

پیام مروی

مجله علمی فرهنگی حوزه علمیه مروی؛ شماره هجدهم، زمستان ۱۴۰۲

باید تحریم علمی را شکست

رهبر معظم انقلاب اسلامی



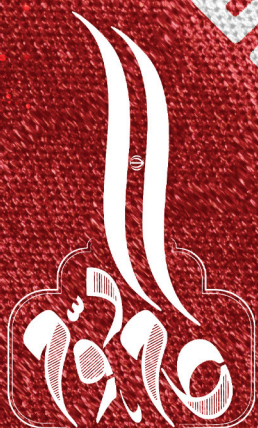
ویژگی طلبه تراز انقلاب با نگاه به
بیانیه گام دوم انقلاب

آیت الله تحریری



تبیین چیرستی چشم چرانی

گنجینه مروی





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

■ هیئت تحریریه: اساتید و حجج اسلام
امیر حسین منصوری، و طلاب محترم،
سیدعلی حسینی، محمد قاسمی شادهی

■ ایمیل: pajuhesh.marvi@gmail.com
■ نشانی سایت: www.howzehmarvi.ir
■ کانال پرسش و پژوهش:
@pajouheshgaranemarvi

■ صاحب امتیاز: حوزه علمیه مروی تهران
■ مدیر مسئول: حجت الاسلام محمد اسکندری
■ سردبیر: حجت الاسلام هادی شمس آبادی
■ جانشین مدیر مسئول: محمد قاسمی شادهی

■ ویراستاران: محمد حسین حیدری،
محمد جواد راستگو
■ طراحی و صفحه آرایی: سید حسین عربی

■ آدرس: خیابان ناصر خسرو، کوچه مروی، پلاک ۳۲،
حوزه علمیه مروی
■ تلفن: ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵
■ کدپستی: ۱۱۱۶۸۱۹۷۶۱

مجله علمی فرهنگی حوزه علمیه مروی
شماره هجدهم؛ فصل نامه زمستان ۱۴۰۲



شناسنامه

سخن سردبیر ۶

مقالات و یادداشت ها

نگرشی تحلیلی بر عزیمت یا رخصت بودن سقوط حکم اولی در حال تقیّه ۹

اولویت «سلام» نسبت به واژه های دیگر در مقام تحیت ۲۱

راهکارهای رهایی از حرمت ابدی نکاح در عده از منظر فقهای امامیه ۲۴

کشف ملاک حرمت تکلیفی و وضعی موضوع مسابقه همراه با تطبیق بر مصادیق مختلف ۳۴

مقابله با اهل بدعت با استناد به روایت مباهته ۴۹

ویژه نامه

باید تحریم علمی را شکست (کلام رهبری) ۵۹

ویژگی طلبه تراز انقلاب با نگاه به بیانیه گام دوم انقلاب ۶۰

تبیین چیستی و آسیب های چشم چرانی از دیدگاه اسلام ۶۶

معرفی کتاب ۷۴

گنجینه مروی

کتاب فهرست نویسی نشده کتابخانه مدرسه مروی تهران ۷۹

زندگینامه مختصر مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد پاکتچی ۸۰

کتاب انتخاب الجید من تنبیهاات السید ۸۱

کتاب مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ۸۲

کتاب اصول کافی ۸۴

کتاب مفتاح الکرامة (کتاب الصلوة) ۸۷

کتاب مختلف الشیعة فی احکام الشریعة ۸۸

آموزشی

چگونه بهترین موضوع را برای نوشتن مقاله پیدا کنیم؟ ۹۱



انقلاب اسلامی ایران، با پشت سر گذاشتن فراز و نشیب های بسیار، به مرحله از تکامل رسیده است که امروزه، در معادلات جهانی، به عنوان یک تعیین کننده ایفای نقش می کند. این جایگاه رفیع در حالی بدست آمده است که جهان در حال گذر از یک پیچ بزرگ تاریخی است و انقلاب اسلامی، برای نقش آفرینی بیشتر، در آینده بشریت با شرایط حساس و سرنوشت سازی روبه رو است.

به همین جهت حوزه علمیه، در جهت گام دوم، می بایست در بسیاری از عرصه ها حضور فعال داشته و در بسیاری از پدیده های اجتماعی پرچم دار و پیشگام باشد. نسبت به حوادث آینده آگاه و حساس و آماده واکنش مناسب بوده و در برابر بسیاری از مسائل و آسیب های اجتماعی دارای نظر و راهکارهای کارگشا باشد؛ همچنین حوزه به عنوان رکنی صاحب نظر و اثرگذار در معادلات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی کشور شناخته شود و در منزلت پدری دلسوز و آشنا با نیازها و راهکارهای تربیت و رشد جامعه، دست سرپرستی و حمایت و هدایت بر سر اقشار مختلف جامعه نظیر دانشجویان، معلمان، نظامیان، کارمندان، هنرمندان و ... داشته باشد. از طرفی، تحقق تمدن نوین اسلامی و تربیت مدیران و کارگزاران آن وظیفه حوزه علمیه است. به عبارت دیگر، حوزه انقلابی و چشم انداز پیش رو تحقق تمدن نوین اسلامی است که بدون نقش آفرینی حوزه علمیه تحقق آن امکان پذیر نیست. مهم ترین نقش حوزه علمیه در تحقق تمدن نوین اسلامی، در حوزه اجتماعی، عبارت اند از:

۱. تبیین نظری و کارآمد چارچوب ها، اهداف و الگوهای ناظر به تمدن نوین اسلامی. بر اساس آن تحقیقش نیازمند یک منظومه معرفتی است که در مرکز آن منظومه معارف اسلامی قرار دارد؛

۲. زمینه سازی ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف؛

۳. ظرفیت سازی و پرورش نیروهای کارآمد متناسب با رسالت انقلابی که از دیگر الزامات تحقق تمدن نوین اسلامی است.

همچنین جهت تحقق تمدن نوین اسلامی، در گام دوم انقلاب، حوزه های علمیه بایستی به مسایلی همچون: نقش مطالبه گری از مسئولین جهت مدیریت راهبردی کشور، ضرورت افزایش جمعیت، ضرورت پردازش به نقش زنان در جامعه پردازش، نقش رسانه در پیاده سازی اهداف بیانیه گام دوم انقلاب، آسیب شناسی نظری انقلاب اسلامی در گام دوم انقلاب و نقشه راه دستیابی به دولت اسلامی در جهت تحقق تمدن نوین اسلامی پردازد.

سخن سردییر



مقالات و پایه داشت ها



نگرشی تحلیلی بر عزیمت یا رخصت بودن سقوط حکم اولی در حال تقیّه

سعيد زمانى

چکیده: گرچه فقها سقوط حکم اولی در حال تقیّه را مسلّم دانسته‌اند، اما آنان در این باره اختلاف نظر دارند که سقوط آن به صورت عزیمت است که در این صورت وظیفه مکلف فقط تقیّه بوده و ترک تقیّه و عمل طبق حکم واقعی اولی جایز نیست یا به صورت رخصت است که مکلف بین عمل به تقیّه و ترک آن مخیر است. برخی سقوط حکم اولی را به صورت عزیمت دانسته و قائل به حرمت ترک تقیّه و بطلان عمل مخالف تقیّه شده‌اند؛ برخی ترک تقیّه را حرام دانسته‌اند، اما عمل طبق حکم اولی را صحیح و مجزی دانسته‌اند؛ برخی هم بعد از حکم به حرمت ترک تقیّه، در صحت و بطلان، بین تقیّه در اجزاء داخلی مأمور به و اجزاء خارجی آن تفصیل داده‌اند. در این نوشتار با روش تحلیلی، ادله هر یک از اقوال ذکر شده و بعد از نقد و بررسی آن‌ها، با تکیه بر روایات تقیّه و امتنانی بودن تقیّه، قول به حرمت ترک تقیّه و بطلان عمل مخالف تقیّه ثابت می‌شود. **کلید واژه‌ها:** تقیّه، عزیمت، رخصت، امتنان، اضطرار، حکم اولی، حکم امتنانی.

مقدمه

یکی از معارف اسلامی که جایگاه ویژه‌ای در مذهب تشیع دارد، «تقیّه» و لزوم آن در برابر مخالفان است که مباحث مهم کلامی و فقهی فراوانی نسبت به آن وجود دارد. تقیّه از دیدگاه فقها عبارتست از: «اظهار موافقت با غیر، در قول یا فعل یا ترک فعل واجب، به خاطر دوری از شرّ و ضرری که احتمال دارد در صورت عدم موافقت، از سوی دیگران، متوجه مکلف بشود.» (انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۷۱؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۹).

فقهای شیعه طبق ادله شرعی، در موارد متعدّدی، تقیّه را یکی از اسباب و موجبات تبدیل حکم حرمت و وجوب، به جواز دانسته و در برخی از واجبات و محرمات، ترک واجب یا انجام حرام در حال تقیّه را جایز دانسته‌اند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۷؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۲۲؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۰۳؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، صص ۹۴ و ۳۷۹؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۶۰، ج ۳، ص ۱۴۱؛ شهید اول، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۱۵) و حتّی تصریح می‌کنند به

معامله بر آن مترتب خواهد شد؛ حتی اگر تقیّه واجب باشد. مانند اینکه مکلف برای انشاء طلاق همسر در حال تقیّه که اقتضا دارد بدون شهادت دو شخص عادل انجام بشود، تقیّه را ترک کند و آن را همراه با دو شاهد عادل انشاء کند، شک و اختلافی در صحّت و ترتّب اثر (جدایی بین زوج و زوجة) نیست.

دلیل صحّت معامله بر خلاف مقتضای تقیّه، این دانسته شده است که نهی در معاملات بر فساد دلالت ندارد، چه نهی به خود عنوان معامله تعلّق بگیرد و چه به عناوین دیگر. مانند وقوع در هلاکت و ضرر و غیر آن. البته ترک تقیّه در همین موارد هم حرام است و از این جهت، تفاوتی با عبادات ندارد؛ زیرا روایات دلالت بر وجوب تقیّه و نهی از ترک آن دارد. (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۸۰؛ صالحی مازندرانی ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۲۸۳).

به بیان اصولی، عملی که به دلیل شرایط تقیّه مأمور به و واجب شده است از دو حال خارج نیست: یا این امر و وجوب اقتضای نهی از ضدش را دارد، یعنی این معامله از مصادیق ترک تقیّه و منهی عنه است، در این صورت گفته می شود منهی عنه بودن معامله موجب بطلان آن نیست؛ به خصوص وقتی نهی به عنوانی خارج از عنوان معامله (عنوان ترک تقیّه) تعلّق گرفته باشد. یا این امر و وجوب اقتضای نهی از ضد ندارد؛ در این صورت به طریق اولی امر به تقیّه اقتضای بطلان ترک تقیّه را ندارد. زیرا فرض این است که معامله با تمام قیود و شروطش واقع شده است و اثر بر آن مترتب می شود و دلیلی هم بر فساد وجود ندارد. اگرچه مکلف به خاطر ترک واجب (تقیّه) معصیت کرده است. (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۳۷۹).

بررسی مسئله در عبادات

نسبت به عزیمت یا رخصت بودن تقیّه در عبادات و اجزاء و شرایط آن، بیش از معاملات بحث و اختلاف نظر وجود دارد و سه قول در این باره مطرح است: برخی قائل به حرمت تکلیفی و صحت وضعی عمل مخالف تقیّه شده اند؛ برخی

دیگر قائل به حرمت تکلیفی و وضعی؛ برخی دیگر قائل به حرمت تکلیفی و تفصیل در حکم وضعی شده اند که این اقوال به تفصیل بررسی می شود.

اقوال فقها در حکم مخالفت با مقتضای تقیّه

قول اول: حرمت تکلیفی و صحّت وضعی عمل مخالف مقتضای تقیّه مطلقاً. تعدادی از فقها در مسئله ترک تقیّه در وضوء فرموده اند، اگر مکلف در موارد وجوب تقیّه که باید مسح را ترک کند و به جای آن پا را بشوید تقیّه را ترک کند و وظیفه واقعی خود را انجام بدهد، وضویش صحیح است. (ر. ک: سید یزدی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، صص ۲۴۲-۲۴۳). مانند امام خمینی که در موارد متعددی صریحاً به طور مطلق قائل به صحّت شده اند؛ اگرچه ترک تقیّه را تکلیفاً حرام دانسته اند. (امام خمینی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۳؛ بی تا، ج ۲، ص ۸۶).

قول دوم: بطلان و حرمت عمل مخالف مقتضای تقیّه مطلقاً. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۴۰؛ گلپایگانی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۳۶۲). می توان این قول را نسبت داد به تمام کسانی که قائل به بطلان در مواردی هستند که اجزاء و شرایط، خارج از مأموریه هستند. (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹؛ خوانساری، بی تا، ص ۲۵۶؛ بصری، ۱۴۱۳ق، ج ۱، صص ۴۸۴-۴۸۵؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰) زیرا در این صورت به طریق اولی اجزاء و شرایط داخل در مأموریه باطل خواهد بود.

قول سوم: حرمت تکلیفی ترک تقیّه مطلقاً و تفصیل در حکم وضعی؛ به این صورت که اگر عمل از اجزاء و شرایط داخل در مأموریه است و تقیّه اقتضاء ترک آن فعل را دارد، -مانند سجده بر تربت امام حسین علیه السلام در حال تقیّه- ترک اجزاء و شرایط موجب بطلان عمل است؛ اما اگر اجزاء و شرایط خارج از مأموریه باشد -مانند تکتّف و تأمین- ترک اجزاء و شرایط موجب بطلان عمل نمی شود و عمل طبق حکم اولی صحیح و مجزی است؛ اگر چه حرمت تکلیفی ترک تقیّه به حال خود باقی است.

شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۹۶؛ شهید

اول، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸) شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹؛ شهید ثانی، ۱۴۲۰ق، صص ۲۵۶-۲۵۷؛ شهید ثانی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۱۲، ج ۲، ص ۷۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۶۴۰ و ۵۶۷)، صاحب مدارک (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۶۱)، محقق کرکی (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۴۶)، شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۴ق، صص ۹۷-۹۶) محقق بجنوردی (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۸) و برخی دیگر از فقهاء (آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۳۹؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲، ج ۱، ص ۳۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۱۵؛ اصفهانی، ۱۴۰۹ق، صص ۲۲۳-۲۲۴؛ کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۱۴) بین اعمال داخل در ماموریه و اعمال خارج از آن تفصیل داده‌اند. محقق خویی تفصیل را به صورت دیگری بیان کرده‌اند که به نظر می‌رسد بازگشتش به همین تفصیل است. ایشان می‌فرمایند: گاهی مقتضای تقیه و اظهار موافقت با مخالفان به انجام یک فعل است، اما مکلف با تقیه مخالفت کرده و فعل را ترک می‌کند. مانند تأمین و تکفیر در نماز؛ در این صورت، نماز فاقد این جزء یا شرط صحیح است مطلقاً، اما گاهی مقتضای تقیه و اظهار موافقت با مخالفان به ترک یک فعل است، اما مکلف مخالفت کرده و عمل را همراه با آن فعل می‌آورد؛ در این صورت، اگر این فعل از اجزاء و شرایط داخل در ماموریه واقعی و از قیود آن نباشد، ترک تقیه موجب بطلان نیست. مانند اینکه مقتضای تقیه ترک قنوت است، اما مکلف انجام می‌دهد. اما اگر از اجزاء و شرایط ماموریه واقعی و از قیود آن باشد؛ مانند اینکه مقتضای تقیه ترک سجده بر تربت است، اما مکلف آن را انجام می‌دهد؛ در این صورت اگر به چنین سجده‌ای اکتفاء شود و سجده دیگری موافق با تقیه آورده نشود، ترک تقیه و انجام مامور به واقعی موجب بطلان عبادت است. (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، صص ۲۸۱-۲۸۳).

ادله احوال

قبل از بیان ادله، باید بدین نکته توجه شود که مراد از تقیه در عبارات فقهاء و روایات و مراد از جایز نبودن و حرمت مخالفت با مقتضای

تقیه موارد وجوب تقیه است؛ اما در مواردی که تقیه، مستحب، مکروه، مباح و یا مداراتی باشد ترک تقیه حرام نبوده و موجب بطلان عمل نیز نمی‌شود.

بنابراین، نسبت به حکم تکلیفی بحث گسترده‌ای بین فقهاء وجود ندارد و حرمت و جواز آن بستگی به این دارد که تقیه از موارد وجوبی باشد یا غیر وجوبی و چون محل نزاع در کلمات فقهاء موارد وجوب تقیه است، همه ترک تقیه را حرام دانسته‌اند. حتی کسانی که عمل مخالف تقیه را در برخی موارد صحیح می‌دانند نیز، نسبت به حکم تکلیفی می‌گویند: کسی که مخالف تقیه عمل کند مرتکب حرام و معصیت شده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۹۶؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۸؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، صص ۲۸۱-۲۸۲).

دلیل قول به صحت

از طرفی، شکی نیست که تقیه و رفع حکم اولی، در حال تقیه، یک حکم امتنانی است؛ چنانچه عدّه زیادی از فقهاء به امتنانی بودن رفع حکم، در حال تقیه، تصریح کرده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، صص ۴۶۷-۴۶۸؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۳۵؛ خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، صص ۳۸۷-۳۸۸ و ۳۹۲)

و از طرف دیگر، در احکام امتنانی، عده‌ای از فقهاء، با توجه به همین امتنانی بودن حکم قائل به رخصت هستند؛ به این بیان که ادله احکام امتنانی، مانند رفع ضرر و حرج و رفع حکم در حال اضطرار و تقیه و غیر آن، تنها بر رفع الزام دلالت دارند، اما ملاک الزام (مصلحت و مفسده) به حال خود باقی است. چرا که هیچ لطف و امتنانی در رفع ملاک نیست، بلکه برداشته شدن ملاک مخالف امتنان است؛ زیرا موجب محروم شدن مکلف مصلحت موجود در عمل است و هنگامی که ملاک در عمل باقی باشد، لازمه آن یعنی مطلوبیت و مشروعیت نیز باقی است. در نتیجه، اگر مکلف مشقت و سختی حاصل از احکام اولی را متحمل شود و عمل را طبق حکم اولی انجام بدهد، جایز و صحیح و مجزی است؛ زیرا عمل دارای ملاک و



مشروعیت است. (سید یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۵۶؛
بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۶۸، ج ۱ ص ۲۶۱، ج ۴،
ص ۱۱۳؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۴۲؛ حکیم، ۱۴۱۶ق،
ج ۸، ص ۴۲۳، ج ۱۰ ص ۱۷۳).

اشکال بر دلیل قول به صحت

محقق نائینی در اشکال به دلیل قول به صحت می‌فرماید: احکام امتنانی بر ادله احکام اولی حکومت دارند و بین احکام امتنانی از این جهت فرقی نیست و لازمه حکومت ارتفاع حکم اولی واقعی است. نتیجه حکومت احکام امتنانی بر احکام اولی اختصاص احکام اولی، به غیر از موارد امتنان، مانند حرج و ضرر است. گویی احکام واقعی اولی بر دو قسم تقسیم می‌شود، احکامی که ضرری و حرجی هستند و احکامی که غیر ضرری و غیر حرجی هستند. و احکام امتنانی، مانند نفی ضرر و نفی حرج، دلالت دارند بر اینکه احکام واقعی قسم اول، به طور کلی، از عالم تشریع رفع شده‌اند. به شکلی که اگر این احکام ثانوی امتنانی نبود، احکام اولی واقعی موارد ضرر و حرج را هم شامل می‌شد؛ لذا بعد از آمدن لا حرج و لا ضرر و مانند آن دیگر هیچ حکم اولی وجود ندارد. (نائینی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۷۷، ۳۰۸).

طبق این بیان، اگر شخصی ضرر و حرج و مشقت حاصل از حکم اولی را متحمل شود و طبق حکم اولی عمل کند، عملش مجزی نیست؛ زیرا این عمل نه امر دارد و نه ملاک، بلکه انتساب عمل به مولی و اعتقاد به عبادت بودن آن تشریع و حرام است.

دلیل قول به بطلان به صورت مطلق

قائلان به عزیمت برای اثبات بطلان عمل مخالف تقیه به ظهور ادله تقیه بر بدلیت حکم تقیه‌ای از حکم اولی استدلال کرده‌اند. (آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۳۹؛ کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۴۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۹۳؛ گلپایگانی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۳۶۰؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰؛ اشتهااردی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۰۶).
صاحب جواهر این دلیل را چنین تبیین کرده: «با

توجه به اینکه شارع مقدس، در مقام تقیّه، مثلاً مسح بر کفش را جایگزین مسح بر پوست قرار داده است، اگر مکلف با مقتضای تقیّه مخالفت کند و تکلیف اصلی را اتیان کند، عملش مجزی نخواهد بود؛ زیرا تکلیف اصلی در حال تقیّه مأموریه نیست، بلکه منهی عنه است. لذا امتثال با آن واقع نمی‌شود و اینکه گفته می‌شود: نهی در اینجا به یک وصف خارج از مأموریه تعلّق گرفته است؛ لذا ضرری به صحت عمل نمی‌زند و دچار اشکال و مخالف ادله تقیّه است که دلالت دارند بر اینکه تکلیف و مأمور به، در حال تقیّه، همان عمل مطابق تقیّه است.» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹).

ظاهر از اوامر تقیّه این است که هنگامی که تقیّه واجب باشد، عمل به مأموریه مقید و مشروط به این است که به همان وجه تقیّه‌ای صادر شود. در نتیجه، در مثال مسح بر پوست به جای کفش، اگر چه مسح بر پوست مأموریه واقعی اولی است، اما مأموریه فعلی و جزء فعلی نماز نخواهد بود؛ بلکه جزء فعلی و اصلی نماز است. در این حالت، مأموریه واقعی ثانوی، یعنی مسح بر کفش یا شستن پا است. (آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۳۹) لذا همان‌طور که در غیر از موارد تقیّه وظیفه واقعی اولی مکلف مسح بر پوست است، در حال تقیّه هم وظیفه واقعی ثانوی او مسح بر کفش یا شستن پا است. (کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۱۴) لذا اگر کسی حکم واقعی اولی، یعنی مسح بر پوست را در حال تقیّه انجام دهد و با مقتضای تقیّه مخالفت کند، آنچه انجام داده، با مأموریه واقعی مخالف است. در نتیجه عملش مجزی نخواهد بود.

طبق این بیان، حکم جدید در حال تقیّه حکم واقعی ثانوی بوده که قائم مقام و بدل از حکم واقع اولی است. و همین حکم واقعی ثانوی حکم اصلی در حال تقیّه است؛ پس همان‌طور که اگر شخص از حکم اولی به فعل دیگر عدول کند، امتثال محقق نمی‌شود، اگر از حکم واقعی ثانوی نیز به فعل دیگر عدول کند، باز هم امتثال محقق نمی‌شود.

بنابراین، اگر طبق برخی از مبانی گفته شود، امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست و به هر ترتیب عمل مخالف تقیّه به هیچ وجه منهی عنه و متعلّق حرمت نیست. با این حال، در صورتی که عمل عبادی باشد باطل است؛ زیرا عمل عبادی باید دارای ملاک باشد که غالباً از امر به آن کشف می‌شود. اما در اینجا عمل مخالف تقیّه خالی از ملاک است؛ زیرا تقیّه از موجبات اضطرار است و مورد تقیّه از مصادیق مأمور به اضطراری و حکم واقعی ثانوی است. (فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، ص ۷۴؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۵) مانند امر به نماز با تیمم در صورت فقدان آب.

پس همان‌طور که در صورت تحقق شرایط تیمم، مکلف فقط مکلف به نماز با تیمم است و نماز با وضوء نسبت به چنین شخصی اصلاً مأمور به نیست و اگر مشقت را تحمل کند و به جای تیمم وضوء بگیرد، نمازش فاقد امر و ملاک خواهد بود. در اینجا هم تقیّه و عدم تقیّه دو موضوع هستند برای حکم واقعی اولی و حکم واقعی ثانوی و با تبدل موضوع حکم هم قطعاً تغییر می‌کند؛ لذا در حال تقیّه، وظیفه مکلف فقط عمل به مقتضای تقیّه است. در نتیجه اگر مکلف عمل مخالف تقیّه را انجام بدهد، چون این عمل مأمور به فعلی و دارای ملاک نیست، به وظیفه ثابت و مقرر که بر عهده‌اش بوده عمل نکرده است. وجهی هم برای بقاء ملاک و مصلحت و کشف آن وجود نخواهد داشت. (لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، صص ۱۱۰-۱۱۱).

اشکال

شاید گفته شود امر به تقیّه در روایات اگرچه دلالت دارد بر اینکه عمل تقیّه‌ای تکلیفاً واجب است، اما هیچ دلیلی وجود ندارد بر اینکه فعل موافق با تقیّه جزئیت دارد و مأمور به واقعی ثانوی است به صورتی که فعل مخالف تقیّه خالی از ملاک باشد. مثلاً امر به تکفیر و تأمین یا شستن به جای مسح در حالت تقیّه به این معنا نیست که این اعمال، در حال تقیّه، جزء عمل عبادی هستند و اگر مکلف آن‌ها را ترک کند، جزء عمل عبادی را ترک کرده؛ لذا مأمور به را به‌طور





کامل امتثال نکرده است. همچنین هیچ دلیلی وجود ندارد که جزئیت مسح بر پوست، برای وضو، در حق کسی که تقیّه می‌کند ساقط شده است، بلکه نهایتاً مکلف از انجام دادن آن معذور است و جواز ترک دارد؛ اما ملاک حکم واقعی اولی هنوز باقی است و با تحقق شرایط تقیّه، ملاک عمل از بین نمی‌رود. لذا اگر مکلف عمل واقعی اولی را انجام بدهد، عمل واجد ملاک را انجام داده و ترک عمل مقتضای تقیّه و انجام تکلیف واقعی اولی، اتیان مامور به واقعی و موافق با آن و امتثال تکلیف و مجزی است. (گلیپایگانی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۳۶۱، انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۹۷، حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۰، آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۴۰).

پاسخ اشکال

برای بررسی این اشکال توجه به ظهور روایات و ادله تقیّه لازم است که به شش دسته از روایات امر به تقیّه اشاره می‌شود:

روایت اول: در روایات متعددی که سند بسیاری از آنها معتبر است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۰۵، ج ۷، ص ۲۳، ۲۴، ۳۰ و ۳۱)، از جمله صحیحۀ معمر بن خالد، (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۰۴، ج ۴)، ائمه اطهار علیهم السلام با تعبیر مختلف تقیّه را دین خود و دین پدران خود شمرده و کسی که تقیّه نداشته باشد را فاقد ایمان دانسته‌اند.

روایت دوم: روایات معتبری که تقیّه را در هر امر ضروری تجویز کرده (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۱۶، ح ۱) و آن را حلال کننده هر چیز حرامی که انسان به آن اضطرار پیدا می‌کند می‌شمارد. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۱۴، ح ۲).

روایت سوم: صحیحۀ هشام بن سالم است که امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه: «وَأُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا» می‌فرمایند: مقصود صبر بر تقیّه است و در تفسیر آیه شریفه «وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ الشَّيْئَةَ» می‌فرمایند: مقصود از حسنه تقیّه است و مقصود از سیئه ازاعه و افشاگری است. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۰۳، ح ۱).

روایت چهارم: مرسلۀ شیخ صدوق است که در

آن امام صادق علیه السلام ترک کننده تقیّه را ترک کننده نماز دانسته‌اند. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۱۳۱، ح ۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۲۷، ح ۱۹۲۷).

از آنجا که شیخ صدوق این روایت را، به شکل جزئی، به امام صادق علیه السلام اسناد داده، اعتبار این روایت طبق برخی از مبانی ثابت است. (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، صص ۱۵۴ و ۱۵۶؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۸، محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۲۸۳)، ابن ادریس همین روایت را در سرائر با اندکی تفاوت، به صورت مرسل، آورده است. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۱۱، ح ۲۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۲).

روایت پنجم: مرسلۀ عیاشی است که در آن امام صادق علیه السلام آیه شریفه: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره، ۱۹۵) را به تقیّه تفسیر کرده‌اند. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۱۳، ح ۳۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۸۷).

تعبیر وارد در این روایات مانند اینکه عمل طبق تقیّه دین الله و دین ائمه اطهار است، فردی که تقیّه ندارد دین ندارد. تارک تقیّه به منزله تارک نماز و ترک تقیّه سیئه، اذاعه، آشکار کردن سرّ و مصداق القاء در هلاکت است. این روایات بر وجوب تکلیفی تقیّه دلالت دارند، اما نسبت به استفاده حرمت تکلیفی عمل مخالف تقیّه از روایات، دو بیان وجود دارد:

بیان اول: حرمت عمل مخالف تقیّه مقتضای دلالت امر به شیء و بر نهی از ضدّ است. (گلیپایگانی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۳۶۱) و مقتضای ادله امر به تقیّه نهی از ضدّ آن - عمل مخالف تقیّه - خواهد بود.

اشکال

سه اشکال بر بیان اول وارد شده است. اشکال اول اینکه شاید دلالت امر به شیء بر نهی از ضدّ آن مورد منع واقع شود و از جهت مبانی، در علم اصول، مورد پذیرش قرار نگیرد؛ اشکال دوم اینکه بر فرض گفته شود امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن است، در برخی از موارد، عمل مخالف تقیّه

ضد عمل به مقتضای تقیه به حساب نمی‌آید. مانند مسح بر پوست که ضد مسح بر کفش یا شستن پا به شمار نمی‌رود. زیرا این دو قابل اجتماع هستند؛ اشکال سوم اینکه امر به شیء اگر دلالت بر نهی از ضد کند، در موارد واجب مضیق است، نه موارد تقیه که مأمور به تقیه‌ای از قبیل واجب موسع است. (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۰؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۴۰؛ امام خمینی، ۱۴۲۰ق، صص ۳۶-۳۷؛ لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۱۰). بیان دوم: عمل مخالف تقیه منهی‌عنه است، اما نه از این جهت که امر به شیء اقتضاء نهی از ضد آن را دارد؛ زیرا همه روایت مشتمل بر امر نیست تا حرمت متوقف بر دلالت امر به شیء بر نهی از ضد باشد، بلکه ظاهر برخی از روایات حرمت و مبعوضیت ترک تقیه و عمل مخالف مقتضای تقیه است؛ از جمله روایت سوم و چهارم که دلالت دارد بر اینکه ترک تقیه، سیئه، اذاعه و آشکارکردن سر و تارک تقیه به منزله تارک الصلاة است و یا روایت پنجم که دلالت دارد بر اینکه عمل مخالف تقیه، در موارد وجوب تقیه، مصداق آیه شریفه «وَلَا تُقْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره، ۱۹۵) و انداختن نفس در هلاکت است.

بنابراین، ظاهر روایات این است که عمل بر خلاف مقتضای تقیه مبعوضیت شدید دارد و همان‌طور که طبق این روایات، تقیه فعلی را که در حال تعدی واجب نیست واجب می‌کند، مثل وجوب مسح بر کفش، همچنین حرام می‌کند آنچه را که در غیر حالت تقیه حرام نیست مثل مسح بر پوست. (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۰؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۴۱؛ گلپایگانی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۳۶۱). پس طبق ادله شرعی، مسلماً القاء در هلاکت، بلکه اصرار به نفس و در معرض تخطئه و بی‌آبرویی قرار دادن خود منهی‌عنه و حرام است و نباید مکلف کاری انجام دهد که مصداق این امور باشد و در اینجا، عمل واقعی که مخالف تقیه است در حقیقت مصداق فعل حرام است. بنابراین، دیگر نیازی به تمسک به دلالت امر به شیء بر نهی از ضد نیست.

برای استفاده بطلان وضعی عمل بر خلاف

مقتضای تقیه، از این روایات، دو بیان ارائه شده است:

بیان اول: ظاهر اوامر تقیه بدلیت تکلیف تقیه‌ای از تکلیف واقعی اولی دارد؛ لذا علاوه بر حرمت تکلیفی ترک تقیه، دلالت بر بطلان عمل بر خلاف آن دارد.

این روایات ظهور دارند در اینکه عمل طبق تقیه دین الله و دین ائمه اطهار علیهم السلام است و عمل مخالف آن به مثابه عدم دین و عدم ایمان است؛ بلکه تارک تقیه، به منزله تارک نماز و ترک تقیه، مصداق القاء در هلاک دانسته شده و در برخی روایات، عمل مخالف تقیه مصداق سیئه، اذاعه و آشکارکردن سر و مورد نهی واقع شده است؛ لذا از انبوه این روایات و تعبیر وارد در آن‌ها استفاده می‌شود که عمل تقیه‌ای به عنوان تکلیف واقعی ثانوی و بدل از تکلیف واقعی اولی است و به نوعی اقتضای سقوط تکلیف واقعی اولی به نحو عزیمت و مبعوضیت اتیان آن را دارد. وظیفه مکلف، در این شرایط، منحصر در تقیه و عمل به مقتضای آن خواهد بود.

بنابراین، برای حکم به صحت و اجزاء عمل چاره‌ای جز وجود امر یا احراز وجود ملاک، نسبت به تکلیف اولی، در ظرف تقیه نیست؛ اما تعلق امر اولی به آن، بعد از عروض عنوان تقیه و اضطرار ثابت نیست و وجود ملاک و مصلحت هم مخالف ظاهر روایات است و احتیاج به دلیل دارد. در نتیجه، در موارد تقیه، عمل بر خلاف تقیه امر و ملاک ندارد و عملی که نه امر دارد و نه ملاک، بلکه منهی‌عنه و مبعوض مولا است، نمی‌تواند مجزی و صحیح باشد. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۹۴؛ گلپایگانی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۳۶۲؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰).

بیان دوم: برخی ظهور ادله تقیه بر بدلیت تکلیف تقیه‌ای از مأمور به واقعی اولی را پذیرفته و می‌گویند: اوامر و روایات تقیه صرفاً ظهور قوی دارند بر وجوب تقیه و حرمت عمل مخالف تقیه، اما حکم وضعی بطلان به ضمیمه ضابطه «مقتضای دلالت نهی بر فساد در عبادات» و «صلاحیت نداشتن فعل منهی‌عنه بر تقرب

جستن به مولا» قابل استفاده است. (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۶؛ شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۸۴). به این بیان که مفاد این روایات امر به تقیه و نهی از عمل مخالف آن است؛ به این معنا که عمل مطابق با مامور به اولی، در حالت تقیه، منهی عنه و مصداق حرام است و همچنین در علم اصول گفته شده که نهی از عبادات مقتضی فساد است. (آخوند، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸۶؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۹۵؛ نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ص ۴۶۴؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۳۶؛ منتظری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۵؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، صص ۷۷ و ۸۰؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۸۴) و نمی توان با عملی که بدان نهی تعلّق گرفته، به مولی تقرّب جست، این عمل عبادی فاسد و باطل است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۱۵؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۵؛ اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۳؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۳۹؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۹۳؛ سبزواری، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۴؛ قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۴۱).

اشکال به بیان دوم: دلالت نهی از عبادت بر فساد، در صورتی است که نهی تعلّق گرفته باشد به خود مامور به عبادی یا جزء یا شرط داخل در آن، اما تعلّق نهی به جزء یا شرط خارج از مامور به عبادی، دلالت بر فساد و بطلان مامور به عبادی ندارد؛ لذا مواردی مانند تکتّف و تأمین مانند نگاه به نامحرم در هنگام نماز است که اگرچه منهی عنه و حرام است، اما چون از اجزاء نماز به شمار نمی آید، نهی از آن موجب فساد عبادت نمی شود. (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۶۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۱؛ انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۹۷؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۴۲۹؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۳۳۹؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۸).

پاسخ اشکال

اگرچه بسیاری از فقها همین اشکال را دلیلی بر تفصیل دانسته اند که بیان ایشان خواهد آمد، اما اطلاق و عموم روایاتی که ذکر شد، مانند «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ صُرُورَةٍ»، «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحْلَهُ اللَّهُ لَهُ»، «إِنَّ تَارِكَ التَّقِيَّةِ كَتَّارِكِ

الصَّلَاةِ» و «التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا إِيْمَانُ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ»، بدون تفصیل، بین موارد تقیه و اجزاء و شرایط مامور به، دلالت می کنند بر اینکه در شرایط وجوب تقیه، مانند موارد خوف ضرر جانی و مالی خود و دیگران که مکلف چاره ای جز ترک جزء یا شرط یا انجام مانع را ندارد، جزئیت جزء، شرطیت شرط و مانعیت مانع ساقط است و عمل تقیه ای فاقد این امور، از باب امتنان شارع بر بندگان به صورت معین مامور به فعلی خواهد بود. در نتیجه، اگر مکلف کاری غیر از آنچه ضرر و خطر را دفع می کند انجام دهد، وظیفه فعلی خود را انجام نداده و عمل عبادی او باطل است؛ اگرچه مطابق با مامور به واقعی اولی باشد.

بنابراین، دست برداشتن از اطلاق و عموم این ادله نیازمند دلیل قطعی است. در هر موردی که دلیل مقید یا مخصّص قطعی وجود داشته باشد، آن اطلاق و عموم تقیید و تخصیص زده می شود و در غیر این صورت، عموم و اطلاق باقی است. با توجه به اینکه چنین دلیلی وجود ندارد که دلالت کند بر جواز ترک تقیه در اجزاء خارج از مامور به، مانند تکتّف و تأمین، در این موارد هم اگر تقیه واجب باشد، ترک تقیه موجب بطلان عمل می شود.

با این بیان، برای پذیرش بطلان عبادت، دیگر نیاز نیست به دلالت امر به شیء بر نهی از ضد تمسّک کرد؛ بلکه خود روایات و ادله امر به تقیه، چنانکه دلالت می کنند بر مشروعیت تقیه و اینکه عمل تقیه ای به منزله مامور به اولی و وافی به مصلحت آن است، با اطلاق و عمومش دلالت می کند بر اینکه انجام عمل تقیه ای، در موارد وجوب تقیه، به صورت تعیینی واجب است. (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۳۷۷).

دلیل قول به تفصیل

شیخ انصاری، در رساله تقیه، قول به تفصیل و دلیل آن را چنین تبیین کرده: «اگر مکلف در محل و جایگاه وجوب تقیه، خلاف تقیه عمل کند، طبق تحقیق، خود ترک تقیه در جزء یا شرط یا مانع عمل موجب بطلان عمل نیست، بلکه صرفاً موجب

استحقاق عقاب است؛ پس در صورت ترک تقیّه، اگر قواعد دیگر مقتضی بطلان عمل باشند، عمل باطل است و اگر مقتضی بطلان نباشند، عمل باطل نخواهد بود. در برخی از موارد، مانند سجده بر تربت امام حسین علیه السلام، درجایی که مقتضای تقیّه ترک آن است، موجب بطلان عمل است؛ زیرا نهی تعلّق گرفته است به این سجده و سجده جزء عبادت است و نهی از آن موجب فساد است. اما در برخی دیگر، مانند ترک تکفیر در نماز، ترک تقیّه اگرچه تکلیفاً حرام است، اما موجب بطلان عمل نمی‌شود؛ زیرا وجوب تکفیر در نماز، در حالت تقیّه، باعث نمی‌شود که تکفیر از اجزاء نماز به حساب بی‌آید تا ترک آن موجب بطلان باشد.» (انصاری، ۱۴۱۴ق، صص ۹۶-۹۷).

محقق بجنوردی قول به تفصیل را چنین توضیح داده: «اعمال و افعالی که بواسطه آن‌ها مخالفت با تقیه صورت می‌گیرد به یک شکل نیستند؛ بلکه گاهی آن عملی که به‌عنوان مخالفت با تقیه انجام داده می‌شود جزء ماموریه واقعی اولی است؛ لذا نهی در ادله تقیه به این جزء ماموریه تعلّق می‌گیرد. در نتیجه، گفته می‌شود این مامور به و عمل عبادی مشتمل است بر یک جزء منهی عنه و فساد از آن جزء به مامور به سرایت کرده و موجب فساد آن می‌شود، اما گاهی اینچنین نیست، بلکه عملی که به‌عنوان مخالفت با تقیه انجام داده می‌شود، از باب تشریع و داخل کردن یک امر خارج از مامور به در مامور به است. در این صورت، نهی از ترک آن به مامور به سرایت نمی‌کند و ترک آن عمل موجب بطلان مامور به نمی‌شود؛ زیرا در این صورت، آنچه را که مکلف انجام داده با مامور به مطابقت دارد و عقل حکم به اجزاء می‌کند. اگر چه به دلیل مخالفت با نهی از ترک تقیه، حرمت تکلیفی ثابت است.» (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۸).

طبق این دیدگاه، در مواردی مانند وجوب ترک سجده بر تربت امام حسین علیه السلام در نماز در حال تقیه، به یکی از اجزاء نماز نهی تعلّق گرفته است، اما در موارد وجوب تأمین و تکتّف در نماز در حال تقیه، امر به عمل خارج از مامور به تعلّق

گرفته و ترک آن به ماموریه اخلاص وارد نمی‌کند و نهی از آن بر فساد مامور به دلالت ندارد. باید توجه داشت که قائلان به تفصیل، نسبت به مسئله وضو تقیه‌ای - مسح بر پوست در موضع تقیه بجای مسح بر حائل یا شستن پا - اختلاف دارند؛ برخی مانند شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۹۶؛ شهید اول، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸)، شهید ثانی در برخی کتبش (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۶۶)، صاحب مدارک (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۶۱)، محقق اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۵۲) و دیگران (کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۱۴) آن را جزء داخلی مامور به دانسته، لذا وضو را باطل دانسته‌اند و طبق نسبت صاحب حدائق (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۱۵) برخی آن را جزء خارج از مامور به دانسته و صحت آن را پذیرفته‌اند. محمد تقی آملی نیز به صراحت (آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۳، ص ۳۴۰) و شهید ثانی در روض الجنان (شهید ثانی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۱۲) به شکل احتمال این مطلب را مطرح کرده‌اند.

از ظاهر کلام شیخ انصاری، در رساله تقیه، استفاده می‌شود که ایشان معتقدند این مسئله، مانند مسئله ترک تکتّف و تأمین در موضع تقیه است؛ لذا ترک آن ضرر به صحت وضو نمی‌زند. (انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۹۷)، اما در کتاب طهارت می‌فرمایند: «اگر مکلف برای وضو مسح کند، در حالی که به‌خاطر تقیه شستن واجب است یا مسح بر بشره کند، در حالی که بخاطر تقیه مسح بر حائل واجب است، وضویش باطل است.» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۷).

اشکال

اگر مراد از اینکه تکتّف و تأمین واجباتی خارج از مامور به هستند، ترک آن به مامور به اختلال وارد نمی‌کند، این است که این افعال واجب مستقلی خارج از مامور به است که هیچ ارتباطی با ماموریه ندارد و نماز صرفاً ظرف این افعال است، گفته می‌شود این عمل با این کیفیت نزد کسانی که تکتّف و تأمین را واجب می‌دانند واجب نیست.

آنچه نزد ایشان واجب است مقید بودن نماز به این افعال است. اگر گفته شود، این افعال قید نماز هستند، اما به نحوی که اخلال به آنها موجب اخلال به وظیفه شرعی نمی شود، باز هم صحیح نیست؛ زیرا ظاهر ادله تقیه این است که بعد از ارتباط این فعل با مأموریه، این فعل مانند سایر اجزاء است و اگر اخلاالی به آن وارد شود، به مأمور به اخلال وارد شده است. (لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۱۲) لذا این بیان تفصیل را اثبات نمی کند. با پذیرش این اشکال، به موارد صحت، قول به تفصیل قابل پذیرش نبوده و قول به بطلان به شکل مطلق ثابت می شود.

نتیجه گیری

حکم تکلیفی ترک تقیه و عمل طبق حکم اولی به حکم خود تقیه وابسته شد و در موارد وجوب تقیه، ترک آن حرام و در موارد دیگر، ترک آن جایز شد و از نظر همه فقها نیز اگر تقیه، مستحب، مکروه، مباح و یا مداراتی باشد، ترک تقیه حرام نبوده و عمل (عبادی و معاملی) مخالف تقیه باطل نیست؛ اگر تقیه واجب باشد، ترک تقیه حرام است، هم در عبادات و هم در معاملات. حکم وضعی ترک تقیه در معاملات، در موارد وجوب تقیه، این شد که مخالفت با تقیه معامله را باطل نمی کند - گرچه «ترک تقیه» حرام تکلیفی است - و تنها وقتی نهی به خود عنوان معامله تعلّق گیرد، مقتضی فساد است. اگر امر به تقیه مقتضی نهی از ضدش (ترک تقیه) نباشد، دلیلی هم بر بطلان معامله نیست و معامله با تمام قیود و شروطش واقع شده و اثر بر آن مترتب می شود؛ اگر امر به تقیه مقتضی نهی از ضدش باشد، با اینکه «ترک تقیه» منهی عنه می شود، اما عنوانی خارج از عنوان معامله بوده و نهی از آن سبب بطلان معامله نیست.

در حکم وضعی عبادات، نسبت به ترک تقیه، سه قول وجود داشت. برای صحت عبادت مخالف تقیه، به امتنانی بودن جعل تقیه تمسک شد و آن قرینه ای بر بقاء ملاک در حکم اولی دانسته شد. در حالی که بقاء ملاک نیازمند دلیل است و

بعد از حاکم دانستن ادله تقیه بر احکام اولی، بقاء ملاک احراز نشد و قول به صحت پذیرفته نشد. اطلاق و عموم روایات باب تقیه دلالت داشت بر اینکه در موارد وجوب تقیه مکلف چاره ای جز ترک جزء و شرط یا انجام مانع را ندارد. لذا جزئیت، شرطیت و مانعیت ساقط می شود و عمل تقیه ای، با امتنان شارع بر بندگان، مأمور به فعلی و تعیینی است. اگر مکلف کاری جز عمل تقیه ای را انجام دهد، وظیفه خود را انجام نداده و عمل عبادی او باطل است. هر چند طبق مأموریه واقعی اولی باشد.

عمل مخالف تقیه باطل است. چه تقیه در اجزاء داخلی ترک شود چه در اجزاء خارجی، قول به تفصیل مخالف اطلاق و عموم روایات است.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق) کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل البيت.
۲. آملی، محمد تقی. (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی (ج ۳ و ۱۲). تهران: بی نا.
۳. ابن ادریس، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. اشتهااردی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروة. تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۶. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۹ق). صلاة الجماعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية فی شرح الکفایة. بیروت: مؤسسة آل البيت - لحياء التراث.
۸. امام خمینی، سید روح الله. (بی تا). تحریر الوسيلة. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۹. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۰ق). الرسائل العشرة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول. تهران: بی نا.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله. (بی تا). الرسائل. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب الطهارة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۱۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق). کتاب الطهارة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

١٥. انصاري، مرتضى. (١٤١٤ق). رسائل فقهية. قم: كنگره جهاني بزرگداشت شيخ اعظم انصاري.

١٦. بجنوردي، حسن. (١٤١٩ق). القواعد الفقهية. قم: الهادي.

١٧. بحراني، يوسف. (١٤٠٥ق). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

١٨. بصري بحراني، زين الدين، محمد امين. (١٤١٣ق). كلمة التقوى. قم: سيد جواد وداعي. ١٩. حرّ عاملي، محمد بن حسن. (١٤٠٩ق). وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت.

٢٠. حكيم، سيد محسن طباطبائي. (١٤١٦ق). مستمسك العروة الوثقى. قم: مؤسسه دار التفسير.

٢١. حكيم، سيد محسن طباطبائي. (١٤٠٨ق). حقائق الأصول. قم: بي.نا. ٢٢. حلي، علامه، حسن بن يوسف. (١٤١٣ق). مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

٢٣. حلي، علامه، حسن بن يوسف. (١٤١٢ق). منتهى المطلب في تحقيق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

٢٤. حلي، علامه، حسن بن يوسف. (١٤٠٧ق). المعتمد في شرح المختصر. قم: مؤسسه سيد الشهداء.

٢٥. خوانساري، آقا جمال الدين. (بي.تا). التعليقات على الروضة البهية. قم: منشورات المدرسة الرضوية.

٢٦. خويي، سيد ابو القاسم. (بي.تا). مصباح الفقاهة (ج ١). بي.جا: بي.تا. ٢٧. خويي، سيد ابو القاسم. (١٤١٨ق). موسوعة الإمام الخوئي (ج ٥، ١٠، ١٢ و ١٥). قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي.

٢٨. زارعي سبزوري، عباسعلي. (١٤٣٠ق). القواعد الفقهية في فقه الإمامية. قم: مؤسسه النشر الإسلامي.

٢٩. سبحاني، محمّد تقى. (١٤١٥ق). الرسائل الأربع. قم: مؤسسه امام صادق. ٣٠. سبزوري، سيد عبد الأعلى. (١٤١٣ق). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار. ٣١. سبزوري، محمد باقر. (١٢٤٧ق). ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد. قم: مؤسسه آل البيت. ٣٢. سيد يزدي، محمد كاظم. (١٤٣٠ق). العروة الوثقى و التعليقات عليها. قم: موسسة السبطين العالمية. ٣٣. شهيد اول، محمد بن مكي. (بي.تا). القواعد و الفوائد. قم: كتابفروشي مفيد.

٣٤. شهيد اول، محمد بن مكي. (١٤١٢ق). البيان. قم: بي.نا.

٣٥. شهيد اول، محمد بن مكي. (١٤١٩ق). ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت.

٣٦. شهيد ثاني، زين الدين. (١٤١٣ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

٣٧. شهيد ثاني، زين الدين. (١٤١٦ق). تمهيد القواعد الأصولية و العربية. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم. ٣٨. شهيد ثاني، زين الدين. (١٤٠٩ق). الاثناعشرية في الصلاة اليومية. قم: انتشارات كتابخانه و چاپخانه آية الله مرعشي نجفي.

٣٩. شهيد ثاني، زين الدين. (١٤٢٠ق). المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم. ٤٠. شهيد ثاني، زين الدين. (١٤٠٢ق). روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.

٤١. شهيد ثاني، زين الدين. (١٤١٠ق). الروضة البهية في شرح

اللمعة الدمشقية (المحشّى - كلانتر). قم: كتابفروشي داوري.

٤٢. شوکانی، محمد بن علي بن محمد. (١٤١٣ق). نيل الأوطار. تحقيق: عصام الدين الصابطي. مصر: دار الحديث.

٤٣. شيخ صدوق، محمد بن علي. (١٤١٣ق). من لا يحضره الفقيه. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

٤٤. شيرازي، ناصر مكارم. (١٤١١ق). القواعد الفقهية. قم: مدرسه امام امير المؤمنين. ٤٥. صالحی مازندرانی، اسماعيل. (١٣٧٦ش). مفتاح البصيرة في فقه الشريعة. قم: مكتب آية الله العظمى اسماعيل الصالحی المازندرانی.

٤٦. صدر، محمد باقر. (١٤١٨ق). دروس في علم الأصول. قم: طبع انتشارات اسلامي. ٤٧. طبرسي، احمد بن علي. (١٤٠٣ق). الإحتجاج على أهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضى.

٤٨. طوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن. (١٣٨٧ق). المبسوط في فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

٤٩. طوسي، ابو جعفر، محمد بن حسن. (١٤٠٧ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم. ٥٠. عاملي، محمد بن علي. (١٤١١ق). مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام. بيروت: مؤسسه آل البيت.

٥١. عراقی، آقا ضياء الدين. (١٤١٤ق). شرح تبصرة المتعلمين. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم. ٥٢. عياشي، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ق). التفسير. تهران: مكتبة العلمية الاسلامية. ٥٣. فاضل مقداد. (١٤٠٣ق). نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية. قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفي.

٥٤. قمي، سيد تقى طباطبائي. (١٤٢٦ق). مباني منهاج الصالحين. قم: منشورات قلم الشرق.

٥٥. كاشاني، ملا حبيب الله. (١٤٢٨ق). منتقد المنافع في شرح المختصر النافع - كتاب الطهارة. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.

٥٦. كاشف الغطاء، هادي بن عباس. (١٤٢٣ق). الرد على موسى جار الله. نجف اشرف: مؤسسه كاشف الغطاء.

٥٧. كركي، محقق، علي بن الحسين. (١٤١٤ق). جامع المقاصد في شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت.

٥٨. گلايگانی، علي صافي. (١٤٢٧ق). ذخيرة العقبي في شرح العروة الوثقى. قم: گنج عرفان. ٥٩. لنكراني، محمد فاضل. (١٤٢٥ق). ثلاث رسائل. قم: مركز فقهی ائمه اطهار. ٦٠. لنكراني، محمد فاضل. (١٤١٨ق). تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الحج. بيروت: دار التعارف للمطبوعات. ٦١. لنكراني، محمد فاضل. (١٤٢٢ق). كتاب الطهارة (تقريرات، للإمام الخميني). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره. ٦٢. محقق داماد، سيد محمد. (١٤٠١ق). كتاب الحج. قم: چاپخانه مهر. ٦٣. منتظري، حسينعلي. (١٤١٥ق). نهاية الأصول. تهران: نشر تفكر. ٦٤. نائيني، محمد حسين. (١٤١١ق). كتاب الصلاة. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم. ٦٥. نائيني، محمد حسين. (١٣٧٦ش). فوائد الأصول. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم. ٦٦. نجفي، صاحب الجواهر، محمد حسن. (١٤٠٤ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ٦٧. همداني، آقا رضا. (١٤١٦ق). مصباح الفقيه. قم: مؤسسه الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامي.



اولویت «سلام» نسبت به واژه‌های دیگر در مقام تحیت

حسن امیریان

فرود آوردن و به معنی تسلیم و تواضع شما در مقابل شخصی دیگر است. در زمان حمله اعراب ایرانی‌های شکست خورده، در کوچه و خیابان، در هنگام برخورد با یک فرد عرب از ترس جانشان و فرار از دردمرزیه دادن، دست‌های خود را به علامت تسلیم بالا می‌بردند و می‌گفتند: «سلام»، یعنی تسلیم. در آن صورت بود که از خوردن تازیانه و شلاق و مشیت و لگد در امان می‌ماندند. امروز ۱۴۰۰ سال است که از حمله اعراب گذشته است، اما آثار آن حمله در مغزو دل ایرانی‌ها پابرجا مانده است. به جای سلام که معنای تسلیم شدن دارد، باید درود را به کار برد که دارای معنای عشق، محبت و انرژی مثبت است.

در این پژوهش، تلاش شده تا با بررسی کتاب‌های مرجع و ارائه پاسخ منطقی و استدلالی به این پرسش، ابعاد بیشتری از وجه استحبابی این سنت حسنه روشن شود. ابتدا به سراغ کتاب‌های لغت می‌رویم تا معنای این واژه را از منظر آن‌ها بررسی کنیم.

تحیت و خوش‌آمدگویی یا به عبارت دقیق‌تر دعا و ثنایی که در روبه‌رو شدن با شخص دیگر بر زبان آورده می‌شود، در دنیا به عنوان یک رسم پسندیده شناخته می‌شود. در میان جوامع مختلف از الفاظ یا رفتارهای مختلفی برای این منظور استفاده می‌شود؛ اما طبق آنچه که از آموزه‌های دین اسلام به دست آمده، بهتر است این سنت حسنه با گفتن جمله «سلام علیکم» نمود پیدا کند. [۱] به عبارت دیگر، دین اسلام گزاره «سلام علیکم» را، به عنوان تحیت خاص، بر سایر تحیت‌ها ترجیح و برتری داده و پاداش خاص را فقط برای آن قرار داده است. [۲] در تایید این کلام، می‌توان به مبطل بودن جواب تحیت به غیر سلام در نماز اشاره کرد. [۳] همچنین آنجایی که تحیت بهشتیان به صورت «سلام» است [۴]، توصیه می‌شود که فرد مومن به لسان اهل بهشت گفت‌وگوی خود را آغاز کند.

با وجود این توضیحات، شاید برخی بر این باور باشند که: «سلام از ریشه «سلم»، یعنی سر

معنای «سلام» در کتاب‌های لغت

راغب در مفردات می‌گوید: «السلم و السلامة، یعنی از بیماری‌های ظاهری و باطنی مصون بودن که از ناحیه مردم با گفتن و بیان و زبان است و از ناحیه خداوند با فعل یعنی اعطاء و بخشایش در آن‌هاست.» [۵]

فراهیدی می‌نویسد: «سلام به معنای سلامتی است و وقتی مردم می‌گویند: «سلام علیکم» یعنی سلامتی از طرف خداوند برای شما.» [۶]

در صحاح آمده است: والسلام: یعنی سلامتی. [۷] در لغت‌نامه دهخدا نیز این‌گونه آمده: «کلمه دعایی مأخوذ از تازی، به معنی بهی که در درود بر کسی گویند؛ یعنی سلامت و بی‌گزند باشید و نیز تهنیت و تحیت.» [۸]

معین نیز به معنای «درودگفتن و بی‌گزندشدن» گرفته است. [۹]

نتیجه بررسی این واژه در کتاب‌های لغت این است که:

اولاً، طبق آنچه که از کتاب‌های لغت عربی و فارسی بیان شد، «سلام» به معنای سلامتی است نه تسلیم. پس بنابراین، وقتی می‌گوییم نام خداوند متعال «سلام» است [۱۰]، به این معناست که ذاتش سالم از عیب، صفاتش سالم از نقص و افعالش سالم از شر است. وقتی می‌گوییم از نام‌های بهشت «دارالسلام» است [۱۱]، یعنی در بهشت هیچ عیب و نقص و شرّ و ضرری برای ساکنان آن نیست.

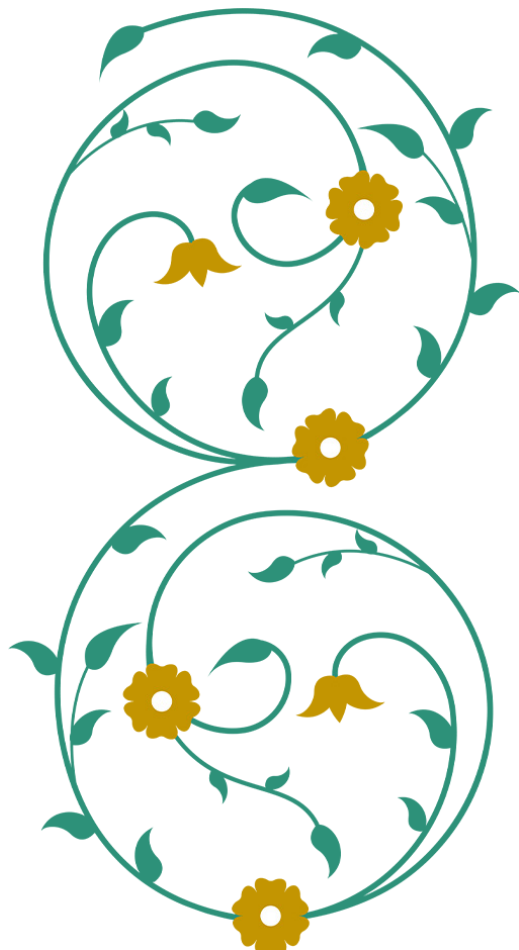
ثانیاً، اگر بر فرض در یک کتابی این لغت به معنای تسلیم آورده شده باشد و ما بر طبق همان حکم صادر کنیم، در آن صورت سلام خداوند به پیامبران، در قرآن [۱۲]، به معنای سرفروودآوردن و تسلیم شدن در برابر مخلوقات خویش خواهد بود و این محال است که خالق در برابر مخلوقش سرفروود آورد. همچنین، دستور خداوند متعال به پیامبرش مبنی بر سلام دادن به مسلمانان [۱۳] و همچنین غیر مسلمانان [۱۴]، در حالی که پیامبر از آنان برتر است، نمی‌تواند به معنای تسلیم باشد. و اما نکته دیگر که علامه طباطبایی هم بدان اشاره کرده‌اند و شاید دلیل تشریح این سنت

حسنة هم باشد، این است که «اقوام و ملت‌های غیر مسلمان هر کدام تحیتی دارند که در هنگام برخورد با هم آن را در بین خود ردّ و بدل می‌کنند؛ مثل اشاره با سر، یا دست یا ... که با کمی دقت معلوم می‌شود همه این‌ها به نوعی خضوع و خواری و تذلل اشاره دارد و ناشی از یک رسم طاغوتی و استکباری است. و به همین جهت است که هر جا تحیتی مشاهده می‌کنیم، تحیت از طرف فرمانبر و پست و زیردست نسبت به فرمانده و شریف و مافوق است؛ ولی کلمه (سلام) تحیتی است که گسترش صلح و سلامت و امنیت، در بین دو نفر، که به هم برمی‌خورند را اعلام می‌کند. البته صلح و امنیتی که نسبت به دو طرف مساوی و برابر است و مثل تحیت‌های جاهلیت قدیم و جدید علامت تذلل و خواری زیر دست نسبت به مافوق نیست. به این صورت که شخص سلام‌دهنده به سلام‌گیرنده اعلام می‌کند تو از ناحیه من در امانی و هیچ‌گونه ظلمی و تجاوزی از من نسبت به خودت نخواهی دید و آزادی فطری را که خدا به تو مرحمت کرده از ناحیه من صدمه نخواهد دید و این همان چیزی است که یک اجتماع تعاونی (اجتماعی که اعضای آن نسبت به یکدیگر احساس مسئولیت دارند) به آن نیاز دارد؛ زیرا تا افراد جامعه نسبت به جان و مال و آبرویشان احساس امنیت نداشته باشند، به هیچ وجه نسبت به همکاری و تعاونی که باعث رشد جامعه و افراد آن می‌شود، قدمی برنخواهند داشت.» [۱۵]

حتی در مرتبه‌ای بالاتر، این‌گونه نیز می‌توان گفت که سلام کردن تحیتی است که از مقام بالاتر شروع شده و به مقام پایین‌تر ختم می‌شود؛ بدین‌صورت که شخص سلام‌دهنده، از آنجایی که مقام بالاتری دارد، به توصیه دین (استحباب سلام کردن) بهتر است که به مخاطب خود اعلام کند که از طرف او در امان است و از طرفی شخص سلام‌گیرنده باز به حکم دین (وجوب ردّ سلام) باید به نحو شایسته برای او دعا کند و از خدا بخواهد که امان خود را شامل حال شخص سلام‌دهنده کند.

پی نوشت

۱. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، کافی، ج ۲، ص ۶۴۶، ح ۱۵
۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی. ۳. خامنه‌ای، سید علی، رساله آموزشی، درس چهل و هشت و چهل و نه، تهران انتشارات انقلاب اسلامی. ۴. یونس/۱۰
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن، قم، المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفرية.
۶. الفراهیدی، الخلیل بن احمد، العين، قم، انتشارات اسوه.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، قاهره.
۸. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۹. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۰. حشر/۲۳. ۱۱. یونس/۲۵. ۱۲. صافات/۷۹، ۱۰۹، ۱۲۰ و ۱۸۱؛ یس/۱۳۰. ۱۳. انعام/۵۴. ۱۴. زخرف/۴۳. ۱۵. طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، قم، ذیل آیه ۸۶ سوره نساء، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. صدوق، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا (ع)، تهران، نشر جهان. ۱۷. کلینی، محمد، الاصول من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه. ۱۸. مائده/۵۷؛ ممتحنه/۷
۱۹. طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، قم، ذیل آیه ۸۶ سوره نساء، دفتر انتشارات اسلامی.



مؤید این کلام، استحباب سلام کردن و وجوب رد آن است؛ زیرا استحباب و بهتر بودن کاری در جایی است که شخص مقام بالایی دارد و باید و نباید برای او معنا ندارد؛ ولی وجوب و و باید و نباید نسبت به شخصی به کار برده می شود که مقام پایین تری دارد و مطیع اوامر مقام بالاست. همچنین از آنجایی که در روایات می خوانیم **پیامبر صلی الله علیه و آله** به هر کسی برخورد می کردند، در سلام کردن بر او پیشی می گرفتند [۱۶]. این خود گواه روشنی است بر اثبات جایگاه بالای سلام دهنده نسبت به سلام گیرنده.

اگر در روایات آمده است که کوچک ترها به بزرگ ترها سلام کنند یا راه رونده به نشسته یا عده کم به عده زیاد [۱۷]، منافاتی با این مسئله ندارد؛ زیرا دین اسلام نمی خواهد دستوری دهد که لازمه اش لغو شدن حقوق و بی اعتبار شدن فضایل و مزایا باشد. به همین خاطر از افراد می خواهد که حتی در سلام کردن نیز حقوق را رعایت کنند و به کسانی که فضیلتی را ندارند دستور می دهد فضیلت صاحبان فضل را رعایت کرده، حق هر صاحب حقی را بدهند. بله به صاحب فضل اجازه نمی دهد که به فضل خود عجب بورزد و به خاطر اینکه، مثلاً پدر یا مادر است یا عالم و معلم است یا سن و سال بیشتری دارد نسبت به فرزندان و مریدان و شاگردان و کوچک تران تکبر ورزیده، خود را طلبکار احترام آنان بدانند. اما اینکه از سلام کردن بر بعضی افراد نهی کرده اند [۱۸]، این نهی شاخه ای است از نهی واردی که از دوستی و اعتماد به آن افراد نهی کرده [۱۹].

با در نظر گرفتن مطالبی که بیان شد، یک نتیجه منطقی به دست می آید و آن این است که در هنگام روبه رو شدن دو مسلمان با یکدیگر، بهترین گزینه برای تکریم و درود، عبارت «سلام علیکم» است؛ زیرا نه تنها معنای بد و منفی ندارد بلکه دارای معنای بسیار غنی است و نشان از جایگاه بالا و ارزشمند شخص سلام دهنده نسبت به سلام گیرنده دارد.

البته ذکر این نکته لازم است که این برداشت ها بر اساس حکمت احکام است و نه علت آن.



راهکارهای رهایی از حرمت ابدی نکاح در عده از منظر فقه‌های امامیه

✍ سیده فاطمه حسینی شریف

چکیده: نکاح در عده یکی از مهم‌ترین مباحث فقهی است که در عصر کنونی موارد مبتلا به بسیاری دارد که در صورت محقق شدن آن، با توجه به روشن و مسلم بودن حکم مسئله در شریعت اسلام، چاره‌ای جز جدایی همیشگی برای زوجین وجود ندارد. از طرفی، این جدایی و حرمت ابدی می‌تواند تبعات و پیامدهای غیر قابل جبرانی، هم برای فرد و هم خانواده و در مرحله بالاتر برای جامعه مسلمین، به دنبال داشته باشد؛ بنابراین، فقه‌های امامیه به دنبال چاره‌جویی برای حل مسئله، در برخی از فروض که زوجین جاهل بر مسئله بودند، برآمدند. از جمله راهکارهای ارائه شده، توسط فقه‌های امامیه، بررسی ادله و انصراف آن‌ها بر وطی در عده؛ انعقاد عقد نکاح توسط وکیل یا ولی زوج یا زوجه؛ شک در تحقق مبدء عده و نقش قاعده لا حرج در برداشتن حرمت موبد می‌باشد که هر یک از این راهکارها می‌تواند به برداشتن حکم حرمت موبد کمک کند. البته حل مشکلات گرفتاران در این مسئله مجوزی برای پناه‌بردن به قیاس و استحسان نمی‌باشد. **کلید واژه‌ها:** نکاح در عده، وطی در عده، علم موکل، تحقق مبدء عده.

مقدمه

در جامعه اتفاق افتاده است و گاه توجه به حکم شرعی شده ولی غفلت از موضوع رخ داده است؛ به این ترتیب که زنی از همسر خود طلاق می‌گیرد یا همسرش فوت می‌کند در حالی که هنوز عده تمام نشده به عقد دیگری در می‌آید و در مواردی وطی نیز صورت می‌گیرد. این زن چه بسا زندگی خوبی را با شوهر دوم، پس از ناکامی و مفارقت از همسر اول بنا به هر علت و سببی اعم از طلاق، فوت، فسخ و... آغاز کرده است و از ازدواج مجدد

امروزه یکی از بزرگترین مشکلات عصر ما، با وجود امکانات زیادی که در جهت یادگیری و رجوع به اهل فن برای پرسش و آگاهی از مسائل شرعی وجود دارد، رجوع نکردن و آگاه‌نبودن نسبت به حکم شرعی است. یکی از مهم‌ترین احکامی که امروزه بسیار مورد غفلت قرار گرفته نکاح در عده است. این حادثه ناخوشایند، با کمال تأسف به علت نا آگاهی نسبت به موضوع و حکم، فراوان

خانم اعظم نظری. در این مقاله نیز به بررسی اقسام عده و فلسفه نگهداشتن عده و احکام مترتب بر عده پرداخته شده است.

تمایز تحقیق حاضر با تحقیقات صورت گرفته آن است که در مقالات تألیف شده در این زمینه بیشتر به بررسی اقسام عده و احکام مترتب بر آن و برخی مسائل مستحدثه پرداخته شده و بسیار کم و گذرا بحث نکاح در عده و راهکارهای رهایی از حرمت ابدی در آن‌ها پرداخته شده است.

در این مقاله سعی شده است برخی از راهکارها، جهت رهایی از حرمت موبد در برخی از فروض، از منظر فقهای امامیه مورد بحث و بررسی واقع شود.

انصراف ادله بیرونی در عده

یکی از راهکارهای فرار از حرمت ابدی حاصل از نکاح در عده، در صورت جهل زوجین به حکم و موضوع، این است که وطی بعد از ایام عده تحقق یافته باشد؛ البته این مسئله اختلافی است و قدما متعزّض این مسئله نشده‌اند و فقط متأخرین متعزّض شده‌اند. در این مسئله بین متأخرین (از زمان شهید به این طرف) اختلاف است. گروهی از فقهای امامیه، مانند صاحب ریاض، قائل بر حرمت ابدی هستند و ادله آن‌ها برای اثبات حرمت ابدی اطلاق روایات موجود در این باب است. در مقابل، گروه دیگری از فقهای امامیه قائل بر عدم حرمت ابدی هستند.

صاحب ریاض رحمت الله علیه از جمله کسانی است که قائل بر حرمت ابدی فروض مطرح شده می باشد. ایشان می فرماید: شرط بودن وطنی و وقوع آن در عده بسیار ضعیف است؛ پس در مواردی که فرد جاهل بر مسئله است و نکاح در ایام عده رخ داده است، ولی وطنی خارج از ایام عده بوده نیز حرمت ابدی وجود دارد و استناد می کنند به روایتی از امام صادق علیه السلام. (طباطبایی

(٢٢٩: ٥١٤١٢، ق)

روایات استناد داده شده در این فرض:

١- منها الصحيح حلى عن **ابى عبدالله**: «إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها ودخل بها، لم تحل له أبداً عالماً كان أو جاهلاً وإن لم يدخل بها، حلت

خود راضی و خرسند است؛ لکن پس از مدتی متوجه می‌شود که ازدواج مجدد او در ایام عده بوده است و بنا به فتوای اکثر فقهای امامیه عقد نکاح در عده باطل و اگر وظی نیز صورت پذیرفته باشد، منجر به حرمت ابدی نیز می‌شود. در نتیجه، با توجه به روشن و مسلم بودن حکم مسئله، چاره‌ای جزء جدایی همیشگی نیست. بنابراین، بعضی از افراد که این مشکل برای آن‌ها پیش می‌آید، گاه‌آ از ترس آبرو، جرأت ابراز آن را حتی برای شوهر دوم خود ندارند و از سوی دیگر برای فرار از گناه در خانه با همسر دوم خود به مانند فرد بیگانه‌ای برخورد می‌کنند. این مورد و موارد مشابه مطرح شده هر کدام می‌تواند تبعات بسیار سنگینی، هم برای فرد و خانواده و در مرتبه بالاتر برای جامعه مسلمین، داشته باشد؛ لذا با توجه به اهمیت این مسئله فقیه معاصر، آیت‌الله مکارم شیرازی، می‌فرماید: فقهای اسلام باید تمام سعی و تلاش خویش را جهت حل مشکلات مردم تا آنجا که ضوابط شرعی اجازه می‌دهد، و از فقه سنتی جواهری تجاوز نمی‌کند، و در راستای رضای پروردگار است، به کار گیرند؛ البته حل مشکلات گرفتاران مجوز پناه‌بردن به قیاس ظنی و استحسان و دلیل‌های غیر معتبر نمی‌شود.

فقه‌های امامیه با توجه به موارد مطرح شده، راهکارهایی در جهت برداشتن حرمت موبد در برخی از فروض ارائه کرده‌اند و برخی دیگر از فقه‌های امامیه طریق احتیاط را مبنا قرار داده‌اند. در مجموع، راهکارهای ارائه شده، توسط فقه‌های امامیه، فقط در برخی از فروض قابل تطبیق می‌باشد و درجایی که فرد عالم بر حکم و مسئله بوده یا یکی از آن‌ها عالم بر حکم و مسئله بوده قابل تطبیق نیست.

از جمله مقالات تألیف شده در این زمینه:

مقاله «حکمت‌های تشریع عده و احکام مترتب بر آن»، نویسنده آقای محسن جهانگیری. در این مقاله نویسنده به بررسی اقسام عده و احکام مترتب بر آن پرداخته است.

مقاله «عده زنان در آینهٔ فقه امامیه»، نویسنده

للجاهل ولم تحلّ للآخر» (عاملی، بی تا: ج ۱۴، ص ۳۴۵)

تقریرات استدلال براساس این روایت شریف عبارتند از:

الف) آیت الله مکارم می‌فرماید: تصور ما این است که قائلین به حرمت بیشتر به این روایت تمسک بسته‌اند که صحیح السند است. قائلین به حرمت معتقدند که این روایت اطلاق دارد؛ چون تزویج در عده و «دخل بها» مطلق است و فرقی نمی‌کند که در عده باشد یا بعد از عده. به عقیده ما روایت منصرف است. لا اقل این است که اطلاق ندارد و اطلاق باید ثابت شود. بعضی، مثل مرحوم آقای حکیم، این را تحت یک قاعده اصولی برده‌اند تا اطلاق را از کار بی‌اندازند. در باب عام و خاص مطرح شده است که اگر قید یا وصفی بعد از چند جمله یا در لابه‌لای جمل بیاید که احتمال بدهیم به همه برمی‌گردد، اطلاق آن‌ها را از کار می‌اندازد. الجمل المحفوفة بما يحتمل و يصلح للتقييد لا اطلاق لها. مثلاً اگر گفته شود اذا جاء زيد يوم الجمعة و اعطاك شيئاً فاکرمه، آیا این «اعطاك» مقید به «يوم الجمعة» است یا اینکه اطلاق دارد؟ ظاهر این است که «اعطاك شيئاً» در روز جمعه مراد است نه روز شنبه.

در ما نحن فيه، دو جمله داریم «تزوّج» و «دخل» در بین این دو قید «فی العدة» واقع شده است. جمله اول قطعاً مقید است و جمله دوم هم محفوف است بما يحتمل للقرينية؛ پس فی عدتها که بعد از جمله اول آمده اطلاق جمله دوم را هم از کار می‌اندازد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ ه ق: ج ۴، ص ۸۵)

لذا آیت الله مکارم قائل بر عدم اطلاق دلیل می‌باشند و روایت منصرف است به دخول در عده.

ب) مرحوم شهید ثانی، در کتاب مسالك خود، می‌فرماید: وطی جاهل به تحریم بعد از عده اثری در حرمت موبد ندارد، هر چند که علم بعد از وطی حاصل شود؛ زیرا آنچه که حرام است وطی در عده و علم به حرمت نکاح در عده در حال عقد می‌باشد. (شهید ثانی، بی تا: ج ۷، ص ۳۳۷)

ج) صاحب جواهر نیز قائل بر عدم حرمت می‌باشد و می‌فرماید: اگر کسی در زمان عقد نکاح جاهل بر مسئله نکاح در عده باشد و نکاح صورت بگیرد، ولی وطی بعد از ایام عده رخ دهد، منجر به حرمت ابدی نمی‌گردد؛ حتی اگر بعد از آن علم پیدا کند که عقد در زمان عده زوجه بوده است و در ادامه استدلال صاحب ریاض بر حرمت موبد را نمی‌پذیرد و می‌فرماید: بسیار بعید است از صاحب ریاض که برای اثبات حرمت ابدی به اطلاق ادله استناد کرده است؛ چرا که در همه این روایات مذکور، وطی منصرف به عده می‌باشد. در همه این موارد، باید به قدر متیقن رجوع نمود و قدر متیقن وطی در عده است. لا اقل شک در این امر وجود دارد که آیا مطلقات شامل این مورد هم می‌شود، لذا نمی‌توان حکم به حرمت داد و فقط می‌توان احتمال حرمت داد. (جواهری، ۱۳۶۲ ش: ج ۲۹، ص ۴۳۳)

۱-۲ عن محمد بن مسلم، عن ابي جعفر عليه السلام قال: المرأة الحبلی یتوفی عنها زوجها فتضع و تزوّج قبل أن تعتد اربع اشهر و عشرًا فقال: ان كان الذي یتزوجها دخل بها فزق بينهما و لم تحل له ابدًا و اعتدت بما بقى عليها من عدة الاول. (عاملی، بی تا: ج ۱۴، ص ۳۴۴)

تقریر استدلال بر اساس این روایت عبارت است از:

آیت الله مکارم با استناد به این روایت می‌فرماید: روایت در مقام بیان این نیست که دخول باید مقید در عده باشد؛ بلکه روایت ساکت است و مفهوم هم ندارد که اگر دخول در غیر عده باشد حلال است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ ه ق: ج ۴، ص ۸۴)

بنابراین، این روایت نیز منصرف بر وطی در عده می‌باشد.

۱-۳ سلمان بن خالد قال: «سألته عن رجل تزوّج امرأة في عدتها قال: فقال: يفرق بينهما، وإن كان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، و يفرق بينهما، فلا تحلّ له أبدًا» (عاملی، بی تا: ج ۱۴، ص ۳۴۶)

تقریرات استدلال بر اساس این روایت عبارتند از:



انعقاد عقد نکاح توسط ولی یا وکیل

یکی دیگر از راهکارهای رهایی از حرمت ابدی انعقاد عقد نکاح توسط وکیل می‌باشد. این راهکار توسط فقهای امامیه متاخر مورد بررسی و تبیین قرار گرفته است که تقریرات استدلال در این فرض مذکور به این شرح است.

۱-۲ انعقاد عقد نکاح توسط وکیل یا ولی در صورت عدم تعیین زوجه

تقریرات استدلال بر فرض مذکور عبارتند از:

الف) شیخ محمد سند، در فرض مذکور، می‌فرماید اگر ولی یا وکیل زوج با علم به اینکه این زوجه در عده است زوجه‌ای را بدون تعیین به عقد زوج درآورند، موجب حرمت ابدی نمی‌گردد؛ چرا که ملاک در ایجاد حرمت موبد علم زوج به در عده بودن زوجه است، نه علم ولی یا وکیل. ایشان در ادامه می‌فرماید، بلکه اگر ولی یا وکیل زوجه معینه را به عقد فرد درآورند، به مانند این است که فرد خودش با واسطه مباشرت بر عقد نکاح در عده کرده است؛ ولیکن آنچه مهم است علم خود فرد به در عده بودن زوجه است، نه علم ولی یا وکیل. (سند، ۱۴۲۹ هـ ق: ج ۱، ص ۲۰۰)

ب) سید ابوالقاسم خویی و شیخ مرتضی بروجردی، در مستند تفسیر عروه الوثقی، نیز می‌فرمایند: ظاهر کلام سید یزدی، در تفصیل بین تعیین زوجه و عدم تعیین آن در واقع مسئله، بر می‌گردد به اینکه متعلق وکالت چه چیزی است. آیا متعلق وکالت به ازدواج درآوردن زوجه‌ای است که در عده می‌باشد یا اینکه متعلق وکالت مطلق است، چه زوجه در عده باشد یا نه. در فرض دوم که متعلق وکالت مطلق است، حکم می‌شود به عدم ثبوت حرمت ابدی؛ زیرا وکیل وکالت بر عقد صحیح داشته، پس وکالت او شامل عقد نکاح در عده نمی‌باشد. نهایت امر این است که عقد فصولی می‌شود و موجب حرمت ابدی نمی‌گردد. به خلاف فرضی که وکیل زوجه معینه را به عقد موکل خود در می‌آورد که در این فرض ثبوت حرمت ابدی قابل تصور می‌باشد. (خویی، بی تا ج: ۳۲، ص ۱۷۵)

ج) آیت‌الله گلپایگانی نیز معتقد هستند که هیچ

الف) شیخ محمد سند، در شرح العروه الوثقی، می‌فرماید: ضمیر موجود در دخل بها بر می‌گردد به زنی که در عده بوده است؛ لذا چگونه می‌توان اطلاق از این روایت اخذ نمود و قائل بر اطلاق و طی شد. (سند، ۱۴۲۹ هـ ق: ص ۲۰۸-۲۰۹)

ب) آیت‌الله مکارم نیز در استدلال بر این روایت می‌فرماید: ظاهراً و در بدو نظر، روایت اطلاق دارد ولی به نظر ما این هم در مورد عده است؛ چون در روایت «یفرّق» و «لا تحلّ له» به صورت مضارع آمده است و «ان کان دخل بها» به لفظ ماضی است، تعبیر «یفرّق» که معمولاً در حال عده گفته می‌شود نه در غیر عده نشان می‌دهد که دخول در عده بوده است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ ق: ج ۴، ص ۸۵)

ج) شیخ جعفر سبحانی نیز معتقد است، اگر زوجین جاهل بر نکاح در عده باشند و عقد صورت پذیرد و وطی نیز بعد از عده صورت پذیرد و بعد از آن علم پیدا شود که زن در عده بوده، هرچند عقد باطل است، ولی حرمت ابدی در پی ندارد؛ چرا که روایات ظهور در اعتبار دخول در عده دارند. لذا، قدر متیقن روایات وطی در عده می‌باشد. (سبحانی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۳۸۹)

د) میرزا ابوالقاسم قمی نیز می‌فرماید: اما هرگاه دخول بعد از عده واقع شود، اظهر در نظر حقیر این است که منشأ حرمت ابدی نمی‌شود؛ چنانکه صریح کلام بعضی و ظاهر جماعتی است. صاحب کفایه ظاهراً غفلت کرده است از این امر و معتقد هست که فقهای امامیه در این امر قائل بر اطلاق ادله هستند. (میرزای قمی، بی تا: ج ۴، ص ۳۶۲)

نتیجه نهایی بحث: اگر قائل بر اطلاق ادله باشیم و قائل بر اینکه (ان دخل بها) مطلق است و فرقی نمی‌کند وطی در ایام عده باشد یا بعد از آن، حرمت ابدی پا برجاست؛ ولی اگر همسو با نظر اکثر فقهای امامیه، از جمله شهید ثانی و مکارم شیرازی و...، قائل بر این باشیم که روایات اطلاق ندارند و منصرف هستند به وطی در ایام عده، لذا اگر وطی بعد از ایام عده رخ داده باشد منجر به حرمت ابدی نمی‌گردد

ولایتی برای غیر، در به ازدواج درآوردن زوجه در عده نمی باشد، و هیچ آثاری مطلقاً مترتب بر عقد در عده نمی باشد و لو اینکه وطی نیز در عده صورت گرفته باشد؛ چرا که وکیل وکالت بر نکاح صحیح دارد و فرقی هم بین زوجه معینه و غیر معینه نیست. بله، اگر وکیل وکالت بر نکاح در عده داشت یا وکالت بر تزویج زوجه معینه در عده داشت، دو وجه ذکر شده و در این صورت بطلان وکالت و قدر متیقن آن است که موجب حرمت ابدی نیز می گردد؛ چرا که در صورت تعیین زوجه به مثابه آن است که عقد مباشرتی بوده و صدق عقد در عده می کند و لو آنکه به واسطه وکیل باشد. چرا که مناط و ملاک حرمت علم موکل به در عده بودن زوجه است که در این فرض صدق می کند. (گلپایگانی، ۱۳۹۰ ق: ج ۱، ص ۳۱۱)

(د) سید عبد الاعلی سبزواری در این فرض (عدم تعیین زوجه) می فرماید: اگر ولی یا وکیل کسی را که در عده غیر است، با علم به اینکه این زوجه در عده غیر است، به نکاح درگیری در آورد، بدون تعیین زوجه موجب حرمت ابدی نمی گردد؛ چرا که ملاک علم زوج به در عده بودن زوجه است، نه علم ولی یا وکیل. (سبزواری، بی تا: ج ۲۴، ص ۹۵)

(ذ) آیت الله جوادی آملی نیز می فرماید: اگر موکل زوجه معینه ای را برای وکیل تعیین نکند و او زنی را که در عده است برای او عقد کرد، برای این شخص حرمت ابدی نمی آورد و عقد باطل و بعد از عده (یکون خاطباً من الخطاب). (جوادی آملی، ۱۳۹۴/۱۱/۲۷: ص ۵۹۴)

۲-۲ انعقاد عقد نکاح توسط ولی یا وکیل در

صورت تعیین زوجه توسط موکل

الف) سید محسن حکیم، در کتاب مستمسک خود، با اشاره به فروض مذکور معتقد است حتی در صورت تعیین توسط موکل نیز حرمت ابدی نخواهد داشت. در ادامه ایشان در تقریر استدلال خود، در فرض مذکور، اینچنین می فرمایند:

ملاک در حرمت ابدی علم زوج به در عده بودن زوجه می باشد و فرقی هم نمی کند که زوجه تعیین شده باشد یا نه. ایشان در ادامه

می فرمایند، آنچه مهم است در ایجاد حرمت ابدی صدق نکاح در عده با علم زوج به در عده بودن زوجه است و فرقی هم بین تعیین زوجه در وکالت یا عدم آن نیست. حال اگر زوج بداند که زوجه در عده می باشد و به دیگری وکالت دهد تا آن را به عقد او درآورد، عنوان نکاح در عده صدق می کند؛ چرا که ملاک علم موکل می باشد و فرقی هم بین تعیین یا عدم آن نیست. در ادامه با ذکر مثالی آن را قریب به ذهن می کند. مانند آنکه فردی به دیگری وکالت دهد که یکی از دختران زید را به عقد او درآورد با علم به این که یکی از دختران او در عده غیر می باشند؛ در این صورت عنوان نکاح در عده صدق می کند. چرا که او علم به این امر داشته است. (حکیم، بی تا: ج ۱۴، ص ۱۲۴).

ب) آیت الله مکارم نیز، در کتاب نکاح خود، بر این امر اشاره دارد و می فرماید حتی در صورت تعیین زوجه نیز وکالت باطل است؛ لذا بین زوجه معین و غیر معین فرقی نیست و حرمت ابدی در پی نخواهد داشت. در هر دو، مدار علم و جهل است. به عنوان مثال اگر موکل به وکیل گفته باشد زوجه ای برای من اختیار و عقد کن، وکیل دختری برای او پیدا کرد و موکل قبل از عقد کردن باخبر شد که زن در عده است و می داند که ازدواج در عده حرام است، مع ذلک وکیل را منع نکند، در اینجا زن حرام است. با اینکه زوجه غیر معین است و موکل آن را معین نکرده بود؛ بلکه وکالتی عام بوده است. بله، آنجایی که وکالت در مورد مرثه معینه باشد مصادیق بیشتری برای علم دارد و آنجایی که زوجه غیر معین باشد و بعد معلوم شود که زن در عده بوده مصادیق کمتری دارد، ولی فرقی بین این دو مورد وجود ندارد و اگر علم به موضوع و حکم پیدا شد، هر دو حرام است. خواه وکالت در نکاح زن معین باشد یا وکالت در نکاح زن غیر معین؛ پس فرق بین این دو مسئله را نمی فهمیم هم چنان که مرحوم آقای حکیم نیز به آن اشاره کرده اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ ه ق: ج ۴، ص ۷۹)

ج) مرحوم خویی نیز، در مبانی شرح عروه، به این امر اشاره دارند که اگر وکالت صحیح باشد، این

عقد انتساب به موکل داده می‌شود. ولی اگر وکالت صحیح نباشد که در ما نحن فیه این‌گونه است نسبت دادن آن به موکل صحیح نیست. فعل وکیل را نمی‌توان به موکل نسبت داد. پس فعل وکیل انتساب به موکل ندارد و موکل عقد در عده نکرده است. (خویی، بی تا: ج ۲، ص ۱۷۵) تفاوت دیدگاه مرحوم خویی با آقای مکارم در وکالت بر نکاح در عده این است که آقای مکارم معتقد است وکالت وجود دارد، ولی وکالت بر عقد صحیح ولی آقای خویی معتقد است وکالت در این فرض اصلاً صحیح نیست. نتیجه نهایی بحث این است که ملاک و مناط علم زوج به در عده بودن زوجه است و علم ولی یا وکیل، تعیین یا عدم تعیین، نقشی در حرمت ابدی حاصل از نکاح در عده ندارد.

❏ شک در تحقق مبدا عده

یکی دیگر از راهکارهای فرار از حرمت ابدی که گروهی از فقهای امامیه به آن اشاره نموده‌اند، شک در تحقق مبدا عده می‌باشد. بنابراین، موضوع بحث زنی است که شوهر ندارد و باید عده نگه دارد، ولی هنوز زمان عده وی نرسیده است. مثل کسی که شوهرش وفات کرده ولی هنوز خبر وفات او نرسیده. در اینجا، در مقام واقع، این زن شوهردار نیست. ولی چون خبر وفات نرسیده، عده وفات هم شروع نشده است. حال اگر کسی چنین زنی را تزویج کند، آیا حرمت ابد می‌آورد یا خیر؟ در این گفتار به بررسی نظر فقهای امامیه خواهیم پرداخت.

۳-۱ بررسی اقوال فقهای امامیه در مورد شک در تحقق مبدا عده

اقوال فقهای امامیه در فرض مذکور عبارت است از:

الف) محقق کرکی، در جامع المقاصد، می‌فرماید اگر ازدواج کند زنی بعد فوت شوهری که زمان فوت اش مجهول است، قبل از سپری کردن عده وفات، اقرب (نزدیک به واقع) عدم حرمت ابدی است. هر چند که احتمال آن باشد که مدت سپری شده بیشتر از مدت عده‌ای باشد که زن

باید سپری کند. (محقق کرکی، ۱۴۱۱ ق: ج ۱۲، ص ۳۱۳)

در واقع، محقق کرکی قائل بر عدم حرمت ابدی هستند و معتقد هستند چون خبر فوت نرسیده، لذا عده وفات نیز شروع نشده است.

ب) محقق سبزواری، در کفایه الاحکام، در فرض مذکور می‌فرماید این عقد بعد از وفاتی که مجهول بوده واقع شده، ولی چون هنوز عده وفات شروع نشده بوده، پس اقوی عدم حرمت ابدی می‌باشد. چرا که در عده وفات واقع نشده و شروع عده وفات بعد از رسیدن خبر فوت می‌باشد. (محقق سبزواری، بی تا: ج ۲، ص ۱۴۱) **ج)** موسوی آملی، در نهاییه المرام، نیز این‌گونه ذکر می‌کنند که اگر زنی همسرش مجهول الوفات است، قبل از سپری کردن عده وفات، به عقد نکاح دیگری در آید موجب حرمت ابدی نمی‌گردد. فرقی هم نمی‌کند که عالم بر مسئله باشد یا نه، وطی صورت گرفته یا نه. چرا که مقتضی در این فرض مفقود است. (مقتضی حرمت وطی در عده می‌باشد) و شروع عده بعد از رسیدن خبر فوت می‌باشد و این در حالی است که وطی قبل از شروع عده رخ داده است؛ پس تمسک به اصل می‌کنیم و اصالت الحلیه دلالت بر عدم حرمت دارد. (موسوی عاملی، ۱۴۱۳ ه: ج ۱، ص ۱۷۰)

د) فاضل هندی نیز، در این فرض مذکور، قائل بر عدم حرمت ابدی می‌باشد. ایشان با این بیان بحث خود را آغاز می‌کنند، اگر زنی قبل از سپری شدن عده همسری که مجهول وفات است ازدواج کند، اقرب عدم حرمت ابدی می‌باشد. چرا که عنوان معتده بر او صدق نمی‌کند. لذا اصل اباحه در این فرض جاری می‌باشد. (فاضل هندی، بی تا: ج ۷، ص ۱۸۴)

ه) صاحب جواهر نیز می‌فرماید: اگر زنی که فوت همسرش مجهول است قبل از سپری شدن عده وفات او اقدام به نکاح نماید، اقرب بنابر آنچه در قواعد و مسالک نیز آمده است عدم حرمت ابدی می‌باشد. چرا که عنوان صاحب عده بر این زن صدق نمی‌کند و عده بعد از رسیدن خبر فوت شروع می‌شود. لذا، اصاله الحلیه جاری می‌گردد.

ولی این مجوز این نیست که زن اقدام بر این امر کند و عقد نکاح صحیح نمی باشد. حتی اگر این جهل ادامه یابد تا عده سپری شود نیز این عقد صحیح نیست. چرا که در آن واحد نمی تواند دو مرد دارای یک زوجه واحد باشند. (نجفی جواهری ۱۳۶۲ هـ ش: ج ۲۹، ص ۴۳۶)

(و) علامه حلی، در قواعد الاحکام، نیز قائل بر عدم حرمت موبد می باشد. در این فرض که ازدواج زنی که همسرش مجهول الفوت است و هنوز خبر فوت او نرسیده و قبل از عده وفات اقدام به نکاح کرده باشد. (حلی، بی تا: ج ۳، ص ۳۲)

(ک) ابن علامه، در ایضاح الفوائد، نیز در این فرض قائل بر عدم حرمت موبد می باشد. (ابن علامه، ۱۳۸۷ هـ ق: ج ۳، ص ۷۰)

(ل) شهید ثانی نیز، در روضه البهیة، می فرماید در این فرض که زن قبل از سپری شدن عده همسری که مجهول وفات است ازدواج نماید، چه وطی صورت گیرد یا نه و جاهل بر مسئله باشد یا نه، اقوی عدم تحریم است. چراکه مقتضی حرمت که نکاح در عده می باشد وجود ندارد و عنوان معتده بر زن صدق نمی کند؛ زیرا شروع عده بعد از رسیدن خبر فوت می باشد که در این فرض نکاح قبل از آن واقع شده و فرقی هم نمی کند ایامی که بین وفات و رسیدن خبر آن واقع شده بیشتر از زمان عده باشد یا کمتر از آن، وطی در آن واقع شده باشد یا نه. چرا که عنوان معتده بعد از رسیدن خبر فوت صدق می کند. (شهید ثانی، ۱۴۱۰ هـ ق: ج ۵، ص ۱۹۹)

نتیجه نهایی بحث: در این فرض مذکور، (شک در تحقق مبداء عده) مقتضی حرمت وجود ندارد و با نکاح زوجه عنوان معتده بر او صدق نمی کند. زیرا عنوان معتده بعد از رسیدن خبر وفات بر زوجه صدق می کند و بعد از رسیدن خبر وفات او ملزم به نگهداری عده می باشد؛ لذا اگر تا رسیدن وفات نکاح نماید، فرقی هم نمی کند ایامی که بین وفات و رسیدن خبر آن واقع شده از زمان عده، که چهار ماه و ده روز است، بیشتر باشد یا کمتر و همچنین وطی در این ایام رخ دهد، منجر به حرمت موبد نمی گردد. چرا که عنوان معتده

بعد از بلوغ خبر وفات است.

◀ نقش قاعده لاحرج در برداشتن حرمت موبد

قاعده لاحرج از قواعد معروف و مهم فقهی است که مورد توجه علما و بزرگان قرار گرفته است. به گونه ای که آن را در تمامی ابواب فقه، اعم از عبادات و معاملات و سیاسات، جاری کرده اند؛ اما در بحث جریان قاعده لاحرج در محرمات بین فقهای امامیه اختلاف نظر وجود دارد که قدر متیقن آرای فقهای امامیه، در بحث جریان قاعده لاحرج، جاری شدن آن در احکام الزامی و جوبی، آن هم به جهت امتنان، می باشد. با توجه به بحث مطرح شده در مورد حرمت موبد نکاح در عده و همچنین با توجه به اینکه حرمت می تواند عنوان حرجی داشته باشد، سوالاتی قابل طرح است. آیا همان طور که قاعده لاحرج احکام الزامی و جوبی را رفع می کند و در مواردی که وجوب یک فعل برای مکلف حرجی است آن وجوب برداشته می شود، در مواردی که حرمت عنوان حرجی داشته باشد نیز به وسیله این قاعده برداشته می شود یا خیر؟ به عبارت دیگر، همان گونه که این قاعده نسبت به احکام وجوبی حکومت دارد، آیا نسبت به احکام تحریمی نیز حکومت دارد یا خیر؟

گروهی از فقهای امامیه از جمله سید محسن حکیم، در کتاب العروه الوثقی، (حکیم، بی تا: ج ۵، ص ۴۴۳) و سید حسن موسوی بجنودی، در کتاب القواعد الفقهیه، (موسوی بجنودی، ۱۳۹۰ هـ ش: ج ۴ و ۱۱۳، ص ۲۶۵) و شیخ علی اکبر سیفی مازندرانی در کتاب، مبانی الفقه الفعال، (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ هـ ق: ج ۴، ص ۱۱۶ و ۱۶۵) قائل بر این هستند که این قاعده از باب امتنان بر مکلف است و ارتکاب حرام که موجب ایقاع مکلف در مفسده است، هیچ امتنانی بر مکلف نیست. به عبارت دیگر، در موارد حرجی تفویت مصلحت با امتنان مخالفت ندارد، بخلاف ایقاع در مفسده. لذا، با توجه به این دیدگاه قاعده لاحرج نمی تواند حرمت موبد، حاصل از نکاح در عده، را بردارد.

در مقابل این دیدگاه، دیدگاه دیگری از محمد

جواد فاضل لنکرانی وجود دارد که ایشان می‌فرمایند: شکی نیست قاعده لاجرح براساس ملاکی از سوی شارع جعل گردیده که نمی‌توان گفت مجرد امتنان است؛ بلکه به نظر می‌رسد ملاک این قاعده تسهیل بر مکلفین می‌باشد. این عنوان به خوبی از ادله و مدارک قاعده استفاده می‌شود؛ خصوصاً با توجه به آیه شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» (بقره ۱۸۵) که از ادله این قاعده است.

و همچنین در آیه ۶ سوره مائده، **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ (مائده/۶)** کلامی از امام خمینی قدس سره ذکر نمودیم که مشروعیت تیمم به جهت تسهیل مکلفین است و ایشان نکته مهم در تشریح تیمم را تسهیل دانسته‌اند. همچنین باید توجه داشت که عنوان تسهیل اعم از امتنان است؛ بدین معنا که ممکن است در موردی تسهیل باشد، اما امتنان وجود نداشته باشد و یا حتی جعل حکم بر خلاف امتنان نباشد، اما بر خلاف تسهیل باشد. و شارع به عنوان اینکه خصوصیت و ویژگی این دین آسان بودن آن است، تا در مجموع پذیرش آن برای انسان‌ها بهتر و سریع‌تر باشد، این قاعده را بیان فرموده است.

بنابراین، نباید توهم شود که بین این دو عنوان تسهیل و امتنان فرقی وجود ندارد؛ به خصوص با توجه به اینکه امتنان در ملاک احکام نمی‌تواند جریان داشته باشد.

چنان‌که در مباحث گذشته روشن نمودیم؛ در حالی که تسهیل در ملاک احکام وجود دارد. لذا، باید بین این ملاک و سائر افعال وجوبی و تحریمی، از نظر ملاک، مقایسه صورت گیرد. در هر موردی که ملاک تسهیل بر ملاک لزومی - اعم از وجوب و حرمت - مقدم باشد، در آن مورد قاعده لاجرح جریان دارد و در مواردی که ملاک وجوبی یا تحریمی مقدم بر ملاک تسهیل باشد، دیگر قاعده لاجرح در آن جاری نخواهد بود.

و در ادامه، محمد جواد فاضل لنکرانی می‌فرماید: از نظر فقهی و دیدگاه علمی، بدون آنکه در مقام

فتوا باشیم، می‌توان گفت: در موردی که مردی با زنی در زمان عده ازدواج نموده و نسبت به حرمت آن جاهل بوده است، چنانچه بعد از گذشت چندین سال که دارای فرزند شده‌اند، بخواهند از یکدیگر جدا شوند موجب حرج است و در این مورد، ملاک تسهیل بر ملاک حرمت ابدی مقدم است. بنابراین، بعید نیست که بتوان گفت در چنین فرضی، به وسیله قاعده لاجرح حرمت ابدی برای این زوج و زوجه برداشته می‌شود. البته در صورتی که هنوز ازدواجی صورت نگرفته و یا اوائل ازدواج آن‌ها باشد و بتوانند از یکدیگر جدا شوند، حرمت ابدی وجود دارد. **والله العالم.**

(فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ۵ ش: ۱، ج: ۱، ۱۶۱۱۴۹)
مقاله‌ای با عنوان «بررسی جریان قاعده لاجرح در محرمات نیز، به صورت تفکیکی، به بررسی ادله قائلین بر جریان قاعده لاجرح در محرمات و عدم جریان آن در محرمات پرداخته و در نهایت، به این نتیجه رسیده است که جریان قاعده لاجرح در محرمات از پشتوانه محکمی برخوردار بوده و ادله قوی‌تری جهت اثبات ادعای خود استفاده کرده است. همان‌گونه که قائلان به عدم جریان قاعده لاجرح در محرمات بیان کرده‌اند. هرچند ادله قاعده قاصر از اثبات عدم جریان آن در محرمات است، اما چالش‌ها و نگرانی‌هایی وجود دارد که مانع از اثبات صریح جریان قاعده لاجرح در محرمات می‌شوند. (فراستی، رحمتی، ۱۳۹۶: ص ۱۲)

در ادامه، نویسندۀ این مقاله به تبیین مدعای خود می‌پردازد. با این بیان که یکی از چالش‌ها در مسیر جریان قاعده در محرمات این است که حرج مورد نظر در قاعده لاجرح حرج شخصی است و غالباً ترک محرمات، برای اشخاص، حرجی و سخت است و اگر بخواهیم قاعده لاجرح در محرمات را جاری کنیم، فقه دیگری تأسیس می‌شود؛ زیرا بیشتر محرمات حرجی می‌شوند و این امر با روح حاکم بر فقه سازگار نیست. فقها اجازه حلیت تمام محرمات حرجی را نمی‌دهند. عباراتی که بیان شد حاکی از دغدغه و نگرانی اهل دین، در صورت جریان قاعده لاجرح در محرمات، است؛ اما با پاسخی نقضی می‌توان

این نگرانی‌ها را به واجبات شرعی هم سرایت داد. اگر قرار بر این باشد که حرج شخصی نافعی حکم شرعی شود، به طبع انجام اغلب واجبات هم بر اشخاص حرجی است؛ زیرا واجبات هم از جنس تکالیف هستند و تکلیف هم که مشتق از ماده کلفت است و به معنی انجام اموری است که ممکن است باب میل و طبع مکلفین نباشد. تنها این‌گونه نیست که ترک محرمات سنگین باشد، بلکه انجام واجبات هم سختی خاص خود را دارد؛ اگر جز این بود، باید مشاهده می‌کردیم که بیشتر مکلفین واجبات را انجام می‌دهند، ولی محرمات را ترک نمی‌کنند، حال آنکه اهمال در انجام واجبات نیز از سوی مکلفین وجود دارد. درست است که شارع راضی به انجام محرمات نیست و اگر محرمات حرجی حلال شوند، فقه جدیدی تأسیس می‌شود، اما این حرف در مورد ترک واجبات نیز صدق می‌کند. اگر بیشتر واجبات حرجی نیز ترک شوند، فقه جدیدی درست می‌شود. اگر واجبات هم ترک شوند، روح حاکم بر فقه به هم می‌خورد.

فقه مجموعه‌ای از انجام واجبات و ترک محرمات است. اگر انجام محرمات با روح فقه ناسازگاری دارد، ترک واجبات هم با این حقیقت ناسازگاری است. هیچ کس قائل به این نیست که در واجبات هم تمامی واجبات زمان حرجی شدن مجوز ترک دارند. برخی واجبات هستند که با وضوح تمام حرجی محسوب شده، اما باز هم باید انجام شوند. اجرای قاعده لاجرج، چه در واجبات و چه در محرمات، با ضوابط خاصی همراه است که مانع از عمل کردن بی‌رویه به قاعده می‌گردد. یکی دیگر از نقاط ابهام بحث بر سر «امتنانی بودن» قاعده‌ی لاجرج است که هر دو نظریه از آن جهت اثبات ادعای خود استفاده کرده‌اند. قائلان به جریان قاعده در محرمات، معتقدند ابقاء مکلف در حالت حرام حرجی خلاف امتنان است و در مقابل قائلان به عدم جریان معتقدند، ایقاع مکلف در حالت حرام و مفسده خلاف امتنان است. با فرض پذیرش اینکه قاعده لاجرج از خاصیت امتنانی بودن برخوردار است، همین

اشکال وارد بر محرمات را به واجبات هم می‌توان وارد کرد. اگر در حرام حرجی ایقاع مکلف در مفسده و انجام عمل حرام از سوی او خلاف امتنان است، در مقابل این احتمال نیز وجود دارد که در واجب حرجی، جلوگیری مکلف از جلب مصلحت و ترک عمل واجب توسط او خلاف امتنان باشد. امتنان اقتضای هر دو حالت، جلب مصلحت و دفع مفسده، را دارد. از این نظر، تفاوتی میان واجبات و محرمات نیست و در نهایت، وقتی در برخورد با ادله قاعده‌ی لاجرج اطلاق و عموم این ادله را مشاهده می‌کنیم، همان‌گونه که این امر از سیاق خود آیات نفی حرج و عبارت «فی الدین»، در آیه ۷۸ سوره حج، پیداست. از سوی دیگر، با مراجعه به روایات نفی حرج درمی‌یابیم که ائمه (علیهم السلام) در مثال‌های متعددی به قاعده نفی حرج استدلال می‌کنند. گویی به قضایای جزئی‌ه کاری ندارند و به مکلف تعلیم می‌دهند که حکم این‌گونه موارد را با استناد به آیه نفی حرج بیابد. در این حالت مانعی بر سر راه تمسک به قاعده در محرمات شرعی وجود نخواهد داشت؛ پس فقیه می‌تواند حکم به جریان این قاعده در تمامی احکام شرعی بدهد. (فراست، رحمتی ۱۳۹۶: ص ۱۲)

نتیجه نهایی بحث: اگر قائل به این باشیم که قاعده لاجرج از باب امتنان بر مکلف است، ارتکاب حرام او موجب ایقاع در مفسده می‌گردد و لذا، امتنان با ایقاع در مفسده سازگار نیست؛ بنابراین، این قاعده فقط در احکام وجوبی جاری می‌گردد. ولی اگر قائل به این باشیم که ملاک قاعده لاجرج تسهیل است نه امتنان و از آنجایی که تسهیل اعم از امتنان است به این معنا که در مواردی می‌تواند تسهیل باشد، ولی امتنان نباشد در این موارد قاعده لاجرج جاریست و می‌تواند حرمت ابدی را رفع نماید؛ البته آنچه که در این میان دارای اهمیت است آن است که قاعده لاجرج هرگز در مواردی که حرمت ذاتی وجود دارد جاری نمی‌گردد، ولی در مواردی، مانند مانحن فیه، در جایی که زوجه بنا بر جهل بدون نگه‌داری عده اقدام به نکاح نموده و وطی نیز در

این ایام رخ داده حرمت عرضی وجود دارد و آن هم به سبب نکاح در این ایام است؛ لذا، اگر زوجین به سبب حرمتی که از این اقدام برای آن‌ها وجود دارد، دچار حرج شوند و اگر قائل براین باشیم که ملاک قاعده، تسهیل است در مواردی که ملاک تسهیل بر ملاک لزومی اعم از وجوب و حرمت مقدم باشد قاعده لا حرج جریان دارد و می‌تواند رافع حرمت باشد.

استنتاجات

بحث نکاح در عده یکی از مهمترین مباحثی فقهی است که در ذیل بحث عده، میان فقهای امامیه، مطرح بوده و فقهای امامیه با توجه به ادله اربعه به بحث در مورد آن پرداخته اند. در بحث حرمت موبد حاصل از نکاح در عده، فقهای امامیه با توجه به ادله موجود و بالاخص روایات موجود در این باب دو مولفه (علم به حکم و موضوع و وطی در ایام عده) را عامل ایجاد حرمت موبد می‌دانند. بنابراین، با توجه به روشن بودن و مسلم بودن اصل مسئله (حرمت موبد نکاح در عده) چاره ای جزء جدایی همیشگی برای زوجین مبتلا به به این مسئله وجود ندارد که این خود می‌تواند منجر به مشکلات متعددی برای فرد و خانواده و در مرحله بالاتر برای جامعه مسلمین شود. بنابراین، فقهای امامیه به دنبال چاره‌جویی برای حل مسئله در برخی از فروض پرداخته‌اند. از جمله راهکارهای ارائه شده در این زمینه با توجه به ادله:

۱- انصراف روایات به وطی در عده

۲- انعقاد عقد نکاح توسط ولی یا وکیل

۳- شک در تحقق مبدا عده

۴- نقش قاعده لا حرج در رفع حرمت موبد

البته برخی فقهای امامیه نیز طریق احتیاط را پیش گرفته‌اند و قائل بر احتیاط و پایان دادن به زندگی زناشویی در فروض مذکور می‌باشند.

منابع و مآخذ

قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی:

۱. اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

۲. بروجردی، شیخ مرتضی، تقریرا الابحاث ابوالقاسم الموسوی الخوئی، المستند فی شرح العروه الوثقی، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۳. حسینی خواه، سید جواد، تقریرات درس شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیها سلام.
۴. حر عاملی، محمد حسن، وسائل شیعہ، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۵. حلی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، موسسه اسماعیلیان.
۶. حلی، یوسف بن مطهر، قواعد الاحکام فی معرفته الاحلال والحرام، بی‌جا، بی‌نا.
۷. سید ابوالقاسم، خویی، مبانی شرح عروه، مدرسه فقاہت.
۸. سبزواری، سید عبدالعلی، مہذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام، قم، دارالتفسیر.
۹. سند، شیخ محمد، سند العروه الوثقی، قم، صفی.
۱۰. سیفی مازندرانی، شیخ علی اکبر، مبانی الفقه الفعال، قم، جامعه مدرسین.
۱۱. طباطبایی حکیم، سید محسن، مستمسک عروه الوثقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. طباطبایی، سید علی ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۱۳. عاملی جبعی، شیخ زین الدین بن علی بن احمد، معروف به شهید ثانی، مسالک الافہام الی تنقیح شرایع الاسلام، بی‌نا، موسسه المعارف الاسلامیہ.
۱۴. عاملی جبعی، شیخ زین الدین بن علی بن احمد، معروف به شهید ثانی، روضہ البہیہ فی شرح لمعہ الدمشقیہ، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، ذوی القربی.
۱۵. عاملی، سید محمد، نہایۃ المرام فی شرح مختصر شرع الاسلام، محقق الحاج آقا مجتبی العراقی، الشیخ علی پناہ الاشتهاردی، آقا حسین الیزدی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعۃ لجماعۃ المدرسین.
۱۶. قمی، میرزا ابوالقاسم، جامع الشتات فی اجوبہ سوالات، بی‌نا.
۱۷. کرکی، علی بن حسین، معروف به محقق کرکی، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۱۸. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مومن، کفایہ الاحکام، قم، موسسه نشر اسلامی.
۱۹. موسوی بجنودی، سید حسن، القواعد الفقیہ، قم، نشر الہادی.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، کتاب نکاح، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیہ السلام.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، العروه الوثقی مع تعلیقات، قم، مدرسه امام علی علیہ السلام.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، حیلہ‌های شرعی و چارہ جویی‌های صحیح، قم، مدرسه امام علی علیہ السلام.
۲۳. نجفی الجواهری، الشیخ محمد حسن، جواهر الکلام، محقق عباس قوچان، بیروت، دار الاحیاء التراث العربیہ.
۲۴. مقالہ، فراست، سعید، رحمتی، مریم، عموم جریان قاعده لا حرج در محرمات و کاربرد آن در فعالیت های اطلاعاتی، راسخون.
۲۵. درس خارج فقه آیت الله جوادی املی ۱۳۹۴/۱۱/۲۷.



کشف ملاک حرمت تکلیفی و وضعی موضوع مسابقه همراه با تطبیق بر مصادیق مختلف

مرتضی اخترشناس

چکیده

موضوع مسابقه، با انواع مختلف روزافزون آن، به یک موضوع فراگیر در زندگی مدرن امروزی تبدیل شده است؛ لذا لازم است حکم فقهی مسابقات، در قالب مدل های مختلف آن، مورد بررسی قرار گیرد؛ اما کشف حکم فقهی انواع مختلف مسابقات، با توجه به تغییر مفهوم و ماهیت آن، در زمان حاضر با زمان گذشته و همچنین اختلاف قول علما در تعیین مصادیق حرام، با مشکل جدی روبه‌رو شده است. در پژوهش حاضر، برای رفع این مشکل، راهکار تعیین ملاک حرمت مسابقه مطرح شده است و نتیجه این راهکار در مسئله مذکور این است که مسابقه برخلاف دأبی که بعضی از فقهای متقدم درصدد اثبات آن بوده اند، به خودی خود، مشمول حکم حرمت تکلیفی و وضعی نیست و حرمت مسابقه، در روایات و اقوال علما، به خاطر صدق عنوان قمار

یا لهو منهی عنه بر آن بوده است؛ لذا مسابقاتی که این ملاک بر آنها صادق باشد حرام و نیز مسابقاتی هم که دارای این ملاک نباشند، از جهت مسابقه، دارای حکم جواز می باشد. اما چون در خود مفهوم این دو ملاک اختلاف زیادی میان لغویون و فقهاء وجود دارد، به همین مناسبت اقوال اهل لغت و علما در مورد معنای قمار و لهو بیان شده و معنای مطلوب پژوهش از این دو ملاک این‌گونه بیان شده است که قمار به معنای بازی، به صورت برد و باختی، است که شرط بندی یا همراهی در آن اصالت دارد و لهو حرام هم به معنای آن فعلی است که انسان را از کارهای مهم، مشغول می دارد و برخاسته از شدت فرح و سروری است که از حالت طبیعی و متعارف خارج می باشد. در انتهای مقاله این ملاک بر مصادیق مختلف مسابقه تطبیق داده شده است.

کلید واژگان: مسابقه، انواع مسابقات، ملاک حرمت، قمار، لهو منهی عنه.

مقدمه

موضوع مسابقه از جمله موضوعاتی است که می‌توان گفت نیاز به تعریف ندارد، چرا که مفهوم آن برای همه مردم، در هرکجای دنیا، مشخص است و از دیرباز با زندگی انسان گره خورده است؛ به عنوان مثال، در آیه ۱۷ از سوره مبارکه یوسف و در جریان به چاه انداختن حضرت یوسف (ع)، توسط برادران ایشان، برادران برای توجیه عمل خود و فریب دیگران مسابقه دادن خود را بهانه کردند و گفتند: «قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ». گفتند: ای پدر! ما یوسف را در کنار بار و کالای خود نهادیم و برای مسابقه رفتیم. ناگهان گرگی او را خورد.

ابتلای فراوان این مسئله در زندگی روزمره انسانها و گستره وسیع مصادیق آن از طرفی و اهمیت بالای ثمرات آن که در روایات به آن پرداخته شده است از طرفی دیگر، سبب شده است که علمای بزرگ اسلام، در کتب ارزشمند خود، بابی مستقل برای آن، با عنوان سبق و رمایه، اختصاص دهند و بحث های فراوانی حول آن انجام گرفته است.

اما آنچه موجب انگیزه برای پرداختن به پژوهش حاضر گردید این سوالات بود که اولاً، چرا با وجود اینکه حکم کلی موضوع مسابقه همان طور که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، مشخص است و اختلافی در آن وجود ندارد، اما در تطبیق آن بر مصادیق مختلف اختلاف فراوانی میان علما وجود دارد و دوم، اینکه چرا با وجود بحث های فراوانی که در این خصوص انجام گرفته، اما باز هم در تعیین مصادیقی که منطبق بر حکم این مسئله می باشد، معیار مشخصی وجود ندارد و مشاهده می شود که متدینین، در تشخیص مصادیق حرام از حلال آن، سردرگمی و ابهامات فراوانی دارند؛ به عنوان مثال، برنامه تلویزیونی پرمخاطبی با اسم برنده باش که یک مسابقه تلویزیونی بود، به مدت چندین ماه (از تاریخ ۱۵ مرداد ۱۳۹۷ تا ۱۳۹۸ اردیبهشت ۱۳۹۸)، در شبکه سه سیما جمهوری اسلامی ایران، پخش می شد، اما بعد از این مدت طولانی پخش، اعلام شد که این مسابقه اشکال شرعی دارد و از مصادیق حرام تشخیص داده شده

است و برنامه تعطیل شد. (ویکی پدیا، ۲۰۲۲م). سوم، اینکه آیا راهی وجود ندارد تا به وسیله آن امکان تطبیق هرگونه مسابقه ای بر حکم شرعی آن وجود داشته باشد تا اختلافی که میان علما در تعیین مصادیقی که در انواع گذشته آن وجود داشته و همچنین سردرگمی هایی که در تعیین حکم مصادیق جدید آن وجود دارد را برای همیشه مرتفع کرد؟

بدین منظور، در پژوهش حاضر به بررسی وجود راه حلی برای پاسخ به سوالات و در واقع، مشکلاتی که بیان شد به روش تحلیلی-اجتهادی پرداخته شده است؛ لذا مؤلف، با استناد به ادله شرعی، درصدد کشف راهکاری برای تعیین و تطبیق روشن و مشخص مصادیق حرام از مصادیق حلال انواع مسابقات می باشد.

انواع مسابقات

فقه های شیعه، در کتب خود، مسابقات را عموماً به چهار قسم تقسیم کرده اند که عبارت است از:

مسابقه با آلات قمار همراه با عوض (رهن)

مسابقه با آلات قمار بدون عوض

مسابقه با غیر آلات قمار همراه با عوض

مسابقه با غیر آلات قمار بدون عوض

(انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۷۱؛ موسوی خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۷؛ خوئی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۷۹؛ خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۷) اما برای سهولت در تطبیق حکم مسابقات بر تمامی مصادیق آن، چند قسم دیگر را هم می توان اضافه کرد که البته ممکن است با نگاه دقیق عقلی، ملحق به اقسام مذکور در بالا شوند:

مسابقه با غرض صحیح منصوبه

مثل مسابقه تیراندازی برای آمادگی در جهاد با

دشمن براساس آیه: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (و آماده کنید در برابر دشمنان، آنچه توان دارید از هر نیرو و همچنین اسبان آماده تا به وسیله آنها، دشمنان خدا و دشمنان خود را بترسانید. انفال، ۶۰)

مسابقه با غرض صحیح غیرمنصوصه

در ابعاد اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، تفریحی و... مثل مسابقه تلویزیونی عصرجدید باغرض شکوفایی و کشف استعدادهای برتر؛

مسابقه با غرض صحیح

مثل مسابقه برکشتن نفس محترمه

مسابقه براساس بخت آزمایی و شانس

مسابقه بر غیر اعمال فیزیکی

مثل مسابقه در بازی‌های رایانه‌ای

مسابقه بر بازی‌هایی که غالباً همراه

با آسیب و ضرر است (مثل بعضی از مسابقات رزمی)

اثبات فی الجمله حرمت مسابقه

قبل از اینکه به بحث راهکار حل مشکل تعیین حکم مسابقه و تطبیق آن، بر مصادیق مختلف، بپردازیم، ابتدا لازم می‌آید تا اثبات کنیم که فی الجمله و در بعضی از موارد مسابقه قطعاً حرام می‌باشد؛ چون ممکن است ادعا شود که چه دلیلی برای پرداختن به تعیین ملاک حرمت وجود دارد، وقتی اصل اولی حلیت است و لذا، به خاطر اختلافی که در مسئله وجود دارد موارد مشکوک هم حمل به صحت خواهد شد.

برای اثبات فی الجمله حرمت مسابقه، ادله زیر را می‌توان اقامه کرد:

۱- اجماع

(طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲۹۰؛ ابن

ادرس حلی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۲۲۵؛

خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۷؛ ابن فهد

حلی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۸۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۵۰

؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۵۱۲)

اما اشکالی که به این دلیل امکان دارد وارد شود، مدرکی بودن آن است و لذا، اگرچه ادعا شود که اجماع به تنهایی حجت نیست، اما حداقل به عنوان مؤید در اثبات حرمت فی الجمله مسابقه مفید می‌باشد. اما گفته شده است این اجماع که معتضد به شهرت هم می‌باشد حجت است. (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۳۸)

۲- قرآن

از جمله آیاتی که برای اثبات مدعی می‌توان به آن استناد کرد عبارت است از:

الف) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همانا شراب، میسر، انصاب و ازلام پلیدی از طرف شیطان است؛ لذا، از این موارد اجتناب کنید و امیداست که رستگار شوید. (مائده، ۶۰) با این استدلال که در این آیه، از جمله موارد حرام، که لزوم اجتناب دارد، میسر شمرده شده و میسر هم بر مطلق قمار صادق است. (خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۸) از طرفی هم چون رابطه قمار با مسابقه، همان طور که در قسمت اقسام مسابقه به آن اشاره شد، عموم و خصوص من وجه است، لذا مسابقه در بعضی از موارد حرام است.

ب) «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ» همانا شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و میسر میان شما دشمنی و کینه توزی قرار دهد. (مائده، ۹۱) با این ادعا که آنچه موجب عداوت و کینه‌توزی میان مسلمین شود از عمل شیطان است و لزوم اجتناب دارد. (خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۲۸) که قابل صدق بر مواردی مثل مسابقه با آلات قمار همراه با رهان قطعاً می‌باشد.

۳- روایات

حدیث مشهور و صحیح: «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي حَقِّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَضَلٍ يَغْنِي النَّضَالَ» جایز نیست شرط بندی جز در اسب دوانی یا شترسواری و نصل یعنی تیراندازی. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۵۳)



این روایت تصریح در حرمت مسابقه در بعضی از انواع آن دارد. البته سبق در این روایت هم با فتحه نقل شده است که به معنای عَوْض مبذوله برای فرد برنده می‌باشد و هم با سکون که به معنای مسابقه دادن که مصدر سَبَق یا سابق است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۷۳) براساس هر دو نقل مدعی ثابت می‌شود، اما نقل به فتحه مناسب تر است.

بنابراین، براساس اجماع منقول معتضد به شهرت و همچنین قرآن و سنت، نتیجه می‌گیریم که مسابقه در بعضی از موارد و به صورت فی الجملة قطعاً حرام می‌باشد.

❏ اقوال علما در حکم انواع مسابقات

در ادامه، اقوال علما در مورد حکم شرعی چهارقسم مذکور از مسابقات، به همراه ادله مورد استناد، ذکر خواهد شد:

قسم اول: در مورد حکم تکلیفی و وضعی قسم اول، یعنی مسابقه با آلات قمار همراه با عوض در غیر موارد منصوصه، هیچ اختلافی میان علما شیعه وجود ندارد و در واقع، قدرمتیقن حرمت مسابقه هم از جهت تکلیفی و هم از جهت وضعی همین قسم می‌باشد. دلیلی هم که برای آن ذکر کرده‌اند اجماع و اخبار متواتر می‌باشد. (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۷۲؛ موسوی خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۷؛ خویی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ابن ادریس حلی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۲۲۵)

قسم دوم: در مورد قسم دوم یعنی، مسابقه با آلات قمار، اما بدون رهن و عوض، دو قول وجود دارد:

الف) حکم تکلیفی این قسم، همانند قسم قبلی، حرمت است؛ لذا عدم وجود عوض این موارد را از صدق عنوان قمار خارج نمی‌کند. (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۷۴)؛ به‌خاطر روایاتی از جمله: روایت حسن بن علی بن شعبه از امام صادق (ع): «... إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي حَرَّمَ هِيَ كُلُّهَا الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مُحْضًا نَظِيرُ... الشُّطْرَنْجِ وَكُلِّ مَلْهُوبٍ وَ... وَ مَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ الْفَسَادُ مُحْضًا وَ لَا يَكُونُ فِيهِ وَ لَا مِنْهُ شَيْءٌ مِنْ

وَجَوْهَ الصَّلَاحِ فَحَرَّمَ تَعْلِيمَهُ وَ تَعْلَمُهُ وَ الْعَمَلَ بِهِ وَ أَخَذَ الْأَجْرَ عَلَيْهِ وَ جَمِيعَ التَّقْلِبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وَجَوْهِ الْحَرَكَاتِ كُلِّهَا». خداوند تنها آن کاری را حرام کرده است که از آن تنها فساد انتظار می‌رود و همچنین آنچه که از آن و در آن فساد محض باشد و چیزی از صلاح در آن یا از آن وجود نداشته باشد. لذا تعلیم و تعلّم و عمل به آن و دریافت اجرت بر چنین صناعتی و هرگونه استفاده از آن حرام می‌باشد. (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۳۵).

روایت ابی جارود از امام جعفر صادق (ع): «... كُلُّ قِمَارٍ مَيْسَرٌ... كُلُّ هَذَا بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ الْإِتْفَاعُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا حَرَامٌ مِنَ اللَّهِ مُحَرَّمٌ، وَ هُوَ رَجَسٌ مِنَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ». هرگونه قماری ميسر است و هر مدلی از خرید و فروش و استفاده از آن حرام است و آن رجس و پلیدی از طرف شیطان است. (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸۱)

ب) به‌خاطر اشکالاتی که بر ادله حرمت، برای این قسم، مطرح شده است و همچنین به دلیل اینکه قمار انصراف دارد در مقارنت با رهان، این قسم دارای حکم حرمت نمی‌باشد. (موسوی خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۷).

قسم سوم: نظر مشهور نسبت به حکم تکلیفی و وضعی قسم سوم، یعنی مسابقه با غیر آلات قمار ولی همراه با عوض، حرمت آن است.

(انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۷۵؛ موسوی خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۸۳؛ مقداد، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۵۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۷۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۲۲)

از جمله ادله حرمت برای این قسم عبارت است از:

- صدق عنوان قمار بر این قسم. (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۳۸؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۷۵)

- روایت منقول از امام صادق (ع): «إِنَّ الْمَلَأَيْكَةَ لَتَنْفُرُ عِنْدَ الرَّهَانِ وَ تُلْعَنُ صَاحِبَهُ مَا خَلَا الْخَافِرَ وَ الْخُفَّ وَ الرَّيْشَ وَ النَّصْلَ...» (فرشتگان بی‌زاری می‌جویند از شرط بندی و صاحب آن را لعن می‌کنند مگر در مسابقه اسب‌دوانی، شترسواری، تیراندازی و نیزه. حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۵۱)



اما این قول هم وجود دارد که اگر رهن به عنوان وفای به عهد داده شود و باذل هم راضی باشد، ممکن است بگوییم که این قسم جایز است. (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۷۱؛ مغنیه، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۳۴)

قسم چهارم: در مورد حکم این قسم، یعنی مسابقه با غیر آلات قمار و بدون رهن دو قول وجود دارد:

الف) حرام است. (ابن ادریس حلی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۲۲۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۸۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۳۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۱۱۲)

ادله‌ای که برای این حکم ذکر شده است عبارت است از: اجماع منقول، صدق عنوان قمار، حصر مستفاد از روایت لاسبق، روایت ان الملائكة لتنفرن... و صدق عنوان لهو و لعب. (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۳۸)

ب) جایز است. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۶۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۲۳؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۲، ص ۳۶۶؛ موسوی خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۰)

ادله‌ای که برای این قول ذکر شده است عبارت است از: اصالة الجواز، عدم وجود اجماع و نص برای حرمت این قسم (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۸۱) و عدم صدق عنوان لهو و لعب بر آن مخصوصا زمانی که غرض صحیحی هم بر مسابقه مترتب باشد. (موسوی خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۰).

راهِکار کشف ملاک

باتوجه به مباحثی که تا اینجا بیان شد می‌توانیم نتیجه بگیریم که راهکار کشف ملاک، در بحث حاضر، دو تاثیر و فایده مهم دارد که عبارت است از:

الف) رفع اختلافات موجود در تطبیق حکم بر مصادیق؛ چرا که ادله‌ای که برای حرمت بسیاری از مصادیق مسابقه اقامه شده است، جز آن دلیلی که در این پژوهش به عنوان ملاک معرفی خواهد شد، همگی قابل خدشه و اشکال هستند.

(خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۷ تا ۳۰؛ خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۸ تا ۳۵).

ب) تشخیص راحت مصادیق حرام در روزگاریایی مثل زمان حاضر که مصادیق مسابقه بسیار بیشتر از موارد زمان نص شده است و خیلی از این مصادیق جدید کاملا متفاوت از موارد گذشته می‌باشد؛ به عنوان مثال، مسابقاتی که در کتب علما از آن‌ها بحث می‌شود، عموما همراه با ایجاب و قبول که

” مراد از ملاک یابی این است که در ادله‌ای که برای حرمت یا حلیت یک مسئله وارد شده است، جست‌وجویی انجام گیرد که آیا در این ادله عام، ملاک و دلیل به خصوصی مطرح شده است یا اینکه تعبدی می‌باشد.

لازمه عقد لازم هست می‌باشد. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۸۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۲۲۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۷۳)

و یا اینکه حداقل آن را عقد جائز، معرفی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۲۵۵)؛ در صورتی که عموم مسابقاتی که در زمان حاضر انجام می‌گیرد بدون عقد است. مثالی دیگر اینکه فقها برای عقد مسابقه شروطی، از جمله عقل و بلوغ و رضایت را برای شرکت‌کنندگان، لازم دانسته‌اند و یا اینکه عوض هم باید مشخص باشد؛ (مغنیه، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۳۶) در حالی که این شروط در بسیاری از مسابقه‌های امروزی رعایت نمی‌شود. اما عرفا به آن‌ها مسابقه گفته می‌شود و لذا اگرچه که بر اساس ادله‌ای که برای حرمت مسابقه ذکر شده است، شاید ورود این مصادیق بر آن‌ها قابل خدشه باشد، اما اگر ملاک حرمت مشخص شود، به راحتی می‌توان حکم را بر این مصادیق، در صورت داشتن ملاک، بار کرد حتی اگر اصطلاحا عنوان مسابقه بر آن‌ها صادق نباشد.

حال که ضرورت کشف ملاک حرمت مسابقه تبیین گردید، لازم است مراد از ملاک یابی و حجیت آن هم مورد بررسی قرار گیرد.

مراد از ملاک یابی این است که در ادله‌ای که برای حرمت یا حلیت یک مسئله وارد شده است، جست‌وجویی انجام گیرد که آیا در این ادله عام، ملاک و دلیل به خصوصی مطرح

که ظهور در جواز مسابقه در غیر موارد آمادگی برای جهاد است. از جمله، روایت ابو لبید: «قال سئل أنس بن مالك هل كنتم تراهنون على عهد رسول الله؟ فقال: نعم راهن رسول الله صلى الله عليه وآله على فرس له فسبق، فسرّ بذلك و أعجبه.» از انس بن مالک سؤال شد که آیا در زمان رسول خدا (ص) شرط بندی می کردید و مسابقه انجام می دادید؟ انس گفت: بله، رسول خدا بر اسبی شرط بندی کرد و آن اسب پیروز شد و پیامبر (ص) خوشحال شد و ایشان را به تعجب واداشت. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲۸۹) یا روایت ابن امر: «أن النبي صلى الله عليه وآله سابق بين الخيل المضمرة من الحفيا إلى ثنية الوداع خمسة أميال إلى ستة ومن ثنية الوداع إلى مسجد بنى زريق ميل.» نبی مکرم اسلام (ص) مسابقه اسب سواری از منطقه حیفاء تا مسجد بنی زریق برگزار کرد. (همان) و همچنین روایتی که حضرت رسول (ص) به امام حسن ع و امام حسین ع می فرمایند که با هم مسابقه گشتی بگیرند. (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۸۲). خلاف سیره علما و مسلمین هم می باشد؛ چرا که در موارد زیادی، از جمله مثل تجوید قرآن یا خوشنویسی، اقدام به برگزاری مسابقه می کنند. اگرچه چنین سیره ای حجت نیست، اما با توجه به اینکه علما و مؤمنینی که نسبت به تطبیق اعمال خود با شرع حساسیت به خرج می دهند، مسابقات

در رشته های مختلف فرهنگی، علمی، ورزشی و... برگزار می کنند مؤیدی است بر این مطلب که مسابقه حرمت ذاتی ندارد.

دومین آیه: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده، ۹۱) می باشد

که در این آیه، خمر و میسر از عمل شیطان معرفی شده است و لزوم اجتناب دارد. میسر هم عبارت است از قمار (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۵۰۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۲۳) و همان طور که در قسمت اقوال علما بیان شد، بر بسیاری از مسابقات عنوان قمار صادق است؛ بنابراین یکی از ملاکات حرمت مسابقه قطعاً صدق عنوان قمار بر آن خواهد بود؛ چون اصل اولی بر جواز است و در تمام ادله ای که ظهور در تعبدی بودن حرمت مسابقه دارد، خدشه و اشکال سندی یا دلالی وجود دارد. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۶۸؛ نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۵۵۱).

سومین آیه، قسمت آخر آیه ۳۰ از سوره مبارکه حج: «اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ». از سخن باطل بپرهیزید. می باشد که با واسطه، هدایتگر ما به یکی از ملاکات دیگر حرمت مسابقه می باشد؛ با این بیان که لفظ اجتنبوا در آیه به صورت نهی است و نهی، به خودی خود، دلالت بر حرمت دارد. (صدر، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۸۲) قول زور هم به معنای کلام باطل است و باطل هم به معنای آن چیزی است که فائده و غرض عقلایی (برجوردی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۶۲) و شرعی ندارد. لذا با توجه به اینکه قول زور در روایات بر غناء تطبیق داده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۳۱) و غناء هم بنا بر نظر صحیح، شامل غیرکلام می شود، (خامنه ای، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۵۴۴) لذا کلام بودن

باطل موضوعیتی ندارد و در این آیه هر آنچه که صدق عنوان باطل بر آن کند حرام است؛ از طرفی در روایات، بعضی از مسابقه ها از مصادیق باطل شمرده شده است. (کلینی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۴۲۸) بنابراین، یکی دیگر از ملاکات حرمت مسابقه، صدق عنوان باطل بر مسابقات است.



ب: کشف ملاک حرمت مسابقه از طریق روایات

روایاتی که می‌شود به وسیله آن‌ها ملاک حرمت مسابقه را کشف کرد عبارت‌اند از:

۱- روایت صحیح معمر بن خلاد از امام رضا (ع): «**التَّرْدُ وَالشَّطْرُنْجُ وَالْأَزْبَعَةُ عَشْرَ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ وَكُلُّ مَا قَوْمَرِ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ**». نرد و شطرنج و بازی اربعه عشر حکم واحدی دارند و هرچه که قمار بر آن شود میسر است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۳۵) این روایت با ذکر مورد اربعه عشر که یک بازی به وسیله چوب می‌باشد و با آن قمار می‌شده، ظهور در این دارد که در صدد نفی و القای خصوصیت از نرد و شطرنج و الحاق هر مسابقه‌ای که به وسیله آن قمار می‌شود به شطرنج و نرد می‌باشد (خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۲۵) و با توجه به آیه ای که میسر را حرام اعلام می‌کند که در قسم قبلی ذکر شد، یک علت منصوصه است و اینکه علما دو قسم از اقسام چهارگانه‌ای که برای مسابقه ذکر کرده‌اند مسابقه با آلات قمار است، می‌توان نتیجه گرفت که قمار دلیل حرمت مسابقه، حداقل به نحو موجب جزئی، می‌باشد.

۲- روایت موثق زراره از امام صادق (ع): «**أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الشَّطْرُنْجِ وَ عَنِ لُغْبَةِ شَبِيبِ الْتِي يُقَالُ لَهَا لُغْبَةُ الْأَمِيرِ وَ عَنِ لُغْبَةِ الثَّلَاثِ فَقَالَ أَرَأَيْتَكَ إِذَا مَيَّرَ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ مَعَ أَيِّهِمَا يَكُونُ قَالَ قُلْتُ مَعَ الْبَاطِلِ قَالَ فَلَا خَيْرَ فِيهِ**». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۳۶) در این روایت، از امام صادق (ع) در مورد حکم شرعی شطرنج و دو بازی مرسوم آن زمان سؤال می‌شود و ایشان، در جواب، باطل بودن را ملاک برای حرمت این موارد اعلام می‌فرمایند. اما ممکن است به این برداشت از روایت اشکال شود که این روایت نهایتاً اثبات کننده کراهت موارد یاد شده است. چون از عبارت باطل بودن این موارد یا این عبارت که هیچ خیری در این موارد نیست بیشتر از آن نمی‌توان برداشت کرد. لذا ملاک حرمت را نمی‌شود از این روایت برداشت کرد. این اشکال با توجه به ذکر شطرنج که در آن زمان از آلات قمار بوده و قطعاً حرام بوده است کاملاً ظهور در حرمت دارد.

۳- روایت مرفوعه از امام صادق (ع): «**قَالَ: إِنْ**

الملائكة لتنفّر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافرو الخف و الريش و النصل و قد سابق رسول الله ص أسامة بن زيد و أجرى الخيل» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۵۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۵۹) این روایت به ضمیمه روایت علاء بن سیاه از امام صادق (ع): «**لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمّام و لا بأس بشهادة المراهن عليه فإن رسول الله ص قد أجرى الخيل و سابق و كان يقول إن الملائكة تحضر الرهان في الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك فهو قمار حرام**». کسی که پرنده بازی می‌کند و همچنین کسی که بر آن بازی شرط بندی می‌کند، شهادتش صحیح است؛ چون حضرت رسول (ص) شخصا مسابقه اسب سواری اجرا کرد و خود مسابقه داد و چندین مرتبه فرموده باشند که فرشتگان در مسابقه اسب دوانی، شترسواری و تیراندازی حاضر می‌شوند و مسابقه بر غیر این موارد قمار و حرام است. (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۹، ص ۲۵۳) ظهور در این دارد که آن مسابقاتی حرام است و موجب تنفر ملائکه می‌شود که در آن رهان وجود داشته باشد که این رهان هم، طبق روایت دوم، قمار محسوب می‌شود؛ پس این دو روایت دلالت بر این نکته دارد که ملاک حرمت مسابقه قمار است. این اشکال که رهان در این دو روایت ممکن است رهنی غیر از مسابقه باشد یا این اشکال که نفرت و عدم حضور ملائکه دلالت بر حرمت ندارد خلاف ظهور روایت است. (خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۳۵) اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود، ضعف سندی این دو روایت است که با شهرت عملی فقها قابل جبران است. (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۸۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۶۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۳۸؛ طباطبائی قمی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۲۵۷؛ روحانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۹۳؛ خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۳۴) ۴- روایت مرفوعه از حضرت رسول (ص): «**قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اِزْكَبُوا وَاِزْمُوا... ثُمَّ قَالَ كُلُّ لَهْوِ الْمُؤْمِنِ بَاطِلٌ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ فِي تَأْدِيبِهِ الْفَرَسِ وَرَمْيِهِ عَن قَوْسِهِ وَ مُلَاعَبَتِهِ امْرَأَتَهُ...**» حضرت رسول (ص) فرمود: سوارکاری و تیراندازی

کنید و سپس فرمودند که هرگونه لهوی که مؤمن به آن پردازد باطل است؛ جز در آموزش اسب و تمرین تیراندازی و ملاعبه با همسر (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰) با غصّ نظر از ضعف سندی و عدم ظهور روشن این روایت بر حرمت، می‌توان به این روایت استدلال کرد که هر لهوی جز موارد ثلاثه باطل و ممنوع است و خیلی از مسابقات به‌صورت لهوی است. لذا علت حرمت مسابقات که به خودی خود حرمتی ندارد، صدق عنوان لهو بر آن است.

ج) کشف ملاک حرمت مسابقه از طریق قول علما

اگرچه قول علما به‌تنهایی موجب تعیین ملاک حرمت در یک مسئله نیست، اما قطعاً می‌تواند در مواردی منجر به کشف قول **معصوم (ع)** شود. در ادامه، اقوال علما در رابطه با علت حرمت مسابقه مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

با مراجعه به کتب علما و دقت در کلمات ایشان، به روشنی به این نتیجه می‌رسیم که مسابقه به خودی خود دارای قبح ذاتی نیست؛ بلکه به‌خاطر صدق عنوان قمار یا لهو و لعب بر آن، عنوان حرمت بر آن بار شده است که بعضی از این موارد را ذکر می‌کنیم:

۱- شهید ثانی، در کتاب مسالک الافهام خود در شرح کتاب شرائع الاسلام محقق حلی، در تنقیح علتی که دلالت بر انحصار جواز مسابقات در موارد منصوصه که عبارت باشد از وقوف بر موارد شرع فرموده اند:

«يظهر من التعليل أنّ هذا العقد مخالف للأصل فيقتصر في جواره على مورد الشرع الآذن فيه، وهو الثلاثة المذكورة. وإلّا ما كان مخالفاً للأصل لاشتماله على اللهو



و اللعب و القمار على بعض الوجوه، فالأصل أن لا يصحّ منه إلّا ما ورد الشرع بالإذن فيه، و هو الثلاثة المذكورة» (شهيد ثاني ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۸۴) لذا طبق این بیان صریح، ملاک حرمت مسابقه، صدق عنوان لهو و لعب یا قمار در بعضی از موارد آن است.

۲- محقق فاضل مقداد، در کتاب تنقیح الرائع خود در شرح کتاب مختصر النافع محقق حلی، مسابقه در غیر موارد منصوصه همراه با رهان را قطعاً حرام می‌دانند و همچنین بدون رهان را هم به‌خاطر همراهی آن با لعب بدون منفعت حرام می‌دانند: «لا خلاف في عدم صحة المسابقة بها مع المال، و هل تحرم مع عدم المال؟ الأصح نعم، لأنها لعب و عبث خال عن فائدة» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۵۰)

۳- صاحب الرياض، در کتاب خود، تصریح به علیّت حرمت مسابقه به‌خاطر مشتمل بودن بر قمار یا لهو و لعب دارند. در آنجا که می‌فرمایند: «و لا يصح المسابقة في غيرها أي غير الثلاثة المزبورة، بل يحرم مع العوض، بإجماعنا... مضافاً إلى أنه قمار منهى عنه في الشريعة... بل هو في الدلالة على التحريم أظهر: «إن الملائكة تحضر الرهان في الخفّ و الحافر و الريش، و ما عدا ذلك قمار حرام» و قصور سنده کبعض ما تقدّمه منجبر بالعمل. فالمنع أظهر... بما دلّ على حرمة اللهو و اللعب، لكون المسابقة في المذكورات منهما بلا تأمل، و خصوص ما مرّ من المعتبرة المنجبر قصور سندها بالشهرة، بل و عمل الكلّ و لو في الجملة، الدالة على تنقّر الملائكة عند الرهان و لعنها صاحبه ما خلا الثلاثة، مع تصريح الرواية السابقة بأن ما عداها قمار محرّم. و دعوى توقّف صدق القمار و الرهانة على بذل العوض غير معلوم الصحة، مع صدقهما سيّما الرهانة بدونه عرفاً و عادة» (طباطبائی ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۳۷ تا ۲۳۹)

۴- محقق کرکی، در کتاب جامع المقاصد خود در شرح این قسمت از کلام علامه حلی که ایشان در حرمت مسابقه در غیر موارد منصوصه بدون رهان تشکیک می‌کنند، می‌فرمایند که وجه این تشکیک اصالة الجواز است؛ چون دلیل

خاصی برای حرمت این موارد نداریم و سپس می‌فرمایند: «و كيف كان فظاهر المذهب التحريم، إلّا أن وجهه غير ظاهر، لأن هذه قد تراد لغرض صحيح ينفع في معالجة العدو، و لم يثبت في الشرع تحريم شيء من هذه و لا تعد بنفسها لهوا و لعباً». (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۲۶ و ص ۳۲۷) اینکه محقق کرکی دلیل واضح نبودن حرمت این موارد را صدق غرض صحیح بر آن‌ها در بعضی از موارد و عدم صدق عنوان لهو و لعب بر آن‌ها دانسته‌اند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که علت حرمت در سه قسم دیگر مسابقه، به‌خاطر عدم غرض صحیح بر آن‌ها، مثل قمار و همچنین صدق عنوان لهو و لعب بر آن‌ها می‌باشد.

۵- مقدس اردبیلی، در کتاب مجمع الفائدة خود، جواز مسابقات غیر منصوصه بدون عوض را موافق با اصل دانسته‌اند. مخصوصاً زمانی که غرض صحیحی در میان باشد و سپس فرموده‌اند: «و اعلم انّ الأصل جواز كل شيء حتّى يعلم تحريمه، فكأنّ القمار أي الرهانة علم تحريمه، كما مضى حتى لعب الصبيان بالجوز. و قد علم أيضا تحريم بعض اللهو بآلات القمار و ان لم يكن فيه رهن و عوض، مثل النرد و الشطرنج. و أمّا مثل السبق بالأقدام و المصارعة و غير ذلك، فالظاهر الجواز للأصل، و يدل بعض الروايات على جواز المصارعة و فعل الحسنين عليهما السلام مشهور، و هو موجود في الأمالي و غيره. و يؤيّده وجوده بين المسلمين من غير منع، و انّ فيه غرضاً صحيحاً غير ظاهر القبح» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۶۷ و ۱۶۸)

مقدس اردبیلی، در کلام مذکور، تصریح می‌کنند که اصل بر جواز هر چیزی مثل مسابقه است و اقسامی از مسابقه هم که حرام شده‌است به‌خاطر امر خارجیه‌ای می‌باشد؛ مثلاً قسم اول از اقسام مسابقه که لعب با آلات قمار همراه با عوض باشد، به‌خاطر قمار حرام شده‌است و همچنین قسم دوم که لعب با آلات قمار بدون رهن باشد، به‌خاطر لهوی بودن آن‌هاست. بنابراین، براساس کلام ایشان ملاک حرمت مسابقه این است که مسابقه مصداقی برای قمار

و لهو منهی عنه قرار گیرد.

۵- ملاک حرمت مسابقه به وضوح در کلام شیخ اعظم، در کتاب مکاسب ایشان، قابل کشف و برداشت است؛ به عنوان مثال، ایشان مانند کثیری از علمای دیگر، برای بررسی حکم مسابقات، ابتدا آن‌ها را به چهار قسم که در اقسام مسابقات ذکر شد تقسیم می‌کنند. از همین تقسیم‌بندی می‌شود فهمید که ملاک حرمت مسابقه، صدق عنوان قمار است. چون تمام این چهار قسم حول محور قمار می‌باشد و ایشان برای حرمت هر یک از اقسام مذکور صدق عنوان قمار بر آن‌ها را مطرح می‌کنند؛ البته در الحاق مسابقه با آلات قمار بدون رهان به قمار اشکالی وارد می‌کنند. اما به وسیله احادیث، تعبداً این موارد را هم ملحق به قمار و میسر می‌دانند. (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۷۱ تا ۳۸۴).

علاوه بر ملاک صدق عنوان قمار، ملاک دیگری را هم شیخ انصاری برای قسم چهارم از مسابقه ذکر می‌کنند که عبارت است از صدق عنوان لهو منهی عنه بر مسابقه. حتی ایشان تصریح می‌کنند که مشهور حرمت مسابقه در غیر موارد منصوصه است، اما هیچ وجهی برای حرمت این موارد نیست؛ جز اینکه بگوییم به‌خاطر لهوی بودن حرام شده است. اگرچه علما، جز بعضی از ایشان، تصریح به این دلیل نکرده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۶).

۶- صاحب جواهر، در کتاب خود، ادله حرمت برای قسم چهارم از اقسام مسابقه را رد می‌کنند و سپس می‌فرمایند: «فیبقى أصالة الجواز خالية عن المعارض، مضافاً إلى إمكان ترتب غرض صحيح عليها يخرجها عن اللهو و اللعب، مع أنَّهما لم يثبت تحريمهما على وجه الإطلاق بحيث يشمل المجرد عن الآلات المعدة لمثل ذلك.» (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۵۵۸)

از این کلام صاحب جواهر هم به روشنی می‌توان فهمید که مسابقه، به خودی خود، دارای حرمت نیست و تنها زمانی حرام می‌شود که صدق عنوان لهو و لعب کند.

اقوال بیشتری از علمای دیگری هم وجود دارد

که به‌نظر می‌آید اقوال مطرح شده در بالا برای اثبات مطلوب کفایت می‌کند.

❏ دفع یک شبهه مهم

جمع‌بندی مباحث مطرح شده تا اینجا این شد که مسابقه حرمت تعبدی ندارد؛ بلکه به جهت صدق عنوان قمار یا لهو یا باطل بر آن، مورد نهی قرار گرفته است. در صورتی که ممکن است گفته شود که حدیث صحیح: «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي حُقِّ أَوْ خَافِرٍ أَوْ نَضَلٍ يَغْنِي النَّصَالَ» خلاف ادعای شما را ثابت می‌کند و مسابقه، در غیر موارد منصوصه، را تعبداً حرام اعلام می‌کند.

این اشکال در صورتی وارد است که کلمه سبق در روایت با سکون باشد که در این-صورت، مطلق مسابقه، جز موارد منصوصه، حرام می‌شود تعبداً. درحالی که نظر مشهور این است که کلمه سبق، در روایت، با فتحه صحیح است. (شهیدثانی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۷۰) در این صورت، روایت مؤید خواهد بود نه اینکه مستلزم اشکال باشد؛ چون سبق با فتحه به‌معنای رهان است که ظهور در شرط‌بندی و قمار دارد. لذا مشخص است که علت حرمت، در غیر موارد منصوصه، صدق عنوان قمار بر مسابقه است که بدون قرائن دیگر از قرآن، روایت و اقوال علما که ذکر شد هم فهمیده می‌شود.

بنابراین، با توجه به آیات قرآن و روایات و اقوال علما، ملاک حرمت مسابقه صدق عنوان مسابقه بر یکی از عناوین قمار، لهو یا باطل است؛ اما چون رابطه باطل با دو مورد دیگر عموم و خصوص مطلق است، لذا قمار و لهو باطل را تخصیص می‌زنند. پس ملاک حرمت مسابقه صدق آن بر قمار یا لهو منهی عنه می‌باشد که در ادامه معنای این دو ملاک کشف شده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

❏ مفهوم‌شناسی ملاک حرمت مسابقه

۱- **قمار**: اهل لغت، در زبان عرب، قمار را به‌صورت‌های ذیل تعریف کرده‌اند:
- الْقِمَارُ بِالْكَسْرِ الْمُقَامَرَةُ. وَ تَقَامَرُوا: لَعَبُوا بِالْقِمَارِ،

و اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف أنواعها نحو الشطرنج و النرد و غير ذلك، و أصل القمار الرهن على اللعب بالشيء من هذه الأشياء، و ربما أطلق على اللعب بالخاتم و الجوز.

(طريحي، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۴۶۳)

-و قَامَرَه مَقَامَرَةً و قِمَاراً: زَاهَنَهُ فَعَلَبَهُ

(فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۱۳)

-قَامَرَ الرَّجُلَ مَقَامَرَةً و قِمَاراً: رَاهَنَهُ

(طريحي، بی تا، ج ۵، ص ۱۱۵)

-کل لعب يشترط فيه ان ياخذ الغالب

من المغلوب شيئاً سواء كان بالورق او

غيره (معلوف، ۱۳۷۱ ش، ص ۶۵۳)

-قامرته قماراً من باب قاتل فقمرة قماراً من بابي

قتل و ضرب غلبته في القمار (غزالی، قزوینی و

فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۱۵)

از تعاریفی که اهل لغت برای قمار ذکر کرده اند، می توان نتیجه گرفت که اگر مسابقه یا یک بازی همراه با شرط بندی با وسائلی که برای قمار از آن ها استفاده می شود باشد، قطعاً قمار است؛ اما بعضی هر مسابقه یا بازی که با تعیین مال و شرط بندی باشد را قمار می دانند و بعضی هم هر مسابقه ای را ملحق به قمار کرده اند.

در ادامه، برای مشخص شدن هرچه بیشتر مفهوم قمار، تعاریف فقها از قمار را می آوریم:

-قمار عبارت است از مطلق مغالبه. [مسابقه و

برد و باخت] (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۸۲)

-قمار رهن برای بازی با چیزی از وسائل و

آلات قمار است. (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۷۱؛

خمینی، ۱۴۳۴، ج ۲، ص ۷)

-قمار عبارت است از رهن با آلات قمار یا غیر آن.

(محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۴)

بنابراین، اقوال اهل لغت و علما، در مورد قمار، متفاوت است و لذا اصل اولیه تساقط و رجوع به عرف عام و اخذ به قدرمتیقن است. (خرازی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۶۳) لذا با مراجعه به عرف عام، چه در زمان معصومین ع که با مطالعه روایات مربوط به قمار مشخص می شود و چه بعد از زمان معصوم ع، به این نتیجه می رسیم که قدرمتیقن از قمار عبارت است از عملی که به صورت برد و

باخت انجام شود و در آن مراهنه و شرط بندی اصالت داشته باشد؛ به عنوان مثال، بازی شطرنج در زمان معصومین (ع) به صورتی انجام می شده که رکن اصلی و غرض نهایی در آن شرط بندی و به دست آوردن مالی برای فرد برنده بوده، برخلاف زمان حال که شطرنج به یک بازی فکری تبدیل شده و اگر هم مالی به برنده داده می شود، اصالت ندارد و صرف جایزه و تشویق برای اوست.

۲- لَهو: لَهو، در تعاریف اهل لغت، به صورت های

ذیل آمده است:

-اللَّهُوُ: ما يشغل الإنسان عما يعنيه و يهيمه (راغب

اصفهانى، ۱۴۱۲، ص ۷۴۸)

-وألهاه أي شغله...ألهو لهواً إذا لعبت به، وتلهيت

به مثله (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۴۶۷)

-لها لهواً: لعب، كالتهي، وألهاه ذلك. والملاهي:

آلاته (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۹۰)

-لها يلهو لهواً الرجل: لعب...الملهى - بالكسر - آلة

اللهو، الجمع: مَلَاه نَعَم فيه: آلات الملاهي: آلات

الموسيقى (معلوف، ۱۳۷۱ ش، ص ۷۳۷)

-كَلَّ لعب لهو. وقيل: اللعب ما رَغِب في الدنيا،

واللهو ما ألهى عن الآخرة (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۳۵۹)

در حرمت لهو هیچ شکی نیست؛ چرا که علما برای کامل بودن نماز مسافری که برای صید سفر کرده، تعلیل به معصیت آن سفر از حیث لهو بودن کرده اند. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۶؛ ابن ادریس، ۱۳۸۷، ج ۴۷۶، ص ۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۷۱) اما تمام اشکال در تعیین معنای لهو است که سه قول اصلی وجود دارد. بعضی مطلق لعب را لهو می دانند. همان طور که تعریف صحاح اللغة و قاموس المحيط (تعریف اول و دومی که در معنای لهو ذکر شد) دلالت بر آن دارد. اما این نظر، مخالف مشهور و سیره عقلاء می باشد که هر لعبی را حرام نمی دانند؛ چرا که لعب به معنای مطلق بازی است. (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۱۹۱) و هیچ اختلافی هم در عدم حرمت مطلق هرگونه بازی و سرگرمی نیست. نظر دوم این است که لهو عبارت است از حرکتی که ناشی از شدت فرح و شادی باشد؛ مثل رقص، هلهله کردن و هرآنچه که افاده آلات لهو را دارد (به نقل از



نتیجه‌گیری

از پژوهش حاضر، این نتیجه حاصل شد که مسابقه، به‌خودی‌خود، دارای قبح و حرمت ذاتی نیست؛ اما از آنجا که براساس ادله شرعی برخی از مسابقات قطعاً حرام است، لذا نتیجه می‌گیریم که حرمت مترتبه بر مسابقه، به‌خاطر خصوصیتی در ذات مسابقه نیست، بلکه ملاک و دلیل اینکه مسابقه در روایات و اقوال علما حرام اعلام شده است صدق عنوان قمار یا لهو منهی عنه بر آن است. قمار بر هر مسابقه‌ای که به‌صورت برد و باخت باشد و شرط‌بندی در آن اصالت داشته باشد صادق است و لهو منهی عنه هم بر مسابقه‌ای اطلاق می‌شود که انسان را از امور مهمه باز دارد و ناشی از شدت فرح به‌صورت غیر طبیعی و غیر متعارف باشد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صل الله علیه و سلم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. انصاری، مرتضی، المکاسب، قم، المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری.
۴. بحرانی، یوسف ابن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. بروجردی، حسین، الرسائل الفقهیه، قم، طباطبائی.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، قم، دار العلم للملایین.
۷. حلی، ابن ادریس، موسوعة ابن ادریس حلی، قم، دلیل ما.
۸. حلی، ابن فهد، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. حلی، علامه، تذکرة الفقهاء (ط حدیثه)، قم، مؤسسه الآل البيت ع لاحیاء التراث.
۱۰. حلی، علامه، قواعد الاحکام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. حلی، محقق، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم، اسماعیلیان.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، حسینی-جلالی، محمدرضا، قم، مؤسسه الآل البيت ع لاحیاء التراث.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، غناء و موسیقی، تهران، مؤسسه پژوهش انقلاب اسلامی.
۱۴. خمینی، روح الله، المکاسب المحرمة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
۱۵. خرازی، محسن، البحوث الهامه فی المکاسب المحرمة، قم، موسسه در راه حق.
۱۶. خوئی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی فقه الجعفری، قم، موسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی.
۱۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالشامیة.

بر آن صادق باشد.

۵- مسابقه با غرض صحیح منصوصه؛ مثل مسابقه تیراندازی. این قسم اگرچه ملاک حرمت هم بر آن صادق باشد، اما چون در روایات از حکم حرمت استثنا شده است حلال می‌باشد و از جهت تکلیفی هم صحیح است؛ اما نکته مهمی که در این قسم وجود دارد این است که شاید بتوانیم بگوییم مصادیقی مثل مسابقه شترسواری و فیل‌سواری که در روایات استثنا شده‌اند، به‌خاطر این بوده که غرض آمادگی برای جهاد بر آن‌ها صادق بوده؛ لذا الآن که از این موارد برای جهاد استفاده نمی‌شود، این موارد هم حلال نیست و باید تطبیق بر مصادیق روز شود.

۶- مسابقه با غرض صحیح غیر منصوصه؛ مثل مسابقه خوش‌نویسی حلال است. این قسم ملحق به بخش الف از قسم سوم می‌گردد.

۷- مسابقه با غرض غیر صحیح از جمله قتل نفس محترمه؛ به‌خاطر آن عناوین خارجی، از جمله قتل، حرام است نه به‌خاطر مسابقه از نوع حرام؛ لذا از جهت وضعی با مشکل روبه‌رو نیست.

۸- مسابقه براساس بخت‌آزمایی و شانس همراه با جایزه که این قسم نیز دو حالت دارد:

الف) بخت‌آزمایی که نوعی شرط‌بندی است اصالت دارد؛ مثل پولی که از هواداران هر دو تیم یک بازی فوتبال گرفته شود و به هواداران تیمی که برنده شوند داده شود؛ این قسم قطعاً حرام است به‌خاطر تطبیق قمار بر آن و لذا فرد برنده مالک جایزه نمی‌شود.

ب) بخت‌آزمایی اصالت ندارد و تنها برای مشخص کردن یک فرد از میان افراد مختلف است؛ مثل قرعه‌کشی برای مشخص شدن برنده از تمام افرادی که جواب صحیح به مسابقه-ای مثلاً کتاب‌خوانی داده‌اند. این قسم حلال است؛ چون ملاک حرمت مسابقه بر آن صادق نیست.

۹- انواع مسابقات رایانه‌ای، به‌خودی‌خود، حرام نیستند مگر اینکه عنوان قمار یا لهو از نوع حرام آن، بر آن صادق باشد.

۱۰- مسابقاتی که مستلزم آسیب است. به‌دلیل عدم انطباق بر ملاک مذکور، به‌خودی‌خود، حرام نیست.



۱۸. روحانی، محمدصادق، منهاج الفقاهة، قم، انوار الهدی.
۱۹. شهیدثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۰. شهیدثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة.
۲۱. صاحب جواهر، نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام (ط الحدیثة)، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی.
۲۲. صدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طباطبائی قمی، تقی، مبانی منهاج الصالحین، قم، قلم الشرق.
۲۵. طباطبائی کربلایی، علی بن محمد، ریاض المسائل (ط الحدیثة)، قم، مؤسسة آل البيت ع لاحیاء التراث.
۲۶. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، مکتبة المرتضویة.
۲۷. طوسی، محمدبن حسن، الخلاف، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۸. طوسی، محمدبن حسن، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران، مکتبة المرتضویة.
۲۹. غزالی، محمدبن محمد، رافعی قزوینی، عبدالکریم؛ فیومی، احمدبن محمد، المصباح المنیر، قم، مؤسسة دارالهجرة.
۳۰. فاضل مقداد، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم، مکتبة آية الله مرعشی النجفی.
۳۱. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، قاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب.
۳۳. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۳۴. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (بی تا) کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، اصفهان، بوستان کتاب.
۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی (ط الاسلامیة)، تهران، موسسه پژوهش انقلاب اسلامی.
۳۶. محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت ع لاحیاء التراث.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، کتاب النکاح، قم، مدرسه الامام علی ابن ابی طالب ع.
۳۸. معلوف، لوئیس، المنجد، قم، اسماعیلیان.
۳۹. مغنیه، محمدجواد، فقه الامام جعفر الصادق ع، قم، انصاریان.
۴۰. مقدس اردبیلی، احمدبن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۱. موسوی خوانساری، احمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، مکتبة الصدوق.
۴۲. نوری، حسین بن تقی، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة الال البيت ع لاحیاء التراث.
۴۳. سایت ویکی پدیا.



مقابله با اهل بدعت با استناد به روایت مباحثه

میلاد مرادی

چکیده: عده‌ای با تمسک به روایت نبوی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که مضمون آن مقابله با خطر اهل بدعت است، با عبارت «باهتوهم»، بهتان‌زدن به اهل بدعت را جایز دانسته‌اند. این روایت که موسوم به روایت «مباحثه» می‌باشد، از نظر صحت سندی، بسیار دقیق و از معتبرترین روایات بوده و در کتب فقهی، بسیاری بدان استناد شده است. گروهی در مقابل نظریه بهتان‌زدن و جواز دروغ بستن به اهل بدعت، دلیل محکم و مقابله علمی را به‌گونه‌ای که موجب حیرت و تحیر مبتدع شود معنا کرده‌اند. در این پژوهش، ضمن بررسی دقیق آن روایت به ارائه تعریف مفردات و سپس به بررسی نظرات قائلین و مخالفین جواز بهتان می‌پردازیم و در نهایت، اشاره خواهیم داشت که پذیرش معنای بهتان بستن علاوه بر مخالفت با نص آیات و روایات، نتایج بدی را برای مسلمین به همراه خواهد داشت. واژگان کلیدی: بهتان، اهل بدعت، مبتدع، روایت مباحثه

مقدمه

داده‌اند و از به‌کار بردن هیچ تهمت و امر خلاف واقعی ابا ندارند. در این تحقیق، به استقبال این سوال می‌رویم که معنای حقیقی عبارت مذکور در روایت چیست؟ در صورت پذیرش معنای بهتان، این روایت، از حیث سندی، تا چه میزان معتبر بوده و اساساً می‌توان به آن استناد کرد یا خیر؟

در این نوشتار، سعی می‌شود پس از ارائه تعاریف روشنی از مفردات مورد بحث، به بررسی دقیق محتوی این روایت بپردازیم.

اهمیت مقابله با اهل بدعت و بدعت‌گذاران، در جامعه اسلامی، در جایی دو چندان می‌شود که امکان الگوبرداری مردم آن جامعه و در نتیجه، گمراهی آنان را در پی داشته باشد. در این میان، یکی از وظایف حاکم اسلامی و همچنین افراد متدین آگاه به زمان، برای در امان ماندن جامعه از خطر گمراهی و به انحطاط رفتن افراد آن مقابله با مبتدعین می‌باشد. حال عده‌ای با تمسک به روایت موسوم به «مباحثه»، بی‌آبرو کردن اشخاص مبتدع را سرلوحه مبارزه بر علیه آنان قرار

مبانی نظری تحقیق

در روایت موسوم به روایت «مباهته» جناب کلینی با چهار واسطه از داود بن سرجان و ایشان از حضرت امام صادق (علیه السلام) و ایشان نیز از رسول خدا (صلی الله علیه) درباره دوران ظهور فتنه و بدعت‌گذاران چنین نقل کرده‌اند:

«إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الزَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنَ بَعْدِي، فَأَظْهَرُوا الْبَرَاءَةَ مِنْهُمْ وَ أَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَةِ وَ بَاهْتُوهُمْ كِي لَا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَ يَحْذَرُهُمُ النَّاسُ، وَ لَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ؛ يَكْتُبُ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ، وَ يُفْعَلْ لَكُمْ بِهِ الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ.

پس از من، هرگاه شکاکان و بدعت‌گذاران را دیدید از آنان بیزاری نشان دهید و بسیار به آنان ناسزا گوید و درباره‌شان بدگویی و افشاگری کنید و آنان را مبهوت [و محکوم] سازید و یا به آن‌ها بهتان بزنید) تا به تباه کردن اسلام طمع نکنند و مردم از آن‌ها بر حذر باشند و از بدعت‌هایشان چیزی نیاموزند. برای این کار، خداوند برایتان ثواب‌ها می‌نویسد و در آخرت بر درجات شما می‌افزاید. {۱}

برای تنقیح و روشن شدن پاسخ سوال اصلی این پژوهش، ابتدا به شرح مفردات و ارائه وجه تمایز میان آن‌ها می‌پردازیم:

۱. بدعت

بدعت اسم مصدر از ابتداء، از ریشه بدع است. در لغت به معنای ایجاد چیزی است که قبلاً نه ذکری از آن رفته و نه آگاهی نسبت به آن بوده و نه ایجاد شده است. {۲} لذا، خداوند متعال در قرآن کریم به «بدیع السماوات والارض» {۳} وصف شده است؛ زیرا آفریننده آسمان‌ها و زمین است بی‌آنکه نمونه‌ای پیشین داشته باشند. لکن بدعت در دین را معنایی جدید که ریشه‌ای در کتاب و سنت ندارد معنا کرده‌اند. لذا وجه تسمیه آن به بدعت، این است که بدعت‌گذار خود آن را بنا نهاده است. {۴} بدعت، در اصطلاح

فقه‌ها، به معنای «ادخال ما ليس من الدين في

الدين» تعبیر شده است. {۵}

همان‌گونه که آیت الله سبحانی می‌فرماید:

«بدعت به معنای داخل کردن چیزی در دین است که در آن نیست و این مطلقاً قبیح است و تقسیم نمی‌شود و جز قسم واحدی ندارد که همان قبیح و مطلقاً حرام است.» {۶}

۲. بهتان:

مباهته در لغت که مصدر ثلاثی مزید باب مفاعله از بُهت است و معنایی نظیر دروغ بستن و متحیرگردانیدن دارد. {۷} بهتان در لغت، به معنای «حیرت» و در عرف به معنای نسبت دروغین دادن به افراد، به گونه‌ای که مایه تحیر و دهشت شود، آمده است.

بهتان، در اصطلاح، نیز به نسبت دادن گناه خود به دیگری و دروغ بستن به شخصی که باعث تحیر او شود آمده است. {۸} همچنین در قرآن کریم آمده است: «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَزِمْ بِهِ بَرِيًّا فَقَدْ اِخْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا» {۹} در اینجا بهتان عملی است که شخصی مرتکب شده و مسئولیت انجام آن را بر عهده دیگری بگذارد. به بیان آخری عمل را به فرد دیگری نسبت دهد. بنابر آنچه گفته شد، بهتان منتسب کردن عیب غیرموجود به دیگری است، خواه در مقابل دیدگان او باشد خواه پشت سر او، انجام شود. همچنین برای بهتان تعابیر قرآنی دیگری نیز داریم: «فَبُهْتَانِ الذِي كَفَرَ» {۱۰} و «هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ». {۱۱}

طبق قاعده بر این اساس که لفظ مذکور مشترک لفظی است، نمی‌توان به ظاهر آن تمسک نمود و از آن در اطلاق بهره برد. همچنین در فقه ذیل عنوان‌های غیبت، قذف و سب مومن مورد بحث قرار گرفته است که مستفاد حدیثی از رسول اکرم می‌باشد. در این رابطه، برداشت‌هایی اختلافی درباره بهتان و عبارت «باهتوهم» (در کتاب کافی شریف) در متن حدیث نبوی وجود دارد؛ لذا، این پرسش مطرح می‌شود که آیا آنچه در روایت محل مناقشه وجود دارد معنای لغوی مراد شده

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۳۷۵. ۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، ص ۵۴. ۳. سوره بقره، آیه ۱۱۷. ۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۲۹۹. ۵. الاشتیانی، محمدحسن، بحرال فوائد، ص ۸۰. ۶. السبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل الدراسة موضوعیه مقارنة للمذاهب الاسلامیه ج ۴ ص ۹۲. ۷. ابن منظور، جمال الدین، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۲. ۸. تهرانی، مجتبی، اخلاق الهی، ج ۴، ص ۱۳. ۹. سوره مبارکه نساء: ۱۱۲. (کسی که خطا یا گناهی مرتکب شود، سپس بیگناهی را متهم سازد، بار بهتان و گناه آشکاری بر دوش گرفته است). ۱۰. سوره مبارکه بقره: ۲۵۸. (آن نادان کافر در جواب عاجز ماند). ۱۱. سوره مبارکه نور: ۱۶. (این بهتانی بزرگ است)

۲/۳ تفاوت معنایی غیبت، تهمت و بهتان

هر سه واژه، در عین شباهت، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ لذا برای تبیین هرچه بهتر در ادامه به آن می‌پردازیم:

۲/۴ تفاوت غیبت و بهتان

بهتان یعنی نسبت دادن عیبی به کسی، با وجود علم به عدم آن عیب در شخص؛ اما غیبت به معنای یادآوری عیبی که می‌دانیم در فردی وجود دارد. بنابراین، تفاوت غیبت و بهتان در مسئله وجود و عدم وجود عیب در فرد می‌باشد. اگر شخصی فاقد عیبی باشد و آن را بیان کنیم، مرتکب بهتان شده‌ایم و اگر شخص مذکور دارای آن عیب باشد، در این صورت است که مرتکب غیبت شده‌ایم. البته باید افزود که اگر صفتی را که در شخص وجود ندارد پشت سرش به او نسبت بدهند، هم غیبت و هم بهتان به او زده‌اند و احکام هر دو مورد بر آن صدق می‌کند. به نظر می‌رسد که این حرف قابل مناقشه است؛ چون تعریف غیبت که وجود عیب جزء آن بود بر این موضوع صدق نمی‌کند چنانکه روایت بعدی این را تأیید می‌کند. به این معنا که غیبت کننده هم باید استغفار کند و هم باید از آن فرد حلالیت بطلبد. {۱۶}

معنای مزبور در روایات تبیین شده است. همانند روایتی که پیامبر مکرم اسلام در پاسخ جناب ابوذر که از ایشان درباره مفهوم غیبت پرسیده بود فرمود:

«ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ» قُلْتُ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنْ كَانَ فِيهِ الَّذِي يُذَكَّرُ بِهِ؟» قَالَ: «أَعْلَمَ أَنَّكَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِيهِ فَقَدْ اغْتَبْتَهُ وَإِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ».

غیبت این است که برادرت را به چیزی که از آن ناخرسند می‌شود یاد کنی. عرض کردم: «اگر عیبی که یاد کردم در او بود چه؟ فرمود: «اگر عیبی که یاد کردی در او باشد، غیبت کرده‌ای و اگر نباشد، به او بهتان زده‌ای.» {۱۷}

یا معنای اصطلاحی فقهی آن برگزیده شده است؟ و تطبیق آن با کدام مورد به لحاظ فقهی درست است؟

همچنین، برای دقت بیشتر در موضوع به بررسی اصطلاحاتی که می‌تواند معانی متشابه در آن داشته باشد، نظیر تهمت، غیبت و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، می‌پردازیم:

۲/۱ مفهوم تهمت

«تهمت» از ریشه «وهم» به معنای اعلام بدگمانی است که به دل انسان راه یافته است. آدمی در تهمت برداشت منفی از رفتار و گفتار غیر دارد. این برداشت گاه از خود رفتار است و گاه از صفات درونی و ویژگی‌های ناپسند می‌باشد. بدون آنکه خود رفتار بد و ناپسند باشد. {۱۲} بنابراین، تهمت زدن نوعی وهم و خیال است؛ به این معنا که انسان رفتاری را از فردی می‌بیند و تصور می‌کند که آن رفتار نوعی رفتار بد است یا از نیتی شوم و بد سرچشمه گرفته است.

۲/۲ مفهوم غیبت

غیبت در اصل به معنای پوشیده ماندن چیزی از مقابل چشم‌ها است. بعدها توسعه معنایی یافته و به بدگویی پشت سر دیگری و عیب‌های فرد که در غیاب او یادآوری می‌شود، اطلاق یافته است. {۱۳} غیبت، در اصطلاح، عبارت است از یادکردن دیگران با کلام یا فعلی که اگر بفهمند، آن را خوش ندارند. خواه موضوع آن نقص عضو افراد یا ضعف اخلاقی افراد یا کیفیت گفتاری یا کرداری آن‌ها باشد یا غیر آن. {۱۴} همان‌گونه که حضرت صادق «علیه السلام» در تعریف غیبت می‌فرمایند: «إِنَّ مِنَ الْغَيْبَةِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ». غیبت آن است که درباره برادرت حرفی را بر زبان بیاوری که خداوند آن را مخفی نموده است. {۱۵} بنابراین، می‌توان گفت مفهوم غیبت آشکار کردن عیب موجود پوشیده است.

۱۲. تهرانی، مجتبی، اخلاق الهی، ج ۴، ص ۱۴۴. ۱۳. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۲، ص ۵۸. ۱۴. نراقی، احمد، معراج السعاده، ص ۴۲۹. ۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۵، ص ۳۳۳. ۱۶. مدرسی، محمدتقی، تفسیر هدايت، ج ۱۳، ص ۴۲۳. ۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۵، ص ۳۳۳.

۲/۵ تفاوت معنایی تهمت و غیبت

تهمت یعنی نسبت دادن حالتی ناپسند برپایه حدس و گمان بد؛ اما غیبت به معنای بازگو کردن عیوب واقعی شخصی در غیاب اوست. {۱۸}

لذا عمده تفاوت معنایی غیبت و تهمت در توهّم و واقعیت است. با این توضیح که اگر رفتاری که از فرد سرزده را رفتاری ناپسند و یا از نیتی ناپسند نشأت گرفته باشد در نظر بگیریم، ضمن ارتکاب به تهمت، به نوعی او را متهم ساخته‌ایم؛ اما اگر عیوبی را با قطع و یقین به اینکه در شخص وجود دارد بر زبان آوریم، مرتکب غیبت گشته‌ایم.

۲/۶ تفاوت معنایی بهتان و تهمت

در بهتان آدمی با علم به خطاکار نبودن شخصی و از روی خواسته‌های نفسانی و رذیلت‌های اخلاقی، رفتار زشتی را به او منتسب می‌کند؛ اما در تهمت با برداشتی شخصی از رفتار دیگری، بدون علم به اینکه آن رفتار از او سرزده است یا خیر، ایشان را متهم می‌کند.

۳. بررسی رجالی حدیث:

نخستین راوی «ابوجعفر محمد بن یحیی العطار قمی» می‌باشد. علامه حلی نیز در وصف وی «ثقه عین» را به کار برده است. {۱۹} شیخ طوسی نیز او را مردی پُرحدیث و از بزرگان شیعه، در زمان خود، نام می‌برد که در ابتدای استناد بسیاری از احادیث کافی قرار گرفته است. {۲۰} نجاشی نیز ضمن آنکه وی را با عبارات «شیخ اصحابنا فی زمانه ثقه عین کثیر الحدیث» ستوده، کتاب‌های چندی را به وی منسوب داشته و طریق خود را به آن‌ها بازگو کرده است. {۲۱}

دومین راوی، «محمد بن حسین ابن ابی خطاب الهمدانی الکوفی» که مردی مورد وثوق است. شیخ طوسی، در رجال خود، وی را از اصحاب امام جواد علیه السلام ذکر کرده است. {۲۲}

همچنین در فهرست، ضمن توثیق وی، دو کتاب

به نام‌های اللؤلؤة و کتاب النوادر را بدو نسبت داده و طریق خود را بدان‌ها ذکر کرده است. {۲۳}

علامه امینی نیز او را از اصحاب امام جواد علیه السلام به شمار آورده است. {۲۴}

سومین راوی «احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی» که شیخ طوسی ضمن وصف وی با عبارت «ثقه مولی السکونی» کتابی را هم با عنوان الجامع به وی نسبت داده که وی آن را از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت کرده است. {۲۵}

همچنین جناب شیخ ایشان را از اصحاب امام موسی بن جعفر، امام رضا و امام جواد (سلام الله علیهم اجمعین) نام برده است. {۲۶}

چهارمین راوی «داوود بن سرحان عطار کوفی» است که شیخ طوسی ضمن آنکه او را از اصحاب امام صادق (علیه السلام) یاد می‌کند، در کتاب فهرست ایشان را دارای کتابی دانسته و طریق خود را بدان یادآوری می‌کند. {۲۷}

نجاشی نیز ضمن توثیق وی و نسبت کتاب به او، وی را از اصحاب دو امام معصوم شیعه، امام صادق و امام کاظم، (سلام الله علیهما) بر شمرده و در آخر طریق خود را به کتاب مزبور بازگو کرده است. {۲۸}

از آنجایی که روایات فراوان در ابواب گوناگون فقه و غیر آن از او نقل کرده‌اند، در وثاقت ایشان خدشه‌ای وارد نیست.

بنابراین، کمترین ضعف در سند این روایت وارد نیست و در کتب متعدد روایی و فقهی بر صحت کامل سند این روایت تصریح شده است. {۲۹}

۴. بررسی نظرات موجود از عبارت «باهتوهم»:

عبارت «باهتوهم» چند برداشت فقهی را به دنبال دارد. برداشت اول، به دلیل محکم و قاطع آوردن در مقابل اهل بدعت اشاره می‌کند. برداشت دوم، هتک به حکم بهتان را متذکر و متعین نسبت به ایشان می‌داند. در نهایت برداشت آخر، به نظر فقهایی که حکم مشخصی در ارتباط با این مهم صادر نکرده‌اند؛ می‌پردازد.

۱۸. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۲۲، ص ۱۹۳. ۱۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، الخصائص (رجال حلی)، ص ۱۷۵. ۲۰. طوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، ص ۴۳۹. ۲۱. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال نجاشی، ص ۳۵۳. ۲۲. طوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، ص ۳۷۹. ۲۳. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست، ص ۲۱۵. ۲۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، الخصائص (رجال حلی)، ص ۱۴۱. ۲۵. طوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، ص ۳۵۱. ۲۶. طوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، ص ۳۳۲. ۲۷. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست، ص ۱۳۶. ۲۸. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال نجاشی، ص ۵۹. ۲۹. مومن قمی، محمد، مبانی تحریر الوسیله، کتاب الحدود، ص ۴۵.



۴/۱ نظریه اول: دلیل محکم

بر اساس این نظریه تنها لفظی که در حدیث مورد اختلاف است، «باهتوهم» می باشد که به معنای مبهوت ساختن است. یعنی به قدری با استدلال دلیل محکم و قانع کننده با آنان بحث کنید که مبهوت شوند و از پاسخ دادن ناتوان گردند. فقهای شیعه تا پیش از دوران شهید ثانی بحثی از بهتان به بدعت گذار مطرح نکرده اند. از قرن دهم نخستین دیدگاه ها در حکم حرمت بهتان بر اهل بدعت، در شرح لمعه شهید ثانی، پدیدار گشت که اعتراض به چنین افرادی را صرفاً در حوزه ی بیان حقائق روا دانسته، نه دروغ بستن وافترا: «فیصح مواجته بما تکون نسبتہ إلیہ حقاً، لا بالکذب» {۳۰}

مولی صالح مازندرانی نیز عبارت محل تشکیک را از تحیر و بهت دانسته و بیان حجت های آشکار، تا قطع کلام مبتدع و مبهوت شدنش را، مراد از آن می داند. همچنین در توضیح فعل «باهتوهم»، در شرح الکافی، می آورند: «مطابق رای شهید ثانی، باید با اهل بدعت به گونه ای مواجه شد که آنچه بدان ها نسبت می دهیم واقعیت داشته، از اتهام کذب بری باشد». {۳۱}

مرحوم صاحب جواهر نیز، در کتاب حدود، پس از بیان روایت مذکور می گوید: «بدگویی نسبت به اهل بدعت به معنای آن نیست که نسبت های ناروا به آن ها داده شود و به آنچه انجام نداده اند متهم شوند». {۳۲}

شهید مطهری بارها در آثار مختلف خود به مفاد این روایت استناد می کند. ایشان در جلد چهارم از کتاب «آشنایی با قرآن» با تاختن به کسانی که معنای «باهتوهم» را بهتان بستن به اهل بدعت پنداشته اند و با بی سواد خواندن آنان بیان می دارد: «بعضی آدم های کم سواد این «باهتوهم» را این طور معنا کرده اند: به آن ها تهمت بزنید و دروغ ببندید.» بعد می گویند:

«اهل بدعت دشمن خدا هستند و من دروغ علیه

او جعل می کنم. با هر کسی هم دشمنی شخصی داشته باشد می گوید: این ملعون اهل بدعت است. صغری و کبری تشکیل می دهد، بعد هم شروع می کند به دروغ جعل کردن علیه او. شما ببینید اگر جامعه ای به این بیماری مبتلا باشد که دشمن های شخصی خودش را اهل بدعت بداند و حدیث «باهتوهم» را هم چنین معنی کند که دروغ جعل کن، با دشمن های خودش چه می کند. آن وقت است که شما می بینید دروغ اندر دروغ جعل می شود». {۳۳}

آیت الله مکارم نیز معتقدند بهت و بهتان، همان گونه که در کتب لغت آمده است، در اصل به معنای حیرت و تحیر به کار می رود. برای همین به عذاب ناگهانی عذاب بهت نیز گفته می شود؛ زیرا باعث حیرت و تحیر می شود: «بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ». {۳۴} همچنین ایشان در جواب این پرسش که آیا می توان، در مقام امر به معروف، بر مبتدع تهمت زد؛ می فرمایند: «برخی قائل به جوازند، در حالی که این اشکالات فراوانی دارد؛ نظیر اینکه کذب حرمت ذاتی دارد. جایز نیست رسیدن به حق به کمک باطل، یکی از آثار سوء مترتب بر آشکار شدن ناروایی و غیر واقعی بودن تهمت ها آن است که جایگاه اهل حق را متزلزل و سست می نماید. گشودن چنین بابی سبب فساد بزرگ می گردد؛ زیرا آن ها در صدد حذف مخالف با هر روشی هستند و به راحتی از روش های غیر صحیح بهره می برند و این خود سبب بد نام کردن اسلام می گردد». {۳۵}

۴/۲ نظریه دوم: جواز بهتان

از آنجایی که شهید ثانی، در قرن دهم، از متقدم ترین فقیهانی است که ذیل این روایت نظر به مبهوت ساختن از طریق مجادله ی علمی داده اند، دونتیجه از آن قابل اصطیاد است: اول، از زمان صدور روایت تا قرن دهم فقها برداشت یکسانی داشته اند. دوم، از واضح بودن برداشت به قدری

۳۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیه فی شرح اللمعه دمشقیه، ج ۹، ص ۱۷۶. ۳۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۴۱. ۳۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ج ۴، ص ۴۹. ۳۴. سوره انبیاء، آیه ۴۰، (آری این مجازات الهی) به طور ناگهانی به سراغشان می آید و مبهوتشان می کند. ۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه، ص ۴۰۸.

اطمینان داشته‌اند که نیاز به تبیین موضوع بحث ندیده‌اند.

آغاز رویکرد مخالفت با رای شهید ثانی، در دوران معاصر، با شیخ انصاری شروع می‌شود. ایشان در توضیح حدیث، ابتدا به بیان دیدگاه مبہوت‌کردن و سپس، به صورت یک احتمال، معنای بہتان بستن را مطرح می‌کنند:

«ہجو فاسق بدعت گذار جایز است...، اما در جواز چنین امری بسنده نمودن به بیان معایب موجود لازم بوده؛ پس می‌توان این‌گونه گفت: بہتان زدن به وی جایز نیست. به علت عمومیت ادله حرمت کذب و خبری که پیش‌تر در باب غیبت آمد: «بَاهْتُوهُمْ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ» بر این معنا حمل می‌شود که آنان را متهم کنید و به ایشان گمان بد برید به چیزی که متهم کردن مومن بدان حرام است. به نحوی که مثلاً گفته شود: شاید زنا کار یا دزد باشد...» {۳۶} این نوع بہتان از منظر شیخ به دوگونه ممکن است:

(الف) بدعت‌گذار دارای عیبی باشد و ما در انتساب آن عیب مبالغه کنیم؛ مانند آنکه گاهی دروغی از او سرزند، اما ما تمامی سخنان ایشان را دروغ تلقی کنیم.

(ب) بہتانی را که با احتمال به ایشان منتسب کنیم؛ مانند اینکه احتمالاً دهیم وی دزد است. {۳۷} شیخ انصاری در ادامه جواز بہتان زدن را با تکیه بر مصلحت امت اسلامی، در رفع فتنه اهل بدعت، صرفاً به صورت یک احتمال مطرح نموده‌اند و می‌فرمایند:

«احتمال دیگر اینکه شاید بتوان عبارت ذکر شده را بر ظاہرش ابقا کرد؛ یعنی جواز دروغ. به‌خاطر مصلحت باشد؛ زیرا مصلحت تنفیر خلق از ایشان، اقوی از مفسده کذب است. مفسده این دروغ از بدعت در دین کمتر است و می‌توان آن را در زمره دروغ‌های جایز بحساب آورد.» {۳۸} سید خویی، در پاسخ به این سوال که آیا می‌توان مخالفان و اهل بدعت را با نسبت‌های ناروا و

عیب و ایراد که در آن‌ها نیست هجو کرد، گفته است:

«مصلحت اقتضا می‌کند که به آن‌ها «تہمت» زده شود و برای مفتح شدن شان، کارهای زشتی که نکرده‌اند به آن‌ها نسبت داده شود تا مردم متدین عوام از آن‌ها فاصله گیرند و تحت تاثیر آن‌ها واقع نشوند.» {۳۹}

مرحوم گلپایگانی نیز بہتان به اهل بدعت را جایز دانسته‌اند و همچنین جواز کذب را از باب مصلحت افتادن مبتدع از چشم مردم، که به سمت وی نروند و گمراه نشوند، جایز دانسته و گرنه بہتان و دروغ فی نفسہ جایز نیست. {۴۰}

۴/۳ نظریہ سوم: توقف فقهی

فقهایی که در حکم بہتان بر بدعت‌گذار سکوت کرده‌اند. این دسته از فقہا درباره مواجهه با بدعت‌گذار به جواز غیبت آنان بسنده کرده‌اند، اما در مورد جواز یا حرمت بہتان به آنان حکمی نداده‌اند. مرحوم نراقی، در «مستندالشیعہ»، معتقد است بنابر اطلاق روایات غیبت حرام بوده، ولی روایت‌هایی همچون «روایت مباحثه» این اطلاق را تخصیص زده و جواز غیبت غیرمومن را صادر می‌کند. {۴۱} چنانکه روشن است، وی با استناد به این روایت در غیبت به‌عنوان فعل حرام مسلم تخصیص قائل شده است، ولی از عبارت «باهتوهم» جواز تخصیص بہتان را استنباط نکرده است.

شیخ حرعاملی، در وسائل الشیعہ، با ذکر روایتی از نبی مکرم اسلام برای مقابله با اهل بدعت، بدون اشاره به «باهتوهم» و جواز بہتان به اهل بدعت می‌گوید:

«بَابُ وَجُوبِ الْبَرَاءَةِ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ وَ سَبِّهِمْ وَ تَحْذِيرِ النَّاسِ مِنْهُمْ وَ تَرْكُ تَعْظِيمِهِمْ مَعَ عَدَمِ الْخَوْفِ» {۴۲}

پر واضح است که ایشان جواز بہتان به اهل بدعت را از این روایت را استنباط نداشته‌اند و الا همانند مفاد دیگر این روایت، همانند سب

۳۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۱۸. ۳۷. احمدنژاد، امیر، کلباسی، زهرا، ریشه یابی، تحلیل و نقد فتوای جواز بہتان به اهل بدعت، فصل-نامه حقوق اسلامی، شماره ۴۹، سال سیزدهم، تابستان ۱۳۹۵، ص ۹۷-۱۱۵. ۳۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۱۸. ۳۹. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکملة المنہاج، ج ۱، ص ۷۰. ۴۰. گلپایگانی، سید محمد رضا، الدار المنصوہ فی احکام الحدود، ج ۲، ص ۱۴۸. ۴۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستندالشیعہ فی احکام الشریعہ، ج ۱۴، ص ۱۶۳. ۴۲. حر عاملی، محمد بن حسن وسایل الشیعہ، ج ۱۶، ص ۲۶۷

و غيبت، به آن اشاره می‌کردند. قائینی در تکمله وسائل الشیعه در تایید این مدعی می‌نویسد: «یکی از شاگردان شیخ حرعاملی شنیده که وی «باهتوهم» را بدین معنا می‌دانست که اهل بدعت را به دروغ‌گویی منسوب سازید، سپس خود احتمال مبهوت ساختن را از این فعل بیان کرده است. {۴۳}

از آنجایی که انتساب دروغ‌گویی به شخص مبتدع امری از امور حقیقی بوده و در زمره‌ی تهمت نمی‌گنجد، می‌توان ایشان را از جمله مخالفان بهتان به بدعت‌گذار نامید.

بنابراین، با پدید آمدن دو احتمال روایت به علت اشتراک لفظی در دو معنای «تحیییر» و «بهتان»، مجمل شده است. در نتیجه قابلیت استناد به آن را در فرض مسئله از دست می‌دهد. {۴۴}

❏ ارائه راهکار:

به نظر می‌رسد، در روایت مباهته پذیرش معنای تهمت زدن برای عبارت مذکور، صریحا با مدلول چندی از آیات و روایت در تعارض و مخالف آموزه‌های دینی می‌باشد. برای نمونه، ذات اقدس اله مؤمنان را خطاب قرار می‌دهد: «وَلَا تُسَبِّوْا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُو اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زِينَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». (شما مؤمنان) به آنچه مشرکان غیر از خدا می‌خوانند دشنام ندهید تا مبادا آنها از روی ظلم و جهالت خدا را دشنام دهند. این چنین ما عمل هر قومی را در نظرشان زینت داده‌ایم، سپس بازگشت آن‌ها به سوی پروردگارشان است و خدا آنان را به کردارشان آگاه می‌گرداند. {۴۵}

همچنین آیات دیگری مانند: ۸ مائده، ۸ ممتحنه، ۱۲۵ نحل، ۷ جاثیه، ۸ انعام، ۲۲ فرقان و ... باید اشاره داشت. در بسیاری از روایات بر لزوم رعایت عدالت و دوری از متهم کردن دیگران تاکید شده است. همان‌گونه که پیامبر فرمودند: «لَا تُسَبِّوْا النَّاسَ فَتَكْسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ. به مردم فحش

ندهید که دشمنی بین ایشان را به دنبال دارد» و نیز امیرمؤمنان علیه السلام فرمودند: «لَا قِحَّةَ كَالْبَهْتِ. هیچ بی شرمی همچون تهمت زدن نیست» و ...

شهید مطهری، به عنوان یکی از علماء معاصر با اشاره به اصل «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند»، می‌نویسند:

«یکی از آن راه‌هایی که از آن راه بر دین ضربه وارد شده است، رعایت نکردن این اصل است که ما همان‌طور که هدف مان باید مقدس باشد، وسائلی هم که برای این هدف مقدس استخدام می‌کنیم باید مقدس باشد؛ مثلا ما نباید دروغ بگوییم، نباید غیبت بکنیم، نباید تهمت بزنییم. نه فقط برای خودمان نباید دروغ بگوییم، یعنی به نفع دین هم نباید بی‌دینی بکنیم، چون دروغ گفتن بی‌دینی است. به نفع دین دروغ گفتن بی‌دینی کردن است. به نفع دین غیبت کردن به نفع دین بی‌دینی کردن است.» {۴۶}

«عده‌ای آمده‌اند از این حدیث (حدیث مباهته) این جور استفاده کرده‌اند که اگر اهل بدعت را دیدید، دیگر دروغ گفتن جایز است؛ یعنی برای کوباندن اهل بدعت که یک هدف مقدس است از این وسیله نامقدس، یعنی دروغ بستن استفاده بکنید... آن وقت شما ببینید بر سر دین چه می‌آید؟! فرنگی مأب ما می‌گوید: «الغایات تبر المبادی»؛ مقدم مأب ما می‌گوید: «... (باهتوهم)»... آن وقت ببینید به سر دین چه می‌آید؟! {۴۷} (همان، ص ۱۱۴)

همچنین با تتبع و بررسی روایات معصومین، عیله‌م الاسلام، بهترین شیوه برای مقابله با اهل بدعت و جلوگیری از تاثیر سوء ایشان بر افراد جامعه، مقابله علمی و در مقام پاسخ برآمدن در برابر آنان می‌باشد. همان‌گونه که پیامبر مکرم اسلام فرمودند: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالَمُ عِلْمَهُ. وقتی در میان امت من بدعت‌ها پدیدار گشت برعالم است که علم خود را آشکار کند» پرواضح است مقابله علمی آثار نامطلوب و ناپسند

۴۳. حرعاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمه فی اصول الأئمة، ج ۲، ص ۲. ۴۴. مومن قمی، محمد، مبانی تحریرالوسیله، ص ۵۱. ۴۵. سوره مبارکه انعام، آیه ۱۰۸. ۴۶. مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، ص ۱۲۴. ۴۷. مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، ص ۱۱۴.

بهتان زدن به آنان را نخواهد داشت و به ارائه تصویر نامطلوب از اسلامی که برای کامل کردن مکرمات‌های اخلاقی آمده است نخواهد پرداخت.

نتیجه گیری

در روایتی از پیامبر مکرم اسلام با عبارت مشخص «باهتوهم» دو برداشت کاملاً متفاوت زمینه سوء استفاده و انحراف عده‌ای را فراهم آورده است. گروهی با استناد به آیات و روایت حرمت بهتان، مات و مبهوت شدن از استدلال را مراد از عبارت فوق دانسته و در مقابل، گروهی دیگر با دلیل لزوم حفظ مصلحت افراد جامعه از انحطاط و گمراهی بدعت‌گذاران، معنای بهتان زدن را مراد خود بیان داشته‌اند. از آنجایی که لزوم برخورد و مقابله با بدعت‌گذاران در دین بر هیچ‌کس پوشیده نیست، ارائه معنای درستی از این روایت که مغایر با مقاصد شریعت و معارف اهل بیت باشد، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. زیرا رواج دیدگاه بهتان به مبتدع، در عصر آزادی و تعدد رسانه‌های مختلف، موجب وهن دین، مظلوم‌نمایی مبتدع و کذاب خواندن مبتدع می‌شود که نتیجه تمام آن‌ها انحراف دین از مسیر اصلی خود می‌باشد.

منابع

۱. ابن منظور، جمال الدین، لسان العرب، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ق.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۳. الاشتیانی، محمدحسن، بحرال فوائد، قم، ۱۴۰۳ق.
۴. السبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل الدر اسه موضوعیه مقارنه للمذاهب الاسلامیه، الطبعة الثانية، قم، لجنة اداره الحوزة العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۵. تهرانی، مجتبی، اخلاق الهی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱ش.
۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۷. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب السلامیه، ۱۳۸۷ش.
۸. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز آثار نشر شیعه، ۱۴۱۰ق.
۹. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، قم، مؤسسه احیا

آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ق.

۱۰. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، الخاصه «رجال حلی»، قم، انتشارات رضی، ۱۴۰۲ق.
 ۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمه فی اصول الأئمة (تکمله الوسائل)، ترجمه محمد بن محمدحسین قائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱۴۱۸ق.
 ۱۲. وسایل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
 ۱۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۸۶ش.
 ۱۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بی‌جا، مکتب نشرالثقافیه الاسلام، ۱۴۰۸ق.
 ۱۵. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست، تحقیق جواد قیومی، قم، نشرالثقافه، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
 ۱۶. طوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی، مؤسسه النشر الجاپ الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.
 ۱۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، قم، داوری، ۱۴۱۰ق.
 ۱۸. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، شرح الکافی الأصول والروضه، ترجمه: ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ش.
 ۱۹. مدرسی، محمدتقی، تفسیر هدایت، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
 ۲۰. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا، ۱۳۷۵ش.
 ۲۱. مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۶۸ش.
 ۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه فی احکام العتره الطاهره: کتاب التجاره، قم، مدرسه الامام علی، ۱۴۱۵ق.
 ۲۳. مومن قمی، محمد، مبانی تحریرالوسیله، کتاب الحدود، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ق.
 ۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه: محمدباقر کمره ای، قم، اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
 ۲۵. گلپایگانی، سید محمد رضا، الدار المنضود فی احکام الحدود، ترجمه علی کریمی جهرمی، قم: دارالقران الکریم، ۱۴۱۲ق.
 ۲۶. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال نجاشی، تحقیق سیدموسی شبیری، بی‌جا: مؤسسه النشراسلامی، ۱۴۱۶ق.
 ۲۷. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.
 ۲۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستندالشیعه فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۵ق.
 ۲۹. نراقی، احمد، معراج السعاده، تهران، انتشارات رشیدی، ۱۳۶۱ش.
- مقالات
۳۰. احمدنژاد، امیر، کلباسی، زهرا، ریشه یابی، تحلیل و نقد فتوای جواز بهتان به اهل بدعت، فصل نامه حقوق اسلامی، شماره ۴۹، سال سیزدهم، تابستان ۱۳۹۵، ص ۹۷-۱۲۵



قال الصادق عليه السلام : مَنْ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَمِلَ بِهِ وَعَلَّمَ لِلَّهِ دُعَىٰ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ
عَظِيمًا فَقِيلَ: تَعَلَّمَ لِلَّهِ وَعَمِلَ لِلَّهِ وَعَلَّمَ لِلَّهِ؛

هر کس برای خدا دانش بیاموزد و به آن عمل کند و به دیگران آموزش دهد، در ملکوت آسمانها به بزرگی یاد
شود و گویند: برای خدا آموخت و برای خدا عمل کرد و برای خدا آموزش داد.

الذريعة الى حافظ الشريعة (شرح اصول کافی) ج ۱، ص ۵۶



ویژه نامه





باید تحریم علمی را شکست

دانش آشکارترین وسیله عزت و قدرت یک کشور است. روی دیگر دانایی توانایی است. دنیای غرب به برکت دانش خود بود که توانست برای خود ثروت و نفوذ و قدرت دویست ساله فراهم کند و با وجود تهیدستی در بنیان‌های اخلاقی و اعتقادی، با تحمیل سبک زندگی غربی به جوامع عقب مانده از کاروان علم، اختیار سیاست و اقتصاد آن‌ها را به دست گیرد. ما به سوءاستفاده از دانش مانند آنچه غرب کرد توصیه نمی‌کنیم، اما مؤکداً به نیاز کشور به جوشاندن چشمه دانش، در میان خود، اصرار می‌ورزیم. بحمدالله استعداد علم و تحقیق در ملت ما از متوسط جهان بالاتر است. اکنون نزدیک به دو دهه است که رستاخیز علمی در کشور آغاز شده و با سرعتی که برای ناظران جهانی غافل گیرکننده بود؛ یعنی یازده برابر شتاب رشد متوسط علم در جهان به پیش رفته است. دستاوردهای دانش و فناوری ما در این مدت که ما را به رتبه شانزدهم، در میان بیش از دویست کشور جهان، رسانید و مایه شگفتی ناظران جهانی شد و در برخی از رشته‌های حساس و نوپدید به رتبه‌های نخستین ارتقاء داد. همه و همه در حالی اتفاق افتاده که کشور دچار تحریم مالی و تحریم علمی بوده است. ما با وجود شنا در جهت مخالف جریان دشمن ساز، به رکوردهای بزرگ دست یافته‌ایم و این نعمت بزرگی است که به خاطر آن باید روز و شب خدا را سپاس گفت.

اما آنچه من می‌خواهم بگویم این است که این راه طی شده، با همه‌ی اهمیتش، فقط یک آغاز بوده است و نه بیشتر. ما هنوز از قله‌های دانش جهان بسیار عقبیم. باید به قله‌ها دست یابیم. باید از مرزهای کنونی دانش در مهم‌ترین رشته‌ها عبور کنیم. ما از این مرحله هنوز بسیار عقبیم. ما از صفر شروع کرده‌ایم. عقب ماندگی شرم‌آور علمی در دوران پهلوی‌ها و قاجارها در هنگامی که مسابقه علمی دنیا تازه شروع شده بود، ضربه سختی بر ما وارد کرده و ما را از این کاروان شتابان، فرسنگ‌ها عقب نگه داشته بود. ما اکنون حرکت را آغاز کرده و با شتاب پیش می‌رویم، ولی این شتاب باید سال‌ها با شدت بالا ادامه یابد تا آن عقب افتادگی جبران شود. اینجانب همواره به دانشگاه‌ها و دانشگاهیان و مراکز پژوهش و پژوهندگان، گرم و قاطع و جدی، در این باره تذکر و هشدار و فراخوان داده‌ام، ولی اینک مطالبه عمومی من از شما جوانان آن است که این راه را با احساس مسئولیت بیشتر و همچون یک جهاد در پیش گیرید. سنگ بنای یک انقلاب علمی در کشور گذاشته شده و این انقلاب شهیدانی، از قبیل شهدای هسته‌ای، نیز داده است. به پاخیزید و دشمن بدخواه و کینه‌توز را که از جهاد علمی شما بشدت بیمناک است ناکام سازید.

بخشی از بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران ۱۳۹۷/۱۱/۲۲



ویژگی طلبه تراز انقلاب با نگاه به بیانیه گام دوم انقلاب

آیت الله تحریری

در همه شئون قانون دارد و می‌تواند حاکمیت داشته باشد، باعث دگرگون‌سازی جامعه شد و آن قوانین الهی را اجرا کرده‌اند. این ماهیت انقلاب ما است که فرمودند انقلاب اسلامی و هیچ کم و زیادی ندارد. به گونه‌ای که همه کسانی که اسلام را قبول دارند، در واقع باید این روند و این دگرگونی را بپذیرند و مردم مسلمان ما و پیرو مکتب اهل بیت، **علیهم‌السلام**، با روشنگری‌های حضرت امام به جنایت‌های حاکمان سابق مخصوصاً پهلوی آگاهی پیدا کردند. سیره خود حضرت امام و علمای اسلام نشان داد که اسلام در زندگانی دنیا چه می‌خواهد و حاکمیت اسلامی چه در بر دارد.

بنابراین، تراز طلبه‌ای انقلابی، به عنوان مثال، یک نمونه‌ای از آن حرکت جامعه حضرت امام است که این توقع حضرت امام و مقام معظم رهبری قهراً از حوزه‌های علمیه و طلاب در تراز انقلاب این است، حالا که این انقلاب رخ داد و در واقع، اسلامی در جامعه نمود کرد و هنوز در حال عرضه این قوانین

متن گام دوم به نوعی بیانگر ویژگی‌های اساسی و مهم انقلاب است که به ارمغان آورده است. مقام معظم رهبری مطالب بسیار مهمی را، در تحلیل عمیقشان، نسبت به انقلاب و اموری که در جامعه توسط انقلاب رخ داده است، بیان فرمودند که در جزئیاتش وارد نمی‌شویم.

به نظر می‌رسد ما باید در ابتدا بدانیم ماهیت انقلاب چیست.

ماهیت انقلاب انقلاب اسلامی است. در واقع، دگرگونی جامعه طاغوتی که طاغوت و غیر قوانین الهی بر آن حاکم بوده است و مجریان آن قوانین در غیر مسیر اسلام و مکتب اهل بیت **علیهم‌السلام** بودند و قهراً فرهنگ جامعه، به طور رسمی، فرهنگ دینی و الهی نبوده است. لذا این جامعه دگرگون شد. به واسطه فعالیت‌هایی که علمای ما در طول زمان انجام دادند و حضرت امام با آن روشن بینی، احساس مسئولیت و زمام داری، جامعه را که در روند و مسیر حذف اسلام بود، با اعلان اینکه اسلام

اینجا تمایلات دنیا گرایانه‌ی انسان برای افراد مختلف تمام نمی‌شود. چه بسا آن تمایلات درون انسان مخفی است وقتی انسان به یک عرصه مدیریتی، در جنبه‌های مختلف، قرار می‌گیرد خودش را می‌خواهد نشان بدهد، خودنمایی بکند، حالا تطمیع‌ها تهدیدها تردیدها از جانب افراد خودی و از افراد بیگانه شروع می‌شود. بنابراین، باید طلبه در تراز انقلاب در جهت خودسازی به‌طور خاص حرکت بکند. همون‌طور که ابعاد و ارکان انقلاب اسلامی هم باید این‌گونه باشند؛ چون طرفدار انقلاب اسلامی هستند، قانون اسلام را در قوه مقننه می‌خواهند تصویب بکنند، در مواردی جزئی قوه مجریه درصدد اجرای قوانین اسلام که رسیدن مردم به رفاه نسبی است، پیاده کردن عدالت اسلامی است، عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی است می‌باشد. پس طلبه باید تحمل عدالت در زندگی‌اش را داشته باشد و این ایجاب می‌کند که دنیا محل همت شخص نباشد. در عرصه‌ها مختلف، قطعاً طلاب حوزه‌های علمیه ورود می‌کنند و باید ورود بکنند؛ چون این انقلاب اسلامی و حوزه علمیه است که در ابعاد گوناگون معارف اسلام مخصوصاً قوانین حکومتی عهده‌دار درک، تبیین و به نوعی اجرا است.

◀ بعد فردی یک طلبه تراز انقلاب از منظر گام دوم انقلاب (تحصیل، تهذیب، ورزش)

الف) تحصیل



با بیانی که گفته شد، انقلاب یک اقتضائاتی دارد و نیازهایی دارد که طلبه اگر بخواهد واقعاً در تراز انقلاب باشد، باید آن نیازها را برطرف کند. اولین نیاز فراگرفتن معارف دین است که یک اصل می‌باشد.

است، چگونه بر علیه حاکمیت محض طاغوت بود. طلاب باید در عرصه‌های مختلف خودشان را نشان بدهند و برای این کار یکسری شرایطی دارد: باید اولاً طلبه به جامعیت اسلام معتقد باشد؛ ثانیاً، در جهت آگاهی از این اسلام جامع و اسلام ناب حرکت بکند؛

ثالثاً، باید اساساً ما خودمان را، از نظر عملی، در جهت نشان دادن حقانیت اسلام قرار بدهیم که این پای‌بندی به اسلام باید بر مبنای تفکرات توحیدی باشد؛ تفکرات الهی باشد؛ تفکرات پذیرای معاد باشد؛ تفکرات پذیرایی رسالت و امامت باشد و همچنین زندگی عملی‌مان هم در این راستا باشد. به‌هرحال، پای‌بند به معنویت، پای‌بند به تحقق اسلام باشیم. این پای‌بند بودند در زندگی عبادی، در زندگی اجتماعی، در عرصه‌های مختلف را باید به همه نشان بدهیم.

اول باید در عرصه خانواده، ارتباطات خانوادگی و جایگاه‌هایی که در آن قرار می‌گیریم، برای تبیین چنین اسلامی تلاش کنیم. به‌هرحال، این ارتباطات را خالصاً دینی قرار بدهیم؛ به این معنا همان‌طور که حضرت امام، رضوان الله علیه، دغدغه‌ای جز پیاده شدن اسلام، در ابعاد مختلف، نداشت ما هم همان‌طور باشیم یا مانند مقام معظم رهبری که همواره توجه به ابعاد جامعه اسلامی دارند که این ابعاد براساس قوانین اسلامی اجرا بشود؛ مانند نظارت بر قوای سه‌گانه که مبدا از مسیر درست خارج شوند. ارکان حکومت دینی باید صبغه اسلامی داشته باشد و کسی می‌تواند واقعاً در جهت تبیین این ابعاد باشد که زندگی‌شان در این جهت نمایان بشود. لذا این عجین کردن آگاهی‌های دینی با معنویت به این معنا است که شخص طلبه، در تراز انقلاب، باید آن باورها را در زندگی عملی نشان بدهد و البته سختی‌های خاص خودشان را هم دارد؛ همانند انقلاب که همین‌طوری به پیروزی نرسید در مقابله با فشارهای طاغوت و کسانی که طرفدار طاغوت بودند، امت ما این فشارها را پذیرفتند عده‌ای شهید شدند عده‌ای شکنجه شدند تا این انقلاب رخ داد و در ادامه، حفظ انقلاب از انقلاب کردن سخت‌تر است. چون

باید این معارف حفظ بشود، طلبه احساس وظیفه کرده و در جهت فراگیری معارف دینی قرار بگیرد. مرحله اول فراگرفتن معارف دین به طور صحیح که قابل انتقال به نسل‌های بعد باشد. باید با یک پختگی و با یک بینش‌های بصیرانه همراه باشد؛ لذا، به نظر می‌رسد در عرصه‌های مختلف طلبه نقطه اجتهاد یا نزدیک به اجتهاد را مدنظر قرار بدهد و در آن عرصه تلاش کند تا به پختگی و تسلط کامل برسد. به هر حال، ما این نیازها را داریم که باید عده‌ای به معارف دین، هم در عرصه اعتقادی، هم در عرصه مسائل فقهی که پشتوانه ایمان انسان است داریم. کسانی که در این عرصه مجاهدانه تلاش علمی داشته باشند، از جهت فردی، یک پختگی خاصی در قسمت‌های گوناگون بدست می‌آورند که هم جنبه فردی خودشان را و هم نیازهای جامعه اسلامی را می‌توانند برآورده کنند. لذا، ما در عرصه‌های مختلف نیاز به آگاهان آن عرصه داریم. مثلاً یک عرصه عرصه ارشاد و تبلیغ است. تبلیغ هم نیاز به افراد آگاه دارد، هم از جهت آگاهی معارف دینی و هم از جهت هنرهای تبلیغی. در عرصه تدریس نیاز داریم که طلبه‌ها در دانشگاه‌های ما که بچه‌های مسلمان هستند وارد بشوند. البته اول باید پشتوانه‌های فکری و اعتقادی محکم بشود. در این عرصه، آگاهی بیشتری را نیاز داریم چون در معرض گفت‌وگو و بحث است. باید بتواند معارف دین را با زبان آن‌ها با درک آن‌ها ارائه بدهد و همین‌طور در عرصه‌های مختلف که ما در حال، نیاز داریم.

ب) تهذیب



مسئله تهذیب نفس مسئله‌ای است که در همه

عرصه‌ها نیاز است؛ به این صورت که فراگیری معارف دین برای شخص تقدس داشته باشد و ثانیاً برای رسیدن به اهداف الهی این‌ها را فرا بگیرد و برای اینکه این معنا تحقق پیدا بکند، التزام به یک سری از مسائل معنوی و عبادی و اخلاقی، در عرصه‌های اجتماعی، داشته باشد. این لازم است؛ چون این عمل است که ایمان را تثبیت می‌کند و ایمان را ظهور می‌دهد. در مرحله اول، طلبه باید خودش در عرصه تقویت ایمان بعد از فراگیری آن مسائل اولیه ایمانی قرار بگیرد. تقویت ایمان هم با عمل صالح مستمر است. عمل صالح، هم اعمال جوارحی را می‌گیرد، هم اعمال جوانحی و اتصاف به فضائل اخلاقی یکی از ابعاد این اعمال صالح است؛ پس در عرصه فعالیت فردی هم تقویت علمی که جنبه عقلانی دارد و هم تقویت روحی و قلبی که جنبه معنوی دارد و هم تقویت جسمانی لازم است.

ج) ورزش و تقویت جسمانی



تقویت جسمانی مقدمه است. اگر انسان ورزش نکند، جسمش سالم نباشد، نمی‌تواند نه خودش در زندگی فردی درست بهره‌برداری بکند و نه جامعه از او بهره‌مند شود. اینکه سه مسئله را در حیطه فعالیت فردی بیان کردند، به خاطر این است که این‌ها با هم دیگر یک ارتباطی دارند و باید این‌ها به صورت متعادل بارور شود و طلبه تراز انقلاب هم که در عرصه اجتماع قرار می‌گیرد، باید به نوعی این سه امر را همراه داشته باشد.

◀ بُعد اجتماعی یک طلبه تراز انقلاب از منظر گام دوم انقلاب (خانواده-جامعه)

وقتی ما دانستیم که انقلاب اسلامی بر چه پایه‌ای شکل گرفت باید به این سوال هم پاسخ بدهیم که هدف اسلام چیست؟ هدف اسلام تربیت واقعی و حقیقی انسان است که متصف به فضائل اخلاقی شود و به مسائل معنوی اهمیت بدهد. در پرتو این مسائل معنوی قهراً مسائل مادی و گذران زندگی که فکرش را مشغول کرده است حل می‌شود؛ یعنی دغدغه اصلی کسی که وارد عرصه طلبگی می‌شود تحصیل معارف دینی و پای‌بندی به این معارف است. می‌داند که سرنوشت انسان به پای‌بندی به دستورات دینی که هم ساحت دنیا را و هم ساحت آخرت را برای او تضمین می‌کند دارد. طلبه تراز انقلاب باید یک چنین حال و هوایی را در در زندگی خانوادگی ایجاد بکند و نشان بدهد و خانواده را از ابتدا با این حال و هوا آشنا بکند. با آن‌ها ارتباط برقرار بکند به گونه‌ای که خانواده هم به نوعی همراهی با آن راه و روش بکنند. یک موفقیت واقعی این است که طلبه هم خودش و هم خانواده‌اش، برای آن اهداف مقدس، مشکلات را تحمل راکنند و البته طلبه باید در صدد اداره‌ی زندگی ضروری دنیایی هم باشد که چاره‌ای نداریم و خانواده به چیزهای دنیایی نیاز دارد. وقتی این موارد برای خانواده تهیه شود، زمینه آماده‌سازی برای همراهی در مشکلات را پیدا می‌کنند. اما اگر خانواده یک تفکر خاصی داشته باشد در زندگانی دنیا، قطعاً طلبه نمی‌تواند اهداف طلبگی را با او دنبال بکند.

◀ تعارض از حیث دیدگاه، بین خانواده و طلبه و راهکار آن

طلبه باید تقاضاهای ضروری خانواده را برآورده کند. اما مقصد مقصد الهی است. در کنار مقصد الهی این را هم دنبال می‌کنیم که قطعاً خدای متعال فرموده: اگر شما بیایید، ما شما را لنگ نمی‌گذاریم. غرضم این است آن کسانی که به نوعی موفق بودن در انقلاب و حالا از بزرگان یا از طلاب می‌باشند، به نظر می‌رسد یک چنین

حال و هوایی در خانواده‌شان ایجاد و شکل گرفته است. قطعاً هیچ خانواده‌ای بدون مشکل نیست؛ اما اگر خود خانواده به وسیله تعالیم دین در صدد رفع مشکلاتشان باشند، این مشکلات را به نوعی حل می‌کنند. این مشکلاتی که رخ می‌دهد یک جنبه‌اش جنبه فردی و یک جنبه اجتماعی دارد. جنبه اجتماعی یعنی جامعه طلبگی باید توجه داشته باشد که چه اقتضائاتی در این زندگی می‌خواهد و باید در ابعاد مختلف این تأمین بشود. یکی از مسائل تأمینی، تقویت فرهنگی خانواده‌ها است. این تقویت فرهنگی قطعاً باید باشد تا اینکه این مشکلات خیلی ظهور پیدا نکند و در جامعه انعکاس پیدا نکند. حالا این باید‌ها است ما باید در این عرصه حضور داشته باشیم ما کمبودهای تربیتی به صورت گسترده داریم و همچنین کمبودهای اقتصادی که قطعاً کمبودهای اقتصادی تأثیر در کمبودهای معنوی می‌گذارد.

◀ راه حل چالش‌ها و مشکلات روبه‌روی یک طلبه در جامعه

اولا مطالعه گذشتگان برای ما خیلی درس‌های خوبی دارد و این تهاجم بر علیه روحانیت برای این زمان فقط نیست. قرن‌ها این مسئله یک چالش



بوده است. اولش در زمان خود **ائمہ علیہ السلام** بوده است و خود ائمہ علیہم السلام در معرض این چالش بودند؛ با بی‌مهری‌ها و ظلم‌های گوناگون حاکمان و ایادی آن‌ها مواجه بودند و مخلصین و مریدین خاص اهل بیت علیہ السلام که همان شاگردان و حوزه‌های ایشان بودند هم به نوعی گرفتار این مشکلات بودند. این به ما حقانیت دین مبین را می‌فهماند که به این حقانیت برسیم و این حقانیت آنقدر ارزشمند است که می‌ارزد با آن مواجه شد که بالاترین آن‌ها وجود اهل بیت است و همچنین علما که تا زمان رضاخان مورد بی‌مهری قرار می‌گرفتند؛ چه برخورد‌های شیطنت آمیزی با آن‌ها می‌شد؛ اما عده‌ای با آن ایمان و با مکتب ایمان با اهداف بالایی که داشتند همه آن‌ها را تحمل کردند و از دین حمایت کردند و به ما رساندند. این نکته که همه ما باید به آن توجه کنیم و یک نکته تربیتی دارد **قرآن کریم** حتی گاهی به **نبی اکرم** دل‌داری می‌دهد: «**فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل ولا تستعجل لهم**» یا حتی به انبیای گذشته عملکرد امامان ما را نشون می‌دهند که این‌ها این‌چنین هستند. این نشان‌دهنده این است که انسان از جهت روحی روانی نیاز دارد به این الگوها به این نمونه‌ها.

نکته دوم این است، ما آن جایگاه مردمی خودمان را از دست ندهیم. البته خب متأسفانه این مسئله مقداری رخ داده است، اما این جایگاه را ما باید تقویت بکنیم این ارتباط مردمی را هر مقدار که شد تقویت بکنیم، انس با مردم را از دست ندهیم و در همین ارتباط‌ها برای مردم جایگاه طلبگی را تبیین بکنیم. یعنی خیال نکنند که مسئله دین‌داری فقط مربوط به مسجد رفتن می‌شود و جدای از زندگی است و مثلاً اصلاح جامعه و شئون جامعه را نباید داشته باشید. یک چنین تفکراتی اجمالاً هست و دشمنان هم القا می‌کند و این عملکردهای منفی بعضی‌ها هم این را تثبیت می‌کند.

غرضم این است که آن روش و منشی که **ائمہ علیہم السلام** داشتند با همه مردم به نوعی مرآوده داشته‌اند، حتی با دشمنان هم گفت‌وگو

می‌کردند با مخالفان گفت‌وگو می‌کردند و تحمل می‌کردند هم از جهت فکری مثل ابن ابی العوجا^{۱}. در جلسه‌ای **امام صادق (ع)** را به‌عنوان **ابن رسول الله** خطاب کرد حضرت به او فرمود: خیلی عجیب و شگفت است که خدا انکار می‌کند ولی مرا **ابن رسول الله** خطاب می‌کند؛ او در پاسخ گفت این کار از روی عادت است. هم از جهت عملی تحمل می‌کردند آن شخصی که از شام می‌آمد و **امام حسن علیہ السلام** با او برخورد شایسته کردند. غرض

این ارتباط مردمی را هر مقدار که شد تقویت بکنیم، انس با مردم را از دست ندهیم و در همین ارتباط‌ها برای مردم جایگاه طلبگی را تبیین بکنیم.

من این است که این ارتباطات بسیار مهم است که دشمنان و حاکمیت اساساً از این مسئله می‌ترسیدند. ما باید این سیره را زنده نگهداریم این

اصل است. ما باید به مسجد برویم با مردم، پیر و جوان ارتباط داشته باشیم، پای درد و دل آن‌ها بنشینیم، ولی این متأسفانه کم‌کم از بین رفته است. این باید در نظام طلبگی باشد در عرصه‌های مختلف هم باید باشد و کسانی هم که در کارهای اجرایی هستند باید چنین روشی داشته باشند. مثلاً فلان عقیدتی سیاسی با آن کسانی که مرتبط هستند ارتباط داشته باشد؛ یعنی بدون آرایش و تشریفات خاص برخورد کنند. اینگونه نباشد که با دیگران فرقی نکند و این‌ها متأسفانه رخ داده است و این مردمی بودن ضعیف شده است. به‌هرحال خط‌مشی مقام معظم رهبری برای ما واقعاً حجت است که با آن جایگاه عالی، اما ارتباط مردمی به انحاء مختلف قطع نشده است. خب مردم قطعاً توقع ندارند که ایشان بیاید در بازار اما همین‌که می‌بینند هفته‌ای نیست که با مردم با هزاران نفر با افکار مختلف جلسه نداشته باشد و این برای ما درس است و از اول باید این را برای طلبه القا کرد که باید خودش را آماده کند و باید این کار را انجام دهیم. طلبه که تا به امروز حتی به او نگفته‌اند بالای چشمش ابروست قرار است

۱. زندیق معروف عصر امام صادق (ع) و از متکلمان قرن دوم هجری قمری. وی متکلمی جسور بود و در تبلیغ عقاید کفرآمیزش بسیار کوشش می‌کرد؛ به همین سبب در زمان منصور دوانیقی، خلیفه عباسی، به دست دولت عباسی کشته شد.



با این چالش‌ها روبه‌رو شود. طلبه نباید متوقع باشد باید ورزیده بشود، باید بداند این جایگاه چه اقتضائاتی دارد و چه تقدسی دارد که به‌خاطر آن اقتضائاتش ما ساخته می‌شویم. این خیلی مهم است ما اول خودمان ساخته بشویم و بعد اثر بگذاریم در دیگران. اگر این جایگاه برای ما طلبه‌ها درست جا بیفتد، قطعاً سعی می‌کنیم هم جنبه‌های فردی را و هم جهت علمی و معنوی را تقویت کنیم. آن وقت از ارتباط با مردم شانه خالی نمی‌کنیم.

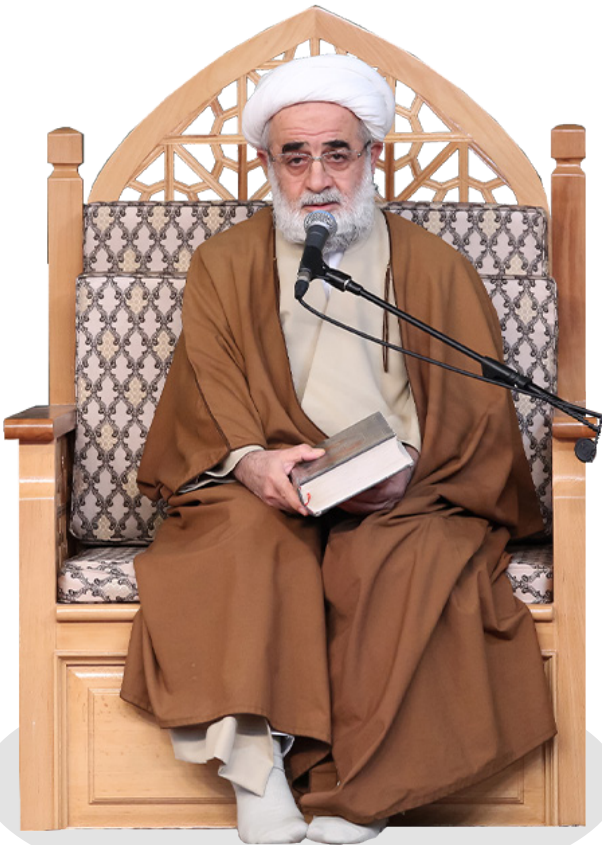


کلام آخر

ما بینیم که امام زمان عج از ما چه خواستند و خالصانه آن را انجام دهیم. اول اینکه در جهت تحصیل علم باشیم؛ دوم تا می‌توانیم در عرصه تهذیب حرکت بکنیم و تهذیب نفس همراه با تحصیل باشد. تهذیب نفس همراه با تبلیغ باشد تهذیب نفس همراه با جنبه اجرا باشد. یزکيه غایت است و این غایت باید با یتلو {۲} همراه باشد. لذا اگر ما به این معنا توجه بکنیم، قطعاً مورد رضایت حضرت هستیم. در هر جا که وظیفه‌ای باشد انسان با تشخیص وظیفه در آنجا حاضر است. این خیلی برای ما مهم است که بینیم که الان وظیفه‌مان چیست؟ و قطعاً در یک برهه‌ای تحصیل است که باید همراه با تهذیب، پایبندی‌های خودمان را در امر تهذیب نشان بدهیم. عبادیات دعا و توسل ذکر و بعدش در عرصه‌های بعدی ارتباطات با مردم. خلاصه خودمان را اصلاح‌شده ندانیم این یکی از آسیب‌های طلبگی است که مثلاً استادمان می‌فرمود: می‌گویند برای چه اینجا آمدید؟ می‌گوییم برای اینکه مردم را اصلاح کنیم خیر، آمده‌ایم تا اصلاح بشویم و به‌اندازه خودمان اصلاح کنیم این خیلی مهم است.

والسلام علیکم ورحمه الله وبرکاته

سوره جمعه آیه ۲: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»





تبیین چیستی و آسیب های چشم چرانی از دیدگاه اسلام

✍️ **مرضیه تواسی**

چکیده: یکی از مهم ترین و قوی ترین محرک های غریزه جنسی نگاه های شهوت انگیز و چشم چرانی است که گذرگاه ورود به انحرافات جنسی است و اساس بسیاری از معصیت هایی است که گریبان گیر انسان می شود. نگاه شهوت انگیز و ناپاک روح و روان آدمی را به هم می ریزد و انسان را از مسیر تعالی باز می دارد. این نوع نگاه ها آسیب های فراوانی، برای زن و مرد، به دنبال دارد. حال باید دید که چشم چرانی چیست و چه آسیب هایی دارد؟ از جمله آسیب های چشم چرانی، از بین رفتن ایمان و احساس گناه و از بین رفتن حیا و شکسته شدن مرزهای دینی در جامعه و مشغولیت ذهن و غیره بود که باید این نوع نگاه ها، توسط خود زن و مرد، کنترل شود و روابط آن ها در حد ضرورت و دور از عشوهری و هوس بازی باشد و از هرگونه رفتاری که ممکن است باعث چشم چرانی و ناراحتی دیگران شود، پرهیز کنند تا دچار این آسیب ها نشوند. روش گردآوری و پردازش داده ها، در این پژوهش، به صورت گزینه برداری از منابع کتابخانه ای و به شکل توصیفی است. کلیدواژه ها: چشم چرانی، نگرش قرآن در مورد چشم چرانی، گناه

مقدمه

حدود، سبب خروج از مرزهای دینی و اخلاقی و در نهایت، افتادن در دام گناه می شود. چشم نعمتی از نعمت های الهی است که برای کارکردهای خاصی آفریده شده است و هرگونه بهره برداری از آن باید مطابق با ضوابط الهی باشد و برخلاف رضایت خداوند نباید آن را به کار گرفت؛ چرا که یکی از اعضای مهم آدمی است که عملکردش، در قیامت، مورد سوال قرار می گیرد. در نگاه به نامحرم چه مرد و چه زن از چشم چرانی منع شده اند و باید از نگاه هوس آلود چشم پوشی کنند تا در دام گناه نیفتند. نگاه های آلوده تخم شهوت را در دل بارور ساخته، صاحبش را به فتنه و

از آفرینش آدم تا به امروز دینی پس از دین دیگر آمده و پیوسته هر پیامبری حامل دستوراتی، از طرف خداوند، بوده است تا انسان ها در سایه عمل به این دستورات به رستگاری و تکامل انسانی برسند. یکی از این دستورات، کنترل نگاه نسبت به نامحرم و دوری از چشم چرانی است. چشم چرانی به معنای نگاه خیره آلود یا نگاه نامناسب به نامحرم است و نوعی از انحرافات اخلاقی و جنسی است. در اسلام، توجه به حدود نگاه کردن به نامحرم، نقش بارزی در تکامل انسانی برعهده دارد و عدم رعایت این

انحراف سوق می‌دهد. اگر انسان به مفسد اخلاقی و جنسی و اجتماعی روی آورد، از مسیر فطرت منحرف می‌شود. طبیعی است که هرگاه انسان از مسیر فطرت منحرف شود و خارج از دستورات الهی و پیامبران قدم بردارد، دچار آسیب‌های جبران ناپذیری می‌شود. از آنجا که نگاه هوس آلود نوعی خروج از مسیر فطرت است، اگر بینش و گرایش افراد در این زمینه تنظیم و اصلاح نشود، آسیب‌های بسیاری بر جای می‌گذارد. با توجه به آسیب‌های متعدد چشم چرانی، ضرورت دارد به این آسیب‌ها پرداخته شود؛ چرا که بررسی آسیب‌ها می‌تواند، در جهت افزایش بینش و آگاهی افراد، مؤثر باشد. لذا با توجه به اهمیت این مسئله، پژوهش‌هایی در این زمینه انجام گرفته است. از جمله: آسیب شناسی روابط دختر و پسر، از دیدگاه آیات و روایات، از محبوبه جوکار که به چند مورد از این آسیب‌ها پرداخته است؛ کتاب تربیت جنسی از علی نقی فقیهی، در چند صفحه، به بحث چشم چرانی پرداخته است و برخی از آسیب‌های آن را به‌طور مختصر ذکر کرده است؛ مصطفی علم خواه نیز، در مجله خود، در مورد چشم چرانی مطالبی را ذکر کرده است. لذا محقق ضمن استفاده از این مطالب دنبال پاسخ به این سوال اصلی است که چشم چرانی زن و مرد، از دیدگاه اسلام، چه آسیب‌هایی دارد؟ برای رسیدن به پاسخ این سوال لازم است ابتدا به این سوالات پاسخ داده شود: چشم چرانی چیست؟ قرآن نسبت به نگاه به نامحرم چه نگرشی دارد؟ نظر مراجع در مورد نگاه به نامحرم چیست؟ روش گردآوری داده‌ها در این پژوهش به صورت گزینه‌برداری از منابع کتابخانه‌ای و به شکل توصیفی است.

مفهوم شناسی

چشم چرانی: چشم چرانی، در لغت، به معنای نگاه کردن به قصد لذت بردن از دختران و زنان

زیبا می‌باشد. (انوری، ۱۳۸۶، ص ۲۳۵۲-۲۳۵۳) در اصطلاح به معنای نگاه خیره و شهوت آلود به نامحرم است که با انگیزه لذت طلبی جنسی انجام می‌شود و به تحریک شدن غریزه و میل جنسی منجر می‌شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸) **پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)** فرمودند: «از نگاه‌های اضافی بپرهیز؛ چرا که تخم هوس می‌پراکند و غفلت می‌آورد». (مجلسی، بی تا، ص ۲۷) در روایت دیگری، در مورد چشمی که از محارم الهی دوری کند، نیز می‌فرمایند: «هر چشمی در روز قیامت گریان است؛ مگر سه چشم. چشمی که از خوف خداوند بگرید؛ چشمی که از محارم الهی بسته شود؛ و چشمی که در راه خدا بیدار بماند». (قمی، بی تا، ص ۹۸). هر انسانی می‌بایست در نگاه به نامحرم حدودی را رعایت کند تا دچار این آسیب‌ها نشود. قرآن کریم، برای نگاه به نامحرم، حدودی مشخص کرده و مؤمنان را از چشم چرانی نهی کرده است.

نگرش قرآن نسبت به نگاه به نامحرم: خداوند، در آیه ۳۰ و ۳۱، **سوره نور** می‌فرماید: «به مردان مؤمن بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرم) فرو گیرند و عفاف خود را حفظ کنند. این برای آنان پاکیزه تر است. خداوند از آنچه انجام می دهند آگاه است (۳۰)». «و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس آلود) فرو گیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را جز آن مقدار که نمایان است. آشکار ننمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود) و زینت خود را آشکار ن سازند؛ مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پدر شوهرانشان یا پسرانشان یا پسران همسرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان یا پسران خواهرانشان یا زنان هم کیششان یا بردگانشان (کنیزانشان) یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند و هنگام

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَنْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكُمْ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَنْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَمْشِينَ فِي طَعْمِهِنَّ عَلَىٰ جُلُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الظُّلُمِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ غَوَارِثِ السَّاءِ وَلَا يَمْشِينَ فِي زِينَتِهِنَّ لِيُغْلِبَ مَا يَخْفِي مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُؤْتُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً إِنَّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تَتْلُوْنَ»

راه رفتن پای‌های خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانیشان دانسته نشود. (و صدای خلخال که بر پا دارند به گوش رسد) و همگی به‌سوی خدا بازگردید ای مؤمنان تا رستگار شوید! (۳۱)

آیه نخست می‌فرماید: به مردان مؤمن بگو چشم‌های خود را، از نگاه کردن به زنان نامحرم و آنچه نظر افکندن بر آن حرام است، فروگیرند و دامن خود را حفظ کنند. «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» یغضوا از ماده ی غض، در اصل به معنی کم کردن و نقصان است و در بسیاری از موارد در کوتاه کردن صدا یا کم کردن نگاه گفته می‌شود. بنابراین، آیه نمی‌گوید مؤمنان باید چشم‌هایشان را فرو بندند، بلکه می‌گوید: باید نگاه خود را کم و کوتاه کنند و این تعبیر لطیفی است. به این منظور که اگر انسان به راستی هنگامی که با زن نامحرمی روبه‌رو می‌شود، بخواهد چشم خود را به کلی ببندد ادامه راه رفتن و مانند آن برای او ممکن نیست، اما اگر نگاه را از صورت و اندام او برگیرد و چشم خود را پایین اندازد، گویی از نگاه خویش کاسته است و آن صحنه‌ای را که ممنوع است از منطقه دید خود به کلی حذف کرده است. قرآن نمی‌گوید: از چه چیز چشمان خود را فرو گیرند تا دلیل بر عموم باشد؛ یعنی از مشاهده تمام آنچه نگاه به آن‌ها حرام است چشم گیرند. مفهوم آیه فوق این نیست که مردان در صورت زنان خیره نشوند تا بعضی از آنان چنین استفاده کنند که نگاه‌های غیر خیره مجاز است؛ بلکه منظور این است، انسان به هنگام نگاه کردن معمولاً منطقه وسیعی را زیر نظر می‌گیرد. هرگاه زن نامحرمی در حوزه دید او قرار گرفت چشم را چنان فرو گیرد که آن زن از منطقه دید او خارج شود، یعنی به او نگاه نکند؛ اما راه و چاه خود را ببیند و اینکه غض را به معنی کاهش گرفته‌اند منظور همین است. دومین دستور، در آیه فوق مسئله، حفظ فروج است. فرج در اصل به معنی شکاف و فاصله میان دو چیز است، ولی در این‌گونه موارد کنایه از عورت می‌باشد و منظور از حفظ فرج، به‌طوری که در روایات وارد شده، پوشانیدن آن از نگاه کردن

دیگران است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ۶۷-۶۸). امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «هر آیه‌ای که در قرآن سخن از حفظ فروج می‌گوید؛ منظور حفظ کردن از زناست. جز این آیه که منظور آن حفظ کردن از نگاه دیگران است». (عاملی، بی تا، ص ۱۶۴) سوالی که پیش می‌آید این است که چرا اسلام از این کار که با شهوت و درخواست دل بسیاری هماهنگ است نهی کرده است. در پایان آیه می‌فرماید: این برای آن‌ها بهتر و پاکیزه تر است. (ذلک ازکی لهم). آنگاه به‌عنوان اخطار، برای کسانی که نگاه هوس آلود و آگاهانه به زنان نامحرم می‌افکنند و گاه آن را غیر اختیاری قلمداد می‌کنند، می‌فرماید: خداوند از آنچه انجام می‌دهید مسلماً آگاه است. در آیه ۳۱ به شرح وظایف زنان، در این زمینه، می‌پردازد و می‌فرماید: **(به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را فرو گیرند و از نگاه کردن به مردان نامحرم خودداری کنند)** و دامن خود را حفظ نمایند. به این ترتیب، چشم چرانی همان‌گونه که بر مردان حرام است بر زنان نیز حرام می‌باشد و پوشانیدن عورت از نگاه دیگران، چه از زن و چه از مرد، برای زنان نیز همانند مردان واجب است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۹) چشم چرانی زمینه بی‌عفتی و روابط نامشروع را فراهم می‌سازد. از این رو، خداوند در آیه یاد شده بلافاصله، پس از امر به خودداری از چشم چرانی، به حفظ دامن از آلودگی دستور می‌دهد و این نشانه آن است که چشم چرانی با آلودگی دامن مرتبط است. (فقیهی، تربیت جنسی از منظر قرآن و حدیث، ص ۱۵۳). **پیامبر (صلی الله علیه و آله)** فرمودند: «از نگاه اضافی بپرهیزید؛ زیرا هوا و هوس را در دل می‌کارد و موجب غفلت می‌گردد». (مجلسی، بی تا، ص ۲۷). علاوه بر آیات و روایات که چشم چرانی را نهی کرده‌اند و این نوع نگاه را حرام دانسته‌اند، مراجع معظم تقلید نیز نگاهی که همراه با لذت باشد را حرام شمرده‌اند.

◀ نظر چند مرجع تقلید در مورد نگاه به نامحرم

۱. «هرگونه نگاه به غیرهمسر، چه از طریق تصویر



پخش زنده یا غیر زنده، عکس و...) یا مشاهده حضوری، اگر همراه لذت جنسی و شهوت باشد، حرام است و حتی اگر فکرکردن در مورد این افراد همراه با لذت جنسی باشد، حرام است و نیز نگاه به عورتین حتی اگر بدون قصد لذت یا بدون شهوت باشد، حرام است. همچنین، در جایی که لذت جنسی وجود ندارد، اما خوف یا احتمال زیادی وجود دارد که انسان به گناه بیفتد (مثلاً در لحظه بعد، نگاه او تبدیل به نگاه همراه لذت جنسی شود یا منجر به سایر گناهان شود) این نیز همان حکم لذت جنسی را دارد و حرام است. تمامی احکامی که برای نگاه مرد به زن بیان شد، برای نگاه زن به مرد نیز مطرح است.» (خامنه‌ای، بی تا، ص ۳۷۵)

۲. نگاه کردن مرد به زن نامحرم و نگاه کردن زن به مرد نامحرم، خواه با قصد لذت باشد یا بدون آن، حرام است؛ ولی نگاه کردن به صورت و دست‌های زن نامحرم تا مچ، اگر به قصد لذت نباشد و مایه فساد و گناه نگردد، اشکال ندارد. همچنین نگاه کردن به بدن مرد نامحرم به آن مقدار که معمولاً آن را نمی پوشانند، مانند: سر و صورت و گردن و مقداری از پا و دست نیز اشکال ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۰)

۳. نگاه به صورت و دست زن نامحرم بدون قصد لذت جایز است و نگاه به سایر اجزای بدن و موی او جایز نیست و فرقی بین ظاهر و پوشیده نیست. اما نگاه به صورت و دست او اگر با قصد لذت نباشد، جایز است. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ص ۵۳۱)

آسیب‌های چشم چرانی زن و مرد از دیدگاه اسلام

در دین اسلام، حفظ حیثیت و رعایت حدود و مرز بین محرم و نامحرم و دوری از چشم چرانی بسیار مهم است. آشنایی با آسیب‌های چشم چرانی اهمیت زیادی، در دوری فرد از این انحراف، دارد. در زیر به برخی از این آسیب‌ها اشاره می‌شود. از جمله آسیب‌های چشم چرانی زن و مرد:

۱. از بین رفتن ایمان

بزرگ‌ترین خسران برای فرد چشم چران از بین

رفتن ایمان است. (آیتی، ۱۳۹۶، ص ۶۳) ایمان باور و اعتقاد قلبی است که زبان هم به آن اعتراف نموده و اعمال و رفتار انسان نیز آن را تایید می‌کند. (صمدی یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۵) اگر فرد چشم چران این گناه بزرگ را ترک نکند، به تدریج روح ایمان از قلبش رفته و در گروه انسان‌هایی که در اعتقاد و عمل به دین ضعیف هستند در می‌آید. (آیتی، ۱۳۹۶، ص ۶۳) امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «نگاه (گناه آلود) تیری زهرآلود از تیرهای شیطان است. کسی که نگاه حرام را برای خدا ترک کند، خدای کریم طعم و لذت ایمان را به او می‌چشاند.» (نوری، بی تا، ص ۲۸۶) بنابراین، اگر کسی چشم چرانی را ترک نکند و این عمل نامطلوب را تکرار کند، به مرور طعم و لذت ایمان و روح ایمان از قلبش می‌رود و باعث فاصله‌گذاری او از خدا می‌شود.

۲. احساس گناه

گناه به معنای خلاف است و در اسلام هر کاری که برخلاف فرمان خداوند باشد، گناه محسوب می‌شود. (قرائتی، ۱۳۷۷، ص ۲) امام علی (علیه السلام) فرمودند: «خوشا به حال آنکه همیشه خدا را در نظر داشته باشد و از گناه خویش بیمناک باشد.» (آمدی، بی تا، ص ۴۲۹) یکی از رفتارهایی که گناه محسوب می‌شود چشم چرانی و نگاه هوس آلود می‌باشد. زمانی که فردی مرتکب گناهی می‌شود، اگر اندکی پایبند به اعتقادات دینی باشد، احساس گناه می‌کند و این احساس او را می‌آزارد و برایش ندامت طولانی به دنبال دارد. ندامت و پشیمانی واکنشی است انفعالی که به‌طور طبیعی پس از ارتکاب گناه و خطا، در نفس انسان پدید می‌آید. این ندامت از آثار وجود نفس لواحه در انسان است که قرآن کریم به آن سوگند یاد نموده است. «و لا اقسَم بالنفس اللوامة» و سوگند به وجدان بیدار انسان‌ها و نفس ملامت کننده.» نفس لواحه روحی بیدار و نسبتاً آگاه است. هرچند هنوز در برابر گناه مصونیت نیافته و گاه لغزش پیدا می‌کند و در دامان گناه می‌افتد، اما کمی بعد بیدار می‌شود توبه می‌کند و به مسیر سعادت باز می‌گردد؛ البته در بعضی

از انسان‌ها این نفس بسیار ضعیف و ناتوان است، ولی به هر حال در هر انسانی وجود دارد. مگر اینکه با کثرت گناه آن را به کلی از کار بیندازد. از آنجا که براساس تعالیم دین اسلام، چشم چرانی حرام و برخلاف هنجارهای اخلاقی و اجتماعی جامعه است، لذا یکی از آسیب‌های آن ندامت، پشیمانی و احساس گناه است. چه بسا افرادی که بر اثر ضعف بینش دینی و مذهبی اقدام به چنین گناهی می‌نمایند، بعد از آگاهی از حرمت آن، به خود آمده و از کرده خود پشیمان می‌شوند و احساس گناه شدیدی بر فضای فکری آن‌ها حاکم می‌شود. در نتیجه، دچار یاس و نومیدی شده و انگیزه و توان حرکت در مسیر اصلاح و تغییر رفتار خود را از دست داده و این احساس گناه در آن‌ها منشا بسیاری از نابودی‌های روحی و روانی می‌شود. (جوکار، ۱۳۹۶، ص ۲۴۱-۲۴۰) پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «چه بسیار شهوتی که ساعتی بیش نیاید، اما اندوهی طولانی در پی دارد». (مجلسی، بی تا، ص ۷۳).

۳. از بین رفتن حیا

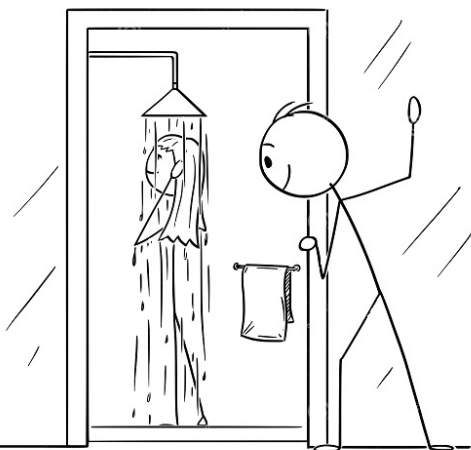
«حیا، در لغت، به معنای شرم، آرم، پرهیز و خودداری از امری از ترس و ملامت می‌باشد». (عمید، ۱۳۸۹، ص ۴۶۵) حیا عامل بازدارنده‌ای است که همچون لباسی تمام زشتی‌ها را می‌پوشاند و موجب پایبند شدن انسان به قوانین و دستورات دین می‌شود. (اکبری، ص ۴۸-۴۷) امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «کسی که حیا ندارد ایمان ندارد». (مجلسی، بی تا، ص ۳۳۱) حیا عامل حفظ زنان و مردان، از تن دادن به انحراف‌ها و آسیب‌های اجتماعی، است. یکی از عواملی که باعث کم رنگ شدن و به مرور از بین رفتن حیا در فرد می‌شود، چشم چرانی و نگاه هوس آلود به نامحرم است. چشم چرانی می‌تواند، به طور غیرمستقیم، باعث از بین رفتن حیا شود. وقتی که فرد به طور مکرر نگاه هوس آلود به نامحرم داشته باشد، احتمالاً تحت تاثیر تغییرات روحی و روانی قرار می‌گیرد. از جمله تغییراتی که ممکن است رخ دهد، کاهش حساسیت نسبت به ارزش‌های اخلاقی و کم رنگ شدن حیا می‌باشد

که ممکن است به تدریج ترغیب به این نوع نگاه‌ها شود و حساسیت و شرمساری او در مواجهه با اعمال ناپسند کمتر شود.

بین تقویت حیا و دست یافتن به هدف از آفرینش انسان رابطه تنگاتنگی وجود دارد؛ زیرا هدف از آفرینش انسان نیل به سعادت اخروی و کمال نهایی اوست که در سایه پاکدامنی و دوری از ارتکاب معاصی محقق می‌شود و هر اندازه حیا انسان بیشتر باشد، میزان کناره‌گیری از گناه و نیفتادن در دام شیطان بیشتر است؛ در نتیجه، به هدف آفرینش نزدیک‌تر است. اما با ضعف حیا در وجود آدمی، شیطان قدرت می‌یابد و انسان را به پیروی از شهوات فرا می‌خواند و او را از هدف آفرینش دور می‌کند. اموری مثل چشم چرانی به تدریج زمینه وسوسه‌های شیطانی و سوق دادن انسان، در امور خلاف عقل و شرع، را فراهم می‌کند و حیا را در وجود انسان کم رنگ و یا نابود می‌کند. (جوکار، ۱۳۹۲، ص ۳)

۴. شکسته شدن مرزهای دینی در جامعه

از دیگر آسیب‌های چشم چرانی سست شدن اعتقاد مردم به حدود شرعی و مرزهای محرم و نامحرم است که راه‌ها را برای گسترش روابط نامشروع و رفتارهای ناهنجار هموار می‌کند. اگر قبح این گناه در جامعه از بین برود، به راحتی مرزهای دینی شکسته می‌شود و زمینه ارتکاب گناه و رفتارهای شهوت انگیز را، در انظار عمومی، فراهم می‌کند. مردم را دچار بی تفاوتی نسبت به این منکر و سایر منکرات کرده، در نتیجه بروز





۶. مرتکب عمل زنا شدن

چشم چرانی و نگاه شهوت انگیز به نامحرم ممکن است تاثیرات منفی، بر رفتارهای هر فرد، داشته باشد. وقتی که فرد به طور مداوم و بدون توجه به اصول اخلاقی به نامحرم نگاه می‌کند، ناخودآگاه به سمت رفتارهای جنسی نامناسب، همچون زنا، کشیده می‌شود. در روایات چشم چرانی یک عمل زشت است که به زنا خوانده شده است. زنا یک گناه کبیره محسوب می‌شود. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «هیچ عضوی نیست، مگر آنکه بهره‌ای از زنا دارد. زنا چشم نگاه حرام است؛ زنا دهان بوسیدن حرام و زنا دست لمس حرام است. چه به زنا فرج بینجامد و چه نینجامد». (عاملی، بی تا، ص ۱۹۱) از این رو، انسان باید بداند که این عمل حرام و زنا نسبی است و نباید به لذت آنی و مجازی آن فریفته شود. (فقیهی، ۱۳۸۷، ص ۴۱۵) بنابراین، طبق روایت چشم چرانی و نگاه حرام زنا محسوب می‌شود و انسان باید از چشم چرانی پرهیز کند تا مرتکب این گناه کبیره نشود.

۷. به خطر افتادن امنیت و سلامت جامعه

نگاه‌های آلوده، مسموم و شهوت انگیز آتش درون را شعله ور می‌سازد که فرایند و محصولی جز فحشاء، سیاهی دل، مشکلات و نارسایی‌های اجتماعی نخواهد داشت. چشم چرانی دام شیطانی، بذر شهوت و رویشگاه فسق و فجور است که دل را می‌لرزاند. آرامش و ثبات را سلب نموده و باعث هرج و مرج و فتنه و فساد در جامعه می‌شود. بنابراین، چشم چرانی، این تیر مسموم و زهرآلود شیطانی، اگر بدون قید و بند رها شود، یقیناً سلامت و امنیت دو طرف را به خطر می‌اندازد. جوان و نوجوانی که به کوچه و خیابان راه می‌افتد اگر دستور اسلام را رعایت نکرده و نگاهش را کوتاه نکند و از طرف دیگر، کسانی که باید حجاب و پوشش اسلامی را رعایت کنند، اما رعایت نمی‌کنند، در این صورت چشم جوان به صحنه‌های شهوت انگیز خواهد افتاد و نیروی قدرتمند شهوت به جوشش و غلیان آمده و تحریک خواهد شد. در چنین شرایط حساس و خطرناکی، این

دیگر منکرات نیز در جامعه ایجاد می‌شود و باعث شتاب بخشیدن در عذاب می‌شود. (جوکار، ۱۳۹۶، ص ۲۵۲) امام علی (علیه السلام) فرمودند: «آشکارا خدای سبحان را نافرمانی کردن کیفرها را شتاب می‌بخشد». (آمدی، بی تا، ص ۷۰۷) بنابراین، نگاه به نامحرم و چشم چرانی کردن یک گناه علنی است و باعث می‌شود که حریم‌های اخلاقی و شرعی و مرزهای دینی شکسته شود و همچنین، باعث فساد و فحشاء و بی بندوباری افراد شود که در این صورت باعث شتاب بخشیدن در عقوبت و عذاب می‌شود.

۵. مشغولیت ذهن

«یکی دیگر از آسیب‌های چشم چرانی، مشغولیت بیشتر ذهن و فکر انسان و نیز اتلاف نیروی انسانی است. آدمی موجودی لذت جوست که دوست دارد از همه حواس خود به نوعی لذت ببرد و چشم نیز ابزار لذت بردن است و نگاهش زمانی منشأ لذت است که با تمرکز همراه باشد و ذهن را به خدمت گیرد و در دنیای خیالات به هوسرانی بپردازد. بنابراین، آنچه نگاه را لذت آفرین می‌کند، بیشتر تخیلات پس از نگاه است. پس از نگاه متمرکز به چهره زیبا، قوه لذت جویی آدمی در وجود او بیدار می‌شود و تصاویر ذهنی آن را تقویت می‌کند. آدمی در این مرحله، از درون برای ارضای غریزه تحریک شده، به صحنه سازی ذهنی رو می‌کند و خیلی زود تصویر کاملی از خصوصیات پیدا و ناپیدا شخص به مغز مخابره می‌شود و مغز همانند یک دستگاه رایانه آن‌ها را به هم می‌پیوندد. فرد بیننده با آنچه می‌بیند تماس ندارد، ولی ذهن می‌تواند، در دنیای خیالات، با چشم هر طور که بخواهد رابطه برقرار کند. در چنین حالتی، ذهن انسان دچار اشتغال ناخواسته و اختلال حواس می‌شود. در این حالت، فرد دچار نوعی اتثمار فکری مرموز می‌شود که وی را از هر تفکر دیگر باز می‌دارد.» (سهراب پور، ۱۳۹۰، ص ۵۱) همچنین، این فرد ذهنش تا مدتی درگیر می‌شود و به جای اینکه به کارهای مفیدی بپردازد، ذهن خود را مشغول کار بی‌هود کرده و به مرور زمان ممکن است، دچار اختلالات روانی شود.

جوان یا باید به عیاشی، فساد و تجاوزگری روی آورد و به خواسته‌های قوه شهوانی جواب مثبت دهد و امنیت خود و دیگران را به خطر اندازد یا با تخیل و تصور، با حالت افسرده و پریشان، زندگی بیمارگونه خود را ادامه داده، آسایش و آرامش خانواده را بر هم زند. (علم خواه، ۱۳۹۳)

نتیجه گیری

در دین اسلام حفظ حیثیت و احترام به دیگران و رعایت حدود و اخلاقیات اجتماعی بسیار مهم است. اسلام تأکید می‌کند که مردان و زنان باید در تعاملات خود با دیگران احترام و توجه به حریم شخصی داشته باشند و نگاه خیره آلود و چشم چرانی به فرد نامحرم نداشته باشند؛ چرا که اگر این امر رعایت نشود، آسیب‌هایی برای هر دو طرف به دنبال دارد. از جمله این آسیب‌ها: از بین رفتن ایمان که از بزرگ‌ترین خسران‌ها برای فرد چشم چران می‌باشد. یکی دیگر از آسیب‌های آن، ندامت و پشیمانی و احساس گناه می‌باشد. از بین رفتن حیا که نتیجه چشم چرانی است، یکی دیگر از آسیب‌های آن می‌باشد و در این صورت کارهایی که قبیح می‌باشند را خوب و پسندیده جلوه می‌دهد. از دیگر آسیب‌ها، شکسته شدن مرزهای دینی در جامعه، مشغولیت ذهن، به خطر افتادن امنیت و سلامت جامعه و مرتکب عمل زناشودن می‌باشد. به‌طور کلی آشنایی با مسائل چشم چرانی و آسیب‌های آن می‌تواند به پیشگیری از ناراحتی و تعرض به حقوق دیگران، ارتقای فرهنگ احترام و اخلاق، پیشگیری از مشکلات اجتماعی و انحرافات جنسی و ایجاد فضای امن و محافظت از حریم شخصی کمک کند.

منابع

۱. آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالکتب الاسلامی.
۲. آیتی، اصغر، محمودی، حسن، هشت گام تا حضور قلب، انتشارات ستاد اقامه نماز.
۳. اکبری، محمود، مروارید عفاف، قم، انتشارات ظفر.
۴. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن.

۵. جمعی از نویسندگان، حریم ریحانه، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
۶. جوادی آملی، عبدالله، توضیح المسائل، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. جوکار، محبوبه، آسیب شناسی روابط دختر و پسر از دیدگاه آیات و روایات، قم، انتشارات سلسله.
۸. «الگوی تقویت حیا در سبک زندگی اسلامی»، شماره ۱۸۶، ۱۳۹۲.
۹. خامنه ای، سیدعلی، رساله آموزشی، تهران، وابسته به انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۰. سهراب پور، علی، خلوت شیطانی، قم.
۱۱. صمدی یزدی، علی اکبر، قم، انتشارات کتاب جمرکان.
۱۲. عاملی، حر، تفصیل وسائل الشیعه، بیروت، آل البیت.
۱۳. علم خواه، مصطفی، «عواقب و آسیب شناسی چشم چرانی»، مجله موعود، حوزه، شماره ۱۵۸ و ۱۵۹، ۱۳۹۳.
۱۴. عمید، حسن، فرهنگ فارسی، تهران، راه رشد.
۱۵. فقیهی، علی نقی، تربیت جنسی از منظر قرآن و حدیث، قم، دارالحديث.
۱۶. قرآنتی، محسن، گناه شناسی، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۷. قمی، محمد بن علی ابن بابویه، قم، الخصال.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. توضیح المسائل، تهران، چاپ شصت و پنج، ۱۳۹۳.
۲۱. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.





قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

(ای رسول ما) مردان مؤمن را بگو تا چشمها (از نگاه ناروا) بپوشند و فروج و اندامشان را (از کار زشت با زنان) محفوظ دارند که این بر پاکیزگی (جسم و جان) آنان اصلح است، و البته خدا به هر چه کنید کاملاً آگاه است.

سوره نور آیه ۳۰





فصل دوم: انقلاب اسلامی ایران: بحرانی آشکار، چالشی ناشناخته؛
فصل سوم: مهم ترین چالش های انقلاب اسلامی.
بخش دوم: چالش های سیاسی فراروی انقلاب و نظام اسلامی
فصل اول: چالش های سیاسی فراروی انقلاب و نظام اسلامی در دهه اول؛
فصل دوم: چالش های سیاسی فراروی انقلاب و نظام اسلامی در دهه دوم؛
فصل سوم: چالش های سیاسی فراروی انقلاب و نظام اسلامی در دهه سوم.



چالش های سیاسی پیش روی انقلاب اسلامی

نویسنده: محمد رحیم عیوضی

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

در کتاب حاضر تأکید بر مطالعه چالش های انقلاب اسلامی در حوزه سیاسی شده است. فرضیه تحقیق این کتاب را می توان به این صورت مطرح کرد: «چالش های سیاسی انقلاب اسلامی حول محور چگونگی ظهور و عملکرد نظام جمهوری اسلامی، در سه دهه، به ترتیب مشتمل بر چالش استقرار، چالش استحکام و چالش پیشبرد، در داخل و خارج، می باشند. آیا لازم است که متغیرها در درون فرضیه اصلی قرار گیرند. متغیرهای مدیریت قدرت و نحوه رابطه آن با جامعه و حکومت و حضور مؤثر مردم در تدبیر و تحقق عزم ملی برای پاسخگویی به نیازهای ثبات و قابل تغییر، در تحلیل سه دهه، حائز اهمیت است.» به این ترتیب، از منظری درون محور به چالش ها نگریسته می شود که بر اساس آن می توان هسته های مرکزی را در ارزیابی و تحلیل چالش ها در نظر گرفت. یکی بحران و دیگری توانمندی. کتاب چالش های سیاسی پیش روی انقلاب اسلامی در دو بخش سامان یافته است:
بخش اول: کلیات نظری و تاریخی
فصل اول: کلیات و مفاهیم؛



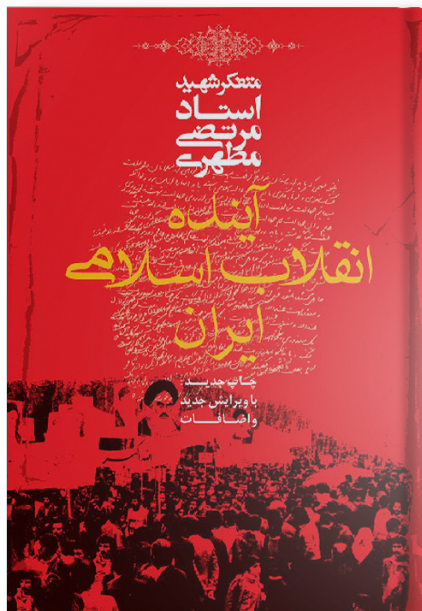
درخشش عهد قدسی (بحثی در کامیابی گام اول انقلاب اسلامی)

ناشر: دانش و اندیشه معاصر / نویسنده: مهدی جمشیدی

در این اثر، به کامیابی انقلاب اسلامی به عنوان یک مسئله نگریسته شده است. به طوری که تلاش شده است، ثابت شود انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی، در مقام عمل به وعده هایش، موفق و سرافراز بوده است. به منظور حل این مسئله، هم پاسخ ها و استدلال های مختلفی ساخته و پرداخته شده و هم از چشم اندازها و منظرهای متنوعی به مسئله نگاه شده است



است؛ چنان‌که در گام نخست، پیش‌فرض‌هایی بیان شده و بدفهمی‌ها، از اعتراض‌های اجتماعی، نقد شده است. آن‌گاه، معناکاوای دردها، در قالب بازسازی عالم ذهنی معترضان، به بحث نهاده شده و سپس، به ریشه‌یابی چالش‌ها پرداخته شده و زنجیره علّی اعتراض‌های اجتماعی شرح داده شده است. در بخش دیگر این فصل، تحلیل‌ها و توصیف‌ها درباره دشواری‌های معیشتی ارائه شده‌اند که در دو لایه اجتماعی و لایه سیاسی قرار دارند. در پایان نیز، یک سلسله تجویزها و توصیه‌ها درباره دشواری‌های معیشتی در دو لایه خرد و لایه کلان، ساخته و پرداخته شده‌اند.



آینده انقلاب اسلامی ایران

ناشر: صدا / نویسنده: مرتضی مطهری

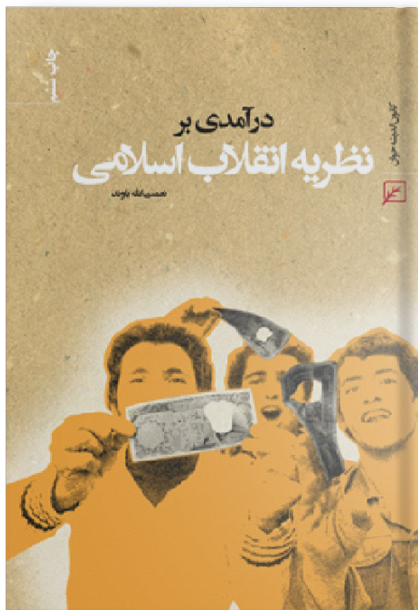
کتاب حاضر شامل مجموعه سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید آیت‌الله مطهری، درباره انقلاب اسلامی ایران، است که بخش اعظم آن در فاصله زمانی پیروزی انقلاب اسلامی تا شهادت آن عالم ربانی (یعنی دو ماه و بیست روز) انجام شده است. دو سخنرانی از این مجموعه در زمان اوج نهضت اسلامی ایراد شده

و هم اغلب اشکال و ایرادهای که نیروهای غیرانقلابی و دگراندیش، در طول سال‌های اخیر، مطرح کرده‌اند، به نقد نهاده شده است.

فصل اول، «اثبات کامیابی انقلاب» نام دارد و در آن چهار نوع استدلال، برای دفاع از کامیابی انقلاب، ارائه شده که عبارتند از: «نظر افکندن مقایسه‌ای به شرایط و نتایج انقلاب»، «رجوع بی‌واسطه به واقعیت‌های عینی مولود انقلاب»، «استنتاج کامیابی انقلاب از تداوم وجود آن» و «لحاظ‌کردن معیارهای معنوی در سنجش انقلاب». این استدلال‌ها، برگرفته از مواضع و دیدگاه‌های امام خمینی(ره) هستند که ایشان، در مقام دفاع از کارآمدی انقلاب، بیان کرده‌اند و اینک، صورت بازسازی‌شده و افزوده آن‌ها، مطرح شده‌اند.

در فصل دوم، به «اثبات نقش رهبر انقلاب در کامیابی انقلاب» پرداخته شده است؛ چراکه پاره‌ای از اشکال‌گیری‌ها ناظر به حوزه اختیارات و مسئولیت‌های ایشان است. براین اساس، چند بیان استدلالی عرضه شده است که عبارتند از: «نپذیرفتن القائنات خودساخته دشمن درباره واقعیت»، «تمایز نهادن میان مدیریت انقلاب و مدیریت اجرائیات»، «اقلی و غیرعلنی شدن فساد در حاکمیت ولی فقیه»، «عدم کفایت حاکمیت ولی فقیه برای اصلاح جامعه»، «مصلحت پیروی ولی فقیه از انتخاب قانونی مردم»، «مطالعه عینی و مستقیم کارنامه رهبر انقلاب» و «اعتماد به ولی فقیه به مثابه حکیم ربّانی».

فصل سوم که «کامیابی انقلاب در بازآفرینی اجتماع‌مدار امر سیاسی» نام گرفته، مردم‌سالاری دینی را به عنوان یکی از برجسته‌ترین نتایج و ره‌آوردهای انقلاب، تحلیل کرده است. در این فصل، ابتدا به «تجربه تلخ شاه‌سالاری در ایران پیش از انقلاب» اشاره شده، آن‌گاه «تجربه شیرین مردم‌سالاری دینی در ایران پس از انقلاب» بیان گردیده و در نهایت، «تجربه فریبنده مردم‌سالاری سکولار در تجدد غربی» مطرح شده و مردم‌سالاری در غرب با انقلاب اسلامی مقایسه شده است. در فصل چهارم، از «نسبت‌یابی ناخشنودی‌های اجتماعی با کامیابی انقلاب» سخن به میان آمده



درآمدی بر نظریه انقلاب اسلامی

ناشر: کانون اندیشه جوان / نویسنده: نعمت الله باوند

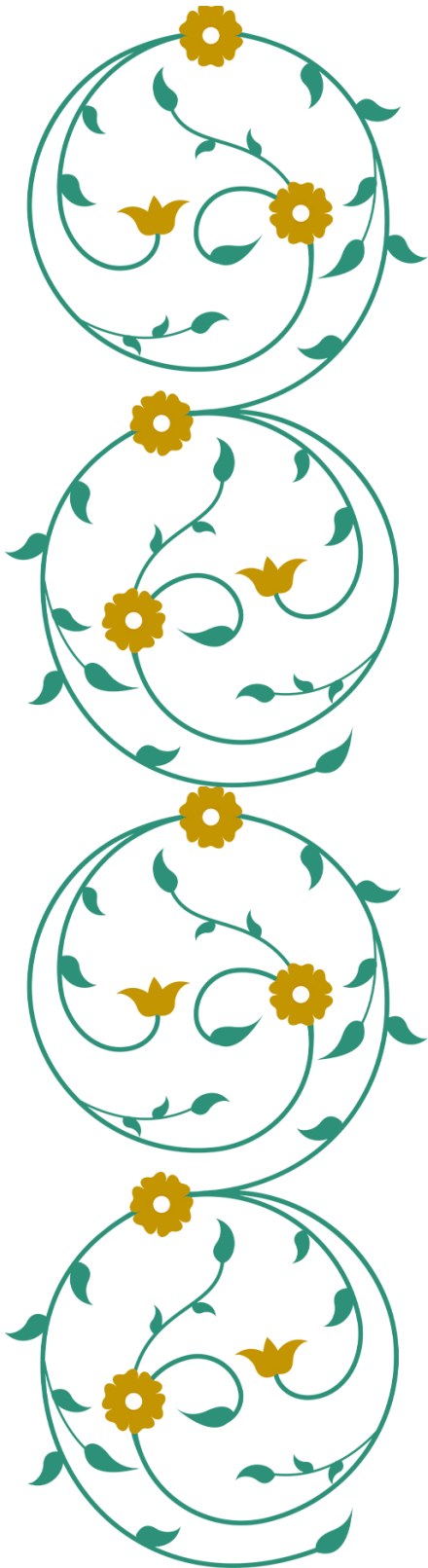
انقلاب اسلامی یکی از بزرگ‌ترین رویدادهای قرن بیستم است که تاکنون کتاب‌های بسیاری پیرامون ابعاد نظری آن از سوی دوست و دشمن به نگارش درآمده است. پژوهش حاضر که در پی تشریح ابعاد نظری انقلاب است در سه محور اساسی ماهیت، لوازم و رسالت انقلاب اسلامی پرداخته که در این راه، از چیزی حدود هفتاد کتاب نوشته شده، به فارسی و عربی، در این زمینه بهره برده است. در کتاب حاضر، نویسنده نه تنها انقلاب را تنها یک اتفاق به شمار نمی‌آورد، بلکه آن را جریانی مداوم شمرده و نگاهی تحلیلی به پیشینه فکری و تاریخی اسلام و ایران انداخته است و مبانی نظری انقلاب اسلامی را بیان می‌کند. بخش دوم کتاب، با عنوان لوازم بقا و پیشرفت شامل دو بخش است: انقلاب اسلامی و لزوم تدوین و تاسیس علوم انسانی و اجتماعی جدید؛ جایگاه و رابطه انقلاب فرهنگی و توسعه در اندیشه حضرت امام خمینی. در بخش نهایی نیز با دو مبحث کلی رسالت انقلاب اسلامی، در جهان اسلام و جایگاه و رسالت آن در جهان معاصر، روبه‌رو هستیم.

است. اولی تحت عنوان «اهداف روحانیت در مبارزات» که در آبان ۱۳۵۷، در دانشگاه صنعتی شریف، در همایشی به نام «همبستگی» صورت گرفته و دومی تحت عنوان «مفهوم آزادی عقیده» در دوم بهمن ۱۳۵۷، در دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ایراد شده است. این دو سخنرانی بخش اول و دوم این کتاب را تشکیل می‌دهند. از استاد شهید دو سخنرانی دیگر درباره «آزادی عقیده» موجود بود که در سال ۱۳۴۸، در حسینیه ارشاد، انجام شده است. نظر به این که این دو گفتار با مباحث این کتاب سنخیت داشت و خصوصاً مکمل بخش دوم بود، در پایان کتاب به صورت بخش ضمیمه آورده شد. بخش سوم این کتاب «تحلیل انقلاب ایران» نام گرفته است که مجموع دو سخنرانی همراه با پرسش و پاسخ آن متفکر شهید است و در فروردین ۱۳۵۸، در انجمن اسلامی پزشکان و در محل مسجد الجواد تهران، ایراد شده است. بخش چهارم، مجموع سخنرانی‌های آن شهید عزیز در موضوع «آینده انقلاب اسلامی ایران» است که در اسفند ۱۳۵۷، در محل مسجد فرشته تهران، صورت گرفته که شامل هفت سخنرانی است در این موضوعات: ماهیت انقلاب ایران، ریشه‌های انقلاب اسلامی، عدالت اجتماعی، استقلال و آزادی، معنویت در انقلاب اسلامی، روحانیت و انقلاب اسلامی، نقش زن در جمهوری اسلامی. همچنین دو مقاله از استاد وجود داشت، یکی با عنوان «وظایف حوزه‌های علمیه» و دیگری با عنوان «نقش بانوان در تاریخ معاصر ایران». مناسب دیده شد که اولی پس از بحث «روحانیت و انقلاب اسلامی» و دومی پس از بحث «نقش زن در جمهوری اسلامی» درج گردد. بخش پنجم، این کتاب «درباره جمهوری اسلامی» است و شامل یک مصاحبه مطبوعاتی و سه مصاحبه تلویزیونی است. در ابتدای مصاحبه‌های تلویزیونی مناسب دیده شد که مطلبی از یادداشت‌های استاد درباره شبهاتی که درباره «جمهوری اسلامی» مطرح است آورده شود.



کارآمدی؛

بخش سوم: چالش های کارآمدی جمهوری اسلامی از دیدگاه کارکردگرایی سیستمی.



جمهوری اسلامی ایران و چالش های کارآمدی

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نویسنده: سیدمرتضی نبوی

جمهوری اسلامی، به عنوان یک نظام سیاسی، از ابتدای شکل گیری تا به امروز با چالش هایی در فرآیند تصمیم گیری روبه رو بوده است. چالش در شناخت تهدیدها و فرصت ها در برنامه ریزی ها، چالش های ناشی از شیوه های برقراری ارتباط بین عوامل و ساختارهای سیاسی؛ مانند احزاب، قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه. ناهماهنگی بین مراحل مختلف فرآیند تصمیم گیری، سبب بروز چالش های کارآمدی شده است. در اثر این چالش ها نظام سیاسی در دسترسی به بعضی اهداف و انجام برخی وظایف و کار ویژه های خود دچار مشکل شده است. این کتاب، در مقام پاسخ به این سؤال ضروری است که مهم ترین چالش های کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران ناشی از چه عواملی است و چگونه می توان آن ها را برطرف کرد؟

سه بخش این کتاب عبارتند از:

بخش اول: کلیات نظری و تاریخی؛

بخش دوم: نظام سیاسی ایران و چالش های

گنجینه مروی





کتاب فهرست نویسی نشده کتابخانه مدرسه مروی تهران

بعد از انتشار کتاب «فهرست نسخ خطی مروی»، توسط حضرت استاد آیت الله رضا استادی، حفظه الله در سال ۱۳۷۰ هجری شمسی، حسب الامر تولیت وقت، مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد رضا مهدوی کنی، رضوان الله تعالی علیه، این کتاب به کتابخانه ها و پژوهشگاه های علمی ارسال گردید و مورد توجه اساتید و محققان کتب خطی قرار گرفت. اخیراً در دیداری که به همراه حضرت استاد حجت الاسلام طاهر عباس، پژوهشگر شبه قاره و حضرت استاد آقای حسین متقی و همچنین در گفت و گوی تلفنی با حضرت استاد حجة الاسلام واثقی در قم داشتیم، حضرات پیشنهاد دادند کتاب هایی که در سی سال گذشته وارد کتابخانه شده و فهرست نشده اند را بنویسم. لذا از آنجایی که تعدادی از کتاب های استادم، مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد پاکتچی رحمت الله علیه، به دست بنده رسیده است، تصمیم گرفتم ابتدا ضمن بیان قسمتی از زندگینامه و شخصیت آن مرحوم، که قریب به سی سال در مدرسه مروی و مجتهدی و مدارس دیگر تهران تدریس داشتند، این چند نسخه خطی ابتدائاً معرفی گردد.

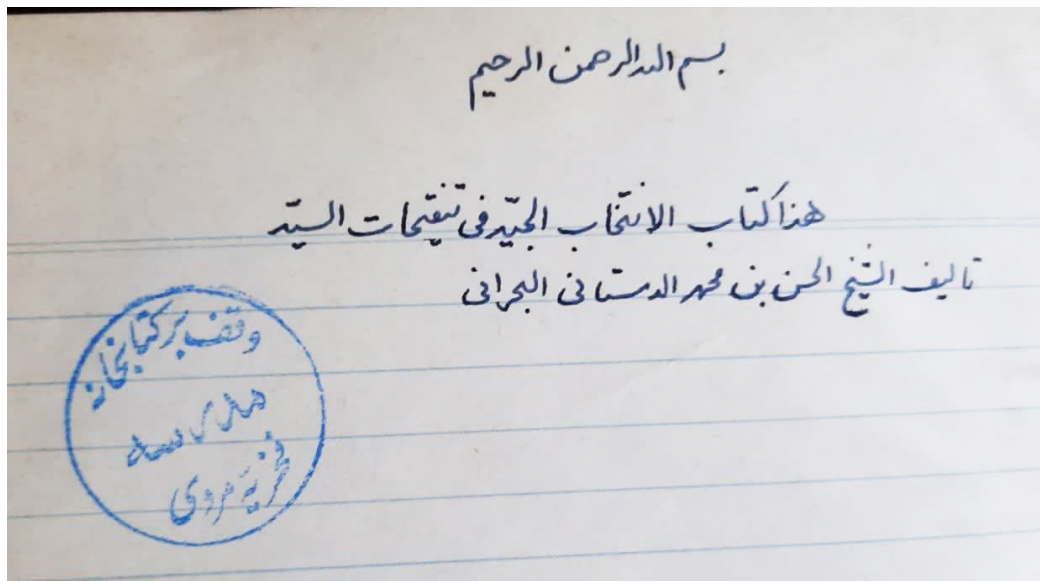


زندگی‌نامه مختصر مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد پاکتچی

محمد پاکتچی شتریان نژاد، در تاریخ ۱۵ شعبان ۱۳۵۴ ق/ ۲۱ آبان ۱۳۱۴ ش، در محله «دوه چی» شهر تبریز به دنیا آمد. پدرش اصغر آقا به شغل تولید کاغذ و پاکت سازی اشتغال داشته، لذا در هنگام ثبت شناسنامه به نام خانوادگی پاکتچی شتریان نژاد هم اضافه شد؛ اما مادر ایشان، فاضله سادات خانم، از خانواده زرینه بافها بود. صاحبان کارخانه پتوبافی زرینه تبریز.

محمد تا ششم دبستان در مدرسه شرفیه تبریز درس خواند ذهنش در دانش ریاضی آنقدر قوی بود که تا اواخر عمر یک معادله چند مجهولی را به راحتی حل می کرد. متأسفانه شیخ محمد در همان اوان کودکی از نعمت پدر محروم شده، وارد بازار کار می شود. بعد از مدتی، وارد مدرسه طالبیه تبریز شد و مقدمات طلبگی را گذراند. در سال ۱۳۳۳ در سن ۱۹ سالگی با مشقت فراوان خود را به نجف رساند و در مدرسه آیت الله بادکوبه ای حجره گرفت. در نجف از زمره شاگردان مرحوم آیات عظام سید ابوالقاسم خویی و سید محسن حکیم قرار گرفته و به درجه اجتهاد رسید. در ضمن تحصیل و تدریس به جمع آوری بخشی از کتاب وزین «معجم

رجال الحدیث» اهتمام ورزید. بعد از چند سال اقامت در نجف به دلیل کسالت همسر محترمه و اخراج علما از عراق، در سال ۱۳۵۰، مجبور به مهاجرت به ایران شد و جزو دسته اول معاونین از عراق گردید. ابتدا وارد شهر مقدس قم شد و پس از چند ماه اقامت در قم به تهران آمده در مدرسه مروی و مدارس دیگر تهران، از جمله در مدارس آیت الله مجتهدی، آیت الله شاه آبادی، مدرسه سپه سالار قدیم (شهید بهشتی) و مدرسه مجد الدوله، تا آخر عمر به تدریس و تربیت طلاب اشتغال داشتند و همچنین به تبلیغ در مساجد و ادارات و مدتی هم در کشور آذربایجان شهر باکو به تبلیغ مبادرت ورزید. ایشان دارای اجازات، در امور حسبه، از مرحوم آیات عظام خویی (۱۳۸۴ ه.ق و ۱۳۹۳ ه.ق)، سید محسن حکیم (۱۳۸۴ ه.ق و ۱۳۹۳ ه.ق)، سید محمد هادی حسینی میلانی (۱۳۹۳ ه.ق)، میرزا علی غروی تبریزی (۱۴۱۷ ه.ق) و حضرت آیت الله العظمی سیستانی حفظه الله (۱۴۱۵ ه.ق) بودند که اصل اجازات در نزد خانواده به یادگار نگه داری می شود. پس از رحلت ایشان کتب شخصی شان به مدرسه مروی اهدا شد. در لابه لای کتب موجود مدرسه، چهار نسخه خطی و یک جلد کتاب «انتخاب الجید من تنبیهاات السید»، که به دست خط زیبا و شریف خودشان در ایام حضور در نجف اشرف نوشته بودند، شناسایی شد که در ادامه معرفی می گردد.



نام کتاب: انتخاب الجید من تنبیہات السید < پدیدآور: حسن بن محمد بن علی بن خلف

بن ابراهیم بن ضیف دمستانی بحرانی قطیفی (متوفی ۱۱۸۱ق)

موضوع: علم رجال - عربی < کاتب: استنساخ مرحوم آیت الله پاکتچی

تاریخ و محل کتابت: دهه ۱۳۴۰ شمسی - نجف الاشرف

آغاز: بسمله الحمد لله الذی و طد قباب الشرع الشریف بالکتاب المبین و السنة الزاهرة و سدد طلاب الدین الحنیف.... فیقول المتعطش الی فیض الاقدس السجانی حسن بن محمد الدستانی ان اعلی ما یتراقت الیه... **انجام**: قوله: محمد بن عبد الجبار، و الرزاز جمیعا و حمید بن زیاد عن ابن سماعة عن صفوان اقول: فی السند سهو بالنقص و عکس الترتیب فان فی الکافی و هو المتکثر و الرزاز عن ایوب بن نوح و حمید بن زیاد عن ابن سماعة جمیعاً عن صفوان قوله (بقیه افتاده) **کتابشناسی**: کتاب حاضر مختصر و برگزیده «تنبیہات الأریب فی شرح رجال التهذیب» سید هاشم بحرانی (متوفی ۱۱۰۷ق) است. متن اثر به ترتیب ابواب فقهی، از طهارت تا باب عدد النساء، به شیوه شرح بالقول، یعنی روش «قوله - اقول» نگارش شده است. محقق کتاب در مقدمه اش به اهمیت دو علم رجال و حدیث و اینکه به وسیله این دو علم سند روایات و متن آن ها، از جهت تحصیل اطمینان و وثوق به آن ها، منقح می شود اشاره کرده است. مؤلف در مقدمه می فرماید: «در این دوران مجتهدان در مدار کتب اربعه که شامل کافی، من لایحضره الفقیه، التهذیب و الاستبصار است حرکت می کنند و در احوال رواة کتب مبسوطی تصنیف شده است که در مواجهه با احادیث اختلافی که معمولا به سبب تقیه با اهل خلاف پیش می آید به آن ها مراجعه می کنند... به همین سبب (تقیه)، احوال رواة را نمی شود تعیین کرد. مخصوصا در کتاب تهذیب الاحکام که رجال، مجرد از ممیزات ذکر شده اند؛ لذا تعیین آن شخص بر محقق دشوار است و چه بسا شخصیت ثقه بزرگواری در زمره ضعفا و مجاهیل آورده شود...» سپس به معرفی سید هاشم بن السید سلیمان البحرانی النوبلی و تعریف و تمجید از ایشان و کتابش می پردازد و مع هذا، معتقد به اطناب و ملالت نفوس طالبین در مراجعه به این کتاب به دلیل اطاله در آن است؛ بنابراین، تصمیم گرفته این معضل را با تنقیح این کتاب بر طرف کند. لذا نام کتابش را «انتخاب الجید من تنبیہات السید» گذاشته است. نسخه حاضر را استادنا الفقید، مرحوم حضرت آیت الله شیخ محمد پاکتچی، (ره) که به دست خود با خط زیبا، در ایامی که در نجف ساکن بوده اند، استنساخ کرده اند که متأسفانه معلوم نیست به چه دلیلی ناقص رها شده است. شاید به دلیل عودت اجباری ایشان در سال ۱۳۵۰ شمسی از نجف به ایران بوده باشد. ویژگی های نسخه: نسخ در دو مجلد دفتر ۲۰ برگ خط دار، قطع وزیری با جلد گالینگور به رنگ آبی و سرمه ای، نوشته شده است. کتاب در ۲۵ سطر با جوهر آبی و عناوین جوهر قرمز و با خودنویس نوشته شده است. روی جلد مهر جامعه بغداد دارد. صفحات به صورت یک رو نوشته شده و روی دیگر سفید رها شده است. دفتر اول کاملاً از ابتدا تا انتها نوشته شده است؛ بجز دو ورق بیاض در ابتدا و انتهای کتاب و دفتر دوم ۶۴ ورق به صورت یک رو نوشته شده بقیه سفید است. مجموعاً ۳۶۰ ورق یک رو نوشته شده است. این کتاب توسط انتشارات دار المصطفی (ص) لاحیاء التراث در سال ۱۴۲۸/۲۰۰۷ چاپ شده است.



آغاز: بسملة و به نستعين الحمد لله رب العالمين و الصلوة على سيدنا محمد و آله الطاهرين القسم الثانى فى العقود و فيه خمسة عشر كتابا قوله كتاب التجارة سبق فى كلام المصنف فى كتاب التجارة كغيره ...
انجام: و روى محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام فى رجل يشتري الجارية أو

< **نام كتاب : مسالك الأفهام إلى تنقيح**

شرائع الإسلام

< **پديدآور: زين الدين بن علي بن احمد عاملی**

جبعی (۹۱۱-۹۶۶ق)، معروف به شهيد ثانی

< **موضوع: فقه قرن دهم - عربی**

< **کاتب: نامعلوم**

< **تاریخ کتابت: نامعلوم**

< **محل کتابت: نامعلوم**

حسین الصانع الملقب بالكاتب سجع مهر بیضی ثلث (عبد الحسین المبارک) - سجع مهر بیضی حاشیه دار بزرگ (کتب مرحوم آیت الله استاد پاکتچی) - فائده: روایة سمعتها على اللسن عن اهل البيت سلام الله عليهم « رکعة یصلیها الفقیه افضل من سبعین الف رکعة یصلیها العابد » و ان تقول للعقاید انّ الفقیه افضل منك لائک حفظة نفسک و العالم الفقیه حفظ نفسه و حفظ الناس تم - ورق ۱۷۴ دو صفحه بیاض - ورق ۲۸۵ سجع مهر بیضی کوچک نستعلیق (محمد حسین ۱۲۸۰-۲۹۳) چای ریخته - صدر صفحات انتهای کتاب روغن خورده -.



یتزوّجها لغير رشدة و یتخذها لنفسه، فقال: «إن لم یخف العیب على ولده فلا بأس» قوله و یلحق بالنکاح النظر فی أمور الاول ما یر [د] النکاح و هو یتدعی ثلاثة مقاصد (بقیه افتاده)

کتابشناسی: کتاب حاضر همان گونه که در ابتدا کتاب نوشته: مجلد المتاجر الى قریب و آخر النکاح است که دارای چهار جز است. جز اول: از ابتدای کتاب التجارة تا انتهای آن است. در ورق ۱۷۳ سمت چپ نوشته: تم الجزء الثانی من هذا التعليق على يد مصنفه العبد الفقير الى الله تعالى زين العابدين ابن علي بن احمد الشامي العامل عامله الله بلطفه ... مفسخ شهر ربیع الاول المفسخ الاول الربیع سنه ... و خمسين و تسعمایه ...

جزء دوم: کتاب الوقوف و الصدقات است در انتهای این جزء نوشته: تم الجزء الاول و هو النصف الاول من کتاب شرایع الاسلام بتمامه تم جزء سوم: کتاب النکاح است که از ابتدا تا «ما یردّ به النکاح فی العیوب» را دارد.

انجامه: ندارد

ویژگی‌های کتاب: قطع رحلی، تیماج قهوه‌ای بسیار فرسوده، جلد از شیرازه جدا شده، همچنین صفحات ابتدایی کتاب جدا شده، حواشی در اثر رطوبت کاغذ شکسته شده است، خط نسخ در ۲۹ سطر - ۳۳۵ ورق است - اندازه جلد ۲۰×۳۰ - عناوین شنگرف - بعضی صفحات مرمت شده - متن تصحیح شده (صح) - اثرات کپک در لابه لای صفحات وجود دارد - ورق ۵۸ دو صفحه بیاض است - یادداشت‌ها: - و عند راضی آل شیخ حمود الظالمی شمسیه / و عند علی الدجیلوی جلد تحریر / و عند جعفر الاعثم ذکری و سلطان / و عند حجی جابر الانوار - یادداشت تملک: هذا الكتاب من المسالك فی العقد الحقیق محمد بن الشیخ علی العلاقی فی النجف طرف العماره شعبان سنه ۱۳۴۹ قد دخل هذا المجلد الشریف مع المجلد الآخر فی حیاة اقل الطلبة و المشتغلین هادی خلف المرحوم السيد

نام کتاب : اصول کافی

پدیدآور: محمد بن یعقوب بن اسحاق

کلینی رازی (متوفای ۳۲۹ ق)

موضوع: حدیث - عربی

کاتب: محمد علی بن محمد نصیر بن

محمد الاردستانی - بهاءالدین بن الشیخ

عبد النبی الخفاجی

تاریخ کتابت: سنه ۵۱۰۲۴ ق - سنه

۵۱۰۷۷ ق

محل کتابت: مکه المشرفه

=====

أَغَاذ: بِسْمِ اللَّهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَحْمُودِ بِنِعْمَتِهِ، الْمَغْبُودِ بِقُدْرَتِهِ، الْمَطَاعِ فِي سُلْطَانِهِ... أما بعد، فقد فهمت يا أخي ما شكوت من اصطلاح أهل دهرنا على الجهالة و توازرهم و سعيهم في عمارة طرقها، و مباينتهم العلم و أهله...

انجام: عَلِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع فِي الظُّهُورِ الَّتِي فِيهَا ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اغْسِلْهَا. ثُمَّ كِتَابُ الْعَشْرَةِ وَ لِلَّهِ الْحَمْدُ وَ الْمُنَّةُ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

کتابشناسی: کتاب حاضر از ابتدای کتاب اصول کافی تا انتهای کتاب العشرة را دارد. ابتدا مقدمه را آورده، سپس وارد کتاب العقل و الجهل شده است. از نیمه حدیث دوم صفحه در صحافی جابه‌جا شده است. یک ورق (۱۲) جلو افتاده سپس پنج صفحه افتاده است. از ورق (۳۴) سه صفحه افتاده است مجموعاً تا ورق (۵۰) ده ورق افتادگی دارد. ادامه کتاب الحجة است.

انجامه: پایان کتاب الحجة: العبد الاقل محمد علی بن محمد نصیر بن محمد الاردستانی عفی عنهم فی السادس و العشرون شهر ربیع الاول سنه سبع و سبعین بعد الف (۱۰۷۷).

پایان کتاب ایمان و کفر: و قد فرغت من تسویده فی يوم الخميس فی يوم الثلثین من شعبان سنه ۱۰۲۴ فی مکه المشرفة و انا الفقیر بهاءالدین بن الشیخ عبد النبی الخفاجی نسباً و الغطوی نسباً و النجفی مسکناً.

علامت مقابله دارد (بلغ سماعاً ایده الله تعالی) (ثم بلغ سماعاً ایده الله تعالی) (بلغ قراءة ایده الله تعالی ویژگی‌های کتاب : کتاب به قطع رحلی تیماج

قهوه‌ای خشکیده بسیار فرسوده است. جلد از شیرازه جدا شده لایه مقوایی دارد. خط نستعلیق در ۲۶ سطر - ۲۹۹ ورق است. اندازه جلد ۲۰×۲۸ - سجع مهر بیضی حاشیه دار بزرگ (کتب مرحوم آیت الله استاد پاکتچی) - اوراق مرمت شده در اثر خشکی بعضاً شکسته شده است، عناوین شنگرف، صدر بعضی صفحات روغن خورده اثرات رطوبت در حواشی وجود دارد. بعضی حواشی ناخوانا و در اثر برش صحاف محو شده است، از باب الدعاء فی حفظ القرآن، ورق ۲۷۹ جنس کاغذ و خط عوض شده تا پنج ورق - علائم تصحیح (صح) در حواشی وجود دارد - حواشی به نام صالح دارد - بعضی از لغات در حواشی ترجمه شده است - ورق ۱۱۴ سمت چپ خطوط ناخوانا - ورق ۱۶۴ سمت چپ بیاض - یادداشت تملک: قد اعطانی هذه النسخة الشریفة استاذنا المعظم و شیخنا المکرم و انا اقل عباد الله و الطلبة محمد ابراهیم ابن المرحوم المغفور محمد رحیمخان الکابلی نائب حکومت افغانستان فی يوم الجمعة السادس و العشرين من شهر ذی قعدة الحرام فی سنة ثمانية و ثلثمائة بعد الالف

یادداشت: سئل عن الحاج السید کاظم الرشتی بعض مسائل السنة هل لک من کتاب الله آية دالة على ولاية و امامة علی بن ابی طالب بلا فصل فقال نعم ان الله يقول فی [سورة التوبة]: «وَلَا يَزِغُوكُمْ بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ» و نفس الرسول هو «علی» بدلیل آية المباهلة «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ [وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ] وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ] و المراد بانفسنا هو علی لعدم جواز اتحاد الداعي و المدعو. قاله السید هاشم القزوينی.

یادداشت صفحه ۷۹: استشهاد و استعمال از جماعت مؤمنان. مقصود استعمال بر آنکه سیادت و نجابت پناه میر اسمعیل ولد میر ابوالقاسم لنکری (یا لنگری)، در حین حیات خود، میرزا خان غلام خود را آزاد کرده و وصی خود و فرزند نموده که بعد از خود ... اختیار داشته باشد بآنکه ترک... او را صرف نماید بنحوی که خواسته باشد. پس میرزا خان از مؤمنانی که استماع نموده‌اند و این شهادت در ذمت ایشان ... آنست که شهادت خود را ... و مهر نمایند تا حجت باشد. (محل نقطه چین شده در صحافی از بین رفته است.)

200 188
100 188

نام کتاب: مفتاح الكرامة (كتاب الصلوة)

پدیدآور: سید محمد جواد بن محمد

حسینی عاملی (۱۱۵۲-۱۲۲۶ق)

موضوع: فقه - عربی

کاتب: نامعلوم

تاریخ کتابت: نامعلوم

محل کتابت: نامعلوم

ویژگی‌های نسخه: قطع رحلی، تیماج سرخ با ترنج و سر ترنج و گره دار، اندازه جلد ۲۰×۳۰ خط نسخ در ۲۹ سطر در ۲۱۷ ورق است -صفحات از هم باز شده -عناوین شنگرف - یادداشت: آقا شیخ محمد حسین شیرازی- سجع مهر بیضی حاشیه دار بزرگ (کتب مرحوم آیت الله استاد پاکتچی)- سجع مهر بیضی بزرگ (جعفر الشیخ عبدالحسن محبوبا - نجف -عراق J-alshekh-NAJAF-IRAQ A.M. mahooba)-پایین صفحات رطوبت خورده به متن آسیب نرسیده-ورق ۶۴ از بالا پاره شده-ورق ۱۴۵ مرمت شده سمت چپ بیاض است و رطوبت خورده -از ورق ۱۴۶ جنس کاغذ و خط تغییر کرد- یادداشت صدر صفحه ورق ۱۸۳ سمت چپ: قبضنا عن سید محمد آل سید عبود عشر...القباض علی...کل منهم خمس... (بقیه را صحاف از بین برده).



آغاز: بسمله الحمد لله كما هو اهله رب العالمين... كتاب الصلوة لغة الدعاء كافى المبسوط والمعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والذكرى والبيان وغاية المراد والمهذب البارع والتنقيح وروض الجنان ...

انجام: يستحب أن يخرج الإنسان ماشياً والإمام يستحب له المشى حافياً... وفى التذكرة ونهاية الاحكام والإرشاد والتبصرة والنفلية والموجز الحاوى و (كشف) بقیه افتاده

کتابشناسی: این کتاب مشهورترین و بهترین تألیف علامه سید محمد جواد عاملی می باشد و در نوع خود بی نظیر است. مؤلف این کتاب را به دستور استادش، شیخ جعفر بن خضر جناحی (م ۱۲۲۸ ق)، معروف به کاشف الغطاء نوشته و مفتاح الكرامه نامیده است. این کتاب در ۳۲ جلد مرتب شده است. در این کتاب اختلافات شیعه و اهل تسنن هر دو را آورده و تمام اقوال و نظریات فقهای عظام، اجماع اصحاب و حتی موارد مشهورترین آنان با دقتی کم نظیر و روشی بدیع گردآوری شده است. تألیف کتاب از سال ۱۱۹۷ق آغاز و حدود سی سال بعد در سال ۱۲۲۶ق پایان یافته است. کتاب حاضر کتاب الصلوة وی است. المطلب الاول از ابتدای کتاب الصلوة تا انتهای مبحث قبله است المطلب الثانى (ورق ۸۰) از بحث «المساجد» تا ابتداء «فصل الخامس فى الركوع» است از فصل پنجم تا انتهای فصل هفتم موجود نیست. سپس از الفصل الثامن فى التروک شروع کرده تا صلاة عیدین «فى استحباب خروج الإمام حافياً ماشياً» را دارد. کتاب ناقص است و بقیه کتاب افتادگی دارد.

انجامه: کاتب محل کتابت و تاریخ کتابت نامعلوم



نام کتاب : مختلف الشيعة في احكام الشريعة

پديدآور: جمال الدين ابو منصور حسن بن يوسف بن مطهر حلي اسدي، معروف به علامه حلي (م ۷۲۶ ق)

موضوع: فقه قرن هشتم - عربي

تاريخ کتابت: سنه ۵۱۰ هـ ق

محل کتابت: نامعلوم

آغاز: بسملة الحمد لله محق الحق و مظهره و قانع الباطل و مدمره و مميز انواع الانسان عن غيره من انواع الحيوان بقوة العرفان ... اما بعد فاني لما وقفت على كتب اصحابنا المتقدمين ... و مقالات علمائنا السابقين في علم الفقه وجدت بينهم خلافات كثيرة ...

انجام: قال: سألته عن الرجل يكون في يوم عرفة بينه و بين مكة ثلاثة أميال و هو متمتع بالعمرة إلى الحج، فقال: يقطع التلبية تلبية المتعة، و يهمل بالحج بالتلبية إذا صلى الفجر، و يمضي إلى عرفات فيقف مع الناس و يقضي جميع المناسك و يقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم و لا شيء عليه تم الجزء الثاني من مختلف الشيعة.

کتابشناسی: کتاب حاضر شامل اول و دوم کتاب مختلف الشيعة است. جزء اول: کتاب الطهارة و کتاب الصلوة است و جزء ثانی شامل کتاب الزکوة، کتاب الخمس، کتاب الصوم و کتاب الحج است. در تاریخ تألیف کتاب نوشت: تم الجزء الاول من مختلف الشيعة في احكام الشرعيه بمئه و لطفه تعالى رابع جمیدی الآخر سنه ۶۹۹ تسعه و تسعين و ستمایه علی يد مصنفه حسن بن يوسف بن مطهر غفر الله له و لوالديه و للمؤمنين و الحمد لله وحده و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

انجامه: ضحی يوم السبت السابع من شهر صفر ختم بالخير و التوفيق و الظفر سنه الف و ست و قد فرغ من مشقه العبد الاقفر الاصغر تراب اقدام الصلحاء النازح عن الديار و الوطن علی بن یصار بن عبد علی بن حسن الجزائری عفی عنه سجع مهر بیضی خط نستعلیق (نصرالله)

انجامه جزء اول: بقلم اقل عباد الله و احوجهم الى رحمة الله العبد الفقير احمد بن محمد عفی الله عنهما حامداً مصلياً علی النبی و آله سنة التاسعة عشر بعد الالف يوم الاول من شهر رمضان

ویژگی های کتاب: قطع رحلی، تیماج کرمی با عطف قهوه ای لایه مقوایی رطوبت خورده فرسوده، خط نسخ در ۳۳ سطر - اندازه جلد ۲۰×۳۰ - ۱۷۷ ورق است - سجع مهر بیضی حاشیه دار بزرگ (کتب مرحوم آیت الله استاد پاکتچی) - صفحات ابتدایی مرمت شده از شیرازه جدا شده، بخشی از کلمات ناخوانا است - عناوین شنگرف - نسخه تصحیح شده (صح) - صفحات بعضاً رطوبت شدید خورده. یادداشت: این کتاب مال ملا محمد علی مازندرانی بیع شرطست در پیش حاجی محمد حسین رشتی - یادداشت دیگر: مما ساقته المقادیر لدى الفقیر الحقیر الراجی عفوربه القدير (تعمداً پاک شده) سنه الف و مایه و اربعه بعد تسعين سنه ۱۱۹۴ المستعیر لهذا الكتاب اذا اراد ان يسافر قريباً او بعيداً يجب عليه ان يرجعه الى مالکة سجع مهر شش گوش (عبد محمد علی) - مما مئه الله سبحانه علی عبده المحتاج الى غفرانه محمد صالح الموسوی سجع مهر بیضی (عبد محمد صالح بن حسین الموسوی) - مما ساقته المقادیر لدى الفقیر الحقیر الراجی عفوربه عبد الحسين آل شيخ حسن آل شيخ علی آل شيخ عبد الواحد الکعبی - یادداشت صفحه دوم سمت چپ: مالکة الاقل محمد علی بن المرحوم المبرور الشيخ محمد بن المرحوم المبرور الشيخ عبد الواحد الکعبی سجع مهر مربع نستعلیق (عبد محمد علی) -

یادداشت های ابتداء جزء ثانی: قد اشتمل هذا المجلد من کتاب المختلف علی الجزء الثاني و الجزء الرابع و الخامس و السادس و السابع و الما الجزء الاول و الثالث من عندنا فی مجلد و الحمد لله - ثم انتقل بعد مضیه الى رحمة ربه الحنان المنان ... خادمه (پاک شده) الداعی له بالرحمة و الغفران محمد بن سلمان عفی عنه - قد استفوته یدی من ید الزمان فظننته انه لها فکتبت باناملها قد کان لمن کان و سيكون کما کان و انا الجانی المذنب تراب اقدام المؤمنین محمد علی ابن الشیخ محمد ولد المرحوم المبرور الشيخ عمران دنانه الکعبی اصلاً و النجفی مولداً و مسکناً و موتاً انشاء الله سنه الف و مایه و اربعه و تسعين ۱۱۹۴ مهر شش گوش نستعلیق (عبد محمد علی ۱۱۷۸) - هذا المجلد من المختلف مع مجلد منه قبله من منن الله علی عبده الضعیف النحیف الاقل تراب اقدام العلماء محمد المدعو بمحمد علی بن عبد علی بن اسمعیل بن عطیه بن غنام بن یوسف الاسدی اصلاً و مولداً جزائری و سبطاً من الاجداد الامهات حلی لان اسمعیل سبط الحاج زين العابدين المنتهی آبؤه الى ابي طالب فخر الدين بن الحسن جمال الدين بن يوسف سديد الدين بن علی بن مطهر حشرنا الله فی اسباطهم و زمرتهم - در انتهای جزء اول فهرست کتاب را آورده است.

آموزش



چگونه بهترین موضوع را برای نوشتن مقاله پیدا کنیم؟

برای پیدا کردن بهترین موضوع، برای نوشتن مقاله می‌توانید از روش‌های مختلفی استفاده کنید:

۱. موضوع‌هایی را بررسی کنید که در حال حاضر مورد علاقه شما و مرتبط با حوزه تخصصی شما هستند.
۲. با خواندن مقالات و کتاب‌های مرتبط، با حوزه تخصصی خود می‌توانید ایده‌های جدید برای موضوعات پژوهشی به دست آورید.
۳. با مشاهده رویدادها و تحولات اخیر، در حوزه مورد نظر خود می‌توانید موضوعات جدیدی برای نوشتن مقاله پیدا کنید.
۴. می‌توانید با بررسی موضوعات مطرح شده در کنفرانس‌ها و سمینارها، به دنبال موضوعات جدیدی برای نوشتن مقاله بگردید.



به طور کلی، برای پیدا کردن بهترین موضوع برای نوشتن مقاله، باید از منابع مختلف استفاده کنید و در نهایت مطمئن شوید که موضوع انتخابی شما جذاب، جدید و دارای ارزش پژوهشی و علمی است.

۵. با ارتباط برقرار کردن با افرادی که در حوزه تخصصی شما فعالیت می کنند، می توانید به دنبال موضوعات جدیدی برای نوشتن مقاله بگردید.

۶. استفاده از ابزارهای جست و جوی علمی، مانند Google Schola و Scopus .

۷. همچنین برای انتخاب بهترین موضوع باید مطمئن شوید که موضوع انتخابی شما جذاب و جدید باشد و ارزش پژوهشی و علمی داشته باشد.

۸. می توانید با بررسی مجلات معتبر، در حوزه تخصصی خود، به دنبال موضوعات مطرح شده در آن ها باشید و سعی کنید موضوعی را پیدا کنید که با اهداف و سیاست های ژورنال تناسب داشته باشد.

۹. با بررسی پایگاه های اینترنتی مختلف مرتبط با حوزه تخصصی شما می توانید به دنبال موضوعات جدیدی برای نوشتن مقاله بگردید.

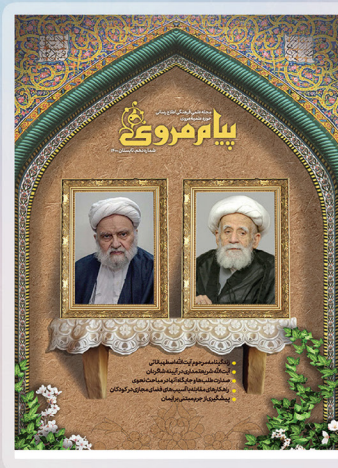
۱۰. با بررسی ژورنال های معتبر، در حوزه تخصصی خود، به دنبال موضوعاتی بگردید که در آن ها فضای خالی وجود دارد و می توانید با پر کردن این فضای خالی، به توسعه دانش و پژوهش های تخصصی در آن حوزه کمک کنید.



علاوه بر این، برای پیدا کردن بهترین موضوع برای نوشتن مقاله، می‌توانید از مراحل زیر استفاده کنید:

تعریف مشکل: در این مرحله، باید مشکلات و نواقص در حوزه تخصصی خود را تعریف کنید. باید مشکلاتی را انتخاب کنید که برای حل آن‌ها نیاز به پژوهش دارید. بررسی موضوعات مرتبط: در این مرحله، باید موضوعاتی را که مرتبط با مشکلات تعریف شده هستند را بررسی کنید. با این کار، می‌توانید ایده‌های جدیدی برای پژوهش‌های خود بدست آورید. جمع‌آوری اطلاعات: در این مرحله، باید به دنبال اطلاعات و منابع مرتبط با موضوعات انتخاب شده بگردید. می‌توانید با خواندن مقالات، کتاب‌ها، گزارش‌ها و سایر منابع مرتبط، به دنبال اطلاعات لازم برای پژوهش خود بگردید.

تعیین محدوده پژوهش: در این مرحله، باید محدوده پژوهش را تعیین کنید. **ارزیابی نتایج:** در این مرحله، باید نتایج پژوهش را با دیگر پژوهش‌های انجام شده در این حوزه مقایسه کنید و نتایج خود را با توجه به معیارهای مشخص شده ارزیابی کنید. در کل، برای پیدا کردن بهترین موضوع برای نوشتن مقاله، باید از روش‌های مختلفی استفاده کنید و باید به دنبال موضوعی باشید که جذاب، جدید و دارای ارزش پژوهشی باشد. همچنین، باید مطمئن شوید که به راحتی قابل انجام و پژوهش پذیر است و به محدوده پژوهش شما مرتبط است. همچنین، باید به دنبال موضوعی باشید که برای جامعه علمی مفید واقع شود و به حل یک مشکل یا پرکردن فضای خالی در حوزه تخصصی خود کمک کند. منبع: Researcheditor



پیام مروی



برگزیدگان المپیاد علمی حوزه های علمیه استان تهران



محمد فلاح

برگزیده رشته نحو، پایه سوم



مصطفی عسگری

برگزیده رشته بلاغت، پایه چهارم



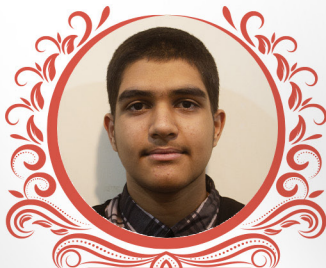
محمد حسن ماهودی

برگزیده رشته کلام، پایه پنجم



علیرضا رجبی

برگزیده رشته تفسیر، پایه پنجم



طه اسلامجو

برگزیده رشته صرف، پایه دوم



محمد مهدی دهقانی

برگزیده رشته صرف، پایه دوم



محمد سبحان داوری

برگزیده رشته صرف، پایه دوم

طلاب گرانقدر حوزه علمیه مروی؛ موفقیت شما را در المپیاد علمی حوزه های علمیه استان تهران و ورود به مرحله المپیاد کشوری را تبریک عرض نموده و از خداوند متعال توفیقات روزافزون شما را خواستاریم.

