل شوهر آورده می‌شود و ملک او است. (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ ه.ق، ج ۳، ص: ۱۵۸) آوردن جهیزیه در بیشتر مناطق ایران رسم کهنی است که عرف هر منطقه، شهر یا قوم نقش بسزایی در شناخت آن دارد. در قانون مدنی ایران اشاره‌ای به جهیزیه نشده است و تنها در قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱، رسیدگی به آن را در صلاحیت دادگاه خانواده مقرر کرده است؛ چه این‌که زن تکلیف قانونی و شرعی برای آوردن جهیزیه به منزل شوهر ندارد و تهیه وسایل لازم برای زندگی مشترک بر عهده شوهر است. (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ ه.ق، ج ۳، ص: ۱۵۸)

از سوی دیگر باید دانست که آوردن جهیزیه از سوی زن به منزله انصراف او از مالکیت نیست و تملیکی به شوهر هم نمی‌باشد، بلکه شوهر صرفاً حق انتفاع دارد. دکتر امامی (سید حسن امامی، ه.ق، ج ۴، ص: ۴۵۹) در این رابطه نوشته است:

"جهیزیه ... از اموری است که در روابط زناشویی در ایران معمول و متداول است و آن عبارت از اثاث البیت و البسه‌ای است که در موقع عروسی زن همراه خود بمنزل شوهر می‌برد. جهیزیه ملک زن است، اگر چه قبل از ازدواج، پدر و مادر برای او تهیه کرده باشند، زیرا ظاهر در دادن جهیزیه از طرف پدر و مادر به دختری که شوهر می‌نماید آن است که آنها قصد هبه آن را به او دارند. به نظر می‌رسد که جهیزیه از نظر تاریخی سوابق ممتدی داشته باشد و از بقایای دوران زندگانی خانواده است که چون دختری را به شوهر می‌دادند از خانواده پدری خارج می‌شده و از افراد خانواده شوهر محسوب می‌گردید، لذا با شوهر دادن او سهمی نیز از دارائی خانواده پدری به او داده می‌شده که همراه خود به منزل شوهر ببرد، و آن نصیب مالی دختر از دارائی خانواده پدری می‌بود. ... جهیزیه‌ای که زن به منزل شوهر می‌برد عموماً مورد استفاده آنان قرار می‌گیرد. ظاهر در این امر آن است که زن اجازه انتفاع از آنها را مجاناً بشوهر خود داده ... زن می‌تواند جهیزیه خود را کنار گذارده و البسه و اثاثیه لازم برای زندگانی را به عنوان نفقه از شوهر خود مطالبه بنماید"

حضرت امام خمینی (ره) در پاسخ به استفتائاتی (سید روح الله موسوی خمینی، ۱۴۲۲ هـ ق ج ۳، ص: ۱۹۰) وضعیت فقهی جهیزیه را اینگونه فرموده اند: "جهیزیه‌ای که دختر با خود آورده ملک خود او است و می‌تواند با خود ببرد"

بر این اساس مبنای استرداد جهیزیه را باید حق مالکیت دانست چراکه مالک جهیزیه بر اساس آنچه که در عرف رایج است زوجه است لذا در ملکیت او باقی است و آوردن آنها به منزل شوهر ماهیت حقوقی جدیدی به آنها نمی‌دهد و تنها حق انتفاع به شوهر داده می‌شود؛ البته عرفهای متفاوتی در ایران وجود دارد و آن ممکن است که جهیزیه با تفاهم میان زوجین، بخشی را زوجه و بخشی را زوج تهیه کند که علی‌القاعده آورده هر کدام ملک آورنده خواهد بود؛ و اگر اختلافی در برخی از اقلام پیش آید آن را در ذیل بررسی خواهیم کرد.

اختلاف در مالکیت اموال موجود در منزل

در خصوص اختلاف در مالکیت اموال موجود در منزل، در فقه نیز شاهد اختلاف نظر هستیم به شکلی که تا پنج نظریه گفته شده است. (سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴هـ.ق، ج ۲، ص ۱۴۱، مسألة ۱۵: «إذا تنازع الزوجان فی متاع البيت مع بقاء الزوجیه أو بعد زوالها أو تنازع وارثاهما أو وارث أحدهما مع الآخر سواء كان البيت لهما أو لأحدهما أو للغير، و لو كان فی یدهما بعنوان الغصب، فان كانت هناك بینة فلا إشکال و إلا ففي المسألة أقوال. أحدها: انّ ما يصلح للرجال للرجل، و ما يصلح للنساء للمرأة و ما يصلح لهما یقسم بینهما بعد التحالف أو النکول، و هو المحکی عن النهایة و الخلاف و الإسکافی و الحلّی و أسنده فی المسالك إلى الأكثر و عن نکت النهایة إلى المشهور بل عن السرائر و الخلاف الإجماع علیه و عن المبسوط إسناده إلى روايات الأصحاب...». یک دیدگاه آن است اموالی که مخصوص مردان است باید به زوج داده شود و اموالی که مخصوص زنان است در اختیار زوجه گذاشته شود و اموالی که مورد استفاده مشترک دارد طبق قواعد حاکم بر باب تداعی تقسیم گردد. در این صورت، هر دو طرف در آن واحد، خواهان و خوانده محسوب می‌شوند و باید بر نفی ادعای طرف مقابل سوگند یاد کنند و اموال بالسویه بین آنان تقسیم شود. چنانچه هر یک از طرفین حاضر به سوگند نشد، دعوا به نفع طرف مقابل ختم خواهد شد دیدگاهی که مطابق نظریه مشهور است (آقا ضیاء الدین عراقی، بی‌تا، ص ۱۷۸: «و لکن نسب الی المشهور کما عن المسالك بل عن الخلاف و السرائر دعوی الإجماع علیه بان ما يصلح

للرجال كالمنطقة و العمامة و أمثالهما للرجال، و ما يصلح للنساء كالمقنعة و أمثالها للنساء، و ما يصلح لهما كالوسادة و أمثالها فيقسم بينهما.»؛ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۴۰، ص ۴۹۴: «و قال الشيخ فی الخلاف و محکی النهاية ما يصلح للرجال للرجل، و ما يصلح للنساء للمرأة، و ما يصلح لهما یقسم بينهما بعد التحالف أو النکول، ... بل فی المسالك نسبته إلى الأكثر، بل عن نکت النهاية للمصنف نسبته إلى المشهور، بل عن الخلاف و السرائر الإجماع علیه، و هو الحجة بعد...».

ضمان شوهر نسبت به جهیزیه

و اما در پاسخ به این سوال که آیا دادگاه می تواند در رای صادره حکم به استرداد عین اموال و در صورت عدم وجود عین، قیمت روز آنها صادر نماید؟ باید گفت که از نظر حقوقی آوردن جهیزیه نوعی اباحه تصرف است و از آن جا که زوجه در نتیجه حق مالکیتی که بر جهیزیه دارد و زوج به دلیل اباحه تصرفی که به دست آورده است، این اموال را استعمال می کنند و استعمال مستمر هم اثار خانه را فرسوده می کند و از بین می برد، (همان، ص ۱۸۹). لذا برای زوج ضمان و مسؤولیتی را به بار نمی آورد. امام خمینی (ره) در پاسخ به این پرسش که ضمان استهلاک اموالی که به عنوان جهیزیه به خانه شوهر برده می شود بر عهده چه کسی است؟ چنین مرقوم فرموده اند: «استهلاک را کسی ضامن نیست.» (گنجینه استفتائات قضایی (نرم افزار)، سؤال ۱۰۴۳۱).

برخی دیگر از فقیهان معاصر هم در پاسخ به این پرسش که آیا مرد ضامن جهیزیه همسرش می باشد چنین پاسخ داده اند: «اگر ثابت شود که شوهر در حفظ آن کوتاهی کرده مسؤول است، در غیر این صورت مسؤولیت ندارد...» (ناصر مکارم شیرازی، ص ۳۶۸، سؤال ۱۰۸۱).

لازم است به این نکته نیز اشاره شود که گاهی در زمان عقد صورت کاملی از جهیزیه زن تهیه شده و به امضای شوهر می رسد و اکنون در نتیجه اختلاف و انحلال نکاح، زوجه به استناد آن صورت جهیزیه، آن اموال را از زوج مطالبه می کند و حال آن که آن اموال تلف

شده است، لذا آیا می‌توان به استناد آن صورت جهیزیه، زوج را محکوم به تأدیۀ مثل یا قیمت نمود؟ در رأی شماره ۱۰۱ شعبۀ دیوان عالی کشور مورخ ۱۳۱۶/۱/۱۵ چنین آمده است: «تصدیق زوج فقط در زمینۀ اقرار به مالکیت زوجه نسبت به اشیای مزبور است و سندی است که برای ثبوت مالکیت زوجه و عدم استحقاق زوج در اشیای مزبور تحصیل می‌گردد؛ بنابراین حکم به ضمان و مسؤولیت زوج به مجرد تصدیق و امضای او در صورت جهیزیه مستند قانونی نخواهد داشت.» دیوان عالی کشور در رأی شماره ۱۳۶۶-۱۱۸۲ مورخ ذی‌حجه ۱۳۳۹ نیز اعلام می‌کند: «داشتن قبض رسید جهیزیه از زوج به تنهایی کافی برای حق مطالبه نیست، بلکه باید زوجه ثابت نماید که جهیزیه، باقی در منزل زوج است و اثر قبض و رسید فقط همین است که با بقای عین جهیزیه، زوج نمی‌تواند بدون وجود ناقل جدیدی نسبت به آن دعوای حاکمیت بنماید.»

بر این اساس جهیزیه‌ای که در اختیار زوج است هر زمان زوجه بخواهد می‌تواند دادخواست استرداد عین آن را تقدیم نماید و تنها چیزی که باید ثابت کند وجود جهیزیه در ید زوج است. در این صورت دادگاه حکم به استرداد آن به زوجه صادر خواهد نمود و تا زمانی که عین باشد نوبت به مثل یا قیمت نمی‌رسد. ماده ۶۱۹ قانون مدنی بیان می‌دارد: «امین باید عین مالی را که دریافت کرده است رد نماید.»

همچنین برای مطالبۀ مثل یا قیمت جهیزیه در صورت تلف عین، اضافه بر اثبات وجود جهیزیه نزد زوج، باید اثبات نماید زوج تعدی یا تفریط در نگهداری آن نموده است و تنها اثبات وجود اصل جهیزیه نزد وی کفایت نمی‌کند و موجب ضمان زوج نمی‌باشد. در ماده ۶۱۴ قانون مدنی تصریح شده: «امین ضامن تلف یا نقصان مالی که به او سپرده شده است نمی‌باشد، مگر در صورت تعدی یا تفریط.» زوجه باید ثابت نماید زوج عمداً جهیزیه را تلف نموده یا در حفظ آن سهل‌انگاری نموده است مانند این که درب منزل را باز گذاشته در جایی که احتمال سرقت زیاد بوده و جهیزیه سرقت شده است.

گفتنی است اگر در طول زمان این وسایل خراب یا مستهلک شوند، شوهر مسؤولیتی و تکلیفی برای پرداخت وجه آن یا دادن جایگزین ندارد و اگر شوهر در طول زندگی مشترک، وسایلی را به عنوان جایگزین تهیه نماید این وسایل، جزو جهیزیه نیست؛ بنابراین، زن اگر بخواهد دادخواست استرداد جهیزیه بدهد فقط آن چه از وسایلی که خود آورده و در این هنگام باقی مانده را می تواند مسترد نماید.

آیت الله گلپایگانی (سید محمد رضا موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۹ ه ق ج ۴، ص: ۴۰۴) در پاسخ استفتائی در همین موضوع فرموده اند: " در صورتی که زوج چیزی از جهیزیه را اتلاف ننموده، زوجه حق مطالبه بدل تلف شده را از زوج ندارد و همان مقداری که موجود است مال او است و زوج باید تحویل دهد "

مگر اینکه جهیزیه توسط زوج اتلاف شود و خواهان آن را اثبات کند، که علی الاصول ضامن خواهد بود. و طبق قواعد عمومی مسئولیت مدنی هم ضامن مثل یا قیمت آن خواهد بود. ماده ۳۲۸ قانون مدنی مقرر می دارد: (هر کس مال غیر را تلف کند ضامن آن است و باید مثل یا قیمت آن را بدهد ...) و طبق ماده ۱۹۸ آیین دادرسی مدنی: (در صورتی که حق یا دینی برعهده کسی ثابت شد، اصل بر بقای آن است مگر این که خلاف آن ثابت شود).

از ملاک نظر مشورتی ۴۹۳۵/۷ مورخ ۲۹/۰۶/۱۳۸۵ اداره کل حقوقی قوه قضائیه نیز همین مطلب استفاده می شود که می گوید: (مستفاد از مواد ۶۱۴ و ۶۳۱ ق.م. این است که امین در صورت تعدی و تفریط در مال امانی یا امتناع از رد مال در صورت مطالبه مالک، ضامن تلف و نقص و عیبی است که در مال مورد امانت حادث می شود اگر چه مستند به فعل او نباشد و دلیل و مسؤولیت او این است که از هنگام تعدی و تفریط ید امانی به ید ضمانی تغییر می یابد و سمت امانت او زایل می شود و پشیمانی امین پس از شروع به تعدی و تفریط و اقدام به حفظ و نگهداری مال در حدود تکالیف خود، موجب تجدید سمت امانت او نمی شود. زیرا قصد و تصمیم امین به اقدام بر طبق شرایط امانت، به تنهایی موجب اعاده وصف امانت نمی گردد، مگر اینکه مالک سمت امانت او را تجدید کند که در این صورت ید

عدوان به ید استیمن تبدیل می شود.) (علیرضا میرزایی، ۱۳۹۴ه ش، ص ۲۷۵، ذیل ماده ۶۱۳ ق.م)

بر این اساس دادگاهها پس از رسیدگی ماهوی، حکم مقتضی را مستند و مستدل طبق قانون صادر می نمایند، ماده ۳ قانون آیین دادرسی مدنی در این خصوص مقرر می دارد: (قضات دادگاهها موظفند موافق قوانین به دعاوی رسیدگی کرده، حکم مقتضی صادر و یا فصل خصومت نمایند. در صورتی که قوانین موضوعه کامل یا صریح نبوده یا متعارض باشند یا اصلاً قانونی در قضیه مطروحه وجود نداشته باشد، با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر و اصول حقوقی که مغایر با موازین شرعی نباشد، حکم قضیه را صادر نمایند و نمی توانند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین از رسیدگی به دعا و صدور حکم امتناع ورزند والا مستنکف از احقاق حق شناخته شده و به مجازات آن محکوم خواهند شد.)

نتیجه گیری

در پاسخ به سوال اول باید گفت که مبنای استرداد جهیزیه حق مالکیت است که زن بر جهیزیه دارد و تنها زوجه به مقتضای مالکیت اذن در انتفاع به زوج می دهد. و آوردن جهیزیه به منزل شوهر عقد معین یا غیر معین نیست و بر مبنای عقدی از عقود نیز نمی باشد.

در پاسخ به پرسش دوم باید اذعان نمود که تلف یا استهلاك جهیزیه و تلف شدن را کسی ضامن نیست، مگر این که زوجه بتواند کوتاهی زوج در حفظ آن، یا تعدی و تفریط او را اثبات نماید. در این صورت، طبق ماده ۳۲۸ قانون مدنی، دادگاه حکم به دادن مثل یا قیمت صادر می کند.

منابع

۱. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ هـ.ق، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول،
۲. سید حسن امامی، هـ.ق، حقوق مدنی، انتشارات اسلامی، تهران - ایران، ج ۴، ص: ۴۵۹
۳. سید روح الله موسوی خمینی، ۱۴۲۲ هـ.ق، استفتاءات، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، پنجم،
۴. سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ هـ.ق، تکملة العروة الوثقی، کتابفروشی دآوری، قم، چاپ اول،
۵. آقا ضیاء الدین عراقی، بی تا، کتاب القضاء چاپخانه مهر، قم، چاپ اول،
۶. گنجینه استفتائات قضایی (نرم افزار)، سؤال ۱۰۴۳۱.
۷. سید محمد رضا موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۹ هـ.ق، مجمع المسائل، دار القرآن الکریم، قم - ایران، دوم،
۸. علیرضا میرزایی، هـ.ش، ۱۳۹۴ محشی قانون مدنی، انتشارات بهنامی، تهران، چاپ نهم، ، ص ۲۷۵، ذیل ماده ۶۱۳ ق.م.

بررسی تطبیقی ماهیت و احکام ارتداد در مذاهب خمس

فرخنده عثمانخیل^۱

محمد شبانی^۲

چکیده

ارتداد یکی از مباحث مهم فقه سیاسی است که از اهمیت والایی برخوردار می‌باشد در تمامی مذاهب اسلامی ارتداد جرم علیه دین و عقیده به حساب آمده و دارای مجازات سنگین می‌باشد؛ از آنجا که این جرم دارای مجازات سنگین است لذا طرح این سوالات که جرم انگاری ارتداد با اصل آزادی دینی انسان در تعارض است یا خیر؟ و از کدام راه ها میتوان این جرم را ثابت نمود؟ و دارای چه آثار و پیامدهایی است ؟ و احکام آن در میان مذاهب خمس چگونه است ؟ مهم مینماید در این تحقیق نویسنده با بهره گیری از روش توصیفی تحلیلی و با ابزار کتابخانه ای به دنبال این است تا بعد از تبیین مفهوم ارتداد احکام و آثار آن را بیان نموده شرایط تحقق و راه های اثبات آن را بررسی نموده و رابطه ارتداد با اصل آزادی انسان را توضیح دهد. یافته ها و نتایج به دست آمده از تحقیق این است که جرم انگاری ارتداد با اصل آزادی دینی انسان در تعارض نیست؛ زیرا دین اسلام در انتخاب دین برای انسان بیشترین آزادی و اختیار را میدهد تا از روی بصیرت و آگاهی کامل دین خویش را انتخاب نماید و در انتخاب دین هیچ گونه اجباری وجود ندارد اما زمانیکه دین را پذیرفت کنار گذاشتن و تغییر آن ممکن نیست؛ چون تغییر دین سبب به وجود آمدن مشکلات زیاد برای اسلام و پیروانش میگردد؛ از این جهت ارتداد از منظر اسلام، جرم علیه نظام اسلامی تلقی میگردد .

واژه های کلیدی: ارتداد؛ جرم انگاری؛ آزادی عقیده و فکر؛ مرتد فطری؛ مرتد ملی؛

آزادی

۱ کارشناسی ارشد فقه خانواده، دانشگاه مجازی المصطفی "ص"، ایران، قم، mohammdomidamini2014@gmail.com

۲ استاد همکار - مربی - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه و اصول - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص)

mohamad_shibani.mou@miu.ac.ir

مقدمه

یکی از مسائل پیش روی جایگاه حقوق بشر در دین اسلام جایگاه آزادی، گستره آن و آثار آزادی بر حوزه خصوصی فرد و نیز امکان و میزان دخالت در حوزه آزادی فردی است. این مهم نه تنها در شریعت اسلامی بلکه در نظریه های عقل بنیاد انسانی نیز که منشأ قوانین را از نظر فردی و عمومی انسان جست و جو میکنند یکی از موضوعات محل مناقشه است؛ اینکه حدود آزادی انسان چیست و در چه مواردی و بر چه بنیادی میتوان در حوزه آزادی فرد دخالت کرد؟ در همین ارتباط یکی از مسائلی که از دیرباز در میانه های دیدگاههای علمای فقهی محل بحث بوده است امکان مبانی و منابع کیفر دنیوی مرتد است و اینکه چه آثار و احکامی را در پی دارد ضمن پاسخ به این پرسشها در این مقاله با تکیه بر روش پژوهش تطبیقی ماهیت و احکام ارتداد در مذاهب خمس با استفاده از مطالعات کتاب خانه ای در آغاز ضمن بیان مفهوم موجز از ارتداد و بررسی آثار و احکام آن پرداخته شده است سپس بر مبنای مقاصد کلی و جزئی شریعت به تحلیل و ارزیابی آن پرداخته شده است.

ارتداد یکی از مباحث مهم فقه سیاسی اسلام است که آیات و روایات زیادی به جرم بودن آن دلالت دارد. ارتداد به معنای رجوع از دین اسلام است که دارای دو رکن میباشد یک رجوع و بازگشت از اسلام و دومی قصد جنایی است که در صورت عدم وجود هر یکی از این دو رکن ارتداد محقق نخواهد شد. رجوع از دین به سه طریق ممکن است صورت پذیرد با فعل و ترک فعل، با گفتار و با اعتقاد رجوع عملی از اسلام با انجام دادن عملی که دین اسلام آن را حرام دانسته است به شرط آن که انجام دهنده آن را حلال بشمارد خواه قصدش انجام متعمدانه عمل حرام باشد یا به عنوان استهزاء و استخفا آن عمل را انجام دهد و یا هم از روی عناد و تکبر باشد مانند سجده کردن در مقابل بت یا خورشید و یا هر ستاره دیگری خروج از دین تحقق می یابد. هم چنین کسی که از انجام عملی که اسلام آن را واجب دانسته است سر باز زند و ترک آن را حلال بداند رجوع از دین صورت می پذیرد

ارتداد یک جرم فقهی است نه قانونی؛ بلکه ارتداد از منظر فقه جرم تلقی گردیده و برای آن مجازات سخت و شدید بیان گردیده است. اینکه جرم ارتداد دارای مجازات حدی است یا تعزیری میان فقهای اسلامی اختلاف نظر وجود دارد عده ای از فقها ارتداد را جرم مستوجب حد میدانند و برای آن مجازات حدی قائلند ولی برخی دیگر از فقهای اسلامی مجازات جرم ارتداد را تعزیری میدانند.

در این مقاله نویسنده به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که فلسفه جرم انگاری ارتداد چیست؟ و دارای کدام احکام و آثار می باشد؟ و آیا جرم شمردن ارتداد و برگشت از دین مخالف با اصل آزادی فکر و اندیشه انسان نیست؟ فرضیه تحقیق آنست که ارتداد از اسلام، قیام علیه نظام اسلامی تلقی میشود و امروزه در اکثریت کشورها کسی که بخواهد علیه نظام آن کشور توطئه کند و قوانین اجتماعی و سیاسی کشور را نقض کند به سخت ترین مجازات محکوم مینماید، ضمناً ارتداد یک نوع پیمان شکنی است و کسی که در دایره اسلامی وارد گردیده دوباره از اسلام بر میگردد در واقع عهد و پیمان خویش را شکسته است بدین جهت مستحق کیفر و مجازات خواهد بود. هدف از تحقیق حاضر بیان دلایل جرم انگاری ارتداد احکام و آثار آن می باشد. با ابزار کتابخانه یی مسئله ی یاد شده بررسی می گردد.

مفاهیم و پیشینه جرم ارتداد

رده در لغت یعنی بازگشت از همان راهی که از آنجا آمده است و ارتداد هم همچنین است جز آنکه اختصاص به کفر دارد. رده از نظر شرع یعنی برگشت و پشیمان شدن مسلمان عاقل بالغ از دین اسلام و کافر شدن او به اختیار و اراده خودش بدون اینکه کسی او را مجبور کرده باشد، برای مذکر و مؤنث فرقی نمیکند مرتد شدن دیوانه و کودک معتبر نیست چون مکلف نیستند.

چون پیامبر فرموده است: «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتی یستيقظ، وعن الصبی حتی یحتلم، وعن المجنون حتی یعقل» احمد و صاحبان سنن آن را روایت کرده و ترمذی آن را «حسن» دانسته است و حاکم گفته که بشرط شیخین این حدیث صحیح است.

اگر کسی را مجبور کنند که به کلمه کفر تلفظ کند ولی در قلبش ایمان باشد و قلباً مومن باشد از مسلمان بودن خارج نمیشود چون عمار بن یاسر را مجبور کردند که به کلمه کفر تلفظ نماید و آن را تلفظ نمود و خداوند در این باره چنین فرمود: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» [النحل: ۱۰۶].

ابن عباس گفت: مشرکان عمار و پدر و مادرش سمیه و صهیب و بلال و خباب و سالم را گرفته بودند و آنان را سخت شکنجه مینمودند و سمیه را به دو تا شتر بسته بودند و نیزه ای را در شرمگاه او فرو کرده و به وی گفته بودند که تو به خاطر مردان اسلام آورده ای و به

این وسیله کشته شد و به شهادت رسید و شوهرش نیز کشته شد. این دو نفر نخستین شهیدانی هستند که در راه اسلام به شهادت رسیدند. ولی عمار تحت فشار و اجبار آنچه که از او خواسته بودند به آن تلفظ کرد و آن را بر زبان آورد سپس پیش پیامبر رفت و آن را برای او بازگو نمود و اظهار بی تابی کرد.

پیامبر به وی گفتند قلبت را چگونه مییابی؟ گفت قلبم با ایمان آرام است و ایمان در آن مستقر است پیامبر خدا فرمودند اگر باز هم شما را تحت فشار قرار دادند همین کار را بکن و اشکالی ندارد.

مذاهب چهارگانه اهل سنت هر کدام تعاریف متفاوتی از جرم ارتداد ارائه نموده اند فقهای حنفیه و مالکیه در تعریف جرم ارتداد میگویند که انسان بعد از آن که کلمه شهادتین را بر زبان جاری نموده و خود را ملزم به احکام آن بداند، بعد کفر را اختیار نماید، فقهای شافعیه میگویند ارتداد یعنی بریدن از دین اسلام با نیت یا سخن یا کار کفر آمیز، فقهای شیعه قائلند که مرتد کسی است که به آیین اسلام بعد از پذیرش پشت کرده با گفتار یا عمل کفر آمیز و دین و آیین دیگری را پذیرفته باشد. (محقق حلی ۱۳۸۹ ۱۸۹ و خمینی، ۱۴۰۱، ۳۹۲).

در زمینه جرم ارتداد کتب و مقالات زیادی از سوی دانشمندان اسلامی به رشته تحریر در آمده است اما بیشتر این اندیشمندان یا تنها احکام آن را بیان نموده اند و یا هم تنها فلسفه جرم انگاری آن را بیان نموده اند؛ نویسندگان در این مقاله سعی نموده است تا بعد از بیان چرایی ارتداد و احکام و آثار آن به تبیین رابطه ی ارتداد با آزادی دینی انسان و دلایل جرم انگاری آن بپردازد.

ماهیت ارتداد

ارتداد چیست ؟ و مرتد کیست؟

تاکنون معنای لغوی و اصطلاحی ارتداد بیان شد. اما آیا می توان با توجه همین اطلاعات، فردی را که تا دیروز مسلمان خوانده می شد و امروز غیر مسلمان نامیده می شود، مرتد نامید و در دم جان او را ستاند و خونس را حلال شمرد؟

اکنون باید به این مسئله مهم توجه شود که آیا ماهیت ارتداد، ماهیتی سلبی و از نوع «عدم اعتقاد» است، یا خیر، دارای ماهیتی ایجابی و از نوع «انکار» و ردّ است؟ اگر ارتداد ماهیتی سلبی داشته باشد، لاجرم باید کسی که در مقام تحقیق و مطالعه است و هنوز به اعتقاد قاطعی در زمینه اصول عقاید دست نیافته است، و یا کسی که در دالان سؤال و تردید به سر می برد و هنوز پاسخی برای آنها نیافته است، مرتد به حساب آید، چرا که این افراد هنوز «معتقد» نشده اند. اما اگر ماهیت ارتداد ایجابی باشد، صرف سؤال و تردید و اعتقاد نداشتن، برای مرتد نامیدن کسی کافی نیست و باید علاوه بر آن، به نفی و انکار عقاید اساسی اسلام بپردازد. در همین فرض نیز که ارتداد را از نوع انکار بدانیم، باید بررسی کنیم که آیا انکار هر عقیده و آیینی که در نزد مسلمانان «اسلامی» شمرده می شود موجب ارتداد است، یا انکار و نفی عقاید خاصی مورد نظر است؟ آیا انکار ارتدادآمیز، فقط در حیطه اصول دین اسلام یعنی توحید و نبوت و معاد خلاصه می شود یا دامنه ای فراتر دارد و شامل انکار فروع دین مثل نماز و روزه و... هم می شود و یا نه فراتر از آن، شامل هر عقیده و آیینی که دینداران به آن پایبند هستند می گردد؟

در مورد سؤال نخست که آیا ارتداد از سنخ «عدم اعتقاد» است و ماهیتی سلبی دارد یا از سنخ «اعتقاد به عدم» و دارای ماهیتی ایجابی است؟ باید گفت: اسلام بیش از هر مکتب دیگری بر تفکر و تعمق، مطالعه و پژوهش؛ و درایت و بصیرت پیروان خود تأکید ورزیده است. تمامی فقها بر این باورند که تقلید در اصول دین روا نیست و باید همه ی مسلمانان اعم از زن و مرد، جوان و میان سال و کهن سال و حتی بی سواد و با سواد، بر پذیرش دین خود دلیل و استدلال داشته باشند و البته این دلایل در نزد همه کس لازم نیست از نوع براهین مصطلح فلسفی باشد، بلکه هر فرد در حدّ درک و ظرفیت خود، باید دلیل قانع کننده ای برای مسلمان بودن خود داشته باشد.

در قرآن کریم آیات فراوانی مسلمانان را به تعمق و تفکر دعوت کرده است و از افرادی که به پیروی از آباء و اجداد خود و یا بزرگان و رهبران جامعه، به عقیده ای گرویده اند، سخت انتقاد کرده است. قرآن با بیان اصل کلی، همه را به پیروی از «علم قطعی» دعوت کرده و از ترتیب اثر دادن به حدس ها و گمان ها به شدت نهی نموده است و ریشه بسیاری از تباهی ها را، پیروی از ظن و گمان می داند.

خداوند در قرآن تنها کسانی را به لقب «عبادی» (بندگاه من) و «أولوا الألباب» (صاحبان خرد و اندیشه) مفتخر می کند که همه سخنان را بشنوند و در آنها تدبّر کنند و سپس «بهترین» آنها را برگزیده و از آن پیروی کنند:

(فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ).. از سوی دیگر، خداوند بهترین سخن را «قرآن» معرفی می کند: (اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي... ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ).

با ضمیمه نمودن دو آیه فوق به یکدیگر، به این نتیجه می رسیم که خردمند کسی است که قرآن را به عنوان بهترین سخن برگزیند و بپذیرد. طبیعی است که چنین فردی، خود نیز دارای «بهترین سخن» است.

بنابراین از نظر قرآن، خردمند و فرهیخته کسی است که نه از روی تقلید و گمان، بلکه از سر تحقیق و پژوهش به بهترین سخن و آیین دست یابد و آن را سرمشق زندگی خود قرار دهد.

سؤال و تردید، لازمه تفکر است

ناگفته پیداست که تقلیدی نبودن اصول دین و لزوم تحقیق در آن، تقلید نکردن از آباء و اجداد و رهبران فکری جامعه و شنیدن سخنان این و آن و انتخاب بهترین آنها، بدون پرسش و تردید و شبهه در باورهای پیشین خود ممکن نیست. رسیدن به هر «جوابی» از مسیر پر پیچ و خم «پرسش» می گذرد و استراحت در ساحل نجات علم و یقین، از دریای پر تلاطم شک و تردید. مگر می توان بدون داشتن شبهه و تردید دست به پرسیدن زد و مگر می توان بدون پرسش، به پاسخ دست یافت.

لازمه هر تحقیقی برخورد با نقاط مبهم و تاریک است و لازمه چنین برخوردی، پیدایش سؤال و تردید، و این همه، مقدمات مبارکی هستند برای وجود دانش و یقین.

از این رو پیشوایان دین، نه تنها با سؤال کنندگان در عقاید دینی برخوردی نامهربان و سرزنش آمیز نداشتند، بلکه با آغوش باز پذیرای آنان می شدند و با متانت به پاسخگویی آنان می پرداختند. با پژوهش و پرسش است که ایمانی استوار و محکم که با تندباد افکار و اندیشه های مخالف دچار تزلزل نشود، به دست می آید.

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: مردی به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رسید و از هلاک شدن خود خبر داد. گفت: یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم مرا دریاب که هلاک شدم.

- آیا وسوسه گری به تو گفت: تو را چه کسی آفریده است؟ تو گفتی خداوند و سپس از تو پرسید: پس خدا را چه کسی آفریده است؟

- آری، قسم به خدایی که تو را برانگیخته چنین است.

- سوگند به خداوند که این «محض ایمان» است.

در حدیث دیگری از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم که به «حدیث رفع» مشهور است عقوبت و کیفر افعال نه گانه ای از امت اسلامی برداشته شده است که از جمله آنها «وسوسه فکری در امور آفرینش» است: از امت من کیفر نه خصلت برداشته شده است... وسواسی که در راه تفکر نسبت به آفرینش پیدا می شود.

بنابراین در پاسخ این سؤال که آیا ماهیت ارتداد از نوع سؤال و ابهام و اعتقاد نداشتن است یا از نوع انکار و اعتقاد به عدم، باید گفت که ماهیت ارتداد از نوع دوم، یعنی انکار و اعتقاد به عدم است. از این رو فردی که در مورد اصول دین خود به پرسشگری پرداخته و یا هنوز در تحقیقات خود به اعتقاد راسخی دست نیافته است، مرتد شمرده نمی شود. مرتد کسی است که در مقابل دلایل علمی و استدالات منطقی سر فرود نمی آورد و عنودانه و لجوجانه، به انکاری جاهلانه دست می زند.

اقسام ارتداد

از نظر فقهی، در مجموع سه نوع ارتداد قابل فرض است: تحقق ارتداد با نیت و عزم صرف، ارتداد قولی و ارتداد فعلی؛ «تردد در کفر» نیز به صورت نخست ملحق شده است. از آنجایی که فقها مسئله ارتداد را ضمن مباحث حدود مطرح می سازند، اثبات این جرم را نیز منوط به اقرار مجرم، یا شهادت شاهد می دانند. (محقق داماد؛ ۱۳۷۵: ص ۴۴۳)

انکار امر ضروری دین موجب ارتداد شناخته شده است، اما تحقق ارتداد به انکار ضروری مذهب مورد اختلاف است. شهید ثانی مخالفت با اجماع را مصداق انکار ضروریات نمی داند، مگر مخالفت با اجماع بر سر مسئله ای که از ضروریات دین به شمار آید، و نیز اجماع مورد نظر می باید توسط اهل حل و عقد از مسلمانان تحقق یافته باشد. از طرف دیگر،

صاحب جواهر نظریه صاحب کشف اللثام را مبنی بر اینکه مسئله مورد انکار بر طبق اعتقاد منکر باید از ضروریات دین محسوب گردد و سپس انکار نماید و الا انکار به حساب نمی آید، مورد نقد قرار داده است و اعتقاد منکر را دخیل در تحقق عنوان ضروری دین نمی داند. (محقق داماد؛ ۱۳۷۵: ص ۴۴۳)

فقه های امامیه بر عکس فقه های اهل سنت مرتد را به دو قسم مرتد ملی و مرتد قطری تقسیم نموده اند؛ مرتد فطری به کسی اطلاق میشود که از پدر و مادر مسلمان متولد شود و یا یکی از والدین آنها مسلمان باشد و بالغ شود بر وصف اسلام یعنی از زمان ولادت تا هنگام بلوغ حکم به کفر وی نشده باشد بعضی از فقها انعقاد نطفه را در حین اسلام یکی از والدین کافی می دانند؛ مرتد ملی کسی است که کافر بوده و اسلام را پذیرفته و دوباره از دین برگشته است.

بعضی در تعریف مرتد قطری و ملی گفته اند مرتد فطری مرتدی است که هنگام بسته شدن نطفه او لااقل یکی از والدین او مسلمان بوده است و مرتد ملی مرتدی است که هنگام انعقاد نطفه او والدینش کافر بوده اند. (فیض، ۱۳۷۳: ۳۶۷) با توجه به این که فقه های اهل سنت تقسیم مرتد به ملی و فطری را نمی پذیرند برای هر دو حکمی یکسانی را بیان نموده اند.

شرایط تحقق ارتداد

در کدام صورت فرد را ما مرتد گفته میتوانیم و احکام بالای فرد قابل اجرا است ؟ برای تحقق جرم ارتداد وجود چند شرط لازم است که در صورت وجود همه آن شرایط احکام آن قابل اعمال میباشد. این شرایط عبارتند از:

بلوغ

چون فرد نابالغ مکلف نیست و اعمال عمدی وی در حکم خطاست چه مراهق باشد نزدیک به بلوغ و چه نباشد.

کمال عقل

ارتداد مجنون مطبق (دایمی) و مجنون ادواری (مؤقتی) معتبر نیست، امامیه و مذاهب چهارگانه اهل سنت این شرط را اجماعاً پذیرفته اند زیرا مجنون مکلف نیست؛ ولی چنانچه

مجنون خسارات مالی را به دیگران وارد نماید، ملزم به جبران آن می باشد. از نظر امامیه ارتداد فرد سکران مست همانند ارتداد مجنون پذیرفته نیست، حنفیه، مالکیه و حنابله نیز ارتداد فرد سکران را نپذیرفته اند حنابله در یکی از اقوالشان و همچنین شافعیه حکم به ارتداد فرد سکران نموده اند و گفته اند که پس از زوال مستی از فرد مرتد خواسته میشود تا توبه کند چنانچه توبه نکند کشته میشود. (الغروی، ۱۴۱۹: ۶۵۵)

اختیار

اگر فردی از روی اجبار و اکراه از اصول دین یا یکی از ضروریات دین انکار نماید به ارتدادش حکم نمی شود. دلیل این سخن آیه «الا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان نحل» (۱۰۶) میباشد همه مذاهب پنجگانه اسلام این شرط را قبول دارند.

در نهایت به این نتیجه میرسیم که تا فرد به حد بلوغ نرسد دارای عقل سلیم نباشد و اختیار کامل نداشته باشد نمیتوانیم حکم را به آن نسبت دهیم و یا مکلف به عمل بدانیم بناء برای اینکه فرد مرتد به حساب آید باید شرایط زیر را دارا باشد (الغروی، ۱۴۱۹: ۶۵۵)

راه های اثبات جرم ارتداد

برای اثبات جرم ارتداد فقهای اسلامی راههایی را ذکر نموده اند. این راه ها عبارتند از:

اقرار: یکی از راههای اثبات جرم ارتداد اقرار است یعنی اینکه شخص مرتد دو بار اقرار به ارتداد و کفر خود نماید. قابل ذکر است که تنها فقهای اهل تشیع قائل به اثبات جرم ارتداد توسط اقرار شخص مرتد میباشند و فقهای اهل سنت به این راه اشاره نموده اند (الخمینی، ۱۳۶۳: ۴۹۶)

شهادت دو مرد عادل: شهادت دو مردی عادل که به صراحت از فردی شنیده باشد که گفته باشد من خدا را قبول ندارم و یا نبوت پیامبر را انکار نماید، موجب اثبات ارتداد شخص می شود؛ بنابراین اگر شخص سخنی را گفته باشد که صراحتاً کفر را افاده نکند ولی شهود از سخن وی کفر را استنباط نمایند ثابت کننده ارتداد نخواهد بود (الموسوی الخمینی، ۱۳۹۶: ۴۹۶)

نکته دیگر آنکه شهادت تنها زنان و بدون همراهی مردان ارتداد را ثابت نمی کند.

به وسیله هر سخن یا عملی که به روشنی دال بر انکار یا مسخره کردن یا سبک شمردن دین باشد. مثل سجده کردن بر بتها، انداختن قرآن در جای پلید و زباله یا انکار یکی از ضروریات دین مثل وجوب نماز یا مباح شمردن یکی از محرمات دینی به طوری که این عمل سبب تکذیب قرآن یا پیامبر شود موجب اثبات ارتداد می شود. در باره این راه بین همه مذاهب اسلامی اتفاق نظر وجود دارد. (فیض، ۱۳۷۳: ۴۱۶)

آثار و پیامد های جرم ارتداد

کسانی که بعد از ایمان کافر شوند به جز آنها که تحت فشار و اجبار واقع شده اند در حالی که قلبشان آرام با ایمان است و ایمان در قلبشان جای گرفته است ولیکن آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند و قلبا به کفر راضی هستند غضب خداوند بر آنها است و عذاب عظیمی در انتظارشان میباشد.

هرگاه مسلمانی مرتد شد و از اسلام برگشت، حال او تغییر میکند و نسبت به او بمانند یک مسلمان رفتار نمیگردد و معامله با وی تغییر مییابد و احکامی درباره وی ثابت میگردد، که به شرح زیر آن را خلاصه میکنیم.

۱- پیوند زناشوئی : هرگاه زن یا شوهر مرتد گشت، پیوند زناشوئی بین آنان گسسته میشود و ازدواج آنان دیگر از نظر شرع اسلامی معتبر نیست، چون مرتد شدن هریک از آنان، موجب جدائی بین آنان میگردد، این جدائی بر اثر مرتد شدن یکی از آنها، فسخ نکاح به حساب میآید، پس هرگاه هر کدام که مرتد شده بود، پشیمان گشت و دوباره به اسلام برگشت، اگر بخواهند زندگی زناشوئی را با هم از سرگیرند، بایستی عقد نکاح مجدد با مهریه ای جدید به عمل آید. و نمیتواند با زنی از پیروان دین جدیدی که به آن گرویده است ازدواج کند چون او به سبب مرتد شدن مستحق قتل است و این فرصت به وی داده نمیشود. (مصری ۱۴۵۵: ۱۹۰۵)

۲- ارث مرتد: کسی که مرتد میشود از هیچ یک از خویشاوندانش ارث نمیرد، اگر این خویشاوند پیش از او بمیرد، چون او دینی ندارد و کسی که دین ندارد، از خویشاوند مسلمان خود، ارث نمیرد. هر گاه مرتد به اسلام برگشت، و کشته شد، یا خودش از دنیا رفت مال و دارائی او به وارثان مسلمانش میرسد، چون او از زمان مرتد شدنش در حکم مرده است. «یک پیرمرد نصرانی را که اسلام آورده بود، و سپس از اسلام برگشته بود، به حضور

علی علیه السلام آوردند، حضرت علی علیه السلام به وی گفتند: شاید به این جهت از اسلام برگشته ای تا به ارثی دست یابی و سپس به اسلام برگردی؟ گفت: نخیر. سپس از وی پرسیدند: شاید از زنی خواستگاری کرده ای و آن را به تو نداده اند، لذا از دین برگشته ای تا او را به عقد شما درآورند، سپس دوباره مسلمان شوی؟ گفت: نخیر. حضرت علی علیه السلام به وی گفتند: پس حالا به اسلام برگرد و مجدداً مسلمان شو. او گفت: به اسلام برنمیگردم تا اینکه مسیح را ملاقات کنم لذا حضرت علی علیه السلام دستور دادند که گردنش را زدند و میراثش را به فرزندان مسلمانانش داد. ابن حزم گفته است که از ابن مسعود نیز اینگونه روایت شده است. و لیث بن سعد و اسحاق بن راهویه نیز به این رای داده اند و مذهب ابویوسف و محمد و روایتی از احمد نیز بر این است. (مصری: ۱۹۰۵؛ ۱۴۵۵)

۳- مرتد بر غیر خود ولایت ندارد: مرتد بر غیر خود ولایت ندارد، پس نمیتواند متولی عقد ازدواج دخترانش گردد یا برای پسران کوچک خود همسر انتخاب و عقد کند. و هر عقدی که نسبت به آنان انجام داده باشد شرعاً باطل میباشد، چون به سبب مرتد شدن ولایت از او سلب شده است.

۴- مال مرتد: مرتد شدن، اهلیت تملک را از مرتد سلب نمیکند، و ملکیت او بر مالش همچنان باقی است و از نظر مالکیت و امور مالی مانند کافر اصلی است و حق دارد در اموال خویش بر حسب میل خود تصرف کند و تصرفات مالی او نافذ و مجری است، چون اهلیت او از این بابت کامل است. اینکه او به سبب مرتد شدن استحقاق قتل و کشتن را دارد، حق تملک و تصرف را از او سلب نمیکند. چون شارع عقوبت و کیفر مرتد را تنها قتل و کشتن او تعیین کرده است، بنابراین حکم او مانند حکم کسی است که به قصاص یا برجم بروی حکم شده است، که ملکیت یا تصرف مالی از او سلب نمیشود. (مصری: ۱۹۰۵؛ ۱۴۵۶).

۵- ملحق شدن مرتد به سرزمین کافران: هرگاه مرتد به سرزمین حربی و کافران ملحق شود، اموال او همچنان در ملکیت او باقی میماند و در اختیار شخص امینی گذارده میشود و فرار او موجب سلب ملکیت او نمیشود. (مصری: ۱۹۰۵؛ ۱۴۵۶).

مجازات جرم ارتداد از دیدگاه فقهای اهل تشیع

تمامی مذاهب فقهی اسلامی برای مرتد مجازاتهایی را در نظر گرفته اند. همانگونه که قبلاً بیان گردید. امامیه مرتد را به دو نوع ملی و فطری تقسیم نموده اند. طبیعتاً مجازاتهای

متفاوتی را نیز برای شان بیان نموده اند در ذیل ابتدا مجازات مرتد ملی و قطری از نگاه فقه امامیه بیان گردیده و بعد از آن مجازات مرتد از نگاه فقه های مذاهب اربعه اهل سنت بیان میگردد.

مجازات مرتد فطری از دیدگاه امامیه

فقه های امامیه برای مرد مرتد فطری مجازات های ذیل را بیان نموده اند.

۱ برداشته شدن ولایت وی از دخترش در امر ازدواج

۲ منحل شدن پیوند ازدواج مرتد قطری

۳ تقسیم اموال و دارایی بین وارثین مسلمانان

۴ محروم شدن از میراث

۵ عدم پذیرش توبه

۶ اعدام

از جمله مجازات مرد مرتد فطری این است که پیوند زناشویی وی گسته میشود و همسرش بدون جاری شدن صیغه طلاق از وی جدا میشود و همسرش عده وفات نگه میدارد و بعد از سپری شدن عده وفات میتواند با مرد دیگری ازدواج نماید؛ زیرا مرد مرتد از دیدگاه امامیه مرده فرض میشود.

مجازات دیگر مرد مرتد فطری آن است اموال وی بعد از ادای دیون اش میان ورثه اش تقسیم میشود هر چند زنده باشد. از کیفرهای دیگر مرد مرتد فطری آن است که وی از مسلمان میراث نمی برد و چنانچه وارث نداشته باشد، امام وارث وی خواهد بود. (طوسی بی تا ۲۸۳).

مجازات دیگر مرد مرتد فطری اعدام و عدم پذیرش توبه وی میباشد. ناگفته نباید گذاشت که بعضی فقه های شیعه از جمله ابن جنید اسکافی، صاحب جواهر و صاحب عروه به پذیرش توبه مرد مرتد فطری قائلند (یزدی، ۱۳۷۴: ۲۸۱).

مجازات زن مرتد فطری از دیدگاه امامیه

در فقه امامیه برای زن مرتد فطری مجازات زیر را وضع نموده اند.

۱. گسسته شدن پیوند زناشویی، ۲. حبس، ۳. اعدام در صورت تکرار در مرتبه چهارم

در فقه امامیه برای زن مرتد فطری مجازاتی از قبیل گسسته شدن پیوند زناشویی، زندان و سخت گیری در نظر گرفته شده است. به این ترتیب زن مرتد فطری مرده فرض نمیشود و اموال وی در ملکیت خودش باقی میماند، اگر ارتدادش قبل از دخول باشد. بدون طلاق از همسرش جدا میشود و از زمان ارتدادش عده نگه میدارد اگر زن در هنگام عده توبه نماید، بدون عقد مجدد به همسرش مراجعه میکند. زن هر چند که مرتد فطری باشد اعدام نمی گردد. در هنگام نماز زن مرتد را می زنند تا توبه کند یا بمیرد. اگر مرتد شدن زنی تکرار شود به او بدترین خوراکیها را میخورانند و ضخیم ترین جامه و ها را میپوشانند در مرتبه چهارم اعدام میشود. (یزدی، ۱۳۷۴: ۲۸۱)

مجازات مرتد ملی از نظر امامیه

در فقه امامیه برای مرتد ملی مجازات هایی از قبیل گسسته شدن عقد ازدواج، زندان و احياناً اعدام در نظر گرفته شده است. به این گونه که اگر مرتد ملی اعم از زن و مرد ارتدادش قبل از دخول باشد عقد ازدواجش فسخ می گردد. و اگر ارتدادش بعد از دخول صورت گرفته باشد فسخ ازدواجشان متوقف بر انقضای مدت عده خواهد بود. اگر در هنگام سپری شدن عده توبه کند ازدواج شان به حال خود باقی خواهد بود اما اگر در هنگام سپری شدن عده توبه نکند زن و مرد از همدیگر جدا میشوند.

در فرضی که ارتداد قبل از دخول صورت گرفته و مرتد هم مرد باشد. زن مستحق نصف مهریه شناخته میشود. اگر ارتداد مرد بعد از دخول صورت گرفته باشد، مرد مکلف است تمام مهریه را بپردازد. اگر زن مرتد شده باشد هیچ مهریه ای به وی تعلق نخواهد گرفت. مرتد ملی در فقه شیعه چون مرده فرض نمی شود اموال وی نیز میان ورثه اش تقسیم نمیشود. (الجبلی العاملی، ج: ۲، ۱۴۱۰: ۳۴۳)

از زن و مرد مرتد ملی خواسته میشود تا توبه کنند. چنانچه مرد توبه نکند اعدام میشود.

اگر زن مرتد ملی توبه نکند حبس ابد میشود تا بمیرد، مدت توبه خواهی او بنابر قولی سه روز و بنابر قولی دیگر مدتی است که امید می رود در آن مدت توبه کند. اگر ارتداد شخص تکرار شود بنابر قولی در مرتبه چهارم و بر اساس نظری دیگری در مرتبه پنجم کشته می شود (الجبلی العاملی ج ۲، ۱۴۱۰: ۳۴۵)

مجازات شخص مرتد از دیدگاه فقهای اهل سنت

اهل سنت در باره زن و مرد مرتد حکم یکسانی را بیان نموده اند هم چنین فقهای اهل سنت تقسیم مرتد به ملی و فطری را نمی پذیرند و تفاوت میان مرتد ملی و فطری قائل نیستند و معتقدند که هر نوع مرتدی باید کشته شود. به جز فقهای حنفیه که بعداً بیان خواهد شد. زن مرتد را مستحق قتل نمی دانند.

مجازات مرتد از دیدگاه امام ابو حنیفه همانگونه که قبلاً بیان گردید فقهای حنفیه برای زن و مرد مرتد مجازات متفاوت قائلند بنابراین مجازات هر یک به طور جداگانه بیان می گردد.

مجازات مرد مرتد از نظر ابو حنیفه

فقهای حنفیه برای مرد مرتد مجازات هم چون گسسته شدن پیوند ازدواج ممنوعیت ازدواج، کیفرهای مالی زندان و اعدام را بیان نموده است. به این صورت که اگر مردی مرتد شود همسرش اعم از اینکه کتابی باشد یا مسلمان از وی جدا می شود چه ارتدادش قبل از دخول باشد یا بعد از دخول، اگر مرد قبل از دخول مرتد شده باشد زن میتواند نصف مهریه را از مرد بگیرد و چنانچه مرد بعد از دخول مرتد شده باشد زن حق دارد نفقه ایام عده را از مرد بگیرد. اگر زن و مرد هر دو مرتد شده باشد، ازدواجشان به حال خود باقی میماند.

در مورد ممنوعیت ازدواج مرد فقهای حنفیه گفته اند که اگر مردی مرتد شود با زن مرتد یا مسلمان نمی تواند ازدواج کند (رحیمی، ۱۳۷۹: ۱۰).

از دیگر مجازات مرد مرتد زندان و اعدام است. به این صورت که بر قاضی مستحب است که اسلام را بر مرتد عرضه کند و شبهه ای که موجب ارتدادش شده را رفع نماید چنانچه ارتدادش به خاطر شبهه ای باشد که برایش پیش آمده است اعدام نمی شود. در صورتی که مرتد در خواست مهلت نماید برایش سه روز مهلت داده میشود و در این سه روز زندانی می گردد و اسلام بر او عرضه میشود و اگر مسلمان نشد حکم به کشتن وی میشود و اگر مرتد مهلتی را در خواست نکرد بی درنگ کشته میشود.

مجازات زن مرتد از نظر ابو حنیفه

فقه‌های حنفیه برای زن مرتد مجازات مالی زندان و زدن را در نظر گرفته است. به این صورت که اگر زنی مرتد شود، حق گرفتن مهریه و نفقه را ندارد اما ملکیت وی نسبت به اموالش زایل نمیشود به نظر ایشان زن مرتد کشته و اعدام نمی شود به همین دلیل ارث هم میبرد. (رحیمی، ۱۳۷۹: ۱۲)

زن مرتد به زندان افکنده میشود و هر روز زده میشود تا مسلمان شود زن مرتد کشته نمیشود؛ زیرا در حدیثی پیامبر از کشتن زنان نهی نموده است. (الغروی، ۱۴۱۹: ۶۴۱)

مجازات مرتد از نظر مالکیه

مالکیه مجازاتی از قبیل ممنوعیت غسل و کفن و جلوگیری از تدفین در قبرستان مسلمین و کفار، انحلال پیوند ازدواج، کیفرهای مالی، تعزیر و اعدام برای فرد مرتد اعم از زن و مرد در نظر گرفته است. به اعتقاد فقه‌های مالکیه مرتد غسل و کفن نمی شود و در قبرستان مسلمانان و کفار دفن نمی گردد. (رحیمی، ۱۳۷۹: ۱۲)

یکی دیگر از مجازات شخص مرتد از نظر مالکیه بطلان وصیت شخص مرتد است هر چند بعد از ارتدادش توبه نموده و مسلمان شده باشد طبق یک دیدگاه دیگر از امام مالک اگر بعد از ارتداد شخص توبه نموده و مسلمان شده باشد.

وصیت وی باطل شمرده نمیشود شرط بطلان وصیت مرتد این است که در حال ارتداد بمیرد. (رحیمی، ۱۳۷۹: ۱۲)

از دیگر مجازات شخص مرتد در دیدگاه مالکیه کشتن و اعدام است. به این صورت که به مدت سه شبانه روز از مرتد خواسته می شود که توبه کند، استنابه از زمانی شروع میشود که ارتدادش به اثبات رسیده است نه از زمان ارتدادش، در زمان توبه خواهی از مال و دارایی خودش به وی آب و غذا داده میشود چنانچه مرتد در این مدت توبه نکند، با شمشیر کشته می شود. (رحیمی، ۱۳۷۹: ۱۲).

برای زن مرتد از نظر مالکی مجازات مالی و اعدام در نظر گرفته شده است. به نظر اینان زن مرتد مستحق نفقه شناخته نمی شود برای زن مرتد همانند مرد سه شبانه روز مهلت توبه داده میشود و چنانچه در این مدت توبه نکرد، کشته میشود.

اگر زن مرتد طفل شیرخوار داشته باشد تا زمان اكمال دوران شیرخوارگی اعدامش به تعویق انداخته میشود.

مجازات مرتد از نظر شافعیه

از نظر شافعیه برای مرتد مجازات همچون گسسته شدن پیوند زناشویی، ممنوعیت ازدواج، ولایت نداشتن در ازدواج دخترش، مجازات مالی و اعدام را بیان نموده است. به اعتقاد شافعیه مرد مرتد نمیتواند با زن مسلمان ازدواج نماید همانگونه که نمیتواند با زن بت پرست ازدواج نماید.

در مورد انحلال رابطه زوجیت شخص مرتد باید گفت که از نظر شافعیه اگر زن و مرد یا یکی از آن دو مرتد شوند چنانچه ارتداد ایشان قبل از دخول باشد از همدیگر جدا میشوند و اگر ارتداد آنها بعد از دخول باشد جدا شدن آنها متوقف بر سپری شدن عده میباشد اگر بعد از سپری شدن عده هر دو به اسلام برگردند ازدواج شان به حال خود باقی خواهند ماند و اگر یکی از آن دو مسلمان شود و دیگری مسلمان نشود از هم دیگر جدا میگردند. یکی دیگر از مجازات جرم ارتداد در دیدگاه شافعیه مجازات مالی است به این صورت که مرتد از ارث محروم میشود.

هر چند بعد از فوت مورث خود مسلمان شده باشد لذا دارایی وی به عنوان فیء به بیت المال میرسد. شدید ترین مجازات مرتد از نظر شافعیه اعدام است البته اگر مرتد توبه کند توبه اش پذیرفته میشود برخی از شافعیه توبه خواهی از مرتد را مستحب و برخی واجب میدانند به نظر شافعیه چنانچه زن مرتد شود و توبه نکند قتلش واجب میشود. (الغروی، ۱۴۱۹: ۶۴۳).

مجازات مرتد از دیدگاه حنبلی ها

حنبلّی ها برای شخص مرتد مجازات مالی و اعدام را در نظر گرفته است. طبق دیدگاه فقهای حنبلی مال و دارایی شخص از زمان ارتدادش و طبق دیدگاه برخی دیگر از فقهای مذهب مذکور از زمان مرگش فیء تلقی میشود. به نظر حنبلی ها مال و دارایی مرتد از زمان ارتدادش فیء تلقی میگردد. البته ابتدا باید دیون وی ادا شود و بعد دارایی وی فیء به حساب می آید.

بر اساس همین نظر باید اموال شخص مرتد نزد شخص موثقی از مسلمانان یا بیت المال گذاشته شود از همین جهت به محض ارتداد شخص، حکم به زوال ملکیتش نمیشود بلکه اگر به اسلام بازگشت نمود حکم به بقاء ملکیتش میشود بر اساس همین دیدگاه مرتد از تصرف در مال خودش ممنوع قرار داده میشود. اگر مسلمان شد اموالش با ملکیت جدید به وی باز گردانده می شود.

طبق نظر دیگری از فقهای حنابله تمام تصرفات شخص مرتد به اسلام آوردنش بستگی دارد اگر مسلمان شد تصرفاتش درست است در غیر آن تصرفات وی اعتبار ندارد. رحیمی (۱۳۷۹: ۱۴)، حنابله مجازات اعدام را برای مرتد اعم از زن و مرد قائلند هر که مرتد شد چه زن باشد یا مرد در صورتی که بالغ و عاقل باشد برایش سه روز مهلت داده میشود چنانچه در این مدت توبه کرد توبه اش پذیرفته میشود؛ ولی اگر توبه نکرد اعدام می شود.

بر اساس روایت دیگری که از احمد بن حنبل نقل شده است توبه خواهی از شخص مرتد واجب نیست، بلکه مستحب است و باید توبه وی با میل و رغبت صورت گیرد ولی اگر مسلمانی مرتد شود و بر بازگشت به اسلام مجبور گردد و با اجبار مسلمان شود ظاهراً به مسلمان بودن وی حکم میشود؛ زیرا اجبار به حق شده است. در روایت دیگری از امام احمد بن حنبل نقل شده است که اگر ارتداد کسی تکرار شود به دلیل آیه ۱۳۷ سوره نساء توبه اش پذیرفته نمی شود (رحیمی، ۱۳۷۹: ۱۵).

همانگونه که اشاره شد حنابله برای زن و مرد مرتد حکم یکسانی را در نظر گرفته اند و در صورت که بر ارتدادش اصرار ورزد قتل هر دو واجب است.

ارتداد و آزادی

اسلام برای انسان آزادی های گوناگونی را قائل است. از قبیل آزادی شخصی آزادی فکری آزادی دینی و... و این آزادی ها را حق طبیعی انسان میدانند. آزادی شخصی یعنی اینکه هر کس حق دارد همانگونه که خدا او را آزاد آفریده و برای او اراده و اختیار داده است حق دارد سرنوشت خویش را تعیین نماید و تحت نفوذ و سلطه دیگران قرار نگیرد؛ چنانکه حضرت علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع) می فرماید بنده دیگران مباش در حالی که خدا تو را آزاد آفریده است. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳۰۴). یکی دیگر از آزادیهای انسان که اسلام آن را حق طبیعی افراد میدانند آزادی فکری است. آزادی فکری یعنی اینکه انسان حق دارد در باره هر موضوع که دلش میخواهد فکر کند و هیچ کس حق ندارد عقاید و افکار او را کنترل نماید

به همین دلیل است که در روایات اسلامی تشویق به تفکر زیاد شده و یک ساعت تفکر را مساوی با شصت سال عبادت دانسته است.

یکی دیگر از آزادیهای که اسلام برای انسان قائل است آزادی دینی است. بر اساس آزادی دینی انسان بر اساس تحقیق و علم در انتخاب دین آزاد است و هر نوع عقیده و باوری که طبق تحقیق و تفکر و ادله به حقانیت آن رسیده باشد، میتواند به آن معتقد باشد و همه ادیان و مذاهب اسلامی برای تبلیغ و ترویج دین خود و همچنین برای اجرای مراسم دینی و مذهبی خود آزاد هستند و اسلام به یک نوع همزیستی مذهبی باورمند است. در تاریخ اسلام نمونه های زیادی از این آزادی دینی و همزیستی مذهبی دیده میشود. مثلاً در سال دوم هجری پیامبر (ص) پیمانی با مسیحیان سر زمین سینا بست که آن پیمان با خط علی (ع) نوشته شده بود و در آن پیمان آزادی دینی و همزیستی مذهبی به خوبی مشهود است. آن پیمان چنین است. من عهد میکنم کشیش و راهب آنان را تغییر ندهم و اشخاص تارک دنیا را از صومعه نرانم و مسافر را از سفر باز ندارم و نماز خانه ها و خانه های آنان را خراب نکنم و چیزی از کلیساهای آنان برای ساختمان مساجد نیاورم و هر کس از مسلمانان چنین کند پیمان خدا را شکسته است به هیچ کس از آنان نباید زور گفته شود و باید با مدارا با آنان رفتار شود و آزاری به آنان نرسد و هر جا باشند معزز و محترم خواهند بود. (قربانی، ۱۳۶۷: ۳۹۹).

در همین باره از جابر بن عبدالله انصاری روایت است که جنازه را از نزد ما عبور میدادند پیامبر اسلام به عنوان احترام برخاست ما نیز برخاستیم بعد به پیامبر عرض کردیم یا رسول الله مگر این جنازه یک مرد یهودی نبود؟ حضرت فرمود: چرا مگر یهودی انسان نیست؟ من به خاطر احترام به انسانیت برخاستم شما هم هرگاه جنازه یی را دیدید مربوط به هر آیینی که باشد به آن احترام کنید. (قربانی، ۱۳۶۷: ۳۹۷).

با توجه به این همزیستی و تسامح دینی و با عنایت به انواع گوناگونی آزادیهای که اسلام برای انسان قائل است، از قبیل آزادی مسکن آزادی کار و سایر آزادیهای که ذکر شد این سوال مطرح میشود که چرا اسلام تغییر دین و آیین را اجازه نداده و ارتداد را جرم دانسته و برای آن چنانکه گذشت مجازات سنگین قائل است؟ در پاسخ به سوال فوق باید گفت که اسلام در انتخاب دین بیشترین آزادی را برای انسان داده و هیچ گونه اجباری در انتخاب دین

وجود ندارد چنانکه در قرآن کریم آمده: «لا إكراه فی الدین» (بقره ۲۵۶) هیچ اجباری در دین نیست آیه فوق بیانگر آزادی دینی است. (ابوالفتح رازی، ۴۱۳: ۱۳۷۴)

منظور از دین در آیه فوق متن دین که متشکل از عقاید احکام و اخلاقیات میباشد که اجبار در آن نفی شده است. علامه طباطبایی میگوید که دین از یک سلسله عقاید قلبی و ریشه دار تشکیل شده که اجبار و تحمیل آن ناممکن و بی معناست (طباطبایی؛ ۱۳۹۳: ۳۴۲) طبق همین تفسیر گفته شده که شخصی بنام صفوان نزد پیامبر آمد و از وی خواست که مدت دو ماه به مکه بماند و در باره اسلام تحقیق نماید، شاید حقیقت و درستی اسلام برایش روشن شود و مسلمان گردد. پیامبر برایش فرمود من تو را چهار ماه مهلت میدهم.

لذا نگرشی که گویا اسلام از ناحیه شمشیر و جهاد گسترش پیدا نموده مردود است. بنابراین بسیاری از غزوات و جنگهای پیامبر مانند جنگ احد، احزاب و حنین حالت دفاعی داشت و برای دفع توطئه دشمن بود. بسیاری از جنگهای پیامبر برای از بین بردن بت پرستی بود؛ چون از نظر اسلام بت پرستی دین و آیین نیست بر علاوه این ادعا که دین اسلام از طریق جهاد و شمشیر گسترش پیدا نکرده توسط غیر مسلمانان نیز تأیید شده است چنانکه گوستاولوبون دانشمند مسیحی مینویسد ما وقتی فتوحات صدر اسلام را به دقت مطالعه نماییم و اسباب و علل موفقیت آنها را بررسی کنیم میبینیم که آنها در ترویج آیین خود از شمشیر استفاده نکردند؛ زیرا آنها اقوام و ملل مغلوب را در پذیرش دین خود آزاد میگذاشتند.

با توجه به مطالب مزبور اسلام پیش از آنکه مردم مسلمان شود به ایشان میگوید خوب تحقیق و بررسی نموده و دین را از روی علم و آگاهی بپذیرد؛ چرا که تغییر و کنار گذاشتن آن ممکن نیست و کیفرهای سختی را به دنبال دارد؛ زیرا تغییر آیین موجب تزلزل در دین و پیروانش میگردد و مخالفان از این طریق به اسلام ضربه میزنند در صدر اسلام هم بودند کسانی که اسلام را به ظاهر قبول مینمودند و از اسرار نظامی و دفاعی مطلع میشدند بعد از چند صباحی دوباره از اسلام بر می گشتند به همین دلیل ارتداد از اسلام قیام علیه نظام اسلامی به حساب میآید و امروزه در اکثریت کشورهای جهان کسی که علیه نظام توطئه کند و قوانین سیاسی و اجتماعی کشور را نقض نماید به سختترین مجازات محکوم می نمایند. اسلام نیز به خاطر پاسداری از نظام سیاسی و اجتماعی خود مجازاتی را برای مرتد در نظر گرفته است.

نتیجه گیری

از لابلای آنچه در مقاله بیان گردید نتایج زیر به دست می آید: ارتداد در لغت به معنای مطلق برگشتن است از هر امری که باشد. در اصطلاح ارتداد به معنای برگشتن از دین مقدس اسلام است و به برگشت کننده مرتد گفته میشود و با انکار یکی از اصول دین توحید نبوت و معاد محقق میشود و یا با انکار ضروریات دین تحقق می یابد. -- تمامی مذاهب فقهی اسلامی ارتداد را جرم دانسته و برای آن مجازات سنگینی در نظر گرفته است؛ زیرا ارتداد یک نوع پیمان شکنی محسوب میشود؛ چون شخص زمانی که مسلمان میشود با خالق خود تعهد مینماید که به توحید، نبوت و معاد و ضروریات دین پای بند باشد اما وقتی که مرتد میشود پیمان شکنی مینماید و آنچه را که قبلاً به آن متعهد شده نقض می نماید؛ از این جهت شخص مرتد باید مجازات شود.

از طرفی همه مذاهب فقهی اسلامی برای تحقق ارتداد یک سری شرایطی در نظر گرفته است هر چند در بعضی این شرایط با هم اختلاف نظر دارند. شیعه مرتد را به دو نوع ملی و فطری تقسیم نموده است مرتد فطری آنست که از پدر و مادر مسلمان یا اینکه حداقل یکی از آنها مسلمان باشد به دنیا آمده باشد. مرتد ملی آنست که از والدین غیر مسلمان به دنیا آمده به اسلام گرویده و دوباره از اسلام به کفر رجوع نموده است به نظر امامیه مرتد فطری مجازات سنگین تری نسبت به مرتد ملی دارد.

امامیه و حنفیه زن مرتد را مستحق مجازات کمتری نسبت به مرد مرتد میدانند کمتر بودن مجازات زن مرتد مستند به حدیثی است که از پیامبر (ص) نقل شده که آن حضرت از کشتن زنان نهی نموده است و هم چنین سبک بودن مجازات زن مرتد به ساختار فیزیکی و شخصیتی زن مربوط میشود. برخی مذاهب اسلامی مجازات مالی سختی را برای مرتد در نظر گرفته است تا جایی که وصیت و وقف وی را باطل میدانند. در بحث ازدواج نیز برخی مذاهب اسلامی معتقدند که شخص مرتد در به ازدواج در آوردن دختر و خواهرش ولایت ندارد و هم چنان به شخص مرتد اجازه ازدواج داده نمیشود حتی با زن غیر مسلمان، هم چنان فقهای مالکیه معتقد است که شخص مرتد نباید کفن گردیده و در قبرستان مسلمین و کفار دفن گردد.

تمامی مذاهب فقهی اسلامی برای توبه مرتد اهمیت قائل است و برخی از مذاهب معتقدند که باید به مرتد مهلت توبه داده شود.

برخی توبه خواهی را مستحب و برخی واجب میدانند.

شیعه با توجه به تقسیم بندی مرتد ملی و فطری برای مرتد ملی مهلت توبه میدهد و برخی قائلند که باید برای رفع شبهه ای که موجب ارتداد شخص شده تلاش نمود و برای آن پاسخ ارایه نمود.

بین اعتقاد اسلام به آزادیهای گوناگون از جمله آزادیهای شخصی فکری و دینی و بین اعتقاد به اینکه تغییر دین و آیین جرم است منافات ندارد؛ زیرا اسلام در انتخاب و پذیرش دین بیشترین اختیار را برای انسان داده است تا با آگاهی و بصیرت کامل دین خویش را برگزیند به نظر اسلام انسان در پذیرش دین اختیار دارد و هیچ گونه اجباری ندارد ولی چنانچه دین را پذیرفت تغییر آن ممکن نیست؛ زیرا کنار گذاشتن و تغییر آن مشکلاتی را برای اسلام و پیروانش به بار می آورد؛ لذا اسلام همانند سایر مکاتب در جایی که نظام عقیدتی اش در خطر باشد آن را جرم انگاری نموده و بشدت برخورد نموده است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابوالفتوح رازی؛ حسین بن علی). ۱۳۷۴، روض الجنان و روح الجنان؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی
۳. الجبلی العاملی؛ زین الدین مشهور به شهید ثانی). ۱۴۱۰؛ الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیة، المكتبة العلمیة الاسلامیه؛ ج: ۲.
۴. الجریری؛ عبدالرحمن). ۱۴۱۹. (الفقه علی المذاهب الاربعه؛ مترجم: الغروی؛ سید محمد و دیگران؛ بیروت: منشور دارالثقلین؛ ج: ۵
۵. اصغرپور؛ حسن. امامیان؛ رباب). ۱۴۰۳؛ مصداق و مفهوم ارتداد در قرآن در اندیشه های مفسران فریقین. نشریه پژوهش های فقهی - دور نهم - شماره ۲ ص - ۱۰۶
۶. الموسوی الخمینی روح الله). ۱۳۶۳، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۲
۷. امینی؛ علی رضا. آیتی؛ سید محمود رضا). ۱۳۷۵، تحریر الروضة الدمشقیه تهران: مؤسسه فرهنگی طه .
۸. بخاری؛ محمد ابن اسماعیل). ۱۴۰۱؛ صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفه .
۹. دهخدا، علی اکبر). ۱۳۷۲، لغت نامه دهخدا؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
۱۰. شهیدی؛ سید جعفر). ۱۳۷۳؛ ترجمه نهج البلاغه؛ تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی؛ نامه ۳۱
۱۱. شیبانی؛ احمد ابن حنبل). ۱۹۸۷؛ المسند. بیروت: دار العلم للملایین.

۱۲. طباطبایی، محمد حسین). ۱۳۹۳، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج: ۲
۱۳. فیض؛ علی رضا). ۱۳۷۳؛ (مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۱۴. قربانی، زین العابدین). ۱۳۶۷؛ (اسلام و حقوق بشر؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۵. محقق حلی؛ ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن). ۱۴۰۳ (شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام مع تعلیقات السید الصادق الشیرازی: تهران انتشارات استقلال، ج: ۲
۱۶. محقق داماد؛ مصطفی). ۱۳۷۵. «ارتداد» دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج ۷. تهران: بنیاد معارف اسلامی. ص. ۴۴۳-۴۴۴
۱۷. مصری؛ سید سابق. فقه السنه؛ ۱۹۰۵ (مترجم: ابراهیمی؛ محمود). ۱۴۳۷. (سایت عقیده: اول دیجتال. صص) ۱۴۴۵-۱۴۵۸.
۱۸. یزدی؛ محمد). ۱۳۷۴؛ (فقه القرآن؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان؛ ج: ۲.

لوازم سگ گردانی و نگهداری از آن از دیدگاه فقه شیعه

امیرحسین عفتی^۱

مجتبی عفتی^۲

چکیده

سگ ها از قدیم الایام همیشه کمک کار انسان بوده و در امر های مختلف انسان از او بهره می گرفته است و بی تردید در جهان امروز نیز گستره ی خدمات سگ بسیار گسترده تر شده و حیوان سگ در موارد مختلف همچون کشف مواد مخدر، مواد منفجره، یافتن کسانی که زیر آوار مانده اند، مسیر یابی، تشخیص بیماری، گله داری، بارکشی و ده ها مورد دیگر به کمک انسان شتافته است و نه فقط این بلکه در خصوصی ترین بخش های زندگی انسان وارد شده و گاهی به عنوان فرزند پذیرفته میشود و انسان ها بعضی از نیاز های عاطفی خودشان را توسط این حیوان تامین میکنند لذا سگ که ضرورت دارد جایگاه سگ در دین و احکام و مسائل این حیوان بررسی شده و تبیین گردد. اسلام حیوانات مختلفی همچون کبوتر و خروس را توصیه کرده اما حیوانی چون سگ که خصوصیات بسیار خوبی دارد در اسلام منع شده است و باید این مسئله و چرایی آن مورد بررسی قرار میگرفت درحالیکه با وجود این ضرورت هنوز تحقیق جامعی که تمام مسائل سگ را در بر بگیرد انجام نشده است از همین روی در تحقیق حاضر بصورت جامع به موضوعات مختلف نجاست، نگهداری، خرید و فروش و حقوق سگ پرداختیم و در بعضی موضوعات حکم اولی و عناوین ثانوی تفکیک شده و به هردو جهت پرداخته شده است.

کلید واژه: سگ، نجاست، نگهداری سگ، احکام سگ، معامله سگ

۱ طلبه سطح ۱، حوزه علمیه قم، قم، مدرسه شهیدین، mojtaba_efati@miu.ac.ir

۲ استاد مدعو- مربی- گروه فقه و اصول- دانشکده فقه خانواده- جامعه المصطفی (ص)- دانشگاه مجازی المصطفی (ص)

مقدمه

در طول تاریخ انسان ها همیشه در تلاش برای به کار گرفتن حیوانات جهت بهتر کردن عملکرد خودشان در کار ها بوده اند. سگ ها از جمله اولین حیوان هایی بودند که انسان بهره های زیادی از او می برد و در دنیای امروز نیز گستره ی خدمات سگ بسیار گسترده تر شده است. امروزه بسیاری از ملت ها به سگ میپردازند و بخصوص در نسل جدید شاهدیم حیوان سگ بسار مورد توجه انسان قرار گرفته و حتی بعضا جایگاه فرزند را هم گرفته است. با توجه به کارایی های متعدد سگ در جامعه امروزی، سوالات زیادی برای جامعه مسلمان مطرح میشود مانند: آیا نصوص قطعی دال بر نجس بودن سگ وجود دارد؟ حکم نگهداری آنها در خانه چیست؟ آیا خرید و فروش آنها جایز است؟ لازم است مسلمانان جایگاه سگ را در دین اسلام دانسته و بدانند چطور با این پدیده رفتار کنند. در زمینه لوازم و نگهداری سگ گردانی تحقیقات زیادی صورت گرفته اما هیچکدام بصورت جامع به تمامی موضوعات نپرداخته و بعضا بین حکم اولی و عناوین ثانوی تفکیک نشده است. به همین جهت در این مقاله سعی خواهیم کرد دقیق ترین احکام مورد نیاز این حیوان را بررسی کرده و جایگاه سگ را در دین تبیین کنیم

بدنه

سگ یا سگ اهلی زیرگونه اهلی گرگ ها و پستانداری از زیرراسته سگ سانان است. سگ نخستین جانوری است که به دست انسان اهلی شد. سگ ها نقش های گوناگونی در جوامع انسانی بر عهده گرفته اند و انسان ها از آن ها برای شکار (سگ شکاری)، گله داری (سگ گله)، بارکشی (سگ سورتمه)، محافظت، کمک به پلیس (سگ پلیس) و نیروهای مسلح (سگ نظامی)، همراهی و همدمی به عنوان حیوان خانگی، کمک به اشخاص دچار ناتوانی (سگ دستیار) و ده ها زمینه دیگر استفاده می کنند

سگ ها از نظر منفعت به دو دسته تقسیم میشوند:

الف. سگ هایی که منافع عقلایی دارند مثل سگ شکارچی یا سگ نگهبان یا سگ پلیس یا سگ مسیر یاب یا سگ امداد و نجات و...

ب. سگ هایی که منافع عقلایی ندارند مثل سگ های زینتی و....

نجاست سگ

نجاست در لغت: واژه نجس در لغت به معنای پلیدی و ناپاکی است و بر هر آنچه که پاک نباشد اطلاق میشود

راغب اصفهانی نجس را به معنی پلیدی ظاهری و باطنی میداند: النجاسة القذارة و ذلك ضربان: ضرب یدرك بالحاسة وضرب یدرك بالبصيرة (نجاست، قذارت و کثیفی است که بردو نوع می باشد آنکه با حواس انسان قابل درک است و آنکه با دیده بصیرت درک میشود) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۱)

نجاست در اصطلاح: شیئی که بخاطر شدت پلیدی و ناپاکی و همچنین دستور آمده از طرف شارع باید از آن دوری و اجتناب کرد

کلمه نجس در بین فقها بر همین معنای اصطلاحی حمل میشود. شیخ طوسی در تفسیر ایه ۲۸ سوره توبه میفرمایند: من باشر ید کافر، وجب علیه ان یغسل یده إذا کانت یده او ید المشرک رطبة (الشیخ الطوسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۰۰)

طبق روایات سگ نجس العین است و تمام اجزاء او نجس هست:

روایت اول: عذافر از امام صادق (علیه السلام) از نوشیدن و وضو گرفتن با پس مانده آبی که بعضی از حیوانات (سنور، گوسفند، گاو، شتر، الاغ، اسب، استر و درندگان) نوشیده اند، سوال کرد. امام فرمود: بنوش و وضو بگیر. سپس از سگ سوال کردم. امام فرمود: نه. پرسیدم: آیا او یک درنده (مثل دیگر درندگان) نیست؟ فرمود: نه به خدا، او نجس است. نه به خدا، او نجس است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

روایت دوم: عبدالله بن ابی یعفور از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند: همانا خداوند نیافرید خلقی را که نجس تر از سگ باش (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

روایت سوم: فضلمی گوید از امام صادق (علیه السلام) از پس مانده حیوانات (گره، گوسفند، گاو، شتر،...) سوال کردم؛ و امام فرمود: اشکالی ندارد. تا اینکه از سگ سوال کردم؛ و امام فرمود: پلید و نجس است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۳).

روایت چهارم: راوی حکم سگ را از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد، حضرت فرمود: پلید و نجس است، از اضافه آبی که آشامیده نباید وضو گرفته شود، آن آب را بریز و (ظرف) را بار اول با خاک و سپس با آب بشوی (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۵).

روایت پنجم: ابن شریح، حکم نیم خورده سگ را از امام صادق (علیه السلام) پرسید که آیا می توان از آن نوشید یا با آن وضو گرفت؟ حضرت فرمود: نه، راوی پرسید: آیا او یک درنده (مثل دیگر درندگان) نیست؟ فرمود: نه، به خدا سوگند، او نجس است. نه، به خدا سوگند، او نجس است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶)..

روایت ششم: ابی سهل می گوید از امام صادق (علیه السلام) درباره گوشت سگ سؤال کردم، حضرت فرمود: از حیوانات مسخ شده است. گفتم آیا حرام است؟ امام فرمود: نجس است. سه مرتبه این سوال را تکرار کردم و هر سه بار امام فرمود: نجس است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۷).

تمامی انواع سگ ها اعم از اینکه چه نافع باشند چه غیر نافع نجس هستند و استثنایی در این زمینه نیست

محمد بن مسلم از امام صادق (علیه السلام) در مورد سگ سلوقی (یک نوع سگ شکاری معروف) سوال کرد. حضرت فرمود: چنانچه او را لمس کرده ای، دست را بشوی (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶).

حکم نگهداری سگ

اول به حکم اولی نگهداری از سگ پرداخته سپس به عناوین ثانویه ای که مترتب بر این مساله هست پرداخته میشود. در بخش حکم اولی با صرف نظر از عناوین ثانویه بررسی میشود چون ممکن است عنوانی مثل تشبه به کفار حکم اولی را تغییر دهد

حکم اولی سگ های نافع: سگ هایی که نفع عقلایی دارند نگهداری آنها جایز است
يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ
تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ
سَرِيعُ الْحِسَابِ (مائده ۴).

از تو سؤال می‌کنند چه چیزهایی برای آنها حلال شده است؟ بگو: «آنچه پاکیزه است، برای شما حلال گردیده؛ (و نیز صید) حیوانات شکاری و سگهای آموخته (و تربیت یافته) که از آنچه خداوند به شما تعلیم داده به آنها یاد داده‌اید، (بر شما حلال است)؛ پس، از آنچه این حیوانات برای شما (صید می‌کنند و) نگاه می‌دارند، بخورید؛ و نام خدا را (به هنگام فرستادن حیوان برای شکار)، بر آن ببرید؛ و از (معصیت) خدا بپرهیزید که خداوند سریع الحساب است در این ایه شریفه خداوند اشاره می‌فرماید که بهره بردن از سگ های شکاری و تربیت یافته جایز است و از انجایی که بهره بردن از این سگ ها جز با نگهداری امکان پذیر نیست بنابراین به دلالت التزامی، جواز نگهداری از آنها برداشت میشود. همچنین از الفا خصوصیت استفاده کرده و جواز نگهداری دیگر سگ های نافع را نیز برداشت میکنیم

اما ممکن است سوال شود چرا در آن زمان فقط برخی سگ های خاصی گفته شده است ؟ جواب: زیرا در آنموقع سگ ها کارکرد دیگری نداشتند

در ادامه روایاتی که از اهل بیت در مورد جواز نگهداری سگ های نافع بدست ما رسیده را بررسی میکنیم:

امیرالمومنین حضرت علی علیه السلام: هیچ خیری در سگ ها نیست به جز سگ شکاری و سگ نگهبان گله (الشیخ الكلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۵۲).

ابوهریره از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده است: کسی که سگی را نگهداری کند که برای شکار یا نگهبانی از گله و زمین نباشد ، هر روز یک قراط از عمل او کاسته میشود (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۵۲).

در روایتی نقل شده: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به اهل قاصیه اجازه داد تا از سگ نگهداری کنند (الشیخ الكلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۵۳).

در حدیثی نقل شده است جبرئیل نزد رسول خدا آمد و برای ورود به منزل ایشان اذن خواست و پیامبر اذن ورود دادند اما جبرئیل وارد نشد . پیامبر با مشاهده این صحنه از خانه خارج شدند و علت داخل نشدن جبرئیل را جویا شدند . جبرئیل پاسخ داد ما فرشتگان در منزلی که سگ یا تصویر باشد وارد نمیشویم . سپس پیامبر دستور قتل همه ی سگ های مدینه را صادر کرد . پس از این ماجرا عده ای از ایشان در مورد شکار توسط سگ ها پرسیدند

و پس از مدتی سکوت وحی نازل شد که نگهداری از سگ های نافع جایز است . بنابراین نگهداری از سگ های شکاری و نگهبان از حکم سابق استثنا شد طبرسی ج ۳ ص ۲۲۲ حکم اولی سگ های غیر نافع: نگهداری سگ های غیر نافع به حکم اولی مکروه است

روایات:

امام صادق علیه السلام : کراهت دارد که در خانه مسلمان سگ وجود داشته باشد. (الشیخ الكلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۵۲).

امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر میفرمایند : جبرئیل نزد من آمد و گفت : ما فرشتگان در خانه ای که سه چیز باشد وارد نمیشویم : سگ ، تصویر بدن ، و ظرفی که در آن بول میشود (الشیخ الكلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۹۳).

تعبیر عدم ورود ملائکه برای فعل حرام به کار نمیروند چون ترک فعل حرام لازم است و به هیچ وجه ارتکاب آن جایز نیست و برای تحقق این امر باید از تعبیری الزام آور مانند نهی یا تهدید به عذاب استفاده شود و عدم ورود ملائکه چنین دلالتی ندارد در نتیجه نهایتا دلالت بر کراهت دارد (نوری، سید حسین، سعید، سبؤی جهرمی (۱۴۰۲)، واکاوی فقهی نگهداری از انواع سگها از منظر مذاهب اسلام، مجله فقه، ش ۱، صص ۱۳۳).

بعد از بررسی حکم اولی حالا باید عناوین ثانویه ای که مترتب بر این مساله میشود و حکم اولی را تغییر میدهد را هم مورد بررسی قرار دهیم:

دلیل اول: ایذاء

نگهداری سگ ممکن است باعث سر و صدا شود مخصوصا در مکان های شهری مثل آپارتمان ها و یا خانه های ویلایی که همسایه های دیوار به دیوار دارند در این مکان ها صدا به خوبی به خانه دیگر منتقل میشود و عرفا در این مکان ها نگهداری سگ رایج نیست و مردم عادت به آن ندارند و این سر و صدا باعث آزار آنها میشود. همچنین نگهداری سگ مستلزم رفت و آمد هست چه در محل زندگی و چه در مکان های عمومی مثل پارک ها و این رفت و آمد ممکن است باعث وحشت مردم به خصوص کودکان شود

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا (احزاب ۵۸)

و آنان که مردان و زنان باایمان را به خاطر کاری که انجام نداده‌اند آزار می‌دهند؛ بار بهتان و گناه آشکاری را به دوش کشیده‌اند

دلیل دوم: تشابه به کفار

فرهنگ نگهداری از سگ در منزل از کشور های غربی و کفار رسیده است و اگر این تشابه به جهت تبعیت از کفار باشد حرام است

تشبه به کفار سه حالت میتواند داشته باشد: ۱. تشبه به کفار به نیت تبعیت از کفار و خروج از اسلام ۲. تشبه به کفار تنها به نیت تبعیت از کفار ۳. تشبه به کفار بدون نیت خروج از اسلام و تبعیت از کفار (نوری، سید حسین، سعید، سیوئی جهرمی (۱۴۰۲)، واکاوی فقهی نگهداری از انواع سگها از منظر مذاهب اسلام، مجله فقه، ش ۱، صص ۱۲۷)

اگر قسم اول باشد قطعاً حرام بوده و از مصادیق ارتداد هست: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، کسی که بعد از آشکار شدن حق، با پیامبر مخالفت کند، و از راهی جز راه مؤمنان پیروی نماید، ما او را به همان راه که می‌رود می‌بریم؛ و به دوزخ داخل می‌کنیم؛ و جایگاه بدی دارد (نساء ۱۱۵)

اگر قسم دوم باشد ادله ای داریم که دلالت بر حرمت آن دارد: وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ۖ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ، و از هوسهای آنان پیروی مکن! و از آنها برحذر باش، مبدا تو را از بعض احکامی که خدا بر تو نازل کرده، منحرف سازند (مائده ۴۹)

اگر از قسم سوم باشد دلیلی برای حرمت آن نداریم و ادله ظهور در کراهت دارند:

امام صادق علیه السلام: صحن خانه هایتان را جارو کنید و خود را شبیه یهودیان نکنید (الشیخ الكلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۳۱).

پیامبر خدا: سبیل ها را کوتاه کنید و محاسن را بلند بگذارید و خود را شبیه مجوسیان نکنید. (الشیخ الصدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۹۱).

دلیل سوم: آسیب های پزشکی ناشی از سگ

یکی از عناوین ثانویه ای که میتواند موجب حرمت نگهداری سگ شود آسیب های پزشکی ای هست که در ارتباط با سگ میتواند برای ما یا دیگران داشته باشد. سگ از بدو

تولد خاستگاه بیماری های گوناگونی هست که میتواند سلامتی صاحب خود یا کسانی که با حیوان در ارتباط اند را به خطر بیندازد. برخی از این بیماری ها را به طور مختصر بررسی میکنیم:

تب مالت: یک بیماری باکتریایی است که باعث ایجاد بیماری شبیه آنفولانزا در انسان می شود. اگرچه نادر است، اما می تواند از طریق تماس با حیوانات حامل باکتری، از جمله سگ، سرایت کند. (مایک هاسکینز، ۲۰۲۲م)

از جدی ترین عارضه ای که تب مالت در بدن ایجاد می کند عفونت پوشش درون قلب است. در صورتی که این عفونت برطرف نشود می تواند دریچه های قلب را تخریب نماید و باعث مرگ فرد گردد

عفونت کمپیلوباکتریوز: این عفونت باکتریایی می تواند از طریق تماس با مدفوع سگ و گربه حامل باکتری به انسان سرایت کند (مایک هاسکینز، ۲۰۲۲م)

تب شالیزار: این نوع عفونت باکتریایی از طریق ادرار سگی که دارای باکتری است پخش می شود (مایک هاسکینز، ۲۰۲۲م)

هاری: هاری از سگ به انسان از طریق گاز گرفتن یا خراش سرایت میکند. هاری می تواند انواع مختلفی از اثرات جدی را بر روی سیستم عصبی مرکزی ایجاد کند و علائمی شبیه آنفولانزا از جمله تب، ضعف عضلانی و گزگز ایجاد کند. همچنین ممکن است در محل گزش احساس سوزش کنید. تا زمانی که این علائم ظاهر شوند، اغلب برای درمان خیلی دیر است. (مایک هاسکینز، ۲۰۲۲م)

درماتوفیتوز: این یک بیماری پوست و پوست سر است که توسط یک قارچ ایجاد می شود. می تواند بین حیوانات پخش شود و از طریق تماس نیز می تواند از سگ و گربه به انسان منتقل شود (مایک هاسکینز، ۲۰۲۲م)

سالمونلوز: سالمونلوز علائمی مانند تب، اسهال و استفراغ ایجاد می کند. می تواند از طریق تماس با سگی که میکروب دارد یا با مدفوع یا بزاق سگ به انسان سرایت کند (مایک هاسکینز، ۲۰۲۲م)

حکم خرید و فروش سگ

قبل از ورود به بحث بیان یک مقدمه ضروری هست. برخی این چنین استدلال کرده اند که یکی از معاملات حرام معامله عین نجاست است، یعنی اگر چیزی نجس هست معامله آن حرام است پس وقتی سگ نجس هست معامله آن هم خود به خود حرام میشود. در جواب باید گفت حکم تحریم خرید و فروش، دایر مدار منفعت و سود عقلایی است یعنی اگر شیئی سود عقلایی داشت معامله اش جایز است و آلا جایز نیست چه نجس باشد چه طاهر و نجاست آن دخیلی در جایز بودن یا نبودن خرید و فروش ندارد. مانند خون که شیئی نجس است اما هم اکنون از آن استفاده عقلایی میشود بنابراین خرید و فروش آن جایز است. در گذشته هم چون نجاسات منفعت عقلایی نداشتند علما حکم به حرمت معامله نجاست میدادند

از انواع سگ های نافع میشود مثال زد مانند سگ شکاری، سگ نگهبان، سگ گله و... و از انواع سگ های غیر نافع مثل سگ ولگرد و سگ زینتی و...

روایات خرید و فروش سگ:

از امام صادق(علیه السلام) در مورد بهای سگی که شکاری نیست، سوال شد. حضرت فرمود: سُحْت (حرام) است؛ اما (گرفتن بهای) سگ صید اشکالی ندارد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۱۸).

امام رضا(علیه السلام) در سخنی فرمود: بهای سگ، سُحْت (حرام) است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۱۸).

ابی بصیر از امام صادق(علیه السلام) از بهای سگ شکاری سوال کرد، حضرت فرمود: اشکالی ندارد؛ اما بهای دیگر سگها حلال نیست. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۱۹).

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در سخنی فرمود: بهای شراب، بهای زناکار، و بهای سگی که شکار نمی کند، سُحْت (حرام) است. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۱۹).

امام رضا(علیه السلام) فرمود: قیمت سگ سُحْت است و سُحْت در آتش است. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۲۰).

حقوق سگ به عنوان حیوان

اما بعد از تمامی مباحثی که گفته شد مثل نجس بودن سگ و حرام بودن خرید و فروش سگ های غیر نافع باید این نکته را خاطر نشان کرد که این مباحث دلیلی براینکه سگ حق و حقوقی نداشته باشد نیست بلکه سگ به عنوان یک حیوان و یک موجود زنده دارای حقوقی هست اما رعایت حقوق سگ این نیست که او را مونس و هم بازی خود قرار دهی بلکه با رسیدگی به آب و غذایش و کمک کردن به او در صورت نیاز و آزار نرساندن به او حقوقش را رعایت کرده ای.

در کتب فقهی آمده است: اگر شخصی، به مقدار وضو گرفتن آب داشته باشد، و بترسد که اگر با آن وضو بگیرد، دچار تشنگی شود، بر او واجب است که تیمم کند و آب را برای نوشیدن نگهدارد. صاحب جواهر(قدس سره)، پس از نقل این فتوا می نویسد: «وکذا الحيوان اذا كان كذلك وان كان كلباً»؛ (اگر از تشنگی حیوانی نیز بترسد، حکم همین است، گرچه آن حیوان، سگ باشد.) (محمد حسن نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۱۴).

پیامبر خدا: از مثله کردن بپرهیزید، هر چند در مورد سگ آزار رساننده باشد (محمد بن حسین شریف، ۱۳۷۹، ص ۴۲۲).

نجیح گوید: حسن بن علی(علیه السلام) را دیدم که مشغول خوردن غذا بود و سگی روبروی او قرار گرفته بود، هر لقمه ای که می خورد یک لقمه هم به آن سگ می داد. عرض کردم: یابن رسول الله! این سگ را از سفره غذای شما دور کنم؟ حضرت فرمود: رهایش کن زیرا من از خداوند حیا می کنم که جاندارى به من نگاه کند و من بخورم و به او نخورانم (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، باب ۱۶).

شیخ طوسی در مبسوط می نویسد: روایت شده از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) که آن حضرت فرمود: در شب معراج، ... بر بهشت اطلاع یافتم. در آن جا زن بدکاره ای را دیدم. درباره او پرسیدم. گفته شد: سبب پاداش وی این است که روزی گذرش به سگی افتاد که از شدت تشنگی زبانش بیرون افتاده بود. وی لباس خود را در چاه فرو برد، آب آن را در گلوئی سگ فشرد، تا سیراب شد. بدین سبب خدا او را بخشید (شیخ طوسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۷).

امام صادق(علیه السلام) می فرمایند: در کتاب امام علی(علیه السلام)، دیه سگ شکاری چهل درهم دانسته شده است (الشیخ الصدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۳۹).

امام صادق (علیه السلام) فرمودند: دیه سگ شکاری سلوقی چهل درهم است، بر مبنای دستوری که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به بنی خزیمه در این باره داد (الشیخ الصدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۳۹).

نتیجه

با توجه به مباحثی که مطرح شد کاملاً مشخص شد که سگ نجس العین هست و نجس بودن او هیچ ارتباطی به نافع یا غیر نافع بودن و نوع استفاده انسان از او ندارد و همچنین بحث بیماری سگ. اما در بحث نگهداری و جواز خرید و فروش سگ باید فرق گذاشت بین نافع و غیر نافع بودن و هرکدام حکم مجزای خودش را دارد

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۵ق، علل الشرائع، نجف، المكتبة الحیدریه
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، من لا یحضر الفقیه قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۳. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالقلم
۴. جمعی از شاگردان، ۱۴۱۸ق، موسوعة الإمام الخوئی، قم، التوحید للنشر
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، وسائل الشیعه، قم، آل البيت
۶. خمینی، روح الله، ۱۳۸۵، تحریر الوسيله، قم، عروج
۷. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷ق، المبسوط فی الفقه الامامیه، تهران، مکتبه المرتضویه
۸. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الاحکام، تهران، دار الكتاب الاسلامیه
۹. عاملی، زین الدین، ۱۳۸۲، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، قم، مجمع الفکر الاسلامی
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران، دار الكتاب الاسلامی
۱۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۱۲. میرزا حسین، نوری، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل، قم، الناشر مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث
۱۳. نائینی، محمد حسین، ۱۳۷۳ق، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، تهران، المکتبه المحمدیه
۱۴. نجفی، محمد بن حسن، ۱۳۸۵، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، قم، دانشگاه قم

نقش مربی در علوم فناوریانه بر شخصیت و دینداری (با تأکید بر فقه تربیتی)

سید حسین حسینی^۱

محسن کاشانی^۲

چکیده

این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به بررسی نقش مربی در علوم فناوریانه و تأثیر آن بر شخصیت و دینداری شاگردان می‌پردازد. مربیان علوم فناوریانه به دلیل اهمیت فناوری‌های نوینی مانند هوش مصنوعی، باید علاوه بر دانش فنی، الگوهای اخلاقی و شخصیتی مناسب باشند. در این پژوهش با تحلیل روایات اسلامی و اصول عقلی نظیر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، اهمیت حضور مربیان صالح در تربیت اخلاقی شاگردان بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مربیان با انتقال دانش و تقویت ارزش‌های اخلاقی، از سوءاستفاده از فناوری جلوگیری کرده و شاگردان را به استفاده‌ای مسئولانه و اخلاقی هدایت می‌کنند. همچنین، ارتباط نزدیک با مربیان صالح، تأثیرات مثبتی بر زیست اخلاقی دانشجویان و محصولات فناوریانه دارد. این پژوهش بر ضرورت انتخاب مربیان شایسته در علوم فناوریانه تأکید می‌کند، چرا که این امر نه تنها به پیشرفت علمی کمک می‌کند، بلکه موجب تقویت دینداری و شخصیت نسل آینده متخصصان فناوری می‌شود. علاوه بر این، هوش مصنوعی و چت‌بات‌ها نیز با قابلیت ترویج اخلاق و معنویت می‌توانند در کنار آموزش علوم فناوریانه، ارزش‌های اخلاقی را نیز برجسته کنند. این رویکرد علاوه بر پیشبرد فناوری، اطمینان حاصل می‌کند که فناوری در خدمت اهداف انسانی و اخلاقی قرار گیرد. این پژوهش نقش مربی و ابزارهای فناوریانه را در تربیت نسل آگاه و اخلاقی به وضوح تبیین می‌کند.

کلمات کلیدی: اخلاق، هوش مصنوعی، فقه تربیتی، شخصیت، مربی.

۱. حسینی، سید حسین، سطح ۴ حوزه علمیه قم، دارای مدرک دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه آزاد تهران مرکز.

Etrate14@gmail.com

۲. کاشانی، محسن، دارای مدرک سطح ۴، حوزه علمیه قم، Mohsenkashani72797@gmail.com.

مقدمه

در دنیای امروز که فناوری به سرعت در حال توسعه است، حوزه‌هایی مانند هوش مصنوعی، امنیت سایبری و بیوتکنولوژی نقش حیاتی در شکل‌دهی به آینده بشر ایفا می‌کنند. این فناوری‌ها با پتانسیل بالای خود، از یک سو توانسته‌اند بسیاری از چالش‌های بشر را حل کنند و از سوی دیگر، چالش‌های جدیدی به‌ویژه در حوزه‌های اخلاقی، اجتماعی و دینی ایجاد کرده‌اند. در این میان، استفاده صحیح و مسئولانه از فناوری‌های پیشرفته نیازمند هدایت و تربیت دقیق نسل جوان توسط مربیان آگاه و متعهد است. مربیان در علوم فناوریانه نه تنها حاملان دانش علمی هستند، بلکه به عنوان الگوهای اخلاقی و دینی، نقش بی‌بدیلی در شکل‌گیری شخصیت و رفتار شاگردان ایفا می‌کنند.

این موضوع در جوامع اسلامی از اهمیت بیشتری برخوردار است، چرا که آموزش همراه با ارزش‌های دینی و اخلاقی در رأس اصول تربیتی قرار دارد. مربیان صالح می‌توانند ضمن انتقال مهارت‌های فناوریانه، با تقویت دینداری و ارزش‌های اخلاقی، شاگردان را به استفاده درست و مسئولانه از فناوری هدایت کنند. اهمیت این موضوع زمانی بیشتر می‌شود که به ضرورت جلوگیری از سوءاستفاده‌های ممکن از فناوری‌های پیشرفته توجه کنیم؛ چرا که فناوری‌هایی نظیر هوش مصنوعی علاوه بر فرصت‌های بی‌نظیر، ریسک‌های جدی نیز به همراه دارند.

این پژوهش بر نقش مربی صالح در علوم فناوریانه متمرکز است و می‌کوشد با بررسی روایات اسلامی و اصول عقلی نظیر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، اهمیت انتخاب مربی صالح را تبیین کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که حضور مربیان صالح نه تنها در پیشرفت علمی شاگردان تأثیرگذار است، بلکه با تقویت شخصیت و دینداری آن‌ها، بستری برای تربیت نسل آینده‌ای آگاه، اخلاق‌مدار و مسئول فراهم می‌سازد. در مقابل، مربیان ناصالح ممکن است به انحراف اخلاقی و علمی شاگردان منجر شوند.

از طرف دیگر؛ توسعه فناوری‌هایی مانند عامل‌های هوش مصنوعی با قابلیت‌های اخلاق‌محور نشان می‌دهد که می‌توان از این ابزارها نه تنها به عنوان ابزاری آموزشی و پژوهشی بلکه به عنوان مربیان اخلاقی استفاده کرد. بهره‌گیری از چنین فناوری‌هایی، به

شرط تخلیق به اصول اخلاقی و معنوی، می‌تواند فرصت‌هایی طلایی برای پیشبرد علوم فناوریانه همراه با ارزش‌های انسانی به وجود آورد.

این پژوهش به‌ویژه برای سیاست‌گذاران آموزشی و طراحان برنامه‌های درسی الهام‌بخش خواهد بود، چرا که نشان می‌دهد انتخاب مربیان صالح و ترویج آموزش اخلاق‌محور تا چه اندازه در بهبود کیفیت آموزش و تربیت دانشجویانی متخصص و اخلاق‌مدار مؤثر است.

پیشینه پژوهشی

در زمینه تربیت و اخلاق در فناوری تحقیقات و تالیفاتی صورت گرفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. کتاب: «تربیت دینی در عصر فناوری» (۱۳۹۸)، نویسنده: محمدحسین فرهنگی که نویسنده در این کتاب به بررسی چالش‌های تربیت دینی در عصر فناوری‌های نوین پرداخته است. در این کتاب تأکید می‌کند که فناوری‌هایی مانند هوش مصنوعی و فضای مجازی می‌توانند بر اعتقادات و رفتارهای دینی جوانان تأثیر بگذارند. وی راهکارهایی برای تقویت تربیت دینی در این عصر ارائه می‌دهد، اما نقش مربی در این فرآیند به طور خاص مورد بررسی قرار نگرفته است.

۲. مقاله: «نقش معلم در تربیت اخلاقی دانش‌آموزان» (۱۳۹۷) محققین: فاطمه زهرا احمدی و سیدمحمد حسینیان مقاله به بررسی نقش معلم در تربیت اخلاقی دانش‌آموزان پرداخته است. نویسندگان تأکید می‌کنند که معلم صالح می‌تواند با رفتار و گفتار خود، ارزش‌های اخلاقی را به آنها منتقل کند. با این حال، این مقاله به حوزه‌های فناوریانه و چالش‌های خاص آن‌ها نپرداخته است.

۳. مقاله: «تأثیر فناوری‌های نوین بر دینداری جوانان» (۱۳۹۹) نویسنده: محسن رضاییان مقاله به بررسی تأثیر فناوری‌های نوین مانند فضای مجازی بر دینداری جوانان پرداخته است. نویسنده به این نتیجه رسیده است که استفاده نادرست از فناوری می‌تواند باعث تضعیف اعتقادات دینی شود. با این حال، نقش مربی صالح در مقابله با این چالش‌ها در این مقاله بررسی نشده است.

۴. مقاله: «اخلاق در آموزش فناوری‌های نوین» پژوهشگران: علی اکبر رشیدی و زهرا محمدی (۱۴۰۱) این دو پژوهشگر در این مقاله به بررسی اصول اخلاقی در آموزش فناوری‌های

نوین پرداخته است. نویسندگان بر لزوم آموزش اخلاق حرفه‌ای در حوزه‌هایی مانند هوش مصنوعی تأکید می‌کنند، اما نقش مربی صالح در تقویت دینداری و شخصیت شاگردان به طور خاص مورد توجه قرار نگرفته است.

نواوری مقاله حاضر در بررسی نقش مربی صالح در حوزه‌های فناوری‌ها با تأکید بر تقویت دینداری و شخصیت شاگردان است. این پژوهش با ترکیب مبانی دینی (روایات اسلامی) و قواعد عقلی (مانند قاعده وجوب دفع ضرر محتمل)، رویکردی جامع به این موضوع ارائه می‌دهد. همچنین، این مقاله به چالش‌های خاص فناوری‌های نوین پرداخته و راهکارهایی برای استفاده مسئولانه و اخلاقی از این فناوری‌ها ارائه می‌کند. این رویکرد در پژوهش‌های پیشین کمتر دیده شده است.

یافته های پژوهشی

از آنجایی که آیات و روایات ناظر به علم آموزی در راستای علوم دینی و احکام است، قبل از پرداختن به مباحث اصلی، به ادله تسری آداب تعلم به علوم غیر دینی اشاره می‌شود. اگر معنای عامی برای واژه «علم» انتخاب شود، آداب بیان شده در روایات به همان دایره معنایی تسری پیدا می‌کند، اما براساس انتخاب معنایی خاص برای واژه علم برای تسری آداب تعلم علوم دینی به تعلیمی که در قلمروی علوم دینی نیست سه راه وجود دارد:

الف) تحدید دایره انصراف: واژه «علم» در روایات، به طور ابتدایی به علم دینی منصرف نمی‌شود، اما قرائن و شواهدی محدوده آن را مشخص می‌کنند و باعث انصراف آن به معنای خاص می‌شوند (جوادی، ۱۳۸۱، ش ۲۴۷). این انصراف، دایره علوم اسلامی را محدود می‌کند، اما دلایلی وجود دارند که دایره انصراف را محدودتر کرده و علوم دینی را گسترش می‌دهند. این دلایل، برخی علوم غیردینی را به عنوان علوم ثانویه، برتر و دینی می‌کنند. از جمله این دلایل می‌توان به «مقدمیت»، «رفع نیاز جامعه مسلمین» و «نفی سبیل» اشاره کرد. به دلیل این ادله، برخی علوم که به طور عام در نظر گرفته می‌شوند، به عنوان علوم ثانویه وارد دایره علوم دینی می‌گردند؛ هرچند که به عنوان علوم اولیه، برتر و دینی محسوب نمی‌شوند. (اعرافی، ۱۴۰۰: ۲، ۹۴ الی ۱۰۰)

«مقدمیت» به معنای یادگیری برخی علوم دینی، در گرو یادگیری علوم غیر دینی است مانند اینکه؛ تفقه در احکام دینی در گرو دانستن علومی مانند منطق و فلسفه است.

بنابراین علم منطق به عنوان «اولی» از علوم دینی نیست؛ اما مقدمه ای برای یادگیری علوم دینی است و به عنوان «ثانوی» و از باب مقدمیت، علم دینی می‌گردد؛ زیرا دایره انصراف را محدود می‌کند به اینکه مقدمه علوم دینی نباشد.

علوم غیردینی که (به عنوان مقدمه) لازم برای یادگیری علوم دینی یا رفع نیازهای جامعه‌ی مسلمین باشند، می‌توانند تحت شمول آداب تعلم علوم دینی قرار بگیرند. این دیدگاه بر این اساس است که واژه‌ی «علم» در روایات، اگرچه به‌ظاهر عام است، اما با توجه به قراین و ادله‌ی خاص، می‌تواند به علوم دینی محدود شود. با این حال، برخی علوم غیردینی نیز به دلیل نقش مهمی که در پیشبرد علوم دینی یا رفع نیازهای جامعه‌ی اسلامی دارند، به عنوان علوم ثانوی دینی در نظر گرفته می‌شوند. به عنوان مثال، علم منطق یا فلسفه، اگرچه به‌خودی‌خود از علوم دینی نیستند، اما به عنوان مقدمه‌ی لازم برای فهم عمیق‌تر علوم دینی (مانند فقه یا اصول) تلقی می‌شوند. بنابراین، این علوم به عنوان علوم ثانوی دینی در نظر گرفته می‌شوند و آداب تعلم به آن‌ها نیز تسری پیدا می‌کند (اعرافی، ۱۴۰۰: ۲، ۹۴ الی ۱۰۵). بنابراین اگر علوم فناوریانه (مانند پزشکی، مهندسی، یا فناوری‌های نوین) نیز اگر در راستای برآورده نمودن نیازهای جامعه‌ی اسلامی یا پیشبرد اهداف دینی باشند، می‌توانند تحت این دیدگاه قرار بگیرند. به عنوان مثال، یادگیری علوم پزشکی برای درمان بیماران یا علوم مهندسی برای ساخت مساجد و اماکن مذهبی، به عنوان علوم ثانوی دینی تلقی می‌شوند. استاد مطهری (ره) نیز بر این نکته تأکید کرده است که هر علمی که برای رفع نیازهای جامعه‌ی اسلامی ضروری باشد، از نظر اسلام دارای ارزش و اهمیت است و تحصیل آن واجب یا مستحب شمرده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۱، ۱۷ و ۱۸). بنابراین، علوم فناوریانه نیز می‌توانند جزو مواردی باشند که آداب تعلم به آن‌ها تسری پیدا می‌کند، به‌ویژه اگر در راستای اهداف دینی یا نیازهای جامعه‌ی اسلامی باشند. این علوم، اگرچه به‌خودی‌خود دینی نیستند، اما به دلیل نقش مهمی که در پیشبرد اهداف دینی یا رفع نیازهای جامعه دارند، به عنوان علوم ثانوی دینی در نظر گرفته می‌شوند و آداب تعلم به آن‌ها نیز تسری می‌یابد.

ب) تنقیح مناط: در موردی ممکن است چنین ادعا شود ظهور این مجموعه روایات در همان علوم دینی است؛ اما به دلیل تنقیح، مناط، آداب آن به علوم مباح و غیر دینی نیز تسری دارد و تفاوتی بین آن‌ها لحاظ نمی‌گردد احتمال دارد در اذهان کسانی که این آداب را به غیر علوم دینی سرایت می‌دهند تنقیح مناط شکل گرفته باشد. واژه «تنقیح مناط» نزد

اصولیین یعنی «الحاق فرع به اصل با الغای تفاوت بین آنها» (ملکی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱، ۲۵۷). بنابراین، از آنجا که در علت حکم مشترک اند، در حکم نیز مشترک می‌شوند. این احتمال در حالی است که قرائن موجود در روایات آداب تعلم، مانع از آن است که آنها در علت حکم مشترک دیده شوند. قرائنی وجود دارد بر اینکه حکم برخی از آنها به دلیل دینی بودن آن علوم است؛ مانند ادب «عمل به علم که علت حکم، لزوم عمل به مسائل دینی است؛ عالم از آنجا که از آنها خبر دارد بر او واجب یا مستحب است که بدان عمل کند (همان).

ج) قرائن خاصه: اینکه گفته شود، قاعده اولیه در روایات، حمل علم بر معنای خاص یعنی علم دینی است؛ اما احتمال دارد در برخی آداب، قرائن خاصی پیدا شود که علم در آنها به معنای عام به کار رفته است و آداب نیز شامل علم آموزی در غیر علوم دینی شود. در کتاب فقه تربیتی (اعرافی، ۱۴۰۰: ۸، ۲۵۶ الی ۲۷۰)؛ تحدید انصراف است. چرا که تنقیح مناط، استظهار شخصی و غیر مستند است. قرائن خاصه محدود به موارد خاص است و کلیت ندارد. از آنجا که ادله عقلی یا سیره علما، عام هستند و مطلق علوم را شامل می‌شوند. آداب علم آموزی و اخلاق علم آموزی، قابل تسری می‌باشند؛ مانند استناد به قاعده شکر منعم، در اثبات لزوم تشکر از معلم این قاعده شامل هر معلمی است که سودی به شاگرد رسانده است؛ هرچند سود مادی از راه تدریس فنون علمی و صنعتی باشد در نتیجه این موارد به قرینه شمول، ادله از قاعده اولیه خارج می‌شوند؛ هرچند دلیل شرعی نیز داشته باشند و «علم» در آن ادله شرعی بر معنای خاص حمل می‌شود.

در مبانی اسلامی معلمی که دارای اثرات مثبت (مانند اخلاق) بر متعلم می‌گذارد، ادعا استحباب انتخاب چنین معلمی است که به قطع یا ظن قابل توجه بر امور پایه‌ای و الزامی یا امور ثانوی و رجحانی، اثر مثبت بر متعلم دارد. دلیل این ادعا دو گروه (طایفه) از روایات می‌باشد. لازم به بیان است که آیات و روایات عنوان مهمی را همواره مد نظر دارند و آن دقت در انتخاب معلم است. این ادله در کتاب «العلم و الحکمة» (ری شهری، ۱۳۹۰). جمع آوری شده است که در این مجال به برخی از آیات و روایات اشاره می‌شود. که در ذیل آیه سوره عبس «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (سوره عبس، ۲۴) روایاتی آمده است که به برخی اشاره می‌شود:

روایت: «... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ قَالَ: «قُلْتُ مَا طَعَامُهُ قَالَ: عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ» (کلینی، ۱۴۰۰: ۱، ۴۹ و ۵۰). باید انسان به

خوراک خویش نظر داشته باشد، پرسید معنی خوراک (غذا) چیست؟ فرمود: علمی را که فرا می‌گیرد نظر کند از که فرا می‌گیرد. این روایت، «طعام» ذکر شده در آیه را به علم تأویل برده است. در نتیجه براساس امر مولوی «فلینظر»، دستور می‌دهد به دقت در انتخاب علمی که دریافت می‌شود. «عَمَّنْ يَأْخُذُهُ» عام و شامل هر فردی است که علم از او گرفته می‌شود که از مصداق‌های مهم آن معلم است. در نتیجه از مصداق‌های عمل به امر مولوی این آیه دقت در انتخاب معلم است یا به تعبیری دیگر، انتخاب معلم صالح است؛ در نتیجه می‌توان گفت به انتخاب معلم، صالح امر مولوی شده است.

پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: «به دانشمندی نزدیک شوید که شما را از تکبر و از نفاق به اخلاص و از شک به یقین و از میل به زهد و از دشمنی به پند و اندرز دعوت می‌کند، هیچ کس شایستگی موعظه مردم را ندارد، مگر کسی که با اخلاص خود بر این بلاها غلبه کرده باشد، عیوب گفتار را دیده، صواب را از ناروا، بیماری‌های فکر، و سوسه‌های نفس و هوس‌ها را بشناسد. (ابن فهد حلی، ۱۳۷۰: ۷۸ و نجاشی، ۱۴۰۵: ۳۳۵). شیخ مفید روایتی شبیه به این روایت را ذکر نموده است. (شیخ مفید، ۱۳۷۰: ۳۳۵). با توجه به این روایات از همنشینی با عالمی سخن می‌گوید؛ که دارای اثرگذاری مثبت در تقویت صفات یاد شده باشد.

در روایت نبوی دیگر چنین فرمودند: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَاَنْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ» : علم، دین است. نماز، دین است. پس بنگرید که این علم را از چه کسی فرا می‌گیرید. متقی هندی، ۱۳۸۸: ح ۲۸۶۶۶)

دلیل محوری در اینجا آیه شریفه است که روایات ذکر شده می‌توانند به منزله قرینه آیه استفاده شوند. البته فارغ از آیه بیان شده، این دسته روایات ضعیف السند دارای تعدد و کثرت اند؛ این تعدد در چنین امری، موجب نوعی اطمینان عقلایی است. در مواردی که مخالف نباشد، کثرت روایات نوعی حجت عقلایی به وجود می‌آورد. (اعرافی، ۱۴۰۰: ۸، ۲۵۶ الی ۲۷۱)

استاد گزینی در علوم فناوریانه

انتخاب مربی در علوم مرتبط با فناوری، به ویژه در حوزه‌های پیچیده‌ای مانند هوش مصنوعی، باید با دقت و توجه به دو بُعد صلاحیت شخصیتی و حرفه‌ای انجام شود. مربی صالح نه تنها باید از نظر علمی متخصص باشد، بلکه باید از نظر اخلاقی و شخصیتی نیز

الگویی مناسب برای متعلمین باشد. این موضوع در منابع دینی و علمی نیز مورد تأکید قرار گرفته است که به برخی از مواردی که درباره مربی در علوم فناوریانه باید دقت شود ذکر می شود :

۱. صلاحیت شخصیتی

صلاحیت شخصیتی مربی شامل ویژگی های اخلاقی، اعتقادی، اقتصادی و اجتماعی است. یک مربی صالح باید از نظر عرفی و شرعی دارای ویژگی هایی مانند راستگویی، دوری از فساد جنسی و مالی، و تعهد به ارزش های اخلاقی باشد. این صلاحیت ها نه تنها بر کیفیت آموزش تأثیر می گذارند، بلکه بر شخصیت و رفتار متعلم نیز اثرات مثبت یا منفی خواهند داشت. در روایات اسلامی تأکید شده است که همنشینی با افراد صالح و عالم باعث یادآوری خدا و تقویت ایمان می شود. برعکس، همنشینی با افراد فاسد یا گمراه کننده می تواند اثرات منفی بر فرد داشته باشد. بنابراین، انتخاب مربی با صلاحیت شخصیتی بالا نه تنها توصیه شده، بلکه در برخی موارد واجب است. این موضوع در منابع دینی و علمی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. (حسینی، ۱۳۹۵: ۱، ص ۱۲۳)

۲. صلاحیت حرفه ای

صلاحیت حرفه ای به تخصص و مهارت مربی در حوزه ای که تدریس می کند، اشاره دارد. یک مربی صالح باید دارای دانش کافی و مهارت های لازم برای انتقال مفاهیم علمی به متعلمین باشد. در حوزه هایی مانند هوش مصنوعی، که به سرعت در حال پیشرفت است، این صلاحیت اهمیت بیشتری پیدا می کند. مربی باید به روز باشد و بتواند دانش خود را به شیوه ای مؤثر و قابل فهم انتقال دهد. اگر مربی در حوزه هوش مصنوعی تخصص کافی نداشته باشد، ممکن است نه تنها مفاهیم را به درستی انتقال ندهد، بلکه باعث گمراهی متعلمین شود. این موضوع می تواند خطرات جدی در پی داشته باشد، به ویژه در حوزه هایی که اخلاق و مسئولیت پذیری نقش مهمی ایفا می کنند. (اعرافی، ۱۳۹۵: ۸، ۲۶۸ الی ۲۸۱)

با توجه به خطرات احتمالی هوش مصنوعی، مانند سوءاستفاده از فناوری، نقض حریم خصوصی، یا ایجاد سیستم های خودمختار خطرناک، انتخاب مربی با صلاحیت حرفه ای و شخصیتی بالا ضروری است. مربی باید بتواند علاوه بر انتقال دانش، مسائل اخلاقی و اجتماعی

مرتبط با هوش مصنوعی را نیز به متعلمین آموزش دهد. این موضوع در منابع دینی و علمی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. (حسینی، ۱۳۹۰: ۱، ۱۲۳)

معلم نه تنها بر دانش، بلکه بر شخصیت و رفتار متعلم نیز تأثیر می‌گذارد. مربی صالح می‌تواند با رفتار و گفتار خود، ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی را به متعلم انتقال دهد. این تأثیر در حوزه‌هایی مانند هوش مصنوعی، که با مسائل اخلاقی و اجتماعی پیچیده‌ای همراه است، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. معلم باید بتواند متعلم را نسبت به خطرات احتمالی فناوری‌های جدید آگاه کند و او را به سمت استفاده مسئولانه از این فناوری‌ها هدایت کند. (اعرافی، ۱۳۹۵: ۸، ۱۳۱)

در آموزش فناوری‌های پیشرفته مانند هوش مصنوعی علاوه بر اینکه تخصص معلم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و معلم باید بتواند مفاهیم پیچیده را به شیوه‌ای ساده و قابل فهم آموزش دهد قطعاً اخلاق نقش کلیدی در تعلیم و تعلم ایفا می‌کند. مربی علوم فناوریانه باید بتواند متعلم را نسبت به مسائل اخلاقی مرتبط با این فناوری‌ها آگاه کند. این موضوع شامل مسائلی مانند: حریم خصوصی، امنیت داده‌ها، و مسئولیت‌پذیری در استفاده از فناوری‌های جدید است. معلمی که از صلاحیت اخلاقی برخوردار است، می‌تواند متعلم را به سمت استفاده مسئولانه و اخلاقی از فناوری هدایت کند.

براساس مولوی بودن «امر» در آیات و روایات مذکور، امر (مولوی) به انتخاب استاد صالح را می‌توان استفاده کرد. این امر ظهور در وجوب دارد و از وجوب آن نمی‌توان دست برداشت؛ اما معلم صالح برپایه مراتب صلاحیت‌ها و انواع علوم که در آن به معلم نیاز است، اطلاقی دارد که نمی‌توان به وجود انتخاب معلم صالح در تمامی مراتب و برای تمامی علوم حکم کرد. در نتیجه ظهور امر در وجوب و اطلاق موضوع یا ماده تا حد امکان حفظ می‌شود؛ مگر در مواردی که حمل موضوع یا ماده بر وجوب با مشکل مواجه گردد که در این موارد از ظهور امر در وجوب دست برداشته و بر استحباب حمل می‌شود. (اعرافی، ۱۳۹۵: ۸، ۲۶۸الی ۲۸۱)

برخی از روایات مربوط به دوست یابی است که این روایات، بر رجحان انتخاب معلم دارای اثر مثبت بر متعلم اشاره دارد برای نمونه روایت زیر از این دسته روایات اشاره می‌شود:

«... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَالَتِ الْحَوَارِيُّونَ لِعِيسَى يَا رُوحَ اللَّهِ مَنْ نَجَالِسُ قَالَ مَنْ يَذْكُرْكُمْ اللَّهُ رُؤْيَتْهُ وَيَزِيدُ فِي عَلَيْكُمْ مَنْطِقُهُ وَيَرْغَبُكُمْ فِي الْآخِرَةِ عَمَلُهُ». (کلینی،

۱۳۸۰: ۱، ۳۹) حضرت رسول (ص) می فرماید: حواریون به حضرت عیسی گفتند: ای روح الله با چه کسی بنشینیم، حضرت فرمود: آن که چشمش تو را به یاد خدا بیاورد و گفتارش مقامت را زیاد کند و کردارش تو را به آخرت میل کند.

در این روایت حضرت رسول (ص) سه عنصر موثر در انتخاب همنشین را بیان می کنند: ۱. دیدنش یادآور خداوند باشد که بروزهای رفتاری او را نیز شامل می شود؛ ۲. بیانش، علم افزا باشد ۳. رفتارش رغبت به آخرت را افزون کند؛ که این خصلت ها در مقابل کسانی که رفتارش بر محور دنیا طلبی است. در پاسخ حضرت عیسی (ع) امری نهفته وجود دارد که به قرینه پرسش شده است. بدین صورت: «مَنْ نُجَالِسُ قَالَ [جالسوا] مَنْ يُذَكِّرُكُمْ الله...» (ابن الغضائری، ۱۳۸۲: ۶۸) با چه کسی می نشینیم، فرمود: با کسانی که شما را به یاد خدا می اندازند، بنشینید؟» با توجه به این محذوف جمله بیان شده خبری می نماید؛ در حالی که انشائی و مولوی است. البته امر ظهور در وجوب دارد؛ اما به قرینه شاخصه های بیان شده نمی توان این امر را حمل بر وجوب کرد؛ زیرا در صورت وجوب، ترک این چنین دوستی را براساس قاعده ملازمه باید حرام دانست؛ در حالی که به یقین چنین نکته ای سابقه بیان از سوی فقها نداشته است و با ارتکازات شرعی و مناسبت حکم و موضوع تناسب. ندارد در نتیجه همنشینی که اشاره به مراتب والای دوستی مؤمنانه است، مستحب می باشد. از مجموعه روایات یاد شده دلالت بر این رجحان دارند. (اعرافی، ۱۳۹۰: ۷۸)

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بر این اصل استوار است که باید از وقوع ضررهای احتمالی، به ویژه ضررهای جبران ناپذیر یا با اهمیت زیاد، جلوگیری نمود. این قاعده در فقه و اصول فقه کاربرد گسترده ای دارد و با توجه به میزان احتمال و اهمیت ضرر، احکام مختلفی (واجب، مستحب، مباح، مکروه، حرام) برای آن صادر می شود. هدف نهایی این وجوب دفع ضرر «محتمل» در چند دانش بررسی شده است؛ از جمله در اصول در بحث «عقاب بلا بیان» و فقه مانند فقه امر به معروف و نهی از منکر در راستای بهره بردن از این، قاعده بیان چند نکته بایسته است:

۱. محدوده ضرر این قاعده شامل ضرر در فعل و ترک آن می شود. در ادعای مورد نظر، ضرر ترک انتخاب استاد صالح مورد نظر است؛ در نتیجه ترک آن صحیح نیست و باید انتخاب معلم صالح را به منزله دافع ضررهای متیقن یا محتمل انجام داد.

۲. احتمال ضرر درباره احتمال وقوع ضرر لحاظ دو مورد لازم است؛ احتمال و اهمیت محتمل (ضرر) برخی ضررها امکان بازگشت پذیری بسیار کمتری دارند یا غیر قابل بازگشتاند؛ مانند ضرر گمراهی از دین و از دست دادن فرصت جوانی این محتمل در مورد انتخاب یک معلم درجه احتمالی کمی دارد؛ اما به دلیل اهمیت باید دفع گردد.

۳. معنای دفع منظور از دفع معنایی عام است که هم دفع و هم رفع را شامل می‌شود.

۴. طریقی بودن قاعده حکم دفع ضرر محتمل، طریقی است؛ نه نفسی یا غیری؛ در نتیجه ترک، آن عقاب مستقل ندارد؛ عقاب، همان ضرر در واقع است.

حکم قاعده عقل در قاعده دفع ضرر محتمل احکام پنبجگانه دارد در مراتبی بر واجب بودن دفع ضرر و در مواردی بر مندوب بودن آن دلالت دارد؛ اما ممکن است که احتمال ضرر کم باشد و عقل رجحانی برای دفع آن قائل نباشد (مباح) یا اینکه عقل دفع ضرر را مرجوح بداند حرام یا مکروه. (همان)

معلم دارای اثر احتمالی منفی در علوم فناوریانه

انتخاب استاد ناصالح در زمینه علوم فناوریانه، می‌تواند باعث فاصله گرفتن تدریجی یا کاهش ارتباط فرد با ارزش‌های دینی و معنوی شود. این موضوع می‌تواند منجر به کاهش انگیزه‌های معنوی و اخلاقی در فرد شود و او را به سمت گمراهی و دوری از دین سوق دهد. مربیان غیرمعتقد ممکن است به دانش‌آموزان و دانشجویان نگرش‌های نامناسبی درباره دین و اخلاق انتقال دهند و باعث تضعیف اعتقادات دینی آن‌ها شوند. (محمدی، ۱۳۹۲: ۲، ۹۰-۱۰۵)

به هر حال استفاده نادرست از فناوری‌های نوین مانند هوش مصنوعی و فضای مجازی می‌تواند منجر به تضعیف ارزش‌های اخلاقی و معنوی شود. این موضوع می‌تواند باعث کاهش توجه به مسائل دینی و اخلاقی در جامعه شود. فناوری می‌تواند افراد را به سمت رفتارهای نادرست و غیراخلاقی سوق دهد و آن‌ها را از ارزش‌های دینی دور کند. با توجه به اینکه هوش مصنوعی و فناوری‌های نوین توانایی تحلیل و پیش‌بینی رفتارها را دارند، استفاده نادرست از آن‌ها می‌تواند به کاهش اهمیت اصول اخلاقی منجر شود. (محمدی، ۱۳۹۰: ۱، ۵۰ الی ۶۵)

لازم به بیان است که تکنولوژی یا علوم فناورانه مانند فضای مجازی یا هوش مصنوعی می تواند منبعی برای انتشار اطلاعات نادرست و گمراه کننده باشد. این موضوع می تواند باعث گمراهی افراد در مسائل دینی و اعتقادی شود و آن ها را از مسیر صحیح دینی دور کند. انتشار شایعات، اطلاعات نادرست و تبلیغات مغرضانه می تواند باورهای دینی افراد را تحت تاثیر قرار دهد و آن ها را به سمت اعتقادات نادرست سوق دهد. علاوه بر این، فضای مجازی می تواند افراد را به سمت محتوای نامناسب و غیراخلاقی هدایت کند. (کریمی، ۱۳۹۱: ۲، ۷۰ الی ۸۰)

اگر چه استفاده از علوم فناورانه در پیشرفت جامعه بشری نقش بسزایی دارد اما از طرف دیگر، استفاده نادرست از فناوری های نوین و فضای مجازی می تواند باعث اتلاف وقت و از دست دادن فرصت های ارزشمند جوانی شود که این امر موجب کاهش توجه به مسائل دینی و معنوی در جوانان شود. این امر فرصت های ارزشمند و طلایی را برای رشد معنوی و اخلاقی را می سوزاند. این مسئله می تواند به کاهش انگیزه های دینی و اخلاقی در جوانان منجر شود. (اعرافی، ۱۳۹۵: ۸، ۲۶۸ الی ۲۸۱) از این مهمتر در خصوص هوش مصنوعی با توجه به ارتباط عمیق آن با لایه های شناختی انسان باعث تغییر زیرساخت های شناختی انسانها و جوامع و انحراف فکری عمیق شود از منظر دینی نیز عقل به عنوان یکی از منابع شناخت و تشخیص احکام دینی مورد تأیید است و می تواند به افراد در درک بهتر مفاهیم دینی کمک کند. با وجود چنین آسیب هایی پس حکم عقل در این موارد بر استحباب «دفع ضرر محتمل» در امور مذکور است در نتیجه مستحب است چنین معلمی انتخاب نگردد.

بر مبنای برخی از قواعد مانند قاعده انتخاب دوست، به اطلاق یا اولویت، این نتایج به دست آمد که انتخاب استادی که گمراه کننده یا مبتلا به گمراهی است «حرمت» یا «کراهت» دارد. انتخاب معلمی که از خوبان است و مجالست با آنها اثر مثبت دارد استحباب دارد. اینجا نیز ملاک جداکننده حرمت از کراهت تأثیرگذاری صفات او بر امور پایه ای و الزامی یا امور ثانوی و رجحانی است. انتخاب مربی صالح نه تنها برای رشد علمی، بلکه برای رشد اخلاقی و معنوی نیز ضروری است. (اعرافی، ۱۳۹۵: ۸، ۲۶۸ الی ۲۸۱) اهمیت انتخاب مربی صالح تا جایی است که انتخاب او از جمله مسائل اساسی در تربیت فردی و اجتماعی است. این موضوع به دلیل تأثیر عمیق مربی بر شکل گیری شخصیت و عقاید شاگردان است. انتخاب

مربی ناصالح می‌تواند باعث انحراف فکری و اخلاقی شود. بنابراین، رجحان مربی‌گزینی صالح یک ضرورت اخلاقی و دینی است. (کلینی ، ۱۳۸۰: ۱، ۴۲)

همنشینی با افراد صالح و مربیان صالح، تأثیرات مثبت فراوانی بر رشد اخلاقی و معنوی افراد دارد که در عرف و اجتماع ، مربی هم به نوعی همنشین قلمداد می‌شود. در روایات اسلامی همواره تأکید بر انتخاب همنشین صالح به عنوان یک اصل تعلیمی و تربیتی مهم مورد تأکید قرار گرفته است. همنشینی با صالحان باعث تقویت ایمان، افزایش دانش و بهبود رفتار می‌شود. در مقابل، همنشینی با افراد ناصالح می‌تواند باعث انحراف و گمراهی شود. بنابراین، انتخاب مربی صالح نه تنها برای رشد علمی، بلکه برای رشد اخلاقی نیز ضروری است. (ابن شعبه حرانی ، ۱۳۸۲: ۳۵)

در علوم فناوریانه، اگرچه تخصص و دانش فنی مربی بسیار مهم است، اما اخلاق و شخصیت او نیز نقش کلیدی در تربیت شاگردان دارد. یک مربی صالح نه تنها دانش فنی را منتقل می‌کند، بلکه روحیه علمی، صداقت، مسئولیت‌پذیری و اخلاق حرفه‌ای را نیز به شاگردان آموزش می‌دهد. (مصباح یزدی ، ۱۳۹۰: ۲ ، ۱۵۶ الی ۱۵۰) نقش مربی صالح در علوم فناوریانه، علاوه بر آموزش دانش فنی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی را نیز به شاگردان آموزش می‌دهد. این موضوع به ویژه در حوزه‌هایی مانند فناوری اطلاعات، هوش مصنوعی و مهندسی، که تأثیرات مستقیمی بر جامعه دارند، بسیار مهم است. یک مربی صالح می‌تواند شاگردان را به سمت استفاده مسئولانه و اخلاقی از فناوری هدایت کند، در حالی که یک مربی ناصالح ممکن است نگرش‌های منفی یا غیرمسئولانه را ترویج دهد. این موضوع به ویژه در حوزه‌هایی مانند هوش مصنوعی، امنیت سایبری و بیوتکنولوژی، که تأثیرات گسترده‌ای بر جامعه دارند، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. (مطهری ، ۱۳۹۰: ۱ ، ۱۲۳ الی ۱۲۶) در عصر کنونی ، هوش مصنوعی نیز می‌تواند با ارائه پاسخ‌های هوشمند و مبتنی بر اصول اخلاقی و دینی، نقش مربی اخلاقی را ایفا کند. به عنوان مثال، در آموزش مفاهیم اخلاقی پیچیده، هوش مصنوعی می‌تواند با تحلیل شرایط و پرسش‌های کاربران، راه‌حل‌ها و توصیه‌هایی ارائه دهد که با اصول اخلاقی و دینی سازگار باشد. چت‌بات‌های اخلاق‌محور می‌توانند نقش راهنما داشته باشند و در موقعیت‌های حساس اخلاقی، پاسخ‌هایی متوازن و مبتنی بر مبانی معنوی ارائه کنند. چت‌بات‌های اخلاق‌محور می‌توانند در تربیت شاگردان، مشابه یک مربی صالح، تأثیرگذار باشند. این چت‌بات‌ها نه تنها می‌توانند مفاهیم پیچیده فناوریانه را با زبانی ساده و

قابل فهم ارائه دهند، بلکه می‌توانند در تحلیل موقعیت‌های اخلاقی و ارائه راه‌حلی که با اصول اخلاقی و دینی همسو باشند نیز مفید باشند. در محیط‌هایی مانند هوش مصنوعی و امنیت سایبری، که چالش‌های اخلاقی گسترده‌ای دارند، چت‌بات‌ها قادر به ارائه پاسخ‌های متعادل و منطقی هستند و می‌توانند کاربران را به سمت تصمیم‌گیری‌های مسئولانه و اخلاقی هدایت کنند.

این ابزارها در شرایطی که انتخاب یک مربی صالح ممکن نباشد، می‌توانند جایگزین مناسبی باشند و نیازهای آموزشی را به‌ویژه در حوزه تربیت اخلاقی برآورده کنند. چت‌بات‌ها می‌توانند به شکل خودکار و بدون خستگی، به پرسش‌های کاربران پاسخ دهند و همراهی مداومی در مسیر یادگیری ارائه کنند.

این موضوع در کنار آموزه‌های دینی، به عنوان یک اصل عقلانی نیز مطرح است. انتخاب معلم ناصالح می‌تواند باعث ضررهای جبران‌ناپذیر شود. برای جلوگیری از آسیب‌های احتمالی، عقل حکم می‌کند که باید از معلمان صالح و قابل اعتماد بهره گرفت. پس عقل و دین هر دو بر رجحان مربی‌گزینی صالح تأکید می‌کنند. (مجلسی، ۱۳۸۵: ۷۴، ۲۳) به دلیل تأثیر عمیق معلم بر شکل‌گیری شخصیت متربی است. بنابراین، رجحان مربی‌گزینی صالح در تربیت فرزندان یک ضرورت است. (عاملی (شهید ثانی)، ۱۳۸۷: ۸۷)

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی نقش مربی صالح در علوم فناوریانه و تأثیر آن بر شخصیت و دینداری شاگردان پرداخته شده است. یافته‌ها نشان داد که در عصر فناوری‌های نوین، مربی صالح نه تنها به عنوان انتقال‌دهنده دانش، بلکه به عنوان الگویی اخلاقی و معنوی، نقش بی‌بدیلی در تربیت نسل آینده ایفا می‌کند. با توجه به پیچیدگی‌های اخلاقی و اجتماعی فناوری‌هایی مانند هوش مصنوعی و امنیت سایبری، مربی صالح می‌تواند با ایجاد تعادل میان پیشرفت علمی و حفظ ارزش‌های دینی، شاگردان را به سمت استفاده مسئولانه و اخلاقی از فناوری هدایت کند.

از جمله یافته‌های این پژوهش، تأکید بر نقش دوگانه مربی صالح در علوم فناوریانه است. از یک سو، مربی صالح با تسلط بر دانش فنی، شاگردان را به سطوح بالای تخصصی می‌رساند و از سوی دیگر، با تقویت ارزش‌های اخلاقی و دینی، از سوءاستفاده از فناوری جلوگیری می‌کند. این دوگانگی، مربی صالح را به عاملی کلیدی در تربیت متخصصانی تبدیل می‌کند که نه تنها از نظر علمی توانمند هستند، بلکه از نظر اخلاقی و دینی نیز متعهد می‌باشند. در این پژوهش، با استناد به روایات اسلامی و قواعد عقلی مانند قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، ضرورت انتخاب مربی صالح به عنوان یک اقدام پیشگیرانه برای جلوگیری از آسیب‌های اخلاقی و دینی تأیید شد.

یکی از نوآوری‌های این پژوهش، ترکیب مبانی دینی و عقلی برای بررسی نقش مربی صالح در علوم فناوریانه است. این پژوهش نشان داد که انتخاب مربی صالح نه تنها یک توصیه اخلاقی، بلکه یک ضرورت دینی و عقلی است. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل به وضوح بیان می‌کند که انتخاب معلم ناصالح، که ممکن است باعث انحراف فکری یا اخلاقی شاگردان شود، حرام است. این قاعده به عنوان مبنایی برای طراحی برنامه‌های آموزشی مبتنی بر اصول دینی و اخلاقی مورد استفاده قرار گرفت.

پیشرفت فناوری‌های نوینی مانند هوش مصنوعی، علاوه بر مزایا و تحولاتی که در زمینه‌های علمی و اقتصادی به ارمغان آورده است، چالش‌های مهمی را نیز در حوزه‌های اخلاقی و دینی ایجاد کرده است. هوش مصنوعی و سایر فناوری‌های فناورانه اگر بدون چارچوب اخلاقی مشخص توسعه یابند، می‌توانند ابزارهایی برای گمراهی و تضعیف باورهای دینی شوند. به عنوان مثال، انتشار اطلاعات نادرست یا تبلیغات مغرضانه در فضای مجازی می‌تواند اعتقادات دینی کاربران را تحت تأثیر قرار دهد و آنان را به سوی باورهای نادرست هدایت کند. همچنین، محتوای نامناسب و غیراخلاقی که در فضای دیجیتال رواج دارد، به کاهش ارزش‌های معنوی به‌ویژه در جوانان منجر می‌شود و فرصت‌های طلایی آنان برای رشد اخلاقی را از بین می‌برد. در نتیجه، توجه به تربیت اخلاقی در طراحی فناوری‌های هوشمند و توسعه زیرساخت‌های اخلاقی در این حوزه، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند.

از منظر دینی، عقل به‌عنوان ابزاری حیاتی برای تشخیص و استدلال، بر استحباب دفع ضرر احتمالی تأکید دارد. این اصل عقلی نیز ضرورت انتخاب چارچوب‌های اخلاقی برای فناوری‌های نوین را تقویت می‌کند. در این راستا، طراحی و توسعه چت‌بات‌هایی با قابلیت تحلیل اخلاقی و ترویج آموزه‌های دینی می‌تواند پاسخی مؤثر به این چالش‌ها باشد. این چت‌بات‌ها می‌توانند ضمن ارائه پاسخ‌های دقیق و مبتنی بر اصول اخلاقی، نقش مربیان صالح را در فضای دیجیتال ایفا کنند. چنین چت‌بات‌هایی با برنامه‌ریزی مناسب می‌توانند به کاربران کمک کنند تا مسائل اخلاقی پیچیده را بهتر درک کنند و ارزش‌های معنوی را در زندگی روزمره خود پیاده‌سازی کنند.

ایجاد این چت‌بات‌های اخلاق‌محور مستلزم طراحی چارچوبی مشخص و آموزش داده‌های مرتبط با اخلاق و معنویت است. این چارچوب می‌تواند شامل اصول جهانی اخلاقی و آموزه‌های دینی باشد که کاربران را به سمت رفتارهای مسئولانه و اخلاقی هدایت کند. در کنار این، توسعه زیرساخت‌های فناورانه که از انتشار اطلاعات گمراه‌کننده جلوگیری کنند، می‌تواند به ترویج استفاده درست از فناوری کمک نماید.

در نهایت، توجه به چالش‌های اخلاقی ناشی از فناوری‌های نوین و هوش مصنوعی و تلاش برای حل آن‌ها از طریق تقویت زیرساخت‌های اخلاقی و توسعه چت‌بات‌های اخلاق‌محور، نه تنها به رشد معنوی جامعه کمک می‌کند، بلکه به تضمین استفاده مسئولانه از فناوری نیز منجر می‌شود. چنین رویکردی می‌تواند تعادلی مناسب میان پیشرفت فناوری و حفظ ارزش‌های اخلاقی و دینی برقرار سازد و نسل آینده را به سواین پژوهش تأکید می‌کند که گزینش و تربیت مربیان صالح در حوزه‌های فناوریانه باید به عنوان یک اولویت در برنامه‌های آموزشی مورد توجه قرار گیرد. سیاست‌گذاران آموزشی و مدیران مؤسسات علمی باید با طراحی برنامه‌های آموزشی مبتنی بر اصول دینی و اخلاقی، به تربیت نسل آینده متخصصان فناوری کمک کنند. این پژوهش می‌تواند به عنوان مبنایی برای طراحی چنین برنامه‌هایی مورد استفاده قرار گیرد و نقش مربی صالح را به عنوان عاملی کلیدی در پیشرفت علمی و اخلاقی جامعه برجسته سازد.

منابع

۱. قرآن.
۲. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام، ج ۱، جامعه المصطفی، ۱۳۸۷ش.
۳. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، انتشارات دار المصطفی، ۱۳۸۲ش.
۴. ابن فهد حلی، عدّه الداعی و نجاح الساعی، انتشارات دار المعارف، ۱۳۸۵ش.
۵. ابن الغضائری، احمد بن ابی عبد الله، رجال ابن الغضائری، دار الهجره، ۱۳۸۲ش.
۶. اعرافی، علیرضا، فقه امر به معروف و نهی از منکر، انتشارات جامعه المصطفی، ۱۳۹۰ش.
۷. اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، ج ۸ (آداب تعلم، گردآوری: هادی عجمی)، جامعه المصطفی، ۱۳۹۵ش.
۸. اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، ج ۲ (تعلیم و تعلیم علم و دین)، جامعه المصطفی، ۱۳۹۲ش.
۹. بیانگرد، اسماعیل، فرزند من و رسانه، تهران، انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۹۵ش.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۷، باب "آداب تعلیم و تعلم"، دارالحديث، ۱۳۸۵ش.
۱۱. حسینی، سید محمد، العلم و الحکمه، ج ۱، صدرا، ۱۳۹۰ش.
۱۲. ری شهری، محمد، العلم والحکمه فی الکتاب و السنّه، مؤسسه علمی دارالحديث، ۱۳۸۵ش.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمن، الجامع الصغیر فی أحادیث البشیر النذیر، ج ۱، دار الفکر، ۱۳۸۹ش.
۱۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، منیه المريد، جامعه المصطفی، ۱۳۸۷ش.
۱۵. عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۷، دارالحديث، ۱۳۸۵ش.
۱۶. کریمی، علی، فضای مجازی و خانواده، ج ۲، جامعه المصطفی، ۱۳۹۱ش.

۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام، کنز العمال، دار الفکر، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۷۴، باب "فضل العقل و ذم الجهل"، دارالحديث، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. محمد بن محمد بن نعمان، شیخ مفید، الاختصاص، جامعه المصطفی، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. محمدی، زهرا، فناوری و نظام آموزشی، اصفهان، ج ۱، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۰ ش.
۲۲. محمدی، زهرا، فناوری و نظام آموزشی، ج ۳، انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۹۲ ش.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج ۲، دار المصطفی، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، تعلیم و تعلم در اسلام، ج ۱، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، ج ۱، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، ج ۱، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در جهان امروز، ج ۱، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. میلر، الیزابت، آموزش و فضای مجازی، ج ۵، دانشگاه تهران، ۱۳۹۴ ش.
۳۰. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، دار الهجره، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. جوادی (آیت الله)، عبدالله، مقاله علم و دین، مجله پاسدار اسلام، شماره ۲۴۷.

بررسی رجالی سهل بن زیاد و اثبات وثاقت او

محمد علی رمضانی^۱

امیر امینی^۲

چکیده:

علم رجال در بررسی اعتبار راویان حدیث نقشی کلیدی دارد. این پژوهش به تحلیل وثاقت و تضعیف سهل بن زیاد آدمی، راوی شیعی قرن سوم هجری، می پردازد. در این راستا، نظرات فقها و رجالیون مورد بررسی قرار گرفته و تحلیل انتقادی درباره مبانی این دیدگاه ها ارائه شده است. در نهایت، بر شواهد موجود، نتیجه گیری در مورد اعتبار احادیث این صورت گرفته شده است. سهل بن زیاد آدمی، معروف به رازی، از محدثان شیعه در قرن سوم قمری است و سه امام معصوم؛ امام جواد، امام هادی، و امام عسکری علیهم السلام را درک کرده است. وی در اسناد بیش از ۲۳۰۰ حدیث حضور دارد. جمله «الأمر فی سهل سهل» برای توصیف او در کلمات فقها، خصوصاً فقهای متأخر، بسیار به کار رفته است. اهمیت بررسی وثاقت یا عدم وثاقت سهل بن زیاد در تأثیرگذاری آن بر حوزه های معارف اعتقادی و فقهی شیعه است. درباره وثاقت وی سه دیدگاه وجود دارد: **توثیق**: برخی همچون آیت الله شبیری زنجانی و از قدما شیخ مفید و از متأخرین سید بحر العلوم او را توثیق کرده اند. **تضعیف**: گروهی همچون شیخ طوسی و آیت الله خویی با این نظر مخالف اند و جمله «الأمر فی سهل لیس بسهل» را مطرح کرده اند (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱، ص ۲۴۰). **توقف**: برخی دیگر مانند نجاشی در این مسئله توقف کرده اند.

در این بررسی، ابتدا دلایل تضعیف و سپس دلایل توثیق او مورد تحلیل قرار می گیرد تا روشن شود که آیا می توان به روایات منقول از سهل بن زیاد اعتماد کرد یا خیر.

کلید واژه: سهل بن زیاد - غلو - توثیق - علم رجال - تضعیف

^۱ طلبه سطح ۲، حوزه علمیه صاحب الزمان مشهد، مشهد، ایران

Rmohammadali368@gmail.com

^۲ هیئت علمی - استادیار - گروه فقه و اصول - جامعه المصطفی (ص). amir_amini@miu.ac.ir

ORCID: ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۷۰۸۵-۹۷۱۳

مقدمه

سهل بن زیاد آدمی از راویان کثیرالحدیث است و روایات زیادی از او در کتاب شریف کافی نقل شده است. شمار روایات او به بیش از ۲۳۰۰ روایت می‌رسد (ترابی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۷۰). کنیه او «ابوسعید» و ملقب به «رازی» است و از اهالی ری بود. کشتی از نصر بن صباح نقل می‌کند که «سهل بن زیاد آدمی رازی» در پیشگاه سه امام معصوم، یعنی امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم‌السلام حضور داشته است.

در مورد وثاقت و عدم وثاقت او اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر فقها تا قبل از محقق بهبهانی، سهل بن زیاد را تضعیف کرده و به روایات او اعتماد نمی‌کردند. اما محقق بهبهانی در کتاب مصابیح الظلام (ج ۲، ص ۴۹۶) در پی اثبات وثاقت سهل بن زیاد برآمده است. پس از محقق بهبهانی نیز بسیاری از محققان قائل به وثاقت او یا دست کم اعتبار روایات او شده‌اند. بحث ما این است که مبنای تضعیف‌هایی که درباره سهل بن زیاد وارد شده چیست؟ آیا این تضعیفات صحیح است؟ و آیا توثیق‌هایی که در این مورد ذکر شده قابل دفاع هستند یا خیر؟

اهمیت پرداختن به این موضوع زمانی آشکار می‌شود که با اثبات وثاقت سهل بن زیاد، روایات زیادی که از ایشان نقل شده، قابل استناد خواهد بود و تأثیر قابل توجهی در حوزه معارف اعتقادی و فقه خواهد داشت.

حال، پیش از بررسی اقوال تضعیف و توثیق، لازم است ابتدا مبانی مربوط به توثیق و تضعیف را بررسی کنیم و به آن‌ها توجه نماییم.

مبانی توثیق

هر اندیشمند رجالی آگاه است که پذیرفتن روایات یک راوی به شرط وثاقت اوست؛ به این معنا که راوی باید به راست‌گویی خو گرفته باشد و در گفتارش از دروغ پرهیز کند. اثبات این ویژگی در راوی به واسطه قرائن موجود در کتاب‌های رجالی انجام می‌شود و به آن توثیق می‌گویند.

بنابراین، توثیق‌ها دو نوع‌اند: توثیق‌های خاص و توثیق‌های عام. که در ادامه، درباره هر کدام به طور خلاصه شرح می‌دهیم.

الف) توثیق خاص

توثیقی است که خود شخص راوی در نظر گرفته می‌شود و هر مطلبی که با راستگویی او مرتبط است، بازگو می‌شود. این نوع از توثیق روش‌های زیادی دارد که به اختصار چند مورد بیان می‌شود:

انواع روش‌های توثیق خاص

روش یکم: تصریح یا اشاره معصوم علیه السلام به وثاقت ؛ یعنی همه علمای شیعه در این نکته اتفاق نظر دارند که رأی معصوم علیه السلام در هر موردی حجت است.

روش دوم: تصریح علمای رجالی متقدم ؛ یعنی یکی از علمای رجالی متقدم مانند شیخ صدوق، شیخ نجاشی و... به وثاقت او تصریح کنند. نکته‌ای که باید در نظر گرفته شود این است که گفته یک عالم رجالی به تنهایی در جایی معتبر و حجت است که از روی حس و یا مقدمات نزدیک به حس باشد.

روش سوم: توثیق علمای رجالی متأخر ؛ یعنی اگر متأخرین تنها توثیق‌ها یا تضعیف‌های گذشتگان را نقل کنند، گفته آنان حجت است. چونکه در این مورد تنها نقش ناقل را دارند و لذا چون خود موثق‌اند، می‌توان به نقل‌هایشان اعتماد کرد.

روش چهارم: بودن اجماع به وثاقت راوی ؛ یکی از ادله‌ای که موجب اثبات ثقه بودن راوی می‌شود، ادعای اجماع از سوی یکی از عالمان رجالی بر وثاقت وی است.

مانند اجماع شیخ طوسی (ره) به وثاقت مرحوم سکونی (محمد طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۴۹). اگر این اجماع از سوی متأخرین ادعا شده باشد، کاشف از این است که دست‌کم برخی از گذشتگان قائل به وثاقت آن راوی بوده‌اند که همین برای اثبات ثقه بودن وی کفایت می‌کند. مانند اجماع سید بن طاووس به ثقه بودن ابراهیم بن هاشم (ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۴۶).

نکته‌ای که در اینجا قابل ذکر است، این است که اجماع در فقه با اجماع در رجال فرق می‌کند. در فقه، اجماع فقط زمانی ارزش دارد که کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد؛ اما در رجال چنین شرطی ندارد (اکبر ترابی شهرضایی، پژوهشی در علم رجال، ص ۲۲۲).

ب) توثیق عام

توثیق عام، یکی از مباحث مهم در دانش رجال است که در آن عده‌ای از راویان به صورت گروهی و با استفاده از یک یا چند معیار خاص، مورد اعتماد قرار می‌گیرند. این شیوه، کمک می‌کند تا از طریق دسته‌بندی‌های کلی، به توثیق راویان بپردازیم و در صورت انطباق یکی از این دسته‌بندی‌ها با یک راوی خاص، می‌توان به وثاقت او حکم کرد. این موضوع در بررسی جایگاه رجالی افرادی مانند سهل بن زیاد نیز حائز اهمیت است، زیرا ممکن است برخی از این عناوین بر او منطبق شود یا نشود.

در ادامه، روش‌های مختلف توثیق عام بررسی می‌شوند:

روش اول: اصحاب اجماع؛ شیخ طوسی (ره) اصحاب اجماع را از مرحوم کشی نقل می‌کند و آنان را به سه گروه شش نفری تقسیم کرده است (رجال کشی، ص ۲۳۸، ۳۷۵، ۵۵۶). چون نامی از سهل بن زیاد در این فهرست نیامده است، این روش برای بحث ما فایده‌ای ندارد.

روش دوم: مشایخ الثقات؛ شیخ طوسی (ره) در کتاب عدّه الأصول، سه شخص از طایفه شیعه را ذکر می‌کند که احادیث آنان به دلیل وثاقت قابل اعتماد است: محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر و از آنجا که هیچ‌یک از این افراد از سهل بن زیاد نقل روایت نکرده‌اند، این روش نیز در مورد وی کاربردی ندارد.

روش سوم: کسانی که از غیر ثقه روایت نقل نکرده‌اند؛ برخی علما، نقل روایت از فردی توسط راویانی خاص را دلیل بر وثاقت آن فرد می‌دانند. از جمله این افراد، احمد بن محمد بن عیسی اشعری است. اما چون هیچ‌یک از این راویان از سهل بن زیاد نقل روایت نکرده‌اند، این روش هم برای بررسی وثاقت او مفید نیست.

روش چهارم: راویان اسناد کتاب کامل الزیارات؛ جعفر بن محمد بن قولویه، نویسنده کتاب کامل الزیارات، در مقدمه کتابش تأکید می‌کند که تنها از راویان ثقه روایت نقل کرده است و از افراد گمنام یا ناشناخته استفاده نکرده است (کامل الزیارات، ص ۴).

نتیجه: راویان بی‌واسطه ابن قولویه در این کتاب، توثیق می‌شوند. اما این قاعده شامل راویان با واسطه نمی‌شود و سهل بن زیاد نیز در این دسته قرار نمی‌گیرد.

روش پنجم: راویان مشایخ اجازه ؛ شیخ اجازه بودن، به معنای فردی است که به دیگری اجازه نقل کتاب یا روایتی را می‌دهد، خواه اجازه‌گیرنده از او شنیده باشد یا فقط اجازه نقل گرفته باشد. برخی، شیخ اجازه بودن را نشانه وثاقت و برخی دیگر، صرفاً دلیلی بر ستودگی راوی می‌دانند. تعریف دقیق: شیخ اجازه کسی است که به دیگری اجازه نقل کتاب‌های خود را می‌دهد. این اصطلاح حتی در موارد قرائت و سماع نیز به کار می‌رود. به‌عنوان مثال، نجاشی در سال ۳۰۶ با حمید بن زیاد دیدار کرد و اجازه نقل تمامی کتاب‌های او را دریافت کرد (رجال نجاشی، ص ۱۳۲، شماره ۳۳۹).

نتیجه کلی: با بررسی این روش‌ها مشخص می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها به‌طور قطعی وثاقت سهل بن زیاد را تأیید نمی‌کند.

مبانی تضعیف

در آنچه که گذشت، ما به شیوه و مبانی توثیق راویان پرداختیم و حال نوبت به مبانی تضعیف رسیده که همچنان به طور خلاصه به آن می‌پردازیم.

ما می‌توانیم یک راوی را از طریق روش‌های زیر مورد تضعیف قرار دهیم:

تصریح یا اشاره معصوم (ع) به ضعف راوی: این شامل روایاتی می‌شود که دلالت بر ضعف راوی دارند، یا سرزنش و لعن او از سوی امام معصوم (ع) به آن اشاره شده است. در چنین حالتی، راوی قادر به ساقط شدن از جهت اعتبار می‌شود، همانند روایتی که در مورد قاسم یقطینی آمده است (محمد بن عمر بن عبد العزیز کشی، رجال کشی، ص ۵۱۸). البته باید در نظر بگیریم که برخی روایات به جهت تقیه برای حفظ مسلمانان از آزار و اذیت دشمنان اسلام بوده است.

علمای رجالی یک راوی را مورد نکوهش قرار دهند: یکی از الفاظی که علمای رجالی در این زمینه بیان کرده‌اند، واژه "غالی" است که اسم فاعل "غلو" بر وزن فعول، مصدر فعل "غَلَى، یَغْلُو" است. این واژه به معنای زیاده‌روی و فراتر رفتن از حد و مرز است و همچنین به مایعاتی که جوش می‌آیند و از اندازه خود فراتر می‌روند، "غلیان شده" گفته می‌شود (حسین بن محمد راغب، المفردات فی غریب القرآن، ص ۶۱۳). در قرآن نیز به این معنا اشاره شده است که انسان چیزی را که به آن باور دارد، از اندازه خود فراتر می‌برد (سوره مائده آیه ۷۷). همچنین در روایات نیز نهی از غلو شده است، چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) فرمود: "دو نفر

در مورد من هلاک شدند؛ یکی که غلو کرد و دیگری که از روی دشمنی هر چیزی را به زبان جاری نمود" (نهج البلاغه، قصارالحکم، ص ۱۱۲).

حال، با توجه به توضیحات داده شده، می‌توانیم در مورد ادله توثیقات و تضعیفات سهل بن زیاد آدمی به طور دقیق‌تر بحث کنیم.

ادله تضعیف

دلیل اول: اخراج وی توسط احمد بن محمد بن عیسی الاشعری به دلیل غلو و دروغ‌گویی از قم است. از آنجا که این دلیل مهم‌ترین دلیل تضعیف وی به شمار می‌رود، به اختصار به معرفی شخصیت احمد بن محمد بن عیسی الاشعری پرداخته می‌شود تا مشخص شود که اخراج سهل بن زیاد از سوی وی، تضعیف او را خدشه‌دار می‌کند یا نه. احمد بن محمد بن عیسی الاشعری از بزرگان و علمای قم بوده و امامان: امام جواد، امام رضا، امام عسکری و امام هادی را درک کرده است. وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده به طوری که هرگاه بزرگان وارد قم می‌شدند، با او دیدار می‌کردند. در فقاقت و وثاقت وی هیچ تردیدی نیست، اما گاهی در مورد راویان از دیدگاه شخصی خود قضاوت می‌کرده و دلیل محکمی برای این کار نداشته است. به همین دلیل، گاهی دچار اشتباه می‌شده است. شاهدی بر این ادعا، اقرار خود وی به اشتباه بودن اخراج برخی افراد از قم است. به عنوان مثال، یکی از راویانی که وی از قم اخراج کرد، احمد بن محمد بن خالد البرقی بود که بعدها از این اقدام عذرخواهی نمود (ابن الغضائری، رجال، جلد ۱، ص ۳۹).

دلیل دوم: دومین دلیل، گفته نجاشی است که سهل بن زیاد را فردی ضعیف و غیرقابل اعتماد در حدیث می‌داند (رجال نجاشی، ص ۱۸۵). در پاسخ به این نظر باید گفت: گفته نجاشی همانند نظر احمد بن اشعری از نظر اجتهادی و شخصی است و قابل قبول نیست.

دلیل سوم: سومین دلیل، شهادت برخی از بزرگان است که شیعه نیستند. مرحوم فاضل آبی، از علمای قرن هفتم، در کتاب کشف الرموز بعد از نقل روایاتی که در سند آن سهل بن زیاد و ابن شمون حضور داشتند، می‌گوید: "این روایت ضعیف السند است، چون سهل بن زیاد عامی مذهب و ابن شمون غالی است" (کشف الرموز، فی شرح مختصر النافع،

فاضل آبی، ج ۲، ص ۶۵۰). در پاسخ به این ادعا باید گفت که مستندات آن‌ها مشخص نیست و هیچ‌یک از علمای رجال سخنان آن‌ها را تأیید نکرده‌اند.

دلیل چهارم: چهارمین دلیل، تضعیف شیخ طوسی است که از بزرگان فقها و رجالیون می‌باشد. ایشان در کتاب الفهرست به عبارت «سهل بن زیاد آدمی الرازی، أبو سعید ضعیف» (شیخ طوسی، الفهرست، ص ۸۰) آن را تضعیف کرده و همچنین در کتاب استبصار که پس از ذکر روایتی که در سند آن «سهل» وجود دارد، می‌گوید: «راوی آن ابو سعید آدمی است و آن نزد نقل کنندگان خبر جدا ضعیف خطاب می‌شود» (استبصار فیما اختلف من الاخبار، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۶۱). پاسخ ما در اینجا این است که: ظاهر عبارت شیخ نشان می‌دهد که ایشان در تضعیف وی خیلی قاطع نیست، زیرا فقط از واژه ضعیف استفاده کرده و به اخراج یا غلو او اشاره‌ای نکرده است. دلیل مهم‌تر این است که شیخ طوسی در رجالش از این نظر برگشته و وی را توثیق کرده است.

دلیل پنجم: پنجمین دلیل، استناد ابن غضائری است که گفته است: سهل بن زیاد آدمی روایات و مذهبش فاسد است و احمد بن محمد بن عیسی اشعری مردم را از شنیدن روایات او منع کرده و روایات مرسل را نقل می‌کند. ما پاسخ می‌دهیم: قول وی قابل قبول نیست زیرا دلایلش از مشایخ ثقه نبوده، بلکه از روی استنباط و برداشت از متون روایات بوده و این نوع شهادت در توثیق و تضعیف حجت نیست (جعفر سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۰۳).

دلیل ششم: ششمین دلیل، گفته فضل بن شاذان نیشابوری است که از راویان بزرگ شیعه که سهل بن زیاد را تحمیق خطاب کرده است. در پاسخ باید مفهوم «احمق» را مورد بررسی قرار دهیم. حُمق در مقابل عقل است و حقیقت آن قرار دادن چیزی در غیر جایگاهش است با علم به قبیح بودن آن (لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۰، ص ۶۷). احمق به این معنا در روایات هم آمده است. در نتیجه نسبت احمق دادن به سهل بن زیاد به اثبات تضعیف او اثری ندارد و به وثاقتش خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

دلیل هفتم: هفتمین دلیل، استثنای وی توسط ابن ولید از اسناد کتاب نوادر الحکمه است. کتاب نوادر الحکمه تالیف محمد بن احمد بن یحیی است که به دست ما نرسیده است. ابن ولید راویان موجود در کتاب را توثیق کرده و تعدادی را استثنا کرده است ولی نگفته که ضعیف هستند. سهل بن زیاد جزء این دسته افراد است. در پاسخ، مرحوم آیت الله خویی (ره)

که از رجالین بزرگ معاصر است می گوید: تحقیق این است که استثنای ابن ولید کاشف از جرح و قدح کسی نمی باشد.

ادله توثیق

دلیل اول: توثیق شیخ طوسی در کتاب رجال و ذکر مکرر نام وی در میان اصحاب سه امام معصوم (ع) نشان دهنده اعتماد او به سهل است. در مورد امام هادی علیه السلام، علاوه بر ذکر نام، او را توثیق کرده و می گوید: "سهل بن زیاد الادمی، یکنی أبا سعید، ثقة رازی" (رجال طوسی، ص ۳۸۷). البته در میان علما اختلاف است که آیا با وجود تضعیفاتی که شیخ طوسی در کتاب های فهرست و استبصار انجام داده است، توثیق او در رجال معتبر است یا خیر؟ ما از باب اختصار وارد جزئیات نمی شویم و نتیجه را بیان می کنیم: اینکه می توانیم توثیق شیخ طوسی را در مورد سهل بن زیاد بپذیریم، زیرا او یکی از پیشگامان و بزرگان علم رجال است و شهادت او بر وثاقت سهل بن زیاد معتبر است.

دلیل دوم: کثرت روایات اجلاء سهل بن زیاد. همانطور که پیشتر گفته شد، فراوانی روایات نقل شده از یک راوی توسط اجلاء و ثقات می تواند دلیلی بر وثاقت او باشد. به گفته بزرگان، مانند امام خمینی، مضمون روایاتی که از سهل بن زیاد نقل شده است نیز مورد تایید است. بنابراین می توان گفت این سه مورد یعنی کثرت روایات، نقل روایت توسط اجلاء و اتقان مضمون روایات، بهترین شاهد بر توثیق او هستند.

دلیل سوم: مکاتبه سهل بن زیاد با امام عسگری علیه السلام. این مکاتبه نشان می دهد که سهل بن زیاد از کسانی بوده که با معصومین علیهم السلام در ارتباط بوده است. همچنین این مکاتبه به وضوح سهل بن زیاد را از اتهام کذب و غلو تبرئه می کند، زیرا ارتباط امام علیه السلام با فردی که دروغ گو یا غالی باشد، ممکن نیست.

دلیل چهارم: کثرت روایات سهل بن زیاد در کتب حدیثی. از او بیش از ۲۳۰۰ روایت در کتب اربعه نقل شده است. اگر سهل بن زیاد شخصی کذاب یا غالی بود، بزرگان حدیثی این تعداد روایت از او نقل نمی کردند. البته او به دلیل سکونت در ری، روایات را به طور مستقیم از معصومین علیهم السلام نقل نکرده، ولی اینکه یاران ائمه علیهم السلام به او اطمینان کرده و احادیث را برای او نقل می کردند، خود دلیلی بر جایگاه والای او در میان ایشان است.

دلیل پنجم: کتاب توحید که در کتاب مرحوم نجاشی آمده است. سهل بن زیاد دارای کتابی با همین عنوان بوده که به وضوح سخن از اثبات وجود خداوند و صفات و افعال مربوط به ذات مقدس اوست. نوشتن چنین کتابی و نقل چنین روایاتی تنها از کسی برمی آید که به دینی مانند دین اسلام معتقد باشد، نه دینی چون دین غلات. در نتیجه، این دلایل مجموعه‌ای از شواهد معتبر هستند که نشان می‌دهند سهل بن زیاد شخصی وثقه و مورد تایید در میان علمای حدیث است.

دلیل ششم: حضور نام سهل بن زیاد در سلسله اسناد کتاب تفسیر قمی. صاحب تفسیر قمی از سهل بن زیاد روایت کرده است، اما از آنجا که مبنای ما درباره این تفسیر این است که این راه برای اثبات وثاقت وی مفید نیست، نمی‌توان به این استناد کرد.

دلیل هفتم: عدم لعن یا نکوهش وی توسط معصومین (ع). اینکه وی در زمان سه امام (ع) زندگی می‌کرد، ولی هیچ کدام از ائمه در مورد او سخنی از نکوهش یا مذمت به میان نیاوردند، می‌تواند به این معنا باشد که اتهام غالی بودن وی نادرست است. زیرا سیره معصومین علیهم‌السلام این بود که با غلات به‌طور جدی مخالفت کرده و آنان را آشکارا لعن می‌کردند.

دلیل هشتم: شیخ اجازه بودن سهل بن زیاد که در روش پنجم ثویق عام به آن پرداخته‌ایم. برخی از علما همچون مرحوم بهبهانی تلاش کردند تا از طریق شیخ اجازه بودن سهل بن زیاد را توثیق کنند، و برخی تنها به دلیل شیخ اجازه بودنش، روایات او را معتبر می‌دانند. اما با دقت در احوال سهل بن زیاد می‌توان فهمید که وثاقت وی از این طریق نمی‌تواند اثبات شود، زیرا هرچند او فردی شناخته‌شده باشد، اما نمی‌دانیم که ذکر نام او صرفاً برای پیوستگی سند بوده است یا خیر.

دلیل نهم: حضور نام سهل بن زیاد در سلسله اسناد کتاب کامل الزیارت. با این حال، حضور یک راوی در سلسله اسناد کتاب کامل الزیارت به‌تنهایی دلیل بر توثیق او نیست، مگر اینکه در ابتدای سند واقع شده باشد. بنابراین نمی‌توان سهل بن زیاد را با این روش توثیق کرد، چون ابن قولویه در کتاب کامل الزیارت به‌طور مستقیم از او روایت نکرده است.

دلیل دهم: توثیق شیخ مفید (رحمت‌الله‌علیه). اگرچه موضع واضحی از شیخ مفید در مورد سهل بن زیاد در دست نیست، اما شواهدی در کلام او وجود دارد که می‌توان نتیجه

گرفت ایشان وی را توثیق کرده است. شیخ مفید در کتاب رساله العددیه روایتی نقل می کند و پس از آن می فرماید: "هذا الحديث شاذ مجهول الاسناد" (الرد علی اصحاب العدد، جوابات اهل الموصل، شیخ مفید، ص ۲۱)، و با وجود اینکه در این زمینه خدشه وارد می کند، اما در مورد سهل بن زیاد مانند محمد بن سنان برخورد نکرده و هیچ سخنی در مورد وی نگفته است. محدث نوری نیز در ذیل این مطلب می گوید: "بر کسی پوشیده نیست که نقل چنین پیشامدی از زبان این بزرگان و اجلاء از طریق سهل بن زیاد، دلالت بر اعتماد ایشان به او دارد" (خاتمه المستدرک، محدث نوری، ج ۵، ص ۲۲۳).

تا الان ما به این دستاورد رسیدیم که اثبات تضعیف سهل بن زیاد از راه های گفته شد ممکن نیست و در مقابل ده دلیل برای توثیق آورده شد که فقط هفتای آن مورد پذیرش قرار گرفت و میتواند توثیق وی را اثبات کند. ناگفته نماند، بهتر است حال، تضعیف و توثیق سهل بن زیاد در کتاب های فقهی به طور مختصر اشاره شود.

تضعیف سهل:

۱. حسن بن ابی طالب (فاضل آبی) در کشف الرموز (ج ۱، ص ۲۹۹، ۹۶، ۶۸).
۲. محقق حلی در رسائل التسع و نکت النهایه و المعتبر (رسائل التسع، ص ۱۲۹؛ نکت النهایه، ج ۲، ص ۱۷۷؛ المعتبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۲۸۱، ۲۶۱، ۸۱).
۳. شهید اول در الدروس و غایته المراد (الدروس، ج ۲، ص ۱۳۴؛ غایته المراد، ج ۲، ص ۴۷۷).
۴. شهید ثانی در رسائل و مسالک الافهام (رسائل، ج ۱، ص ۴۵۹؛ مسالک الافهام، ج ۷، ص ۴۰۲).

توثیق سهل:

۱. صاحب ریاض در ریاض المسائل (ج ۱۲، ص ۴۵۸).
۲. شیخ انصاری در کتاب الصلاه، ج ۱، ص ۷۱).
۳. شیخ محمدعلی اراکی در کتاب الصلاه (ج ۲، ص ۱۳۳).
۴. امام خمینی در کتاب الطهارت (ج ۱، ص ۲۵۸، ۷۱).

بررسی نهایی آرای رجالی درباره سهل بن زیاد :

پس از تحلیل نظرات مختلف درباره وثاقت یا ضعف سهل بن زیاد ، می توان نتایج زیر را استنتاج کرد.

بحث درباره وثاقت و ضعف سهل بن زیاد آدمی یکی از مباحث چالش برانگیز در علم رجال است که تأثیر مستقیمی بر اعتبار بسیاری از روایات فقهی و اعتقادی دارد. در این پژوهش، دیدگاه‌های مختلف درباره آن بررسی شد که به‌طور کلی در دو دسته توثیق و تضعیف قرار می‌گیرند.

از یک سو، برخی از علما مانند شیخ طوسی، شیخ مفید و برخی از فقهای متأخر معتقدند که سهل بن زیاد ثقه است. مهم ترین انتخاب این گروه عبارتند از:

ذکر نام او در میان اصحاب سه امام معصوم (ع) بدون مشخص شدن بر ضعف او، که نمی‌تواند از پذیرش ضمنی وثاقت او باشد.

کثرت روایات توسط اجلای شیعه که در برخی از حدیث بزرگان معتبر است.

عدم وجود نکوهش مستقیم از سوی معصومین (ع) ، در حالی که در مورد برخی از راویان ضعیف چنین نکوهشی انجام شده است.

مکاتبه با امام عسکری (ع) که از ارتباط مستقیم با امام دارد.

از سوی دیگر، برخی از رجالیون مانند احمد بن محمد بن عیسی، ابن غضائری و شیخ طوسی در فهرست او را ضعیف دانسته‌اند. منبع اصلی این گروه عبارتند از:

شعر به غلو و بی‌دقتی در نقل حدیث ، که باعث می‌شود برخی از علمای رجال او را نامعتبر بدانند.

اخراج از قم توسط احمد بن محمد بن عیسی به چندین غلو، هر چند این اقدام بعدها در مورد برخی راویان دیگر نیز مورد بازنگری قرار گرفت.

مشخصات رجالیونی مانند نجاشی و ابن غضائری در ضعف اوست که بر بی‌مبالاتی او در نقل احادیث را ایجاد کرده است.

با این حال، بررسی دقیق این دیدگاه‌ها نشان داد که برخی از تضعیف‌ها بر حدس و گمان یا سخت‌گیری‌های رجالی خاص بوده‌اند. در مقابل، شواهدی مانند حضور پررنگ روایات او در منابع معتبر، نقل اجلای شیعه از او، و نبود نقد صریح از سوی معصومین (ع)، نشان می‌دهد که نمی‌توان او را به طور قطعی ضعیف دانست.

چرا این جمع بندی مهم است؟

اگر سهل بن زیاد ثقه باشد، خیلی از روایات منقول از او قابل استناد خواهد بود و این موضوع در استنباط فقهی و مسائل اعتقادی تأثیرگذار است.

اگر تضعیف او را بپذیریم، باید در پذیرش احادیثی که در سلسله سند آنها قرار گیرد، با احتیاط بیشتر عمل کنیم.

نتیجه‌ای که از این بررسی به دست می‌آید، این است که ادله‌ای توثیق سهل بن زیاد نسبت به انتخاب تضعیف او قوی‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین، روایات او نمی‌توانند صرفاً به دلیل حضور وی در سند، مردود شمرده شوند و لازم باشد هر حدیث بر اساس آن نیز ارزیابی شود.

نتیجه

بر این اساس، آنچه درباره سهل بن زیاد آمده است این است که نام او «سهل» و نام پدرش «زیاد» و پدر وی ملقب به «آدمی» بوده است. همچنین کنیه او «أبوسعید» بوده و به دلیل زندگی در شهر ری، لقب «رازی» را برای او برگزیده بودند. از ابواب متفرقه رجالی می‌توان دریافت که وی فرزندی به نام محمد، برادری به نام سعید و پسر برادری به نام محمد بن سعید داشته است.

سهل بن زیاد از جمله راویان کثیرالروایه در مصادر حدیثی و فقهی است. خوشبختانه مجموعه روایات وی در موسوعه‌ای به نام «مسند سهل بن زیاد آدمی» اثر محمد جعفر طبعی گردآوری شده است که شامل بیش از دوهزار حدیث و در پنج جلد منتشر شده است. جلد اول تا سوم شامل روایات فقهی است و جلد چهارم آن مربوط به احادیث اعتقادی (توحید، نبوت، معاد) و جلد پنجم مربوط به «امامت» است.

از ویژگی‌های شخصیتی سهل بن زیاد نکات مختلفی به دست آمده است؛ از جمله آنکه فضل بن شاذان او را احمق دانسته است، اما انگیزه تحمیق او و ارتباط این مسئله با راوی بودن او در کتاب‌های رجالی مشخص نشده است. همچنین وی را متهم به بی‌مبالاتی در امر حدیث کرده‌اند و گفته‌اند او به راویان ناشناس اعتماد کرده و روایات مرسل زیادی نقل کرده است. برخی او را غالی و برخی دیگر او را عامی خوانده‌اند که البته نظر دوم هیچ دلیل و مدرکی ندارد. علاوه بر این، شواهد زیادی بر وثاقت وی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: موضع شیخ مفید درباره سهل، توثیق او از سوی شیخ طوسی، فراوانی روایات، نقل بسیاری از اجلاء از وی، مکاتبه او با امام عسگری علیه‌السلام، عدم وجود لعن و نکوهش از سوی معصومین، نگاشتن کتاب توحید و سالم بودن روایات وی.

به نظر می‌رسد که در صورتی که مبانی توثیق و تضعیف به درستی تبیین شود، اثبات وثاقت وی کار دشواری نیست. بنابراین نه نظر کسانی که ادعا می‌کنند سهل بن زیاد ضعیف است قابل قبول است و نه نظر کسانی که توقف کرده‌اند، زیرا جایی برای توقف نیست. با توجه به مجموعه شواهد مطرح شده، می‌توان گفت که ادله توثیق سهل بن زیاد از ادله تضعیف او قوی‌تر است. هرچند برخی ضعف‌هایی در نقل‌های او دیده می‌شود، اما این موارد نمی‌توانند به تنهایی موجب رد کلی روایات او شوند. بنابراین، در پذیرش احادیث وی، باید به قرائن همراه آن‌ها نیز توجه داشت.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. روایات، نهج البلاغه، قصارالحکم، ص: ۱۱۲.
۳. موسوعه الامام الخوئی، مقر: مرتضی بروجردی، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ سوم، ۱۴۲۱ق.
۴. مهدوی، حسن، سهل بن زیاد در آئینه رجال، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)، ۱۳۹۱ش.
۵. ترابی شرضایی، اکبر، پژوهشی در علم رجال، قم: انتشارات اسوه «وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه» چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۶. بهبهائی، وحید، مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرایع، قم: مؤسسه علامه وحید بهبهائی، ۱۴۰۲ق.
۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.
۸. العده، قم: چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.
۹. الفهرست، تحقیق: سید عبدالعزیز طباطبایی، قم: کتابخانه محقق طباطبایی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۰. کشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفته الرجال (رجال الکشی)، محقق و مصحح: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.
۱۱. قمی، ابن قولویه، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر، کامل الزیارات، نجف: دارالمرتضویه، ۱۳۹۸ق.
۱۲. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی بن احمد، فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال النجاشی)، محقق و مصحح: سید موسی شبیری زنجانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارصار، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۴. انصاری، مرتضی، کتاب الطهاره، محقق و مصحح: گروه پژوهشی کنگره، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ق. (ملاحظات: به اسم تراث الشیخ الاعظم (ره) چاپ شده است).

۱۵. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب یوسفی، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، محقق و مصحح: علی پناه اشتهاوردی، آقا حسین یزدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
۱۶. غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن غضائری، تحقیق: سید محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۷. خمینی، سید روح الله موسوی، کتاب طهاره (طبع جدید)، قم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، محقق و مصحح: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم، دارالشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۹. سبحانی، جعفر، اصول الحديث و احکامه، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم، ۱۴۲۴ق.
۲۰. کلیات فی علم الرجال، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۲۱. طباطبایی، سیدعلی، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۲۲. عاملی، جواد بن محمد بن حسین، مفتاح الکرامه فی شرح قواعدالعلامه، محقق و مصحح: محمد باقر خالصی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۲۳. رسائل الشهيدالثانی، محقق و مصحح: رضا مختاری و حسین شفیعی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۲۴. مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام، محقق و مصحح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲۵. شیخ مفید، الرد علی الصحاب العدد، جوابات اهل الموصول، ص ۱۲.
۲۶. محدث نوری، خاتمه المستدرک، ج: ۵، ص: ۲۲۳.
۲۷. نجم الدین، جعفر بن حسن (محقق حلی)، رسائل التسع، محقق و مصحح: رضا استادی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲۸. النهایه و نکتهها (نکت النهایه)، محقق و مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۹. اراکی، محمدعلی، کتاب الصلاه، ج: ۲، ص: ۱۳۳.

حرمت سبّ انسان و آثار و پیامدهای آن

محمد شبیانی^۱

چکیده

انسان که خلیفه الهی بر روی زمین است دارای کرامت نفسانی است که این کرامت یک اصل بنیادین و ارزشی است نسبت به هر فرد چه از نظر شخصی و چه از نظر اجتماعی، هم در قرآن کریم (حجرات: ۱۳) و هم در روایات اهل بیت علیهم السلام (سید رضی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ص: ۳۶۶) بر این کرامت تأکید شده است. لذا انسانها نهی شده‌اند از هر چیزی که باعث توهین و تحقیر به این منزلت و کرامت انسان شود. یکی از موضوعاتی که در فقه هم مورد بررسی قرار گرفته و از جهتی موجب خدشه کرامت انسانی می‌شود بحث سبّ است، سبّ مؤمن یا سبّ مسلمان و یا حتی سبّ انسان در زندگی اجتماعی در جوامع مختلف تبلور زیادی دارد و در انواع گوناگونی قابل بررسی است. با گسترش فضای مجازی و انواع شبکه‌های پیام رسان و انواع وبگاه‌های مختلف در زمینه مباحث سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و همچنین وجود انواع روزنامه‌ها، مجلات، شبکه‌های تلویزیونی عمومی یا خصوصی، و با توجه به موضوعاتی مثل بحث تبلیغات انتخاباتی، رقابت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، بحث سبّ جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. لذا این پژوهش علاوه بر بررسی حکم تکلیفی و وضعی سبّ، به بررسی پیامدهای این ناهنجاری هم می‌پردازد که همین بررسی پیامدها این تحقیق را از سایر تحقیقاتی که در این موضوع انجام شده است متمایز می‌کند.

کلید واژه: سبّ، مؤمن، کرامت انسانی، فحش و ناسزا

^۱. استاد همکار گروه فقه و اصول، جامعه المصطفی العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی، قم، ایران.

مقدمه

یکی از موضوعاتی که شیخ انصاری در نوع چهارم از انواع مکاسب محرمه در کتاب مکاسب (دزفولی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۱، ص: ۲۵۳) مورد بررسی قرار می دهند، موضوع سب است. به تبع ایشان فقهای دیگر نیز این موضوع را مورد بررسی داده اند.

بحث حکم تکلیفی و حکم وضعی سب با توجه به ادله شرعی مورد بحث قرار گرفته و می شود گفت حرام بودن سب مورد اتفاق همه فقها می باشد. هم به آیات قرآن، هم به روایات اهل بیت علیهم السلام، هم به اجماع و هم به دلیل عقل برای حرمت سب استدلال شده است و دلالت هر یک از این ادله مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

چند نکته در مورد سب و فحش و ناسزا بعد از بیان معنای لغوی و اصطلاحی سب و ذکر ادله حرمت سب، قابل ذکر است، از جمله:

ریشه ها و عوامل رفتارهای خصومت آمیز که منجر به خشونت رفتاری یا گفتاری مثل سب و تهمت می شود چیست؟

آیا چنانکه بعض روان شناسان معتقدند، عامل این خشونت ها وراثت است؟ آیا عوامل محیطی در شکل گیری این خشونت های رفتاری و گفتاری مؤثر است یا نه؟ اگر وراثت و عوامل محیطی تاثیر داشته باشد، مقدار تأثیرشان چه مقدار است؟ آیا به اندازه ای است که از فرد سلب اختیار شود لذا عقاب بر او جاری نشود؟ آیا می شود ادعا کرد که تغذیه هم در شکل گیری این خشونت ها مؤثر است؟

یا بحث آثار و پیامدهای دنیوی و آخروی رفتارها و گفتارهای خصومت آمیز و سب از نگاه اسلام و جایگاهش در بین محرمات الهی چیست؟ چه رابطه ای است بین خشونت گفتاری با پیامدها و آثار که در روایات ذکر شده؟

یا بحث اینکه در مباحث کیفری و جرم شناسی سب دیگران یک جرم به شمار می آید و در حقیقت تضییع حق دیگری است که باید تحلیل کرد دیگران چه حقی بر ما دارند که سب آنها باعث تضییع حق و ارتکاب جرم است؟

که در این نوشتار غیر از مباحث حکم تکلیفی و وضعی، فقط به نکته آثار و پیامدهای دنیوی و آخروی رفتارها و گفتارهای خصومت آمیز از نگاه اسلام و جایگاهش در بین محرمات الهی چیست؟ اشاره می‌کنیم.

واژه شناسی سب

قاطبه و معظم لغویان مثل ابن درید، ابن فارس، صاحب بن عباد در المحيط فی اللغة، جوهری در صحاح، زبیدی در تاج العروس می‌گویند «السب هو الشتم»، بین سب و شتم ترادف قائلند.

ابن درید متوفای ۳۲۱ (ابن درید الازدی، ۱۹۸۷ م، ج: ۱، ص: ۶۹) از لغات نزدیک به عصر نص می‌گوید «سب یسب سباً و اصل السب القطع ثم صار الصب شتماً لأن السب خرق الأعراض». می‌گوید اصل معنای لغوی سب، قطع کردن است. لذا بعضی می‌گویند وقتی شتر را پی می‌کند یعنی دست و پای شتر را قطع می‌کند، می‌گوید «سب الناقة». ابن درید می‌گوید اصل معنای لغوی سب، قطع است سپس در عرف، سب به معنای شتم به کار رفته است. اینکه سب به معنای قطع در شتم بکار رفته این است که با ناسزا گفتن آبروی فرد را از بین می‌برد لذا از این جهت کلمه سب ظهور عرفی پیدا کرده در معنای شتم.

ابن فارس (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ ق، ج: ۳، ص: ۶۳) می‌گوید «السين و الباء (سب) حدّه بعض اهل اللغة و أظنه ابن درید ان اصل هذا الباب القطع ثم اشتق منه الشتم و هذا الذي قاله صحيح». می‌گوید بعضی که گمان می‌کنم ابن درید است اینگونه سب را معنا کرده که معنای اصلی‌اش قطع است و سپس از آن شتم مشتق شده است.

بعد می‌گوید «و اکثر الباب موضوع عليه اما الاصل فالسب العقير يقال سببت الناقة اذا عقرتها و السب الشتم و لا قطيعة اقطع من الشتم». می‌گوید اکثر لغات مشابه بر همین معنا بنیانگذاری شده است.

واژه شناسی شتم

در معنای شتم در فارسی می‌گوییم ناسزا لکن این مقدار مبین موضوع برای حکم شرعی نیست و نیاز به واکاوی دارد. ابن فارس ((ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ ق، ج: ۳، ص: ۲۴۴) می‌گوید «الشين و التاء و الميم يدل على كراهة و بغضة»، از این معنا استفاده می‌شود که شتم یک ملاک دارد و ملاک این است که آن کلامی که عرفاً موجب بغض و ناخشنودی

مسبوب بشود، ناسزای در فارسی هم همین است. یعنی عرفا وقتی انسان این انتساب را نسبت به خودش می شنود دوست ندارد، هر کلمه‌ای که عرفا اگر گفته شود، عرف این کلمه را برای مسبوب مبعوض می داند و نارحت می شود این کلمه را بشنود، به آن شتم می گویند.

فقههای ما همین معنا را گاهی تفسیر می کنند به لازم، مثل محقق خویی، (خویی، بی تا، ج ۱، ص: ۲۸۰) می فرمایند ظهور عرفی و ظهور لغوی این است که در سبّ و شتم که حرام شرعی است اهانت و تعییر موضوعیت دارد، ایشان می خواهند بفرمایند در عرف و لغت در مفهوم سبّ اهانت و تنقیص به مسبوب اشراب شده، یعنی شتم و سبّ معنایش این است جمله و کلمه‌ای را شخص بگوید که مسبوب اهانت به خودش محسوب کند، این تفسیر به لازم است و معنای مطابقی نیست.

معنای مطابقی این است که انسان کلمه‌ای بگوید که او از آن کلمه کراهت داشته باشد نسبت به خودش و ناخشنود باشد از گفتن این کلمه، معمولاً انسان کلمه‌ای که به او گفته می شود که کراهت دارد، معنای شتم و سبّ در لغت «ما یستلزم الکراهه و البغضه»، و آن وقتی است که مسبوب کراهت داشته باشد، تنقیص مطلقاً سبّ نیست، نسبت به فرد اعلی عصمت است ولی اگر بگویند فلانی معصوم نیست، این تنقیص است ولی سبّ نیست. پس معنای شتم چیزی است که کراهت و بغضه داشته باشد اما اهانت لازمه آن است. همچنین اینجا مقصود ظهور عرفی است نه شخصی.

نتیجه: سبّ مرادف شتم است به تصریح لغویان، نه اینکه بیشنای عام و خاص مطلق باشد بلکه ترادف است، ملاک سبّ و شتم هم از نظر لغت این است که سبّ (دشنام دهنده) کلمه‌ای به مسبوب (شخص دشنام داده شده) بگوید که آن کلمه عرفاً آن کلمه سبب ایجاد کراهت و بغضه در انسان بشود. این معنای سبّ و شتم است.

ادله حرمت سبّ

شیخ انصاری (دزفولی، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۱، ص: ۲۵۳) می فرمایند «المسئله التاسعه سبّ المؤمنین حرام فی الجملة بالأدلة الأربعة» .

سبّ مؤمن فی الجملة حرام است به ادله اربعه،

دلیل اول: آیات قرآن

آیه اول: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ». (نساء: ۱۴۸)

در این آیه شریفه مناسبت حکم و موضوع اقتضا دارد لایحبّ دال بر حرمت باشد.

مستدل می‌گوید «من القول» قید است برای سوء، به این معنا که ذات مقدس حق می‌فرماید جهر به سوء قولی را مبعوض می‌دارد.

دو ماده سَوَ و سَوَى داریم. سَوَى به معنای استقامت و اعتدال است. ماده سَوَ به معنای قبح و زشتی است. سَوَ را ابن فارس (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ، ج: ۳، ص: ۱۱۳) می‌گوید «لیس من ذلک» یعنی از ماده سَوَى نیست «انما هی من باب القبح».

مستدل می‌گوید مفاد آیه کریمه چنین است که جهر به گفتار سوء و قبیح نداشته باشید مگر برای مظلوم که اشکال ندارد.

پس طبق این استدلال هر سوء القولی را انسان حق جهر و به زبان آوردن ندارد. بلکه ممکن است در دلش سوء، نسبت به کسی باشد اما حق جهر و ابراز آن را ندارد. پس گفته شده مفاد آیه کریمه حرمة الجهر بالقول السوء و القبیح است و یکی از مصادیق قول قبیح سبّ و شتم و امثال اینها است.

در نتیجه آیه کریمه دلالت می‌کند شتم کردن دیگران که القول السوء یا سوء القول است حرام می‌باشد.

معمولاً در بحث غیبت این آیه مورد استناد قرار می‌گیرد. کسانی که به این آیه کریمه استدلال می‌کنند در بیان استدلال می‌گویند آیا اطلاق دارد و شامل شتم هم می‌شود.

مرحوم تبریزی بر استدلال به آیه کریمه بر حرمت سبّ و شتم اشکالی مطرح کرده‌اند، (تبریزی، ۱۴۱۶ هـ، ج: ۱، ص: ۱۵۹) می‌فرمایند در آیه کریمه یک احتمال دومی هم مطرح است که یا آیه کریمه ظهور دارد در این احتمال دوم یا لاقلاً احتمال دوم به تعبیر بنده عدل احتمال اول است. و طبق احتمال دوم آیه کریمه مطلب دیگری می‌فرماید و ارتباطی به حرمت شتم ندارد اصلاً.

خلاصه احتمالشان این است که می‌فرمایند آقایان من القول را بیان از سوء گرفته‌اند در آیه کریمه، ما ادعا می‌کنیم من القول بیان است از الجهر بالسوء نه از کلمه السوء.

می‌فرمایند مفاد آیه این است که اگر انسانی عمل سوءای را انجام داد حق ندارد جهر به قول کند نسبت به آن عمل سوء الا من ظلم.

مثلا اگر انسان دید فردی شراب می‌خورد، شرب خمر عمل سوء است فردی که دیده حق ندارد در جامعه جهر به قول داشته باشد. حتی اگر خود فرد عمل سوءای انجام داد نباید بعدا جهر به قول داشته باشد و برای دیگران نقل کند. هم عمل سوءات حرام است هم جهر به آن حرام است. طبق این احتمال دیگر آیه کریمه ارتباط به شتم ندارد. اگر عمل سوء فردی ظلم به دیگری بود، آن فرد حق دارد جهر به سوء داشته باشد.

لذا آیه نمی‌گوید قول به سوء و قبیح نداشته باش و به زبان نیاور بلکه می‌گوید اگر عمل سوءای انجام شد آن را اعلام نکن.

ظهور آیه در احتمال دوم را نمی‌توان قبول کرد هر چند مرحوم تبریزی می‌فرمایند ظهور دارد، لذا تردید بین دو احتمال کاملا وجود دارد و با وجود اجمال در آیه کریمه نمی‌توانیم به آیه تمسک کنیم و بگوییم ظاهر آیه این است که کسی حق ندارد القول السوء را بیان کند و دیگری را شتم کند. خیر آیه می‌فرماید سوءای که دیگری انجام داده را حق ندارد نقل و ذکر کند الا من ظلم.

لذا دلالت این آیه شریفه بر حرمت شتم ثابت نیست.

آیه دوم: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (حج: ۳۰)

به سه کلمه در آیه کریمه باید توجه شود؛

کلمه اول: کلمه اجتناب

این کلمه به صیغه امر از باب افتعال از ماده جنب ذکر شده است، «اجتنبوا»، ماده جنب چنانکه در معجم مقاییس اللغة (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ، ج ۱، ص: ۴۸۳) و سایر لغات آمده است، دو معنا دارد، «الجیم و النون و الباء أصلان متقاربان أحدهما: النَّاحِيَةُ، و الآخر البُعْد.».

معنای اول: جانب و یک ناحیه و یک قسمت، مثلا گفته می‌شود «هذا من ذلک الجناب»، این از آن ناحیه و منطقه است، «قصد فلان جنبه»، قصد کرد یک گوشه‌ای. «جنبت الدابة اذا قذتها الى جانبک» کسی دابه‌ای به سوی خود کشید.

معنای دوم: جنب به معنای بُعد، دور شد است، جُنُب هم چون اعمال عبادی را از خودش دور می‌کند، جُنُب می‌گوید، «اجتنب عن الشيء» از شیء دور شد، لذا اجتنب یعنی ابتعد.

صیغه امر است و صیغه امر ظهور در وجوب دارد، باید دوری‌گزینی.

کلمه دوم: کلمه قول

معنای اصلی قول یعنی کلام ملفوظ، به عبارت دیگر صوت متعاقب و پی در پی که یک معنا و مفهومی را به ذهن مخاطب القاء می‌کند، به آن قول می‌گویند، نهایت آنچه در آیه کریمه مهم است این است که آیا قول در این آیه کریمه مصدر است یا اسم مصدر است؟

در کلمه قول در این آیه دو احتمال است که هر دو ثمره دارد:

احتمال اول: قول مصدر است، یعنی گفتن.

احتمال دوم: قول اسم مصدر است یا مصدر به معنای اسم مفعول است، یعنی گفتار.

اگر قول به معنای مصدری باشد مضمون آیه این است که باید اجتناب کنید از گفتن زور، زور هم به معنای باطل یا معنای دیگر باشد، اگر مصدر باشد، معنایش این است که واجب است اجتناب از گفتن دروغ، دیگر آیه دلالت نمی‌کند که آیا شنیدن دروغ حرام است یا نه؟ وجوب اجتناب یعنی حرمت این کار، آیا شنیدن دروغ و غیبت هم حرام است؟ دیگر آیه دلالت نمی‌کند.

ولی اگر قول به معنای اسم مصدری باشد نه مصدر، واجب است اجتناب کنید از گفتار دروغ، اجتناب از گفتار دروغ به این است که نه بگوئی و نه بشنوی.

کلمه سوم: کلمه زور

ماده زَوَّرَ، معجم مقاییس اللغة «الزَّاء و الواو و الراء أصلٌ واحد يدلُّ على الميل و العدول. من ذلك الزُّور: الكذب؛ لأنه مائلٌ عن طريقَةِ الحقّ و الزُّور: الميل. يقال ازورَّ عن كذا، أى مال عنه.» (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ، ج ۳، ص: ۳۶) انسان از چیزی روی برگرداند و از چیزی به چیز دیگر عدول کند، این ماده زور در زبان عربی به کار می‌رود.

نحوه استدلال به آیه «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»

روایات معتبری ذیل این آیه کریمه وارد شده است که آیه تفسیر شده به غناء، ولی آیا این روایات تفسیری که می گوید «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» یعنی غنا، آیا ذکر مصداق است یا تفسیر آیه کریمه است؟

شاید روایات دلالت کند که غناء تفسیر قول الزور است، که عملاً یعنی انحصار، ولی به عنوان یک احتمال قوی می شود مطرح کرد که غالب روایات تفسیری، ذکر مصداق است برای آیات قرآن و نه تفسیر، مگر در مواردی که ما دلیل بر انحصار داشته باشیم که تنها ذکر مصداق نیست و انحصار است، مثل آیه تطهیر، که به قرائن اطمینانی انحصار است و نه تطبیق بر مصداق. لذا ممکن است بگوییم در سایر آیات قرآن اگر می بینید گفته می شود «الزور الکذب، الزور الغناء»، ما تا قرینه اطمینانی نداشته باشیم حمل بر انحصار نمی کنیم و می گوییم همه این موارد ذکر مصداق است.

اگر نسبت به این احتمال قوی به نتیجه رسیدیم می گوییم این بیان یکی از مصادیق است، قول الزور یعنی گفتن یا گفتار باطل و آن مطلبی که حق نیست، یکی از مصادیقش کذب و یکی از مصادیقش غناست و ممکن است یکی از مصادیقش سب باشد.

از کسانی که به این آیه کریمه استدلال کرده اند برای حرمت سب، محقق خویی است، «و يدل على الحرمة أيضا قوله تعالى: (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) فان سبب المؤمن من أوضح مصادیق قول الزور، و لا ینافی ذلك ما ورد من تطبیق الآية على الکذب كما سیأتی». (خویی، بی تا، ج: ۱، ص: ۲۷۹)

می فرمایند برای سب مؤمن به آیه کریمه استدلال می شود، محقق خویی می فرمایند از روشنترین مصداقهای قول زور، سب است، لذا واجب است اجتناب از سب به خاطر این آیه کریمه «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ».

نتیجه: جمعی از فقهاء برای حرمت سب که در آیه شریفه قید مؤمن ندارد، به آیه کریمه «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» استدلال می کنند.

به این استدلال چند اشکال شده است که فقط به یک اشکال اشاره می کنیم:

مرحوم تبریزی در ارشاد الطالب (تبریزی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ج: ۱، ص: ۱۵۹) اشکال می‌کنند و ظاهراً به خاطر این اشکال دلالت آیه بر حرمت سبّ المؤمن قبول نمی‌کنند، می‌فرمایند قول الزور یعنی قول باطل، قول باطل یعنی قول خلاف حق، باطل در مقابل حق است، این اتصاف یک شیء به بطلان یا به حق به لحاظ معناست، این شیء باطل است، یعنی خلاف واقع است، خلاف حق است، لذا مواردی مثل کذب و بهتان، بر اینها باطل صدق می‌کند، دروغ خلاف واقع و خلاف حق است، لذا باطل است، بهتان خلاف واقع است لذا باطل است.

اما اطلاق باطل بر سبّ صحیح نیست، می‌فرمایند در انشائیات مثل سبّ و امثال اینها، واقعی وجود ندارد که بگوییم این خلاف واقع است. مثال می‌زنند که اگر به یک انسان کودنی بگویند «یا حمار» این تنقیص و سبّ و اهانت است، اینها قبول، ولی این کلام، کلام باطل و مخالف با واقع نیست، به نظر این سبّ این فرد این صفت را دارد، به خاطر حماقت او را به یک حیوانی تشبیه می‌کند، شما بگویید این خلاف واقع است و این باطل است، درست مثل اینکه اگر فردی شجاع باشد، و بگویید «یا اسد»، ای شیر، اینجا خلاف واقع بودن و خلاف واقع نبودن معنا ندارد.

ایشان می‌فرمایند در انشائیات که سبّ هم از انشائیات است اصلاً باطل معنا ندارد، «اجتنب عن السبّ لانه باطل» معنا ندارد، بلکه در کذب درست است که گفته شود «اجتنب عن الکذب لانه باطل»، لذا ایشان می‌فرمایند «وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» یعنی قول باطل، شامل کذب و بهتان می‌شود چون خلاف واقع است ولی شامل سبّ نمی‌شود.

پاسخ از اشکال:

این بیان ایشان قابل پذیرش نیست و نمی‌تواند در دلالت آیه خدشه وارد کند، زیرا: اولاً: اگر این تحلیل شما درست باشد، زور یعنی باطل، این درست است، امر باطل یعنی مخالف با واقع و در انشائیات واقع معنا ندارد انشاء است، عرض می‌کنیم مگر در روایات معتبر این آیه کریمه یا تفسیر شده به غناء یا یکی از مصادیق قول زور را روایات معتبر غناء یا استماع غناء گرفته‌اند، مگر بر استماع غناء یا غناء، باطل به این معنا صدق می‌کند؟! یعنی مثل کذب است؟! یعنی خلاف واقع را گوش می‌کند؟ اگر تحلیل شما این است پس آیه شامل غناء نباید بشود، در حالی که شما غناء را مصداق این آیه می‌دانید.

ثانیا: شما قسمتی از مطلب را درست بیان کردید ولی درست نتیجه نگرفتید، شما می‌فرمایید قول زور یعنی باطل، که ارباب لغت مثل ابن فارس و ابن سکیت هم همین را گفته‌اند، باطل یعنی خلاف حق، خلاف حق یعنی آنچه را که عقل به ضرورت عقلی یا شرع او را ثابت می‌داند، اگر با او مخالفت کردی، باطل می‌شود، به این معنا اگر باشد اگر ثابت کردیم ذات مقدس حق برای انسانها یا مسلمانان یا مؤمنان طبق اختلافی که خواهد بود، یک کرامتی در نظر گرفته است، این کرامت یک حقی است برای انسانها، اگر دیگری را سبّ کردی، این سبّ دیگری تضییع، حق اوست و ظلم است، این خلاف حق نیست؟

اگر کسی بگوید به حکم عقل و شرع، انسانها یک کرامتی دارند، این کرامت یک حق است، و سبّ دیگری تضییع حق اوست، لذا روایت معتبر اشاره می‌کنیم که می‌گوید «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَقَالَ الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وَرَّهٌ وَ وَرَّهٌ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَتَعَدَّ الْمَظْلُومُ».

(کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ج: ۲، ص: ۳۲۲).

بر سبّ اطلاق ظلم شده است، اگر از خارج ما احراز کردیم که سبّ تضییع حق دیگری است، آیا باطل بر او صدق نمی‌کند؟ لذا مصداق آیه کریمه بشود، «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»، قول زور یعنی باطل، یکی از مصادیقش سبّ است چون تضییع حق دیگری و باطل است.

لذا اینکه ایشان می‌خواهند بفرمایند بر سبّ باطل اطلاق نمی‌شود ما قبول نداریم و بر سبّ هم باطل اطلاق می‌شود و سبّ مصداق آیه است.

ثالثا: اینکه سبّ در خصوص انشائیات است، و گویا سبّ اخباری نداریم، این هم مطلب عجیبی است! سبّ را در لغت تعریف کردیم، هر کلامی که موجب تنقیص دیگری بشود که بعضی می‌گویند مستلزم اهانت است، و در صدق سبّ تفاوتی بین انشاء و اخبار نیست. اگر کسی به دیگری نسبت بدهد، «یا زانی»، این سبّ است، یا بگوید «انت الذی زانیا سابقا»، این هم سبّ و مستلزم اهانت است. لذا این ادعا که در سبّ انشاء اشراب شده نه اخبار قابل قبول نیست.

نهایت به نظر می‌رسد که بدون ضم ضمیمه این مطلب را نمی‌توان استفاده کرد.

بیان مطلب: گاهی سبّ ملازم با کذب و بهتان است این مشکلی ندارد، و ضمّ ضمیمه هم نیاز ندارد باطل بر آنها صادق است که بگوید یا زانی و فرد زانی نباشد. اما مواردی از سبّ داریم که بیان یک واقعیت است، فرض کنید ولد الزنا است، به او بگوید یا ولد الزنا، حرف ما این است که آیا از آیه کریمه مستقلاً می‌شود نتیجه گرفت که اسناد یک امر واقعی به فرد باطل و خلاف حق است؟ از کجا؟ لذا باید ضمّ ضمیمه شود و تحلیل عقلی بشود و از روایات استفاده کنیم که سبّ مطلقاً ظلم است. این باید به آیه کریمه ضمیمه شود، بعد نتیجه بگیریم سبّ مطلقاً ظلم است و ظلم باطل است، هر چند در واقع یک عیبی در کسی باشد این واقعیت را اعلام کنیم این هتک حیثیت او است و این ظلم است، این را باید به آیه کریمه ضمیمه کنیم تا بتوانیم نتیجه بگیریم سبّ مطلقاً ظلم است و الظلم باطلٌ لذا یکی از مصادیق آیه کریمه «وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» سبّ شود.

لذا اشکال وارد نیست و دلالت آیه با ضمیمه مورد قبول است.

دلیل دوم: روایات

روایاتی که عنوان سبّ در آنها وارد شده سه مرتبه دارد، مرتبه اول: روایاتی که دال بر حرمت سبّ انسان است مطلقاً چه مؤمن و چه مسلمان و چه غیر مسلمان، مرتبه دوم روایاتی که متعلق سبّ مسلمان است و مرتبه سوم متعلق سبّ مؤمن است.

روایت اول: صحیحہ ابی بصیر

«عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي تَمِيمٍ أَتَى النَّبِيَّ ص فَقَالَ أَوْصِنِي فَكَانَ فِيمَا أَوْصَاهُ أَنْ قَالَ لَا تَسُبُّوا النَّاسَ فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ». (کلینی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج: ۲، ص: ۳۶۰).

سند روایت معتبر و صحیحہ است.

در دلالت روایت دو نکته قابل توجه است:

نکته اول: کلمه (الناس) که در روایات اخذ می‌شود اگر در لسان اهل بیت علیهم السلام باشد بسیاری از موارد کلمه (الناس) در لسان اهل بیت علیهم السلام اطلاق ندارد بلکه اشاره دارد به اهل سنت و جماعت، عنوان مشیر برای عامه است، در بسیاری از موارد در لسان اهل بیت علیهم السلام مخصوصاً از زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام مقصود عامه است.

مثل روایت معاویه بن وهب: «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ كَيْفَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَصْنَعَ فِيمَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا وَ فِيمَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَ خُلَطَائِنَا مِنَ النَّاسِ قَالَ فَقَالَ تُوَدُّونَ الْأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ وَ تَقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وَ عَلَيْهِمْ وَ تَعُودُونَ مَرْضَاهُمْ وَ تَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ». (کلینی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج: ۲، ص: ۶۳۵) اینجا به حکم قرائن پیرامونی (الناس) به معنای اهل سنت است.

ولی در روایت محل بحث ما امام باقر علیه السلام قول نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را گزارش گری می کنند، مردی از بنی تمیم خدمت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم آمد که من را نصحیت کنید، حضرت فرمودند «لَا تَسُبُّوا النَّاسَ» این لسان نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است و اطلاق دارد، چه مسلمان و چه مؤمن و چه کافر.

لذا در نکته اول اطلاق «لَا تَسُبُّوا النَّاسَ» و اینکه مؤمن و مسلم و کافر را شامل می شود شکی در آن نیست.

نکته دوم: در روایت آمده است «فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ» در این جمله دو احتمال است، آیا این جمله حکمت حکم است یا علت حکم است؟

احتمال اول: حکمت حکم

اگر حکمت حکم باشد که ما به این لسان زیاد داریم که بیان حکمت است، حکم محدود به او نیست، یعنی گویا روایت می گوید حق ندارید مردم را سب کنید، حکمت این حکم این است که در غالب موارد سب باعث دشمنی می شود، اگر حکمت بود منحصر به آن نیست، لذا اگر در مواردی سب موجب عداوت و دشمنی هم نشد سب حرام است.

احتمال دوم: علت حکم

اینکه جمله «فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ» علت حکم باشد و حکم وجودا و عدما دائر مدار این علت است، به این معنا که سبب و علت اینکه حرمت سب جعل شده است، این است که موجب عداوت نشود، لذا اینکه بگوییم انسان فی نفسه کرامت دارد لذا سب نکنید او را، انسان مطلقاً، این موارد نیست علت اینکه سب حرام است این است که دشمنی ایجاد نشود.

اگر احتمال دوم باشد حکم از این جهت محدود می‌شود، سبّ هر جا موجب عداوت شود، سبّ نکنید ولی اگر موجب عداوت نشد سبّ کردید اشکال ندارد.

آیا این جمله «فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ» علت است یا حکمت است؟ ظهور این جمله در این است که حکمت حکم است نه علت حکم، به خاطر اینکه در این جمله کلماتی که ظهور قوی در تعلیل دارد در این جمله نیامده است، فاء نتیجه هم به صورت مطلقا قرینه بر تعلیل نیست در هر مورد باید با قرینه باشد. و الا فاء برای تفریع و نتیجه است.

اگر گفته شود ممکن است امام علیه السلام لسان تعلیل را به کار بردند، راوی در نقل به معنا لسان تفریع به کار برده است.

این احتمال در بعضی از روایات وجود دارد، ولی در این روایت که مجموعه روایات از اجلاء اصحاب هستند و دقت در نقل دارند، اینجا این احتمال منتفی است. لذا ظهور این جمله در این است این جمله حکمت حکم است، قرائن دیگری داریم که بعدا اشاره می‌کنیم. نتیجه: اطلاق این صحیحیه را قبول مورد قبول است، نهی از سبّ مطلقا دلالت بر تحریم می‌کند. بعد مقیدات این اطلاق را بحث می‌کنیم.

روایت دوم: صحیحیه عبدالرحمن بن حجاج

«عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَانِ فَقَالَ الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وَزْرُهُ وَ وَزْرُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَتَعَدَّ الْمَظْلُومُ». (کلینی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج: ۲، ص: ۳۲۲)

نسبت به دلالت این روایت چند نکته است:

نکته اول: از جمله «الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ» در این روایت استفاده می‌شود که سبّ ظلم است و آغازگر سبّ ظلمش بیشتر است. و متعلق سبّ در روایت ذکر نشده است.

نکته دوم: ممکن است بگوییم از این روایت استفاده می‌شود که مقابله به مثل جائز است و گناه هم ندارد مادامی که از حق خودش تعدی نکند.

نکته سوم: آیا اطلاق نسبت به متسابان استفاده می‌شود؟ حضرت می‌فرمایند دو نفر که سب می‌کنند چه هر دو مسلمان باشند یا هر دو کافر باشند یا متفاوت باشند. اگر اطلاق

برداشت کردیم مثل حدیث اول دلالت می کند که سبّ مطلقا ظلم است مسبوب هر کسی که باشد.

روایت سوم: موثقه ابی بصیر

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ وَ أَكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دِمِهِ»، (صدوق، ۱۴۱۳ هـ ق، ج: ۳، ص: ۵۶۹)

سند معتبر است ولی موثقه است به خاطر عبدالله بن بکیر. شیخ طوسی در مورد عبدالله بن بکیر می گوید «فطحی المذهب» و البته ثقه است و از اصحاب اجماع هم هست.

در این روایت و در مرسله شیخ صدوق در لسان نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، کلمه مؤمن به کار رفته است، «سباب المؤمن»، قبلا اشاره کرده ایم از زمان امام باقر علیه السلام به بعد در لسان ائمه معصومین علیهم السلام اگر کلمه مؤمن به کار برود ظهور ثانوی پیدا کرده است در امامی بودن، «من اعتقد بولایه امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیهما السلام و الائمه من بعده».

لذا اگر گفته می شود در لسان صادقین علیهما السلام که ذبح در منا توسط مؤمن باشد، فقهاء می گویند ظهور دارد در شیعه اثنی عشری، ولی در کلام نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ما قرینه ای نداریم بر اینکه اگر کلمه مؤمن به کار می رود ظهور ثانوی پیدا کرده باشد در شیعه، لذا مؤمن در نبی گرامی اسلام یعنی کسی که اظهار اسلام کند.

لذا این روایت موثقه است و جزء طائفه دوم است.

مقصود این است که آن کسی که اعتقاد به اسلام دارد او را سبّ نکنید و سبّ او درست نیست.

نتیجه: روایت معتبر داشتیم و از آیه کریمه هم استفاده می شد که السبّ مطلقا حرام است. بر خلاف بعضی از مقاله ها که فقط بحث حرمت سبّ را نسبت به مؤمن مورد بررسی قرار داده اند و اثبات کرده اند، در این نوشته با توجه به اطلاق استفاده شده از آیات و روایات

به این نتیجه رسیدیم که مطلق سبّ حرام است، چه متعلق سبّ مؤمن باشد یا مسلمان باشد یا غیر مؤمن و مسلمان باشد و به تعبیری مطلق سبّ انسان حرام است.

روایاتی هم که قید دارد و سبّ مسلم یا مؤمن را تحریم می‌کند. اینها مقید آن مطلق نیستند زیرا در اصول خوانده‌ایم اگر لسان مقید لسان نفی نسبت به مطلق باشد تقیید جاری است و اگر هر دو مثبتین باشند یکی دیگری را تقیید نمی‌زند.

نتیجه ادله حرمت: سباب مطلقاً حرام است، سباب مسلم شدیدتر است و سباب مؤمن اشد است. لذا بدون شبهه اطلاق طائفه اول ثابت است.

البته مباحث دیگری هم مثل سبّ النبی یا استثنائات بحث سبّ مطرح است که در مجال دیگری باید مورد واکاوی قرار بگیرد.

آثار و پیامدهای دنیوی و اخروی رفتارها و گفتارهای خصومت آمیز و سبّ از نگاه اسلام

به دو اثر فقط اشاره می‌کنیم:

اثر اول: فحش و ناسزا اعلان جنگ با خدا

«عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لِيَأْذَنَ بِحَرْبٍ مِنِّي مَنْ أَذَلَ عَبْدِي وَ لِيَأْمَنَ غَضَبِي مَنْ أَكْرَمَ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ». (برقی، ۱۳۷۱ هـ ق، ج: ۱، ص: ۹۷).

امام صادق علیه السلام در این روایت از نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که خداوند عز و جل می‌فرماید هر کس بنده مؤمن مرا اذیت و خوار کند باید به من العان جنگ بدهد و از غضبم در امان است آن کس که بنده مومن مرا گرامی داشت.

در ربا می‌بینید تعبیر چنین است که «فلیأذن بحرب منی» همین عنوان را در خشونت گفتاری نسبت به برادر مسلمان می‌بینید کسی که برادر مسلمانش را خوار کند. اینها نشان دهنده میزان اهمیت این مسئله است.

اثر اول: رفتن برکت از روزی بر اثر سبّ و فحش

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ قَالَ قَالَ: مَنْ فَحَشَ عَلَى أَخِيهِ الْمُسْلِمِ نَزَعَ اللَّهُ مِنْهُ بَرَكَهَ رِزْقِهِ وَ وَكَلَهُ إِلَى نَفْسِهِ وَ أَفْسَدَ عَلَيْهِ مَعِيشَتَهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ ق، ج: ۲، ص: ۳۲۵).

کسی که به برادر دینی اش فحش بدهد، خداوند برکت را از روزی او برمی دارد و او را به حال خود رها می نماید و زندگانی را بر او تنگ می گیرد.

چه رابطه ای بین خشونت گفتاری با این پیامدها و آثار است؟

لذا انسان باید در برخورد با دیگران بسیار مراقب زبانش باشد. فردی را دیدند در مسیری کلبی را دید برای دور کردنش گفت بفرمایید، به او گفتند چرا با سگ اینقدر محترمانه حرف می زنید؟ گفت اگر اینجا بد صحبت کنم ممکن است عادت کنم به بد زبانی.

روایات و نگاه جامع به روایات ثمرات فراوانی دارد. ممکن است از نگاه فقهی صرف ثمره زیادی نداشته باشد اما در فقه التریبیه بسیار دارای ثمره است.

نتیجه گیری

هر کلامی که مقصود از آن، تحقیر و توهین به شخص و وارد کردن نقص بر او باشد سب است و چون برای عنوان سب در شرع، محدوده ای تعیین نشده است مرجع در تشخیص سب عرف است. با بررسی حکم سب در ادله اربعه ثابت شد که تمام فقه های مذاهب اسلامی سب مؤمن را حرام می دانند. از منظر فقه های امامیه ادله عقلی و نقلی بر حرمت سب مؤمن دلالت می کند. که به برخی آیات قرآنی و برخی روایات می توان بر حرمت مطلق سب استناد نمود. ضمن اینکه مباحثی پیرامون سب قابل بررسی است که یکی از مهمترین مباحث آن آثار و پیامدهای سب است که به دو نمونه آن اشاره شد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن درید الازدی، ابوبکر محمد بن الحسن، (۱۹۸۷ م)، جمهره اللغة، ۳ جلد، بیروت - لبنان، دار العلم للملایین.
۳. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴ ه ق)، معجم مقائیس اللغة، ۶ جلد، قم - ایران، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. برقی، ابو جعفر، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ه ق)، المحاسن، ۲ جلد، قم - ایران، دار الکتب الإسلامیة.
۵. تبریزی، جواد بن علی، (۱۴۱۶ ه ق)، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، قم - ایران، مؤسسه اسماعیلیان.
۶. خویی، سید ابو القاسم موسوی، (بی تا)، المكاسب - مصباح الفقاهة، ۷ جلد، بی جا، بی نا.
۷. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، (۱۴۱۵ ه ق)، کتاب المكاسب المحرمة و البيع و الخيارات (ط - الحديثة)، ۶ جلد، قم - ایران، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۸. سید رضی، محمد بن حسین موسوی (۱۴۱۴ ه ق)، نهج البلاغة، قم - ایران، مؤسسه نهج البلاغة.
۹. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ ه ق)، من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ه ق)، الکافی (ط - الإسلامیة)، تهران - ایران، دار الکتب الإسلامیة.

تفاوت احکام فقهی اذان و اقامه نماز در فقه امامیه و اهل سنت

لیلا احمدی^۱

یحیی صالح نیا^۲

چکیده

نماز یکی از شعائر اسلامی و مهم ترین فرع از فروع دین اسلام است تا جایی که در احادیث و روایات به عنوان ستون دین و سبب پذیرش یا رد سایر اعمال مسلمانان معرفی شده است و اهمیت آن تا حدی است که در قرآن مجید در پانزده مورد، خداوند متعال به آن امر نموده که در چند مورد از آن خود شخص رسول اکرم (ص) مستقیماً مورد خطاب قرار گرفته است. همه مذاهب اسلامی در اصل وجوب نماز با هم اتفاق نظر دارند و هیچ یک از آنها منکر حقیقت نماز و اهمیت ویژه آن نشده اند اما اختلافات کثیری در مبحث نماز دارند. ما در این پژوهش به بررسی اختلاف بین این دو مذهب در باره ی اذان و اقامه می پردازیم و نظرات فقهایی این دو مذهب را به تفکیک بررسی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: نماز، اذان، اقامه، فقه، اسلام.

^۱ فارغ التحصیل سطح ۲- فقه و معارف اسلامی- جامعه المصطفی ص- نمایندگی استان مرکزی- مدرسه عالی خواهران

l.ahmadi@mou.ir

^۲ مدیر گروه فقه و اصول- هیئت علمی جامعه المصطفی ص * نمایندگی استان مرکزی- مدرسه عالی خواهران-

saviour255@gmail.com

مقدمه

فقه، علم به احکام شرعی فرعی از روی دلیل های تفصیلی آنهاست. محقق حلی در کتاب شرایع، مباحث فقهی را در ۴ مبحث به شرح زیر آورده است: ۱- عبادات؛ ۲- عقود؛ ۳- ایقاعات؛ ۴- احکام. نماز و مسائل مربوط به آن، در این تقسیم بندی جزء عبادات (فقه عبادی) قرار می گیرد و نوعاً در ابتدای کتب فقهی، بعد از طهارت، مبحث نماز مطرح می شود.

جمع اوری آرای فقه های اسلامی در مسائل مختلف فقهی در یک مجموعه مدون، با موازنه یا بدون موازنه از قرن پنجم هجری توسط سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی و دیگران آغاز گردید و تاکنون نیز این شیوه، ادامه دارد. در گذشته به این رشته از دانش، فقه خلافی یا علم خلافت گفته می شد و امروزه، به آن فقه تطبیقی یا فقه مقارن، اطلاق می گردد.

با عنایت به کثرت موارد اختلاف بین شیعه و سنی در مبحث نماز، در این پژوهش، مهم ترین موارد اختلاف بین مذاهب پنجگانه فقهی را در باره نمازهای واجب یومیّه، مورد بررسی قرار داده و از منابع فقهی فریقین (شیعه و سنی) و کتبی که در زمینه فقه تطبیقی (مقارن) نوشته شده از قبیل الخلاف شیخ طوسی، الفقه علی المذاهب الاربعه عبد الرحمن جزیری، الفقه علی المذاهب الخمسه استاد مغنیه و...، استفاده نموده ایم.

بیان مساله و پیشینه پژوهش

«نماز» هدایت و ایمان و در حقیقت نماز یک فرصت استثناء برای ارتباط انسان با محبوب ترین محبوب عالم است (زمانپور، ۱۳۸۱، ۹۱) و صلاه «همان عبادت مخصوص به معنای نماز است و اصل آن « به معنای دعاست و نماز از جمله عباداتی است که هیچ شریعتی از آن خالی نبوده اگرچه به حسب هر شرع و آیینی صورت انجام آن با دیگر شرایع متفاوت بوده است » (راغب، ۱۳۹۰، ۴۵۴). درباره تفاوت های نماز شیعه و سنی مطالب بسیار است از نظر اهل سنت، اذان گفتن برای نماز صبح، پیش از رسیدن وقت آن، یعنی پیش از طلوع فجر مستحب است، و لذا آنان پیش از

طلوع فجر اذان می‌گویند که در حقیقت اعلام وقت نافله است تا مردم برای خواندن نماز صبح آماده شوند و پیش از آن، نمازهای نافله را بخوانند و چون وقت نماز صبح می‌رسد یکبار دیگر اذان می‌گویند و این اذان برای اعلام داخل شدن وقت نماز صبح است، و پس از آن اقامه می‌گویند. بنابراین برای نماز صبح دوبار اذان و یکبار اقامه گفته می‌شود. از نظر فقهای شیعه، اذان باید پس از داخل شدن وقت گفته شود. اهل سنت جمله حی‌علی خیرالعمل را در اذان صبح نمی‌گویند. در برخی از کتاب‌های آنان آمده است که در زمان پیامبر اسلام (ص) و زمان خلیفه اول، این جمله در اذان گفته می‌شد و خلیفه دوم از آن نهی کرد و دستور داد در اذان صبح به جای این جمله دوبار بگویند: الصلوه خیر من النوم. شیعه عبارت اَشْهَدُ اَنَّ عَلٰی وَلٰی الله را جزء اذان نمی‌داند ولی گفتن آنرا جایز می‌داند ولی اهل سنت آوردن این عبارت را بدعت می‌شمارند. اهل سنت درباره خواندن بسم‌الله در نماز، دیدگاه متفاوتی با شیعه دارند؛ از نظر شیعه، بسم‌الله جزئی از سوره است و باید خوانده شود و خواندن سوره‌های قرآن بدون بسم‌الله در نماز سبب بطلان نماز است و ترک آن در نماز جایز نیست. و مستحب است که حتی در نمازهایی که آهسته خوانده شود، بسم‌الله در نماز بلند خوانده شود و این یکی از شعائر شیعه است. ولی بسیاری از اهل سنت، بسم‌الله را جزء سوره نمی‌دانند، حنفی‌ها و حنبلی‌ها در عین حال که آن را جزء سوره نمی‌دانند و می‌گویند خواندن بسم‌الله در اول سوره در نماز واجب نیست و ترک آن جایز است. اما در عین حال خواندن آن را در آغاز حمد و سوره مستحب می‌دانند؛ ولی به نظر آنها اگرچه نماز جهری باشد مانند نمازهای مغرب و عشاء باید بسم‌الله آهسته خوانده شود. از نظر شیعه واجب است در دو رکعت اول نمازهای یومیه سوره فاتحه خوانده شود. اگر سوره دیگری از قرآن به جای آن خوانده شود، صحیح نیست و نماز باطل است. در دو رکعت سوم و چهارم، نماز گزار می‌تواند تسبیحات اربعه بخواند و می‌تواند به جای آن سوره حمد یعنی فاتحه را بخواند. اما از نظر اهل سنت: بنابر مذهب حنفی، خواندن سوره فاتحه در دو رکعت اول نماز به طور معین لازم نیست، بلکه اگر سوره دیگری به جای فاتحه خوانده شود، نماز صحیح است. از نظر شیعه واجب است قرائت حمد و سوره در نماز صبح و مغرب و عشاء بلند خوانده شود. در نماز ظهر و عصر واجب است آهسته خوانده شود. اما از نظر اهل سنت به نظر حنفی:

چهر و اخفات در نماز واجب نیست، بلکه مستحب هم نیست و نماز گزار مخیر است که قرائت را بلند بخواند یا آهسته. از نظر اهل سنت عبور کردن از مقابل نماز گزار حرام است، حتی در بعضی از کتاب های حدیثی آنان آمده است که نماز گزار باید مانع عبور عابر از مقابل خود باشد، اگر چه این کار به درگیری بکشد، و کسی که از مقابل نماز گزار عبور می کند شیطان است. از نظر شیعه عبور از مقابل نماز گزار حرام نیست ولی مستحب است که نماز گزار حایلی مانند عصا یا تسبیح یا چوب یا ریسمان قرار دهد تا میان او و کسانی که از مقابل او عبور می کنند قرار گیرد، و این از باب احترام به نماز و رمز انقطاع از مردم به سوی خداست. از نظر شیعه، سجده باید بر زمین (خاک و سنگ) و چیزهای غیر خوراکی که از زمین می روید باشد و سجده بر خاک از همه بهتر است. ولی اهل سنت در مورد محلّ سجده توسعه بیشتری قایل هستند و سجده بر فرش، سجاده و... را نیز جایز می دانند. شیعیان و اهل سنت در مقدار خم شدن در هنگام رکوع متفق القولند؛ جز حنفی ها که خم نمودن سر را کافی می دانند. ارکان نماز را اهل سنت چهار تا می دانند (قیام و رکوع، سجود و قرائت) و بعضی از آنها نیت را اضافه نموده اند ولی شیعیان ارکان نماز را پنج تا می دانند (نیت، تکبیرة الاحرام، قیام، رکوع، سجود) اهل سنت می گویند نمازهای پنجگانه باید در پنج وقت (ظهر، عصر، مغرب، عشاء، صبح) خوانده شود ولی از نظر شیعه در پنج وقت خواندن افضل و مستحب است. درباره صلوات عبارت آل محمد را اهل سنت از صلوات حذف می کنند و در تشهد که صلوات آن واجب است این عبارت را نمی گویند و نماز ناقص می خوانند (محمّدی، ۱۳۹۱، ۴۵۸) و چندین مسئله دیگر که بین فقهای شیعه و سنی تفاوت وجود دارد. فلذا با توجه به این مطالب محقق در پی بررسی تفاوت احکام اذان و اقامه در فقه شیعه و سنی میباشد.

مفاهیم

نماز

نماز در لغت به معانی دعا و افروختن آتش و ... و در اصطلاح اعمال مخصوصی است که با تکبیر شروع شده و با سلام به پایان می پذیرد و نماز را از آن جهت «صلاة» گفته اند که برخی از اجزایش را دعا تشکیل می دهد و یا به خاطر این که موجب این می شود که انسان از آتش افروخته الهی در امان باشد. نماز سدی در برابر گناهان و بازدارنده از زشتی ها، وسیله ای برای شستشوی گناهان، درهم شکننده خود بینی و کبر، پاکسازی کننده محیط زندگی از هر گونه آلودگی ظاهری و باطنی، درس آموز نسبت به رعایت حقوق دیگران، تقویت کننده روح انضباط در انسان و... است.

صلاة در لغت به معنای آتش افروختن، دعا، تبریک و تمجید است (راغب، ۱۳۹۰، ۱۹۱) و در اصطلاح، عبادت مخصوص مسلمانان است که دارای اجزاء، اعمال، شرایط و احکام و فلسفه خاصی است.

گروهی از دانشمندان گفته اند اصل صلاة از - صلاء - است و معنای صلی الرجل؛ یعنی او با این عبادت از نفس و جان خویش "صلاء" را که همان آتش افروخته خدایی است دور و برطرف کرد. (راغب، ۱۳۹۰، ۱۹۱) روح و فلسفه نماز همان یاد خدا است، البته ذکر که مقدمه فکر، و فکری که انگیزه عمل بوده باشد، چنان که در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است که در تفسیر جمله «وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت ۴۵) فرمود: "یاد خدا کردن به هنگام انجام حلال و حرام"؛ یعنی به یاد خدا بیفتد که به سراغ حلال برود و از حرام چشم بپوشد.

نماز یکی از عبادت های بزرگ اسلام است که تاثیرات بسیار مهمی در تربیت فرد و جامعه دارد.

ریشه واژه نماز

ریشه واژه نماز در فارسی از لفظ پهلوی «نماک» گرفته شده و آن هم به نوبه خود از ریشه باستانی «نم»؛ به معنی «خم شدن و تعظیم کردن» مأخوذ است که به تدریج بر معنی «صلاة» یعنی عبادت ویژه ماسلمانان اطلاق گردیده است. (خزائلی، ۳۳۸)

بر اساس بعضی از کتب تاریخی، برخی از ایرانیان تازه مسلمان در سالهای حکومت اعراب بر ایرانیان به جای کلمه «صلاة» از کلمه «نماک» استفاده می کرده اند. و هنگام فراخواندن مردم به سوی نماز به جای «الصلوة» کلمه «النِّماک» و به جای «حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ» جمله «بشتابید به سوی نماک» را به کار می برده اند (راشدی ج ۱، ۶۵).

معانی نماز

معنی اول: خدمت و خدمتکاری، اطاعت و فرمانبرداری (دهخدا، ج ۱۴، ۲۲۷۳۱).

سرفروداوری و تعظیم (معین، ج ۴، ۳۴۴۳)

سر به زمین نهادن، کرنش و تکریم (دهخدا، ج ۱۴، ۲۲۷۳۱).

اظهار طاعت و بندگی (عمید، ص ۱۱۷۹) و (وکیلی، ص ۶۳۷)

لذا واژه های «نماز بردن»، «در نماز آمدن»، «به نماز آمدن» و «نماز آوردن» به معنای پرستش کردن، عاجزی نمودن، خم شدن به علامت تعظیم و بندگی و به خاک افتادن به قصد تعظیم در برابر پادشاهی یا بزرگی دیگر به کار رفته است (دهخدا، ج ۱۴، ۲۲۷۳۱).

معنی دوم: کلمه "نماز"؛ به معنی «پرستش و ادای طاعت ایزد تعالی (عمید، ص ۱۱۷۹) و «عرض نیاز به سوی خدای عالمیان است به طریقی که در شریعت پیغمبران وارد شده است (دهخدا، ج ۱۴، ۲۲۷۳۱).

که در این معنی، معادل کلمه «صلوة» می باشد (راشدی، ج ۱، ۶۷).

به همین منظور در ادبیات پارسی، «نماز نیمروز»، «نماز پیشین»، «نماز میانین»، به معنای «نماز ظهر»، «نماز دگر»، «نماز دیگر»، «نماز پسین»، به معنای «نماز عصر» و «نماز خفتن» به معنای «نماز عشاء» و «نماز بام»، «نماز بامداد»، «دوگانه» به جای «نماز صبح» به کار رفته است.

لازم به ذکر است که مردم فارسی زبان، واژه «نماز بستن» را به جای «تکبیر» الاحرام گفتن» به کار می بردند (دهخدا، ج ۱۴، ۲۲۷۳۱).

معنی سوم: از آنجا که شرط نماز، طهارت است و کلمه نماز، مفهوم طهارت و پاکیزگی را تداعی می کند، کلمه «نمازی» که منسوب به نماز و به معنای «دوستدار نماز» است، به معنای «پاک و طاهر» نیز به کار رفته است و «نمازی شدن» که مصدر مرکب است، به معنای «پاک و طاهر شدن و شسته شدن و غسل داده و پاکیزه شدن» به کار رفته است. همچنین «نمازی کردن» به معنای «پاک کردن، شستن، آب کشیدن، و غسل دادن و «نماز کن» به معنای «شستشوکننده» استعمال می شده است (دهخدا، ج ۱۴، ۲۲۷۳۱).

صلوة

ریشه کلمه «صلوة»

در اصل کلمه صلوة بین علمای لغت و تفسیر اختلاف است.

بعضی گفته اند: صلوة از ریشه عبری است و در زبان عبرانیان «صلوتا» کنیه یهودیان است.

برخی، صلوة را از لفظ عبری «صلوة» مشتق می گیرند و در منابع سریانی الفاظی مشابه و معادل با «اقامه صلوة» به چشم می خورد (خزائلی، ۳۳۸).

چنانچه در قرآن کریم «صلوات» به صیغه جمع؛ به معنای «معابد» به کار رفته است: «وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبُيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا» «اگر خداوند، برخی از مردم را بوسیله برخی دیگر، دفع نمی

کرد، صومعه های راهبان، کلیساهای نصارا و کنیسه های یهود و مساجدی که در آنها نام خدا بسیار زیاد می شود، ویران می شد (حج، ۴۰).

برخی از متأخرین، ریشه آن را آرامی پنداشته اند و با تحقیقاتی که اخیراً به عمل آمده، این احتمال قوت گرفته است که اصل «صَلَوَة» سریانی باشد و از آن زبان، نخست در زبان جنوب عربستان، معمول گردیده است و شعرا، آنرا در اشعار به کار برده اند و پس از آن اعراب شمالی، لفظ «صَلَوَة» را از عربهای جنوبی گرفته اند. در هر حال، پیش از اسلام این لفظ، به معانی «پرستشگاه» و «نیایش» به کار رفته است (خزائلی، ۳۳۹).

معانی صَلَوَة

در اشتقاق معنوی نام «صَلَوَة» در میان اهل لغت اختلاف نظر وجود دارد:

معنای اول: گفته شده صَلَوَة از دعا مشتق شده است (جمعی از مولفین، ج

۱، ۵۲۲) و به معنای تبریک و تمجید می باشد و گفته شده نماز را به خاطر دعاهایی که در آن وجود دارد «صَلَوَة» نامیده اند (راغب، ۲۹۳، ۱۳۹۰).

«وَالصَّلَاةُ الَّتِي هِيَ الْعِبَادَةُ الْمَخْصُوصَةُ أَصْلُهَا الدُّعَاءُ وَسُمِّيَتْ هَذِهِ الْعِبَادَةُ بِهَا كَتَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ بَعْضٍ مَا يَتَّصِفُ بِهِ» (راغب، ۲۹۳، ۱۳۹۰).

معنای دوم: گفته شده که این کلمه از «صلی» که از «صَلَّيتِ الْعُودَ عَلَى النَّارِ»

به معنای «چوب یا عصا را به کمک آتش، نرم و راست کرد» (خلیل جر، ج ۲، ۱۳۲۹)

گرفته شده (ملکی تبریزی، ۱۱۵) و چون مشتمل بر «کمک خواهی» از خداست به این نام نامیده اند چرا که انسان با استعانت از خداوند و نماز نرم و انعطاف پذیر میگردد. (راشدی، ج ۱، ۶۷).

معنای سوم: امکان دارد که صَلَوَة از «مصلی» «وصله» که به معنای پیوستن

است گرفته شده است. (ملکی تبریزی، ۱۱۵) زیرا در نماز انسان چه از لحاظ روحی و جسمی به خدا می پیوندد و پل ارتباطی بین خدا و بنده است.

معنای چهارم: در برخی از کتب لغت «صلوة» به معنی بزرگداشت و تعظیم نیز آمده است چنانچه لفظ «نم» در کلمه نماز به همین معنی است (راشدی، ج ۱، ۷۵).

روح نماز

اگر رکوع و سجود و قرائت و تسبیح را جسم نماز بدانیم، حضور قلب و توجه درونی به حقیقت نماز و کسی که با او راز و نیاز می‌کنیم روح نماز است.

خشوع نیز در واقع چیزی جز حضور قلب توأم با تواضع و ادب و احترام نیست و به این ترتیب روشن می‌شود که مؤمنان تنها به نماز به عنوان یک کالبد بی روح نمی‌نگرند بلکه تمامی توجه آنها به باطن و حقیقت نماز است. (دهخدا، ج ۱۴، ۲۰۵).
بنابراین کسانی که اهل نماز نیستند یا اهل نماز بوده و آن را کنار زده اند مواهب بسیاری را از دست داده اند که جبران آنها از راه دیگر ممکن نیست برای درک آن مواهب باید هرچه زودتر با نماز ارتباط پیدا کنند.

تعریف اذان

اذان در لغت به معنی اعلام است، جوهری در الصحاح آورده است: «الأذان: الإعلام» وابن اثیر در النهاية آورده است: «الأذان وهو الإعلام بالشئ، يقال: أذن يؤذن إيدانا، وأذن يؤذن تأذينا، والمشدد مخصوص في الاستعمال بإعلام وقت الصلاة» (ماده اذان) وأما إقامة به معنای ادامه است، قال في الصحاح: «أقام الشئ: أدامه، ومنه قوله تعالى (ويقيمون الصلاة) (ماده قوم)

وقال في المدارك: الإقامة مصدر أقام بالمكان والتاء عوض عن عين الفعل، لأن أصله إقام، أو مصدر أقام الشئ بمعنى أدامه ومنه (يقيمون الصلاة) (الأنصاری، ج ۱، ۳۷۲).

و اذان در اصطلاح، اذکار مخصوصی برای اعلام رسیدن وقت نماز است. مرحوم خوانساری می‌فرماید: الأذان: أذکار مخصوصة للإعلام بدخول أوقات الصلاة. والإقامة: الأذکار المعهودة عند القيام إلى الصلاة (الکرکی، ج ۲، ۱۶۷).

تعداد فصول و اجزاء اذان و اقامه: درباره تعداد جملات اذان و اقامه نیز

روایاتی در منابع حدیثی آمده است:

از نظر شیعه؛ اذان و اقامه، توسط جبرائیل امین بر پیامبر نازل شد؛ با این وصف که اذان هجده جمله و اقامه هفده جمله بود. یعنی تکبیرات و شهادتین و حِیَّعَلَاتُ و تهلیل.

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی ابن عبید عن یونس عن أبان بن عثمان عن إسماعیل الجعفی قال: سمعت أبا جعفر (علیه السلام) يقول: الأذان والإقامة خمسة وثلاثون حرفا فعد ذلك بيده واحدا واحدا الأذان ثمانية عشر حرفا والإقامة سبعة عشر حرفا (الکرکی، ج ۲، ۱۶۷). قال الباقر (علیه السلام): الأذان و الإقامة خمسة و ثلاثون حرفا، فعد ذلك بيده واحدا واحدا الاذان ثمانية عشر حرفا و الإقامة سبعة عشر حرفاً؛ (کلینی، ج ۳، ۳۰۵) اذان و اقامه، مجموعاً ۳۵ جمله است و با دست خود یک به یک آنها شمرده شود، اذان هجده جمله و اقامه هفده جمله دارد.

اما فقرات اذان در نگاه اذان در نگاه فقهاء اهل سنت به گونه ای دیگر است؛ چون آنها «حی علی خیر العمل» که در عهد رسول الله صلی الله علیه و آله جزء اذان و اقامه بود و خلیفه دوم آن را حذف کرد را نمی گویند (البیهقی) و (علاء الدین الماردینی، ج ۱، ۴۲۴). از طرف دیگر «الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ» که در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله نبود را در اذان صبح اضافه می کنند که دلیل آن اجتهاد خلیفه دوم در برابر رسول خدا صلی الله علیه و آله است (هندی، ج ۴، ۲۷۰).

قوشجی متکلم بزرگ اهل تسنن از قول عمر نقل می کند که حی علی خیر العمل در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بوده است. او می گوید عمر در حالی که بالای منبر بود گفت: ثلاث کن علی عهد رسول الله (صلی الله علیه و آله) وأنا أنهی عنهن واحرمهن، واعاقب علیهن: متعة النساء ومتعة الحج وحی علی خیر العمل. سپس قوشجی می گوید: أن ذلك مما لا یوجب قدحا فيه فأن مخالفة المجتهد لغيره فی المسائل الاجتهادية لیس ببدع (بهشتی، ص ۴۰۸).

مالک در الموطأ می گوید: بلغنا أن المؤذن جاء إلى عمر بن الخطاب يؤذنه بصلاة الصبح، فوجده نائماً، فقال: الصلاة خير من النوم، فأمر عمر أن يجعلها في نداء الصبح (مالک، ص ۵۵). مؤذن برای نماز صبح نزد «عمر» آمد و او را در خواب دید، پس به او گفت: نماز بهتر از خواب است. عمر امر کرد تا این عبارت را در اذان صبح قرار دهد. چنان که ملاحظه می کنید در این روایت به صراحت بیان شده است که سخن «الصلاة خير من النوم» چیزی است که به امر عمر اضافه شده است و ربطی به اذان تشریع شده ندارد. بدین جهت، «محمد بن الحسن الشیبانی» در خاتمه «باب الاذان والتثويب» از موطأ تصریح می کند که «الصلاة خير من النوم» ربطی به نداء یعنی اذان ندارد.

نص عبارت او چنین است: قال محمد: «الصلاة خير من النوم» يكون ذلك في نداء الصبح بعد الفراغ من النداء ولا يجب أن يزداد في النداء ما لم يكن منه، (سيوطي، ج ۱، ۹۳) «محمد» می گوید: عبارت «الصلاة خير من النوم» بعد از تمام شدن اذان صبح گفته می شود و چون جزء اذان نیست، واجب نیست که به اذان افزوده شود (مالک، ج ۲، ۱۰۷).

و از ابن عباس نقل شده است فلسفه حی علی خیر العمل که خلیفه ثانی دستور حذف آن را داد برای آن بود که مبادا مردم جهاد را رها کنند و بگویند اگر نماز بهترین اعمال است - که هر روز چندین مرتبه در اذان و اقامه در گوش ما بدان ندا داده می شود- پس چرا آن را ترک کنیم و به جهاد روی بیاوریم، بنابراین برای آنکه مسلمانان نسبت به جهاد دچار چنین رخوتی نشوند، خلیفه ثانی نهی کرد از آنکه حی علی خیر العمل گفته شود و به جای آن امر به گفتن الصلاة خير من النوم نمود.

اذان صحابه و اهل بیت(ع).

کسی که مطالعه‌ای در کتب سیره و تاریخ و حدیث داشته باشد پی به اسامی عده‌ای از صحابه و تابعین و تابعین تابعین و اهل بیت رسول خدا(ص) می برد که همگی در اذان خود: «حیّ علی خیر العمل» را قرائت می کرده‌اند. گرچه از برخی روایات استفاده می شود که آنان در نماز صبح این فقره را ذکر می کردند، ولی از برخی روایات دیگر استفاده می شود که این فقره شامل اذان برای همه نمازها بوده است.

اذان و اقامه

کیفیت اذان

فقهاء امامیه به پیروی از اهل بیت علیهم السلام همگی معتقدند که اذان به تشریع خداوند و با نزول وحی بر رسول الله صلی الله علیه و آله شروع شده است و در این مورد روایات متعددی از اهل بیت علیهم السلام وارد شده است که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱- علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذینه، عن زرارة، او الفضیل، عن ابي جعفر علیه السلام: قال: لما أسرى برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الى السماء فبلغ البيت المعمور و حضرت الصلاة فأذن جبرئيل وأقام فتقدم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وصف الملائكة و النبيون خلف (محمد صلى الله عليه وآله وسلم) (مالک، ج ۵، ۳۶۹).

۲- وعنه عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لما هبط جبرئيل عليه السلام بالاذان على رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان رأسه في حجر علي (عليه السلام) فأذن جبرئيل وأقام فلما انتبه رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: يا علي سمعت؟ قال نعم قال: حفظت؟ قال نعم قال: ادع لي بلالا فعلمه فدعا علي (عليه السلام) بلالا فعلمه. (مالک، ج ۵، ۳۶۹)

این دو روایت ناظر به دو مرتبه از اذان گفتن جبرئیل است: یکی در عالم معراج و دیگری برای تشریع و ابلاغ آن.

شهادت ثالثه

درباره «شهد أن عليا ولي الله» دو نظر وجود دارد:

عده ای آن را جزء مستحب می دانند، مانند قنوت که جزئی از نماز و مستحب است. عده ای نیز آن را مستحب می دانند؛ اما بدون قصد جزئیت، یعنی مستحبی است که جزو اجزای اذان نیست، مانند صلوات در هنگام بردن یا شنیدن نام گرامی رسول اسلام صلی الله علیه و آله که استحباب صلوات فرستادن، بعد از شنیدن نام

ایشان به غیر اذان اختصاص ندارد، یعنی حتی در اذان هم اگر کسی نام ایشان را بر زبان بیاورد مستحب است بعد از آن صلوات بفرستد و کسی در این زمینه اشکال نگرفته است.

شیعیان در اذان، پس از شهادت بر رسالت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله، بر ولایت امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام گواهی می دهند و این مسأله در تمام بلاد شیعی مشاهده می شود. در این باره توضیح چند نکته ضروری است:

۱- تمامی فقههای شیعه بر این نکته اتفاق نظر دارند که شهادت ثالثه -شهادت بر ولایت علی علیه السلام- جزو اذان نیست و لذا هنگامی که فصول اذان را می شمارند، آن را هجده فصل بیشتر نمی دانند که عبارتند از: چهار تکبیر، دو بار شهادت بر وحدانیت خدا، دو بار شهادت بر رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله، دو بار «حیّ علی الصلاة»، دو بار «حیّ علی الفلاح»، دو بار «حیّ علی خیر العمل»، دو تکبیر و دو بار تهلیل و این سخنی است که فقههای شیعه جملگی بر آنند.

۲- اگر فردی شهادت سوم را به عنوان جزئی از اذان بگوید، کار حرامی مرتکب شده و گناه کرده است.

شهادت سوم در اذان، بدون قصد جزئیت جایز و یا مستحب است و این استحباب، دو مبنا دارد:

الف) علی علیه السلام به حکم قرآن و حدیث رسول گرامی صلی الله علیه و آله، ولی خداست.

ب) امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه به رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله شهادت دادید، بر ولایت علی علیه السلام نیز گواهی دهید (طبرسی، ۸۳).

فتوهای علما امامیه

علمای شیعه امامیه به تبع ادله‌ای که از رسول خدا(ص) و اهل بیت(ع) به آنها رسیده اتفاق نظر دارند که «حیّ علی خیر العمل» جزء اذان و اقامه است و بدون آن؛ یکی از فصول؛ ساقط شده و اذان و اقامه باطل است.

۱- سید مرتضی در الانتصار می گوید: «از جمله اموری که مختص به امامیه است این که در اذان و اقامه بعد از «حیّ علی الفلاح» «حیّ علی خیر العمل» گفته شود، و علت این مسئله، اجماع شیعه امامیه است. و عامه روایت کرده اند که مقاطعی از عصر پیامبر(ص) این فصل جزء اذان و اقامه بوده، ولی ادعا می کنند که حکم آن نسخ و رفع شده است. کسی که ادعای نسخ می کند باید بر آن دلیل اقامه کند، که چنین دلیلی را هم نخواهد یافت.» (علم الهدی، مساله ۳۵)

۲- علامه حلی می گوید: «اهل سنت همگی از گفتن حیّ علی خیر العمل، منع کرده اند ولی امامیه بر استحباب آن به دلیل تواتر آن از ائمه (ع) اتفاق نظر دارند.» (حلی، ج ۳، ۴۲)

۳- صاحب جواهر می فرماید: «بنابر قول اشهر نزد ما از حیث فتوا - ولو شهرت روایی عظیم نباشد تا ادعای اجماع با آن ممکن باشد - حیّ علی خیر العمل جزء اذان است، بلکه در «مدارک» آورده است: جزئیّت مذهب اصحاب امامیه است که در آن خلافتی نیست. در تذکره و نهایت الاحکام به علمای امامیه نسبت داده شد.

در ذکری به عموم اصحاب، نسبت داده شده است. در مسالک آمده که طائفه امامیه و اصحاب در آن اختلاف ندارند. در ظاهر غنیه این چنین است: اصحاب اجماع دارند در این که فصول اذان هجده فصل است نه بیشتر و نه کمتر: چهار مرتبه تکبیر، شهادت به توحید، شهادت به رسالت، سپس گفتن «حیّ علی الصلاة» و «حیّ علی خیر الفلاح»، آن گاه «حیّ علی خیر العمل» و سپس «تکبیر» و بعد از آن «لا اله الا الله» و هر کدام از این فصول دو مرتبه ذکر می شود...» (نجفی، ج ۹، ۸۱).

ادله جزئیّت «حیّ علی خیر العمل»

برای جزئیّت این فقره در اذان می توان به ادله ای تمسک کرد از امور مسلمی که در آن شکی نیست، جزئیّت «حیّ علی خیر العمل» در اذان در عهد رسول خدا(ص) است؛ زیرا همانگونه که در روایات شیعه امامیه و زیدیه و اسماعیلیه به آن اشاره شده، اهل سنت نیز آن را با طرق خود نقل کرده اند. و نیز از جماعت زیادی از صحابه نقل شده که آنرا در اذان خود می آورند. هر چند برخی از اهل سنت ادعا کرده اند که رسول

خدا(ص) به بلال امر نمود تا از اذان حذف کرده و به جای آن جمله «الصلاة خیر من النوم» را قرار دهد. و به تعبیر دیگر برخی قائلند که این فقره از اذان نسخ شده و به جای آن فقره دیگری قرار گرفته است.

آنان در اینکه ناسخ کیست اختلاف دارند، برخی ناسخ را شخص رسول خدا(ص) معرفی کرده‌اند که به بلال دستور داد تا آن را حذف کرده و به جایش «الصلاة خیر من النوم» قرار دهد، ولی برخی دیگر نسبت به شخص ناسخ سکوت اختیار کرده‌اند.

از برخی روایات استفاده می‌شود که رسول خدا(ص) بلال را امر نمود تا «حیّ علی خیر العمل» را در اذان بیاورد، و بلال نیز تا زمان وفات رسول خدا(ص) اینگونه اذان می‌گفت. (الحرعاملی، ج ۵، ۴۱۶)

نتیجه گیری

بین شیعه و سنی در تعداد رکعات نماز های واجب اختلافی وجود ندارد لکن در بعضی از احکام و مقدمات نماز مانند وضو ، اذان ، اقامه ، زمان نماز و امثال آن اختلافاتی وجود دارد که منشا زمانی هر کدام متفاوت است لکن در تبیین چرایی این اختلافات می توان به مطلب زیر اشاره نمود. به اعتقاد شیعه امامیه، هیچ کس جز نبی اکرم(ص) حق تشریع احکام الهی را ندارد. پیامبر اکرم(ص) از طریق اتصال به منبع غیب، از احکام الهی مطلع می شدند و مأمور به تبلیغ این احکام بودند. پس از پیامبر اسلام طبق نص و تصریح ایشان، ائمه(ع) برای تبیین احکام الهی (و نه تشریع آن) منصوب شده‌اند. از جمله طبق حدیث مورد اتفاق همه فرقه های مسلمین «ان تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتُم بها لن تضلوا ابدًا و دوشیء گرانبها میان شما باقی می گذارم: کتاب خدا و اهل بیتم، مادامی که به این دو چنگ بزنید گمراه نخواهید شد اگر ائمه(ع) حکمی یا کیفیت عملی را بیان می کنند، صرفاً بیان حکم الهی و نحوه عمل و سیره رسول اکرم(ص) است و از پیش خود چیزی را تشریع

نمی‌کنند. منشأ پیدایش برخی تفاوت‌ها در کیفیت نماز به دو عامل اساسی برمی‌گردد :

دور شدن از عصر حضور پیامبر اکرم(ص) و پیدایش سؤالات جدید: با رحلت رسول اسلام، دوران دسترسی به کسی که مبین حکم الهی بود به سر رسید. با گذشت زمان و دور شدن از عصر نبی اکرم و پیدایش مسائل و سؤالات جدیدی در زمینه‌های مختلف (از جمله در زمینه مسائل مربوط به نماز) اهل سنت - که راه دسترسی به بیانگر حکم الهی را بسته می‌دیدند - برای یافتن پاسخ سؤالات خود، با اجتهاد و سلیقه خود به پاسخ آنها پرداختند. متأسفانه بعد از وفات پیامبر مکرم اسلام کسانی در مسند خلافت ایشان نشستند که کمترین اطلاع را از احکام الهی داشتند.

از دیدگاه شیعه ، ائمه معصومین علیهم السلام، مفسر و بیانگر راستین حکم الهی بعد از نبی اکرم صلوات الله علیه بودند و عالم ترین مردم نسبت به احکام الهی هستند.

شیعه تا حدود ۲۵۰ سال پس از رحلت نبی اکرم، نیز دسترسی به مبین و مفسر احکام الهی داشتند و ائمه(ع)، آنچه را که حکم الهی بود تبیین می‌کردند؛ مثلاً در مسائلی چون: آیا می‌توان با کفش نماز خواند؟ آیا اگر بر روی زمین و محل سجده نمازگزار، چیزی غیر از اجزای زمین (مثل فرش) فاصله شود، می‌توان بر آن سجده کرد یا نه؟ آیا خواندن سوره‌هایی که سجده واجب دارد در قرائت نماز جایز است و...، در حالی که اهل سنت در این امور به فهم و رأی و صلاحدید و یا سلیقه خود استناد کرده‌اند.

تغییرات و تشریعاتی که از سوی خلفا، پس از رحلت رسول اکرم(ص) صورت گرفت - مانند مسأله تکتف (دست بسته نماز خواندن)، عموماً از زمان عمر خلیفه دوم مرسوم شد. به عنوان نمونه وقتی اسیران فارس را نزد وی آوردند، آنان مقابل عمر دست‌بسته ایستادند. وی علت این امر را جويا شد، گفتند ما مقابل امیران و بزرگان خود به جهت احترام این‌گونه می‌ایستیم. عمر از این نحوه اظهار ادب خوشش آمد و گفت خوب است ما هم در مقابل خداوند در نماز این‌گونه بایستیم، خلیفه دوم به

خاطر آنکه مردم در زمان جهاد به بهانه نماز میدان جنگ را ترک نکنند دستور داد که عبارت حی علی خیر العمل را از اذان حذف نمایند. این در حالی است که در شیعه هیچ کس حق تشریع احکام الهی را ندارد و پیامبر و ائمه معصومین صرفاً حق بیان احکام الهی به دلیل اتصال به منبع وحی را داشتند و هرگز حق نداشتند به صرف اینکه از چیزی خوششان آمد حکمی به دین تحمیل نمایند.

نکته سومی که در سر اختلاف احکام بین شیعه و سنی باید به آن اشاره کرد دستور خلیفه اول به سوزاندن روایات و احادیث مکتوب بود که بر طبق دستور او و به بهانه جمع آوری سنت رسول الله دستور دادند که هر کس روایتی از پیامبر دارد بیاورد و بعد همه را سوزانند و عملاً در عصر بعد از وفات رسول الله نقل روایت نیز ممنوع شد لکن شیعه به پیروی از ائمه معصومین علیهم السلام از گنجینه ارزشمند و وحیانی روایات محافظت نمود و در طول ۲۵۰ سال حضور ائمه معصومین از آن بهره مند می شد.

خلاصه آنکه عدم بهره مندی اهل تسنن از اتصال به منبع وحی و شرایط خاص حاکم بر سردمداران آنان در بعد از وفات نبی مکرم اسلام زمینه دوری آنان از معارف ناب اسلامی را فراهم نمود و بدین ترتیب بستر اختلافات شیعه و سنی در برخی از احکام از جمله نماز پدید آمده.

اگرچه در این پژوهش، پاره ای از مسائل اختلافی مذاهب خمس را درباره نماز مورد بررسی قرار دادیم اما هدف ما چیزی جز آشنایی با نظرات فقهی مذاهب در مورد اختلافی مسأله نماز و مآلاً اتحاد بین مسلمانان به ویژه پژوهشگران و دانشجویان نیست. زیرا اگر چه در مذهب با هم اختلاف داریم اما خدا، دین، پیغمبر، کتاب (قرآن)، قبله، نماز، روزه، حج و ما مسلمانان یکی است. فی الواقع، حقیقت، یکی است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. الأنصاری، الشيخ محمد علی، الموسوعة الفقيه الميسرة، الطبعة الأولى ، مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ هـ .
۳. انصاری، محمد عبدالحی، الهدایه فی شرح البدایه، جلد اول، چاپ دوم، تربت جام، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
۴. بهشتی، شرح تجرید، بوستان کتاب، ۱۴۰۱ .
۵. البیهقی، السنن الکبری، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان ، الطبعة: الثالثة، ۱۴۲۴ هـ - ۲۰۰۳ م.
۶. جمعی از مولفین ،المعجم الوسیط، دارالدعوة، ۱۹۷۰ م.
۷. الحر العاملی ،محمد بن الحسن ، تفصیل وسایل الشیعه، ج ۲، (قم مرسسه ال البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ هـ.ق) ج ۲۲، باب ۳۷، ج ۱، ص ۴۰۵
۸. حلی ،الحسن بن یوسف بن المطهر (العلامة الحلی)، تذکره الفقها ،مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، الناشر مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: ۱، ۱۴۱۴ هـ
۹. خزائلی ،محمد، احکام قرآن، دنیای دانش، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش .
۱۰. خلیل جر ،فرهنگ لاروس ، ترجمه سید حمید طبیبیان
۱۱. دهخدا ، علی اکبر، لغت نامه، بانک ملی، ۱۳۱۹ ش .
۱۲. راشدی ، حسن، نماز شناسی، ستاد اقامه نماز، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. راغب اصفهانی ، محمد (۱۳۹۰) مفردات ، قم نشر نوید اسلام
۱۴. زمانپور ، مجید ، لطایف عرفانی ،تهران، انتشارات موسسه ی فرهنگی پازینه، ۱۳۸۰ ش .

۱۵. سیوطی، تنویر الحوالک، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، عام النشر: ۱۳۸۹ - ۱۹۶۹ هـ.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج ۳، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۷. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، الاحتجاج.
۱۸. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی التفسیر القرآن، (۱۰ جلدی)، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ هـ.
۱۹. علاء الدین بن علی بن عثمان المارذینی، الجوهر النقی.
۲۰. علم الهدی (سیدمرتضی)، ابی القاسم علی بن الحسین، «الانتصار»، نجف، منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۱.
۲۱. عمید، حسن، فرهنگ فارسی، امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. الکرکی، الشیخ علی بن الحسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد.
۲۳. مالک، الموطأ، دار احیاء التراث العربی بیروت - لبنان ۱۴۰۶ هـ - ۱۹۸۵ م.
۲۴. محمدی، حمید، مفردات قرآن، قم، انتشارات دار العلم، ۱۳۹۱ ش.
۲۵. معین، محمد، فرهنگ فارسی، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۰ ش.
۲۶. ملکی تبریزی، جواد، اسرار الصلوة، ترجمه رضا زاده، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.
۲۷. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت، ۱۳۶۲ ش.
۲۸. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۳) جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، جلد ۴۲. چاپ دار الکتب اسلامیه.
۲۹. وکیلی، حسینعلی، فرهنگ فارسی، اقبال، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. هندی، کنز العمال، مؤسسه الرسالة، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۱ هـ / ۱۹۸۱ م.

تفاوت فقهی اوقات نماز از دیدگاه امامیه و اهل سنت

لیلا احمدی^۱

مجتبی عفتی^۲

چکیده

نماز یکی از شعائر اسلامی و مهم ترین فرع از فروع دین اسلام است تا جایی که در احادیث و روایات به عنوان ستون دین و سبب پذیرش یا رد سایر اعمال مسلمانان معرفی شده است و اهمیت آن تا حدی است که در قرآن مجید در پانزده مورد، خداوند متعال به آن امر نموده که در چند مورد از آن خود شخص رسول اکرم (ص) مستقیماً مورد خطاب قرار گرفته است. همه مذاهب اسلامی در اصل وجوب نماز با هم اتفاق نظر دارند و هیچ یک از آنها منکر حقیقت نماز و اهمیت ویژه آن نشده اند اما اختلافات کثیری در مبحث نماز دارند. ما در این پژوهش به بررسی اختلاف بین این دو مذهب در باره ی اوقات نماز می پردازیم و نظرات فقههای این دو مذهب را به تفکیک بررسی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: نماز، اوقات نماز، فقه امامیه، اهل سنت

^۱ فارغ التحصیل سطح ۲- فقه و معارف اسلامی - جامعه المصطفی ص - نمایندگی استان مرکزی - مدرسه عالی خواهران

l.ahmadi@mou.ir

^۲ مربی - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص)

mojtaba_efati@miu.ac.ir: ۸۶۰۴-۸۲۷۳-۰۰۰۱-۰۰۰۰ @A۱۲۳۴۵۶

مقدمه:

یکی از مقدمات نماز، وقت شناسی است و شخص نماز گزار باید اوقات نمازهای پنج گانه و سایر نمازها را بشناسد و برطبق آن عمل کند. مذاهب اسلامی اتفاق نظر دارند که نماز خولندن قبل از داخل شدن در وقت آن، جایز نیست. قرآن کریم، در آیاتی که بر وجوب نماز صراحت دارد، وقت نماز را دقیقاً معلوم نکرده است. به همین خاطر برخی از دانشمندان اسلامی برای شناختن دقیق اوقات نماز، دنبال علومی چون هیأت، ریاضی و مثلثات می روند تا بتوانند اوقات نماز را تعیین کنند.

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الیل و قرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً

تذکر: آخر وقت نماز ظهر برای مسافر، به مقدار ۲ رکعت به غروب مانده است. این حکم در کلیه نمازهای چهار رکعتی جاری است

ترجمه: نماز را وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب به یاد آور نماز صبح را نیز به جای آر که آن به حقیقت، مشهود نظر فرشتگان شب و روز است

جوهری گوید: دلوك یعنی زوال. دلكت یعنی زالت، و گفته شده: دلوك یعنی غروب. اما غسق یعنی اول تاریکی شب. الغاسق: اللیل اذا غاب الشفق. گفته شده که غسق الیل یعنی شدت تاریکی شب بنابر این معنا، غسق در معنای نصف شب کاربرد دارد

منظور از وقت در این جا، وقت نمازهای پنجگانه (ظهر، عصر، مغرب، عشا و صبح) است. از آنجایی که نماز ظهر، اولین نمازی است که واجب شده، مطالب را از نماز ظهر شروع و به نماز صبح، ختم می نماییم

بیان مساله و پیشینه پژوهش:

«نماز» هدایت و ایمان و در حقیقت نماز یک فرصت استثناء برای ارتباط انسان با محبوب ترین محبوب عالم است (زمانپور، ۱۳۸۱، ۹۱) و صلاه «همان عبادت مخصوص به معنای نماز است و اصل آن « به معنای دعاست و نماز از جمله عباداتی است که هیچ شریعتی از آن خالی نبوده اگرچه به حسب هر شرع و آیینی صورت انجام آن با دیگر شرایع متفاوت بوده است » (راغب، ۱۳۹۰، ۴۵۴). درباره تفاوت های نماز شیعه و سنی مطالب بسیار است از نظر اهل سنت، اذان گفتن برای نماز صبح، پیش از رسیدن وقت آن، یعنی

پیش از طلوع فجر مستحب است، و لذا آنان پیش از طلوع فجر اذان می‌گویند که در حقیقت اعلام وقت نافله است تا مردم برای خواندن نماز صبح آماده شوند و پیش از آن، نمازهای نافله را بخوانند و چون وقت نماز صبح می‌رسد یکبار دیگر اذان می‌گویند و این اذان برای اعلام داخل شدن وقت نماز صبح است، و پس از آن اقامه می‌گویند. بنابراین برای نماز صبح دوبار اذان و یکبار اقامه گفته می‌شود. از نظر فقهای شیعه، اذان باید پس از داخل شدن وقت گفته شود. اهل سنت جمله حی‌علی خیر‌العمل را در اذان صبح نمی‌گویند. در برخی از کتاب‌های آنان آمده است که در زمان پیامبر اسلام (ص) و زمان خلیفه اول، این جمله در اذان گفته می‌شد و خلیفه دوم از آن نهی کرد و دستور داد در اذان صبح به جای این جمله دوبار بگویند: الصلوه خیر من النوم. شیعه عبارت اَشْهَدُ أَنَّ عَلٰی وَلِیُّ اللّٰهِ را جزء اذان نمی‌داند ولی گفتن آنرا جایز می‌داند ولی اهل سنت آوردن این عبارت را بدعت می‌شمارند. اهل سنت درباره خواندن بسم‌الله در نماز، دیدگاه متفاوتی با شیعه دارند؛ از نظر شیعه، بسم‌الله جزئی از سوره است و باید خوانده شود و خواندن سوره‌های قرآن بدون بسم‌الله در نماز سبب بطلان نماز است و ترک آن در نماز جایز نیست. و مستحب است که حتی در نمازهایی که آهسته خوانده شود، بسم‌الله در نماز بلند خوانده شود و این یکی از شعائر شیعه است. ولی بسیاری از اهل سنت، بسم‌الله را جزء سوره نمی‌دانند، حنفی‌ها و حنبلی‌ها در عین حال که آن را جزء سوره نمی‌دانند و می‌گویند خواندن بسم‌الله در اول سوره در نماز واجب نیست و ترک آن جایز است. اما در عین حال خواندن آن را در آغاز حمد و سوره مستحب می‌دانند؛ ولی به نظر آنها اگرچه نماز جهری باشد مانند نمازهای مغرب و عشاء باید بسم‌الله آهسته خوانده شود. از نظر شیعه واجب است در دو رکعت اول نمازهای یومیه سوره فاتحه خوانده شود. اگر سوره دیگری از قرآن به جای آن خوانده شود، صحیح نیست و نماز باطل است. در دو رکعت سوم و چهارم، نماز گزار می‌تواند تسبیحات اربعه بخواند و می‌تواند به جای آن سوره حمد یعنی فاتحه را بخواند. اما از نظر اهل سنت: بنابر مذهب حنفی، خواندن سوره فاتحه در دو رکعت اول نماز به طور معین لازم نیست، بلکه اگر سوره دیگری به جای فاتحه خوانده شود، نماز صحیح است. از نظر شیعه واجب است قرائت حمد و سوره در نماز صبح و مغرب و عشاء بلند خوانده شود. در نماز ظهر و عصر واجب است آهسته خوانده شود. اما از نظر اهل سنت: به نظر حنفی: جهر و اخفات در نماز واجب نیست، بلکه مستحب هم نیست و نماز گزار مخیر است که قرائت را بلند بخواند یا آهسته.

از نظر اهل سنت عبور کردن از مقابل نمازگزار حرام است، حتی در بعضی از کتاب های حدیثی آنان آمده است که نمازگزار باید مانع عبور عابر از مقابل خود باشد، اگرچه این کار به درگیری بکشد، و کسی که از مقابل نمازگزار عبور می کند شیطان است. از نظر شیعه عبور از مقابل نمازگزار حرام نیست ولی مستحب است که نمازگزار حایلی مانند عصا یا تسبیح یا چوب یا ریسمان قرار دهد تا میان او و کسانی که از مقابل او عبور می کنند قرار گیرد، و این از باب احترام به نماز و رمز انقطاع از مردم به سوی خداست. از نظر شیعه، سجده باید بر زمین (خاک و سنگ) و چیزهای غیر خوراکی که از زمین می روید باشد و سجده بر خاک از همه بهتر است. ولی اهل سنت در مورد محل سجده توسعه بیشتری قایل هستند و سجده بر فرش، سجاده و... را نیز جایز می دانند. شیعیان و اهل سنت در مقدار خم شدن در هنگام رکوع متفق القولند؛ جز حنفی ها که خم نمودن سر را کافی می دانند. ارکان نماز را اهل سنت چهار تا می دانند (قیام و رکوع، سجود و قرائت) و بعضی از آنها نیت را اضافه نموده اند ولی شیعیان ارکان نماز را پنج تا می دانند (نیت، تکبیر، الاحرام، قیام، رکوع، سجود) اهل سنت می گویند نمازهای پنجگانه باید در پنج وقت (ظهر، عصر، مغرب، عشاء، صبح) خوانده شود ولی از نظر شیعه در پنج وقت خواندن افضل و مستحب است. درباره صلوات عبارت آل محمد را اهل سنت از صلوات حذف می کنند و در تشهد که صلوات آن واجب است این عبارت را نمی گویند و نماز ناقص می خوانند (محمدی، ۱۳۹۱، ۴۵۸) و چندین مسئله دیگر که بین فقهای شیعه و سنی تفاوت وجود دارد. فلذا با توجه به این مطالب محقق در پی بررسی تفاوت اوقات نماز در فقه شیعه و سنی میباشد.

وقت نماز ظهر

شیعه به استناد آیه شریفه «اقم الصلوة لدولك الشمس...» آغاز وقت نماز ظهر را دلولک شمس یعنی زوال خورشید از آسمان می داند. شیخ بهایی گوید: آغاز وقت نماز ظهر، با زیاد شدن سایه شاخص است پس از آنکه به نهایت کوتاهی رسیده باشد (مانند عراق و ایران)، یا ظاهر شدن سایه است پس از آنکه به کلی برطرف شده باشد (مانند مکه)، و این وقت را زوال می نامند. (شیخ بهایی، ۱۴۲۹، ۳۸)

به بیان دیگر: طبق نظر شیعه، آخر وقت ظهر، تا قبل از مقدار ۴ رکعت نماز به غروب آفتاب است (این زمان برای خواندن نماز عصر می باشد). (خمینی، ۱۳۶۵، ۱۳۸) مذاهب اربعه

گویند: آغاز نماز ظهر از زوال خورشید بوده و پایان وقت نماز ظهر، زمانی است که سایه هرچیز همانند خود آن چیز گردد. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۵۶)

مالکیه گویند: این وقت، وقت اختیاری است اما وقت ضروری از دخول وقت عصر اختیاری است و تا وقت غروب، استمرار دارد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۵۶)

استاد مغنیه در این باره گوید: مضطر، وقت ظهر را تا بعد از امتداد سایه شیء به اندازه خودش ادامه می دهد.

وقت نماز عصر

ابن قدامه گوید: طبق قول اکثر علما، اعمّ از اصحاب پیامبر و غیر اصحاب پیامبر، منظور از صلاه الوسطی در آیه شریفه «حافظوا علی الصلوات و الصلوه الوسطی»، نماز عصر می باشد. (ابن قدامه، ج ۱، ۳۸۷)

شیعه گوید: اول وقت نماز عصر، پس از گذشتن مقدار ۴ رکعت نماز از هنگام زوال خورشید است و آخر وقت عصر، وقتی است که تا غروب آفتاب، به مقدار خواندن نماز عصر، وقت باقی باشد. (شیخ بهایی، ۱۴۲۹، ۳۸) به عبارت دیگر، خواندن نماز عصر، هنگام غروب آفتاب، اداء، درست نیست. ابو حنیفه، آخر وقت نماز ظهر و اول وقت نماز عصر، فاصله انداخته و معتقد است: آخر وقت نماز ظهر، همانندی سایه بوده و اول وقت نماز عصر همان دوبرابری سایه شیء است. (ابن قدامه، ج ۱، ۳۸۷) و (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۵۶) در کتاب الهدایه آمده: اول وقت نماز عصر، از آخر وقت نماز ظهر شروع می شود و آخر وقت عصر، تا زمانی است که خورشید غروب نکرده است. (انصاری، ۱۳۷۱، ج ۱، ۷۷)

مالکی در این مورد نیز قائل به تفصیل است و گوید: نماز عصر دو وقت دارد: ۱- ضروری. ۲- اختیاری. وقت اختیاری آن از اضافه شدن سایه از اندازه خودش شروع می شود و تا زردی خورشید استمرار دارد (جزیری، ۱۹۸۶، ۸۰)، و وقت ضروری نماز عصر از رد شدن خورشید تا غروب آفتاب است.

وقت اختصاصی و مشترک نماز ظهر و عصر

وقت اختصاصی نماز ظهر، اول زوال خورشید به مقدار ۴ رکعت است. (مغنیه، ۱۹۸۲، ۷۹، و (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۵۶)

وقت اختصاصی نماز عصر، مقدار ۴ رکعت نماز از پایان وقت می باشد، به عبارت دیگر به مجرد تمام شدن نماز، آفتاب، غروب می کند. (مغنیه، ۱۹۸۲، ۷۹، و (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۵۶) مابین این دو وقت، بین نماز ظهر و عصر، مشترک است. (مغنیه، ۱۹۸۲، ۷۹، و (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۵۶)

وقت نماز مغرب

شیعه گوید: اول وقت نماز مغرب (نماز شام)، هنگام غروب آفتاب است. به تعبیر دقیق تر، هنگام رفتن سرخی به طرف مشرق-که به غروب آفتاب دلالت می کند- وقت نماز مغرب است. (شیخ بهایی، ۱۴۲۹، ۳۸) و (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۵۶) اهل سنت در آغاز وقت نماز مغرب با یکدیگر اختلافی ندارند و به اتفاق آراء، آغاز وقت مغرب را غروب خورشید می دانند. (ابن قدامه، ج ۱، ۳۹۰)

از نظر شیعه پایان نماز مغرب، مقدار ۴ رکعت به نصف شب مانده، است و به قول شیخ طوسی «آخره اذا غاب الشفق» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۶۳) یعنی: پایان مغرب، رفتن شفق (سرخی مغربی) است.

ابو حنیفه و شافعی آخر وقت مغرب را هنگام پنهان شدن شفق (سفیدی) از طرف مغرب می دانند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۶۳)

مالک معتقد است که وقت مغرب، مضیق است و از اول غروب به مقدار وقتی که برای طهارت و اذان و نماز مغرب لازم باشد، وقت نماز مغرب است. احمد بن حنبل معتقد است وقت مغرب تا پنهان شدن شفق امتداد دارد. شافعی برای نماز مغرب فقط یک وقت قائل است که همان غروب خورشید است. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۵۶) و (مالک، ۱۴۰۶، ج ۱، ۹۲)

وقت نماز عشاء

شیعه، آغاز وقت نماز عشاء (خفتن) را مقدار ۳ رکعت از مغرب رفته، می داند. (خمینی، ۱۳۶۵، ۳۸) مذاهب اربعه در آغاز وقت عشا با یکدیگر متفق القول هستند و گویند: آغاز وقت نماز عشا، پنهان شدن شفق است. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۳۹۲)

قول مشهور شیعه اسن است که پایان وقت نماز عشا، هنگام نیمه شب شرعی است یعنی حدود ساعت یازده و ربع . (خمینی، ۱۳۶۵، ۱۳۸) شیخ طوسی، پایان وقت عشا را ذهاب ثلث شب می داند. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۶۵)

حنیفه، آخر وقت عشا را برای انسان مختار، نیمه شب و برای مضطر، طلوع فجر می داند. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۳۹۲)

پیشوای مذهب حنفی گوید: تأخیر نماز عشا تا قبل از ثلث شب، مستحب و تا نصف شب، مباح (جایز) و تا نصف اخیر شب، مکروه است. (انصاری، ۱۳۷۱، ج ۱، ۷۹)

شافعی، پایان نماز عشا را برای مختار، ثلث یا نیمه شب دانسته و برای مضطر، طلوع فجر می داند. (نووی، ج ۳، ۳۹)

از نظر مالکف وقت اختیاری نماز عشا، تا پایان یافتن ثلث اول شب و وقت ضروری آن تا طلوع فجر است. (جزیری، ۱۹۸۶، ۱۸۴) حنابله نیز مانند مالک معتقدند که نماز عشا دو وقت دارد: ۱- اختیاری. ۲- ضروری. وقت اختیاری آن تا سپری شدن ثلثاول شب است و وقت ضرورت آن از اول ثلث دوم شب تا طلوع فجر می باشد.

وقت مختص و مشترک مغرب و عشا

از نظر شیعه، وقت مختص نماز مغرب، مقدار ۳ رکعت از اول مغرب و وقت مختص نماز عشا، مقدار ۴ رکعت به نیمه شب مانده، است. مابین این دو وقت، بین مغرب و عشا، مشترک است.

وقت نماز صبح

صاحب مجمع به استناد آیه شریفه «اقم الصلوه لدولک الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر ان قرآن الفجر کان مشهوداً»، (اسراء، ۷۸) گوید: وقت نماز صبح به تنهایی با تعبیر «قرآن الفجر» بیان شده است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ۲۸۳) شیخ طوسی گوید: مذاهب پنجگانه در آغاز وقت نماز صبح، با یکدیگر اختلافی ندارند و همگی طلوع فجر ثانی (جزیری، ۱۹۸۶، ۱۸۵) اول وقت صبح می دانند. اما آخر وقت صبح در نزد شیعه امامیه، دو وقت است: ۱- وقت انشان مختار تا روشن شدن هوا و شناختن صورت مردم. ۲- وقت انسان مضطر تا طلوع خورشید. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۶۷)

قول مشهور فقهای اسلامی آن است که اول وقت نماز صبح، برآمدن فجر صادق و پایان آن طلوع خورشید است. (مغنیه، ۱۹۸۲، ۸۱) اکثر فقهای شیعه، پایان وقت نماز صبح را طلوع خورشید می دانند. (شیخ بهایی، ۱۴۲۹، ۵۱) حنفیه، حنبله و مالکیه معتقدند پایان وقت صبح، طلوع خورشید است و شافعیّه قول به تفصیل را پذیرفته اند. (ابن قدامه، ج ۱، ۹۳)

در «الفقه علی المذاهب الخمسه» گوید: مالکی، گفته: برای صبح دو وقت است: ۱- اختیاری، از طلوع فجر تا شناختن صورت مردم. ۲- وقت اضطراری، از شناختن صورت مردم تا طلوع خورشید. (جزیری، ۱۹۸۶، ۱۸۵)

اوقات فضیلت نماز

اوقات فضیلت نماز از نظر شیعه عبارتند از:

- ۱- وقت فضیلت نماز ظهر از نیمروز تا رسیدن شاخص به اندازه خود.
 - ۲- وقت فضیلت نماز عصر رسیدن سایه شخص یا شاخص به دو برابر خود.
 - ۳- وقت فضیلت نماز مغرب از اول مغرب تا رفتن شفق (سرخی مغربی).
 - ۴- وقت فضیلت نماز عشا از اول رفتن شفق تا یک سوم شب.
 - ۵- وقت فضیلت نماز صبح از اول سپیده صبح است تا پدیدار شدن سرخی مشرقی.
- (خمینی، ۱۳۶۵، ۱۳۸)

انواع سه گانه وقت نماز، در فقه اهل سنت

ممکن است کسی که آشنایی و تخصصی در فقه ندارد، تصور کند تقسیم وقت نماز به انواع سه گانه فوق، از ویژگی های فقه امامیه است. اما این تصور، تصور باطلی است؛ زیرا تقسیم وقت نماز به انواع سه گانه مزبور با اندک اختلافی در محدوده هر یک از آنها، هم در فقه امامیه وجود دارد و هم در فقه اهل سنت. نووی در شرح مهذب گفته است:

نماز ظهر دارای سه وقت است: وقت فضیلت، وقت اختیار و وقت عذر. وقت فضیلت نماز ظهر، اول آن است و وقت اختیار نماز ظهر، بعد از وقت فضیلت تا آخر وقت است وقت عذر عبارت است از وقت نماز عصر در مورد کسی که در سفر یا باران، نماز ظهر و عصر را با هم می خواند.

قاضی حسین گفته است: نماز ظهر دارای چهار وقت است: وقت فضیلت، وقت اختیار، وقت جواز و وقت عذر، وقت فضیلت وقتی است که سایه شاخص به یک چهارم برسد وقت اختیار، وقتی است که سایه شاخص، به نصف آن برسد. وقت جواز وقتی است که سایه شاخص به اندازه خود شاخص برسد و این وقت، آخر وقت نماز ظهر است. وقت عذر، وقت نماز عصر است برای کسی که در سفر یا باران آن ها را بهم می خواند.

از جمله نماز های یومیه، دو نماز است که وقت آنها از زوال خورشید شروع می شود با این تفاوت که یکی از آنها قبل از دیگری است و از جمله این دو نماز، دو نماز است که وقت آنها غروب خورشید شروع شده و تا نیمه شب ادامه دارد با این تفاوت که یکی قبل از دیگری است.

گروهی بر این اعتقادند که وقت نماز ظهر، از زوال خورشید تا غروب آفتاب ادامه دارد. زیرا خداوند وجوب آن را بر « دلوک» یعنی زوال خورشید معلق کرده است و زوال خورشید هم از اول ظهر تا غروب آفتاب ادامه دارد. اوزاعی و ابوحنیفه این دیدگاه را به تفصیل بیان کرده اند و مالک و شافعی به آن در حال ضرورت، اشاره کرده اند. (عاملی ۱۴۱۴، ۲۵۶)

اگر « غسق» را به پیدایش اولین تاریکی تفسیر کنیم (و آن را از ابن عباس، عطاء، نضر بن شمیل حکایت کرده) در این صورت «غسق»، عبارت است از اول، بنابراین در آیه مزبور ذکر سه وقت به میان آمده: وقت زوال، وقت اول مغرب و وقت صبح و این اقتضا می

کند که زوال ، وقت نماز ظهر و عصر و در نتیجه وقت مشترک این دو نماز باشد و اول مغرب، وقت نماز مغرب و عشا و در نتیجه وقت مشترک این دو نماز باشد و اول مغرب، وقت نماز مغرب و عشا و در نتیجه وقت مشترک این دو نماز باشد و معنای این سخن، این است که در هر حالتی بتوانیم نمازهای ظهر و عصر و همچنین مغرب و عشا را با هم بخوانیم. اما دلیل شرعی داریم که با هم خواندن دو نماز در غیر سفر و بدون عذر جایز نیست. بنابراین با هم خواندن دو نماز در سفر و یا باران و غیر آن جایز است.

تحقیق فخر رازی در این جا، حق است، اما این سخن وق که « با خواندن دو نماز غیر سفر و بدون عذر به سبب وجود دلیلی شرعی ، جایز نیست» ادعایی بدون دلیل ؛ زیرا آن دلیل شرعی، چیست؟ آیا آن دلیل، آیه ای از قرآن است در حالی که آیه قرآن برحسب تحقیقی که او کرده ، برجواز ، دلالت دارد؟ آیا آن دلیل، دارند، نقل خواهیم کرد یا این که پیشتر هم قول به جواز با هم خواندن دو نماز را از برخی فقهای اهل سنت نقل کردیم؟ علاوه بر این، امامان اهل بیت (ع) بر جواز با هم خواندن دو نماز، اتفاق نظر دارند و جز کتاب، سنت و اجماع، دلیلی شرعی وجود ندارد.(فخر رازی، ۱۴۱۳، ۲۳۶)

نتیجه گیری

بین شیعه و سنی در تعداد رکعات نماز های واجب اختلافی وجود ندارد لکن در بعضی از احکام و مقدمات نماز مانند وضو ، اذان ، اقامه ، زمان نماز و امثال آن اختلافاتی وجود دارد که منشا زمانی هر کدام متفاوت است لکن در تبیین چرایی این اختلافات می توان به مطلب زیر اشاره نمود.

به اعتقاد شیعه امامیه، هیچ کس جز نبی اکرم(ص) حق تشریع احکام الهی را ندارد. پیامبر اکرم(ص) از طریق اتصال به منبع غیب، از احکام الهی مطلع می شدند و مأمور به تبلیغ این احکام بودند. پس از پیامبر اسلام طبق نص و تصریح ایشان، ائمه(ع) برای تبیین احکام الهی (و نه تشریع آن) منصوب شده اند. از جمله طبق حدیث مورد اتفاق همه فرقه های مسلمین «ان تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتُم بها لن تضلوا ابداً؛ و شیء گرانبها میان شما باقی می گذارم: کتاب خدا و اهل بیتم، مادامی که به این دو چنگ بزنید گمراه نخواهید شد

اگر ائمه(ع) حکمی یا کیفیت عملی را بیان می کنند، صرفاً بیان حکم الهی و نحوه عمل و سیره رسول اکرم(ص) است و از پیش خود چیزی را تشریع نمی کنند. منشأ پیدایش برخی تفاوت ها در کیفیت نماز به دو عامل اساسی برمی گردد :

۱- دور شدن از عصر حضور پیامبر اکرم(ص) و پیدایش سؤالات جدید: با رحلت رسول اسلام، دوران دسترسی به کسی که مبین حکم الهی بود به سر رسید. با گذشت زمان و دور شدن از عصر نبی اکرم و پیدایش مسائل و سؤالات جدیدی در زمینه های مختلف (از جمله در زمینه مسائل مربوط به نماز) اهل سنت — که راه دسترسی به بیانگر حکم الهی را بسته می دیدند — برای یافتن پاسخ سؤالات خود، با اجتهاد و سلیقه خود به پاسخ آنها پرداختند. متأسفانه بعد از وفات پیامبر مکرم اسلام کسانی در مسند خلافت ایشان نشستند که کمترین اطلاع را از احکام الهی داشتند.

از دیدگاه شیعه ، ائمه معصومین علیهم السلام، مفسر و بیانگر راستین حکم الهی بعد از نبی اکرم صلوات الله علیه بودند و عالم ترین مردم نسبت به احکام الهی هستند.

شیعه تا حدود ۲۵۰ سال پس از رحلت نبی اکرم، نیز دسترسی به مبین و مفسر احکام الهی داشتند و ائمه(ع)، آنچه را که حکم الهی بود تبیین می کردند؛ مثلاً در مسائلی

چون: آیا می توان با کفش نماز خواند؟ آیا اگر بر روی زمین و محل سجده نماز گزار، چیزی غیر از اجزای زمین (مثل فرش) فاصله شود، می توان بر آن سجده کرد یا نه؟ آیا خواندن سوره هایی که سجده واجب دارد در قرائت نماز جایز است و...، در حالی که اهل سنت در این امور به فهم و رأی و صلاحدید و یا سلیقه خود استناد کرده اند.

۲- تغییرات و تشریعاتی که از سوی خلفا، پس از رحلت رسول اکرم (ص) صورت گرفت — مانند مسأله تکتف (دست بسته نماز خواندن)، عموماً از زمان عمر خلیفه دوم مرسوم شد. به عنوان نمونه وقتی اسیران فارس را نزد وی آوردند، آنان مقابل عمر دست بسته ایستادند. وی علت این امر را جويا شد، گفتند ما مقابل امیران و بزرگان خود به جهت احترام این گونه می ایستیم. عمر از این نحوه اظهار ادب خوشش آمد و گفت خوب است ما هم در مقابل خداوند در نماز این گونه بایستیم،

خلیفه دوم به خاطر آنکه مردم در زمان جهاد به بهانه نماز میدان جنگ را ترک نکنند دستور داد که عبارت حی علی خیر العمل را از اذان حذف نمایند. این در حالی است که در شیعه هیچ کس حق تشریع احکام الهی را ندارد و پیامبر و ائمه معصومین صرفاً حق بیان احکام الهی به دلیل اتصال به منبع وحی را داشتند و هرگز حق نداشتند به صرف اینکه از چیزی خوششان آمد حکمی به دین تحمیل نمایند.

۳- نکته سومی که در سر اختلاف احکام بین شیعه و سنی باید به آن اشاره کرد دستور خلیفه اول به سوزاندن روایات و احادیث مکتوب بود که بر طبق دستور او و به بهانه جمع آوری سنت رسول الله دستور دادند که هر کس روایتی از پیامبر دارد بیاورد و بعد همه را سوزاندند و عملاً در عصر بعد از وفات رسول الله نقل روایت نیز ممنوع شد لکن شیعه به پیروی از ائمه معصومین علیهم السلام از گنجینه ارزشمند و وحیانی روایات محافظت نمود و در طول ۲۵۰ سال حضور ائمه معصومین از آن بهره مند می شد.

خلاصه آنکه عدم بهره مندی اهل تسنن از اتصال به منبع وحی و شرایط خاص حاکم بر سردمداران آنان در بعد از وفات نبی مکرم اسلام زمینه دوری آنان از معارف ناب اسلامی را فراهم نمود و بدین ترتیب بستر اختلافات شیعه و سنی در برخی از احکام از جمله نماز پدید آمده.

اگرچه در این پژوهش، پاره ای از مسائل اختلافی مذاهب خمسّه را درباره نماز مورد بررسی قرار دادیم اما هدف ما چیزی جز آشنایی با نظرات فقهی مذاهب در موارد اختلافی مسأله نماز و مآلاً اتحاد بین مسلمانان به ویژه پژوهشگران و دانشجویان نیست.

زیرا اگر چه در مذهب با هم اختلاف داریم اما خدا، دین، پیغمبر، کتاب(قرآن)، قبله، نماز، روزه، حج و ما مسلمانان یکی است. فی الواقع، حقیقت، یکی است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن قدامه مقدسی، ابو محمد عبدالله بن احمد بن محمد، المغنی، ۱۲ جلدی، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
۳. الأنصاری، الشیخ محمد علی، الموسوعه الفقیه المیسره، الطبعة الأولى، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ هـ.
۴. انصاری، محمد عبدالحی، الهدایه فی شرح البدایه، جلد اول، چاپ دوم، تربت جام، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۷۱.
۵. جزیری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الاربعه، (۵ جلدی)، جلد اول، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۶ م.
۶. جمعی از مولفین، المعجم الوسیط، دارالدعوه، ۱۹۷۰ م.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۴) الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، نشر دار العلم للملایین، بیروت.
۸. الحر العاملی، محمد بن الحسن، تفصیل و سایل الشیعه، ج ۲، (قم مرسسه ال بیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ هـ ق) ج ۲۲، باب ۳۷، ج ۱، ص ۴۰۵
۹. راغب اصفهانی، محمد (۱۳۹۰) مفردات، قم نشر نوید اسلام
۱۰. زمانپور، مجید، لطایف عرفانی، تهران، انتشارات موسسه ی فرهنگی پازینه، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. شیخ بهائی؛ جامع عباسی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۲۹ هـ. ق.
۱۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، الخلاف، (۵ جلدی)، جلد اول، قم. مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷
۱۳. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، (۳۲ جلد در ۱۶ مجلد)، چاپ چهارم، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ هـ.
۱۴. مالک، الموطأ، دار احیاء التراث العربی بیروت - لبنان ۱۴۰۶ هـ - ۱۹۸۵ م.
۱۵. محمدی، حمید، مفردات قرآن، قم، انتشارات دار العلم، ۱۳۹۱ ش.

۱۶. مغنیه، محمد جواد، الفقه علی المذاهب الخمسة، چاپ هفتم، بی جا، ۱۹۸۲ م.

۱۷. موسوی خمینی، (آیت الله) سید روح الله، تحریر الوسیله، (۲جلدی)، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵.

۱۸. نووی (شافعی مذهب)، محی الدین ابن شرف، المجموع فی شرح المذهب، (۲۰جلدی)، بی جا، دارالفکر، بی تا، .