



مجله **فقه و حکمت** از مقالات ارسالی در حوزه های زیر استقبال می کند:

فقه مذاهب خمس، فقه تطبیقی بین المذاهب و بین الادیان، حکمت مشاء، اشراق، متعالیه، کلام امامیه، اشاعره معتزله، تحقیقات کلامی تطبیقی، حکمت قرآنی، حکمت کتاب مقدسی و حکمت تطبیقی بین الادیان.

مقالات بین رشته ای (فقه و حکمت) در اولویت پذیرش این نشریه می باشد.



صاحب امتیاز: محمدباقر تحریری - حوزه علمیه مروی

مدیر مسئول: محمد باقر تحریری

سرمدیر: امیرحسین منصوری نوری

هیئت تحریریه:

محمدباقر تحریری

امیرحسین منصوری نوری

عبدالحسین نوده فلاح

مصطفی حاجی ولینی

سید محمدحسن طاهایی

داوود الموسوی

محمدصادق خرسندی

هادی شمس آبادی

علی مرادی

ویراستار انگلیسی: علی مرادی

ویراستار: محمدجواد راستگو

مدیر داخلی: هادی شمس آبادی

مدیر هنری: حامد عطائی فرزانه

شمارگان: ۱۰۰۰

چاپ: ایران کهن

نشانی: تهران - خیابان ناصرخسرو - کوچه مروی - حوزه علمیه مروی

تلفن: ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵

fehhhvahekmat1404@gmail.com



Other Religions and Schools of Thought, Based on the Tradition “al-Islām ya’lū wa lā yu’lā ‘alayh”

Amir Hossein Mansouri¹

Mohammad Hossein Kavousi²

Abstract

This article is formed around the central question: How can the origin of Islam’s superiority over other religions and schools of thought be analyzed? Answering this question is significant insofar as it enables the identification of the true and authentic religion—which is singular—and aids in freeing people from confusion amid the diversity of religions and intellectual traditions. Employing a descriptive–analytical method, this study examines the reasons for Islam’s superiority over other religions, as well as the various dimensions in which alternative religious traditions exhibit deficiencies, grounding the discussion in the Prophetic report, “al-Islām ya’lū wa lā yu’lā ‘alayh.” The findings indicate that Islam, through a process of doctrinal and historical culmination, has attained its perfected form in the pure Islam taught by the Prophet (may God’s blessings be upon him and his family), which stands as the most complete and authoritative of all. The study further concludes that earlier divine religions, each within its own era, represented legitimate and followable expressions of divine guidance; however, with the advent of the final religion, the earlier traditions became superseded and rendered insufficient. The principal ground of Islam’s superiority is the existence of a perpetual safeguard against deviation in both doctrinal and practical dimensions—namely, the institution of Imamate after the Prophet. It is this distinctive feature that has continually preserved pure Islam from deviation and will continue to do so.

Keywords

Pure Islam; Superiority of Islam; Belief; Imamate; Practice; al-Islām ya’lū wa lā yu’lā ‘alayh.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Rajaee University, Tehran; Lecturer at Marvi Seminar. (Corresponding Author)

2. Level Two Seminary Student at Marvi Seminary



تحلیل منشأ و چگونگی برتری اسلام بر سایر ادیان و مکاتب با تکیه بر روایت «الاسلام یعلو ولایعلی علیه»

امیرحسین منصوری نوری^۱
محمدحسین کاووسی^۲

چکیده

این مقاله در پی پاسخ‌گویی به سؤال اصلی «منشأ برتری اسلام بر سایر ادیان و مکاتب چگونه تحلیل می‌شود؟» شکل گرفته است. پاسخ به این سؤال از آن جهت حائز اهمیت است که می‌تواند دین واقعی و حقیقی - که واحد است - را مشخص کند و انسان‌ها را از سردرگمی در میان ادیان و مکاتب گوناگون رهایی بخشد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی علل برتری اسلام بر سایر ادیان و نیز ضعف دیگر ادیان در عرصه‌های مختلف، با تکیه بر روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌پردازد. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که اسلام در یک روند تکاملی به اسلام ناب محمدی (صلوات‌الله‌علیه‌وآله) رسیده است که برترین شکل دین الهی به‌شمار می‌آید. بر این اساس، ادیان الهی هر یک در زمان خود، اسلام حق و قابل پیروی بوده‌اند، اما با ظهور آخرین دین، ادیان پیشین باطل و ناکارآمد شده‌اند. علت اصلی برتری اسلام، وجود پشتوانه‌ای دائمی برای جلوگیری از گمراهی در ابعاد اعتقادی و عملی، یعنی نهاد امامت پس از پیامبر است. همین ویژگی خاص، همواره اسلام ناب را از گمراهی حفظ کرده و در آینده نیز حفظ خواهد کرد.

کلیدواژه:

اسلام ناب، برتری اسلام، اعتقاد، امامت، عمل کرد، الاسلام یعلو ولایعلی علیه.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید رجائی تهران و استاد حوزه علمیه مروی (نویسنده مسئول)

۲. طلبه سطح دو حوزه علمیه مروی



۱. بیان مسئله

بی تردید در طول تاریخ، ادیان و مکاتب متعددی در تلاش بوده‌اند تا راهنمایی‌ها و راه‌حل‌هایی برای مسائل انسانی و اجتماعی ارائه دهند. هر یک از این ادیان و مکاتب دارای آموزه‌ها، اصول و ارزش‌های خاص خود بوده‌اند؛ اما در این میان، اسلام به عنوان یکی از فراگیرترین و جامع‌ترین ادیان، توانسته است تأثیرات عمیقی بر جوامع مختلف برجای گذارد و جایگاه ویژه‌ای در میان ادیان و مکاتب به دست آورد.

روایت «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ؛ اسلام برتر است و چیزی بر آن برتری ندارد» از اصول اساسی دین اسلام است که به تبیین برتری اسلام نسبت به سایر ادیان و مکاتب می‌پردازد و با این تحدی، تمامی ادیان و مکاتب را به مقابله در همه عرصه‌ها فرامی‌خواند. از آن جا که اثبات این برتری، نقشی اساسی در گرایش و تعمیق باورمندی به اسلام ناب محمدی دارد، کندوکاو در این مسئله اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. در قرون اخیر، مکاتب خودساخته بسیاری پدید آمده‌اند که ادعای هدایت انسان به سعادت دنیوی و اخروی را داشته‌اند؛ اما هیچ‌یک تحدی‌ای همانند تحدی‌های اسلام مطرح نکرده‌اند.

از این رو، لازم است تحقیقی جامع و مبسوط درباره علل و منشأ این برتری صورت گیرد تا، نخست، مسلمانان به درک عمیق‌تری

از اسلام دست یابند و، دوم، غیرمسلمانان نیز بتوانند با نگاهی جامع به داوری درباره ادیان و پذیرش دین حق بپردازند. بر همین اساس، این مقاله تحلیلی و تبیینی جامع از روایت «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ» و نیز بررسی منشأ و چگونگی برتری اسلام بر سایر ادیان و مکاتب، با استفاده از منابع معتبر دینی و علمی ارائه خواهد داد.

برای نیل به این هدف و در پاسخ به پرسش اصلی «منشأ برتری اسلام بر سایر ادیان و مکاتب چگونه تحلیل می‌شود؟»، ابتدا لازم است به پرسش‌های فرعی زیر پاسخ داده شود:

۱. تحلیل وجه برتری بینشی - اعتقادی اسلام چگونه است؟
۲. تحلیل وجه برتری گرایشی - اخلاقی اسلام چگونه است؟
۳. تحلیل وجه برتری کنشی - رفتاری اسلام چگونه است؟

این پژوهش تلاشی در جهت تحلیل چگونگی برتری اسلام بر سایر ادیان و مکاتب است؛ با این حال، با توجه به اهمیت و گستردگی موضوع و اینکه اندیشمندان بسیاری به آن پرداخته‌اند، بررسی پیشینه پژوهش ضرورت دارد تا از انجام تحقیقات مشابه جلوگیری شود.

این پژوهش تلاشی است برای تحلیل چگونگی برتری اسلام بر سایر ادیان و مکاتب اما با توجه به پراهمیت و فراگیر بودن این موضوع و اینکه اندیشمندان زیادی به آن



پرداخته‌اند لازم است پیشینه آن بررسی شود تا از انجام تحقیق مشابه جلوگیری شود.

۲. پیشینه

در خصوص برتری اسلام بر سایر ادیان، پژوهش‌هایی انجام شده است که از زوایای مختلف به تحلیل این مسئله پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌کدام - به جز شهید مطهری که به صورت موجز در کتاب حماسه حسینی به این نکته اشاره کرده‌اند - از منظر روایت اعتلاء به این مسئله توجه نکرده‌اند. با این وجود، در ادامه به مهم‌ترین و نزدیک‌ترین مقالات به مقاله حاضر اشاره می‌شود:

۱. مقاله «برتری اسلام بر سایر ادیان از دیدگاه آیات و روایات» (میراحمدی، محدثه سادات، ۲۰۱۹م) که به بررسی برتری اسلام از دید قرآن و ائمه معصومین علیهم‌السلام و با رویکردی نقلی می‌پردازد. این در حالی است که مقاله حاضر، با تمرکز بر مفاهیم بنیادین اسلام (بینش، گرایش و کنش) و با تکیه بر روایت اعتلاء، علاوه بر اثبات نقلی برتری اسلام بر سایر ادیان، به اثبات این برتری به روش عقلی نیز اهتمام دارد.
۲. مقاله «مطالعه تطبیقی برتری آیین اسلام بر آیین زرتشت» (سلمانی، ناهید؛ کریمی‌نیا، محمدمهدی؛ انصاری‌مقدم، مجتبی؛ سعید انصاری‌نیا، ۲۰۲۱م) که صرفاً در پی

اثبات برتری اسلام بر آیین زرتشت است؛ برخلاف مقاله پیش رو که به بررسی برتری اسلام بر تمامی ادیان و مکاتب می‌پردازد.

پیش از ورود به اصل بحث، لازم است ابتدا برخی مفاهیمی که در این پژوهش مورد استفاده قرار می‌گیرند، تبیین و روشن شوند.

۳. ایضاح مفهومی

از آنجا که مفهوم روایت مورد بحث کمتر مورد استفاده قرار گرفته و به مصادیق آن بیشتر پرداخته می‌شود، این بخش به مفهوم‌شناسی روایت اعتلا و واژه علو اختصاص یافته است.

۳.۱. مفهوم شناسی، بررسی سندی و دلالت روایت «الاسلام یعلوا ولایعلی علیه»

حدیث اعتلاء در منابع شیعی، در کتاب من لایحضره الفقیه - که از کتب اربعه و منابع معتبر روایی به شمار می‌آید - به صورت سند مرفوع نقل شده است (صدوق، ۱۹۹۲م، ج ۴، ص ۳۳۴). این روایت در منابع اهل سنت نیز، از جمله در کتاب سنن الدارقطنی و کشف الخفاء عجلونی نقل شده است. با این حال، به دلیل همخوانی دلالی آن با آیه نفی سیل - که بر نفی تسلط کفار دلالت دارد - می‌توان به آن اعتماد کرد و بدین وسیله ضعف سندی روایت جبران می‌شود (حاجی‌علی، ۲۰۰۷م، ص ۱۵۱).

این حدیث از جمله روایاتی است که، بنابر نظر شهید مطهری، علمای علوم



دعوت‌کننده به اسلام، مسیحیت و یهودیت از جانب خداوند فرستاده شده‌اند؛ و دوم، اینکه ادیان ابراهیمی، ادیانی جهانی هستند، نسبت دین تازه فرستاده شده با ادیان پیشین از سه حال خارج نیست:

۱. دین جدید نسبت به دین پیشین دارای کمبود باشد؛ در این صورت، با وجود دین کامل‌تر، فرمان خداوند به پیروی از دین ناقص صادر شده که این امر خلاف حکمت بوده و برای موجود حکیم، قبیح و محال خواهد بود.

۲. دین جدید از نظر آموزه‌ها با ادیان پیشین برابر باشد؛ در این صورت، فعل خداوند لغو و ناسازگار با حکمت خواهد بود و تحقق آن محال است.

۳. تنها فرض باقی‌مانده آن است که دین متأخر از تمامی ادیان پیشین بالاتر و برتر باشد تا با حکمت الهی سازگاری پیدا کند (منتظری، ۲۰۰۹م، ص ۱۲۹).

بر اساس این دسته‌بندی، عقل حکم می‌کند که دین اسلام، به‌عنوان آخرین دین، در تمامی عرصه‌ها و جنبه‌های مختلف اعتقادی، اخلاقی و عملی، از دودین دیگر-مسیحیت و یهودیت-برتر باشد. این در

مختلف اسلامی می‌توانند از آن استفاده کرده و نتایج گوناگونی استنباط کنند (مطهری، ۲۰۲۵م، ج ۱، ص ۱۹۸). دلیل این گستردگی، اطلاق روایت است که امکان بهره‌گیری از آن را در علوم مختلفی همچون فقه، کلام و دیگر حوزه‌های معرفتی فراهم می‌سازد.

۱. واژه‌شناسی لغوی و اصطلاحی «علو»

اصل ماده «عُلُو» به معنای بالا و والا بودن است؛ چه در امور مادی و چه در امور معنوی (مصطفوی، ۱۹۸۹م، ج ۸، ص ۲۱۴). با توجه به این معنا، می‌توان گفت برداشت علمای کلام از این روایت-که نتیجه آن برتری اسلام در همه عرصه‌ها و بر تمامی ادیان و مکاتب است-برداشتی صحیح و موجه به‌شمار می‌آید. چنین برداشتی، تأمین‌کننده سعادت بشری نیز خواهد بود؛ سعادت به معنای «رسیدن به هر نوع کمال ممکن که انسان استعداد و شایستگی وصول به آن را دارد و، به عبارت دیگر، استفاده صحیح از امکانات مادی و معنوی که در اختیار انسان است» (مکارم شیرازی، ۲۰۱۰م، ص ۲۴).

۲. دلیل عقلی برتری اسلام بر تمامی ادیان

پیشین:

با لحاظ حکمت خداوند-به‌عنوان عقیده‌ای مورد قبول تمامی ادیان-و با پذیرش دو مقدمه: نخست، اینکه پیامبران

۱. فقه: در فقه قاعده‌ای از این روایت با مضمون این که احکامی که نتیجه آن برتری غیرمسلمان بر مسلمان باشد، وجود ندارد برداشت شده است.

کلام: در علم کلام از اطلاق روایت استفاده می‌شود و برتری اسلام را در همه عرصه‌ها اعم از بینشی (جهان بینی)، گرایشی (اخلاق) و عملی (احکام) نتیجه می‌گیرد.

صورتی است که شریعت غیرمحرف در ادیان دیگر پذیرفته شود؛ امری که امروزه در دسترس نیست. با این حال، در مورد شریعت‌های محرفی که اکنون موجودند، این برتری روشن‌تر است. از این رو، می‌توان وجوه برتری اسلام را در زمینه‌های گوناگون اعتقادی، اخلاقی و عملی مورد کندوکاو و بررسی قرار داد.

۴. تحلیل وجه برتری بینشی (اعتقادی) اسلام بر سایر ادیان

در حیطه اعتقاد و جهان بینی، اسلام دارای مؤلفه و اندیشه‌های منحصر به فردی است که باعث جامعیت و ممتاز بودن آن از سایر ادیان و مکاتب می‌شود. برای تحلیل بهتر این مؤلفه‌ها، ابتدا باید به تعریف بینش و اعتقاد اسلامی و سپس به طرح و بررسی موارد آن‌ها پرداخته شود.

۱.۴. تعریف بینش و اعتقاد در ادیان و تفاوت آن‌ها با یکدیگر

به نظر نگارندگان، اعتقاد به معنای باورداشتن به گزاره‌هایی اعم از دینی، فلسفی، و... است. اعتقاد می‌تواند حاصل استدلال عقلی، شهود و یا تجربه باشد، اما بینش را مجموعه‌ای از اعتقادات شکل می‌دهند. در واقع بینش یک گزاره نیست، بلکه نتیجه چندین گزاره است که فرد به آن‌ها اعتقاد دارد و بر مبنای آن‌ها در زندگی به تحلیل مسائل مختلف و عمل بر اساس آن می‌پردازد. در حقیقت، اعتقاد مبنای بینش است و بینش اسلامی استوار بر عقاید

برگرفته از قرآن و سنت هستند. این اعتقادات باعث شکل‌گیری جهان‌بینی خاصی در فرد مسلمان می‌شود که او را در تمامی مراحل و اتفاقات زندگی یاری می‌کند بدون اینکه شخص دچار ترس و سردرگمی شود. این آموزه‌ها دارای نظام و ویژه‌ی هستند که وقتی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند الگوواره جهان‌بینی فرد را تشکیل می‌دهند و الا هیچ کدام به تنهایی به مقصود نهایی اسلام که تکامل فرد و سعادت دنیوی و اخروی او باشد رهنمون نخواهد شد.

۲.۴. ویژگی‌های بینشی. عقیدتی اسلام، مسیحیت و یهودیت و تفاوت آن‌ها

الف) اعتقاد به توحید خدا: در اسلام، مسیحیت و یهودیت، اصل اعتقاد باور به وجود و یگانگی خدا وجود دارد؛ اما تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند که تفاوت‌های آن‌ها را می‌توان در سه موضوع دسته بندی کرد:

۱.۲.۴. توصیف بساطت ذات خدا و عدم

ترکیب آن در ادیان الهی

اسلام:

در دیدگاه اسلام، ذات خداوند واحد و احد، یعنی بسیط و به دور از هرگونه ترکیب - چه بالقوه و چه بالفعل - است (مصباح یزدی، ۲۰۰۴، ص ۱۳۵). امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه شصت و پنجم نهج البلاغه می‌فرماید: «كُلُّ مُسَمًّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ قَلِيلٌ» (سید رضی، خطبه ۶۵، ص ۸۰)؛ (هر



و احد یعنی بسیط و به دور از هرگونه ترکیب. چه بالقوه و چه بالفعل. است (مصباح یزدی، ۲۰۰۴م، ص ۱۳۵). امیرالمومنین (علیه السلام) در خطبه شصت و پنجم نهج البلاغه می‌فرماید: «كُلُّ مُسَمًّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُ اللَّهِ مُبْحَاثَةٌ قَلِيلٌ» (سید رضی، ص ۸۰، خطبه ۶۵) (هر چیزی که به غیر از خدای متعال دارای وحدت نامیده شود کم است) از این روایت می‌توان بسیط بودن مطلق را مخصوص خدا دانست یعنی اینکه هر موجودی دارای ترکیبی است ولی فقط خداست که عاری از ترکیب است.

مسیحیت: در مسیحیت اعتقاد به اقنوم‌های سه گانه - پدر، پسر (عیسی مسیح) و روح القدس - که به عقیده‌شان هم سه تا هستند و هم واحد. در این باره آگوستین قدیس می‌گوید: هریک از آنان به تنهایی خداست و همه با هم یک خدایند (آگوستین، ۲۰۲۲م، ص ۴۰).

یهودیت: اعتقاد یهودیت در باب ذات خدا شبیه به اسلام است و اعتقاد به یگانگی ذات او وجود دارد اما تصویری که گاهی از خدا در تورات نشان داده می‌شود حاکی از خدایی مرکب و دارای جسم است. در این تصویر که کشتی گرفتن خدا با یعقوب به همراه جزئیات به تصویر کشیده شده است (سیار، ۲۰۲۴م، ص ۲۴۲) نشان دهنده خدا در قالب جسمی انسانی است. در زیر به تحلیل و نقد این موضوع با عنوان بساطت ذات پرداخته خواهد شد.

چیزی که به غیر از خدای متعال به وحدت نامیده شود، اندک و محدود است). از این روایت می‌توان نتیجه گرفت که بساطت مطلق، اختصاص به ذات الهی دارد؛ یعنی هر موجودی دارای نوعی ترکیب است، اما تنها خداوند است که از هرگونه ترکیب مبرا است.

مسیحیت

در مسیحیت، اعتقاد به اقنوم‌های سه‌گانه-پدر، پسر (عیسی مسیح) و روح القدس-وجود دارد که، بنا بر این باور، هم سه‌گانه‌اند و هم در عین حال واحد. در این باره، آگوستین قدیس می‌گوید: «هر یک از آنان به تنهایی خداست و همه با هم یک خدا هستند» (آگوستین، ۲۰۲۲م، ص ۴۰).

یهودیت

اعتقاد یهودیت درباره ذات خدا، به اسلام نزدیک است و باور به یگانگی ذات الهی در آن وجود دارد؛ اما تصویری که گاه در تورات از خدا ارائه می‌شود، حاکی از خدایی مرکب و دارای جسم است. برای نمونه، در روایتی که کشتی گرفتن خدا با یعقوب، همراه با جزئیات آن ترسیم شده است (سیار، ۲۰۲۴م، ص ۲۴۲)، خداوند در قالب جسمی انسانی به تصویر کشیده می‌شود. در ادامه، این مسئله ذیل عنوان «بساطت ذات» مورد تحلیل و نقد قرار خواهد گرفت.

اسلام: در دیدگاه اسلام، ذات خدا واحد



۲.۲.۴. تحلیل و نقد بساطت ذات در ادیان الهی

شیء مرکب، نیازمند اجزای خویش است و این نیازمندی با بی‌نیازی ذات باری تعالی ناسازگار است. ذات خداوند، دست‌نیافتنی‌ترین مفهوم به شمار می‌رود؛ زیرا ظرفیت محدود عقل انسان، توانایی درک ذات باعظمت، بسیط و مطلق خدای متعال را ندارد. در اسلام، صفات خداوند با ذات او عینیت دارند؛ به عبارت دیگر، صفات، متحد با ذات هستند. چراکه اگر صفات، مغایر با ذات باشند، مستلزم ترکیب در ذات الهی خواهد بود و این امر، خدا را محتاج به اجزای خویش می‌سازد، که امری محال است. محال بودن این امر از آن جاست که خداوند از ساحت تنزیه و بساطت خارج می‌شود.

به نظر نگارندگان، ترکیب در ذات، موجب دست‌یافتنی شدن ذات خدا و آشکار شدن ضعف و عجز در او خواهد شد. البته عالمان مسیحی با توجیهات و تمثیلاتی-مانند تشبیه تثلیث به آتش و هم‌زمانی ویژگی‌های آن، همچون سوزاندن، روشنایی و قرمز بودن- کوشیده‌اند از این معضل برون‌رفت یابند؛ اما همچنان مشکل اصلی، یعنی نیازمندی خدا به اجزاء- به صورت ذهنی-باقی می‌ماند. ماجرای کشتی گرفتن خدا با حضرت یعقوب را می‌توان به دعای مصرانه تأویل کرد، اما تقاضای خدا از حضرت یعقوب برای رها کردن پا، قابل تأویل نیست. با این توضیح،

توصیف و تحلیل عدم جسمانیت خدا ضروری به نظر می‌رسد.

۳.۲.۴. توصیف عدم جسمانیت خدا در ادیان الهی

اسلام: از جمله صفاتی که در اسلام برای خدا بدیهی به شمار رفته است قابل رویت نبودن خدا و عدم جسمانیت او است (غروی، ۲۰۰۹م، ص ۱۸۴). در قرآن به صراحت قابل رویت بودن خدا با دیدگان نفی شده است «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (انعام/۶)».

مسیحیت: در مسیحیت عیسی مسیح جسم خدا است. در ابتدای فراز اول انجیل یوحنا آمده است که «در آغاز کلام بود و کلام با خدا بود و کلام، خدا بود (۱: ۱۴-۲۳)». بعد در انتهای فراز اول می‌گوید «و کلام انسان شد و در میان ما مسکن گزید»؛ در این جا به صراحت به حلول خدا در صورت جسم مسیح اشاره دارد. مسیحیان معتقدند چون عیسی جسم خداست، پس می‌توان خدا را به طور کامل و صریح شناخت به دلیل اینکه عیسی انکشاف صریح خدا است (مک گراث، ۲۰۱۴م، ج ۲، ص ۴۷۳).

یهودیت: در یهودیت نیز تاکید بر یگانگی خدا وجود دارد؛ خدا به عنوان موجودی بی‌همتا و فراتر از هر تجسم یا تجسم‌پذیری تعریف شده است (کهن، ۲۰۲۳م، ص ۳۰). البته باید خاطرنشان کرد در عهد عتیق روایاتی از برخورد انبیا با خدا به صورت جسمانی گزارش شده است. برای مثال



کشیده است. گرچه عالمان مسیحی این مسئله را قبول ندارند و معتقدند که وجه انسانی مسیح رنج کشیده است (مک گراث، ۲۰۱۴م، ج ۲، ص ۴۰۹).

یهودیت: در متون یهودی، خدا گاهی به گونه‌ای توصیف می‌شود که احساسات انسانی مانند پشیمانی یا خشم دارد و یا حتی با یعقوب نبی کشتی می‌گیرد (سیار، ۲۰۲۴م، ص ۲۴۲). البته در این گونه موارد نیز عالمان یهودی به تاویل این متون متوسل می‌شوند.

۴.۲.۴. تحلیل عدم انفعال خدا در ادیان

الهی

تغییر برای ایجاد کمال یا ایجاد نقص است که رخ می‌دهد و هر دو صورت طبق مبنای کامل بودن خدا در محال است. در مسیحیت احساسات به وجوه جسمانی خدا نسبت داده شده است که این سخن به دلیل تقسیم وجوه خدا به دو بخش انسانی و الهی باعث تایید ترکیب در خدا و ضعف او خواهد شد. قبول تفسیر و تاویل در جزئیات رفتار خدا در قالب جسم که در یهودیت رواج دارد به دلایلی که در مطالب قبلی مطرح شده است امکان پذیر نخواهد بود.

اعتقاد به نبوت: اعتقاد به نبوت پیامبران

برای هدایت مردم در تمامی ادیان مورد قبول و ثابت است اما ویژگی‌ها و افرادی که مورد بعثت قرار می‌گیرند با یکدیگر تفاوت دارند که به بررسی این مطلب در ادیان ابراهیمی پرداخته می‌شود:

حضرت یعقوب با خدا به کشتی می‌پردازد (سیار، ۲۰۲۴م، ص ۲۴۲).

۴.۲.۴. تحلیل عدم جسمانیت خدا در

ادیان الهی

خدایی که قابل مشاهده و جسمانی باشد بدون شک نیازمند مکان و جهت است و همین نیازمندی علت محدودیت و ضعف خواهد بود؛ در صورتیکه خدا نه محدود است و نه ضعیف و نیازمند. بنابراین، خدا از چنین صفاتی مبرا است. در مسیحیت به طور واضح خدا دارای جسم و قابل شناخت است که این عقیده بنابر دلایلی که بیان شده است باطل است. عقیده کلی یهودیان عدم جسمانیت خدا است اما نقل قول هایی مبنی بر جسمانی بودن خدا در عهد عتیق به آن آسیب می‌زند.

۴.۲.۵. توصیف عدم انفعال خدا در ادیان

الهی

اسلام: در اسلام، خدا از هر نقص و کمبود مبرا است و تغییرناپذیر است. امام حسین (علیه السلام) در قسمتی از تفسیر کلمه صمد می‌فرماید خدا «لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ» است که این نشان دهنده عدم تغییر در خدا است (صدوق، ۲۰۱۰م، ص ۹۸، ح ۳).

مسیحیت: در مسیحیت خدای مجسم که مسیح باشد رنج کشید و از آنجایی که در الاهیات مسیحی عیسی جسم خداست می‌توان این نتیجه را گرفت که خدا رنج



۳.۴. توصیف اعتقاد به نبوت در ادیان الهی
الف) اسلام: اعتقاد به نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) به عنوان آخرین پیامبر الهی و امامت اهل بیت (علیهم سلام الله) به عنوان جانشین ایشان تنها مختص به مسلمین و شیعیان است و جزو مختصات اسلامی (شیع) محسوب می شود.

ویژگی ها: اسلام تمامی پیامبران الهی را معصوم از گناه می داند (مصباح یزدی، ۲۰۰۴، ص ۲۰۹). هر پیامبر برای تثبیت هدایت به جانشین نیاز دارد که این ویژگی در مسیحیت و یهود هم دیده می شود.

خاتمیت: در قرآن به صراحت در آیه ۴۰ سوره احزاب حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را خاتم نبیین و آخرین پیامبر الهی معرفی می کند.

امتداد نبوت: ضرورت عقلی وجود هدایتگر معصوم
«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۵)

این آیه که در روز غدیر و هنگام نصب امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نازل شده، به وضوح بیانگر آن است که دین اسلام بدون امامت و امامان منصوب خدا ناقص است و مورد رضایت حق تعالی نیست. در این زمینه می توان به نظرات علامه طباطبایی استناد کرد که امام را تداوم نبوت می داند. علامه

معتقد است وظیفه پیامبر ابلاغ دین و وظیفه امام تبیین و تفسیر دین است؛ بنابراین امامت ادامه نبوت است، نه از راه تشریع جدید، بلکه از راه حفاظت، تبیین و تحقق خارجی دین. همچنین از راه ادله عقلی بیان می کند که نمی توان پذیرفت خدا پس از پیامبر مردم را بدون حجت رها کند؛ زیرا بر اساس قاعده لطف، چنین امری با حکمت خدا ناسازگار خواهد بود. علامه فهم قرآن را نیز در گرو سخنان معصومین می داند و معتقد است تنها راه تفسیر حقیقی قرآن از طریق معصومین ممکن است (طباطبائی، ۱۸۹۳م، ص ۱۸۲).

با همه این تفاسیر، به نظر نگارندگان مهم ترین نقطه قوت اسلام شیعی، امامت است؛ و اگر امامت به صورت انتصابی از جانب خدا وجود نداشت، اسلام نیز مانند دیگر ادیان و مذاهب دچار حیرت و سردرگمی می شد و قطعاً دچار انحرافات می گردید، همان گونه که ادیان و مذاهب دیگر دچار آن شده اند.

ب) یهودیت:

موسی (علی نبی نوا و آله و علیه السلام) پیامبر مبعوث شده و تشریع کننده یهود توسط خداست. جانشین موسی هارون (برادر او) بود که پیش از موسی فوت کرد و به همین علت یوشع به جانشینی موسی (علی نبی نوا و آله و علیه السلام) برگزیده شد (سفر تثئیه، ۳۱: ۸-۱). با این حال، دیدگاهی که



و کامل‌ترین دین الهی است، جانشینان پیامبر آن نیز باید کامل‌ترین و برترین باشند. همین نقطه قوت اسلام است که اوصیای حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) - مانند ایشان - دارای عصمت مطلق از گناه و خطا، و ولایت تکوینی و تشریعی هستند.

۴.۴. عدم تحریف کتاب

الف) اسلام:

قرآن، کتاب نازل شده از سوی خدا بر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، از زمان نزول تاکنون دچار هیچ‌گونه تغییری نشده است. همین تحریف‌ناپذیری - مورد اجماع اهل سنت و شیعه است - گویای زنده بودن معجزه قرآن است. برای اثبات عدم تحریف قرآن می‌توان چند دلیل اقامه کرد:

اهتمام پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، صحابه و مسلمانان بر حفظ و حراست از قرآن (قرشی، ۲۰۰۷م، ج ۵، ص ۲۷۰). آیات تحدی در قرآن کریم که تمام انس و جن را به آوردن حتی یک سوره مانند قرآن دعوت می‌کند (بقره/۲۳).

آیات قرآن مبنی بر حفظ قرآن توسط خود خداوند (حجر/۹).

ب) یهودیت:

در یهودیت، این اعتقاد وجود دارد که تورات موجود همان توراتی است که موسی از خدا دریافت کرده است. اما این دیدگاه به چند دلیل قابل قبول نیست؛ زیرا بنا بر شواهد تاریخی، تورات دوبار به‌طور کامل از

اسلام نسبت به پیامبران دارد در یهودیت مشاهده نمی‌شود؛ زیرا با نسبت دادن برخی گناهان به پیامبران - همچون لوط (پیدایش، ۱۹: ۳۰-۳۸)، داود (دوم سموئیل، فصل ۱۱) و حتی موسی (اعداد، ۲۰: ۱-۱۳) - آنان را از مقام عصمت دور نگه می‌دارند.

ج) مسیحیت:

عیسی بن مریم (علی‌نبی‌ن‌وآله‌وعلیه‌السلام) پیامبر مبعوث شده برای تبلیغ دین مسیحیت است. حواریون جانشینان عیسی مسیح بودند. تعداد آنان دوازده نفر بود و وظیفه تبلیغ مسیحیت را داشتند؛ اما پیامبر یا نبی معصوم از خطا نبودند (باغبانی؛ رسول‌زاده، ص ۱۸-۴۳، ۲۰۱۴). در مسیحیت - همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد - عیسی همان خداست؛ بنابراین بحث عصمت برای او معنا ندارد.

۱.۳.۴. تحلیل اعتقاد به نبوت:

به نظر نگارندگان، تفاوت (و همان نقاط قوت اسلام) با مسیحیت و یهود در امر نبوت را می‌توان در دو مطلب خلاصه کرد:

۱. اسلام جایگاه پیامبر را به‌طور کلی جایگاهی رفیع قرار می‌دهد و برای آنان قائل به عصمت است؛ در حالی که در مسیحیت و یهود، عاری بودن از گناه و خطا در رفتار و کردار پیامبران الهی دیده نمی‌شود.

۲. هر نبی نیاز به جانشینانی برای ادامه راه هدایت و تکمیل آن دارد تا دین بعدی به ظهور برسد؛ اما از آن جا که دین اسلام آخرین



وجه برتری اخلاق در اسلام ابتدا می‌بایست به تعریف اخلاق و گرایش و رابطه میان آن‌ها پرداخت شود.

۱.۵. تعریف اخلاق و گرایش و رابطه میان آن‌ها

اخلاق، حالتی نفسانی است که بدون اختیار، انسان را به سوی انجام فعلی سوق می‌دهد (مصباح یزدی، ۲۰۰۳، ص ۱۳). در تعریفی دیگر آمده است: اخلاق، نظام ارزشی و هنجاری‌ای است که انسان باید اعمال و منش خود را برای دستیابی به کمال و تعالی، بر اساس دستورها و توصیه‌های آن تنظیم کند (اخلاق اسلامی، ج ۱، ص ۲۰). منشأ اخلاق می‌تواند از دین، فرهنگ یا فلسفه‌ای خاص گرفته شده باشد؛ اما گرایش، تمایلات و پیش‌زمینه‌های روانی در فرد هستند که او را به سوی عقیده‌ای خاص یا انجام اعمال معینی سوق می‌دهند. منشأ گرایش‌های فرد نیز می‌تواند ناشی از تجربه‌های شخصی، فرهنگ و آموزش باشد.

رابطه منطقی میان اخلاق و گرایش، عموم و خصوص من‌وجه است. از جمله وجوه افتراق اخلاق با گرایش می‌توان به عمومی بودن اخلاق در جامعه در مقابل فردی و خصوصی بودن گرایش هر فرد، و نیز نظام‌مند بودن اخلاق در برابر بی‌ساختار و بدون نظام بودن گرایش‌های فردی اشاره کرد. در این مرحله می‌بایست وجوه برتری اخلاقی و گرایشی اسلام نسبت به مسیحیت و

بین رفته و هر بار توسط کاهنان بازنویسی شده است. همچنین، حجم فعلی تورات بسیار بیشتر از آن است که بتوانسته باشد بر روی چند قطعه سنگ نوشته شود. علاوه بر این، شواهدی در متن تورات وجود دارد که نشان می‌دهد نویسنده آن شخصی غیر از حضرت موسی است (اردستانی، ۲۰۲۲، ص ۳۸). برای مثال، در ابتدای سفر تثنیه از قول حضرت موسی به بنی اسرائیل سخنانی نقل می‌شود که مربوط به زمانی است که آنان از رود اردن عبور کرده‌اند؛ در حالی که موسی پیش از عبور از رود اردن از دنیا رفته است (اردستانی، ۲۰۲۲، ص ۴۱).

ج) مسیحیت:

مسیحیان معتقدند که حضرت عیسی با خود کتابی نیاورده است؛ زیرا او خدای مجسم است و عیسی مسیح حامل پیام الهی نیست، بلکه خود «عین پیام الهی» به شمار می‌آید (اردستانی، ۲۰۲۲، ص ۱۶۵). با این حساب، تمامی عهد جدید از حجیت کامل برخوردار نخواهد بود؛ زیرا نویسندگان آن، اولاً غیرمعصوم بوده‌اند و ثانیاً کلام وحی را مکتوب نکرده‌اند تا بتوان برای آن حجیت قائل شد. یعنی به دلیل نداشتن ارتباط با وحی، نمی‌توانستند کاتب وحی باشند.

۵. تحلیل وجه برتری گرایشی (اخلاقی)

اسلام بر سایر ادیان

در بحث اخلاق باید توجه کرد که اخلاق با گرایش متفاوت است و برای پرداختن به



یهودیت بررسی شود.

۲،۵. ویژگی‌های اخلاقی - گرایشی ممتاز و منحصر بفرد اسلام و مقایسه آن‌ها با مسیحیت و یهودیت

پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) یکی از دلایل مبعوث شدن خویش را تکمیل مکارم اخلاقی بیان می‌کنند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۹۸۲م، ج ۱۶، ص ۲۱۰). این روایت نشان‌دهنده اهمیت فراوان اخلاق در ساختار دستورات اسلامی است. به همین علت، پیامبر و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) تمامی تلاش خود را به‌کار گرفتند تا نظام اخلاقی اسلام را پایه‌گذاری و تثبیت کنند.

نظام اخلاقی اسلام مجموعه‌ای از دستورات است که بر پایه عقل و وحی و بر اساس فطرت انسانی بنا شده و هدف آن سعادت دنیا و آخرت انسان است. می‌توان گفت برتری نظام اخلاقی اسلام در این است که علاوه بر سفارشات خاص و جزئی در زمینه‌های مختلف - مانند رفتار با والدین و فرزندان و بالعکس، یا رفتار با دوستان و دیگران - که از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به ما رسیده است، اصول کلی‌ای نیز ارائه شده که از طریق آن‌ها می‌توان به درستی یا نادرستی رفتارها پی برد و در موقعیت‌های حساس از تردید و شک خارج شد. از جمله این اصول می‌توان به حسن و قبح عقلی و قاعده لاضرر اشاره کرد.

همچنین باید خاطرنشان کرد اسلام تنها به دنبال صدور دستور برای تنظیم رفتار فرد نیست، بلکه به دنبال تربیت اخلاقی انسان نیز می‌باشد؛ زیرا در دیدگاه اسلامی، انسان خلیفه‌الله است، نه موجودی عادی مانند دیگر حیوانات و نباتات. خداوند با بیان آیه ۷۲ سوره ص می‌فرماید: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»؛ بر این اساس، ارزش انسان از سایر موجودات فراتر می‌رود. اما اگر انسان برخلاف سرشت و روح الهی‌ای که خداوند در او قرار داده است رفتار کند، «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف/۱۷۹) خواهد شد. از همین رو، اسلام در پی آن است که انسان را به جایگاه رفیع خلیفه‌اللهی برساند.

اخلاق در اسلام را به‌طور کلی می‌توان در سه حوزه بررسی کرد: اخلاق بندگی، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

الف) اخلاق بندگی: اخلاق بندگی تنظیم‌کننده رفتار میان فرد و خداوند است؛ مانند توکل.

ب) اخلاق فردی: اخلاق فردی شامل رفتارها و صفات نفسانی شخص، فارغ از در نظر گرفتن دیگران، است؛ مانند حلم.

ج) اخلاق اجتماعی: اخلاق اجتماعی به رفتارها و صفاتی مربوط می‌شود که در تعامل با دیگران و در بستر جامعه معنا پیدا می‌کند؛ مانند حسد.

تمامی موارد فوق خود به دو دسته تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شوند. در سرشت تمامی



(اردستانی، ۲۰۱۹م، ص ۷۳).

۶. تحلیل وجه برتری کنشی - رفتاری (فقه) اسلام بر سایر ادیان

الف) اسلام:

شریعت اسلام، یا همان فقه، مجموعه‌ای از دستورات است که به منظور سامان دادن به زندگی دنیوی و اخروی انسان، همراه با جزا (عقاب و ثواب) وضع شده است. یا به عبارتی دیگر، فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان «از گهواره تا گور» است (خمینی، بی‌تا، ص ۸) که دربرگیرنده تمامی اعمال انسان در رابطه با خدا، خود و جامعه می‌شود. شریعت و فقه اسلامی ویژگی‌های فراوانی دارد که آن را از سایر ادیان متمایز می‌سازد؛ اما به نظر نگارندگان، چهار ویژگی ویژه که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد، سبب تمایز و برتری شریعت اسلام نسبت به دیگر ادیان می‌شود.

جامعیت:

جامعیت احکام اسلامی به گونه‌ای است که تمامی مسائل پیش‌روی انسان را دربرمی‌گیرد و تنها به احکام عبادی محدود نمی‌شود. وجود احکامی در حوزه معاملات، سیاست، ازدواج و دیگر مسائل گوناگون - که در پنجاه و دو باب کتب فقهی مطرح شده است - گویای این جامعیت است.

انعطاف‌پذیری:

احکام اسلام ثابت بوده و بر اصول مشخصی استوارند؛ با این حال، قواعد و اصولی نیز وجود دارند که از حکم ثابت پیروی

انسان‌ها اخلاق تکوینی نهاده شده است و همه ادیان بر رعایت آن تأکید دارند؛ مانند قبح ظلم. اما تفاوت اخلاق اسلامی با دیگر ادیان در اخلاق تشریعی است که شامل دستورهای خاص فردی و اجتماعی می‌شود و گاه با مجازات دنیوی و عقاب اخروی همراه است.

در مسیحیت، تأکید فراوانی بر اخلاق وجود دارد و این دین، دین محبت معرفی می‌شود؛ اما همچنان تأکیدهای اخلاقی آن عمدتاً بر انسانیت (اخلاق تکوینی) و محبت به هم‌نوع به طور کلی استوار است و شامل نظام جزا و عقاب نمی‌شود. به عبارت روشن‌تر، منشأ اخلاق در مسیحیت کلام خداوند است و هر آنچه خداوند دستور داده است باید انجام شود؛ و همان‌گونه که بیان شد، بنیان این احکام و اخلاق مسیحی بر دو اصل بخشش و لطف الهی استوار است (شانظری؛ زارعیان، ۲۰۱۱م، شماره ۴، ص ۱۵۳-۱۸۰).

یهودیت نیز دارای نظام اخلاقی منسجمی است و کتاب مقدس در کنار سایر امور عبادی و اجتماعی، به اخلاق توجه ویژه‌ای دارد و زندگی اجتماعی و دینی افراد را جدا از اخلاق نمی‌داند (علی‌خانی، ۲۰۱۰م، شماره سوم، ص ۶۵-۹۴)؛ اما در برخی موارد، مصلحت قومی بر اخلاق غلبه می‌کند. برای مثال، در تورات نمونه‌هایی وجود دارد که حضرت موسی دستور به غارت اقوام دیگر در هنگام جنگ و قتل زنان و کودکان می‌دهد

**ب) مسیحیت:**

در مقابل، مسیحیت دارای شریعت عملی مبتنی بر قوانین مدون نیست، بلکه شریعتی که معرفی می‌کند بر پایه محبت است. البته بر اساس کلام حضرت عیسی که می‌فرماید: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات و نوشته‌های پیامبران را نسخ کنم؛ نیامده‌ام تا آن‌ها را نسخ کنم، بلکه آمده‌ام تا تحققشان بخشم» (متی ۵: ۱۷-۲۰)، مسیحیان در اصل باید به شریعت موسی پایبند باشند؛ همان‌گونه که مسیحیت در آغاز شاخه‌ای از یهودیت به‌شمار می‌آمد و تا پیش از ظهور پولس، به شریعت یهود عمل می‌شد. اما با ظهور پولس و این عقیده که با ظهور مسیح، شریعت پایان یافته و شریعت جدید همان محبت است، شریعت عملاً از میان مسیحیان رخت بربست (باغبانی، ۲۰۱۴م، ج ۱، ص ۹۸).

به همین دلیل، جامعیتی که در اسلام مشاهده می‌شود هرگز در مسیحیت دیده نمی‌شود؛ زیرا صرف محبت برای سامان‌دهی زندگی فردی و اجتماعی کافی نیست. از سوی دیگر، عقل انسان‌ها نیز به سبب محدودیت‌ها و تعارض سلیقه‌ها، توان برنامه‌ریزی کامل برای سعادت بشری و ارائه یک نظام واحد و فراگیر برای نوع انسان را نخواهد داشت.

ج) یهودیت:

در یهودیت، شریعت وجود دارد؛ اما

نمی‌کنند، مانند قاعده لاضرر و لاجرح که به منظور جلوگیری از ضرر و مشقت برای فرد در شرایط خاص وضع شده‌اند. همچنین، به منظور افزایش انعطاف‌پذیری احکام، عرف نقش مهمی در تشخیص مسائل ایفا می‌کند و در بسیاری از موارد، تشخیص موضوع به عرف مردم واگذار شده است. کارآمدی در هر زمان:

اجتهاد از جمله برتری‌های اسلام است که با اجازه ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به فقیهان اعطا شده است تا بتوانند برای مسائل جدید و مستحدثه، از طریق منابع دینی، حکم آن‌ها را استخراج کنند. همین ویژگی سبب شده است که اسلام در تمامی زمان‌ها نسبت به مسائل نوپدید و نیازهای گوناگون جامعه پاسخ‌گو باشد. البته باید توجه داشت که این پاسخ‌گویی مبتنی بر اصول و مبانی‌ای است که توسط ائمه تبیین شده و فقیهان شیعه، برخلاف اهل سنت، چیزی از پیش خود به دین اضافه نمی‌کنند و فتوا بر اساس قیاس یا رأی شخصی صادر نمی‌نمایند.

نظام قضایی جامع:

در اسلام، افزون بر احکام فردی، برای امور اجتماعی همچون جرایم، شکایات و ارث نیز قوانین و اصول مدونی وضع شده است که هدف آن برقراری عدالت اجتماعی در کنار عدالت فردی است.



این شریعت با قوم محوری خاصی همراه است و در آن، اندیشه اختصاص خداوند و نعمت‌های الهی به قوم یهود برداشت می‌شود. همچنین، یهودیان معتقدند تنها کسانی یهودی حقیقی هستند که مادران‌ها یهودی باشد و اگر فردی که مادرش یهودی نیست به یهودیت بگردد، یهودی حقیقی به شمار نمی‌آید (آنترم، ۲۰۲۳م، ص ۳۰). نژادپرستی در یهودیت نمود آشکاری دارد و همین ویژگی سبب می‌شود که این دین نتواند پاسخ‌گوی همه جهانیان باشد و خود را به گروهی خاص محدود کند.



۷. نتیجه

قوت اصلی اسلام، ولایت و امامت است که خداوند آن را برای جلوگیری از انحراف و تکمیل دین به اسلام عطا کرده است.

تحلیل برتری اسلام بر سایر ادیان و مکاتب در سه نتیجه اساسی جمع‌بندی می‌شود:

۱. بر اساس دلیل عقلی، و با فرض الهی‌بودن ادیان ابراهیمی، لاجرم اسلام باید نسبت به سایر ادیان ابراهیمی برتر باشد؛ در غیر این صورت، حکمت الهی مورد خدشه قرار خواهد گرفت.

۲. یهودیت دینی شریعت‌محور و مسیحیت دینی با اخلاق‌محوری افراطی است، در حالی که اسلام با ترکیب شریعت و اخلاق در عالی‌ترین سطح، اعتدال را برقرار کرده و زمینه سعادت انسان را منطبق با عقل و فطرت فراهم می‌سازد.

۳. تمامی ادیان الهی در زمان خود دین حق بوده‌اند، اما با ظهور دین تشریعی جدید، دین پیشین نسخ شده و پیروان آن ملزم به پیروی از آیین جدید می‌گردند. از آن‌جا که اسلام آخرین دین نازل شده از سوی خداوند است، ادیان پیشین ملزم به تبعیت از آن هستند؛ از این‌رو، یهودیت و مسیحیت فعلی باطل‌اند، هرچند در زمان خود حق بوده‌اند. در مجموع، باید به این نتیجه رسید که اسلام برترین و کامل‌ترین دین برای هدایت بشر به سوی سعادت است. دین اسلام با پشتوانه‌ای اعتقادی، اخلاقی و فقهی که ریشه در عقل و وحی دارد، تمامی شئون زندگی انسان را دربرمی‌گیرد و او را از هر نظام فکری دیگری نیاز می‌سازد. با این‌همه، نقطه



منابع

- روحانیت، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- غروی، محسن؛ غلامی، محمدرضا؛ میرباقری، محمدحسین، آموزش عقاید، قم، انتشارات دارالعلم، پنجم، ۲۰۰۹
- کهن، ابراهام، گنجینه ای از تلمود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر، ۲۰۲۳
- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات قرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۹۸۹
- مکارم شیرازی، ناصر، زندگی در پرتو اخلاق، قم، سرور، ۲۰۱۰
- منتظری، حسینعلی، از آغاز تا به انجام در گفتگوی دو دانشجو، تهران، گواهان، ۲۰۰۹
- ابن بابویه صدوق، محمد بن علی، ترجمه توحید صدوق، میرزائی، علی اکبر، قم، علویون، ۲۰۱۰
- انجیل، هزاره نو، ایلام، ۲۰۲۰
- علی خانی، اسماعیل، «اخلاق در آیین یهود»، مجله معرفت اخلاقی، شماره سوم، ۲۰۱۰
- آنترم، الن، باورها و آیین یهود، ترجمه رضا فروتن، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۲۰۲۳
- سیار، پیروز، عهد عتیق، تهران، نی؛ هرمس، ۲۰۲۴
- حاجی علی، فریبا، «تاملی بر آیه نفی سبیل با تاکید بر مفهوم واژه سبیل»، نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث،
- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۹۸۳
- قدیس، آگوستین، آموزه مسیحی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۲۰۲۲
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار لدرر الاخبار الائمه الاطهارعلیهم السلام، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۲
- باغبانی، جواد؛ رسول زاده، عباس، شناخت کلیسای کاتولیک، تهران، سمت؛ موسسه پژوهشی امام خمینی ره، ۲۰۱۴
- شانظری، جعفر؛ زارعیان، فائزه، نگاهی بر مبانی و آموزه های اخلاق مسیحیت، فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق، شماره چهارم، ۲۰۱۱
- مک گراث، آلیستر، الهیات مسیحی، گروهی از مترجمان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۲۰۱۴
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۲۰۰۴
- -----
- ----- فلسفه اخلاق، تهران ----- ۲۰۰۳
- موسوی خمینی، روح الله، منشور



شماره ۲، ۲۰۰۷

- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات وابسته وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۹۹۲
- اردستانی، عبدالرحیم، یهودیت، قم، کتاب طه، ۲۰۱۹

• - بررسی متنی و سندی متون مقدس یهودی-مسیحی، تهران، سمت، ۲۰۲۲



An Analysis and Critique of the Scope of Jurisprudence and Religion from the Perspective of Abdolkarim Soroush

Mohammad Javad Raftgoo¹
Amir Hossein Mansouri²

Abstract

Abdolkarim Soroush, in his theory of “Minimal Religion,” presents jurisprudence as a system that is limited, low-capacity, and obligation-oriented, lacking the ability to expand, produce a comprehensive legal framework, or govern all aspects of individual and social life. He emphasizes the intrinsic limitations of jurisprudence, its separation from ethics and spirituality, its incapacity to respond to social developments, religion’s tendency toward textual rigidity, the need for jurisprudence to be linked with theology and anthropology, and its historical retreat in the face of customary and social reforms. This study, employing an analytical-critical approach, reconstructs the logical reasoning in Soroush’s arguments and evaluates them based on Qur’anic, hadithic, and juristic sources. The findings indicate that, contrary to Soroush’s view, both historical and contemporary Islamic jurisprudence extend beyond individual acts of worship. In areas such as transactions, personal status, criminal law, and social norms, jurisprudence possesses both theoretical and practical capacity to regulate social systems and address emerging needs. The conceptual link between jurisprudence and ethics in Islamic sources, the flexibility of *ijtihad* in responding to social change, and the role of reason and custom as structural elements in the process of legal derivation all reinforce the efficacy of jurisprudence.

Moreover, a critical examination of the chains of narration and interpretive methods of the hadiths cited by Soroush shows that his understanding of the verse “*Lā tas’alū ‘an ashiyā’ ...*” as a limitation on the scope of Sharia is unsupported by authentic sources and is incompatible with valid Imāmī reports. The verse prohibits futile or harmful questions, not the restriction of the Sharia’s domain. Accordingly, the theory of “Minimal Religion,” in its reduction of the role of jurisprudence and religion, conflicts with historical, textual, and rational evidence.

Keywords

Minimal Religion; Maximal Religion; Sharia;
Jurisprudence, Abdolkarim Soroush.

1. Level Three Seminary Student at Marvi Seminary (Corresponding Author)

2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Rajaei University, Tehran; Lecturer at Marvi Seminar.



تحلیل و نقد گستره فقه و دین از منظر سروش

محمد جواد راستگوار^۱
امیرحسین منصوری نوری^۲

چکیده

عبدالکریم سروش در نظریه «دین حداقلی» با اتکا به استدلال‌های نظری و شواهد تجربی، فقه را با نظام‌هایی محدود، کم‌ظرفیت و تکلیف‌محور معرفی می‌کند که توان بسط، تولید نظام حقوقی جامع یا مدیریت همه شئون فردی و اجتماعی را ندارند. او بر محدودیت ماهوی فقه، جدایی آن از اخلاق و معنویت، ناتوانی در پاسخگویی به تحولات اجتماعی، تمایل دین به قبض بر اساس نصوص، نیاز فقه به پیوند با الهیات و انسان‌شناسی و عقب‌نشینی تاریخی در برابر اصلاحات عرفی و اجتماعی تأکید می‌کند. این پژوهش با رویکرد تحلیلی-انتقادی، ضمن بازسازی قیاس‌های منطقی در استدلال‌های سروش، به ارزیابی آن‌ها بر پایه منابع فقهی، قرآنی و روایی پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که برخلاف تلقی سروش، فقه اسلامی تاریخی و معاصر، گستره‌ای فراتر از عبادات فردی داشته و در حوزه معاملات، احوال شخصیه، حقوق کیفری و قواعد اجتماعی، ظرفیت نظری و عملی برای تنظیم نظام اجتماعی و پاسخ به نیازهای نوین دارد. پیوند مفهومی فقه و اخلاق در منابع اسلامی، انعطاف‌پذیری اجتهاد در مواجهه با تحولات و جایگاه عقل و عرف به عنوان عناصر ساختاری در فرآیند استنباط کارآمدی فقه را تقویت می‌کند. همچنین بررسی رجالی و دلالتی روایات مورد استناد سروش نشان داد که برداشت او از آیه «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ...» مبنی بر تحدید احکام شریعت فاقد سند معتبر بوده و با روایات صحیح امامیه ناسازگار است؛ آیه مذکور نهی از پرسش‌های بی‌فایده و مفسده‌انگیز را بیان می‌کند و نه محدودسازی قلمرو شریعت. بر این اساس، نظریه «دین حداقلی» در تقلیل جایگاه فقه و دین، با شواهد تاریخی، نقلی و عقلی مستند تعارض دارد.

کلیدواژه:

دین حداقلی، حداکثری، شریعت، فقه، سروش.

۱. طلبه سطح سه حوزه علمیه مروی (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید رجایی تهران و استاد حوزه علمیه مروی



۱. بیان مسئله

بحث درباره قلمرو و گستره‌ی دین از اساسی‌ترین و در عین حال مناقشه‌برانگیزترین پرسش‌های فلسفه دین و الهیات معاصره شمار می‌رود. در مواجهه با تحولات سیاسی، اجتماعی و معرفتی دنیای جدید، فهم صحیح از «آنچه دین بر عهده دارد» و «آنچه به عقل و تجربه بشری واگذار شده»، اهمیتی حیاتی یافته است؛ به گونه‌ای که روش تعیین حدود و ثغور دین، نه تنها بر الگوی دینداری فردی و جمعی اثرگذار است، بلکه در نسبت دین با عقل، علم و عرف نیز نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ از این رو، برای انسان دغدغه‌مند در عرصه‌ی دینداری و وضوح حدود شریعت ضروری است. در این میان، عبدالکریم سروش با طرح نظریه «دین حداقلی»، چالشی بنیادین پیش‌روی برداشت حداکثری و سنتی از قلمرو دین قرار داده است. وی معتقد است بخش مهمی از مشکلات فکری و اجتماعی جهان اسلام، ناشی از انتظار افراطی و نامعقول از دین و شریعت در حل همه مشکلات بشر است؛ انتظاری که هم موجب فروکاست عقل و تجربه انسانی و هم ایجاد بحران‌های نظری و عملی در جوامع دینی شده است. برای وضوح بیشتر می‌توان این‌گونه نمونه آورد که چنانچه ورود دین در همه زمینه‌ها مانند اقتصاد یا پزشکی، که از آن تعبیر به «اقتصاد اسلامی» یا «پزشکی اسلامی» می‌شود.

مورد انتظار انسان باشد عقل و علم تجربی فروکاسته شده و بشر به بحران‌های عملی مانند ناکارآمدی اقتصادی یا عقب‌ماندگی علمی دچار خواهد شد. سروش، با ترسیم مرزهای شفاف میان نقش معنوی و اخروی دین و مدیریت عینی و سکولار زندگی اجتماعی، خواهان بازاندیشی در نسبت احکام شریعت و علوم انسانی مدرن است و مدیریت حوزه‌هایی همچون سیاست، اقتصاد، قضاوت و پیشرفت اجتماعی را بر عهده عقل، تخصص و تجربه انسان می‌داند. علی‌رغم ضرورت و اهمیت پیش‌گفته وجود نظرات متفاوت در این عرصه، اما تا آنجا که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند پژوهشی که با نگاه تحلیلی و نقادانه به این موضوع پرداخته باشد نیافته‌اند؛ بنابراین درصدد برآمده‌اند تا با حل مسئله اصلی پژوهش حاضر که: «گستره فقه و دین از منظر سروش چگونه مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد؟» گامی در جهت وضوح حدود و ثغور گستره شریعت بردارند. در این راستا پاسخ‌گویی به سؤالات فرعی زیر ضروری می‌نماید:

الف) استدلال‌های نظری و استناد سروش به شواهد تجربی بر دین حداقلی چیست؟

ب) استدلال‌های نظری و استناد سروش به شواهد تجربی بر دین حداقلی چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟



۲. پیشنهاد

در خصوص قلمرو و گستره شریعت مقالات و کتب فراوانی نوشته شده است؛ اما تا آنجا که نگارندگان بررسی کرده‌اند، پژوهشی مستقل و جامع که این موضوع را با تمرکز بر مبانی منتقدی مانند سروش مورد بررسی قرار داده باشد یافت نشده است. برای نمونه به برخی از پژوهش‌هایی که در خصوص انجام شده است اشاره می‌شود:

۱. مقاله «جامعیت قوانین قرآن در بوتۀ نقد با تکیه بر آراء اندیشمندان» این مقاله با روش توصیفی - تطبیقی طبعات قانون‌مند بودن اسلام با نقد آراء اندیشمندان متأخر و متقدم را مورد بررسی قرار می‌دهد و یکی از پارادایم‌های عقب ماندگی جامعه مسلمانان را گسترده سفره‌ای که تمام قوانین اجتماعی و نهادسازی‌های سیاسی را می‌توان از آن ارتزاقی کرد می‌داند. (حلیمی جلودار، گرجی زاده، هاشمی، ۱۴۰۳ش، صص ۱-۱۰) این مقاله به‌طور مستقیم به بحث گستره شریعت پرداخته است؛ در حالی که پژوهش حاضر با تمرکز بر اندیشه‌های سروش به‌طور مستقیم به بحث گستره شریعت و دین حداقلی و نقد آن می‌پردازد.

۲. مقاله «تبیین قلمرو دین از منظر اصول کافی» در این مقاله تلاش شده است تا رویکرد یکی از جوامع مهم روایی شیعه، یعنی کتاب شریف «اصول کافی» به موضوع «قلمرو دین» با روش گردآوری خانواده حدیثی بررسی شود.

(رمضانی درج، کشاورز سیاهپوش، الهی راد، ۱۴۰۱ش، ص ۸۹) این مقاله براساس موضوعی هم‌پوشانی با پژوهش حاضر دارد، اما در رویکرد تفاوت وجود دارد. این مقاله با رویکرد روایی و درون شیعی به موضوع گستره شریعت می‌پردازد؛ اما پژوهش حاضر با رویکرد عقلانی و انتقادی و با تمرکز بر اندیشه‌های سروش به این موضوع می‌پردازد. ۳. مقاله «نقد مبانی نظریه دین حداقلی» در این مقاله تلاش شده است که نظریه «دین حداقلی» نقد و بررسی شود؛ نظریه‌ای که دین را به امور فردی و اخروی محدود می‌کند و نقش آن را در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فقهی کاهش می‌دهد. نویسنده با تحلیل مبانی این دیدگاه نشان می‌دهد که هدف بعثت انبیاء تنها سامان‌دهی امر آخرت نیست، بلکه شامل هدایت و تنظیم امور دنیوی نیز می‌شود. (ولی الله عباسی، ۱۳۸۳ش) این مقاله براساس رویکرد کلی دین حداقلی به نگارش درآمده است؛ اما پژوهش حاضر با تمرکز بر اندیشه‌های سروش به این موضوع و گستره شریعت می‌پردازد.



۳. مفهوم شناسی

دین: در خصوص تعریف دین عبارت‌های مختلفی به کار رفته است و تاکنون توافقی بر تعریف آن حاصل نشده است؛ البته این به این معنی نیست که انسان‌ها به طور کلی از درک آن عاجز باشند رابرت هیوم می‌گوید: «دین به اندازه‌ای ساده است که هر بچه عاقل و بالغ یا آدم بزرگ می‌تواند یک تجربه دینی حقیقی داشته باشد و به اندازه‌ای جامع و پیچیده است که برای فهم کامل و بهره‌گیری تام از آن نیازمند تجربه و تحلیل است (ارنست هیوم، ۱۳۸۶ ش، ص ۴۱)». لذا تعاریف مختلفی از متکلمان غربی و اسلامی مشاهده می‌شود؛ اما تعریف جوادی آملی از دین کامل‌تر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد. دین مجموعه عقاید، اخلاق قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن‌ها باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است؛ اگر مجموعه حق باشد آن را دین حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند... دین حق دینی است که عقاید قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ ش، صص ۹۳-۹۵). پس دین مصنوع و مجعول الهی است به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن

را خداوند تشریع و جعل می‌کند همان‌گونه که محتوای اخلاقی و اینکه چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۹). بنابراین تعریفی که از دین ارائه می‌شود شامل عقاید و اخلاق هست؛ لذا فقط بحث احکام فقهی نیست.

منابع معرفتی دین: به مجموعه راه‌های معتبر شناخت آموزه‌های دینی اطلاق می‌شود. این منابع شامل وحی، عقل، قرآن، سنت، اجماع و فطرت هستند. **عقل:** عقل را می‌توان دارای چند معنا و مرتبه دانست:

۱. قوه تشخیص خیر و شر و درک علل و آثار اشیا؛ نیرویی که معیار تکلیف، پاداش و کیفر است.
۲. ملکه‌ای نفسانی که انسان را به انتخاب خیر و منافع و پرهیز از شر و مضرات سوق می‌دهد. این معنا با اولی متفاوت است، زیرا ممکن است فرد خوبی و بدی را بشناسد ولی انگیزه عمل به آن را نداشته باشد. از روایات برمی‌آید خداوند این قوه را در همه انسان‌ها آفریده و درجه ابتدایی آن ملاک تکلیف است؛ هرچه این درک قوی‌تر شود، مسئولیت نیز سنگین‌تر خواهد بود.
۳. عقل عملی در تدبیر زندگی؛ نیرویی که مردم در تنظیم امور دنیوی به کار



می‌گیرند. اگر در جهت حق و مطابق شرع باشد «عقل معاش» است و اگر در امور باطل مصرف شود «شیطننت» نام می‌گیرد.

۴. مراتب عقل نظری در شناخت حقایق، شامل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد؛ اینها در واقع یک قوه‌اند با نام‌های مختلف بر حسب تعلّق و فعلیت. ۵. نفس ناطقه انسانی که موجب برتری انسان بر دیگر حیوانات است.

۶. عقل مجرد فلسفی که فیلسوفان آن را جوهری قدیم و مستقل از ماده می‌دانند و نه متعلّق به جسم.

در مجموع، عقل دارای مراتب و کاربردهای متفاوت است؛ از شناخت خیر و شر تا تدبیر معیشت و ادراک حقایق، که همه آن‌ها پایه‌های تکلیف و کمال انسانی به‌شمار می‌روند (مجلسی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۵-۲۷).

مقصود از عقل، خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست بلکه گستره آن عقل تجربی را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد عقل نیمه تجریدی را که عهده‌دار ریاضیات است و عقل ناب را که از عهده عرفان نظری بر می‌آید نیز در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۵). در نتیجه مفهوم عقل شمولیت داشته و همه موارد را در بر می‌گردد و خصوص عقل تجریدی و

عقل ناب مدنظر نیست. بر اساس گسترش عقل به عقل تجربی تمام مبادی و مسائل علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی توسط عقل تأمین خواهد شد. لذا تمام این علوم الهی لحاظ می‌شود و چون عقل از منابع معرفتی دین است و عقل هم شامل همه این علوم شد پس دین حاکم بر همه علوم تجربی بوده و در تمام موارد مبانی خودش را در آن شاخه‌ها بیان می‌کند.

قلمرو عقل: در دین، جعل و انشای حکم فقط از سوی خداوند علیم و مرید بالذات ممکن است؛ زیرا صدور امر و نهی مولوی نیازمند سه ویژگی است:

۱. علم مطلق به مصالح و مفاصلد عالم و آدم،

۲. حق ربوبیت و مالکیت وجودی بر انسان و عالم،

۳. قدرت بر ثواب و عقاب، پاداش و مجازات.

این سه ویژگی منحصر در ذات الهی است و عقل انسان فاقد آن است؛ ازاین‌رو، عقل نمی‌تواند حکمی تشریع کند یا فرمانی مولوی صادر سازد.

در نتیجه، عقل از دیدگاه هستی‌شناسی دین نه «دین‌ساز» است و نه «دین‌افزا»؛ تنها قادر است معرفت‌گر باشد، یعنی احکام، اصول و دستورات الهی را درک، تحلیل و کشف کند.

وقتی گفته می‌شود «عقل حکم می‌کند»، مقصود این نیست که عقل امریانه می‌آورد،



۴. توصیف استدلال‌های نظری و استاندارد

سروش به شواهد تجربی بر دین حداقلی

سروش فقه را دانشی می‌داند که از اساس محدود، کم‌ظرفیت و در ذات خود تکلیف‌اندیش است. به باور او فقه تنها مجموعه‌ای از احکام عبادی و مقررات حداقلی را پوشش می‌دهد و نه توان بسط و توسعه دارد و نه باید توسعه پیدا کند. فقه، از نظر سروش، فاقد غنای برنامه‌ریزی برای اداره جامعه است و در عرصه نوآوری نظری و حقوقی نیز محتوای جدید و اصیلی از خود ندارد. فقه به اداره جامعه، حل معضلات پیچیده اجتماعی و تولید نظام حقوقی یا اخلاقی فراگیر، هیچ استعدادی ندارد و هر گونه تلاش برای مرجعیت فقه در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی، حرکتی غیرعقلانی و بی‌نتیجه خواهد بود. به تعبیر سروش، فقه فقط می‌تواند حداقل‌های عبادی و شرعی را برای انسان فراهم آورد و رفع نیازهای بشر در عرصه‌های مختلف (حقوق، اقتصاد، سیاست، بهداشت و...) باید از مسیر عقل، تخصص، علوم مدرن و تجربه بشری تأمین شود؛ جایگزین ساختن فقه به جای علوم و قوانین عرفی، نامعقول و غیرواقعی است. (مناظره سروش و علیدوست

(<https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

سروش دین را نیز مانند فقه، نظامی حداقلی می‌داند که به اصول و گزاره‌های بنیادین (توحید، معاد، نبوت، اخلاق

بلکه یعنی عقل حکم خدا را می‌فهمد.

بنابراین قلمرو عقل چنین ترسیم می‌شود:

- در حکمت نظری: عقل می‌فهمد چه چیزی در جهان هست یا نیست (ادراک بود و نبود).
- در حکمت عملی: عقل می‌فهمد چه رفتاری خوب یا بد است (ادراک حسن و قبح).

اما در هیچ‌یک از این دو حوزه، عقل قدرت «مولویت» ندارد، یعنی نمی‌تواند دستور الزام‌آور صادر کند یا ضمانت اجرایی ثواب و عقاب داشته باشد. (همان، ص ۳۹ - ۴۰)

یگانگی دین و فقه از منظر سروش: از نظر

سروش دین و فقه به یک معنا هستند؛ لذا در بسیاری از موارد این دو را جای یکدیگر به کار می‌برد و با بیان اشکالاتی به نظام فقهی نتیجه می‌گیرد که دین و شریعت دارای نقص است و نباید گسترش و بسط پیدا بکنند. لذا در علوم انسانی نباید ورود کرده و ما در آن علوم می‌توانیم با عقل خود نظام حقوقی، اقتصادی و سیاسی و... بهتر و کارآمدتری از نظام اسلامی را ایجاد کنیم (سروش، ۱۳۹۲، ص ۹۰-۹۳). در صورتی که بیان شد فقه یک شاخه‌ای از دین است و دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است. لذا نباید فقه را مساوی کل شریعت دانست.



دستاوردی در حوزه تنظیم مناسبات حقوقی و اجتماعی ندارد. اگر جایی سخن از فقه می‌رود، این سخن فقط در قلمرو عبادی و آن هم به شکل محدود و صوری است (سروش، ۱۳۹۲ش، ص ۹۰). استدلال سروش را می‌توان به این صورت بازسازی کرد که فقه در ذات خود فردمحور است، برای همه دانش‌های فردمحور نقش‌آفرینی اجتماعی محال است در نتیجه نقش‌آفرینی اجتماعی برای فقه محال است.

ب) جدایی فقه از اخلاق و معنویت

سروش تأکید می‌کند که فقه به هیچ وجه باطنیات، اخلاق و نیت را مورد توجه قرار نمی‌دهد و فقط به ظاهر افعال بسنده می‌کند (سروش، ۱۳۹۲ش، ص ۹۹). برای مثال، فقه کیفیت معنوی نماز (حضور قلب، اخلاص و...) را نمی‌سنجد و فقط صورت اعمال را معتبر می‌داند؛ همان‌گونه که غزالی گفته: انسان می‌تواند در محراب نماز بخواند و ذهنش در بازار باشد و فقه چنین نمازی را کافی می‌شمارد (غزالی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۶۵). فقه توان درونی‌سازی اخلاق را ندارد؛ افزودن اخلاق به ساختار فقه نوعی تورم و افزایش وزن صوری آن است، نه غنای حقیقی. حتی برخی رذائل اخلاقی همچون حسد و کینه از منظر فقه محل مؤاخذه نیستند، زیرا این علم کاری به ملکات و حالات باطنی ندارد. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که فقه عهده‌دار اعمال ظاهری است (به باطن توجه ندارد)، دانشی

اساسی) و برخی احکام عبادی بسنده می‌کند آن هم به نحو حداقلی؛ اگر هدف و رسالت دین به دست دادن این حداقل‌ها باشد، چه در قلمرو احکام، چه در قلمرو اخلاقیات و چه در قلمرو جهان بینی و معارف دینی و به طور کل هدایت، در آن صورت دینی که این حداقل‌ها را داده باشد کامل عمل کرده است و نقصانی در او نیست؛ اگر با دیده زیادت طلب و جامع نگر به دین نگریسته شده، هر امر ناصوابی از دین انتظار رفته، خواست استخراج همه مطلوبات ممکن و لازم از مکتب وجود داشته باشد و دینی حداکثری مورد مطالبه باشد، به زودی دریافت خواهد شد که دین به این معنا ناقص است و به هیچ وجه همه انتظارات را پاسخ نمی‌دهد. از این رو، لازم است امور سیاسی، اجتماعی، علمی و مدیریتی به عقل، علم و تجربه انسانی واگذار گردد. دین حداکثرگرا خواهان تصدی و مدیریت همه شئون است که به نظر سروش نه معقول بوده و نه با نصوص و تعالیم اصلی دین سازگار است. سروش برای این ادعا به استدلال‌هایی تمسک می‌کند که در زیر مورد اشاره قرار می‌گیرد (سروش، ۱۳۹۲ش، صص ۸۳-۱۱۲).

الف) محدودیت ماهوی فقه

از دیدگاه سروش، فقه در ذات خود بر تکلیف فردی و صوری تأکید دارد و به حقوق انسان به عنوان انسان و کلیت اجتماعی نمی‌پردازد. حتی در همین عرصه تکالیف، فقه به طور عمده به عبادات می‌پردازد و

**د) تأکید قرآن و سنت بر قبض فقه**

آیه (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءَ...) (مائده/۱۰۱) را سرورش به استناد تفسیر علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۶، ص ۱۵۲) و دیگران شاهی بر تمایل دین به قبض و عدم توسعه فقه می‌داند. همچنین روایت پیامبر که می‌فرماید اگر درباره حج هر سال سؤال کنید و دستور دهم که هر سال حج بجا آورید بر شما واجب خواهد شد؛^۱ (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۱۹) نشان می‌دهد که دین مخالف توسعه‌گرایی مقررات است و همین توسعه افراطی علم فقه را از عوامل رکود مسلمانان معرفی می‌کند. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که توسعه‌گرایی در علم فقه، توسعه افراطی مقررات است. هر مقررهای که توسعه افراطی پیدا کند، مخالف گرایش دین و موجب رکود مسلمانان است. توسعه‌گرایی در علم فقه، مخالف گرایش دین و موجب رکود مسلمانان است. (مناظره سرورش و علیدوست

(<https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

ه) انتظار بی‌جا داشتن از دین

به باور سرورش، تعیین گستره و وظیفه شریعت فارغ از انتظاری که از اصل دین و نبوت داریم ممکن نیست. دین آمده تا انسان

که به باطن توجه ندارد ناقص (حداقلی) است. در نتیجه فقه حداقلی است. (مناظره سرورش و علیدوست

(<https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

ج) ناتوانی فقه در پاسخگویی به تحولات اجتماعی و انسانی

سرورش به این نکته اشاره می‌کند که حتی در حوزه معاملات و احکام اجتماعی، فقه امروز پاسخگوی نیازهای جامعه مدرن نیست و بسیاری از احکامش نه تنها قابل اجرا نیستند، بلکه با تحول عقلانیت و عرف جدید کاملاً کنار گذاشته شده‌اند و این به دلیل است که فهم بشری از شریعت را کد و ساکن مانده است؛ (سرورش، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۸) مانند سنگسار که نه از طریق اجتهاد درون‌فقهی، بلکه به حکم عرف و عقلانیت بیرونی حذف شده است. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که برخی احکام فقه امروز (مانند سنگسار) با عقلانیت و عرف جدید ناسازگارند. هر حکمی که با عقلانیت و عرف جدید ناسازگار باشد، در جامعه مدرن قابل اجرا نیست. برخی احکام فقه امروز (مانند سنگسار) در جامعه مدرن قابل اجرا نیستند و کنار گذاشته می‌شوند.

۱. قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَقَالَ: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْحَجُّ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَعْرَابِ فَقَالَ: أَوْ فِي كُلِّ عَامٍ؟ قَالَ: فَعَلَى كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَسْكُتَ وَاسْتَغْضَبَ. فَمَكَثَ طَوِيلًا ثُمَّ تَكَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ السَّائِلُ؟ فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ: أَنَا ذَا، فَقَالَ: وَيَحَاكَ مَاذَا يُؤْمِنُكَ أَنْ أَقُولَ نَعَمْ، وَلَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجِبَتْ، وَلَوْ وَجِبَتْ لَكَفَرْتُمْ؟ أَلَا إِنَّهُ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَيْمَةَ الْخَرَجِ، وَاللَّهُ لَوْ أَنِّي أَخْلَلْتُ لَكُمْ جَمِيعَ مَا فِي الْأَرْضِ وَحَرَمْتُ عَلَيْكُمْ مِنْهَا مَوْضِعَ خُفٍّ لَوْفَعْتُمْ فِيهِ. قَالَ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ ذَلِكَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ.



را در مسیر اعتلا و تهذیب معنوی هدایت کند و نه نهاد آموزش حقوق معاملات یا رهن و اجاره باشد. فقه بدون پیوند با الهیات و معرفت انسان‌شناسانه، دانشی ناقص است و اگر الهیات در فقه حل شود، دیگر چیزی به نام فقه به معنای مصطلح باقی نخواهد ماند. باید نخست روشن شود که از دین و متون دینی چه انتظاری وجود دارد و سپس متون را فهم و تفسیر کرد؛ اگر انتظار از دین پرورش و نجات معنوی انسان باشد، همه چیز در همان حد و حدود دین حداقلی خواهد بود. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که انتظار بشر از دین تنها پرورش و نجات معنوی انسان است، پرورش و نجات معنوی انسان بر مبنای انتظار معنوی از دین تعریف می‌شود، در نتیجه دین گستره‌ای حداقلی و منحصر به هدایت معنوی دارد. (مناظره سروش و علیدوست <https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

و) عجز فقه در ارائه برنامه و قانون جامع

سروش می‌گوید فقه - چه در امور دنیا و چه در آخرت - قلمرو مشخصی دارد و از «احکام» فراتر نمی‌رود؛ یعنی در باید و نباید، و حلال و حرام خلاصه می‌شود. اما «برنامه‌ریزی برای زندگی» ماهیتی کاملاً علمی دارد و نیازمند بهره‌گیری از دانش‌ها و فنون گوناگون است که اساساً از فقه بر نمی‌خیزد و انتظار برنامه‌سازی از فقه، انتظاری بی‌جا و لغو است. برای مثال طرح‌ریزی برای حفظ جنگل‌ها و محیط‌های طبیعی، کاری است علمی و اجرایی، نه

فقهی و حقوقی. (سروش، ۱۳۹۲، ش، ص ۹۱). این نشان می‌دهد که فقه به لحاظ تاریخی نه در برابر پدیده‌هایی همچون برده‌داری نظریه‌ای ارائه کرده و نه درباره آزادی‌ها و حقوق بشر حرفی داشته است. همیشه تحولات عرفی و اجتماعی در ابتدا رخ داده و فقه پس از وقوع آن تحولات به عقب نشینی یا اصلاح آن ناگزیر شده است؛ به عنوان نمونه برده‌داری نه بر مبنای فقه بلکه از دل تحول عرفی و اجتماعی ملغی گشت و تنها پس از آن بود که فقه به فکر بازنگری افتاد. فقه تاریخی در برابر پدیده‌هایی مانند برده‌داری، نظریه‌ای درباره آزادی‌ها و حقوق بشر نداشته و در برابر تحولات عرفی و اجتماعی منفعل بوده است. در این مورد نیز می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد که هر نهادی که نظریه‌ای درباره آزادی‌ها و حقوق بشر ندارد و در برابر تحولات عرفی و اجتماعی منفعل است، تغییرات را پس از وقوع تحولات بیرونی و نه بر اساس ابتکار خود می‌پذیرد. فقه تاریخی تغییرات را پس از وقوع تحولات بیرونی و نه بر اساس ابتکار خود پذیرفته است. (مناظره سروش و علیدوست

<https://www.aparat.com/v/mtucq9q>)

۱.۴. جمع‌بندی توصیف نگاه سروش

از نظر سروش، فقه دانشی فرعی، مصرف‌گرا و حداقلی است که نه قدرت تولید سعادت دنیوی و اخروی برای جوامع را دارد و نه باید چنین انتظاری از آن داشت. جامعه‌ای



مگر آنکه از طرف شریعت برای آن حکمی وجود دارد؛ ممکن است آن حکم اباحه باشد، ولی برای هر حال از حیات انسانی، حکمی مقرر است و این خود نشان‌دهنده‌ی کمال شریعت است. حیات انسان از دو نشئه تشکیل می‌شود: دنیوی و اخروی، یا به تعبیر دیگر، ناسوتی و ملکوتی؛ لذا باید شریعتی که برای ما نازل شده، ناظر به هر دو نشئه باشد. حیات بشری نیز جوانب مختلفی دارد: فردی، عبادی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی و غیره، و باید همه‌ی این جوانب را پوشش دهد. خدای متعال بر اساس رحمت خود، دینی تشریع کرده است که همه‌ی این جوانب را شامل می‌شود و بر پایه‌ی مصالح و مفاسد واقعی حکم می‌کند؛ زیرا خدای متعال آگاه به همه‌ی مصالح و مفاسد است. و چون رحمت خداوند برآمده از لطف اوست، لطف الهی اقتضای چنین کمالی را دارد (صدر، ۱۴۳۶ق، ج ۱، ص ۱۷۹). بر این اساس شریعت در تمام ابعاد زندگی بشر صاحب نظر است و اگر واقعیت کلام شریعت در زمینه‌ای خاص فهم نمی‌شود نقص دستگاه فاهمه بشری است، نه شریعت تا نیاز به تحدید شریعت باشد. روایات نیز این حکم عقل را تأیید می‌کند^۱ امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: «هیچ حادثه‌ای نیست مگر اینکه برای آن نزد خداوند حکمی وجود دارد، و حکم هیچ واقعه‌ای خالی از دو وجه

که تنها به احکام فقهی بسنده کند، محروم و بی‌بهره خواهد بود. تلقی بسط فقه یا تلاش برای افزودن عناصر بیرونی (اخلاق، حقوق، عرف) به آن، تنها منشأ تورم و اغتشاش مفهومی در فقه است؛ راه حل صحیح، توسعه و گسترش اخلاق و استفاده از عقلانیت و علوم انسانی است، نه توسعه فقه.

فقه باید ضمیمه‌ای در کنار دیگر علوم باشد و مرزبندی آن حفظ گردد و هرگز بیش از ظرفیت حقیقی آن انتظار نکشید.

سروش، دین را همچون فقه، دارای نظامی حداقلی می‌داند؛ نظامی که تنها بر پایه‌ی اصول و گزاره‌های بنیادین مانند توحید، معاد، نبوت و اخلاق اساسی، و نیز برخی احکام عبادی استوار است. از دید او، حوزه‌هایی چون امور سیاسی، اجتماعی، علمی و مدیریتی باید به عقل، علوم انسانی و تجربه بشری واگذار شوند. به باور سروش، دین ماهیتی میانگین ندارد؛ بلکه یا حداقلی است یا حداکثری. دین حداکثرگرا که در پی اداره و تصدی همه‌ی شئون زندگی است، از نظر وی نه معقول است و نه با نصوص و آموزه‌های اصلی دین سازگاری دارد.

۲.۴. تحلیل و نقد استدلال‌های نظری و استناد سروش به شواهد تجربی بر دین حداقلی

هیچ فعلی در حیات انسان نیست

۱. درست است که طبق مبنای سروش روایات صحیح وجود ندارد و پیدا کردن آن مانند یافتن انگشتر در تلی از خاک است اما از آنجایی که خود ایشان به آیه و روایت در این موضوع استناد کرده اند نگارندگان نیز در تأیید بیان مطلب خود به آن‌ها استناد می‌کنند.



نیست؛ یا نصّی دارد یا دلیلی و چون دیدیم در برخی وقایع نصّی وجود ندارد، به استدلال از مشابهات و نظایر آن واقعه روی آوردیم؛ زیرا اگر چنین نمی‌کردیم، آن واقعه را بدون حکم خدایی رها کرده بودیم. در حالی که روا نیست حکمی از احکام خدا در حادثه‌ای از حوادث باطل گردد. زیرا خداوند فرمود: ما در کتاب هیچ چیزی را فروگذار نکردیم. پس چون دیدیم حکم در هیچ واقعه‌ای خالی نیست و هر حادثه‌ای ناگزیر حکمی دارد، آن را از نظایر جستیم تا هیچ حادثه‌ای بدون حکم نماند، چه از راه نصّ، چه از راه استدلال، و گفتند این کار جایز است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۵۲).^۱

چنانکه پیشتر در مفهوم شناسی گفته شد علوم تجربی علوم دارای محدودیت به حساب می‌آیند؛ زیرا عقل در بعد هستی شناختی دین مُدرک صرف است و نمی‌تواند تولید بکند؛ بنابراین خدای متعال تنها منبع دین خواهد بود. در نتیجه فقه و دین با اتصال به منبعی نا محدود از حد خارج می‌شود؛ علم نامتناهی احاطه قهری بر سائر علوم خواهد داشت.

با مراجعه به روایات هم این برداشت ملاحظه می‌شود که علوم تجربی علم

پایه‌ای نبوده، بلکه علمی فضیلتی محسوب می‌شوند. زیرا در اینجا دو حالت وجود دارد یا علمی برپایه دین و شریعت است که در این صورت الهی حساب می‌شود و دین بر آن احاطه دارد یا اینکه زیر مجموعه دین و شریعت نیست که الهی نیست. در مورد اول هم طبق روایت شریفه تنها سه چیز علم حساب می‌شود عقاید، علم احکام و علم اخلاق و سائر علوم دیگر فضل حساب می‌شود، «... إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ أَيْةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ ... (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۲).^۲ از این روایت دو نکته برداشت می‌شود اول اینکه علم انساب علم روز در آن زمان بوده است و بین اعراب بسیار رایج بوده است و با این حال پیامبر آن را فضل دانستند و با زبان امروزی علوم مثل اقتصاد، سیاست، فیزیک، شیمی و ... همه این‌ها در زیر سایه دین فضل هستند؛ نکته دوم این است که به کرات در سخنان سروش این نکته بیان می‌شد که فقه ما بریده از کلام است؛ بریده از اخلاق است؛ در حالی که طبق روایت به صراحت سه چیز علم دانسته شده است؛ عقاید، احکام و اخلاق کنار هم قرار گرفتن این علوم این مطلب را بیان می‌کند که این

۱. مَا مِنْ حَادِثَةٍ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا حُكْمٌ وَ لَا يَخْلُو الْحُكْمُ فِيهَا مِنْ وَجْهَيْنِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَصًّا أَوْ دَلِيلًا وَ إِذَا رَأَيْنَا الْحَادِثَةَ قَدْ عَدِمَ نَصُّهَا فَرَعْنَا أَيْ رَجَعْنَا إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا بِأَشْبَاهِهَا وَ نَظَائِرِهَا لِأَنَّا مَتَى لَمْ نَفْعَ إِلَى ذَلِكَ أَخْلَيْنَاهَا مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا حُكْمٌ وَ لَا يَجُزُّ أَنْ يَبْطُلَ حُكْمُ اللَّهِ فِي حَادِثَةٍ مِنَ الْحَوَادِثِ لِأَنَّهُ يَقُولُ مُبِخَانَهُ مَا قُطِنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ مُسَيِّءٍ، وَ لَمَّا رَأَيْنَا الْحُكْمَ لَا يَخْلُو وَ الْحَادِثُ لَا يَنْفَكُ مِنَ الْحُكْمِ التَّمَسُّنَاهُ مِنَ النَّظَائِرِ لِكَيْلَا تَخْلُو الْحَادِثَةُ مِنَ الْحُكْمِ بِالنَّصِّ أَوْ بِالْإِسْتِدْلَالِ وَ هَذَا جَائِزٌ عِنْدَنَا.

۲. عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الْمَسْجِدَ فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ فَقَالَ مَا هَذَا فَقَبِلَ عَلَامَةً فَقَالَ وَ مَا الْعَلَامَةُ فَقَالُوا لَهُ أَعْلَمَ النَّاسُ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَ وَقَائِعِهَا وَ آيَامِ الْجَاهِلِيَّةِ وَ الْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ قَالَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ذَلِكَ عِلْمٌ لَا يُضَرُّ مِنْ جَهْلِهِ وَ لَا يَنْفَعُ مِنْ عِلْمِهِ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ أَيْةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ»



سه علم قرین و همراه یکدیگر هستند.

۱.۲.۴. نقد استدلال‌های محدودیت ماهوی

فقه

فقه اسلامی، برخلاف تصور افرادی که آن را منحصر به عبادات و مناسک فردی می‌دانند، گستره‌ای بسیار وسیع‌تر داشته و می‌توان گفت تمام عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد. مرور آثار فقهی شاخص مانند «شرایع الاسلام»، «تحریر الوسیله»، یا «المبسوط» شیخ طوسی نشان می‌دهد که نظام فقهی به چهار بخش اصلی تقسیم شده است: ۱. عبادات، ۲. معاملات (اعم از خرید و فروش، اجاره، رهن و انواع عقود)، ۳. احوال شخصیه (مانند ازدواج، طلاق، حضانت و ارث)، و نیز ۴. حقوق کیفری و جزایی (شامل حدود، قصاص و دیات). حتی در بسیاری از این کتب، بخش معاملات یا فقه اجتماعی از حیث حجم و گستره، دست‌کم دو یا سه برابر بخش عبادات کتاب را تشکیل می‌دهد که گواهی بر جهت‌گیری اجتماعی و حقوقی فقه اسلامی است.

از سوی دیگر، فقه امامیه دارای غنا و تنوع در قواعد اجتماعی است؛ قواعدی مانند «الاضرر»، «تسبیب»، «نفی سبیل»، «قاعده نفی حرج» و دیگر ضوابط که بر عدالت اجتماعی و رفع ظلم تأکید دارند، جایگاهی پررنگ در مباحث فقهی دارند. همین طور قواعد حقوق عمومی مانند مباحث سلطنت،

اختیارات حاکم اسلامی، قضاوت و نظام دیات و تعزیرات همگی نشان می‌دهد که فقه تنها به حوزه عبادی یا فردی محدود نیست، بلکه مصالح اجتماعی، عدالت، نظام اقتصادی، مناسبات حقوقی و حتی موضوعات نوین را نیز در بر می‌گیرد. همین تنوع و گستردگی در ابواب مالی و اقتصادی (مانند بحث‌های ربا، قرض، خمس، زکات) و نیز مباحثی همچون امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، دفاع، وقف عام و ولایت فقیه، عمق نفوذ فقه در ساختار اجتماعی مسلمانان را نشان می‌دهد.

این رویکرد اجتماعی در خود قرآن نیز وجود دارد؛ به گونه‌ای که آیات فراوانی درباره حدود، دیات، قصاص، مناسبات خانوادگی و حقوق مستضعفان، مالکیت، نحوه ازدواج و طلاق، وصیت و حتی قواعد اقتصادی مثل تجارت و نوشتن قراردادها وجود دارد. برای مثال، سوره نور درباره حدود، سوره نساء درباره ارث و امور خانواده، سوره مائده در زمینه قصاص و سرقت، و سوره بقره درباره معاملات و دین، شواهدی روشن از این شمول فقه هستند. افزون بر این، روایات اهل بیت در منابعی چون وسائل‌الشیعه، اصول کافی، فقه‌الرضا و تهذیب، مشحون از مضامینی درباره روابط اجتماعی، تعامل با مردم، قضاوت، قواعد اقتصاد و عدالت اجتماعی است.

در نتیجه، فقه اسلامی برای بسیاری از اندیشمندان معاصر شیعه و سنی همچنان



ظرفیتی برای ارائه نظریات اسلامی و اداره روابط اجتماعی دارد؛ نظریاتی که شهید صدر در زمینه اقتصاد اسلامی دنبال کرده‌اند (صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۳، ص ۳۲۱). دستگاه فقه با رویکرد حقوق طبیعی و عرفی غربی تفاوت‌هایی دارد که همین تفاوت‌ها باعث مزیت آن شده است. بحث‌های مربوط به «حق الناس» (حق همسایه، والدین، فرزند) و حقوق متقابل حاکم و محکوم، در فقه همواره حاضر بوده و با مراجعه به کتاب‌هایی مانند «جواهرالکلام» (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۲) یا «تحریر الوسیله» (خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۴۵۷) می‌توان فصول مفصلی که به تنظیم مناسبات اجتماعی و حقوق افراد و جامعه اختصاص یافته است را مشاهده کرد.

به نظر نگارندگان اشکالی که بر دیدگاه سروش وارد است، این است که نگاه او به فقه یکسونگرانه و محدود به ابواب عبادی است؛ حال آنکه حجم عظیمی از فقه به عرصه معاملات، مناسبات اجتماعی و حقوق مردم اختصاص یافته و کارکرد اصلی آن تأمین نظم، عدالت و مصالح عمومی در جامعه است. فقه شیعی برخلاف فقه سنی، برای ولی فقیه و حکومت اسلامی نقشی فعال در عدالت اجتماعی و تأمین مصالح مردم قائل است و با توسعه ساحت فقه سیاسی (نظریه ولایت فقیه، اجتهادهای امام خمینی و دیگران)، فقه را پویا و پاسخگو به نیازهای نوین جوامع دانسته است (مرتضوی، ۱۴۰۰ش،

ج ۷، ص ۶۰۰). باب امر به معروف و نهی از منکر یکی از مصادیق دخالت اجتماعی و نقش فقه در حمایت از حقوق و عدالت است. ضمن اینکه اصول مثل عدالت و مصلحت عمومی در منابع مهم اصول فقه، آن قدر پررنگ هستند که حتی می‌توانند احکام اولیه را در مواردی تحت تأثیر قرار دهند و امکان اجتهاد و انعطاف‌پذیری فقهی را در مواجهه با تحولات اجتماعی و حقوق بشر نوین فراهم کنند.

پس تقلیل فقه به عرصه مناسک فردی نه تنها با واقعیت تاریخی و ساختاری فقه اسلامی فاصله دارد، بلکه جایگاه نقش آفرین و انعطاف‌پذیر آن در تنظیم نظام اجتماعی شایسته را نیز نادیده می‌گیرد.

۲.۲.۴. تحلیل استدلال‌های جدایی فقه از

اخلاق و معنویت

در سنت اسلامی، هرچند فقه و اخلاق به لحاظ منطقی و موضوعی دو دانش متمایز به شمار می‌آیند، اما در مقام اجرا و ساختار معرفتی، همواره میان این دو مرز صلب و بریدگی کامل وجود نداشته است. فقه هرچند به ظاهر، افعال مکلفان را موضوع قرار می‌دهد و به تبیین باید‌ها و نبایدهای رفتاری می‌پردازد، اما از مقدمات اراده و باطن عمل غفلت نمی‌کند و صحت بسیاری از اعمال را مشروط به نیت صادقانه و قصد قربت می‌داند (غزالی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۶۰). نیت به عنوان ملاک مشروعیت و ارزش‌مندی



همان حسد و بغض حرام است (دستغیب، ۱۳۸۳ش، ص ۳۱۹).

در کنار این، بسیاری از احکام مورد توجه فقه اسلامی، ارتباط مستقیم با رذائل و فضائل اخلاقی دارند: برای مثال «ریا» نه تنها ارزش معنوی عمل را از بین می‌برد، بلکه در فقه موجب بطلان و حتی حرمت برخی عبادات نظیر نماز و روزه می‌شود. همچنین حرمت غیبت و بهتان و ایذاء مؤمن، که گذشته از نتایج اخلاقی، تبعات فقهی و حقوقی از قبیل حرمت، کفاره یا دیه دارند. از این رو، بخش قابل توجهی از متون بزرگ فقهی همچون جواهر الکلام، النهایه، مسالک الشهد ثانی یا وسائل الشیعه، مشتمل بر ابواب و مباحثی پیرامون آداب معاشرت، قضاوت و حتی تعلیم و تربیت است که در آن‌ها معیارهای اخلاقی و توجه به باطن مورد تأکید قرار گرفته است. در منابع اخلاقی و روایی نیز مانند علل الشرایع شیخ صدوق یا آثار عرفانی و اخلاقی، همواره آداب قلبی اعمال دینی و فلسفه تکالیف مورد توجه بوده است. (صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۹).

نمونه‌ای برجسته از پیوند فقه و اخلاق، کتاب «آداب الصلاة» امام خمینی است که در آن به آثار باطنی و رشد معنوی عبادات پرداخته شده و نشان داده می‌شود چگونه هدف غایی احکام شریعت، تربیت انسان متقی و اخلاقی است؛ (امام خمینی، ۱۳۷۸ش، ص ۷). چنان‌که در قرآن کریم آمده: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)

عمل مطهر است. چنانکه در عبادات مهمی همچون نماز، روزه، حج و زکات، همه فقه‌های شیعه و سنی تصریح دارند که فاقد نیت و قصد تقرب الهی باشند، آن عبادات باطل خواهند بود و حتی برخی احکام - مانند نذر و قسم - اساساً بر مبنای باطن و نیت جدی انسان بنا می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۱۱۹). برخلاف ادعای سروش شخص نمی‌تواند ادعای تعبد داشته باشد و درعین حال به رذایل اخلاقی مبتلا باشد؛ چنانکه به طور مثال در خصوص رذیله حسد گفته شده است. حسد از گناهانی که در نصوص معتبره بر آن وعده عذاب داده شده است، به شمار می‌رود. شخص حسود نمی‌تواند نعمتی را به دیگری ببیند و دوست می‌دارد و آرزو می‌کند که از او گرفته شود. صاحب شرایع می‌فرماید حسد و دشمنی با مؤمن گناه است و ظاهر کردن آن گناه کبیره است و شهید ثانی هم در مسالک فرموده که حسد با عدالت منافات دارد و دشمنی با مؤمن که نزد تمام فقها حرام است به شمار می‌رود و وعده عذاب بر هر دو در روایات بسیار رسیده و هر دو از گناهان کبیره محسوب شده است. پس منافی با عدالت است. اینکه اظهار حسد و بغض منافی با عدالت به شمار رفته برای این نیست که حسد و بغض قلبی حرام نبوده و تنها اظهار آن حرام است، بلکه برای آن است که تا آن‌ها را آشکار نکند، نمی‌توان نفی عدالت از او کرد چون امر قلبی است و طریق اثباتش اظهار او است. هر چند بدون اظهار



می‌رسد.

۳.۲.۴. نقد استدلال‌های ناتوانی فقه در

پاسخگویی به تحولات اجتماعی و انسانی

عبدالکریم سروش اذعان دارد که علوم مختلف همواره در حال تحول و تکامل‌اند و این نشانه پویایی علوم مختلف است بر خلاف فقه و دین. اما به نظر می‌رسد که این تغییر و تحولات به دلیل عجز انسان از رسیدن به واقع است. لذا انسان با تجربه و مرور زمان نظراتش در زمینه‌های مختلف تغییر می‌کند. اما اگر انسان به واقع رسیده باشد دیگر نظرش تغییری نخواهد کرد در علم فقه و شریعت از آنجایی که شارع به سبب اتصالش به علم الهی و وحی، در فقه و شریعت به واقع رسیده است و به علم حضوری آن را درک کرده است، در بسیاری از موارد تغییر و تحول در دین وجود ندارد و برخلاف سروش که این را نقص می‌داند این نشان دهنده کمال شریعت است و در موارد روز هم اگر اختلافی به وجود می‌آید به دلیل عدم حضور معصوم است از این رو است در موارد روز و اختلافی تغییر و تحولات وجود دارد و این تغییر و تحولات هم در احکام ظاهری وجود دارد نه احکام واقعی و بین این دو تفاوت وجود دارد (علم الهدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۲۱). همان‌طور که در سایر علوم، مبانی و قوانین برای پاسخ‌گویی به تحولات روزآمد شده و اصلاح می‌شوند، در فقه نیز قواعد و مبانی پویا و انعطاف‌پذیر وجود دارد

(عنکبوت: ۴۵). به‌رغم آنکه ابزار سنجش در فقه غالباً عرفی و مبتنی بر شواهد ظاهری است تا اجتماعی شفاف و نظم‌پذیر تأمین شود، اما نیت و سرشت باطنی عمل اساسی و اجتناب‌ناپذیر باقی می‌ماند. حتی در حقوق مدرن نیز، سنجش نیت و شرایط درونی اشخاص، به‌منظور حفظ عدالت قضایی، در عمل ممکن یا مطلوب تلقی نمی‌شود و روی قاعده «اصل صحت» تأکید می‌شود. در مقام قضاء و داوری، فقه نیز ناگزیر است از معیارهای عملی و ظاهری پیروی کند، اما حضور بعد اخلاقی و تربیتی به عنوان مکمل و روح فقه همانند گذشته حفظ شده و جدایی از آن نیست.

در نهایت، وظیفه اصلی فقه ایجاد نظم اجتماعی و معیارهای عادلانه و شفاف برای داوری است؛ اما تحقق تمام و کمال دینداری، بدون پیوند با اخلاق ممکن نیست این سخن بازتاب باور اغلب متکلمین و حکمای دینی است؛ چنان‌که متفکرانی مثل ملاصدرا، غزالی، نراقی، خواجه نصیر و علامه طباطبایی، همواره تأکید می‌کنند که عمل دینی، وقتی فاقد روح اخلاقی و ایمانی باشد، عملاً بی‌اثر و حتی آسیب‌زا خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۱۹).

در نهایت می‌توان گفت فقه و اخلاق در منظومه معرفتی اسلام، همچون دو رشته درهم‌تنیده‌اند که هر یک به‌تنهایی ناقص و ناتمام است و تنها در هم‌افزایی آن دو، دین و دیانت به غایت مطلوب و جامع خود



عقل بریده از وحی این طور نیست. لذا فرآیند اجتهاد در فقه اسلامی ابزاری است که مجتهد با اتکا به آن، می تواند به واسطه عقل (که از ابزارهای استنباط مورد تأیید شارع است) موضوعات جدید را ارزیابی کرده و حکم متناسب با شرایط زمان و مکان را ارائه دهد. همان گونه که امام خمینی تأکید می کند:

«زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد يك نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد و اظهار نظر کند.» (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

۴.۲.۴. نقد استدلال های به قرآن و سنت

در قبض فقه

برای پاسخ به این استدلال، نخست موضوع از منظر عقلانی مورد تحلیل قرار می گیرد و نقد عقلی لازم به آن ارائه می شود. در مرحله دوم، روایاتی که عبدالکریم سروش برای تأیید دیدگاه خود به آن ها استناد کرده، مورد بررسی انتقادی قرار خواهند گرفت. هر چند شایان توجه است که سروش اصولاً به

که امکان بازتعریف احکام را فراهم می کند. بنابراین، برخلاف نگاه سروش که بازنگری در احکام و تعطیلی یا اصلاح برخی حدود را ناشی از فشار و عقلانیت بیرونی می داند، باید توجه داشت که عرف و عقل بخشی ساختاری از ابزارهای اجتهادی و به عبارت دیگر جزو منابع معرفتی در حوزه فقه اسلامی محسوب می شوند و بر اساس همین عناصر درون سیستمی، غالب تغییرات و اصلاحات رخ داده است. به بیان دیگر، ساختار اجتهادی فقه نه تنها پذیرش و پویایی در برابر تحولات نوین را دارد، بلکه بر اساس فلسفه ای درون زا، به بازتعریف احکام و نوسازی قواعد پاسخ مثبت می دهد.

در نتیجه، برخلاف ادعای برخی منتقدان، می توان گفت که فقه اسلامی از منظر اصول و قواعد اجتهادی، ظرفیت ها و انعطاف لازم برای انطباق با شرایط متغیر اجتماعی و انسانی را همواره دارا بوده است و تغییر یا تعلیق برخی احکام مانند سنگسار یا سایر حدود، عمده تاً مبتنی بر مبانی و قواعد اجتهادی چون تغییر موضوع یا مصالح مرسله بوده و نه صرفاً بر اثر فشار بیرونی یا عقلانیت مدرن. این امر نشان دهنده پویایی درونی فقه است که آن را در تعامل با تحولات جوامع انسانی حفظ و تقویت کرده است. بر همین اساس، مشابه این پویایی را در فقه نیز می توان به روشنی مشاهده کرد. با این تفاوت که فقه مبنای الهی دارد و بر اساس نظامی عقلانی زایش جدید دارد ولی



اعتبار روایات سنتی چندان پایبند نیست، اما با توجه به اینکه خود ایشان برای تقویت استدلال خویش به این دسته از روایات استناد کرده است، پرداختن انتقادی به مضمون و دلالت این روایات نیز ضروری به نظر می‌رسد.

پاسخ عقلی: هدف نهایی شریعت، هدایت انسان و فراهم‌سازی زمینه‌های سعادت دنیوی و اخروی اوست. این هدف، مبتنی بر اصل حکمت الهی، با تأمین همه نیازهای هدایتگری بشر سازگار است. بر همین اساس، خداوند متعال دو راهنمای اساسی را برای بشر قرار داده است: نخست «عقل» به عنوان حجت درونی و دوم «انبیا» و جانشینان آنان به عنوان حجت بیرونی. این دو ابزار مکمل یکدیگر، راه تشخیص حق از باطل را برای آدمی فراهم می‌آورند و نقطه ثقل هر نظام هدایتی معقول و فراگیر هستند. بر مبنای این تقسیم کار الهی، پیامبران که مأموریت ابلاغ، تبیین و تشریع شریعت را دارند، موظف‌اند به وضوح و به دور از هرگونه نقص یا ابهام، تمام آنچه را که برای هدایت و کمال انسان ضروری است، بیان کنند. عدم تبیین یا نهی از پرسش در حوزه شریعت، عملاً به معنای ابقای جهل یا فقدان راهنمایی در موارد مورد نیاز بشر است، با فلسفه بعثت انبیاء، هدف ارسال رسل و نزول کتب آسمانی سازگار نیست.

از منظر عقلانی، انتظار آن است که پیامبری که مأمور تشریع شریعت و هدایت

جامعه انسانی است، هم محل رجوع مردم در شبهات شرعی باشد و هم پرسشگری را به عنوان چراغ راه فهم، رشد فکری و تعمیق ایمان تقویت کند. چنانچه پیامبر یا رهبری دینی با منع یا محدود کردن سؤال و پاسخ، شریعت را در ابهام باقی گذارد، مسئولیت الهی و اجتماعی خود را به طور کامل ایفا نکرده و هدف اصلی شریعت یعنی روشن‌سازی مسیر هدایت و سعادت بشر تحقق نخواهد یافت.

افزون بر این، تجربه تاریخی و شواهد متعدد روایی به روشنی تأکید دارد که پیشوایان دینی، نه فقط مانع پرسش نبوده‌اند، بلکه جامعه را به پرسشگری، تحقیق و تفحص در امور دین تشویق کرده‌اند. حتی در برخی روایات، پرسش از عالم و پاسخ دادن عالم، یکی از موجبات رشد و بالندگی دین معرفی شده است. مثلاً در کلمات امام علی (علیه السلام) آمده است:

«زكاة العلم تعلیمه». یعنی زکات علم نشر و آموزش آن است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴).

همچنین آن حضرت توصیه می‌کند: «ألا لا يستحيي الرجل أن يتعلم، و لا يستحيي» [من یسأل عما لا یعلم]؛ ای مردم! هیچ‌کس شرم نکند از اینکه اگر چیزی نمی‌داند، بیاموزد. (محمودی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۵۵).

این آموزه‌ها نشان‌دهنده آن است که نظام شریعت همواره بر شفافیت، تعلیم و تسهیل



خود قرار داده و با برداشت خاصی از آن، آیه را ناظر به محدود کردن قلمرو الزام‌های دینی دانسته است، از این رو لازم است روایت مورد نظر، هم از نظر سند و هم از جنبه دلالت، مورد بررسی انتقادی قرار گیرد.

روایت مزبور که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خطبه‌ای می‌فرماید «ای مردم، خداوند بر شما حج را واجب کرده است» و در پی پرسش عکاشة بن محصن «آیا در هر سال، ای رسول خدا؟» و پاسخ پیامبر که «اگر می‌گفتم آری، بر شما واجب می‌شد و چون ترک می‌کردید، گمراه می‌شدید»^۱ مردم را به سکوت در برابر آنچه خود سکوت کرده و پرهیز از پرسش‌های بی‌وجه فرا می‌خواند و سپس نزول آیه را ذکر می‌کند، در منابع تفسیری و روایی اهل سنت و برخی جوامع حدیثی متأخر شیعه نقل شده است. بررسی این نقل‌ها نشان می‌دهد که این روایت در منابع اصلی و معتبر حدیث شیعه همچون «کافی»، «تهذیب» و «استبصار» وجود ندارد و آنچه در متونی مانند «دعائم الإسلام» و «عوالی اللثالی» آمده، غالباً به صورت معنعن، بدون ذکر سلسله سند کامل است. افزون بر این، محدثان و رجالیان شیعه درباره اعتبار این دو کتاب اختلاف نظر داشته‌اند؛ چنان‌که محقق خویی «دعائم الإسلام» را مطلقاً غیر قابل اعتماد دانسته^۲

فرایند سؤال و جواب تأکید داشته است؛ چرا که تنها در فضای آزاد پرسش و پاسخ است که عقل انسانی و وحی، دست در دست یکدیگر، رسالت هدایتگری خود را کامل می‌سازند و اجازه بروز جمود و تعطیلی رشد فکری را نمی‌دهند.

لذا از منظر عقل و منطق بعثت انبیا، نه تنها منع پرسش در امور دینی پذیرفتنی نیست، بلکه رشد و پویایی جامعه دینی منوط به ترویج فرهنگ پرسشگری و رفع نیازهای عقلانی و معرفتی مردم است. مشروعیت شریعت و ضمانت تحقق اهداف آن، در گرو آن است که درهای معرفت و دریافت حکم الهی همیشه به روی پرسش‌های جامعه گشوده باشد.

پاسخ نقلی:

آیه ۱۰۱ سوره مائده با تعبیر (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ) نهی از پرسش‌هایی را بیان می‌کند که آشکار شدن پاسخ آن‌ها ممکن است مایه رنج و ضرر برای پرسشگر یا دیگران شود؛ همین مضمون از دیرباز توجه مفسران و محدثان را جلب کرده و روایات متعددی در تبیین سبب نزول آن نقل شده است. عبدالکریم سروش در تبیین نظریه «دین حداقلی» یکی از همین روایات تفسیری را مبنای استدلال

۱. وَ عَنْ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ - وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ الْمُؤْمِنُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أ فِي كُلِّ عَامٍ فَسَكَتَ فَأَعَادُوا عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ فَقَالَ لَا وَ لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجِبَتْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ.

۲. این کتاب دعائم الإسلام فيه من الفروع علی خلاف مذهب الإمامیه، قد ذکر جمله منها فی ذیل محاضراتنا فی الفقه الجعفری، و مع ذلك فقد بالغ شيخنا المحدث النوري - قدس الله نفسه - في اعتبار الرجل وأنه كان من الإمامية المحقة، فهو لم يثبت،

(خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۸۴). و درباره «عوالی اللثالی» نیز گروهی به ضعف اسناد و تساهل مؤلف در نقل روایت اشاره کرده‌اند، تا آنجا که شیخ انصاری در «رسائل» طعن محدث بحرانی به این کتاب را یاد می‌کند.^۱ (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۳۹). بر این اساس، روایت مورد استناد سروش از منظر علم رجال و درایه‌الحدیث فاقد سند معتبر است و نمی‌توان بر پایه ضوابط سنتی حدیث‌شناسی شیعه به آن اعتماد کرد.

در مقابل، در «تفسیر علی بن ابراهیم قمی» ذیل همین آیه، روایتی با سند متصل و معتبر نقل شده که از پدرش، از حنان بن سدیر، از پدرش سدیر بن حکیم، از امام باقر (ع) روایت می‌کند؛ ماجرابی که طی آن یکی از خویشاوندان پیامبر پرسشی بی‌ارزش و همراه با اهانت، درباره نسب خود مطرح می‌سازد و پس از چند پرسش مشابه، پیامبر مردم را از این‌گونه سؤال‌ها باز می‌دارد و آیه نازل می‌شود.^۲ (قمی، علی بن ابراهیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۷). بررسی رجالی نشان می‌دهد

که علی بن ابراهیم قمی، مفسر برجسته امامیه، مورد وثوق نجاشی و دیگران است.^۳ (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۰). پدرش ابراهیم بن هاشم از ثقات و مروج حدیث کوفی در قم به شمار می‌آید، (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۶). حنان بن سدیر نزد نجاشی و شیخ طوسی ثقة است.^۴ (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۱۶). و پدرش سدیر بن حکیم نیز از اصحاب برجسته امامان باقر و صادق علیهما السلام و مشهور به وثاقت است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۶)؛ بدین ترتیب، با وثاقت همه حلقه‌های سند، روایت از اعتبار کامل برخوردار است.

مضمون این روایت نشان می‌دهد که نهی آیه ناظر به پرسش‌های بی‌فایده، موهن یا مخل مصالح اجتماعی است. مانند سؤال از پدر واقعی که می‌تواند پرده از امور پنهانی و مفسده‌آمیز بردارد و هیچ ارتباطی به محدود کردن دایره شریعت یا کاهش احکام الزامی دین ندارد. این معنا را ابن ادریس حلی نیز در بیان سبب نزول تأیید کرده و توضیح داده

۱. فالرجل مجهول الحال، و علی تقدیر الثبوت فکتابه دعائم الإسلام غیر معتبر، لأن روایاته کلها مرسله. و قد طعن فی ذلک التالیف و فی مؤلفه المحدث البحرانی فی مقدمات الحدائق.

۲. فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مَاتَ ابْنُ لَهَا، فَأَقْبَلَتْ فَقَالَ لَهَا الْكَانِي عَطِي فُوطِكُ، فَإِنَّ قَرَابَتَكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا تَنْفَعُكَ شَيْئًا، فَقَالَتْ لَهُ هَلْ رَأَيْتَ لِي فُوطًا يَا ابْنَ الْأَخْيَاءِ، ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَخْبَرْتُهُ بِذَلِكَ وَبَكَتْ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَتَنَادَى الصَّلَاةَ جَامِعَةً، فَاجْتَمَعَ النَّاسُ فَقَالَ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَّ قَرَابَتِي لَا تَنْفَعُ، لَوْ قَدْ قُورِثَ الْمَقَامُ الْمُحْمَدُ لَشَفَعْتُ فِي أَخَوَجْكُمْ، لَا يَسْأَلُنِي الْيَوْمَ أَحَدٌ مِنْ أَبْوَاهِ الْأَخْبَرِيَّةِ، فَقَامَ إِلَيَّ رَجُلٌ فَقَالَ مَنْ أَبِي، فَقَالَ أَبُوكَ غَيْرُ الَّذِي تُدْعَى لَهُ أَبُوكَ فَلَنْ بُنْ فَلَنْ، فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ أَبُوكَ الَّذِي تُدْعَى لَهُ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا بَالُ الَّذِي يَزْعُمُ، أَنَّ قَرَابَتِي لَا تَنْفَعُ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ أَبِيهِ، فَقَامَ إِلَيَّ الْكَانِي فَقَالَ لَهُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ، وَغَضَبِ رَسُولِهِ أَعَفَّ عَنِّي عَفَا اللَّهُ عَنْكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ.

۳. ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب، سمع فأكثر (و أكثر)، و صنف كتباً و أضر في وسط عمره. و له كتاب التفسير.

۴. حنان بن سدیر، له کتاب و هو ثقة رحمه الله، روینا کتابه بالإسناد الأول عن ابن أبي عمير، عن الحسن بن محبوب عنه.



معنوی دارد.

انتظار بشر از دین، در حقیقت، به معنای چشم داشتن و نوعی نیاز متوقعانه است که انسان را در برابر دین و خدا، دارای حق معرفی می‌کند. این مفهوم برخاسته از مبانی انسان‌شناسی مدرن است؛ یعنی همان مبانی‌ای که انسان را در برابر خدا و دین، محق و نه مکلف می‌پندارند. اما در نگاه اسلامی، انسان در برابر خداوند و آموزه‌های دینی، هم مکلف است و هم محق؛ مکلف است چون آفریده‌ی خدا و نیازمند هدایت اوست، و محق است چون خداوند به اقتضای صفات کمال و جمال خویش برای انسان حقوقی مقرر کرده است. از این رو، حق و تکلیف در انسان‌شناسی اسلامی در تعارض نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند؛ انسان نه می‌تواند برای خود حقوقی مستقل از خداوند بسازد، نه مجاز است تکلیف الهی را به نام «حق‌مداری» نادیده بگیرد.

بنابراین، انتظار بشر از دین از دیدگاه اسلامی، بیانگر نیازهای واقعی انسان به دین است؛ نیازهایی که در آنها، حقوق الهی و تکالیف الهی دو روی یک سکه‌اند و میان‌شان چالشی وجود ندارد. اینجاست که پرسش اصلی رخ می‌نماید: آیا انتظارات بشر از دین حداقلی است یا حداکثری؟ آیا شریعت در تمام ابعاد زندگی بشری حضور دارد یا تنها ناظر به جهان آخرت و امور معنوی است؟ آیا دین افزون بر تعیین هدف آفرینش، در روش‌های زیست، معاش، سیاست،

است که پرسش‌های نهی شده، سؤالاتی هستند که هیچ اثر عملی مثبت در دین یا دنیا ندارند و حتی چه‌بسا موجب فساد شوند، و بر اساس قاعده «من ولد علی فراش»، سؤال از انتساب واقعی شخص به پدر نیز سفه و غیر مجاز است؛ زیرا برخلاف مصلحت می‌باشد. (ادریس حلی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۳۲)

از مجموعه شواهد رجالی، روایی و عقلی چنین برمی‌آید که روایت مورد استناد عبدالکریم سروش نه تنها سند معتبر ندارد، بلکه برداشت ارائه شده از آن با جهت‌گیری محتوایی روایات معتبر شیعی سازگار نیست. در منابع معتبر امامیه، روایتی با سند صحیح وجود دارد که دلیل نزول آیه را پرسش‌های بی‌وجه و زیانبار معرفی می‌کند و با تدبیر در آن و شواهد تاریخی و عقلانی روشن می‌شود که اسلام نهی آیه را به این‌گونه موارد منحصر کرده، در حالی که اصل دین مردم را به تفکر و پرسش‌های معقول و سودمند فرا می‌خواند. بنابراین، تفسیر آیه به معنای «دین حداقلی» فاقد مستند قابل قبول از نگاه نقلی است و با مجموع قرائن تاریخی، عقلی و حدیثی نیز هم‌خوانی ندارد.

۴.۲.۴. نقد استدلال‌های انتظار بی‌جا

داشتن از دین

سروش می‌گوید انتظار ما از دین تنها پرورش و نجات معنوی انسان است و دین گستره‌ای حداقلی و منحصر به هدایت



اقتصاد و حقوق نیز سخن دارد؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست باید روش مواجهه با آن را روشن کرد. گروهی از متفکران اسلامی تنها با تکیه بر کتاب و سنت، یعنی روش درون‌متنی دینی، به بیان نیازهای بشر از دین پرداخته‌اند و از روش‌های بیرون‌دینی بهره نگرفته‌اند. اشاعره، اهل حدیث و تاحدی اخباریان از این دسته‌اند. در مقابل، برخی دیگر به روش‌های برون‌متنی، یعنی عقل، فلسفه، تجربه، انسان‌شناسی، کارکردگرایی و بسط تاریخی دین تکیه کرده‌اند و به نصوص دینی کم‌تر توجه کرده‌اند. نگارندگان این دو رویکرد را به تنهایی ناکافی می‌دانند و معتقدند باید میان این دو جمع کرد؛ یعنی هم از روش‌های درون‌متنی دینی بهره برد و هم از روش‌های برون‌متنی چون عقل، تجربه، تاریخ و شهود. عقل در این میان چراغ فهم است و نه تنها در درک آیات و روایات نقش دارد، بلکه در برخی موارد (در مستقلات عقلیه) می‌تواند مستقل از سنت حکم دهد، و از همین رو اصولیان، عقل را نیز از منابع دین دانسته‌اند.

در مسائل بنیادین، مانند اصول دین، روش‌های برون‌متنی گاه مقدم‌اند، اما این تقدم به معنای بی‌نیازی از متون دینی نیست؛ هنگامی که نیازها و انتظارات کلی بشر از دین را با عقل، تجربه و شهود دریافتیم، برای کشف سایر ابعاد آن باید به کتاب و سنت بازگردیم. هرچند در فهم همین نصوص نیز عقل باید روشن‌گر باشد. اگر دین حل برخی

امور را به عقل، دل یا تجربه واگذار کرده باشد، مانند موارد برائت، احتیاط، تخییر، نفی حرج و ضرر، یا تشخیص اهم و مهم، آنگاه دوباره عقل و تجربه برای تکمیل تصویر نیازهای بشر از دین به کار می‌آیند.

در این فرآیند باید از روش‌های ناخالص پرهیز کرد؛ عقل نباید آلوده به مغالطه باشد، دل باید از نفوذ شیطان و وهم دور بماند، تجربه باید شرایط استقرا را داشته باشد، و نقل باید معتبر و مستند باشد. نیز لازم است استدلال‌های عقلی به بدیهیات و اصول پایه منتهی شوند و قیاس‌ها از نظر صورت و ماده درست باشند، و از احادیث غیر مستند استفاده نشود.

روایات فراوانی وجود دارد که از انتظار حداکثری از دین سخن می‌گویند. امام صادق فرمود: «به خدا سوگند ما آنچه در آسمان‌ها و زمین و بهشت و جهنم و میان آنهاست می‌دانیم؛ همه در کتاب خداست» و سپس آیه‌ی «تبیاناً لکل شیء» را تلاوت کرد. نیز آمده است خداوند برای موسی بخشی از حقایق را نوشت، برای عیسی روش رفع اختلاف را بیان کرد، اما برای محمد (صلوات الله علیه و آله) کتابی فرستاد که بیان‌کننده‌ی هر چیزی است. در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام گفت: «اخبار آسمان‌ها و زمین و آنچه بوده و خواهد بود را می‌دانم، گویا در کف دست من است، و همه را از کتاب خدا می‌دانم». امام رضا نیز در گفت‌وگو با اهل ادیان فرمود: «قرآن، خبر همه گذشتگان و



آیندگان تا قیامت را در بر دارد.» همچنین امام باقر و امام صادق علیهما السلام تصریح کردند که خداوند هیچ چیزی را که امت به آن نیاز دارد، بی بیان رها نکرده است.

این مجموعه‌ی روایات دلالت دارد که قرآن کریم و سنت، گنجینه‌ی همه‌ی علوم و هدایت‌ها برای بشرند و دین در همه‌ی عرصه‌های زندگی انسان حضور دارد. پس انتظار بشر از دین، از دیدگاه اسلام، انتظار حداکثری است؛ انتظاری برخاسته از نیازهای واقعی انسان، نه از موضع حق‌طلبی در برابر خداوند، و پاسخ آن تنها با جمع میان عقل و نقل و با فهمی جامع از دین حاصل می‌شود. (خسروپناه، ۱۳۹۷ش، صص ۸۲ -

(۸۸)



۵. نتیجه

جامع و اجتهادی از دین است، نه تقلیل آن
به حداقل‌های عبادی یا معنوی.

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نظریه «دین و فقه حداقلی» عبدالکریم سروش با ساختار فقه اسلامی، مبانی کلامی دین و شواهد معتبر نقلی و تاریخی سازگار نیست. برخلاف تصور تقلیل‌گرایانه، فقه اسلامی دانشی گسترده و پویاست که از عبادات تا معاملات، سیاست، اقتصاد، عدالت اجتماعی و مدیریت جامعه را دربرمی‌گیرد و با قواعدی همچون لاضرر، نفی حرج، مصالح عامه و تغییر موضوع، ظرفیت پاسخ‌گویی به تحولات زمان را دارد. بر خلاف ادعای سروش فقه از اخلاق و معنویت جدا نیست و بسیاری از احکام آن بر نیت، عدالت و ارزش‌های اخلاقی مبتنی است.

بررسی ادله قرآنی و روایی مورد استناد سروش نشان می‌دهد که آیات و روایات یادشده دلالتی بر قبض و کاهش قلمرو شریعت ندارند و ناظر به منع پرسش‌های بی‌فایده و مفسده‌آمیزند، نه محدودسازی دایره تشریع. همچنین ادعای «انتظار حداقلی از دین» بر مبانی انسان‌شناختی مدرن استوار است، در حالی که قرآن و روایات، دین را «تبیان کل شیء» و ناظر به همه ابعاد حیات انسان معرفی می‌کنند. در مجموع، فقه اسلامی نه علمی محدود و ناکارآمد، بلکه نظامی الهی، عقلانی و جامع است که توان اداره جامعه و هدایت انسان را در ساحت فردی و اجتماعی داراست. بنابراین، رویکرد صحیح، فهم



منابع

قرآن

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد، ۱۴۲۹ق، موسوعة ابن ادریس الحلّی، قم: دلیل ما، نوبت اول.
۲. ارنست هیوم، ۱۳۸۶ش، ادیان زنده جهان، مترجم عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم، نوبت اول.
۳. اصفهانی، محمدحسن، بی تا، جواهر الکلام، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، نوبت هفتم.
۴. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ق، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، نوبت نهم.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲ش، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء، نوبت هشتم.
۶. ———، ۱۳۹۱ش، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء، نوبت ششم.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶ق، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، نوبت سوم.
۸. حلیمی جلودار، گرجی زاده، هاشمی، ۱۴۰۳ش، جامعیت قوانین قرآن در بوتۀ نقد با تکیه بر آراء اندیشمندان، کنفرانس بین المللی انقلاب علوم انسانی اسلامی، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱-۱۰.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۷ش، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: دفتر نشر معارف، نوبت سوم.
۱۰. خمینی، روح الله، ۱۳۸۵ش، ترجمه تحریرالوسیله، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نوبت اول.
۱۱. ———، ۱۳۷۸ش، آداب الصلاة، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نوبت هفتم.
۱۲. ———، ۱۳۷۸ش، صحیفه امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نوبت اول.
۱۳. خویی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا، بی نا، نوبت پنجم.
۱۴. دستغیب، سید عبدالحسین، ۱۳۸۳ش، گناهان کبیره، قم: دفتر انتشارات اسلامی، نوبت چهارم.
۱۵. رمضان‌ی درج، کشاورز سیاهپوش، الهی راد، ۱۴۰۱ش، تبیین قلمرو دین از منظر اصول کافی، معرفت کلامی، شماره ۲۹، صص ۱۰۶-۸۹.
۱۶. سروش، عبدالحکیم، ۱۳۹۲ش، بسط تجربه نبوی، تهران: موسسه فرهنگی صراط، نوبت ششم.
۱۷. ———، ۱۳۹۳ش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، نوبت سیزدهم.
۱۸. صدر، محمدباقر، ۱۴۳۶ق، دروس فی علم الاصول، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر،

العقول، تهران: دار الکتب اسلامی، نوبت دوم.

۲۹. —، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، نوبت اول.

۳۰. محمودی، محمدباقر، ۱۴۱۸ق، نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، نوبت اول.

۳۱. مرتضوی، ضیاء، ۱۴۰۰ش، دانشنامه امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، نوبت اول.

۳۲. نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵ش، رجال النجاشی، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، نوبت اول.

۳۳. ولی الله عباسی، ۱۳۸۳ش، نقد مبانی نظریه دین حداقلی، رواق اندیشه، شماره ۳۲.

34. <https://www.aparat.com/v/mtuc9q>

نوبت هشتم.

۱۹. —، ۱۴۳۴ق، موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، نوبت دوم.

۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶ش، شرح اصول الکافی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نوبت اول.

۲۱. صدوق، محمد بن علی، بی تا، علل الشرائع، قم: کتابفروشی دآوری، نوبت اول.

۲۲. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۳ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، نوبت سوم.

۲۳. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۲۲ق، تفسیر الطبری، قاهره: نشر هجر، نوبت اول.

۲۴. علم الهدی، جواد، ۱۴۲۶ق، تحکیم المبانی فی اصول الفقه، قم: موسسه آل الرسول، نوبت اول.

۲۵. غزالی، محمد، ۱۳۸۰ش، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: نشر علمی و فرهنگی، نوبت نهم.

قرآن

۲۶. قمی، علی بن ابراهیم، بی تا، تفسیر القمی، قم: کتابخانه دآوری، نوبت اول.

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳ش، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، نوبت پنجم.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۷ش، مرآت



“Present Salvation” and “Future Salvation” in the Writings of Paul the Apostle: A Case Study with Reference to the Philosophy of Time and the Human–God Relationship

Ali Moradi¹

Abstract

The relationship between the human being and God occupies a central place in Christian theology, particularly in the writings of Paul the Apostle. In his epistles, Paul employs two distinct conceptions of time which, based on their usage, may be distinguished as “human time” (Χρόνος) and “divine time” (Καίρος). This article aims to examine these two temporal concepts and to analyze their implications for the relationship between humanity and God. In Pauline thought, divine time not only shapes the course of history and human salvation, but also plays a fundamental role in the understanding of the salvific process itself. On the basis of this temporal distinction, Paul articulates the notions of “present salvation” and “future salvation,” according to which the believer is already participating in salvation while simultaneously awaiting its full realization in the future. The findings of this study demonstrate that Paul’s differentiation between divine and human time—particularly from a soteriological perspective—offers a distinctive vision of the human–God relationship. This vision profoundly influences both the individual and communal understanding of history and the believer’s place within it. Ultimately, the article concludes that Paul’s conception of time provides a significant framework for rethinking the process of salvation and the presence of God in history.

Keywords

Paul the Apostle; human time (Χρόνος); divine time (Καίρος); present salvation; future salvation

1. Adjunct Lecturer (Philosophy), Department of Philosophy, Shahid Motahari University Seminary Student (Level 3), Marvi Seminary



«رستگاری اکنون» و «رستگاری آینده» در آثار پولس رسول، مطالعه

موردی: نگاهی به فلسفه زمان و رابطه انسان با خدا

علی مرادی^۱

چکیده

رابطه انسان با خدا در الاهیات مسیحی، و به‌ویژه در آثار پولس رسول، اهمیت ویژه‌ای دارد. پولس در رساله‌های خود از دو نوع زمان سخن می‌گوید که با توجه به شیوه استفاده او می‌توان آن‌ها را به «زمان انسانی» (Χρόνος) و «زمان الهی» (Καιρός) تقسیم کرد. در این مقاله، هدف بررسی این دو مفهوم زمان و تأثیر آن‌ها بر رابطه انسان با خدا است. در اندیشه پولس، زمان الهی نه تنها بر جریان تاریخ و رستگاری انسانی تأثیر می‌گذارد، بلکه در فهم فرآیند رستگاری نیز نقشی اساسی ایفا می‌کند. پولس بر اساس این دو نوع زمان، مفهوم «رستگاری اکنون» و «رستگاری آینده» را مطرح می‌کند؛ به‌گونه‌ای که انسان مؤمن، هم‌اکنون در فرآیند رستگاری قرار دارد و در عین حال، در انتظار تحقق کامل آن در آینده است.

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که پولس با تفکیک زمان الهی و انسانی، به‌ویژه از منظر رستگاری، دیدگاهی نوین از رابطه انسان با خدا ارائه می‌دهد. این دیدگاه، تأثیرات عمیقی بر درک فردی و اجتماعی مؤمنان از تاریخ و جایگاه خود در آن دارد. در نهایت، مقاله به این نتیجه می‌رسد که نگرش پولس به زمان می‌تواند به‌طور جدی، درک ما از فرآیند رستگاری و حضور خدا در تاریخ را بازتعریف کند.

کلیدواژه:

پولس رسول، زمان انسانی، زمان الهی، رستگاری اکنون، رستگاری آینده.

۱. استاد مدعو گروه فلسفه دانشگاه شهید مطهری - طلبه سطح ۳ حوزه علمیه مروی



مقدمه

رابطه انسان با خدا یکی از مسائل محوری در الهیات مسیحی است که در آثار پولس رسول به طور ویژه‌ای مورد توجه قرار گرفته است. پولس در رساله‌های مختلف خود به تجزیه و تحلیل این رابطه از منظرهای گوناگون پرداخته است؛ از یک سو، این رابطه در بُعد روحانی و اخلاقی تعریف می‌شود و از سوی دیگر، با تأکید بر زمان و تاریخ، به‌ویژه از منظر فلسفی مورد بررسی قرار می‌گیرد (Bruce, ۲۰۰۰: ۳۵). در این زمینه، پولس به طور برجسته از مفهوم «زمان» سخن می‌گوید و آن را به دو نوع تقسیم می‌کند: «زمان انسانی» (خرونوس) و «زمان الهی» (کایروس) (Boman, ۲۰۱۱: ۵۰). این دو نوع زمان، هر یک تأثیرات عمیق و خاصی بر درک انسان از رستگاری و ارتباط او با خدا دارند و نقش حیاتی در فرآیند نجات ایفا می‌کنند.

پولس در رساله‌های خود، به‌ویژه در «رومیان» (۵: ۶-۱۰) و «اول قرنتیان» (۱۵: ۲۴-۲۸)، مفهوم «زمان الهی» را به طور خاص معرفی می‌کند. این زمان الهی نه تنها به عنوان یک دسته‌بندی مجرد از زمان به کار می‌رود، بلکه اشاره به لحظاتی از تاریخ دارد که در آن‌ها اراده خداوند به گونه‌ای شگفت‌انگیز و مداخله‌گرانه در جریان امور بشری وارد می‌شود (Barton, ۲۰۰۱: ۸۹). این نوع زمان، برخلاف زمان انسانی که تابع نظم طبیعی و گذر مستمر زمان است، به لحظات خاصی

اشاره دارد که خداوند در آن‌ها به صورت مستقیم بر تاریخ بشر تأثیر می‌گذارد. از دیدگاه پولس، زمان الهی نه تنها در گذشته، بلکه در حال و آینده نیز به طور مستمر در زندگی مؤمنان و در تاریخ بشری تأثیرگذار است (Thompson, ۲۰۰۲: ۱۱۲). این مداخله الهی در شکل‌دهی به رابطه انسان با خدا و فرآیند رستگاری، اهمیتی بنیادین دارد.

در مقابل، «زمان انسانی» یا همان «خرونوس» که در آثار پولس، در رساله‌هایی مانند «غلاطیان» (۴: ۴-۵) و «رومیان» (۸: ۲۳-۲۵) مطرح می‌شود، به زمان خطی و طبیعی اشاره دارد که انسان‌ها در آن به طور پیوسته از تولد تا مرگ در حرکت‌اند (Barclay, ۱۹۷۶: ۶۷). این نوع زمان با تغییرات طبیعی، دردها، رنج‌ها و آمال انسانی همراه است و بازتابی از واقعیت زندگی دنیوی به شمار می‌آید. پولس بر این باور است که زمان انسانی به تنهایی قادر به تحقق کامل رستگاری نیست و انسان باید در انتظار زمان الهی باشد؛ زمانی که در آن خداوند اراده خود را به طور کامل در تاریخ بشر محقق می‌سازد (Gray, ۲۰۰۸: ۱۵۰).

در تحلیل پولس از زمان و رستگاری، دو مفهوم کلیدی دیگر نیز به طور جدی مطرح می‌شود: «رستگاری اکنون» و «رستگاری آینده». در رساله‌های «رومیان» (۸: ۲۳-۲۵) و «اول تسالونیکیان» (۴: ۱۳-۱۸)، پولس به این نکته اشاره دارد که مؤمنان در زمان حال، از نظر روحانی و معنوی، در فرآیند رستگاری



قرار دارند. این رستگاری اکنون، به شکل جزئی در زندگی فردی مؤمنان آشکار می‌شود؛ اما تحقق کامل آن در آینده و با بازگشت مسیح، به صورت نهایی تحقق خواهد یافت (Strathmann, ۲۰۰۳: ۱۹۰). این تفکیک میان رستگاری اکنون و رستگاری آینده، به‌ویژه در تبیین نظریه‌های پولس درباره تاریخ و انسان‌شناسی الاهیاتی او، نقشی برجسته ایفا می‌کند.

هدف اصلی این مقاله، بررسی فلسفی و الاهیاتی این دو نوع زمان در اندیشه پولس و تأثیر آن‌ها بر رابطه انسان با خدا است. در این راستا، مقاله به دنبال تحلیل چگونگی تأثیر زمان‌های الهی و انسانی بر فرآیند رستگاری و درک تاریخ از منظر پولس است. با توجه به این‌که پولس به‌طور خاص، زمان الهی را به عنوان زمان مداخله جویانه خداوند تلقی می‌کند، این پژوهش بر نقش و اهمیت زمان الهی در شکل‌گیری فهم انسان از رابطه خود با خدا تأکید دارد.

مقاله همچنین به این مسئله می‌پردازد که چگونه این دو نوع زمان (الهی و انسانی) می‌توانند درک ما از رستگاری و تاریخ بشری را به گونه‌ای نوین شکل دهند و رابطه انسان با خدا را در بستر تاریخی و دینی روشن‌تر سازند. در نهایت، این تحقیق نشان می‌دهد که پولس با بهره‌گیری از تمایز میان این دو نوع زمان، رویکردی نوین و عمیق از رابطه انسان با خدا و فرآیند رستگاری ارائه می‌دهد که می‌تواند درک ما از تاریخ و جایگاه انسان در

آن را بازتعریف کند.

در این پژوهش، از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده و تمرکز اصلی بر آثار پولس و تحلیل عبارات کلیدی آن‌ها است. همچنین، با توجه به جست‌وجوی انجام‌شده توسط نویسنده، تاکنون پژوهشی با این موضوع و رویکرد انجام نشده است و از این رو، تلاش حاضر می‌تواند در نوع خود بدیع تلقی شود.

۱. تحلیل مفهوم زمان در آثار پولس

یکی از مفاهیم محوری در آثار پولس، «زمان» است که در رابطه انسان با خدا نقش اساسی ایفا می‌کند. پولس این مفهوم را در قالب دو نوع زمان مجزا تحلیل می‌کند: «زمان انسانی» (خرونوس) و «زمان الهی» (کایروس). هر یک از این زمان‌ها ویژگی‌ها و تأثیرات خاص خود را دارند و در فرآیند رستگاری و ارتباط انسان با خدا، جایگاه ویژه‌ای دارند که در ادامه به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱.۱ زمان انسانی (Χρόνος)

زمان انسانی یا همان «خرونوس»، به معنای زمان خطی و طبیعی است که انسان‌ها در آن به‌طور مداوم در حرکت‌اند. این نوع زمان به‌طور مستقیم با چرخه‌های طبیعی و تغییرات فیزیکی زندگی انسان‌ها مرتبط است: تولد، رشد، پیری و مرگ. در این چارچوب، زمان به عنوان مفهومی مستمر و بی‌وقفه تلقی می‌شود که در بستر آن، تغییرات انسانی رخ می‌دهند. پولس در



می‌سازد (Bauchham, ۲۰۰۲: ۱۰۲). در اینجا، زمان انسانی همچنان به عنوان زمینه‌ای برای عمل الهی تلقی می‌شود؛ چراکه تا پیش از این لحظه، انسان‌ها به طور مستقیم تحت سلطه گناه و مرگ قرار داشتند.

پولس در رساله به رومیان (۸: ۲۳-۲۵) به طور خاص از مفهوم «انتظار» در زمان انسانی سخن می‌گوید. او می‌نویسد: «زیرا ما در این زمان در حال انتظار هستیم...». این عبارت، به روشنی بر انتظار انسان‌ها در دل زمان انسانی برای تحقق کامل رستگاری دلالت دارد. از دیدگاه پولس، انسان‌ها در زمان انسانی، به طور مستمر در انتظار تجلی کامل وعده‌های خداوند به سر می‌برند (Barclay, ۱۹۷۶: ۱۷۸). در این راستا، زمان انسانی نه تنها بستری برای تجربه رنج و محدودیت‌هاست، بلکه زمینه‌ای برای آمادگی جهت ورود به زمان الهی و تحقق نهایی رستگاری نیز به شمار می‌آید.

در مجموع، پولس با توصیف زمان انسانی به عنوان «زمانی گذرا»، به وضعیت بشر در گناه و رنج‌های طبیعی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که این زمان، به عنوان عرصه‌ای محدود، به تنهایی قادر به تحقق رستگاری نیست. انسان در این زمان همواره در انتظار و اشتیاق مداخله الهی به سر می‌برد؛ مداخله‌ای که در زمان الهی، از طریق مسیح و در «زمان کامل»، تحقق می‌یابد (Barton, ۲۰۰۱: ۷۲). این تحلیل‌ها در آثار مختلف پولس، به ویژه در رساله‌های «رومیان» و

رساله‌های مختلف خود، به ویژه در «رومیان» و «غلاطیان»، به طور مکرر از این نوع زمان به عنوان زمان دنیوی یاد می‌کند؛ زمانی که انسان‌ها در آن قرار دارند و باید از آن عبور کنند تا به مرحله‌ای از رستگاری دست یابند. این زمان، به طور طبیعی با محدودیت‌ها، گناه، رنج و مرگ همراه است (Barton, ۲۰۰۱: ۵۵).

پولس در رساله به رومیان (۵: ۶-۱۰) بیان می‌کند که انسان‌ها تحت تأثیر گناه و مرگ قرار دارند و زمان انسانی نیز به عنوان زمینه‌ای برای تجربه این وضعیت در نظر گرفته می‌شود. او می‌نویسد: «زیرا گناه به جهان آمده است و مرگ از طریق گناه وارد شده است، و به همین ترتیب مرگ به تمام انسان‌ها رسید...» (رومیان ۵: ۱۲). این آیه نشان می‌دهد که زمان انسانی، که به عنوان زمانی گذرا و محدود در نظر گرفته می‌شود، بیانگر وضعیت بشر در گناه و جبر طبیعی است (Thompson, ۲۰۰۲: ۸۹). این زمان محدود و سرشار از رنج‌ها و آلام، به طور خاص به عنوان بستری برای تجربه گناه و مرگ معرفی می‌شود.

در غلاطیان (۴: ۴-۵)، پولس مفهوم «زمان کامل» را معرفی می‌کند؛ زمانی که در آن خداوند از طریق مسیح وارد تاریخ بشر می‌شود: «اما زمانی که زمان به کمال رسید، خداوند پسر خود را فرستاد که از زن متولد شد...». این بیان، نشان‌دهنده ورود مداخله الهی به تاریخ بشر است؛ مداخله‌ای که در آن خداوند از طریق مسیح اراده خود را محقق



«غلاطیان»، به طور گسترده مطرح شده و نقش زمان انسانی را در فرآیند رستگاری به روشنی تبیین می‌کنند.

۲،۱ زمان الهی (Καίρος)

در مقابل «خرونوس»، پولس از «کایروس» یا زمان الهی سخن می‌گوید. کایروس به عنوان زمان خاص و مداخله‌گرانه خداوند در تاریخ بشر شناخته می‌شود. این زمان به لحظات ویژه‌ای اشاره دارد که در آن‌ها خداوند به طور مستقیم در تاریخ انسان وارد می‌شود تا اراده خود را به شکلی شگفت‌انگیز محقق سازد. کایروس در نگاه پولس، بیش از یک مفهوم صرفاً زمانی است؛ این واژه بر وقوع لحظات مقدس و تحول‌آفرین در تاریخ تأکید دارد، لحظاتی که در آن‌ها اراده خداوند به گونه‌ای آشکار و شگرف در تاریخ بشری دخالت می‌کند.

(Barton, ۲۰۰۱: ۷۸)

پولس در آثار خود، به ویژه در رساله به رومیان (۶: ۵-۱۰) و اول قرنتیان (۱۵: ۲۴-۲۸)، از این زمان به عنوان زمانی خاص یاد می‌کند که در آن خداوند در فرآیند رستگاری بشر مداخله می‌نماید. به عنوان نمونه، در رومیان (۵: ۶-۱۰)، پولس از لحظه‌ای ویژه سخن می‌گوید که در آن مسیح به گونه‌ای مؤثر وارد تاریخ انسان می‌شود و با مرگ خود، گناه را مغلوب می‌سازد. این زمان، در حقیقت «کایروس» است؛ لحظه‌ای که در آن زمان الهی وارد زمان انسانی می‌شود و مسیر رستگاری را برای بشر می‌گشاید.

پولس در رساله به رومیان (۵: ۶-۱۰) تصریح می‌کند که در زمانی خاص، مسیح به جهان آمده و به طور کامل رستگاری را برای انسان‌ها فراهم کرده است. این زمان خاص، «کایروس» نام دارد؛ زمانی که در آن خداوند از طریق مسیح به صورت ویژه وارد تاریخ بشری می‌شود. این مداخله الهی نه تنها در گذشته رخ داده است، بلکه به طور مستمر نیز در حال وقوع است (Thompson, ۲۰۰۲: ۱۰۱). در نگاه پولس، زمان الهی با مفهومی از «دوران جدید» همراه است که از طریق آن، خداوند اراده خود را در تاریخ بشری تحقق می‌بخشد. در رومیان (۸: ۱۸-۲۵)، پولس به روشنی به مفهوم «رستگاری اکنون» اشاره می‌کند؛ رستگاری‌ای که مؤمنان در حال حاضر در آن قرار دارند، اما هم زمان با آن، به طور پیوسته در انتظار تحقق کاملش در آینده هستند. این رستگاری که در وضعیت کنونی به صورت «جزئی» محقق شده است، در آینده و با بازگشت مسیح، به طور کامل و نهایی تحقق خواهد یافت.

این زمان الهی، تنها به آینده محدود نمی‌شود. از دیدگاه پولس، این زمان در حال حاضر نیز در زندگی مؤمنان تأثیرگذار است. او در رساله به رومیان (۸: ۱۸-۲۵) بار دیگر به دوگانه «رستگاری اکنون» و «رستگاری آینده» اشاره می‌کند؛ جایی که انسان‌ها در وضعیت کنونی، بخش‌هایی از رستگاری را تجربه می‌کنند، اما تحقق کامل آن تنها در آینده و با بازگشت مسیح رخ خواهد داد.



تحقق نهایی این رستگاری تنها در زمانی امکان پذیر است که خداوند از طریق زمان الهی مداخله کند. (Barton, ۲۰۰۱: ۶۳) از این رو، زمان انسانی خود به عنوان بستری برای جست و جو و آماده سازی جهت ظهور مداخله الهی عمل می کند.

در دیدگاه پولس، زمان الهی به عنوان امری مداخله گرانه و شگفت انگیز در تاریخ بشر معرفی می شود. او در رساله اول قرنطیان (۲۴-۲۸) و رومیان (۸: ۱۸-۲۵) از زمان الهی به طور خاص به عنوان لحظاتی از تاریخ بشر یاد می کند که در آن ها خداوند به صورت مستقیم در فرآیند رستگاری دخالت می کند (Thompson, ۲۰۰۲: ۸۷). پولس همچنین در رومیان (۵: ۶-۱۰) و اول تسالونیکیان (۴: ۱۸-۱۳) به ویژه بر بازگشت مسیح در آینده تأکید می کند؛ رویدادی که در آن، زمان الهی به طور کامل و نهایی تحقق خواهد یافت. (Strathmann, ۲۰۰۳: ۱۱۲)

با این حال، نکته مهم آن است که زمان الهی تنها به آینده محدود نمی شود. از نظر پولس، این زمان در شرایط کنونی نیز در زندگی مؤمنان تأثیرگذار است. او در رساله به رومیان (۸: ۱۸-۲۵) به مفاهیم «رستگاری اکنون» و «رستگاری آینده» اشاره می کند و به انسان ها یادآور می شود که هرچند تحقق کامل رستگاری در آینده و با بازگشت مسیح خواهد بود، اما در حال حاضر نیز این رستگاری در حال تحقق است (Barclay, ۱۹۷۶: ۱۵۰).

همان گونه که در اول قرنطیان (۲۴-۲۸) نیز مطرح شده است، بازگشت مسیح و بازسازی کامل جهان به عنوان نقطه اوج و تحقق نهایی تاریخ در نظر گرفته می شود. این تأکید بر زمان الهی به انسان ها یادآوری می کند که رستگاری به طور کامل در آینده محقق خواهد شد (Bauchham, ۲۰۰۲: ۱۱۲)، اما در زمان حاضر نیز انسان ها به واسطه ایمان به مسیح، در فرآیند رستگاری قرار دارند.

۳،۱ رابطه زمان های انسانی و الهی در تفکر پولس

تحلیل پولس از زمان، به طور خاص به انسان ها این امکان را می دهد که درک بهتری از رابطه خود با خدا داشته باشند. پولس در رساله های خود، با طرح این دو نوع زمان، آن ها را به عنوان دو بُعد از رابطه انسان با خدا معرفی می کند که در فرآیند رستگاری نقش اساسی دارند. زمان انسانی، به عنوان زمینه ای برای تجربه محدودیت ها و گناه در نظر گرفته می شود، اما در عین حال، فرصتی برای ایمان و جست و جوی نجات نیز در اختیار انسان قرار می دهد (Boman, ۲۰۱۱: ۴۵).

در رساله های رومیان (۵: ۶-۱۰) و غلاطیان (۴: ۴-۵)، پولس تصریح می کند که انسان ها در زمان انسانی در جست و جوی رستگاری هستند. این جست و جو، اما تنها زمانی به نتیجه می رسد که زمان الهی وارد عمل شود. در این راستا، پولس بر این نکته تأکید می کند که انسان در زمان انسانی در تلاش برای یافتن مسیر رستگاری است، اما



این تأکید بر حضور فعال زمان الهی در وضعیت کنونی، به انسان‌ها یادآوری می‌کند که آنان هم‌اکنون در فرآیند رستگاری قرار دارند، حتی اگر این رستگاری هنوز به‌طور کامل محقق نشده باشد. در نهایت، پولس از زمان الهی به‌عنوان لحظه‌ای یاد می‌کند که در آن خداوند به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز و شفاعت‌گرانه در تاریخ انسان مداخله می‌کند. این زمان نه‌تنها در گذشته، بلکه در حال حاضر و آینده نیز در حال تحقق است و انسان‌ها باید آگاه باشند که زمان الهی در تمامی مراحل تاریخ حضور دارد و با آن در ارتباط مستقیم‌اند (Gray, ۲۰۰۸: ۹۵). این ارتباط میان زمان انسانی و زمان الهی، به انسان‌ها امکان می‌دهد تا درک عمیق‌تری از فرآیند رستگاری و نسبت وجودی خود با خدا به‌دست آورند.

۲. ارتباط انسان با خدا در آثار پولس

در اندیشه پولس، رابطه انسان با خدا بنیادی‌ترین مسئله الهیات مسیحی است. این رابطه، در تفکر پولس، به‌طور عمده از طریق ایمان به مسیح، محبت بی‌پایان خدا و هدایت روح القدس در زندگی مؤمنان برقرار می‌شود. پولس به‌ویژه در رساله‌های خود، همچون رومیان، افسسیان و اول قرنتیان، این ارتباط را توضیح داده و بر اهمیت ایمان، محبت خدا و حضور روح القدس در تقرب انسان به خدا تأکید می‌کند (Sanders, ۲۰۰۵: ۱۰۸). در این فصل، با بررسی دقیق‌تر این

ارتباط، سه عنصر کلیدی در تفکر پولس شفاف‌تر بررسی خواهد شد: ایمان به مسیح، محبت خدا و نقش روح القدس در این رابطه. ۱۲ ایمان به مسیح: کلید ارتباط انسان با خدا در تفکر پولس، ایمان به مسیح اساس رابطه انسان با خدا و مبنای رستگاری است. از دیدگاه پولس، ایمان به مسیح نه‌تنها به‌عنوان ابزار نجات، بلکه به‌مثابه دروازه‌ای برای یک ارتباط دائمی با خداوند در نظر گرفته می‌شود. در رساله به رومیان (۳: ۲۲)، پولس به‌وضوح بیان می‌کند که «همه به‌واسطه ایمان در مسیح عادل شمرده می‌شوند»، که این عبارت بیانگر یکی از حقایق اساسی الهیات پولسی است: ایمان به مسیح، نه اعمال انسانی، اساس رابطه انسان با خدا را تشکیل می‌دهد (Wright, ۲۰۱۳: ۱۳۲).

پولس در این بخش از رساله، به‌طور صریح به تفاوت میان عدالت انسانی و عدالت الهی اشاره می‌کند. عدالت انسانی معمولاً مبتنی بر اعمال و رفتارهای فردی است، در حالی که عدالت الهی به‌طور کامل از طریق ایمان به مسیح تحقق می‌یابد. پولس در این راستا به کرانه‌های دشوار انسان در برابر خداوند اشاره می‌کند؛ زیرا بر اساس گناه طبیعی، انسان‌ها توان رعایت کامل دستورات الهی و برقراری رابطه‌ای کامل با خدا را ندارند. از این رو، در نظر پولس، تنها ایمان به مسیح است که می‌تواند انسان را از گناه نجات دهد و او را به خدا نزدیک سازد (Dunn, ۲۰۰۶: ۵۸).



برای «شناخت مسیح و قدرت قیامت او» در زندگی مؤمن محسوب می‌شود. این بیان نشان می‌دهد که ایمان به مسیح، در اندیشه پولس، تجربه‌ای تحوّل‌آفرین است که مؤمن را نه فقط از گناه رهایی می‌بخشد، بلکه او را وارد رابطه‌ای پایدار و زنده با خدا می‌کند (Sanders, ۲۰۰۵: ۱۲۱). بنابراین، ایمان به مسیح در تفکر پولس، نه تنها در آغاز رستگاری نقش دارد، بلکه باید در سراسر زندگی مسیحی تقویت شود تا پیوستگی رابطه انسان با خدا حفظ گردد.

۲.۲. محبت خدا: اساس رابطه انسان با خدا در اندیشه پولس، محبت بی‌پایان و بی‌شرط خدا، عنصر اصلی و نخستین در برقراری رابطه انسان با خدا به شمار می‌آید. پولس در رساله به رومیان (۵: ۸) تصریح می‌کند که «خدا محبت خود را نسبت به ما نشان داده است، زیرا هنگامی که هنوز گناهکار بودیم، مسیح برای ما مرد». این آیه، ابعاد گسترده و بی‌کران محبت الهی را آشکار می‌سازد. از منظر پولس، همین محبت خدا است که انسان‌ها را به سوی رستگاری رهنمون می‌کند و زمینه برقراری رابطه‌ای ماندگار و عمیق با خداوند را فراهم می‌آورد (Wright, ۲۰۱۳: ۲۰۲).

این محبت، نه تنها در سخنان پولس، بلکه در تمام دستگاه الاهیاتی او جایگاهی محوری دارد. پولس در رساله افسسیان (۲: ۴-۵) تأکید می‌کند که خداوند «به سبب محبت عظیم خود» انسان‌ها را از گناه

این مفهوم ایمان به مسیح در رساله افسسیان (۲: ۸-۹) نیز به طور برجسته‌تری نمایان می‌شود؛ جایی که پولس بیان می‌کند: «این ایمان هدیه‌ای از خدا است». بدین سان، ایمان به مسیح نه یک دستاورد انسانی، بلکه بخشی از اراده الهی است که به انسان عطا می‌شود. این ایمان از طریق روح القدس به فرد داده می‌شود و مسیر رستگاری را هموار می‌سازد. بر اساس این نگرش، هیچ انسانی نمی‌تواند صرفاً با تلاش‌های خود به خدا نزدیک شود، بلکه تنها از طریق ایمانی که از جانب خدا دریافت می‌کند، قادر است رابطه‌ای حقیقی و پایدار با او برقرار سازد.

پولس به‌ویژه در رساله به رومیان (۱: ۱۷) بر این نکته تأکید می‌کند که «در آن، عدالت خدا از ایمان به ایمان آشکار می‌شود». در این عبارت، ایمان به مسیح نه تنها در آغاز رستگاری، بلکه در تمام مراحل آن نقشی اساسی ایفا می‌کند. به بیان دیگر، ایمان صرفاً نقطه شروع رابطه انسان با خدا نیست، بلکه در فرآیند مستمر و پیوسته رستگاری و نزدیکی به خدا نیز نقش بنیادین دارد. در تفکر پولس، ایمان به مسیح یک واقعیت ایستا یا مقطعی نیست، بلکه ویژگی‌ای پیوسته است که در سراسر زندگی مسیحی، انسان را در مسیر رشد و تقرب به خدا حفظ می‌کند.

پولس در رساله به فیلیپیان (۳: ۹) این مفهوم را آشکارتر بیان می‌کند. او تصریح می‌کند که ایمانی که انسان به مسیح دارد، نه تنها وسیله‌ای برای نجات، بلکه ابزاری



رهایی بخشیده است و نجات، تنها بر پایه همین محبت الهی امکان پذیر می شود. این محبت، در نگاه پولس، افزون بر رهایی از گناه، موجب برقراری رابطه ای نو میان انسان و خدا می شود؛ رابطه ای که ریشه در عشق، بخشش و رحمت الهی دارد. آن گونه که پولس در افسسیان بیان می کند، این محبت الهی الگویی از پیوندی است که انسان ها در ارتباط با خدا تجربه می کنند و به واسطه آن به سوی نجات هدایت می شوند (Barclay, ۱۹۷۶: ۱۴۷).

پولس در رساله اول قرنتیان (۱۳: ۴-۷)، ویژگی های محبت الهی را با دقت تبیین می کند و آن را محبتی بی قید و شرط، صبور و همواره حاضر معرفی می نماید. این محبت، در حقیقت، صفات خداوند را در مواجهه با انسان ها آشکار می سازد و مؤمنان را به سوی رستگاری هدایت می کند. همان گونه که در سایر نامه های پولس نیز مشاهده می شود، این ویژگی های محبت الهی پشتیبان رنج ها و تلاش های مؤمنان است و در تمامی ابعاد زندگی آنان حضوری فعال و ثمربخش دارد (Dunn, ۲۰۰۶: ۱۸۹). از این رو، محبت خدا نه تنها عامل رهایی بخش از گناه است، بلکه سرچشمه نیرویی به شمار می آید که انسان ها را به سوی زندگی ای مقدس و شایسته هدایت می کند.

پولس در رساله به رومیان (۸: ۳۹) نیز تأکید می کند که «هیچ چیز نمی تواند ما را از محبت خدا که در مسیح عیسی است جدا

سازد». این بیان، بیانگر استحکام و پایداری محبت الهی است؛ محبتی که انسان ها را در موقعیت های گوناگون زندگی از نظر روحانی پشتیبانی می کند. در چارچوب این نگرش، محبت خدا عنصری پایدار و تغییرناپذیر تلقی می شود که انسان را در مواجهه با گناه، درد و رنج های زندگی، به سوی رستگاری و حیات جاودان هدایت می کند.

۳.۲. نقش روح القدس در ارتباط انسان با خدا
یکی از ویژگی های برجسته اندیشه پولس، تأکید بر حضور دائم روح القدس در زندگی مؤمنان است. روح القدس نه تنها نقش هدایت کننده ای در زندگی فردی مؤمنان ایفا می کند، بلکه به عنوان عاملی ارتباطی میان انسان و خدا عمل می نماید. از نظر پولس، روح القدس در واقع تجلی خداوند در درون مؤمنان است که هم زمان الهام بخش و راهنما به شمار می آید. پولس در رساله به رومیان (۸: ۹-۱۱) به وضوح بیان می کند: «اگر روح خدا در شما باشد، بدن شما مرده است به سبب گناه، ولی روح زندگی بخش است به سبب عدالت». این بیان نشان می دهد که روح القدس نقشی بسیار اساسی در زندگی مؤمنان دارد و موجب ارتباط مستمر آنان با خداوند می شود (Wright, ۲۰۱۳: ۲۳۰). در این آیه، روح القدس به عنوان نیرویی معرفی می شود که انسان را از مرگ ناشی از گناه رهایی می بخشد و به زندگی و عدالت الهی رهنمون می سازد.

روح القدس در تفکر پولس به مثابه



نهایی است. این موضوع نشان می‌دهد که حضور روح القدس در زندگی مؤمنان نه تنها به مثابه راهنمایی اخلاقی و معنوی، بلکه به عنوان تضمینی برای دستیابی به نجات ابدی و تکمیل فرآیند رستگاری عمل می‌کند.

این تأکید بر نقش روح القدس بیانگر آن است که ارتباط انسان با خدا در اندیشه پولس امری نیست که صرفاً از طریق ایمان یا محبت الهی تحقق یابد، بلکه روح القدس همانند پلی زنده و پویا مؤمنان را به خدا نزدیک می‌سازد و در تمامی ابعاد زندگی آنان حضوری مستمر و حیاتی دارد. پولس این حضور دائمی و هدایت پیوسته را عاملی اساسی در حفظ ایمان و راهبری انسان به سوی تحقق رستگاری نهایی می‌داند.

۳. تأثیر ارتباط انسان با خدا بر فرآیند رستگاری در آثار پولس

رستگاری یکی از اصلی‌ترین و بنیادین‌ترین مباحث الاهیاتی در آثار پولس است. او فرآیند رستگاری را نه تنها به عنوان یک عمل الهی، بلکه به مثابه رابطه‌ای مستمر و پویا میان انسان و خدا تبیین می‌کند. این رابطه به‌ویژه از طریق ایمان به مسیح، محبت خدا و هدایت روح القدس تحقق می‌یابد (Barclay, ۱۹۷۶: ۴۵). پولس در رساله‌های مختلف خود مفهومی پیچیده از رستگاری ارائه می‌دهد که فراتر از یک عمل دفعی (یک‌باره) است و در طول زندگی مسیحی

شریکی الهی در زندگی مؤمنان شناخته می‌شود که از طریق او انسان‌ها قادرند بر گناه و فساد طبیعی خود فائق آیند و در عوض از عدالت و حیات الهی بهره‌مند گردند. در این راستا، پولس در رساله به غلاطیان (۵: ۲۲-۲۳) به «میوه‌های روح القدس» اشاره می‌کند و آن‌ها را به عنوان نتایج عملی حضور روح در زندگی مؤمنان معرفی می‌نماید: «محبت، شادی، آرامش، بردباری، مهربانی، نیکوکاری، وفاداری، ملایمت و خودفرمانی». این ویژگی‌ها نتیجه مستقیم حضور و هدایت روح القدس اند و نشان‌دهنده عمق و پایداری ارتباط انسان با خدا هستند.

پولس در رساله اول قرنتیان (۱۲: ۱۳) از روح القدس به عنوان نیرویی وحدت‌بخش در میان جماعت مسیحیان یاد می‌کند. این روح نه تنها در افراد به صورت شخصی عمل می‌کند، بلکه در کلیسای مسیحی به مثابه نیرویی جمعی و متحدکننده نیز حضور دارد (Bauckham, ۲۰۰۲: ۱۳۲). پولس در اینجا نشان می‌دهد که روح القدس، همان‌گونه که فرد را هدایت می‌کند، کلیسا را نیز به یک بدن واحد تبدیل می‌سازد؛ بدنی که تمامی اعضای آن تحت هدایت روح القدس قرار دارند.

او همچنین در رساله به افسسیان (۱: ۱۳-۱۴) بیان می‌کند که مؤمنان به واسطه روح القدس مظهر تأیید الهی را دریافت می‌کنند و روح به عنوان «بیعانه میراث» به آنان عطا می‌شود؛ امری که ضامن رستگاری



تداوم می‌یابد. در این فرآیند، ایمان به مسیح، محبت خدا و عمل هدایت‌گر روح القدس سه عنصر اساسی برای تحقق رستگاری به‌شمار می‌آیند که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱.۳. رستگاری به واسطه ایمان به مسیح

در اندیشه پولس، رستگاری نخست از طریق ایمان به مسیح حاصل می‌شود (Bruce, ۲۰۰۰: ۶۲). این ایمان به عنوان ابزاری برای پذیرش کار نجات‌بخش مسیح و رهایی از گناه و مرگ شناخته می‌شود. پولس در رساله به رومیان (۵: ۱-۲) تأکید می‌کند که «آرامش با خدا» تنها از طریق ایمان به مسیح حاصل می‌شود و به همین سبب، ایمان به مسیح به نخستین گام در فرآیند رستگاری تبدیل می‌شود. این ایمان نه تنها به معنای پذیرش مسیح به عنوان نجات‌دهنده، بلکه به منزله تغییری در درک و زندگی فردی است که سبب می‌شود انسان از گناه دور شود و به عدالت الهی دست یابد (Strathmann, ۲۰۰۳: ۸۸).

او در رومیان (۳: ۲۲) بیان می‌کند: «این عدالت از خداست که به وسیله ایمان به عیسی مسیح برای همه و بر همه آنانی که ایمان می‌آورند ظاهر می‌شود» که نشان‌دهنده تحول بنیادین در وضعیت انسان است. این ایمان به مسیح موجب تحقق عدالت الهی در زندگی فرد می‌شود و به طور مستمر در فرآیند رستگاری نقش ایفا می‌کند. در نظر پولس، ایمان به مسیح نه تنها آغازگر رستگاری است، بلکه در طول مسیر زندگی مسیحی نیز باید

پیوسته تقویت و گسترش یابد.

همان‌گونه که در رومیان (۱: ۱۷) آمده است: «در آن عدالت خدا از ایمان به ایمان آشکار می‌شود»، به این معنا که ایمان به مسیح به طور مستمر و در تمامی ابعاد زندگی مسیحی در حال رشد و شکوفایی است. این فرآیند مستمر به انسان امکان می‌دهد همواره در نزدیکی به خدا و در مسیر عدالت قرار گیرد. پولس در رومیان (۶: ۶-۷) نیز اشاره می‌کند که انسان‌ها از طریق مرگ و قیامت مسیح آزاد می‌شوند و به حیاتی جدید وارد می‌گردند که در آن، ایمان به مسیح نیروی رستگاری است.

این ایمان سبب ایجاد ارتباطی جدید میان انسان و خدا می‌شود که نه تنها از گناه و مرگ رهایی می‌بخشد، بلکه زندگی الهی و دگرگونی درونی را نیز به دنبال دارد. در این معنا، ایمان به مسیح، همان‌گونه که رهایی از گناه را به همراه دارد، به زمینه‌ای برای تجربه‌های جدید روحانی و تقویت رابطه انسان با خدا تبدیل می‌شود (Boman, ۲۰۱۱: ۷۳).

پولس در این زمینه، در غلاطیان (۲: ۲۰) نیز تأکید می‌کند: «دیگر من زندگی نمی‌کنم، بلکه مسیح در من زندگی می‌کند» که این بیان نشان‌دهنده تبدیل ایمان به مسیح به نیرویی محرک در زندگی شخص مسیحی است. این نوع ایمان نه تنها به معنای پذیرش مسیح به عنوان نجات‌دهنده است، بلکه فرایندی دائمی است که به طور پیوسته



می‌پذیرد (Barton, ۲۰۰۱: ۸۸).

طبق این دیدگاه، محبت خدا به‌طور مداوم در حال تجلی است و به‌ویژه در زمان تصلیب به اوج می‌رسد (رومیان ۸: ۳۹). محبت خدا در این نگرش نه فقط همچون یک واکنش الهی، بلکه به‌عنوان یکی از محرک‌های اصلی در فرآیند رستگاری عمل می‌کند. پولس در رومیان (۸: ۳۹) تأکید می‌کند که هیچ‌چیز نمی‌تواند انسان را از محبت خدا که در مسیح عیسی است جدا کند. محبت خدا نسبت به انسان‌هایی پایان و ثابت است و هیچ نیرویی نمی‌تواند آن را از مؤمنان دور سازد.

این محبت است که انسان را از گناه رهایی می‌بخشد و او را به زندگی جدید در مسیح هدایت می‌کند. در این راستا، محبت خدا به‌عنوان نیروی محرکه در ارتباط انسان با خدا عمل می‌کند و فرآیند رستگاری را نه فقط به‌عنوان امری خارجی و جدا از فرد، بلکه به‌مثابه تجربه‌ای درونی و مستمر می‌سازد. این محبت الهی نه تنها به‌صورت انتزاعی، بلکه همچون نیرویی شفاعت‌کننده و نجات‌دهنده از طریق مسیح قابل درک است.

در این نگاه، محبت خدا به‌طور مستقیم و فعال در فرآیند رستگاری نقش دارد؛ نه فقط به‌عنوان کیفیتی ثابت در ذات خدا، بلکه به‌عنوان واقعیتی عینی که به‌طور فعال در زندگی مؤمنان اثر می‌گذارد (Thompson, ۲۰۰۲: ۱۱۲). پولس در رومیان (۵: ۵) به این

انسان را در مسیر رستگاری و نزدیکی به خدا هدایت می‌کند.

به این ترتیب، در اندیشه پولس، رستگاری از طریق ایمان به مسیح فرایندی پویا و مستمر است که نه تنها انسان را از گناه رهایی می‌بخشد، بلکه او را در مسیر عدالت الهی و زندگی جدید قرار می‌دهد (Barton, ۲۰۰۱: ۶۳). این ایمان به‌عنوان اصلی‌ترین ابزار ارتباط انسان با خدا و تحقق رستگاری در نظر گرفته می‌شود و همچنین نیرویی است که انسان را به سوی خدا هدایت می‌کند و به زندگی مسیحی معنا می‌بخشد.

۲.۳. محبت خدا و رستگاری

محبت خدا، از دیگر ارکان مهم در فرآیند رستگاری است. در اندیشه پولس، محبت خدا در مرکز فرآیند رستگاری قرار دارد. او بیان می‌کند که محبت خدا، در عین حال که یک عمل بی‌پایان است، به‌واسطه کار نجات‌بخش مسیح در تاریخ انسانی تجلی می‌یابد. پولس در رومیان (۵: ۸) می‌نویسد: «خدا محبت خود را نسبت به ما نشان داده است که هنوز گناهکار بودیم، مسیح برای ما مرد.» این بخش از نوشتار پولس نشان می‌دهد که محبت خدا نه تنها همچون یک ویژگی الهی، بلکه به‌مثابه یک عمل تاریخی و نجات‌بخش در صلیب مسیح بروز می‌کند. این مفهوم بازتابی از نظریه «عمل تاریخی خدا» در اندیشه پولس است که در آن، محبت خدا در تاریخ بشری آشکار شده و از این طریق، ارتباط خدا با انسان‌ها صورت



نکته اشاره می‌کند که محبت خدا به وسیله روح القدس در دل مؤمنان ریخته می‌شود و این روح است که محبت خدا را در آنان زنده نگه می‌دارد.

این نکته نشان‌دهنده نقش حیاتی روح القدس در نگهداری و تقویت ارتباط میان انسان و خدا است. روح القدس نه تنها به عنوان محور تحول معنوی، بلکه به عنوان عامل انتقال محبت خدا از مسیح به مؤمنان شناخته می‌شود. این محبت، به عنوان نیرویی الهی، انسان را به سوی تغییر، رشد و پویایی در ایمان هدایت می‌کند و سبب می‌شود مؤمنان از گناه دور شده و به زندگی الهی و شبیه به مسیح دست یابند. در حقیقت، این تحول نه فقط به صورت فردی، بلکه به طور جمعی در جامعه مسیحی و در قالب کلیسا نیز قابل مشاهده است (افسیان ۲: ۴-۵).

پولس در رساله اول قرنیتیان (۱۳: ۴-۷) ویژگی‌های محبت الهی را به طور دقیق توصیف می‌کند و آن را به عنوان محبتی بی‌قید و شرط، صبور و همواره حاضر معرفی می‌نماید. این محبت در واقع ویژگی‌های خدا را در نسبت با انسان‌ها آشکار می‌سازد و مؤمنان را به سوی رستگاری رهنمون می‌کند. محبت خدا در نظر پولس نه تنها به عنوان عاملی رهایی‌بخش مطرح است، بلکه به عنوان منبع قدرتی شناخته می‌شود که انسان‌ها را به سوی زندگی‌ای مقدس و شایسته هدایت می‌کند (Barclay, ۱۹۷۶: ۶۷).

این محبت الهی است که انسان‌ها را به مسیر درست راهنمایی کرده و آنان را در شرایط گوناگون زندگی از نظر روحانی حمایت می‌کند. در این میان، محبت خدا نه تنها راه‌گشا در رسیدن به رستگاری است، بلکه به عنوان نیرویی متحرک در تعالی اخلاقی و روحانی مؤمنان نقش دارد که خود نشان‌دهنده تجربه‌ای مستمر از حضور الهی در زندگی انسان‌هاست.

۳.۳. هدایت روح القدس در رستگاری

یکی از ارکان اساسی رستگاری در اندیشه پولس، هدایت و حضور روح القدس در زندگی مؤمنان است. پولس در رساله‌های خود، به ویژه در رومیان و غلاطیان، به وضوح بیان می‌کند که روح القدس به مثابه نیرویی الهی، انسان‌ها را در مسیر رستگاری هدایت می‌کند (Strathmann, ۲۰۰۳: ۱۰۲). او در رومیان (۸: ۹-۱۱) می‌نویسد: «اگر روح خدا در شما باشد، بدن شما مرده است به سبب گناه، ولی روح زندگی‌بخش است به سبب عدالت.»

این بیان پولس نشان می‌دهد که حضور روح القدس نه تنها سبب تحول درونی انسان می‌شود، بلکه او را از گناه و فساد نجات می‌دهد و حیاتی تازه می‌بخشد که از طریق عدالت الهی حاصل می‌شود. در اینجا پولس به روشنی نشان می‌دهد که بدون حضور روح القدس، انسان توان دستیابی به رستگاری را ندارد؛ زیرا روح القدس است که انسان را از گناه می‌رهاند و در مسیر عدالت



قرار می‌دهد (رومیان ۸: ۲-۴).

روح القدس در فرآیند رستگاری به عنوان معلم و هدایت‌کننده عمل می‌کند و انسان را به سوی درک صحیح از حقیقت، عدالت و محبت خدا رهنمون می‌سازد (Barclay, ۱۹۷۶: ۸۹). پولس در غلاطیان (۴: ۶) بیان می‌کند: «خدا روح پسر خود را در دل‌های ما فرستاده است» و این روح است که به ما امکان می‌دهد خدا را «پدر» خطاب کنیم. این عبارت نشان می‌دهد که روح القدس به طور مستقیم و مستمر در وجود انسان به عنوان فرزند خدا حضور دارد و از طریق رابطه‌ای معنوی، او را با خدا پیوند می‌دهد. در همین راستا، پولس نشان می‌دهد که حضور روح القدس رابطه‌ای عمیق و پایدار با خداوند را برای مؤمنان فراهم می‌سازد و این فرزندخواندگی الهی، اساس هدایت روح القدس را تشکیل می‌دهد (غلاطیان ۴: ۶). روح القدس همچنین در زندگی مؤمنان میوه‌هایی چون محبت، شادی، صلح، بردباری و مهربانی پدید می‌آورد که نشانه‌های تحول درونی و رشد در ایمان هستند. پولس در غلاطیان (۵: ۲۲-۲۳) به صراحت این میوه‌ها را برمی‌شمارد و آن‌ها را به عنوان نتایج حضور روح القدس در زندگی مسیحیان معرفی می‌کند.

این میوه‌ها نشان‌دهنده تحول روحانی و فرآیند رستگاری در زندگی مؤمنانند و آنان را به سوی زندگی الهی و مقدس هدایت می‌کنند. پولس به طور مستمر بر اهمیت

میوه‌های روح القدس تأکید می‌کند، زیرا این میوه‌ها نشانه حیاتی تازه‌اند که در پی پیوند مؤمن با روح القدس پدید می‌آید. این تحول درونی که از طریق هدایت روح القدس حاصل می‌شود، به عنوان اساس رشد و تعالی روحانی تلقی می‌گردد و انسان را به کمال الهی نزدیک می‌سازد.

رستگاری در اندیشه پولس فرآیندی پویا و مستمر است که از طریق ایمان به مسیح، محبت خدا و هدایت روح القدس تحقق می‌یابد. این فرآیند نه تنها انسان را از گناه و مرگ‌رهایی می‌بخشد، بلکه او را وارد رابطه‌ای عمیق‌تر و پایدارتر با خدا می‌کند که در آن ایمان، محبت و حضور روح القدس ارکان اساسی به‌شمار می‌آیند. پولس در آثار خود این مفاهیم را به طور مداوم بازتاب می‌دهد و آن‌ها را در چارچوب رابطه‌ای میان انسان و خدا تبیین می‌کند که نه فقط بر ایمان، بلکه بر محبت الهی و هدایت روح القدس استوار است (Barton, ۲۰۰۱: ۶۰).

این رابطه که به صورت مستمر در زندگی مؤمنان رشد می‌یابد، آنان را به سوی رستگاری نهایی هدایت می‌کند؛ رستگاری‌ای که از طریق اتحاد با مسیح و درک حقیقت الهی تحقق می‌یابد.

۴. گناه و عدالت در آثار پولس

گناه و عدالت دو مفهوم اساسی در آثار پولس هستند که درک صحیح از آن‌ها برای فهم نظریه رستگاری در اندیشه پولس حیاتی



است. پولس در رساله‌های خود، به‌ویژه در رومیان، غلاطیان و افسسیان، به تفصیل درباره گناه و عدالت الهی سخن گفته است. در این فصل، به بررسی دقیق گناه و عدالت در آثار پولس پرداخته می‌شود تا نشان داده شود که این دو مفهوم که در ظاهر متضاد به نظر می‌رسند، چگونه در رابطه‌ای دیالکتیکی با یکدیگر قرار دارند و نقش آن‌ها در فرآیند رستگاری انسان‌ها چیست.

۱.۴. گناه در اندیشه پولس

گناه در تفکر پولس فراتر از اعمال فردی است که به‌طور مستقیم در نقض قوانین الهی انجام می‌شود. در حقیقت، گناه در اندیشه پولس به‌عنوان یک وضعیت وجودی و یک نیروی مسلط بر انسان‌ها مطرح می‌شود که انسان را از خدا جدا می‌کند. او در رومیان ۵: ۱۲-۱۴، آغاز گناه را از سقوط انسان در شخص آدم استنباط می‌کند. از نظر او، گناه از طریق آدم وارد جهان شد و به‌واسطه آن، مرگ به تمامی انسان‌ها رسید. این تأکید نشان‌دهنده جهانی بودن گناه است؛ به عبارت دیگر، گناه نه تنها به‌عنوان یک عمل فردی، بلکه به‌عنوان یک وضعیت کیهانی که تمام انسان‌ها را دربرمی‌گیرد، شناخته می‌شود. این دیدگاه به‌طور مستقیم با آموزه‌های الهیات پولس در رابطه با «آدم» و «مسیح» پیوند می‌خورد (Cranfield, ۲۰۰۴: ۲۷۰-۲۷۵). طبق این نگاه، همان‌طور که گناه از طریق آدم وارد جهان شد، به‌واسطه مسیح، انسان‌ها از گناه و مرگ نجات خواهند یافت.

او در رومیان ۵: ۱۸-۱۹ به این نکته اشاره می‌کند: «همان‌طور که از طریق عمل یک نفر، حکم به محکومیت رسید، به‌واسطه عمل یک نفر، عدالت می‌آید».

پولس در رومیان ۳: ۱۰-۱۸ گناه را به‌صورت مجموعه‌ای از اعمال و رفتارهای انسان‌ها به تصویر می‌کشد که از هویت راستین آن‌ها در رابطه با خدا فاصله گرفته است. او در این آیات نقل می‌کند که هیچ‌کس راست‌کردار نیست و هیچ‌کسی در پی خدا نیست. این بخش از نوشته‌های پولس نشان‌دهنده ماهیت گناه است که در تمامی ابعاد انسان نفوذ کرده و او را از هدف الهی‌اش دور می‌سازد. در اینجا، گناه به‌عنوان نیرویی بیرونی و درونی که فرد را از ارتباط با خدا جدا می‌کند، معرفی می‌شود. گناه در این معنا به‌مثابه نیرویی درونی و بیرونی است که تمامی ابعاد زندگی انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

این وضعیت گناه، انسان را در حالتی از ناتوانی قرار می‌دهد که در آن قادر به انجام کارهای صالح و درست نیست. در رومیان ۷: ۱۵-۲۰، پولس تجربه خود را از مبارزه درونی با گناه شرح می‌دهد. او از وضعیت فردی سخن می‌گوید که علی‌رغم تمایل به انجام کارهای خوب، در نهایت به گناه دچار می‌شود. این کشمکش درونی به‌ویژه در «قانون گناه» که در انسان وجود دارد، جلوه‌گر است (Sanders, ۲۰۰۵: ۱۹۵-۲۰۰). پولس در این بخش تأکید می‌کند که گناه، به‌واسطه سرشتی که انسان



انسان در شخص آدم استنباط می‌کند. از نظر او، گناه از طریق آدم وارد جهان شد و به واسطه آن، مرگ به تمامی انسان‌ها رسید. این تأکید نشان‌دهنده جهانی بودن گناه است؛ به عبارت دیگر، گناه تنها به عنوان یک عمل فردی بلکه به عنوان یک وضعیت کیهانی که تمام انسان‌ها را دربرمی‌گیرد، شناخته می‌شود. این دیدگاه به طور مستقیم با آموزه‌های الاهیات پولس در رابطه با «آدم» و «مسیح» قرار می‌گیرد (Cranfield, ۲۰۰۴: ۲۷۰-۲۷۵). طبق این نگاه، همان‌طور که گناه از طریق آدم وارد جهان شد، به واسطه مسیح، انسان‌ها از گناه و مرگ نجات خواهند یافت. او در رومیان ۵: ۱۸-۱۹ به این نکته اشاره می‌کند: «همان‌طور که از طریق عمل یک نفر، حکم به محکومیت رسید، به واسطه عمل یک نفر، عدالت می‌آید».

پولس در رومیان ۱۰: ۳-۱۸ گناه را به صورت مجموعه‌ای از اعمال و رفتارهای انسان‌ها به تصویر می‌کشد که از هویت راستین آنها در رابطه با خدا فاصله گرفته است. او در این آیات نقل می‌کند که هیچ‌کس راست‌کردار نیست و هیچ‌کسی در پی خدا نیست. این بخش از نوشته‌های پولس نشان‌دهنده طبیعت گناه است که در تمامی ابعاد انسان نفوذ کرده و او را از هدف الهی‌اش دور می‌سازد. در اینجا، گناه به عنوان نیرویی بیرونی و درونی که فرد را از ارتباط با خدا جدا می‌کند، معرفی می‌شود. گناه در اینجا به مثابه نیرویی درونی و بیرونی که تمامی ابعاد زندگی

به آن مبتلاست، نیرویی غالب است که در برابر اراده انسان قرار می‌گیرد و مانع انتخاب راه‌های درست می‌شود.

این مفهوم که گناه نیرویی تسلط‌یافته در زندگی انسان‌ها است، در آثار پولس اهمیت زیادی دارد؛ زیرا او این نیروی مسلط را به عنوان مانعی جدی در مسیر رستگاری می‌بیند. به طور خاص، پولس در رومیان ۸: ۷-۸ به این موضوع اشاره می‌کند: «کسی که در جسم است، نمی‌تواند خدا را خشنود سازد»، که نشان می‌دهد گناه نه تنها به عنوان مجموعه‌ای از اعمال فردی، بلکه به عنوان یک وضعیت بنیادین در زندگی انسان‌ها مطرح است که رابطه آن‌ها با خدا را مخدوش می‌کند (Mounce, ۱۹۹۵: ۱۵۵-۱۶۰).

در این چارچوب، گناه نیرویی است که در درون انسان‌ها باقی می‌ماند و بر اراده آنان تأثیر می‌گذارد. درک صحیح این مفهوم، نقش اساسی در فهم نظریه رستگاری در اندیشه پولس دارد؛ زیرا گناه در این منظومه الاهیاتی، به طور مداوم انسان‌ها را از خدا جدا می‌کند و آن‌ها را در وضعیتی از ناتوانی در برابر نیکی و حقیقت الهی قرار می‌دهد.

گناه در تفکر پولس فراتر از اعمال فردی است که به طور مستقیم در نقض قوانین الهی انجام می‌شود. در حقیقت، گناه در اندیشه پولس به عنوان یک وضعیت وجودی و یک نیروی مسلط بر انسان‌ها مطرح می‌شود که انسان‌ها را از خدا جدا می‌کند. او در رومیان ۱۲: ۵-۱۴، آغاز گناه را از سقوط



انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، معرفی می‌شود. این وضعیت گناه، انسان را در یک وضعیت ناتوانی قرار می‌دهد که قادر به انجام کارهای صالح و درست نیست. در رومیان ۷:۱۵-۲۰، پولس تجربه خود را از مبارزه درونی با گناه شرح می‌دهد. او از وضعیت فردی سخن می‌گوید که علی‌رغم تمایل به انجام کارهای خوب، در نهایت به گناه دچار می‌شود. این کشمکش درونی به‌ویژه در «قانون گناه» که در انسان وجود دارد، جلوه‌گر است (Sander, ۱۹۵: ۲۰۰۵-۲۰۰). پولس در این قسمت تأکید می‌کند که این گناه، به واسطه سرشتی که انسان به آن مبتلاست، یک نیروی غالب است که در برابر اراده انسان قرار می‌گیرد و به انسان کمک نمی‌کند تا راه‌های درست را انتخاب کند.

این مفهوم که گناه یک نیروی تسلط‌یافته در زندگی انسان‌ها است، در آثار پولس اهمیت زیادی دارد، زیرا او این نیروی تسلط‌یافته را به‌عنوان مانعی در مسیر رستگاری می‌بیند. به‌طور خاص، پولس در رومیان ۷:۸-۸ به این موضوع اشاره می‌کند: «کسی که در جسم است، نمی‌تواند خدا را خشنود سازد»، که نشان می‌دهد گناه نه تنها به‌عنوان اعمال فردی بلکه به‌عنوان یک وضعیت کلیدی از زندگی انسان‌ها است که رابطه‌شان با خدا را مخدوش می‌کند (Mounce, ۱۹۹۵: ۱۵۵-۱۶۰). در این راستا، گناه به‌عنوان نیرویی است که در درون انسان‌ها باقی می‌ماند و بر اراده‌شان

تأثیر می‌گذارد، که درک صحیح این مفهوم می‌تواند به فهم رستگاری در اندیشه پولس کمک کند. گناه در این فلسفه الاهیاتی به‌طور مداوم انسان‌ها را از خدا جدا می‌کند و آن‌ها را در وضعیت ناتوانی در برابر نیکی و حقیقت الهی قرار می‌دهد.

۲.۴. عدالت الهی و تأثیر آن بر رستگاری

در برابر گناه، عدالت الهی قرار دارد که در اندیشه پولس به‌طور دقیق و گسترده توضیح داده شده است. عدالت الهی در اندیشه پولس، به‌ویژه در رومیان ۳: ۲۱-۲۶ معرفی می‌شود که خدا از طریق مسیح، عدالت خود را به بشریت می‌دهد. پولس در اینجا به‌طور خاص بر هدیه الهی بودن این عدالت تأکید می‌کند. این عدالت به هیچ وجه به‌طور اتوماتیک به انسان‌ها منتقل نمی‌شود، بلکه نیاز به ایمان به عیسی مسیح دارد.

در اینجا، پولس بیان می‌کند: «این عدالت از خداست که به وسیله ایمان به عیسی مسیح برای همه و بر همه آنانی که ایمان می‌آورند آشکار می‌شود» (رومیان ۳: ۲۲). این بیان نشان دهنده این است که عدالت الهی، نه به‌عنوان یک حق طبیعی، بلکه به‌عنوان یک هدیه نجات بخش، از طریق ایمان به مسیح، تجلی می‌یابد. عدالت در اینجا به‌عنوان یک هدیه الهی در نظر گرفته می‌شود که تنها از طریق ایمان به مسیح به انسان‌ها داده می‌شود.

پولس در رومیان ۵: ۱-۲ می‌نویسد که از طریق ایمان به مسیح، انسان‌ها «آرامش با



ابدی در مسیح عیسی است». این آیه نشان دهنده تأثیر جدی گناه و در عین حال، گشودن دروازه های نجات از طریق عدالت خدا است که تنها از طریق ایمان به مسیح به دست می آید. در این فرآیند، عدالت خدا نه تنها گناه را محکوم می کند، بلکه با قربانی مسیح، شرایطی را برای رستگاری و آشتی با خدا فراهم می آورد.

۳.۴. گناه و عدالت در رابطه انسان با خدا

رابطه میان گناه و عدالت در آثار پولس، رابطه ای دیالکتیکی است که در آن، گناه به مثابه عامل جدایی انسان از خدا عمل می کند و عدالت الهی، از طریق ایمان به مسیح، انسان ها را به خدا نزدیک می سازد. این دو مفهوم در فرآیند رستگاری انسان ها، به طور هم زمان عمل می کنند.

گناه، به عنوان یک وضعیت وجودی، انسان ها را در موقعیت ناتوانی و فساد قرار می دهد، در حالی که عدالت الهی، به عنوان یک هدیه، از طریق ایمان به مسیح، آن ها را از گناه رهایی می بخشد و به رابطه جدیدی با خدا وارد می سازد. پولس در رومیان ۸: ۱-۴ این نکته را برجسته می سازد که خدا از طریق مسیح، برای انسان ها راهی برای زندگی جدید فراهم کرده است.

در این زندگی جدید، انسان ها به واسطه عدالت الهی که از طریق ایمان به مسیح به آن ها منتقل شده است، به یک زندگی معنوی و مطیعانه خداوند دست می یابند. این زندگی جدید نه تنها به معنای رهایی از

خدا» را به دست می آورند و به عدالت الهی راه می یابند. این آرامش از طریق مسیح و با گسترش فیض الهی در زندگی انسان ها حاصل می شود. در واقع، عدالت الهی نه تنها یک ویژگی است که خداوند در خود دارد، بلکه یک وضعیت حقیقی است که از طریق مسیح به انسان ها می رسد. این عدالت موجب می شود که انسان ها از گناه و وضعیت جدایی از خدا رهایی یابند و بتوانند وارد رابطه ای عمیق و حقیقی با خدا شوند.

او در رومیان ۳: ۲۵-۲۶ نشان می دهد که مسیح همچون «کفاره» برای گناهان انسان ها به صلیب کشیده شد و به واسطه آن، عدالت خدا از طریق مسیح، به طور کامل در جهان آشکار شد. این اشاره به کفاره مسیح، تأکیدی بر جبران کامل گناهان بشریت از طریق قربانی مسیح است. از دیدگاه پولس، مسیح به طور کامل برای گناه انسان ها فدیة پرداخت و این پرداخت، کفاره ای به جای انسان ها بود که به طور کامل جبران کننده ناتوانی آن ها در برابر گناه است.

این اقدام مسیح نه تنها انسان ها را از مجازات گناه نجات می دهد، بلکه آن ها را در موقعیتی قرار می دهد که بتوانند در عدالت خدا شریک شوند. این نکته نشان دهنده این است که عدالت الهی نه فقط از طریق مجازات، بلکه از طریق رحمت و قربانی مسیح به انسان ها ارائه می شود. او در رومیان ۶: ۲۳ نیز تأکید می کند: «اجر گناه مرگ است، اما هدیه خدا حیات

گناه است، بلکه به معنای یک تحول درونی است که انسان‌ها را قادر می‌سازد تا در مسیر عدالت الهی گام بردارند. در ادامه، نکاتی حول این مطلب بیان می‌شود:

- در آثار پولس، گناه به عنوان نیرویی که انسان‌ها را از رابطه با خدا جدا می‌کند، توصیف می‌شود. این جدایی نه فقط به عنوان یک تخلف فردی، بلکه به عنوان یک وضعیت کلان و جهانی است که بر تمام بشریت اثر می‌گذارد (رومیان ۵: ۱۲-۱۴). گناه، به عنوان یک وضعیت کیهانی، به واسطه سقوط آدم وارد جهان شد و به واسطه آن، مرگ به تمامی انسان‌ها رسید. این دیدگاه، نشان دهنده جهانی بودن گناه است که تمام انسان‌ها را در بر می‌گیرد. از همین رو، گناه در اندیشه پولس نه تنها امری فردی، بلکه یک وضعیت جهانی است که در برابر اراده انسان قرار می‌گیرد.

- ایمان به مسیح و رهایی از گناه: یکی از ارکان اساسی در فرآیند رستگاری در اندیشه پولس، ایمان به مسیح است. همان‌طور که در رومیان ۳: ۲۱-۲۶ و رومیان ۵: ۱-۲ بیان شده است، عدالت خدا از طریق ایمان به عیسی مسیح به انسان‌ها منتقل می‌شود و آن‌ها را از گناه رهایی می‌بخشد. پولس می‌نویسد: «این

عدالت از خداست که به وسیله ایمان به عیسی مسیح برای همه و بر همه آنانی که ایمان می‌آورند آشکار می‌شود» (رومیان ۳: ۲۲). این اشاره به آن دارد که عدالت الهی، هدیه‌ای است که تنها از طریق ایمان به مسیح به انسان‌ها داده می‌شود و آن‌ها را از گناه و جدایی از خدا نجات می‌دهد.

- تحول درونی و زندگی جدید: مفهوم زندگی جدید در مسیح که از طریق عدالت الهی تحقق می‌یابد، در اندیشه پولس از اهمیت زیادی برخوردار است. این زندگی جدید نه تنها شامل رهایی از گناه، بلکه شامل تحول درونی و پذیرش ویژگی‌های الهی مانند محبت، صلح و بردباری است که از طریق هدایت روح القدس در زندگی مؤمنان تحقق می‌یابد (غلاطیان ۵: ۲۲-۲۳). پولس در این آیات می‌نویسد که میوه‌های روح القدس، مانند محبت، شادی، صلح، بردباری، مهربانی و ایمان، نشان دهنده تحقق عدالت الهی در زندگی مؤمنان هستند. این میوه‌ها نه تنها بیان‌گر یک زندگی جدید در مسیح هستند، بلکه به عنوان گواهی بر تحول درونی و رشد روحانی انسان‌ها به شمار می‌آیند.

رستگاری نهایی: در پایان، پولس تأکید دارد که این تحول مستمر، از طریق هدایت



خداوند، محبت الهی را به دل‌های مؤمنان می‌ریزد که در نتیجه آن، رابطه‌ای عمیق و پرمعنا با خدا برقرار می‌شود (رومیان ۵:۵). این حضور الهی در دل‌های مؤمنان، چنان‌که به‌شکلی برجسته در غلاطیان ۴:۶ آمده است: «خدا روح پسر خود را به دل‌های ما فرستاده است»، به‌طور مؤثری انسان را از طریق هدایت روح القدس به یک رابطه جدید با خدا وارد می‌سازد. اهمیت این رابطه از آن رو است که نه‌تنها همچون پیوندی معنوی، بلکه به‌عنوان تغییری بنیادین در ساختار ارتباط انسان با خدا درک می‌شود؛ ارتباطی که بر پایه محبت و نزدیکی پدرا نه قرار دارد. بر این اساس، روح القدس به‌عنوان ابزاری الهی برای ساختن زندگی جدید مؤمنان عمل می‌کند؛ زندگی‌ای که در آن، آنان نه‌تنها از نظر معنوی به خدا نزدیک‌تر می‌شوند، بلکه به‌واسطه این هدیه الهی، قادر می‌گردند در مسیر تحقق اراده الهی گام بردارند و به‌طور مستمر در جست‌وجوی تکامل درونی باشند. پولس در غلاطیان ۴:۶ با تأکید بر فرستاده شدن روح پسر به دل‌های مؤمنان، نشان می‌دهد که این اقدام الهی باعث می‌شود انسان‌ها خود را به‌عنوان فرزندان واقعی خدا بشناسند و با دریافت محبت الهی، ارتباط پدرا نه خود با خدا را عمیق‌تر تجربه کنند. این نگاه به روح القدس به‌عنوان هدیه‌ای الهی و عامل تحول‌دهنده، بیانگر نقش اساسی روح القدس در فرآیند رستگاری است که انسان‌ها را به خداوند نزدیک‌تر می‌سازد و آغازگر زندگی

روح القدس، انسان‌ها را به رستگاری نهایی می‌رساند. این رستگاری نه تنها رهایی از گناه، بلکه ورود به یک رابطه عمیق‌تر و دائمی با خدا است. پولس در رومیان ۸:۱-۴ تأکید می‌کند که مسیح، به واسطه عمل خود بر صلیب، برای انسان‌ها راهی به سوی یک زندگی جدید گشوده است و این زندگی جدید، به وسیله عدالت الهی، هدایت روح القدس و ایمان به مسیح تحقق می‌یابد. این رستگاری نهایی، نتیجه این تحول روحانی است که انسان‌ها را به نزدیک شدن به خدا و درک کامل‌تر حقیقت الهی هدایت می‌کند.

۵. روح القدس و تحول در رابطه انسان با خدا

۱.۵. روح القدس به‌عنوان هدیه الهی و آغاز رابطه جدی

یکی از جنبه‌های برجسته روح القدس در آموزه‌های پولس، هدیه الهی بودن او است که به مؤمنان عطا می‌شود. این هدیه نه‌تنها رابطه انسان با خدا را آغاز می‌کند، بلکه سبب تحول و رشد معنوی آنان نیز می‌شود. پولس در رومیان ۵:۵ می‌گوید: «زیرا محبت خدا در دل‌های ما ریخته شده است، چون روح القدس به ما داده شده است». این عبارت نشان می‌دهد که روح القدس نه‌تنها عامل دگرگونی درونی است، بلکه به‌طور مستقیم در تغییر وضعیت وجودی مؤمنان و نزدیکی آنان به خدا نقش ایفا می‌کند. در حقیقت، روح القدس به‌عنوان هدیه‌ای از



معنوی جدیدی در آنان می‌شود.

۲،۵. روح القدس و تحول درونی انسان

روح القدس نه تنها در ایجاد رابطه‌ای جدید با خدا نقش دارد، بلکه به عنوان نیرویی تحولی در درون انسان‌ها نیز عمل می‌کند. در اندیشه پولس، تحول درونی یکی از مهم‌ترین نتایج حضور روح القدس در زندگی مؤمن است. پولس در دوم قرنتیان ۳:۱۸ می‌نویسد: «ما همه با صورت ناپوشیده و به طور مستقیم به وجه خداوند نگاه می‌کنیم و در همان صورتی که از او به دست می‌آید، تبدیل می‌شویم». این آیه به صراحت بیان می‌کند که حضور روح القدس در زندگی مؤمنان موجب تبدیل آنان به صورت خداوند می‌شود. از این منظر، روح القدس نیروی تغییر و تحول درونی انسان است که مؤمنان را به سوی کمال الهی سوق می‌دهد.

پولس در غلاطیان ۲۲:۵-۲۳ ویژگی‌های انسان دگرگون‌شده را به عنوان «میوه‌های روح القدس» معرفی می‌کند. این ویژگی‌ها شامل محبت، شادی، صلح، بردباری، مهربانی، وفاداری، فروتنی و خودکنترلی است. این میوه‌ها نه تنها به عنوان معیارهای اخلاقی در زندگی فردی مؤمنان مطرح می‌شوند، بلکه نشان‌دهنده تحولی عمیق و روحانی هستند که به واسطه حضور روح القدس در وجود آنان پدید می‌آید. از این رو، روح القدس موجب رشد معنوی انسان‌ها می‌شود و آنان را قادر می‌سازد تا صفات الهی را در زندگی خود متجلی سازند.

۳،۵. روح القدس و اتحاد با مسیح

یکی دیگر از ابعاد مهم نقش روح القدس در رابطه انسان با خدا، ایجاد اتحاد مؤمنان با مسیح است. پولس در رومیان ۸:۹-۱۰ بیان می‌کند: «اگر کسی روح القدس را ندارد، او از مسیح نیست». این سخن بدین معنا است که تنها کسانی که روح القدس را دریافت کرده‌اند، می‌توانند در اتحاد با مسیح قرار گیرند. اتحاد با مسیح یکی از اصول بنیادین آموزه‌های پولس است که به مؤمنان امکان می‌دهد در مرگ و قیامت مسیح شریک شوند و در این اتحاد، تجربه‌ای واقعی از رستگاری و دگرگونی در زندگی خود داشته باشند. پولس در اول قرنتیان ۱۳:۱۲ می‌نویسد: «ما همه از یک روح تعمید یافتیم». این عبارت نشان می‌دهد که روح القدس نه تنها مؤمنان را به صورت فردی با مسیح متحد می‌سازد، بلکه آنان را به عنوان اعضای بدن مسیح نیز به یکدیگر پیوند می‌دهد. این اتحاد صرفاً جنبه‌ای معنوی ندارد، بلکه به مؤمنان توانایی می‌بخشد تا در زندگی روزمره، اراده خداوند را به طور عملی محقق سازند و به شکل مشترک در جهت تحقق ملکوت خدا حرکت کنند.

۴،۵. روح القدس و تحقق وعده‌های خدا

پولس در نوشته‌های خود از روح القدس به عنوان «ضمانت» یا «بیعانه» تحقق وعده‌های خداوند یاد می‌کند. در افسسیان ۱:۱۳-۱۴ می‌نویسد: «و در او نیز چون ایمان آوردید، با روح القدس موعود مهر شدید، که



تحول درونی و بیرونی انسان‌ها است. این فرآیند تحول، که از طریق حضور روح القدس در زندگی مؤمنان تحقق می‌یابد، آنان را قادر می‌سازد نه تنها در زندگی فردی خود، بلکه در ارتباط با دیگر مؤمنان و در جهت تحقق ملکوت خدا، به طور فعال مشارکت داشته باشند. بررسی این موضوع در فصل بعدی، که به آینده نجات و رستگاری نهایی انسان‌ها در اندیشه پولس اختصاص دارد، ادامه خواهد یافت.

بیعانه میراث ماست برای تضمین رهایی آنان که از آن خدایند». این عبارت به روشنی نشان می‌دهد که روح القدس نه تنها در زمان حال به مؤمنان یاری می‌رساند، بلکه نشانه‌ای از تحقق وعده‌های نهایی خداوند در آینده نیز هست. این وعده‌ها شامل رستگاری کامل، آزادی از بند گناه و ورود به ملکوت خدا می‌شود. بر این اساس، روح القدس به عنوان ضامن الهی عمل می‌کند که وفاداری خدا به وعده‌های خود را تضمین می‌نماید. حضور روح القدس در زندگی مؤمنان، آنان را قادر می‌سازد تا به تحقق این وعده‌ها اعتماد کنند و از این امید به عنوان نیرویی برای حرکت به سوی هدف نهایی خود بهره ببرند.

در مجموع، روح القدس در اندیشه پولس نه تنها عامل رستگاری و دگرگونی در زندگی فردی مؤمنان است، بلکه عامل شکل‌گیری رابطه‌ای جدید و تحول‌یافته با خدا به شمار می‌آید. روح القدس به مؤمنان امکان می‌دهد از گناه رهایی یابند، در اتحاد با مسیح قرار گیرند و در مسیر کمال الهی پیش روند. او به عنوان هدیه‌ای الهی، نیرویی فعال در زندگی مؤمنان است که آنان را قادر می‌سازد ویژگی‌های الهی را در زندگی خود متجلی کنند. افزون بر این، روح القدس به عنوان ضامن تحقق وعده‌های خداوند عمل می‌کند و مؤمنان را برای رستگاری نهایی آماده می‌سازد.

بنابراین، روح القدس در رابطه انسان با خدا نقشی محوری ایفا می‌کند و منشأ



نتیجه‌گیری

در این مقاله، بررسی دو مفهوم «زمان انسانی» (خرونوس) و «زمان الهی» (کایروس) در اندیشه پولس نشان داد که این دو نوع زمان نه تنها در تحلیل فرآیند رستگاری، بلکه در شکل‌دهی به رابطه انسان با خدا نقشی اساسی دارند. پولس با تفکیک میان زمان انسانی، که به عنوان زمانی خطی و تدریجی در نظر گرفته می‌شود، و زمان الهی، که به عنوان زمانی غیرخطی و جامع فهم می‌شود، نوعی رویکرد دوگانه در تفسیر تاریخ و رستگاری انسانی ارائه می‌دهد. در این نگرش، زمان الهی به مثابه لحظه‌ای شگرف و فوق‌العاده در تاریخ جهان عمل می‌کند که در آن اراده خداوند برای رستگاری بشریت به طور کامل و بی‌واسطه محقق می‌شود. در مقابل، زمان انسانی به صورت مداوم در حال گذراست و انسان‌ها در بستر آن با تغییرات مادی و تجربه‌های زمانی مواجه می‌شوند. بر این اساس، پولس با به‌کارگیری این دو مفهوم زمان، به‌ویژه در رسالات خود، دو مقوله «رستگاری اکنون» و «رستگاری آینده» را صورت‌بندی می‌کند. این دو مقوله در پیوندی مستقیم با زمان الهی و زمان انسانی قرار دارند و به طور هم‌زمان در فرآیند رستگاری انسان مؤمن و در رابطه او با خدا تأثیرگذارند. «رستگاری اکنون» در اندیشه پولس بدین معناست که مؤمنان در زمان حاضر، از طریق ایمان به مسیح و حضور روح القدس در زندگی خود، از رستگاری بهره‌مند می‌شوند و

در مسیر تکامل و تحول روحانی قرار می‌گیرند. با این حال، این وضعیت تنها مقدمه‌ای برای «رستگاری آینده» است؛ رستگاری‌ای که در آن تحقق نهایی آزادی از بند گناه و کمال رهایی، در زمان الهی و به طور کامل و پایدار، در آینده به انجام خواهد رسید.

این دو جنبه از رستگاری در هماهنگی با یکدیگر قرار دارند و بیانگر وضعیتی پیچیده و چندلایه‌اند که انسان مؤمن در رابطه با خدا تجربه می‌کند. در نهایت، تأثیر این دو نوع زمان بر رابطه انسان با خدا در اندیشه پولس، بر اهمیت هم‌زمان تلاش فردی برای زندگی معنوی در زمان حاضر و اعتماد به وعده‌های الهی در آینده تأکید دارد. از این رو، می‌توان گفت که پولس از طریق این دوگانگی زمانی، درکی عمیق‌تر از رستگاری بشریت و فرآیند تاریخی آن ارائه می‌دهد؛ درکی که نه تنها فهم انسان از خداوند را گسترش می‌دهد، بلکه او را در مسیری هدایت می‌کند که از زمان انسانی به سوی زمان الهی امتداد می‌یابد.



Apostle. Eerdmans: Grand Rapids, MI.

- - Gray, James D (2008). *The Concept of Time in Early Christianity*. T&T Clark, London.
- - Mounce, Robert H (1995). *Romans: The New American Commentary*. B&H Publishing Group.
- - Sanders, E. P (1977). *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress Press.
- - Strathmann, James Daniel (2003). *Eschatology and Time in Paul's Letters*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- - Thompson, R. (2002). *Paul and the Nature of Time: A Theological Exploration*. Edinburg, T&T Clark.
- - Wright, N. T (2013). *Paul and the Faithfulness of God*. Fortress Press.

Sources

- - *The Greek-English Interlinear ESV New Testament*, (2006). Crossway: Illinois.
- - Bauckham, Richard (2002). *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*.
- - Barton, John (2001). *Paul: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- - Barclay, William (1976). *The Letters of Paul*. Philadelphia: The Westminster Press.
- - Boman, Axel (2011). *The Concept of Time in Paul's Letters*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- - Bruce, F. F. *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (2000). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- - Cranfield, C. E. B (2004). *The Epistle to the Romans: A Commentary*. T&T Clark.
- - Dunn, James D.G. (2006). *The Theology of Paul the*



The Jurisprudential Ruling on Satire from the Perspective of Shia Jurisprudence

Seyyed Masoud Hosseini¹

Mobin Khil Tash²

Seyyed Mahdi Hejazi³

Abstract

Satire is one of the methods of critique and is a significant form of literature, art, dialogue, entertainment, media, and overall, an important tool for communication and conveying serious and important concepts through humor to an audience. Since all actions of the legally obligated (Mukallaf) are subject to divine rulings, and because Islam provides a comprehensive program for all aspects of life, both individual and social, and since satire is intertwined with daily life and lifestyle, it becomes necessary to address the primary question: "What is the jurisprudential ruling on satire from the perspective of Shia jurisprudence?" This study, relying on library research, examines various linguistic and terminological definitions of satire, reviews authoritative religious texts, jurists' opinions, and analyzes them, as well as supporting the study with document-based research, aiming to provide an appropriate answer to the above questions.

Keywords

Satire, Humor, Wit, Jokes, Ridicule, Mockery, Criticism, Buffoonery, Permissible, Shia Jurisprudence.

1. Lecturer at Marvi Seminary. (Corresponding Author)

2. Level Three Seminary Student at Marvi Seminary

3. Level Three Seminary Student at Marvi Seminary



چیستی حکم فقهی طنز از منظر فقه شیعه

سید مسعود حسینی^۱
سید امیرمهدی حجازی^۲
مبین خیل تاش^۳

چکیده

طنز یکی از روش‌های نقادی و از قالب‌های مهم ادبیات، هنر، گفت‌وگو، سرگرمی، رسانه و به‌طور کلی ابزار مهم مفاهیم و انتقال مفاهیم مهم و جدی، اما در قالب شوخی به مخاطبان است. از آنجاکه همه‌ی افعال مکلفین محکوم به حکمی از احکام الهی است و دین اسلام برای تمام شئون زندگی و حیات فردی و اجتماعی بشر برنامه دارد و نیز چون طنز گره به سبک زندگی و حیات روزمره‌ی انسان خورده لازم است به پرسش اصلی «حکم فقهی طنز از منظر فقه شیعه چیست؟» پردازیم. نوشتار حاضر، با تکیه به پژوهش با استفاده از ابزار کتابخانه تعاریف گوناگون لغوی و اصطلاحی طنز و بررسی نصوص معتبره-ی شرعی، کلمات فقیهان و تحلیل آن‌ها و همچنین تکیه به مطالعات سند پژوهی در صدد پاسخ مناسب به سؤالات فوق است.

کلیدواژه:

طنز، مزاح، فکاهی، شوخی، استهزاء، تمسخر، نقد، هزل، حلال، فقه شیعه.

۱. مدرس حوزه علمیه مروی (نویسنده مسئول)

۲. پاورقی طلبه سطح سه حوزه علمیه مروی

۳. طلبه سطح سه حوزه علمیه مروی



۱. مقدمه

طنز یکی از روش‌های مهم و تأثیرگذار مفاهمه است که با زندگی انسان امروزی گره خورده؛ به طوری که در ادبیات، شعر، نقادی، محتوای رسانه‌ای، سرگرمی، هنر، محافل دوستانه و خانوادگی و حتی روابط بین فردی^۱ رواج دارد.

شاعران، ادیبان، سخنوران و هنرمندان نامدار کهن و معاصر با بهره جستن از طنز و گره زدن مفاهیم بلند و عمیق به عواطف و احساسات و درهم آمیختن مسائل جدی با نغز و شوخی در نظم، نثر، نقاشی، تئاتر، سخنرانی و موسیقی، آثاری بلیغ خلق کردند تا پیامشان در جان مخاطبان کارگر افتد و مُخ مفاهیم با عمق عواطف و احساسات آنان عجین شود؛ از جامی، سنایی، عطار و حافظ تا ملک الشعرای بهار، کمال شریف^۲ و کیومرث صابری^۳ مانند این دوبیتی:

«از دور که می آمد؛ چون کبک خرامان بود
زلفان پریشانش بر شانه نمایان بود

آمد چو به نزدیکم، هوش از سر من بربود /
چون گنده سبیل او تا زیر زنخندان بود.»

یا این داستان سعدی در باب اول گلستان: «یکی از ملوک بی انصاف، پارسایی را پرسید: از عبادت‌ها کدام فاضل‌تر است؟ گفت: تو را خواب نیمروز؛ تا در آن یک نفس، خلق را نیازاری.»

اگرچه شوخ طبعی و طنز در سبک زندگی اسلامی اهمیت بالایی داشته و در زیست اجتماعی اهل بیت علیهم‌السلام به آن توجه و اهتمام شده است؛ تا جایی که فضل بن ابی قره از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده:

«مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَفِيهِ دُعَابَةٌ. قُلْتُ: وَمَا الدُّعَابَةُ؟ قَالَ: الْمَزَاحُ؛ هِيَ مِثْلُ مِثْلِ مِثْلٍ لَا يَكُونُ مِنْ مِثْلٍ نَبِيٍّ» (کلینی، کرم: دعابه چیست؟ فرمود: مزاح.) (کلینی، ۱۳۶۳ش، الکافی، ج ۲، ص ۶۶۳).

لکن واژه‌ی طنز به معنای امروزی آن در ادبیات کهن عرب و لسان شاعر، مابازای جامعی ندارد که همه‌ی معنای آن را تحت پوشش قرار دهد. جوهری در الصحاح اللغة می‌نویسد: «و طَنَزٌ يَطْنُزُ فَهُوَ طَنَازٌ وَ أَظَنَّهُ مَوْلِدًا أَوْ مَعْرِبًا؛ گمان می‌کنم این لغت در عربی تولید و حادث شده یا مُعَرَّب واژه‌ی غیرعربی است.» (جوهری، ۱۴۰۷ق، الصحاح تاج اللغة و الصحاح العربیه، ج ۳، ص ۸۸۳).

اما در نصوص شرعی و برخی کلمات فقیهان به عناوین دیگری پرداخته شده است که ارتباط مفهومی یا لوازم نزدیکی با طنز دارند؛ عناوینی مانند مزاح، هزل، تمسخر، استهزاء، تهکم و... که همه‌ی این عناوین ذیل مفهوم طنز قابل طرح‌اند. به طور خلاصه طنز، هزل، هجو، مزاح و لطیفه همه باعث خنده می‌شوند، اما هرکدام ویژگی خاصی دارند که ممتاز می‌شوند.

۱. رابطه‌ی اجتماعی، ارتباط یا وابستگی بین دو یا چند نفر را توصیف می‌کند.

۲. کاریکاتور نیست یمنی.

۳. کیومرث صابری فومنی معروف به گل آقا.



و آله را ذکر کرده است.

در وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی باب‌های «استحباب المزاح و الضحك من غیر إكثار و لا فحش»، «کراهة الضحك من غیر عجب»، «استحباب التسم في وجه المؤمن»، «کراهة كثرة المزاح و الضحك»، «کراهة القهقهة و استحباب الدعاء بعدها بعدم المقت و استحباب التسم» و «کفارة الضحك» را پیرامون شوخی و خنده تألیف کرده است. اما در منابع روایی و کتب فقهی، به عنوان مستقل «طنز» پرداخته نشده است. همچنین در رابطه با ماهیت طنز، طنز در قرآن، طنز در نثر و ادب و مانند آن، مقالات متعددی نگاشته شده است؛ اما از منظر فقهی، این مبحث نو و نیازمند تحقیق است. مقاله‌ای با عنوان «اصول طنز اجتماعی در قرآن کریم» توسط سید محمدرضا حسینی‌نیا، مهدی محمودی و روح‌الله متقی‌نیک نگاشته شده که از دیدگاه نویسندگان آن، به اصول و شاخص‌های طنز اجتماعی اصیل از منظر و نگاه قرآن کریم پرداخته است (حسینی‌نیا، سید محمدرضا؛ محمودی، مهدی؛ متقی، روح‌الله، ۱۴۰۳، اصول طنز اجتماعی در قرآن کریم).

برخلاف مقالات و پژوهش‌های صورت گرفته، نویسندگان پژوهش حاضر در صدد بررسی فقهی طنز حلال از منظر فقه شیعی برآمده‌اند.

برای روشن شدن مفاهیم به‌کارگیری شده در این پژوهش، مفاهیم مورد نیاز در قالب

اگرچه طنز از موضوعات مستحدثه نیست و در قرآن کریم و روایات، نمونه‌هایی از این نوع ابزار بیان به‌کار رفته است، اما از آنجا که در خصوص حکم فقهی آن پژوهش مستقلی صورت نگرفته، نگارندگان درصدد جبران - هرچند اولیه - این خلأ برآمده و از این رو به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی هستند که: «حکم فقهی طنز از منظر فقه شیعه چیست؟»

برای پاسخ‌گویی به پرسش اصلی، لازم است ابتدا به پرسش‌های فرعی زیر پاسخ داده شود:

الف) ادله‌ی حکم فقهی طنز در احکام پنج‌گانه چیست؟

ب) تعارض میان ادله‌ی جواز و ادله‌ی عدم جواز طنز چگونه رفع می‌شود؟

ج) مؤلفه‌ها (لوازم) ایجابی و سلبی در جواز و عدم جواز طنز کدام است؟

۲. پیشینه

مرحوم کلینی، علامه مجلسی، شیخ حر عاملی و به تبع ایشان محدث نوری، از محدثانی هستند که ابوابی را به خنده و شوخی اختصاص داده‌اند. شیخ کلینی در کتاب العشرة از اصول کافی باب «الدعابة و الضحك» را تألیف کرده است. همچنین علامه مجلسی در کتاب بحارالانوار، در باب «الدعابة و المزاح و الضحك»، به احادیث مربوط به شوخی و خنده پرداخته و در بابی دیگر، شوخی‌های رسول اکرم صلی‌الله علیه



کلیات تبیین خواهد شد.

۳. کلیات

۳.۱. مسائل مستحدثه

«المسائل المستحدثة هي كل موضوع جديد يتطلب حكماً شرعياً، سواء لم يكن في السابق أو كان سابقاً لكن تغير بعض قيوده؛ هر موضوع جدیدی که حکم شرعی آن منصوص نیست، اعم از اینکه آن موضوع در گذشته وجود نداشته یا وجود داشته، ولی برخی از ویژگی‌ها، شرایط و قیودش تغییر کرده و آن را موضوعی جدید جلوه داده است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ هـ.ش، بحوث فقهیه هامة، ج ۱، ص ۲۳۳)

از آن‌رو که اسلام دینی جهانی است و برای مراحل گوناگون حیات فردی و اجتماعی انسان برنامه دارد و در واقع، فقه آن برنامه جامع اداره زندگی انسان است (حلی و بحر العلوم، بی تا؛ ص ۱۱-۱۳؛ مطهری، ۱۳۹۰ هـ.ش؛ ج ۳، ص ۱۸۶-۱۹۰؛ خمینی، ۱۳۸۹ هـ.ش؛ ج ۲۱، ص ۲۸۹)، و نیز چون مکلفین برای گام برداشتن در مسیر شریعت، نیازمند حکم فقهی مسائل مستحدثه و نوظهور هستند، لازم است فقیهان و فقه پژوهان، پس از یأس از یافتن عناوین و موضوعات مستحدثه در ادله خاصه شرعی، با رجوع به ادله عامه و بررسی عمومات و قواعد کلیه مأخوذ از ادله اربعه، و نیز با مراجعه به موضوعات مشابه در لسان شرع برای کشف منطقات و مشترکات، در مسیر اجتهاد و استنباط صحیح، حکم

این موضوعات جدید را کشف کرده و مکلفین را از بی تکلیفی و تحیر خارج کنند؛ چه آن‌که هیچ مسئله و موضوعی از حکم شرعی خالی نیست و موضوعات مستحدثه از این قاعده مستثنا نیستند و بنابراین بدون حکم نخواهند بود.

چنان‌که ابوعبدالله الصادق علیه السلام در روایت مشهور به «رد فروع بر اصول» فرموده‌اند: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأَصُولَ، وَ عَلَيْنَكُمْ أَنْ تَفَرِّغُوا؛ بر ماست که اصول را برای شما بگوییم و بر شماست که فروع را از آن‌ها استخراج کنید.» (حلی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۳، ص ۵۷۵)

طنز، مسئله ثابت‌ه یا مسئله مستحدثه؟

طنز در عصر تشریع و حتی قبل از آن مورد استفاده بوده طوریکه در قرآن کریم نمونه‌هایی از این ابزار بیان به چشم می‌خورد باید توجه داشت گذشتگان در بکار بستن اصطلاحات خصوصاً در حوزه هنر دقیق نبودند بنابراین اصطلاحات در جای هم به کار گرفته می‌شدند از همین روی طنز تحت عناوینی مانند مزاح، هزل، هجو بررسی می‌شد و احکام آن (حلال بودن مزاح بی ضرر، حرمت هجو و توهین) مشخص بود. اما امروزه شکل، ابزار و تأثیرات اجتماعی طنز دگرگون شده است بهطوری که طنز در رسانه‌های جمعی، فضای مجازی، میم‌های اینترنتی، استندآپ کمدی و کاریکاتورهای دیجیتال کاربرد دارد و همچنین گستره طنز در حوزه‌های مختلف اجتماعی،

سیاسی، فرهنگ و هنر، رسانه و آنجا که قیود و شرایط طنز امروزی نسبت به گذشته تغییر کرده، می‌توان آن را مصداقی از المسائل المستحدثة دانست که نیاز به بررسی فقهی تطبیقی دارد.

طنز در عصر تشریع و حتی پیش از آن مورد استفاده بوده است، به گونه‌ای که در قرآن کریم نیز نمونه‌هایی از این ابزار بیان به چشم می‌خورد. باید توجه داشت که گذشتگان در به کار بستن اصطلاحات، به ویژه در حوزه هنر، دقت اصطلاح‌شناختی امروزی را نداشتند؛ از این رو گاه اصطلاحات در جای یکدیگر به کار گرفته می‌شدند. بر همین اساس، طنز تحت عناوینی مانند مزاح، هزل و هجو بررسی می‌شد و احکام آن نیز مشخص بود؛ چنان‌که مزاح بی ضرر حلال و هجو و توهین حرام دانسته می‌شد.

اما در روزگار معاصر، شکل، ابزار و تأثیرات اجتماعی طنز دگرگون شده است؛ به طوری که طنز در رسانه‌های جمعی، فضای مجازی، میم‌های اینترنتی، استندآپ کمدی و کاریکاتورهای دیجیتال کاربرد گسترده یافته است. همچنین گستره طنز در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، هنری و رسانه‌ای توسعه چشمگیری پیدا کرده است. از آنجا که قیود، شرایط و کارکردهای طنز امروزی نسبت به گذشته تغییر یافته است، می‌توان آن را مصداقی از المسائل المستحدثة دانست که نیازمند بررسی فقهی تطبیقی است.

بنابراین، لازم است در این پژوهش ابتدا به مفهوم‌شناسی و لغت‌شناسی طنز پرداخته شود و سپس موضوعات مشابه آن در لسان شرع مورد بررسی قرار گیرد.

۱.۳. مفهوم‌شناسی طنز

برای طنز در لغت و اصطلاح تعاریف متعدد و گوناگونی مطرح شده. واژه‌ی طنز در اصل واژه‌ی نوین عربی با حروف اصلی [ط ن ز] است که در زبان فارسی معادل ریشخند کردن و خندیدن است.

الف) طنز در واژگان فارسی

لغت‌نامه‌ی دهخدا: ۱- فسوس کردن.
۲- فسوس داشتن. ۳- افسوس داشتن.
۴- افسوس کردن. ۵- بر کسی خندیدن ۶- عیب کردن. ۷- لقب کردن. ۸- سخن به رموز گفتن. ۹- طعنه. ۱۰- سخریه.

فرهنگ فارسی عمید: ۱- شیوه‌ی ادبی که در آن عیوب فردی و اجتماعی به منظور اصلاح این عیوب به صورت خنده‌آوری نمایش داده می‌شوند. ۲- طعنه؛ سرزنش.
فرهنگ فارسی معین: ۱- ریشخند کردن، مسخره کردن. ۲- طعنه زدن. ۳- طعنه. ۴- ناز و کرشمه. ۵- عملی که جنبه‌های نادرست یا ناروای پدیده‌های را مورد مسخره قرار می‌دهد و هدف آن اصلاح است. (اعم از شعر، نثر و نمایش).

ب. طنز در واژگان عربی



وارونه‌سازی، خشم و نقیضه، ضعف‌ها و تعلیمات اجتماعی جوامع بشری را به نقد می‌کشد. (اصلائی، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۱۴۰)

ارسطو: «تقلیدی است از اطوار و اخلاق زشت، نه اینکه تقلید بدترین صفات انسان باشد، بلکه فقط تقلید اطوار شرم‌آوری است که موجب ریشخند و استهزاء می‌شود. آنچه موجب ریشخند و استهزاء می‌شود نیز امری است که در آن عیب و زشتی هست، اما از آن عیب و زشتی، گزند به کسی نمی‌رسد.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۱ ه.ش، ص ۱۲۰)

بهاء‌الدین خرمشاهی: جوک، لطیفه، بذله و فکاهی، هجو و طعن و ریشخند و نظایر آن‌ها پررنگ است یا قهقهه‌انگیز است یا خنده‌خیز است و غالباً رکیک است... اصلاً من فکر می‌کنم که در تعریف طنز این هست که به قهقهه نمی‌رسد یا نمی‌رساند. خوش‌باشی و خوش‌طبعی و ظرافت و ادب و نکته در آن هست؛ اگر به حد قهقهه رسید، بدانید که احتمالاً لطیفه است. (خرمشاهی، ۱۴۰۲، ص ۱۹۲)

اسماعیل امینی:

برای شکل‌گیری طنز، سه عامل باید وجود داشته باشد: شوخی، انتقاد و اصلاح. (امینی، ۱۳۹۱، ص ۲۲)

جمع‌بندی: طنز، «نوع ادبی» یا «ابزار بیان»: همه‌ی تعاریف مذکور، توصیفی از طنز یا بیان برخی ویژگی‌های اساسی آن و یا گفتاری ادبی پیرامون این مفهوم بوده‌اند و در واقع

در زبان عربی عمدتاً طنز به معنای مسخره‌کردن و ریشخند کردن به‌کاررفته است.

اساس البلاغه: فلان يَظَنُّ بالناس: يَسْخَرُ منهم. (زمخشری، ۱۴۱۹ ه.ق: ج ۱، ص ۳۹۷)
المحيط في اللغة: الظنُّ: السُّخْرِيَّةُ، ظَنَرُ به يَظَنُّ. (اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ ه.ق: ج ۲، ص ۲۹۹)

لسان العرب: طنز: ظَنَرُ يَظَنُّ ظَنَرًا: كَلَمَهُ بِاسْتِهْزَاءٍ، وَالظَّنَرُ: السُّخْرِيَّةُ. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق: ج ۵، ص ۳۶۹)

تاج العروس: الظنُّ، بالفَتْح: السُّخْرِيَّةُ، نقله الصاغاني. (زبیدی، ۱۴۱۴ ه.ق: ج ۸، ص ۸۹)
الصاحح اللغة: الظنُّ: السُّخْرِيَّةُ. (جوهری، ۱۴۰۷ ه.ق: ج ۳، ص ۸۸۳)

در همه‌ی منابع فارسی و عربی مفهوم طعنه، تمسخر و ریشخندکردن در معنای واژه‌ی «طنز» به چشم می‌خورد؛ اما در منابع فارسی، طنز به معنای ناز و کرشمه نیز به‌کاررفته است.

ج. طنز در اصطلاح

در اصطلاح ادبی، طنز به نوع خاصی از آثار منظوم یا منثور ادبی گفته می‌شود که اشتباهات یا جنبه‌های نامطلوب رفتار بشری، فسادهای اجتماعی - سیاسی، یا حتی تفکرات فلسفی را به شیوه‌ای خنده‌دار به چالش می‌کشد. در کتاب مقدمه‌ی مک‌گراهیل بر ادبیات در تعریف طنز آمده است: اثری ادبی که با استفاده از بذله،



هیچ کدام از آن‌ها طنز را به درستی، به گونه‌ای که هم جامع افراد باشد و هم مانع اغیار، تعریف نکرده‌اند.

طنز نه صرفاً اثری منظوم و منشور است تا حرکات و کردار نمایشی و تصاویر و نقاشی مصداقی از طنز نباشند، و نه صرفاً نوع و گونه‌ای ادبی است تا آثار غیرادبی و غیرمتنی از آن خارج باشند. نه شعر است تا نثر خالی از طنز باشد، نه صرفاً خنده و شوخی و دست انداختن است تا با لطیفه و تمسخر و طعن و استهزاء و هزل و فکاهی تفاوت نکند و صرفاً ابزاری برای تفریح و سرگرمی باشد. نه صرفاً کنایه و تشبیه و مبالغه است تا قسیم گونه‌های دیگر ادبی باشد و نه صرفاً عنصری شیطانی است برای طعن و ریشخند کردن. طنز مفهومی فراتر است؛ مفهومی فراتر از یک «نوع ادبی» یا «گونه‌ای متن» یا «شوخی خنده‌دار».

طنز می‌تواند مجموعه‌ای از تصاویر یا حرکات نمایشی باشد، بدون اینکه حتی پای تکلم در میان باشد. طنز اگرچه در قالب شوخی است، اما پیام‌های جدی و عمیق مخابره می‌کند. طنز ابزاری است در دست هنرمند برای بیان مفاهیم جدی و بلند با زبان شوخی.

در واقع، طنز نوعی زبان بیان و ابزار هنرمندانه‌ی مفاهیم است؛ اگرچه بهره‌وران طنز، یعنی طنزآزان و مخاطبان، اهل هنر نباشند و ندانند هنر چیست. طنز روشی بیانی است که گاه از قالب نظم بهره می‌برد

و گاه از قالب نثر. گاه پا از صفحه‌ی کتاب و دفتر بیرون می‌گذارد و واژه می‌شود بر زبان گوینده، قند می‌شود به کام شنونده و تلخ می‌شود به مذاق انتقادشونده. گاه مرز کلام و گفتار را درمی‌نوردد و به صورت بیانی غیرلفظی، در حرکات بازیگر و تصویرگر جلوه می‌کند. طنز می‌تواند ابزاری الهی برای بیان حقیقت باشد، اگر مشوب به حرام نباشد. با طنز می‌توان آموزش داد، انتقاد کرد، نهی از منکر کرد، در دل‌ها شادی آفرید و...

به طور کلی، طنز یعنی مطلب مهم جدی که با زبان شوخی بیان می‌شود؛ محتوا و معنایی در آن هست، منتهی به زبان شوخی. (خامنه‌ای، دیدار با مسئولان صداوسیما، ۱۳۸۳/۰۹/۱۱)

از نظر نویسندگان، می‌توان طنز را این گونه تعریف کرد:

«طنز ابزاری برای مفاهیم است که مطالب جدی را با زبان شوخی بیان می‌کند و اهدافی مانند نقد و اصلاح را دنبال می‌کند.»

بنابر این تعریف، مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده‌ی طنز عبارت‌اند از:

۱. خنده‌آور بودن

۲. انتقادی بودن

به طور کلی، اگرچه هزل، فکاهی، هجو، مزاح یا شوخی و دعابه همگی باعث خنده می‌شوند و مصداق شوخ طبعی‌اند، اما هر کدام ویژگی‌هایی دارند که آن‌ها را از طنز متمایز می‌کند. هجو شکلی از نقد منفی است که به معنای سخن گفتن به قصد



تحقیر و ریشخند کردن کسی است، به‌ویژه با

زبان تند همراه است و هدف آن عیب‌جویی

و تخریب شخصیت طرف مقابل است

(دهخدا، ۱۳۷۰، ج ۷، ص ۴۵۰؛ اسلامی،

۱۳۷۰، ص ۲۵۰). هزل نوعی شوخی رکیک و

بی‌پروا است که برخلاف طنز، بیشتر جنبه‌ی

سرگرمی دارد و معمولاً با زبان رکیک و

بی‌ادبانه همراه است (حلبی، ۱۴۰۲، ص ۵۷) و

لحن آن غیرجدی است. این نوع بیان معمولاً

شامل سخنان بیهوده، شوخی‌های بی‌هدف

و گاه مطالبی است که از حدود ادب خارج

می‌شود (معین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۵۲) و غالباً

به مطایبه و شوخی درباره‌ی مسائل جنسی

و خصوصی می‌پردازد (دهخدا، ۱۳۷۰، ج ۷،

ص ۴۵۰).

نکته مهم دیگر این است که هزل، هجو،

فکاهی و هر نوع دیگری از شوخ‌طبعی،

هنگامی که در خدمت یک نظام اندیشه

و دستگاه فکری باشند، جزو طنز حساب

می‌شوند و ابزار طنزپرداز هستند. با توجه به

مفاهیم هزل هجو و طنز و تفاوت‌های آن‌ها

در ادامه به بررسی حکم فقهی طنز از منظر

فقه شیعی پرداخته خواهد شد.

۴. حکم فقهی طنز

از آنجاکه طنز دارای دو مؤلفه‌ی شوخی و

جدول ۱ تفاوت‌های طنز، هجو و هزل

ویژگی	طنز	هجو	هزل
هدف اصلی	اصلاح اجتماعی و اخلاقی، نقد نارسایی‌ها با زبان‌های متنوع از ظریف تا رکیک؛ خنده همراه با نقد و عبرت	تخریب و تحقیر شخص یا گروه خاص، بیان عیب‌ها با زبان تند و خصمانه	سرگرمی و تفریح بی‌هدف، شوخی رکیک و بی‌پروایی بدون هدف اصلاحی
مخاطب	عمومی، جامعه و گروه‌های اجتماعی	شخص یا گروه مشخص	محدود، خصوصی یا جمع‌های کوچک
زبان و لحن	از ظریف و کنایه‌آمیز تا رکیک و بی‌پروا؛ بسته به نوع اثر و مخاطب	صریح، رکیک، تند و گاهی دشنام‌آمیز	رکیک، بی‌ادب، بی‌پرده و گاه مستهجن
نوع خنده	نیشخند تلخ، گاهی خنده آزاد همراه با سرزنش و عبرت	نیشخند تلخ و خصمانه	خنده شاد و بی‌ضرر، بیشتر برای تفریح و نشاط
ارتباط با مدح/جد	ضد مردم‌آزاری، اصلاح‌طلبانه	ضد مدح، تخریبی و خصمانه	ضد جد، شوخی بیهوده و بی‌هدف
ماهیت انتقاد	انتقاد اجتماعی و اخلاقی باهدف اصلاح، حتی با زبان رکیک	انتقاد شخصی، خصمانه و تخریب‌کننده	بدون هدف انتقادی جدی، بیشتر جنبه تفریحی و بیهوده
حدود ادب و اخلاق	تعداد از احترام تا عبور از خطوط قرمز بسته به اثر و هدف	کمتر رعایت ادب، استفاده از دشنام و ناسزا	بی‌ادبانه و گاه خارج از حدود اخلاق و ادب
نمونه‌های برجسته	استندآپ‌کمدی‌های اجتماعی، اشعار طنزپردازان معاصر و کلاسیک	اشعار سوزنی، انوری، یغمای جندقی (هجو تند و خصمانه)	اشعار عبید زاکانی، لطیفه‌های رکیک و بی‌پروایی



انتقاد است، برای به دست آوردن حکم فقهی طنز باید حکم فقهی این دو مؤلفه را مورد تحلیل قرارداد.

۱.۴. بررسی فقهی مزاح:

چنان که پیش تر گفته شد، «مزاح» (در فارسی: شوخی) در مقابل «جدی» است^۱ (ابن سیده، ۱۴۲۱ ه.ق، ج ۳، ص ۲۳۵) و به لحاظ مفهومی به طنز نزدیک است. همچنین «دعب» و «مداعبه» در عربی، مانند «هزل»، «لعب» و «فکاهه»، مترادف با «مزح» و «مزاح»^۲ هستند (ابن سیده، ۱۴۲۱ ه.ق، ج ۴، ص ۲۳۲) و همگی به معنای شوخی، یعنی «نقیضُ الجد» به کار می روند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۱، ص ۳۷۵؛ ج ۱، ص ۷۳۹؛ ج ۲، ص ۵۹۳؛ ج ۱۳، ص ۵). از این رو، با عنایت به روایاتی که در آن ها به واژگان پیش گفته اشاره شده است، می توان حکم طنز را مورد تحلیل قرار داد. با رجوع به مجامع روایی پیرامون شوخی، با دو گروه روایت مواجه می شویم: دسته ای از روایات نه تنها شوخی را جایز دانسته اند، بلکه به آن ترغیب و تشویق کرده، شوخی را از صفات مؤمن برشمرده و معصومان علیهم السلام را شوخ طبع توصیف کرده اند؛ به گونه ای که یاران و اصحاب خود را به شوخی کردن سفارش می کردند. در مقابل، دسته ی دیگری

از روایات، شوخی را مذموم دانسته، آن را نکوهش کرده و برای شوخی کردن، آثار و تبعات ناپسندی برشمرده اند.

الف) روایات جواز شوخی:

روایت یونس الشیبانی:

«عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ مُدَاعَبَةُ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قُلْتُ قَلِيلٌ قَالَ فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنَّ الْمُدَاعَبَةَ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ وَ إِنَّكَ لَتَدْخُلُ بِهَا السُّرُورَ عَلَى أَخِيكَ وَ لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يُدَاعِبُ الرَّجُلَ يُرِيدُ أَنْ يَسْرَهُ^۳: (کلینی، ۱۳۶۳ ه.ش: ج ۲، ص ۶۶۳) یونس شیبانی نقل کرده است: امام صادق علیه السلام سؤال کرد: شوخی کردن شما با یکدیگر چگونه است؟ عرض کردم کم است. فرمود: این کار (شوخی کردن کم) را نکنید، زیرا شوخی نشانه ی خوش خلقی است و با شوخی کردن برادرت را خوشحال می کنی، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با مردم شوخی می کرد و قصد خوشحال کردن آن ها را داشت.»

بررسی سندی روایت یونس الشیبانی:

سلسله ی راویان: ۱- محمد بن یعقوب کلینی. ۲- احمد بن محمد بن خالد. ۳- محمد بن علی بن ابراهیم. ۴- یحیی بن سلام. ۵- یوسف بن یعقوب. ۶- صالح بن عقبه. ۷-

۱. منظور از انتقاد توجه سازنده به نقاط منفی است و نقد در برگزیده توأم نقاط مثبت و منفی است.

۲. الْمَزْحُ نَقِيضُ الْجَدِّ، الْهَزْلُ نَقِيضُ الْجَدِّ: شوخی نقیض جد است.

۳. دَاعِبُهُ مُدَاعَبَةٌ: مازحه، والاسم الدَّعَابَةُ.

۴. کلینی: عَنْهُ [احمد بن محمد بن خالد] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَلَامٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ..



یونس الشیبانی.

در تصحیح روایات و توثیق روات داشته و اتقان روایت در مضمون را، طبق مذاق خود، دلیلی بر وثاقت راوی قرار می‌داده است؛ همان‌گونه که مخالفت مضمون روایت با عقیده‌ی خود پیرامون اهل بیت علیهم السلام را دلیلی بر ضعف روایت و جاعل بودن راوی تلقی می‌کرده است. این امر آفت بزرگی است؛ زیرا ملاک تصحیح روایت، عقاید شخصی و سلیق خاص قرار می‌گیرد و این مسئله موجب بی‌توجهی به بسیاری از روایات صحیح و متهم شدن بسیاری از مشایخ می‌شود (سبحانی، ۱۳۶۹ ه.ش: ج ۱، ص ۹۸).

بنابراین، آنچه ابن غضائری پیرامون ضعف صالح بن عقبه مطرح کرده است، پشتوانه‌ی صحیحی ندارد و قابل اعتنا نیست؛ در نتیجه، سند روایت خالی از اشکال است.

بررسی دلالتی روایت یونس الشیبانی:

آنچه روایت دلالت می‌کند:

۱- با یکدیگر کم شوخی نکنید: نهی از کم شوخی کردن ظهور در منع از کم شوخی کردن دارد؛ اما این منع آنقدر شدید نیست که آن را به حرمت برساند. (لا تفعلوا)

۲- شوخی از موارد حسن خلق است: این روایت به خوبی دلالت دارد که شوخی کردن، مداعبه و شوخ طبعی از مصادیق حسن خلق است که با «مِنْ تَبْعِيضِهِ» بیان شده است. (إِنَّ الْمُدَاعَبَةَ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ)

در سلسله‌ی سند این روایت، به غیر از تضعیف ابن غضائری در رابطه با «صالح بن عقبه بن قیس بن شمعان بن ابی ربیع» که او را غالی توصیف کرده است، ضعفی وجود ندارد.

آنچه واضح است، در تضعیفات ابن غضائری و بزرگان آن عصر که همراه با توصیف به کذب و غلو است، باید تأمل کرد؛ چراکه در آن زمان، ضابطه و دستور خاصی برای تمییز غالی وجود نداشته است (سبحانی، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۴۳۱) و چه بسا تنها با توهم ریب (احتمال گناه)، راوی را از جرگه‌ی وثاقت و اعتماد خارج کرده باشند (همان، به نقل از مقباس الهدایه علامه مامقانی).

چنان‌که بزرگان آن عصر، عقیده و تفسیر دیگری پیرامون ائمه علیهم السلام و جایگاه آنان داشته و آنچه با عقایدشان متناسب نبوده را حمل بر غلو می‌کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق: ج ۲۵، ص ۳۴۷). علامه مجلسی رحمه الله علیه، افراط متکلمین و محدثین آن عصر در مسئله‌ی غلو را حاصل قصور معرفت آن‌ها نسبت به اهل بیت علیهم السلام و عجزشان از ادراک غرائب احوال و عجایب شئون ائمه علیهم السلام می‌داند (همان). چه بسا آنچه امروزه ما به درستی به آن معتقدیم، از نظر گذشتگان غلو به شمار می‌آمده است.

روشن است که ابن غضائری مذاق خاصی

۳- شوخی از موارد ادخال سرور بر مؤمنان

است: این روایت به خوبی دلالت دارد که انسان به وسیله‌ی شوخی کردن با دیگران آن‌ها را خوشحال می‌کند و شوخی از مصادیق ادخال سرور است. (إِنَّكَ لَتُدْخِلُ بِهَا السُّرُورَ عَلَى)

۴- شوخی، سیره‌ی نبوی: رسول خدا صل الله علیه و آله شوخی می‌کردند و شوخی و مداعبه سیره‌ی آن حضرت بوده و این مضمون از انضمام کان با فعل مضارع یداعب (كَانَ يُدَاعِبُ) به دست می‌آید که بر استمرار و دوام دلالت دارد. (لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يُدَاعِبُ الرَّجُلَ)

۵- تشویق و تحریض بر مداعبه و شوخی: با عنایت به صدر و ذیل روایت و همچنین بیان موجود در مضمون روایت و بر شمردن شوخی به عنوان مصادیقی از حسن خلق، ادخال سرور، سنت نبوی علیه و آله السلام و نهی از کم شوخی کردن امام علیه السلام در صدد تشویق مؤمنین به شوخی کردن با هم بوده‌اند. (سیاق روایت)

به نظر نگارندگان، آنچه از دلالت روایت یونس الشیبانی به دست می‌آید جواز، بلکه استحباب و سنت بودن مداعبه و شوخی است. به نظر می‌رسد ادخال سرور می‌تواند یکی از مصادیقی که سبب استحباب مزاح می‌شود و در ادامه به آن پرداخته خواهد شد به حساب آید.

روایت معمر بن خلاد:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَكُونُ مَعَ الْقَوْمِ فَيَجْرِي بَيْنَهُمْ كَلَامٌ يَمْرُحُونَ وَ يَضْحَكُونَ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ عَنِ الْفُحْشَى ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَأْتِيهِ الْأَعْرَابِيُّ فَيُهْدِي لَهُ الْهَدِيَّةَ ثُمَّ يَقُولُ مَكَانَهُ أَعْطَانَا ثَمَنَ هَدِيَّتِنَا فَيَضْحَكُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ كَانَ إِذَا اغْتَمَّ يَقُولُ مَا فَعَلَ الْأَعْرَابِيُّ لَيْتَهُ أَتَانَا. (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۲، ص ۱۱۷)،

(کلینی، ۱۳۶۳ ه. ش، ج ۲، ص ۶۶۳) معمر بن خلاد می‌گوید: از حضرت رضا (ع) پرسیدم: قربانت شوم! مردی با جمعی است و سخنی به میان می‌آورند و شوخی می‌کنند و می‌خندند؟ فرمود: اشکالی ندارد تا که نباشد. من گمان کردم مقصود امام (ع) دشنام دادن است. سپس فرمود: عربی بیابانی خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌آمد و چیزی به عنوان هدیه تقدیم او می‌کرد و همان جا می‌گفت: بهای هدیه‌ی ما را بده، و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌خندید، و وقتی غمگین می‌شد، می‌فرمود: آن عرب بیابانی چه کرد؟ (چه شد) کاش نزد ما می‌آمد.»

بررسی سندی روایت معمر بن خلاد:

سلسله‌ی راویان: ۱- محمد بن یعقوب الكلینی. ۲- محمد بن یحیی العطار. ۳- أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري.



می‌تواند اعم از فحش که تنها برداشت روای است تحلیل شده و دسته روایاتی که ناظر به نهی از مزاح هستند و در آینده به آن‌ها پرداخته خواهد شد، این تحلیل را قابل قبول می‌نماید. (مَا لَمْ يَكُنْ فَظَنْتُ أَنَّهُ عَنِّي الْفُحْشُ)

طنز و ادخال سرور:

در روایات متعدد بر ادخال سرور بر مؤمنین و نیز استحباب آن تأکید شده است. هرچند مرحوم کلینی و علامه مجلسی رضوان الله علیه این روایات را در بابی جداگانه ذکر کرده‌اند.^۲ اما به نظر می‌رسد، توجه توأم به مضمون این روایات و روایات باب مزاح می‌تواند نتایج جدیدی را به دست دهد.

۱) روایت حکم بن مسکین:

«عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مَسْكِينٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ أَدْخَلَ عَلَى مُؤْمِنٍ سُورًا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ ذَلِكَ السُّرُورَ خَلْقًا فَيَلْقَاهُ عِنْدَ مَوْتِهِ فَيَقُولُ لَهُ أُبَشِّرْ يَا وَلِيَّ اللَّهِ بِكَرَامَةٍ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ ثُمَّ لَا يَزَالُ مَعَهُ حَتَّى يَدْخُلَهُ قَبْرُهُ [يَلْقَاهُ] فَيَقُولُ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ فَإِذَا بُعِثَ يَلْقَاهُ فَيَقُولُ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ لَا يَزَالُ مَعَهُ عِنْدَ كُلِّ هَوَلٍ يُبَشِّرُهُ وَيَقُولُ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ فَيَقُولُ لَهُ مَنْ أَنْتَ رَجَمَكَ اللَّهُ فَيَقُولُ أَنَا السُّرُورُ الَّذِي أَدْخَلْتَهُ عَلَى فَلَانٍ»^۳ (کلینی، ۱۳۶۳ ه. ش: ج ۲، ص ۱۹۱)

امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس مؤمنی را شاداند، خداوند عزوجل از آن شادی مخلوقی

۴- معمر بن خلاد البغدادی همگی امامی و از ثقات‌اند.^۱ روایت معمر بن خلاد به لحاظ سندی خالی از ضعف و اشکال است.

بررسی دلالتی روایت معمر بن خلاد:

۱- شوخی کردن امری جایز است: این روایت به خوبی دلالت دارد که شوخی و مزاح به خودی خودی و بدون عناوین دیگر مباح است؛ چراکه امام در پاسخ سوال معمر درباره‌ی حکم شوخی جواب می‌دهند: اشکالی ندارد. (لَا بَأْسَ)

۲- شوخی امری جایز، بلکه پسندیده است: چراکه رسول خدا صل الله علیه و آله و سلم با شوخی فرد اعرابی می‌خندیدند و فعل ایشان بر جواز این کار دلالت دارد. از نظر نویسندگان، اینکه خاطر مبارک ایشان در غم‌ها متوجه اعرابی و شوخی‌اش می‌شد، بر پسندیده بودن شوخی دلالت دارد وگرنه مورد رغبت ایشان قرار نمی‌گرفت.

۳- شوخی نباید همراه با عناوین حرام باشد: اگرچه سوال معمر در رابطه با مطلق شوخی کردن است، اما پاسخ امام علیه السلام مقید اطلاق سوال است. (مَا لَمْ يَكُنْ)؛ یعنی در واقع اصل شوخی مباح است، مگر مشوب به عنوان دیگری باشد.

۴- برداشت راوی این است که آن عنوانی که نباید در شوخی باشد چیزهای مانند فحش و ناسزا است: به نظر نگارندگان، کلام امام رضا

۱. رجال النجاشی ۳۷۷/۱ - رجال النجاشی ۳۵۳/۱ - رجال النجاشی ۸۱/۱ - رجال النجاشی ۴۲۱/۱

۲. رجوع شود به اصول کافی باب ادخال السرور علی مؤمنین و بحار الانوار باب قضا حاجه المؤمنین و ادخال السرور علیهم.

۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مَسْكِينٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ



می‌آفریند که هنگام مرگش او را دیدار خواهد کرد و به او می‌گوید: ای دوست خدا مژده بر تو به کرامت و رضوان از طرف خداوند، سپس همواره همراه او است تا او را در قبرش قرار بدهد و مانند آن را به او می‌گوید و وقتی مبعوث شود، با او ملاقات می‌کند و مانند کلام را به او می‌گوید. سپس همواره در هر هراس او را مژده می‌دهد و مانند آن را به او می‌گوید، مؤمن به او می‌گوید: خداوند تو را رحمت کند تو چه کسی هستی؟ در پاسخ می‌گوید: من همان شادی هستم که در دل فلان شخص وارد کردی.»

بررسی سندی روایت حکم بن مسکین:

سلسله‌ی روات: ۱- محمد بن یعقوب الكلینی. ۲- علی بن ابراهیم بن هاشم القمی. ۳^۱- ابراهیم بن هاشم القمی. ۴^۲- محمد بن ابی عمیر الازدی. ۵^۳- حکم بن مسکین الثقفی. ۴- همگی امامی و از ثقات‌اند.

۲) روایت ابو حمزه ثمالی:

«عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنْ سَرَّ مُؤْمِنًا فَقَدْ سَرَّنِي وَ مَنْ سَرَّنِي فَقَدْ سَرَّ اللَّهَ.»^۵ (کلینی، ۱۳۶۳، ۵، ش،

الکافی، جزء الثانی، ص ۱۸۸) امام باقر علیه السلام فرمود: رسول خدا صل الله علیه و آله فرمود: هرکس مؤمنی را شاد کند، مرا خوشحال کرده است، و هرکس مرا خوشحال کند خداوند را خوشحال کرده است.»

بررسی سندی روایت ابو حمزه ثمالی:

سلسله‌ی راویان: ۱- محمد بن یعقوب الكلینی. ۲- محمد بن یحیی العطار.^۶ ۳- احمد بن محمد بن عیسی الاشعری.^۷ ۴- حسن بن محبوب السراذ.^۸ ۵- ثابت بن دینار الثمالی المکنی بابی حمزه.^۹ جملگی امامی و از ثقاتند.

بررسی دلالتی روایات ادخال سرور:

از بررسی روایات ادخال سرور مشخص می‌شود که این عمل تا چه اندازه پسندیده و نیکو است تا جایی که سرور کردن مؤمن سرور کردن خداوند و رسولش صل الله علیه و آله و سلم قلمداد شده.

اگرچه روایات پیرامون جواز مزاح و نیز توجه اهل بیت علیهم السلام در سیره‌ی رفتاری خود به مزاح فراوان است، لکن بررسی بیشتر این گروه روایات از عهده‌ی پژوهش حاضر خارج است و برای نمونه به روایت

۱. رجال نجاشی ۱/۲۶۰.

۲. رجال النجاشی ۱/۱۱۶.

۳. من اصحاب الاجماع (رجال الطوسی ۱/۳۶۵).

۴. رجال النجاشی.

۵. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى جَمِيعاً عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُخَبَّرٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ

۶. رجال النجاشی ۱/۳۵۳.

۷. رجال الطوسی ۱/۳۵۱.

۸. رجال الطوسی ۱/۳۵۴.

۹. اختصار معرفة الرجال ۲/۴۵۸.



گفته شده اشاره شد.

ب) روایات ناهی از مزاح و شوخی

در مقابل دسته‌ی دیگری از روایات صراحتاً از مزاح و شوخی نهی می‌کنند و برای شوخیکردن و فرد شوخی‌کننده آثار سوئی بر می‌شمارند.

روایات ناهی از مطلق مزاح و شوخی

روایت سعد بن ابی خلف:

«عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ لِيَعْقُضَ وَلَدُهُ: ... إِيَّاكَ وَ الْمَزَاحَ فَإِنَّهُ يَذْهَبُ بِنُورِ إِيْمَانِكَ...^۱ (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۴۰۸)

سعد بن ابی خلف، از امام ابوالحسن موسی بن جعفر علیهما السلام روایت کرده است که آن امام به یکی از فرزندان خود فرمود: فرزند عزیزم، پرهیز از مزاح، زیرا که آن نور ایمانت را می‌زداید.

و روایتی شبیه به این روایت از محمد بن مروان از امام صادق علیه السلام: «مُحَمَّدُ بْنُ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَ الْمَزَاحَ فَإِنَّهُ يَذْهَبُ بِمَاءِ الْوُجْهِ وَ مَهَابَةِ الرِّجَالِ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ص ۶۶۵)؛ پرهیز از شوخی چرا که آب رو و مهابت مردان را از بین می‌برد.»

روایت سعد بن ابی خلف از نظر سند اشکالی ندارد و خالی از ضعف است. سلسله‌ی راویان این روایت: ۱- محمد بن علی بن الحسین بن بابویه ۲- محمد بن موسی بن المتوکل ۳- عبدالله بن جعفر الحمیری و سعد بن عبدالله ۴- أحمد بن محمد بن عیسی ۵- حسن بن محبوب ۶- سعد بن ابی خلف، همگی امامی و از ثقات اند.^۲

بررسی دلالتی روایت سعد بن ابی خلف:

۱- ایاک و ایاکم ظهور در منع و حرمت دارد.

۲- شوخی و مزاح آثار بدی مثل زدودن نور ایمان، رفتن آبرو و از بین رفتن مهابت دارد و مسلماً مومن حق ندارد آبروی خودش را ببرد یا نور ایمان را در خودش خاموش کند.

روایت عبدالله بن میمون:

«عَنْ إِبْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِيَّاكَ وَ الْمَزَاحَ فَإِنَّهُ يَجُرُّ السَّخِيمَةَ وَ يُورِثُ الضَّعِيفَةَ وَ هُوَ السَّبُّ الْأَضْعَفُ. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۲، ص ۱۱۸) امام صادق علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل فرموده است: از شوخی پرهیز زیرا شوخی باعث کینه و دشمنی شده و فحش کوچک است.»

بررسی سندی روایت سعد بن ابی خلف:

۱. وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ لِيَعْقُضَ وَلَدُهُ: ۲. رجال النجاشی ۳۸۹/۱ - الخلاصة للطحی ۱/۱۴۹ - رجال الطوسی ۴۰۰/۱ - اختیار معرفة الرجال ۷۹۹/۲ - رجال الطوسی ۳۵۴/۱ - رجال النجاشی ۱۷۸/۱.



بررسی سندی روایت عبدالله بن میمون:
راویان همه ثقه و امامی هستند.

- ۱- محمد بن یعقوب الكليني^۱، ۲- از مشایخ خودش^۲، ۳- سهل بن زیاد الآدمی^۳.
- ۴- جعفر بن محمد بن عبيدالله الاشعري.
- ۵- عبدالله میمون بن الاسود القداح^۴، ۶- ابوعبدالله الصادق علیه السلام. راویان همه ثقه و امامی هستند.

بررسی دلالتی روایت عبدالله بن میمون:

- ۱- نهی ایاک ظهور در حرمت دارد.
- ۲- مزاح آثار سوئی مثل کینه توزی و دشمنی دارد.
- ۳- شوخی همان ناسزاگویی است اما کوچکتر یعنی اگرچه آن صراحت ناسزاگفتن را ندارد لکن در واقع همان سب است.

روایات ناهمی از کثرت مزاح:

اگرچه برخی روایات کثرت مزاح را ناپسند شمرده و مایه بی آبرویی و خواری قلمداد کرده اند؛ اما در روایتی از امام صادق علیه السلام کثرت مزاح در سفر است ثنا شده و از موارد مروت در سفر برشمرده شده است.

مرفوعه داوود بن فرقد:

«عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَبَّالِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقِدٍ وَ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ وَ

ثَعْلَبَةَ رَفَعُوهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ أَحَدِهِمَا قَالَ: كَثْرَةُ الْمَزَاحِ تَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ وَ كَثْرَةُ الضَّحِكِ تَمْجُجُ الْإِيمَانَ مَجْجًا. (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ج ۱۲، ص ۱۱۷) (کلینی، ۱۳۶۳ ه. ش: ج ۲، ص ۶۶۳) امام باقر علیه السلام فرمود: زیاد شوخی کردن آبرو را می برد و زیاد خندیدن ایمان را جدا به یک سو پرتاب می کند [از بین می برد].»

بررسی سندی مرفوعه داوود بن فرقد:

محمد بن یعقوب الكليني محمد بن يحيى العطار احمد بن محمد بن عيسى الاشعري^۵ احمد بن محمد بن الحجال^۶ داوود بن فرقد الاسدي^۷ که همگی از ثقات اند.

روایت استثنا از حکم کثرت مزاح:

«عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَرْوَةُ مُرْوَةٌ تَانِ مُرْوَةٌ فِي الْحَضَرِ وَ مُرْوَةٌ فِي السَّفَرِ فَأَمَّا الَّتِي فِي الْحَضَرِ فِتِلَاوَةُ الْقُرْآنِ وَ لُزُومُ الْمَسَاجِدِ وَ الْمَشْيُ مَعَ الْإِخْوَانِ فِي الْحَوَائِجِ وَ الْتَعَمُّهُ تَرَى عَلَى الْخَادِمِ أَنَّهَا تَسْرُ الصَّدِيقَ وَ تَكْبِتُ الْعَدُوَّ وَ أَمَّا الَّتِي فِي السَّفَرِ فَكَثْرَةُ الزَّادِ وَ طَبِيبُهُ وَ بَذْلُهُ لِمَنْ كَانَ مَعَكَ وَ كِتْمَانُكَ عَلَى الْقَوْمِ أَمْرُهُمْ، بَعْدَ مُفَارَقَتِكَ إِيَّاهُمْ وَ كَثْرَةُ الْمَزَاحِ فِي غَيْرِ مَا يُسَخِّطُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ. (ابن بابویه، ۱۴۰۱ ق: ج ۲، ص ۲۴۹) مروت بر دو گونه است: مروتی

۱. رجال طوسی ۱/۴۳۰.

۲. علی بن محمد بن علان و محمد بن ابی عبدالله و محمد بن حسن و محمد بن عقیل کلینی (فیض کاشانی، محمد محسن،

الوافی، ج ۱ ف ص ۳۴)

۳. رجال الطوسی ۱/۳۸۷.

۴. رجال النجاشی ۱/۲۱۳.

۵. رجال النجاشی ۱/۸۱.

۶. رجال النجاشی ۱/۲۲۶.

۷. رجال النجاشی ۱/۱۵۸.



در حضر، و مروّتی در سفر. اما آنکه در حضر است، تلاوت قرآن و حضور دائم در مساجد و همگام بودن با یاران در رفع حوائج و نعمتی که بر خادم دیده شود؛ چنان که دوست را شاد و دشمن را سرکوب سازد و اما مروّتی که در سفر است عبارت است از فراوانی و خوبی توشه و بذل آن به همراهان و کتمان اسرار هم سفران پس از جداشدن از ایشان و کثرت مزاح در غیر مطالبی که موجب خشم خدای عزّ و جلّ گردد.»

(د) جمع بین ادله‌ی جواز و ادله‌ی ناهی از شوخی:

با توجه به اینکه شطری از روایات، مؤمنان را به شوخی کردن با یکدیگر دعوت می‌کنند و ضمن آن شوخی کردن را نوعی اذخال سرور معرفی نموده‌اند، و در مقابل، شطری دیگر از روایات از شوخی کردن نهی کرده و آن را موجب از بین رفتن جلالت و آبرو، ایجاد کنیه‌توزی و دشمنی و عداوت میان مؤمنان دانسته‌اند، و با عنایت به صحت اسناد روایات مذکور، لازم است میان روایات جمع گردد؛ به این صورت که قیود وارده در روایات ناهیه، قیود احترازی است نه توضیحی، و نهی نیز تنزیهی است نه تحریمی. بنابراین، تعارض ظاهری میان ادله، بدوی و غیرمستقر است و با جمع دلالتی میان هر دو دسته روایت، تعارض مرتفع می‌گردد.

توضیح آنکه:

۱. با توجه به اینکه پاره‌ای از روایات،

تشویق و ترغیب به شوخی می‌کنند، قیود وارده در روایات ناهیه باید احترازی باشد و نه قیود ذات موضوع؛ بنابراین، مضمون روایات ناهیه حمل بر نوعی از شوخی می‌شود که موجب از بین رفتن آبرو، زدوده شدن نور ایمان، ایجاد عداوت و دشمنی، سبک شدن شخصیت، و همراه با ناسزا، تمسخر و سایر امور غیرشرعی باشد، نه هر نوع شوخی. چراکه اگر هر نوع شوخی مذموم و منهی باشد، معنا ندارد که امام علیه السلام در موضعی دیگر، دعوت و ترغیب به شوخی کند.

۲. از همه‌ی روایات ناهیه نمی‌توان نهی تحریمی برداشت کرد؛ چراکه تعلیل‌های موجود در روایات، مانند کم شدن نور ایمان، دلیر شدن دیگران بر فرد مزاح‌کننده، سبک شدن شخصیت و کم شدن وقار، نمی‌توانند دلالت بر حرمت داشته باشند، بلکه نهایت چیزی که افاده می‌کنند، کراهت است. بله، اگر شوخی همراه با اموری باشد که مسلماً در شرع مقدس تحریم شده‌اند، مانند غیبت، بدگویی، ناسزا و مانند آن، حرام خواهد بود.

۳. با توجه به نکته‌ی پیش‌گفته، حکم کراهت مربوط به ماهیت شوخی و مطلق مصادیق آن نیست؛ چراکه روایات مجوّزه، تشویق به شوخی



می‌کنند.

۴. روایات ذمّ شوخی و مزاح، منصرف به کثرت شوخی است، نه اصل و ماهیت آن؛ زیرا در برخی از روایات ناهیه، قید «کثرة المزاح» ذکر شده است. بنابراین، روایات ناهیه‌ی مطلق، حمل بر روایات ناهیه‌ی مقید می‌شوند و به سبب آن تقیید می‌گردند و تعارض ابتدایی و غیرمستقر رفع می‌شود.

(كَثْرَةُ الْمَزَاحِ تَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ . مَنْ كَثُرَ مَزَاحُهُ لَمْ يَخُلْ مِنْ حَاقِدٍ عَلَيْهِ وَ مُسْتَخَفٍّ بِهِ . مَنْ كَثُرَ مَزَاحُهُ أُشْجِلَ . مَنْ كَثُرَ مَزَاحُهُ قَلَّتْ هَيْبَتُهُ . كَثْرَةُ الْمَزَاحِ يُذْهِبُ الْبَهَاءَ وَ يُوجِبُ الشَّحْنَاءَ.)

شیخ حر عاملی می‌نویسد:

«يُسْتَحَبُّ الْمَزَاحُ وَ الضَّحْكُ مِنْ غَيْرِ إِكْثَارٍ وَ لَا فُحْشٍ، وَ رُوي: لَا تَمَزَحْ فَيَذْهَبَ بِهَاؤُكَ، وَ حُمِلَ عَلَى الْإِكْثَارِ وَ الْفُحْشِ.»

(حر عاملی، ۱۴۱۲ ه.ق: ج ۵، ص ۱۶۲-

۱۶۳)

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اصل شوخی کردن و مزاح مستحب است، مگر آنکه آلوده به سخن زشت، ناسزا و امور ناپسند باشد، و نیز شوخی کردن زیاد مکروه است، مگر در سفر. همچنین، شوخی کردن در تشییع جنازه و مسجد به طور مطلق مکروه است.

۲.۴. بررسی فقهی انتقاد:

«انتقاد» واژه‌ای عربی از ماده‌ی «ن ق د» است و در اصل به معنای قبض و وصول کردن^۱ است (ابن منظور، بی‌تا: ج ۱۵، ص ۴۲۵). «نقد کردن» پول به معنای جدا کردن درهم‌های مرغوب از نامرغوب بوده است^۲ (جوهری، ۱۴۰۴-۱۹۸۴: ج ۷). این واژه امروزه در اثر نقل معنایی، معانی اولیه‌ی خود را از دست داده و در معنای عیب‌جستن و ایرادگرفتن به کار می‌رود.

در زبان فارسی، واژه‌های «نقد» و «انتقاد» با وجود شباهت‌های معنایی، تفاوت‌هایی نیز دارند. واژه‌ی «نقد» به معنای بررسی و تحلیل یک اثر، پدیده یا موضوع به منظور ارزیابی نقاط قوت و ضعف آن است و بیشتر در زمینه‌های هنری، ادبی و علمی به کار می‌رود. «انتقاد» در زبان فارسی بیشتر به معنای ابراز نارضایتی یا عدم توافق با یک موضوع یا رفتار خاص، خُرده‌گرفتن و جدا کردن خوب از بد به کار می‌رود (شهیدی، معین، گروهی از نویسندگان، دهخدا، ۱۳۷۷ ه.ش: ج ۱۶، ص ۳۴۵۶). این واژه معمولاً بار منفی‌تری نسبت به «نقد» دارد و بیشتر به بیان نقاط ضعف و ایرادات می‌پردازد.

در برخی روایات، واژه‌ی «انتقاد» و مشتقات آن به کار رفته است؛ اما هیچ‌کدام از آن‌ها ناظر به معنای امروزی مورد نظر ما نیست یا اگر از آن معنای عیب‌جستن

۱. أعطاه فانقذها أي قبضها.

۲. نقذت الدراهم وانتقذتها، إذا أخرجت منها الزئيف.



۱. مرفوعه بودن روایت: این روایت به دلیل مرفوعه بودن، از نظر سندی اعتبار لازم را ندارد.

۲. ابهام در راوی: راوی این روایت، «احمد بن محمد»، به طور دقیق مشخص نیست و این ابهام در هویت او وجود دارد. با توجه به اینکه مرحوم کلینی رحمه الله این روایت را از طریق خود نقل می‌کند، این «احمد بن محمد» ممکن است یکی از دو نفر زیر باشد:

الف) احمد بن محمد بن خالد البرقی
ب) احمد بن محمد بن عیسی الاشعری
اگر «احمد بن محمد»، احمد بن محمد بن عیسی الاشعری باشد، از نظر سندی تنها اشکال باقی مانده، مرفوعه بودن روایت است؛ چراکه او توثیق شده و مورد اعتماد است (علامه حلی، ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۱۴). اما اگر احمد بن محمد بن خالد البرقی باشد، با وجود توثیق او، اشکالاتی از سوی قمیین و برخی رجالیون مبنی بر نقل از ضعفا به او وارد شده است (طوسی و طباطبایی و مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۵۲). حتی اگر بپذیریم که نقل از ضعفا به خودی خود موجب تضعیف راوی نیست، اما در مورد او اتهام اصلی، اکثار نقل از ضعفا است که نشانگر عدم دقت در نقل طرق صحیح به شمار می‌رود.

باید توجه داشت که خود قمیین نیز گاهی از ضعفا نقل کرده‌اند؛ بنابراین، وقتی

و ارزیابی برداشت می‌شود، به دلالت غیرمطابقی است.

مانند این روایت از حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ: «خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَلَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ، كُونُوا نَقَادَ الْكَلَامِ» (برقی، بی تا: ج ۲، ص ۲۲۹) «حق را از اهل باطل بپذیرید و باطل را از اهل حق نپذیرید؛ نقاد کلام و سخن باشید».

اگرچه در عصر تشریع، واژه‌ی «انتقاد» به معنای موردنظر ما (ایرادگرفتن) کاربرد نداشته است، اما در احادیث متعددی این مفهوم با الفاظ و تعبیر دیگری مورد توجه قرار گرفته است.

برای تبیین بهتر، برخی از این روایات مورد بررسی قرار می‌گیرند.

مرفوعه احمد بن محمد:

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَيَّ مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ عُيُوبِي»^۱ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ص ۶۳۹) حضرت صادق علیه السلام فرمود: محبوبترین برادرانم نزد من کسی است که عیبهای مرا پیش من هدیه آورد.

بررسی سندی مرفوعه احمد بن محمد:

سلسله راویان: ۱- محمد بن یعقوب الکلینی. ۲- مشایخ مرحوم کلینی. ۳- احمد بن محمد.^۲

با توجه به سند این روایت، دو اشکال سندی قابل توجه وجود دارد:

۱. عن احمد بن محمد بن خالد البرقی عَنْ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى الْقَاسَانِيِّ عَنْ ابْنِ مَشْعُودٍ الْمُبْسِرِيِّ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ قَالَ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

۳. مردد.



روایت تأکید دارد که بیان عیوب باید همانند هدیه دادن با نرمی، محبت و نیت اصلاح انجام شود، نه با قصد تخریب یا تحقیر.

۳. نقدپذیری: این روایت به اهمیت نقدپذیری اشاره دارد. کسی که عیوب خود را از دیگران دریافت می‌کند (به عنوان هدیه)، باید آن را بپذیرد و برای اصلاح خود تلاش کند.

روایت جابر بن یزید الجعفی:

«عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسَ بِصِفَيْنِ فَحَمَدَ اللَّهَ ... فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَّارَةَ وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ وَلَا تَتَنَوَّاهُوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قِيلَ لِي وَلَا الْتِمَاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي لِمَا لَا يَصْلُحُ لِي فَإِنَّهُ مَنْ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلُ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ فَلَا تَكْفُوا عَنِّي مَقَالَةَ بِحَقِّي أَوْ مَشُورَةَ بِعَدْلِي فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ مَا أَنْ أَخْطِئُ وَلَا أَمْنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِي اللَّهَ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي...» (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ص ۳۵۶) امام علی علیه السلام: با من همان‌گونه سخن نگویید که باستمگران سخن می‌گویند. همچنین، همان احتیاطی را که در برابر افراد تندخو به کار می‌برید، در برابر من نکنید. با ظاهرسازی و ریا با من رفتار نکنید و تصور نکنید که اگر حق را به من بگویید بر من دشوار است. گمان نبرید که من

احمد بن محمد متهم به «یروی عن الضعفا» می‌شود، این اتهام فراتر از صرف نقل از ضعفا و در واقع ناظر به اکثار از ضعفا است (سبحانی، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۲۷۵).

با توجه به مضمون این روایت درباره «هدیه دادن عیوب» (یعنی گوشزد کردن عیب‌ها با نیت خیرخواهانه)، که عملی پسندیده است و در آموزه‌های دینی و اخلاق اسلامی مورد تأکید قرار گرفته و نیز با اصول کلی دینی. مانند امر به معروف و نهی از منکر، نصیحت مؤمنین، اصلاح عیوب و ارشاد جاهل. سازگار است، قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن و همچنین اخبار «من بلغ» اجازه می‌دهد که به دلیل احتمال مطلوبیت عمل، از ضعف سند صرف‌نظر شده و مضمون روایت مورد پذیرش قرار گیرد.

بررسی دلالتی مرفوعه احمد بن محمد:

۱. محبت به کسی که عیوب را هدیه می‌دهد: تعبیر «أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَيَّ» نشان‌دهنده محبت امام به کسی است که عیوب دیگران را به آن‌ها گوشزد می‌کند. اهدا کننده‌ی عیوب به خاطر این عملش مورد محبت امام علیه السلام قرار گرفته است و این نشانه‌ی مطلوب بودن این عمل است.

۲. بیان عیب می‌تواند نوعی هدیه دادن باشد: واژه «هدیه» در اینجا معنادار است؛ هدیه دادن معمولاً با نیت خیر، بدون تحقیر یا سرزنش صورت می‌گیرد. بنابراین، این

۱. عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُؤَدَّبُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْكَلْبِيِّ جَمِيعاً عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَارِثِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ

**بررسی دلالتی روایت جابر بن یزید الجعفی:**

۱- ضرورت انتقاد کردن: در این خطبه، امام علی علیه السلام مردم را تشویق می‌کند که از گفتن حق یا مشورت دادن به او خودداری نکنند. اگرچه امام علیه السلام معصوم و عاری از اشتباه هستند، اما در واقع در حال آموزش رفتار درست نسبت به حاکمان برای مردم هستند.

۲- همه احتیاج به انتقاد شدن دارند: این

روایت تأکید دارد که هیچ کس مصون از اشتباه نیست و بنابراین نیاز به انتقاد وجود دارد. این جمله امام که «من خود را بالاتر از اشتباه نمیدانم» برای تأکید بر اهمیت انتقاد کردن و مشورت عادلانه توسط همه افراد جامعه گفته شده است تا مردم احساس کنند هر کسی حتی رهبران نیز نیازمند نصیحت هستند؛ نه اینکه واقعاً امکان خطای امام علیه السلام وجود داشته باشد.

موثقة ابو خالد القمط:

«عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْقَمَاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَالَ: خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَوْمَ مَنَى فَقَالَ نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَبَلَّغَهَا

در پی بزرگ‌نمایی خود هستم برای چیزهایی که به صلاحم نیست. زیرا کسی که شنیدن حق برایش سنگین باشد یا از یک پیشنهاد عادلانه ناراحت شود، عمل کردن به حق و عدالت برای او دشوارتر خواهد بود. پس از گفتار حق یا مشورت‌های عادلانه نسبت به من خودداری نکنید؛ زیرا خود را بالاتر از اشتباه نمی‌دانم و خود را ایمن از اشتباه نمی‌بینم مگر اینکه خداوند مرا حفظ کند.»

بررسی سندی روایت جابر بن یزید الجعفی:

۱- محمد بن یعقوب الكليني. ۲- علي بن الحسين المؤدب السعدآبادي. ۳- أحمد بن محمد بن خالد. ۴- إسماعيل بن مهران. ۵- عبد الله بن الحارث. ۶- جابر بن یزید الجعفی. ۷- أبو جعفر علیهما السلام.

همه‌ی افراد مذکور در سند این روایت ثقة هستند به جز عبد الله بن الحارث که مجهول است؛ بنابراین روایت از این جهت ضعیف است؛ از آنجا که روایت منافات با اصول کلی و قواعد ندارد و از طرفی حق‌گویی مورد پذیرش شریعت و مطلوب است، بنابراین قابلیت تصحیح با قاعده‌ی تماسح دارد.

۱. عمده دلیل بر وثاقت علی بن الحسین السعدآبادی، اکثار روایت شیخ کلینی از علی بن الحسین است. حتی در جلد ۸ کافی زمانی که شیخ کلینی می‌خواهد تنها نام یکی از راویان از احمد بن ابی عبد الله برقی را ببرد، به علی بن الحسین المؤدب اقتصار کرده که می‌تواند این نقل‌الاهمیتی داشته باشد مثل آنکه نقل علی بن الحسین، همراه با قرائت بوده است. از سویی دیگر جزو عده ای است که کلینی به واسطه آنها از احمد بن محمد بن خالد روایت می‌کند. همچنین پدر شیخ صدوق و محمد بن موسی بن المتوکل از او اکثار روایت دارند و همین میزان در وثاقت علی بن الحسین السعدآبادی، کافی است.

۲. ثقة (رجال العلامة الحلی. ۱ ج ص ۱۴).

۳. ثقة همان.

۴. مجهول.

۵. ثقة (اختیار معرفة الرجال ج ۶ ص ۳۰۲).



دیگران یکپارچه و متحدند، و حتی کمترین فردشان نیز می‌تواند تعهدات و پیمان‌های آنان را ضمانت کند.»

بررسی سندی موثق ی ابو خالد القمط:

- ۱- المفید أبوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان الحارثی. ۲- أحمد بن محمد بن الحسن الولید^۳، ۳- محمد بن الحسن بن الولید القمی^۴، ۴- محمد بن الحسن الصفار^۵، ۵- ابوفضل العباس بن معروف^۶، ۶- ابوالحسن علی بن مهزیار الاهوازی^۷، ۷- محمد بن إسماعیل بن بزيع^۸، ۸- منصور بن یونس بزرج^۹، ۹- یزید أبوخالد القمط^{۱۰}، ۱۰- ابوعبدالله جعفر بن محمد علیه السلام همه ی راویان ثقه اند.

بررسی دلالی موثق ی ابو خالد القمط:

- از عبارت «التَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ» در حدیث پیامبر صل الله علیه و آله و همچنین احادیث مربوط به باب نصح و نصیحت می‌توان به چند نکته برای دلالت بر مفهوم نصیحت و ارتباط آن با انتقاد اشاره کرد:
- ۱- انتقاد اگر ناصحانه و به دور از اغراض منفی باشد، می‌توان آن را به عنوان مصداقی

مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَكَمْ مِنْ حَامِلٍ فِيهِ غَيْرُ فَقِيهِ - وَ كَمْ مِنْ حَامِلٍ فِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ - ثَلَاثَةٌ لَا يُغَلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ عَبْدٍ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَ التَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ الزُّومُ لِجَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ مُحِيطَةٌ مِنْ وَرَائِهِمْ - الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَى دِمَاؤُهُمْ وَ هُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سَوَاهُمْ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ. (مفید، ۱۴۰۳: الأمالی، ج ۱، ص ۱۸۶) ابوخالد قمط نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در روز منی سخنرانی کرد و فرمود: خداوند شاداب و سرزنده کند بنده‌ای را که سخن مرا بشنود، آن را به خوبی درک کند و به کسانی که نشنیده‌اند برساند. چه فراوانند کسانی که حامل دانش فقه هستند؛ اما خود فقیه نیستند و چه قدر کسانی که دانش فقه را نزد کسانی می‌برند که از خودشان داناترند. سه چیز است که قلب هیچ مسلمانی نباید از آن‌ها غافل شود: اخلاص در عمل برای خدا، خیرخواهی و نصیحت برای راهبران مسلمانان، پایبندی به جماعت مسلمین، زیرا دعای آن‌ها از هر سو ایشان را در برمیگیرد و حافظشان است. مؤمنان با یکدیگر برادرند، خونشان برابر است و در برابر

۱. وَ بِالْإِسْنَادِ الْأَوَّلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْقَمَاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَالَ:

۲. ثقة جلیل (خلاصة الأقوال في معرفة الرجال/ ج ۱ ص ۱۴۷).

۳. ثقة (الوجيزة في الرجال ج ۱ ص ۲۳).

۴. ثقة جلیل (همان).

۵. ثقة (همان ص ۱۵۷).

۶. ثقة صحيح (همان ۱۱۸).

۷. ثقة جلیل (همان ۹۲).

۸. ثقة جلیل (همان ۱۳۹).

۹. ثقة (رجال النجاشی ج ۱ ص ۴۱۳).

۱۰. ثقة (خلاصة الأقوال ۱۸۳).



از نصیحت در نظر گرفت.

۲- نصیحت به عنوان یک عمل ضروری در جامعه اسلامی قلمداد شده و مسلمانان ملزم به رفتار ناصحانه در قبال ائمه‌ی مسلمین و زمامداران جامعه شده‌اند. بنابراین، هر رفتار منتقدانه که به صورت نصیحت صورت پذیرد مورد پذیرش و مطلوب است؛ بلکه ضروری است و قلب هیچ مسلمانی نباید نسبت به آن غافل باشد. (ثَلَاثَةٌ لَا يُغْلُ عَلَيْهِمْ قَلْبُ عَبْدٍ مُسْلِمٍ... وَ النَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ)

بنابراین، از عبارت «النَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ» می‌توان نتیجه گرفت که «نصیحت» نه تنها شامل مشاوره و راهنمایی است، بلکه می‌تواند دلالت بر حلیت انتقاد سازنده و ناصحانه نیز داشته باشد.

همچنین گاهی «انتقاد» را می‌توان ذیل عنوان‌های دیگری، مانند امر به معروف و نهی از منکر، ارشاد جاهل و... تفسیر کرد؛ اما بررسی بیشتر این گروه از روایات از عهده‌ی پژوهش حاضر خارج است و به عنوان نمونه، صرفاً به روایات یادشده اشاره شد.

به طور کلی، برای تشخیص جواز یا عدم جواز هر انتقاد، باید چند نکته را مورد توجه قرار داد:

۱. نیت انتقادکننده: درست است که انتقادکردن از اعمال عبادی به شمار نمی‌رود و قصد قربت شرط جواز انتقادکردن نیست، اما شایسته است که مؤمنان در تمام رفتارهای فردی،

علمی، اجتماعی و سیاسی خود، و در همه‌ی حالات و مراحل زندگی، خدای متعال و رضایت او، رشد و تعالی افراد و جامعه، و قصد اصلاح و سازندگی را در نظر بگیرند. بنابراین، انتقادکردن به قصد تخریب اشخاص حقیقی یا حقوقی، عقده‌گشایی‌های شخصی، خودنمایی، ریا، مخدوش کردن چهره‌ی مؤمنین یا جامعه‌ی ایمانی و هر قصد ناسالم دیگر، محل اشکال است. البته باید توجه داشت که در ارزیابی انتقادات، دست‌یافتن به نیت افراد انتقادکننده دشوار و عموماً ناممکن است؛ چراکه قصد و نیت افعال از امور باطنی به شمار می‌آید. از این رو، لازم است افعال مؤمنان انتقادکننده، حمل بر صحت شود، مگر آنکه خلاف آن ثابت گردد.

۲. شیوه‌ی انتقادکردن: انتقاد باید

همراه با احترام و به دور از توهین و افترا، تمسخر و عیب‌جویی‌های بی‌جهت و سایر موارد حرام مذکور در قرآن و سنت انجام شود. رعایت ادب و احترام در گفتار، تواضع فرد انتقادکننده، همه‌جانبه‌نگری و عاری ندانستن خویش از عیوب، از موارد مورد تأکید فقه و اخلاق اسلامی است. همچنین نباید عیوب افراد را در جمع برشمرد. در روایتی



از ابی‌عبدالله علیه السلام، «فساد» علتِ عیب‌جویی معرفی شده است: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ... وَ فِي الْفَسَادِ ظَلُبٌ عَوْرَةُ أَهْلِ الْيُؤُوبِ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۴۰۱) «فساد، علتِ جست‌وجو از بدی‌ها و عیوبِ اهلِ عیوب است.»

همچنین از امام باقر علیه السلام نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ثَلَاثُ خِصَالٍ مَنْ كُنَّ فِيهِ أَوْ وَاحِدَةٌ مِنْهُنَّ كَانَ فِي ظِلِّ عَرْشِ اللَّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ ... رَجُلٌ لَمْ يَعِْبْ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ بَعِيبٍ حَتَّى يَنْفِي ذَلِكَ الْعَيْبَ عَنْ نَفْسِهِ فَإِنَّهُ لَا يَنْفِي مِنْهَا عَيْبًا إِلَّا بَدَا لَهُ عَيْبٌ وَ كَفَى بِالْمَرْءِ شُغْلًا بِنَفْسِهِ عَنِ النَّاسِ»؛ (حر عاملی، ۱۴۱۶: ج ۳۰، ص ۲۸۸) سه خصلت است که اگر کسی آن‌ها را و یا یکی از آن‌ها را داشته باشد در زیر سایه خدا قرار گیرد؛ روزی که سایه‌ای نباشد (در قیامت): انسان از خود نسبت به مردم رفتاری نشان دهد که آن را را نسبت به خود از مردم توقع دارد و گامش را بر ندارد و نگذارد مگر که بداند برای رضایت خداوند است و برادر مسلمانش را به چیزی عیب‌نگیرد تا از خودش آن عیب را بر طرف کند چه اینکه انسان عیبی را از خود بر طرف نمی‌کند مگر که عیب دیگری برایش ظاهر می‌شود و برای انسان کفایت می‌کند

مشغول شدن به نفس خویش از توجه کردن به دیگران، بنابراین انسان بیشتر باید به عیب‌ها و ضعف‌های خود توجه کند نه نواقص دیگران.

همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^۲ (کلینی، ۱۳۶۳: الکافی، ج ۸، ص ۳۵۷) هرکس درباره مؤمنی بگوید آنچه را دو چشمش دیده و دو گوشش شنیده، پس او از کسانی است که خدا درباره آنان فرموده است: همانا کسانی که دوست دارند فاش سازند گناهان کسانی را که ایمان آورده‌اند برای آن‌ها عذاب دردناکی خواهد بود (نور/۱۸)

۳- آثار و لوازم انتقاد کردن: آثار احتمالی یک انتقاد نیز باید در نظر گرفته شود تا منجر به تضعیف حکومت اسلامی، ایجاد اختلال اجتماعی، اختلافات شخصی، تفرقه بین مسلمانان یا مومنان نشود.

۴- مصالح عمومی: اگر انتقاد برای مصلحت‌های عمومی باشد، مانند نقد سیاست‌های عمومی یا رفتارهای اجتماعی، یا مسائلی که به نفع جامعه و مومنان است مجاز می‌باشد.

۱. رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ سَيَّانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ۲. عَلَيْهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:



۵. مولفه های سلبی و ایجابی

۱.۵. مؤلفه های سلبی:

الف- طنز و لهو:

از آن رو که طنز نوعی روش بیان است که در ضمن شوخی اهداف خاصی مانند نقد و اصلاح را دنبال می کند و با وجود پیگیری هدفی خاص اساساً لغو و بیهوده نیست؛ بنابراین از جهت صغروی تعریف لهو شامل طنز نمی شود؛ چه اینکه از نظر کبروی نیز هر نوع لهوی غیرجایز نیست.

آیت الله خویی در این باره می نویسد: «ان الضرورة دلت علی جواز اللهو فی الجملة، وکونه من الامور المباحة، کاللعاب بالسبحة أو اللحية أو الجبل أو الاحجار ونحوها، فلا یمکن العمل باطلاق هذه الروایات علی تقدیر صحتها: ضرورة دلالت دارد بر اینکه لهو فی الجملة جایز و مباح است؛ مانند بازی کردن با تسبیح و ریش و ریسمان یا سنگ و مانند این امور. پس روایاتی که به طور مطلق ظهور در حرمت دارد اگر صحیح باشند، عمل به آنها ممکن نیست و در نتیجه دلیلی بر حرمت لهو به طور مطلق نداریم.» (خویی، ۱۳۷۸ ه. ق: ج ۱، ص ۴۲۲)

ب- طنز و تمسخر:

اگرچه طنز، تمسخر و استهزاء همگی موجب خنده و از مصادیق شوخی هستند، لکن تمسخر در ماهیت طنز اخذ نشده است؛ نه به این معنا که این مفاهیم با یکدیگر مترادف اند و نه به این معنا که طنز

ضرورتاً مستلزم تمسخر باشد. لکن تمسخر حرام است؛ بنابراین، نباید در طنز حلال از تمسخر استفاده کرد.

ج- طنز و عناوین حرام دیگر:

از آنجا که حکم عناوینی مانند دروغ، تهمت، عیب جویی، تعبیر و سرزنش، بی عفتی، شوخی و اختلاط مفسده انگیز میان زن و مرد اجنبی، و ایذای دیگران از منظر فقه شیعی حرام است؛ بنابراین، طنز نباید همراه با این افعال باشد؛ درحالی که طنز فی نفسه جایز و مصداق ادخال سرور و اصلاح گری است و در نتیجه، مستحب محسوب می شود.

د- طنز با معصومین علیهم السلام و مقدسات:

با توجه به سه رکن تشکیل دهنده ی طنز، یعنی: ۱. انجام دهنده ی طنز، ۲. موضوع طنز و ۳. مخاطب طنز، باید توضیح داد که آیا جایز است معصومین علیهم السلام موضوع و دست مایه ی طنز قرار گیرند یا خیر؟

چنان که در ادله ی جواز شوخی بیان شد، شوخی کردن از منظر فقه شیعه امری جایز، بلکه پسندیده است و این نکته از سیره ی معصومین علیهم السلام و نیز توصیه ی آنان به اصحاب خود، به خوبی قابل برداشت است. با توجه به روایت معمر بن خلاد، اگر حکم شوخی کردن با معصوم، عدم جواز بود، باید رفتار اعرابی مورد ردع و نهی رسول خدا ﷺ قرار می گرفت؛ درحالی که نه تنها ایشان اعرابی را از این کار نهی نکردند، بلکه هرگاه غبار غم بر وجود مبارکشان عارض می شد،



خاطر عزیزشان متوجه آن اعرابی و شوخی او می‌گردید. بنابراین، مخصّصی برای استثنا کردن این مورد از حکم کلی شوخی، یعنی استحباب، وجود ندارد. پس شوخی با معصومین علیهم‌السلام فی‌نفسه جایز است، مگر آن‌که عنوان دیگری بر آن مترتب شود؛ مانند آن‌که موجب هتک حرمت یا عدم رعایت شأن آنان گردد.

اما از سوی دیگر، از آن‌جا که تمییز این نکته در شوخی با معصومین علیهم‌السلام بسیار دشوار است و نوعاً امکان تحقق هتک حرمت و عدم رعایت شأن آنان وجود دارد، باید در این موضوع و نیز در موضوعات مشابه، مانند قرآن کریم و سایر مقدسات، احتیاط کرد.

باید توجه داشت که طنز صرفاً شوخی نیست؛ بلکه چنان‌که در تعریف مختار و مفهوم‌شناسی طنز بیان شد، ماهیت طنز متشکل از دو عنصر است:

۱. عنصر شوخی (غیر جدی)،
۲. عنصر جدی که خود به دو مؤلفه‌ی انتقادی بودن و قصد اصلاح عیوب قابل تفکیک است.

اگرچه شوخی با معصومین علیهم‌السلام فی‌نفسه و به‌خودی‌خود بدون اشکال است و البته بنابر احتیاط شایسته است ترک شود، اما از آن‌جا که طنز، علاوه بر شوخی بودن، همراه با انتقاد نیز هست، نمی‌توان معصوم را موضوع و دست‌مایه‌ی طنز و انتقاد قرار داد؛ زیرا انتقاد و اعتراض نسبت به معصوم،

بنابر دلایل عقلی و نقلی، جایز نیست. بله، اگر معصوم موضوع طنز و شوخی قرار گیرد و در عین حال هتک حرمتی در کار نباشد و مسئله‌ی مورد انتقاد نیز معصوم یا افعال ایشان نباشد، اشکالی ندارد؛ لکن به هر جهت، رعایت احتیاط مناسب‌تر است.

دلیل عقلی عدم جواز انتقاد به معصومین:

قول، فعل و تقریر (امضای معصوم حجت و معیار سنجش است؛ بنابراین، قانون و معیار دیگری برای سنجش معصومین علیهم‌السلام وجود ندارد تا به‌وسیله‌ی آن، رفتار آنان ارزیابی شود؛ چراکه رفتار ایشان خود معیار سنجش حق، و مبدأ و منبع کشف شریعت و احکام و قوانین الهی است.

دلیل نقلی عدم جواز انتقاد به معصومین:

۱. دلیل عصمت:

قرآن کریم در آیه‌ی «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴) تصریح می‌کند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از روی هوا سخن نمی‌گوید و گفتار ایشان مطابق وحی است. این اصل به ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام نیز قابل تعمیم است؛ بنابراین، گفتار آنان حجت شرعی به‌شمار می‌آید و به همین دلیل، انتقاد نسبت به آنان جایز نیست.

۲. اطاعت مطلقه از معصومین:

در آیات متعددی از قرآن کریم (مانند سوره‌ی نساء، سوره‌ی حشر و سوره‌ی آل‌عمران) و نیز روایات فراوانی همچون حدیث سفینه، اطاعت بی‌قید و شرط از



پیامبر و اولی الامر. که در تفسیر شیعه، ائمه‌ی معصومین علیهم السلام هستند. بر همگان واجب شمرده شده است. اگر انتقاد به معنای تخطئه و ارائه‌ی نظر مخالف باشد، با اصل عصمت و لزوم اطاعت مطلقه ناسازگار است؛ زیرا در مقام نقد، معصوم قابل خطا فرض می‌شود و این امر با جایگاه حجت الهی معصوم منافات دارد.

۲،۵. مؤلفه‌های ایجابی:

- ۱- به قصد انتقاد و اصلاح باشد.
- ۲- ادخال سرور باشد.
- ۳- امر به معروف و نهی از منکر باشد.



نتیجه‌گیری

بنابراین، طنز که خنداندن و شوخی در ماهیت آن اخذ شده و از ارکان اصلی آن به‌شمار می‌آید، می‌تواند مصداق ادخال سرور باشد؛ لذا آنچه در باب مزاح گذشت و آنچه در ذیل بررسی روایات ادخال سرور بیان شد، در مورد طنز نیز معتبر است. پس اصل طنز، که شوخی و مزاح از عناصر اصلی آن است، پسندیده و نیکو است، مگر آن‌که به کثرت و افراط در شوخی یا به امور ناپسند، مکروه یا حرام آلوده شود. از آنچه بیان شد، روشن می‌شود که در تشخیص طنز جایز و حلال، دو دسته مؤلفه باید مورد توجه قرار گیرد: مؤلفه‌های ایجابی که با وجود آن‌ها طنز حلال شکل می‌گیرد، و مؤلفه‌های سلبی که نبود آن‌ها در طنز جایز ضروری است.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶). الأمالی (محمدباقر کمره‌ای). تهران: کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۳-۱۴۰۴ق). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه المدرّسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۱ق). من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیه، نسخه تصحیح نشده.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۷. امینی، اسماعیل (۱۳۹۱). خندمین‌ترین افسانه. تهران: سوره مهر، چاپ دوم.
۸. اصلانی، محمدرضا (۱۴۰۰). فرهنگ واژگان و اصطلاحات طنز. تهران: مروارید، چاپ دوم.
۹. بحر العلوم، محمد صادق و حلی، حسین (بی‌تا). بحوث فقهیه. بی‌جا: مؤسسة المنار.
۱۰. برقی، احمد بن محمد (بی‌تا). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۱. الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دار العلم للملایین، چاپ چهارم.
۱۲. الجوهری، اسماعیل بن حماد و عطار، احمد عبدالغفور (۱۴۰۴-۱۹۸۴م). الصحاح (للجوهری). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. الزمخشری، جارالله (۱۴۱۹ق). اساس البلاغه. بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۴. النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (بی‌تا). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۴۰۲). حافظ حافظه ماست. تهران: قطره، چاپ سیزدهم.
۱۶. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۸ق). مصباح الفقاهه فی المعاملات. نجف: حیدریه.
۱۸. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱). ارسطو و فن شعر. تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
۱۹. سبحانی، جعفر (۱۳۶۹). کلیات فی علم الرجال. قم: نشر اسلامی.
۲۰. سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله (۱۳۲۰ق). دیوان سعدی. تهران: دارالخوانساری.
۲۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی (۱۳۷۶). رسائل الشهد الثانی. قم: دفتر

۳۴. نویسندگان متعدد (دهخدا، معین، شهیدی و...) (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس. بیروت: دارالفکر.
۲۲. صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲-۱۳۶۱). رجال العلامة الحلی. قم: الشریف الرضی.
۲۴. علامه مجلسی، محمدباقر (بی‌تا). الوجیزه فی الرجال. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. عمید، حسن (۱۳۶۴). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
۲۶. فیض کاشانی، محمدحسن (بی‌تا). الوافی. بی‌جا: بی‌نا.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفا، چاپ دوم.
۲۹. محدث، جلال‌الدین (بی‌تا). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیه.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). بحوث فقهیه. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب، چاپ اول.
۳۲. معین، محمد (۱۳۹۰). فرهنگ فارسی. تهران: بهزاد، چاپ سوم.
۳۳. نویسندگان متعدد (دهخدا، معین، شهیدی و...) (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا. تهران: روزنه.

مقالات

- حسینی‌نیا، سید محمدرضا؛ محمودی، مهدی؛ متقی، روح‌الله، اصول طنز اجتماعی در قرآن کریم، ۱۴۰۳.
- گروه معارف مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، منیع نامشخص، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶.
- سخنرانی‌ها و بیانات خامنه‌ای، سیدعلی، دیدار با مسئولان صدا و سیما، ۱۳۸۳/۰۹/۱۱.



A Jurisprudential Reassessment of Guardianship (Wilāyah) in Family Formation with Emphasis on Contemporary Normative Transformations

Seyyed Hassan Davood Al-Mousavi¹

Abstract

In the contemporary era—an age in which many grand narratives and social constructs have lost their traditional definitions—numerous well-established juristic rulings have undergone changes in their initial formulation. This phenomenon reflects the inherent dynamism of Islamic jurisprudence and the role of time and place in legal determination. Wilāyah (guardianship) is one of the most frequently invoked concepts in Islamic jurisprudence, and the necessity of its re-examination within the atmosphere of modern social transformations is undeniable.

This study investigates the status of the guardian (walī) in the formation of the family within the framework of Imāmī jurisprudence. With a focus on the concept of wilāyah and its legal-juristic dimensions, it analyzes the foundations and scope of this institution. The central questions addressed here are: To what extent can the conditions under which a ruling on guardianship is issued affect its limitations? And if the subject of wilāyah—such as the marriage of the legally incompetent—exists within a social context fundamentally different from that of the era of the Lawgiver, can the original ruling or its scope be altered? Through historical examination and analysis of textual evidence, the study suggests that guardianship in marriage is an imdāʾī (approbative) ruling grounded in the rational customary practices of the time of legislation. In this regard, two approaches to approbative rulings are examined: (1) the view that the Lawgiver did not intervene in rational custom, such that when the custom ceases, the subject of the ruling is nullified; and (2) the view that the ruling itself was legislated with the essential role of the prevailing custom, such that with its transformation, the ruling also becomes subject to change.

The research employs a descriptive-analytical method, drawing on juristic sources as well as relevant legal documents. The findings indicate that guardianship over the legally incompetent—particularly in cases of child marriage—was accepted by the Lawgiver as an approbative ruling. According to both aforementioned approaches, shifts in social structures and the transformation of rational customs in modern times have called into question the necessity and effectiveness of certain applications of guardianship, especially in marriage. The study concludes that the role of the guardian in family formation requires reconsideration, recommending a redefinition that integrates maṣlaḥah-oriented reasoning with the changing contextual conditions surrounding rulings of guardianship in marriage.

Keywords

Wilāyah; Marriage; Child Marriage; Approbative Ruling (ḥukm imdāʾī); Rational Custom (ʿurf ʿuqalāʾī); Historiography.

1. PhD in Fiqh and Principles of Law, University of Tehran ,Level Three Seminary Graduate



بازخوانی فقهی ولایت در تشکیل خانواده با تأکید بر تحولات عرفی

در عصر حاضر

سید حسن داوود الموسوی^۱

چکیده

در عصر حاضر، که بسیاری از کلان‌روایت‌ها و موضوعات، تعریف سنتی و گذشته‌محور خود را از دست داده‌اند، شماری از احکام مسلم فقهی نیز دچار دگرگونی در حکم اولیه خود می‌شوند. این امر، تعبیر دیگری از پویایی فقه و لحاظ عنصر زمان و مکان در فرآیند استنباط حکم شرعی است. عنصر ولایت از مفاهیم و موضوعات پربسامد در گستره فقه اسلامی به‌شمار می‌رود و ضرورت بازپژوهی آن در اتمسفر عصر حاضر بر کسی پوشیده نیست. این پژوهش به بررسی جایگاه ولی در تشکیل خانواده در چارچوب فقه امامیه می‌پردازد و با تمرکز بر مفهوم ولایت و ابعاد حقوقی و فقهی آن، به تحلیل مبانی و دامنه این نهاد اهتمام دارد. مسائل مورد نظر در پژوهش حاضر عبارت‌اند از: «آیا شرایط صدور حکم ولایت می‌تواند در تغییر حدود و قلمرو آن تأثیرگذار باشد؟ و اگر موضوع ولایت، مانند ازدواج محجوران، در بستری متفاوت از عصر شارع قرار گیرد، آیا اصل حکم یا دامنه اجرای آن قابل تغییر است؟» با بررسی تاریخی و تحلیل روایات، به نظر می‌رسد چ‌ی ولایت در نکاح، حکمی امضایی بوده و ریشه در عرف عقلایی عصر تشریع دارد. در این راستا، دو مبنا در تحلیل احکام امضایی مورد بررسی قرار گرفته است: ۱. مبنای عدم تصرف شارع در عرف عقلایی که بر اساس آن، با زوال عرف، موضوع حکم نیز منتفی می‌شود؛ ۲. مبنای تشریع حکم که با توجه به مقوم‌بودن عرف زمان صدور حکم، تغییر عرف را مستلزم تغییر حکم می‌داند. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و با استناد به منابع فقهی و نیز اسناد حقوقی انجام شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ولایت بر محجوران، به‌ویژه در مسئله ازدواج کودکان، به‌عنوان یک حکم امضایی مورد پذیرش شارع قرار گرفته است. بر اساس هر دو مبنای یادشده، با توجه به تحولات اجتماعی و دگرگونی عرف‌های عقلایی در دوران معاصر، ضرورت و کارآمدی برخی مصادیق ولایت، به‌ویژه در امر ازدواج، با تردید جدی مواجه شده و حکم ولایت در نکاح نیازمند بازنگری است. این پژوهش، با تحلیل ادله فقهی و با لحاظ مقتضیات زمان، پیشنهاد می‌کند که جایگاه ولی در تشکیل خانواده، با تأکید بر تلفیق مصلحت‌محوری و شرایط متغیر صدور حکم ولایت در نکاح، مورد بازتعریف قرار گیرد.

کلیدواژه:

ولایت، نکاح، کودک همسری، حکم امضایی، عرف عقلایی، تاریخ نگاری.

۱. دانش‌آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشگاه تهران

**۱. مقدمه**

عامه) نیازمند واکاوی دقیق و روشمند است. همچنین با پیشرفت جوامع و تحول عرف، پرسش از کارآمدی و ضرورت بقای برخی مصادیق ولایت، به‌ویژه در امر ازدواج، بیش از پیش مطرح شده است.

با توجه به ماهیت امضایی ولایت قهری در فقه امامیه، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا شرایط صدور حکم ولایت می‌تواند در تغییر حدود آن تأثیرگذار باشد؟ به بیان دیگر، اگر موضوع ولایت، مانند ازدواج محجوران، در بستری متفاوت از عصر شارع قرار گیرد، آیا اصل حکم یا قلمرو آن قابل تغییر است؟ این مقاله با تحلیل آرای فقهی و بررسی مصادیقی همچون ولایت مادر، به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا تغییر در موضوع می‌تواند به بازتعریف ولایت قهری بینجامد یا خیر.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع فقهی، از جمله جواهر الکلام و وسائل الشیعه، و نیز اسناد حقوقی، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست. هدف نهایی، ارائه راهکارهایی برای بازتعریف جایگاه ولی در تشکیل خانواده، با تأکید بر تلفیق «مصلحت‌محوری» و شرایط صدور حکم ولایت در نکاح، در پرتو ادله شرعی، است.

۲. مبانی نظری و تبیین مفاهیم:**۱.۲. مفهوم لغوی ولایت**

واژه «ولایت» ریشه در لغت عربی دارد و

نهاد خانواده، به‌عنوان اصلی‌ترین و نخستین بستر اجتماعی هر انسان، از دیرباز جایگاه ویژه‌ای در تمامی فرهنگ‌ها و ادیان داشته است. یکی از مهم‌ترین ابعاد حقوقی و فقهی شکل‌گیری این نهاد، بحث ولایت و تعیین سرپرست برای افرادی است که بنا بر شرایط سنی یا عقلی خود، قادر به تصمیم‌گیری مستقل در مسائل سرنوشت‌ساز زندگی، همچون ازدواج، نیستند. در نظام حقوقی ایران که متأثر از فقه امامیه است، نهاد «ولایت قهری» به‌طور مشخص برای حمایت از کودکان و افراد ناتوان پیش‌بینی شده است؛ نهادی که مبانی و حدود آن از دیرباز مورد بحث و بررسی فقها قرار داشته است.

بررسی دقیق مفاهیم ولایت و جایگاه ولی در تشکیل خانواده، مستلزم شناخت عمیق ریشه‌های لغوی، اصطلاحی و تاریخی این پدیده است. «ولایت» در لغت به معنای نزدیکی، سرپرستی و حق تصرف آمده و در اصطلاح فقهی، به تسلط شرعی در اداره امور شخصی و مالی افرادی اطلاق می‌شود که خود توان مدیریت زندگی را ندارند. در طول تاریخ، انواع مختلف ولایت، مانند ولایت تکوینی و تشریعی، و نیز مصادیقی همچون ولایت پدر و جد پدری، مادر، برادر و دیگران، در جوامع گوناگون شناخته شده و گاه مورد تردید قرار گرفته است. تمایز ولایت بر محجوران از ولایت حاکم شرع (ولایت



از ماده «وَلَّى» مشتق شده است. فراهیدی در کتاب العین (فراهیدی، ۱۴۲۱ق: ج ۸، ص ۳۶۵)، ولایت را مصدر «موالاة» و نیز مصدر «والی» دانسته است. جوهری (۱۴۰۴ق: ج ۶، ص ۲۵۲۸) نیز «ولی» را به معنای قرب و نزدیکی (در مقابل «عدو») و سلطان تعریف می‌نماید که دلالت بر فردی دارای نفوذ و سلطنت می‌کند. ابن واژه همچنین در معنای نصرت و یاری نیز به کار رفته است. ابن فارس در معجم المقاییس (ابن فارس، ج ۶، ص ۱۴۱) بیان می‌کند که ماده «و-ل-ی» حاکی از دوستی و قربت است و به همین جهت، به بنده، مالک، همسایه، ناصر، پسرعمو و همنشین «مولی» اطلاق می‌شود. ابن اثیر در النهاية فی غریب الحديث والاثار (ابن اثیر، ج ۵، ص ۲۲۷) نیز «ولی» را به معنای «یاری‌رسان» می‌داند و تأکید می‌کند که فرد فاقد تدبیر و قدرت فعل، شایسته عنوان ولی نیست.

صاحب مجمع البحرین (طریحی، بی‌تا: ج ۴، ص ۵۵۴) در تفسیر آیه ۶۸ سوره آل عمران، «ولی» را به معنای قرب و نزدیکی دانسته و در توضیح «ولایت» به کسر واو، آن را به امارت و سلطنت تعبیر می‌نماید. از دیدگاه وی، سلطان به دلیل مسئولیت در تدبیر امور مردم، ولی نامیده می‌شود.

از بررسی آرای لغویان چنین برمی‌آید که لفظ «ولی» در دو معنا به کار رفته است:

۱. دوست و فرد دارای قربت (قول مشهور لغویان)؛

تبعیت بدون واسطه (عسکری، بی‌تا: ج ۱، ص ۵۷۸).

علامه عسکری این دو معنا را قابل جمع دانسته و تبعیت را نتیجه طبیعی قرب می‌شمارد. به گفته وی، «به دلیل قرب است که فردی ولی فرد دیگر می‌شود و از او تبعیت می‌کند». علامه مصطفوی (مصطفوی، بی‌تا: ج ۱۳، ص ۲۲۵) نیز ولایت را به معنای قرار گرفتن یک شیء در پی شیء دیگر، همراه با وجود رابطه میان آن دو، تعریف کرده است.

ولایت از نظر صرفی دارای دو وجه است:

۱. «ولایت» به فتح واو: مصدر مشتق از «وَلَّى - یَلِی - وِلَاة» که فعلی معتل ثلاثی مجرد است و در ماضی و مضارع آن، کسر عین الفعل وجوب دارد (حملاوی، بی‌تا: ص ۲۵-۲۶؛ عقیلی، شرح ابن عقیل، ج ۴، ص ۳۰۵-۳۰۶).
۲. «ولایت» به کسر واو: اسم مصدر، همانند «امارة» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۱۵، ص ۴۰۷).

ولایت به فتح واو، بیانگر تأثیر یک جانبه است که در آن، فرد تأثیرگذار «ولی» یا «والی» نامیده می‌شود؛ در حالی که ولایت به کسر واو، حاکی از تأثیر متقابل است. ولایت خداوند بر موجودات از نوع نخست است؛ چنان که در آیه شریفه «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ» (کهف: ۴۴) آمده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ص ۱۸).

واژه «وَلَّى» در زبان عربی به معنای پیوستگی دو شیء بدون فاصله است



تقسیم میشود: ولایت تکوینی، ولایت بر تشریع و ولایت در تشریع.

ولایت تکوینی:

سرپرستی حقیقی بر موجودات خارجی است، مانند ولایت نفس انسان بر قوای درونی خود (ادراکی، تحریکی و اعضای بدن). این رابطه، علی و غیرقابل انفکاک است.

مثال: اگر فردی به چشم خود فرمان ببیند یا به دستش دستور حرکت دهد، این اعضا تبعیت می‌کنند (به شرط سلامت کامل) (جوادی آملی، بی تا: ص ۱۲۳).

ولایت بر تشریع:

قدرت وضع قانون و تشریع احکام است که مختص خداوند است؛ زیرا تنها قانونگذار کامل و حکیم، خالق عالم است (آیه «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» - یوسف: ۶۷).

هرچند قانون به اراده ولی جعل میشود، اما افراد در مقام عمل میتوانند از آن تخلف کنند (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۲۴).

ولایت در تشریع:

ولایتی است که در چارچوب احکام الهی اعمال می‌شود و به دو قسم تقسیم می‌شود: الف) ولایت بر محجوران (کسانی که توانایی اداره امور خود را ندارند).

ب) ولایت بر جامعه عقلای بالغ.

این ولایت اعتباری است، اما با تحلیل عقلی، به سنخ ولایت تکوینی بازمی‌گردد

که مستلزم قرب و وجود رابطه میان آن دو می‌باشد. این ارتباط، دوطرفه است و جریان تأثیر از «ولی» بر «مولی علیه» تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ولایت در قرآن، ص ۱۷). همین ویژگی موجب شده است که این واژه در معانی گوناگونی چون «نصرت»، «پیروی»، «دوستی» و «سرپرستی» به کار رود که همگی بر مفهوم قرب معنوی دلالت دارند.

۲.۲. ولایت اصطلاحی

ولایت در مصطلح فقهای امامیه، به معنای تسلط شرعی بر امور و اداره شؤون شخصی و مالی مولی علیه، در زمانی است که خود قادر به انجام و تدبیر امور خویش نباشد؛ مانند میت، سفیه، کودک و مجنون. قنونی می‌گوید: «ولایت، تنفیذ حکم بر دیگری است» (قنوی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۱۴۸). بر این اساس، می‌توان ولایت صغار را به معنای اشراف بر اطفال غیر بالغ و رعایت تدبیر امور کودک دانست. حتی مسئولیت‌های تربیتی، حفظ و تدبیر امور شخصی، مانند ازدواج، آموزش و بهداشت، از شؤون تصرف ولی در امور کودک به شمار می‌آید و تناسب آن با معنای لغوی نیز همان نصرتی است که ولی نسبت به کودک اعمال می‌کند (فتح الله احمد، معجم الألفاظ الفقه الجعفری، ص ۴۵۳).

۱.۲.۲. انواع ولایت

ولایت (سرپرستی) به اعتبار موضوع سرپرستی (مولی علیه) به انواع مختلفی



خداست و انسان شایسته، به نمایندگی از او، اداره امور مولی علیه را عهده‌دار می‌شود. بر این اساس، بر افراد بشری واجب است که مشروعیت ولایت خود را از خداوند اخذ کنند. در چنین صورتی، ولایت انسان بر انسان، در طول ولایت الهی معنا می‌یابد؛ همانند مسئولیتی که ائمه معصومین نسبت به مولی علیه خود دارند. به بیان دیگر، ولایت آنان، ولایت خداوند است و این ولایت را به نمایندگی از او پذیرفته‌اند:

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائدة: ۵۵).

سایر اولیاء نیز به همین نحو از ولایت برخوردارند، با این تفاوت که ولایت آنان از مرتبه وجودی نازل‌تری نسبت به ولایت ائمه معصومین بهره‌مند است. یکی از اصلی‌ترین اهداف جعل این ولایت، تربیت و تکمیل انسان‌ها بر اساس استعدادهای آنان است. از آنجا که افراد بشر از حیث استعداد رشد و تربیت، دارای مراتب گوناگون‌اند، اولیاء الهی انسان‌ها را بر پایه تفاوت استعدادهایشان تربیت و تکمیل می‌کنند. به تعبیر دیگر، چون عقول انسان‌ها متفاوت است، اولیایی تعیین می‌شوند تا هر صاحب استعدادی را به نهایت کمال ممکن وی برسانند.

متکلمین امامیه، ولایت نبوی و ولوی را ملازم با هدایت می‌دانند و در این زمینه به ادله‌ای همچون آیه شریفه «أَرْسَلَ رَسُولُهُ

(جوادی آملی، بی‌تا: ص ۱۲۵). در قرآن و منابع اسلامی، گاهی به مدیریت امور محجوزان (اسراء: ۳۳؛ نمل: ۴۹؛ بقره: ۲۸۲) و گاهی به اداره جامعه (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق: ج ۲۷، ص ۲۴۳؛ کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۹۵؛ احزاب: ۶؛ مائده: ۵۵) ولی اطلاق شده است.

۳. مبنای فقهی «ولایت در تشریع»

ولایت در تشریع را می‌توان به دو ریشه و مبنا نسبت داد:

۱.۳. ولایت رشدی:

در این مبنا، پس از آنکه ولایت در تکوین و تشریع، تنها برای خداوند متعال اثبات می‌شود، ولایت در تشریع نیز منحصر به ذات الهی دانسته می‌شود؛ زیرا ولایت بر دیگری، فرع بر مالکیت «والی» نسبت به «مولی علیه» و عهده‌دار بودن تدبیر امور زندگی اوست. از آنجا که مالکیت حقیقی تمام هستی، منحصر به خداوند متعال است، پس هیچ‌کس جز او ولایت بالذات ندارد.

البته شأن الهی اقتضا نمی‌کند که خداوند خود، مستقیماً و چهره‌به‌چهره، این مسئولیت را بر عهده گیرد؛ بلکه لازم است فردی از جنس «محکوم علیه» یا «مولی علیه» عهده‌دار این وظیفه شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ش: ج ۷، ص ۳۲). بر اساس این دو امر مسلم، یعنی انحصار ولایت در خدای سبحان و لزوم وجود ولی از جنس محکوم علیه، باید گفت که ولایت، از آن



إِذَا كَبُرَ وَ أَنْ يُعَفَّ فَرَجُهُ إِذَا أَذْرَكَ»

(نوری، ۱۴۰۸ هـ ق: ج ۱۵، ۱۶۹)

• عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: رَحِمَ اللَّهُ أَعَانَ أَعَانَ وَالِدَهُ عَلَى بَرِّهِ رَحِمَ اللَّهُ وَالِدًا أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ» (این بابویه، امالی صدوق ج ۱، ۲۸۸)

از ادله فوق استفاده میشود که این اصناف از اولیاء دارای هدف مشترکی هستند و آن به کمال رساندن مولی علیه خود است و در این سیر اکمال و هدایت هر کدام به حسب شرایط مولی علیه خود ابزار و روشی را انتخاب می‌کند.

از این نوع نگاه به ولایت اولیاء کودک، مجنون و مفلس استفاده میشود که ولایت امری تأسیسی از طرف شارع است و مشخص شدن فرد ولی و مولی علیه به ید شارع است و همین‌طور تمام شرایط عمال ولایت نیز باید از قبل شارع صادر شود. و جایگاه عقلا در این نظر شناخته نمیشود؛ بلکه همه شئون ولایت را امری توقیفی بیان میکند.

۲.۳. ولایت حجری:

مبنای دیگری که می‌توان در رابطه با ولایت بر محجورین تصور کرد، تفاوت داشتن ولایت این اولیاء با ولایت اهل بیت علیهم السلام و نبی اکرم ﷺ است. بدین معنا که ولایت بر محجورین - به تعبیر دیگر، حمایت از محجورین در افعال و تصرفاتی که

بِالْهُدَى» (صف: ۹) و نیز فرمایش امام باقر علیه السلام استناد کرده‌اند:

«وهم والله! ينثرون قلوب المؤمنين ويحبب الله. عز وجل. نورهم عمن يشاء فتظلم قلوبهم، والله لا يحبنا عبد ويتولانا حتى يطهر الله قلبه، ولا يطهر الله قلب عبد حتى يسلم لنا ويكون سلماً لنا» (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ص ۱۹۴).

بر این اساس، شأن امام آن است که هم راه را نشان دهد و هم ایصال به مطلوب را تحقق بخشد.

در این صورت اولیاء محجورین نیز از این عنوان خارج نیستند بلکه در راستای ولایت الهی مولی علیه خود را در رشد و تکامل همراهی میکنند. از ظاهر روایات متعددی این رسالت اولیاء استفاده میشود مانند:

• «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يَا عَلِيُّ حَقَّ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ أَنْ يُحَسِّنَ اسْمَهُ وَ أَدَبَهُ وَ يَضَعَهُ مَوْضِعاً صَالِحاً... يَا عَلِيُّ رَحِمَ اللَّهُ وَالِدَيْنِ حَمَلاً وَلَدَهُمَا عَلَى بَرِّهِمَا...» (حر عاملی، وسایل

الشیعه، ج ۲۱، ۳۸۹)

• أَبُو الْقَاسِمِ الْكُوفِيُّ فِي كِتَابِ الْأَخْلَاقِ ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ حَقَّ الْوَلَدُ عَلَى وَالِدِهِ أَنْ يُحَسِّنَ اسْمَهُ إِذَا وُلِدَ وَأَنْ يُعَلِّمَهُ الْكِتَابَةَ



اشکال مواجه است. زیرا ولایت بر جامعه، تفاوت‌های بنیادین با «ولایت بر محجوران» دارد؛ چراکه یکی ناظر به افراد ناتوان است و دیگری مربوط به تدبیر جامعه اسلامی. یکی برای حفظ حقوق اموات، سفهاء، محجورین و صغار جعل شده و دیگری برای اجرای حدود اسلامی، تأمین مصالح مادی و معنوی جامعه اسلامی، حفظ کشور در برابر خصم، صیانت از یکپارچگی جامعه و تقویت خردمندی، تدبیر و رشد اجتماعی است.

تفاوت دیگر آن است که اولیای محجورین، در برخی موارد به صورت غیرمستقیم و از راه تسبیب، و گاه به صورت مستقیم و مباشرتاً در امور آنان تصرف می‌کنند و امورشان را به جای آنان اداره می‌نمایند؛ از این رو این افراد «مورد کار» هستند نه «مصدر کار» (به استثنای حجر تفلیس و موارد مشابه). اما ولی جامعه خردمندان و جامعه اسلامی، با افزایش اندیشه و انگیزه افراد، جامعه را به حرکت برای پروردگار و به ثمر رساندن ارزش‌های اسلامی فرامی‌خواند؛ از این رو مردم «مصدر کار» اند نه «مورد کار» (جوادی آملی، بی‌تا: ۱۲۸).

قطعاً ولایت، امری امضایی از سوی شارع است و به نظر می‌رسد اختلاف نظر پدیدآمده، ناشی از تفاوت در مبنای مشروعیت احکام امضایی باشد که تحلیل آن در موضوع پژوهش حاضر راهگشا است. در مقام تعریف حکم امضایی، نظرات

توانایی انجام آن را ندارند. امری عقلائی بوده و در زمان‌ها و عصرهای مختلف همواره مورد توجه عقلا قرار داشته و به آن عمل شده است. در جوامع گوناگون، بر اساس شرایط اجتماعی، فرهنگی و جغرافیایی، نوع و شکل این حمایت متفاوت بوده است. برای مثال، در شبه جزیره عرب پیش از اسلام نیز در امر ازدواج کودکان، رضایت خانواده کودک لازم بوده است و همچنین در تصرف اموال کودک، پدر و پدر بزرگ وی حق تصرف داشته‌اند. این امر تا به امروز نیز در جوامع مختلف بشری استمرار داشته و نهادهای گوناگون حقوقی، اشکال متنوعی از این حمایت را تدوین و تنظیم کرده‌اند. از این رو، اگر شارع مقدس این نهاد را در بیانات خود به کار می‌گیرد، از آن جهت است که آن را به عنوان امضای یک امر عقلائی پذیرفته است. در موضوع پژوهش حاضر نیز، ازدواج کودکان امری رایج در میان عقلا در عصر شارع بوده و مورد امضای شارع قرار گرفته است. حال، با از بین رفتن این عرف عقلائی، حکم نیز ساقط می‌شود.

۱.۲.۲.۳. تحلیل و بررسی این دو مبنا

یک ریشه دانستن ولایت اهل بیت علیهم السلام و نبی اکرم ﷺ با ولایت بر محجورین، به نظر می‌رسد مقدمه‌ای صحیح باشد؛ اما نتیجه‌ای که از آن گرفته شده، مبنی بر اینکه تعیین افراد اولیاء و شرایط ولایت بر محجورین امری توقیفی است، با



۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۶؛ خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۶۶).

اما در تعریف دوم، طبق بیان ارائه شده، احکام عبادی تشریع شده توسط ادیان پیشین نیز امضایی تلقی شده‌اند؛ با این حال، خود تعریف کننده این مبنا را نپذیرفته و در ادامه متون خویش، عبادات را تأسیسی دانسته است (جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، ج ۳، ص ۳۵۳) که نشان دهنده نوعی تهافت میان تعریف و مقصود ارائه دهنده آن است. البته برخی گفته‌اند اگر عبادات را اعتبارات عرفی پیشادینی بدانیم که شارع صرفاً صورت خاصی به آن بخشیده است، در این صورت عبادات امضایی تلقی می‌شوند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۴: ص ۱۹۱).

باید به این نکته توجه داشت که حکم امضایی با احکام ارشادی متفاوت است؛ زیرا:

الف) صفت ارشادی متعلق به اوامر و نواهی است، نه خود حکم؛ و اگر به حکم نسبت داده می‌شود، از باب تسامح در تعبیر است، در حالی که امضایی یا تأسیسی بودن، وصف حکم است و همه امور امضایی در زمره احکام قرار می‌گیرند (ماهیت احکام امضایی، ص ۱۱).

ب) تقسیم حکم به امضایی و تأسیسی در مقام اثبات مورد بررسی قرار می‌گیرد، در حالی که امر مولوی و ارشادی در مقام ثبوت بحث می‌شود (جمعی از پژوهشگران،

متعددی مطرح شده است که می‌توان مهم‌ترین آن‌ها را تعاریف زیر دانست:

- حکم امضایی، امری اعتباری است که عقلا و عرف آن را معتبر دانسته‌اند؛ مانند زوجیت، مالکیت و مانند آن. این امور پیش از تشریع شارع وجود داشته و بنیان‌های نظام اقتصادی و اجتماعی جوامع را تشکیل می‌داده‌اند و شارع آن‌ها را تأیید کرده است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۶؛ خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۶۶؛ کاظمی، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ص ۳۸۶).

- قواعد و مقررات پیش از ظهور اسلام که تنظیم امور اقتصادی، حقوقی و فرهنگی میان مردم را نظام‌مند می‌کرده و برخی برگرفته از ادیان پیشین و برخی دیگر مبتنی بر بنای عقلا بوده است؛ شارع با تأیید یا حتی با سکوت و عدم نهی از آن‌ها (اعم از تأیید کامل یا همراه با تغییرات جزئی یا کلی) آن‌ها را امضا کرده و این دسته احکام، احکام امضایی نامیده می‌شوند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق: ج ۳، ص ۳۵۳).

در تعریف نخست - که مورد نظر امام خمینی (ره) و محقق نائینی است - تنها اعتبارات عرفی عقلایی، احکام امضایی به شمار می‌روند. ایشان عبادات را به طور کامل تأسیسی می‌دانند، خواه در ادیان سابق وجود داشته باشند یا نداشته باشند (محقق داماد،



۱۴۲۶ق: ج ۲، ص ۱۴۰). به تعبیر دیگر، در هر دو قسم امضایی و تأسیسی، حکم شرعی وجود دارد، اما راه اثبات آن متفاوت است. البته برخی فقها احکام امضایی را به دو قسم نشأت گرفته از عقل و نشأت گرفته از عرف عقلایی تقسیم کرده اند (مکارم شیرازی، دائرةالمعارف فقه مقارن، ص ۵۶۲)، اما باید توجه داشت که حکم عقل نیاز به امضا ندارد؛ زیرا شارع ممکن نیست از حکم عقل تخطی کند (عرب صالحی، ۱۳۹۸: ص ۱۲).

مسئله مشروعیت احکام امضایی در میان اصولیان مورد اختلاف واقع شده است و در این باره سه دیدگاه بیان شده است:

۱. به اعتقاد مشهور فقها و اصولیان، احکام شرعی به دو دسته تأسیسی و امضایی تقسیم می شوند و مقسم این تقسیم، حکم شرعی است. تمایز این دو، در روش شناسایی آنهاست (موسوی نجفی اردبیلی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۱-۶۲).

۲. گروهی دیگر از اصولیان معتقدند در باب احکام امضایی و امارات و طرق عقلایی، هیچ حکم شرعی منشأ شده ای وجود ندارد و شارع حکمی را انشا نکرده است؛ بلکه شارع با عدم تصرف در عمل عقلا، همسویی خود را با آنان نشان می دهد (خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۲۰۴؛ خمینی، ۱۴۱۸ق: ج ۷، ص ۹۱). به این دیدگاه

اشکال شده است که امضا به معنای انشای حکم است؛ زیرا اگر ارشادی بود، نیازی به احراز امضا نداشت، همانند احکام عقلی. در پاسخ باید گفت تخطی از احکام عقلی از شارع سر نمی زند، اما مخالفت با عرف عقلا از جانب شارع ممکن است و در موارد متعددی نیز شارع عرف عقلا را غیر شرعی دانسته و رد کرده است. ۳. مرحوم روحانی بر این باور است که گاه دلیل، حقیقتاً اخبار است، هرچند به لسان انشاء بیان شده باشد، و این اخبار از وجود متعلق در خارج حکایت می کند که حقیقت اوامر ارشادی چنین است. گاه نیز دلیل، حقیقتاً انشاء است که در این صورت، گاهی قصد از انشاء تحقق امر غیر است، مانند اوامر تبلیغی که در این موارد جعل مماثل صورت می گیرد و مصادیق آن در عرف فراوان است؛ و گاهی قصد از انشاء، جعل حکم است، ولی این حکم همانند حکمی است که دیگری اعتبار کرده است. هر سه مورد می تواند منشأ حکم امضایی باشد. تفاوت در جواز تمسک به اطلاق است؛ به گونه ای که در دو مورد نخست، تمسک به اطلاق جایز نیست، ولی در مورد اخیر مجاز است (روحانی، ۱۴۱۳ق: ج ۷، ص ۲۵-۲۶).



تحولات اقتصادی در عصرها و شرایط مختلف، و نیز جهان‌شمولی قواعد اسلام، از دیگر دلایل دفاع از این نظریه است. در گذر زمان، به واسطه پیشرفت تکنولوژی، رابطه انسان با طبیعت دستخوش تغییر می‌شود و از آنجا که اسلام باید راه‌حل‌های متناسب با این تحولات ارائه دهد، وجود منطقه الفراغ ضروری است تا حاکم اسلامی بتواند بر اساس اهداف مکتب اسلامی و به اختیار خویش، قانون وضع کند (حسینی حائری، ۱۳۸۰: ص ۲۹).

اما با پذیرش نظر مشهور اصولیان درباره احکام امضایی، که در آن جعل و انشاء صورت گرفته است، اگر عرف عقلایی موجود در زمان شارع در تطور تاریخی زائل شود، حکم قابل تغییر نخواهد بود؛ مگر آنکه یا راه و سازوکار تغییر آن در خود فقه و بیانات شارع یافت شود، یا اثبات گردد که عرف زمان شارع مقوم حکم بوده و امضای شارع مقید به آن عرف و شرایط خاص بوده است. در این صورت، حکم دارای ظرف زمانی خاص خواهد بود و امکان تغییر آن وجود دارد.

در نتیجه، قطعاً سنخ ولایت حجری با سایر انواع ولایت متفاوت است و حتی با ولایت بر جامعه - مانند ولایت فقیه - نیز تفاوت دارد. ولایت حجری، امری عقلایی است که پیش از اسلام نیز رایج بوده و اسلام آن را امضا کرده است. با توجه به هر یک از مبانی اصولی و فقهی درباره احکام امضایی، تصور تغییر حکم به واسطه تغییر امر عرفی

در نگاه ابتدایی، به نظر می‌رسد امضای شارع به معنای تشریع حکم و تحقق انشاء باشد؛ اما این قاعده نیز قابل طرح است که شارع در موضوعاتی که در آن‌ها نظر دارد، تشریع حکم می‌کند و در سایر امور عرفی، دست عقلا را باز می‌گذارد؛ به گونه‌ای که این امور در «منطقة الفراغ» قرار می‌گیرند. در این موارد، اگر امضایی از جانب شارع صورت گرفته باشد، در حقیقت خبر از وجود آن امر عقلایی می‌دهد. از این رو، این نوع قانون‌گذاری‌ها دائمی نبوده و وابسته به عرف عقلایی یا شرایطی است که آن اخبار در مورد آن‌ها صادر شده‌اند.

به تعبیر دیگر، اگر عرفی در زمان نزول وجود داشته و شارع نسبت به آن عرف اظهار نظر کرده و امضایی صورت گرفته باشد، ممکن است این امضا ارشادی به امر عقلایی بوده و در صورت از بین رفتن آن عرف، حکم نیز از بین برود. البته تبدیل حکم مطابق با عرف عقلایی سابق به حکم منطبق با عرف عقلایی لاحق، امری دشوار است که تحلیل آن خارج از موضوع پژوهش حاضر است.

این رویکرد به فقه اسلامی، مکتب اسلامی را در برابر تحولات فردی و اجتماعی، از حیث اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و فیزیکی، پویاتر و انعطاف‌پذیرتر می‌سازد؛ بلکه برخی فقها آن را از ضروریات مکتب اسلامی دانسته و غفلت از آن را نادیده گرفتن عناصر مهمی از این مکتب تلقی کرده‌اند (صدر، اقتصادنا، ص ۴۴۴).



عقلایی، چندان دور از ذهن نیست.

۴. گستره ولایت ولی

۱.۴. تاریخچه تحول گستره ولایت ولی

در رابطه با ولایت کودک و رویکرد برخورد با او در جوامع مختلف، سیر تحولی قابل توجهی وجود داشته است که بررسی این تحولات می‌تواند نگرشی مناسب نسبت به مفهوم ولایت ایجاد کند.

جواد علی در کتاب خود با عنوان فرهنگ عصر جاهلی، در بحث از فقه جاهلی، بیان می‌کند که مفهوم «حق» در عصر جاهلیت، متأثر از جغرافیا و فرهنگ بوده و به تعبیر او، حق به معنای «قدرت» و قدرت، تعیین‌کننده حق در آن دوران به شمار می‌آمده است. بدین اساس، بیشتر احکام دوران جاهلیت برای تعیین مصادیق حق - مانند دیات، ارث و مانند آن - بر همین مبنا شکل گرفته بود. عامل تعیین‌کننده دیگر در ایجاد حق، «عصبیت» بوده که حتی جایگزین حکومت نیز محسوب می‌شده و عامل غیر حق را مجازات می‌کرده است (جباری، ۱۳۹۰: ص ۳).

عدالت نیز در آن دوره، همین معنا را داشته و مصادیق آن با فرهنگ و شرایط زمان تغییر می‌کرده است؛ ازاین‌رو، فردی که فاقد قدرت بوده، به حق و عدالت دست نمی‌یافته و حق و عدالت با چنین معنایی تفسیر می‌شده است. برای مثال، بزرگی خاندان یا عشیره و یا بزرگ‌زادگی در قبیله، راه وصول

به حق و عدالت بوده است. همچنین، به دلیل قوی‌تر بودن مردان نسبت به زنان در عصر جاهلیت، حقوق بیشتری برای مردان ایجاد می‌شده؛ از جمله، محروم شدن زنان از ارث به منظور جلوگیری از رسیدن ارث به بیگانگان (جباری، ۱۳۹۰: ص ۱۰).

حتی اطفال تا زمانی که به سن جنگ نمی‌رسیدند، محکوم به عدم ارث‌بری بودند؛ زیرا هنگامی که کودک به توان جنگ یا کار دست می‌یافت، سودمند تلقی می‌شد و پیش از آن، رسیدن ارث به او اتلاف اموال محسوب می‌گردید. حتی برخی افراد بزرگسال که توان دفاع از خود را نداشتند، مانند «معتوه» (دیوانه و کم‌خرد)، از ارث محروم می‌شدند (جباری، ۱۳۹۰: ص ۱۵).

در فرهنگ جاهلی، افراد آزاد اگر مفلس می‌شدند و از پرداخت دیون خود ناتوان بودند، به اسارت درمی‌آمدند تا زمانی که طلبکار بدهی را ببخشد. ولایت پدر نیز بر اساس همین اصول قانون‌گذاری شده بود؛ ازاین‌رو، ولایت پدر و افرادی چون جد پدری، برادر و مانند آن‌ها، ولایتی حداکثری محسوب می‌شد.

برای مثال، اگر پدر بدهی داشت، می‌توانست پسر خود را به عنوان رهن قرار دهد و حتی فرزندش را قربانی کند (جباری، ۱۳۹۰: ص ۲۱). البته این فرهنگ محدود به اعراب نبود؛ ارسطو نیز فرزند را از اموال پدر می‌دانست (پیوندی، ۱۳۹۰: ص ۱۳). برخی از یونانیان، مانند افلاطون، زنان بالای ۴۰



بازگشتند، جز دختر قیس که ترجیح داد نزد صاحب جدید خود بماند. قیس پس از این واقعه، سوگند خورد که هر دختری از او به دنیا آید، او را بکشد (افسری، ۱۴۴۲ق: ص ۳۴۵).

ب) فقر؛ عامل دیگری بود که در بسیاری موارد موجب می شد کودکان توسط پدرانشان کشته شوند. حتی در آیه ۳۱ سوره اسراء، این عامل به عنوان یکی از دلایل کودک کشی در عصر پیش از اسلام ذکر شده است.

ج) شوم انگاری کودک؛ در برخی جوامع پیش از اسلام، کودکانی با صفات خاص، مانند نابینایی یا معلولیت های ذهنی و جسمی، شوم تلقی می شدند (آلوسی، ۱۹۲۴م: ج ۳، ص ۴۳).

د) عوامل خرافی؛ برخی باورهای خرافی، مانند قربانی کردن فرزندان برای تقرب به خداوند، از دیگر عوامل شکل گیری این سنت در جوامع پیش از اسلام بوده است (جواد علی، ۱۹۵۰م: ج ۵، ص ۳۰۲).

ه) عوامل اجتماعی؛ عواملی مانند کثرت دختران یا فقدان شرایط مناسب برای مراقبت از کودکان بیمار و معلول نیز در رواج کودک کشی تأثیر داشته است. این پدیده در دیگر جوامع نیز به وفور دیده می شد؛ برای مثال، در مصر باستان، هر سال دختری زیبا به رود نیل افکنده می شد و بقایای این تفکر تا عصر جاهلیت نیز استمرار داشت. همچنین در روم باستان، قدرت مطلق پدر بر فرزند امری طبیعی تلقی می شد (پیوندی، حقوق کودک: ص ۱۳) و به این فرهنگ patria

سال و مردان بالای ۵۵ سال را از فرزندآوری منع می کردند و در صورت تولد فرزند، یا باید سقط صورت می گرفت یا کودک پس از تولد سربریده یا کشته می شد (حسینی، ۱۳۸۹: ص ۲۵).

در استرالیا، کشتن فرزندان نوعی فرهنگ تلقی می شد و کسی مجاز به داشتن بیش از یک فرزند نبود. فرزندان دوقلو گاه یکی و گاه هر دو کشته می شدند و کودکان بیمار یا ناقص الخلقه، به دلیل نیاز به مراقبت، کشته می گردیدند (حسینی، ۱۳۸۹: ص ۲۵).

این فقر فرهنگی نسبت به کودک را می توان در رفتارهایی همچون کودک کشی مشاهده کرد که در قرآن کریم، در آیات ۳۱ سوره اسراء، ۱۵۱ سوره انعام و آیات ۸ و ۹ سوره تکویر، نسبت به اعراب جاهلی نهی شده است. پژوهشگران برای این عمل دلایل متعددی ذکر کرده اند:

الف) غیرت اعراب جاهلی نسبت به دختران و ترس از تجاوز؛ نقل شده است که قیس بن عاصم نخستین کسی بوده که در دوران جاهلیت دختران خود را زنده به گور کرده است. دلیل این اقدام را واقعه ای دانسته اند که برای دختر ارشد او رخ داد؛ به این صورت که پس از سرپیچی قوم قیس از پرداخت خراج، قوم قوی تر به آن ها حمله کرد و زنان شان به اسارت رفتند. رئیس قوم پیروز، زنان را مخیر ساخت تا میان صاحبان جدید و بازگشت به خانواده شان یکی را انتخاب کنند. همه زنان به خانواده های خود



potestas گفته می‌شد؛ یعنی قدرت پدری که به او اجازه می‌داد درباره مال و جان فرزند تصمیم بگیرد، زیرا حیات فرزند را متعلق به خود می‌دانست (میشل فوکو، ۱۹۷۶م: ص ۱۵۵).

در کتاب تاریخ کودکی، عامل اصلی این نوع برخورد با کودک، «سودمندی اجتماعی» دانسته شده است؛ سودمندی‌ای که در بزرگسالان وجود داشت اما در کودکان دیده نمی‌شد. از این رو، سقط جنین و قتل کودکان، روشی برای بقای جامعه تلقی می‌گردید. البته استثنائاتی نیز وجود داشت؛ مانند از میان رفتن کودکان بر اثر بیماری‌های واگیردار یا جنگ، که موجب افزایش اهمیت کودکان بازمانده می‌شد (حسینی، ۱۳۸۹: ص ۲۴).

این رویکرد نسبت به کودکان، تا قرن چهارم و پنجم میلادی نیز تداوم داشت و کودک به عنوان موجودی ناپاک و خبیث تلقی می‌شد و تنها راه مقابله با او، تنبیه بدنی شدید شمرده می‌گردید. همچنین، انتظار انجام امور فراتر از توان کودک، سبب تشدید آزار و شکنجه وی می‌شد؛ از این رو، این دوره را «دوره تنبیه و تحقیر» نامیده‌اند (پیوندی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۲).

در جوامعی که دین مبین اسلام در آن‌ها ظهور کرد، این رویکرد با تحولات گسترده‌ای مواجه شد؛ تحولاتی که می‌توان آن‌ها را به وضوح در قرآن و نیز در سنت نبوی و سیره ائمه معصومین علیهم‌السلام مشاهده کرد. ظهور اسلام در جزیره العرب، در شرایط

خاص موجود نسبت به کودک و نوع نگرش به او، تحولی بنیادین ایجاد نمود و بسیاری از سنت‌ها و رفتارهای پدران و خانواده‌ها نسبت به کودک را اصلاح و مدیریت کرد. برای مثال، قرن‌ها پیش از اعلامیه‌های حقوق بشر، قرآن کریم در آیه ۹ سوره نساء به کودکان دارای شرایط خاص توجه می‌دهد و می‌فرماید:

«وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا»

«و کسانی که اگر فرزندان ناتوان پس از خود بر جای گذارند و بر آنان بیم دارند، باید از خدا پروا کنند و سخنی درست و استوار بگویند» (انصاریان، ترجمه نساء، آیه ۹).

اسلام حتی نسبت به کودکان پیش از تولد نیز توجه داشته و توصیه‌هایی در این زمینه ارائه کرده است (انصاری، موسوعه احکام الاطفال و ادلتها، ج ۱، ص ۴۹، ۱۰۳-۱۰۸) و نسبت به سلوک پدر و مادر در تربیت کودک، دستوراتی صادر می‌کند که آن را در شکل‌گیری تربیت اخلاقی و انسانی کودک مؤثر می‌داند (پیوندی، ۱۳۹۰: ص ۱۸۱).

توجه به تعلیم و تربیت (کراجکی، بی‌تا: ص ۱۴۷)، بهداشت و سلامت کودک، و نیز شناسایی جایگاه او در خانواده (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۶۲۱)، رشد چشمگیری در رعایت حقوق کودک پدید آورد.

نمونه متعالی این فرهنگ را می‌توان در فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام به فرزند خویش



مشاهده کرد، آنجا که می‌فرماید:

«وَجَدْتُكَ بَعْضِي بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي...»
(نهج البلاغه، نامه ۳۱).

البته در برخی روایات، تعبیری درباره فرزندان آمده است که ممکن است از آن، ملک‌انگاری کودک برداشت شود (کلینی، کافی، ج ۵، ص ۱۳۵). درباره سند این روایات، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد (خویی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۳۶۷)؛ هرچند بسیاری از فقها آن‌ها را صحیح یا حسن دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۲۱ق: ج ۱۷، ص ۲۷۶؛ تبریزی، بی‌تا: ص ۱۴۲). روایات با همین مضمون متعدد است (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۵، ص ۱۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق: ج ۲۰، ص ۲۹۱؛ ج ۱۷، ص ۲۶۲-۲۶۷) و در منابع حدیثی اهل سنت نیز گزارش شده است (ابن ماجه، بی‌تا: ج ۲، ص ۷۶۹؛ ابن حنبل، ۱۹۹۶م: ج ۲، ص ۱۷۹).

فقهای امامیه معنای ملکیت فرزند برای پدر را صریحاً رد کرده‌اند و تصریح نموده‌اند که معقول نیست فرزند یا اموال او ملک پدر یا جد وی باشد؛ به تعبیر دیگر، اضافه ملکیت نه در عرض وجود معنا دارد و نه در طول آن. برخی از فقها، این روایات را ناظر به اصل ولایت پدر بر فرزند دانسته‌اند و برخی دیگر، آن را به جواز استفاده پدر از اموال فرزند در صورت نیاز تفسیر کرده‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۷ق: ص ۳۷۵). اما بیشتر فقها این روایات را بر آموزه‌های اخلاقی حمل کرده‌اند (محمدجواد عاملی، بی‌تا: ج ۸، ص ۲۲۳؛ مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامة، ۱۴۱۷ق: ص ۵۸۲). به

نظر می‌رسد این برداشت با سیاق، شرایط و فضای صدور روایت سازگارتر باشد. برخی فقها نیز با وجود کثرت این روایات، آن‌ها را حمل بر تقيه دانسته و خود را ملتزم به تأویل آن‌ها بر اساس اصول مکتب امامیه می‌دانند (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۸، ص ۲۸۰).

دین اسلام، با توجه به اینکه کودکان توانایی اداره صحیح امور خود و تحقق کامل مصالحشان را ندارند، اولیایی را برای آنان تعیین کرده و دامنه نفوذ رفتار ولی را به رعایت مصلحت کودک محدود ساخته است. نمونه‌ای از این رویکرد مدیریت حقوق کودک را می‌توان در قرن بیستم و در ماده ۲ کنوانسیون حقوق کودک مشاهده کرد. البته این نوع ولایت، ولایتی معقول است که با سلطه حداکثری پیش از اسلام والدین تفاوت داشته و آن را نقض کرده است.

در جوامع غیر اسلامی نیز می‌توان این سیر تحول را به چند دوره تقسیم کرد. از قرن چهاردهم میلادی به بعد، حرکتی برای نقد رویکردهای پیشین شکل گرفت و نظریه‌هایی پدید آمد که موجب تعارض میان نگرش‌های پیش و پس از آن شد؛ هرچند در قرون نخست، تأثیر چندانی نداشت و مصادیق بسیاری از فرهنگ پیشین همچنان در جوامع مختلف دیده می‌شد. برای مثال، در قانون حمورابی - ششمین پادشاه بابل - اگر معماری خانه‌ای می‌ساخت که به سبب نبود استحکام فرو می‌ریخت و پسر صاحب‌خانه کشته می‌شد، برای قصاص، پسر معمار

کشته می‌شد.

در این دوران، مکتوباتی منتشر شد که باور به ناپاکی و خباثت کودک را رد می‌کرد و به جای آن، اصالت تربیت کودک را مطرح می‌ساخت (حسینی، ۱۳۸۲: ص ۲۵-۲۶).

در قرن‌های هفدهم و هجدهم، اندیشه‌های تنبیهی و تحقیرکننده کودکان به تدریج کنار گذاشته شد و نقش کودکان در آینده جامعه مورد توجه قرار گرفت. این تحول سبب شد رفتارهای همراه با مهربانی و تشویق جایگزین تنبیه و تحقیر گردد. لوید دیماس معتقد است کاهش مرگ‌ومیر کودکان در این دوره، نتیجه رواج همین نگرش در جوامع بوده است. البته این تحول به معنای حذف کامل خشونت علیه کودکان نبود و حتی در دوران مدرن نیز اشکال جدیدی از خشونت و نگرش نادرست نسبت به کودک دیده می‌شود.

در قرن نوزدهم و بیستم، این نگرش رشد گسترده‌تری یافت و روان‌شناسی کودک در شیوه‌های برخورد با او نقش اساسی ایفا کرد. اندیشه امکان شکل‌دهی به فردی با خلق پسندیده و رفتار اجتماعی مطلوب از طریق تعلیم و تربیت کودک، تأثیر چشمگیری بر اعمال ولایت نسبت به کودکان داشت (حسینی، ۱۳۸۲: ص ۲۶-۲۷). در همین دوران، توجه حقوق بشر به کودک افزایش یافت و اسنادی چون اعلامیه حقوق بشر تدوین شد.

در نیمه قرن بیستم، تحول مهمی در نگاه

به کودک رخ داد و شناسایی حقوق کودک در دستور کار قرار گرفت. این حقوق به تدریج شناسایی و تکمیل شد و این روند همچنان ادامه دارد. البته باید توجه داشت که این حقوق در فرهنگ‌ها و شرایط مختلف، مصادیق متفاوتی می‌یابند و حتی برخی از این حقوق، در برخی فرهنگ‌ها و سنن پذیرفته نمی‌شوند.

۲/۴. مبانی فقهی گستره ولایت

تصرفات ولی در چند دسته قابل بررسی است:

۱. امور مالی

ولایت در امور مالی صغیر شامل چهار دسته اصلی است:

۱/۱. عقود تملیکی معاوضی

مانند بیع، اجاره و صلح که در ازای عوض انجام می‌شوند (نائینی، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۸۲).

مبانی فقهی:

اجماع فقها (اردبیلی، ۱۴۲۹: ج ۸ ص ۱۵۷ طوسی، المبسوط، ۱۶۲/۲؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ ه ق: ص ۲۰۷).

روایات:

صحیحہ علی بن رثاب: جواز خرید و فروش اموال یتیم توسط ولی (حر عاملی، ۱۴۱۶ ه ق: ج ۱۷، ص ۳۶۱).

صحیحہ ربیع بن عبدالله: لزوم رعایت مصلحت صغیر (حر عاملی، ۱۴۱۶ ه ق: ج ۱۷، ص ۲۵۷؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۳۱).

**۲. امور نفسی**

ولایت در نکاح، در برخی موارد به «ولایت بر نفس» نیز تعبیر شده است، در حالی که ولایت بر نفس، تصرفاتی را که متعلق به نفس است. مانند تعلیم و تربیت، محافظت و حمایت. نیز شامل می‌شود. البته فقها در برخی از کتب فقهی خود، در ضمن این بحث، مسائلی همچون طلاق و عتق را نیز مطرح کرده‌اند.

این نوع ولایت بر صغیر، از مسلمات میان مسلمانان تلقی شده و تمامی مذاهب اسلامی آن را پذیرفته‌اند؛ از جمله شافعیه، مالکیه، حنابل و همچنین حنفیه، با وجود آن‌که در جزئیات و تفاسیل آن میان ایشان اختلاف‌هایی وجود دارد.

امامیه نیز این نوع ولایت را از قطعیات دانسته و در این زمینه ادعای اجماع کرده‌اند و برای اثبات آن به نصوص متعدد استدلال نموده‌اند.

ازاین‌رو، محل نزاع در پژوهش حاضر، همین محدوده و قلمرو از ولایت است.

۵. مبانی فقهی ولایت بر ازدواج کودکان در فقه امامیه

ولایت در نکاح برای پدر و جد پدری از قطعیات تلقی شده است و مرحوم حکیم، خویی و صاحب جواهر نسبت به آن ادعای اجماع کرده‌اند (حکیم، ۱۳۷۴: ج ۱۴، ص ۴۳۵؛ نجفی، ۱۴۲۱ق: ج ۲۹، ص ۱۷۰). مخالفت ابن جنید نیز خدشه‌ای به این

صحیح محمد بن مسلم: جواز تصرف ولی با اذن پدر (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۷، ص ۶۲). اتفاق عامه: جواز تجارت با اموال صغیر (کاشانی، بی تا، ج ۵، ص ۱۵۳).

۲.۱. عقودملیکی غیرمعوّض

مانند هبه و وقف:

مشهور فقها: نیاز به قبول ولی در هبه (سبحانی، ۱۴۰۵ ص ۳۶۵)
وقف: بدون اختلاف در جواز (طوسی، ۱۴۰۰: ص ۵۹۵).

۳.۱. عقود اذنی مانند عاریه:

جواز با رعایت مصلحت (علامه حلی، ۱۴۲۰ه ق: ۱۵۴۵/۲).
ادله:

اطلاق آیه «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» (بقره: ۱۵۲).

صحیح محمد بن مسلم (حر عاملی، ۱۴۱۶ ه ق: ج ۱۹ ص ۱۷۸).
اتفاق عامه (ابن قدامه، المغنی، ۲۹۶/۴؛ غزالی، ۱۴۱۷: ج ۴ ص ۵۲۲)

۴.۱. استیفای حقوق مولی علیه مانند حق شفعه و خیارات:
ادله:

اجماع (طوسی، خلاف، ۴۴۳/۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ۲۹۰/۳۷).
روایات (حر عاملی ۱۳۱۶ ه ق: ج ۲۵ ص ۱۶، ۳۹۶)
شرط: رعایت مصلحت صغیر (طوسی، ۱۳۸۷: ج ۳ ص ۱۲۲).



اجماع وارد نمی‌کند؛ زیرا وی مخالف ولایت مادر بوده و در عین حال به ولایت پدر حکم داده است. البته شیخ انصاری این دیدگاه را نظریه مشهور نامیده و عمانی را مخالف آن معرفی کرده است، اما به نظر می‌رسد این مخالفت نیز کامل نبوده و سخن عمانی اطلاق ندارد، بلکه صرفاً نسبت به ولایت جد پدری خدشه وارد کرده است (سیفی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴).

اکثر فقهای امامیه، به دلیل قطعی بودن این حکم، به بیان تفصیلی ادله آن نپرداخته‌اند؛ با این حال، از میان برخی کتب فقهی می‌توان به ادله مورد استناد فقهای شیعه دست یافت. با این همه، پیش از بررسی ادله خاص، لازم است توجهی به مقتضای قاعده صورت گیرد.

۱.۵. اصل عدم ولایت

عقل اقتضا دارد که انسانی بر انسان دیگر ولایت نداشته باشد. حتی می‌توان به بیان منقول از امیرالمؤمنین (ع) اشاره کرد که فرمود: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» که دلالت بر اصل حریت و آزادی دارد. عقل، ملاکی برای استحقاق طاعت و پذیرش ولایت، جز معیارهای سه‌گانه ذیل نمی‌پذیرد (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۱۲۱):

۱. وجوب شکر منعم اصلی: عقل، شکر منعم اصلی را بالذات حسن دانسته و ترک آن را قبیح می‌شمارد، در حالی که ترک شکر منعم غیر اصلی را قبیح نمی‌داند، هرچند شکر او را

حسن تلقی می‌کند.

۲. ترک عقاب اخروی ابدی: عقل رهایی از عقاب اخروی ابدی را واجب دانسته و تحصیل نقطه امنی از این عذاب را لازم می‌داند.

۳. مالکیت حقیقه: عقل، مالک حقیقی همه موجودات عالم را خداوند می‌داند؛ از همین رو، منعم اصلی و معذب را تنها خداوند تلقی می‌کند. بنابراین، شکر منعم و رهایی از عذاب را فقط در طاعت خداوند متعال می‌بیند و بدین سبب، طاعت و ولایت هیچ‌کس غیر از خداوند را نمی‌پذیرد (سیفی، بی‌تا: ج ۲، ص ۶۴۴).

البته عقل، تبعیت از شرع را می‌پذیرد؛ زیرا آن را مصداقی از طاعت خداوند می‌داند. شارع نیز ولایت انبیاء و ائمه معصومین (ع) را تشریع کرده است؛ از این رو ولایت آنان، به واسطه تشریع الهی، در طول ولایت خداوند ثابت است. همچنین فقهایی که در زمان غیبت به عنوان نائب معصوم حضور دارند، به عنوان ولی شناخته می‌شوند.

با این حال، نباید از این نکته غفلت کرد که این اصل، ناظر به افرادی است که دارای قوه عاقله و رشد هستند و توان تشخیص مصالح خود و تمییز خوب و بد را دارند؛ نه افرادی مانند سفها، مجانین و صغار، زیرا این اشخاص فاقد این قوه بوده و تشخیص مصلحت و دفع مفسده توسط آنان منتفی است.



این معنا که اگر ولایت بر نفس اثبات می شد به دلیل اهمیت بالاتر ولایت بر اموال که امری کم اهمیت تر است نیز ولایت ثابت بود. (جواد آملی، درس خارج فقه، ۸۳، ۱۳۹۴/۱۲/۱۹)

ب) آیه ۲۳۷ سوره بقره: «وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»

از این آیه استفاده می شود که در نکاح قدر متیقن پدر اختیار داراست؛ زیرا قطعاً اختیار دار صغیره نیست.

استناد به این آیه نیز به نظر کامل نمی رسد؛ زیرا اگر فرض ظاهر در اختیار داری پدر باشد، فقط این مدعا نسبت به صغیره صادق است و پسر صغیر را شامل نمی شود. و اشکال دیگر استدلال به این آیه این است که آیه و روایات وارد شده در تفسیر آن، در بیان پرداخت مهریه فرد غیر مدخوله است از اینرو دلالت آن بر حکم ولایت در نکاح بسیار ضعیف است.

سنت:

در رابطه با ولایت بر نکاح پدر و جد پدری احادیث متعددی در کتب روایی امامیه نقل شده است که به مهم ترین آن ها پرداخته می شود.

الف) صحیح محمد بن مسلم: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ

در مورد این افراد، قاعده دیگری حاکم است و آن این که ولایت امری توقیفی است و اثبات آن نیازمند دلیل می باشد؛ در صورت فقدان دلیل، ولایت نیز ثابت نخواهد شد (سیفی، دلیل التحریر، ۶۴۴/۲). البته در برابر این قاعده، نظریه امضایی بودن ولایت محجورین مطرح است که آن را از امری توقیفی خارج می سازد؛ که تفصیل آن در بحث معنای اصطلاحی ولایت مورد بررسی قرار گرفته است.

۲.۵. نصوص ولایت پدر و جد پدری بر تزویج کودکان

۱. قرآن کریم:

الف) آیه ۶ سوره انعام: «وَأَتْلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»

این آیه صراحت به عدم ولایت صغار بر اموال خویش و ولایت بر اموال کودکان دارد و به طریق اولویت کودک ولایتی بر نفس که امری دارای خطر و شان بیشتری است ندارد. به نظر می رسد استدلال به این آیه دچار اشکال است زیرا: ۱. مجرد عدم ولایت بر نفس مستلزم ولایت آباء نیست. و اثبات ولایت آباء نیاز به دلیل شرعی دارد. و قطعاً این آیه توان اثبات این مدعا را ندارد. ۲. قیاس اولویت در این آیه نیز برخلاف قواعد اصولی و منطقی است. بلکه صورت عکس آن محقق است به



وضعی نیست بلکه به معنای نافذ است.

(ج) صحیحہ فض بن عبد الملک: «عَنْ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يُزَوِّجُ ابْنَهُ وَهُوَ صَغِيرٌ قَالَ لَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵ ص ۴۰۰)

(د) صحیحہ صحیحہ محمد بن مسلم: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: إِذَا زَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَهُ ابْنَةً فَهُوَ جَائِزٌ عَلَى ابْنِهِ وَابْنَتِهِ أَيْضًا أَنْ يُزَوِّجَهَا فَقُلْتُ فَإِنْ هُوَ أَبُوهَا رَجُلًا وَجَدَهَا رَجُلًا فَقَالَ الْجَدُّ أُولَى بِنِكَاحِهَا» (حر عاملی، ۱۴۱۶ هـ ق: ج ۲ ص ۲۸۹)

این روایت مثبت ولایت پدر و جد پدری بر صغیره است ولی ولایت بر صغیر را اثبات نمی‌کند و بلکه نفی نیز می‌کند. البته فقها در جمع بین روایات دال بر ولایت بر صغیر و این روایت منظور از ابن را حمل بر پسر بالغ می‌کنند.

(ه) صحیح ابن صلت: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: سَأَلْتُ (أَبَا عَبْدِ اللَّهِ) عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْجَارِيَةِ الصَّغِيرَةِ يُزَوِّجُهَا أَبُوهَا لَهَا أَمْرٌ إِذَا بَلَغَتْ قَالَ لَا لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ» (حر عاملی، ۱۴۱۶: ج ۲ ص ۲۷۶)

در این روایت نیز عقد پدر از سنخ عقود فضولی و خیاری تلقی نمی‌شود و لازم شمرده می‌شود که به

السَّلَامُ : فِي الصَّبِيِّ يَتَزَوَّجُ الصَّبِيَّةَ يَتَوَارَثَانِ فَقَالَ إِذَا كَانَ أَبُوَاهُمَا اللَّذَانِ زَوَّجَاهُمَا فَتَنَعَمُ قُلْتُ فَهَلْ يَجُوزُ طَلَاقُ الْأَبِ قَالَ لَا. (حر عاملی، ۱۴۱۶ هـ ق: ج ۲ ص ۸۰، ۲۲) به همین مضمون صحیحہ‌ای از زراره نیز نقل شده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۷ ص ۱۳۲)

ظاهر این روایت دلالت بر مباشرت پدر در عقد دارد چه به صورت ولایت و چه به صورت توکیل و صورت اذن را شامل نمی‌شود؛ زیرا نمی‌توان عقد ماذون را به پدر نسبت داد. و سوال راوی از توارث نیز کنایه از صحت عقد است. زیرا از مهم‌ترین آثار عقد نکاح توارث طرفین است، و تایید امام تایید صحت عقد است.

(ب) صحیحہ محمد بن اسماعیل بن بزيع: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّبِيَّةِ يُزَوِّجُهَا أَبُوهَا ثُمَّ يَمُوتُ وَهِيَ صَغِيرَةٌ فَتَكْبُرُ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا زَوْجُهَا يَجُوزُ عَلَيْهَا التَّزْوِيجُ أَوْ الْأَمْرُ إِلَيْهَا قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ أَبِيهَا» (حر عاملی، ۱۴۱۶ هـ ق: ج ۲ ص ۲۷۵)

چند نکته از این روایت استفاده میشود: اول، عقد پدر از سنخ عقد فضولی نیست؛ دوم، این عقد از سنخ عقد خیاری نیست و وفا نیاز دارد به اطلاق «اوفو بالعقود»؛ سوم، منظور از جایز در این روایت جواز



۱۴۲۴ ه ق، ج ۲ ص ۸)

تحلیل و بررسی

با توجه به تمام مباحث بیان شده و دقت در نصوص و ادله مثبتۀ ولایت در نکاح، به نظر می‌رسد این حکم شارع، حکمی امضایی است و شارع، عرف زمان صدور حکم را بنا بر مصالحی پذیرفته و در عین حال آن را محدود ساخته و مدیریت کرده است.

بنابراین، اگر مبنای پذیرفته شده در احکام امضایی، عدم تصرف شارع در عرف باشد، با از بین رفتن این عرف عقلایی، موضوع صدور حکم نیز از بین خواهد رفت. روشن است که در زمان کنونی، عرف عقلایی برای ولایت در نکاح به صورت اجبار وجود ندارد.

و اگر مبنا در احکام امضایی، مبنای تشریع حکم باشد، با توجه به سیر تاریخی این موضوع و عرف حاکم در زمان صدور حکم، می‌توان گفت که عرف آن زمان مقوم صدور حکم شرعی بوده است؛ و در این صورت نیز با از بین رفتن آن عرف، حکم ولایت در نکاح منتفی خواهد شد.

معنای ولایت پدر است.

(و) صحیح هاشم: «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا زَوَّجَ الْأَبُ وَالْجَدُّ كَانَ التَّزْوِيجُ لِلْأَوَّلِ فَإِنْ كَانَا جَمِيعًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ فَالْجَدُّ أَوَّلَى» (حر عاملی، ۱۴۱۶ ه ق ج ۲۰ ص ۲۸۹)

۲. اجماع:

در این موضوع نقل اجماع بین فقهای امامیه آن قدر صورت پذیرفته است که شبیه به نقل متواتر شده است. (مستمسک ۱۳۷۴، ج ۱۴ ص ۴۳۵؛ مانند بیان شیخ در تفسیر آیه کریمه «إِلَّا أَنْ يَفْعُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» لا ولایة لاحد عندنا الا الاب و الجد علی البکر غیر البالغ، فاما من عداهما فلا ولایة له» (طوسی، بی تا ۲۷۳/۲)

البته پر واضح است که این اجماع حجیت شرعی ندارد؛ زیرا مدارک اجماع وجود دارد و می‌تواند به عنوان موید مورد توجه قرارگیرد.

۳. بناء عقلا و سیره متشرعه

بعضی فقها قائل اند که ولایت در نکاح مقبول همه عقلا است و شارع نیز این امر عقلائی را امضا کرده است و همین‌طور این امر سیره قطعیه متشرعین متصل به زمان شارع بوده است و شارع نیز آن را تایید کرده است. (مکارم شیرازی،



۷. نتایج و پیشنهادات

نتایج

بررسی منابع فقهی و سیر تاریخی مسئله نشان می‌دهد که ولایت در نکاح محجوران، به ویژه کودکان، ماهیتاً حکمی امضایی دارد که از عرف عقلایی عصر تشریع اخذ شده است. تحلیل روایات وارده در این زمینه مؤید آن است که شارع مقدس این نهاد عرفی را با شرایط و محدودیت‌های خاص پذیرفته است.

بر اساس دو مبنای مطرح شده در احکام امضایی (عدم تصرف شارع و تشریع حکم)، با تغییر بنیادین عرف کنونی در مسئله ازدواج کودکان، موضوع حکم دچار تحول شده است.

تطبیق مبانی فقهی با شرایط کنونی نشان می‌دهد که ضرورت اصل ولایت در نکاح کودکان، در بسیاری از موارد امروزی، محل تردید است.

پیشنهادهای

بازخوانی ادله ولایت در نکاح با توجه به مقتضیات زمان و مکان و تحولات اجتماعی تأکید بر نقش مصلحت‌سنجی در اعمال ولایت و تعریف معیارهای دقیق برای تشخیص مصلحت

جمع‌بندی نهایی

این پژوهش نشان می‌دهد که با توجه به امضایی بودن حکم ولایت در نکاح و تغییر بنیادین شرایط اجتماعی، بازنگری در

مبانی و مصادیق این نهاد ضروری است. رویکرد پیشنهادی، تلفیق مبانی فقهی با یافته‌های علوم جدید و توجه به مصالح واقعی محجوران در عصر حاضر است. تحقق این امر مستلزم همکاری حوزه‌های علمیه، مراکز قانون‌گذاری و نهادهای اجرایی است تا ضمن حفظ اصول شرعی، راهکارهای مناسب برای مواجهه با مسائل جدید ارائه شود.



منابع و مآخذ

مدارک العروة، تهران: دار الأسوة للطباعة

و النشر.

۹. اشتهاړدی، علی پناه. نویسندہ محمد

کاظم بن عبد العظیم یزدی. ۱۴۱۷ق،

مدارک العروة، تهران: دار الأسوة للطباعة

و النشر.

۱۰. اصفهانی، محمد حسین. محقق عباس

آل سباع قطیفی. مرتضی بن محمد امین

انصاری. ۱۴۲۷ق، حاشیة المكاسب،

قم: ذوی القربی.

۱۱. اعرافی، علیرضا. ۱۴۰۰: درس خارج اصول،

۱۴۰۰/۱۹/۱۰.

۱۲. افسری، سالم (۱۴۴۲ق)، کلیة العلوم

الانسانیة والاجتماعیة، سنج: دانشگاه

کردستان. ۶۶۳-۶۸۰

۱۳. انصاری، قدرت الله، محمد جواد فاضل

لنکرانی. ۱۴۲۹ق، موسوعة أحكام الأطفال

و أدلتها، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).

۱۴. انصاری، قدرت الله، محمد جواد فاضل

لنکرانی. ۱۴۲۹ق، موسوعة أحكام الأطفال

و أدلتها، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).

۱۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین. ۱۴۱۵ق،

المکاسب، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة

الذکری المئوية الثانية لميلاد الشيخ

الأعظم الأنصاري. الأمانة العامة.

۱۶. آلوسی، محمودشکری. (۱۹۲۴م). بلوغ

الأرب فی معرفة أحوال العرب. قاهره:

مطبعة ی الرحمانیة.

۱۷. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی. محشی

محمد تقی آل بحر العلوم. مصحح حسین

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، زاوی، طاهر

احمد؛ طناحی، محمود محمد. ۱۳۶۷.

النهاية في غريب الحديث و الأثر. قم:

اسماعیلیان.

۲. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۹۹۶م)،

مسند الامام احمد بن حنبل، ج اول،

بیروت، موسسه الرسالة.

۳. ابن زهره، حمزه بن علی. محقق ابراهیم

بهادری. ۱۴۱۷ق، غنية النزوع إلى علمي

الأصول و الفروع، بیجا: بینا.

۴. ابن ماجة، محمد بن یزید الربعی القزوينی،

(بی تا). سنن ابن ماجة، تحقیق: محمد،

فؤاد عبد الباقي، قاهره: دار إحياء الكتب

العربية.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، و شیري،

علی. ۱۴۰۸-۱۹۸۸. لسان العرب (۱۸

جلدی). ۱۸ ج. بیروت - لبنان: دار

إحياء التراث العربي.

۶. ابن بابويه. (۱۳۷۶). أمالی شيخ صدوق.

محقق: محمد بن علی کمره ای،

محمد باقر. تهران: کتابچی.

۷. ابن بابويه، محمد بن علی، غفاری،

علی اکبر و غفاری، علی اکبر. ۱۳۶۳-

۱۴۰۴. من لا يحضره الفقيه. قم - ایران:

جماعة المدرسين في الحوزة العلمية

بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.

۸. اشتهاړدی، علی پناه. نویسندہ محمد

کاظم بن عبد العظیم یزدی. ۱۴۱۷ق،

- العراقی.
۲۷. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). درس خارج فقه، ۸۳، ۱۳۹۴/۱۲/۱۹. <https://javadi.esra.ir>
۲۸. جوادى آملی، عبدالله؛ (۱۳۸۵)؛ ادب فنای مقربان، قم: اسراء
۲۹. جوادى آملی، عبدالله؛ مصطفی پور، محمد رضا. (۱۳۷۹). ولایت در قرآن. قم: اسراء.
۳۰. جوادى آملی، عبدالله؛ (بیتا) ولایت فقیه، فقاهت و عدالت؛ چ ۱۳، قم: مرکز نشر اسراء.
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، محقق: عطار، احمد عبدالغفور لبنان، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۲. حر عاملی، محمد بن حسن، حسینی جلالی، محمدرضا. ۱۴۱۶ق، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۳۳. حسینی حائری، سیدکاظم، «اقتصاد اسلامی و روش کشف آن از دیدگاه شهید صدر رحمه الله»، ترجمه احمد علی یوسفی، در اقتصاد اسلامی، شماره ۱، ۱۳۸۰ش، ۲۹
۳۴. حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد. نویسنده حسن بن یوسف علامه حلی. بی تا، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة بیروت: دار إحياء التراث
- بحر العلوم، ۱۳۶۲، بلغة الفقیه، تهران: مکتبه الصادق (علیه السلام).
۱۸. بحرانی، یوسف بن احمد؛ ایروانی، محمد تقی. ۱۴۰۵-۱۴۰۷. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. . بیروت - لبنان: دار الأضواء.
۱۹. بلال شاکری، ۱۳۹۵، بازخوانی اصل احتیاط در فروج، جستارهای فقهی و اصولی، دوره ۲، شماره ۲ و ۳، تابستان ۱۳۹۵، ۳۱-۴۸.
۲۰. پیوندی، غلامرضا. ۱۳۹۰، حقوق کودک، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. تبریزی، جواد. (بی تا). أسس القضاء و الشهادة. ۱ ج. قم: دفتر مولف.
۲۲. تبریزی، جواد. ۱۳۷۸، استفتانات جدید، قم: انتشارات سرور.
۲۳. جباری، مصطفی. (۱۳۹۰). اندیشه‌ی حقوقی عرب پیش از اسلام. سمنان. دانشگاه سمنان.
۲۴. جمعی از پژوهشگران، (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، تحت نظر آیت الله هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر طبق مذهب اهل بیت.
۲۵. جناتی، الشیخ محمد ابراهیم، (۱۴۱۵ق) دروس فی الفقه المقارن، چ اول، قم: مقر المنطقة الثانية لمنظمة الإعلام الإسلامي.
۲۶. جواد علی، (۱۹۵۰م). تاریخ عرب قبل الاسلام. بغداد. مطبوعات مجمع علمی



- العربی. ۴۳. خوئی، سید ابوالقاسم. محمود هاشمی. ۱۴۲۹ق، محاضرات في الفقه الجعفري، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي.
۴۴. خوئی، سید ابو القاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، چ پنجم، قم: بینام.
۴۵. روحانی، سید محمد، (۱۴۱۳ق). منتفی الأصول، چاپ اول، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۴۶. سبحانی تبریزی، جعفر، سبحانی تبریزی، جعفر، ابن سعید، یحیی بن احمد and جمعی از نویسندگان. ۱۴۰۵. الجامع للشرائع. قم ایران: مؤسسه سید الشهداء (ع).
۴۷. سبزواری، عبدالاعلی. ۱۴۱۳ق، مذهب الأحكام في بیان الحلال والحرام، قم: سید عبد الاعلی السبزواری.
۴۸. سیفی، علی اکبر، و خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران. (بی تا). دلیل تحریر الوسیلة (النکاح). ۳ ج. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره).
۴۹. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادریس، (۱۴۱۰ق). الأم الشافعی، ج ۵، چ دوم، بیروت: دارالفکر.
۵۰. شبیری زنجانی، موسی. (بی تا). موسسه پژوهشی رای پرداز. نویسنده محمد کاظم بن عبد العظیم یزدی. کتاب نکاح، قم: العربی.
۳۵. حسینی، سید علی اکبر. (۱۳۸۲). مقایسه اجمالی حقوق کودک در اسلام و جهان غرب. فقه و حقوق خانواده، ۳۱، ۹ - ۳۰.
۳۶. حسینی، سید علی اکبر. (۱۳۸۲). مقایسه اجمالی حقوق کودک در اسلام و جهان غرب. فقه و حقوق خانواده، ۳۱، ۹ - ۳۰.
۳۷. حکیم، محسن. نویسنده محمد کاظم بن عبد العظیم یزدی. ۱۳۷۴، مستمسک العروة الوثقی، قم: دارالتفسیر.
۳۸. حملاوي، أحمد بن محمد، (بی تا). شذا العرف في فن الصرف، المحقق: نصرالله عبد الرحمن نصر الله، الرياض: مكتبة الرشد.
۳۹. حیدری، موسی الرضا. ۱۳۹۶، مبانی و ادله تقدم مصالح اجتماعی بر مصلحت فردی از دیدگاه مذاهب اسلامی، پایاننامه کارشناسی ارشد، دانشگاه حکیم سبزواری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۴۰. خمینی، سید روح الله. ۱۴۱۵ق، کتاب البیع، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴۱. خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول، چاپ اول. قم: بی نام.
۴۲. خوئی، سید ابوالقاسم. ۱۴۱۸ق، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی.



قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

۵۷. شربینی، شیخ محمد الخطیب الشافعی، ۲۰۰۴ م، مغنی المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بیروت: دار الفكر، ج ۱.

۵۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی. بدون تاریخ. روض الجنان في شرح ارشاد الأذهان. ۱ ج. قم ایران: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

۵۹. طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۸۷ ق، المبسوط في فقه الإمامية، تهران: مكتبة المرتضوية.

۶۰. طوسی، محمد بن حسن، آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، و عاملی، احمد حبيب. بی تا. التبيان في تفسير القرآن. ۱۰ ج. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

۶۱. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۳۳۰ ق، الخلاف في الفقه، تهران: انتشارات رنگین، ج ۲.

۶۲. عرب صالحی، محمد، ۱۳۹۸، ماهیت احکام امضایی با تاکید بر نقد نظر برخی از معاصران، نشریه جستارهای فقهی و اصولی: تابستان، سال پنجم - شماره ۱۵، ۷-۲۵.

۶۳. عرب صالحی، محمد، ۱۳۹۸، ماهیت احکام امضایی با تاکید بر نقد نظر برخی از معاصران، نشریه جستارهای فقهی و اصولی: تابستان، سال پنجم - شماره ۱۵، ۷-۲۵.

۶۴. عسکری، ابوهلال. بی تا، الفروق اللغوية، قم: مكتبة البصيرتي.

۶۵. عقیلي، عبد الله بن عبد الرحمن

۵۱. شربینی، شیخ محمد الخطیب الشافعی، ۲۰۰۴ م، مغنی المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بیروت: دار الفكر، ج ۱.

۵۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. بدون تاریخ. روض الجنان في شرح ارشاد الأذهان. ۱ ج. قم ایران: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

۵۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (دفتر تبلیغات اسلامی). ۱۳۸۰، حاشیه شرائع الإسلام، قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).

۵۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی. محقق مؤسسه المعارف الإسلامية. ۱۴۱۳ ق، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

۵۵. صاحب جواهر (نجفی)، محمد حسن بن باقر، محقق حلی، جعفر بن حسن، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع) و هاشمی شاهرودی، محمود. ۱۴۲۱. جواهر الکلام (ط. الحديثة). قم ایران: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (عليهم السلام).

۵۶. صدر، محمد باقر. (۱۴۱۷ ق). بحوث في علم الأصول (صدر، محمد باقر). هاشمی شاهرودی، محمود، ۷ ج.



۷۳. فتح الله، أحمد، (۱۴۱۵ق). معجم ألفاظ الفقه الجعفري، الطبعة الأولى، دمام السعودي: طبع بمطابع المدوخل.
۷۴. فراهیدی، خليل بن احمد (۱۴۲۱ق)، العين، لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۷۵. فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى، و غفارى، على اكبر. ۱۴۱۷، المحجة البيضاء، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۷۶. قنوني، قاسم بن عبد الله الرومي الحنفي، (۱۴۲۴ق). أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، محقق: يحيى حسن مراد، بيروت: دار الكتب العلمية.
۷۷. كاشف الغطاء، حسن. (۱۴۲۲ق). انوار الفقاهه - كتاب النكاح. ج. نجف اشرف: مؤسسة كاشف الغطاء العامة.
۷۸. كاظمي، محمد علي، (۱۴۱۷ق). فوائد الأصول، تقريرات درس محقق نائيني، تعليقات محقق عراقي، ج ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۷۹. كراچكى، محمد بن على. بى تا. كنز الفوائد. ۱ ج. قم: مكتبة المصطفوي.
۸۰. كلينى، محمد بن يعقوب؛ غفارى، على اكبر و آخوندى، محمد. ۱۳۶۳-۱۳۶۵. الكافي. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۸۱. ماوردى، ابوحسن على بن محمد. ۱۴۱۹ق، الحاوى الكبير، تحقيق: شيخ العقيلي الهمداني المصري، (۱۴۰۰ق) شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار التراث، الطبعة العشرون.
۶۶. علاء الدين كاشاني، ابوبكر بن مسعود. (بى تا). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ۷ ج. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
۶۷. علامه حلى، حسن بن يوسف. ۱۴۱۴ق. تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۶۸. علامه حلى، حسن بن يوسف، (۱۴۲۰ق). تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية. ۶ ج. قم ايران: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۶۹. عليدوست، ابوالقاسم. ۱۳۸۳. مرجعيت عرف در تطبيق مفاهيم بر مصاديق، فصلنامه حقوق اسلامي، ۱(۲)، ۱۱.
۷۰. عليدوست، ابوالقاسم. ۱۳۹۹، فقه و مصلحت، چ ۷، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اسلامي.
۷۱. غزالي، محمد بن محمد، رافعي قزويني، عبد الكريم بن محمد، معوض، على محمد، و عبدالموجود، عادل احمد. (۱۴۱۷ق). العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير العلمي. ۱۴ ج. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
۷۲. فاضل لنكراني، ۱۴۰۰: درس خارج اصول دوره دوم، جلسه ۱۲۵

قبض در رهن، فقه اهل بیت، شماره ۳، ۱۸۹-۲۰۶.

۹۲. موسوی نجفی اردبیلی، احمد، (۱۴۰۷ق).
الذخرفی علم الأصول، چ اول، قم: مؤلف.
۹۳. میشل فوکو، ۱۹۷۶، اراده به دانستن،
مترجم نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.
۹۴. نایینی، محمدحسین، انصاری، مرتضی
بن محمدامین، آملی، محمد تقی، میرزای
شیرازی، محمد حسن بن محمود. ۱۴۱۳.
المکاسب و البیع. قم: جماعة مدرسين
در حوزه علمیه. مؤسسة النشر الإسلامی.
۹۵. نائینی، محمد حسین. ۱۳۷۶، فوائد
الأصول، بیجا: بینا.

۹۶. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق).
مستدرک الوسائل. . بیروت: مؤسسة آل
البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۹۷. یزدی، محمد کاظم بن عبد العظيم.
محشی مراجع تقلید. ۱۴۰۹ق.، العروة
الوثقی، بیروت: مؤسسة الأعلمی
للمطبوعات .

علی محمد معوض؛ شیخ عادل احمد
الموجود، ، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار
الجامعة لدرر اخبار الائمه، چ ۲، بیروت:
الوفاء،.

۸۳. محقق حلی، جعفر بن حسن.
محقق عبد الحسین محمد علی بقال.
۱۴۰۸ق، شرائع الإسلام في مسائل الحلال
و الحرام، قم: اسماعیلیان.

۸۴. محقق داماد، مصطفی. ۱۴۰۶ق،
قواعد فقه، چ ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم
اسلامی.

۸۵. مصطفوی، حسن، (۱۳۱۳).
التحقیق في کلمات القرآن الکریم، تهران:
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي

۸۶. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۳)،
اقتراح، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱، زمستان.
۸۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد،
(۱۴۲۹ق) مجمع الفائدة و البرهان، قم:
فقه الثقلین.

۸۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰).
بحوث فقهیه هامه. . قم: مدرسة الإمام
علي بن أبي طالب (عليه السلام).
۸۹. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۴ق، کتاب
النکاح، قم: قم: انتشارات مدرسه امام
علی بن ابیطالب.

۹۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷ق). دائرة
المعارف فقه مقارن، قم: انتشارات
مدرسه امام علی بن ابیطالب.

۹۱. موسوی بجنوردی، محمد، (۱۳۷۴)، نقش



An Analytical Critique of the Juristic Justification of Missed Preparatory Acts: Emanative Dependence versus the Separation Doctrine

Mosatafa Haji Vali¹

Mohammad Hassan Mahudi²

Abstract

The justification of the obligation of missed preparatory acts prior to the actualization of the obligation of the principal act constitutes one of the fundamental challenges in the science of legal theory, as it requires a precise account of the manner in which the preparatory act follows the principal obligation. Employing a descriptive–analytical method with a critical approach, this study examines two major theoretical positions: the Separation Thesis and the Emanative Subordination Approach. Within the first approach, the attempts of Ṣāhib al-Fuṣūl, Shaykh Anṣārī, and Ākhūnd Khorāsānī to dissociate the time of obligation from the obligated act are analyzed, and the objections raised against these views are clarified. In contrast, the theory of Muḥaqqiq Isfahānī, known as the Emanative Subordination Approach, which is based on the denial of complete causality of the obligation of the principal act and an emphasis on confirmed motivational inclination, is subjected to critical scrutiny.

The findings of the study indicate that, despite the conceptual complexities involved in both the Separation Thesis and the Emanative Subordination Approach, the sound conclusion in the final analysis lies in denying the existence of a legal obligation for the preparatory act. Accordingly, the necessity of performing missed preparatory acts is grounded not in an indirect legal obligation, but rather in an independent rational judgment concerning the reprehensibility of frustrating the binding purpose of the Lawgiver and deviating from the posture of servitude.

Keywords

Obligation of the Principal Act; Obligation of the Preparatory Act; Missed Preparatory Acts; Separation Thesis; Emanative Subordination Approach

1. Level Four Graduate of the Seminary and Lecturer at Marvi Seminary. (Corresponding Author)

2. Level Two Seminary Student at Marvi Seminary



تحلیل و نقد کیفیت تصحیح مقدمات مفوّته با رویکرد تبعیت انبعائی در مقابل مبنای انفکاک

مصطفی حاجی ولیئی^۱

محمدحسن ماهودی^۲

چکیده

تصحیح وجوب «مقدمات مفوّته» پیش از فعلیت یافتن وجوب ذی المقدمه، از چالش‌های بنیادین علم اصول است و تبیین چگونگی تبعیت مقدمه از ذی المقدمه را می‌طلبد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی انتقادی، به واکاوی دو دیدگاه کلان «مبنای انفکاک» و «تبعیت انبعائی» پرداخته است. در رویکرد نخست، تلاش‌های صاحب فصول (واجب معلّق)، شیخ انصاری (ارجاع قیود به ماده) و آخوند خراسانی (شرط متأخر) در جهت تفکیک زمان وجوب از واجب بررسی شده و اشکالات وارد بر آنها تبیین گردیده است. در مقابل، نظریه محقق اصفهانی تحت عنوان «تبعیت انبعائی» که بر نفی علیّت تامّه وجوب ذی المقدمه و تأکید بر شوق مؤکّد استوار است، مورد مذاقّه قرار می‌گیرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که با وجود تکلفات مبنای انفکاک و تبعیت انبعائی، راهکار صحیح در تحلیل نهایی، پذیرش عدم وجوب شرعی مقدمه است؛ بدین معنا که لزوم اتیان مقدمات مفوّته، نه بر پایه وجوب شرعی غیري، بلکه بر اساس حکم مستقل عقل، مبنی بر قبح تفویت غرض ملزم مولی و خروج از زئ بندگی، استوار است.

کلیدواژه:

وجوب ذی المقدمه- وجوب مقدمه- مقدمات مفوّته- مبنای انفکاک- مبنای تبعیت انبعائی

۱. سطح چهار حوزه علمیه و استاد حوزه علمیه مروی (نویسنده مسئول)

۲. طلبه سطح دو حوزه علمیه مروی



۱. بیان مسئله

ترک این مقدمات شده است.

حال، سؤال اینجاست که زمانی که هنوز موعد واجب فرا نرسیده و وجوب آن فعلیت پیدا نکرده است، چگونه وجوب مقدمه آن فعلیت می‌یابد و ترک آن حرام می‌گردد؟ در حالی که بیان شد «وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است»!

پاسخ محققان به این سؤال مختلف است؛ لکن در این مقاله، دو مبنای اصلی در پاسخ به این اشکال تبیین شده است: مبنای نخست، مبنایی است که به دنبال ایجاد انفکاک میان زمان وجوب و زمان واجب است؛ به گونه‌ای که مرحوم صاحب فصول، شیخ اعظم انصاری و مرحوم آخوند خراسانی هر یک از این طریق، مقدمات مفوّته را تصحیح می‌کنند. مبنای دوم، مبنای مرحوم اصفهانی است که با ارائه معنای جدیدی از تبعیت وجوب مقدمه از ذی‌المقدمه، در اصل لزوم تقدّم ذی‌المقدمه بر مقدمه خدشه وارد می‌کند.

با وجود تنوع مبانی و ضرورت پاسخ‌گویی به پرسش‌های یادشده، تا آنجا که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، پژوهشی که دو مبنای انفکاک و تبعیت انبعائی را در تقابل با یکدیگر مورد بررسی قرار داده باشد، یافت نشده است. بر این اساس، سؤال اصلی این مقاله آن است که: «تصحیح مقدمات مفوّته بر مبنای انفکاک و مبنای تبعیت انبعائی چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟» که پاسخ به آن، مستلزم پاسخ‌گویی به پرسش‌های فرعی زیر است:

شارع حکیم در دین مبین اسلام، واجبات متعددی قرار داده است که هر یک دارای مصالح خاص خود بوده و در ظرف تحقیقشان، واجب‌الامثال‌اند. دانشمندان علم اصول، با احصای دستورات الهی، توانسته‌اند این واجبات را به اعتبارات مختلف و به اقسام گوناگونی تقسیم کنند؛ مانند: واجب مطلق و مشروط، عینی و کفایی، تعیینی و تخییری، موقت و غیرموقت و ... یکی دیگر از این اقسام که از گذشته تاکنون مورد توجه علمای این دانش بوده، تقسیم واجب به «نفسی» و «غیری» است. پر واضح است که واجب غیری، مقدمه‌ای برای ذی‌المقدمه خود به شمار می‌رود و از آن‌جا که شأن مقدمه این است که در اطلاق، اشتراط، قوه و فعل از ذی‌المقدمه خود تبعیت کند، پس وجوب واجب غیری نیز تابع وجوب ذی‌المقدمه خواهد بود (مظفر، ۱۳۸۸ق، ج ۲، صص ۳۲۳-۳۲۴).

از مسائل اصلی در این باب که مورد نقد و بررسی قرار گرفته، این است که مقدماتی وجود دارد که اگر پیش از زمان ذی‌المقدمه آورده نشود، انجام ذی‌المقدمه در وقت خود محقق نخواهد شد؛ مانند این که اگر شخص جنب در ماه رمضان، پیش از اذان صبح غسل نکند، نمی‌تواند روزه بگیرد. به این دسته از مقدمات، در اصطلاح «مقدمات مفوّته» گفته می‌شود؛ به این معنا که ترک آن‌ها موجب تفویت ذی‌المقدمه می‌گردد. از طرفی دیگر، بر اساس فقه شیعه، حکم به حرمت



۱. مبنای انفکاک چیست و تقریر هر یک از صاحب فصول، شیخ انصاری و مرحوم آخوند از آن کدام است؟
۲. مبنای تبعیت انبعائی چیست و تقریر مرحوم غروی اصفهانی از آن چگونه است؟

۲. پیشینه

الف) کتاب «بحوث فی علم الأصول»: از قول شهید صدر در این کتاب، با بیانی اجتهادی و به شکلی بسیار تفصیلی، تمامی مبانی در باب تصحیح مقدمه موقوفه بیان شده است؛ لکن این مبحث، فارغ از مباحث مقدماتی لازم در فهم مسئله و بدون پرداختن به جزئیات ارائه شده است (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۲۱۱، ۲۰۲). حال آن که در این مقاله، هدف بیان و تحلیل تمامی مبانی نیست، بلکه بحث بر دو مبنای «انفکاک» و «تبعیت انبعائی» متمرکز شده و این دو مبنا به طور مفصل، همراه با تمام مقدمات و جزئیات، مورد بررسی قرار می گیرند.

ب) کتاب «المبسوط فی أصول الفقه»: آیت الله سبحانی در این کتاب، به صورت مختصر، برخی پاسخ ها به اشکال وارد شده بر وجوب مقدمات موقوفه را ذکر کرده اند؛ لکن بیان ایشان بسیار موجز است و از ارائه تفصیلات خودداری شده است (سبحانی، ۱۳۹۶ش، ج ۳، ص ۶۲۴). در حالی که در این مقاله، تلاش شده است با تمرکز بیشتر و به شکلی مفصل تر، بحث حول دو مبنای انفکاک و تبعیت انبعائی پیگیری شود.

ج) کتاب «أصول الفقه»: مرحوم مظفر در این کتاب، به صورت مختصر و اجمالی، پاسخ های وارد بر اشکال مقدمه موقوفه را مطرح می کند؛ به گونه ای که برخی از پاسخ ها برای مخاطب به صورت روشن و واضح تبیین نشده است (مظفر، ۱۳۸۸ش، ج ۲، صص ۳۴۴-۳۳۶). لکن در این مقاله، سعی شده است مطالب با تفصیل بیشتری ارائه شود تا با تمرکز بر دو مبنای انفکاک و انکار واجب غیری، مسئله روشن تر گردد.

د) مقاله «تبیین اندیشه های ابتکاری صاحب فصول در علم اصول»: این مقاله در اصل به اندیشه ها و ابتکارات صاحب فصول در علم اصول پرداخته است؛ لکن در بخشی از آن، ضمن اشاره به بحث واجب معلّق و واجب منجّز، مبنای مرحوم صاحب فصول برای حل مشکل مقدمات موقوفه مطرح شده و توصیف واجب معلّق و منجّز، همراه با ادله صاحب فصول بر اثبات آن، ارائه گردیده و به صورت مختصر و گذرا، نقدها و انتقادات برخی دیگر از علمای این رشته نیز ذکر شده است (کاظمی گل وردی، ۱۳۸۰). در حالی که در این مقاله، نظر مرحوم صاحب فصول به عنوان یکی از تقریرهای مطرح شده در مبنای انفکاک، در تقابل با مبنای انکار واجب غیری قرار گرفته و مورد نقد و تحلیل قرار می گیرد.

ه) پایان نامه «مقدمه موقوفه و موصله از دیدگاه صاحب فصول و شیخ انصاری و آخوند خراسانی»: با صرف نظر از این که این پایان نامه در صدد تبیین و توضیح مقدمه



واجب پیش از زمان ذی‌المقدمه، این مبنا را اتخاذ کرده‌اند که میان زمان وجوب ذی‌المقدمه و زمان خود ذی‌المقدمه، یا همان واجب، فاصله قائل شوند. به طور مثال، اگر وجوب روزه ماه رمضان پیش از زمان انجام روزه، یعنی قبل از شروع ماه رمضان، ثابت شده باشد، در این صورت اشکالی نخواهد داشت که وجوب مقدمه روزه، مانند غسل جنابت، نیز پیش از زمان روزه ثابت گردد؛ چراکه وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است و هنگامی که وجوب ذی‌المقدمه قبل از زمان خود ذی‌المقدمه محقق شده باشد، محذوری در تقدم زمانی وجوب مقدمه بر زمان واجب وجود نخواهد داشت.

۳.۳. مبنای تبعیت انبعائی:

مبنای انفکاک مبتنی بر این فرض است که تبعیت مقدمه از ذی‌المقدمه در وجوب، به نحو علی و معلولی باشد؛ زیرا در چنین صورتی اشکال مقدمات مفوّته مطرح می‌گردد و تقدم معلول، یعنی وجوب مقدمه، بر علت خود، یعنی وجوب ذی‌المقدمه، محال خواهد بود. در مقابل این مبنا، نظریه «تبعیت انبعائی» قرار دارد. بر اساس این مبنا، آنچه نزد شارع موضوعیت دارد، ذی‌المقدمه است و هنگامی که تحقق ذی‌المقدمه منوط و مشروط به انجام مقدماتی باشد، لزوم تحقق واجب نفسی در خارج، شارع را برمی‌انگیزد تا به انجام آن مقدمات امر کند و در نتیجه، آن مقدمات واجب می‌شوند؛ لکن این وجوب، منبعث از وجود واجب نفسی است. به بیان دیگر، این وجود واجب نفسی است که مولا

مفوّته و موصله است و کیفیت تصحیح آن یکی از مباحثی است که به صورت مختصر در آن مطرح شده، این پژوهش صرفاً مبنای علمای قائل به انفکاک را بیان کرده و شیوه تقریر هر یک از ایشان را تحلیل نموده است (ترایان، ۱۳۹۲، صص ۴۰۱). در حالی که در این مقاله، افزون بر تبیین مبنای انفکاک با تقریرهای این سه دانشمند، مبنای انکار وجوب غیری نیز به صورت مفصل و همراه با جزئیات مطرح و تحلیل می‌شود.

۳. مفهوم شناسی:

۱.۳. مقدمات مفوّته:

در میان اقسام مقدمه واجب، قسمی از مقدمات وجود دارد که اگرچه ظرف زمانی انجام آن‌ها پیش از زمان وجوب ذی‌المقدمه است، اما عدم تحقق آن‌ها منجر به ناتوانی مکلف از امتثال ذی‌المقدمه در موعد مقرر می‌گردد. مصداق بارز این امر، لزوم انجام غسل جنابت پیش از طلوع فجر است که مقدمه‌ای برای صحت روزه ماه مبارک رمضان به شمار می‌آید. این دسته از مقدمات که ترک آن‌ها سبب فوت ذی‌المقدمه و عدم امکان اتیان مأموریه در ظرف زمانی خود می‌شود، در اصطلاح «مقدمات مفوّته» نامیده می‌شوند و بر اساس فقه امامیه، ترک آن‌ها حرام اعلام شده است.

۲.۳. مبنای انفکاک:

در پاسخ به اشکالی که در مسئله مقدمات مفوّته مطرح شده است، عده‌ای از اندیشمندان برای توجیه وجوب مقدمه



و جوبی برای نماز فعلیت نمی‌یابد. از سوی دیگر، هنگامی که وجوب نماز با امری مانند حریت یا بندگی سنجیده می‌شود، معلوم می‌گردد که وجوب نماز متوقف بر حریت یا بندگی نیست و به عبارت دیگر، وجوب نماز نسبت به حریت و بندگی مطلق است. ازاین‌رو، به دسته نخست «واجبات مشروط» و به دسته دوم «واجبات مطلق» گفته می‌شود (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۷۷، ج ۵، صص ۴۸.۴۵؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۱۳۵.۱۳۴).

به روشنی پیداست که وجوب واجبات مشروط با تحقق شروطشان فعلیت می‌یابد و به اصطلاح، «وجوب آن‌ها بالفعل می‌شود». لکن مرحوم صاحب فصول بر این باور است که فعلیت وجوب اصولاً به دو صورت قابل تصور است:

الف) وجوب فعلیت یافته است، اما حصول واجب متوقف بر امری نیست که مکلف قادر بر انجام آن نباشد؛ مانند وجوب معرفت که وجوب آن بالفعل است و متوقف بر امر غیرمقدور برای مکلف نیست.

ب) وجوب فعلیت یافته است، اما حصول واجب متوقف بر امری است که در حال حاضر مقدور مکلف نیست؛ مانند وجوب حج که پس از تحقق استطاعت، وجوب آن فعلیت می‌یابد، اما حصول واجب - یعنی انجام حج - تا فرا رسیدن موسم حج، برای مکلف مقدور نیست.

مرحوم صاحب فصول به دسته اول «واجبات منجز» و به دسته دوم «واجبات

را بعث و برانگیخته تا به مقدمات امر کند؛ ازاین‌رو، وجوب مقدمات منبعث از وجود واجب نفسی خواهد بود (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، صص ۱۰۲.۱۰۱؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۳۲۴.۳۲۵). این نحو از تبعیت وجوب واجب غیر از واجب نفسی، در این مقاله «تبعیت انبعائی» نام‌گذاری شده است.

۴. مبنای انفکاک و تقریر های آن

سؤالی که در این بخش مطرح می‌شود آن است که چگونه می‌توان تصور کرد وجوب ذی‌المقدمه پیش از زمان خود ذی‌المقدمه ثابت شده باشد و اساساً چگونه می‌توان «زمان وجوب» را از «زمان واجب» منفک دانست؟ این پرسش، مسئله‌ای است که هر یک از صاحب فصول، شیخ انصاری و صاحب کفایه پاسخ متفاوتی به آن داده‌اند.

۱.۴. توصیف مبنای انفکاک از منظر صاحب فصول

به عنوان مقدمه، لازم به ذکر است که هر واجبی، هنگامی که با امری خارج از ذات آن نسبت سنجی شود، از دو حال خارج نیست: یا وجوب آن واجب مشروط به آن امر خارجی است، یا وجوب آن مشروط به آن امر خارجی نیست. به عنوان مثال، هنگامی که وجوب نماز با امری خارج از آن، مانند بلوغ، نسبت سنجی می‌شود، روشن می‌گردد که وجوب نماز مشروط و متوقف بر بلوغ است و تا زمانی که بلوغ حاصل نشده،



معلّق» می‌گوید (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ش، ص ۷۹؛ فاضل موحّدی لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ج ۴، ص ۳۵۱؛ مظفر، ۱۳۸۸ش، ج ۱، صص ۱۳۶، ۱۳۵). همان‌گونه که بیان شد، تفاوت «واجب معلّق» با «واجب مشروط» در این است که در واجب معلّق، وجوب بالفعل شده است، اما تحقق واجب متوقف بر امری است که مقدور مکلف نیست و بعداً حاصل می‌شود؛ حال آن‌که در واجب مشروط، اساساً وجوب تحقق نیافته و پس از تحقق شرط است که وجوب بالفعل می‌گردد (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ش، ص ۷۹).

بنابراین، مرحوم صاحب فصول بدین وسیله میان زمان وجوب و زمان واجب انفکاک ایجاد می‌کند؛ زیرا گاهی وجوب چیزی فعلیت یافته است، در حالی که هنوز وقت انجام واجب فرارسیده و تحقق واجب برای مکلف مقدور نیست. بر این اساس، ایشان اشکال مقدمات مفوّته را چنین پاسخ می‌دهد که در این موارد، وجوب پیش از زمان واجب ثابت شده است، اما زمان واجب هنوز فرا نرسیده است (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، صص ۹۱۹۰؛ مظفر، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۳۳۸).

۱.۱.۴. تحلیل و نقد مبنای انفکاک از منظر صاحب فصول

تحلیل:

برای توضیح بیشتر در مورد مبنای کلامی صاحب فصول، لازم به ذکر است که مشهور علمای اصول بر این باورند که ظاهر جمله شرطیه در تعابیری مانند «اذا دخل الوقت

نقد:

ظهور اولیه قید در جملات شرطیه، به مقتضای ظهور تعلیق و مطابق قواعد ادبی، همان چیزی است که نظر مشهور بر آن استوار است؛ یعنی رجوع قید به هیئت امر، نه ماده



چنین واجباتی، دلیلی بر وقوع آن‌ها در مقام ثبوت وجود نخواهد داشت.

۲.۴. توصیف مبنای انفکاک از منظر شیخ اعظم

صاحب فصول بر این مبنا بود که اگر قید در جمله‌های شرطیه از مقوله «وقت» باشد، این قید راجع به ماده امر است؛ لکن شیخ اعظم انصاری بر این عقیده است که تمامی قیودی که در دایره امر قرار می‌گیرند، راجع به ماده امر هستند، چه در مواردی که قید از مقوله «وقت» باشد و چه در غیر آن. به‌طور مثال، حتی اگر حکمی به این صورت وارد شده باشد: «ان جاءک زید فاکرمه»،^۱ در این جا نیز «آمدن زید» شرط در «وجوب اکرام» نیست، بلکه «وجوب اکرام» از زمان تشریع این حکم فعلیت پیدا کرده است، اما زمان «واجب» - که در مثال ما اکرام است - همان لحظه‌ای خواهد بود که زید بیاید.

بنابراین، «وجوب» در جمیع واجبات مطلق خواهد بود و مشروط به هیچ‌چیز نخواهد بود و هرآنچه توهم شود که قید برای «وجوب» است، در حقیقت قید برای «واجب» خواهد بود. لکن شیخ، از جهت لزوم تحصیل و عدم لزوم تحصیل، میان قیود تفاوت قائل می‌شود؛ بدین بیان که یک دسته از قیود وجود دارند که فی‌نفسه از امور غیر اختیاری مکلف به شمار می‌آیند و نمی‌توانند متعلق لزوم تحصیل واقع شوند؛ مانند مسئله «وقت» در باب عبادات یا مانند

امر (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۱؛ مظفر، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۳۳۸؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ج ۴، ص ۳۸۳). دلیلی نیز وجود ندارد که بخواهیم به‌طور خاص، قیود از مقوله «وقت» را ناظر به واجب بدانیم.

لکن صاحب فصول، از آن‌جا که برای توجیه اشکال «مقدمات مفوّته» راهی جز التزام به «واجب معلق» و «واجب منجّز» نمی‌یابد، به ناچار این قسم از واجبات را پذیرفته و بدان ملتزم می‌شود. ایشان در پایان بحث مقدمه واجب، پنج راهکار برای رهایی از اشکال مقدمات مفوّته ذکر می‌کند و سپس چهار راهکار نخست را رد کرده و تصریح می‌نماید که تنها راه برون‌رفت از این اشکال، همان نظریه‌ای است که خود ارائه کرده است؛ یعنی پذیرش واجب معلق و واجب منجّز (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ش، صص ۹۱-۹۰).

در حالی که اگر راه دیگری برای توجیه اشکال مقدمات مفوّته وجود داشته باشد، دلیلی بر گرایش به پذیرش واجب معلق و منجّز باقی نخواهد ماند. افزون بر این، صرف‌نظر از تحقق خارجی واجب معلق و منجّز، اصل امکان چنین واجباتی نیز محل بحث و مناقشه فراوان بوده و اشکالات و پاسخ‌های متعددی در میان علمای اصول مطرح شده است (نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۸۶؛ غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۷۳؛ امام خمینی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۳۲۹) که این مقال مجال پرداخت تفصیلی به آن‌ها را ندارد؛ به‌ویژه آن‌که حتی در فرض امکان

۱. اگر زید نزد تو آمد، او را اکرام کن



چنین استدلال شده است که اطلاق و تقیید از مقوله «ملکه و عدم ملکه» هستند و چیزی که قابلیت اطلاق را نداشته باشد، نمی‌تواند مقید شود. از آن‌جا که وضع در معانی حرفیه و هیئات از قبیل «وضع عام، موضوع له خاص» است و موضوع له معانی حرفیه و هیئات امری جزئی و بسیط می‌باشد، اساساً قابلیت اطلاق ندارد و به همین جهت تقیید آن نیز ممکن نخواهد بود (انصاری، ۱۴۰۴، صص ۵۳، ۴۵؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۹۶؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۱۸۲، ۱۸۱).

ب) دلیل ایجابی

قید، متعین در رجوع به ماده است؛ زیرا عاقل، هنگامی که فعلی را مورد التفات و تصور قرار می‌دهد، یا آن فعل مطلوب او هست یا نیست. اگر آن فعل مطلوب نباشد، از محل نزاع خارج است و اگر مطلوب باشد، یا آن فعل بدون قید مطلوب است و یا با قیدی مطلوب خواهد بود. اگر فعل با قیدی مطلوب باشد، یا آن قید، امر اختیاری برای مأمور است یا امر اختیاری نیست. اگر آن قید، امر اختیاری باشد، یا از نظر آن عاقل تحصیل این قید بر مأمور لازم است یا لازم نیست.

این شقوق همگی پیش از انشای امر تحقق دارند که از آن به مقام «ثبوت» یا «واقع» تعبیر می‌شود. در تمام این فروض، طلب و اراده عاقل مطلق و بدون قید است و آنچه گاهی مطلق و گاهی مقید واقع می‌شود، متعلق طلب، یعنی همان عمل است؛ و این امری است که هر عاقلی آن را بالوجدان درمی‌یابد. پس قید در مقام «ثبوت»، قید عمل است.

«آمدن زید» در مثال مذکور؛ چراکه آمدن زید در اختیار خود زید است، نه در اختیار مکلفی که مأمور به اکرار اوست.

در مقابل، دسته دیگری از قیود وجود دارند که از امور اختیاری برای مکلف محسوب می‌شوند؛ مانند «طهارت» که قید بودن آن برای نماز، از اموری است که تحصیل آن در اختیار مکلف قرار دارد (انصاری، ۱۴۰۴، صص ۵۳، ۴۵؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۹۵؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸۱؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۳۳۹، ۳۳۸؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱، ج ۴، صص ۳۰۶، ۳۰۷). از این رو، شیخ اعظم انصاری نیز به این شیوه میان زمان وجوب و زمان واجب انفکاک قائل شده است.

۱.۲.۴. تحلیل و نقد مبنای انفکاک از منظر

شیخ اعظم

تحلیل:

الف) دلیل سلبی

رجوع قید به هیئت امر، عقلاً ممکن نیست؛ بنابراین، ناچار تمامی قیود راجع به ماده امر خواهند بود. اگرچه ظهور اولیه قضیه شرطیه و مقتضای قواعد ادبی آن است که شرط، قید هیئت باشد، لکن قرینه‌ای عقلی وجود دارد که ما را ناچار می‌سازد در این ظهور تصرف کنیم، و آن قرینه این است که هیئت امر - بلکه تمامی هیئات - از «معانی حرفی» به شمار می‌آیند و تقیید آن‌ها ممکن نیست؛ از این رو ناچاریم قید را به ماده امر بازگردانیم. لازم به ذکر است که برای استدلال بر محال بودن تقیید معانی حرفیه و هیئات،



از سوی دیگر، «اثبات» تابع «ثبوت» است؛ یعنی انشای امر توسط مولا باید مطابق و هماهنگ با مقام ثبوت و واقع باشد، وگرنه اثبات، صرفاً تخیلی خواهد بود. بنابراین، همان‌گونه که قید در مقام ثبوت و پیش از انشای امر، قید عمل است، در مقام اثبات و انشای امر نیز باید قید عمل باشد؛ و در نتیجه، شرط در جمله شرطیه ـ که ناظر به مقام اثبات است ـ قید ماده خواهد بود و رجوع قید به ماده متعین می‌شود (انصاری، ۱۴۰۴ق، صص ۵۳-۴۵؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۹۶؛ حیدری فسائی، ۱۴۰۱).

نقد

مناقشات متعددی در ادله شیخ مطرح شده است که به جهت رعایت اختصار، به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.
اشکالات وارد بر دلیل اول

۱. جزئی قابل تقیید نیست، اما قابل تعلیق است؛ زیرا تقیید به معنای تضییق و فرع بر توسعه است، در حالی که امر جزئی قابل تعلیق می‌باشد. ازاین‌رو، وجوب اکرام زید که در «اکرمه» وجود دارد، وجوبی جزئی است که پیش از انشا، معلق بر مجیی زید شده و به صورت جزئی معلق انشا شده است (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۰؛ خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۴۲).

۲. اطلاق افرادی برای جزئی متصور نیست، لکن اطلاق احوالی برای جزئی قابل تصور است. بنابراین،

جزئی قابل تقیید افرادی نیست، اما تقیید احوالی درباره آن ممکن خواهد بود. به عنوان مثال، زید به جهت تضییق، نمی‌تواند مقید به زید بودن یا عمرو بودن شود، اما معنای جزئی از حیث احوال قابل تقیید است؛ ازاین‌رو می‌توان درباره زید تعبیر «زید مؤدب در حال بودن در مسجد» را به کار برد. هیئت امر نیز، با وجود دارا بودن معنای جزئی، همان‌گونه که می‌تواند نسبت به احوال جزئی اطلاق داشته باشد، می‌تواند به قید احوالی نیز مقید شود (شهیدی‌پور، ۱۳۹۸).

۳. تمام استدلال شیخ اعظم مبتنی بر این مبناست که وضع در حروف و هیئات از قبیل «وضع عام، موضوع له خاص» باشد؛ حال آن‌که اصل این مبنا از سوی شماری از اصولیان مورد مناقشه قرار گرفته است. چنان‌که مرحوم آخوند خراسانی و محقق عراقی بر این باورند که وضع در حروف و هیئات از قبیل «وضع عام، موضوع له عام» است و حتی استعمال آن‌ها نیز «عام» می‌باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۷).

اشکالات وارد بر دلیل دوم

۱. نگارنده معتقد است آنچه شیخ در دلیل دوم بیان می‌فرمایند، در حقیقت تکرار ادعای ایشان است؛



هست یا خیر. سپس در مرحله دوم، اگر دارای مصلحت باشد، مورد طلب شدید یا غیر شدید شارع قرار می‌گیرد و اگر دارای مفسده باشد، مورد بغض شدید یا غیر شدید شارع واقع می‌شود. در این فرض، شناخت همین مرحله دوم برای لزوم امتثال عبد نسبت به مطلوب مولی یا ترک مبغوض او کفایت می‌کند.

با این حال، از آن‌جا که عرف در مناسبات اجتماعی خود، پس از این مرحله، مطلوب یا مبغوض را در قالبی قانونی تنظیم و سپس ابلاغ می‌کند، شارع نیز در مقام تشریع، غالباً پس از مرحله دوم، به مطلوب خود صورت قانونی می‌بخشد که از آن به مرحله «جعل یا اعتبار» تعبیر می‌شود (صدر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۲۴-۲۳).

نگارنده بر این باور است که مرحله دوم، یعنی طلب و اراده، قابل تقیید نیست؛ زیرا مستلزم تغییر و تبدل در نفس شارع بوده و محال است. اما در مرحله جعل و تنظیم قانونی، امکان تقیید وجود دارد؛ چرا که این مرتبه، مرتبه اعتبار است و تقیید امور اعتباری هیچ محذوری ندارد. از آن‌جا که در غالب خطابات شرعی، با همین مرحله سوم مواجه هستیم. و مواردی که شارع از نفس اراده و طلب خود خبر دهد، نادر و اندک است. و تقیید این مرتبه نیز ممکن می‌باشد، اشکال شیخ وارد نخواهد بود. بنابراین، کلام شیخ در مرتبه دوم، یعنی اراده، از حیث مقام ثبوت تمام است، نه در مرحله سوم، یعنی

زیرا اصل نزاع در همین است که در آن شقوقی که شیخ بیان کرده‌اند، هیئت مقید است یا ماده، حال آن‌که ایشان مطلق بودن طلب را مفروض گرفته‌اند. در حالی که محل بحث آن است که آیا طلب مطلق است یا خیر. همچنین ارجاع اطلاق طلب به وجدان نیز تمام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در موارد بسیاری، بالوجدان می‌یابیم که طلب نمی‌تواند مطلق باشد، چرا که لازمه اطلاق طلب این است که در واجب مشروط، شوق مولی فعلی بوده و شرط. مانند مجیء زید در مثال «ان جاءک زید فاکرمه». قید متعلق طلب باشد. هرچند شیخ انصاری قید را لازم التحصیل ندانسته‌اند، اما هنگامی که طلب مولی به فعل مقید تعلق بگیرد، آن قید نیز مورد طلب و شوق مولی خواهد بود، در حالی که در برخی واجبات مشروط، بالوجدان درمی‌یابیم که مولی نسبت به قید اساساً شوقی ندارد، بلکه گاه حتی بغض دارد؛ مانند «اذا مرضت فاشرب دواءً» یا «اذا عطشت فاشرب ماءً».

۲. در مراتب جعل حکم، سه مرحله وجود دارد: «تشخیص ملاک»، «اراده» و «جعل یا اعتبار». در مرحله نخست، شارع ارزیابی می‌کند که آیا امری دارای مصالح شدید یا غیر شدید و یا مفاسد شدید یا غیر شدید



۱.۳.۴. تحلیل و نقد مبنای انفکاک از منظر آخوند خراسانی تحلیل:

پیش از توضیح مبنای مرحوم صاحب کفایه، لازم است مبحث «شرط متأخر» به صورت جزئی تر و در حدّ نیاز مورد بررسی قرار گیرد؛ چراکه محور استدلال مرحوم آخوند بر پایه شرط متأخر است. توضیح آن که «شروط شرعی»^۱ اقسامی دارد:

گاهی این شروط از حیث زمان، مقدم بر مشروط خود هستند؛ مثلاً در صورتی که نفس افعال وضو، نه اثر حاصل از آن‌ها، یعنی طهارت - شرط در نماز باشد، وضو شرط متقدم بر مشروط خود، یعنی نماز، خواهد بود. به این دسته از شروط، «شرط متقدم» گفته می‌شود.

گاهی این شروط از حیث زمان، مقارن با مشروط خود هستند؛ مانند ستر عورت که شرط مقارن با نماز است. به این دسته از شروط، «شرط مقارن» گفته می‌شود.

اما در امکان و وقوع «شرط متأخر»، یعنی آن دسته از شروطی که از مشروط خود متأخر باشند، در میان اصولیان اختلاف نظر وجود دارد. برخی شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه کرده‌اند و همان‌گونه که مقدمه عقلی نمی‌تواند متأخر از ذی‌المقدمه خود باشد، شرط متأخر را نیز محال دانسته‌اند؛ زیرا چیزی به وجود نمی‌آید مگر آن‌که علت تاّمه آن موجود باشد، و علت تاّمه مشتمل بر تمامی اموری است که در وجود آن چیز دخالت

جعل و اعتبار؛ و همان‌گونه که در مرحله سوم از مقام ثبوت، تقیید ممکن است، مقام اثبات نیز تابع مقام ثبوت بوده و تقیید آن امکان‌پذیر خواهد بود.

۳.۴. توصیف مبنای انفکاک از منظر آخوند خراسانی

صاحب کفایه نه ملتزم به «واجب معلق و منجز» می‌شود و نه رجوع قید به ماده و اطلاق وجوب را می‌پذیرد؛ لکن ایشان اشکال وارد بر «مقدمات مفوّته» را به نحو «شرط متأخر» تصحیح می‌کند. بدین معنا که در باب مقدمات مفوّته، «وقت» شرط متأخر برای وجوب است؛ از این رو، وجوب واجب پیش از وقت واجب تحقق می‌یابد، لکن این وجوب دارای شرطی است و آن شرط، «وقت» است که متأخر از وجوب و مفروض الحصول می‌باشد.

برای مثال، در باب روزه، شارع پیش از وقت، تحقق صوم را در وقت خود - از طلوع فجر تا مغرب - مفروض الحصول دانسته و بر این اساس، قبل از وقت، صوم واجد وجوب می‌گردد؛ در این صورت دیگر مانعی وجود ندارد که مقدمه آن - یعنی غسل جنابت در مثال مذکور - نیز واجب باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۱۹ق، صص ۱۰۵، ۱۰۴؛ مظفر، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۲۳۹؛ حیدری فسائی، ۱۳۸۷ش، ج ۳، صص ۲۰، ۱۹).

بنابراین، مرحوم صاحب کفایه نیز به این شیوه میان زمان وجوب و زمان واجب انفکاک ایجاد کرده است.

۱ آن دسته از شروط واجب، که عقل به تنهایی قدرت درک شرطیت آن‌ها را نداشته و شرع باید شرطیت آن را بیان کند.



از همین رو، علمای اصول در تبیین و توجیه این گونه شروط، مباحث گسترده‌ای را مطرح کرده‌اند که این مقال مجال پرداختن تفصیلی به همه آن اقوال را ندارد؛ لکن پاسخی که مرحوم آخوند در توضیح و توجیه شروط متأخر بیان کرده‌اند، آن است که شرط متأخر سه صورت دارد:

۱. شرط متأخر حکم تکلیفی: مانند این که گفته شود «اگر روز دوشنبه به مسافرت رفتی، قبل از آن صدقه بده»، که در این مثال، شرط - یعنی سفر - متأخر است، اما وجوب تصدق متقدم می‌باشد.
۲. شرط متأخر حکم وضعی: مانند شرط بودن اجازه در صحت عقد فضولی بنا بر مبنای کاشفیت.
۳. شرط متأخر مأموریه: مانند غسل زن مستحاضه به استحاضه کثیره در شب برای صوم ماضی.

سپس مرحوم آخوند می‌فرمایند که اگر شرط متأخر، شرط حکم تکلیفی باشد، اشکالی بر آن وارد نیست؛ زیرا آنچه شرط است، در حقیقت «وجود علمی» و «تصور شرط» است، نه وجود خارجی آن، و حال آن که این وجود علمی و تصور شرط، متأخر از مشروط نیست، بلکه مقارن با آن است. برای مثال، در مثال پیش گفته، علم به «سفر در روز دوشنبه» شرط در وجوب صدقه دادن است؛ زیرا حکم، فعل اختیاری حاکم است، نه فعل غیر حاکم، و حاکم در زمان حکم کردن - که

دارند. در نتیجه، اگر علت تأمه موجود باشد، آن چیز تحقق می‌یابد و اگر علت تأمه موجود نباشد، تحقق نمی‌یابد. پس اگر چیزی تحقق یافته است، به این معناست که علت تأمه آن محقق شده و دیگر معقول نخواهد بود که وجود آن، مشروط و معلق به امری باشد که بعداً تحقق خواهد یافت (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۰۸؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، صص ۹۴.۹۲؛ نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، صص ۲۷۳.۲۷۲؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۹؛ مظفر، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۳۳۴؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱ش، ج ۴، ص ۲۴۵؛ حیدری فسائی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، صص ۱۱۸.۱۱۲).

لکن در شریعت اسلام، مواردی وجود دارد که ظاهر آن‌ها دلالت بر تأخر شرط از مشروط خود دارد. به عنوان مثال، در صحت روزه زن مستحاضه به استحاضه کثیره گفته شده است که لازم است چنین زنی در هنگام شب نیز غسل کند؛ و در صورتی که این زن در شب غسل نماید، روزه‌ای که در روز گرفته است صحیح خواهد بود. همچنین در باب بیع فضولی گفته شده است که صحت این بیع مشروط به اجازه بعدی مالک است؛ یعنی اگر مالک بعداً به این بیع اجازه دهد، کاشف از این خواهد بود که بیع سابق - بنا بر مبنای کاشفیت - صحیح و نافذ بوده است (خمينی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۶۲). و امثال این موارد که ظاهر آن‌ها، تأخر شرط شرعی از مشروط خود است.

۱. «ان سافرت يوم الاثنين، فتصدق قبله بايام»



عملی ظاهری محسوب می‌شود. باید یک عمل باطنی نیز انجام دهد، و آن، تصور فعلی است که مصلحت قائم به آن می‌باشد. فعلی که مصلحت قائم به آن است، دو صورت دارد:

۱. گاهی فعلی که مصلحت قائم به آن است، مجرد از هرگونه ضمیمه و اضافه‌ای می‌باشد که در این صورت حاکم آن فعل را تصور کرده و سپس حکم را صادر می‌کند.
۲. گاهی فعلی که مصلحت قائم به آن است، به همراه ضمیمه و اضافه‌ای است، اعم از این که این ضمیمه متقدم، مقارن یا متأخر باشد؛ که در این صورت حاکم آن فعل را با آن ضمیمه تصور کرده و سپس حکم را صادر می‌کند.

بنابراین، شرط تکلیف در حقیقت همان تصور شیء، یعنی همان ضمیمه است، نه وجود خارجی آن؛ زیرا وجود خارجی از مقدمات فعل اختیاری نیست، بلکه امور ذهنیه و امور تصویری از مقدمات فعل اختیاری به شمار می‌آیند. به بیان دیگر، معنای شرطیت شیء برای تکلیف آن است که لحاظ وجود ذهنی آن شیء در حصول داعی به امر یا نهی دخالت دارد یا نه؛ و این لحاظ، مقارن با تکلیف است، اگرچه ملحوظ خارجی مقارن نباشد.

به همین نحو، در صورتی که شرط متأخر، شرط حکم وضعی باشد نیز اشکالی متوجه آن نخواهد بود؛ زیرا حکم وضعی - مانند

ملکیت و امثال آن - نیز اعتباری از سوی معتبر است و اعتبار، خود فعل اختیاری است و این فعل اختیاری مسبوق به تصور «معتبر» - یعنی ملکیت - می‌باشد؛ و تصور آن امری است که در تحقق «معتبر» دخالت دارد، خواه آن امر مقارن باشد یا متقدم و یا متأخر. پس آنچه شرط است، وجود متقدم یا متأخر نیست، بلکه شرط، لحاظ و تصور متقدم و متأخر است، و این لحاظ نیز مقارن با حکم وضعی خواهد بود.

اما در صورتی که شرط متأخر از قبیل شرط مأموریه باشد، در واقع آنچه شرط شده است، «ارتباط» مأموریه با امر خارجی متقدم یا متأخر است، نه نفس آن امر متقدم یا متأخر. این «ارتباط» دارای دو ویژگی است: ۱. ارتباط، معنای حرفی است که قوام آن به تحقق و وجود دو طرف - امر خارجی متقدم یا متأخر و مأموریه - می‌باشد.

۲. ارتباط، مقارن با مأموریه است؛ زیرا در شرط متقدم، پس از تحقق امر خارجی متقدم، مقارنت ارتباط با مأموریه بدیهی است، و نهایتاً یک طرف ارتباط - یعنی امر خارجی متقدم - متقدم است و این تقدم، به مقارنت ارتباط آسیبی نمی‌رساند. همچنین در شرط متأخر، پس از انجام امر خارجی متأخر، مقارنت ارتباط با مأموریه کشف می‌شود؛ و در صورت انجام ندادن آن، عدم مقارنت ارتباط با مأموریه کشف



خواهد شد.

بنابراین، آنچه شرط مأموریه است، مقارن با مأموریه بوده و نه متقدم بر آن است و نه متأخر از آن؛ ازاین رو، اشکالی در اشتراط چنین شرطی وجود نخواهد داشت (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، صص ۹۳-۹۴؛ حیدری فسائی، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۱۱۶).

نقد:

بیان مرحوم آخوند مورد مناقشات متعددی قرار گرفته است که در این جا به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. این بیان مرحوم آخوند برخلاف ظواهر

ادله است؛ زیرا ظاهر ادله، نفس

اجازه را در بیع فضولی شرط دانسته

است، در حالی که مرحوم آخوند،

وجود علمی و وجود لحاظی اجازه

را شرط قرار داده اند. همان گونه که

پیش تر بیان شد، ظاهر ادله اقتضا

می کند که اجازه خارجی شرط باشد.

البته ممکن است مرحوم آخوند

در پاسخ به این اشکال چنین بیان

کنند که در صورتی که برهان عقلی

بر خلاف ظواهر ادله وجود داشته

باشد، ناگزیر باید از ظاهر ادله دست

برداشت. لکن در پاسخ به ایشان

باید گفت این سخن تنها در صورتی

صحیح است که راه دیگری برای

جمع میان برهان عقلی و ظاهر ادله

وجود نداشته باشد (فاضل لنکرانی،

۱۳۸۱)، در حالی که . چنان که در

ادامه خواهد آمد . طرق دیگری نیز

وجود دارد که بدون تصرف در ظاهر

ادله، امکان جمع میان ظاهر و برهان

عقلی را فراهم می سازد.

۲. شرایط مأموریه از محل نزاع در

بحث شرط متأخر خارج است؛

زیرا در شرایط مأموریه، شرط کالجزء

می باشد، و همان گونه که برخی

اجزای یک مرکب بر اجزای دیگر

تقدم یا تأخر دارند، شرایط مأموریه

نیز می توانند نسبت به سایر اجزاء،

متقدم یا متأخر باشند. به بیان دیگر،

در مواردی مانند غسل مستحاضه

برای صوم ماضی، در حقیقت

مأموریه، مرکب از دو جزء است:

نخست صوم، و دوم غسل لیلی.

یعنی امر شارع بر یک مأموریه مرکب

تعلق گرفته است و آن «صوم مع

الغسل اللیلی» می باشد. همان طور

که در نماز، برخی اجزاء مانند رکوع

متأخر از اجزاء دیگر هستند، در

شرایط مأموریه نیز آن شروط، در واقع

از اجزای مأموریه به شمار می آیند

که نسبت به برخی اجزای دیگر،

تأخر پیدا کرده اند (نائینی، بی تا، ج

۱، صص ۲۲۱-۲۲۳؛ فاضل لنکرانی،

۱۳۸۰). بنابر این تقریر، یک سوم از

بیانات مرحوم آخوند اساساً از محل

نزاع خارج خواهد بود.

۳. تمام توجیه مرحوم آخوند در

تصحیح مقدمات موقوفه بر پایه شرط

متأخر، مبتنی بر این پیش فرض



است که وجوب مقدمه، معلول وجوب ذی‌المقدمه باشد؛ زیرا تنها بر اساس این فرض است که تقدم وجوب مقدمه بر وجوب ذی‌المقدمه محال می‌گردد، همان‌گونه که تقدم معلول بر علت خود محال است. از این رو، هنگامی که ایشان چنین پیش‌فرضی را مفروض گرفته‌اند، در صدد توجیه مقدمات مَفَوَّته بر پایه شرط متأخر برآمده‌اند. حال آن‌که برای حل اشکال مقدمات مَفَوَّته، اساساً نیازی به این توجیهات پیچیده وجود ندارد؛ زیرا همان‌گونه که در ادامه بیان خواهد شد، وجوب ذی‌المقدمه، علت وجوب مقدمه نیست تا از تأخر آن نسبت به مقدمه، اشکال مقدمات مَفَوَّته مطرح گردد (مظفر، ۱۳۸۸ق، ج ۲، صص ۳۳۹-۳۴۰).

۵. مبنای تبعیت انبعائی

تمام آنچه از مبنای انفکاک بیان شد، مبتنی بر این بود که تبعیت مقدمه از ذی‌المقدمه در وجوب، به نحو علی و معلولی باشد؛ زیرا همان‌گونه که سابقاً گذشت، تنها در این صورت است که اشکال مقدمات مَفَوَّته مطرح می‌گردد و در چنین فرضی، تقدم معلول - یعنی وجوب مقدمه - بر علت خود - یعنی وجوب ذی‌المقدمه - محال خواهد بود. این در حالی است که تقریر تبعیت به شکل علی و معلولی، مقبول نبوده و تمام به

نظر نمی‌رسد؛ زیرا اگر وجوب نفسی، علت وجوب غیری باشد، ناگزیر این علت باید از نوع علت فاعلی باشد و فرض سایر انواع علت، نظیر علت صوری، مادی یا غایی، باطل و محال خواهد بود؛ چراکه اساساً معنایی ندارد که وجوب نفسی، علت صوری، مادی یا غایی وجوب غیری باشد. با این حال، وجوب نفسی حتی علت فاعلی وجوب غیری نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا همان‌طور که روشن است، علت فاعلی برای وجوب مقدمه، آمر است، به این اعتبار که امر، فعلی از افعال او محسوب می‌شود (مظفر، ۱۳۸۸هـ.ش، ج ۲، ص ۳۲۳).

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که اگر تبعیت وجوب مقدمه از ذی‌المقدمه به نحو علی و معلولی قابل پذیرش نیست، پس این تبعیت به چه معناست؟ پاسخ این پرسش، «تبعیت انبعائی» است. توضیح آن‌که آنچه در نظر شارع موضوعیت دارد، ذی‌المقدمه است و هنگامی که تحقق این ذی‌المقدمه منوط و مشروط به انجام مقدماتی باشد، تحقق واجب نفسی، شارع را تحریک می‌کند به این‌که امر به انجام آن مقدمات نماید؛ در نتیجه، آن مقدمات واجب می‌شوند. لکن این وجوب، منبث از وجود واجب نفسی است؛ به این معنا که وجود واجب نفسی، مولا را باعث و برانگیخته است تا امر به مقدمات صادر کند. پس وجوب مقدمات، منبث از وجود واجب نفسی است (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹هـ.ق، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲؛ مظفر، ۱۳۸۸هـ.ش، ج ۲،



نخست نسبت به انجام فعلی از سوی مأمور، شوق و اشتیاق پیدا می‌کند و پس از آن که این شوق حاصل شد، ناگزیر به بعث و دعوت مأمور به انجام آن فعل می‌پردازد. از این رو، آمر در این مرحله شوق پیدا می‌کند به امر کردن مأمور.

در صورتی که مانعی از امر به مأمور وجود نداشته باشد، این شوق شدت می‌یابد و به مرحله‌ای می‌رسد که تبدیل به اراده حتمیه می‌شود و مأمور به انجام آن فعل برانگیخته می‌گردد. این وضعیت، ناظر به هر مأمور به‌ای است، از جمله مقدمه واجب.

در بحث مقدمه واجب نیز، در مرحله نخست، شوق مولا به انجام ذی‌المقدمه از سوی مکلف تعلق می‌گیرد و این شوق، موجب می‌شود که آمر به تمامی مقدمات آن ذی‌المقدمه نیز شوق پیدا کند و به تبع آن، شوق به امر کردن مأمور نسبت به انجام آن مقدمات نیز شکل بگیرد. پس در صورتی که مانعی از امر به مقدمات وجود نداشته باشد، اراده حتمیه نزد آمر حاصل می‌شود و او امر به آن مقدمات می‌کند و آن مقدمات بر مأمور واجب می‌گردند.

اما نسبت به ذی‌المقدمه، از آن جا که موعد آن هنوز نرسیده است، بعث به آن پیش از فرا رسیدن موعدش ممکن نخواهد بود؛ زیرا بعث - حتی بعث جعلی - امکاناً و وجوداً ملازم با انبعاث است. در نتیجه، اگر انبعاث ممکن باشد، بعث نیز ممکن خواهد بود و اگر انبعاث ممکن نباشد، بعث نیز ممکن نخواهد بود. بنابراین، اگرچه مولا به

صص ۳۲۴، ۳۲۵). این نحو از تبعیت وجوب واجب غیری از واجب نفسی، در این مقاله «تبعیت انبعائی» نام‌گذاری شده است.

۱.۵. توصیف مبنای تبعیت انبعائی از منظر غروی اصفهانی

شوق به مقدمه و شوق به ذی‌المقدمه، هر دو قبل از وقت ذی‌المقدمه وجود دارد و شوق به مقدمه، منبعث و منبثق از شوق به ذی‌المقدمه است؛ لکن شوق به مقدمه، به اراده حتمیه تبدیل می‌شود و واجب می‌گردد، زیرا با رسیدن وقت آن، مانعی از امر به آن وجود ندارد.

اما شوق به ذی‌المقدمه، از آن جهت که وقت آن هنوز فرا نرسیده و مانعی از امر کردن به آن وجود دارد، به اراده حتمیه تبدیل نمی‌شود و واجب نمی‌گردد. بنابراین، مقدمه مفوّه قبل از وجوب ذی‌المقدمه خود واجب می‌شود و هیچ محذور و مانعی نیز در این امر وجود نخواهد داشت (مظفر، ۱۳۸۸ هـ. ش، ج ۲، ص ۳۴۱).

۱.۱.۵. تحلیل و نقد مبنای تبعیت انبعائی از منظر غروی اصفهانی

تحلیل:

چنان‌که گذشت، امر - خواه نفسی باشد یا غیری - در حقیقت فعلی از افعال آمر است؛ بنابراین آمر، علت فاعلی امر خواهد بود. از سوی دیگر، هر امری که از ناحیه آمر صادر می‌شود، ناشی از اراده اوست؛ زیرا امر، فعل اختیاری آمر است.

اراده آمر نیز خود ناشی از شوق به انجام مأمور به است؛ بدین معنا که آمر در مرحله



ذی‌المقدمه شوق دارد، اما امر به آن فعلیت پیدا نمی‌کند و ذی‌المقدمه واجب نمی‌شود تا زمانی که موعد آن فرا برسد.

بر اساس این توضیحات، مشکل وجوب مقدمات مفوّته قبل از زمان ذی‌المقدمه حل خواهد شد (مظفر، ۱۳۸۸هـ.ق، ج ۲، صص ۳۴۰-۳۴۳).

نقد:

آنچه مرحوم غروی اصفهانی در این توضیحات بیان کرده‌اند، در واقع مماشات با قائلان به وجوب مقدمه واجب است؛ حال آن‌که به اعتقاد خود ایشان و نیز مشهور متأخران اصولی، مقدمه واجب، شرعاً واجب نیست. علت این امر آن است که تعلق گرفتن امر مولوی به مقدمه، لغو و عبث خواهد بود؛ زیرا یا امر مولوی به ذی‌المقدمه به تنهایی در بحث مکلف به انجام مقدمات آن کفایت می‌کند. همان‌گونه که عقل به انجام تمامی مقدمات فعلی که بر انسان واجب شده است حکم می‌کند. که در این صورت، نیازی به امر مولوی مستقل به مقدمات وجود نخواهد داشت و خود مکلف در صدد انجام آن مقدمات برخواهد آمد؛ و یا امر مولوی به ذی‌المقدمه در بحث مکلف کفایت نمی‌کند، که در این صورت، هزاران امر مولوی به مقدمات آن نیز هیچ‌بعثی در مکلف ایجاد نخواهند کرد.

بنابراین، امر مولوی به اتیان مقدمات، در هر دو فرض بی‌فایده خواهد بود و در نتیجه، امر مولوی از جانب شارع به اتیان مقدمات صادر نخواهد شد و مقدمات نیز

واجب به وجوب شرعی نخواهند بود (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹هـ.ق، ج ۲، صص ۱۷۱-۱۶۹؛ مظفر، ۱۳۸۸هـ.ش، ج ۲، صص ۳۵۳-۳۵۲؛ فاضل موحّدی لنکرانی، ۱۳۸۱هـ.ش، ج ۴، صص ۶۳۹-۶۴۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۹۷هـ.ش، ص ۵۴).

در این صورت، اساساً وجوبی برای مقدمات مطرح نخواهد بود تا این پرسش پیش آید که چگونه مقدمه، پیش از وجوب ذی‌المقدمه، واجب شده است و اشکال مقدمات مفوّته شکل بگیرد.

اما پرسش مهم این است که فتوای به حرمت ترک مقدمات مفوّته چگونه قابل توجیه خواهد بود؟ پاسخ آن است که چنان‌که بیان شد. شوق به ذی‌المقدمه از سوی آمر وجود دارد و اگرچه به سبب وجود مانع، امر به آن فعلیت پیدا نکرده است، لکن تکلیف، تامّ‌الاعتضاء شده است؛ زیرا هم مصلحت موجود است و هم مولا نسبت به آن شوق دارد.

بی‌تردید، دفع تکلیف در حالی که تامّ‌الاعتضاء شده است، تفویت غرض معلوم و ملزم مولا خواهد بود و چنین امری از مصادیق ظلم، خروج از زیّ بندگی و تمرد از مولا به شمار می‌آید؛ از این رو، عقل به طور مستقل به حرمت آن و استحقاق عقاب حکم می‌کند (مظفر، ۱۳۸۸هـ.ش، ج ۲، صص ۳۴۳-۳۴۴).



۶. نتیجه

گروهی از اصولیان برای دفع اشکال «مقدمات مفوّته» میان زمان وجوب و زمان واجب انفکاک قائل شدند. تقریب این دیدگاه آن است که با مقدّم دانستن زمان وجوب بر زمان تحقق واجب، بتوان وجوب ذی‌المقدمه را پیش از فرارسیدن زمان واجب تثبیت کرد؛ تا در نتیجه، دیگر اشکالی در وجوب مقدمه پیش از زمان ذی‌المقدمه رخ ندهد.

بر این اساس، صاحب فصول از طریق طرح واجب معلّق و منجّز، شیخ انصاری با پذیرش اطلاق وجوب و ارجاع همه قیود به ماده، و مرحوم آخوند خراسانی با ابتناء بر شرط متأخر، هر یک به نحوی این انفکاک میان وجوب و واجب را تصویر کردند.

در مقابل، مرحوم غروی اصفهانی با ارائه تقریری نو در باب تبعیت مقدمه از ذی‌المقدمه در وجوب، اصل تبعیت به معنای علّی و معلولی را انکار کرد و به جای آن، نظریه انبعاث وجوب مقدمه از وجود ذی‌المقدمه را مطرح ساخت. بر اساس این تقریر، شوق به ذی‌المقدمه و شوق به مقدمه هر دو پیش از زمان واجب موجود است؛ لکن شوق به ذی‌المقدمه، به سبب وجود مانع، به اراده حتمیّه و امرِ آمر تبدیل نمی‌شود، در حالی که شوق به مقدمه، از آن جا که مانعی برای تبدیل آن به اراده حتمیّه وجود ندارد، متعلّق امر شارع قرار می‌گیرد و مقدمه پیش از زمان ذی‌المقدمه واجب می‌شود.

در پایان روشن شد که تمامی این مبانی،

اعم از مبنای انفکاک و مبنای تبعیت انبعائی، در فرضی معنا دارد که اصل وجوب شرعی مقدمه مفروض و مسلم باشد؛ حال آن‌که نشان داده شد وجوب شرعی مقدمه و صدور امر مولوی مستقل از ناحیه شارع، مستلزم لغویت و در نهایت محال است. از این رو، اساساً وجوبی برای مقدمه وجود ندارد تا مجالی برای طرح اشکال مقدمات مفوّته فراهم شود.

بر این مبنا، حرمت ترک مقدمات مفوّته در فقه امامیه نه از باب جعل و تشریع، بلکه بر اساس قبح عقلی تفویت غرض ملزم مولا و در چارچوب مستقلات عقلیه قابل تبیین و توجیه است.



۷. منابع:

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ایران-قم، موسسه آل البيت (ع) لاحياء التراث، ۱۴۰۹ هـ.ق
- امام خمینی، روح الله، تحرير الوسيلة، ایران-تهران، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ هـ.ش
- امام خمینی، روح الله، تهذيب الاصول، مقرر جعفر سبحانی تبریزی، ایران-تهران، موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۸۱ هـ.ش
- انصاری، مرتضی، المکاسب، ایران-قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ هـ.ق
- انصاری، مرتضی، مطارح النظائر، ایران-قم، موسسه آل البيت (ع) لاحياء التراث، ۱۴۰۴ هـ.ق
- پایان نامه پارسا، کارشناسی ارشد، ۱۳۹۲، موضوع: معارف اسلامی، پدیدآور: حبیب الله تریان، استاد راهنما: میثم تارم، استاد مشاور: احمد جمالی زاده
- حائری اصفهانی، محمد حسین، فصول الغروية فی الاصول الفقهيّة، ایران-قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱۴۰۴ هـ.ق
- حیدری فسائی، قادر، تقریرات درس خارج اصول، مقرر مجهول، لینک مجهول، اردیبهشت ۱۴۰۴، ۱۴۰۱ هـ.ش
- حیدری فسائی، قادر، شرح مضمونی کفایه الاصول، ایران-قم، نشر فقاہت، ۱۳۸۷ هـ.ش
- خوئی، ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، مقرر محمد اسحاق فیاض، ایران-قم، انصاریان، ۱۴۱۳ هـ.ق
- دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده حقوق و علوم سیاسی
- سبحانی تبریزی، جعفر، المبسوط فی اصول الفقه، ایران-قم، موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۹۶ هـ.ش
- سبحانی تبریزی، جعفر، الموحز فی اصول الفقه، ایران-قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۷ هـ.ش
- شهیدی پور، محمد تقی، تقریرات درس خارج اصول، مقرر مهدی منصوری، <https://mfef.ir/home/taqrir/D8%A5%AB%D9%/%D8AA-%D8%A7%D8%B1%AB-%AD%D8%D8%A8%/%D8-B2%D8%A7%/%D8>
- شهید صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، مقرر محمود هاشمی شاهرودی، ایران-قم، موسسه دائره معارف الفقه الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ.ق
- شهید صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ایران-قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۹ هـ.ق
- عراقی، ضیاء الدین، نهایة الافکار، ایران-قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ.ق
- غروی اصفهانی، محمد حسین، نهایة الدراية فی شرح الکفایة، بیروت-لبنان، موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ هـ.ق
- فاضل لنکرانی، محمد جواد، تقریرات درس خارج اصول، مقرر مجهول،



<https://fazellakarani.com/persian/>

۲۱۳۱/lessons، اردیبهشت ۱۴۰۴، ۱۳۸۰

- فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، ایران-قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۸۱ ه.ش
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد، سیری کامل در اصول فقه، ایران-قم، فیضیه، ۱۳۷۷ ه.ش
- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ایران-قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۸ ه.ش
- مقاله کاظمی گل وردی، محمد رضا، مقاله «تبیین اندیشه های ابتکاری صاحب فصول در علم اصول»، ۱۳۸۰ ه.ش، فصلنامه دانشکده الهیات و معارف مشهد، شماره ۵۳-۵۴
- نائینی، محمد حسین، اجود التقریرات، مقرر ابوالقاسم خویی، ایران-قم، کتابفروشی مصطفوی، بی تا
- نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، مقرر محمد علی کاظمی خراسانی، ایران-قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۶ ه.ش