



مجله پیام مروی مجله علمی فرهنگی اطلاع رسانی حوزه علمیه مروی - شماره ششم / تابستان ۹۹

مدیر هنری: محمد حسین همدانیان
طراح لوگو تایپ: محمد حسن همدانیان
آدرس: خیابان ناصر خسرو، کوچه مروی، پلاک ۳۲، حوزه علمیه مروی
تلفن: ۰۲۱- ۳۳۹۱۹۱۱۵
کد پستی: ۱۱۱۶۸۱۹۷۶۱
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 مهدی عبداللهی
سر دبیر: حجت الاسلام محمد اسکندری
مسئول اجرایی: سید محمد مصطفی مرتضایی نژاد
اعضاء هیئت تحریریه: اساتید و حجج اسلام: احمد قاری،
رمضانعلی تیموری، رسول خسروی، امیرحسین منصوری
و طلاب محترم: محمدحسین اقتدارپرور، علی امیرپور
حسین سوداگری، شهریار ربانی، امیرحسین ضیائیان
ناظر فنی: علی اسکندری
روابط عمومی: شهریار ربانی

تقریظ تولیت معظم مدرسه علمیه مروی؛
حضرت آیت الله تحریری دام عزه



بسم الله الرحمن الرحيم
ن و القلم و ما یسطرون

خداوند حکیم منان، نعمت‌های بی‌شماری را از مکنون غیب مطلقش تنزل و ظهور داده است که از جمله آن نعمت‌های بزرگ، ایجاد انسان است با دو دست خود که ظهور صفات جمال و جلال خویش است و او را با این مرتبه وجودی کرامت بخشیده و بر بیشتر آفریده‌هایش برتری داده و خلیفه خود و مسجود ملائکه گردانیده و در این رابطه، ظرفیت آگاهی از حقایق و کمالات وجودی خویش را به وی بخشیده تا بتواند به واسطه فطرت توحیدی و به‌کار بستن عقل در جهت درک خالص حقایق و با پیروی از راه مستقیم الهی به آن حقایق نائل شود. همچنین بر این انسان منت نهاده و نعمت بیان و تعلیم با قلم را به رخ او می‌کشد که: «خلق الانسان، علمه البیان»؛ «الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم یعلم».

ارتباط با قلم و کتابت، یکی از راه‌های شکوفایی عقل است که به واسطه آن بساط تعلیم و تعلم گسترده شده و انسان از طریق آن می‌تواند به آگاهی‌های جدید برسد و دیگران را نیز از آن بهره‌مند سازد. کمال حقیقی انسان آن است که از این نعمت‌های الهی بهره صحیح و کامل را برده و آن‌ها را در راه درک حقایق ظهور یافته از ذات اقدس الهی به‌کار بسته و از طریق بیان و بنان، آنها را از درونش استخراج کرده و ثبت نماید و به دیگران برساند تا در مسیر هدایت آنان به حق و حقیقت و دین الهی و اولیای او قرار گرفته و به اندازه خویش امام متقین محسوب شود.

از این جهت ما طالبان علم باید توجه دقیق داشته باشیم تا در دام اوهام و وسوس شیطانی قرار نگیریم و تنها همت را در فهمیدن و فهماندن و رساندن حقایق قرآن و سنت و معارف خالص نورانی اهل بیت عصمت علیهم‌السلام صرف کنیم و در این راستا همواره تضرع خالصانه به درگاه الهی و اولیائش داشته باشیم تا از خط صراط مستقیم ایشان لحظه‌ای جدا نگردیم.

اینجانب از تمامی عزیزانی که در جهت تثبیت و تکمیل مسئله پژوهش در معارف اسلامی تلاش کرده‌اند به ویژه از تلاش عزیزانی که موفق به تولید نخستین شماره از نشریه پیام مروی شده‌اند تشکر می‌کنم. امیدوارم در آینده شاهد برداشتن گام‌های موثرتر طلاب گرامی در تقویت و توسعه و نشر معارف اهل بیت علیهم‌السلام باشیم و انشاءالله سعی همه عزیزان مورد عنایات خاصه حضرت حق و اولیائش قرار گیرد.

محمدباقر تحریری
۹۷/۱۲/۲۶



سخن سردبیر

شیوه ای که سالیان متمادی در میان سلاله مطهر روحانیت تداول یافته و جریان هزار ساله اجتهاد و پژوهش را به وجود آورده است، مسیر نقّادی و اجتهاد بر اساس تحقیق و پژوهش و در حقیقت همان مسیر سلوک علمی ای است که نسل به نسل و سینه به سینه در جریان سابقه هزار ساله روحانیت از اساتید به شاگردان منتقل شده است. اساتید حوزه این گونه شاگردان خود را پرورش داده و آنان را تشویق می کردند که خود نیز بیندیشند، نظر بدهند و اجتهاد کنند. یکی از ویژگی های روش تحصیل حوزوی، به ویژه در سطوح عالی و در دروس خارج که برخاسته از همین اصل نانوشته در قاموس روحانیت است، این است که شاگردان هنگام تدریس استاد باید با ضوابط مشخص و کاملاً محترمانه، در کلاس درس به مباحث ارائه شده توسط استاد اعتراض و اشکال کنند. نقل است که امام خمینی رحمه الله در هنگام تدریس اگر میدیدند کسی اعتراض نمی کند، می فرمودند: «آقایان دیشب خوابشان برده بود! مگر مطالعه نکرده‌اند؛ چرا کسی اشکال نمی کند».

امروز اگر فضای آکادمیک در سطح جامعه به دنبال ایجاد روحیه تحقیق و پژوهش است و رهنمودهای اجتماعی رهبر معظم انقلاب بر ایجاد دانشگاه پژوهش محور است، حوزه اّما نباید خود را متوقف بر این مرحله بداند. داشتن روحیه پژوهشی، از امور ذاتی سلوک علمی در جریان طلبگی است. حوزه در عصر

حاضر، به دنبال احیای روحیه پژوهش نیست؛ چرا که بنا بر فرمایش مولا و مقتدایش، امیرمؤمنان علی علیه السلام، تلاش های علمی بدون تحقیق را بی معنا و بی فایده می شمارد. حوزه امروز در صدد آن است که با حفظ نقاط قوّت فراوان، به آموزش و بکارگیری روش های مختلف تحقیق و پژوهش که شخصیت های میّزز علمی، در طول تاریخ در حوزه های علمیه ابداع کرده اند و به حرکت های علمی شتاب بخشیده اند، بپردازد.

حوزه امروز به دنبال آن است تا اجتهاد را به مرحله ای برساند که بتواند با تحلیل مسیرهای مختلف اجتهاد در طول تاریخ علم شیعی، نظام واره ای از تحقیقات را خلق کند و به نظام فکری اسلام دست پیدا کند.

پژوهش در حوزه های علمیه و آن هم در عصر موسوم به «عصر امام خمینی ره» باید نقشی تاریخی ایفا کند و آن نقش، عبور جریان اسلام انقلابی از مراحل سخت پیش رو و رهنمون ساختن آن به سوی ایجاد تمدن نوین اسلامی است.

امید است با اقدامات صحیح و روشمند مسئولان حوزه های علمیه و مربّیان حقیقی نسل جدید طلاب، این نسل بتواند رسالت خود را در قبال جامعه به سر حد کمال برساند و با ارائه روشی نوین برای سامان پیدا کردن تحقیقات در زمینه معارف اسلامی، زمینه ایجاد نظام فکری واحد اسلامی را رقم بزند.





آداب گفتگو و مناظره

(مصاحبه یا حجت الاسلام
والمسلمین خسروپناه)



۱۴



حسین بن علی
الکوی سیاست
در طول
تاریخ بشریت

۳۵

۵۶

تحولات کرونایی در دایره حیات متدینین



۲۰

مقصد الهی و رضای الهی و بهشت پاداش مجاهدت در راه خدا	۸
مقام و ارزش جهاد فی سبیل الله	۱۰
مساله حمل در نظر صدر المتألهین عجل الله تعالی فرجه	۱۴
خرمشهرها در پیش است	۲۰
بررسی «الآ» استثنائیه	۲۸
تعلیم و تربیت در اسلام	۳۲
نقدی به رویکرد وهابیت	۳۵
بررسی اقوال موجود در بیان مقصود «روایت نية المومن خير من عمله» ...	۴۶
شیر یا خط	۵۲
ولی در آینه وصی	۵۶
او مرد خدا بود	۵۸
ضرورت یادگیری فلسفه (بخش دوم)	۶۲
طنز کرونایی	۶۶
شعر	۶۸
معرفی کتاب	۷۳

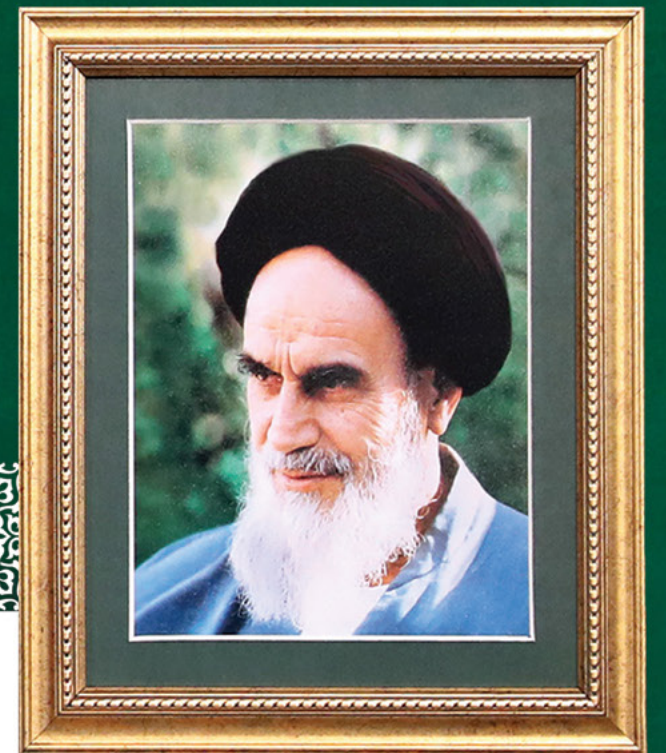


فرستی که قدیم در اختیار روحانیت نبود!

«این فرصت تا امروز کی برای روحانیت وجود داشته؟ علاوه بر این، ابزارهای تسهیل کننده، مثل رایانه‌ها و ارتباطات اینترنتی و فضای مجازی و سایبری هم که الان در اختیار شماست. اگر بتوانید اینها را یاد بگیرید، می‌توانید یک کلمه حرف درست خودتان را به هزاران مستمعی که شما آنها را نمی‌شناسید، برسانید؛ این فرصت فوق‌العاده‌ای است؛ مبدا این فرصت ضایع شود. اگر ضایع شد، خدای متعال از من و شما روز قیامت سؤال خواهد کرد؛ از فرصت این همه جوان، این همه استیصار، این همه میل و شوق به دانستن، شما برای ترویج معارف اسلامی چه استفاده‌ای کردید؟ نظام اسلامی یک چنین خدمتی به ما معممین و روحانیون کرده است. مگر می‌توانیم خودمان را کنار بگیریم؟»

«این که یک آقای در یک گوشه‌ای عبایش را بکشد به کول خودش، بگوید من به کارهای کشور کار ندارم، من به نظام کار ندارم، افتخار نیست؛ این ننگ است.»

بیانات در دیدار علما و روحانیون خراسان شمالی ۱۳۹۱/۰۷/۱۹



پند پدر پیر به فرزند جوان!

«وصیتی است از پدری پیر به فرزندی که از نعمت جوانی برخوردار است و فرصت برای تهذیب نفس و خدمت به خلق خدا در دست دارد.

چه بسیار مردم بوده‌اند که در جوانی بهره‌های جوانی را برده و در ایام پیری تنمّه عمر را با عبادت و ذکر و دعا و زیارت ائمه - علیهم السلام - و توشل به شفاعت آنان گذرانده و سعادتمند از دنیا رفته‌اند. به ما پیران نیز از این وسوسه‌ها می‌شود که معلوم نیست به این زودی بمیری، فرصت باقی است، چند روز آخر عمر توبه کن.

پسرم! فرصت را از دست مده و در جوانی خود را اصلاح کن.

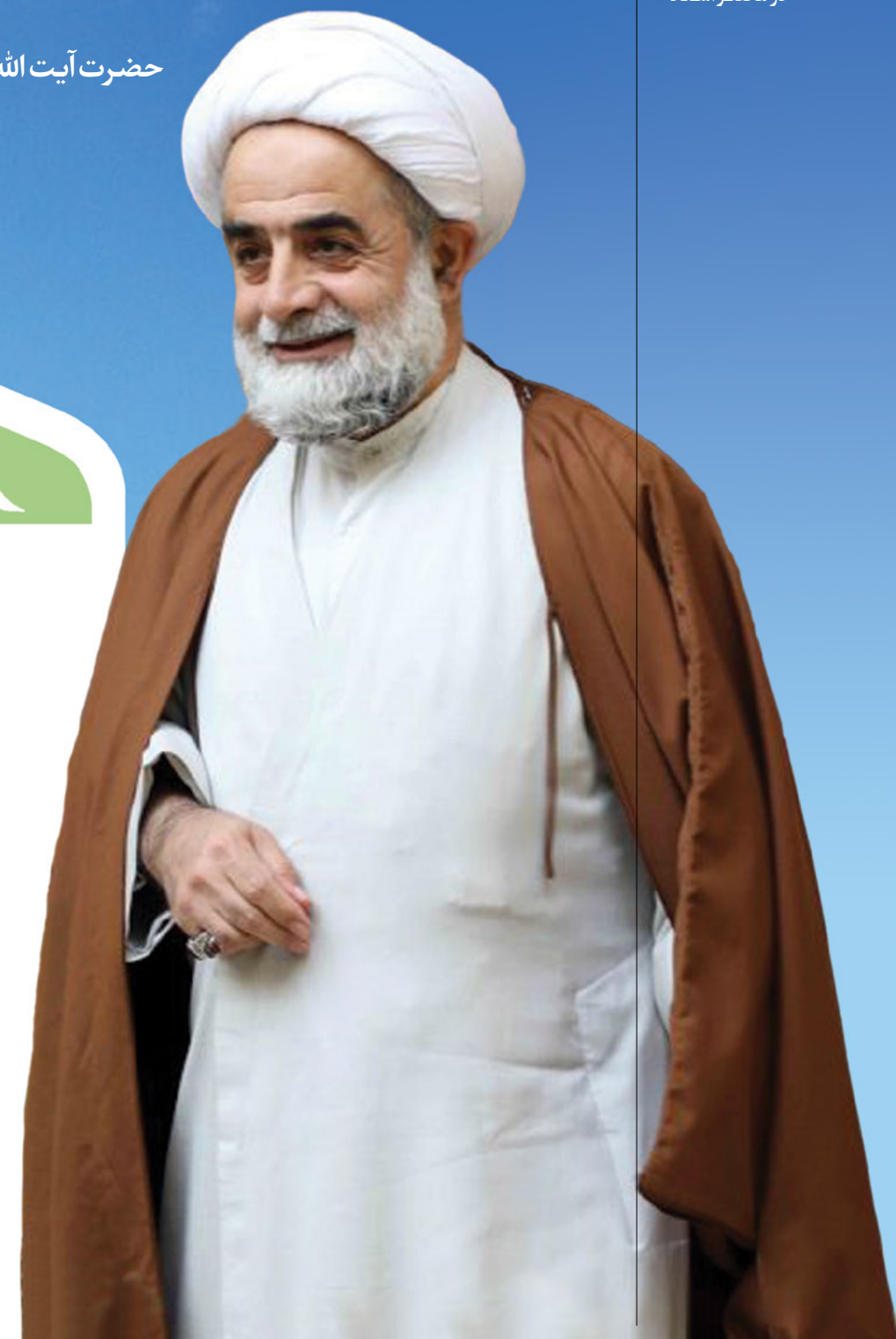
وصیت من به تو ای فرزندم آن است که مگذار خدای نخواستہ فرصت از دستت برود و در اصلاح اخلاق و کردار خود بکوش هر چند با تحمل زحمت و ریاضت، و از علاقه به دنیای فانی بکاه و در دو راهی‌هایی که برایت پیش آید راه حق را انتخاب کن و از باطل بگریز و شیطان نفس را از خود بران.»

نامه اخلاقی و عرفانی امام خمینی به فرزندش حاج سید احمد (ه)؛ ۱۳۶۱/۰۲/۸

نامه‌ای به طلاب:

استفاده از فرصت‌ها

حضرت آیت الله تحریری تولیت حوزه علمیه مروی



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله علي محمد و آله الطاهرين و لعنت الله علي اعدائهم اجمعين
قال الله تبارك و تعالي: «و فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»
: و در (آفرینش) خودتان نشانه‌هایی (از قدرت، عظمت و حکمت الهی) است، پس چرا (به چشم بصیرت) نمی‌نگرید؟^۱

خداوند متعال از مصدر جلاله با تمامی کمالات وجودیه، انسان را از بین همه مظاهرش مظهریت ویژه داده است تا با توجه به این حقیقت، انسان به عالم غیب مطلق راه پیدا کند. راهیابی او مبتنی بر استفاده از فرصت‌هایی است که خداوند حکیم لطیف برای او فراهم کرده است: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^۲.

انسان، با شعور و اراده خدادادی می‌تواند از هر چه در اختیار او قرار داده شده به گونه‌ای شایسته

۱. ذاریات، آیه ۲۰ و ۲۱، آیا در خودتان می‌اندیشید تا به بینایی برسید؟

۲. ملک، آیه ۱۴، آیا آن کسی که آفریده نمی‌داند با این که لطیف و خبیر است؟

استفاده کند، گرچه استفاده کامل بستگی به درک مرتبه وجودی خویش و هدف از خلقت خود و شناخت صحیح استفاده از ابزارهایی که در اختیار وی گذارده شده، دارد.
رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «مَنْ فَتِحَ لَهُ بَابٌ مِنَ الْخَيْرِ فَلْيَنْتَهِزْهُ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَتَى يُغْلَقُ عَلَيْهِ: کسی که دری از خیر بر او باز باشد باید بدون درنگ از آن بهره‌برد چون نمی‌داند چه وقت بسته می‌شود»^۱.

جوانی، فراغت، صحت جسمانی، امکانات و ثروت مادی و حیات در این دنیا از مصادیق فرصت‌هایی هستند که خداوند در اختیار ما انسان‌ها قرار داده است تا با در اختیار داشتن و استفاده صحیح از این امور، همراه با تعقل و تدبیر صحیح بتوانیم در ساختن سرنوشت مطلوب و سعادت ابدی خود، نقش مؤثری را ایفا کنیم.

تاریخ انسان و جوامع بشری جایگاه بسیار خوبی برای عبرت‌گیری است. اگر کسی از فرصت‌هایی که در اختیار دارد، بهره‌نبرد، حتماً به عواقبش دچار می‌شود. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «تَرَكَ الْفُرْصَ غَضَضَ» رها کردن فرصت‌ها غصه‌ها

به بار می‌آورد.^۲ زیرا همان‌گونه که در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده است، فرصت‌ها مانند ابر بی صدا و با سرعت سپری می‌شوند: «الْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ فَانْتَهِزُوا فُرْصَ الْخَيْرِ»^۳ و در روایت دیگری فرمود: «الْفُرْصَةُ سَرِيعَةُ الْقَوْتِ وَ بَطِئَةُ الْعَوْدِ» فرصت، سریع از دست می‌رود و کند باز می‌گردد.^۴

بهترین اموری که می‌توان در فرصت‌ها از آن بهره‌برد، تحصیل علم و معارف الهی، عمل صالح، خدمت‌رسانی صادقانه به مؤمنان است. همچنین فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی صحیح و مشروع برای تقویت بنیه جامعه دینی، رساندن معارف دین به دیگران و هدایت آنان، ارتباط عبادی و معنوی با خدای متعال و اولیائش، از مصادیق بهره‌مندی صحیح از فرصت‌ها است که محصول همه این امور تهذیب نفس از ناپاکی‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی است.

۲. بحارالانوار، جلد ۷۷، صفحه ۱۶۵، روایت ۲.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۲۱.

۴. غرر الحکم، روایت ۲۰۱۹.

۱. کنز العمال، روایت ۴۳۱۳۴.



آداب گفتگو و مناظره

(مصاحبه با حجت الاسلام والمسلمین خسروپناه)

مجری: حجت الاسلام والمسلمین حیدری



مصاحبه

حجت الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه از مدرسین رشته‌های مختلف حوزوی از قبیل ادبیات، فقه، فلسفه، کلام و عرفان در فضای حوزه و دانشگاه هستند. ایشان در عالی‌ترین سطوح در این رشته‌ها در دانشگاه‌های مختلف کشور و حوزه‌های علمیه مشغول به تدریس هستند. از اساتید معظم حوزه آیات عظام حسن زاده آملی، جوادی آملی، مصباح یزدی، سبحانی و مرحوم انصاری شیرازی کسب فیض کردند. ایشان همچنین حائز اجازه اجتهاد و نقل حدیث از فقهای مشهور حوزه به ویژه آیت‌الله سبحانی، آیت‌الله جوادی، آیت‌الله مدرسیان و تنی چند از اساتید دیگر هستند. در کنگره‌ها و همایش‌های داخلی و بین‌المللی نیز سخنرانی‌های متعدد علمی داشتند. بیش از ۵۰ کتاب در زمینه‌های فلسفی، اخلاق و عرفان، فلسفه‌های مضاف، مباحث دین پژوهی، دین شناسی، نوع اندیشی، کثرت گرایی دینی، نظام‌های فلسفی،

روش مندی علم دینی، روش شناسی علوم اجتماعی و علوم انسانی، جریان شناسی فکری ایران و جهان اسلام و آسیب شناسی دینی و نظایر آن به رشته تحریر درآورده اند و بیش از ۱۷۰ مقالات پژوهشی در نشریات و مجلات تخصصی از ایشان منتشر شده است و راهنمایی و مشاوره بیش از ۱۰۰ پایان نامه حوزه و دانشگاه و همچنین مشاوره و داوری بیش از ۳۰ رساله دکتری را بر عهده داشتند. و دارای آثار متعدد در نقد افکار بزرگان حوزوی و دانشگاهی و مکاتب فکری هستند.

در راستای ترویج فرهنگ پژوهش و تحقیق در حوزه‌های علمیه، معاونت پژوهش حوزه علمیه مروی، سلسله گفتگوهایی را با اساتید متخصص حوزوی در موضوعات مختلف طراحی و اجرا نموده است. در این شماره گفتگویی در محضر یکی از اساتید معزز حوزه و دانشگاه، جناب حجت الاسلام والمسلمین خسروپناه با موضوع آداب گفتگو و مناظره خواهیم داشت.

مجری: ضمن عرض خوش آمد و تشکر از حضور حضرتعالی در این جلسه، همان‌طور که اطلاع دارید موضوع گفتگوی حاضر، آداب گفتگو و مناظره است. گفتگو، یک امر فطری بین انسان‌ها و ابزاری جهت بیان مقاصد و نیازهای ایشان است و اساساً انسان مدنی بالطبع است، و گفت و شنود در ساحت‌های گوناگون زندگی اجتماعی چه در نظام خانواده، و چه گفتگوی بین دوستان یا همکاران و چه در فضای تبادل اندیشه‌ها، امری اجتناب‌ناپذیر است. اما آنچه در این نشست در پی تبیین آن هستیم اینکه اگر گفتگو در فضای تضارب آرا و بین دو فرهنگ یا بین دو اندیشمند با دو طرز تفکر که در تقابل نسبت به یکدیگر قرار گرفته اند فرض شود، به عنوان اولین سوال ضرورت این سطح از گفتگوها در این حیطه‌ها را لطفاً تبیین بفرمایید و همچنین این نکته را هم اشاره بفرمایید که برای چنین گفتگوهایی باید مجهز به کدام آداب بود؟

استاد خسروپناه: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی رسول الله و آله الطاهیرین المعصومین سیما بقیه الله فی الارضین حجت بن الحسن العسکری.

قال الله الحکیم فی کتابه: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»

عرض سلام و ادب خدمت جنابعالی و مخاطبان این گفتگو. تشکر از شما که بانی چنین نشستی شدید تا درباره‌ی ضرورت مناظره، به گفتگو بپردازیم. آیه‌ی شریفه‌ای که در آغاز سخن تلاوت شد، آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل است که خطاب به رسول گرامی اسلام بیان شده. «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ» یعنی مردم را فرا بخوان و دعوت کن به راه پروردگارت اما با چه چیزی و از چه طریقی؟ «بِالْحُكْمَةِ» یک راه حکمت است. دوم، راه موعظه حسنه است و سوم جدال احسن است. این سه راه و سه طریقی گفتگو است. مخصوصاً در مباحث و گفتگوهای علمی.

قبل از اینکه به سؤال شما پاسخ دهم، با اجازه شما می‌خواهم به یک مبنای معرفت شناختی اشاره کنم که به پاسخ سؤال شما کمک می‌کند و آن مبنائی است که ما نامش را رئالیسم پنجره‌ای یا رئالیسم شبکه‌ای تعبیر می‌کنیم. فعلاً بحث بنده ناظر به آن رئالیسم پنجره‌ای است که در کتاب‌های معرفت شناختی به آن پرداخته‌ایم. رئالیسم پنجره‌ای می‌گوید یک اندیشمند، تور ماهیگیری ندارد که در اقیانوس بیندازد و همه‌ی ماهی‌های اقیانوس را یک جا صید کند. ذهن ما مثل تور ماهیگیری نیست بلکه مثل قلاب ماهیگیری است. هر مفهومی، یک حیثیت و یک ساحت از واقعیت را نشان می‌دهد. البته می‌تواند درست نشان بدهد و همچنین می‌تواند غلط نشان بدهد؛ ولی از آنجا که ما معتقدیم امکان کشف صحیح و صدق معرفت شناختی وجود دارد؛ برای همین ما فرضمان بر این است که اگر کسی از روش درست استفاده کند، می‌تواند معرفت صحیح پیدا کند. گفتیم هر مفهومی، یک ساحتی از واقعیت را نشان می‌دهد. مثلاً فرض کنید این لیوان یک واقعیت است. این واقعیت ساحت‌های مختلفی دارد. جرم دارد؛ وزن دارد؛ حجم دارد؛ موادشیمیایی دارد؛ بخشی از عناصر جدول مندلیف را دارا است و خیلی از چیزهای دیگر. هر مفهومی یک ساحت از این است. وقتی جوهر لیوان را مطرح می‌کنید، این دیگر عَرَض لیوان را نشان نمی‌دهد؛ رنگ لیوان را نشان نمی‌دهد؛ محتوای لیوان را نشان نمی‌دهد.

ما با مفاهیم متعدد می‌توانیم ساحت‌های مختلفی از واقعیت را دریابیم. وقتی اینگونه شد، پس کلّ واقعیت در اختیار یک نفر یا

یک جمع نیست. البته قصه انبیاء و اولیاء حسابشان جدا است. آنها به هرحال با علم حضوری و شهودی خیلی از حقایق را درک می‌کنند. ممکن است بگوییم برای آنها علم «ما کان» و «ما یکون» و «ما هو کائن» در اختیارشان است.

اما سخن ما درباره انسانهای عادی است. ما آدمها اینگونه هستیم که با مفاهیم، واقعیت‌های خارجی را درک می‌کنیم و به اندیشه‌ای می‌رسیم. پس نمی‌توانیم ادعا کنیم اندیشه ما، کل واقعیت را درک می‌کند. شما از یک جهت ممکن است واقعیت را درک کنید، من از جهتی دیگر و کسی از جهت دیگر با آن واقعیت ارتباط می‌گیرد. اگر بخواهیم این شناخت‌ها و اندیشه‌ها را نسبت به هم متعاضد کنیم یعنی به همدیگر نقش تعاونی، کمک و تعاضد بدهیم باید این اندیشه‌ها باهم گفتگو کنند.

یعنی در گفتگوها می‌فهمیم که یک زاویه‌ای و یک ساحتی از واقعیت را درک کردیم و ساحت دیگرش را درک نکردیم. به همین خاطر ما برای شناخت بیشتر واقعیت، قطعاً نیاز به گفتگو داریم.

 **مجری:** اتفاقاً در این زمینه روایت هم داریم که در تضارب آراء افراد به صواب نزدیک‌تر می‌شوند.

 **استاد خسروپناه:** این تضارب آراء در واقع یعنی تعامل آراء. یعنی این آراء با هم گفتگو کنند. حالا گفتگو طبیعتاً ممکن است شامل جنبه توصیف، تحلیل و یا نقد شود. ولی مهم این است که در گفتگو، رعایت منطق بحث معلوم باشد و استفاده شود و از طرفی هم اخلاق رعایت شود و انسانها در حین گفتگو به تخریب و توهین یکدیگر نپردازند و حلم داشته باشند.

 **مجری:** همانگونه که مستحضر هستید برخی گفتگوها سازنده، مفید و نتیجه بخش هستند و برخی دیگر نیز به جهاتی به حاشیه رانده می‌شوند و آسیب‌هایی را به دنبال دارند. سؤال بنده از محضر شما این است که آفات و آسیب‌های چنین گفتگوهایی چیست؟ و راه‌هایی از این آفات چه می‌تواند باشد؟

 **استاد خسروپناه:** راهکار گفتگوی صحیح همین سه راهی است که قرآن به ما نشان داده است. یعنی گفتگوی مبتنی بر حکمت، گفتگوی مبتنی بر موعظه حسنه و گفتگوی مبتنی بر جدال احسن. راه صحیح همین است و منطق هم راه چهارمی را ذکر نکرده است.

همانطور که می‌دانید، «علم مدلل نافع» را حکمت می‌گویند. حکمت از احکام و استواری و محکم بودن گرفته شده است.

اگر دانشی یا معرفتی محکم باشد، یعنی مدلل باشد و پشتوانه استدلالی داشته باشد و از طرفی نافع باشد حکمت نام دارد. نه اینکه اینطور استدلال شود که دیشب خواب دیدم الآن به این نتیجه دست یافتیم که این مسئله، در راه سعادت انسان‌ها باشد نافع و مفید است. حکمت در واقع معرفت دارای عقلانیت رو به سعادت است.

این فهمی است که من از حکمت در نصوص دینی دارم. حالا برخی حکمت را مترادف با فلسفه گرفتند. نیازی نیست، ممکن است برخی از مکاتب فلسفی هم به عنوان مصداقی از حکمت تلقی شوند. اما مثلاً فرض کنید روایات اهل بیت عصمت و طهارت که به معنای دیسپلین فلسفه نیست، اما همه‌ی اینها حکمت است. یک وقت خداوند حکمت را بر زبان یک آدم بی‌سوادی هم جاری می‌کند، پس حکمت این است.

موعظه حسنه هم این است که انسان از نصایح درست بزرگان استفاده کند. پشتوانه همین نصایح هم حکمت است. جدال احسن هم این است که شما با یک شخصی از مسلماتش استفاده می‌کنید تا او را به حقیقت نزدیک کنید. نه اینکه او را محکومش کنید. زیرا برخی تمام هم و غمشان در گفتگو این است که طرف مقابل را زمین بزنند. هدفش هدایت نیست، هدفش ارشاد نیست، هدفش روشن شدن حقیقت نیست بلکه هدفش هوای نفس است.

پس این سه راه در واقع سه ابزار و روش برای گفتگوی صحیح است. طبیعتاً باید یک سری آداب اخلاقی و رفتاری را رعایت کرد. مثلاً انسانی که اهل گفتگو است باید حلیم باشد. حتی اگر شما مقابل یک کافر ملحدی هم که قرار گرفتید، اجازه دهید حرفش را بزند؛ کلامش را قطع نکنید. به او توهین نکنید. اجازه دهید حرفش را بزند. وقتی حرفش تمام شد بعد شما منطقاً با او بحث کنید.

بله، ممکن است برخی افراد، مغرضانه می‌خواهند وارد بحث شوند. شخص این را افشاء می‌کند. اما اگر گفتگو با هدف کشف حقیقت باشد، آداب گفتگو برای انسان فهیم و حکیم این است که حرف طرف مقابل را کامل بشنود و دیدگاهش را کامل بفهمد. سپس اگر نقدی وجود دارد مطرح می‌کند یا اگر تکمله‌ای است تکمیلش می‌کند.

سابقاً (البته الآن هم کم و بیش وجود دارد) وقتی افرادی شبهاتی پیدا می‌کردند و یا گرایش الحادی پیدا می‌کردند، به ما ارجاعشان می‌دادند، لابد نسبتی بین ما و الحاد می‌دیدند و مراجعه می‌کردند. هرچه وجوهات بود به آقایان ارجاع می‌دادند و هرچه کفریات بود به ما ارجاع می‌دادند و در خدمت عزیزان بودیم. در خاطرم است گاهی اوقات کسی می‌آمد نزد من و صحبت می‌کرد (تلفنی

یا از طریق ایمیل و...) می‌گفت: من خدا را قبول ندارم و منکر خدا هستم. مثلاً گاهی اوقات می‌آمد با من بحث می‌کرد. من ابتدا انکارش را گوش می‌دادم، سپس یک برهان عقلی برای اثبات وجود خدا به او ارائه می‌کردم: «الموجودُ إمّا واجبٌ وَّالّا استلزامه استحالة الدّور و التّسلسل». بعد که کم‌کم گفتگو پیش می‌رفت، می‌دیدم که آن بنده خدا انکارش مدللانه نیست معللانه است. مثلاً عاشق شده، شب قدر رفته است تا صبح از خدا خواسته است که به وصالش برسد، حالا که نرسیده است، شبهه پیدا کرده و یکی دو ساعته تخلیه می‌شود. بعد می‌گوید: نه بابا! ما خدا را قبول داریم، نگفتیم که واقعاً خدا نیست. حالا دیگر به هر حال شیطان یک شبهه‌ای در ذهن ما انداخت.

یعنی از قضا گاهی اوقات در گفتگو باید سکوت کنیم و بشنویم. یعنی این شنیدن خودش مُدل گفتگو است. اینطور که احساس کند شما به عنوان شنونده و طرف مقابل گفتگو درکش می‌کنید. حلم از شرایط و آداب مهم گفتگو است. خیلی نکته مهمی است و چقدر خوب است که طلبه‌ها دارای این ویژگی هستند. زیرا ما یک عادت خوبی در حوزه داریم و یک سنت بسیار حسنه‌ای است. این سنت، سنت مباحثه است. طلبه‌ها که درس را از استاد فرا می‌گیرند، بعد با هم مباحثه می‌کنند. بسیار سنت خوبی است و جالب است، اکنون نیز بعضی از این سنت‌های حوزوی را در دانشگاه‌های معتبر دنیا استفاده می‌کنند. مثلاً شیخ انصاری رحمه الله کتاب فرائد الاصول را رساله رساله می‌نوشت. مانند «رسالة فی القطع»، «رسالة فی حجة خبر الواحد». بعد می‌آمد سر کلاس درسش را بیان می‌کرد. اگر شاگردی نکته‌ای می‌گفت استاد پاسخ می‌داد و این پرسش و پاسخ را نیز بعداً اضافه می‌کرد. یا کتاب کفایه هم. همان طور که می‌دانید. ان قلت و قلت‌های متعددی دارد. بسیاری از اینها مناقشه‌های شاگردانشان است. مثلاً مرحوم آیت الله حائری یزدی در بحث علم اجمالی اشکالاتی می‌گرفتند. مرحوم آخوند برخی از این اشکالات و جوابها را در کفایه اضافه کردند.

من این شیوه را در دانشگاه‌های انگلستان دیده‌ام. در دانشگاه‌های ویانا، منچستر، آکسفورد این روش را دیده‌ام. در بعضی دانشگاه‌های سوئد و نروژ هم همین روش را مشاهده کرده‌ام. یک سنت حسنه‌ای است، و شاید از تمدن اسلامی هم گرفته شده باشد.

یکی از سنت‌های بسیار خوب همین مباحثه است. کنار این سنت حسنه، این نکته را باید توصیه کرد که وقتی شخص مباحثه می‌کند بدون تعارف و علمی بحث کند. ولی در عین حال حلیمانه بحث کند. مثلاً دوست شما وقتی مطلب را توضیح می‌دهد بگذارید حرفش را تا آخر بزنند. چه عجله‌ای برای پاسخ دارید؟ مثلاً اگر دیرتر شروع کنید به توضیح دادن، زمین و آسمان به هم وصل می‌شود

یا مثلاً اتفاقی می‌افتد؟

مجری: یکی دیگر از ساحت‌های گفتگو، فضای مباحثه بین استاد و شاگرد است. فضاهایی که در حوزه زیاد به چشم می‌خورد که استاد و شاگرد در یک بحث علمی شرکت کردند و شاگرد اشکالاتی را به استاد مطرح می‌کند یا نقدهایی را به آراء و دیدگاه‌های استاد دارد. طبیعتاً در این فضا هم آداب و قواعدی وجود دارد که باید رعایت شود تا این گفتگوها مثمر‌تر باشد. در این خصوص یکی از آدابی که در گفتگوی بین استاد و شاگرد باید رعایت شود، تواضع شاگرد نسبت به استاد است. اگر ما این ادب را بخواهیم رعایت کنیم، ممکن است به جهت رعایت حرمت استاد، شاگرد از بیان برخی اشکالات و برخی از نقدها نسبت به استادش صرف نظر کند. برخی این را حُسن تلقی می‌کنند و معتقدند که باید جانب حرمت استاد رعایت شود و برخی این را نقطه ضعف تلقی می‌کنند و معتقدند که گفتگوی مناسب، گفتگویی است که آزادانه آراء نقد و بررسی شود. آیا حضرتعالی، وجه جمعی بین این دو دیدگاه می‌بینید؟

استاد خسروپناه: اولاً سلیقه‌های اساتید و روحیه برخی اساتید متفاوت است. بعضی اساتید خیلی آزادانه اجازه می‌دهند سؤال و جواب بشود. استاد ما حضرت آیت الله جوادی آملی همین روحیه را دارند. بعضی اوقات مثلاً همین درس اسفار را که ایشان از سال ۶۸ و ۶۹ شروع شده است، خیلی سلیقه‌های مختلف می‌آمدند. حتی بعضی که کتاب بدایه علامه را هم نخوانده بودند سؤال می‌کردند و استاد هم جواب می‌دادند. بعد دیگر خسته شدند و دیدند نمی‌شود. دیگر جلسه درس اسفار را خصوصی کردند و ۱۷ سال خارج اسفار (جلد یک و دو و سه) طول کشید. دو سالش عمومی بود و ۱۵ سالش خصوصی بود و متشکل از جمع محدودی از شاگردانشان. ایشان می‌گفتند:

نمی‌توانم سؤالات را جواب ندهم.

بعد هم می‌دیدند اصلاً سطح

این افراد این نیست که

بیایند در این درس شرکت

کنند و نمی‌توانم بگویم که

نیایند پس بهتر است

که این درس

را برای یک عده خاص خصوصی کنیم. هر کسی که صلاحیت گوش دادن را داشت اجازه می‌دهیم که کلاس را شرکت کند. ولی بعضی اساتید دیگری داشتیم وقتی سؤال می‌پرسیدیم جواب نمی‌دادند و گاهی جواب می‌دادند که آقا رسائل و کفایه را بروید خوب بخوانید. درس خارج بود. به نظرم حالا بعضی اوقات از نظر اخلاقی طلبه باید رعایت حال استاد را بکند. اگر از استادی سؤال دارد سؤال بپرسد هیچ مانعی نیست. هم تقاضا داشته باشد هم سؤالش را دقیق بپرسد یا نقدش را دقیق بگوید. لکن نباید دیگر کل وقت کلاس را بگیرد. به هر حال استاد می‌خواهد درس بدهد و متن را پیش ببرد. اینکه یک طلبه‌ای بگوید نه من خیلی سؤال دارم و هر جلسه از اول تا آخر کلاس بخواهد با استاد بحث کند، کار درستی نیست و با نظام آموزشی نمی‌سازد. به هر حال در گفتگو اخلاق و منطق باید رعایت بشود. شرایط و موقعیت‌ها هم باید رعایت بشود. وقتی آدم با پدر و مادرش گفتگو می‌کند، مثلاً پدر از سر کار آمده خسته است و می‌خواهد با او بحث کند. پدر هم حال ندارد. ممکن است کار به مشاجره کشیده شود. خوب باید ببیند الآن شرایطش موجود است یا نه. یعنی از موانع گفتگو، توجه نکردن به زمان و مکان گفتگو است. توجه نکردن به موقعیت گفتگو است. یک وقت دو نفر می‌خواهند با هم مناظره کنند. مجری هم می‌گوید آقا صحبت کن. این طرف بحث پنج دقیقه صحبت کند. آن طرف هم پنج دقیقه صحبت کند. زمان را تقسیم می‌کنند و اصلاً جلسه وضع شده برای مناظره و گفتگو. من واقعاً این را به عنوان یک تجربه شخصی عرض می‌کنم: هر موقع این طور بوده که در جلسه گفتگو نیت این است که حقیقت روشن بشود نه من پیروز بشوم، خداوند برکتی در گفتگو ایجاد می‌کرد که آثارش دست ما نبود. واقعاً آثار الهی بود اما هر موقع ما می‌گفتیم نه حالا برویم طرف را زمین بزنیم خداوند برکت گفتگو را می‌گرفت. حتی با طرفی که ممکن است اعتقادات دینی هم نداشته ولی خداوند آن جا هم رهایت می‌کند. تو برای هوای نفست بخواهی بروی گفتگو کنی. یعنی انسانی که عالم دین باشد و دغدغه‌اش در گفتگو هوای نفس باشد نه هدایت و بیان حقیقت، خدا آن جا رهایش می‌کند. یک خاطره برایتان بگویم بد نیست.

برای طلبه‌ها در حسینیّه ارشاد یک همایشی با موضوع دین و مدرنیته گذاشته بودند و ذیل آن آسیب شناسی فکری دینی بررسی می‌شد. مسئول این همایش مسئول دفتر اصلاحات بود. دولت اصلاحات از ما هم دعوت کردند که شما بیایید به عنوان یکی از سخنران‌ها صحبت کنید. حالا همه بودند یعنی متفکران و شخصیت‌های درجه یک جریان اصلاحات همه بودند. از جریان طرفدار انقلاب فقط بنده تک و تنها بودم. همه به من اصرار

کردند که شما صبح در همایش صحبت کن. من هم بنا به تجربه‌ای که از مناظره‌های مختلف داشتم. چون با خیلی‌ها مناظره داشتم. گفتم که نه! بعد از ظهر صحبت می‌کنم. می‌خواستم حرف‌ها را بشنوم. ما صبح، اول جلسه رفتیم. هر نفری که از آن جریان (اصلاحات) صحبت می‌کرد اصلاً حرفی از آسیب شناسی دینی یا دین و مدرنیته نمی‌زد. یا نقد امام بود یا نقد انقلاب بود. من یک بحثی آماده کرده بودم بگویم ولی خوب این شبهات را یکی یکی گوش می‌دادم. شبهه علیه حجاب بود. شبهه علیه امام بود. بعد از ظهر نوبت ما که رسید میزگردی تشکیل داده بودند که آقای حجابیان بحث‌هایی داشتند. در میزگرد که بودیم، من گفتم هر موقع نوبت ما شد صحبت کنیم من آماده هستم. بنا به دلایلی نمی‌خواستم از اول بالا بروم. بعد که نوبت ما شد اعلام کردند و رفتیم صحبت کنیم. واقعیتش اول خیلی عصبانی بودم. ناراحت بودم که اینها چقدر شبهات دینی انداختند. بعد یک دفعه خدا این را به ذهن من انداخت که به نیت حاکم و محکوم شدن نروی آقا!!! ما رفتیم بالا. در این مناظره‌ها من دایم این است که بحث علمی را آماده می‌کنم. یک توشل به یکی از ائمه که در آن مقطع ولادت یا شهادتشان است می‌کنم. آن جا که رفتیم من به چهارده معصوم توشل کردم. آن قدر فضا سنگین بود. به هر حال شروع کردیم. اصلاً آن بحثی که آماده کردم را نگفتم و شروع کردم به پاسخ دادن به همه شبهاتی که در همایش مطرح شده بود. فضا به گونه‌ای شد که وقتی صحبت ما تمام شد و گفتند استراحت بکنید جمعیت آمدند دور ما و یک ساعت همایش به تأخیر افتاد. سؤال و جواب و... و به لطف الهی آن فضا شکسته شد. فضایی که علیه انقلاب و امام بود و بعضی از کسانی که از بیت امام در جلسه حضور داشتند انتقال دادند و بعد یکی از شخصیت‌های بیت امام فردای آن روز زنگ زدند و تشکر کردند که شما از امام دفاع کردید. ما هم گفتیم وظیفه بوده است. امام حق بزرگی برگردن همه ما دارد.

خیلی نکته مهمی است که آدم در نقدی که می‌خواهد بکند، به کسی توهین نکند. مبدا شما از اول بگویی این حرفی که زدی کفر بود، این فلان بود. بلکه اگر بیایی بگویی که این سخن که شما می‌گویید لازمه‌اش چنین و چنان است، تأثیر کلام شما بیشتر خواهد بود.

البته یک نکته دیگر از شرایط مناظره و گفتگو این است که انسان در موضوعی که می‌خواهد وارد بحث شود، اطلاعات و معلوماتش را بالا ببرد، مطالعه کند. مثلاً شما باید جریان‌های مختلف را بشناسید. اگر شما می‌خواهید با شخصی که گرایش به عرفان‌های نوظهور دارد گفتگو کنید، باید بدانید عرفان‌های نوظهور چیست. باز این نکته را عرض می‌کنم، ممکن است شما با کسی برای مناظره نشسته‌اید؛ مثلاً طرف مقابل یک اندیشه انحرافی دارد و می‌خواهید

صحبت کنید. شما یک استاد تمام فقیه و مجتهد، می‌خواهید با کسی بحث کنید که خیلی سواد ندارد. اگر در گفتگو جایگاه خودتان را به رخ بکشید بدانید که در مناظره باخته‌اید. یعنی مخاطب می‌گوید: نگاه کن! دارد خودش را نشان می‌دهد. یا طرف حرف بی ارزشی زده است، چون سواد ندارد. یک سری از این فرقه‌های صوفیه. که اهل مطالعه نیستند. یک حرف‌های بی ربط می‌زنند.



مثلاً حرفی می‌زند که هیچ مستند علمی ندارد و شما عصبانی می‌شوید و پرخاش می‌کنید. این یعنی باخته‌اید. بنده این مطالب را که می‌گویم، از برخی بزرگواران تجربه دارم. در اراک مناظره‌ای بود بین کسی که گرایش تصوف داشت. خیلی سواد هم نداشت ولی مریدان بسیاری داشت. با یک عالم درجه یک حوزوی مناظره برگزار شد. کسانی که شاهد مناظره بودند می‌گفتند این عالم حوزوی که خیلی سواد داشت باخت. چرا؟ چون عصبانی شد. در واقع جدال احسن را رعایت نکرد. کلام خوب را باید به کلام احسن تبدیل کرد.

مجری: یکی از آداب گفتگو اعتمادسازی است. یعنی طرف مقابل باید اعتمادش جلب شود. اگر اعتمادش جلب نشود ممکن است نسبت به طرف مقابل موضع مخالف بگیرد. برای اینکه هدایت‌یابی محقق شود، باید اعتماد طرف مقابل جلب شود که شما قصد خیرخواهی دارید. قصد روشن شدن حقیقت دارید. **استاد:** این مطلب که فرمودید، درست است. البته «المؤمن کَیْسُ»، وقتی افرادی می‌آیند مناظره که غرضشان شیطنان است، انسان باید کَیْس باشد. مغالطات را آشنا باشد و جلوی‌شان را بگیرد. با یک بنده خدایی در دانشگاه قم مناظره‌ای داشتم. شاید اینکه می‌گویم مربوط به ۱۶ یا ۱۷ سال پیش است. معمولاً من در

مناظره‌ها سعی می‌کنم شروع کننده نباشم. این بنده خدا دیر آمد. یعنی وقتی آمد. چون جلسه دیر شده بود. گفتند بنده بحثم را شروع کنم. موضوع نشست و گفتگو، شریعتی و پروتستانیسم اسلامی بود. خوبی قضیه این بود که ایشان وسط صحبت‌های من رسید و مطالبی را جاع به پروتستانیسم شریعتی گفتم و نقدهایی که کردم را حضور نداشت. وقتی نوبت به صحبت ایشان رسید، گفت که آنچه آقای خسروپناه درباره شریعتی گفت قبول دارم و بحثی نداریم. ولی چون گفتند موضوع همایش پروتستانیسم اسلامی و روحانیت است، می‌خواهم درباره روحانیت بحث کنم. او شروع کرد علیه روحانیت با تعابیر بسیار زشت و غیر اخلاقی و غیر منطقی صحبت کردن. من با حوصله گوش کردم. او که صحبت‌هایش تمام شد، گفتم: جناب‌عالی خودتان را یک روشنفکر می‌دانید؟ گفت: بله. گفتم این حملاتی که به روحانیت کردی، ۶۰۷ اشکال دقیقاً در بیان شما بود. این جمله را گفتم اشکالش چنین است. اشکال دوم در این جمله هم، چنان است. هنوز صحبت‌م تمام نشده بود که دیدم عصبانی شد. بلند شد و گفت: من نمی‌توانم در این جلسه بمانم. خلاصه قهر کرد و رفت. یعنی دیر آمد بعد هم بلند شد رفت. تمام این بیجه‌های انجمن اسلامی که ایشان را دعوت کرده بودند همه گفتند که این چه رفتاری بود؟ موضوع بحث را خودش عوض کرد. اصلاً موضوع بحث روحانیت نبود. حالا عیب ندارد، موضوع بحث را روحانیت بگذارند، آن جلسه روحانیت نبود. لذا وقتی ما می‌گوییم اخلاق و منطق رعایت شود، توجه داشته باشید. ما وقتی حرف می‌زنیم، مغالطه نکنیم. جدل غیر احسن نکنیم. برهانی سخن بگوییم. ولی این نیست که طرف مقابل این الزامات را رعایت کند. ممکن است

رعایت نکند. توان کشف مغالطات را داشته باشیم. ممکن است جدل غیر احسن استفاده کند. شما بدون اینکه عصبانی بشوید، باید جدال غیر احسن را به خودش نشان بدهید. در کنار رعایت آداب مناظره این «کیس» بودن هم نکته مهمی است که باید رعایت شود.

✎ مجری: یکی از ساحت‌های گفتگوهای انتقادی گفتگوهای مربوط به فضای مباحث سیاسی است. به طور ویژه مباحث مربوط به انتخابات را اگر در نظر بگیریم، افراد معمولاً دوست دارند که از آراء و اندیشه‌ها و سلاطین جناح‌های مختلف اطلاع پیدا کنند و بر این اساس در انتخاب خودشان از منطق درستی پیروی کنند. یکی از این فضاها که منجر به همین نتیجه‌گیری درست و انتخاب منطقی از طرف مردم می‌شود، فضای گفتگو و مناظره بین صاحبان اندیشه‌های مختلف سیاسی است. گاهی اوقات، این فضاها درون حوزه شکل می‌گیرد؛ یعنی آن دسته از طلاب و فضایی که به لحاظ فکری یک دست هستند، یک شخصیتی را از جناح مقابل و با تفکر مخالف دعوت می‌کنند و افکار و منش او را به چالش می‌کشند. طبیعتاً این فضاها قواعد و ضوابطی را می‌طلبد تا گفتگوها و مناظره‌ها در آن سازنده باشد. حضرت‌عالی غیر از مواردی که به آنها اشاره فرمودید، آیا نکات دیگری را در این فضا لازم می‌دانید که مخاطبان از آن آگاه شوند؟

✎ استاد خسروپناه: یکی دو نکته به ذهنم می‌رسد. یک نکته اینکه ما در بحث‌های سیاسی باید ولایت‌مدار باشیم. ولایت‌مداری یعنی ببینیم مقام معظم رهبری چه می‌فرمایند و چه مسیری را می‌روند و ما نیز تبعیت کنیم و این تبعیت حکیمانه است. چون رهبری حکیم، فرزانه، مجتهد و مهذب، سخنی بیان کرده است و راهکاری را نشان داده است. مخصوصاً مقام معظم رهبری شیوه و روششان این است که وقتی بحثی را مطرح می‌کنند، پشتوانه عقلانی آن را هم می‌فرمایند. یعنی شما که تبعیت می‌کنید، تبعیت شما تعبدانه نیست، عقلانی است، حکیمانه است؛ و لو از نظر شرعی هم تعبدانه تبعیت کنید هم مشکلی ندارد. بلکه مخصوصاً وقتی رهبری حکم ولایتی می‌دهند باید متعبد باشیم. وقتی شاخص ما ولایت بود، دیگر شاخص ما رهبران اصولگرا و اصلاح طلب نخواهند بود. من یک خطری را که بین طلبه‌ها می‌بینم

این است که چون اصولگراها معمولاً شعارهای دینی و مذهبی و انقلابی می‌دهند و اصلاح طلبان معمولاً آن شعارها را نمی‌دهند. شعارهایی مثل آزادی و فلان می‌دهند. خیلی مواقع ما طلبه‌ها ناخودآگاه گرایش به جریان اصولگرایی پیدا می‌کنیم و هرچه جریان اصولگرایی می‌گوید، متعبدانه می‌پذیریم و خیال می‌کنیم که ولی فقیه این است. هرچه تفکر اصلاح طلبی می‌گوید نقدش می‌کنیم. لذا اگر یک رهبر اصولگرایی را در حوزه دعوتش کنیم خیلی راحت می‌نشینیم، گوش می‌دهیم اما اگر یک رهبر اصلاح طلب آمد، هنوز بسم الله نگفته چالش‌ها و نقدها و اعتراضات شروع می‌شود. ببینید حالا خیلی‌ها بنده را به عنوان اصولگرا می‌شناسند ولی من اعتراف می‌کنم که نه اصولگرا هستم و نه اصلاح طلب. من ملاکم عقل و شرع است که می‌گوید ولایت. جالب است بدانید از بنده درباره همین جلسه‌ای که نمایندگان اخیراً امضاء جمع کردند. برای استیضاح ریاست جمهوری. سؤال می‌کردند گفتم: به نظرم با مشرب آقا نمی‌سازد. آنگونه که ما منظومه آقا را نوشتیم و می‌فهمیم آقا نه اینکه سؤال از رئیس جمهور را نمی‌پسندد، نه اینکه سؤال از وزراء را نمی‌پسندد؛ اما بروز رفتار تند و توهین کردن را قطعاً آقا نمی‌پسندند. خوب بعضی از این دوستان گفتند آقای خسروپناه مثل اینکه شما یک مقدار شل شدی! گفتم حالا ببینید. از قضا حضرت آقا چند روز با مجلس دیدار مجازی داشتند، گفتم دیدید؟! ببینید عزیزان متأسفانه بخشی از فساد اقتصادی مال برخی از اصولگراها است؛ ولی از آنجا که اصولگرا است ممکن است ما خیلی کاری باشیم. عزیزان افراد خودشان اصولگرا ها می‌دانند ولی چندین مسئولیت



سنگین که هر کدامش را یک آدم نمی‌تواند اداره کند، روی دوششان است. بارها حضرت آقا فرمود: مردی و کاری. خب این چه اصولگرایی است که اینگونه است؟ اینکه من برجناح موسوم به اصولگرا تأکید می‌کنم از این جهت است که طلبه‌ها گرایش به آن سو دارند و الا اصلاح طلبان خیلی مشکلات عدیده‌ای دارند. از آدمهایی دفاع نکنیم که خودشان مسئله دارند. من در همین مجلس که مسئله آقای تاجگردون مطرح شد، نفری را می‌شناختم که مشکلاتش عین آقای تاج‌گردون بود. پرونده سنگین داشت. حالا به دلایلی در کانال شورای نگهبان تأیید شده بود و رأی هم آورد و در مجلس فعلی هم حضور دارد. ولی آقایان اصولگرا اصلاً این را رها کردند و کاری به او نداشتند و به آقای تاج‌گردون چسبیدند. هردو را باید رد صلاحیت کرد. اعتبار نامه هر دو را باید رد کرد و هر چه من به ایشان گفتم چرا به این یکی نمی‌پردازید توجهی نشد. باید ریشه فساد را از هر طرف خشکاند. خاوری رئیس بسیج بود یعنی فقیه می‌زد. ادعای اصولگرایی می‌کرد. ولی چه فسادی درست کرد؟ من معتقدم مخصوصاً بعد از این بیانیه گام دوم که حضرت آقا فرمودند، ما به شدت الآن نیاز به یک جریان انقلابی ذیل نظریه جریان انقلابی داریم.

من معتقدم الآن تاریخ مصرف اصولگرا و اصلاح طلب تمام شده است. ما اکنون نیاز به یک جریان انقلابی داریم و به همین خاطر در این گفتگوها، عزیزان هر کس را دعوت می‌کنند بگذارند حرفش را بزنند. بعد اگر کسی هم نقدی دارد نقد کند. اما وقتی نقد تمام شد و طرف می‌خواهد جواب بدهد بگذارید جواب بدهد. این تمرین حلم در ما طلبه‌ها خیلی لازم است. یک راه آن روزه صمت است. یعنی تمرین کنیم مثلاً یک ماه حرف نزنیم تا به گوش دادن عادت کنیم. بسیاری از موارد در فضای مجازی درباره آدم‌ها و شخصیت‌ها حرفهایی می‌زنند که واقعیت ندارد. من بسیاری از این کمالاتی که به آقای بهجت نسبت می‌دهند نشنیدم و ندیدم. بلافاصله از آقا زاده‌ی آقای بهجت سؤال می‌کنم می‌گویند هیچ کدام واقعیت ندارد. بعضی از اخباری که پخش می‌شود هیچ اصل و اساسی ندارد. چرا ما برای دنیای دیگران خودمان را در آتش جهنم بیاندازیم؟ احتیاط کنید. انصافاً عرض می‌کنم به عنوان کسی که توفیق داشتم. با کمک دوستان. منظومه امام و آقا را بنویسم، منظومه آقا خیلی مشرب دقیقی است. یعنی اوج منطق و اخلاق در سیره رفتاری آقا مشاهده می‌شود. بیش تر از اینکه ایشان مانند امروز درگیر مسائل کشور و جهان شوند با خیلی از این روشنفکرها گعده داشتند. بعضی از آنهاپی که نماز هم نمی‌خواندند، آقا احوالشان را می‌پرسیدند. با همین اخلاق، اینها مرید آقا بودند و بعضی از آنها نیز هدایت شدند. سیره مقام معظم رهبری در بحث گفتگو و مناظره واقعاً دقیق است.



تحولات کرونایی در دایره حیات متدینین



**پرسش و پاسخ از محضر استاد
حجت الاسلام و المسلمین عباس اخوان**

با عنایت به شرایطی که ماه‌ها است در دنیا حکم‌فرما شده است و کم‌کم به سالگرد آن نیز نزدیک می‌شویم، متناسب با آن، تغییراتی در زندگی انسان رخ داده است. کرونا عامل اول تغییرات قواعد اجتماعی در دنیای بد حال امروز است. نقش این ویروس تا آنجا در زندگی انسان‌ها پررنگ شده است که تا حدودی در حیات متدینین و البته نگاه آنها به مسائل اطرافشان مؤثر واقع شده است.

نظر به این تحولات، ارتباطی در قالب پرسش و پاسخ با استاد حجت الاسلام و المسلمین اخوان برقرار شد تا نقش کرونا در دنیای امروز و ارتباط آن با حوزه دین و حیات متدینین کمی مورد تحلیل و بررسی قرار بگیرد.



تهیه کننده:
سید محمد مصطفی
مرتضایی نژاد



اخلاق و منطق را رعایت کنند.

عادت کنیم که حرفهایمان را با استدلال و منطق بزنیم. وقتی احساس می‌کنیم ظلمی به ما شده است، حتی از ما ضایع شده است، دور از انصاف حرف نزنیم. مثلاً گاهی اوقات به عنوان شهروند یک کاری انجام دادیم که غلط بوده است. مثلاً اعتماد کردیم به یک مؤسسه مالی و اموالمان را خورد. خودت خطا کردی خودت دقت نکردی خودت محاسبه عقلانی نکردی. بعضی وقتها این طور می‌شود. ولی در کنار این توصیه به مردم، اگر کسی رعایت نکرد، نباید مسئولی عصبانی شود. ارتباط مستقیم با مردم خیلی موضوعیت دارد. من همین چند وقت پیش یک مصاحبه اینستاگرامی درباره ولایت فقیه داشتم. خبرنگار از من سؤال کرد: اگر خبرنگارها بخواهند با آقا جلسه بگذارند و تمام جلسه به صورت پرسش و پاسخ بشود به نظر شما اشکالی دارد؟ گفتیم: نه چه اشکالی دارد؟ ولی حالا دفتر ایشان بررسی بکند که آقا الآن جلسات متعدد با اساتید دارند و مطالب را می‌گویند. آقا هم توضیح می‌دهند. دیدار با دانشجویان دارند.

با اقشار مختلف دارند. یک جلسه هم با خبرنگاران بگذارند. من دیدم بعضی از این دوستان حزب الهی ما بنده را نقد کردند که تو چرا گفتی اگر خبرنگاران جلسه با آقا داشته باشند اشکالی ندارد؟ گفتیم: من سؤال این است، در نظام ولایت فقیه این با مبنای فقهی می‌سازد یا نه؟ گفتند: بله. گفتیم با مشرب آقا می‌سازد یا نه؟ گفتند بله. گفتیم پس چه ایراد دارد؟ گفتند: ممکن است بعضی از خبرنگاران مثلاً فلان مثلاً چنین و چنان. من هم گفتیم بعضی از اساتید هم چنین و چنان حرف می‌زدند. بعضی از رجال حرف‌هایی زدند. بارها شده که وسط جمعیت با داد و فریاد و اعتراض بلند شده‌اند. آقا فرمودند بگذارید حرفش را بزند. سیره آقا چنین است، فقه نیز این را می‌گوید. شما لوازم مسئولیت را پذیرفته‌اید. شما این لباس مسئولیت را بر تن کردی باید تحمل داشته باشی. لذا رعایت شرایط آداب گفتگو به نظر من برای مسئولین سنگین‌تر و لازم‌تر است تا رعایت این امور برای مردم.

مجری: خیلی سپاسگزار و ممنون هستیم از بابت وقتی که در اختیار ما قرار دادید و توانستیم این مصاحبه را با حضرتعالی داشته باشیم. انشاءالله که بتوانیم در آینده با موضوعات دیگری در خدمت حضرتعالی باشیم. از طرف همه همکاران خودم، از شما به خاطر این گفتگو تشکر می‌کنم.

مجری: یکی از حیطه‌های گفتگو، گفتمان انتقادی در فضای گفتگوی بین مردم و حاکمان است. با توجه به رابطه طرفینی مردم با حاکمان که این رابطه وظایف متقابل را ایجاد می‌کند و در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام نیز به آن اشاره شده است (حق حاکم و محکوم). آدابی که در این نوع گفتگو باید رعایت شود و در روایات هم چنین تعبیری داریم «النصيحة لائمة المسلمين» است. روایتی است که حضرت در بازگشت از حجة الوداع در ضمن سخنانشان می‌فرمایند: سه خصلت است که هر کس این سه خصلت را داشته باشد حيله و نیرنگ و خیانت نمی‌ورزد؛ یکی اینکه اخلاص در عمل داشته باشد. دوم خیرخواه و ناصح برای ائمه مسلمین باشد و نکته سوم شرکت در جماعت مسلمین است. حتی در اصول کافی و کتب دیگر روایی نیز ما چنین تعبیری داریم. با توجه به عرائض بنده آیا رعایت آداب و ضوابط گفتگوی بین حاکمان و مردم. در جهت خیرخواهی و نصیحت. دو طرفه است و هریک حقوقی نسبت به هم دارند؟

استاد خسروپناه: سؤال خیلی مهم است و بحثش طولانی است. گفتمان انتقادی یک مکتب است و آن را مکتب فرانکفورت مطرح کرد. بعضی‌ها این دو را گفتمان انتقادی ترکیب کرده‌اند. بهتر است بگوییم گفتگوی انتقادی تا گفتمان انتقادی.

بیشتر باید مسئولین توجه داشته باشند که این حق را رعایت کنند و اگر در این گفتگوی مردمی، مردم عصبانی بودند و حرفی زدند، تحمل کنند. یا لباس مسئولیت را نپوشند یا اگر پوشیدند باید تحمل کنند. مثلاً فرض کنید گاهی اوقات شما مواجه می‌شوید با کسی که احساس می‌کند یک ظلمی به او شده است. خانمی احساس می‌کند ظلمی به او شده و عصبانی شده است و حجابش کامل نیست و رعایت نشده است. آیا درست است شما به او بگویید خانم حجاب را رعایت کن؟

مرد حساسی! تو باید بفهمی او اکنون در چه وضعیتی است. اینجا باید گوش بدهی تا او خوب حرفش را بزند. احساس کند مسئول درد دلش را گوش کرده و بعد که آرام شد آن موقع ببیند که راهکار چیست.

بعضی مسئولین مثل مرده شور شده‌اند. دیدید مرده شورها جنازه برایشان عادی شده است. دیدید کسی عادت می‌کند به زدن دیگران دیگر ابایی ندارد.

به بعضی مسئولین تا می‌گویید مردم نقدی دارند می‌گویند از این جور مسائل زیاد است. آن قدر برایم نامه می‌آید که گوشمان از این حرف‌ها پر است. این واقعاً یک ظلم آشکار است. یعنی می‌خواهم بگویم حواسمان باشد و البته این مطلب نیز درست است که مردم وقتی می‌خواهند انتقاد کنند، «من باب تذکر لائمة المسلمين» باید



پیام‌مروغی به عنوان مقدمه بحث، لازم است نقش دین در جامعه تبیین شود. اگر ممکن است مقداری حول این مسئله به بحث بپردازیم.

استاد: نقش دین در جامعه از اهمّ سوالات این بحث است و می‌بایست ابتدائاً این نقش به درستی معلوم باشد تا برخی از مطالب مابعد حل شود. انسان بعد از آنی که خود را فاعل مختار دید و دانست تحت اراده فاعل مختار بالاطلاق است، دانست که نه اراده‌اش از خود است و نه فاعلیتش، و نهایتاً هر دو منتهی به فاعلیت و اراده ذات اقدس اله جلّت اسماءه می‌باشد، نهایتاً ملتفت می‌شود که این جعل اراده و فاعلیت در او برای حکمتی است که به مقتضای آن حکمت می‌بایست زندگانی نماید. این همان بحثی است که در کلام هم مطرح است.

پس خداوند او را مختار آفرید تا به اختیار در مسیری حرکت نماید که آن مسیر همانا حرکت استکمالی است و آن را رسیدن به غایت انسانیت می‌دانیم و می‌نامیم.

در این مسیر تا آنجا که عقل بالاستقلال آدمی را راهنما است. که هست. و آنجا که عقل در هدایت آدمی حیران می‌ماند، مساله شریعت مطرح می‌شود. جعل شریعت برای رهانیدن آدمی از حیرتی است

که در استکمال برای آدمی پدید آمده است. بنابراین قاعده لطف می‌بایست این جعل واقع شده باشد. باز این هم از مباحث موجود در علم کلام از یکسو و از مباحث حکمت اسلامی از سوی دیگر است. در نهایت اینکه جعل شرائع جهت استکمال آدمیان از عالم خاک تا فوق افلاک است و این غایت تشرّع و دیانت است. چنین غایتی نه معلق به اجتماع است و نه تعطیل بردار. چه اجتماعی در کار باشد و چه آدمی باشد و خودش به تنهایی، درک استکمال و نیاز به استکمال تعطیل بردار نیست. آدمی همانطور که جهت ادامه حیاتش غذا می‌خورد و آب می‌نوشد و در صدد حفظ نفس خویش است، نیاز به استکمال را نیز درک می‌کند و تمام حرکات و سکناتش مطابق با رفع این نیاز است.

رضوان الهی به روح پاک علامه طباطبایی که فرمود ما کاری مهمتر از انسان شدن نداریم. لذا استکمال آدمی گاه در جوامع پرهیاهوی بشری است. اگر آدمی در آن جوامع زندگانی نماید. و گاه در جوامع ابتدائی و بدوی است. اگر در چنین جوامعی باشد. و گاه در تنهایی و دوری از کسان است و گاه در زندگانی با کسان و آدمیان و چنین نیست که دین تنها برای جوامع باشد.

دین راهنمای آدمی است که در هر حال چگونه باشد و چه بکند تا از ربانیت و استکمال خارج نگردد.

در هر حالی از احوال و شرطی از شرایط، آدمی دور از رسیدن به فعلیت از قوه نیست و اگر این به فعلیت رسیدن، در راه استکمالی باشد که آدمی را سزا است، پس متدین و دیندار است و اگر چنین نباشد پس خائب و سرگشته است.

این همانی است که در علوم دینی گفته می‌شود: «آدمی در هر حالی از احوال مکلف است و می‌بایست به تکلیف خویش



عمل نماید».

چه جامعه پر از ملال و اندوه باشد آدمی مکلف است و چه دور از بلا و گرفتاری باشد انسان وظیفه دارد. در شدت و رواء انسان مکلف است و می‌بایست عمل به تکلیف نماید.

یکی از تکالیف هم انجام آداب و تُسک است نه همه تکلیف این باشد. اصل تکلیف انسان قیام لله است «قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاجِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ وَفَرَادَىٰ» (سباء/۴۶)

این اصل، تکلیف آدمی است. در این مسیر یکی از تکالیف، انجام آداب و تُسک است. آداب و نسک، تمام دیانت نیست لازمه دیانت است. تمام دیانت قیام لله است. در این آداب و نسک اگر برای آدمی محذوریت پیش آید، می‌بایست بنا به محذور عمل نماید و بیش از این در فقه به تفصیل بیان می‌شود.

بنابراین معلوم می‌شود که باید تفاوت «فیما بین لازمه دیانت و تمام وظیفه» را به صورت صحیح تصور کرد که مدّعی متدینان این است که آداب و نسک، تمام دیانت است. چنین مدّعی را متدینان راستین نداشته و ندارند و فرق است «فیما بین عین دین و لازمه دین» که فی الجمله‌اش گذشت.

کارکرد دین در جامعه که در سؤال اول آمده

همین است که به انسان بنمایاند چه وظایفی به نسبت جوامع و ارتباط خویش با دیگران دارد و یکی از آن وظایف هم وظیفه آدمی نسبت به حوادث است که در دین جواب دارد و در همین جریان کرونا هم علماء دین مردم را به وظایف خویش آشنا می‌کنند. این وظیفه ای است که به عهده هر متدینی است و محوریت عرفی آنهم با حوزات علمیه است که مُشاهد و ملموس است که در حوادث ایفاء وظیفه نموده و می‌نمایند. بفرض اگر کسی به وظیفه‌اش در هدایت دیگران عمل نکرد؛ بر دیگران است که این وظیفه را به انجام رسانند.

پیام‌مروغی حال که شأن دین در امور اجتماعی نمایان شد، مسئله بعدی که لازم است تبیین شود این است که حفظ سلامت بدن در این شرایط ویژه که در جهان حاکم شده است، چه جایگاهی در منظومه دین دارد؟

استاد: بعد از آنی که شأن دین معلوم شد، اینک واضح است که انسان در استکمال، نیازمند صحت بدن نیز می‌باشد و لذا یکی از وظایف انسان مکلف این است که در صحت و سلامت خویش بکوشد.

بلبل عاشق تو عمر خواه که آخر باغ شود سبز و سرخ گل به بر آید

این وظیفه را شرع به عنوان مقدمه استکمال به عهده هرانسانی نهاده است. انجام سیر استکمال لوازمی دارد و یکی هم صحت بدن است. لذا به لازمه اصل عقل و به دستور حکم شرع می‌بایست آدمی در این راه بکوشد. خودداری و جلوگیری از ابتلاء خویش و گرفتاری دیگران به این بیماری و امراض در همین راستا است.

مراجعه به دانشمندان و متخصصان مربوطه نیز در همین طریق واقع است و هیچ تعارض و استنکاری هم در میان نیست و آنان که فرض تعارض و استنکار دارند از مقدمات ممّهده فوق دور هستند.

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّبِعُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ» (حج/۱۱) این آیه شریفه نیز شاید ناظر به همین معنی بوده باشد؛ والله العالم.

پیام‌مروغی سؤالی که در این مقطع پیش می‌آید این است که عنوان طب اسلامی در منظومه دین چه جایگاهی را دارا است؟

استاد: طب اسلامی اگر منظور طبابتی است که در قرون و اعصار متمادی در ممالک اسلامی و شرقی رواج داشته است، همان تکامل علوم تجربی است که توسط دانشمندان بزرگ انجام پذیرفته و در نهایت هم منتهی به دانش پزشکی در این عصر گردیده است.

دانشی که بر پایه آزمون و خطا و پژوهش و بررسی استوار بوده و همواره در تمام جوامع پیشرفته و متمدن بشری موجود بوده و است و حاصل تجربیات بشری است. این دانش مانند سایر دانش‌ها محترم و مفید به جوامع بشری است و با تمام ضعف و نقایصی که دارد در مسیر تکامل خویش سیر و حرکت می‌نماید. نقش این دانش روشن و آشکار است و نیاز به تفصیل و بررسی در این مقال نیست.

و اما اگر غرض روایاتی است که به ما رسیده است، می‌بایست ملتفت باشیم آنچه که در طول تاریخ بر روایات اسلامی گذشته بر این روایات نیز گذشته است. ما منکر آن نیستیم که ائمه هدی (علیهم‌السلام) به مردم دستورات بهداشتی و پزشکی داده باشند. در عین حال خودشان به وظایف بهداشتی و پزشکی عامل بوده‌اند. برخی از روایات به ما نرسیده است و شاید اندکی به ما رسیده باشد. عمل به این مرویات نیازمند تفقّه و دانش لازم خویش است و

علمی

است که نیاز

به تجربه خود دارد.

در عین حال منکر دانش و تجربه بشری در ادوار گوناگون پزشکی نیست و این هم جایگاه خاصّ خویش را می‌طلبد. مراجعه امامان هدی (علیهم‌السلام) به طبیب در فرض صحت نقلیات تاریخی منافاتی با دیانت ندارد و امری طبیعی است مانند مراجعه به نانوا و قصاب و سایر اهل حرفه. هیچکدام در تعارض و تنافی با دیانت نیست و هر کدامش ناظر به شأنی از شؤون اجتماعات است و هر یک در جایگاه و محل خویش رجوع به خبره که در لسان متشرعه آمده است منظور به این قسم از امور است و از دستورات شرع انور برگرفته شده است. توضیح طب اسلامی و طب مدرن گذشت و تنافی و تناقضی در میان نیست. رجوع ائمه هدی (علیهم‌السلام) بر فرض

صحت نقلیات و مرویات هم گذشت. و اما استشفاء که عمده این سؤال است می‌بایست با مقدمه‌ای بیان شود. انسان مستکمل، همه اعمال را که انجام می‌دهد به جهت توجه و اقبال به حضرت حق جلّ و علا انجام می‌دهد.

اگر کار می‌کند و برای خانواده کسب معاش می‌کند، اینگونه نیست که خود را مستقلّ در فاعلیّت ببیند و هكذا در سایر اعمال و احوالش. بلکه وظیفه خویش می‌داند که اقدام کند و خدای را مسبّب الاسباب می‌داند والله وراء القصد.

در استشفاء نیز چنین است. آنگاه که مریض شد به طبیب رجوع می‌کند و خدای را شافی می‌داند و می‌داند او شفا را به دست طبیب جاری می‌فرماید «وَإِذَا مَرَضْتُ فَبُهِوْ يَشْفِينِ»

لذا در عین تداوی به دواء، توجه به ذات باری جلت اسماءه دارد و این دو از هم جدای نیست. هر دو در مسیر انجام وظایف است و بدان عمل می‌نماید. امرسومی هم در کار است و آن اینکه اگر برای آدمی گرفتاری پیش آید بی حکمت نیست و یکی هم توجه داشتن به مبدأ تعالی است.

پیام‌مروئی آیا بین اتکال به ذات اقدس اله و حرکت و اقدام برای معالجه و استشفاء تعارض و تراحمی وجود ندارد؟

استاد: «وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَاثُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ» (مومنون ۷۶/۷۷) لذا وظیفه در گرفتاری‌ها توجه به مبدأ متعال و تضرّع به درگاه اوست و استشفاء و توسل در همین راستا است و هیچ کدام معارض با دیگری نیست و در همان راستای عبودیت و توجه و استکمال است.

پیام‌مروئی آیا در فضای فعلی بین بزرگداشت قبور اولیاء الهی و اصول بهداشتی تراحم به وجود آمده است؟

استاد: تراحمی در کار نیست و همه در راستای انجام وظیفه است. احترام قبور اولیاء دین واجبی است که تعارض با سایر واجبات ندارد. رفت و آمد به قبور اولیاء و حرم‌های شریف اگر مخاطره داشته باشد مثل تعطیلی حج در نبود امنیت است. دارالشفاء بودن بعد از دانستن معنی شفاء چیزی نیست که از اعتبار مقدسه و مشاهد مشرفه برداشته شود. آنگاه که محذور نباشد رفت و آمد لازم و گاهی واجب است و آنگاه که حذر در میان آمد، شفاء در اتباع وظایف دینی در هر حال است. به هر حال شعائر دین در هر حالی از احوال شئون خویش را دارند.

مروّجان دین نمی‌بایست به گونه‌ای با مردم سخن گویند که مردم تصوّراتی داشته باشند که با اصل انجام وظایف در تعارض بنمایاند. حفظ اعتبار مقدسه و مشاهد مشرفه اصلی دینی و دستوری الهی است و اصول دینی و دستورات الهی در شرایط خاص قواعد خاص دارند. همین ذوات مقدسه ﷺ گاه بیت نورانشان را آتش زدند و گاه شمشیر به فرق مبارکشان کوفتند و گاه بدن شریفشان پایمال نامردان گردید و در عین حال این ابتلاءات الهی اسراری دارد که برخی از آنها بر اهلش مکشوف است و بسیاری از آن اسرار را جز اولیاء الهی واقف نیستند.

پیام‌مروئی آیا این احکام و تعیین تکلیف‌های جدیدی که در فضای کرونایی برای متدینین می‌شود، تحت عنوان بدعت جای نمی‌گیرد؟

استاد: اضافه کردن به اذان بدعت است اما نماز خواندن در منزل امری مشروع است و وقتی در مساجد میسور نباشد در غیر مساجد انجام می‌گیرد. کما اینکه اقامه صلوات خمس در مساجد در غیر حذر هم واجب نیست و از شعائر دینی است.

پیام‌مروئی تا چه زمانی می‌بایست

به قواعد و شرایط جدید به وجود آمده پایبند بود؟

استاد: تا حذر در کار باشد می‌بایست به احکام حذر عمل کرد. تشخیص حذر با اهلش است و می‌بایست به خیره متدین در این زمینه مراجعه کرد. دین اگر با مقدمات صالحه برای کسی حاصل آید هیچ یک از این حوادث او را از تدینش باز نمی‌دارد.

حرمت ائمه شیعه را شکستند و شیعیان در مذهبشان تشکیک نکردند. خانه‌شان را آتش زدند و ابدان طیبه‌شان را پایمال سم ستوران کردند و خاندانشان را مانند اسرای کفار از این شهر به آن شهر کشیدند و کردند آنچه کردند و شد آنچه شد. «فَعَلَى الْأَطَائِبِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ وَ عَلَيَّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِمَا وَ آلِهِمَا فَلْيَبْكِي الْبَاكُونَ وَ آيَاهُمْ ...»

مردم می‌بایست دین را به خوبی بدانند و بشناسند و آنگاه می‌فهمند که این حوادث و بلاها هر کدام حکمت و برهان خاصّ خویش را دارد. در حوادث و بلاها می‌بایست صابر محتسب بود. کما اینکه دستور دین همین است و اتکال به خدای متعال داشت و انجام وظایف دینی نمود. از جمله دست توشل به دامن اولیاء دین خصوصاً فاطمه صدیقه ﷺ زد و بدانیم در طریق عبودیت هر آنچه از ناحیه خدای متعال بر آدمی وارد شود خیر او است و امید است این بلیّه به ادعیه ذاکیه امام عصر ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداه به احسن وجه مرتفع شود.

این نه اولین بلا و نه آخرین بلایی است که بر جوامع بشری نازل می‌شود. عمده اینکه ما مکلفیم و می‌بایست به تکالیفمان جامه عمل بپوشانیم.

حَسْبُنَا اللَّهُ وَ كَفَى. والحمد لله رب العالمین. علیکم السلام و رحمة الله. عَظَّمَ اللَّهُ أَجُورَكُمْ.



ویژه نامه مُحَرَّم

سیره اهل بیت ﷺ در عزاداری بر سیدالشهداء ﷺ

و تطبیق اجمالی با روش‌های عصر حاضر

- جایگاه عزاداری اباعبدالله ﷺ

- نگاهی بر فلسفه عزاداری سیدالشهدا ﷺ

- شیوه‌های عزاداری

حسین بن علی ﷺ الگوی سیاست در طول تاریخ بشریت

تاریخ نگاری در طریق مقتل الحسین ﷺ



ویژه نامه محرم

مقدمه

از آنجایی که ما اطاعت از اهل بیت را بر خود واجب و پیروی کردن از ایشان را راه اصلی سعادت می دانیم و بر خود نام شیعه را میگذاریم، پس لازم است برنامه زندگی خویش را از اهل بیت بگیریم و در کوچک ترین مباحث تا بزرگترینشان پیرو راه آن بزرگواران باشیم.

یکی از مهم ترین مباحث کاربردی که به آن مقالات بسیاری پرداخته شده است و در خلال کتاب های گوناگونی از جمله «عاشورا، ریشه ها و ...» نیز آمده است بحث عزاداری است. بحثی که قطعا تمام شیعیان به آن مبتلا هستند و اگر در آن راه درست را نپیمایند، باعث وهن مذهب و سوء استفاده دشمنان اسلام می شود.

همانطور که در بسیاری از مسائل از سیره اهل بیت عصمت و طهارت استفاده می کنیم، در اینجا هم لازم است تا سیره ایشان را بدانیم و مطابق آن عمل کنیم. چرا که بدون عمل به روش اهل بیت قطعا به خطا خواهیم رفت و گاه ضربات محکمی بر پیکره اسلام وارد خواهیم کرد.

در این مقاله ابتدا تاریخچه کوتاهی از عزاداری و گریه بر امام حسین علیه السلام، از قبل تا بعد از شهادت ایشان را بیان می کنیم. سپس به فلسفه عزاداری و هدف اهل بیت از برپایی چنین مراسماتی می پردازیم. این بحث بر اصل مطلب یعنی سیره اهل بیت مقدم است. این بحث به این دلیل مطرح می شود که ابتدا باید به چرایی عزاداری پاسخ داده شود و بفهمیم هدف اهل بیت از برپایی اینگونه مراسمات چه بوده. وقتی که اصل عزاداری اثبات شد و فهمیدیم

سیره اهل بیت علیهم السلام

در عزاداری بر

سیدالشهداء علیه السلام

و تطبیق اجمالی با

روش های عصر حاضر



که اهل بیت هم عزاداری می کردند، به دنبال این موضوع می رویم که اهل بیت چگونه به عزاداری ها می پرداختند.

وقتی این ترتیب بیان شد قضاوت را به خود مخاطب واگذار می کنیم که آیا روش های عزاداری ما امروزه با سیره و روش اهل بیت عصمت و طهارت تطابق دارد یا نه؟

در دین مبین اسلام اصول و فروعی وجود دارد که باید هر مسلمانی به آن ملتزم باشد. یکی از اصولی که اعتقاد به آن باید اعتقاد یک مسلمان باشد اصل امامت است. این اصل قطعا یک سری لوازمی دارد که باید به آن ملتزم بود. بحث تولا و تبرا در این اصل مطرح می شود که خود از فروع دینی است. یکی از روش های نمود تولا و تبرا، عزاداری برای اهل بیت خصوصا حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام است.

شک نیست که از مهم ترین شروط و لوازم دوستی همدردی و همدلی با یاران و عزیزان در مواقع سوگ یا شادی آنان است. (ابوالحسنی، ۱۳۹۱ش: ۲۴)

قرآن کریم دوستی خاندان حضرت رسول را واجب نموده و این را در حکم اجر زحمات پیامبر گرامی اسلام دانسته است. «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/ ۲۳)

پیداست عشق و دوستی شروطی دارد. یکی از این شروط همانطور که اشاره شد همنوایی با آن بزرگواران در غم و شادی است.

حالا این همنوایی می تواند در صورت های مختلفی، به زبان گفتار، کردار، پوشاک و ... باشد. همدردی با اهل بیت با پوشاک یعنی چه؟

یعنی دوستان اهل بیت در ایام عزا مخصوصا عاشورا رنگ لباسشان، جنس لباس و نوع آن یا نحوه پوشش آن طوری باشد که عرف مردم آن را نشان همدردی با اهل بیت ع بدانند. (ابوالحسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۸۵) در احادیثی نیز اهل بیت فرمودند شیعه ما کسی است که در حزن ما اندوهگین و در سرور ما شاد باشد.

«قال الصادق ع: شِيعَتُنَا جُرَّةٌ مِنَّا خُلِقُوا مِنْ فَضْلِ طِينَتِنَا يَسُوُّهُمْ مَا يَسُوُّنَا وَ يَسْرُهُمْ مَا يَسْرُنَا فَإِذَا أَرَادْنَا أَحَدًا فَلْيَقْصِدْهُمْ فَإِنَّهُمْ الَّذِي يُوصَلُ مِنْهُ إِلَيْنَا.» (طبری، ۱۳۸۳ش: ۱۹۶)

عمر فرزند امام زین العابدین می گوید: ازمانی که امام حسین بن علی به شهادت رسیدن بنی هاشم لباس های سیاه و جامه های خشن موبین (مُسوح) پوشیدند و از گرما و سرما شکایت نمی کردند و پدرم علی بن الحسین به علت (اشتغال آنان به مراسم) عزاداری برایشان غذا درست می کرد. (ابوالحسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۱۷)



جایگاه عزاداری اباعبدالله علیهما السلام

عزاداری بر اباعبدالله الحسین از همان روز اول عاشورای سال ۶۱ شروع شد. عزاداری ها توسط اسرا در کوفه و شام و تا مدینه ادامه داشت. تا دوران امام باقر ع یعنی پایان عمر امام زین العابدین ع عزاداری ها به صورت خودجوش بود که ساده انجام می شد. در روز ۱۱ همان سال ۶۱ عزاداری ها شروع شد. زیرا که اهل بیت شهدای کربلا را با چشم خود دیده بودند که چگونه به شهادت می رسیدند. وقتی کاروان اسرا به کوه رسید در آنجا بزرگانی چون حضرت زین العابدین و زینب کبری سخرانی کردند و دوست و دشمن را به گریه واداشتند.

وقتی اهل بیت به شام رسیدند در مضیغه به سر می بردند و نمی توانستند عزاداری کنند. اما بعد از آن که حضرات امام سجاد ع و زینب کبری در شام خطبه ای خواندند، وقتی اهل بیت از یزید خواستند تا برای عزاداری آن ها را آزاد بگذارد، یزید چاره ای جز قبول درخواست ایشان نداشت. به گفته برخی از مورخین اهل بیت هفت روز در شام عزاداری کردند و سه روز آخر زنان آل معاویه نیز با آنان همراهی کردند. قبل از اینکه اهل بیت به مدینه بروند این مرجانه خبر کربلا را به حاکم مدینه داده بود و لذا مردم مدینه هم از این راه و هم از طریق رؤیای ام سلمه که اینجا مجال توضیحش نیست فهمیده بودند و عزاداری ها را شروع کرده بودند. (پیشوایی، مهدی، ۱۳۸۹: ۳۳۵) در قرآن کریم بر لزوم زنده نگه داشتن یاد پیامبران الهی و شخصیت های بزرگ تاریخ و عبرت گرفتن از سرگذشت آنها اشاره شده است. «وَ اتَّكِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ» (شعراء/ ۶۹). «وَ اتَّكِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ» (یونس/ ۷۱). «وَ اذْكُرْ فِي

الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا» (مریم/ ۱۶). «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا» (مریم/ ۴۱). «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/ ۵۱). «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/ ۵۴). «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا» (مریم/ ۵۶) این آیات دلالت می کنند بر زنده نگه داشتن یاد انسان های بزرگ. آیا این کار کاری عبث و بیهوده است؟ اگر بیهوده باشد پس در قرآن چه می کند؟ مگر نه اینکه «أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره/ ۲۰۹).

علت زنده نگه داشتن یاد آنها وجود صفات نیکو و خصلت های پسندیده و روش های الهی و انسانی در آن ها است. بی شک احیای نام آنان در جامعه تاثیر مثبتی می گذارد و باعث می شود تا مردم از رفتار های این بزرگواران الگو بگیرند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۸) بدون تردید یکی از مصادیق این انسان های الهی، اهل بیت رسول خاتم هستند، و البته بهترین الگو برای جوامع می باشد. اهل بیتی که حماسه هایی چون کربلا را رقم زدند و روح آزادی و ایثار و شهادت و استواری را در سراسر جهان به خصوص شیعیان ایجاد کردند. حادثه کربلا آنقدر بزرگ است که حتی انبیای الهی هم بر مظلومیت حضرت حسین در روز عاشورا گریستند. قبل از ولادت حضرت حسین هم می بینیم که بسیاری از پیامبران خدا بر آن حضرت گریسته اند.

در روایتی می خوانیم که وقتی که آدم ابوالبشر با وسوسه ابلیس دست به سوی میوه ممنوعه برد و از بهشت الهی بر روی زمین فرود آمد، پشیمان شد و کلماتی را که از جبرائیل برای توبه فراگرفته بود

بر زبان جاری کرد وقتی به کلمه حسین رسید اشک از چشمانش سرازیر گشت و پرسید چرا وقتی نام پنجمی را می برم قلمم میشکند و اشک میریزم؟ جبرئیل گفت: «بر او مصیبتی خواهد گذشت که همه مصایب در برابر آن کوچک خواهد بود او تشنه کام، غریبانه، تنها و بدون یار و یاور به شهادت خواهد رسید.» جبرئیل برخی دیگر از مصایب آن حضرت را بیان کرد و هر دو مانند مادر فرزند مرده بر حسین (ع) گریستند.

«وَ رَأَى صَاحِبَ الدَّرِّ الثَّمِينِ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى - فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ أَنَّهُ رَأَى سَاقِ الْعَرْشِ وَ أَشْمَاءَ النَّبِيِّ وَ الْأَيْمَةَ ع فَلَقَنَهُ جَبْرَائِيلُ قُلْ يَا حَمِيدُ بِحَقِّ فَاطِمَةَ يَا عَلِيَّ بِحَقِّ عَلِيٍّ يَا فَاطِمَةُ بِحَقِّ فَاطِمَةَ يَا مُحَسِّنُ بِحَقِّ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ وَ مِنْكَ الْإِحْسَانُ فَلَمَّا ذَكَرَ الْحُسَيْنَ سَأَلَتْ دُمُوعُهُ وَ انْحَسَعَ قَلْبُهُ وَ قَالَ يَا أَحْيَى جَبْرَائِيلُ فِي ذِكْرِ الْخَامِسِ يَنْكَسِرُ قَلْبِي وَ تَسِيلُ عَبْرَتِي قَالَ جَبْرَائِيلُ وَلَدَكَ هَذَا يُصَابُ بِمُصِيبَةٍ تَضَعُ عَنْدَهَا الْمَصَائِبُ فَقَالَ يَا أَحْيَى وَ مَا هِيَ قَالَ يُقْتَلُ عَظْمَانًا غَرِيبًا وَ جَدِيدًا أَلَيْسَ لَهُ نَاصِرٌ وَ لَا مُعِينٌ وَ لَوْ تَرَاهُ يَا آدَمُ وَ هُوَ يَقُولُ وَاعْظُمَاةً وَاقِلَةً نَاصِرًا حَتَّى يَحُولَ الْعَطَشُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ السَّمَاءِ كَالَّذِي خَانَ فَلَمْ يَجِبْهُ أَحَدٌ إِلَّا بِالسُّيُوفِ وَ شَرِبَ الْحُفُوفِ فَيَذْبَحُ ذَبْحَ الشَّاءِ مِنْ قَفَاهُ وَ يَنْهَبُ رَحْلَهُ أَغْدَاؤُهُ وَ تُشْهَرُ رُءُوسُهُمْ هُوَ وَ أَصَارُهُ فِي الْبُلْدَانِ وَ مَعَهُمُ النَّسْوَانُ كَذَلِكَ سَقَى فِي عَلَيْهِمُ الْوَاحِدِ الْمَنَانُ فَبَكَى آدَمُ وَ جَبْرَائِيلُ بَكَاءَ التَّكَلَّى». (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: ۲۴۵/۴۴) اما بعد از ولادت حضرت حسین نیز اشک ها برای ایشان جاری می شد؛ مانند گریه رسول خدا.

پیامبر اکرم وقتی فرزندشان حسین بن علی به دنیا آمد بر او گریستند وقتی از علت آن گریه پرسیدند فرمود: «وی را پس از من، گروهی ستمکار به شهادت می رسانند که هرگز خداوند شفاعتم را نصیب آنان نخواهد ساخت.» آنگاه فرمود ای اسماء فاطمه را از این ماجرا آگاه مساز چرا که او تازه صاحب این فرزند شده است.

حضرت رسول به اسماء فرمود: «يَا أَسْمَاءُ هَلُمِّي إِلَيَّي فَدَفَعْتُهُ إِلَيْهِ فِي خُرْقَةٍ بَيْضَاءَ فَأَذَّنَ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَ أَقَامَ فِي الْبُسْرَى وَ وَضَعَهُ فِي حَجْرِهِ فَبَكَى فَقَالَتْ أَسْمَاءُ قُلْتُ فِدَاكَ أَبِي وَ أُمِّي مِمَّ بَكَوْكَ قَالَ عَلِيَّ ابْنِي هَذَا قُلْتُ إِنَّهُ وُلِدَ السَّاعَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ص فَقَالَ تَقْتُلُهُ الْفِتْنَةُ الْبَاطِنِيَّةُ مِنْ بَعْدِي لَا أَنَالَهُمُ اللَّهُ شَفَاعَتِي ثُمَّ قَالَ يَا أَسْمَاءُ لَا تُخْبِرِي فَاطِمَةَ بِهَذَا فَإِنَّهَا قَرِيبَةٌ عَهْدٍ بِوَلَدَتِهِ» (محمدباقر، مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۹/۴۳) و همچنین گریه حضرت زهرا سلام الله علیها بر فرزند عزیزشان هم نمونه دیگری از عزاداری بر این امام بزرگوار است. حضرت زهرا نیز بر این مصیبت گریست. وقتی که پیامبر خبر از شهادت و مصایب امام حسین را بیان فرمود دفد خترش فاطمه زهراء نیز به گریه افتاد. آنگاه پرسید این ماجرا چه زمانی رخ می دهد؟ رسول خدا فرمود: وقتی که نه من باشم نه تو و نه علی. فاطمه باشنیدن این

سخن گریه اش شدید تر شد.

آنگاه رسول الله او را از برپایی عزاداری توسط مردان و زنان امت بر شهیدان کربلا و پاداش گریه ها خبر دادند. «أَقُولُ رَأَيْتُ فِي بَعْضِ تَأْلِيفَاتِ بَعْضِ الثَّقَاتِ مِنَ الْمُعَاصِرِينَ رَأَى أَنَّهُ لَمَّا أُخْبِرَ النَّبِيُّ ص ابْنَتَهُ فَاطِمَةَ بِقَتْلِ وَلَدِهَا الْحُسَيْنِ وَ مَا يَجْرِي عَلَيْهِ مِنَ الْمَحَنِ». «بَكَتْ فَاطِمَةُ بُكَاءً شَدِيدًا وَ قَالَتْ يَا أَبَتُ مَتَى يَكُونُ ذَلِكَ قَالَ فِي زَمَانٍ خَالَ مِيتِي وَ مِنْكَ وَ مِنْ عَلِيٍّ فَاشْتَدَّ بُكَاءُهَا وَ قَالَتْ يَا أَبَتُ فَمَنْ يَبْكِي عَلَيْهِ وَ مَنْ يَلْتَزِمُ بِاقَامَةِ الْعَزَاءِ لَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ يَا فَاطِمَةُ إِنَّ نِسَاءَ أُمَّتِي يَبْكُونَ عَلَى نِسَاءِ أَهْلِ بَيْتِي وَ رَجَالُهُمْ يَبْكُونَ عَلَى رَجَالِ أَهْلِ بَيْتِي وَ يُجَدِّدُونَ الْعَزَاءَ جَدِيدًا بَعْدَ جَدِيلٍ فِي كُلِّ سَنَةٍ فَإِذَا كَانَ الْقِيَامَةُ بَكَى مِنْهُمْ عَلَى مُصَابِ الْحُسَيْنِ أَخَذْنَا بِيَدِهِ وَ

حسین

أَدْخَلْنَاهُ

الْجَنَّةَ يَا فَاطِمَةُ كُلُّ عَيْنٍ بَاكِئَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا عَيْنَ بَكْتٍ عَلَى مُصَابِ الْحُسَيْنِ فَإِنَّهَا صَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ بِنَجِيمِ الْجَنَّةِ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۳/۴۴).

علاوه بر این عزاداری ها حتی دشمن هم در روز عاشورا (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۶۱) و بعد ها در زنان آل معاویه همانطور که قبلا اشاره شد بر مظلومیتی که به دست خودشان رقم خورد گریستند. عزاداری بعد از شهادت حضرت سیدالشهداء و یاران با وفایشان نیز ادامه یافت. حضرات معصومین اهتمام ویژه ای به برپایی مجالس عزاداشتند. یعنی در واقع امامان معصوم ع برای زنده نگه داشتن عاشورا و رسیدن به آن هدفی که برای این حادثه بزرگ تعریف شده بود کارهای ارزشمندی می کردند. یکی از مهم ترین آن کار ها عزاداری بر آن حضرت بود.



نگاهی بر فلسفه عزاداری سیدالشهدا علی‌علیه‌السلام

درباره فلسفه عزاداری سید الشهداء علیه‌السلام بعضاً تحلیل‌های نادرستی می‌دهند. از جمله اینکه ما عزاداری می‌کنیم چون گریه حسن ذاتی دارد، بخاطر درک ثواب و رسیدن به شفاعت هل بیت علیهم‌السلام و تشکر از امام حسین علیه‌السلام. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۶۹، ۶۷، ۶۸) و حال آن که با نگاه بر سیره اهل بیت علیهم‌السلام می‌فهمیم که این فلسفه عزاداری نیست و این تحلیل‌ها، تحلیل‌های سست و نادرستی است.

تحلیل درست در فلسفه عزاداری

۱- حفظ مکتب اهل بیت

برپایی مراسم عزاداری برای امام حسین علیه‌السلام عامل فوق‌العاده نیرومندی است. برای بیداری مردم و تداوم راه و روش آن حضرت که ضامن بقای اسلام می‌باشد.

شیعیان در عصرائمه و صدور این روایات در انزوا به سر می‌بردند و نمی‌توانستند به خاطر سختگیری‌های حکومت‌های وقت کوچکترین فعالیت سیاسی را انجام دهند. اما با این مراسمات نجات یافتند و باعث اتحاد و انسجام آن‌ها و قدرتمندی شیعه شد. لذا امام صادق ع درباره این مجالس ابراز محبت می‌کنند و آن‌ها را باعث احیای امر اهل بیت می‌دانند.

(مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۷۰)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي كِتَابِ الْإِخْوَانِ يَاسْتَأْذِنُهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تَجْلِسُونَ وَتُحَدِّثُونَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ تِلْكَ الْمَجَالِسُ أَجْهَةٌ فَأَخْبُوا أَمْرَنَا رَجِمَ اللَّهُ مَنْ أَخْبَا أَمْرَنَا يَا فَضِيلَ (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۱۲)

۲- ایجاد وحدت

یکی دیگر از عوامل تاکید اهل بیت علیهم‌السلام به برپایی عزای حسینی اتحاد بین آنان بود. وقتی شیعیان از نژادها و اقوام و زبان‌های مختلف همه زیر یک بیرق جمع شدند باعث وحدت بین آنان شده است. حال که همه زیر یک بیرق آمدند با درس‌هایی که مکتب امام حسین علیه‌السلام می‌دهد قدرت عظیمی پدید آمده است که زبانزد است و باعث بقای اسلام ناب شده است.

در طول تاریخ بارها اقدام به خراب کردن مرقد مطهر حسین بن علی علیه‌السلام کرده‌اند و افرادی مانند رضاخان از برپایی مجالس عزاداری جلوگیری کرده‌اند اما همین درس آزادگی و زیر بار ظلم نرفتن‌ها که امام حسین علیه‌السلام به شیعیان آموخت و

اتحادی که در ماه‌های محرم و صفر رخ داد باعث پیروزی انقلاب اسلامی و دفاع مقدس شده است. چه بسا افرادی مانند گاندی که غیرمسلمان هم بود از این مکتب درس آموخته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۷۲)

لذا عجیب نیست که انسان‌های گوناگون از جای جای جهان وقتی با اندیشه‌ها و اهداف ابا عبدالله آشنا می‌شوند یا شیعه می‌شوند یا به ستایش آن حضرت مشغول می‌شوند و اندیشمندانی کتاب‌ها و مقالاتی درباره شخصیت آن حضرت و راه ایشان می‌نگارند. و باز عجیب نیست که هر ساله عاشقان آن حضرت چه شیعه و چه پیروان سایر ادیان در ایام اربعین حضرتش ارتشی میلیونی راه می‌اندازند.

و این راهپیمایی بی‌سابقه خود از بزرگترین برکات قیام سید و سالار شهیدان است.

۳- خودسازی و تربیت دینی (الگوپذیری) یکی از مؤثرترین پایگاه‌های خودسازی و تربیت مجالس عزای امام حسین است. مجالسی که در آن علاوه بر ذکر رویداد های کربلا از قدیم به مباحث مختلفی چون تاریخ، احکام، موعظه می‌پردازند. در همین مجالس گاه آنقدر این مطالب در عمق جان جوانان نفوذ می‌کند که آنان را به تلاطم می‌انداخت و از ماضی توبه واقعی می‌کردند.

در همین مجالس درس ایثار، بندگی، مقاومت، شهادت و... داده می‌شد و می‌شود. در هر صورت ذکر صالحان و اولیای الهی و بیان خصوصیات آن‌ها انسان ساز است. چرا که مردم به دنبال الگویند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۷۵) و چون این صالحان و سیره آنان را می‌بینند سعی می‌کنند خود را شبیه آنان کنند.



۴- بزرگداشت امام و تعظیم شعائر

عزا در لغت: عزا به معنای شکیبایی کردن در مصیبت است، و در فارسی به معنای سوگ و ماتم. (لغت نامه معین). برگزاری عزاداری برای کسی که از دست رفته و گریه بر آنان نشانگر عزیز بودن آن شخص برای عزاداران است. لذا با عزاداری بر او را و را تکریم می کنند و بزرگ می دارد. آنان که گریه و عزاداری را ناپسند می شمارند باید بدانند که پیغمبر اکرم ص در عزای از دست رفتن حمزه سیدالشهداء، جعفر، ابوطالب، فرزندان ابراهیم و ... گریستند و عزاداری کردند. این سخن برای کسانی است که بعد از رحلت پیامبر اکرم حدیثی را از وجود پاک پیامبر نقل می کردند که دلالت بر نهی گریه و عزاداری بود.

حال آن که سیره پیامبر و اهل بیت عزاداری دراز دست دادن عزیزانشان و گریه بر آنان بوده است. آخر چطور ممکن است که قلب محزون شود و چشمی نگرید؟
برگزاری عزاداری برای امام حسین ع یکی از تعظیم یکی از بزرگترین شعائر الهی می باشد. عزاداری برای اهل بیت خصوصا امام حسین ع یکی از مصادیق بارز شعائر الهی است.
در قرآن کریم می فرماید: «و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب» (این است (سخن حق) و هرکس شعائر (دین) خدا را بزرگ و محترم دارد این از صفت دل‌های با تقواست.) (حج/۳۲)
«ان الصفا و المروه من شعائر الله...» (بقره/۱۵۸).
«یا ایها الذین آمنوا لا تحلوا شعائر الله و لا الشهر

الحرام...» (مائده/۲) (ای اهل ایمان حرمت شعائر خدا (مناسک حج) و ماه خدا را نگه دارید. «والبدن جعلناها لکم من شعائر الله لکم فیها خیر...» (و نحر شتران فریه را برای شما از شعائر خدا (واحکام حج) مقرر داشتیم که در آن قربانی شما را خیر و صلاح است.) (حج/۳۶)
از جاهای مختلفی می توان به محبت و اردت و فرمانبرداری از اهل بیت رسید. در کلام خدا، در کلام پیغمبر و در کلام خود معصومان. شعائر جمع شعیره به معنای نشانه است. خداوند در قرآن بعضی از این شعائر را نام می برد و به پاس داشت آن ها تاکید می فرماید.
مَشَاعِرُ الْحَجِّ: نشانه‌های آشکار حج است که شناختن آنها برای حواس آشکار و روشن است،

مفردش - مَشْعَر - است.

شَعَائِرُ الْحَجِّ: مفردش - شَعِیرَة، در آیات: (ذَٰلِكَ وَ مَنْ یُعَظِّمُ شَعَائِرَ اللَّهِ- ۳۲/ حج) و (عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) (بقره ۱۹۸/۱) (اصفهان، بیتا: ۳۳۱/۲).
و کلمه «شعائر» جمع «شعیره» است، و شعیره به معنای علامت است، و شعائر خدا علامتهایی است که خداوند آنها را برای اطاعتش نصب فرموده، هم چنان که خودش فرمود: «إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» و نیز فرموده: «وَ الْبُذُنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...»
و مراد از آن، شتری است که برای قربانی سوق داده می شود، و با شکافتن کوهانش از طرف راست آن را علامت گذاری می کنند تا معلوم شود که این شتر قربانی است - ائمه اهل بیت آیه را

چنین تفسیر کرده اند. ظاهر جمله «لَكُمْ فِیْهَا مَنَافِعُ» که بعد از (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۷/۱۴) جمله مورد بحث است نیز آن را تایید می کند، و همچنین جمله بعد که می فرماید: «وَ الْبُذُنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ...» ولی بعضی از مفسرین گفته اند که مراد از «شعائر» همه علامتهای منصوبه برای اطاعت خدا است، ولی سیاق با این گفته مساعد نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۸/۱۴)
«فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» - یعنی تعظیم شعائر الهی از تقوی است، بنا بر این ضمیر در «فانها» به تعظیم شعائری بر می گردد که از کلام مفهوم می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۸/۱۴).
«شعائر الله» علامتهایی است که انسان را به یاد خدا می اندازد و خاطره‌ای از خاطرات مقدس را در

نظرها تجدید می کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۱/۱۴۲) تا اینجا منظور از شعائر الهی روشن شد. و فهمیدیم از شاخه های اردت و محبت به اهل بیت که خود این محبت از لوازم اصل امامت و از فروعات دین مبین اسلام است، عزاداری است در واقع اشاره به همان حدیث در شادی ما شاد و در اندوه ما غمگین است.
وقتی صفا و مروه و ... که قرآن کریم به آن اشاره می فرماید، از شعائر الهی یعنی از نشانه های پروردگارند، آیا اولیای الهی از نشانه های خداوند نیستند؟
آیا زنده نگه داشتن نام و یادشان، زنده نگه داشتن شعائر الهی نیست؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱/۷۸)



شیوه‌های عزاداری

در این بخش به بررسی سیره اهل بیت در چگونگی عزاداری بر حضرت امام حسین (علیه السلام) می پردازیم:

۱- گریه کردن

یکی از چیزهایی که انسان غمگین به آن مبتلاست گریه کردن است. انسانی که در غم فرو رفته باشد بی اختیار بر غم خویش می گرید. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۷۹)

در روایت مختلفی هم به گریه های پیامبر اکرم و اهل بیت اشاره شده است که قبلا به این دسته از روایات اشاره شد.

مانند گریه حضرت رسول در غم از دست دادن فرزندشان ابراهیم، یا گریه پیامبر اکرم، پیامبران پیشین، حضرت زهرا، امیرالمؤمنین، حضرت سجاد و ... بر خود سید الشهداء. قَالَ الرَّضَا (علیه السلام) فِي حَدِيثٍ فَعَلِيَ مِثْلَ الْحُسَيْنِ فَلْيَبْكُ الْبَاكُونَ فَإِنَّ الْبُكَاءَ عَلَيْهِ يَحُطُّ الذُّنُوبَ الْعِظَامَ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/۵۰۴).

پس بر مثل حسین گریه کنندگان باید گریه کنند، همانا گریه براو گناهان بزرگ را از بین می برد.

۲- حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَامُورَانِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي خَمْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْبُكَاءَ وَالْجَزَعَ مَكْرُوهٌ لِلْعَبْدِ فِي كُلِّ مَا جَزَع- مَا خَلَا الْبُكَاءَ وَالْجَزَعَ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع فَإِنَّهُ فِيهِ مَا جُورَ.

(ابن قولویه، ۱۳۷۷: ۱۰۰)

این هم حدیثی از امام صادق (علیه السلام) در باب گریه بر امام حسین (علیه السلام) که گریه و جزع بنده را در هر جزعی مکروه می دانند ولی گریه بر ابا عبدالله الحسین (علیه السلام) را دارای اجر و پاداش.

۲- تباکی

تباکی یعنی به خود حالت گریه دادن. «تَبَاكَى الرَّجُلُ»: تکلف البكاء (طریحی، ۱۳۷۵: ۱)

گاه انسان اشک از چشمش جاری نمی شود، این باعث نمی شود در مجالس عزاداری شرکت نکند، بلکه می تواند با حالت گریه به خود گرفتن و حضور در این مجالس از آثار معنوی گریه که در روایات مطرح شده استفاده کنند و با حضور خود انزجار خویش را علیه ظلم ظالم آشکار کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۱)

قال ابا عبدالله (علیه السلام): مَنْ أَنْشَدَ فِي الْحُسَيْنِ فَتَبَاكَي فَلَهُ الْجَنَّةُ (ابن بابویه، ۱۳۷۵: ۱۴۲).

۳- لباس مشکی بر تن کردن

رنگ سیاه اساسا رنگی حزن آورو متناسب با مجالس عزاست و باعث دلگیری انسان می شود و لذا این رنگ را عرف مردم در سراسر جهان رنگ اندوه و غم می دانند. (ابوالحسنی، ۱۳۹۱: ۵۳)

پس با این مقدمات و براساس روایات سیاه پوشی در خاندان رسول خدا نیز رسمی جاری بوده است. روایتی در این باره از امام سجاد قبلا نقل کردیم. همچنین داریم که زنان بنی هاشم به هنگام شهادت سیدالشهداء لباس هایی متناسب با عزا پوشیدند.

«عَلِيٌّ بْنُ الْحُسَيْنِ قَالَ: لَمَّا قُبِلَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ لَيْسَ نِسَاءً بَنِي هَاشِمٍ السَّوَادَ وَالْمُسُوحَ»

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۵/۱۸۸)

۴- تشکیل مجالس عزاداری

در حدیثی امام صادق ع از این که شیعیان در جلساتی می نشینند و حدیث می خوانند ابراز محبت کردند، چراکه باعث احیای امراهل بیت عصمت و طهارت ع می شود. و در ادامه می فرمایند هرکس که بخاطر یاد ما اشکی بریزد گناهانش ول اینکه به اندازه دریا باشد بخشیده می شود.

«قرب الإسناد ابنُ سَعْدٍ عَنِ الْأَدْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِفَضِيلِ بْنِ جُلَيْسُونَ وَتَحْدِثُونَ قَالَ نَعَمْ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ إِنَّ تِلْكَ الْمَجَالِسَ أَحَبُّهَا فَأُخْبِرُوا أَمْرَنَا يَا فَضِيلُ فَرَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا يَا فَضِيلُ مَنْ ذَكَرْنَا أَوْ ذُكِرْنَا عَنْدَهُ فَخَرَجَ مِنْ عَيْنِهِ مِثْلُ جَنَاحِ الذَّبَابِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَلَوْ كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ زَيْدِ الْبَحْرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۴/۲۸۲)

۵- نوحه سرایی

اثمه معصومین ع بسیار شاعران را تشویق به سرودن شعر درباره ابا عبدالله الحسین می فرمودند. ایشان در مجالس عزایی که برپا می کردند به شاعران امر می فرمودند تا نوحه سرایی کنند.

نمونه ای را ذکر می کنیم: عبدالله بن غالب می گوید بر

حضرت صادق ع وارد شدم و شعری در مرثیه حسین بن علی خواندم وقتی به این بیت رسیدم ناگهان شنیدم کسی با حال گریان فریاد زد: یا ابتاه!

کامل الزیارات مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَسَّانَ عَنْ ابْنِ أَبِي شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غَالِبٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) فَأَنْشَدْتُهُ مَرْثِيَةَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع فَلَمَّا انْتَهَيْتُ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ لَبَّيْتُهُ تَشَقُّقًا حُسَيْنًا-

بِمِسْقَاةِ الثَّرَى غَيْرِ الثَّرَابِ
صَاحَتْ بَاكِئَةً مِنْ وَرَاءِ السِّتْرِ يَا أَبَتَاهُ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۴/۲۸۶)

در اجر سرودن شعر برای حضرت سیدالشهداء (علیه السلام) نیز روایاتی وارد شده است.

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: مَنْ أَنْشَدَ فِي الْحُسَيْنِ (علیه السلام) بَيْتَ شِعْرِ فَبَكَى وَأَبَكَى عَشْرَةَ فَلَهُ وَلَهُمُ الْجَنَّةُ- وَ مَنْ أَنْشَدَ فِي الْحُسَيْنِ بَيْتًا فَبَكَى وَأَبَكَى تِسْعَةَ فَلَهُ وَلَهُمُ الْجَنَّةُ فَلَمْ يَزَلْ حَتَّى قَالَ مَنْ أَنْشَدَ فِي الْحُسَيْنِ بَيْتًا فَبَكَى وَأَطْلُتُهُ قَالَ أَوْ تَبَاكَى فَلَهُ الْجَنَّةُ. (ابن قولویه، ۱۳۷۷: ۱۰۵)

۶- بر سر و سینه زدن

به سر و سینه زدن در عزا و مصیبت بزرگی همچون اما حسین ع امری عادی و طبیعی است. همانگونه که متعارف مردم در مرگ عزیز ترین عزیزان خویش به سر و سینه می زنند. هر چند لازم است از کار های

موهن و نادرست پرهیز شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۴)

فَوَجَدُوا جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيَّ وَ جَمَاعَةً مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ رَجُلًا مِنْ آلِ رَسُولِ اللَّهِ قَدْ وَرَدُوا لِيَزَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ فَوَافِقُوا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ وَ تَلَافَقُوا بِالْبُكَاءِ وَ الْحَزْنِ وَ اللَّطِيمِ وَأَقَامُوا الْمَآئِمَةَ الْمُفْرَحَةَ لِلْكَتَابِ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۵/۱۴۶)

نقل است که وقتی زنان ابا عبدالله (علیه السلام) را از شام به مدینه می بردند از راهنمای کارون خواستند تا آن ها را به کربلا ببرد. وقتی به کربلا رسیدند در آنجا با جابر بن عبدالله انصاری و گروهی از بنی هاشم برخورد کردند و شروع به گریه و برپایی عزا کردند.

هرچند در روایات، تا آنجا که ما جسجو کردیم، درباره سینه زدن بر مصائب اهل بیت مطلبی یافت نشده است؛ ولی تعبیر به «لطم» ظاهرا شامل سینه زنی نیز می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۴)

۷- تعطیلی کسب و کار

نر آخرین روایتی آورده شده است در باب تعطیلی کسب و کار در روز عاشورا و آثار دنیوی و اخروی آن: «عَنِ الرَّضَا (علیه السلام) قَالَ: مَنْ تَرَكَ السَّعْيَ فِي حَوَائِجِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَضَى اللَّهُ لَهُ حَوَائِجَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مَنْ كَانَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ يَوْمَ مُصِيبَتِهِ وَ حُزْنِهِ وَ بُكَائِهِ جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَوْمَ فَرَجِهِ وَ سُورِهِ وَ قَرَّتْ بَنَاتُ فِي الْجَنَّةِ عَيْنُهُ وَ مَنْ سَكَى يَوْمَ عَاشُورَاءَ يَوْمَ بَرَكَةِ وَ ادْخَرَ فِيهِ لِمَنْزِلِهِ شَيْئًا لَمْ يُبَارِكْ لَهُ فِيهَا ادْخَرَ وَ حُسِرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ يَزِيدٍ وَ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ وَ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ لَعَنَهُمُ اللَّهُ إِلَى أَشْفَلِ دَرَكٍ مِنَ النَّارِ.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۴/۲۸۴)

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶ش، الأمالی (للصدوق)، تهران: کتابچی، ج۱.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۱۳۷۷ش)، کامل الزیارات، ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی، تهران: پیام حق، ج۱.
۴. ابوالحسنی (منذر)، علی، ۱۳۹۱ش)، سیاهپوشی در سوگ اثمه نور علیهم السلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج۳.
۵. اصفهانی، راغب، (بی تا)، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت-دمشق، دار القلم- الدار الشامیه.
۶. پیشوایی، مهدی، ۱۳۸۹ش)، مقتل جامع سیدالشهداء، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج۲.
۷. شیخ حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، به تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ج۲.
۸. طبری آملی، عماد الدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم، ۱۳۸۳ش)، بشارة المصطفی الشیعة المرتضی (ط- القدیمة)، نجف: المكتبة الحیدریة، ج۳.
۹. طباطبایی، محمدحسین، (بی تا)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج۵.
۱۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، به کوشش احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ج۲.
۱۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار (ط- بیروت)، به تلاش جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج۳.
۱۲. معین، محمد، نرم افزار.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۲ش)، برگزیده تفسیر نمونه، به کوشش احمد علی بابایی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ج۱۳.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۷ش)، عاشورا، ریشه ها، انگیزه ها، رویداد ها، پیامد ها، به تحقیق سعید داوودی و مهدی رستم نژاد، قم: امام علی بن ابی طالب، ج۵.





محمد حسین اقتدار
طلبه حوزه علمیه مروی

حسین بن علی الگوی سیاست در طول تاریخ بشریت

جای بسی تعجب و تاسف است که عمامه بسر، بر منبر مقدس محمد (صلی الله علیه و آله) تکیه می زند و از هم صنفان خود می خواهد که امام حسین و عزایش را وارد فضای سیاست نکنند. من نیز از صاحب این درخواست، عاجزانه خواهشی دارم؛ بیا و دست از تکیه بر جایگاه هدایت مردم بکش و آنها را از این ضلالت که خود گرفتار آن هستی رهایی ده. تو از داستان حسین و یارانش، فقط سیاهی پیراهن را فهمیده ای و رد سرخ خون نظرت را به این واقعه انداخته است و گویی در تحلیل یک حادثه هولناک همراه با خشونت هستی و نظری بر آنچه در پس پرده این مجموعه مصائب است نداشته ای.

بی هیچ مسامحه می گویم که اگر اندک تأمل بر مسیر حرکت اجتماعی او می داشتی، چنین سخنی را بر زیانت جاری نمی ساختی. چرا که پژوهشگر مسیحی (بارا) با نگاه به منابع کانالیزه شده ای که از حسین در اختیار داشت، شیفته مرام انقلابی و حرکت اجتماعی او می شود و قیام حسین برای اصلاح امت جدش مرامنامه تمام

قیام های برضد فساد و ستمگری می داند. مشکل آنجاست که اسلامی که برخی در لباس مسلمانی به دنبال آن هستند را بیشتر با قدم زدن در لشکرگاه عمر سعد و خیمه گاه امروزش پیدا می کنند؛ چون درکی نسبت به معارف خیمهگاه حسین و بارگاه امروزش ندارد. خاورشناس آلمانی (ماربین)، شهادت حسین را فتح نهایی روح واقعی اسلام می داند اما امروز در لباس محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند کسانی که روح کلام محمد و و مسیر فرزندش حسین بن علی را نمی فهمند یا خود را به نفهمیدن می زنند. نویسنده انگلیسی (دیکنز) فرا مادی بودن حرکت حسین (علیه السلام) را از مجرای همراهی خواهران و اطفال در وقعه الطف شناخت اما تاریخ نویس مسلمان در سیاه اش نام از ارناب و هوس های دنیایی می آورد. ۱۴۰۰ سال است که حسین رهنمای طریق تمام سیاستمدارانی است که می خواهند قدمی در راه حق و عدالت بردارند؛ چه عباى دیانت را بر دوش انداخته و یا ردای حمایت از مظلوم را بر تن کرده باشند. از قیام مختار و سایر قیام های متصل به کربلا بگیر و بیا تا به بررسی به جناح و گاندی و بعد از آن هم قیام خمینی، که قیامش تبلور نام حسینی بود که چند صد سال بر لب امت جریان داشت. آری ۱۴۰۰ سال است که داد رس مظلوم، در تلاش است تا داستان حسین و یارانش را در وجودش به جوشش درآورد تا به واسطه این وجه شبه، ضمانتی برای نصرت و سندی بر حقانیت مسیر خود در دست داشته باشد. واقعه کربلا نقطه عطفی در تاریخ سیاست تمدن های بشری است و همچون نور درخشانی است که سایر حوادث در قیاس با آن به سایه می مانند.

حسین، امام عصری بود که در آن، بدعت شیره جان دین را مکیده و جز پوسته خشک، چیزی بر جان این کهنه درخت بر جای نگذاشته بود. بدعتی که خود با دو دستش،

فرق امیرالمومنین را در مسجد کوفه شکافت و بدن مطهر حسن (علیه السلام) را با کمان نیرنگ تیر باران کرد. بدعتی که قول نبی را از جایگاه تشریع خلع کرد و اطاعت خلیفه فاسق را بر آن مسند نشاند. اطاعتی که نتیجه آن در اعلا مرتبه، استحاله هتک نوامیس در مدینه النبی بود و از جای کندن بنیان کعبه. اما نبردی که پدر و برادر شروع کرده بودند را، اینجا در کربلا حسین و خواهرش به اتمام رساندند. این مقاومت اجتماعی حسین (علیه السلام) در برابر جریان رودخانه زمانش، همان واکنش سیاسی است لازم بود تا بدعت را اگر چه بر تخت نشسته باشد با خاک یکسان کند و شکوه بارگاه ظلم را برای همیشه همراه با ننگ به نمایش بگذارد. و البته کربلا نقطه شروعی برای داستان هایی بود که تاریخ، نه در گذشته و نه در آینده، مثل و ماندنی از آنها را بر صفحه خود نقش نزده و نخواهد زد. داستان هایی که واژه ها در توصیف آن در مانده اند و حواس تنها راه دستیابی به اندکی از آنهاست؛ بوییدن رایحه تشنگی اطفال در کنار فرات، دیدن قلتگاه از بالای تل، شنیدن ناله های مادر، چشیدن طعم عسل از مجرای قتل صبر و لمس تیر سه شعبه در ایام رضاعت.

قصدم عبور از روضه حسینی نبود. می خواستم خطایی را فریاد بزنم که امشب مجبور شدم آن را به نظاره بنشینم. تمام آنچه بر حسین (علیه السلام)، اهل بیت و اصحابش گذشت، نتیجه مقاومتی بود که آن را نقطه عطف سیاست حق طلبان و عدالت جویان می دانم. مقاومتی که اگر چه به شکست ظاهری انجامید اما ضربانگی را در دل ها انداخت که عالم سیاست را برای همیشه تحت تاثیر خود قرار داد و برای همیشه، جامع ترین تعریف از پیروزی در این عرصه به جای گذاشت. پیروزی به تعریف حسین، یعنی فریاد حق طلبی ات، چنان ردی بر جا گذارد که غریو طوفان های تاریخ نتواند کوچکترین

اثری بر آن داشته باشد. کاری که او کرد و مسیری را ابداع نمود که تا ابد، حق طلبان رهرو این مسیر باشند. لذا بی پرده می گویم که حسین (علیه السلام) سیاستمدار ترین مرد طول تاریخ بشریت است. فارغ از این، حسین بن علی (علیه السلام)، کامل ترین استاد برای فراگیری سیاست و اصول حاکم بر آن است. اولین و بزرگترین درس سیاست را در آخرین لحظات حیات طیبه اش به شاگردان مکتبش می آموزد. آن زمان که لشگر خصم، قصد غارت خیمه گاه می کند، فرازی را فریاد می کند که مخاطبش مسلمان و غیر مسلمان است: ان لم یکن لکم دین و کنتم لا تخافون یوم المعاد فکونوا فی امر دنیاکم أحرارا.

اگر دین و ترس از آخرت ندارید، لا اقل آزادمرد باشید. آری والاترین و فراگیر ترین درسی که حسین به جهانیان آموخت، برآورد فریاد آزادی اصیل و آزادگی در مرام بود و همین درس او را به برمسند سید الاحرار می نشاند. و البته هزاران درس دیگر نیز در لابلای گزاره های رسیده از تاریخ زندگی او موجود است که برخی را شنیده ایم و برخی دیگر نیز به استفسار و استکشاف نیاز دارد.

حرف آخر اینکه محرم، فرصتی است تا هر سال قدم به قدم با تلخی ها و شیرینی های روزگار، درسی را از مکتب حسین فراگیریم که نسخه شفا بخش درد ها و مشکل گشای گره هایمان باشد. مکتبی که البته به وجهه سیاسی خلاصه نمی شود و برای تمام ابعاد زندگی بشر درس هایی دارد. این فرصت را مغتنم بشماریم و خود را در بحر آن غرق کنیم. و اگر در مقام هدایت دیگران قرار گرفتیم، در محتوای کلامان به غایت سختگیر و دقیق باشیم از ورود القائنات شیطانی جلوگیری کنیم تا به این بهانه خودمان را در صف لشگر حسینی جا بدهیم نه اینکه آب را به آسیاب یزیدیان بریزیم.

تاریخ نگاری در طریق مقتل الحسين عاشق

بی شک توسل پیدا کردن به ساحت مقدس اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، کیمیایی است که هر انسانی به خصوص طلاب علوم دینی در مسیر پرفراز و نشیب زندگی خود به آن نیاز داشته و بدون آن قادر به طی طریق نیستند.

از مصادیق بارز توسل می شود به روضه خوانی اشاره کرد که از سمت حضرات معصومین علیهم السلام به آن توصیه شده است؛ آنجایی که فرمودند هر کس بر مصیبت ما اهل بیت بگرید یا بگریاند و یا حتی تنباکی کند بهشت براو واجب است.

و همچنین در سیره ایشان نیز روضه و گریه بوده و هست، همانطور که امام زمان عج می فرمایند:

«لَا تُدْبِنَنَّ صَبَاحاً وَ مَسَاءً وَ لَا تَكِينَنَّ عَلَيْكَ بَدَلُ الدُّمُوعِ دَمًا»

یکی از نکاتی که در مرثیه خوانی و روضه باید به آن توجه شود این است که از چه منبعی این روضه را بخوانیم تا هم خود از اعتبار آن مطمئن باشیم و هم دیگران را در این وانفسایی که نقل های صحیح جای خودش را به حرف دل و جعل ها و دروغ ها داده است، از سردرگمی نجات داده و مایه آرامش اذهانشان باشیم تا اگر پای منبر و تریبون ما قرار گرفتند، آسوده خاطر باشند که روضه ها مستند است و لازم نیست به جای گریه کردن، در این فکر باشند که این نقل منبع دارد یا ندارد؟ و یا اگر دارد منبعش ضعیف است یا

از این رو در ادامه به معرفی بعضی از مقاتل می پردازیم که نزد اهل علم وجیه شمرده شده و جایگاه مقبولی دارند و می توان بر آنها اعتماد کرد:

محمد مهدی مسجدی
طلبه حوزه علمیه مروی

مقتل ابی مخنف

این کتاب قدیمی ترین مقتل شیعه شمرده شده که توسط ابی مخنف لوط بن یحیی ازد (متوفای ۱۵۷ هجری قمری) به رشته تحریر درآمده است. شواهد حاکی از این است که این کتاب در دهه سوم قرن دوم نوشته شده؛ یعنی بین سال های ۱۲۰ تا ۱۳۰.

لازم به ذکر است که اصل این کتاب به دست ما نرسیده است بلکه حدود ۶۴ گزارش از آن که بیشتر هم مربوط به روز عاشورا است در کتاب الامم و الملوك (معروف به تاریخ طبری) نوشته ابوجعفر محمد بن جریر طبری (متوفای ۳۱۰ هجری قمری) و ارشاد شیخ مفید و تذکرة الخواص سبط ابن جوزی (عالم اهل سنت و محب اهل بیت که در قرن هفتم می زیسته) انعکاس یافته و بدین سبب تا امروز باقی مانده است.

نقل های این سه کتاب از مقتل ابی مخنف توسط آقای محمد هادی یوسفی غروی در مجموعه ای به نام «وقعة الطف» جمع آوری شده و توسط انتشارات جامعه مدرسین به چاپ رسیده است.



الْهَوَفُ عَلَى قَتْلِ الطُّفُوفِ يَا الْمَلْهُوفُ عَلَى قَتْلِ الطُّفُوفِ (مشهور به لهوف)

سید رضی الدین، علی بن موسی بن جعفر بن طاووس مشهور به سید بن طاووس (۵۸۹-۶۶۴ ق) در میان تألیفات فراوان خود که بعضی عدد آن را تا ۵۰ مورد نقل کرده اند، کتابی را برای مردمی که به زیارت می روند می نویسد تا از فجایع مطلع بوده و مصائب وارده به اهل بیت علیهم السلام را بدانند. به همین علت اسانید را از روایت ها حذف کرده و آنها را مانند یک داستان منسجم تاریخی در کنار هم چیده است.

این کتاب دارای یک مقدمه است که در آن به بیان عظمت امام حسین ع و عاشورا و ارزش گریه و عزاداری بر سید الشهداء ع پرداخته شده و سپس در سه فصل مجزا به وقایع قبل عاشورا، روز عاشورا و بعد از عاشورا اشاره شده است. اگر چه طبق نظر برخی از محققین عدم نقل سند در این کتاب از اعتبار آن می کاهد اما به دلیل عظمت مولف و مقبولیت علمی و معنوی او، این کتاب در نزد اهل علم معتبر بوده و به آن استناد کرده و از آن به عنوان یکی از مقاتل مهم یاد می کنند.



الْإِشَاد فِي مَعْرِفَةِ حُجَّجِ اللَّهِ عَلَى الْعِبَاد

محمد بن محمد بن نُعمان معروف به شیخ مفید ره (متوفای ۴۱۳ ه.ق) در سال ۴۱۱ ه.ق به درخواست یکی از شیعیان مبتنی بر نوشتن یک کتاب تاریخی – کلامی در موضوع معرفی ائمه هدی علیهم السلام، تاریخ زندگانی آنها و مزار آن بزرگواران و همچنین ذکر بخشی از روایات پیرامون شأن و منزلت آن امامان معصوم ع پاسخ داد تا عقیده مردم به دین از روی آگاهی و شناخت باشد.

به همین جهت ایشان در قسمتی از کتاب که مربوط به ابی عبدالله الحسین علیه السلام می باشد، به نقل از هشام بن سائب کلبی که از شاگردان ابی مخنف است، مختصری از واقعه عاشورا را نقل میکند.



نَفْسُ الْمَهْمُومِ فِي مُصِيبَةِ سَيِّدِنَا الْحُسَيْنِ الْمَظْلُومِ

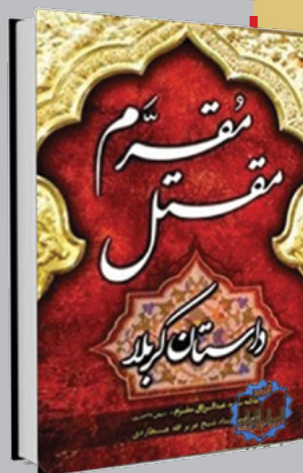
عباس بن محمدرضا قمی (۱۲۹۴-۱۳۵۹ق) مشهور به شیخ عباس قمی و معروف به محدث قمی، از علمای شیعه در قرن چهاردهم قمری است که بیش از هشتاد تألیف دارد که از مشهور ترین آنها می توان به مفاتیح الجنان اشاره کرد. ایشان کتابی نیز به اسم منتهی الآمال دارند که در تاریخ زندگی اهل بیت ع و فضائل آن بزرگواران نوشته شده و تاریخ کربلا را نیز در بر دارد اما لازم دیدند کتاب مفصلی را در مورد خصوص زندگی، مبارزات و مصائب سیدالشهدا ع بنگارند و بدین سبب نفس المهموم را از تولد امام حسین ع شروع کرده و با قیام توابین، خروج مختار و مرگ یزید پایان می دهند.



کتاب مَقْتَلُ الْحُسَيْنِ (ع) معروف به مقتل مُقَرَّم

عبدالرزاق موسوی مقرر (متوفای ۱۳۹۱ق) معروف به مقرر از علمای شیعه در قرن چهاردهم است که به سبب پرداختن به زندگی امام حسین ع و نوشتن کتاب مقتل الحسین ع شهرت یافت.

او تلاش کرده تا از منابع معتبر نقل کند و بر اساس استدلال و حجت سخن بگوید و با تفحص و تطبیق و انطباق با اسناد معتبر، کتاب را بر مبنای تفکرو روان گویی در ذکر حقایق بنویسد. او در خلال کتاب به مقولات ساختگی اشاره کرده و آنها را رد می کند. پاورقی های این کتاب از غنای علمی خوبی در مطالب فقهی، ادبی، تاریخی و ... برخوردار است که در کنار ذکر مصادر و حل برخی از گره هایی که در اسامی مشترک وجود دارد، سبب امتیاز این مقتل شده است.



در این نوشتار، سعی شد تا چندی از مقاتل را نام برده و با ذکر توضیحی مختصر سبب آشنایی بیشتر خوانندگان گرامی با آنها را فراهم آوریم. اگر چه مقتل های معتبر به همین ها خلاصه نمی شود و می توان «مقتل الحسین» خوارزمی، «الفتوح» ابن اعثم، «مثير الاحزان» ابن نما، «لواعج الاشجان» سید محسن امین، «مقتل جامع سید الشهداء» حجت الاسلام پیشوایی و انبوهی دیگر از مقاتل را ذکر کرد اما به جهت رعایت اختصار از شرح آنها خودداری شده است.

صدای زخم یابن الشیب

نسیم پرچم او بی شکیب می آید
دوباره عطر بهشتی سبب می آید

به صف شدند همه لا علاج ها اینجا
به دلخوشی همینکه طبیب می آید

ز نغمه های خوش جمع روضه خوان هایش
به ذوق و شور و شغف عندلیب می آید

مگو ز چشمه ی جاوید آن بسکندرها
بقاء ز چایی هیات نصیب می آید

در آتشی که زبانه کشید رأفت را
صدای رَجه ی یابن الشیب می آید

اگر که میشنوی ناله ی بیابان را
به شکوه زمزمه ی آن غریب می آید

توان تازه ببخشید عشق یارش را
ز کوفه یاور پیرش حبیب می آید

و امتی که گرفتند راه دریا را
برایشان ز جهنم نهیب می آید

زمان گذر نکند کاش صبح روز دهم!
به خیمه شیهه اسبی نجیب می آید

علی اسکندری
طلبه حوزه علمیه مروی

طلاق حامل

از منظر شیخ طوسی

و شهید ثانی و نقد آن

حجة الاسلام والمسلمین میثم رستمی

مساله ی طلاق حامل، یکی

از بحث های مهم فقهی- حقوقی شریعت

اسلامی است. در کتب روایی ما در خصوص این مساله، نزدیک

به ۱۵ روایت ذکر شده است. برخی از این روایات می گویند می توان زوجه

حامله را با رعایت شرایط عمومی طلاق، سه طلاق داده و از او جدا شد.

برخی دیگر از روایات، تنها اجازه ی یک طلاق داده اند و برخی دیگر نیز به

تفصیل و بیان شرایط اختصاصی این طلاق پرداخته اند.

به دلیل وجود همین اختلافات، در فتاوا نیز اختلاف به وجود آمده است.

دو فتوا و نظر عمده در این زمینه وجود دارد:

اول: جواز هر نوع طلاق نسبت به طلاق دوم و سوم زوجه ی حامله. یکی

از قائلین این نظر، شهید ثانی است.

دوم: جواز طلاق عدی به نسبت طلاق دوم و سوم زوجه ی حامله.

سردمدار این قول، شیخ طوسی است.

از آنجا که این مساله از تبار علوم نقلی و روایی می باشد، روش تحقیق در

این مساله کاملاً نقلی و روایی بوده و گره کار با رجوع به کتب روایی باز می

شود. با رجوع به این کتب و دقت در محتوای روایات، به نظر دیگری غیر

از این دو قول نزدیک می شویم که طلاق دوم و سوم زوجه ی حامله را در

غیر طلاق عدی به طور مطلق می پذیریم و صحت طلاق عدی را مشروط

به گذشتن یک ماه از واقعه می دانیم.

همانطور که ذکر شد، تنها دلیل رسیدن به این نظریه، دقت در محتوای

روایات و حل تعارضات بدوی آن می باشد.

کلیدواژه

طلاق حامل، زوجه حامله، طلاق عدی، اشتراط واقعه، طلاق سنی

مقدمه

یکی از بحث های مورد اختلاف فقها از دیرباز تا کنون، بحث طلاق

زوجه ی حامل بوده است. این بحث از آنجا که به حوزه حقوق

خانواده مربوط می شود، یکی از مسائل مهم فقه محسوب می

گردد. لذا از شیخ صدوق در «مقنع» گرفته تا شیخ طوسی در

«نهایه» و سپس محقق در «شرائع» و شهید ثانی در «مسالك»

و در نهایت عموم متأخرین در کتب فتوایی یا فقهی خود به این

مساله پرداخته اند.

اما آنچه که این بحث را از بسیاری از مسائل فقهی ممتاز می

سازد، وجود روایات به ظاهر متفاوت و بعضاً متناقض در این

باب است. به همین دلیل است که فتاوا ی گوناگونی در این

مساله نقل شده است.

نویسنده در این مقاله سعی نموده ضمن بیان فتاوا ی فقها،

به تبیین و بررسی و نقد نظر دو فقیه بزرگ یعنی شیخ طوسی و

شهید ثانی بپردازد و در نهایت نیز با کنکاشی نو در روایات، به

جمع آنها بپردازد.

البته به یقین، نویسنده معترف به عجز و قصور و تقصیر خود

در مسائل علمی بوده و امیدوار است که ان شاء الله با بهره مند

شدن از دریای نقد دوستان و منتقدان، بخشی از این ناتوانی

ها را جبران نماید.

فرضیه ابتدایی نویسنده، جواز مطلق طلاق دوم و سوم زوجه ی

حامله بوده است. بدیهی است که در این زمینه عقل حکمی

نداشته و اجماع نیز تنها نقش کشف از سنت را بر عهده دارد.

لذا قضاوت و حکم نهایی در این مساله تنها پس از بررسی قرآن

و سنت مقدور می باشد.

در پایان از خداوند متعال عاجزانه درخواست توفیق و یاری دارم.

بخش اول: اصطلاحات

* طلاق سنی بالمعنی الاعم: در کتب فقهی به هر طلاق ی که

در شرع مقدس حرام نباشد، طلاق سنی بالمعنی الاعم می

گویند، اگرچه آن طلاق مکروه باشد. (شهید ثانی، ۱۴۲۴: ۳/۳۵۸؛

حلی، ۱۴۰۷: ۳/۴۶۷)

* طلاق رجعی: به طلاق ی می گویند که در آن، مرد بعد از طلاق

تا مدتی که در شرع تعیین شده است حق دارد بدون نیاز به

صیغه عقد، به همسر مطلقه اش رجوع نماید. در مقابل این

نوع طلاق، طلاق بائن قرار دارد که مرد پس از طلاق دیگر حق

رجوع به همسرش را ندارد و اگر قصد ازدواج مجدد با او را دارد،

باید دوباره آن زن را عقد نماید. البته عقد مجدد نیز در بعضی

موارد شرایطی دارد که در کتب فقهی تحت عنوان «محلل» ذکر

گردیده است. (شهید ثانی، ۱۴۲۴: ۳/۳۵۹ و ۳۶۵)

* محلل: بعد از آن که زوج همسرش را سه بار طلاق صحیح داد،

دیگر حق رجوع و حتی عقد مجدد با همسرش را ندارد؛ مگر آنکه آن

زن با مرد دیگری که در فقه، به او «محلل» می گویند، ازدواج کند

و بعد از او جدا شود. در این صورت همسر سابق می تواند با این

زن ازدواج کند. (شهید ثانی، ۱۴۲۴: ۳/۳۶۵) البته بحث محلل،

شرایطی دارد که در کتب فقهی به طور مبسوط ذکر شده است.^۱

* طلاق سنی بالمعنی الاخص: در شرع مقدس صورت خاصی از

طلاق ذکر شده است که در شرایط رجحان طلاق این صورت از

طلاق استحباب دارد و آن اینکه مرد، زن را طلاق داده و تا پایان

عده ی زن، صبر کند و به او رجوع ننماید و پس از پایان عده،

اگر زن و شوهر هر دو رضایت داشتند دوباره به عقد جدیدی با

یکدیگر ازدواج نمایند. (شهید ثانی، ۱۴۲۴: ۳/۳۶۰؛ صدوق، ۱۴۱۵:

۳۴۳) در بعضی روایات به حکمت این طلاق اشاره شده است و

آن اینکه با این طلاق مراعات حال زن می شود.^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۹:

۱۲۴/۲۲) زیرا اگر در طلاق رجعی مرد قبل از پایان عده رجوع

نماید، زن باید بپذیرد و حق امتناع ندارد بخلاف این نوع طلاق

که چون عده پایان یافته، نیاز به عقد جدید دارد. لذا در آن زن نیز

حق انتخاب داشته و می تواند از ازدواج مجدد با وی سرباز زند.

* طلاق عدی: به آن دسته از طلاق های رجعی گفته می شود

که مرد پس از طلاق، دوباره به زن رجوع نموده و با او واقعه

نماید. (شهید ثانی، ۱۴۲۴: ۳/۳۵۹؛ صدوق، ۱۴۱۵: ۳۴۴) این

طلاق به علت اینکه احکام خاصی دارد، در کتب فقهی، بحث

مستقلی از سایر طلاق ها دارد.^۳

بخش دوم: محل نزاع

همه فقها اتفاق نظر دارند که زوج می تواند زوجه ی حامله را در

زمان حمل، یک بار طلاق دهد و تا زمان وضع حمل نیز، حق

رجوع دارد. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۹/۱۳۰) حال اگر زوج به زوجه رجوع

نماید و دوباره بخواهد همسرش را که هنوز حامله است، طلاق

دهد، مجوز شرعی بر این طلاق دارد یا خیر؟ به عبارتی آیا می

توان زوجه ی حامله را برای بار دوم نیز طلاق داد؟ اینجاست که

بین فقهای عظام اختلاف نظر پیش می آید و دلیل این اختلاف

نظر نیز اختلاف در ظاهر روایات است.

صدوقین قائل شده اند که طلاق دوم نباید کمتر از سه ماه از طلاق اول فاصله داشته باشد. ابن جنید در رابطه با طلاق عدی فتوا داده است که باید یک ماه بعد از واقعه واقع شود و درباره طلاق غیر عدی سخنی به میان نیاورده است. شیخ طوسی نیز تنها طلاق عدی را جایز دانسته و طلاق سنت را منع کرده است. ولی ابن ادریس و محقق حلی و شهید ثانی قائل به جواز مطلق طلاق شده اند و فرقی بین زوجه حامله و غیر حامله نگذاشته اند^۴ (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۹/۱۳۰ و ۱۳۱ و ۱۳۵).

ما در این مقاله به بررسی بیشتر نظر شیخ طوسی و شهید ثانی و سپس نقد آنها و نظر نهائی می پردازیم.

بخش سوم

۳-۱ نظر شیخ طوسی و ادله ایشان

همانطور که ذکر شد، شیخ طوسی قائل به جواز «طلاق عدی» شده اند و «طلاق سنی» را منع کرده اند. در اینکه مراد شیخ از طلاق سنی چیست، بین فقها اختلاف است (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۹/۱۳۳ و ۱۳۴). بعضی فقها مانند ابن فهد حلی گفته اند مراد شیخ، طلاق سنی بالمعنی الاعم می باشد (ابن فهد، ۱۴۰۷: ۳/۴۷۴). و در نتیجه فتوای شیخ چنین می شود که «طلاق دوم زوجه ی حامل مطلقا جایز نیست مگر آنکه طلاق عدی باشد» بعضی دیگر از فقها مثل بحرانی تصریح کرده اند که مراد شیخ از طلاق سنی، طلاق سنی بالمعنی الاخص می باشد (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۵/۲۹۰). و لذا فتوای شیخ چنین می شود: «طلاق عدی جایز است ولی طلاق سنی بالمعنی الاخص جایز نیست.»

به نظر ما برای هر دو احتمال نقاط ضعفی وجود دارد که نقاط قوت احتمال دیگر می باشد.

اما احتمال اول (مراد، طلاق سنی بالمعنی الاعم باشد)، اشکالش اینست که طلاق عدی در مقابل طلاق سنی بالمعنی الاعم نیست بلکه قسمی از آنست. زیرا طلاق سنی بالمعنی الاعم به هر طلاق صحیح شرعی گفته می شود که از جمله آنها طلاق عدی است. در این صورت منع از طلاق سنی بالمعنی الاعم و تجویز طلاق عدی معنایی ندارد. زیرا اولی منع از هر نوع طلاقی ولو عدی می نماید و دومی طلاق عدی را جایز می شمرد. لذا چاره ی کار در مقید کردن طلاق سنی است. یعنی بگوییم مراد شیخ، طلاق سنی بالمعنی الاعم به استثنای طلاق عدی است و بدیهی است که اصل بر

عدم تقیید است.

اما احتمال دوم (مراد، طلاق سنی بالمعنی الاخص باشد)، نه تنها از این اشکال منزه است، بلکه این تقابل می تواند قرینه ای بر صحت این احتمال باشد. زیرا از تقابل این دو می توان فهمید که باید قسیم یکدیگر باشند. و اتفاقا طلاق عدی دقیقا مقابل و قسیم طلاق سنی بالمعنی الاخص است. زیرا در طلاق عدی، رجوع و واقعه می باشد و در طلاق سنی بالمعنی الاخص نه واقعه هست و نه رجوع. تا اینجا کفه احتمال دوم می چربد و شاید به همین دلیل باشد که بنابر گفته شهید ثانی اکثر متأخرین کلام شیخ را حمل بر احتمال دوم کرده اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۹/۱۳۴).

اما اشکالی که به احتمال دوم مطرح است اینست که، اولاً در صورت حمل کلام شیخ بر این احتمال، حکم تمام اقسام طلاق در زوجه ی حامل بیان نشده است و تنها حکم دو طلاق خاص، یعنی عدی و سنی بالمعنی الاخص بیان شده است. در این صورت اختصاص جواز به طلاق عدی معنا ندارد، جز آنکه منع از سایر طلاق ها شده باشد (زیرا اگر منع از سایر طلاق ها نشده باشد، جواز طلاق به عدی اختصاص نمی یابد). و این همان معنای طلاق سنی بالمعنی الاعم است. و ثانيا عدم صحت طلاق سنی بالمعنی الاخص در زن حامله کاملاً واضح می باشد. زیرا گفتیم که تحقق طلاق سنی بالمعنی الاخص به اینست که زوج در زمان عده به زوجه رجوع ننماید. و چون عده ی زوجه ی حامله تا پایان حمل است، مرد تا پایان حمل نباید به آن زوجه رجوع نماید و لذا بدیهی است که نمی تواند بدون رجوع در زمان حمل، وی را طلاق دوم دهد. لذا هر چند ذکر آن صحیح می باشد ولی خالی از فائده است و حمل کلام شیخ بر این احتمال با وجود این دو اشکال حمل کلام بر معنای ابعاد است. همین دو اشکال می تواند قرینه ای بر تقیید طلاق سنی بالمعنی الاعم در احتمال اول باشد. با این حساب اشکالی بر احتمال اول نیست. زیرا تمام اشکال اول به عدم تقیید باز می گشت و تقیید اگرچه خلاف اصل است، اما با وجود قرینه اولی از عدم تقیید است و چه قرینه ای بهتر از وجود این دو اشکال در صورت اراده طلاق سنی بالمعنی الاخص و وجود اشکال اول در صورت نبودن قید.

به عبارتی یا مراد از طلاق سنی طلاق سنی بالمعنی الاخص است؛ دو اشکال به آن وارد است که ما را از حمل کلام شیخ بر آن منصرف می سازد یا طلاق سنی بالمعنی الاعم است؛ که یک اشکال به آن وارد است، و آن اشکال در حقیقت قرینه ای است بر تقیید طلاق سنی بالمعنی الاعم.

این برداشتی که ما از کلام شیخ طوسی نموده ایم کاملاً با سخنان شیخ طوسی در کتبش هماهنگ بوده و جای شبهه باقی نمی گذارد که مراد شیخ از طلاق سنی، همان سنی بالمعنی الاعم است. برای نمونه کلام شیخ را از کتاب «النهایه» نقل می کنیم: «وإذا أراد أن يطلق امرأته و هي حبلى مستبين حملها، فليطلقها أي وقت شاء. فإذا طلقها واحدة، كان أمك برجعتها ما لم تضع ما في بطنها. فإذا راجعها، وأراد طلقها للمسنّة، لم يجز له ذلك، حتى تضع ما في بطنها. فإن أراد طلاقها للعدة، واقعها، ثمّ طلقها بعد المواقعة» (طوسی، ۱۴۰۰: ۵۱۶ و ۵۱۷).

از این کلام به خوبی پیداست که مراد شیخ از طلاق سنی، همان سنی بالمعنی الاعم می باشد. زیرا وی در قسمتی از این کلام می گوید: «(اگر بعد از طلاق زن حامله) به وی رجوع نمود و خواست که او را طلاق سنت دهد، برای او جایز نیست تا اینکه زوجه وضع حمل نماید(و در ادامه می گوید ولی طلاق عدی جایز است)»

وجه دلالت این کلام بر طلاق سنی بالمعنی الاعم آن است که شیخ عدم جواز طلاق سنی زوجه حامله را بعد از رجوع، با کلمه «حتی» که دلالت بر غایت می کند مقید کرده است؛ در حالی که اگر مرادشان، طلاق سنی بالمعنی الاخص بود، آوردن غایت لغو بود؛ چرا که با فرض رجوع دیگر طلاق سنی بالمعنی الاخص محقق نمی شود؛ چه بعد از وضع حمل و چه قبل از وضع حمل.

اینک به سراغ دلایل شیخ برویم. شیخ در استبصار به همراه ذکر روایات به ذکر دلایل خود نیز پرداخته است (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۲۹۸-۳۰۰). ایشان ابتدا به ذکر ۵ روایت می پردازند که مضمون همه آنها اینست «طلاق الحامل واحده» یعنی «طلاق زوجه حامله یکی است» (همان: ۲۹۸).

بعد از ذکر این ۵ روایت، یک روایت مخالف با روایات سابق ذکر می کند که صریح در جواز طلاق دوم و سوم زوجه ی حامله است و بعد از ذکر این روایت می گویند: «فاما(هذه الروایه) فَلَا يُنَافِي الْأَخْبَارَ الْأَوَّلَةَ الَّتِي تَصَمَّنَتْ أَنَّ طَلَّاقَ الْحَامِلِ وَاحِدَةٌ...»^۵ (همان: ۲۹۹). (اما این روایت با روایاتی که در اول باب ذکر کردیم منافاتی ندارد. زیرا آن روایات را در طلاق سنت ذکر کردیم. اما در طلاق عدی جایز است که در زمان حمل بعد از رجوع و واقعه زوجه را دوباره طلاق دهد. اگر گفته شود که چگونه چنین قولی صحیح باشد با آنکه روایتی نقل شده است که اگر زوج بعد از طلاق اول رجوع کند دیگر حق طلاق ندارد تا اینکه زوجه، وضع حمل نماید و روایت اینست...» سپس شیخ به ذکر روایت مذکور می پردازد که از امام صادق (ع)ِ

نقل شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ حُبْلَى قَالَ يُطَلِّقُهَا قُلْتُ فَيُرَاجِعُهَا قَالَ نَعَمْ يُرَاجِعُهَا قُلْتُ فَإِنَّهُ بَدَأَ لَهُ بَعْدَ مَا رَاجَعَهَا أَنْ يُطَلِّقَهَا قَالَ لَا حَتَّى تَضَعَ» (همان: ۲۹۹) مضمون روایت اینست که زوج بعد از رجوع در طلاق اول، دیگر نمی تواند زوجه حامله را طلاق دهد تا اینکه وضع حمل نماید.

آن گاه شیخ به پاسخ از این روایت می پردازد: «در جواب معترض گفته می شود که الوجه فی هذا الخبر این است که زوج نمی تواند زوجه را هر طلاقی دهد؛ و ما حمل می کنیم این روایت را بر اینکه زوج نمی تواند بعد از رجوع، زوجه را طلاق سنی دهد تا اینکه وضع حمل نماید

ولی طلاق عدی جایز است به دلیل روایات ذیل»^۶ (همان: ۲۹۹). آن گاه شیخ ۴ روایت ذکر می کند که در آنها طلاق دوم جایز شمرده است. در بعضی از آنها از واقعه سخن به میان آمده و در بعضی نیز سخنی از اشتراط واقعه در جواز طلاق نیست. مثلاً آخرین روایت این باب در استبصار اینست: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ حَامِلٌ ثُمَّ رَاجَعَهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا الثَّلَاثَةَ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ تَبَيَّنَ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ» (همان: ۳۰۰). (اسحاق بن عمار می گوید از امام کاظم (ع) سوال نمودم از مردی که زوجه ی حامله اش را طلاق داده و سپس رجوع کرده و باز طلاقش داده تا سه مرتبه و همه اینها در یک روز بوده است. آیا بعد از طلاق سوم زوجه از زوج جدا می شود؟ حضرت فرمود: بله». شیخ این روایت را به خاطر روایات دیگر دال بر جواز که در آنها صحبت از واقعه هست، حمل بر طلاق عدی نموده است.

چون ما در مرحله بررسی و نقد به ذکر بیشتر روایات می پردازیم، در اینجا بیش از این به ذکر روایات نمی پردازیم.

۳-۲ نظر شهید ثانی

شهید ثانی در شرح لمعه بدون ذکر استدلال، تنها به ذکر نظر نهائی خویش اکتفا کرده و روایات منع را حمل بر طلاق سنی بالمعنی الاخص کرده و روایات جواز را ناظر به سایر طلاق ها می داند^۷ (شهید ثانی، ۱۴۲۴: ۳/۳۶۲ و ۳۶۳).

در این صورت روایات منع حاوی نکته تازه ای نیست. زیرا حتی اگر این روایات هم نبود، مطابق آنچه که قبلاً گفته ایم، باز هم طلاق سنی بالمعنی الاخص نسبت به حامل به وصف حامل ممکن نبود. اما شهید در مسالک طور دیگری استدلال می آورد. خلاصه کلام ایشان اینست که اولاً اسناد بعضی از این روایات ضعیف است و ثانيا دلالاتشان با هم متناقض است و قابل جمع عرفی نیست و

روایات صحیح السندی هم که وجود دارد منافاتی با جواز طلاق دوم ندارد. لذا از همه این روایات دست می کشیم و به اصل، که جواز طلاق دوم و سوم است، عمل می کنیم. با این حساب حامله بودن اثری در حکم طلاق ندارد و همان گونه که غیر حامله را می توان سه طلاق داد، زوجه ی حامله را نیز می توان سه طلاق داد (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۳۵/۹).

ایشان احتمال دیگری را نیز مطرح می کنند و آن، حمل روایات منع بر کراهت است و روایتی را که قبل از یک ماه اجازه طلاق نمی دهد، حمل بر کراهت موکد می نمایند. در نتیجه اصل جواز را در هر نوع طلاق می پذیرند (همان: ۱۳۵).

بخش چهارم: نقد نظر شیخ طوسی

ما توضیح نهایی و تکمیلی مربوط به روایات را به بخش آخر که به جمع بین روایات می پردازیم، موکول می کنیم. در اینجا فقط اشکال اصلی به جمع شیخ را بیان می کنیم والله العالم.

مهمترین اشکال به شیخ اینست که جمع ایشان فاقد دلیل و قرینه بوده و به اصطلاح، جمعی تبرعی می باشد.

توضیح آن که ایشان در استبصار ۱۱ روایت ذکر کرده اند:

پنج روایت می گوید که طلاق زوجه ی حامله یکی است. یک نمونه از این روایات چنین است: «عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ طَلَّاقُ الْحَامِلِ وَاحِدَةٌ فَإِذَا وَضَعَتْ مَا فِي بَطْنِهَا فَقَدْ بَآثَتْ مِنْهُ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۹۸/۳).

یک روایت نیز دلالت بر منع از طلاق دوم می کند، بدون اینکه اشاره کند چه طلاقی مورد نظر است.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ حُبْلَى قَالَ يُطَلِّقُهَا قُلْتُ فَيَرِاجِعُهَا قَالَ نَعَمْ يَرِاجِعُهَا قُلْتُ فَإِنَّهُ بَدَأَ لَهُ بَعْدَ مَا رَاجَعََهَا أَنْ يُطَلِّقَهَا قَالَ لَا حَتَّى تَضَعَ» (همان: ۲۹۹).

پنج روایت نیز می گوید طلاق دوم جایز است. در بین این ۵ روایت، سه روایت هیچ سخنی از موقعه نکرده و به اصطلاح نسبت به این شرط، اطلاق دارد. تنها دو روایت می تواند مورد استناد شیخ در اشتراط باشد که به بررسی آنها می پردازیم.

روایت اول: وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ يَزِيدَ الْكَتَابِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ طَلَّاقِ الْحُبْلَى فَقَالَ يُطَلِّقُهَا وَاحِدَةً لِلْعِدَّةِ بِالشُّهُودِ قُلْتُ فَلَهُ أَنْ يَرِاجِعَهَا قَالَ نَعَمْ وَ هِيَ امْرَأَتُهُ قُلْتُ فَإِنْ رَاجَعََهَا وَ مَسَّهَا ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُطَلِّقَهَا تَطْلِيقُهُ أُخْرَى قَالَ

لَا يُطَلِّقُهَا حَتَّى يَمْضِيَ لَهَا بَعْدَ مَا مَسَّهَا شَهْرٌ قُلْتُ فَإِنْ طَلَّقَهَا ثَانِيَةً وَ أَشْهَدَ ثُمَّ رَاجَعََهَا وَ أَشْهَدَ عَلَى رَجْعَتِهَا وَ مَسَّهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا التَّطْلِيقَةَ الثَّالِثَةَ وَ أَشْهَدَ عَلَى طَلَّاقِهَا لِكُلِّ عِدَّةٍ شَهْرٌ هَلْ تَبَيَّنَ مِنْهُ كَمَا تَبَيَّنَ الْمُطَلَّقَةُ عَلَى الْعِدَّةِ الَّتِي لَا تَحِلُّ لِرِجْوِهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا عِدَّتُهَا قَالَ عِدَّتُهَا أَنْ تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا ثُمَّ قَدْ حَلَّتْ لِلأَزْوَاجِ» (همان: ۳۰۰).

قسمتی از روایت که می تواند مورد استشهاد شیخ قرار گیرد سوال راوی است که می گوید: «قُلْتُ فَإِنْ رَاجَعََهَا وَ مَسَّهَا...» «به امام عرض کردم: اگر (بعد از طلاق اول) رجوع کند و موقعه نماید و سپس بخواهد او را طلاق دوم بدهد، (آیا جایز است؟) حضرت فرمود: خیر او را طلاق ندهد تا اینکه یک ماه از موقعه بگذرد...» در ادامه روایت نیز راوی عینا همین سوال را برای طلاق سوم می پرسد.

آیا می توان از این روایت جواز طلاق عدی را فهمید؟ پاسخ اینست که روایت نه تنها ظهور، بلکه نص در جواز این نوع طلاق است. ولی دواشکال متوجه شیخ است:

اولا در این روایات، جواز طلاق دوم مشروط به گذشتن یک ماه از موقعه می باشد، در حالی که شیخ در فتوایش این شرط را ذکر ننموده است.

ثانیا درست است که این روایت، طلاق بعد از موقعه را اجازه داده، اما در هیچ جای روایت، این جواز مشروط به موقعه نشده است. در حقیقت این روایت اثبات جواز طلاق عدی می کند ولی نمی تواند نفی جواز از سایر طلاق ها نماید. چرا که موقعه در سوال راوی ذکر شده و امام هم فرمود در صورت مفروض طلاق جایز است و این جواز منافاتی با جواز سایر طلاق ها ندارد. چرا که روایات دال بر جواز مطلق طلاق می گویند «طلاق دوم جایز است» و در این روایت نیز راوی از یک مصداق آن سوال نموده و امام هم فرموده جایز است (البته بعد از یک ماه). بنابر این، این روایت با روایات مطلق جواز طلاق منافاتی ندارد.

بله اگر ما بودیم و این روایت و روایات منع را هم می پذیرفتیم و روایات دال بر جواز به صورت مطلق وجود نداشت، جمع شیخ قابل دفاع بود. زیرا روایات منع اطلاق دارد و روایت جواز تنها ناظر به جواز طلاق عدی بود. لذا قدر متیقن از جواز را که طلاق عدی بود، از تحت عموم منع خارج می کردیم و سایر طلاق ها تحت عموم منع باقی می ماند. اما بحث اینجاست که ما روایاتی داریم که مطلقا طلاق را جایز می دانند و روایت جواز طلاق عدی، مقید به موقعه نیست تا حمل مطلق بر مقید نماییم. بلکه از جهت موقعه،

روایات مطلق تعارضی با این روایت ندارند و لذا اطلاق حجت بوده و موقعه شرط نمی باشد.

ممکن است اشکال شود که در صورت مقید نکردن اطلاق روایات جواز، بین این روایات و روایات منع و روایاتی که طلاق حامله را واحد می دانند، منافات پیش می آید.

در جواب می گوئیم که این روایات قابل جمع عرفی است و ان شاء الله در بخش مربوطه مورد مذاقه قرار می گیرد.

در هر صورت شیخ آنچه را که روایت شرط کرده (گذشتن یک ماه) شرط ندانسته و آنچه را که روایت شرط نکرده (موقعه)، ایشان شرط نموده اند. والله الهادی الی الصواب

روایت دوم: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِهِمْ قَالَ فِي الرَّجُلِ تَكَوَّنَ لَهُ الْمَرْأَةُ الْحَامِلُ وَ هُوَ يُرِيدُ أَنْ يُطَلِّقَهَا قَالَ يُطَلِّقُهَا إِذَا أَرَادَ الطَّلَاقَ بِعَيْنِهِ يُطَلِّقُهَا بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ فَإِنْ بَدَأَ لَهُ فِي يَوْمِهِ أَوْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَرِاجِعَهَا يُرِيدُ الرَّجْعَةَ بِعَيْنِهَا فَلْيُرَاجِعْ وَ لِيُؤَاقِعْ ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَيُطَلِّقُ أَيْضًا ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَلْيُرَاجِعْ كَمَا رَاجَعَ أَوْ لَا ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَيُطَلِّقُ فَهِيَ الَّتِي لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ إِذَا كَانَ رَاجِعًا يُرِيدُ الْمُوَاقَعَةَ وَ الْإِمْسَاكَ وَ يُؤَاقِعُ (طوسی، ۱۳۹۰: ۳۰۰).

عمده دلیل شیخ بر اشتراط موقعه این روایت می تواند باشد.

دو جای این روایت قابل استناد برای شیخ است:

اول: «فليراجع وليواقع»: حضرت در جواب راوی فرمودند: «(بعد از طلاق اول اگر خواست مجددا طلاق دهد) پس باید مراجعه نماید و موقعه نماید و سپس طلاق دهد»

دوم: «اذا كان راجعا يريد المواقعة و الامساك و يواقع»: در این قسمت نیز حضرت می فرمایند اگر طلاق سوم را هم بدهد دیگر بعد از آن نیاز به محلل دارد و این در صورتی است که رجوع کرده باشد و قصد مواقعه و امساك زوجه داشته باشد و موقعه کرده باشد.» در اینجا نیز حضرت صحت طلاق سوم و ترتب آثار بر آن را مرتب بر موقعه دانسته اند.

به هر دو شاهد، اشکال وارد است.

اما قسمت اول، دلالت بر اشتراط ندارد؛ زیرا ظاهر «فليراجع»، اباحه رجوع است نه لزوم و وجوب رجوع. دلیل ما بر این استظهار وجود قرینه در همین روایت است. زیرا امام فرموده: «...بعد از طلاق اگر خواست رجوع نماید پس رجوع نماید و لیواقع...». این قسمت تصریح در عدم وجوب دارد. مثل اینکه بگوئیم: «اگر می خواهی بروی برو» هیچ کس از این جمله وجوب رفتن را برداشت نمی کند؛ بلکه ظهور در عدم وجوب دارد و از آنجا که «فليراجع و لیواقع» در یک

سياق قرار دارند، «ولیواقع» نیز وجوب را نمی فهماند، بلکه اباحه را می فهماند. با این حساب قسمت اول دلالتی بر لزوم موقعه در صحت طلاق ندارد.

اما قسمت دوم:

اولا با توجه به نحوه چینش کلمات که از بلاغت خارج است؛ بعید است که این قسمت از امام معصوم صادر شده باشد چرا که امام «رجوع و مواقعه» را ذکر کرده بود و ذکر مجدد خالی از فائده می باشد. علاوه بر آن که با آوردن «مواقعه» دیگر نیازی به ذکر «امساك» نیست و آوردن آن لغو می باشد.

به هر حال این احتمالی که ما گفتیم بعید نمی نماید، چرا که عبد الله بن بکیر (راوی روایت) سابقه چنین کاری را دارد.^۸ و با وجود این احتمال، همین قدر که شک در حجیت آن نمایم، برای عدم حجیت کافی است؛ چرا که شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است.

ثانیا حتی اگر از اشکال اول صرف نظر کنیم باز هم این قسمت روایت قابل استناد نیست. چرا که علاوه بر موقعه، قصد مواقعه را نیز شرط کرده است (اذا كان راجعا يريد المواقعة... و ویواقع) که بالاجماع شرط نیست.^۹ لذا علامه مجلسی تصریح کرده که به این تفصیل و شروطی که در روایت مذکور آمده، احدی فتوا نداده است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۴۶).

بلکه آنچه محل بحث است و می تواند شرط باشد، فعل مواقعه می باشد. ثانیا همانطور که گفتیم با آوردن «رجوع» (اذا كان راجعا) و «مواقعه» (یواقع) دیگر نیازی به ذکر قصد امساك نیست و آوردن آن لغو می باشد (اذا كان راجعا يريد المواقعة

و الامساك و یواقع)؛ چرا که قصد امساك یا به صورت موقت و برای رجوع فعلی است (یعنی قصد کند تا مدتی ولو چند لحظه او را نگه دارد) که در این صورت از مقومات رجوع است و با ذکر رجوع، دیگر نیازی به آوردن آن نیست و یا به صورت مطلق و دائمی است (یعنی قصد کند که بعد از رجوع دیگر از او جدا نشود) که بالاجماع چنین چیزی شرط نیست. (همانطور که گذشت) علاوه بر اینکه هرآنچه بر قصد امساك مترتب است، قطعا بر مواقعه که دال بر رجوع و امساك می باشد، مترتب است.

البته می توان این اشکالات را تخفیف داد؛ به این صورت که واو را در روایت به معنای «أو» بگیریم که در این صورت مکلف، مخیر بین مواقعه و امساك بدون مواقعه می باشد و نتیجه ی آن چیزی جز عدم اشتراط مواقعه نیست.

ثالثا حتی اگر از اشکالات بالا صرف نظر کنیم و دلالت ذیل روایت را بر لزوم مواقعه بپذیریم، این دلالت با دلالت «فليراجع و لیواقع» که

براباحه ی واقعه دلالت می کرد و نه وجوب، منافات دارد. روشن است که اباحه در این قسمت اباحه به معنای عام آن نیست، بلکه اباحه به معنای اخص است.

به هر حال در مجموع نمی توان برای اشتراط طلاق دوم به واقعه، به این روایت تمسک جست والله هو العالم.

بخش پنجم

۵-انقد نظر شهید ثانی

ایشان همان طور که گذشت، دو اشکال عمده در ارتباط با روایات ذکر کرده اند:

اول- ضعف سند روایات: درباره این اشکال باید گفت که خود شهید هم اعتراف کرده همه روایات ضعیف نیستند و ان شاء الله در ادامه به بررسی سندی روایات می پردازیم. در هر صورت آنچه را هم که شهید ثانی صحیح می دانسته، یا از آن اعراض کرده و یا حمل بر کراهت نموده که هر دو بی دلیل و بی قرینه است.

دوم- تناقض روایات: این اشکال هم وارد نیست و ان شاء الله در ادامه به جمع بین روایات می پردازیم.

۵-۲ دسته بندی روایات

در مجموع ۱۴ روایت مرتبط با این بحث در وسائل الشیعه ذکر شده است. ۳ روایت در باب ۲۷ از ابواب مقدمات طلاق «وسائل» و ۱۱ روایت در باب ۲۰ از ابواب اقسام طلاق «وسائل» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۵۹-۶۰ و ۱۴۵-۱۴۹).

این روایات را از جهت محتوا می توان به ۵ دسته تقسیم نمود:

دسته اول- روایاتی که مضمونشان اینست که طلاق حامله یکی است: تعداد این روایات ۸ عدد می باشد که در بین آنها روایات صحیح السند وجود دارد.

یک نمونه ی این روایات چنین است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَاسَنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ طَلَّقَ الْحَامِلُ وَاحِدَةً فَإِذَا وَضَعَتْ مَا فِي بَطْنِهَا فَقَدْ بَانَثَ مِنْهُ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۴۵).

اصل این روایت را شیخ طوسی در استبصار نقل نموده است (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۲۹۸) و همه راوی های سلسله سند، امامی و ثقه می باشند.^{۱۰}

دسته دوم- روایاتی که سه طلاق را جایز می دانند و در آن جواز طلاق مقید به طلاق خاص یا شرط خاصی نشده است : سه روایت

به این مضمون وارد شده است که سند هر سه روایت معتبر است.

به عنوان نمونه روایت زیر را بررسی می کنیم:

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلَتْهُ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ حَامِلٌ ثُمَّ رَاجَعَهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا ثُمَّ رَاجَعَهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا الثَّالِثَةَ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ تَبَيَّنَ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۳۰۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۴۸).

از جهت سندی این روایت موثقه می باشد (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۴۶). چرا که همه راویان حدیث در کتب رجالی توثیق شده اند^{۱۱} و دلالتش بر وقوع سه طلاق نسبت به زن حامل صریح می باشد.

«راجعه» در کلام راوی نیز مطلق رجوع می باشد و مقید به رجوع خاصی (واقعه) نیست و امام نیز از راوی سوال ننموده اند که آیا بعد از رجوع، واقعه کرده است یا نه. و در مقابل سوال راوی جواب مثبت داده اند؛ در حالی که اگر واقعه شرط بود، لازم بود امام ابتدا سوال نمایند که آیا بعد از رجوع، واقعه نموده اند یا نه و سپس پاسخ دهند.

نظیر همین روایت نیز روایت معتبر دیگری از اسحاق بن عمار می باشد: محمد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار^{۱۲} قال قلت لأبي إبراهيم ع الحَامِلُ يُطَلِّقُهَا زَوْجَهَا ثُمَّ يَرَاغِعُهَا ثُمَّ يُطَلِّقُهَا ثُمَّ يَرَاغِعُهَا ثُمَّ يَطْلِقُهَا الثَّالِثَةَ قَالَ تَبَيَّنَ مِنْهُ وَ لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ. (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۲۹۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۴۷).

دسته سوم- روایتی که نهی از بیشتر از یک طلاق می کند: تنها یک روایت دلالت دارد که طلاق زن حامل بیش از یکی جایز نیست و آن روایت زیر است که شیخ در استبصار نقل نموده است:

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ الصَّقِيلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ حُبْلَى قَالَ يُطَلِّقُهَا قُلْتُ فَيَرَاغِعُهَا قَالَ نَعَمْ يُرَاغِعُهَا قُلْتُ فَإِنَّهُ بَدَأَ لَهُ بَعْدَ مَا رَاجَعَهَا أَنْ يُطَلِّقَهَا قَالَ لَا حَتَّى تَضَعَ. (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۲۹۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۴۷).

البته این روایت از جهت سندی مجهول و ضعیف می باشد (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۴۴). ضعف روایت به دو راوی است:

اول محمد بن منصور الصیقِل که در هیچ کتاب رجالی، نامی از وی آورده نشده است و دوم پدرش (منصور بن ولید) که اگرچه در رجال طوسی و برقی اسمی از وی به میان آورده شده، ولی هیچ گونه توثیقی در باره او گفته نشده و تنها به کنیه و کوفی بودن او تصریح شده است (برقی، ۱۳۴۲: ۳۹؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۷ و ۳۰۶).

دسته چهارم - روایتی که بیشتر از یک طلاق را جایز می داند به شرط تخلل وطی (در نتیجه تنها طلاق عده جایز است): یک روایت بر این مضمون دلالت دارد:

يَاسَنَادِهِ (شیخ طوسی) عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ مُحَمَّدٍ وَ أَحْمَدَ ابْنَيْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنِ الْفَضْلِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِهِمْ قَالَ: فِي الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ الْحَامِلُ وَ هُوَ يُرِيدُ أَنْ يُطَلِّقَهَا قَالَ يُطَلِّقُهَا إِذَا أَرَادَ الطَّلَاقَ بِعَيْنِهِ يُطَلِّقُهَا بِشَهَادَةِ الشَّهْوَ فَإِنْ بَدَأَ لَهُ فِي يَوْمِهِ أَوْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَرَاغِعَهَا يُرِيدُ الرَّجْعَةَ بِعَيْنِهَا فَلْيَرَاغِعْ وَ لْيُؤَاقِعْ ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَيَطْلُقُ أَيْضاً ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَيَرَاغِعْ كَمَا رَاجَعَ أَوَّلًا ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَيَطْلُقُ فِيْهِ الْبَتَى لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ إِذَا كَانَ إِذَا رَاجَعَ يُرِيدُ الْمُوَاقَعَةَ وَ الْإِمْسَاكَ وَ يُؤَاقِعُ (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۳۰۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۴۸).

همانطور که از عطف در سند، معلوم است این روایت دارای چهار سلسله سند می باشد^{۱۳} که حد اقل راویان یکی از این چهار سلسله تا «بعضهم» مورد توثیق رجالیون می باشند.^{۱۴} اما بسته به اینکه مراد از «بعضهم» امام باشد یا راوی دیگر، روایت یا موثقه می شود و یا مجهول و ضعیف می گردد. علامه مجلسی این روایت را مجهول می داند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۴۶). ظاهرا دلیل آن، اینست که علامه «بعضهم» را امام معصوم نمی داند. اما مجلسی اول روایت را به «القوی کالصحیح» توصیف می کند (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۹/۹۶)، که نشانگر صدور روایت از معصوم نزد ایشان است.

اما ظاهر اینست که مراد از بعضهم، معصوم می باشد به دو قرینه: اول آن که اگر غیر از معصوم بود، در سند به «بعض اصحابه» و یا نزدیک به آن، تعبیر می شد نه تعبیر به «بعضهم»^{۱۵}؛ چرا که مرجع ضمیر «هم» در ماقبل ذکر نشده. ولی اگر معصوم باشد، بخاطر وضوح نقل از معصوم نیازی به ذکر مرجع ضمیر در ما قبل نیست. دوم آن که همانطور که شیخ مفید و دیگران ذکر کرده اند، عبد الله بن بکیر از بزرگان فقها و راسای آنان است که روایاتش سند احکام می باشد. (خوئی، بی تا: ۱۱/۱۳۰) وی کثیر الروایه بوده و نیز دارای کتاب می باشد (همان: ۱۲۹). لذا بسیار بعید است چنین شخصی از غیر معصوم روایت نقل کند. همه اینها در کنار نقل این روایت توسط شیخ طوسی در استبصار (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۳۰۰) و تهذیب (طوسی، ۱۴۰۷: ۸/۷۲) و استناد وی در فتوایش به این روایت، اطمینان می آورد که مراد از «بعضهم» امام معصوم می باشد.

دسته پنجم- روایتی که نهی از طلاق دوم دارد بعد از وطی، تا اینکه از واقعه یک ماه بگذرد: تنها یک روایت بر این مطلب دلالت دارد

که معتبر بوده^{۱۶} و از دیدگاه علامه مجلسی نیز صحیح می باشد (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۴۵).

عَنْ يَزِيدَ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ طَلَاقِ الْحُبْلَى فَقَالَ يُطَلِّقُهَا وَاحِدَةً لِلْعِدَّةِ بِالشَّهْوَ وَ الشَّهْوَ قُلْتُ فَلَهُ أَنْ يَرَاغِعَهَا قَالَ نَعَمْ وَ هِيَ امْرَأَتُهُ قُلْتُ فَإِنْ رَاجَعَهَا وَ مَسَّهَا ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُطَلِّقَهَا تَطْلِيقَةً أُخْرَى قَالَ لَا يُطَلِّقُهَا حَتَّى يَمْضِيَ لَهَا بَعْدَ مَا يَمَسُّهَا شَهْرٌ قُلْتُ وَإِنْ طَلَّقَهَا ثَانِيَةً وَ أَشْهَدُ ثُمَّ رَاجَعَهَا وَ أَشْهَدَ عَلَى رَجْعَتِهَا وَ مَسَّهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا الثَّطْلِيقَةَ الثَّالِثَةَ وَ أَشْهَدَ عَلَى طَلَاقِهَا لِكُلِّ عِدَّةٍ شَهْرٌ هَلْ تَبَيَّنَ مِنْهُ كَمَا تَبَيَّنَ الْمُطَلَّقةُ لِلْعِدَّةِ الَّتِي لَا تَحِلُّ لَزَوْجِهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا عِدَّتُهَا قَالَ عِدَّتُهَا أَنْ تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا ثُمَّ قَدْ حَلَّتْ لِلزَّوْاجِ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۴۸ و ۱۴۹).

۵-۳ جمع بندی روایات

از این ۵ دسته روایات، سه دسته فی الجمله طلاق دوم را جایز می شمردند؛ و دو دسته در بدو الامر طلاق دوم را جایز نمی دانند یعنی دسته اول و سوم.

روایات دسته اول که می گوید «طلاق حبلی واحده»، به مفهوم (و نه منطوق) دال بر عدم جواز بیشتر از یک طلاق می باشند. حتی روایتی که می گوید «تطلق تطليقه واحده» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۴۶) تنها به مفهوم دال بر عدم جواز است و مفعول مطلق ذکر شده، به قرینه قید «واحده» که دال بر مره بودن است، مصدر مره می باشد. این مفهوم نیز مفهوم عدد می باشد که در وجود چنین مفهومی اختلاف وجود دارد. صاحب کفایه و مرحوم مظفر از جمله کسانی اند که منکر مفهوم عدد می باشند (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۱۲؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱/۱۲۹).

اگر ما بودیم و این روایت و روایات دیگری نبود، می گفتیم جواز بیشتر از یک طلاق محل تردید است.

اما آیا با وجود روایات دیگر نیز می توان از دسته اول از روایات، منع را برداشت نمود؟

پاسخ این است: خیر. اتفاقا ما از روایات دیگر می فهمیم منظور از این دسته از روایات چیست و منافاتی با جواز طلاق دوم و سوم ندارد.

به روایت زیر که از دسته ی پنجم روایات است، دوباره توجه کنید:

عَنْ يَزِيدَ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ طَلَاقِ الْحُبْلَى فَقَالَ يُطَلِّقُهَا وَاحِدَةً لِلْعِدَّةِ بِالشَّهْوَ وَ الشَّهْوَ قُلْتُ فَلَهُ أَنْ يَرَاغِعَهَا قَالَ نَعَمْ وَ هِيَ امْرَأَتُهُ قُلْتُ فَإِنْ رَاجَعَهَا وَ مَسَّهَا ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُطَلِّقَهَا تَطْلِيقَةً أُخْرَى قَالَ لَا يُطَلِّقُهَا حَتَّى يَمْضِيَ لَهَا بَعْدَ مَا يَمَسُّهَا شَهْرٌ قُلْتُ وَإِنْ

طَلَّقَهَا ثَانِيَةً وَ أَشْهَدَ ثُمَّ رَاجَعَهَا وَ أَشْهَدَ عَلَى رَجْعَتِهَا وَ مَسَّهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا التَّطْلِيقَةَ الثَّالِثَةَ وَ أَشْهَدَ عَلَى طَلَّاقِهَا لِكُلِّ عِدَّةٍ شَهْرٍ هَلْ تَبَيَّنَ مِنْهُ كَمَا تَبَيَّنَ الْمُطَلَّقَةُ لِلْعِدَّةِ الَّتِي لَا تَحِلُّ لِرُوجِهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا عِدَّتُهَا قَالَ عِدَّتُهَا أَنْ تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا ثُمَّ قَدْ حَلَّتْ لِلْأَزْوَاجِ . (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۸/۲۲ و ۱۴۹)

در این روایت راوی از امام باقر (ع) در رابطه با طلاق زوجه حامله سوال می کند و امام عینا همان مضمونی را در جواب می فرماید که در روایات دسته اول مشاهده می شود: «زن حامله یک طلاق داده می شود». بعد راوی از جواز رجوع به زوجه سوال می کند. امام می فرماید جایز است. سپس راوی بعد از رجوع و مواقعه از طلاق دوم سوال می نماید و امام در پاسخ او می فرمایند که بعد از یک ماه جایز است و همین طور طلاق سوم. ملاحظه می فرمایید که بعد از آنکه امام فرمود «طلاق حامله واحد است» باز هم اجازه طلاق دوم و سوم را داده اند و این می فهماند که منظور از «واحد بودن طلاق» هر چه که باشد، منافاتی با طلاق دوم و سوم ندارد. (دقت کنید) ولذا روایات دسته اول منافاتی با روایات دال بر جواز نخواهد داشت. فقط سوال اینست که پس منظور روایات از «طلاق واحد» چیست؟ به روایت زیر (از دسته چهارم روایات) توجه کنید: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَكْرٍ عَنْ بَعْضِهِمْ قَالَ: فِي الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ الْخَامِلُ وَ هُوَ يُرِيدُ أَنْ يُطَلِّقَهَا قَالَ يُطَلِّقُهَا إِذَا أَرَادَ الطَّلَاقَ بِعَيْنِيهِ يُطَلِّقُهَا بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ فَإِنْ بَدَأَ لَهُ فِي يَوْمِهِ أَوْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يُرَاجِعَهَا يُرِيدُ الرَّجْعَةَ بِعَيْنِهَا فَلْيُرَاجِعْ وَ لْيُؤَاقِعْ ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَيَطْلُقُ أَيْضاً ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَيُرَاجِعْ كَمَا رَاجَعَ أَوَّلًا ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَيَطْلُقُ فِيهِ الْبَيِّ لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ إِذَا كَانَ إِذَا رَاجَعَ يُرِيدُ الْمُوَاقَعَةَ وَ الْإِمْسَاكَ وَ يُؤَاقِعُ. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۸/۲۲)

در این روایت، راوی از اینکه مردی می خواهد زوجه حامله اش را طلاق دهد، سوال می کند و امام در جواب سه طلاق را بیان می کند. ! با تامل در پاسخ امام در مقابل سوال راوی فهمیده می شود مراد از طلاقی که راوی می پرسد طلاقی است که دیگر از زن جدا شود و نتواند رجوع نماید. اگر اینگونه باشد، مشکل روایاتی که می گوید الطلاق واحده هم حل می شود، یعنی این دسته از روایات می گویند با یک طلاق کافی است که مرد از زوجه حامله اش جدا شود، فقط باید تا پایان حمل صبر نماید.

ممکن است بپرسید این حکم (طلاق دادن و صبر تا پایان عده) در غیر حامله نیز جاری است. پس چرا از حامله به طور خاص سوال شده است؟ در جواب باید گفت شاید بخاطر این حامله، مورد سوال

بود که گمان می کردند در احکام طلاق و عده نگه داشتن، فرقی بین زنان حامله و غیر حامله نیست. از طرفی معمولاً زنان حامله حیض ندارند و لذا در ذهن سائل این احتمال بود که تا بعد از حمل و دیدن سه حیض زن از او جدا نمی شود و همچنان در نفقه او باقی می ماند و حضرت با این کلام که «با یک طلاق می توان از زوجه حامله جدا شد» این احتمال را رد می کردند.

موید ما در این برداشت روایت زیر است: عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخُبْلَى تَطْلُقُ الطَّلَاقَ الَّذِي لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ أَلَسْتُ قُلْتُ لِي إِذَا جَامَعَ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يُطْلَقَ قَالَ إِنَّ الطَّلَاقَ لَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى طَهْرٍ قَدْ بَانَ أَوْ حَمَلٍ قَدْ بَانَ وَ هَذِهِ قَدْ بَانَ حَمْلُهَا حِرَامِي، ۱۴۰۹: ۱۴۷/۲۲)

این روایت، موثقه می باشد (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴۵/۱۳) و اکثر روایان آن از روات بزرگ شیعه می باشند.^{۱۲} در این روایت اسحاق بن عمار از امام کاظم (ع) سوال می کند: «آیا می توان زوجه ی حامله را طلاق داد، طلاقی که دیگر زوجه بر زوج حلال نباشد مگر اینکه زوجه با کسی دیگر ازدواج کند (یعنی مگر بعد از محلل)؟» حضرت در جواب سوال فرمود: «بله». راوی می پرسد: «مگر شما نفرموده بودید اگر زوج مجامعت کند دیگر نمی تواند زوجه را طلاق دهد» و حضرت در جواب می فرماید: «طلاق صحیح نیست مگر در طهری (بعد از طهر مواقعه) که آشکار شود (یعنی برسد) یا حملی که آشکار شود و این زن حملش آشکار شده».

از این روایت به خوبی معلوم می شود که راوی سوال گمان داشته است که نمی توان زوجه حامله را طلاقی داد که نیاز به محلل داشته باشد، (یعنی سه طلاق داد) و منشا توهم نیز این بوده است که وقتی وی حامله است و با او مواقعه صورت گرفته تا بعد از حمل به خاطر ندیدن حیض وارد طهر بعدی نمی شود و لذا نمی توان او را طلاق داد. (چرا که تمام دوران حمل طهر مواقعه به حساب می آید). حضرت در جواب او می فرماید که این حکم، در غیر زوجه حامله است. ولی در زوجه حامله نیازی نیست که او وارد طهر جدید شود. از این روایت به خوبی فهمیده می شود که در مورد زن حامله شبهه وجود داشته که آیا می توان او را طلاق سوم داد و این شبهه نیز به هنگام مواقعه بوده. لذا این روایت هم موید جمع ماست (چرا که شبهه ی موجود در اذهان را مشخص می کند و آن این بود که گمان می کردند زنان باردار نیز بعد از طلاق باید وارد طهر بعدی شوند و لذا بعد از حمل نیز همچنان، جدا نمی شوند و در نفقه باقی

می مانند. خلاصه گمان می کردند فرقی بین حامله و غیر حامله نیست) و هم ردی است بر شیخ طوسی که مواقعه را شرط دانسته است. چرا که این روایت به خوبی می فهماند که چون در صورت مواقعه، شبهه ی عدم جواز طلاق پیش می آمده، در سوال راویان فرض گرفته می شده است.

در آخر هم می گوییم حتی اگر کسی سخن ما را در عدم منافات دسته اول روایات با روایات دال بر جواز نپذیرد، بین این دو دسته تعارض پیش می آید. اما از آنجا که روایات دال بر جواز طلاق دوم، نص بر جواز می باشند و دلالت این دسته از روایات بر عدم جواز، به مفهوم می باشد و آن هم مفهوم عدد، طبق قاعده «تقدیم نص بر ظاهر» و یا «تقدیم اظهر بر ظاهر» باز هم روایات دال بر جواز پذیرفته خواهد شد.

اما دسته سوم، که تنها یک روایت دارد و نهی از طلاق دوم کرده: اولاً از جهت سندی ضعیف بوده و لذا نمی تواند در مقابل روایات صحیح السند دال بر جواز مقاومت نماید و ثانیاً حتی اگر از جهت سندی صرف نظر نماییم، از جهت دلالی نمی تواند در مقابل روایات دال بر جواز بایستد. چرا که در این روایت «صیغه نهی» با «صیغه نفی» به کار رفته که تنها ظهور در تحریم دارد. در حالی که روایاتی که «دال بر وقوع سه طلاق صحیح نسبت به زوجه حامله» هستند، صریح در وقوع سه طلاق و جواز آن است و قطعاً «نص یا اظهر، بر ظاهر» مقدم خواهد بود. خصوصاً که در روایات معصومین کثیراً نهی در کراهت نیز استعمال شده است. با این حساب روایات دال بر جواز قرینه بر این هستند که مراد امام از نهی یا نفی تنها کراهت بوده است. تا اینجای کار، دیگر معارضی برای اصل جواز باقی نمی ماند. فقط باید دید این طلاق دوم مشروط به شرطی می باشد یا خیر.

در مجموع روایات چند شرط ذکر شده است که در بخش چهارم به نقد این شروط پرداختیم و ذکر کردیم که اشتراط مواقعه را نمی توان از روایات فهمید و نیز گفتیم که قصد مواقعه بالاجماع شرط نیست و قصد امساک نیز لازمه رجوع است و رجوع بدون آن تحقق نمی یابد تا نوبت به طلاق برسد و لذا از محل بحث خارج ست. تنها یک شرط باقی می ماند و آن اینکه در صورت مواقعه باید تا یک ماه طلاق دوم را به تاخیر بیندازد. لذا می فهماند که در صورت مواقعه باید یک ماه صبر نموده و سپس طلاق دهد. بنابراین در غیر این صورت، به اطلاق روایات جواز عمل می کنیم. (دسته دوم روایات) و در صورت مواقعه نیز، به این روایت که مَقْدِر روایات جواز است عمل می شود.

بنابر این جمع بین روایات چنین می شود که: برای غیر طلاق عدی، جواز طلاق بیشتر از یکی بدون هیچ قیدی می باشد و برای طلاق عدی باید یک ماه از مواقعه بگذرد و سپس طلاق دهد.^{۱۳} و این جمع ما، مطابق با ظاهر فتوای ابن جنید است. چرا که ابن جنید در خصوص طلاق عدی گفته که باید یک ماه صبر کند و در غیر عدی سخنی نگفته است که ظاهر این است که به عمومات جواز طلاق بسنده نموده است. علامه حلی کلام ابن جنید را چنین آورده است: «و قال ابن الجنید: والحبلى إذا طلقها زوجها وقع الطلاق، وله أن یرتجعها، فإن أراد طلاقها، تركها شهرا من حال جماعها في الرجعة ثم يطلقها،» (حلی، ۱۴۱۳: ۳۵۷/۷)

نتیجه:

طلاق دوم و سوم زوجه ی حامله محل بحث و خلاف است. شیخ طوسی تنها طلاق عدی را جایز می داند و شهید ثانی نیز به صورت مطلق هر طلاقی را جایز شمرده است.

پایه استدلال شیخ، روایات موجود در زمینه طلاق حامل و پایه استدلال شهید ثانی رجوع به عمومات جواز طلاق و دست برداشتن از روایات مربوط به طلاق حامل است.

به نظر ما، جمع شیخ ناصواب بوده و روایات، از حصر جواز طلاق در خصوص عدی قاصر می باشند. رجوع به عمومات نیز با وجود جمع عرفی بین روایات طلاق حامل کار زودتر از موعد می باشد. آنچه که از روایات فهمیده می شود اینست که در غیر طلاق عدی، طلاق دوم جایز و بدون شرط است و در خصوص طلاق عدی، باید یک ماه از مواقعه بگذرد تا طلاق شرعاً صحیح باشد.

نکته ای که در پایان باید به آن اشاره کنیم، این است که در صورت دقت در محتوای مجموع روایات در یک مساله، در بسیاری موارد می توان به ظهور مستقر آنها دست یافت، چرا که بعضی روایات قرینه ی بعضی روایات دیگر محسوب می شوند. این مساله ای است که ما در این مقاله از آن استفاده نموده ایم.

پی نوشت

۱- برای اطلاع بیشتر از شرایط محلل می توانید رجوع کنید به ریاض المسائل

ج۱۲ص ۲۶۹

۲- در باب ۵ از ابواب اقسام الطلاق کتاب وسائل الشیعه چند روایت در فضیلت این نوع طلاق ذکر شده است که در بعضی از این روایات به حکمت آن اشاره شده است. به دو روایت زیر بنگرید:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ أُحِبُّ لِلرَّجُلِ الْفَقِيهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُطَلِّقَ امْرَأَتَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا طَلَاً الشَّئْءَ قَالَ ثُمَّ قَالَ وَ هُوَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَعَلَّ اللَّهُ يُخَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا- بِغِنْيِي بَعْدَ الطَّلَاقِ وَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ التَّرْوِيجَ لَهُمَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَزَوَّجَ زَوْجًا غَيْرَهُ قَالَ وَ مَا أَغْدَلَهُ وَ أَوْسَعَهُ لَهُمَا جَمِيعاً أَنْ يُطَلِّقَهَا عَلَى ظَهْرِ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ تَطْلِيقَةً بِشَهْوٍ ثُمَّ يَدْعُهَا حَتَّى يَخْلُوَ أَجْلَهَا ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ أَوْ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ثُمَّ يَكُونُ حَاطِباً مِنَ الْخَطَلَابِ.

عن زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الطَّلَاقُ الَّذِي يُجِبُّهُ اللَّهُ وَ الَّذِي يُطَلِّقُ الْفَقِيهَ وَ هُوَ الْعَدْلُ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ أَنْ يُطَلِّقَهَا فِي اسْتِقْبَالِ الظَّهْرِ بِشَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ وَ إِرَادَةِ مِنَ الْقَلْبِ ثُمَّ يَتَرَكُهَا حَتَّى تَمْضِيَ ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ الْخَدِیْثُ.

۳- برای نمونه رجوع کنید به مسالک الافهام شهید ثانی ج ۹ ص ۱۲۵

۴- عبارت شهید ثانی در نقل اقوال چنین است: اتفق العلماء علی جواز طلاق الحامل مَرَّةً بشرائطها، لوجود المقتضي وانتفاء المانع منه كغيرها. و اختلف الأصحاب في جواز طلاقها ثانيا بسبب اختلاف الروایات في ذلك، فذهب الصدوقان إلى المنع منه إلا بعد مضي ثلاثة أشهر، سواء في ذلك طلاق العدة و غيره. و ذهب ابن الجنید إلى المنع من طلاق العدة إلا بعد شهر، و لم يتعرض لغيره. و الشيخ أطلق جواز الطلاق للعدة، و منع من طلاقها ثانيا للسنّة. و ابن إدريس و المصنّف و باقي المتأخرین جَوَّزوه بها مطلقا كغيرها.

منظور از مصنف در متن شهید ثانی، محقق حلی صاحب شرائع می باشد. خود شهید ثانی نیز در صفحه ۱۳۵ نظر خویش را مبنی بر جواز مطلق ذکر می کند.

۵- ادامه کلام شیخ اینست :«... لِأَنَّ إِنَّمَا ذَكَرْنَا ذَلِكَ فِي طَلَاكِ السَّنَةِ فَأَمَّا طَلَاكُ الْعِدَّةِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُطَلِّقَهَا فِي مُدَّةِ حَمْلِهَا إِذَا رَاجَعَهَا وَ وَطَّئَهَا فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ يُمَكِّنُكُمْ ذَلِكَ مَعَ مَا رَوِيَ مِنْ أَنَّهُ إِذَا رَاجَعَهَا لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا ثَانِيًا حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا رَوَى ذَلِكَ»

۶- «قِيلَ لَهُ الْوُجْهَ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا أَيَّ طَلَاكِ وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فِيهِ حَمْلُئَاهُ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا إِذَا رَاجَعَهَا حَتَّى تَضَعَ طَلَاكِ السَّنَةِ فَأَمَّا طَلَاكِ الْعِدَّةِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ إِذَا وَطَّئَهَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ»

۷- متن شهید ثانی در روضه چنین است: «و يجوز طلاق الحامل أزيد من مرة مطلقا على الأقوى و يكون طلاق عدة إن وطئ بعد الرجعة ثم طلق، و إلا بطلاً بعدها فسنة بمعناه الأعم. و أما طلاق السنة بالمعنى الأخص فلا يقع بها لأنه مشروط بانقضاء العدة، ثم تزويجها ثانيا كما سبق، و عدة الحامل لا تنقضي إلا بالوضع، و به تخرج عن كونها حاملا فلا يصدق أنها طلقت طلاق السنة بالمعنى الأخص ما دامت حاملا... و الأقوال هنا مختلفة كالأخبار، و المحصل ما ذكرناه»

۸- رجوع کنید به تهذیب الاحکام شیخ طوسی، ج ۸، ص ۳۵. در آنجا شیخ

طوسی در ذیل روایتی ذکر می کند که این ذیل از اضافات عبد الله بن بکیر می

باشد و قرائن موجود نیز سخن شیخ طوسی را تایید می کند.

۹- فقهایی که در این مساله به ذکر اقوال می پردازند هیچ قولی که قصد مواقع را شرط کرده باشد، ذکر نمی کنند. برای مثال رجوع کنید به مسالک الافهام، ج ۹ ص ۱۳۰ و مهذب البار ع، ج ۳ ص ۴۱۴ و مختلف الشیعه ف، احکام

الشریعه ج ۷ ص ۳۵۷.

۱۰- شرح حال راویان حدیث در کتب رجالی بدینگونه است:

حسین بن سعید: در فهرست شیخ طوسی توثیق شده است.(طوسی، ۱۴۲۰:

۱۴۹) علامه حلی نیز درباره او می گوید: «ثقة عين جلیل القدر»(حلی، ۱۴۱۳: ۴۹)

احمد بن محمد بزنی: ایشان نیز از امامیان جلیل القدر و مورد وثوق می باشد.

(حلی، ۱۴۱۳: ۱۳) نجاشی می گوید: منزلت عظیمی نزد امام رضا و امام جواد(ع) داشته است.(نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۵)

جمیل بن دراج: ایشان نیز امامی و مورد وثوق می باشد. نجاشی نقل نموده که او را وجه الطائفة نامیده اند.(نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۶)

اسماعیل الجعفی: علامه حلی درباره توثیق وی می گوید: «الكوفي ثقة ممدوح و ما ورد فيه من الذم فقد بينا ضعفه في كتابنا الكبير و كان من أصحاب الباقر عليه السلام و حديثه أئتمد عليه»(حلی، ۱۴۱۱: ۸)

۱۱- راویان این روایت به قرار زیر است:

مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عِيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ

احمد بن محمد بن عیسی الاشعری: در رجال طوسی توثیق شده است.(طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۱)

احمد بن محمد بزنی: ذکر او در پی نوشت قبلی گذشت.

صفوان بن یحیی: در فهرست طوسی به عنوان اوثق اهل زمان خودش در نزد محدثین معرفی شده است.(طوسی، ۱۴۲۰: ۲۴۱)

اسحاق بن عمار: در رجال نجاشی توثیق شده است.(نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۱) در فهرست، اگرچه شیخ او را فطحی خوانده است، ولی با این حال وی را توثیق نموده است.(طوسی، ۱۴۲۰: ۳۹)

۱۲- راویان این حدیث در پی نوشت ۱۰ و ۱۱ مورد بررسی قرار گرفته اند.

۱۳- چهار سلسله سند به شرح ذیل می باشد:

علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن الحسن عن أبيه عن الفضل بن محمد الأشعري عن بعضهم

علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن الحسن عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن بعضهم

علي بن الحسن بن فضال عن أحمد بن الحسن عن أبيه عن الفضل بن محمد الأشعري عن بعضهم

علي بن الحسن بن فضال عن أحمد بن الحسن عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن بعضهم

۱۴- سلسله سند مذکور، به شرح ذیل می باشد:

علي بن الحسن بن فضال عن أحمد بن الحسن عن أبيه عن عبد الله بن بكير.

علي بن الحسن بن فضال: در فهرست طوسی او را فطحی و ثقه خوانده و چندین مدح درباره وی ذکر کرده است.(طوسی، ۱۴۲۰: ۲۷۲)

أحمد بن الحسن: وی نیز در فهرست طوسی هم فطحی نامیده شده و هم ثقه خوانده شده است.(طوسی، ۱۴۲۰: ۵۸)

الحسن بن علی بن فضال: در فهرست، شیخ او را ثقه و جلیل القدر و عظیم المنزله خوانده است.(طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۳)

عبد الله بن بکیر: در فهرست طوسی، اگرچه او فطحی نامیده شده اما توثیق شده است.(طوسی، ۱۴۲۰: ۳۰۴) علامه حلی نیز بر روایات وی اعتماد کرده است.(حلی، ۱۴۱۱: ۱۰۷)

۱۵- برای نمونه به اسناد زیر بنگرید که در آنها عبد الله بن بکیر هنگامی که از غیر معصوم نقل می کند، تعبیر به «بعض اصحابه» و یا «رجل» آمده است:
نمونه اول: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَحَدِهِمَا .(طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۵/۴)

نمونه دوم: عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدٍ وَأَحْمَدَ ابْنَيْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع(طوسی، ۱۴۰۷: ۱۵۴/۱)
نمونه سوم: عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ أَحْوَيْهِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْنُ رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع(طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱/۴)

در همه این موارد مشاهده می کنید که باز هم سند به معصوم ختم می شود.

۱۶- سند روایت چنین است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مُخْبُوطٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَّازِ عَنْ يَزِيدَ الْكُتَيْبِيِّ.

همانطور که ملاحظه می شود این روایت دارای دو سلسله سند می باشد که هر دو معتبر می باشند. ما یکی از این دو سلسله سند را بررسی می کنیم: محمد بن یعقوب: مرحوم کلینی و صاحب کتاب کافی است.

محمد بن یحیی: نجاشی وی را توثیق نموده و مورد تمجید قرار داده است.(نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۳)

احمد بن محمد: در رجال طوسی توثیق شده است.(طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۱)

ابن محبوب: در فهرست طوسی توثیق شده است.(طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲)

ابی ایوب الخراز: نجاشی او را ثقه و کبیر المنزله خوانده است.(نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۰)
یزید الکناسی: اگرچه در کتب رجالی اسم ایشان ذکر شده است، اما توثیقی درباره وی نیامده است.(طوسی، ۱۳۷۳: ۳۲۳)(برقی، ۱۳۴۲: ۱۲ و ۳۲). اما ظاهرا ایشان همان یزید القماط می باشد که مورد توثیق قرار گرفته است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به معجم الرجال مرحوم خوئی.(خوئی، بی تا: ۱۱۱/۲۱)

۱۷- سند روایت این است:

أحمد بن محمد بن عیسی عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار.

احمد بن محمد بن عیسی در پی نوشت ۱۶ و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی در پی نوشت ۱۰ و صفوان بن یحیی و اسحاق بن عمار نیز در پی نوشت ۱۱ گذشت.

۱۸- البته گفتن این نکته ضروری است که اگر ثابت شود مشهور از اشتراط «تاخیر یک ماه بعد از وطی» اعراض نموده اند و این اعراض مشهور نیز حجت باشد، قول به جواز طلاق دوم و سوم بدون هیچ شرطی صحیح خواهد بود که این بحث از حوصله این مقاله خارج است و فرصت دیگری می طلبد.

۱۹- البته احتمال دیگری نیز در کلام ابن جنید می رود و آن اینکه تنها طلاق عدی را جایز می داند. لذا تعبیر به ظاهر نموده ایم.

فهرست منابع

۱. ابن فهد حلی، احمد بن محمد اسدی، (۱۴۰۷)، «المهذب البارع فی المختصر النافع»، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱.

۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹)، «کفایه الاصول»، قم، موسسه آل البیت، ج ۱.

۳. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۵)، «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة»، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱.

۴. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۴۲ش)، «رجال البرقی»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱.

۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، «وسائل الشیعه»، قم، موسسه آل البیت، ج ۱.

۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، «مختلف الشیعه فی احکام الشریعه»، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲.

۷. _____، (۱۴۱۱)، «رجال العلامة الحلی»، نجف، دار الذخائر، ج ۲

۸. خوئی، ابو القاسم، (بی تا)، «معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال»، - ، - .

۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳)، «مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام»، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ج ۱.

۱۰. _____، (۱۴۲۴)، «الروضة البهية فی شرح للمعلة الدمشقية»، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ج ۱.

۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۵)، «المقنع»، قم، موسسه امام هادی(ع)، ج ۱.

۱۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰)، «النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى»، بیروت، دار الکتاب العربی، ج ۲.

۱۳. _____، (۱۳۷۳ش)، «رجال الطوسی»، قم، موسسه انتشارات اسلامی، ج ۳.

۱۴. _____، (۱۳۹۰)، «الاستبصار فيما اختلف من الاخبار»، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۱.

۱۵. _____، (۱۴۰۷)، «تهذيب الاحکام»، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۴.
_____، (۱۴۲۰)، «فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول»، قم، مکتبه المحقق الطباطبایی، ج ۱.

۱۷. مجلسی اول، محمد تقی، (۱۴۰۶)، «روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه»، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ج ۲.

۱۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۶)، «ملاذ الاخيار فی فهم تهذيب الاخبار»، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۱.

۱۹. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵ ش)، «اصول الفقه»، قم، اسماعیلیان، ج ۵.

۲۰. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ ش)، «رجال النجاشی»، قم، موسسه انتشارات اسلامی، ج ۶.

بررسی و نقد تعاریف ارائه شده

از علم اصول و ارائه تعریف احسن

با نگاه به اشکالات تعاریف موجود

سید حسین اقتدار

طلبه حوزه مروی

آنچه مسائل هر علمی را تحت

یک مجموعه در می‌آورد و مانع ورود مسائل

دیگر علوم می‌شود، تعریف و در مرتبه بعدی موضوع آن علم

است. از طرفی علم اصول فقه، مانند سیر تطوّر و تکوّنی که سایر علوم آن را سپری

کرده‌اند، در آغاز بسیط و محدود بوده و سپس در ادوار بعدی توسعه و افزایش یافته‌است. لذا در

زمینه موضوع این علم همواره اختلافات زیادی در ادوار مختلف نسبت به تعاریف دوره قبل ایجاد شده‌است.

با مطالعه بررسی‌هایی که بازتاب آن در این نوشتار منعکس شده است، می‌توان به وضوح نکاتی مهم را در رابطه با هر کدام از این تعاریف مشاهده کرد. نکاتی که گاه اشاره به تدقیق نظر مغرف در تعریف ارائه شده را نشان می‌دهد و گاه نیز نشان دهنده غفلت و بی‌توجهی معرّف از دسته‌ای دیگر از تدقیقات است.

جمع بندی میان دقت نظر‌هایی پیشین که به روش کتابخانه‌ای بدست آمده و بعضی دیگر از نکات که حاصل تأمل نگارنده است، این نتیجه را به ارمغان می‌آورد که توجه به پرکاربرد بودن قواعد اصولی در اکثر ابواب فقهی، استقرار شأنی آن قواعد در آخرین قیاس منجر به استخراج حکم و همچنین توجه به نتیجه بودن حکم شرعی و آنچه معادل آن است برای قیاس فقهی، مهمترین ارکانی هستند که می‌توان با تمسک و دقت نظر در آنها، از سویی کم خطا ترین و از سوی دیگر مناسب ترین تعریف را از منظر شمول مباحث فعلی ارائه داد و البته نیم نگاهی هم به وضعیّت ایده‌آل علم اصول ارائه نمود.

کلید واژه: اصول فقه، قواعد فقه، تعریف علم اصول، اصول الفقه، حد علم الاصول.

مقدمه

رئوس ثمانيّة هر علم، اگر چه امروزه دیگر هشتگانه نیست و فزونی یافته، امّا همچنان با همین عنوان، از جمله مهمترین مقدماتی است که برای دستیابی و یادگیری هر علمی، در اولین مرحله نسبت به آن احساس نیاز وجود دارد. از میان این مشخصات مشترک میان علوم، تعریف علم به طریق اولویّت از سایر مشخصات از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است و البته تاثیر چشمگیری را نیز در مقام تعلیم از خود بجای می‌گذارد.

از طرفی دیگر علم اصول به عنوان آلت و ابزار دستیابی به احکام شرعی که همواره یکی از مقدمات اصلی و اصیل اجتهاد فقهی به حساب می‌آید، همواره در طول تاریخ تطوّر و تکوینش، از یک تعریف واحد و مشخص محروم مانده است. فارغ از توجه به چرایی عدم توفّق در دستیابی به یک تعریف واحد در رابطه با این علم، این اتفاق علّت اصلی یک تغییر جدّی در مسیر حرکت این علم شده-است. تغییر مسیری که امروزه در فضای حوزه های علوم اسلامی از آن به «تورّم علم اصول» تعبیر می‌کنند.

در حقیقت نبود یک تعریف مشخص برای حد زدن و محدود کردن مباحث اصولی باعث شده است تا امروز برخی بر مسند «زوائد علم اصول» تکیه بزنند و مسائل پرکاربرد و کم کاربرد اصول را با شناخت ناقصی که نسبت به آنها دارند، بی فایده و مطالعه آنها را وقت تلف کردن تلقی کنند. ادامه چنین جریانی، به سست کردن همتّ طلاب علوم دینی و دانشجویان معارف اسلامی نسبت به علم اصول فقه می‌انجامد. علمی که نبود او در جریان اجتهاد با نابودی جریان عقلانیّت اسلامی برابری می‌کند. لذا در نوشتار حاضر، تمام توان بر این گمارده شده تا به عنوان اولین قدم در راستای جریان «تهذیب علم اصول»، ضمن بررسی و نقد تعاریف ارائه شده از علم اصول به روش توصیفی- تحلیلی و استخراج تدقیق نظرات اصولیون در تعاریفشان، تعریفی دقیق و کاربردی از علم اصول ارائه شود.

۱. دوره تصنیف و فقدان تعریف از علم اصول

علم اصول فقه که در ابتدا به صورت یک علم مستقل، حیثیت جدای از فقه نداشت، در طول ادوار تکامل خود، تعاریف مختلفی را از جانب اصولیون به خود تجربه نموده است. در واقع بهره-برداری از علم اصول و استخدام این علم برای دستیابی به احکام فقهی، بدون شک در جریان عاّمه، پس از رحلت نبی مکرم آغاز شد و به تدریج در اثر ازدیاد مسائل مورد ابتلاء و دور شدن از زمان حیات آن بزرگوار را به فزونی و توسعه رفت(السلمي، ۱۴۲۶ق: ۵). نسبت به فقه

شیعه آغاز بهره برداری از غیبت کبری (۳۲۹ق) آغاز شد. دلیل رایج نبودن این علم در زمان تشریع، از جهت عاّمه و خاصّه، این است که در آن زمان به علّت دسترسی به مبیّن حقیقی شرع و حجت بودن قول، فعل و تقریر آنها، نیاز چندانی به اجتهاد و کاربرد قواعد اصولی وجود نداشت. البته فارغ از اختلافاتی که در مسئله تصنیف این علم و هویت مصنّفان وجود دارد، توجه به این نکته ضروری است که علم اصول از حیث مسائل آن، علمی التقاطی است و قریب به همه مسائل آن از علوم دیگر اقتباس یافته است(السلمي، ۱۴۲۶ق: ۱۰). البته با التفات به وابستگی تمایز علوم به اختلاف در اغراض آنها، وجود این طیف از مسائل، خللی به استقلال علم اصول وارد نمی‌کند. از این نکته مشخص می‌شود که متقدمین از اصولیون همگی در ردیف مدوّنان این علم قرار می‌گیرند و کاشف این مسائل را باید در سایر علوم قبل از علم اصول جستجو کرد. لذا لازم است در رابطه تعریف نیز این مسئله لحاظ گردد که معرّف علم اصول در واقع شاخص اصلی را برای ورود و خروج مسائل سایر علوم، به واسطه غرض این علم معرفی می‌کند.

اولین دوره از ادوار علم اصول، دوره‌ای است که در آن بازه از زمان، مسائل علم اصول که در گذشته به هیچ صورتی استقلال نداشت، در خلال مسائل فقهی، به صورت مستقل از ماده فقهی مطرح می‌شد. در این دوره علم اصول استقلال خود را بدست آورد. استقلالی که به یقین و البته به حکم عقل لازم می‌بود تا بر تالیف و تصنیف کتب در زمینه آن علم تقدّم داشته باشد. البته در رابطه با اولین فردی که این علم را به استقلال درآورده است در میان تاریخ نویسندگان و اصولیون اختلاف وجود دارد. برخی صادقین علیهم السلام(صدر، ۱۳۵۴ش: ۳۱۱) و برخی دیگر شافعی را به عنوان استقلال دهنده علم اصول معرفی می‌کنند (ابن-خلدون، ۱۳۹۳ش: ۴۵۵؛ سیوطی، ۱۴۲۳ق: ۲۵۸؛ ابوزهره، ۱۹۵۸م: ۸). تألیفات ابتدایی در قالب مستقل قواعد اصولی که برخی از مورخین و سرآغاز شناسان (محققین الاوائل) آن را به هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن نسبت می‌دهند نیز صرفاً به تبیین مسئله مستقل اصولی پرداخته اند و در رابطه با قواعد و ضوابط کلی علم اصول حرفی به میان نیاورده-اند(صدر، ۱۳۵۴ش: ۳۱۱).

۲. تعاریف اولیه در هنگام زمینه سازی و آغاز تالیف و تدوین کلان اصول فقه

آثار اولین تعاریف از این علم که مصادف با رویش اولین رویکرد ها نسبت به تالیف کلان در راستای تدوین علم اصول فقه بود را، می‌توان در میان تألیفات مدوّنان علم اصول از عاّمه در اوایل قرن چهارم و در آثار شیعیان در اواسط قرن پنجم به خصوص در آثار

سید مرتضی و شیخ طوسی (رحمهما الله) مشاهده کرد. به جهت شرافت و قداست کلام عالمان شیعی در این نوشتار ابتدا نظرات شیعه بخصوصه و پس از آن نظرات عامّه نقل می شود.

۱-۲. تعریف سید مرتضی

سید مرتضی^۱ در ابتدای کتاب «الذریعة إلى أصول الشریعة» مبحث اصلی مطرح شده در علم اصول را بحث از ادله اربعه مطرح می کند. وی همچنین ماهیت اصلی علم اصول را با توجه با نام-گزاری این علم، «ادله فقهیه» معرفی می-کند(علم الهدی، ۱۳۷۶ش: ۷/۱).

۲-۲. تعریف شیخ طوسی

شیخ الطائفة در کتاب «العدة في أصول الفقه»^۲ که به نوعی ایجاد کننده تحولی ابتدایی در علم نوپای اصول بود، اصول فقه را اینگونه معرفی می کند: «أصول الفقه هي أدلة الفقه»(طوسی، ۱۴۱۷ق: ۷/۱). ایشان به طور کلی تمام حیثیت علم اصول را مرتبط با ادله اربعه می داند و اصول فقه را بحث حول این چهار منبع معرفی می کند.

۳-۲. فشرده ای از ادوار اصول فقه اهل سنت و تعاریف عامه در این بازه زمانی

اصول فقه عامّه در بازه زمانی انقطاع از وحی (برای اهل سنت از وفات نبی مکرم) تا ابتدای قرن ششم هجری، ابتدا مرحله تأسیس علم اصول را به مصابه احساس نیاز شدید به آن پس از انقطاع از وحی گذراندند. پس از آن در دوره موسوم به «دوره تصنیف»، تا حدودی قواعد اصولی را مستقلاً از مباحث فقهی مطرح کردند. دیدگاه مشهور میان اصولیان اهل سنت این است که نخستین تدوینگر اصول فقه، شافعی است.کتاب اصولی شافعی^۳ «الرسالة» نام دارد. برخی دیگر از اندیشمندان اهل سنت، نخستین تدوینگر اصول فقه را ابوحنیفه، برخی آن را محمد بن حسن شیبانی و قاضی ابویوسف دانسته اند(ابن التلمسانی، ۱۴۱۹ق: ۱۹/۱-۲۲؛ خضری-بک، ۱۴۲۴ق: ۵).

اما بعد از آن اصول فقه اهل سنّت تا حدودی از قرض اصلی اش یعنی استنباط و استنتاج احکام فرعی منحرف شد و علم نو پای اصول فقه با علم کلام اختلاط یافت. علّت این ختلاط نیز ورود متکلمان معتزلی مذهب از اهل تسنن که اهل بحث و جدل بودند در مسائل اصول و مورد مطالعه قرار دادن مسائل کلی اصولی به صورت مجرد از مسائل فرعی فقهی بود (گرجی، ۱۳۷۵ش: ۳۲۰). دوره اختلاط که در ادوار فقه اهل سنت، از ابتدای قرن چهارم شروع شد و بعد از آن نیز با توجه به اینکه باب اجتهاد در میان اهل سنت تا پایان عمر امام احمد بن حنبل ادامه داشت و پس

از آن تقلید صرف پیشروی فقهاء اهل سنت بود، مسیر اصول فقه در میان عامه برای گرایش به فتوای یکی از فقهاء چهارگانه طراحی شد و آزادی در آراء چه در فقه و چه در اصول فقه از آنان سلب شد. اما در این میان تعریف علم اصول مسئله ای است که همواره در طی ادوار اصول فقه عامّه نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. لذا در این بخش به بررسی تعاریفی از اصولیون عامّه که همزمان با این دوره از ادوار فقه شیعه هستند، پرداخته شده است. ریشه تعاریفی که از سیّد مرتضی و شیخ الطائفة گذشت را می توان در میان اقوال اصولیین متقدم از اهل سنت مشاهده کرد.

«اصول فقه»، مرکب از دو واژه «اصول» و «فقه» است. اصولیان اهل سنت، اصول فقه را با دو نگرش تعریف نموده اند. از این دو روش با عبارات «نگرش ترکیبی» و «نگرش علّمی» یاد می-شود (اسماعیلی، ۱۳۹۵ش: ۴۳). همچنین این دو نگرش را تحت عناوین «حد مضافی» و «حد لقی» نیز می توان یافت(الأصفهانی، ۱۴۰۶ق: ۱۳/۱). در نگرش ترکیبی که عادتاً مقدم بر نگرش علمی مطرح می شود، به تعریف مفردات عبارت «اصول فقه» پرداخته-اند: «اصول» جمع اصل و در لغت به معنای مبنا و ریشه است. اما در اصطلاح به معنای راجح، مستصحب، قاعده کلی و دلیل به کار رفته است؛ مقصود از اصل در ترکیب «اصول فقه» معنای چهارم است (غزالی، بی-تا؛ ۱۸/۱؛ رازی، ۱۴۳۲ق: ۶۳/۱؛ نمله، ۱۴۲۰ق: ۱۱/۱). فقه در لغت به معنای فهم یا فهم دقیق است، اما در اصطلاح، عبارت از علم به احکام شرعی است که برای افعال مکلفان ثابت است(غزالی، همان: ۱۶). «نگرش علّمی» اما همان نگرش است که در این نوشتار به بحث از آن شده است. در ادامه نیز این نوشتار نیز تعاریف از این طیف از اصولیون شیعی و سنی نقل و مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

أحمد بن محمد الشاشي (متوفی ۵۳۴۴ق) در کتاب «اصول الشاشی»^۴ محتوای اصول فقه را مانند تعاریفی که به آن اشاره شد، ادله فقه، مطابق با ادله ای که اهل سنت برای فقه تعیین کرده اند(کتاب، سنت، اجماع، قیاس)، معرفی می-کند. (الشاشی، ۱۴۰۲ق: ۱۳)

احمد بن علی جصاص (متوفی ۵۳۷۰ق)، فقیه و مفسّر حنفی، در قرن چهارم، نیز محتوای علم اصول را مطابق با تعریفی که از خاصه گذشت و البته تدقیقی در کنار آن، مشخص می کند. او با این بیان چنین مسئله ای را مشخص می کند:«تَشْمَلُ عَلَى مَعْرِفَةِ طُرُقِ اسْتِنْبَاطِ مَعَانِي الْقُرْآنِ، وَاسْتِخْرَاجِ دَلَالِيهِ، وَأَحْكَامِ الْأَقَاظِلِهِ، وَمَا تَنْصَرَّفُ عَلَيْهِ أَنْحَاءُ كَلَامِ الْعَرَبِ، وَالْأَسْمَاءِ اللَّغَوِيَّةِ، وَالْعِبَارَاتِ الشَّرْعِيَّةِ»(جصاص، ۱۴۱۴ق: ۴۰). در واقع اشاره او این بار تماماً به ادله اربعه

نیست و در حقیقت، اصول فقه را به راه های استنباط از منابع یعنی کتاب خدا و روایات منقول به زبان عربی از سنت نبوی تعریف کرده است. او در تعریف خود اشاره دقیق-تری نسبت به طریقیّت مباحث اصولی نسبت به مسائل علم فقه دارد.

أبو الحسين البُضْري^۵ (متوفی ۵۴۲۶ق) در رابطه با اصول چنین تعریفی را ارائه می دهد:«أما قَوْلُنَا أَصُولُ الْفَقْهِ فَإِنَّهُ ... فِي عَرَفِ الْفُقَهَاءِ النَّظَرُ فِي طَرِيقِ الْفَقْهِ عَلَى طَرِيقِ الْإِجْمَالِ وَكَيْفِيَّةِ الْإِسْتِدْلَالِ بِهَا وَمَا يَتَّبِعُ كَيْفِيَّةَ الْإِسْتِدْلَالِ بِهَا»(البصری، ۱۴۰۳ق: ۵/۱). به عبارت دیگر، او اصول فقه را به طُرق اجمالی به دست آوردن احکام فقهی و کیفیت استدلال استدلال به فقه و کیفیّت آن تعریف کرده است و اشاره غیر از تعاریف گذشته است. معنای طریق اجمالی بودن اصول فقه برای دستیابی به احکام فقه را می توان در کلام فخر رازی روشن تر از بیان متقدمین یافت: «وقولنا على طريق الإجمال أردنا به بيان كون تلك الأدلة أدلة ألا تری أنا إنما نتكلم في أصول الفقه في بيان أن الإجماع دليل فأما أنه وجد الإجماع في هذه المسألة فذلك لا يذكر في أصول الفقه»(رازی، ۱۴۳۲ق: ۶۴/۱). بنابر توضیح او، اجمال به این معناست که وظیفه اصول فقه برای مثال، اشاره به دلیل بودن اجماع می کند اما متکفل اثبات اجماع در مسائل خاص نیست.

جويني (متوفي ۵۴۷۸ق) اصول فقه را مشابه با تعاریفی که از خاصه گذشت اشاره می کند و البته با این بیان این مطلب را روشن می کند: «هي أدلته وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع ومستند»(جوينی، ۱۴۱۸ق: ۸/۱) برخی از اصولیون از اهل سنت، در این دوره در ابتدا ورودشان به مباحث اصولی، تعریفی از این علم ارائه نمی دهند و بدون اشاره به تعریف علم، به احصاء ابواب اصول فقه به صورت اجمالی می-پردازند.(جوينی، ۱۴۰۸ق: ۲۳؛ السرخسی، ۱۴۱۴ق: ۱۱/۱؛ فیروزآبادي، ۱۴۰۳ق: ۱۷)

۴-۲. ارزیابی تعاریف اولیه از علم اصول

در رابطه با ارزیابی این تعاریف که در دوره زمینه سازی و شروع استقلال اصول فقه از مباحث فقهی از آن ارائه شده است، می توان ادعا کرد که با توجه به محتوای اصولی که در آن دوره در قالب این علم ارائه داده شده، این تعریف تاحدی متناسب با محتوای آن است. اصول در آن دوره، پس از ذکر برخی از مقدمات، به بخشی از مباحث الفاظ (مانند مباحث اوامر، نواهی، عام و خاص، مجمل و مبین و ...) و مباحث مربوط به اخبار وارده از منابع و مصادر می پردازد و در طی این بخش از عهده بررسی مسائل مربوط به منبع

یعنی قرآن و سنت بیرون می-آید. پس از آن نیز به بحث از اجماع می پردازد و در انتها نیز در اصول فقه شیعی به بررسی قیاس و سایر ادله مردود اهل سنت می-پردازد و در کتب اصولی اهل سنت نیز این دسته از مسائل به عنوان برخی دیگر از طرق دستیابی به حکم فقهی مطرح می-شود.

آنچه در این تعریف و تعاریف دیگر از این دست، در اولین نگاه مورد خدشه و اشکال است این است که در این تعاریف، به خصوص در تعاریف شیعه، اشاره به خاصیت آلی بودن علم اصول نسبت به علم فقه نشده است؛ حال آنکه فلسفه تدوین علم اصول، جمع آوری و کنار هم نظم دادن به این قواعد و قوانین آلی بوده-است. البته اشاراتی را می توان از جانب تعاریف اهل سنت به بیان ویژگی آلیّت علم اصول در تعاریف آن دوره و از جهت تبیین بحث طریقیّت علم اصول نسبت به مسائل فقه یافت.

اشکال دیگری که در تعاریف این دوره وجود دارد ناظر به این مسئله است که اکثر معرّفین علم اصول، متوجه تمییز چندانی میان «نگرش ترکیبی» و «نگرش علّمی» در تعاریفشان نبوده-اند. به عبارت واضح تر، تعاریف ارائه شده به صورت غالبی متوجه تعریف عبارت ترکیبی «اصول فقه» بوده اند و نگاه تفصیلی به محتوا علم را در نظر نگرفته اند؛ اگر چه برخی پیش از ارائه تعریف، هر کدام از مفردات این ترکیب را از حیث لغت و معنای اصطلاحی مورد بررسی قرار دادند اما در مقام ارائه تعریف با نگرش علّمی، چیزی فراتر از محتوای پیشین را مطرح نکردند.

همچنین می توان این نکته را نیز در رابطه با این تعاریف در نظر گرفت که این دسته از تعاریف ممکن است که تا حد مناسبی معرف علم اصول تدوین شده در آن زمان باشد اما باید همچنین به این نکته نیز التفات داشت که این تعاریف هیچ کدام از خصوصیات یک تعریف مناسب را از علم اصولی که امروزه و پس از گذشت قرن ها به تدوین در آمده است را دارا نیست. سبب عدم کارایی این تعاریف برای حد زدن به مرز های اصولی را در ادامه بحث مطالعه خواهید کرد.

جستوجو در میان تعاریف اولیه از علم اصول و واکاوی آنها، از اماراتی است مشعر به نشأت گرفتن مباحث اصول فقه شیعی از مسائل اصول فقه اهل سنت است. اشتراک در بعضی عبارات و دقّه افزون اهل سنت در برخی از عبارات، مبیّن این مسئله است.

۳. موج دوم از تحول در اصول و تعاریف آن دوره

پس از دوره رکود که بر اثر اتکا به سطح علمی و اعتبار شدید شیخ در اذهان علماء آن دوره، در جریان تکامل علم اصول فقه شیعی واقع شد و در حدود یک قرن نیز به طول انجامید(هادوی

تهرانی، ۱۳۸۵ش: ۸۳)، فقهایى همچون ابن ادریس و محقق حلی، دست به بررسی آثار شیخ طوسی بردند و نظرات او را در ورطه نقد، ارزیابی کردند.

۱-۳. تعریف علامه حلی

علامه حلی در قالب مکتوبات اصولی خود، این علم را با بیان زیر معرفی می کند: «العلم بالقواعد الّتی هی مجموع طرق الفقه علی سبیل الإجمال، و کیفیة الاستدلال بها و کیفیة حال المستدلّ بها» (علامه حلی، ۱۴۲۵ق: ۱/۶۶)

۲-۳. تعریف محقق حلی

محقق حلی (رحمه الله) در مقام تعریف اجمالی علم اصول، آن را راه های دستیابی به فقه معرفی می کند. در ادامه و در مقام تفصیل این اجمال، چنین بیانی را مطرح می کند: «إذا عرفت أنّ اصول الفقه إنّما هی طرق الفقه علی الإجمال، و کان المستفاد من تلك الطرق إمّا علم، أو ظنّ عن دلالة أو أمانة بواسطة النظر» (محقق حلی، ۱۴۲۳ق: ۷۶).

پیشرفت و تحولی که در تعاریف این موج جدید از ترقی اصول منعکس شد، اشاره دقیق به معنای آلیّت علم اصول بود. در تعریف محقق حلی به این مطلب تصریح شده است که علم اصول، در واقع معرّف راه هایی برای دستیابی به احکام فقهی است. همچنین بعضی از مباحث که نشانگر محوریت بحث حجت در علم اصول بود، در این دوره به علم اصول ضمیمه شد و بازتاب آن نیز در تفصیل محقق بر اجمال تعریفش منعکس شده است.

۳-۳. تعریف شیخ بهائی

شیخ بهائی در کتاب «زبدة الاصول» علم اصول را این گونه تعریف می کند: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعیة الفرعیة» (شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق: ۴۱). تبیین و نقد این تعریف به جهت شباهتی که در این میان وجود دارد، موکول به محل تعریف میرزای قمی می شود.

۴-۳. تعریف صاحب معالم

در انتهای این دوره از ادوار علم اصول، فرزند شهید ثانی با تالیف کتاب معالم الاصول، این علم را در مرتبه مناسبی از پیشرفت رساند. او در این کتاب، علم اصول را با این بیان معرفی می کند: «علم اصول الفقه متضمّن لبیان کیفیة الاستدلال» (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶ش: ۳۷). وجه امتیاز و پیشرفتی که این تعریف نسبت به تعاریف پیش از خود دارد، مربوط به اشاره آن به واقع شدن علم اصول در مسیر استنباط و استدلال حکم شرعی است. در واقع در

تعاریف قبلی در بهترین حالت به طریقت و آلیت علم اصول نسبت به علم فقه اشاره شده بود اما در این تعریف به وقوع مباحث این علم در مسیر استدلال به دست آوردن حکم فقهی به صورت دقیق تر اشاره کرد و تفاوت جزاین را نمی توان میان این تعریف و تعاریف گذشته از علم اصول یافت.

۱-۴-۳. نقد تعریف صاحب معالم

اما در زمینه نقد تعریف صاحب معالم می توان به این نکته اشاره کرد که در علم اصول فقه علاوه بر بیان کیفیت استدلال بر حکم فقهی، خودش نیز در مسیر استدلال قرار می گیرد. در واقع صغری و کبری این استدلال در موارد کثیره از قواعد علم اصول تشکیل شده است و البته این کارکرد اصول نسبت به وظیفه معرفی و تبیین چگونگی استدلال فقهی، اصیل و پرنگ تراست. و این در صورتی است که قائل به این قول نباشیم که خود علم فقه، تبیین چگونگی استدلال فقهی را برعهده دارد.

۵-۳. تعاریف اهل سنت مصادف این دوره

تعاریف عامه در بازه زمانی اواخر قرن پنجم تا اواسط قرن یازدهم که مصادف با دوره دوم از ادوار اصول فقه شیعه است، غیر از فرقه حنفیه، سایر فرق با روش موسوم به «روش متکلمان» مسائل اصولی را مورد تحلیل و بررسی قرار دادند. همانطور که اشاره شد، تحلیل و بررسی مسائل اصولی در این روش با صرف نظر از فروع فقهی مذاهب صورت می پذیرد. بنابراین، تأثیرپذیری از فروع فقهی در این روش وجود ندارد (ابوزهره، ۱۹۵۸م: ۱۹). در کتاب البرهان در تبیین این روش اصولی آمده است: «إنّا فی مسائل الأصول لالتفت إلی مسائل الفقه، فالفرع یصحّ علی الأصل لا علی الفرع» (شعبان، ۱۴۳۱ق: ۵۸).

شهید ثانی، در تالیف اصولی خود، دو منهج عمده اصولی اهل سنت، یعنی «روش فقهاء» و «روش متکلمان را مطرح می کند و در ادامه «روش متکلمان» را به عنوان روش صحیح پرداختن به مسائل اصولی معرفی می کند. او علّت صحت این روش را خوض در ادله عقلی و نقلی برای حل مسائل اصولی معرفی می کند و آن را از روش فقیهان که در آن ناظر به نتایج فقهی معین، به حل مسائل اصولی می پردازند، برتر و صحیح تر می داند (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ۹۰) یکی از مهمترین آنها که روش متکلمان را به خوبی منعکس نموده کتاب المحصول فخررازی است. فخررازی کتب اصولی متعددی دارد که از جمله آنها «ابطال القیاس»، «المحصّل فی اصول الفقه»، «المعالم فی اصول الفقه»، «إحکام الأحکام و ... است (رازی، ۱۴۳۲ق: ۲۱-۲۶). «المحصول فی علم أصول الفقه»

مهمترین تألیف اصولی فخررازی است. او در این کتاب پس از تبیین هر کدام از مفردات، «اصول فقه» را این گونه تعریف می کند: «أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه علی سبیل الإجمال وکیفیة الاستدلال بها وکیفیة حال المستدل بها» (همان: ۶۴). او در توضیح تعریفش عبارت را تبیین می کند. مهمترین توضیحات آن این است که اولاً با عبارت «طرق الفقه یتناول الأدلة والأمارات» این نکته را بیان می کند که در فقه، علاوه بر ادله قطعیه نیل به احکام شرعی، از امارات نیز که به مرحله قطع نرسیده- اند نیز استفاده می-شود. اشاره به نکته، از آن دست تدقیقاتی است که در مراحل تکمیل تعاریف به وقوع پیوسته است. عبارت «وکیفیة حال المستدل بها» نیز برای وارد کردن بحث اجتهاد و تقلید به تعریف او اضافه شده است.

از جمله اصولیون در این بازه زمانی، ابوحامد غزالی است که وفات او مقارن با اوایل قرن ششم واقع شده. او با بیان ذیل به تعریف علم اصول می پردازد: «قَدْ عَرَفْتُ مِنْ هَذَا أَنَّ أَدْلَةَ الْأَحْكَامِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ، فَأَلْعَلُّمُ بِطَرِيقِ ثُبُوتِ هَذِهِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ وَشُرُوطِ صَحَّتِهَا وَوُجُوهِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِأَصُولِ الْفَقْهِ» (الغزالی، ۱۴۱۳ق: ۶).

تعریف غزالی اوّلأً به تفاوت ادلّه فقه و علم فقه اشاره می کند، تصریح او به بیان این نکته قبل از ارائه تعریفش، اشاره به اشکالی است که در تعریف قدما از این علم در نظر دارد و آن، یکی دانستن اصول فقه و ادله فقه است. دومین امتیازی هم که در این تعریف وجود دارد، اشاره به این نکته است که علم اصول، به بررسی راه های اثبات ادلّه فقه و شروط صحت تمسک به آنها و چگونگی دلالت ادلّه بر احکام فقهی است.

ابن حاجب، نحوی و فقیه مالکی قرن هشتم، در کتاب «منتهی السئول و الأمل» اصول فقه را اینگونه تعریف می-کند: «العلم بالقواعد الّتی یتوصّل بها إلی استنباط الأحکام الشرعیة الفرعیة عن أدلتها التفصیلیة» (ابن سبکی، ۱۴۱۹ق: ۲۴۲) تعبیر به قواعد، از نوآوری های او در تعریف مسائل اصولی است.

۱-۵-۳. نقد تعاریف اهل سنت در این دوره

تعاریف اهل سنت در این دوره اگرچه اشکالاتی که در ادامه به تعاریف بعدی ذکر می شود، به این تعاریف نیز وارد است، امّا حق این است که تعاریف اصولیون عامّه در این بازه از زمان، از تعاریف خاصه که مصادف با این ظرف زمان واقع شده است، به حقیقت علم اصول فقهی نزدیک-تراست. امّا همانطور که در ادامه خواهد آمد، تعاریف اصولیون امامیه در دوران کمال این علم، از تدقیقات دقیق-تر و مفصل-تر نسبت به دقت نظرهایی که تا کنون بررسی

شده است، برخوردار است. همچنین با گذشت زمان، این تعمیق در نظر، ظرافت مضاعفی را تجربه کرده است که در بخش بعد مفصلاً به تبیین آن پرداخته شده.

۴. تعاریف علم اصول در دوران کمال علم اصول

با ورود علم اصول به دوره شکوفایی و کمال، تعاریف گوناگونی از علم اصول بیان شد که اشاره به ظرائفی در رابطه با چگونگی شکل گیری و ارائه این تعاریف توسط اصولیون، خالی از لطف نیست. اصولیونی که دست به ارائه تعریف جامع و مانعی از علم اصول می زنند در ابتدای امر به ارتکازات ذهنی خود از مباحث مطرح در علم اصول مراجعه می کند و پس از آن سعی می کند بنابر این مسائل مطرح شده تعریفی مناسب را ارائه بدهد. اما نکته نکته قابل تامل این است که به دلیل اینکه علم اصول، دارای مطالب بسیار متنوع و متفاوت از هم است، غالب اصولیون در این مقام، تعریف شان شامل تمامی مسائل مد نظرشان نمی شود و یا خاصیت مانعیت را در قبال برخی دیگر از مسائل که خارج از اصول قرار دارد را از دست می دهد. به همین اصولی در چنین حالتی مجبور می شود که با طرح قیود متفاوتی تعریفش را نسبت به این عدم جامعیت و مانعیت ایمن کند و در نهایت امر نیز اگر که به هیچ وجه نتواند تعریفی مناسب و جامع را ارائه دهد که شامل همه ی مسائل آن علم بشود، آن دسته از مسائل را که تعریف او شامل آنها نمی شود را جزء علم اصول نمی داند و آن ها را از ساختار مسائل اصولی خارج می کند. بنابر این روند، در اکثر تعاریف، این نکته قابل مشاهده است که اصولی با توجه به ارتکازات ذهنی خودش از این علم، نوآوری مهمی را در تعریف خود ارائه می دهد اما در جوانب دیگر آن با اشکال و نقص مواجه می شود. در ادامه به تبیین و نقد و بررسی تعاریف ارائه شده در دوره کمال علم اصول پرداخته می-شود.

۱-۴. تعریف میرزای قمی در قوانین الاصول موسوم به تعریف مشهور

تعریفی که مرحوم میرزای قمی که اولین بار در کتاب قوانین الاصول مطرح کرد در سایر کتب اصولی به تعریف مشهور معروف شد و مورد نقد و بررسی گسترده سایر اصولیون واقع شد (امام-خمینی، ۱۴۲۳ق: ۱/۱۸). میرزای قمی علم اصول را اینگونه تعریف می کند: «هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحکام الشرعیة» (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق: ۵).

صاحب هدایة المسترشدين، در تبیین قیود این تعریف، کلمه «قواعد» را خارج کننده علومى از محدوده تعریف علم اصول معرفی

می‌کند که متعلّق آن علوم مسائل جزئی است نه قواعد عام و کلی؛ مانند علم رجال که بررسی وثاقت فرد به فرد روات می‌پردازد و قاعده کلی با شمول علم در این رابطه ارائه نمی‌دهد. همچنین معرف با قید «الممهّدة لاستنباط الأحكام» اشاره به خصوصیت آلیت این علم نسبت به علوم دیگر نموده است. همچنین قید شرعیه را خارج‌کننده سایر علوم آلی می‌داند؛ مانند علم منطق که از ویژگی آلیّت برخوردار است اما برای استنباط خصوص احکام شرعی تدوین نشده است بلکه برای مطلق تصحیح عقاید و نظرات به رشته تدوین و تحریر درآمده است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۱/ ۹۷).

۱-۴. اشکالات بر تعریف مشهور

اولین اشکالی که البته نه تنها به این تعریف بلکه به تمامی تعاریفی که بعد از این مورد می‌آید و البته برخی از تعاریف پیشین نیز وارد می‌شود، ناظر به این مطلب است که علم اصول، علمی نیست که تحصیل و به دست آوردنش وابسته و نایازمند به دانستن قواعد واقع در مسیر استنباط باشد، بلکه علم اصول در حقیقت بنفسه خود آن قواعد است؛ چه این قواعد دانسته شود و چه دانسته نشود. لذا به کار بردن واژه «العلم» نه تنها در تعریف این علم بلکه در تمامی علوم، تعبیری نادرست است.

دیگر اشکالی که می‌توان بر این تعریف صاحب‌معالم وارد دانست، این است که در این تعریف، ضابطه و قاعده مشخصی برای معیار ورود و خروج مباحث و مسائل مختلف به علم اصول ارائه نشده است. لذا می‌توان در ادامه این اشکال به این مطلب نیز اشاره کرد که تعریف مورد بحث، با این عناوین شامل تمامی مقدمات اجتهاد می‌شود، زیرا که قید «الممهّدة» اشاره به این دارد که قواعد خاصیت تمهیدی (آماده‌کنندگی) دارند و این قید در ساختار تعریف به صورت عام وارد شده است و در این حالت، شامل تمام علوم مقدمات اجتهاد می‌شود. در واقع تمامی آنها به نوعی آماده‌کننده و تشکیل‌دهنده جریان استنباط فقهی هستند. سعید صدر نیز در حلقه ثانیه به وجود چنین اشکالی در این تعریف اشاره کرده است (صدر، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۵۷).

همچنین لفظ قواعد نیز نمی‌تواند مخرج این موارد از تعریف باشد زیرا به هر صورت نتایج حاصله از مسائل آن علوم نیز در نهایت به صورت قواعدی در می‌آید. واضح است که چنین معنایی هرگز مقصود معرف این تعریف نبوده؛ همانطور که پس از تعریف نیز خود به این مطلب تصریح می‌کند که لفظ «قواعد» بر خروج علوم همچون علم ادبیات عرب و منطق را خارج می‌کند. اما در مقام بررسی و تحلیل، تنها به دنبال مفهوم برخواسته از الفاظ و مفاهیم تعریف معرّف هستیم؛ نه مقصود او که در پس الفاظ تعریفش قرار

دارد.

شهید صدر، در حلقه ثالثه این تعریف را غیر مانع از دخول اغیار معرفی می‌کند، زیرا در نگاه او این تعریف، شامل قواعد الفقهیه نیز می‌شود (صدر، ۱۴۲۳ق: ۲۱).

همچنین آخوند خراسانی در «کفایة الاصول» به این اشکال از تعریف مشهور اشاره کرده است که این تعریف، اصول عملیه (از قبیل اصالة البراءة، استصحاب، تخییر عقلی و شرعی) را شامل نمی‌شود؛ زیرا در این مسائل بحث از احوال دلیل نیست، و نیز مقدمه استنباط احکام نمی‌باشد، به این دلیل که خود این مسائل حکم عقلی یا شرعی به اباحه یا احتیاط و اشتغال، یا حکم به وجوب ابقاء ما کان (استصحاب) و یا حکم عقل یا شرع به تخییر هستند (حکم فرعی می‌باشند) و در مقدمه استنباط واقع نمی‌شوند. بنابر این مسائل اصول عملیة (عقلیه و شرعیه) در شبهات حکمیه و همچنین مسئله حجیت ظن در حال انسداد بنا بر حکومت عقلیه که هر دو از ادله اصولی به حساب می‌آیند مشمول این تعریف نمی‌شوند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۹). شهید صدر نیز همین اشکال را با این بیان در حلقه ثالثه بیان می‌کند: «أنّه لا يشمل الاصول العمليّة؛ لأنّها مجرّد أدلّة عملیّة و ليست أدلّة محرّزة، فلا يثبت بها الحكم الشرعي، وإنّما تحدّد بها الوظيفة العمليّة» (صدر، ۱۴۲۳ق: ۲۲).

۲-۴. تعریف آخوند خراسانی در تصحیح تعریف مشهور

همانطور که اشاره شد، آخوند خراسانی به شمولیّت تعریف مشهور نسبت به برخی از مسائل که شرح آن بیان شد اشکال کرده و برای رفع آن تعریف جدیدی ارائه می‌دهد: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۹).

امام خمینی در مقام ارزیابی این تعریف، آن را نامناسب میدانند و دلیل این مسئله را تطبیق این تعریف تنها با مبادی مسائل اصولی معرفی می‌کند. مطابق با تعریف آخوند آن مطالبی که به وسیله آنها قواعد اصولی شناخته می‌شود، مبادی مسائل اصول هستند. اما علم اصول حقیقتاً شامل مسائل اصولی و یا مسائل اصولی به همراه مبادی آنها است (امام خمینی، ۱۴۲۳ق: ۱/ ۱۸).

همچنین اشکال دیگری که امام به این تعریف وارد می‌داند، وارد شدن برخی از قواعد فقهیه است که در طریق استنباط واقع می‌شوند (همان). در واقع اشاره نکردن به عمومیت استعمال قواعد اصولی نسبت به تمامی یا غالب ابواب فقهی موجب ورود چنین اشکالی شده است.

۳-۴. تعریف آیت الله خویی

در رابطه با تعریف علم اصول در تقریراتی که از دروس ایشان وجود دارد، این تعریف نقل شده است: «العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى اصولية أخرى إليها» (خویی، ۱۴۲۲ق: ۱/ ۴). همچنین ایشان در ادامه ذکر می‌کنند که این تعریف باید با ارتکاز و توجه به دو مطلب مورد مطالعه قرار بگیرد. اوّل اینکه میان واژه های «استنباط» و «تطبیق» از این جهت تفاوت وجود دارد که با ذکر قید «استنباط» در ابتدای تعریف، از ورود قواعد فقهیه که در مسیر تطبیقی واقع می‌شوند، جلوگیری می‌شود (همان: ۱/ ۵). اما در نگاه بدوی، با در نظر گرفتن چنین قیدی، اشکالی به این تعریف مطرح می‌شود که با این قید، برخی از مسائل علم اصول فقه، نظیر اصول عملیه، نیز از محدوده آن خارج می‌شود؛ زیرا در جریان اصول عملیه نیز آنچه انجام می‌شود، تطبیق مصادیق به اصول عملی است.

در جواب این اشکال باید به این مطلب تصریح کرد که اگر «استنباط» را اثبات حکم حقیقی بواسطه علم بدانیم، اشکال فوق‌الذکر وارد می‌شود. اما اگر «استنباط» را اثبات حکم حقیقی بواسطه وجدان یا شرع یا تنجیز و یا تعذر بدانیم، آنگاه این اشکال وارد نمی‌شود. دلیل هم این است که با این تعریف از استنباط می‌توانیم بگوییم «اصول عملیه» نیز از باب تعذر، واقع در استنباط احکام شرعی می‌شود. همچنین اگر اشکال شود که اصول عملیه که ختم حکم شرعی نمی‌شوند، در جواب گفته می‌شود که منظور از استنباط اثبات حقیقی حکم شرعی نیست بلکه اثبات تعدّیری است؛ به این معنا که استنباط حکم شرعی یعنی استنباط حکمی که عمل به آن حاشیه امنی برای مکلف ایجاد می‌کند. حال این حاشیه امن در اثر استنباط حکم حقیقی است و یا در اثر پیدا کردن حکم تعدّیری. شهید صدر نیز با این بیان به این مسئله اشاره کرده است: «تفسير الاستنباط» بمعنی الإثبات التجيزي و التعذيري، و هو إثبات تشتّرك فيه الأدلّة المحرّزة و الاصول العمليّة معاً» (صدر، ۱۴۲۳ق: ۲۵)

دومین نکته در تعریف مرحوم خویی نیز اشاره به این مطلب دارد که تمام علومی که از مقدمات اجتهاد شمرده می‌شوند (از جمله: صرف و نحو و منطق و رجال و درایه و ...)، هیچ کدام به تنهایی نمی‌توانند سبب استنباط احکام شرعی شوند، بلکه تمامی آنها نیازمند به یک کبری اصولی در جریان استنباط دارند؛ به خلاف مباحث اصولی. زیرا آنها دیگر احتیاج به یک کبری اصولی دیگر برای انتاج جریان استنباط حکم فقهی ندارند (خویی، ۱۴۲۲ق: ۱/ ۹).

در رابطه با این نکته نیز ممکن است که مستشکلین، چنین اشکالی را مطرح کنند که مطابق با این تعریف، مباحث الفاظ از محدوده مسائل اصولی خارج می‌شود زیرا برای مثال همواره در کنار مسئله ظهور صیغه امر در وجوب، مسئله حجّیت ظهور قرار می‌گیرد و این کبری، از مسائل اصولی است. مرحوم خویی در حواب این اشکال قائل به این قول می‌شود که حجیت ظواهر از دسته مسائل اصولی نیستند بلکه از بدیهیات هستند.

۱-۳-۴. اشکالات وارد به تعریف مرحوم خویی

اولین اشکال که در برخی از تعاریف قبل نیز به آن اشاره شد، وجود عبارت «العلم» در ابتدای تعریف ارائه شده است. در واقع امر، اصول فقه به تنهایی خود آن قواعد است نه این که علم به آن‌ها، علم اصول فقه باشد.

همچنین اشکال دیگری را که می‌توان به این تعریف وارد دانست این است که تعریف ضابطه خاص و مشخصی را به دست طالبان علم اصول نمی‌دهد تا با آن مسائل اصولی را از غیر آن تمییز دهند.

همان اشکالی که دقیقاً به سایر تعاریف قبلی نیز وارد بود.

بزرگترین و واضح‌ترین ایرادی که می‌توان به این تعریف وارد دانست، این است که تعریف ارائه شده دارای دوراست. در حقیقت مرحوم خویی با آوردن قید «من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى اصولية أخرى إليها» به این مطلب اشاره کرده است که قواعد اصولی، قواعدی هستند که علاوه بر قیود بیان شده، از واقع شدن صغری و کبری اصول دیگر در کنار خود بی‌نیاز هستند. در این قید، مجدداً از خود علم اصول استفاده شده است و استعمال آن در تعریف خود علم اصول مستلزم دوراست.

۴-۴. تعریف شهید صدر

شهید صدر در حلقه ثالثه صحیح‌ترین تعریف را اینگونه معرفی می‌کند: «و الأصح في التعريف أن يقال: علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي» (صدر، ۱۴۲۳ق: ۲۹). مطابق با تصریح خود شهید صدر، قید «بالعناصر المشتركة» برای خارج کردن قواعد الفقهیه است. همچنین مباحث مربوط به قیاس و استحسان به این صورت که عناصر مشترک بالفعل مقصود در تعریف نیست بلکه عناصری که شانیت دارند مقصود است، وارد می‌شوند.

۱-۴-۴. اشکالات تعریف شهید صدر

اولین اشکال که در برخی از تعاریف قبل نیز به آن اشاره شد، وجود عبارت «العلم» در ابتدای تعریف ارائه شده است. در واقع امر، اصول فقه به تنهایی خود آن قواعد است نه این که علم به آن‌ها،

علم اصول فقه باشد.

یکی از مسائل مهمی که باید در رابطه با این تعریف بیان شود این است که چنین تعریفی، مانعیت ندارد. به این معنا که بسیاری از مباحث هستند که شانیت بحث در همه استنباط های فقهی را دارند اما در علم اصول از آنها بحث نمی شود. البته ممکن است در جواب این اشکال، پاسخ دهند که این تعریف، معرف علمی است که باید باشد نه علمی که در حال حاضر موجود است، و شهید در این تعریف به دنبال تعریف علم ایده آل بوده است، نه علم رئال و کنونی.

همچنین اصول عملیه شرعیه نیز از محدوده اصول خارج می شود؛ مگر اینکه جعل شرعی اعم از حکم واقعی و وظیفه عملیه دانسته شود.

در ضمن اشکال دیگر آن است که با ذکر قید «عناصر مشترکه»، مبحث وقوع نهی در عبادات و استلزام فساد آن از دایره مباحث خارج می شود.

۵-۴. تعریف دیگر منقول از شهید صدر

حسن عبد الساتر، یکی از شاگردان شهید صدر، این تعریف را از او در تقریرات درس ایشان ارائه می دهد: «هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة و التي يستعملها الفقيه أدلة على الجعل الشرعي» (صدر، ۱۳۱۷ق: ۱/۴۷).

در واقع تمامی ایرادات تعریف قبلی به این تعریف نیز وارد است به جز اینکه این تعریف، اصول عملیه را نیز شامل می شود.

این تعبیر از شهید صدر سه تفاوت عمده با سایر تعاریف دارد، اول به کار بردن تعبیر استدلال فقهی در تعریف به جای گزاره استنباط فقهی است، و ثمره ویژه آن نیز این است که مباحث اصول عملیه را نیز وارد محدوده مباحث اصولی می کند؛ زیرا تطبیق هم زیر مجموعه استدلال به حساب می آید.

تفاوت دوم به کار بردن عبارت «الفقهی خاصة» است که به وسیله آن مباحث منطقی را از محدوده اصول فقه خارج می کند زیرا قواعد اصول فقه، فقط برای علم فقه است و اگر در جایگاه دیگر هم واقع شود اشکالی ندارد اما علم منطق برای مباحث دیگر نیز استفاده می شود و اختصاصی به علم فقه ندارد.

تفاوت سوم نیز ذکر عبارت «ادله على جعل الشرعية» است. این عبارت این معنی را می رساند که جایگاه قواعد و قوانین اصولی، آخرین مرحله ی استنباط حکم فقهی است و قاعده اصولی در آن مسئله هم می تواند صغری واقع شود و کبری. (همان: ۱/۴۸)

۶-۴. تعریف امام خمینی

امام رحمه الله نیز پس از نقل تعاریف دیگر اصولیون و ذکر نقد هایی که به آن تعاریف وارد است، در مقام پاسخگویی این تعریف را به عنوان تعریف مختار از علم اصول ارائه می دهند: «أنه هو القواعد الآلية التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية» (امام خمینی، ۱۴۲۳ق: ۱/۱۹). مطابق با تاکید معرّف، مقصود از قید «آلیه»، آلیت محض است؛ به این معنا که خود آن قواعد به خودی خود نمی توانند حکم باشند. به وسیله این قید و اعتبار چنین معنایی، قواعد فقهیه از محدوده مباحث اصولی خارج می شود. نکته قابل توجه این است که امام بر خلاف غالب اصولیون از عبارت «العلم» در ابتدای تعریف خود استفاده نکرد.

۱-۴-۴. اشکالات تعریف امام

اولین اشکالی که می توان به تعریف امام وارد دانست آن است که به کار بردن قید آلیت آن هم با در نظر داشتن قید آلیت محضه، برخی از اصول عملیه را خارج می کند؛ زیرا اصول عملیه به صورت محضه آلی نیستند بلکه در برخی موارد آلی و در برخی دیگر نیز به صورت اصالی به حکم شرعی تعلّق می گیرند و صرفاً کارکرد تطبیقی دارند.

دیگر اشکال این تعریف این است که قید «ان تقع كبرى لاستنباط الاحكام الكلية»، مباحث الفاظ و اصول عملیه را از محدوده مباحث اصولی خارج می نماید؛ زیرا هیچ کدام از این ها عناوین به عنوان کبری در استنباط واقع نمی شوند بلکه همگی آنها در صغری استنباط واقع می شوندو کبری همه این موارد حجیت قطع و یا ظن معتبر است. و از طرف دیگر نیز امام، مبحث حجیت قطع و ظن معتبر را مساله اصولی می داند وبا این حساب اصول عملیه و مباحث الفاظ را از محدوده اصول خارج کرده است. در ضمن بر فرض این که امام، قطع را مسئله اصولی نمی دانست، همه ی اصول عملیه غیر از بخش استصحاب وارد محدوده تعریف او از اصول می شدند می شدند. اما استصحاب همچنان وارد نمی شد زیرا پایه و اساس استصحاب حکم شرعی است.

۵. تعاریف متداول در متون درسی حال حاضر حوزه های علمیه
علاوه بر کتب هر کدام از اصولیون گرانقدر که تعاریفشان در اصول در بخش قبل بیان شد، برخی از تعاریف نیز ذکر شده اند با این ویژگی که منبع رجوع طلاب مبتدی در مسیر یادگیری علم اصول فقه واقع می شوند. به طور دقیق تر، طلاب در مقدمات، با دو کتاب الموجز نوشته آیت الله سبحانی و اصول فقه مرحوم مظفر سرو کار دارند که در ادامه به بررسی تعریف آنها به عنوان متون آموزشی حوزه های

علمیه و همچنین مراجع آموزش آکادمیک می پردازیم.

۱-۵. تعریف کتاب «الموجز فی اصول الفقه» آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی در کتاب الموجز که برای رجوع طلاب نوپای علم اصول تدوین و به رشته تحریر در آورده است، علم اصول را این گونه معرفی می کند: «هو علم يبحث فيه عن القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية عن الأدلة او ما ينتهي المجتد عند الياس عنه» (سبحانی ۱۳۸۷ش: ۹)

حکمت ذکر قیود مختلف و مقصود ومنظور معرف از ذکر آنها را همگی در تعریف قبل شناخته ایم از این را مستقیماً به نقد تعریف می پردازیم.

۱-۱-۵. اشکالات تعریف کتاب «الموجز فی اصول الفقه»

اولین اشکال که در برخی از تعاریف قبل نیز به آن اشاره شد، وجود عبارت «العلم» در ابتدای تعریف ارائه شده است. در واقع امر، اصول فقه به تنهایی خود آن قواعد است نه این که علم به آن ها، علم اصول فقه باشد.

اشکال دیگر آن است که طبق این تعریف مباحثی مانند بحث قیاس و استحسان که در اصول مطرح می شود اما پس از تحلیل و بررسی مردود خوانده می شوند و در طریق استنباط احکام شرعی جایی ندارند از تعریف خارج شده اند و این تعریف شامل آن ها نمی شود. حال آنکه این مباحث از مباحث اصولی هستند. همچنین این تعریف شامل بسیاری از علوم که در مقدمات اجتهاد استفاده می شوند نیز شامل می شود و در واقع مانعیت نسبت به مسائل سایر علوم ندارد.

تعریف مناسبی که مد نظر است باید یک ملاک واحد داشته باشد تا آن همه مسائل اصول را شامل شود ولی با عطف عبارت «ما ينتهي المجتد عند الياس عنه» به القواعد دو ملاک برای این تعریف داده شده است. که منظور از «ما ينتهي المجتد عند الياس عنه» همان مباحث اصول عملی است. اما برای این اشکال نیز راه حلی وجود دارد و آن اینکه می توان «ما ينتهي المجتد عند الياس عنه» را عطف به عبارت «الاحكام الشرعية عن الأدلة» بدانیم. در این صورت اشکال مرتفع می شود.

چهارمین و آخرین اشکال نیز آن است که بنابر آنچه در تعریف علوم توسط منطقین مطرح شده و در مباحث فلسفه علوم نیز به آن تصریح شده است، به کار بردن عبارت «يبحث عن المسائل» به جای «يبحث عن القواعد» بهتر و به معنای صحیح نزدیکتر بود. در واقع در علم اصول مسائلی بحث می شود که نتیجه آن مسائل به صورت قواعدی در مسیر استنباط احکام واقع می شوند؛ نه اینکه

از آن قواعد بحث شود و نتیجه بحث از قواعد در مسیر استنباط واقع شود.

۲-۵. تعریف مرحوم مظفر

مرحوم مظفر در کتاب اصول الفقه، این علم را به این بیان تعریف می کند: «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الشرعي» (مظفر، ۱۳۸۷ق: ۱۹).

نکته ای که در باب این تعریف اهمّت دارد این است که باتوجه به این که مرحوم مظفر به این که اصول عملیه را هم جزو حکم شرعی می دانند اشاره کرده اند؛ لذا نمی شود اشکال کرد که این تعریف شامل اصول عملیه نمی شود.

۱-۲-۵. اشکالات تعریف مرحوم مظفر

اشکال اول و دوم همانطور که پیش از این نیز به آنها اشاره شده بود این است که اولاً باید به جای کلمه «قواعد» از کلمه «مسائل» استفاده می شد. چرا که در استنباط احکام از نتایج مسائل که قواعد باشد استفاده می شود. و دوم اینکه به کار بردن عبارت «العلم» در ابتدای تعریف ارائه شده، اشتباه است. در واقع، اصول فقه به تنهایی خود آن قواعد است نه این که علم به آن ها، علم اصول فقه باشد.

دو اشکال دیگر نیز در تعاریف قبل مطرح شده بود که در این جا به صورت خلاصه مجدداً به آنها اشاره شده است. اول اینکه، قیاس و استحسان و دیگر مسائل از این دست، از این تعریف خارج می شوند؛ زیرا آن ها در استنباط احکام شرعی استفاده نمی شوند. و دیگر اینکه تعریف مانعیّت ندارد و شامل سایر علوم دیگر هم که از مقدمات اجتهاد هستند می شود.

نتیجه

با توجه به قیود و نوآوری هایی که در تعاریف هرکدام از اصولیون گرانقدر وجود داشت و البته با التفات به اشکالات و ایراداتی که به تعاریف آنان وارد بود، سعی شده است تا تعریفی صحیح و کم اشتباه در رابطه با علم اصول ارائه شود:

علم اصول، قواعد عمومی پرکاربرد و مستقر (شانا) در آخرین قیاس منجر به استخراج حکم شرعی یا معادل آن است.

در انتها لازم است مقصود هر کدام از عبارات ذکر شده در تعریف مختار، بیان شود:

مقصود از عبارت «عمومی» به کار رفتن آن قواعد در اکثر ابواب فقهی است.

مقصود از عبارت «پرکاربرد» استفاده و استعمال آن زیاد قاعده است. در واقع خاصیت این قید آن است که طبق این قید می توانیم زوائد اصول را شناسایی و حذف نماییم.البته ممکن است در رابطه با این قید اشکال شود که قید «پرکاربرد بودن» قیدی است که واضح و دقیق نیست. در پاسخ این اشکال گفته می‌شود که قید عمومی هم که در تعریف بالا و در اکثر تعریفات موجود هست نیز همین‌گونه است ودر حقیقت امر برای این دسته از قیود یک ملاک واحد عقلایی و عرفی برای فهم آنها وجود دارد.

مقصود از عبارت (شانا) باید گفته شود که لزومی به ذکر این قید وجود ندارد و می‌توان در همان ابتدا نیز گفت که منظور از قواعد هر قاعده ای است که چنین شانی را داشته باشد؛ اما برای دقت در تعریف و رفع شبهات، به این قید نیز اشاره شده است.

مقصود از به کار بردن عبارت «قیاس» به جای تعبیر «استنباط»، این است که که در برگیرنده صغری و نیز کبری باشد؛ به این معنا که لزومی ندارد به صورت حتمی قاعده اصول در کبری واقع شود تا اشکالاتی که به نظر حضرت امام مطرح بود به این تعریف نیز وارد آید. مقصود از به کار بردن عبارت «معادل آن» این است که هر چیزی که خودش حکم شرعی نیست ولی امتثال آن برای ما یک حیطه امنی ایجاد می‌کند نیز داخل در تعریف بیاید.

بدین ترتیب و با توجه به توضیحات بالا این تعریف، مرز مشخص و با کمترین درجه خطا در ارائه صحیح، مانع و جامع از مسائل علم اصول به مخاطبان و طالبان این علم ارائه داده است.

بنابر آنچه از اهمیّت این بحث در ابتدای نوشتار بیان شد، شایسته است تا برای دستیابی هرچه بهتر به اصول فقه کاربردی و ادامه جریان «تهذیب اصول» نوشتار با رعایت رویکرد و با نتایج به دست آمده از آن اما این بار ناظر بر موضوع و غرض این علم، به رشته تحریر درآید.

قدردانی

در آخر، لازم است از کسانی که نگارنده را در مسیر نگارش این نوشته کمک کردند، کمال تشکر به عمل آید. نگارنده در صدر این افراد از حضرت آیت الله جاودان کمال تشکر به عمل می‌آورد به جهت اینکه با نگاه پربرکشان بر صفحات این سیاهه، باعث برکت و تاثیر گذاری آن شدند. در وهله بعد هم از حجت الاسلام و المسلمین میثم رستمی که در حل مشکلات علمی پدیده آمده در مسیر نگارش به نگارنده یاری رساندند، سپاس گزار است.

پی نوشت

۱. «ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی» ملقب به «سید مرتضی»، «شریف مرتضی»، «علم الهدی»، «ذو الثمانین» و «ذو المجدین»، از فقهای نامدار شیعی در قرن پنجم و از شاگردان شیخ مفید بود.
۲. العدة في أصول الفقه، تالیف شیخ الطائفه، ابو جعفر، محمد بن حسن طوسی(۳۸۵–۴۶۰ هجری) است. این کتاب از بهترین کتاب‌ها در علم اصول است و به وسیله یکی از برجسته‌ترین چهره‌های فقهای شیعه در قرن پنجم نوشته شده است. نگارش این کتاب موجب دگرگونی و پیشرفت فراوان علم اصول گردید و می‌توان گفت این کتاب در نوع خود بی‌نظیر است و قبل از آن، هیچ کتابی این‌گونه به بسط و گسترش و تحقیق در مباحث علم اصول نپرداخته است.

۳. محمد ادریس الشافعی (۱۵۰–۲۰۴) ملقب به ابو عبدالله و معروف به امام شافعی از علمای مذهب شافعی از فرق اهل سنت بوده است.

۴. اصول الشاشی، از مهمترین کتب احناف در علم اصول می‌باشد که به عنوان یکی از کتب علم اصول در مدارس دینی اهل سنت سیستان و بلوچستان تدریس می‌شود.

۵. ابوالحسن البصری، از عالمان معتزلی مذهب اهل سنت در قرن چهارم است.

فهرست منابع

- ابن سبکی، تاج الدین عبد الوهاب بن تقي الدين،(۱۴۱۹ق)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، بیروت: عالم الکتب، چ۱.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین،(۱۳۷۶ق)، معالم الأصول، قم: قدس، چ۲.
- ابن خلدون، عبد الرحمن،(۱۳۹۳ش)، مقدمه (کتاب العبرو دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب والعجم و البربرو من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر)، تهران : علمی فرهنگی، چ۱۴.
- ابن التلمسانی، عبدالله محمد بن علی، (۱۴۱۹ق)، شرح المعالم فی اصول الفقه، بیروت: عالم الکتب، چ۱.
- ابوزهره، محمد، (۱۹۵۸م)، اصول الفقه، قاهره: دار الفكر العربی، چ۱.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین،(۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، قم: موسسه آل البیت، چ۱.
- اسماعیلی، محمد علی، پژوهشی در روش شناسی اصول فقه اهل سنت، مطالعات اصول فقه امامیه، پاییز و زمستان ۹۵، ش۶.
- اصفهانی نجفی، محمد تقی بن عبدالرحیم،(۱۴۲۹ق)، هدایة المسترشدین، قم: موسسه النشر الاسلامي، چ۲.
- الاصفهانی، شمس الدین محمود بن عبد الرحمن،(۱۴۰۶ق)، بیان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ریاض: دارالمدنی، چ۱.
- امام خمینی، روح الله،(۱۴۲۳ق)، تهذیب الاصول، تهران: موسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی، چ۱.
- البصری، محمد بن علي الطیب،(۱۴۰۳ق)، المعتمد في أصول الفقه، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ۱.
- جصاص، احمد بن علی،(۱۴۱۴ق)، الفصول فی الاصول، کویت: وزارة الأوقاف الكويتیة، چ۲.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، (۱۴۰۸ق)، الاجتهاد، بیروت: دارۃ العلوم الثقافیة،چ۱.
- _____ (۱۴۱۸ق) ، البرهان في أصول الفقه، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ۱.
- خضری یک، محمد،(۱۴۲۴ق)، اصول الفقه، بیروت: دار الفکر، چ۱.
- رازى، فخرالدین،(۱۴۳۲ق)، المحصول فی علم الاصول، قاهره: دارالسلام، چ۱.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، الموجز فی اصول الفقه، قم: موسسه الامام الصادق، چ۱۴.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، (۱۴۱۴ق)، أصول السرخسي، بیروت: دار الکتاب العلمیه، چ۱.
- السلمی، عیاض بن نامی، (۱۴۲۶–۲۰۰۵م)، أصول الفقه الذي لا یسع الفقیة جهله، ریاض: دار التدمریة، چ۱.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۳ق)، الوسائل في معرفة الاوائل، محمد عزب و محمد زینهم، قاهره: دار الآفاق العربیة، چ۳.
- الشاشی، أحمد بن محمد بن إسحاق، (۱۴۰۲ق)، اصول الشاشی، بیروت: دار الکتاب العربي، چ۱.
- شعبان، محمد اسماعیل،(۱۴۳۱ق)، اصول الفقه تاریخه و رجاله، قاهره: دارالسلام، چ۱.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی،(۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد، قم: دفتر تبلیغات اسلام ـ حمهٔ علمه قم ـ، چ۱.

- صدر، سید حسن، (۱۳۵۴ق)، تأسیس الشیعه الکرام لعلوم الاسلام، بغداد: شرکة النشر و الطباعة العراقیة المحدودة، چ۲.
- صدر، سید محمد باقر، (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الاصول، قم: موسسه النشر الاسلامي، چ۵.
- _____، (۱۴۲۳ق)، دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة)، قم: مجمع الفكر الاسلامي، چ۱.
- _____ (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، بیروت: الدار الاسلامیه، چ۱.
- طوسی، محمد بن حسن،(۱۴۱۷ق)، الغدة في أصول الفقه، قم: علائقندیان، چ۱.
- علم الهدی، علی بن حسین، (۱۳۷۶ش)، الذریعة إلى أصول الشریعة، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ۱.
- علامه حلی، حسن بن یوسف،(۱۴۲۵ق)، نهاية الوصول الی علم الأصول، قم: موسسه الامام الصادق(ع)، چ۱.
- الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد،(۱۴۰۳ق)، المستصفی من علم الاصول، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ۱.
- فیروزآبادي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف،(۱۴۰۳ق)، التبصرة في أصول الفقه، دمشق: دارالفکر، چ۱.
- گرچی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵ش)، تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت، چ۱۴.
- محقق حلی، جعفر بن حسن،(۱۴۲۳ق)، معارج الاصول، لندن: موسسه امام علی، چ۱.
- مظفر، محمد رضا، (۱۳۸۷ش)، اصول الفقه، قم: بوستان کتاب، چ۵.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، (۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، چ۲.
- هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۸۵ش)، تاریخ علم اصول از نگاه شهید سید محمد باقرصدر، تهران: کتاب خرد، چ۲.
- النمله، عبدالکریم، (۱۴۲۰ق)، المذهب فی علم اصول الفقه المقارن، ریاض: مکتبة الرشد، چ۱.

