

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه انجمن علمی

«الشریعة الإسلامية»

پژوهش‌های فقهی - حقوقی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

(۲۰۲۲/۱۴۴۴)

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة سنة ۱۴۰۱

دانشگاه مجازی المصطفی سنة ۱۴۰۱، گروه علمی تربیتی فقه و معارف اسلامی با همکاری معاونت پژوهشی و تولید

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سعید ارجمندفر

سرمدیر: حجت الاسلام امیر امینی

دبیر علمی: حجت الاسلام فرهاد پورکیوان

مدیر اجرایی: حجت الاسلام مجتبی عفتی

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

صندوق پستی: ۳۷۱۳۹۱۳۵۵۴

تلفن و نمابر: ۹۸۲۵۳۲۱۱۴۱۸۵ - ۹۸۲۵۳۲۶۱۳۸۷۵

شمارگان: چاپ الکترونیکی

تعداد صفحات: ۳۰۴ صفحه

Email: research@mou.ir

هیئت تحریریه:

مدیر گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام امیر امینی
مدرس گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام دکتر حسین الیوسف
مدرس گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام جواد سالمی
مدرس گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام فرهاد پورکیوان
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام دکتر سید حسین شفیعی دارابی
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام صادق اخوان (روشندل)
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام دکتر علی پاکپور
مدرس گروه فقه و معارف اسلامی دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام مجتبی عفتی

بر اساس مجوز:

اداره کل ساماندهی و پشتیبانی پژوهشی

معاونت پژوهشی جامعه المصطفی ﷺ العالمية

(مورخ: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶)

این نشریه در سطح نشریات علمی

(ویژه انجمن های علمی طلاب و دانشجویان)

تعیین شد.

راهنمای نویسندگان مقالات

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:
 - ✓ عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بیان مسئله (سؤال اصلی تحقیق)، مبانی نظری پژوهش (تبیین واژگان کلیدی)، روش تحقیق، بدنه اصلی مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع.
۲. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که قبلاً منتشر نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آن در جای دیگر نباشد.
۳. مسئولیت محتوایی مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده مسئول است.
۴. حق رد یا قبول مقاله‌ها برای نشریه محفوظ است.
۵. تأیید نهایی مقاله برای چاپ بر اساس نظر داوران و تأیید سردبیر نشریه است.
۶. حجم مقاله حداقل ۸ صفحه و حداکثر ۳۰ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای خواهد بود.
۷. نقل و اقتباس از مقاله‌های نشریه با بیان منبع آن، آزاد است.
۸. جهت نوشتن مقاله از فونت ۱۴ و خط "IRLotus" استفاده شود.
۹. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا و به شرح زیر درج شود:
 - ✓ **کتاب:** نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان "Bold" نام مترجم (در صورت ترجمه). چاپ. محل نشر: ناشر.
 - ✓ **مقاله:** نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان "Bold". نام نشریه (ایتالیک). دوره انتشار. شماره نشریه: شماره صفحات.
۱۰. درج ارجاعات مربوط به منابع در متن به صورت (نام مؤلف، سال نشر: صفحه) آورده شود. دقت شود که هیچ منبعی در پاورقی نباید درج گردد.
۱۱. ارجاعات هر صفحه مانند معادل لاتین واژگان تخصصی، شرح اصطلاحات و توضیحات جانبی در پاورقی همان صفحه درج شود.
۱۲. نویسنده لازم است به همراه ارسال مقاله به نشانی نشریه علمی، مشخصات تحصیلی و رتبه علمی خود را ارسال نماید.

فهرست مطالب

بخش فارسی

- سخن سردبیر..... ۹
- پژوهشی بر مسئله حرمت مؤمن با تأکید بر جان، مال و ناموس..... ۱۱
فرشته یوسفی، امیر امینی
- کنکاش شرطیت اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده مطابق با دیدگاه فقه امامیه..... ۲۵
علی احمد متقی (نوری)، حامد خالقی ولامدهی
- رویکردی تبیینی به نکاح مسیاری در فقه اهل تشیع و اهل تسنن..... ۴۵
وحید الرحمن مدقق، محمد شیبانی
- پی جویی مسئله حضانت با تأکید بر اجتماع و جدایی والدین از منظر فقه امامیه و قانون مدنی ایران... ۶۵
مریم رحیمی، فرهاد پورکیوان
- تحلیلی تطبیقی بر مسئله ولایت زنان از منظر مذاهب فقهی..... ۸۳
فاطمه مرتضی، محمودرضا محمد دوست
- جایگاه و موضع قضاوت زنان از منظر ادله تشیع..... ۹۵
هدی ریاض الحکیم، مجتبی عفتی
- تبیین مفهومی و ماهوی معدن از منظر فقهی - حقوقی و دیدگاه معدن شناسان..... ۱۰۹
محمد خیرخواه، جواد سالمی
- زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز با تأکید بر گستره فضای مجازی..... ۱۲۹
زهرا شیردل، محمدشتا بدرا
- رویکردی فقهی - تربیتی به فرصت‌ها و تهدیدهای فضای مجازی در نظام خانواده..... ۱۹۵
قاسم علیزاده (راشدی)، محمودرضا محمد دوست

القسم العربي

- ١٩٣.....الفهم اللغوي والفقهي لمصطلح البيع لدى الفقهاء وعلماء أصول الفقه الإمامي
جعفر معتوق فخر، حسين اليوسف
- ٢٣٧.....آليات كسب العلم والمعرفة ودورها في إحراز علم الفقه.....
إبتهال الشرع، حسين اليوسف
- ٢٥٩.....تدوين الحديث ومنع اندثاره عند الشيعة.....
لميس سلوم، حسين اليوسف
- ٢٨٩.....أدلة ونتائج في مسألة ولاية الفقيه الخاصة والعامة.....
الاء رضا فرمان (أم المحمدين)، ثامر حكيم الساعدي

سخن سردبیر

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

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

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

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

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

پژوهشی بر مسئله حرمت مؤمن با تأکید بر جان، مال و ناموس

فرشته یوسفی (افغانستان)^۱، امیر امینی (ایران)^۲

چکیده

یکی از مسائلی که دین اسلام برای آن اهمیت زیادی قائل است، مقوله حرمت مؤمن است؛ یعنی مؤمن دارای حقوق، جایگاه و احترام است و کسی حق تعرض و بی حرمتی به آن ندارد. از طرف دیگر، آنهایی که مرتکب بی حرمتی به شخصیت و حقوق انسان می شوند در دین اسلام، مورد سرزنش قرار داده شده و به عذاب‌های دردناکی وعده داده شده‌اند. بنابراین مقاله حاضر در پی یافتن پاسخی برای این پرسش بوده است که دیدگاه اسلام در رابطه با حرمت مؤمن در جنبه‌های جان، مال و ناموس انسان‌ها چیست؟ با توجه به مدعای پژوهش که قائل به ضریب بالای حرمت برای انسان در دین اسلام است و جان، مال و ناموس مؤمن را محترم می‌شمارد، این مقاله تلاش نمود با بیان آیات و روایات، جایگاه و حرمت انسان را در دین اسلام تبیین کند. در این مقاله که به روش توصیفی تدوین شد، این نتیجه حاصل گردید که دین اسلام حرمت زیادی در تمامی ابعاد قائل شده و به کسی حق بی حرمتی نداده و حتی کسانی که باعث بی حرمتی به مؤمنین می‌شوند را وعده عذاب بزرگی داده است.

واژگان کلیدی: حرمت مؤمن، جان انسان، مال انسان، ناموس انسان

-
۱. دانشجوی کارشناسی گروه فقه و اصول، دانشکده معارف اسلامی و مطالعات زنان، جامعه المصطفی سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العالمية، دانشگاه مجازی المصطفی سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قم، ایران، manan.yousufy2021@gmail.com (نویسنده مسئول)
 ۲. عضو هیئت علمی گروه فقه و اصول، دانشکده فقه خانواده، جامعه المصطفی سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العالمية، دانشگاه مجازی المصطفی سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قم، ایران، Amir.amini13244@jmail.com

مقدمه

حرمت در لغت به معنای حرام بودن است و در اصطلاح، حکم به ترك فعل به صورت الزامی را حرمت می‌گویند که آن نیز به سبب مفسده‌ای است که در چیزی وجود دارد. در این میان، دین اسلام سفارش فراوانی بر رعایت حرمت مؤمن کرده و مصادیق بسیاری داشته است؛ از جمله حرمت مال، ناموس و جان؛ در عین حال، عده زیادی از انسان‌ها به دلایل مختلفی از جمله ناگاهی از جایگاه و عذاب‌های دنیوی و اخری به همدیگر بی‌حرمتی کرده و این عمل برای آنان به صورت عادت درآمده است؛ لذا وظیفه سایرین آن است که در برابر این ناآگاهی ایستاده و به مردم توجه دهد که انسان از جایگاه و حرمتی عمیق نزد خداوند برخوردار است و بی‌توجهی به دستورات خداوند و موضوعاتی که برای راحتی و سعادت انسان مطرح نموده است، آسیب‌های دامنگیری برای انسان و جامعه اسلامی دارد.

در رابطه با همین موضوع، مقالات و آثار متنوعی به منظور بالا بردن سطح آگاهی مردم نوشته و منتشر شده است که تلاش می‌شود در این مقاله توصیفی، در حد توان به بحث و بررسی حرمت مؤمن در جان، مال و ناموس ایشان پرداخته و اثبات نمود که دین اسلام جایگاه و حرمت رفیعی حتی در کوچک‌ترین مسائل نسبت به انسان قائل است.

گونه‌شناسی حرمت مؤمن

زمانی که از کلیدواژه حرمت سخن رانده می‌شود، این حرمت و احترام گاهی دربرگیرنده اشیاء و مکان‌های مقدس است؛ برای مثال، در دین اسلام، قرآن کریم از حرمت والایی برخوردار است و احترام به آن واجب است و یا خانه خدا حرمت دارد و نباید به آن بی‌احترامی کرد؛ هم‌چنین اماکن مقدسه که منصوب به اهل بیت علیهم‌السلام هستند، از حرمت ویژه‌ای برخوردارند و بی‌احترامی به آن حرام است.

گاهی نیز این حرمت مربوط به انسان‌ها است؛ چرا که دین اسلام برای مقام و منزلت انسان‌ها اهمیت و احترام زیادی قائل است. از دیدگاه اسلامی جان انسان حرمت دارد، آبروی

انسان محترم است و حتی در همان لحظه‌ای که نطفه انسان منعقد و بسته می‌شود، اسلام برای آن حرمت و منزلت قائل است. این حرمت نه تنها در زمان حیات انسان، بلکه بعد از مرگ را نیز شامل می‌شود و کسی این حق را ندارد که بدون دلیل قبر میت را باز کند. هم‌چنین در دین اسلام مال و دارایی مؤمنین حرمت دارد و کسی حق غصب و تعدی به آن را ندارد. بر این اساس حرمت ابعاد مختلفی دارد که بنا به بررسی مسئله این پژوهش، تنها به سه مورد از مصادیق حرمت؛ مشتمل بر جان، مال و ناموس مؤمنین پرداخته می‌شود.

حرمت جان مؤمن

جان انسان از منظر قرآن کریم دارای اهمیت زیادی است. خداوند انسان‌ها را خلیفه خود در زمین می‌داند و او را به خود نسبت داده است؛ از این رو بی‌احترامی و بی‌حرمتی به جان انسان، بی‌حرمتی به خداوند است و گرفتن حق حیات و بی‌حرمتی به جان مؤمن از گناهان بزرگ و نابخشودنی است که از قدیم الایام و زمانی که برای اولین بار قابیل برادرش هابیل را به قتل رسانید، دامنگیر بشریت شده و این مسئله تا به امروز ادامه دارد تا جایی که روزانه صدها انسان، بی‌گناه و بدون دلیل کشته می‌شوند و موجبات بی‌حرمتی به انسان‌ها را فراهم نموده است. بی‌حرمتی به انسان و کشتن آن‌ها به قدری زشت شمرده شده که آن هنگام که فرشتگان متوجه شدند که خداوند می‌خواهد انسان را خلق کند، اعتراض کرده و عرضه داشتند:

«قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...»؛ (بقره، آیه ۳۰) پروردگارا! می‌خواهی کسی را خلق کنی که باعث فساد و خونریزی در زمین می‌شود.

خداوند در پاسخ به فرشتگان، آن‌ها را متوجه جنبه‌های مثبت آدمی نمود.

از طرف دیگر، منظور از حرمت جان مؤمن آن است که آسیب رساندن به بدن مؤمن حرام است و این حق برای هیچ انسانی وجود ندارد که به خود یا دیگران آسیب وارد کند؛ چه این آسیب‌ها حداقلی باشد، مثل خراش و سیلی و کمبودی و یا این آسیب‌ها حداکثری باشد، مثل قتل.

قرآن کریم هفتمین ویژگی بندگان مؤمن را چنین بیان می‌کند:
«وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»؛ (فرقان، آیه ۶۸) و کسی را که خدا
[خونش را] حرام کرده، جز به حق نکشند.

در بعضی از آیات نیز مؤمنین را از کشتن نابحق دیگران منع کرده است و می‌فرماید:
«وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ
سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا»؛ (اسراء، ۳۳) و کسی را که خداوند
[کشتن وی را] حرام کرده، نکشید جز به حق و هر کس به ستم کشته شود، به وارث او
تسلطی داده‌ایم، پس او نباید در [مکافات] قتل زیاده‌روی کند، همانا او حمایت شده است.

طبق این آیه، انسان مجاز به کشتن دیگری نیست؛ مگر زمانی که دلیلی موجه و متقن وجود
داشته باشد.

در منابع اهل سنت نیز از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین نقل شده است:
خون هیچ مسلمانی که شهادت به وحدانیت خدا و نبوت پیامبر اسلام می‌دهد، حلال
نیست؛ مگر سه گروه: قاتل، زانی محصن و آن کسی که دین خود را رها کند و از
جماعت مسلمین بیرون رود. (صحیح بخاری و صحیح مسلم، به نقل از: سید قطب،
۱۴۱۲، ج ۵: ۳۲۳)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، حضرت در این روایت، به جز سه گروه کشتن بقیه را منع
کرده است.

به طور کلی، قتل انسان‌ها در تمامی ادیان و مکاتب زشت دانسته شده؛ اما در دین اسلام به
این قضیه به دلیل حرمتی که انسان دارد، بیشتر توجه شده و کشتن يك فرد را همانند کشتن همه
انسان‌ها می‌داند؛ هم‌چنان‌که نجات مؤمن از مرگ را همانند نجات همه مردم دانسته است.
قرآن کریم می‌فرماید:

پژوهشی بر مسئله حرمت مؤمن ... ۱۵

«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»؛

(مانده، آیه ۳۲) بدین سبب بر بنی اسرائیل حکم نمودیم که هر کس نفسی را بدون حق و یا بی آن که فساد و فتنه‌ای در زمین کرده، بکشد مثل آن باشد که همه مردم را کشته و هر کس نفسی را حیات بخشد، مثل آن است که همه مردم را حیات بخشیده است.

با وجود این دستورات الهی و تأکید فراوان دین اسلام بر حرمت جان انسان‌ها، باز هم کسانی هستند که از دستورات خداوند سرپیچی کرده و از روی عمد دست به قتل انسان‌های بی‌گناه می‌زنند. چنین دسته‌ای را خداوند مورد سرزنش قرار داده و وعده عذاب‌های دردناک به آن‌ها داده است:

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»؛ (نساء، آیه ۹۳) هر که مؤمنی را عمدتاً بکشد، سزایش برای همیشه دوزخ است و خداوند بر او خشم گیرد و لعنتش کند و برای او عذابی بزرگ مهیا کرده است.

بر اساس این آیه شریفه، کسانی که از دستورات خدا سرپیچی کرده و مرتکب قتل می‌شوند، جاودان در دوزخ باقی مانده و عذاب دردناکی انتظار آن‌ها را می‌کشد و این مجازات نه تنها در آخرت، بلکه در این دنیا نیز دامنگیر انسان می‌شود. خداوند کیفر دنیوی قاتل را قصاص تعیین کرده و می‌فرماید:

«وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ (بقره، آیه ۱۷۹) ای خردمندان! شما را در قصاص زندگانی است، باشد که پرهیزکار شوید.

در بحث حرمت خون مؤمن، انسانی که کمک به آدم‌کشی به صورت غیر مستقیم و دور می‌کند نیز گناهکار و شریک جرم است؛ حتی اگر کمک او در حد يك کلمه باشد.

نقل شده که سه نفر را به محضر امام علی علیه السلام آورده و گفتند: یکی از این افراد شاهد قتل بوده و دیگری شخص مقتول را محکم نگه داشته و سومی کسی است که قتل را انجام داده است. حضرت چنین حکم کرد: نگه‌دارنده را زندانی کنید تا در زندان بمیرد، قاتل را اعدام کنید و چشم کسی که منظره را دیده و تماشا کرده و جلوگیری ننموده، میل بکشید. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴: ۳۸۶)

در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

در روز قیامت مردی را نزد مرد دیگر می‌آورند مرد اول، مرد دوم را به خون رنگین می‌کند، مرد دوم می‌گوید: چرا مرا آلوده به خون کردی؟ مرد اول جواب می‌دهد: [تو فلان روز، فلان کلمه را در مورد من گفتی و آن موجب ریختن خون من شد]، امروز باید جوابگو باشی. (صدوق، ۱۴۰۶: ۶۳۴)

از این روایات مشخص می‌شود که اسلام چه حرمتی برای خون انسان قائل بوده که حتی کسانی را که کوچکترین دخالتی در مرگ او دارند، مجازات و شریک جرم می‌داند. دین اسلام حتی برای جنینی که هنوز به دنیا نیامده و مراحل اولیه رشد را در رحم مادر سپری می‌کند، ارزش و حرمت قائل است و اجازه بی‌حرمتی و گرفتن حق حیات او را به کسی نمی‌دهد؛ مگر در مواردی که پزشک، سلامتی مادر را در خطر ببیند؛ چرا که جنین نیز موجود زنده بوده و اگر کسی حق حیاتش را از او سلب کند، مرتکب گناه شده و باید دیه پرداخت کند. خداوند در قران کریم می‌فرماید:

- «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا»؛ (اسراء، آیه ۳۱) فرزندان خود را از فقر نکشید، ما به شما رزق می‌دهیم.
- «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛

پژوهشی بر مسئله حرمت مؤمن ... ۱۷

(ممتحنه، آیه ۱۲) ای پیامبر! چون زنان با ایمان نزد تو آیند که با تو بیعت کنند که چیزی را با خدا شریک ن سازند و دزدی نکنند و زنا نکنند و فرزندان خود را نکشند و تهمت و افتزایی پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته‌ای مخالف فرمان تو نکنند.

بنابراین، دین اسلام نه تنها اجازه قتل دیگران را بدون دلیل نمی‌دهد؛ بلکه اجازه رساندن کوچکترین آسیبی به دیگران، مثل خراش و کبودی و زخم را نیز نمی‌دهد و اگر کسی مرتکب شد، باید جبران کرده و دیه پرداخت کند.

تمامی این تأکیدات نشان از جایگاه رفیع انسان از منظر پروردگار است و این که کسی حق ندارد جان دیگری را بدون دلیل بگیرد و یا آسیبی به او وارد کند.

حرمت مال مؤمن

منظور از حرمت مال مؤمن، مصونیت اموال او از تصرف و تعدی است. تصاحب و تجاوز به اموال مردم نه تنها جایز نیست؛ بلکه شخص غاصب نسبت به کاری که کرده، مسئول و ضامن است و باید بهایش را پرداخته و جبران کند؛ لذا غصب و بی‌حرمتی به مال مردم از زشت‌ترین اعمال بوده که مانع سعادت شخص می‌شود.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»؛ (نساء، آیه ۲۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل نخورید، مگر این که تجارتی باشد که با رضایت شما انجام گیرد.

این آیه به صراحت تعدی و بی‌حرمتی به مال مردم را منع کرده و تنها زمانی اجازه استفاده از آن را برای فرد مجاز می‌شمارد که صاحب آن رضایت داشته باشد. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز حرمت

مال مؤمن را در ردیف احترام به خون آن‌ها قرار داده و همان‌طور که خون انسان حرمت و ارزش دارد و کسی حق بی‌احترامی به جان او را ندارد، در مورد مال نیز به همان شدت تعرض به مال مردم را منع کرده و به کسی اجازه چنین کاری را نمی‌دهد و می‌فرماید:

«حُرْمَةُ مَالِ الْمُسْلِمِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۶۸، باب سبب المؤمن)
حرمت مال مسلمان هم‌چون حرمت خون اوست.

همان‌طور که فرد اگر به جان آدمی تعدی کند، مجازات می‌شود؛ تعدی به مال او نیز موجب مجازات متعدی در دنیا می‌شود. خداوند می‌فرماید:

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»؛ (مانده، آیه ۳۸) دست مرد و زن دزد را به سزای کاری که کرده‌اند، به عنوان يك مجازات الهی قطع کنید و خدا توانای حکیم است.

بیان این نکته لازم است که دین اسلام دامنه حرمت مال مؤمن را وسیع‌تر از آن می‌داند که به آن تعدی نشود و بر این نظر است که اگر مال دیگری پیدا شد، کسی حق تعدی به آن را ندارد و نسبت به مال پیدا شده، مسئولیت وجود دارد.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

بهترین کار انسان در این باره [لقطه] این است که از زمین بردارد و دست به آن نزنند
(صدوق، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۹۰)

در عین حال، اگر آن مال را برداشت، باید تمام تلاشش را بکند که به مالک بازگرداند و در صورتی که نتواند صاحبش را پیدا کند، باید از طرف او مال پیدا شده را صدقه بدهد.
این تعدی به مال دیگران، در بعضی مواقع از مصادیق بی‌حرمتی و تعدی به مال یتیم می‌شود که از گناهان کبیره بوده و خداوند وعده آتش داده است:

پژوهشی بر مسئله حرمت مؤمن ... ۱۹

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ
سَعِيرًا»؛ (نساء، آیه ۹) کسانی که اموال یتیمان را به ناحق تصرف می‌کنند، در حقیقت
آتش خورده‌اند و به زودی به آتش سوزانی می‌سوزند.

در جای دیگر، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

در شب معراج جمعی را دیدم که شکم‌هایشان از آتش پر بود و از عقب ایشان بیرون
می‌آمد، از جبرئیل پرسیدم این‌ها چه کسانی هستند؟ گفت: خورندگان مال یتیم به
ناحق. (حر عاملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ۲۴۸، کتاب التجارة، باب ۷۰)

آیات و روایاتی که در رابطه با مال یتیم است، به صورت تکان‌دهنده‌ای مطلب را بیان می‌کند
که کم و زیان بودن مال غصب شده چیزی از عذاب و اثرات آن کم نمی‌کند.

حرمت ناموس مؤمن

حرمت ناموس فقط در مسائل جنسی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه شامل شخصیت اجتماعی افراد
نیز می‌شود. دین اسلام بر این اعتقاد است که اشخاص احترام و حرمت دارند و کسی حق
ندارد حرمت و جایگاه اجتماعی سایر انسان‌ها را از بین ببرد؛ لذا در اسلام آنچه که موجب
بی‌حرمتی و ضایع شدن شخصیت اجتماعی انسان می‌شود، حرام شمرده شده است که
می‌توان موارد زیر را از مصادیق آن برشمرد:

۱. غیبت: از سرمایه‌های بزرگ انسانی حیثیت، آبرو و شخصیت اوست و کسی که
بخواهد این سرمایه را به خطر بیندازد، مانند این است که جان او را به خطر انداخته که
این عمل حرام می‌باشد.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: درهمی که انسان از ربا به دست می‌آورد،
گناهش نزد خداوند از ۶۳ زنا بزرگتر است و از هر ربا بالاتر، آبروی مسلمان
است. (فیض کاشانی، ۱۳۳۹، ج ۵: ۲۵۳)

هر کس برای عیب‌جویی و فاش کردن اسرار برادر دینی‌اش قدم بردارد، اولین قدم او ورود به جهنم خواهد بود و خداوند اسرار و عیوب او را نزد همه خلائق فاش و علنی خواهد ساخت. (توسیرکانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۴۱)

امام جعفر صادق علیه السلام می‌فرماید: فاش کردن عیوب و رازهای يك مؤمن بر دیگر مؤمنان حرام است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۳)

۲. تهمت: یعنی کسی که عیبی را ندارد یا کاری را نکرده؛ اما متهم به انجام آن کار یا داشتن آن صفت شود. تهمت زدن موجب می‌شود جایگاه، شخصیت و حرمتی که افراد در جامعه دارند از بین رفته و باعث بی‌آبرویی می‌شود.

قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛ (نساء، آیه ۱۱۲) هر که گناهی کند به خود زیان رسانده و خدا دانا و کارش از روی حکمت است.

«إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ»؛ (حج، آیه ۳۸) همانا خداوند از کسانی که ایمان آورده‌اند دفاع می‌کند، زیرا خدا هیچ خیانتکار ناسپاسی را دوست ندارد.

پس کسی را که خداوند مدافع اوست، چگونه انسان به خود جرئت می‌دهد که پرده‌اش را بدرد و رازش را فاش کند یا عیبش را آشکار سازد و یا بی‌دلیل به او تهمت وارد نموده و آبروی او را بریزد و به حیثیت او صدمه برساند.

۳. مسخره کردن: یکی دیگر از عواملی که باعث بی‌حرمتی و تخریب شخصیت اجتماعی افراد می‌شود، مسخره کردن است که اشخاص به دلیل بی‌اعتبار کردن دیگران یا با نشاط کردن مجلس و به خنده آوردن بقیه با تقلید راه رفتن، سخن گفتن، غذا خوردن، اشاره و... شخصیت و حرمت افراد را زیر سؤال می‌برند.

پژوهشی بر مسئله حرمت مؤمن ... ۲۱

قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ (حجر، آیه ۱۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! نباید گروهی از مردان شما گروه دیگر را استهزا کنند، شاید آن‌ها که مورد استهزا واقع می‌شوند، بهتر از مسخره کننده باشد.

«الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ (توبه، آیه ۷۹) کسانی که از صدقات مؤمنان اطاعت کار عیب‌جویی می‌کنند و آن‌هایی را که دسترسی جز به مقدار [ناچیز] توانایی‌شان ندارند مسخره می‌نمایند، خدا آن‌ها را مسخره می‌کند و برای آنان عذاب دردناکی است.

در نقطه مقابل، خداوند کسانی را که از شخصیت و جایگاه برادر دینی خود دفاع می‌کنند، مشمول رحمت خویش قرار داده است. در روایتی از پیامبر رحمت صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین آمده است: کسی که از حیثیت و آبروی برادر دینی خود دفاع کند، برای او هفتاد هزار سپر از آتش جهنم خواهد بود. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵: ۲۵۳)

در روایت دیگری، امام محمد باقر عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: کسی که در نزد او يك مؤمنی خوار و محقر گردد و او بتواند یاری کند و یاری نکند، خداوند او را در روز قیامت در برابر همه خلائق، خوار خواهد نمود. (تویسرکانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۳۱)

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش را می‌توان در گزاره‌های زیر و در قالب نتیجه‌گیری ده‌گانه به شرح زیر بیان نمود:

- دین اسلام به تمامی ابعاد زندگی، جایگاه و حرمت مؤمن ارزش زیادی داده است که همه انسان‌ها موظف هستند به آن‌ها احترام گذاشته و بی‌حرمتی نکنند.
- در اسلام جان مؤمن حرمت دارد و کسی حق گرفتن حق حیات از دیگری را ندارد.
- در اسلام تنها در مورد قصاص این حق را به مردم [حاکم شرع] داده است.
- جنین دارای حرمت بوده؛ چرا که او نیز موجودی زنده بوده و کسی حق بی‌حرمتی و گرفتن حیات او را مگر در مورد بیان شده ندارد.
- کسانی که به قاتل کمک می‌کنند، حتی به اندازه یک کلمه و این عمل باعث بی‌حرمتی به مؤمنی شود، از مصادیق شریک جرم است.
- خداوند کسانی که حرمت جان مردم را نگه نداشتند، لعنت نموده و مجازات می‌کند.
- در اسلام کسی حق تعرض به مال مردم را ندارد؛ چرا که دارای حرمت است.
- کسی که به مال مردم صدمه وارد می‌کند، موظف به جبران آن و طلب حلالیت است.
- شخصیت و جایگاه اجتماعی مؤمن دارای حرمت بوده و کسی حق بی‌آبرو کردن و فاش کردن راز بقیه و مسخره مردن مؤمن را ندارد.
- کسانی که دستورات و نواهی خداوند را رعایت نکرده و مرتکب بی‌حرمتی به جان، مال و ناموس مؤمن دیگری می‌شوند، مرتکب عمل حرام شده و خداوند عذاب خوارکننده‌ای برای آن‌ها مهیا کرده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۶). ثواب الأعمال وعقاب الأعمال. قم: منشورات دار الرضی.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۵). من لا یحضره الفقیه. بیروت: دار الأضواء.
۴. تویسرکانی، محمد نبی (۱۴۱۵). لئالی الأخبار. قم: مکتبة العلامة.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۹). وسائل الشیعة. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۶. سید قطب، إبراهیم حسین (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن. الطبعة السابعة عشر. بیروت: دار الشروق.
۷. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۳۹). المحججه البیضاء فی تهذیب الإحياء. تهران: کتابفروشی صدوق.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. به تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

کنکاش شرطیت اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده مطابق با دیدگاه فقه امامیه

علی احمد متقی - نوری (افغانستان)^۱، حامد خالقی ولامدهی (ایران)^۲

چکیده

ازدواج یا همان پیوند زناشویی میان زن و مرد از اموری است که در دین اسلام و از جانب ائمه معصومین علیهم السلام تأکید شده است؛ لذا به گونه‌ای گسترده در مباحث فقهی مطرح شده است. یکی از فروع مطرح شده در مورد این مسئله، شرطیت اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده است که بحث راجع به آن بخاطر برگشت به مسئله حقوق و آزادی زن حائز اهمیت است. مقاله حاضر با در نظر داشتن این مسئله، به بررسی پاسخی برای این پرسش پرداخته است که آیا از نظر فقه امامیه، اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده شرطیت دارد؟ به نظر می‌رسد، دیدگاه فقه امامیه راجع به این مسئله از نگاه تفصیل و از نظر عنوان اولی و ثانوی است. بر این اساس، در این مقاله تلاش شد با ارائه نوعی نوآوری در تقسیمات انواع اقوال راجع به مسئله پژوهش، مخاطب را به گونه‌ای شفاف متوجه حکم نمود و برای نیل به این هدف از روش تحقیق کیفی از نوع توصیفی استفاده شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که در ازدواج دختر باکره رشیده با توجه به عنوان اولی، اذن ولی شرط نیست؛ اما با توجه به شرایط عصر و عنوان ثانوی، اذن ولی به عنوان شرط انضمامی شرط است.

واژگان کلیدی: ازدواج دختر باکره رشیده، شرطیت اذن ولی، فقه امامیه

۱. دانشجوی کارشناسی گروه فقه و اصول، دانشکده فقه اسلامی، جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی علیه السلام، قم، ایران، و طلبه سطح سوم حوزه علمیه، کابل، افغانستان، a163n266@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. مدرس گروه فقه و اصول، دانشکده فقه خانواده، جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی علیه السلام، قم، ایران، Velamdehi@iran.ir

مقدمه

ازدواج و نکاح که همان پیوند زناشویی بین زن و مرد است؛ یکی از موضوعات مورد تأکید اسلام است؛ به گونه‌ای که پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله آن را سنت خود معرفی نموده و سرباز زنده از آن را شخص بیگانه از خود معرفی نموده است؛ لذا این مسئله از مبتلابه‌ترین امور جاری در زندگی همه انسان‌ها است.

شرایط، احکام و فروع متعددی راجع به مسئله ازدواج مطرح است که محققین و پژوهشگران از جهات گوناگون و عرصه‌های فقهی، روان‌شناختی، تأثیر اجتماعی و... به بررسی آن پرداخته‌اند که یکی از فروع مطرح آن، مسئله شرطیت یا عدم شرطیت اذن ولی در مورد دختر باکره رشیده است که بخش عمده ازدواج‌ها در این سن از زندگی صورت می‌گیرد و با توجه به اختلاف جوامع از حیث فرهنگ، باور، اعتقادات، رنگ آن جامعه را به خود می‌گیرد.

علت اهمیت یافتن این مسئله از آن روست که برخی جوامع هستند که دختر در چنین سنی اختیاری برای انتخاب ندارد و هر آن‌چه پدر و مادر و اقارب راجع به او و ازدواجش تصمیم گرفتند، ناگزیر باید بپذیرد و حق انتخاب و اعتراض ندارد؛ نظیر آن‌چه در مناطق گسترده‌ای از سرزمین افغانستان وجود دارد و همین مطلب، آمار فرار دختران در جامعه افغانستانی را به گونه سرسام‌آوری بالا برده است. در نقطه مقابل این افراط، رویکرد دیگری وجود دارد که ازدواج را به یک مسئله شخصی تقلیل می‌دهد که صرفاً حق انتخاب با دختر است و غیر از او کسی دیگر حق ارائه نظر ندارد. این دو رویکرد و رویکرد سوم که متعلق به دین الهی است که رویکردی همه‌جانبه دارد، امروزه با بحثی مهم ممزوج شده که حقوق زن نامیده می‌شود و عدم استقلال انحصاری دختر را نقض حق او می‌دانند.

با توجه به این اهمیت، ضروری است راجع به مسئله این تحقیق در سایه منابع فقهی، پژوهشی صورت گیرد تا دانسته شود که آیا اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده شرطیت دارد؟ بر این اساس، در پژوهش حاضر با ارائه دسته‌بندی متفاوت از پژوهش‌های انجام شده و بیان چند حکم مبتلابه سعی می‌شود در تبیین مسئله اقدام شود.

از حیث روش شناسی نیز این پژوهش به روش توصیفی انجام شده است که تلاش می‌شود به اثبات نقش مشترک ولی و دختر باکره رشیده در ازدواج پرداخته شود؛ هم‌چنین پی‌جویی این مطلب که ولایت پدر و جد پدری در عرض هم قرار گرفته و ازدواج بدون اذن ولی توسط باکره، ازدواج فضولی محسوب می‌شود؛ چرا که موقوف به اجازه ولی است.

مبانی نظری پژوهش

به منظور تبیین بهتر مسئله، به بررسی چند کلیدواژه اصلی پژوهش پرداخته می‌شود:

- «شرط» در لغت عبارت است از الزام و تعلیق چیزی به چیز دیگر (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۵) و در اصطلاح فقهی عبارت است از «تعلیق شیء بشیء بحیث إذا وجد الأول وجد الثاني»؛ وابستگی و تعلیق یک شیء به شیء دیگر به گونه‌ای که هر گاه اولی محقق گردد، دومی نیز محقق می‌گردد. (عاملی، ۱۴۱۳: ۱۱۵) در این مقاله، مراد از شرطیت و شرط توقف احد الامرین به دیگری است؛ به گونه‌ای که بدون آن دیگری، اولی صحیح نباشد.
- «اذن» در لغت به معنای اجازه، اراده، اعلام، اطاعت و علم به کار رفته است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۶) و در اصطلاح فقهی عبارت است از اعلام رخصت در چیزی. (سعدی، ۱۴۰۸: ۱۹) اذن پیش از تصرف و انجام کار است؛ اما اجازه به بعد از تصرف و انجام کار اطلاق می‌گردد. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۳۱)
- «ولی» در لغت به معنای سرپرست و اداره‌کننده امر است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۴۷) و در اصطلاح فقها نیز کسی است که متولی و عهده‌دار امر انسان می‌گردد و شئون انسان را اقامه می‌کند. (عبدالمنعم، ۱۴۱۹، ج ۳: ۵۰۲) مراد از «ولی» در پژوهش حاضر، همان متولی و عهده‌دار امر نکاح است.

- «ازدواج» در لغت به معنای زناشویی است و در اصطلاح عبارت است از همسر گرفتن مرد یا زن که به سبب عقد ازدواج همراه با شرایط آن تحقق می‌یابد. (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۶۳)
- «باکره» یا «بکر» در لغت به معنای دوشیزه است؛ اما در اصطلاح فقها محل اختلاف است و چهار احتمال مطرح است: داشتن پرده دختری، عدم زوال پرده دختری با آمیزش از راه مشروع یا نامشروع، عدم زوال پرده دختری از طریق آمیزش مشروع و زن شوهرنکرده که مفهوم عرفی آن همان احتمال اول است. (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۳-۵۲)
- «رشیده» مؤنث رشید و در لغت به معنای صاحب رشد و عقل است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۰۱) و در اصطلاح فقه امامیه عبارت است از زنی که نسبت به مالش مصلح باشد و مقید به محافظت از مالش باشد؛ به گونه‌ای که مالش را بی جهت هدر نمی‌دهد. (سعدی، ۱۴۰۸: ۱۴۹-۱۴۸)
- «فقه» در لغت به معنای فهم و علم است (عبدالمنعم، ۱۴۱۹، ج ۳: ۴۹) و در اصطلاح فقها عبارت است از دانستن احکام شریعت از راه استدلال و برهان. (گرگی، ۱۳۷۷: ۷)
- «امامیه» برگرفته از کلیدواژه امام است که در لغت به معنای پیشوا و کسی است که از گفتار او پیروی می‌شود (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۲۵) و «یاء» نسبت در آخر آن اضافه شده است؛ به معنای منسوب به امام و چون وصف برای «فرقه» است، مؤنث به کار می‌رود؛ یعنی فرقه امامیه به معنای گروهی که منتسب به امام هستند و در اصطلاح، امامیه عبارت است از کسانی که اعتقاد به امامت دوازده امام دارند.

● «عنوان اولی» و «عنوان ثانوی»؛ به وصف ثابت برای ذات اشیاء و موضوعات، صرف نظر از عوارض خارجی، عنوان اولی می‌گویند و در مقابل، عنوان ثانوی عبارت است از وصف ثابت برای موضوع به لحاظ عوارض خارج از ذات و طبیعت آن؛ از قبیل اضطرار و عسر و حرج. (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۵۰۱)

موافقین شرطیت اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده

در خصوص شرطیت و عدم شرطیت اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده، اقوالی وجود دارد که می‌توان این اقوال را به دو دسته موافقین و مخالفین شرطیت اذن ولی تقسیم کرد که هر کدام نیز دارای زیر مجموعه‌هایی است که در این بخش به بررسی اقوال موافقین پرداخته می‌شود.

موافقین یا کسانی که اذن ولی را در ازدواج دختر باکره رشیده شرط می‌دانند، چند دسته‌اند:

- ولایت استقلالی انحصاری ولی؛ به گونه‌ای که اذن یا اجازه دختر، نقشی ندارد و شرط نیست.
- ولایت غیر استقلالی و انضمامی ولی؛ به گونه‌ای که هم اذن ولی و هم اذن دختر شرط باشد.
- شرطیت اذن ولی در ازدواج دائم.
- شرطیت اذن ولی در ازدواج موقت.

۱. ولایت استقلالی انحصاری ولی

یکی از اقوال مطرح در این مسأله، ولایت استقلالی انحصاری ولی در ازدواج دختر باکره رشیده است، به گونه‌ای که اذن دختر طبق این قول در صحت ازدواج شرط نیست و اگر ولی، دختر را به عقد کسی درآورد؛ حتی اگر دختر اذن ندهد نیز این عقد صحیح است که مهم‌ترین ادله این قول عبارت‌اند از منابع زیر:

- روایة محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال: «لا تستأمر الجارية اذا كانت بين أبيها، ليس لها مع الأب أمر»، و قال: «يستأمرها كل أحد ما عدا الأب»؛ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ج ۲۲: ۹۸)؛ از دختری که پدر و مادر دارد، نمی‌توان کسب تکلیف کرد؛

زیرا با وجود پدر، اختیاری ندارد و فرمود: هر کس که بخواهد دختری را شوهر دهد، باید از او اجازه بگیرد، جز پدر.

این روایت در مورد دختر بالغه وارد شده است به قرینه «لیس لها مع الأب امر»؛ چون دختر صغیره چه مع الأب و چه بدون أب اختیاری ندارد و از آن‌جا که در این روایت آمده است که «لیس لها مع الأب امر»، معلوم می‌شود مراد دختر بالغه است؛ اما این بالغه اعم است از باکره و غیر باکره، رشیده و غیر رشیده و از آن‌جا که در مورد غیر باکره (ثیب)، اتفاق نظر است بر این که او اختیار دارد، پس روایت در مورد آن حمل بر استحباب می‌شود و وقتی در غیر باکره روایت حمل بر استحباب شد، به ناچار در مورد باکره نیز حمل بر استحباب می‌گردد؛ چرا که حمل یک روایت هم بر وجوب و هم بر استحباب، امکان ندارد.

● روایة حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن جعفر بن سماعة، عن أبان، عن فضل بن عبدالمک، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «لا تُستأمر الجارية الّتی بین أبویها إذا أراد أبوها أن یزوجها، هو أنظر لها، و أمّا الثیب، فإنّها تُستأذنُ و أن کانت بین أبویها إذا أراد أن یزوجها»؛ (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۳۹۴) هر گاه دختری که پدر و مادر دارد و پدرش بخواهد او را شوهر بدهد، نباید از دختر کسب تکلیف کند که پدرش به سرنوشت او بینا تر است، اما اگر زن بیوه باشد باید هنگام شوهر دادن از او کسب اجازه نمایند، هر چند تحت سرپرستی پدر و مادرش باشد.

این روایت موثقه دلالت بر این دارد که باکره رشیده اختیاری ندارد (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲۹: ۱۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۴)؛ هر چند در این روایت فقط «أب» بیان شده، ولی می‌توان گفت که مراد از آن پدر و جد پدری است؛ چنان‌چه در روایات نیز «أب» بر جد پدری اطلاق شده است. البته در این روایت به طور صریح دختر باکره رشیده بیان نشده و حکم استقلال «أب» در امر ازدواج روی دختر غیر باکره رفته است که اعم است از دختر باکره بالغه رشیده

کنکاش شرطیت اذن ولی در ازدواج... ۳۱/

و دختر بالغه باکره غیر رشیده و دختر صغیره؛ ولی از آنجا که دختر باکره رشیده نیز شامل است، پس روایت ولایت استقلالی ولی در مورد آن را ثابت می‌کند.

• روایة ابراهیم بن میمون، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «اذا كانت الجارية بين ابويها فليس لها مع ابويها امر و اذا كانت قد تزوجت لم يزوجهما إلا برضا منها»؛ (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱: ۴۰۹) دختری که پدر و مادر دارد، با وجود پدر و مادر اختیاری ندارد؛ اما اگر قبلاً ازدواج کرده باشد، او را مگر با رضایت خودش تزویج نمی‌تواند کرد. در این روایت صریحاً بیان شده است که دختر اختیاری ندارد و از قرینه «لیس مع ابویها امر» دانسته می‌شود مراد، دختر بالغه است؛ چون دختر صغیره چه با وجود ابویین و چه بدون آنها اختیاری ندارد، پس از این‌که این جمله را آورده است معلوم می‌شود که مراد از جاریه، دختر بالغه است که شامل باکره رشیده نیز می‌شود؛ ولی مشکل دلالی روایت این است که ظهور دارد در این‌که پدر و مادر هر دو بر چنین دختری ولایت دارند، در حالی که بالاجماع نزد امامیه، مادر ولایتی ندارد. بنابراین معلوم می‌گردد که این روایت تنها اشاره به نکته اخلاقی دارد که بهتر است که امر ازدواج به دست پدر و مادر باشد و مکروه است که از پدر و مادر اطاعت نکند (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۹: ۱۸۱) با این قرینه که در این روایت آمده است «کانت الجارية بين ابويها»؛ چون آنها نسبت به مصلحت دختر خود دانایتر هستند.

• روایة ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لا تنكح ذوات الآباء من الأبكار إلا باذن آبائهن»؛ (حر عاملی، ۱۴۲۹، ج ۲۰: ۲۷۷) دختران باکره را که پدر دارند، مگر با اذن پدران ایشان تزویج نکنید.

این روایت در نفی استقلال دختر است؛ (شیری زنجانی، ۱۳۸۳: ۳۹۸۳) البته روایت در عین این‌که ولایت پدر را می‌رساند، ولی دلیل بر استقلال پدر در امر ازدواج دختر نیست؛ چون ممکن است که روایت دال بر تشریک اذن بین ولی و دختر باشد.

• روایة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجارية يزوجه أبوها بغير رضا منها، قال: «ليس لها مع أبيها امر اذا أنكحها جاز نكاحه وإن كانت كارهة»؛ (فاضل لنكراني، ۱۳۹۰، ج ۲۲: ۹۹-۹۸) برای دختر با وجود پدرش، اختیاری نیست و وقتی که پدرش او را به نكاح کسی در آورد، نكاح جایز است؛ هر چند دختر کراهت داشته باشد و راضی نباشد.

در این روایت تصریح به این نشده که مراد از جاریه، دختر بالغه است؛ ولی از این که در آن سائل قید «بغير رضا منها» را آورده، معلوم می شود که مراد از جاریه در این روایت دختر بالغه اعم از باکره رشیده و غیر رشیده است و بالغه ٲیبه بالاتفاق داخل در این روایت نیست؛ چون بالاتفاق کسی بر او ولایت ندارد. این روایت با این پیشفرض‌ها دلالت تام بر استقلال انحصاری پدر در امر نكاح دختر باکره رشیده دارد.

• روایة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن البكر اذا بلغت مبلغ النساء ألهأ مع أبيها امر؟ فقال: «ليس لها مع أبيها امر ما لم تثيب»؛ (حر عاملی، ۱۴۲۹، ج ۲۰: ۲۷۱) با وجود پدر برای او اختیاری نیست تا این که ٲیب نشود.

اگر فقره «اذا بلغت مبلغ النساء» دال بر رشد گرفته شود، روایت مختص به باکره رشیده خواهد بود که دلالت بر ولایت استقلالی انحصاری مربوط به «أب» است که البته صادق بر جد پدری نیز می باشد؛ ولی اگر این فقره دال بر رشد نباشد و غیر رشیده را نیز شامل شود، روایت با عموم خود باکره رشیده را شامل می شود و مدعا که استقلال انحصاری پدر است، ثابت می گردد.

• روایة عبید بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا تستأمر الجارية في ذلك إذا كانت بين أبوها فإذا كانت ٲیبا فهي أولى بنفسها»؛ (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱: ۴۳۶) در امر ازدواج از دختر در صورتی که پدر و مادر داشته باشد، کسب تکلیف نمی گردد؛ ولی اگر ٲیب باشد، دختر به نفس خود اولی است.

این روایت با عموم خود، باکره رشیده را شامل می گردد و دال بر ولایت استقلالی ولی است.

نتیجه آن که این که روایات در مجموع دلالت دارند بر این که ولی اذن استقلالی در امر ازدواج دختر باکره رشیده دارد؛ به گونه ای که اذن دختر، معتبر نیست.

۲. ولایت غیر استقلالی و انضمامی ولی

طبق این قول، ولی ولایت استقلالی بر دختر باکره رشیده ندارد؛ بلکه ولایت او انضمامی است به گونه ای که در صحت ازدواج، هم اذن ولی و هم اذن دختر باکره رشیده شرط است و تا زمانی که اذن هر دو نباشد، نکاح واقع شده صحیح نیست که ادله آن به شرح زیر است:

- استشار عبدالرحمن موسی بن جعفر ع فی تزویج ابنته لابن اخیه، فقال: «افعل و یکون ذالک برضاها، فإنّ لها فی نفسها نصیباً». قال: فاستشار خالد بن داود موسی بن جعفر ع فی تزویج ابنته علی بن جعفر فقال: «افعل و یکون ذلک برضاها فإنّ لها فی نفسها حظّاً». (طوسی، ۱۳۶۵، ج: ۷، ۳۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج: ۲، ۱۵)

این روایت موثق است و اعتبار آن مثل روایت صحیح است. (مجلسی، ۱۴۰۶، ج: ۱۲، ۲۸۰) در این روایت بیان شده که برای دختر حظّ و نصیب در امر ازدواج است که حظّ و نصیب با تشریح اذن ولی و دختر می سازد و از طرفی، مراد از دختر مسلماً دختر صغیره نیست؛ چرا که صغیره بالاتفاق نصیب و بهره ای از اختیار در امر ازدواج ندارد، لذا مراد از آن دختر بالغه است که شامل باکره رشیده و غیر رشیده می گردد.

- صحیح زراره و محمد بن مسلم از ابی جعفر ع: «لا ینقض النکاح الا الأب»؛ (طوسی، ۱۳۶۵، ج: ۷، ۳۷۹؛ شبیری زنجانی، ۱۳۸۳: ۳۹۹۷) اگر دوشیزه ازدواج کند، غیر از پدر او کسی ولایت ندارد که ازدواج او را باطل نماید.

طبق این روایت تنها کسی که می تواند ازدواج دختر را باطل کند، «أب» است و از طرفی، چون طبق این روایت در صورت عدم ابطال عقد توسط «أب»، عقد صحیح است؛ پس معلوم می شود که دختر نیز سهمی در ازدواج دارد، لذا مستفاد از روایت این است که أب و دختر با هم در امر اذن ازدواج شریک هستند.

- اصالت الإحتیاط؛ در ابواب نکاح اصل احتیاط است، چون باب فروج و ولد است. احتیاط اقتضا دارد که هم اذن ولی و هم اذن باکره رشیده شرط باشد؛ اما اصالت الإحتیاط در این جا دلیل بوده و نمی‌تواند، چون در مقابل آن اصل «عدم ولایة احد علی احد» داریم. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۵)

نتیجه این که مستفاد از مجموع ادله، ولی و باکره رشیده با هم در امر ازدواج شریک هستند و در صحت ازدواج باید اذن هر دو باشد.

۳. شرطیت اذن ولی در ازدواج دائم

طبق این قول، دختر باکره رشیده در ازدواج دائم استقلالی ندارد؛ بلکه اذن ولی شرط است. نهایت دلیل این قول، مکاتبه مهلب دلال است به شرح زیر: (ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۹: ۱۸۰)

أَنَّهُ كَتَبَ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ مَعِيَ فِي الدَّارِ ثُمَّ إِنِّيهَا زَوَّجْتَنِي نَفْسَهَا وَأَشْهَدتِ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ عَلَيَّ ذَلِكَ ثُمَّ إِنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ، فَمَا تَقُولُ؟ فَكُتِبَ: «التَّزْوِيجُ الدَّائِمُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَوَلَى وَشَاهِدِينَ وَ لَا يَكُونُ تَزْوِيجٌ مَتَعَةً بِيَكْرٍ اسْتَرَ عَلَيَّ نَفْسَكَ وَ اَكْتَمَ رَحِمَكَ اللَّهُ»؛ (حر عاملی، ۱۴۲۹، ج ۲۱: ۳۴) زنی با من در خانه بود و او خود را به من تزویج کرد و خدا و ملائکه‌اش را بر آن گواه و شاهد گرفت، اما پدرش او را به مردی دیگری تزویج کرد. پس شما در این مورد چه می‌فرمایید؟ حضرت در جواب نوشت: ازدواج دائم مگر به واسطه ولی و حضور دو شاهد انجام نمی‌شود و تزویج موقت و متعه باکره صحیح نیست، بر خود مستور دار و پنهان کن. خدا به تو رحم کند.

در این مکاتبه، تزویج دائم بکر تنها توسط ولی دانسته شده است؛ ولی این روایت نمی‌تواند دلیل بر شرطیت اذن ولی در ازدواج دائم باشد؛ زیرا این روایت را عده‌ای حمل بر تقیه نموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۰) و از طرفی در این روایت علاوه بر ولی، وجود دو شاهد شرط دانسته شده است؛ در حالی که حضور دو شاهد در هنگام عقد، واجب نیست، بلکه مستحب است.

کنکاش شرطیت اذن ولی در ازدواج... / ۳۵

نتیجه این که این قول در آثار فقهی مطرح شده است؛ ولی مستند معتبری ندارد و می توان مدعی شد بر خلاف اجماع است. (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۹: ۱۸۰)

۴. شرطیت اذن ولی در ازدواج موقت

این قول در مقابل قول قبلی قرار دارد که طبق آن اذن ولی در ازدواج موقت، شرط است. صاحب «جواهر» راجع به این قول چنین بیان نموده است:

لم نعرف قائله ولا وجهه سوی دعوی ظهور ما دلّ علی إسقاط ولايتهما في الدائم؛ (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۹: ۱۸۰) قائل این قول و وجه این قول را نیافتم مگر ادعای ظهور ادله ای که دلالت بر اسقاط ولایت پدر و جد پدری در ازدواج دائم می کنند.

این ادله بعد از انقسام نکاح به دائم و موقت، ظهوری در اثبات ولایت در مورد نکاح موقت ندارند؛ هم چنین روایاتی در منابع روایی وجود دارد که دلالت بر استقلال دختر در خصوص عقد موقت می کند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ج ۲۲: ۱۰۱)

در صحیحیحه ابن مریم از امام صادق علیه السلام آمده است:

«العدراء التي لها أب لا تزوّج متعة إلا بإذن أبيها»؛ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ج ۲۲: ۱۰۱) دختر باکره ای که پدر دارد، متعه ازدواج نباید کند مگر به اذن پدرش.

در عین حال، نهی در این روایت حمل بر کراهت می گردد به قرینه روایت ابن البختری. امام صادق علیه السلام در مورد مردی که باکره ای را به متعه تزویج کرده است، می فرماید:

«یکره للعیب علی أهلها»؛ به خاطر عیب بر اهل و خانواده باکره مکروه است.

از تعلیل در این روایت استفاده می گردد که مراد از کراهت در این جا، کراهت در مقابل حرمت است؛ پس ازدواج موقت با دختر باکره طبق این روایت فقط مکروه است؛ لذا صحیحیحه ابی مریم دلیل بر شرطیت اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده نمی گردد. بنابراین، این قول نیز دلیل قابل استنادی ندارد.

از مجموع ادله بیان شده از منظر موافقین، دو دسته از آراء قابل اعتبار است؛ ولایت استقلالی انحصاری ولی و ولایت غیر استقلالی و انضمامی ولی، دو دسته دیگر نیز قابل اعتبار و استناد نیست.

مخالفین شرطیت اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده

مخالفین شرطیت اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده چند دسته زیر هستند که ادله ایشان بررسی خواهد شد:

- اختیار استقلالی انحصاری دختر باکره رشیده
- عدم شرطیت اذن ولی در ازدواج دائم
- عدم شرطیت اذن ولی در ازدواج موقت

۱. استقلال باکره رشیده

در این قول، تنها اختیار امر ازدواج به دست باکره رشیده است و اذن و اجازه ولی نقشی ندارد و دختر می‌تواند با عدم رضایت ولی با کسی که می‌خواهد ازدواج کند که ادله آن به شرح زیر است:

- آیاتی که درباره زن شوهرمرده است: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»؛ (بقره، آیه ۲۳۴) و کسانی از شما که می‌میرند و همسرانی به جای می‌گذارند، باید چهار ماه و ده روز عده نگهدارند و چون عده سرآمد، در آن چه به شایستگی درباره خود انجام دهند، گناهی بر شما نیست.

همچنین آیه ۲۴۰ سوره بقره که راجع به زن شوهرمرده است و قریب به همین مضمون است که اطلاق این دو آیه، ثبیه و باکره را می‌گیرد؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۲) چون ممکن است که این زن مدخول بها نشده باشد یا این که مدخول بها از دبر باشد نه قبل، البته در فرضی که مدخول بها شدن از قبل را برای زوال بکارت، شرط دانست.

• آیات طلاق که حق ازدواج زنان بعد از عده طلاق را تجویز می‌کنند: « وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ »؛ (بقره، آیه ۲۳۲) و چون زنان را طلاق دادید و عده آنان سرآمد، آنان را از ازدواج با شوهران [سابق ایشان] منع نکنید.

این آیه نیز با اطلاق خود، باکره را می‌گیرد و در آن نکاح به خود زن نسبت داده شده است؛ لذا از آن استقلال وی استفاده می‌گردد. استدلال به این آیات، منوط به دو مقدمه است:

- زنانی که از طرق غیر عادی مدخول بها باشند نیز عده دارند.
- منظور از باکره، غیر مزوجه نباشد؛ بلکه منظور این باشد که حالت قبلی در او محفوظ باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۲)

در عین این‌که بر این قول استدلال به این آیات شده است، ولی این استدلال تمام نیست؛ زیرا باید توجه داشت که در آیات ۲۳۴ و ۲۴۰ سوره بقره قیدی وجود دارد که با وجود آن بر فرضی که آیه شامل باکره گردد، استدلال به این آیات برای استقلال باکره رشیده درست نیست و آن عبارت است از قید «بالمعروف» و «من معروف» که معنای آن این است که چنین شخصی فقط می‌تواند ازدواجی که شناخته شده بوده و منکر نباشد، انجام دهد و ازدواج باکره بدون اذن ولی معلوم نیست که ازدواج معروف باشد. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۸۸۰) در آیه ۲۳۲ سوره بقره نیز بر فرض شمول باکره، نسبت دادن نکاح به خود وی، منافاتی ندارد با این‌که اذن ولی نیز شرط باشد.

• عن سعدان بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بتزويج البكر اذا رضيت بغير اذن أبيها»؛ (حر عاملی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۲۸۵)؛ باکی به تزویج باکره بدون اذن پدرش نیست، هر گاه راضی به ازدواج باشد.

راجع به سند این روایت بحث است؛ عده‌ای آن را معتبر می‌دانند؛ (بهبهانی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۵۶۳) اما عده‌ای سند آن را ضعیف می‌دانند که بنابر ضعف سند نیز این ضعف قابل جبران است

به یکی از دو چیز: شهرت بین اصحاب و تضافر این احادیث (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۲) که طبق این روایت در ازدواج باکره، اذن پدر شرط نیست.

● عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كانت المرأة مالكة امرها تبیع و تشتري و تعتق و تشهد و تعطي من مالها ما شاءت فإن امرها جائز تزوج إن شاءت بغير اذن وليها وان لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلا بأمر وليها»؛ (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۴۳۲) اگر خانمی صاحب اختیار خود باشد که به خرید و فروش بپردازد و بردگان خود را آزاد کند و گواه معاملات دیگران باشد و بذل و بخشش کند، در مورد ازدواج نیز اراده او نافذ است و بدون اجازه ولی می‌تواند ازدواج کند. اگر بانویی در این حد صاحب اختیار و صاحب رشد نباشد، ازدواج بی‌اجازه ولی او نافذ نخواهد بود.

راجع به این روایت، عده‌ای قائل به ضعف سند آن شده‌اند و البته ضعف آن را قابل جبران می‌دانند مثل روایت قبلی؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۳) اما عده‌ای قائل به اعتبار سند آن هستند. (بهبهانی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۵۷۰) طبق این روایت، دختر باکره‌ای که رشیده شده باشد و استقلال مالی داشته باشد، برای ازدواج نیاز به اذن ولی ندارد.

● محمد بن علي بن الحسين باسناده عن الفضيل بن يسار و محمد بن مسلم و زرارة و برید بن معاوية کلهم، عن ابي جعفر عليه السلام قال: «المرأة التي قد ملكت نفسها غير السفیهة ولا المولیة علیها تزويجها بغير ولی جائز»؛ (حر عاملی، ۱۴۲۹، ج ۲۰: ۲۶۷) زنی که از نظر مالی استقلال دارد، یعنی رشیده است و سفیه نیست و در غیر نکاح تحت الولاية نیست. چنین زنی تزویجش بدون اذن ولی، جایز است.

این صحیحه، «صحیحة الفضلاء» است که سندی قوی دارد؛ چون چهار نفر از بزرگان روایت، آن را روایت کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۳) و در آن «غیر السفیهة ولا المولیة علیها» از اوصاف «المرأة التي قد ملكت نفسها» است و مراد از «ملکت نفسها ولا المولیة علیها»

کنکاش شرطیت اذن ولی در ازدواج... ۳۹/

استقلال مالی است و المرأة شامل باکره نیز می‌گردد و از «قد ملکت نفسها»، رشیده بودن استفاده می‌گردد؛ لذا در روایت تزویج بدون اذن ولی، جایز دانسته شده است.

• اصل عدم ولایة احد علی احد؛ اصل استقلال است و اگر کسی مدعی عدم استقلال شد باید دلیل بیاورد، چرا که خلاف اصل، دلیل می‌خواهد.

یک راه برای استدلال به این دلیل وجود دارد و آن عبارت است از رجوع به عمومات «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». (مانده، آیه ۱) طبق عموم این آیه، هر عقدی که دختر باکره رشیده انعقاد کند، لازم الوفاء است؛ اما اگر ولی، عقدی برای دختر باکره بست، لازم الوفاء نیست؛ به عبارت دیگر «أوفوا بالعقود» یعنی «أوفوا بعقودکم». پس حریت انسان با عمومات «أوفوا بالعقود» درست می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۲)

• یکی از دلایل اقامه شده بر استقلال باکره رشیده، اجماع است. (نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۶: ۱۰۵)

در مجموع و با مراجعه به ادله، این نتیجه حاصل می‌آید که یکی از اقوال مستند در مسئله ازدواج باکره رشیده، استقلال انحصاری باکره رشیده است؛ به گونه‌ای که اذن ولی شرطیت ندارد.

۲. عدم شرطیت اذن ولی در ازدواج دائم

طبق این قول، برای صحت ازدواج موقت، اذن ولی شرط است؛ اما در نکاح دائم، باکره رشیده می‌تواند بدون اذن ولی، نکاح را واقع کند. نهایت دلیل بر این قول عبارت است از ادله‌ای که بر استقلال انحصاری باکره رشیده در قول اول مخالفین بیان شد، به این بیان که در این ادله نکاح و ازدواج، انصراف به ازدواج دائم دارد و شامل ازدواج موقت نمی‌گردد.

هم‌چنین مفهوم صحیحه ابن مریم که در آن فقط در متعه اذن ولی شرط دانسته شد، مفهوم آن این است که در ازدواج دائم اذن ولی شرط نیست؛ ولی حق این است که هیچ‌یک از این‌ها دلیل بر این قول نیست؛ اما انصراف ادله طبق دلیل اول به ازدواج دائم مورد قبول نیست، چون در آن

ادله لفظ ازدواج به طور مطلق به کار رفته که شامل هر دو قسم دائم و موقت می‌گردد و دلیل بر انصراف به ازدواج دائم نیست.

از طرف دیگر، استدلال به مفهوم صحیحه ابن مریم نیز تمام نیست؛ چون اولاً استدلال به صحیحه در مورد ازدواج موقت، تمام نیست و ثانیاً ذکر شرطیت اذن ولی در ازدواج موقت در این روایت منافات با شرطیت اذن ولی در ازدواج دائم ندارد؛ چون اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند که بیان شود چون اذن ولی در ازدواج موقت شرط است، پس در ازدواج دائم شرط نیست. پس این قول نیز تمام نیست. علاوه بر آنچه بیان شد، قائل این قول نیز معلوم نیست.

۳. عدم شرطیت اذن ولی در ازدواج موقت

طبق این قول، در ازدواج دائم باکره رشیده اذن ولی شرط است؛ اما در ازدواج موقت، اذن ولی شرط نیست. نهایت دلیل این تفصیل مکاتبه مهلب دلال بود که در ازدواج دائم، باکره رشیده اذن ولی را شرط می‌دانست و در آن ازدواج موقت با باکره، باطل دانسته شده بود؛ لذا دلیل بر عدم شرطیت اذن ولی در ازدواج موقت بنابر نظر مجوزین متعه باکره نمی‌شود.

اگر گفته شود از این روایت استفاده می‌گردد که فقط در ازدواج دائم باکره رشیده اذن ولی شرط است؛ اما در ازدواج موقت بنابر جواز آن در مورد باکره، شرط نیست، احتمال استدلال است؛ ولی مسلم است که این استدلالی بلا دلیل است. گذشته از این که راجع به روایت گفته شد که حتی دلالت بر وجوب شرطیت اذن ولی در ازدواج دائم نیز نمی‌کند. بنابراین، این قول نیز تمام نیست؛ چون دلیلی ندارد.

تعارض میان ادله و ضرورت رجوع به مرجحات

از مجموع اقوال موافقین و مخالفین شرطیت اذن ولی در ازدواج باکره رشیده، سه قول استقلال انحصاری باکره، استقلال انحصاری ولی و تشریک ولی و باکره از اقوال معتبر و دارای دلیل بودند؛ در عین حال، میان ادله این اقوال تعارض وجود دارد و جمع دلالتی بین این سه دسته دلیل نیز ممکن نیست که نشان می‌دهد باید سراغ مرجحات رفت.

کنکاش شرطیت اذن ولی در ازدواج... ۴۱/

در یک دسته‌بندی کلی، لازم به طرح بحث عنوان اولی و ثانوی است به این شرح: شهرت و مطابقت با کتاب بیشتر مؤید قول به استقلال انحصاری باکره مبنی بر عدم شرطیت اذن ولی است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۱۵) لذا با رفتن سراغ مرجحات، به ناچار باید استقلال انحصاری باکره را پذیرفت. البته این از نظر عنوان اولی است که باکره رشیده مستقل است و اذن ولی شرط نیست.

در نقطه دیگر و از منظر عنوان ثانوی، در صورتی قول به استقلال انحصاری باکره مبنی بر عدم ولایت ولی مدنظر قرار می‌گیرد که در زمان حاضر و با توجه به عناوین ثانویه، این قول لوازم و مشکلاتی را در پی دارد؛ نظیر ذهاب البکاره، به خطر افتادن آینده ازدواج دائم دختر، به طلاق کشیده شدن ازدواج دائم بعد از ازدواج موقت و امثال آن در ازدواج موقت و فریب خوردن دختر، تصمیم بر اساس عشق‌های کاذب و امثال آن در ازدواج دائم که حکم به این قول را مشکل می‌کند؛ لذا برای جلوگیری از این لوازم و مشکلات متعدد باید قائل به تشریک شرطیت اذن ولی و باکره در عرض هم شد. (همان: ۱۶)

به خاطر توجه به عنوان ثانوی یا همان عوارض است که صاحب «جواهر» معتقد است: مستحب است دختر استقلال به رأی نکند و ممکن است در بعضی از شرایط حتی استقلال به رأی دختر به خاطر عوارض، حرام باشد. (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۹: ۱۸۳)

هم‌چنین امام خمینی م با توجه به عنوان ثانوی، حکم به احتیاطی بودن تشریک نموده و فرموده است: والأحوط الاستئذان منهما؛ احوط اذن گرفتن از ولی و دختر باکره رشیده است. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۵۴)

در نتیجه با نظر به عنوان ثانوی، شرطیت ضمنی اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده، موجه است.

طولی بودن یا عرضی بودن ولایت پدر و جد پدری در صورت شرطیت اذن ولی

ولایت پدر و جد پدری بر باکره رشیده نظیر ولایت آن‌ها بر صغیر و صغیره است؛ بدین معنی که ولایت آن‌ها در عرض هم و مستقل از یکدیگر است و این‌گونه نیست که ولایت جد در طول ولایت پدر و منوط به ممات پدر باشد.

به تعبیر دیگر، ولایت جد، ولایت استقلالی است و در عرض ولایت پدر قرار دارد؛ به این معنی که با وجود پدر اگر او ازدواج نوه باکره خود را اجازه دهد، نکاح واقع شده صحیح است و دلیل آن روایاتی است که بیان نموده اگر بین ولایت آب و جد تعارض شود، جد مقدم است و مفهومش این است که هر کدام از جد و پدر ولایت مستقلة دارند؛ چون تعارض فرع بر این است که ولایت هر دو در عرض هم، مسلم باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۲۷)

حکم عقد دختر باکره رشیده بدون اذن ولی در صورت شرطیت اذن ولی

از آن‌جا که ضابطه عقد فضولی، عقدی است که مأذون از جانب شارع یا از طرف کسی که اذن عقد به دست اوست، نباشد؛ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ج ۲۲: ۱۱۷) اگر باکره رشیده نکاح را بدون اذن ولی منعقد کرد، این نکاح فضولی خواهد بود؛ چون در آن اذن ولی که یکی از کسانی است که ضمناً اذن ولی به دست اوست، نیست و این نکاح فضولی صحیح است؛ البته صحت آن توقیفیه است نه فعلیه؛ یعنی موقوف به اجازه ولی است و با اجازه ولی صحت فعلیه پیدا می‌کند.

بیان این نکته لازم است که دلیل بر صحت نکاح فضولی، شمول عموم آیه «اوفوا بالعقود» و روایات دال بر صحت نکاح عبد بدون اذن مولا بعد از اجازه مولا در عقیب عقد نکاح است.

نتیجه‌گیری

با توجه به عنوان اولی، اذن ولی در ازدواج دختر باکره رشیده شرط نیست و باکره رشیده می‌تواند بدون اذن ولی، نکاح موقت یا دائم را واقع کند؛ اما با نظر به عنوان ثانوی و اثرات سوء استقلال انحصاری باکره رشیده در امر ازدواج، اذن ولی در کنار اذن باکره رشیده شرطیت دارد؛

کنکاش شرطیت اذن ولی در ازدواج... ۴۳/

به گونه ای که برای صحت نکاح، اذن ولی و باکره رشیده هر دو نیاز است؛ به نحوی که اگر دختر بدون اذن ولی و یا ولی بدون اذن دختر عقد نکاح را واقع کند، عقد نکاح فضولی خواهد بود و صحت فعلیه آن موقوف به اجازه دیگری است.

هم چنین، ولایت پدر و جد پدری در عرض هم است و نه در طول هم و اگر دختر باکره رشیده بدون اذن ولی در صورت شرطیت اذن ولی، عقد نکاحی را منعقد کند، نکاح فضولی بوده و صحت آن متوقف به اجازه ولی است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵). لسان العرب. بیروت: دار بیروت.
۲. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۶۳). تحریر الوسیلة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳. بهبهانی، محمد باقر (۱۴۲۶). حاشیة الوافی. قم: مؤسسه العلامة البهبهانی.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۹). تفصیل وسائل الشیعة. چاپ ۳. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۵. سعدي، ابو حبيب (۱۴۰۸). القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا. چاپ ۲. دمشق: دار الفكر.
۶. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۳۸۳). کتاب نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۸. عاملی، یاسین عیسی (۱۴۱۳). الإصطلاحات الفقهية في الرسائل العملية. بیروت: دار البلاغة.
۹. عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن (۱۴۱۹). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية. قاهره: دار الفیضیة.
۱۰. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۹۰). تفصیل الشریعة في شرح تحریر الوسیلة للإمام الخمينی. تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶). الوافی. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی علیه السلام العامه.
۱۲. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲). قاموس قرآن. چاپ ۶. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷). الکافی. چاپ ۳. تهران: دار الکتب الإسلامية.

۱۴. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۷). تاریخ فقه و فقهاء. تهران: انتشارات سمت.
۱۵. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳). مرآة العقول. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶). ملاذ الأخیار. قم: مکتبة آية الله نجفی مرعشی.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح. قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۱۸. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی (۱۳۸۷). فرهنگ فقه فارسی. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۱۹. نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱). جواهر الکلام في شرح شرایع الإسلام. چاپ ۷. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. نراقی، احمد بن محمد (۱۴۱۹). مستند الشیعة في احکام الشریعة. مشهد: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۲۱. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۹۵). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیه السلام. قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.

رویکردی تبیینی به نکاح مسیاری در فقه اهل تشیع و اهل تسنن

وحید الرحمن مدقق (افغانستان)^۱، محمد شبیبانی (ایران)^۲

چکیده

ازدواج مسیاری نوعی ازدواج است که در سال‌های اخیر در میان اهل سنت در برخی از کشورهای اسلامی به ویژه کشورهای عربی حوزه خلیج فارس و منطقه آسیای غربی رواج یافته و مورد استقبال عده‌ای از زنان و مردان عرب واقع شده است. از آن‌جا که اهل تسنن ازدواج موقت را مشروع نمی‌دانند، برای پاسخ به نیازهای برخی از مردان و زنان ازدواج مسیاری را مطرح نموده‌اند. مسیاری، نوعی ازدواج دائم است که در آن شرط می‌شود، زن حق نفقه و همخوابگی نداشته و شوهر مختار است که هر وقت بخواهد نزد زن برود. زن نیز در زندگی خود آزاد بوده و مرد نسبت به وی ریاست و مدیریتی ندارد. در این ازدواج تعادلی میان حقوق و تکالیف زوجین نیست و زنان از بلا تکلیفی بیشتری رنج می‌برند. بر این اساس، در مقاله حاضر که با روش تحقیق کیفی از نوع مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی اسناد تنظیم شده است، شرایط ازدواج مسیاری و ادله علمای موافق و مخالف اهل تسنن و اهل تشیع مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: نکاح مسیاری، فقه اهل تشیع، فقه اهل تسنن

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه فقه و اصول، دانشکده فقه خانواده، جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية،

دانشگاه مجازی المصطفیٰ ﷺ، قم، ایران، wmadaqq73@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. مدرس گروه فقه و اصول، دانشکده فقه خانواده، جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية، دانشگاه مجازی

المصطفیٰ ﷺ، قم، ایران، shybanim@gmail.com

مقدمه

اخیراً در جوامع اهل سنت نوعی نکاح بسیار رواج یافته که هر چند نکاح دائم است؛ اما از حیث نتیجه به نکاح متعه شبیه است و با شروطی که ضمن عقد صورت می‌گیرد، حق نفقه، سکونت، همخوابگی و احیاناً حق مطالبه ارث به نحوی از انحا از زوجه سلب می‌شود و در مقابل، آزادی نسبی نصیب زوجه می‌شود.

رواج روز افزون این نکاح در میان اهل سنت، آن‌ها را به بررسی مشروعیت آن وا داشته و چهار نظر متمایز از ایشان صادر شده است؛ اما غالباً قائل به صحت این نکاح و شروط آن شده‌اند و ظاهراً چاره‌ای جز تجویز آن نداشته‌اند، زیرا شیوع گسترده‌ای بین مردم و خصوصاً جوانان داشته و استقبال بی نظیری از آن صورت گرفته است؛ به گونه‌ای که برخی آن را از ضرورت‌های زمان حاضر به حساب آورده و با اکراه قائل به جواز شده‌اند. (ابن سلیم، ۱۴۲۳: ۱۵)

در این پژوهش، جهت روشن شدن زوایای مسئله و رابطه شناسی این نوع نکاح به بررسی ماهیت آن و اقوال فقهای فریقین در خصوص آن و تمایزات و تشابهات آن‌ها پرداخته می‌شود.

مبانی نظری پژوهش

با توجه به طرح بحث این پژوهش، در ابتدا لازم است با برخی واژگان کلیدی تحقیق آشنا شد که در ادامه به بررسی این کلیدواژگان از حیث لغوی و اصطلاحی پرداخته می‌شود.

فقه در لغت؛ در نگاه بدوی و مراجعه ابتدایی به کلمات و تعییرات زیادی از اهل لغت، به نظر می‌رسد که کلیدواژه فقه به معنای مطلق فهم باشد؛ «الفقه، فهم الشیء»، (فیومی، ۱۹۲۸: ۴۷۹) اما با تأمل و نگاهی مجدد به عبارات لغویانی که در مقام تعیین تفاوت‌های ظریف میان واژگان متشابه برآمده‌اند و «فروق اللغه» را تدوین نموده‌اند، این نتیجه حاصل می‌آید که فقه در لغت مطلق فهم نیست؛ بلکه موشکافی و ریز بینی و فهم دقیق را فقه گویند.

(قدسی، ۱۳۸۴)

رویکردی تبیینی به نکاح مسیار... / ۴۷

فقه در اصطلاح عبارت است از روشی که به وسیله آن احکام شرعی از ادله تفصیلی به دست می‌آیند. دلایل تفصیلی از نظر بیشتر علمای مسلمان عبارتند از قرآن، سنت، اجماع و عقل. تسنن، به معنای قبول سنت و طریقه کردن و پیروان سنت پیامبر اسلام ﷺ و خلفای راشدین است و تشیع در لغت به معنای پیرو، یار و گروه است و در اصطلاح، به کسانی می‌گویند که معتقدند بنابر احادیثی که از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده، امام علی ع جانشین بلافصل حضرت است. این رویکرد، نقطه مقابل دیدگاهی است که قائل است پیامبر جانشینش را تعیین نکرده بود و به دلیل اجماع مسلمانان در بیعت با خلیفه اول، او جانشین حضرت است. سنت در فقه شیعه شامل رفتار، کردار، افعال و سخنان پیامبر ﷺ و امامان معصوم ع است؛ (شب‌خیز، ۱۳۹۲) اما سنت در فقه اهل تسنن تنها شامل رفتار، کردار، افعال و سخنان پیامبر ﷺ می‌باشد. (انوری، ۱۳۹۸، ج ۹: ۲۸۲-۲۷۹)

نکاح در لغت، حقیقت در وطی است و مشهور آن است که در شرع، حقیقت در عقد است؛ لذا می‌توان گفت نکاح عقدی است که متضمن اباحه وطی باشد و یا مورد آن تملیک منفعت بضع است.

نکاح در اصطلاح، رابطه‌ای حقوقی است که به وسیله عقد بین زن و مرد حاصل می‌گردد و به آن‌ها حق می‌دهد که از یکدیگر تمتع جنسی ببرند.

مسیار کلمه‌ای معجمی و لغت‌نامه‌ای نیست؛ بلکه اصطلاحی عامیانه است که در کشورهای حاشیه خلیج فارس و عربستان سعودی به این اسم مروج است و بنا بر تعریفی که در مجمع فقهی مکه مکرمه از آن ارائه داده‌اند، ازدواجی است دائمی با همان ارکان و شرایطی که نکاح دائمی دارد، با این تفاوت که زن از برخی حقوق خود مانند نفقه، مسکن و قسم (نوبت شب) صرف‌نظر و گذشت می‌کند و آن را در اختیار شوهر می‌گذارد که هر وقت برای او میسر شد، به او سر بزند و گذشت از حقوق خود از نظر شرعی اشکالی ندارد؛ زیرا هم‌چنان که برای شخص جایز است که از دیگری حقوق خود را مطالبه نماید، برای او جایز است که از حقوق خود نیز گذشت کند.

درباره ریشه لغوی کلیدواژه مسیاری، تعاریف و نظریه‌های زیر مطرح است:

- مسیاری ریشه لغوی ندارد؛ بلکه کلمه‌ای عامیانه‌ای است که در سرزمین نجد در عربستان سعودی به معنای دیدار روزانه (الزيارة النهارية) به کار می‌رود. وجه تسمیه این نوع ازدواج آن است که شوهر غالباً در دیدارهای روزانه به دیدن زوجه می‌آید، شبیه دیدار از همسایه‌ها. (تمیمی، ۱۴۱۸: ۱۰)
- مسیاری از سیر، حرکت و عبور گرفته شده و اصطلاح عامیانه‌ای است برای موردی که مرد در یکی از شهرهای مسیر گردش و ترددش برای تجارت یا کسب علم با خانمی ازدواج می‌کند که در زمان تحصیل یا تجارت نزد زوجه باشد. این دیدگاه را مرحوم یوسف قرضاوی - عالم بزرگ اهل سنت و مؤسس اتحادیه جهانی علمای مسلمان - پذیرفته و می‌نویسد:
مسیاری کلمه‌ای است که در خلیج رواج یافته و شاید به معنای مرور به زوجه یا سیر به وی می‌باشد و ازدواجی است که در آن زندگی دائمی و مبیعت نیست. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۶۱)
- قرضاوی معتقد است: «متداول بین اهل الخلیج الزيارة السريعة أو الزوار الذين لا يطيلون المكوث عند المضيف»؛ یعنی دیدار کوتاه میهمان‌هایی که توقف آن‌ها در نزد میزبان، کوتاه است.
- مسیاری صیغه مبالغه از سیر است (تمیمی، ۱۴۱۸: ۱۰) و سیر در لغت، راه رفتن در زمین است: (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۲۴۷) «سار القوم یسیرون سیراً أو مسیراً»؛ زمانی که سیر امتداد و ادامه یابد در جهتی که متوجه آن هستند. (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۶: ۴۵۴) هم‌چنین عرب می‌گوید: «سار الکلام أو المثل»؛ یعنی زمانی که کلام شایع و پراکنده شود و «المثل الساری»، یعنی مثالی که بین مردم شایع و رایج شده است. (انیس و همکاران، ۱۹۷۲، ج ۱: ۴۶۷) از دیدگاه این دسته، مردی که کثیر السیر است، به وسیله مسیاری توصیف می‌شود؛ مانند «رجل مسیاری و سیاری». دلیل این که

رویکردی تبیینی به نکاح مسیار... ۴۹/

مسیار برای نوعی ازدواج قرار داده شده، این است که در آن التزامی به حقوق زوجیت وجود ندارد و مرد در این ازدواج، حالت مرد سیاری را دارد که خود را ملتزم به حقوقی که ازدواج مقتضی آن است؛ مانند نفقه و مبیعت نمی‌داند. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۶۱)

• مسیار کلمه‌ای عربی است که به لهجه اهل باده باز می‌گردد و منظور از آن سیر به سوی زوجه و خوشحال نمودن وی می‌باشد. (ابن سلیم، ۱۴۲۳: ۳)

مسیار از موضوعات جدید بوده و در کتاب‌های فقهی قدیمی چنین اصطلاحی وجود ندارد؛ اما فقها و حقوقدانان معاصر، آن را این گونه تعریف نموده‌اند: ازدواجی است که در آن مرد و زن عقد شرعی با تمام ارکان و شرایط می‌بندند و فقط زن از سکونت و نفقه صرف‌نظر می‌کند. (تمیمی، ۱۴۱۸: ۱۰)

وهبة الزحیلی - فارغ التحصیل دانشگاه الأزهر - می‌نویسد:

مسیار ازدواجی است که با ایجاب و قبول، شهادت شهود و حضور ولی، بین مرد و زن منعقد می‌شود؛ بنابراین زن از حقوق مادی مثل مسکن، نفقه و فرزندان که به دنیا می‌آورد و برخی حقوق معنوی؛ مانند حق قسم و هم‌خوابگی صرف‌نظر می‌کند. در این ازدواج زن قبول می‌کند که مرد فقط گاهی به او سر بزند. این عقد طبق توافق طرفین هم می‌تواند علنی و رسمی باشد که برای آن سند صادر شود و هم مخفی و سری باشد. هم‌چنین طرفین می‌توانند توافق کنند. در این ازدواج نسب و ارث حفظ می‌شود؛ اما زن در خروج از منزل آزاد است، چون شرط نفقه وجود ندارد؛ زیرا اطاعت زن در صورتی واجب است که شوهر نفقه پردازد و اگر نفقه نباشد، اطاعت واجب نیست. (زحیلی، ۱۴۲۸: ۸۴)

برخی به همین تعریف اضافه نموده‌اند که غالباً ازدواج مسیار ازدواج دوم یا سوم است و نوعی از تعدد زوجات محسوب می‌شود. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۶۳)

شیخ عبدالله بن منیع - عضو هیئت کبار العلمای سعودی و قاضی مکه - می‌نویسد:

مسیار ازدواجی است که همه ارکان و شرایط ازدواج در آن وجود دارد. این ازدواج با ایجاب و قبول و با شرایط معروف که رضایت طرفین، ولایت، شهادت و کفایت است، صورت می‌گیرد و در آن مهریه مورد توافق وجود دارد و برای صحت آن باید موانع ازدواج وجود نداشته باشد. بعد از انعقاد عقد تمامی حقوق مترتب بر عقد زوجیت از جهت نسل، ارث، عده، طلاق و مباح بودن رابطه نزدیکی، سکونت و نفقه ثابت می‌شود؛ اما زوجین توافق می‌کنند که زوجه حق نفقه و میت - همخوابگی - ندارد و شوهر اختیار دارد هر وقت بخواهد به دیدار همسر خود بیاید. (ر.ک: تمیمی، ۱۴۱۸: ۱۵)

مولوی عبدالحمید - عضو اتحادیه جهانی علمای مسلمان و مدیر شورای هماهنگی مدارس اهل سنت سیستان و بلوچستان - در معرفی ازدواج مسیار چنین آورده است:

زنانی که مشکل مادی، مسکن و نفقه ندارند؛ ولی به دلیل بیوه بودن کسی با آنان ازدواج نمی‌کند، این زنان از حق نفقه، مسکن و میت صرف نظر می‌کنند و شوهر مختار است هر وقت میسر شد با وی ملاقات کند و این ازدواج تمام شرایط و ارکان عقد نکاح شرعی از قبیل گواه، تعیین مهر و ثبوت نسب را دارد. در این ازدواج زوجین توافق می‌کنند که زن در خانه والدین خود بماند و تقاضای مسکن، نفقه و حق قسم از شوهر ننماید. غالباً این ازدواج از جانب مردی است که فقیر بوده یا ازدواج مجدد سبب مشکلات با همسر اول می‌شود. این عقد علناً با حضور گواهان با رضایت کامل زوجین و حضور ولی زن و کلماتی که بر دوام نکاح دلالت دارد، انجام می‌شود. (ر.ک: صادقی، ۱۳۸۷)

رویکردی تبیینی به نکاح مسیاری... ۵۱/

برخی فقهای شیعه نیز در تعریف ازدواج مسیاری، چنین نوشته‌اند:
ازدواج مسیاری به حسب ظاهر ازدواج دائم با همه شرایط است؛ اما در آن حق نفقه،
قسم و ارث نیست، یعنی شرط عدم مطالبه شده است و شرط عدم استحقاق زن
نیست. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۲۱)

پیشینه نکاح مسیاری

برخی ازدواج مسیاری را پدیده‌ای جدید دانسته‌اند که ابتدا در منطقه تمیم عربستان سعودی ظهور
پیدا کرد و سپس در سایر مناطق و کشورها گسترش یافت و کسی که فکر اولیه این ازدواج را
مطرح نمود، فهد الغنیم بوده است؛ (تمیمی، ۱۴۱۸: ۱۱) اما عده‌ای دیگر روش ازدواج مسیاری را
دارای سابقه تاریخی دانسته و در این زمینه به برخی از متون فقهی استناد نموده‌اند.

در همین ارتباط، ابن قدامه در «مغنی» آورده است:

مردی که در ازدواج با زنی شرط نماید در هر هفته یک شب نزد وی باشد یا در ازدواج
دیگری شرط کند که در هر ماه ۵ یا ۱۰ درهم به زوجه نفقه بدهد یا شرط نماید
روزهای مشخصی از ماه به ملاقات وی رود. (ابن قدامه، ۱۴۰۴: ج ۷: ۴۵۰)

در مقام مقایسه با مسیاری برخی اظهار می‌دارند که فرقی میان آنچه ابن قدامه آورده و آنچه
در حال حاضر به نام عقد مسیاری وجود دارد، نیست؛ مگر در اسم که نام عقد مسیاری جدید
است. (بریدی، ۲۰۰۷)

تفاوت نکاح مسیاری و متعه

تفاوت‌ها میان نکاح مسیاری در فقه اهل تسنن و متعه در فقه اهل تشیع را می‌توان در موارد زیر
بیان نمود:

۱. نکاح مسیاری، نکاح دائم و شرعی بوده با الفاظ «زوجتک» و «نکحتک» و بدون قید
وقت و زمان منعقد می‌شود؛ ولی نکاح متعه با لفظ «مَتَّعْتِی» همراه با قید مدت و

- زمان مشخصی مانند «متعینی بنفسک الی مدة کذا بکذا من المهر» به معنای مرا از خود بهره‌مند ساز تا فلان مدت به این مقدار از مهر، منعقد می‌شود.
۲. در نکاح مسیار مانند نکاح دائم، میراث برای فرزندان از پدر و مادر ثابت می‌شود؛ اما در نکاح موقت میراث برای زوجین و اولاد ثابت نمی‌شود.
۳. جدایی از نکاح مسیار و نکاح دائم با طلاق حاصل می‌شود؛ ولی در متعه بعد از پایان مدت مشخص شده جدایی خود به خود و بدون طلاق صورت می‌گیرد.
(کلینی، ۱۴۰۵ ج ۲: ۴۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۴: ۴۹۵)
۴. در نکاح مسیار و نکاح دائم، مرد در یک زمان نمی‌تواند بیشتر از چهار زن داشته باشد، حتی اگر همه آن‌ها مسیاری باشند؛ اما در نکاح موقت، مرد در یک وقت می‌تواند بیشتر از چهار زن داشته باشد. (کلینی، ۱۴۰۵ ج ۲: ۴۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۴: ۴۴۶)

دلایل استقبال از ازدواج مسیار

عوامل زیادی در انتشار ازدواج مسیار نقش دارد. در یک نظرسنجی که نشریه «الأسرة» عربستان سعودی انجام داده و در آن ۳۶۳ دختر شرکت داشتند، نتایج زیر به دست آمد:

- ۵۲/۹ درصد رغبت مردان به ازدواج غیر دائم
- ۴۶/۶۲ درصد بدون شوهر بودن زن یا طلاق از شوهر اول یا نیاز به فرزند
- ۲۴/۵۳ درصد عدم رغبت مردان به تحمل مسئولیت یا عدم قدرت آن‌ها بر تحمل مسئولیت
- ۱۱/۶۵ درصد بالا بودن و گرانی مهریه و بالا بودن هزینه‌های ازدواج
- ۹/۸۱ درصد رغبت مردان در تغییر و تنوع
- ۴/۲۹ درصد مخالفت همسر اول با تعدد زوجات
- ۳/۶۸ درصد طمع مرد در حقوق زوجه
- ۱/۸۴ درصد رغبت دختران در عدم ارتباط کامل
- ۱/۲۲ درصد عدم استقرار مرد در یک مکان به سبب اشتغال به کار. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۷۰)

به طور کلی، کسانی که به این نوع ازدواج اقدام می‌کنند، اهداف و انگیزه‌های مختلفی دارند که بعضی از این اسباب مربوط به زنان و برخی مربوط به مردان است که در ادامه اشاره می‌شود: در سال‌های گذشته مردان رغبت بیشتری برای ازدواج مسیار داشتند؛ اما امروزه زنان خواهان ازدواج مسیار هستند و شرایط ازدواج بر حسب نیاز زن تعیین می‌گردد، مانند تأمین محل سکونت، حساب بانکی، ماشین و تعیین وقت برای حضور شوهر. (غامدی، ۲۰۰۷)

با این وصف، دلایل تمایل زنان به ازدواج مسیار عبارتند از:

۱. نگاه اقتصادی به همسر؛ در ازدواج مسیار، زن شرط می‌کند که شوهر به عنوان معامله اقتصادی، اجاره منزل وی را پرداخت نماید، حتی اگر نکاح با طلاق و... پایان پذیرد، عقد اجاره قطع نمی‌شود؛ لذا ازدواج مسیار برای او در مدت کوتاهی منعقد می‌شود و هیچ نوع استقراری در آن نیست و این شرط سبب می‌گردد، زن برای مدت طولانی از مسکن مناسب برخوردار شود.

۲. عدم مسئولیت؛ ازدواج مسیار برای زنانی که وقت زیادی را به کار مشغولند یا زنانی که نمی‌توانند بین کار و پاسخ به نیازهای خانواده اعم از نیازهای شوهر و فرزندان جمع نمایند، این نوع ازدواج را بهتر و مناسب‌تر می‌دانند؛ به همین دلیل برخی آن را به عنوان جایگزین ازدواج عادی انتخاب می‌نمایند که در آن زوجه مسئولیتی ندارد، مگر در ساعاتی که در خانه است. در چنین ازدواجی زن شرط می‌نماید که شوهر از زمان ورود و خروج از منزل و مکان‌های که می‌رود سؤال نکند و در روابط خود آزاد باشد. (غامدی، ۲۰۰۷) به همین سبب در عربستان سعودی بسیاری از زنان پزشک خواهان ازدواج مسیار با غیر سعودی‌ها هستند؛ زیرا مردان سعودی معمولاً نمی‌پذیرند که زن در ساعات طولانی خارج از منزل باشد. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۶۷)

۳. مادر شدن؛ عده‌ای از زنان به سبب داشتن سن بالا و عدم رغبت ازدواج با آن‌ها، تنها به دلیل مادر شدن و اشباع عاطفه مادری خواهان ازدواج مسیار هستند؛ هر چند به عنوان همسر دوم یا سوم باشند. ایشان در ازدواج مسیار وسیله‌ای برای تحقق هدف

مادر شدن می‌یابند و در ازدواج بسیار یک شرط طلب می‌کنند و آن حامله شدن و فرزندآوری است و در این حال تمامی مسئولیت‌های تربیت، تکالیف و هزینه‌های اقتصادی طفل را خود بر عهده می‌گیرند. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۶۸؛ غامدی، ۲۰۰۷)

۴. ارضای غرائز؛ برخی از زنان که ازدواج معمولی پاسخگوی نیاز جنسی آنان نبوده، خواهان ازدواج بسیار هستند. برخی نویسندگان نقش ارضای غریزه جنسی در انتشار این ازدواج را مهم شمرده‌اند؛ زیرا غریزه جنسی از قوی‌ترین غرایز نفسانی انسان است و انگیزه دعوت‌کننده به اشباع آن نیز خیلی قوی است. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۶۷)

از طرف دیگر، دلایل تمایل مردان به ازدواج بسیار تابع این موارد است: بعضی مردان به دلیل نیاز به تعدد ازدواج یا رغبت در معاشرت جنسی و عدم اکتفا به یک زن و عدم توانایی مالی برای ازدواج مجدد و تأمین هزینه‌های آن مانند مهر، نفقه و تهیه محل سکونت، خواهان ازدواج بسیار هستند تا هم به نیاز خود پاسخ داده و هم متحمل هزینه زیاد نگردند. برخی دیگر از مردان نیز هستند که توان مالی خوبی دارند؛ اما نمی‌خواهند اموال خود را در این راه خرج کند، لذا خواهان ازدواج بسیار هستند.

گاهی این نوع ازدواج راهی برای استیلاي مرد بر اموال یا بخشی از اموال زن است. زن ثروتمند بخشی از اموال خود را در برابر چنین ازدواجی به شوهر می‌بخشد؛ زیرا بیم جدا شدن شوهر را دارد. هم‌چنین گاهی به دلیل ناراحت شدن همسر اول از ازدواج مجدد مرد یا نارضایتی خویشاوندان و فرزندان وی که ازدواج مجدد را نمی‌پسندند، مرد خواهان ازدواج بسیار مخفی است؛ مانند موردی که کار مرد در دو شهر است و در هر شهر خانه و خانواده‌ای تشکیل می‌دهد. (همان: ۱۷۰)

حکم ازدواج مسیاری در فقه معاصر

۱. دیدگاه علمای اهل تسنن

در مورد حکم ازدواج مسیاری بین علمای اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد، برخی آن را جایز، برخی حرام و برخی قائل به توقف شده‌اند.

عده‌ای از علمای اهل سنت ازدواج مسیاری را ازدواج صحیح و مشروع دانسته‌اند؛ اما در مورد شرایط آن اختلاف نظر دارند. برخی تمام شرایط آن را صحیح دانسته و عده‌ای اصل ازدواج را صحیح و شرایط ضمن آن مانند شرط اسقاط حق نفقه و میت را باطل تلقی نموده و زوجه را مستحق مطالبه آن‌ها دانسته‌اند. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۷۸)

عده‌ای نیز زوج را به ایفای تعهد و مسئولیت در برابر زوجه فراخوانده و ریاست و مدیریت برای زوج قائل شده که باید تا حد امکان مشکلات زندگی را مرتفع سازد. غالباً طرفداران این نظریه، این نوع ازدواج را نمی‌پسندند؛ به همین سبب در مورد حکم این ازدواج عبارت اباحه همراه با کراهت را مطرح نموده‌اند.

در ادامه به برخی آرای علمای اهل سنت در این خصوص، اشاره می‌شود:

- شیخ قرضاوی: من از مروجین ازدواج مسیاری نیستم و خطبه عقدی که برای ازدواج مسیاری باشد نمی‌خوانم. این ازدواج مباح است با کراهت؛ یعنی حلالی است که مستحب نیست و بیم آن می‌رود که به دنبال چنین ازدواجی خسارت و ضررهایی باشد. (ر.ک: همان: ۱۷۵)
- وهبه زحیلی: این ازدواج شرعاً مرغوب فیه نیست؛ زیرا در این ازدواج مقاصد شرعی یعنی سکون نفسی، اشراف بر اهل و اولاد، رعایت و حفاظت از خانواده به طور کامل و تربیت کامل محقق نمی‌شود. (ر.ک: همان)

• خطیب مسجدالحرام: ممکن است، ازدواج مسیاری از برخی جهات ضررآفرین باشد؛ این ازدواج احسان را محقق می‌سازد، ولی مایه سکون و آرامش نیست. (ر.ک: تمیمی، ۱۴۱۸: ۱۵)

• شیخ عبدالله بن منیع: من نظر به منع ازدواج مسیاری ندارم؛ هر چند کراهت دارد و آن را موجب اهانت به زن و کرامت زن می‌دانم، لکن حق با زن است و راضی شده و از حق خود گذشته است. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۷۵)

در عین حال، برخی نیز به جواز و صحت ازدواج مسیاری تصریح نموده و اشاره‌ای به کراهت آن ننموده‌اند و یا کراهت آن را وابسته به شرایط و اوضاع و احوال دانسته‌اند. (همان: ۱۷۶)

طرفداران این نظریه در ازدواج مسیاری به ادله زیر استناد نموده‌اند:

أ. ارکان و شرایط ازدواج صحیح را دارا می‌باشد؛ زیرا دارای ایجاب و قبول، شرایط معروف ازدواج یعنی رضای طرفین، ولایت، شهادت، کفایت و مهر توافقی است. برای صحت این ازدواج باید موانع شرعی منتفی شود؛ مثل آن‌که زن در عده نباشد، بعد از محقق شدن آن برای طرفین نیز تمامی حقوق مترتب بر ازدواج از جهت نسل و ارث، عده، طلاق، استباحه بضع، مسکن، نفقه و سایر حقوق و تکالیف ثابت می‌شود، فقط زوجین توافق می‌کنند که زوجه حق میت یا قسم نداشته باشد و شوهر اختیار دارد که هر وقت خواست نزد زوجه بیاید. (شعراوی، ۱۴۲۲: ۱۳۸)

زحیلی در همین ارتباط می‌نویسد: اصل در عقود شرعی از جمله ازدواج، اباحه است؛ پس هر عقدی که ارکان و شرایط شرعی را دارا باشد، صحیح و مباح است، مادامی که منجر به حرام نشود. (ر.ک: اشقر، ۱۴۲۰: ۱۷۶) این مطلب، مهم‌ترین دلیل برای قائلین به اباحه و مشروعیت ازدواج مسیاری است.

ب. در سنت آمده، سوده از همسران رسول خدا ﷺ روز خود را به عایشه بخشید. وجه استدلال این است که بخشش سهم توسط سوده به عایشه و پذیرش حضرت

رویکردی تبیینی به نکاح مسیار... ۵۷/

دلالت می‌کند بر این‌که زوجه می‌تواند حقی را که شارع برایش قرار داده، مانند نفقه و مبیعت ساقط کند.

ت. در این نوع ازدواج مصالح زیادی وجود دارد. این ازدواج غریزه فطری را پاسخ داده و از فحشا جلوگیری می‌کند و در مواردی زن فرزنددار می‌شود و بدون شک از تعداد زنان بی‌شوهر می‌کاهد.

ث. از آن‌جا که انواع مشابه این ازدواج مانند ازدواج نهاریات و لیلیات در فقه وجود دارد، پس ازدواج مسیار هم درست است. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۷۹)

در نقطه مقابل، برخی به مناقشه ادله جواز ازدواج مسیار پرداخته و آن را رد نموده‌اند که دلایل ایشان به شرح زیر است:

- با وجود ارکان و شرایط ازدواج صحیح، شرط اسقاط نفقه و مبیعت صحیح نیست؛ زیرا خداوند بر زوج واجب نموده که به زوجه انفاق نماید و در بین زوجات نسبت به نفقه و مبیعت عدالت را رعایت کند؛ چنان‌که بر زوجه هم اطاعت از زوج را واجب کرده است. این موارد از آثار ازدواج صحیح بوده و چون خداوند آن را فرض و تشریح نموده است، افراد نمی‌توانند برخلاف آن شرط نموده و به نقیض آن ملتزم شوند؛ زیرا در این صورت متناقض با حکم شرعی خواهد بود. ممکن است کسی ادعا کند از بین رفتن نفقه و مبیعت در ازدواج مسیار از باب اشتراط زوج بر زوجه نیست؛ بلکه زوجه از حقوقش صرف‌نظر می‌کند. در پاسخ باید اظهار داشت که بسیاری از ازدواج‌های مسیار از باب اشتراط زوج بر زوجه است و بر فرض این‌که زن از حق خود صرف‌نظر کند، این کار مشروع نیست؛ چون حق نفقه و مبیعت قابل اسقاط نیست.
- استدلال به حدیثی که مطابق با آن، سوده سهم خود را به عایشه بخشید نیز نمی‌تواند دلیلی بر مشروعیت ازدواج مسیار باشد؛ زیرا حق مبیعت ملک سوده بوده و ملک خود را بخشیده است و در عقد شرط اسقاط گنجانده نشده است.

- وجود مصالح زیاد برای ازدواج بسیار صحیح نیست؛ زیرا بیشترین اثری که در مورد مسیاریان بیان شده کاهش زنان بی‌شوهر و اشباع رغبت جنسی زنان است؛ اولاً تعداد زنانی که ثروتمند بوده و نیاز مالی نداشته باشند کم هستند و فقط مشکل تعداد اندکی از زنان حل می‌شود، ثانیاً مفاسد زیادی بر این ازدواج مترتب است.
- استدلال به وجود ازدواج‌های شبیه مسیاریان یعنی نکاح نهاریات و لیلیات نیز صحیح نیست، این ازدواج‌ها همانند ازدواج مسیاریان مورد اختلاف علما بوده و بسیاری آن را نپذیرفته‌اند. (اشقر، ۱۴۲۰: ۱۹۵-۱۸۴)

بر این اساس، برخی علما قائل به حرمت مسیاریان شده‌اند؛ هم‌چنان‌که عبدالغفار الشریف می‌نویسد: ازدواج مسیاریان بدعت جدیدی است که انسان‌های ضعیف‌النفس و کسانی که می‌خواهند از مسئولیت‌های خانواده رها شوند آن را پدید آورده‌اند و از طریق این ازدواج نیاز جنسی خود را تحت عنوان شرعی برآورده سازند؛ بنابراین ازدواج مسیاریان جایز نیست، هر چند به صورت عقد شرعی باشد. (ر.ک: همان: ۱۹۵)

به طور کلی، نگاه تفصیلی‌تر قائلین به حرمت نکاح مسیاریان، به دلایل زیر استناد شده است:

أ. عقد مسیاریان با مقاصد شرعی ازدواج تنافی دارد. هدف از ازدواج در اسلام، تنها برآورده ساختن نیاز جنسی نیست؛ بلکه ازدواج سنت پیامبر ﷺ است و برای معانی و مقاصد فردی، اجتماعی و دینی تشریح شده است، مانند مودت و رحمت، سکون و آرامش، حفظ نوع انسانی، تعهد به صورت کامل و رعایت حقوق و تکالیف زوجین؛ اما ازدواج مسیاریان هیچ‌کدام از این مقاصد را محقق نمی‌سازد. (همان: ۱۸۱)

ب. روش این ازدواج با نظام ازدواجی که شریعت اسلام آورده و میان مسلمانان مرسوم بوده، مخالف است و مسلمانان با چنین ازدواجی آشنا نیستند.

ت. برخی از شروط این ازدواج، مخالف با مقتضای عقد است؛ مانند اشتراط اسقاط نفقه و مبیعت، لذا عقد باطل می‌شود. زوجه از حق نفقه و مبیعت می‌گذرد؛ ولی در بسیاری از موارد نظرش عوض می‌شود، به ویژه بعد از درک اسرار زندگی زناشویی و آگاهی به حقوقی که شرعاً و عرفاً در ازدواج پیدا می‌کند.

ث. این نوع ازدواج راه ورود و مدخلی برای فساد و افساد خواهد بود؛ زیرا در آن مقدار مهر، ساده گرفته شده و زوج مسئولیت خانواده را به عهده نمی‌گیرد؛ لذا ازدواج و طلاق برای زوج آسان خواهد بود. ممکن است این ازدواج مخفی و بدون حضور ولی باشد که همه این موارد باعث می‌شود ازدواج مسیار بازیچه‌ای در دست هواپرستان شود. ج. در صورتی که زن در این ازدواج دارای فرزند شود، دوری از شوهر و ارتباط کم با وی تأثیر منفی در تربیت و اخلاق فرزند خواهد گذاشت.

این در حالی است که برخی علما در حکم این ازدواج توقف کرده‌اند؛ زیرا حکم مسئله برای آنان روشن نبوده و نیازمند تأمل بیشتری هستند؛ از جمله آرای زیر:

- عمر بن سعود العید - استاد دانشکده اصول الدین در جامعه امام محمد بن سعود - بعد از ذکر عیوب و آثار منفی ازدواج مسیار، بعضی از ادله قائلین به جواز و نام برخی از علما که قائل به توقف شده‌اند را بیان نموده و در پایان خواهان بررسی دقیق و تفصیلی مسئله شده است؛ چون این ازدواج دو وجه دارد: گاهی ناپسند و گاهی پسندیده می‌باشد. (تمیمی، ۱۴۱۸: ۱۵)

- احسان بن عایش: سبب توقف برخی از علما در جواز این است که عده‌ای از مردم در این ازدواج افراط نموده و دچار انحراف شده‌اند و از جانب برخی افراد ضعیف النفس مورد سوء استفاده واقع شده و مؤسساتی ایجاد شده که برای این نوع ازدواج قیمت تعیین می‌کند و شکی نیست که این وضعیت باعث می‌شود در جواز ازدواج مسیار

تردید شود و آثار منفی زیادی که این ازدواج دارد دلالت می‌کند بر این‌که در آن فسادی هست که منجر به این آثار می‌شود. (عتیبی، ۱۴۱۸: ۲۸)

۲. دیدگاه علمای اهل تشیع

از علمای شیعه کسانی که در زمینه نکاح مسیاری تحقیقی انجام داده و فتوا به جواز داده‌اند، بر این نظر هستند که عقد ازدواج مسیاری به دو صورت زیر ممکن است انجام شود که حکم در هر صورت متفاوت خواهد بود:

- گاهی زن در عقد نکاح چیزی را شرط نمی‌کند؛ ولی اخلاقاً متعهد می‌شود که چیزی از مرد نخواهد و اصلاً مسئله تنازل از حق در صیغه نکاح قرار نمی‌گیرد، این بحثی ندارد و بسیاری هستند که در متن عقد، شرطی قرار نمی‌دهند؛ ولی اخلاقاً متعهد می‌شوند که چیزی مطالبه نکنند.
- تنازل از حق و گذشت از حقوق در متن عقد قرار می‌گیرد که دو حالت دارد:
 - به صورت شرط فعل؛ یعنی فعلی را شرط می‌کند به این بیان که بگوید من با تو ازدواج می‌کنم و از تو نفقه و قَسَم را طلب نمی‌کنم؛ این اشکالی ندارد چون حق اوست، ولی شرط می‌کند که مطالبه نکند. زن در مورد نکاح مسیاری متعهد شده که مطالبه نفقه و قسم نکند.
 - به صورت شرط نتیجه؛ مرد می‌گوید: «أَتَزَوِّجُكَ عَلٰی أَنْ لَا يَكُونَ لَكَ حَقٌّ فِي النِّفْقَةِ وَالْقَسَمِ»؛ ازدواج می‌کنم به شرط این که حقی نداشته باشی. این قِسْم قابل بحث و ایراد است که آیا این حق قابل اسقاط است یا نه؟ و اگر شك شود که قابل اسقاط است یا نه، اصل این است که غیر قابل اسقاط است؛ لذا بعضی از متأخرین که نکاح مسیاری را صحیح دانسته‌اند، معتقدند به صورت شرط نتیجه نباشد؛ بلکه به صورت شرط فعل باشد.

رویکردی تبیینی به نکاح مسیار... ۶۱/

نتیجه آن که اگر بنای بر انجام نکاح مسیار است، باید شرط را در متن عقد نیاورد و یا اگر شرط را در متن عقد می‌آورند، به صورت شرط فعل بیاورند نه به صورت شرط نتیجه؛ چون مشکوک است. برای شرط فعل نیز بعضی شاهی از «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم» آورده‌اند که سوده بنت زمعه به عنوان یکی از همسران پیامبر ﷺ زمانی که پیر شده بود و به حضرت عرض کرد من حق قسم خود را به عایشه بخشیدم؛ نشان می‌دهد که زن می‌تواند از حق خود تنزل کند.

در ادامه به دیدگاه برخی علمای اهل تشیع در همین ارتباط، اشاره می‌شود:

- آیت الله سیستانی: نکاح مسیار فی نفسه بدون اشکال است و اگر زوجه از حقوقی مانند حق نفقه و مسکن و عدالت در هم‌خوابی صرف نظر کند، اشکالی وجود ندارد؛ اما تراضی و توافق بر اسقاط ارث، باطل است.
- آیت الله بهجت: به استناد این که اسقاط حقوقی نظیر نفقه و مسکن و میت به معنای گذراندن شب از مصادیق اسقاط ما لم یجب است و منظور اسقاط حقی است که هنوز به وجود نیامده است، تراضی بر اسقاط این حقوق بی فایده است؛ چرا که با چنین تراضی، این حقوق ساقط نخواهد شد؛ اما چنانچه به صورت شرط فعل، تراضی شود که علی‌رغم استحقاق زوجه به این حقوق، او این حقوق را استیفا نکند، نکاح و شرط صحیح خواهد بود.
- آیت الله مکارم شیرازی: مسیار در واقع شبیه نهاد ازدواج موقت در شیعه و فقه امامیه است و صحیح است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه بیان شد، این نتیجه کلی حاصل می‌آید که به دلایل مختلف حاکم بر جامعه، ازدواج مسیار که بسیاری سازوکار آن را به ازدواج موقت شبیه می‌دانند، صحیح بوده و این امر در کشورهای اهل تسنن و به ویژه کشورهای عربی بسیار رایج است.

مسئله ازدواجی است که به صورت دائم منعقد می‌شود و زن از حق نفقه و هم‌خوابگی خود می‌گذرد و شوهر مختار است که هر زمان بخواهد نزد زن بیاید و زن نیز در امور خویش آزاد است.

از طرف دیگر، آمارهای موجود نشان دهنده روند روبه رشد و انتشار این نوع ازدواج در میان اهل سنت است؛ هر چند برخی آن را تحریم کرده و برخی آن را مشروع می‌دانند، ولی به استناد ادله نکاح دائم و اطلاعات آیات و روایات، ازدواج بسیار قابل توجه است؛ چرا که نکاح جمعی است و همه شرایط و خواندن صیغه عقد دائم بر آن مترتب شده و مهریه دارد. هم‌چنین اگر طرفین حضور شهود را لازم بدانند، شهود نیز حاضر می‌شوند؛ پس تمام شرایط جمع است و ازدواجی صحیح است؛ لذا دلیلی برای عدم صحت ازدواج بسیار وجود نخواهد داشت.

فهرست منابع

۱. اشقر، اسامة عمر سلیمان (۱۴۲۰). مستجدات فقهیه فی قضایا الزواج والطلاق. اردن: در النفا نس.
۲. انوری، محمد جواد (۱۳۹۸). اصول خمسہ. منتشر شده در دائرة المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳. انیس ابراهیم. عطیہ صوالحی. محمد خلف احمد. عبدالحلیم منتصر (۱۹۷۲). المعجم الوسیط. چاپ ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن سلیم، عرفان (۱۴۲۳). نکاح المسیار وأحكام الأنکحة المحرمة. بیروت: المكتبة العصرية.
۵. ابن قدامه المقدسی، عبدالله (۱۴۰۴). المغنی و الشرح الکبیر علی متن المقنع. بیروت: دار الفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۷). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. بریدی، عبدالله (۲۰۰۷). زواج المسیار نمط قدیم فی التاریخ الإسلامی: www.alwatan.com
۸. تمیمی، احمد (۱۴۱۸). نکاح المسیار. هلند: مجلة الأسرة. شماره ۴۶.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳). وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی. تهران: منشورات المكتبة الإسلامية.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم (۱۳۶۲). مفردات الفاظ القرآن. تهران: المكتبة المرتضویة.

رویکردی تبیینی به نکاح مسیار... / ۶۳

۱۱. زحیلی، وهبة (۱۴۲۸). قضايا الفقه والفكر المعاصر. دمشق: دارالفکر.
۱۲. شبخیز، محمد رضا (۱۳۹۲). اصول فقه دانشگاهی. قم: نشر لقاء.
۱۳. شعراوی، محمد متولی (۱۴۲۲). أحكام الأسرة والبيت المسلم. بیروت، المكتبة العصرية.
۱۴. صادقی، محمد (۱۳۸۷). اهل تسنن و ازدواج مسیار. مطالعات راهبردی زنان. شماره ۴۰: ۴۵-۶۸.
۱۵. عتیبی، احسان بن عایش (۱۴۱۸). احکام التعدد في ضوء الكتاب والسنة. اردن: شركة مطابع الأرز.
۱۶. غامدي، فاطمه (۲۰۰۷). نساء يطلبن زواج المسيار: www.aliyadhjnp.com
۱۷. فیومی، احمد (۱۹۲۸). المصباح المنير. قم: دار الكتب العلمية.
۱۸. قدسی، احمد (۱۳۸۴). واژه‌شناسی فقه در لغت، قرآن و حدیث از نگاه فریقین. طلوع نور. شماره ۱۴-۱۳: ۹۹-۱۲۰.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۵). فروع الكافي. بیروت: دار الأضواء.
۲۰. مکارم شیرازی. ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح. تهیه و تنظیم جمعی از فضلا. قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.

بی جویی مسئله حضانت با تأکید بر اجتماع و جدایی والدین از منظر فقه امامیه و قانون مدنی ایران

مریم رحیمی (ایران)^۱، فرهاد پورکیوان (ایران)^۲

چکیده

تربیت نسل فردا از مسائل مهم زندگی بشر است و لازم است این امر از نظر قوانین اسلامی و شریعت به دقت بررسی گردد و دعاوی در این خصوص به نحو درستی حل شود. گاهی خانواده‌ها فرزندان را به کسی دیگر می‌سپارند و یا ناگزیر از یکدیگر جدا می‌شوند و سرپرستی کودک به عهده یکی از والدین قرار می‌گیرد که شاید او نیز شرایط نگهداری را نداشته باشد. با این توصیف، مقاله پیش رو به بررسی این پرسش پرداخته است که از نظر فقهی چه کسی عهده‌دار حضانت کودک است و اگر شرایط برای او مهیا نبود، چه می‌شود و آیا قانون نیز نظری برابر ارائه می‌دهد؟ در جوامع اسلامی به نظر می‌رسد که والدین مشتاق به گرفتن حضانت کودکان خود هستند؛ لذا مسئله حضانت و اولویت هر یک از آنها برای نگهداری و سرپرستی فرزند مطرح شده و ابهاماتی نیز در پی دارد که این مقاله با روش تحقیق کیفی از نوع توصیفی-تحلیلی، به بررسی حضانت از دیدگاه‌های مختلف پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد مسئله حضانت فرزند مختص والدین است و بعد به خانواده‌های آنان اعم از جد پدری و بعد از آن بر حسب رسیدن ارث تعلق خواهد گرفت تا زمانی که دوران حضانت پایان پذیرد و و خود فرد اختیاردار

-
۱. دانشجوی کارشناسی گروه فقه و معارف اسلامی، جامعه المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام، قم، ایران، rahimi.maryam581@yahoo.com (نویسنده مسئول)
 ۲. مدرس گروه فقه و اصول، دانشکده فقه خانواده، امعه المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی عَلَيْهِ السَّلَام، قم، ایران، farhadpourkivan91@gmail.com

امور خویش گردد. در این میان، فقهای امامی دیدگاه متفاوتی در زمینه حضانت بیان می‌کنند؛ هم‌چنان‌که قوانین مدنی نیز حضانت را بر عهده والدین دانسته و در شرایطی تشخیص به دادگاه واگذار می‌شود که این موارد در مقاله، بررسی شده است.

واژگان کلیدی: حضانت والدین، فقه امامیه، قانون مدنی

مقدمه

با پیشرفت فناوری و رفتن جوامع به سمت نوخواهی و تغییرات، اولویت خانواده‌ها نیز تغییر می‌یابد و با این تغییر، شیوه زندگی به تدریج تحت تأثیر قرار گرفته و مشکلات، دردها و پیچیدگی‌های جدیدی دامنگیر جامعه و خانواده‌ها می‌شود که این پیچیدگی‌ها نسل به نسل تغییر یافته و رنگ و بوی تازه‌ای به خود می‌گیرند. این جاست که نحوه مواجهه با مسائل زندگی و مشکلات مربوط به آن باید به فرزندان به طور صحیح آموزش داده شود. کودکان، مردان و زنان آینده هستند و امید نسل حاضرند.

تربیت صحیح فرزند منجر به جامعه‌ای سالم و متخلق به اخلاق اسلامی می‌گردد و رسیدن به این هدف، منوط به اعمال سرپرستی صحیح است؛ البته تربیت تحت تأثیر مستقیم کسی است که از کودک نگهداری می‌کند. در شریعت اسلامی که توسط امامان بسط یافته‌اند، امر مهمی نادیده گرفته نشده و احکامی برای حفظ و بقای کودکان از زمان جنین بودن تا هنگام جوانی و بلوغ تشریح شده است که یکی از این احکام، حضانت است.

مفهوم حضانتی که در جامعه رواج دارد، به معنای نگهداری و سرپرستی از طفل توسط پدر و مادر است. گاهی والدین از این وظیفه سرباز می‌زنند و یا شرایط آن را ندارند. برای مثال؛ حداقل همه شاهد کودکان خیابانی بوده‌اند. تربیت صحیح از جمله حقوقی است که هر کودکی دارد و خلأ آن باعث به وجود آمدن مسائل جبران‌ناپذیری می‌گردد.

از طرف دیگر، گاهی در اثر شرایطی والدین به ناگزیر جدا می‌شوند و یا فوت می‌کنند. در چنین شرایطی موضوع سرپرستی کودک به چالش می‌افتد و ناگزیر به یافتن چاره‌ای توسط

قانونگذار است. این مفهوم به لحاظ عرفی، در جامعه با عنوان حق حضانت شناخته می‌شود؛ اما در قانون مدنی برای این امر ترتیب دیگری در نظر گرفته شده است. به این صورت که حضانت فرزند، حق و تکلیفی است که قانونگذار تعیین می‌کند.

حق یا تکلیف بودن حضانت هر کدام نتایجی به بار می‌آورد که عملاً حضانت کودکان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. گاهی نظرات ضد و نقیضی شنیده می‌شود که استناد به آن‌ها مشکل است؛ بدین‌منظور دانستن نظر فقهای اسلامی و هم‌چنین قانون مدنی حاکم بر جامعه، انکارناپذیر است. در تحقیقات انجام شده در زمینه حضانت، تبیین حکم تکلیفی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است، در حالی که هم در اصل الزام و هم در انحصار سرپرستی کودک، امکان جابجایی حضانت با شرایط خاص و یا عسر و حرج جای بحث دارد.

با این توصیف، در مقاله حاضر که با شیوه توصیفی-تحلیلی و با استفاده از روش کتابخانه‌ای تدوین شده است، سعی بر آن است که نظر فقهای امامیه و قانون مدنی در رابطه با این امر مهم بررسی گردد و به این نکته پرداخته می‌شود که در اصل، حضانت به عهده والدین است و در نهایت به جد پدری در شرایط خاص می‌رسد و در خصوص دعوی قانونگذار، وظیفه رسیدگی به آن را خواهد داشت.

مبانی نظری پژوهش

حضانت در لغت، مصدر فعل ثلاثی مجرد (حَضَنَ يَحْضُنُ) به معنی دایگی، پرستاری، تربیت کردن، پرورش دادن، به دامن گرفتن کودک و سرپرستی صغیر آمده است. (بستانی، ۱۳۷۲: ۸۴۰ و ۱۰۲؛ حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۵۷۴)

«الحضن» به معنی آغوش در میان کتف تا پهلو، در کنار قرار دادن و زیر بال و پر گرفتن معنا شده است. (الطریحی، ۱۴۰۸: ۵۳۲) هم‌چنین به آغوش گرفتن فرزند توسط مادر و چسبانیدن او به سینه‌اش اطلاق می‌گردد که کنایه از نگهداری و تربیت روحی کودک است و به همین دلیل، به کسی که حضانت کودک را برعهده گرفته حاضنه می‌گویند.

در زبان عربی به مهد کودک «الحضانه» گفته می‌شود؛ این در حالی است که به عمل پرندۀ ای که روی تخمش خوابیده تا از آن جوجه برآید نیز حضانت می‌گویند. (معلوف، ۱۹۷۳، ج ۲۱: ۱۳۹)

حضانت در اصطلاح به معنای ولایت بر طفل و مجنون به جهت تربیت و حفظ و نگهداری و هر کاری است که به مصلحت او باشد. (الطریحی، ۱۴۰۸)

شهید ثانی در تعریف حضانت چنین نوشته است:

• «الحضانه ولاية علی الطفل والمجنون لفائدة تربیته وما یتعلق بها من مصلحته من حفظه وجعله فی سریره ورفعه وکحله ودهنه وتنظیفه وغسل خرقة و ثوبه ونحو ذلك. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۸۱)

• حضانت با فتحه صحیح است و آن عبارت است از ولایت و اقتداری که از جانب شرع بر کودک و مجنون تشریح شده است، به منظور تربیت نگهداری آن‌ها و هر چیز دیگری که در رابطه با تربیت و نگهداری باشد؛ مانند گذاشتن کودک در تختخواب مخصوص او و براشتن آن، سرمه کشیدن، روغن مالیدن به بدن او، شستشوی کهنه و لباسش و یا تنظیف کردن او و این حضانت برای زنان سزاوارتر است تا مردان به علت مهربانی زیاد زنان نسبت به فرزندان و به علت آن‌که اصل خلقت زنان برای این امور آماده‌تر است تا مردان. (همان، ۱۴۱۵، ج ۸: ۴۲۱)

سایر فقها نیز تعاریف مشابهی از این تعریف برای حضانت آورده‌اند که به همین میزان بسنده می‌شود؛ اما این مسئله در قانون مدنی فاقد تعریفی اختصاصی است. از نظر حقوقی، حضانت عبارت است از اقتداری که قانون به منظور نگهداری و تربیت طفل به پدر و مادر آنان اعطا کرده است. (کاتوزیان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۳۹؛ امامی ۱۳۷۵: ۱۸۷)

حضانت از دیدگاه فقهای امامیه

از نظر برخی فقها، حضانت حق است و تکلیف نیست و قانونگذار اسلام آن را برای افراد مقرر کرده تا در سایه آن کودک را تربیت و نگهداری کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۱: ۵۲۲) برخی دیگر بر جنبه صرفاً تکلیفی و برخی بر حق و تکلیف بودن حضانت تأکید دارند. بنابراین حضانت قابل اسقاط یا انتقال یا عوض طلاق خلع نخواهد بود و مادری که وظیفه خود را در این زمینه انجام می‌دهد، نمی‌تواند اجرت بگیرد. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۸۱)

در این‌که حضانت از سنخ ولایت، هم‌چون ولایت پدر و جد پدری بر فرزند نابالغ است یا حقی از حقوق، ظاهر کلمات فقها مختلف است. بسیاری حضانت را به ولایت بر نگهداری کودک و آن‌چه در ارتباط با مراقبت و تربیت او است؛ مانند بهداشت، تغذیه، آموزش و سایر مصالح کودک در نظر می‌گیرند (حلی، ۱۴۲۱، ج ۴: ۱۲) و برخی به حق نگهداری و تربیت کودک (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۵) و بعضی دیگر به نگهداری و تربیت کودک تعریف کرده‌اند. (لنکرانی، ۱۴۲۱: ۵۵۶، قسم النکاح)

از این عنوان در باب نکاح و لقطه سخن گفته‌اند؛ (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۳۰۸) قول نخست، ظاهر کلمات کسانی است که حضانت را به ولایت بر نگهداری و تربیت کودک معنا کرده‌اند و بنابر این قول، حضانت قابل اسقاط نخواهد بود. برخی نیز حضانت را از سنخ حقوق برشمرده‌اند؛ اما در این‌که از حقوق قابل اسقاط است یا غیر قابل اسقاط، اختلاف کرده‌اند. برخی برای مادر، آن را حقی قابل اسقاط دانسته‌اند؛ اما قابل انتقال از راه ارث نیست. برخی دیگر بر این نظر هستند که مراد از ولایت در تعریف حضانت و مانند آن، معنای اعم آن بوده که قدرت بر تصرف است و با حق بودن حضانت منافات ندارد. بنابراین، مراد کسانی که حضانت را به ولایت تعریف کرده‌اند با کسانی که آن را به حق تعریف نموده‌اند، یکی است. از دلایل مربوط به حضانت، چنین به دست می‌آید که در شرایط عادی، حضانت کودک بر والدین واجب کفایی است و میزان آن بستگی به شرایط و توان آن‌ها دارد.

قرآن کریم می‌فرماید:

«وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ...»؛ (بقره، آیه ۲۳۳) و مادران بایستی دو سال کامل فرزندان خود را شیر دهند، البته آن کسی که خواهد فرزند را شیر تمام دهد و به عهده صاحب فرزند است که خوراک و لباس مادر را به حد متعارف بدهد، هیچ کس را تکلیف جز به اندازه طاقت نکنند، نه مادر باید در نگهداری فرزند به زحمت و زیان افتد و نه پدر بیش از حد متعارف برای کودک متضرر شود.

داود بن حصین از امام صادق علیه السلام در باره معنای این آیه شریفه پرسید، حضرت فرمود:

«مادام الولد فی الرضاع فهو بین الابوین بالسویه، فاذا فطم فالاب احق به من الام، فاذا مات الاب فالام احق من العصبه»؛ (بروجردی، ۱۳۸۰، ج ۲۶، باب ۵۸: ۵۱۳، ح ۱) تا زمانی که کودک در سن شیرخوارگی است، به میزان برابر تحت سرپرستی پدر و مادر است. هرگاه از شیر گرفته شود، پدر سزاوارتر از مادر نسبت به اوست و هرگاه پدر بمیرد، مادر از سایر خویشاوندان سزاوارتر است.

در جایی دیگر هنگامی که فضل بن ابی العباس از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: مرد سزاوارتر

است به نگهداری از فرزندش یا زن؟ حضرت می‌فرماید:

«لَا بَلِ الرَّجُلُ فَإِنْ قَالَتِ الْمَرْأَةُ لِرَوْجِهَا الَّذِي طَلَّقَهَا أَنَا أُرْضِعُ إِيَّيْ بِمِثْلِ مَا تَحِدُ مِنْ تَرْضِعُهُ فَهِيَ أَحَقُّ بِهِ»؛ مرد محق‌تر است. اگر زن به شوهرش که او را طلاق داده، بگوید من فرزندان را شیر می‌دهم به مزدی که دیگری او را شیر می‌دهد، مادر به شیر دادن فرزندش اولویت دارد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۴)

سایر فقها نیز در همین ارتباط به بررسی و ارائه نظر پرداخته‌اند که به چند نمونه اشاره می‌شود:

- محقق حلی: برای شیردهی به کودک، شیر مادر از هر شیر دیگری برتر است؛ لذا مادر در مدت شیردهی نسبت به کودک از هر کس دیگری محق‌تر است. (محقق حلی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۴۵)

- شهید ثانی: حضانت ولایت بر کودک و دیوانه است تا به این وسیله تربیت شوند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۴۰)

- سید احمد خوانساری: حضانت در کل ولایت پدر و مادر با هم بر تربیت کودک است. حضانت خود ولایت نیست؛ بلکه ولایت بر حضانت ثابت است. بنابراین اگر مادر حضانت را بر عهده نگیرد، این ولایت از گردن پدر ساقط نمی‌گردد؛ همین‌طور به عکس نیز ثابت است و اگر پدر و مادر هر دو حضانت کودک را به عهده نگیرند، بر حاکم واجب است این کار را انجام دهد. اگر چنان‌چه حاکم نیز این کار را انجام ندهد، بر عدول مؤمنین است که این مهم را بر عهده بگیرند. (خوانساری، ۱۴۰۵)

بنابر مطالب بیان شده، در صورت اشتراك والدین در زندگی، هر دو با هم عهده‌دار امر حضانت هستند و هر يك وظایف خود را در قبال فرزند انجام می‌دهد؛ اما در صورت جدایی آن‌دو از یکدیگر و اختلاف بر سر عهده‌داری حضانت کودک، بنابر قول مشهور و بلکه مطابق با ادعای اجماعی، در دو سال نخست زندگی فرزند که دوران به اصطلاح شیرخوارگی است، مادر به حضانت کودک بر پدر اولویت دارد و پس از آن، اگر فرزند پسر باشد، پدر اولویت می‌یابد و اگر دختر باشد، تا هفت سالگی حضانت بر عهده مادر است و پس از آن، پدر اولویت دارد. برخی ثبوت حق حضانت برای مادر در دو سال نخست را مشروط به شیر دادن کودک توسط وی دانسته و گفته‌اند اگر شیر دهنده غیر مادر باشد، حق حضانت مادر ساقط است.

در ادامه، اولویت مادر به حضانت دختر تا نه سال مدنظر است؛ البته تا زمانی که با مردی دیگر ازدواج نکرده و به حضانت پسر تا هفت سال مدنظر است و به طور کلی، اولویت مادر مطلقاً نسبت به دختر و پسر تا زمانی است که ازدواج نکرده باشد که این از دیگر اقوال در مسئله است. هم‌چنین با مرگ هر یک از والدین، حق حضانت به دیگری منتقل می‌شود؛ اما در این‌که با فوت پدر و مادر حق حضانت به چه کسی منتقل می‌شود، اقوال مختلف است که مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است:

- انتقال حق حضانت به جد پدری و در صورت فقدان وی، کسی بر کودک حق حضانت نخواهد داشت. در این صورت اگر کودک مالی داشته باشد، حاکم شرع با مال طفل کسی را برای حضانت وی اجیر می‌کند و اگر مالی نداشته باشد، حضانت وی بر مؤمنان واجب کفایی خواهد بود.
- انتقال حق حضانت به جد پدری و در صورت نبودن وی، به دیگر بستگان کودک بر حسب مراتب ارث که در این صورت، آن‌که در ارث بردن به کودک نزدیک‌تر است، عهده‌دار حضانت وی می‌گردد و در صورت تعدد و تساوی، مانند دو خواهر، میان آنان قرعه زده می‌شود.
- انتقال حق حضانت به نزدیکان کودک بر حسب مراتب ارث و در صورت تعدد آنان و تساوی در قرابت، میان ایشان قرعه زده می‌شود. این قول به اکثر فقها بلکه در فرض نبودن جد پدری، به مشهور نسبت داده شده است.
- انتقال به جد پدری و با نبودن وی به وصی او یا وصی پدر کودک و در صورت نبودن وصی، به نزدیکان کودک بر حسب مراتب ارث منتقل می‌شود.

از طرف دیگر، حضانت‌کننده نیز شرایطی اعم از آزاد و عاقل بودن دارد و در صورت محکوم بودن کودک به مسلمانی، مسلمان بودن ملاک است و در مادر، علاوه بر آن ازدواج نکردن با مردی دیگر را شامل می‌شود.

بنابراین، در صورت آزاد بودن یکی از والدین و برده بودن دیگری، فرد آزاد اولی به حضانت کودک است که این حکم در فرض عاقل بودن یکی و دیوانه بودن دیگری یا مسلمان بودن یکی و کافر بودن دیگری نیز جاری است. در شرط بودن مثل عدالت، مقیم بودن و مسافر نبودن و سلامت از بیماری مسری خطرناک مانند جذام و پیسی نیز اختلاف است.

بیان این نکته نیز لازم است که حضانت لقیط به معنای حضانت کودک پیدا شده است که بر عهده یابنده اوست؛ مگر آن که ناتوان از آن باشد که در این صورت کودک را به حاکم شرع تحویل می‌دهند. هم‌چنین در این‌که در فرض نخست که توانمند بودن است، می‌تواند کودک را به قاضی تحویل دهد یا نه، اختلاف است.

مسئله پایانی این بخش نیز تبیین پایان حضانت است؛ به این معنا که حق حضانت تا قبل از بلوغ کودک و رشد عقلی وی ثابت است و با رسیدن وی به سن بلوغ با رشد عقلی، ولایت پدر و مادر نسبت به او پایان می‌یابد و خود فرد اختیاردار امور خویش می‌گردد. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵، ج ۳: ۳۱۱)

حضانت از منظر قانون مدنی

مسئله حضانت و سرپرستی فرزندان از مباحث مهم و اساسی است که قانونگذار سهم بسزایی در نحوه ایفای نقش والدین در این خصوص داشته است. هر چند در قانون مدنی، تعریفی از کلمه حضانت ارائه نشده؛ اما در فقه و در ارتباط با حضانت، مصادیقی بیان شده که با توجه به آن‌ها می‌توان گفت که حضانت فرزندان چیست که ولایت و سلطنت بر تربیت و متعلقات آن؛ هم‌چون نگهداری کودک، گذاردن او در بستر، سرمه کشیدن، پاکیزه کردن، شستن لباس‌های کودک و مواردی از این دست، مصادیقی از حضانت از نظر فقها به شمار می‌روند. همان‌طور که بیان شد، قانون مدنی تعریفی از حضانت ارائه نکرده است؛ اما حقوقدانان به تعاریفی در این مورد پرداخته‌اند که به چند نمونه از این تعاریف اشاره می‌شود:

- اقتداری است که قانون به منظور نگهداری و تربیت اطفال به پدر و مادر اعطا کرده است. (امامی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۸۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۳۹)
- عبارت است از ولایت و سلطنت بر تربیت طفل و متعلقات آن از قبیل نگهداری کودک. (آشتیانی، ۱۳۷۱: ۳۷۱)
- عبارت است از نگهداری مادی و معنوی طفل توسط کسانی که قانون مقرر داشته است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۷۲۰)

مطابق با این تعاریف و با توجه به کاربرد کلیدواژه حضانت، در برخی از مواد مربوط به باب دوم کتاب هشتم قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، معلوم می‌شود که حضانت از نظر قانون مدنی ایران عبارت است از نگهداری و تربیت اطفال؛ هم‌چنان‌که در قانون مدنی صراحتاً در مورد تکلیف یا حق بودن حضانت چنین نوشته است:

- نگهداری اطفال، هم حق و هم تکلیف ابوین است. (قانون مدنی، ماده ۱۱۶۸)
- برای حضانت و نگهداری طفلی که ابوین او جدا از یکدیگر زندگی می‌کنند، مادر تا سن هفت سالگی اولویت دارد و پس از آن با پدر است. (همان، اصلاحیه ماده ۱۱۶۹ در مجمع تشخیص مصلحت نظام، به تاریخ ۱۳۸۲/۰۹/۰۸)
- بعد از هفت سالگی در صورت حدوث اختلاف، حضانت طفل با رعایت مصلحت کودک به تشخیص دادگاه می‌باشد. (همان، تبصره ماده ۱۱۶۹)

علاوه بر موارد درج شده، تا ماده ۱۱۷۵ قانون مدنی به این موضوع پرداخته شده است. بنابراین و با توجه به این تبیین مسئله، دو چهره‌ای بودن حضانت مبنی بر حق و تکلیف بودن آن محرز می‌گردد.

بر این اساس، اگر به پیروی از اصطلاح مرسوم، حضانت و سرپرستی را مطلقاً حق دانست، مبرهن است که حق قابل انتقال است و فرد به راحتی می‌تواند قرارداد خصوصی در مورد آن منعقد کند و یا این‌که حق خویش را ساقط یا به دیگری انتقال بدهد؛ اما اگر حضانت را

مطلقاً تکلیف و حکم قانونگذار تلقی نمود، نظر به این که حکم عبارت است از اوامر و نواهی قانونگذار که یا به طور مستقیم کاری را مباح یا واجب و ممنوع می‌دارد و یا آثار حقوقی خاص بر اعمال اشخاص بار می‌کند، (مؤمنی، ۱۳۹۶) در آن صورت اولویت والدین و اعمال آن نسبت به دیگران مورد نظر قرار نخواهد گرفت؛ بلکه اولویت در زمره احکام یا قوانین امری قرار می‌گیرد.

در این میان، با توجه به ماده ۱۱۶۸ قانون مدنی نتایج تکلیف بودن حضانت و سرپرستی عبارت است از بی‌اعتباری قرارداد راجع به واگذاری یا اسقاط آن و پرداخت وجه التزام از سوی پدر و مادر حسب این ضابطه که مکلف در برابر دیگران بوده و مسئول اعمال طفل است و در صورت استتکاف از انجام تکلیف، می‌توان مکلف را ملزم نمود.

این نکته در ماده ۱۱۷۲ قانون مدنی نیز بیان شده است که هیچ‌یک از ابویین حق ندارند در مدتی که حضانت طفل بر عهده اوست، از نگهداری طفل امتناع کند و در صورت امتناع می‌توان او را ملزم نمود؛ (کاتوزیان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۷۸ و ۳۸۳) البته باید مصلحت طفل نیز رعایت شود، چه این که شناسایی حق حضانت برای پدر و مادر مانع از آن است که دادگاه بتواند جز در موارد مقرر در قانون، آنان را از این حق محروم سازد. (ر.ک: ماده ۱۱۷۵ قانون مدنی)

هم‌چنین پدر و مادر می‌توانند اجرای حق خود را از دادگاه بخواهند و نمی‌توانند در قبال اجرای تکالیف خود بر حضانت، دستمزد بگیرند؛ چون تکلیف آن‌هاست.

از طرفی، تا آن زمان که خانواده سیر طبیعی خود را طی می‌کند و فرزندان در کنار پدر و مادر خویش زندگی می‌کنند، نگهداری طفل حق و تکلیف مشترک آنان است و زوجین باید با اشتراک مساعی و معاضدت همدیگر اقدام به حضانت طفل نمایند.

عقل نیز حکم می‌کند که برای استحکام و سلامت بنیاد خانواده و نهایتاً جامعه، پدر و مادر به صورت مکمل در این خصوص عمل نمایند؛ زیرا فرزندی را که باهم به وجود آورده‌اند، به اشتراک نیز باید تربیت کنند (ر.ک: ماده ۱۱۷۸ قانون مدنی) و در امر حضانت همدیگر را یاری کنند؛

هم‌چنان‌که ماده ۱۱۰۴ قانون مدنی اشاعه می‌دارد که زوجین باید در تشکیل مبانی خانواده و تربیت اولاد خود به یکدیگر معاضدت نمایند.

بنابراین لازم است والدین با اتخاذ روش واحد تربیتی مبادرت به حضانت نمایند و تنها در فرض اختلاف سلیقه در چگونگی مواظبت از کودک و تربیت او، بایستی قانون برای رفع اختلاف چاره‌اندیشی کند.

مسئله دیگر آن است که در صورت فوت یکی از ابویین، مطابق ماده ۱۱۷۱ قانون مدنی، حضانت طفل با آن‌که زنده است خواهد بود؛ هرچند متوفی پدر طفل بوده و برای او قیم معین کرده باشد. بنابراین در صورت فوت مادر، حضانت با پدر است و در صورت فوت پدر، حضانت با مادر است؛ هرچند که جد پدری در قید حیات باشد و یا طفل قیم داشته باشد.

در این زمینه ماده واحده قانونی مقرر داشته است:

حضانت فرزندان صغیر یا محجوری که پدران‌شان به مقام ولای شهادت رسیده و یا فوت شده باشند، با مادران آنان خواهد بود و هزینه متعارف زندگی این فرزندان چنان‌چه از اموال خودشان باشد، در اختیار ولی شرعی اعم از وصی یا جد پدری است و اگر از طریق بودجه دولت یا بنیاد شهید پرداخت می‌شود، در اختیار مادران‌شان قرار می‌گیرد؛ مگر آن‌که دادگاه صالح در موارد ادعای عدم صلاحیت مادر حکم به عدم صلاحیت بکند. (قانون واگذاری حق حضانت و سرپرستی فرزندان صغیر یا محجور به مادران آن‌ها، ۱۳۶۴/۰۵/۰۶)

مسئله دیگر به این شرح است که قانون مدنی نسبت به حضانت و سرپرستی طفل در فرض فوت والدین ساکت است؛ ولی نظر به راه‌حل فقها باید سرپرستی کودک را در این دوران، حق جد پدری دانست؛ زیرا او ولی قهری طفل و به عنوان پدر وی می‌باشد و به همین جهت، بر دیگران مقدم است و در صورت نبود جد پدری، وصی پدر یا وصی جد پدری را سزاوارتر می‌دانند و بعد از ایشان از خویشاوندان طفل به ترتیب طبقات ارث اولویت دارند و در صورت تعدد

اشخاص مشابه از حیث طبقه و درجه، به قید قرعه یکی از آنان تعیین می‌گردد و در صورت نبود شخصی از خویشان طفل، حضانت به عهده حاکم و در آخرین مرحله به عنوان واجب کفایی بر عهده همه مسلمین است که با اجرای یکی از آنان از عهده سایرین ساقط است. (قربان‌نیا و همکاران، ۱۳۸۴)

در این میان، فقهای اهل سنت نیز معتقدند که حضانت و سرپرستی برای کسی سزاوار است که از لحاظ توان و اخلاق مقدم باشد و اگر مساوی باشند، شخص مسن‌تر مقدم است. (الزحیلی، ۱۴۱۷: ۷۲۴)

موارد سقوط حق حضانت

از جمله موارد و ضوابطی که منجر به سقوط حق حضانت طفل می‌شود، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. جنون؛ از عبارت مندرج در ماده ۱۱۷۰ قانون مدنی که اگر مادر در مدتی که حضانت طفل با اوست مبتلا به جنون شود یا موارد مشابه شود... می‌توان دریافت که حق حضانت تا زمانی است که هر یک از والدین سالم باشند و قدرت اعمال حق را داشته باشند. بنابراین در صورت حدوث جنون یا هر عاملی که قادر به اعمال حق و نگهداری اطفال نباشد، این حق ساقط می‌شود و دیگری آن را به دست می‌آورد.
۲. ازدواج مجدد؛ ازدواج مجدد مادر در حالت فوت پدر باعث اسقاط حق حضانت مادر نمی‌گردد، اما زمانی که بعد از طلاق باشد و مادر ازدواج مجدد نماید، مطابق ماده ۱۱۷۰ قانون مدنی حضانت مادر ساقط می‌شود و به پدر انتقال پیدا می‌کند.
۳. کفر؛ این مورد در قانون مدنی تصریح نشده است؛ اما یکی از موارد سقوط حضانت است، برای مثال اگر مرد مسلمانی با زن یهودی ازدواج کند و بعد از بچه دار شدن از هم جدا شوند، حضانت با پدر است نه با مادر.

۴. انحطاط اخلاقی و ناتوانی در نگهداری طفل؛ ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی مقرر داشته که هرگاه در اثر عدم مواظبت یا انحطاط اخلاقی پدر یا مادری که طفل تحت حضانت اوست، صحت جسمانی و یا تربیت اخلاقی طفل در معرض خطر باشد، محکمه می‌تواند با تقاضای اقربای طفل یا به تقاضای قیم او یا به تقاضای مدعی العموم، هر تصمیمی را که برای حضانت طفل مقتضی بداند، اتخاذ کند. با بررسی این ماده، می‌توان دو فرضیه زیر را در این رابطه ارائه نمود:

○ در صورتی که به علت طلاق یا علل دیگر، ابویین طفل در یک منزل زندگی نکنند و در اثر عدم مواظبت یا انحطاط اخلاقی کسی که طفل تحت حضانت اوست، صحت جسمانی یا تربیت اخلاقی طفل در معرض خطر باشد، در این فرض دادگاه طفل را از او گرفته و به دیگری می‌سپارد؛ زیرا به تصریح ماده ۱۱۶۸ قانون مدنی، حضانت طفل هم حق و هم تکلیف ابویین است؛ پس هرگاه در یکی از ابویین که اولویت دارد، عللی موجود باشد که نتواند از طفل نگهداری کند، دیگری عهده‌دار آن خواهد شد.

○ در صورتی که ابویین طفل با هم زندگی می‌کنند و در اثر انحطاط اخلاقی آنان صحت جسمانی و تربیت طفل در معرض خطر باشد؛ برای مثال، مادر طفل ولگرد و لاابالی باشد و طفل را آزاد گذارد یا پدر او مردی عیاش باشد که در مجالس و محافل ناشایست طفل را با خود همراه ببرد و دیگری هم نتواند از این کار وی ممانعت کند، دادگاه آنچه را که به مصلحت طفل باشد انجام می‌دهد؛ مانند سپردن طفل به دیگری، تعیین سرپرست برای او یا نظارت کسی برای نگهداری او.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد، در این پژوهش به نتایج زیر می‌توان اشاره نمود:

- تعبیر کسانی که حضانت را به ولایت بر نگهداری و تربیت کودک معنا کرده‌اند، با کسانی که آن را به حق تعریف نموده‌اند، یکی است و در شرایط عادی، حضانت کودک بر والدین واجب کفایی است.
- تا زمانی که کودک در سن شیرخوارگی است، به میزان برابر تحت سرپرستی پدر و مادر است و هرگاه از شیر گرفته شود، پدر سزاوارتر از مادر نسبت به اوست و هرگاه پدر فوت کند، مادر از سایر خویشاوندان سزاوارتر است.
- اگر پدر و مادر هر دو حضانت کودک را به عهده نگیرند، بر حاکم واجب است این کار را انجام دهد و اگر حاکم نیز این کار را انجام ندهد، بر عدول مؤمنین است که این مهم را بر عهده بگیرند.
- در صورت جدایی والدین در دو سال نخست زندگی فرزند، مادر به حضانت کودک بر پدر اولویت دارد و پس از آن، اگر فرزند پسر باشد، پدر اولویت می‌یابد و اگر دختر باشد تا هفت سالگی، مادر و پس از آن، پدر اولویت دارد.
- با فوت پدر و مادر، حق حضانت به جد پدری و در صورت نبودن وی به دیگر بستگان کودک بر حسب مراتب ارث می‌رسد.
- با رسیدن کودک به رشد عقلی، ولایت پدر و مادر نسبت به او پایان می‌یابد و خود فرد اختیاردار امور خویش می‌گردد.
- در قانون مدنی کاستی‌هایی در خصوص امر حضانت مشاهده می‌شود. با وجود این، مواردی که در قانون است مطابق با نظر فقها بوده؛ ولی اجرای آن‌ها مسئله مهمی است که باید مورد توجه دستگاه قضایی باشد.

- قانون مدنی نیز مانند نظر فقها، به صراحت نگهداری اطفال را هم حق و هم تکلیف ابوین می‌داند و قابل واگذاری نمی‌داند.
- در صورت فوت یکی از ابوین، حضانت طفل با آن‌که زنده است خواهد بود؛ هرچند متوفی پدر طفل بوده و برای او قیم معین کرده باشد.
- جنون، انحطاط اخلاقی و ناتوانی در نگهداری باعث اسقاط حق حضانت می‌گردد.
- اگر مادر در صورت فوت پدر فرزند ازدواج مجدد کرده باشد، حضانت هم‌چنان بر عهده اوست؛ ولی اگر از پدر فرزند جدا شده باشد و ازدواج مجدد کند، حضانت طفل از او ساقط می‌گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، میرزا محمود (۱۳۷۱). کتاب النکاح. قم: انتشارات زهیر.
۳. امامی سید حسن (۱۳۷۵). حقوق مدنی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۴. بروجردي، سید حسین (۱۳۸۰). جامع احادیث الشیعة فی أحكام الشریعة. تهران: مطبعة المساحة.
۵. بستانی، فؤاد أفرم (۱۳۷۲). فرهنگ جدید عربی (منجد الطلاب). ترجمه محمد بندرریگی. چاپ ۹. تهران: انتشارات اسلامی.
۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۶۸). ترمینولوژی حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش.
۷. حسینی دشتی، سید مصطفی (۱۳۸۵). معارف و معاریف: دائرة المعارف جامع اسلامی (۱). تهران: انتشارات آرایه.
۸. حلی، حسن یوسف (۱۴۲۱). تحریر الأحکام الشریعة علی مذهب الإمامیة. قم مؤسسه الإمام الصادق (ع).
الإمام الصادق (ع).
۹. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. مصحح: علی اکبر غفاری. چاپ ۲. قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. الزحیلی، وهبة (۱۴۱۷). الفقه الإسلامی وأدلته. دمشق: دار الفکر.

پی جوی مسئلہ حضانت... ۸۱

۱۱. طباطبائی، سید علی بن محمد (۱۴۱۱). ریاض المسائل فی التحقيق الأحکام بالدلائل. قم، مؤسسة آل البيت علیہ السلام.
۱۲. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸). مجمع البحرين ومطلع النیرین. بہ تحقیق سید احمد حسینی. چاپ ۲. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. عاملی (شہید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۵). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: دار العلم.
۱۴. عاملی (شہید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۳). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۵. قانون مدنی ایران و اصلاحیه آن.
۱۶. قربان نیا، ناصر. و همکاران (۱۳۸۴). باز پژوهی حقوق زن: بررسی قوانین مربوط به زنان در جمهوری اسلامی ایران. تهران: نشر روز نو.
۱۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۹). حقوق مدنی و خانواده. تهران: نشر انتشار.
۱۸. کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۳۵۹). تحرير المجلة. نجف: المكتبة المرتضوية.
۱۹. لنکرانی، محمد فاضل (۱۴۲۱). تفصیل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة. مصحح: حسین واثقی عبدالله سرشار، سید عبدالحمید رضوی و رضاعلی مهدوی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیہم السلام.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۱. ماده واحده قانون واگذاری حق حضانت و سرپرستی فرزندان صغیر یا محجور به مادران آنها (۱۳۶۴).
۲۲. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۳۸۹). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. تهران: انتشارات اعلمی.
۲۳. معلوف، لوئیس (۱۹۷۳). المنجد في اللغة. بیروت: دار المشرق.
۲۴. مؤمنی، سید مصطفی (۱۳۹۶). محشای قانون مدنی. تهران: انتشارات کتاب آوا.
۲۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۹۵). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیہم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

تحلیلی تطبیقی بر مسئله ولایت زنان از منظر مذاهب فقهی

فاطمه مرتضی (لبنان)^۱، دکتر محمودرضا محمددوست (ایران)^۲

چکیده

با توجه به فراوانی جمعیت زنان مسلمان در جامعه، جایگاه اجتماعی - سیاسی و نقش آفرینی مؤثر ایشان در مراکز گوناگون آموزشی، پژوهشی و فرهنگی و نیز مسئله امامت، رهبری و مرجعیت زنان در فقه مذاهب پنج‌گانه اسلامی که نماینده تشریح دستورات شرع مقدس است، مورد توجه بوده است. جمعیت غالب فقهای مسلمان اتفاق نظر دارند که با استناد به تفسیر آیات و روایات و ویژگی‌های ذاتی زن؛ اعم از عقل و احساسات، زن نمی‌تواند مناصب ولایی مانند امامت یا رهبری جامعه را تصدی نماید؛ هرچند در مذهب تشیع بر مشارکت جدی زنان در امور اجتماعی و سیاسی جامعه تأکید شده است و به تلاش ایشان برای رسیدن به درجات بالای علمی و اجتهادی اهمیت زیادی داده شده است و حتی در شرایط معاصر و با توجه به انعطاف‌پذیری مذهب امامیه در زمینه فقهی و منطبق کردن آن با شرایط موجود، به نظر می‌رسد زن از لحاظ فقهی و در فرض شرایط خاصی هم‌چون اصلح بودن زن و یا نبودن مردان واجد شرایط، می‌تواند به رهبری یا امامت برسد. با این توصیف، در مقاله حاضر که از نوع تحقیقات کیفی با بررسی اسناد و مدارک است، تلاش شده به بررسی این مسئله و حدود و ثغور ولایت زنان پرداخته شود.

واژگان کلیدی: رهبری و امامت، ولایت زنان، مذاهب فقهی

۱. دانشجوی کارشناسی گروه فقه و اصول، دانشکده معارف اسلامی و مطالعات زنان، جامعة المصطفی ﷺ

العالمية، دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ، قم، ایران، injineri_j@hotmail.com (نویسنده مسئول)

۲. مدرس گروه فقه و اصول، دانشکده فقه خانواده، جامعة المصطفی ﷺ، العالمية، دانشگاه مجازی

المصطفی ﷺ، قم، ایران، Mohammaddostmr@gmail.com

مقدمه

دیدگاه‌های عقیدتی هر کدام از مذاهب پنج‌گانه با هم در بعضی مواضع مشترکات و تفاوت‌هایی دارند، از این رو دیدگاه‌های فقهی میان این مذاهب نیز با هم تفاوت‌ها و انطباقاتی خواهند داشت؛ حتی دیدگاه‌های فقهی بین علمای یک مذهب و به خصوص مذهب تشیع نیز می‌توانند متفاوت باشند. موضوع حقوق زنان نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ هر چند این موضوع در برخی مذاهب دچار افراط و تفریط از لحاظ فقهی شده، اما در مذهب تشیع ساختار حقوق زنان بر قواعد محکم و دلایل شرعی و منطقی استوار بوده و متفاوت با سایر مذاهب، از انعطاف‌پذیری بیشتری برای تطبیق شرع با پیشرفت‌های حاصل با در نظر گرفتن مرور زمان برخوردار است.

در این میان، موضوع امامت زن اعم از بحث قضاوت و مرجعیت و والی شدن از موضوعاتی است که در بین مذاهب پنج‌گانه، موضوع بررسی بوده و از موضوعات مهم جایگاه اجتماعی و سیاسی زن در جامعه است؛ به خصوص در این روزها که جنبش‌های متنوعی در کشورهای اسلامی و جوامع غیر اسلامی برای تحقق مشارکت زنان در امور اجتماعی و سیاسی تلاش می‌کنند. بر این اساس موضوع اشاره شده، همواره چالش‌برانگیز بوده است؛ چرا که همیشه توسط زنان به تبعیض برعلیه آنان مرتبط می‌شود. در دل این موضوع اجتماعی - سیاسی نیز مسئله تصدی زن به امامت و رهبری مطرح می‌شود و به بیان دیگر، بودن زن در رأس اداره امور است. در همین ارتباط، امام طحطاوی - مفتی مذهب حنفی - امامت و ولایت را این چنین معنا می‌کند: ریاست و سلطه عام و تام برای حفظ مصالح مردم در دین و دنیا و برای نهی از منکر می‌باشد. (الطحطاوی، ۲۰۱۷، ج ۲: ۸۱)

جایگاه رهبری و ولایت زنان در فقه مذاهب اهل سنت

زن از حیث ذاتی و از لحاظ جسمی، روحی و احساسی با مرد تفاوت‌های بالقوه‌ای دارد که این تفاوت‌ها باعث شده بود قبل از اسلام، عموماً زن به عنوان برده و بدون هیچ اهمیتی شناخته شود؛ ولی با پدید آمدن دین اسلام، جایگاه زن از لحاظ اجتماعی و سیاسی ارتقا پیدا کرد؛

هم‌چنان‌که در مثال حضرت خدیجه ع.ا.س. و حضرت زهرا ع.ا.س. این مطلب قابل ملاحظه است. قرینه مسئله نیز از آن رو می‌باشد که برتری در اسلام فقط متعلق به تقوای انسان اعم از مرد یا زن است؛ اما بحث در مورد این‌که زن در رأس رهبری و امامت باشد، اختلافی بوده و مذاهب اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه دارند.

بنابراین، بحث این نیست که جایگاه اجتماعی و سیاسی زن در اسلام مورد خدشه و یا تشکیک واقع شده است؛ چرا که مسئله برعکس است و این اسلام است که در ابتدا این جایگاه را برای زنان مشروع و حفظ کرده است، لذا بحث مورد نظر در خصوص امامت و رهبری زنان است.

در عین حال، این موضوع در کشورهای غربی کم‌رنگ شده و برخی زنان می‌توانند بالاترین مقام‌های حکومتی را به دست بیاورند؛ هر چند این آزادی و جایگاه ظاهری در خدمت جاهلیت مدرن و مملو از فساد و انحرافات است، ولی با این حال زن به هر کجا برسد، ذات عاطفی و احساسی او تغییر نمی‌کند و از این طریق مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد؛ استفاده‌های نادرستی اعم از تصمیم‌های غلط، جانبداری، تصمیم‌های لحظه‌ای و احساساتی و...

در مذاهب اسلامی، برخی علما با برداشت از آیات قرآنی و برخی با استناد به روایات، نظر خود را در همین ارتباط طرح کرده‌اند؛ البته بعضی فلاسفه نیز از نظر عقلانی و توصیف زن و امکانات ذاتی او موضوع را مطرح کرده و با در نظر گرفتن اولویت‌بندی اجتماعی، نظر خود را در این باره اظهار داشته‌اند که در ادامه، نظر چهار مذهب اهل تسنن مطرح می‌شود؛ چرا که اجماع نظر همگانی در این موضوع دارند و این اجماع نظر نیز ناشی از مبانی فکری مشترک در پایبندی علمای این مذاهب به ظاهر روایات و تفسیر آیات قرآنی است. سپس نظر فقهای مذهب امامیه که به اصطلاح شیعه دوازده امامی هستند، طرح می‌گردد که از تنوع برخوردار است.

در مذهب حنبلی، عبدالله بن قدامه با استناد به این که در زمان پیامبر ﷺ و خلفا، زنان هیچ ولایت یا مقام قضایی متولی نشدند، معتقد است زن نمی‌تواند امام باشد؛ هم‌چنان که بر این اعتقاد است:

لم یول النبي ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا ولو
جاز ذلك لم یخل منه جميع الزمان غالباً. (ابن قدامه، ۱۴۰۴، ج ۱۱: ۳۸۰)

ابن جوزی نیز که از بزرگان مذهب حنبلی بوده، معتقد است زن نمی‌تواند امام یا قاضی باشد و هم‌چنین نمی‌تواند عقد ازدواج را منعقد نماید:

وفي الحديث دليل على أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء ولا عقد النكاح.
(ابن جوزی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۲۵)

در مذهب شافعی، ابن حجر عسقلانی به حدیثی از خلیفه اول استناد کرده که جایز نیست زن متولی مقام قضایی باشد:

قال ابن التين: استدل بحديث أبي بكر من قال: لا يجوز أن تولي المرأة القضاء، وهو
قول الجمهور. (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹)

ایجی نیز از علمای این مذهب، زنان را «ناقص العقل والدين» توصیف کرده است:
يجب أن يكون عدلاً لئلا يجوز عاقلاً ليصلح للتصرفات بالغاً لقصور عقل الصبي ذكراً
إذ النساء ناقصات عقل ودين حراً لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يُحتقر فيُعصى فهذه
الصفات شروط بالإجماع. (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۳: ۵۸۵)

هم‌چنین، عضدالدین عبدالرحمن دمشقی امامت برای کافران و زنان را جایز ندانسته است:
اتفق الأئمة على أن الإمامة فرضٌ وأن الإمامة لا تجوز لامرأة ولا كافر.
(الدمشقی، ۱۴۰۷: ۲۸۳)

تحلیلی تطبیقی بر مسئله ولایت زنان... ۸۷/

در مذهب مالکی، محمد تقی الفاسی اظهار می‌دارد که شرط امامت و قاضی بودن این است در جنسیت مرد است؛ چرا که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حدیثی فرمودند: هیچ گروهی اگر بالای سر آن‌ها زن باشد، رستگار نمی‌شوند:

واشترطت فيه- أي القضاء- الذكورة لأن القضاء فرع عن الإمامة العظمى وولاية المرأة الإمامة ممتنع لقوله: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة فكذاك النائب عنه لا يكون امرأة». (الفاسی، ۱۴۳۲: ۴۳)

در مذهب اشعری، قرطبی در تفسیر خود از آیه شریفه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، (نساء، آیه ۳۴) توضیح می‌دهد که نفقه برای زنان واجب بوده؛ ولی مردان هستند که در غزوات شرکت کرده و متولی مقام‌های حکومتی شده که زنان این امکان را ندارند:

يقومون بالنفقة عليهن والذب عنهن وأيضاً فإنَّ فيهم الحكام والأمرء ومن يغزو وليس ذلك في النساء. (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۵: ۱۶۸)

بر این اساس، قرطبی نیز یکی از شرایط امامت را مرد بودن دانسته و تأکید می‌کند: السابع: أن يكون ذكراً سليم الأعضاء وهو الثامن، وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً. (همان، ج ۱: ۲۷۰)

هم‌چنین فخر رازی که یکی از علمای این مذهب بوده، به برتری مرد بر زن از لحاظ توانمندی‌ها و خرد واقف بوده و چنان توضیح می‌دهد که برتری مردان بر زنان از جهات زیادی به دست می‌آید که بعضی از آن صفات حقیقی و بعضی دیگر احکام شرعی هستند؛ لذا در مورد صفات حقیقیه فضایی وجود دارد که حاصل آن به دو چیز برمی‌گردد: علم و قدرت و شکی نیست که خرد و دانش مردان بیشتر و توانایی آنان بر کارهای سخت کامل‌تر است؛ پس به این دو سبب برتری مردان بر زنان ثابت شده است. (فخر رازی، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۷۱)

بنابراین مذاهب چهارگانه اهل تسنن با اجماع، رهبری و امامت زن را رد کرده‌اند. فقهای این مذاهب با تکیه بر تفسیر برخی آیات الهی که یکی از آن‌ها در بالا بیان شد و با تمسک به روایات و نیز توصیف ذاتی زن اعم از ناقص العقل و عاطفی و احساساتی بودن او به این اجماع رسیده‌اند. برخی دیگر نیز با استدلال این‌که همه مذاهب اسلامی امامت زن برای مردان در نماز را جایز نمی‌دانند و چون امامت و رهبری از امامت نماز جماعت بالاتر بوده، مسئله را برای زن جایز ندانسته‌اند.

جایگاه رهبری و ولایت زنان در فقه مذاهب اهل تشیع

در مذهب تشیع، نظر فقها به خصوص میان فقهای معاصر، انعطاف‌پذیری و تفاوت بیشتری مشاهده می‌شود. علامه طباطبایی در شرح آیه ۳۴ سوره نساء توضیح می‌دهد که علت برتری در مردان، مخصوص خانواده و همسران نیست، بلکه این حکم برای همه مردان در برابر همه زنان است در تمامی اموری که زندگی این دو صنف به آن مرتبط است؛ مانند مسائل حکومتی، قضاوت و مانند آن و به سبب برتری عقلی مردان، مدیریت و رهبری به عهده آنان است.

(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۴۳)

در مقابل، آیت الله جواد آملی مخالف چنین تفسیری بوده و بیان می‌دارد:

اولاً «الرجال قوامون علی النساء» مربوط به زن در مقابل شوهر است، نه زن در مقابل مرد؛ ثانیاً این قیومیت معیار فضیلت نیست، بلکه وظیفه است؛ ثالثاً قیوم بودن زن و مرد در محور اصول خانوادگی است، گاهی زن قیوم مرد و گاهی مرد قیوم زن است؛ رابعاً اگر این آیه به نحو عموم بر قیومیت مردان بر زنان دلالت کند، تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ زیرا در بسیاری از موارد مردان بر زنان قیومیت ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۳)

در این میان، فقهای قدیم امامیه نظری موافق با مذاهب سنی داشتند. برای مثال؛ شیخ طوسی

در بیان شرط بودن جنسیت مرد برای قاضی، چنین مطرح می‌کند:

تحلیلی تطبیقی بر مسئله ولایت زنان... ۸۹/

قاضی باید از دو جهت کامل باشد: یکی در خلقت و دیگری در احکام. کمال در خلقت این است که بینا باشد و کمال در احکام بدین معناست که بالغ و عاقل، آزاد و مرد باشد؛ پس زن به هیچ وجه نمی تواند قاضی شود. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۰۱)

بنابراین همه مذاهب اهل قبله واحده، بدون هیچ استثنایی امامت زن را رد کردند. (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۴: ۱۷۹)

استاد مطهری در رابطه با حدیث اهل تسنن از زبان پیامبر ﷺ که فرموده است: «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ إِمْرَأَةً» توضیح می دهد که این حدیث از نظر سند و دلالت مورد خدشه قرار دارد و هر چه گشتیم، معلوم شد که این حدیث اصلاً در کتب شیعه وجود ندارد؛ یعنی جزو روایات شیعه نیست و در کتب اهل تسنن آمده است، راوی نیز مورد اعتماد نیست و علمای اصول می گویند روایت ثقه معتبر است. (مطهری، ۱۳۹۶: ۲۶۰)

هر چند علمای تشیع معاصر اعم از امام خمینی و امام خامنه ای و آیات عظام، خوئی و سیستانی و دیگران بر اهمیت جایگاه اجتماعی و سیاسی زن و تلاش او برای تحصیل درجه های علمی و رشد تأکید داشته اند؛ اما اذعان داشته اند که زن نمی تواند در حالت عادی مرجع یا قاضی القضاات باشد و نظر کلی ایشان بر این منوال است که زن می تواند تا درجه اجتهاد برسد؛ ولی نمی تواند مرجع برای مقلدان باشد.

مقام معظم رهبری در این باره فرموده است:

ما برای زن، ارزش واقعی انسانی قائلیم. ما میان زن و مرد تفاوتی قائل نیستیم. معتقدیم زن و مرد هر دو انسانند و میدان تکامل، پیش رویشان باز است. (امام خامنه ای، ۱۳۶۸)

بنابراین، دین اسلام در سیر «من الخلق الى الحق» بر این فرض استوار است که در حرکت به سوی خدا هیچ امتیازی میان زن و مرد وجود ندارد و در رسیدن به مقام ولایت عظمی نیز فرقی میان زن و مرد نیست و تنها تفاوتی که هست در سیر «من الحق الى الخلق» است؛

یعنی در مقام نبوت یا امامت و امارت و قضاوت که از مقامات اجرایی بین خلقتند و خداوند مرد را مناسب‌تر برای این مقامات دانسته است؛ وگرنه باطن نبوت که همان ولایت است و همه مقامات در آن نهفته است، زن می‌تواند بدان جا راه یابد؛ لذا بر اساس عقیده شیعه، فاطمه اطهر از انبیای پیشین برتر دانسته شده است. (طاهری، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۹)

تحلیل رویکرد فقه اسلامی به مسئله رهبری و ولایت زنان

علمای معاصر تشیع سعی دارند عقبه فقهی مبنی بر حذف یا تحقیر جایگاه زن به صورت کلی را تصحیح کرده و بر اهمیت مشارکت زن و به خصوص زن‌های توانمند و متفکر و مجتهد در امور اجتماعی و سیاسی تأکید نمایند؛ به شرط این‌که در رأس امور ولایتی یا قضایی نباشد، هر چند ممکن است در آینده و با تغییر شرایط و امکانات، ولایت زنان با شرایطی محقق شود.

طرفداران این ایده به داستان ملکه سبا در قرآن کریم اشاره می‌کنند و توضیح می‌دهند چطور با مجلس شورای خود که طرفدار جنگ بوده رفتار کرده و مسیر بهتری را اتخاذ کرده بود. با این حال خیلی از علما این استدلال را مورد نقد قرار دادند. برای مثال؛ شیخ حافظ محمد انور - از علمای اهل تسنن - در کتاب خود استناد به آیات الهی مانند آیه ۲۴ سوره نمل، قوم سبا را قوم کافر دانسته و تأکید کرده عملکرد و قوانین آن‌ها حجت بر مسلمین ایجاد نمی‌کند؛ هم‌چنان‌که خروج عایشه در جنگ جمل و فرماندهی سپاه مقابل امیرالمومنین علی علیه السلام از اجتهادات اشتباه او بوده و از این کار توبه کرده بود. پس ولایت تام که شامل همه رعیت اعم از مرد و زن می‌باشد، بر زنان جایز نیست و فقط در ولایت‌های خاص شبیه وزارت‌های مختص زنان یا حوزه‌های علمیه زنانه، زنان امکان تصدی امورات را دارند. (انور، ۱۹۹۹)

همان‌طور که در آرای بالا مشخص است، علت اصلی این موضوع به انوشت ذاتی زن برمی‌گردد و در نتیجه، این آراء و فقه مذاهب پنج‌گانه اسلامی به معنی انتقاص یا کم شمردن زن نیست؛ بلکه متناسب با خلقت و تکوین زن اتخاذ شده است. برای مثال، جهاد بر زنان واجب نیست؛ پس چطور می‌توانند امام باشند.

از طرف دیگر اگر از لحاظ تکوین و خلقت، بالاتر از زن از لحاظ ویژگی‌های جسمانی وجود نداشت، زن برای تصدی امامت مشکلی نداشت؛ ولی با توجه به این‌که شرایط امامت بیشتر متناسب با ویژگی‌های مرد است، تصدی امامت به مردان سپرده شده است.

بیان این نکته نیز لازم است که در مذاهب اسلامی فقهای هم‌چون محمد غزالی (ر.ک: غزالی، ۲۰۰۷: ۵۲-۴۹) و دیگران پیدا شده‌اند که مخالف امامت زن نبوده‌اند. استدلال این علما بر اساس آیات خلافت هم‌چون «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه، آیه ۷۱) و استناد به واقعه جمل و عملکرد عایشه و داستان ملکه سبا و تجارب تاریخی بوده است؛ اما این استدلال‌ها نقض شده و طرفداران زیادی ندارند.

در مسئله امامت جماعت زن نیز با توجه به عفاف و حریم شخصی زنان و مردان، نظر مشهور میان علمای مذاهب فقهی اسلامی چنین است که امامت جماعت زن برای زن مجاز است؛ هر چند برخی از فقهای اهل سنت جواز اقتدا را به معنای استحباب اقتدای زن به زن دانسته، برخی جواز اقتدا را همراه با کراهت تلقی نموده، برخی بین نمازهای واجب و مستحب تفصیل قائل شده و برخی نیز به عدم جواز اقتدا فتوا داده‌اند.

هم‌چنین اغلب فقهای معاصر امامیه از مجموع روایات شیعه درباره امامت جماعت زن فقط برای زنان، فتوا به جواز داده و تصریح نموده‌اند: جایز است (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۱۶۷، مسئله ۶۰۶) و بلکه در صورت وجود شرایط برای زن و نبود مرد، با توجه به روایات اهمیت نماز جماعت و آثار آن و نیز روایات خاص درباره امامت زن برای زن، گفته‌اند: بهتر آن است که زنان نماز را به جماعت امام زن بخوانند.

نتیجه‌گیری

در مذاهب چهارگانه اهل تسنن، تصدی زن به امور سیاسی و اجتماعی از لحاظ فقهی با استناد به روایات و تفسیرهای قرآنی و خلقت ذاتی زن رد شده است؛ ولی در مذهب تشیع، هر چند علمای قدیم متفق القول با مذهب اهل تسنن بودند؛ ولی علمای معاصر این حرکت را تکمیل کرده و

ضمن تأکید بر اهمیت جایگاه اجتماعی - سیاسی زن، بیان نموده‌اند که به سختی می‌توان جواز رهبری و ولایت بر جامعه اسلامی بر زنان را ثابت کرد، چون اصل عدم ولایت انسانی بر انسان دیگر است؛ مگر این‌که دلیلی مبنی بر خارج شدن طیفی از این اصل وجود داشته باشد.

از طرف دیگر، در این‌که گروهی از مردان با شرایط خاصی از تحت شمول این اصل خارج شده‌اند، شکی نیست ولی در اینکه آیا زنانی که دارای آن شرایط باشند نیز از تحت این اصل خارج شده‌اند یا نه، تردید وجود دارد و تا زمانی که یقین به خروج آنان از تحت این اصل حاصل نشود، این اصل هم‌چنان بر زنان حکومت دارد؛ پس با این فرض، زن نمی‌تواند رهبر یا مرجع و یا قاضی القضاات باشد؛ مگر آن‌که به قوانینی دسترسی پیدا شود که آنان را به طور یقین از تحت این اصل خارج کند، چنان‌که برخی از مراجع تأکید نموده‌اند در فرض شرایط خاصی هم‌چون اصل بودن زن و یا نبودن مردان واجد شرایط، زن می‌تواند به رهبری یا امامت برسد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. أنور، حافظ محمد (۱۹۹۹). *ولایة المرأة في الفقه الإسلامی*. ریاض: مؤسسة دار بلنسیه للنشر والتوزیع.
۳. ابن جوزی، أبو الفرج عبدالرحمن (۱۴۱۸). *كشف المشكل من حدیث الصحیحین*. ریاض: دار الوطن.
۴. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۳۷۹). *فتح الباری شرح صحیح البخاری*. المصحح: محب الدین الخطیب. بیروت: دار المعرفة.
۵. ابن حزم اندلسی، علی ابن احمد (۱۴۱۶). *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. ابن قدامة المقدسی، عبدالله (۱۴۰۴). *المغنی و الشرح الكبير علی متن المقنع*. بیروت: دار الفکر.
۷. امام خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۰). *اجوبة الإستفتائات*. چاپ ۱۳. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۸. تارنمای امام خامنه‌ای. به نشانی: <https://khamenei.ir>
۹. ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵). *شرح الموافق*. قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *زن در آیینه جلال و جمال*. قم: دار الهدی.

تحليلي تطبيقي بر مسئله ولايت زنان... / ٩٣

١١. الدمشقي العثماني الشافعي، محمد بن عبدالرحمن (١٤٠٧). رحمة الأمة في اختلاف الأئمة. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٢. طاهري، حبيب الله (١٤١٨). حقوق مدني. چاپ ٢. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
١٣. طباطبائي، سيد محمد حسين (١٤١٧). الميزان في تفسير القرآن. چاپ ٥. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
١٤. الطحطاوي، احمد بن محمد (٢٠١٧). حاشية الطحطاوي على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٥. طوسي، محمد بن حسن (١٤٠٧). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
١٦. غزالي، امام محمد (٢٠٠٧). السنة النبوية بين اهل الفقه واهل الحديث. قاهره: دار الشروق.
١٧. الفاسي، محمد بن أحمد (١٤٣٢). الإتيان والإحكام شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام. قاهره: دار الحديث.
١٨. فخر رازي، محمد بن عمر (١٤٢١). التفسير الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٩. قرطبي، شمس الدين (١٣٨٤). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). المحقق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. قاهره: دار الكتب المصرية.
٢٠. مطهري، مرتضى (١٣٩٦). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

جایگاه و موضع قضاوت زنان از منظر ادله تشیع

هدی ریاض الحکیم (عراق)^۱، مجتبی عفتی (ایران)^۲

چکیده

صلاحیت زنان برای تصدی پست قضاوت از جمله امور چالش برانگیز در فقه اهل تسنن و اهل تشیع است و همواره گروهی موافق و گروهی مخالف وجود دارند که هر یک برای اثبات ادعای خود به دلایلی تمسک کرده‌اند. در همین راستا، پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی بوده و رویکرد پژوهشگر، استفاده از متون فقهی و حقوقی موجود برای بررسی قضاوت زنان از منظر ادله شیعه و فقهای فقه امامیه بوده و جمع‌آوری اطلاعات نیز به روش اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده و برای انجام آن از منابع دست اول شامل تألیف فقهای مورد استناد و اسناد نوشتاری و الکترونیکی استفاده شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عدم جواز قضاوت زنان از مسلمات فقهی نیست و مسئله‌ای اختلافی است.

واژگان کلیدی: قضاوت، قضاوت زنان، ادله تشیع

مقدمه

کلیدواژه قضاوت از قضا گرفته شده است؛ هرچند در لغت عرب با این معنا استعمال نشده و فارسی‌زبانان از آن معنای مصدری اراده کرده‌اند که حکم نمودن و داوری کردن معنا می‌دهد. (معین، ۱۳۹۱، ج ۲)

۱. دانشجوی کارشناسی گروه فقه و اصول، دانشکده فقه اسلامی، جامعه المصطفی ع العالمیه،

دانشگاه مجازی المصطفی ع، قم، ایران، hu.alhakim@gmail.com (نو پیسنده مسئول)

۲. مدرس گروه فقه و اصول، دانشکده فقه خانواده، جامعه المصطفی ع العالمیه، دانشگاه مجازی

المصطفی ع، قم، ایران، MoGtaba_EFFATI@yahoo.com

لفظ قضا در لغت، معانی گوناگونی دارد؛ از جمله حکم، امر، الزام، خلق، فراغ و ادا کردن؛ اما در اصطلاح، هر يك از فقهای مکاتب فقهی، واژه قضا را به گونه‌ای خاص تعریف کرده‌اند و حتی ممکن است فقیهان يك مکتب نیز در تعریف اصطلاح قضا اندیشه‌ای یکسان نداشته باشند و تعاریف متفاوتی ارائه دهند. (شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۳۲۵)

برخی از فقهای امامی در تعریف قضا گفته‌اند:

آن ولایت و قدرت شرعی است که اختصاص به کسانی دارد که نسبت به جزئیات قوانین شرعی، اهلیت فتوی دارند و این ولایت نسبت به اشخاص معینی است که حقوقشان باید اثبات گردد. (الفاضل الآبی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۴۹۲)

برخی قضاوت کردن را همان داوری نمودن و حکم کردن می‌دانند؛ البته از طرف کسی که اهلیت آن را داشته باشد. فقهای حنفی گفته‌اند که فصل خصومت میان طرفین و قطع منازعه آن‌ها قضا نام دارد. (ابن عابدین، ۱۴۲۱، ج ۵: ۳۵۲)

فقهای شافعی در تعریف قضاوت گفته‌اند: فصل خصومت بین طرفین دعوی که توسط حکم خدا صورت می‌گیرد. (شرینینی خطیب، ج ۴: ۳۷۲)

مالکیه و حنبلیه نیز قضا را بیان حکم شرعی و الزام به آن معنا کرده‌اند. (حطاب، ج ۶: ۸۶)

در این مقاله سعی شده علاوه بر شمردن شروط قاضی، به بررسی دلایل مخالفان قضاوت زنان و انتقاد آن‌ها نسبت به مسئله پرداخته شود. به طور کلی، درباره قضاوت زنان آثاری به رشته تحریر درآمده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- معرفت (۱۳۷۶)، «بررسی مسئله شایستگی زنان برای قضاوت»
- مهرپور (۱۳۷۶)، «بحثی پیرامون قضاوت زن»
- بهرامی خوشکار (۱۳۸۱)، «قضاوت و شهادت زنان در مکاتب فقهی»
- مؤمنی (۱۳۸۵)، «آیه حلیه و قضاوت زن»
- زرگوش نسب (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی مسئله قضای زن از دیدگاه فقهای خاصه و عامه»

شروط قضاوت

نخستین شرط، بلوغ است که علما بر آن اتفاق نظر دارند و بر آن ادعای اجماع کرده‌اند؛ شرط دوم عقل است که همه فقها آن را لازم و ضروری می‌دانند. ادله‌ای که قابلیت استناد برای این شرط را داشته باشد، سنت و اجماع است. (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۲)

سومین شرط، باایمان بودن قاضی است که ادله آن کتاب، سنت و اجماع است. (همان، ج ۱۸: ۱۰۱)

چهارمین شرط، عدالت است که بیشتر فقها آن را متذکر شده‌اند و ادله استنادی آن نیز سنت و اجماع است. (همان، ج ۱۸: ۸)

پنجمین شرط، طهارت مولد و حلال‌زاده بودن قاضی است که ادله آن اجماع است. شرط ششم، عالم و مجتهد بودن قاضی است و ادله استنادی آن کتاب، سنت و اجماع است. (همان، ج ۱۸، باب ۱)

هم‌چنین توانایی کتابت، حریت، قوه بصر، نطق و سمع داشتن از دیگر شرایط قاضی است که ادله استنادی آن، اجماع است؛ (همان، ج ۱۸: ۲۱-۲۰) ذکورت نیز یکی دیگر از مهم‌ترین شروط قاضی است.

به طور کلی، بیشتر فقها قائل به عدم جواز قضاوت زنان هستند و برای اثبات آن به آیات قرآن، روایات، اصل، اجماع و ادله دیگر استناد کرده‌اند.

در یک دسته‌بندی تجمیعی، درباره قضاوت زنان سه رویکرد مطرح شده است:

- عدم جواز قضاوت زنان به طور کلی
- جواز قضاوت زنان به طور عام
- جواز قضاوت زنان در اموری که شهادتشان پذیرفته است.

طرفداران رویکرد اول به آیات و روایات و ادله دیگر استناد کرده‌اند؛ اما فقهای شیعه و سنی بر ادله ایشان انتقاد کرده‌اند و برخی از فقها به رد عدم جواز قضاوت زنان پرداخته‌اند.

ادله مخالفان با جواز قضاوت زنان

۱. آیات قرآن کریم

فقهایی که قائل به عدم جواز قضاوت زنان شده‌اند، برای اثبات نظریه خویش به آیات، روایات، اجماع، اصل و برخی ادله دیگر استناد کرده‌اند که به دلیل زیاد بودن ادله، تنها به آیات قرآنی اشاره می‌شود و سایر ادله به اجمال بیان می‌شوند.

یکی از آیات مورد استناد مخالفان قضاوت زنان، آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» است (نساء، آیه ۳۴) که مورد استناد شماری از فقها از جمله ابن کثیر، طبرسی، گلپایگانی و علامه طباطبایی قرار گرفته است. (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۰۳؛ طبرسی، ۱۴۲۷؛ گلپایگانی، ۱۴۰۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۳)

این دسته معتقدند طبق این آیه شریفه، سرپرستی زنان به مردان واگذار شده است و مردان به لحاظ برتری‌هایی که در علم، عقل و تدبیر امور دارند و لازمه قیمومیت و سلطه ایشان است، بر زنان ولایت و سلطه دارند و از آنجا که قضاوت نوعی از ولایت و سلطه است، اگر مقام قضاوت به زنان سپرده شود، زنان بر مردان ولایت و قیمومت و سرپرستی خواهند داشت و این مسئله با این آیه مغایر است.

در مقام پاسخ باید گفت که قوام به معنای ولایت و حکومت و سلطه نیست؛ چه این که برخی دانشمندان علم لغت، واژه قوام را به معنی متکفل امر کسی شدن، برطرف کردن حاجت و کسی که محافظت و اصلاح می‌کند نیز آورده‌اند. پس واژه قوام معانی بسیاری دربر می‌گیرد و فقط به معنای سلطه و قیمومیت نیست. از طرفی، با تأمل در این آیه دریافت می‌شود که دو علت برای این حکم بیان شده است: نخست فضل و برتری و دوم نفقه.

بنابراین حکم، معلول دو علت است و هر یک از دو علت به تنهایی موجب حکم نمی‌شود. بیان این نکته نیز لازم است که قوام به معنی سرپرست است؛ یعنی کسی که مدیریت خانه بر عهده اوست و مایحتاج ضروری خانواده را برآورده می‌کند، نه سلطه داشتن. با این وصف، قانونگذار مرد را مکلف به برآورده کردن حاجت زن نموده و قانون را طوری وضع و جعل کرده است

که تحمل کارهای سخت زندگی بر دوش زن نباشد و مرد در نقش تکیه‌گاه و پناهگاه، احتیاجات زن را برطرف کند.

یکی دیگر از آیاتی که مخالفان قضاوت زنان به آن ارجاع داده‌اند، آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...» است. (احزاب، آیه ۳۳)

در این خصوص، سید قطب در حالی که خروج زن از خانه را تا حد ضرورت نفی نمی‌کند؛ اما ضرورتی درباره قاضی شدن زن نمی‌بیند و آیت الله گلپایگانی نیز این آیه را دلیل مخالفت با قضاوت زنان قرار داده و معتقد است قضاوت زن مستلزم خروج وی از خانه، اختلاط با مردان و بلند کردن صوت و مجادله با مردان است که مغایر با نص آیه و شرع مقدس اسلام است.

در نقطه مقابل، موافقان حضور زنان در منصب قضاوت بر این باورند که با بررسی صدر آیه شریفه مشخص می‌شود که این آیه فقط درباره زنان پیامبر ﷺ نازل شده است و مخاطب آیه، تنها زنان حضرت به دلیل نسبت ایشان با حضرت است.

چنان‌که در صدر آیه آمده است، همسران پیامبر ﷺ هم‌چون زنان معمولی نیستند؛ اما برخی مفسران حکم این آیه را به همه زنان تعمیم می‌دهند. برخی نیز معتقدند ادعای فقهای قائل به این نظر آن است که زنان مطلقاً نمی‌توانند عهده‌دار منصب قضا شوند؛ اما اگر زنان در میان زنان دیگر به قضاوت بنشینند، محذوری نخواهند داشت؛ زیرا لازمه این فعل اختلاط با مردان نیست و مفسده‌ای در پی ندارد. هم‌چنین فعل امری که در این آیه به کار رفته است، به این معنا نیست که زنان اصلاً حق بیرون رفتن ندارند؛ بلکه به این امر اشاره دارد که در زندگی زنان، اصل و اساس بر خانه و خانواده است و مکان‌های دیگر غیر از خانه، استثنا بر این اصل هستند.

سومین آیه‌ای که مخالفان قضاوت زنان به آن استناد کرده‌اند، آیه «وَالرِّجَالُ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...» است. (بقره، آیه ۲۲۸)

بر اساس آیه شریفه، مخالفان قضاوت زنان معتقدند که مردان در مقایسه با زنان از مرتبتی بالاتر برخوردارند. لازمه قضاوت زنان این است که ایشان در مقام و مرتبتی بالاتر از مردان قرار گیرند که این امر با نص آیه شریفه و در نتیجه شرع مقدس اسلام مغایر است.

سید قطب معتقد است این آیه درباره زنان مطلقه است و این که حق رجوع در طلاق با مردان است و مردان بر زنان برتری دارند؛ به دلیل این که می‌توانند پس از طلاق رجوع کنند. هم‌چنین مرحوم طبرسی در تفسیر خود درباره این آیه می‌نویسد: زنان بر عهده مردان حقوقی دارند، همان‌طور که مردان حقوقی بر عهده زنان دارند. در این آیه مسائلی بیان شده است که درباره زندگی زناشویی است و ایشان در پایان بیان می‌کند که مراد از برتری مردان بر زنان، برتری ایشان در اموری مانند ارث است. (ر.ک: طبرسی، ۱۴۲۷)

برخی دیگر معتقدند هر چند این آیه با مسائل خانوادگی ارتباط تنگاتنگی دارد و با توجه به تفاسیر، این مهم به دست می‌آید؛ اما با این همه بیان‌کننده نوعی برتری مردان بر زنان در بیرون از خانه است. آنان معتقدند اگر در خانواده با عقد نکاح این حقوق ثابت باشد، در بیرون از خانواده به اولویت ثابت است؛ زیرا چگونه ممکن است زنی بر مردی بیگانه برتری و ولایت یابد تا بتوان حکم کرد که زنان می‌توانند قضاوت کنند؛ بنابراین اصل لفظی دلالت بر این می‌کند که مردان بر زنان، نوعی برتری دارند.

در پاسخ به این برداشت، چنین بیان می‌شود: همان‌طور که سید قطب در اثر «فی ظلال القرآن» آورده است، این آیه ارتباطی به قضاوت زنان ندارد و مربوط به تعهدات میان زوجین است و برتری و درجه مرد را در امر رجوع بعد از طلاق بیان می‌کند و صدر آیه شریفه نیز درباره احکامی مربوط به زنان مطلقه و طلاق رجعی است که می‌فرماید حقوق زنان مطلقه همان حقوق مردان است و مردان در طلاق رجعی، برتری و درجه‌ای دارند و آن این است که حق رجوع در عده طلاق رجعی به مردان اختصاص دارد. هم‌چنین لفظ «درجه» به صورت نکره در سیاق اثبات بیان شده است و طبق قواعد زبان عربی، دلالتی بر عموم ندارد تا بتوان حکم را به غیر از خانواده و تمامی امور و مناصب اجتماعی تسری داد و از آن عدم جواز قضاوت زنان را مستفاد نمود. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۰۰)

چهارمین آیه‌ای که مخالفان قضاوت زنان به آن استناد کرده‌اند، آیه «أَوْ مِنْ يُنْسَأُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» است. (زخرف، آیه ۱۸)

برداشت‌هایی که مخالفان قضاوت زنان از این آیه دارند و آن را اساس مخالفت خود قرار داده‌اند، این است که اولاً زنان همواره شخصیت و کمال خود را در زیور و آراستن خود می‌بینند و ثانیاً زنان دستخوش احساسات بوده و در گرداب حوادث و پیشامدهای ناگوار از احساسات خویش تبعیت نموده و مغلوب آن می‌شوند؛ بنابراین با توجه به این صفات، زنان اهلیت این امر را که متصدی امر مهم قضاوت شوند، ندارند. (حسینی حائری، ۱۳۸۱: ۶۸)

در پاسخ به این زاویه دید، چنین بیان می‌شود که اولاً مفاد آیه ناظر به عقیده اعراب جاهلی درباره زنان است و ارتباطی با بیان حقیقت زن در شرع مقدس اسلام ندارد، هم‌چنان‌که خداوند با استفاده از ذهنیات خود این اشخاص آنان را خطاب قرار داده و این ذهنیت را نکوهش می‌کند؛ ثانیاً تابع احساسات بودن، امری نسبی است و بسیار دیده شده که در شرایط یکسان، مردان بیشتر از زنان تابع احساسات شده و عنان عقل از دست داده‌اند و برعکس، زنان در همان شرایط بسیار عاقلانه و به دور از احساسات رفتار کرده‌اند.

از این نمونه‌ها در تاریخ اسلام فراوان است؛ مانند عملکرد ام سلمه در قضیه صلح حدیبیه، آزاداندیشی آسیه همسر فرعون، ویژگی‌های بلقیس و اعمال و سخنان حضرت زینب علیها السلام پس از واقعه عاشورا که همگی نشان‌دهنده این است که کلی بودن این سخنان جای تأمل دارد.

۲. روایات اسلامی

علاوه بر آیات قرآنی، روایاتی نیز محل استناد مخالفان قضاوت زنان قرار گرفته است که به برخی از این روایات اشاره می‌شود.

نخستین روایتی که مخالفان قضاوت زنان به آن استناد می‌کنند، روایتی است که ابابکره از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل کرده است. در سبب صدور این حدیث آورده است که چون به حضرت خبر رسید که مردم ایران دختر کسری را به پادشاهی پذیرفته‌اند، فرمود: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ». (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۵، ح ۲۰۴۶۲)

از فقهای شیعه، شیخ طوسی، شهید ثانی، طبرسی، نجفی، سید علی طباطبایی، نراقی، ملاعلی کنی و سید بحر العلوم این حدیث را دلیل مخالفت خود با قضاوت زنان می‌دانند و معتقدند این حدیث افاده نهی می‌کند و لفظ «أمرهم» شامل تمامی امور مسلمانان می‌شود که قضاوت نیز یکی از آنان است.

بر این اساس، زن از هر گونه ولایت مانند حکومت و قضاوت نهی شده است؛ زیرا زنان شایستگی و اهلیت ولایت را ندارند و مردم نیز نباید ولایت‌هایی مانند حکومت و قضاوت را به زنان بسپارند؛ زیرا بر مردم واجب است که از هر چه که سبب فقدان فلاح و رستگاری می‌شود، پرهیز کنند.

روایت دیگری که مخالفان به آن استناد کرده‌اند، حدیثی است با عنوان وصیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

به امام علی عَلِيٌّ که حضرت فرمودند:

«يَا عَلِيُّ! لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ جُمُعَةٌ وَلَا جَمَاعَةٌ وَلَا أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ وَلَا عِيَادَةٌ مَرِيضٍ وَلَا إِتْبَاعُ جَنَازَةٍ وَلَا هِرْوَلَةٌ بَيْنَ الصِّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلَا اسْتِلَامُ الْحَجَرِ وَلَا حَلْقٌ وَلَا تَوَلِّي الْقَضَاءِ وَلَا تَسْتَشَارٌ وَلَا تَدْبِيحٌ إِلَّا عِنْدَ الصَّرْوَةِ وَلَا تَجَهُّرٌ بِالتَّلْبِيَةِ وَلَا تُقِيمُ عِنْدَ قَبْرِ وَلَا تَسْمَعُ الْخُطْبَةَ وَلَا تَتَوَلَّى التَّرْوِيحَ وَلَا تَخْرُجُ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ فَإِنْ خَرَجَتْ بِغَيْرِ إِذْنِهِ لَعَنَهَا اللَّهُ وَجَبْرِئِيلُ وَمِيكَائِيلُ وَلَا تُعْطَى مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِهِ وَلَا تَبِيْتُ وَزَوْجِهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ وَإِنْ كَانَ ظَالِمًا لَهَا»؛ (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۳: ۵۱۱)

یا علی! زنان را وظیفه نماز جمعه خواندن نیست و نه به نماز جماعت رفتن و نه اذان گفتن و نه اقامه گفتن و نه عیادت بیمار و نه دنبال جنازه رفتن و نه در میان صفا و مروه هروله کردن و نه حجر الاسود را لمس نمودن یا بوسیدن و نه سر تراشیدن و نه منصب قضاوت را متصدی شدن و نباید مورد مشورت قرار بگیرد و سر حیوانی را نباید برد، مگر در حال ناچاری و لیبک‌های احرام را نباید بلند بگوید و نباید نزد قبری بایستد و نباید خطبه را بشنود و نه کار ازدواج به دست گیرد و نباید از خانه شوهرش بیرون رود مگر با اجازه شوهر و چنانچه بی اجازه شوهرش بیرون رفت، خدا و جبرئیل و

جایگاه و موضع قضاوت زنان... / ۱۰۳

میکائیل او را لعنت خواهند کرد و نباید از خانه شوهرش چیزی به کسی بدهد مگر با اجازه شوهر و شیی را سر بیالین نگذارد در حالی که شوهرش نسبت به او خشمگین باشد، اگر چه شوهر به او ستم کرده باشد.

فقها درباره این حدیث مواضع متفاوتی داشته‌اند؛ دسته اول با توجه به «ولا تولی القضاء» به ممنوعیت قضاوت زنان رأی داده‌اند، اما به این حدیث استناد نکرده‌اند. دسته دوم ضمن آن‌که به ممنوعیت قضاوت زنان فتوی داده‌اند، این حدیث را جزو ادله خود قرار داده‌اند و گروه سوم نیز ضمن آن‌که قضاوت زنان را مطرح می‌کنند، به ضعف دلیل از نظر سند و دلالت اشاره می‌کنند. چنان‌چه بیان شد، برخی از روایات مرسله بوده و از لحاظ سند ضعیف بودند؛ برخی دیگر از لحاظ دلالت قاصر بودند یا ربطی به قضاوت نداشته‌اند و یا این‌که دلالت بر ممنوعیت قضاوت زنان نداشته‌اند، لذا نمی‌توان به وسیله شهرت سند آن‌ها را جبران کرد. به طور کلی، بسیاری از فقها دلالت روایات بر عدم جواز قضاوت زن را مخدوش دانسته‌اند؛ هم‌چنان‌که نویسنده «فقه القضاء» می‌نویسد: همه این دلایل جای خدشه و بحث و نظر دارند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱: ۸۳)

۳. مسئله اجماع

اجماع یکی از منابع استنباط حکم شرعی به شمار می‌رود و به معنی اتفاق نظر فقهی بر احکام شرعی است. فقهای اسلام اجماع را در ردیف سنت و عقل قرار داده‌اند و به نظر می‌رسد مهم‌ترین و عمده‌ترین دلیل بر شرط ذکورت، اجماع است؛ هم‌چنان‌که شیخ انصاری تنها دلیل را اجماع دانسته و مقدس اردبیلی اجماع را ثابت ندانسته است.

اجماع از نظر فقهای امامیه با اجماع دانشمندان اهل سنت تفاوت جوهری و ماهوی دارد؛ از نظر فقهای شیعه، اجماع به خودی خود دارای حجیت و اعتبار نیست و فقط زمانی یکی از منابع استنباط حکم شرعی است که قول معصوم در میان مجمعین باشد و تعداد اجماع‌کنندگان نیز تأثیری در حجیت اجماع ندارد.

بر این اساس محقق حلی بیان می‌کند که اگر در میان گفتار صد نفر از فقها، بیان معصوم نباشد، کلام فقها به هیچ وجه حجت نیست؛ اما اگر سخن دو فقیه به همراه قول معصوم باشد، قول این دو نفر حجت است. (حلی، ۱۳۸۹، ج: ۱، ۳۱)

بررسی شرط ذکورت در قضاوت

در زمان فقدان معصوم، برای جلوگیری از ایجاد هرج و مرج در جامعه باید قاضیان عالم و عادل باشند که در صورت لزوم به داوری میان مردم بپردازند و خصومت میان آن‌ها را حل و فصل کنند. روایاتی نیز درباره ضرورت وجود قاضی وجود دارد؛ از جمله:

«إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَلَكِنْ أَنْظُرُوا إِلَيَّ رَجُلٌ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا فَأَجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكُمُوا إِلَيْهِ»؛

(طوسی، ۱۴۲۴، ج: ۶، ۲۴۵) مبادا فردی از شما از دیگری نزد حاکم جور شکایت کند، بلکه ببینید چه کسی از خود شما با احکام و داوری‌های ما آشناست، او را میان خود داور قرار دهید، زیرا که من او را قاضی شما قرار داده‌ام، پس برای داوری میان خود نزد او روید.

عبارت «انظروا الی رجل» و «اجعلوا بینکم رجلاً» در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام ظاهراً و به عقیده برخی از فقها، حکایت از این دارد که حضرت، مردان را برای تصدی منصب قضا برگزیده است و بانوان نمی‌توانند متصدی منصب قضا شوند.

برخی فقها با استناد به این روایت، مردان را نیز از اصل عدم جواز حکومت کسی بر دیگری، با توجه به دلایل ارائه شده خارج کرده‌اند؛ اما درباره زنان مطلبی بیان نکرده‌اند و معتقدند دلیلی وجود ندارد که از طریق آن زنان را از اصل خارج کرد؛ بنابراین اصل عدم حکومت و قضاوت آنان است.

در پاسخ به این قضیه، محقق خوبی بیان نموده است که فضای صدور حدیث و مفاد آن بیان‌گر این مطلب است که امام صادق علیه السلام حکومت امویان و عباسیان را نامشروع دانسته است و درصدد نهی از رجوع به حاکمان جور بوده‌اند و در مقام بیان آن نبوده‌اند که در این روایات،

جایگاه و موضع قضاوت زنان... / ۱۰۵

کلیدواژه «رجل»، قضاوت را برای مردان جعل و آن را از زنان سلب کنند؛ لذا لفظ هیچ‌گونه موضوعیتی ندارد و نمی‌توان با استناد به آن قضاوت را در مردان محصور کرد.

واژه «رجل» در این روایات از باب غلبه بوده است و موضعیت ندارد و نمی‌توان با استفاده از

این روایات حق قضاوت را در مردان محصور نمود. (خوئی، ۱۴۱۸، ج: ۱، ۱۸۷)

هم‌چنین در مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام نقل شده است که باید شخصی را بیابند که احادیث معصومین را روایت نموده و در حرام و حلال نظر کند و به احکام ایشان آشنا باشد و در این صورت به داوری او راضی شوند که او حاکم بر مردم است. (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج: ۱۸، ۹۹)

این عبارت حضرت، عام است و همان‌طور که قضاوت مردان را دربر می‌گیرد، قضاوت زنان را نیز شامل می‌شود. افزون بر آن، اطلاق آیاتی از قرآن کریم از جمله آیه «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور، آیه ۳۷) و آیات ۱۳۵ و ۵۸ سوره نساء و آیه ۵ سوره مائده نیز بر این امر دلالت دارد که قضاوت به جنسیت ربطی ندارد و جایی برای رجوع به اصل نیست. با توجه به مجموع ادله بیان شده درباره قضاوت زنان، این مطلب حاصل می‌آید که مسئله جواز یا عدم جواز قضاوت زنان یکی از پرمناقشه‌ترین مسائلی است که فقهای اسلامی از زمان‌های گذشته تاکنون با آن روبه‌رو بوده‌اند و هنوز به نظر واحدی در این زمینه نرسیده‌اند.

موارد جواز قضاوت زنان برای هم‌جنس خود

با وجود شهرت عدم جواز قضاوت زن در اسلام در میان عالمان شیعه، در مواردی از جمله قاضی تحکیم، قاضی مأذون (توکیل در قضا)، مشاور قضایی، عده‌ای از فقها قائل به جواز عدول از شرط مرد بودن در قضاوت شده‌اند.

مقصود از قاضی تحکیم کسی است که از طرف معصوم به اذن عام منصوب نیست؛ ولی طرفین دعوا رضایت به قضاوت او دارند و بدون اجبار به حکم وی گردن می‌نهند.

(عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج: ۳، ۵۲۹)

درباره این که آیا زنان می‌توانند به عنوان قاضی تحکیم به صدور حکم بپردازند؛ فقها قائل به رویکرد مثبتی هستند؛ چنان‌که صاحب «جواهر» و شیخ انصاری شرط دیگری غیر از شرایط عام قضاوت اعم از بلوغ، عقل، اسلام و ایمان را در قاضی تحکیم لازم نمی‌دانند (ر.ک: انصاری، ۱۳۸۹) و بر همین اساس شهید ثانی عدم شرط ذکوریت را در قاضی تحکیم محتمل دانسته (شهید ثانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۷۰) و موسوی اردبیلی نیز تصریح به عدم شرط مرد بودن در قاضی تحکیم کرده است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۲۷)

از دیگر موارد جواز قضاوت زن، انتصاب زنان از جانب ولی فقیه به دلیل مصالح یا ضرورت‌ها و یا از باب ترجیح اهم بر مهم است که قاضی مأذون نامیده می‌شود. (موسوی سنگلاخی، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

بر اساس نظر برخی از فقها، نایب امام معصوم و حتی خود معصوم می‌تواند بر اساس اقتضائات، کسی را برای منصب قضاوت نصب کند که فاقد برخی از شرایط است. (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۲۲)

نتیجه‌گیری

امر قضاوت در دین اسلام اهمیت ویژه‌ای دارد تا جایی که بیشتر فقها در آثار مکتوب خود، بابتی جداگانه به آن اختصاص داده‌اند. فقها برای قاضی شرایط گوناگونی در نظر گرفته‌اند؛ از جمله مرد بودن قاضی، اما با بررسی در منابع فقهی موجود، این نتیجه حاصل می‌آید که شرط ذکوریت قاضی در میان فقهای شیعه از مسائل اختلافی است و شیخ طوسی نخستین فقیه شیعی است که ذکوریت را شرط قضاوت دانسته است. فقهای دیگر با استناد به ایشان در شرط مذکور، ادعای اجماع کرده‌اند؛ هرچند ایشان از اجماع سخنی نگفته است. پس تحقق اجماع در این قضیه منتفی است.

هم‌چنین با بررسی ادله مخالفان قضاوت زنان اعم از آیات و روایات ملاحظه می‌شود که مستند قابل پذیرش قطعی در این باره وجود ندارد و عدم جواز قضاوت زنان از مسلمات فقهی نیست

جایگاه و موضع قضاوت زنان... / ۱۰۷

و مورد اختلاف است. علاوه بر آن این گونه متون، نه تنها دلالت بر عدم روا داشتن قضاوت برای زنان نداشته، بلکه چه بسا که از مدلول بعضی از آن‌ها رواداری قضاوت زنان به دست آید. پس به نظر می‌رسد با توجه به اصل «اصالة الجواز»، قضاوت زنان و صدور حکم از طریق ایشان در موارد مجاز، به رسمیت شناخته شود.

نتیجه آن که درباره جواز یا عدم جواز قضاوت زنان دو دیدگاه وجود دارد؛ برخی قائل به جواز بوده و برخی قائل به عدم جواز قضاوت زنان هستند که تلاش شد به تبیینی از این دو دیدگاه پرداخته شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۸۹). قضا و شهادات. چاپ ۴. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. محقق: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶). مسند الإمام احمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵. ابن عابدین، محمد امین بن عمر (۱۴۲۱). رد المختار علی الدر المختار شرح التنویر الأبصار. دمشق: دار الثقافة والتراث.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر (۱۴۰۳). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الفکر.
۷. بهرامی خوشکار، محمد (۱۳۸۱). قضاوت و شهادت زنان در مکاتب فقهی. تهران: انتشارات سرای قلم.
۸. حسینی حائری، سید کاظم (۱۳۸۱). القضاء فی الفقه الإسلامی. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳). وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. تصحیح: عبدالرحیم ربانی شیرازی. تهران: منشورات المكتبة الإسلامية.
۱۰. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸). التفتیح فی شرح عروة الوثقی. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۱. زرگوش‌نسب، عبدالجبار (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی مسئله قضای زن از دیدگاه فقهای خاصه و عامه. پژوهش‌های اعتقادی کلامی. شماره ۵: ۱۱۶-۱۰۳.

۱۲. سید قطب، ابراهیم حسین (۱۴۰۰). *في ظلال القرآن*. قاهره: دار الشروق.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین علی (۱۴۱۲). *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. شهید ثانی، زین الدین علی (۱۴۱۸). *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرايع الإسلام*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳). *الميزان في تفسير القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طبرسی، ابوالفضل بن حسن (۱۴۲۷). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. بیروت: دار المرتضى.
۱۷. طوسی، ابو جعفر (۱۴۲۴). *الخلافة*. به کوشش سید علی خراسانی و سید جواد شهرستانی. قم: مؤسسة النشر الإسلامية.
۱۸. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷). *فقه سیاسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. الفاضل الآبی، زین الدین ابوعلی حسن (۱۴۰۸). *كشف الرموز في شرح المختصر النافع*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۰. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۰۵). *القضاء*. تهران: نشر خیام.
۲۱. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۳۸۹). *شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام*. تهران: انتشارات مؤسسه کتابسرای اعلی.
۲۲. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۶). *بررسی مسئله شایستگی زنان برای قضاوت*. دادرسی. شماره ۲: ۱۴-۱۰.
۲۳. معین، محمد (۱۳۹۱). *فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۷۹). *مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان*. چاپ ۳. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. مؤمنی، عابدین (۱۳۸۵). *آیه حلیة و قضاوت زن*. مقالات و بررسی ها. شماره ۹۲: ۱۲۲-۱۰۳.
۲۶. موسوی سنگلاخی، سید محمد یعقوب (۱۳۸۵). *قضاوت زن از دیدگاه فقه شیعه*. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۷. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۳۸۱). *فقه القضاء*. قم: مؤسسة النشر لجامعة المفید.
۲۸. مهرپور، حسین (۱۳۷۹). *مباحثی از حقوق زن*. تهران: انتشارات اطلاعات.

تبیین مفهومی و ماهوی معدن از منظر فقهی - حقوقی و دیدگاه معدن‌شناسان

محمد خیرخواه (افغانستان)^۱، جواد سالمی (ایران)^۲

چکیده

هنگامی که سخن از معدن و کانی به میان می‌آید، ناخود آگاه تصویر سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در ذهن انسان نقش می‌بندد. فقها تعریف معدن را با توجه به این که از حقایق عرفیه است، از اهل لغت گرفته‌اند و همان تعریف را تلقی به قبول کرده‌اند که معدن عبارت است از مواد طبیعی موجود در زمین که به دلیل منفعت و مالیتی که دارد، از زمین استخراج می‌شود. قانون به صورت قاعده، یا ترجمان رسمی و تدوین یافته قواعد شریعت است و یا قوانین موضوعه‌ای است که با احکام شرع و موازین اسلامی مغایرتی ندارد. بر این اساس، معدن به مثابه محدوده‌ای اطلاق شده که شامل ذخیره معدنی است. با این حال و با اشاره به این دو تعریف و ماهیت معادن در طبیعت، افکار عمومی نسبت به معادن دچار سردرگمی خواهد شد که به منظور روشن شدن موضوع لازم است انواع و اقسام معادن و مراحل عمر آن مورد بررسی قرار گیرد تا به وضوح، معدن تعریف شده و افکار مثبتی راجع به آن در ذهن عموم طنین انداز شود که برای تبدیل شدن کانسار که استعداد بالقوه موجود در طبیعت به معدن به مثابه استعداد بالفعل است، باید فرایندی طولانی انجام گیرد. این پژوهش با روش تحقیق کیفی به بررسی این مسئله پرداخته است.

واژگان کلیدی: معدن، معدن‌شناسان، رویکرد فقهی و حقوقی

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، جامعه المصطفی ع العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی ع، قم، ایران، m.kheyrkhah1367@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. مدرس گروه فقه و اصول، دانشکده فقه خانواده، جامعه المصطفی ع العالمیه، دانشگاه مجازی المصطفی ع، قم، ایران، jawadsalemi@yahoo.com

مقدمه

هرگاه واژگان معدن و کانی به زبان آورده می‌شود، ذهنیت انسان را به سوی سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی برده و تصویر آن را در ذهن‌ها مجسم و متصور می‌سازد؛ اما کاربرد معادن بیشتر از جواهرات است. از واژه معدن، مفهومی که در جوامع امروزی در افکار طنین انداز می‌گردد، عمومی بودن و سهیم بودن همه مردم در معدن است؛ به واسطه این مفهوم است که واژه معدن به صورت یک بسته مورد استفاده قرار می‌گیرد و به عنوان ثروت‌هایی که متعلق به همه مردم است، تعریف می‌شود.

استفاده از این تعریف ذهنیت غلطی را نسبت به ماهیت اصلی معادن در نزد عموم و به تبع آن نزد مدیران جامعه از جمله مجریان قوانین و مقررات عمومی، در برخورد با مسائل و دعاوی معدنی به وجود می‌آورد که آثار سوء این ذهنیت نادرست در هر گونه داوری، از جمله داوری نزد مردم محلی که معدن در آن محل قرار می‌گیرد، باعث ایجاد گرایش منفی نسبت به معدن‌کاری می‌شود؛ چون با این تعابیر از واژه معدن از دیر زمانی که مورد استفاده قرار گرفته، هیچ‌گاه مفهوم معدن زیر ذره بین قرار نگرفته و این واژه در حاشیه ذهن توده مردم آگاه و به ویژه مدیران جامعه قرار گرفته است.

بر این اساس، لازم است واژه معدن از نظر حقوقی و قانونی تعریف شود و از آن جایی که در کشورهای اسلامی و خصوصاً جمهوری اسلامی ایران قوانین از فقه اسلامی تبعیت دارد، می‌بایست این واژه نیز از لحاظ فقهی تعریف شده و مفهوم آن با ماهیت وجودی معادن بررسی گردد؛ لذا در این مقاله سعی بر آن است که مفهوم واژه معدن از لحاظ فقهی و حقوقی مورد بررسی قرار گیرد و با تعاریفی که زمین‌شناسان و مهندسی معدن از این واژه دارند، به مراحل حیات آن پرداخته شود تا ذهنیت مثبتی از مفهوم معدن ارائه گردد.

مبانی نظری کلیدواژه معدن

لغت‌پژوهان واژه معدن را از ریشه عدن دانسته و از لحاظ لغوی آن را مکان، استقرار، اصل و ریشه معنا نموده‌اند. تعاریفی که بر اساس معنای لغوی معدن از آن استنباط گردیده، مکان‌هایی هستند که دارای جواهرات و حاوی مواد پر ارزش می‌باشند؛ (صالحی مازندرانی و سالمی، ۱۳۹۸: ۱۹۹) هم‌چنین اسمی برای محل است و بر مکان و مرکز هر شیئی که اصل و ریشه و ابتدای آن باشد و اهل آن در آن‌جا به صورت دائمی ثابت و مستقر باشند، اطلاق می‌شود. (صانعی و رحمانی فرد سبزواری، ۱۳۹۹: ۱۳۱)

با توجه به تعاریف لغت‌پژوهان درباره معدن، می‌توان به این مطلب اشاره کرد که کلیدواژه معدن دارای معنای عام و خاص است؛ معنای عام آن محل اقامت یا اصل هر چیزی است، زیرا در تمام مواردی که کلمه معدن استعمال شده، معنای اقامت همراه با ثبات و دوام وجود دارد. معنای خاص آن نیز محل استخراج جواهر است و دلیل آن وضع این کلمه برای دلالت بر محل استخراج جواهر می‌باشد. البته معنای اخیر، عمومیت و شمول معنای سابق را ندارد. (جعفری، ۱۳۹۸: ۲)

از طرف دیگر، معدن در اصطلاح فقها با تعاریف مختلفی صورت گرفته که علامه حلی، شهید ثانی، نجفی و نراقی از معدن این‌گونه تعبیر نموده‌اند که معدن اسم برای حال است و بخشی از زمین که اجزا و مواد آن دارای ویژگی‌های خاص و مفیدی است که به همین سبب، ارزشمند و مورد رغبت مردم واقع شده است. (صانعی و رحمانی فرد سبزواری، ۱۳۹۹: ۱۳۱)

به نظر برخی از فقها معدن فقط بر مواد استخراج شده اطلاق می‌شود: «ظاهر الفقهاء أو صریحهم أنّ المراد بالمعدن الحالّ لا المحلّ»؛ اما به نظر برخی دیگر، هم بر محل و هم بر مواد مستخرج، اطلاق معدن صحیح هست.

علامه بحرانی می‌نویسد: برخی فقها بر مواد مستخرج، معدن گفته‌اند و برخی دیگر بر زمینی که دارای ویژگی مالی باشد و بتوان نفع قابل توجهی از آن برد نیز معدن اطلاق کرده‌اند؛ (صالحی مازندرانی و سالمی، ۱۳۹۸: ۱۹۹) اما ایشان معدن را این‌گونه تعریف نموده‌اند:

هر چیزی که ماهیتش با ماهیت زمین ولو به خاطر یک خصوصیت زائد متفاوت شده باشد، معدن است. (ر.ک: مدرسه فقهی امام باقر علیه السلام، ۱۳۹۶)

در عین حال، برخی فقها در اصطلاح نیز معدن را موافق معنای لغوی آن دانسته و بر مکان‌هایی اطلاق نموده‌اند که مرکز و حاوی مواد دارای خصوصیت و ارزش اقتصادی باشد. (صالحی مازندرانی و سالمی، ۱۳۹۸: ۱۹۹)

در میان فقهای اهل سنت نیز معدن تعاریفی دارد که می‌توان چنین بیان نمود: معدن عبارت است از آنچه خداوند در زمین از طلا و نقره یا غیر این دو مانند مس، سرب و کبریت خلق کرده است و اخراج آن‌ها از زمین نیازمند کار و تصفیه می‌باشد و یا عبارت است از آنچه از زمین به دست می‌آید، از چیزهایی که خداوند متعال آن‌ها را خلق کرده و از غیر جنس زمین است و فرقی نیز نمی‌کند که جامد یا مایع باشد. (کوخابی زاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۲۵)

آنچه باید در این جا مد نظر قرار گیرد، این است که معدن یک موضوع مخترع شرعی مثل نماز و یا مستنبط شرعی مثل غناء نیست که برای تعریف آن لازم باشد به مجتهد رجوع کرد؛ بلکه یک موضوع عرفی است که در تعریف آن باید به عرف رجوع کرد^۱ و هر چه را عرف معدن دانست، باید احکام معدن را بر آن بار نمود و به همین جهت است که امام خمینی ره تعریف آن را به عرف موکول نموده است. (ر.ک: مدرسه فقهی امام باقر علیه السلام، ۱۳۹۶)

برای تبیین معنای عرفی معدن، شاخصه‌هایی که صادق بر وجود معدن می‌کند از کلام فقها قابل استخراج است که این شاخصه‌ها عبارت‌اند از: وجود در زمین، منفعت و مالیت مواد معدنی، نقش تکون طبیعی در صدق معدن و خروج از حقیقت زمین.

۱. موضوعات احکام بر سه قسم است: أ. موضوعات مخترعه: موضوعاتی که شارع آن‌ها را اختراع نموده است؛ مثل نماز. ب. موضوعات مستنبطه: موضوعاتی که شارع آن‌ها را اختراع نکرده، اما در آن‌ها قیودی را کم و یا زیاد نموده است و این قیود را مجتهد باید با رجوع به ادله استنباط نماید. ج. موضوعات عرفی: موضوعاتی که شارع هیچ دخل و تصرفی در آن‌ها نکرده است؛ مثل آب که موضوع برای مطهر است.

بنابراین، تعریف اصطلاحی معدن عبارت است از مواد طبیعی موجود در زمین که به دلیل منفعت و مالیتی که دارد، از زمین استخراج می‌شود. (جعفری، ۱۳۹۸: ۷)

انواع و اقسام معادن از منظر فقهی

فقه‌ها برای معادن انواع و اقسامی را نام برده‌اند که در این تقسیم‌بندی، انواع معادن نظر به جنس آن‌ها به معادن طلا، نقره، سرب، آهن، مس، زغال سنگ، نفت، گوگرد، فیروزه، نمک و انواع دیگر فلزات یاد شده است؛ هم‌چنین گچ، آهک، گِل سرخ و انواع سنگ‌ها نیز به شرط آن‌که عرف به آن‌ها معدن اطلاق کند، جزو معادن محسوب می‌شوند.

در بین فقه‌های اهل سنت، معادن به صورت جامد و مایع تقسیم‌بندی شده و معادن جامد نیز به دو دسته منطیع و غیر منطیع تقسیم می‌شوند. معادن جامد منطیع عبارت از آن معادنی هستند که جوهر آن با حرارت و ذوب نمودن حاصل می‌شود؛ مانند طلا، نقره، آهن، مس، سرب و جیوه و معادن جامد غیر منطیع آن معادنی هستند که جوهر آن بدون حرارت و ذوب حاصل می‌گردد؛ مانند گچ، آهک، سرمه، یاقوت و نمک. در مقابل، معادن غیر جامد مانند قیر و نفت هستند که به صورت مایع و سیال در طبیعت یافت می‌شوند. (سعدی و آقا موسی طهرانی، ۱۳۹۵: ۲۹-۲۸)

به طور کلی، فقه‌ها معادن را به دو دسته ظاهری و باطنی تقسیم نموده‌اند و در تعریف معادن ظاهری و باطنی نیز دو نظریه وجود دارد:

مطابق با نظریه اول، محقق کرکی در تعریف معادن ظاهری بیان می‌دارد: «المراد بالمعادن الظاهره ما یکون علی وجه الارض ولا یتوقف الوصول الیها علی عمل». (محقق کرکی، ۱۴۱۰: ۳۹) مطابق این تعریف، معدن ظاهری آن است که ماده معدنی روی زمین بوده و دستیابی به آن نیازمند عمل اضافی و یا هزینه نباشد.

علامه حلی از معادن ظاهری تعریفی دیگر دارند: «والمراد بالظاهر ما یبدو جوهرها من غیر عمل وانما السعی والعمل التحصیله اما سهلاً و متعباً، ولا یفتقر الی اظهار، کالمح و النفط

والقار والمومیا والکبریت واحجار الریحی والبرمه والکحل والیاقوت ومقالع الطین واشباهها». (حلی و حسینی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۴۰۳) مطابق این تعریف، مراد از معدن ظاهری آن است که جوهر ماده معدنی بدون انجام عمل اضافی ظاهر شود، هر چند که سعی و عمل برای تحصیل ماده معدنی ممکن است سخت و یا آسان باشد.

وفق این نظر فقهی، ملاک در تمییز معدن ظاهری آن است که دستیابی به این معادن نیاز به کار جدیدی مانند پالایش ناخالصی‌ها و مانند آن نداشته باشد؛ بلکه جوهر معدنی آن به صورت طبیعی آشکار باشد و برای نمونه نمک و نفت را مثال زده‌اند، مشابه این عقیده را شهید ثانی نیز بیان کرده‌اند. (مرادی و رنجبر، ۱۳۹۵: ۷۲-۷۱)

با توجه به این تعاریف از معادن ظاهری، در خصوص معادن باطنی نیز چنین حاصل می‌آید که در این نوع معادن، ماده استخراج شده از معدن برای ابراز خصایص معدنی نیازمند فعل و انفعالاتی باشد؛ مانند آهن و طلا. این معدن با مواد دیگری آمیخته است که به دست آوردن آن نیازمند هزینه‌کرد و تلاش فراوان است. (همان: ۷۲)

از طرف دیگر و مطابق با نظریه دوم، معادن ظاهری به معادنی اطلاق می‌گردد که در طبقات روین سطح زمین موقعیت دارند و به آن‌ها معادن سطح الارضی نیز گفته می‌شود و معادن باطنی آن معادنی هستند که در اعماق زمین موقعیت دارند و به آن‌ها معادن تحت الارضی نیز می‌گویند.

طبق این تعریف، صاحب «جواهر الکلام» در تمییز معادن باطنی از معادن ظاهری معتقد است که اگر برخی از معادن نیاز به کنار زدن خاک اندکی برای ظاهر شدن داشته باشند که در اثر سیل و مانند آن پوشانده شده است، در حکم معدن ظاهری است؛ هم‌چنان‌که اگر برخی معادن که ظاهری هستند، مثل خروج خودجوش نفت از زمین در طبقات زیرین زمین باشند و وصول بر آن و استخراج آن‌ها نیاز به حفر زمین داشته باشد، این معادن در حکم معادن باطنی هستند. (ر.ک: همان: ۷۱)

مفهوم‌شناسی معدن از منظر علم حقوق

در حقوق کنونی ایران، هر چند به لحاظ ماهوی، شریعت اسلامی مبنا و منبع مادی حقوق است؛ ولی به لحاظ صوری و در منابع رسمی حقوق، قانون به عنوان نخستین منبع اصلی است که یا ترجمان رسمی و تدوین یافته قواعد شریعت است و یا قوانین موضوعه‌ای است که با احکام شرع و موازین اسلامی مغایرتی ندارد. پس از قانون، قواعد نامدون شریعت، دومین منبع اصلی و رسمی است که چون آن‌ها را باید در منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر جستجو کرد، در متون قانونی با همین عنوان از آن یاد شده است. عرف، رویه قضایی و دکترین، بیشتر به عنوان منبع تفسیر و گاهی به عنوان منبع رسمی فرعی و تکمیلی پس از قانون و شریعت قرار دارند. (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹: ۱۶۹-۱۶۸)

با بیان این موضوع، جهت بررسی مفهوم معدن از لحاظ حقوقی باید به قانون معادن رجوع کرد. در قانون معادن و در ماده اول آن به تعاریف بعضی اصطلاحات پرداخته که برای تبیین مفهوم معدن از لحاظ حقوقی، طبق این ماده توجه به تعریف اصطلاحات اعم از ماده معدنی، منبع معدنی، کانه، ذخیره معدنی و معدن با اهمیت است. در این ماده، اصطلاحات بیان شده چنین تعریف شده است:

- ماده معدنی (کانی): هر ماده یا ترکیب طبیعی به صورت جامد، گاز یا مایع و یا محلول ایجاد شده در آب در اثر تحولات زمین‌شناسی
- معدن: محدوده‌ای شامل ذخیره معدنی
- منبع معدنی: تمرکز و یا انباشت طبیعی یک یا چند ماده معدنی در زیر یا روی زمین و یا محلول در آب
- کانه (کانسنگ): مواد معدنی یا کانی‌های موجود در کانسار همراه با ارزش اقتصادی
- ذخیره معدنی (کانسار): منبع معدنی با بهره‌برداری به صرفه و سودآور

با استفاده از این تعاریف، می‌توان معدن را این‌گونه تعریف نمود که معدن شامل محدوده‌ای در زیر یا روی زمین است که در آن هر ماده یا ترکیب طبیعی که به صورت جامد، گاز، مایع یا محلول در آب، در اثر تحولات زمین‌شناسی متمرکز گردیده باشد و دارای ارزش اقتصادی بوده و بهره‌برداری از آن مقرون به صرفه باشد.

انواع و اقسام معادن از منظر قانون

طبق تعریف معدن در قانون، می‌توان انواع معادن را از لحاظ موقعیت به معادن سطح الارضی یا ظاهری و معادن تحت الارضی یا باطنی تقسیم نمود. معادن ظاهری معادنی هستند که در روی زمین قرار دارند و استخراج آن‌ها عملیات حفاری مخصوصی را لازم ندارد و معادن باطنی معادنی هستند که به وسیله حفاری و عملیات مخصوص مانند کندن راهرو و چاه چنان‌که در معادن نفت و ذغال سنگ و امثال آن‌ها است، به مواد معدنی منظور دست یابند. (امامی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۱۱)

از لحاظ حالت فیزیکی معادن نیز می‌توان چهار نوع جامد، گاز، مایع و محلول در آب را به عنوان اقسام معادن در نظر گرفت.

هم‌چنین از لحاظ جنسیت، معادن طبق قانون به چهار طبقه زیر تقسیم‌بندی شده‌اند:

- طبقه اول: سنگ آهک، سنگ گچ، شن و ماسه، خاک رس، صدف دریایی، پوکه معدنی، نمک آبی و سنگی، مارن، سنگ لاشه ساختمانی و نظایر آن‌ها.
- طبقه دوم: این طبقه به هشت زیر مجموعه دیگر تقسیم گردیده است:
 ۱. آهن، طلا، کرم، قلع، جیوه، سرب، روی، مس، تیتانیوم، انتیمون، مولیبدن، کبالت، تنگستن، کادمیوم و سایر فلزات.
 ۲. نیترات‌ها، فسفات‌ها، بورات‌ها، نمک‌های قلیایی، سولفات‌ها، کربنات‌ها، کلوریت‌ها به استثنای مواد یاد شده در طبقه یک و نظایر آن‌ها.

۳. میکا، گرافیت، تالک، کائولن، نسوزها، فلدسپات، سنگ و ماسه سیلیسی، پرلیت، دیاتومیت، زئولیت، بوکسیت، خاک سرخ، خاک زرد، خاکهای صنعتی و نظایر آنها.
 ۴. سنگ‌ها و کانی‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی مانند الماس، زمرد، یاقوت، یشم، فیروزه، انواع عقیق و امثال آنها.
 ۵. انواع سنگ‌های تزئینی و نما.
 ۶. انواع زغال سنگ‌ها و شیل‌ها، قیر طبیعی و سنگ آسفالت طبیعی.
 ۷. مواد معدنی قابل استحصال از آب‌ها و گازهای معدنی به استثنای گازها هیدروکربوری.
 ۸. مواد معدنی موجود در فلات قاره.
- طبقه سوم: شامل کلیه هیدروکربن‌ها به استثنای زغال سنگ مانند نفت خام، گاز طبیعی، پلمه سنگ‌های نفتی و ماسه‌های آغشته به نفت و امثال آنها.
 - طبقه چهارم: شامل تمامی مواد پرتوزا اعم از اولیه و ثانویه.

نظر به ماده دوازدهم قانون معادن (مصوب ۱۳۷۷)، تقسیم‌بندی دیگری برای معادن در نظر گرفته شده است. در این ماده، معادن بزرگ با توجه به میزان ذخیره، عیار میزان استخراج، ارزش ماده معدنی، میزان سرمایه‌گذاری، موقعیت جغرافیایی، ملاحظات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به پیشنهاد وزارت معادن و فلزات و تصویب هیئت وزیران تشخیص داده می‌شود و نحوه بهره‌برداری از آن توسط هیئت دولت تعیین می‌گردد. در مقابل این‌طور استنباط می‌گردد که معادن کوچک نیز وجود دارند که صلاحیت اعطای جواز بهره‌برداری از این‌گونه معادن بر عهده وزارت معادن و فلزات خواهد بود.

مفهوم‌شناسی معدن از منظر معدن‌شناسان

پوسته زمین منبع با اهمیت برای تمامی مواد معدنی مورد نیاز بشر است که آشنایی با اصول و قوانین حاکم بر تشکیل ذخایر معدنی برای بهره‌برداری بهینه از این انباشته‌های بیکران، ضروری است. زمین‌شناسان و متخصصین معدن برای استفاده انسان از منابع طبیعی و پوسته زمین،

وظیفه‌ای سنگین دارند و انتظار جامعه از آن‌ها آگاهی از چگونگی تشکیل، یافتن ذخایر و بهره‌برداری با روش‌های مناسب است.

زمین‌شناسی بر پایه مطالعه سنگ‌ها استوار است و سنگ، رایج‌ترین و آشناترین ماده از مواد تشکیل دهنده زمین است. سنگ بستر سخت یا در سطح زمین نمایان است و یا زیر لایه‌ای نازک از خاک یا واریزه قرار گرفته است. سنگ سخت، خاک و واریزه‌ای که بر روی آن قرار دارند، همه از کانی‌ها تشکیل یافته‌اند.

در زمین، بیش از ۲۰۰۰ کانی شناخته شده وجود دارد که برخی از این کانی‌ها تنها از یک عنصر تشکیل شده‌اند؛ مانند مس، نقره، طلا، جیوه و گوگرد. برخی از دیگر کانی‌ها، ترکیبات نسبتاً ساده‌ای از عناصر هستند. برای مثال کانی هالیت از دو عنصر سدیم و کلر به نسبت مساوی تشکیل شده است. کانی‌های دیگر، ترکیب پیچیده‌تری دارند. (لیت و همکاران، ۱۳۸۰: ۳۸) هر کانی دارای ترکیب شیمیایی و خواص فیزیکی مخصوص به خود است. با این وجود، کانی‌های سازنده لایه‌های بیرونی زمین، بسیار محدود و انگشت‌شمارند و حدود ۱۲ کانی هستند. (همان: ۷)

با بیان این مطالب و با مطالعه و بررسی آثار زمین‌شناسان و متخصصین معدن، از واژه معدن تعریف جامع و کاربردی نشده است. در این آثار هرگاه نامی از واژه معدن برده شده، به تعریف کانی پرداخته‌اند که عبارت است از همه اجسامی که جامد، طبیعی و یکنواخت بوده و در تمامی قسمت‌های خود خواص مشترکی نشان بدهند. (معتمد، ۱۳۸۶: ۸۶)

در جایی دیگر، این واژه به عنصر یا ترکیب طبیعی غیر آلی که دارای ساختمان داخلی منظم، ترکیب شیمیایی و خواص فیزیکی مشخص باشد، (مدنی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴) تعریف شده است و در ادامه نیز واژه دیگری که آن را کانسار می‌نامند، مورد استفاده قرار گرفته است. کانسار به بخشی از پوسته زمین اطلاق می‌شود که تحت شرایط خاص زمین‌شناسی، ماده معینی در آن

متمرکز شده که از نظر اقتصادی ارزش داشته باشد؛ نظیر مقدار، کیفیت، محل جغرافیایی و بازار مصرف (یعقوب‌پور، ۱۳۸۳: ۱) و به طور خلاصه، تمرکز طبیعی مواد معدنی است که دارای ارزش اقتصادی می‌باشد. (مدنی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴)

برای این‌که بتوان مفهوم کانسار و معدن را از هم تفکیک نمود، لازم است به موضوعی پرداخته شود که به طور کلی موجودیت معدن به آن بستگی دارد. برای معدن چرخه حیات تعیین نموده اند. از آنجایی که معدن جزو منابع طبیعی تجدیدناپذیر است، چرخه حیات معدن مجموع فرایندهای مرتبط به هم را شامل می‌شود که بعد از ختم آخرین فرایند، دیگر معدنی وجود نخواهد داشت.

چرخه حیات معدن شامل پنج فرایند است که عبارت‌اند از پی‌جویی^۱، اکتشاف^۲، آماده‌سازی^۳، بهره‌برداری^۴ و بازسازی^۵ که در ادامه به صورت اجمالی، معرفی می‌شوند:

slideshare.net/umer_1/stages-in-life-of-mine

- پی‌جویی؛ از اولین اقدامات اکتشافی یک معدن محسوب می‌شود. در این مرحله زمین‌شناسان و مهندسی معدن فعالیت خود را آغاز نموده و هدف آن‌ها از عملیات پی‌جویی آن است که با توجه به معیارها اعم از آب و هوایی، سنی، سنگ‌شناسی، ساختمانی و ژئوشیمیایی و نشانه‌های مختلف اعم از نشانه‌های محلی، گیاهی و همزاد با استفاده از روش‌های مختلف پی‌جویی، موقعیت کانسار و وضعیت عمومی آن را مشخص نمایند. این اولین مرحله از اکتشاف است که در صورت رضایت‌بخش بودن نتایج حاصل، آغاز عمر یک معدن خواهد بود. (رستگار، ۱۳۹۹)

-
1. Prospecting
 2. Exploration
 3. Development
 4. Exploitation
 5. Reclamation

- اکتشاف؛ عملیات اکتشاف پس از یافتن کانسار شروع می‌شود و قبل از آماده کردن طرح معدن، انجام این عملیات ضروری است. هدف از عملیات اکتشاف، بررسی و شناسایی دقیق کانسار، مطالعه ساختمان داخلی آن، خصوصیات سنگ‌های مجاور و تعیین اندازه، شکل و ارزش کانسار به طور دقیق است؛ بنابراین طراحی معدن وقتی مفهوم اجرایی پیدا می‌کند که توسط کارهای اکتشافی، شکل کانسار و میزان ذخیره معلوم شده باشد. در پایان مرحله اکتشاف، کانسار؛ یعنی استعداد بالقوه موجود در طبیعت برای این‌که نام معدن را به خود بگیرد و به استعداد بالفعل تبدیل گردد، از طریق مطالعات امکان‌سنجی تعیین می‌شود. این مطالعات یک قاعده و زیربنای تعریف شده فنی، زیست‌محیطی و تجاری را برای تصمیم در خصوص سرمایه‌گذاری فراهم می‌کند. معمولاً این مطالعات هدف کار را به صورت صریح و روشن تعریف می‌کنند و به عنوان خط پایه و مبنا به پیشرفت پروژه در فازهای بعدی کمک می‌کنند.
- آماده‌سازی؛ پس از آن‌که در مرحله اکتشاف بررسی‌های کمی و کیفی بر روی کانسار انجام شد و کانسنگ به منظور استخراج مناسب تشخیص داده شد، بایستی کانسنگ برای استخراج در دسترس قرار گیرد. به تمامی اقدامات لازم برای رساندن یک معدن به ظرفیت و تولید کامل و برنامه‌ریزی شده، آماده‌سازی گفته می‌شود. مراحل که برای آماده‌سازی معادن طی خواهد شد، از قرار زیر است:

- قبول گزارش امکان‌سنجی
 - تأیید روش و طرح معدن‌کاری
 - تهیه مقدمات تأمین منابع مالی بر اساس برآوردهای تأیید شده هزینه گزارش امکان‌سنجی
 - تعیین حقوق مربوط به سطح زمین و حقوق کانی در صورت نیاز
 - جمع‌آوری مقررات و استانداردهای زیست‌محیطی و اخذ مجوز بهره‌برداری
 - ایجاد و تأمین راه‌های دسترسی سطحی، حمل و نقل، ارتباطات و نیروی برق
- برای محل معدن

- طراحی و احداث کارخانه‌های سطحی؛ از جمله تمامی تسهیلات خدماتی، پشتیبانی و دفاتر اداری
 - احداث کارخانه فرآوری در صورت لزوم و تسهیلات حمل و نقل ماده معدنی
 - ایجاد و تأمین تسهیلات انتقال باطله و انباشت آن
 - انتخاب ماشین آلات معدن‌کاری برای آماده‌سازی و بهره‌برداری همراه با آموزش در صورت لزوم
 - احداث بازکننده‌های اصلی دسترسی به ماده معدنی و بازکننده‌های ثانویه در صورت لزوم
 - استخدام و آموزش نیروهای کارگری و تهیه خدمات پشتیبانی با توجه به نیازهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کارکنان
- بعد از طی این مراحل، با حفر بازکننده‌ها شامل چاه، تونل و رمپ در روش زیرزمینی و بهره‌برداری و احداث پله و راه‌های دسترسی در روش روباز، کانسار برای استخراج باز می‌شود و همراه با آن معدن‌کاری به معنی خاص خود شروع می‌شود. (رستگار، ۱۳۹۹)

- بهره‌برداری؛ در این مرحله از عمر معدن، ماده معدنی به مقادیر کلان از زمین استخراج شده و تأکید عمده بر روی تولید^۱ است. استخراج ماده معدنی که در مرحله آماده‌سازی صورت می‌گیرد، فقط به میزانی انجام می‌شود که اطمینان حاصل شود تا وقتی تولید شروع شد، بتواند در طول عمر معدن به طور پیوسته ادامه یابد. هدف اصلی این مرحله، تولید ماده معدنی در حد و اندازه‌ای است که در محل ماده معدنی تمام شود و یا در حدی باشد که استخراج آن مقرون به صرفه نباشد. تمامی مسائل مربوط به بهره‌برداری ماده معدنی در مرحله قبل پی‌ریزی شده و برای هر قطعه از سنگ معدنی که استخراج می‌شود، در مرحله آماده‌سازی برنامه‌ریزی صورت می‌گیرد

و روش بهره‌برداری نیز مشخص می‌گردد تا با هزینه کم بتوان حجم بیشتری از معدن استخراج نمود. (رستگار، ۱۳۹۹)

• بازسازی؛ آخرین مرحله از عمر اغلب معادن، بازسازی است. فرآیندی که طی آن معدن بسته شده و عملیات احیا و تجدید پوشش گیاهی و بازگرداندن ارزش زمین و آب انجام می‌شود. مهندسان طراح معدن باید معدن را با در نظر گرفتن فرآیند بازسازی، طراحی کنند تا هزینه‌های کلی معدن‌کاری به علاوه بازسازی کمینه شود. ایده جدید در صنعت معدن‌کاری، استفاده درازمدت و سازگار با محیط زیست از ذخایر است.

در طراحی به منظور بازسازی هر نوع ماده معدنی، باید مسائل بسیاری را در نظر گرفت. نخستین مسئله ایمنی محل معدن است. عملیات برداشتن و انتقال ساختمان‌های اداری، تجهیزات فرآوری، وسایل حمل و نقل، خدمات عمومی و دیگر سازه‌های سطحی معمولاً باید به پایان برسد، آنگاه شرکت معدنی ملزم است که همه چاه‌ها و تونل‌ها را که ممکن است خطرات فیزیکی ایجاد کنند، مسدود کرده، دیوارهای بلند در صورت وجود باید تعدیل شود و پرتگاه‌ها و شیب‌های خطرناک به نحوی درست گردند تا از صدمات و یا مرگ ناشی از ریزش و لغزش‌ها جلوگیری شود.

دومین مسئله اصلی که هنگام بازسازی معدن باید به آن توجه کرد، بازگرداندن و ترمیم سطح زمین، کیفیت آب و مناطق تخلیه باطله‌هاست تا این‌که آلودگی درازمدت آب، فرسایش خاک، تولید گرد و خاک و یا مسائل پوشش گیاهی روی ندهد. بازگرداندن گیاهان طبیعی بخش مهمی از این فرآیند است؛ چرا که گیاهان به پایداری سازه‌های خاکی و شکل طبیعی منطقه کمک می‌کنند. آخرین نگرانی مهندس طراح معدن، کاربری زمین پس از پایان استخراج است. بسیاری از محل‌های معادن قدیمی به پناهگاه‌های حیات وحش، مراکز خرید، محل مسابقات گلف، فرودگاه، دریاچه، انبارهای زیرزمینی، موزه، هتل، مناطق تخلیه باطله‌های جامد و بسیاری مصارف دیگر که می‌توانند برای جامعه مفید باشند، تبدیل شده‌اند که با برنامه‌ریزی معدن برای

عمران و آبادانی پس از آن، برنامه‌ریزان معدن می‌توانند ارزش زمین‌های استخراج شده را بالا ببرند و به کاربری آن کمک کنند.

اتمام موفقیت‌آمیز بازسازی یک معدن، عقیده عموم را نسبت به صنعت معدن‌کاری بهبود می‌بخشد و باعث می‌شود آژانس‌های کنترل‌کننده نسبت به شرکت معدنی، حسن نیت داشته باشند. نیل به این هدف زمانی به نتیجه خواهد رسید که طی یک برنامه‌ریزی درست قبل از آغاز نخستین حفاری، عملیات بازسازی شروع شود و به موازات برداشت ماده معدنی، حفظ محیط زیست نیز مد نظر گرفته شود. (رستگار، ۱۳۹۹)

انواع و اقسام معادن از منظر معدن‌شناسان

در تقسیم‌بندی معادن توسط مهندسين معدن، معیارهایی که مد نظر است عبارت‌اند از: منشأ پیدایش، عناصر تشکیل‌دهنده و روش‌های معدن‌کاری که در ادامه تبیین می‌شوند: منشأ پیدایش؛ سنگ که خود از چندین کانی تشکیل یافته، قسمت‌های جامد پوسته زمین را تشکیل داده است. از لحاظ منشأ پیدایش، سنگ‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند: سنگ‌های آذرین، سنگ‌های رسوبی و سنگ‌های دگرگونی. از آن‌جا که در اجزای تشکیل‌دهنده سنگ‌ها، کانی‌هایی که ارزش اقتصادی دارند سهم هستند، به صورت رگه‌های معدنی در نقاط مختلف با شرایط خاص زمین‌شناسی تشکیل می‌شوند و استفاده از آن به صورت سنگ معدن امکان‌پذیر است و به دو نوع تقسیم می‌شوند:

توده‌های معدنی رسوبی: در رگه‌های رسوبی، تراکم بعضی مواد تخریبی یا شیمیایی صورت می‌گیرد؛ مانند طلا که در آبرفت‌ها وجود دارند و نمک‌ها، در نتیجه انحلال و انتشار در آب‌های جاری و سرانجام رسوب در محیطی کولابی یا دریاچه‌ای تولید معادن گچ، نمک و آهن الیتیک را می‌کنند. (معتمد، ۱۳۸۶: ۱۹۱)

توده‌های معدنی از منشأ درونی: این رگه‌ها معمولاً از تغییر شکل مواد قسمت‌های عمیق زمین حاصل می‌گردند و گازهای کانی‌ساز نیز در پیدایش این رگه‌ها مؤثر واقع می‌شوند؛ مانند پلاتین، کرومیت، طلا، الماس، کوارتز، اورانیوم و قلع. (همان: ۱۹۲-۱۹۱)

- عناصر تشکیل دهنده؛ از لحاظ عناصر تشکیل دهنده، معادن به سه گروه تقسیم‌بندی می‌شوند: معادن فلزی مانند آهن، روی، طلا، نقره و جست؛ معادن غیر فلزی مانند نمک، سنگ‌های ساختمانی، گوگرد و فسفر؛ معادن نفت، گاز طبیعی و ذغال سنگ.
- روش‌های معدن‌کاری؛ تقسیم‌بندی دیگری وجود دارد که به طور کلی معادن را به دو دسته سطحی و زیرزمینی تقسیم نموده‌اند که در این تقسیم‌بندی، روش‌های معدن‌کاری به عنوان معیار اصلی در نظر گرفته شده است. روش‌های معدن‌کاری بر مبنای مشخصات کانسار، محدودیت‌های ایمنی، فنی و عوامل اقتصادی انتخاب می‌شود. شرایط زمین‌شناسی نظیر عمق و شکل کانسار، مقاومت ماده معدنی و سنگ‌های دیواره، نقش اساسی در انتخاب روش معدن‌کاری دارند. در انتخاب روش، روشی انتخاب می‌شود که بیشترین انطباق را با مشخصات کانسار داشته باشد و در قالب محدودیت‌های ایمنی، زیست‌محیطی، فناوری، اقتصادی و تمامی عوامل وابسته بیشترین سود را همراه داشته باشد.

به طور کلی، عوامل مؤثر در انتخاب روش‌های سطحی یا زیرزمینی برای استخراج کانسار عبارت‌اند از: اندازه، شکل و عمق کانسار، شرایط سنگ، بازدهی و ظرفیت ماشین آلات، سرمایه لازم و هزینه‌های عملیاتی، درصد بازیابی کانسنگ و درآمدها، ایمنی حوادث ناشی از کار و جنبه‌های زیست‌محیطی.

نفت خام، گاز طبیعی، مایعات گاز طبیعی و مواد همراه قابل عرضه در بازار نیز از جمله معادن زیر زمینی محسوب می‌گردند. روش استخراج این نوع مواد با دیگر کانی‌هایی که به صورت جامد تشکیل شده‌اند، متفاوت است. این مواد به صورت سیال توسط لوله‌هایی که

ارتباط دهنده مخزن تا سطح زمین هستند، استخراج می‌شوند. این سیالات در شرایط اولیه مخزن، به حالت تک‌فاز (نفت خام یا گاز طبیعی) و یا دوفاز (گاز میعانی) هستند که تحت دما و فشار متغیر ممکن است که حالت آن نیز تغییر یابد. حالت این نوع معادن وجه تمایز آن با دیگر معادن است.

نتیجه‌گیری

از مجموع یافته‌های این پژوهش، نتایج زیر حاصل می‌آید:

۱. برای تعریف معدن، چون مسئله‌ای نیست که برای روشن شدن آن به مجتهد رجوع شود، لازم است که به عرف رجوع کرد؛ عرفی که درباره معادن ابراز نظر می‌کنند و نظرات ایشان قابل پذیرش است، زمین‌شناسان و مهندسیین معدن هستند.
۲. بنا به تعاریفی که در اصطلاح فقها از معدن شده است، میان واژه معدن و معدن‌کاری تفکیک صورت می‌گیرد. معدن‌کاری به فعالیت‌هایی که با غرض بهره‌برداری از معدن انجام می‌گیرد، گفته می‌شود.
۳. خاک که از تخریب و فرسایش سنگ‌های پوسته زمین حاصل می‌گردد، در خود بعضی کانی‌هایی که دارای ارزش اقتصادی است را به همراه دارد. این ماده در نظر عموم شاید چیز بی‌ارزشی باشد؛ اما از نظر زمین‌شناسان و مهندسیین معدن حائز اهمیت است؛ چون در قسمت ابراز نظر راجع به معادن، زمین‌شناسان و مهندسیین معدن می‌توانند نظریات خود را ارائه نمایند، هم‌چنین لازم است ارزش این ماده نیز در نظر گرفته شود و نظر به استفاده‌هایی که از آن می‌شود، از لحاظ قانونی نیز باید به آن توجه صورت گیرد.
۴. کانی‌هایی که دارای ارزش اقتصادی هستند، به صورت همگن در نقاط مختلف زمین از اثر فعالیت‌های زمین‌شناسی تجمع نموده‌اند که باعث ایجاد کانسارها می‌شوند. هرگاه این کانسارها کشف، شکل و موقعیت آن نظر به سطح زمین طراحی شده و راه‌های

رسیدن به آن مورد ارزیابی قرار گیرد و از لحاظ اقتصادی استخراج آن مقرون به صرفه و دارای منفعت باشد، در آن صورت به آن معدن اطلاق می‌گردد.

با این نتایج و برای این‌که از معدن و معدن‌کاری در ذهن عموم انگیزه مثبت ایجاد گردد، پیشنهاد می‌شود از لحاظ حقوقی، معادن مورد بررسی قرار گیرند؛ همان‌طور که برای معادن نفت و گاز، رشته جداگانه‌ای در دانشگاه‌ها با عنوان حقوق نفت و گاز ایجاد گردیده و تمامی مسائل حقوقی نفت و گاز در این رشته مورد بررسی قرار می‌گیرد و حتی بعضی از دروس رشته مهندسی نفت نیز در این رشته تدریس می‌شود، مناسب است رشته‌ای با عنوان حقوق معادن که تمامی انواع معدن را مورد بررسی قرار دهد، ایجاد گردد و برای مراحل پنج‌گانه عمر یک معدن و باید ها و نبایدهای آن از لحاظ حقوقی مورد بحث قرار گیرد.

هرگاه محصول معدن، سنگ معدن معرفی شود، از آن‌جا که همین سنگ معدن دارای ذرات و عناصر مفید و با ارزش دیگری نیز می‌باشد، با جدا ساختن بخش فراوری از فعالیت‌های معدن‌کاری می‌توان بخش صنعتی را در استفاده درست از محصول معدن که همان سنگ معدن است، وادار ساخت و کارخانه‌های صنعتی را که محصول آن تولید انواع مختلف کانی‌های مفید از سنگ معدن است، ایجاد نمود و این امر باعث ارزش نهادن به امر مهندسی معدن و معدن‌کاری خواهد بود.

فهرست منابع

۱. امامی، میر سید حسن (۱۴۰۱). حقوق مدنی. چاپ ۴۰. تهران: انتشارات اسلامیه.
۲. جعفری، شعبانعلی (۱۳۹۸). ماهیت و ملکیت معدن در فقه امامیه. مطالعات فقه امامیه. دوره ۹۸. شماره ۲ (شماره پیاپی ۱۳): ۹۳-۱۱۸.
۳. حلی، حسن بن یوسف. والسید محمد جواد الحسینی العاملی (۱۴۱۴). مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة. قم: مرکز النشر الإسلامی.
۴. دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۸۹). مقدمه علم حقوق با رویکرد به حقوق ایران و اسلام. چاپ ۲. تهران: انتشارات سمت.

تبيين مفهومی و ماهوی معدن... / ۱۲۷

۵. رستگار، علیرضا (۱۳۹۹)، مراحل عمر یک معدن: *of-a-mine* / مراحل-عمر-یک معدن www.mining-eng.ir
۶. سعدی، حسینعلی. و رضا آقا موسی طهرانی (۱۳۹۷). ضوابط بهره‌برداری از منابع طبیعی نفت و گاز مبتنی بر فقه اسلامی و مقارن. مطالعات اقتصاد اسلامی. شماره ۲۱: ۴۸-۲۷.
۷. صالحی، مازندرانی. و جواد سالمی (۱۳۹۸). وضعیت فقهی حقوقی معادن واقع در اراضی شخصی. مطالعات فقه و حقوق اسلامی. شماره ۲۱: ۲۲۰-۱۹۵.
۸. صانعی، مهدی. و علی رحمانی فرد سبزواری، علی (۱۳۹۹). بررسی مالکیت دولت اسلامی بر معادن. فقه دولت اسلامی. شماره ۱: ۱۴۷-۱۲۹.
۹. قانون معادن کشور. مصوب ۱۳۷۷/۲/۲۷.
۱۰. کوخایی‌زاده، کریم. نیازی، قدرت‌الله. و احمد رضوانی مفرد (۱۳۹۷). مالکیت معدن در فقه امامیه با رویکردی به دیدگاه فقهای مذاهب چهارگانه اهل سنت. فقه مقارن. شماره ۱۲: ۱۳۳-۱۱۱.
۱۱. لیت، لوئیس دان. کافمن، مادوین. و شلدن جادسن (۱۳۸۰). زمین‌شناسی فیزیکی. ترجمه فرید مَر. چاپ ۵. شیراز: مرکز انتشارات دانشگاه شیراز.
۱۲. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۰). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۱۳. مدرسه فقهی امام باقر (ع) (۱۳۹۶). مالکیت معادن. ۲۹ اردیبهشت: <http://www.fa.mfeb.ir>
۱۴. مدنی، حسن (۱۳۹۰). مبانی اکتشاف مواد معدنی. تهران: نشر جهاد دانشگاهی.
۱۵. مرادی، عبدالرحیم. و مسعود رضا رنجبر (۱۳۹۵). مالکیت منابع نفت و گاز درجا و بهره‌برداری از آن در فقه اسلام. پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی. شماره ۴۶: ۸۸-۶۹.
۱۶. معتمد، احمد (۱۳۸۶). زمین‌شناسی عمومی. چاپ ۷. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۷. یعقوب‌پور، عبدالمجید (۱۳۸۳). اصول زمین‌شناسی ذخایر معدنی. تهران: انتشارات دانشگاه تربیت معلم.

18. https://www.slideshare.net/umer_1/stages-in-life-of-mine

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز با تأکید بر گستره فضای مجازی

زهرا شیردل (ایران)^۱، دکتر محمدشنا بدرا (ایران)^۲

چکیده

نماز و اقامه آن که از ارکان دینی و ذیل فروعیات عشره به شمار می‌رود، جلوه‌گاهی از نیایش و زیبایی‌شناسی است که به منزله ایجاد ارتباط خصوصی با خداوند بوده و وجوه عمومی آن می‌تواند جامعه را به سرمنزل خیر هدایت کند که این مسیر، بهره‌مند از زمینه‌های فراوان نهادی، معرفت‌شناختی و اخلاقی- تربیتی است. از طرفی، با بسط فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی در عصر معاصر، می‌توان از ظرفیت‌های آن در شوق‌آوری به مقوله نماز استفاده نمود و به همین سبب ضریب اهمیت نماز و آثار آن در هدایت‌دهی جوانان در بیانیه گام دوم انقلاب نیز اشاره شده است. از منظر قرآن کریم، اقامه نماز به جلوگیری از منکرات و فحشا منجر خواهد شد؛ لذا فلسفه نماز و درک ربط و نسبت آن در عالم ماده و معنا، ریشه در میل فطری انسان‌ها دارد که با توجه به قدمت تاریخی آن در سایر ادیان توحیدی نیز قابل ردیابی است. پژوهش حاضر با این درک از معنا، تلاش نمود با روش توصیفی و با بهره‌گیری از مطالعات پایه و مرور تحلیلی اسناد، رویکردی نهادی، معرفتی و تربیتی به نماز ناظر به مطالعات آینده داشته باشد؛ رویکردی که به جهت نقش هویت‌ساز جوانان و با استفاده از ظرفیت‌های فضای مجازی و تأکید آن در بیانیه گام دوم انقلاب، مطمئن نظر بوده است. نتایج پژوهش که زدودن غفلت و حیرانی را ذیل شناخت مبدأ و معاد به مثابه سرفصلی اساسی

۱. مهندس نرم افزار و دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه، دانشگاه مجازی

المصطفی علیه السلام، قم، ایران، nazaninzsh22@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. پژوهشگر جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه، قم، ایران shetabadra14@gmail.com

۱۳۰/ پژوهش‌های فقهی - حقوقی، سال ۲، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۴۰۱

مدنظر قرار داده، به ارائه ۶۰ راهکار معرفتی و اخلاقی و تربیتی با توجه به نقش آفرینی ۱۲ نهاد زمینه‌ساز منتهی شد.

واژگان کلیدی: شوق به نماز، زمینه‌های نهادی، زمینه‌های معرفتی و تربیتی، فضای مجازی، بیانیه گام دوم انقلاب

مقدمه

نماز^۱ به واسطه ایجاد الفت بندگان با خدای متعال، روشنی‌بخش و صفا دهنده به محفل زندگی فردی و اجتماعی است و در روایات اسلامی و به نقل از رسول مکرّم اسلام ﷺ به «نور چشم» ایشان تعبیر شده است:

«حُبَّبَ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ وَفُؤَةٌ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»؛ (ابن حنبل، ج ۳: ۱۹۹)

من از دنیای شما به سه چیز علاقه دارم: زنان و بوی خوش و روشنایی چشم من در نماز است.

به طور کلی، نماز در دین اسلام دارای ضریب اهمیت بالایی است و به فراوانی مورد تأکید و تمجید قرار گرفته و واجد فرهنگ و معارفی مستوفی است تا جایی که صدها مسئله عبادی و فقهی در آن مستتر است؛ (آیت الله جوادی آملی، نقل به مضمون) نمازی که هم روح و روان انسان را به صورت روزانه و علی‌الدوام صیقل می‌دهد و هم انسان را برای ورود مدققانه و همراه با مراقبه برای حضور در فعالیت‌های عمومی و اجتماعی آماده می‌سازد و در دستورات دین اسلام، در پنج نوبت یومیه به میزان ۱۷ رکعت از طرف شارع مقدس وضع شده و مملو از حکمت و فلسفه‌های حیات‌بخش زندگی است.

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۳۱

هم‌چنین، نماز فرصتی برای طراوت بخشیدن روح بوده و پلی برای نیل به اوج کمال مطلق و زینت‌بخش شخصیت و منش مؤمنان است و یکی از اساسی‌ترین ارکان حیات، تمدن، فرهنگ، زندگی و تحرک جوامع انسانی به شمار می‌رود. (نصر و همکاران، ۱۳۸۷: ۶۴)

در عین حال، سرچشمه‌های معنویت‌زدا در جامعه اسلامی با استفاده از جذابیت‌های جنسی ارائه شده در فضای مجازی^۱ و شبکه‌های اجتماعی^۲، همواره تلاش داشته و دارند که جوانان را از سرمنشأ هستی جدا کنند و یکی از مهم‌ترین راهکارهای ایشان که ذیل نظام شیطنی سلطه‌گر قرار می‌گیرد، دور کردن جوانان از معنویت و نماز است که نمونه عملی بندگی و خضوع در برابر حق تعالی است و در سطح اجتماعی نیز با تشکیل صفوف نماز جمعه و جماعت، به آگاهی و تلاش در جهت حل مسائل مسلمین و آزادگان در داخل، جهان اسلام و بین الملل معاصر می‌انجامد؛ پس فرهنگ نماز در عین آن‌که عملی فرادی بوده و واجب عینی است، آثار و ثمرات اجتماعی آن نیز مدنظر است و بر همین قاعده، تأکید تشدیدواری بر برگزاری نماز جمعه و جماعات شده است.

بر این اساس، اگر اقامه نماز^۳ در جامعه به مثابه یک اصل حیات‌بخش مورد توجه و امعان نظام خانوادگی تا نظام آموزشی و نظام حکمرانی قرار بگیرد؛ هم‌چنان که در قرآن کریم به رسول اکرم ﷺ دستور داده شده با صبوری ورزیدن، اهل و خانواده خود را به نماز امر کند که حاکی از امر به معروفی مهم است:

«وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى»؛ (طه، ۱۳۲) تو اهل بیت خود را به نماز امر کن و خود نیز بر نماز صبور باش، ما از تو روزی نمی‌طلبیم، بلکه ما به تو [و دیگران] روزی می‌دهیم و عاقبت نیکو مخصوص پرهیزکاری و تقواست.

-
1. Cyberspace
 2. Social Networks
 3. Performing Prayers

اهمیت مطلب، نشان می‌دهد باید ضمن ریشه‌یابی علل و آسیب‌شناسی کم‌رغبت شدن یا عدم انجام فریضه نماز میان جوانان، تلاش نمود با اعمال سیاست‌های ایجابی مبنی بر تشویق نظری و عملی جوانان به نماز و استفاده از ظرفیت‌های گسترده و مثبت فضای مجازی، فرصت بندگی و کمال یافتن را برای جوانان جامعه ایجاد نمود که به نظر می‌رسد رسالت نخستین با خانواده و سپس نظام آموزشی و فرهنگی و نظام حکمرانی همراه با مدیریت فضای مجازی است؛ چرا که خانواده در خط مقدم اصلاح و تربیت نفوس قرار دارد، هم‌چنان که نماز و سایر شعائر دینی به عنوان معجزه‌ای دیگر از انقلاب و نظام اسلامی فعال و پیشرو در بیانیه گام دوم انقلاب معرفی شده است. (امام خامنه‌ای، بیانیه گام دوم انقلاب، ۲۲ بهمن ۱۳۹۷)

با این توضیح و تبیین، لازم بود به پی‌جویی این مسئله مهم از منظر خانواده، فضای مجازی و نظام آموزشی و فرهنگی و در مجموعه آن ذیل نظام حکمرانی پرداخته شود که در مقاله حاضر با روش تحقیق توصیفی^۱ ضمن مطالعات کتابخانه‌ای^۲ و بررسی تحلیلی منابع و اسناد مرتبط و تا حدودی فراتحلیل^۳، به بررسی راهکارهایی عملی جهت تشویق به نماز پرداخته می‌شود؛ راهکارهایی که برآمده از آموزه‌های دین مبین اسلام و عقلانیت متشرع است و در مواردی از دل پژوهش‌های میدانی حاصل شده است.

به نظر می‌رسد تمسک به این راهکارها با تأکید بر گستره‌های فضای مجازی و سایر راهکارهای موجودی که در این پژوهش نیامده، اما مهم و بسترساز است، می‌تواند شوق‌آوری به نماز را به ویژه میان جوانان ایجاد کند که هر چه این شوق و رغبت به سمت عملی شدن گام بردارد و جوانان را به صفوف نماز و بندگی خدای متعال سوق دهد، طبعاً جامعه نیز در مسیر نورانی شدن گام خواهد داشت.

-
1. Descriptive Research Method
 2. Library Studies
 3. Meta-Analysis

مبانی نظری پژوهش

نماز و فرهنگ اقامه آن با توجه به رکن بودن آن در دین مبین، از جمله بنیان‌های مهمی است که نقش قوام‌ساز در جامعه ایفا می‌کند و از حیث فردی، اجتماعی و تاریخی، اثر وضعی هدایت و خیر برای جامعه بشری را به دنبال دارد.

نماز از حیث لغوی و اصطلاحی به تعابیر مختلفی بیان شده است؛ از جمله آن‌که واژه فارسی «نماز» از لفظ مندرج در زبان پهلوی «نماک» اخذ شده که این واژه از ریشه باستانی «نم» به معنی خم شدن و تعظیم کردن معنا یافته است و به تدریج به معنی «صلاة» یا عبادت ویژه مسلمین اطلاق گردیده است (خزائلی، ۱۳۵۸) که البته این تعریف از حیث ریشه‌یابی معنای فارسی آن است؛ چرا که معنای اصطلاحی آن در طول تاریخ ادیان مطرح بوده است.

بیان تعریفی از متفکری غربی نیز جالب توجه است؛ آگوست ساباتیه^۱ فیلسوف فرانسوی می‌نویسد: دین، روح انسان را با نیرویی نامرئی که مقدراتش را در اختیار دارد، ارتباط می‌دهد و نماز که این ارتباط را برقرار می‌سازد، دین حق یعنی همان دینی است که به مرحله علم درآمده است. اگر دین با عمل زنده‌ای که پیوند دهنده آفریده به آفریدگار و سوق دهنده روح به سوی رستگاری باشد، توأم نگردد، معنا و مفهومی نخواهد داشت. (به نقل از: راشدی، ۱۳۸۵)

در یک تعریف تجمیعی و به طور خلاصه، معنا و مفهوم نماز که به بیان رسول الله ﷺ عمود دین است،^۲ حاکی از سه وجه کلی است: خدمت و خدمتکاری و تعظیم، پرستش و ادای اطاعت حق تعالی و عرض نیاز به سوی خدای عالمیان و پاک و طاهر بودن که هر سه در معنای نماز به کار رفته است. (قرائتی، ۱۳۷۲)

از طرف دیگر، در منطق قرآن کریم نماز به مثابه یک تکلیف و واجب دینی و به عنوان عملی عبادی و مستمر بیان گردیده است؛ یعنی تا زمانی که انسان از نعمت حیات برخوردار است و سن تکلیف را طی نموده، موظف به اقامه آن با طراحی انجام شده در دین مبین است؛

1. Auguste Sabatier

۲. «الصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّينِ»؛ (متقی هندی، ۱۴۰۹: ح ۱۸۸۸۹) نماز ستون دین است.

هم‌چنان که امام حسین علیه السلام در بحبوحه واقعه کربلا در روز عاشورا، نماز ظهر را به جماعت اقامه نمود و حتی در آن لحظه خوف و خطر نیز بی تفاوت از نماز نبود و البته شب قبل آن نیز برای استفاده از فرصت مناجات و نماز عشق با خدای متعال، مهلتی برای تمدید یک روزه جنگ گرفتند:

«فَإِذَا فَضِيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا»؛ (نساء، ۱۰۳)

پس آن‌گاه که از نماز فراغت یافتید، ایستاده یا نشسته یا بر پهلو خفته یاد خدا کنید، سپس که ایمن شدید، در این حال نماز به جای آرید که نماز برای اهل ایمان در اوقات معین، مقرر شده است.

این وظیفه و تکلیف در اصطلاح فقهی، قائم به شخص بوده و قابل انتقال به غیر نیست؛ لذا تا وقتی که انسان زنده است، کسی دیگر نمی‌تواند به جای او نماز بگزارد.

در روایات صحیح و به نقل از امام محمد باقر علیه السلام چنین آمده که اولین سؤالی که در روز محاسبه الهی پرسیده می‌شود، مربوط به نماز است که این مسئله نیز در تبیین اهمیت نماز و ضرورت اقامه آن، نقش معناداری دارد:

«إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةَ فَإِنْ قُبِلَتْ قَبْلَ مَا سِوَاهَا»؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۶۸) در قیامت اولین چیزی که از انسان محاسبه می‌شود، نماز است که اگر مورد قبول قرار گرفت، دیگر اعمال نیک انسان نیز مورد پذیرش قرار خواهد گرفت.

هم‌چنین اقامه نماز به دور شدن جامعه از فحشا و منکر به ویژه معاصی فراوان مشاهده شده در فضای مجازی که امروزه مشهود است، منجر خواهد شد:

«اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ»؛ (عنکبوت، ۴۵) [ای پیامبر! آن‌چه را که از کتاب بر تو وحی شد، تلاوت کن و نماز را به جای آر که همانا نماز است

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۳۵

که از هر کار زشت و منکر باز می‌دارد و همانا ذکر خدا بزرگتر است و خدا به هر چه کنید، آگاه است.

البته نماز مورد اشاره، نماز با حضور قلب و با معرفت به ارتباط و حضور در محضر خداوند سبحان است و علاوه بر طهارت ظاهری که با وضو پس از حدث اصغر نمایان می‌شود، طهارت باطنی و درک معنایی نیز لازم است که خود نیاز به پژوهشی مستقل دارد؛ زیرا طهارت شرایط و عادات و آدابی دارد، طهارت مکان و طهارت لباس می‌طلبد، بعضی شرطند، بعضی واجب و بعضی مستحبی و بعضی ادب و دستور و سنت را دارد. این مجموعه نماز را می‌سازد؛ چون جهان طبیعت جهان تأثیر و تأثر متقابل است و کسی که اهل فحشا و منکر است، توفیق خواندن نماز را ندارد. این‌ها یک تضاد متقابل دارند و ممکن نیست نماز جلوی فحشا را بگیرد؛ ولی فحشا اثر منفی در مورد نماز نگذارد. همان‌طور که نمازگزار از فحشا منزّه است، انسان فاحش یا بدعمل نیز توفیق انجام دادن نماز را ندارد. اگر نمازی جلوی معصیت را می‌گیرد، معصیت هم توفیق نماز گزاردن را سلب می‌کند یا نمی‌گذارد انسان نماز بخواند یا اگر هم نماز بخواند فقط برای ادای تکلیف است. پس کسی که از نماز لذت نبرد، اهل نماز نیست. (جعفری و جوادی آملی، ۱۳۷۷، ۱۲)

پس مانعیت نماز از فحشا و منکر در معنای فلسفی آن، نقش علیت تامه ندارد؛ بلکه به صورت اقتضایی و با تأمین شرایط و قواعد آن عمل می‌کند:

اول مرتبه حضور قلب در باب عبادات، حضور قلب در عبادات است اجمالاً و آن از برای همه کس میسر است و آن، چنان است که انسان به قلب خود بفهماند که باب عبادات باب ثنای معبود است و مرتبه دوم از حضور قلب، حضور قلب در عبادت است تفصیلاً و آن، چنان است که قلب عابد در جمیع عبادت حاضر باشد و بداند که حق را به چه توصیف می‌کند و چطور مناجات می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸-۱۷)

پس طهارت، نماز صوری و صورت نماز، طهارت صوری و صورت طهارت است با آب مطلق که سرّ حیات است و صعید که منتهای تجلیات است پیش اصحاب معرفت و طهارت اهل ایمان، تطهیر ظاهر است از ارجاس معاصی و اطلاق شهوت و غضب و طهارت اهل باطن، تنزیه از قذارات معنویه و تطهیر از کثافات اخلاق ذمیمه است و طهارت اصحاب حقیقت، تنزیه از خواطر و وساوس شیطانیه و تطهیر از ارجاس افکار باطله و آراء ضاله مضله است و طهارت ارباب قلوب، تنزیه از تلوینات و طهارت از تقلبات و تطهیر از احتجاب به علوم رسمیه و اصطلاحات است و طهارت اصحاب سرّ، تنزیه از احتجاب از مشاهدات است و طهارت اصحاب محبت و مجذوبین، تنزیه از توجه به غیر و غیریت است و تطهیر از حجب خلقیه است و طهارت اصحاب ولایت، تطهیر از رؤیت مقامات و مدارج است و تنزیه از اغراض و غایات است تا آخر مقام ولایت که طهارت آنها، تنزیه از تعینات تجلیات اسمائیه و صفاتیه است و طهارت ارباب صحو بعد المحو و تمکین تنزیه از تلوین بعد التمکین است و تطهیر از غلبه تجلیات بعضی بر بعض که مقام رؤیت مظهریت احدیه الجمع است.

لذا از برای هر يك از نمازهایی که برای سالکین إلى الله است، طهارتی شرط است خاص به آن که بدون آن طهارت، ممکن نیست توصل به آن صلات. (امام خمینی،

۱۳۷۸: ۳۴-۳۵)

نمونه تام و کامل تحقق یافتن حضور قلب در نماز، پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ایشان علیهم السلام هستند؛ هم‌چنان که امیرالمؤمنین علی علیه السلام هنگامی که در جنگ صفین از ناحیه پا دچار جراحت جنگی شدند، اطرافیان گفتند جهت خارج کردن نیزه از پای حضرت، صبر کنید که به نماز وارد شود و از قضا هنگام ورود حضرت به نماز، چنان کردند؛ اما حضرت از شدت استغراق در دریای محبت الهی و وصال محبوب، متوجه خروج تیر از پای خود نشده بودند.

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۳۷

(ر.ک: قمی، ۱۳۷۷: ۱۸۱) درک این معنا ویژه اهل سیر و سلوک است؛ اما به فرمایش

حضرت، می‌توان با تشبه به ایشان، گام در مسیر بندگی قرار داد:

«أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدُرُونَ عَلَىٰ ذَٰلِكَ وَلَكِنَّ أَعْيُنُنِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهَادٍ وَعِفَّةٍ وَسَدَادٍ»؛

(نهج البلاغه، نامه ۴۵) شما نمی‌توانید مثل من رفتار کنید، اما می‌توانید به من

کمک کنید با تقوا و اجتهاد و تلاش و پاکدامنی و درستی ورزیدن.

از طرفی، با مرور بیش از ۱۲۰ آیه‌ای که در قرآن کریم با تمرکز و تأکید بر مسئله نماز

طرح شده، می‌توان به اهمیت و شأن بالای این عمل عبادی پی برد.

حضرت ابراهیم علیه السلام از پیامبران اولوالعزم، آن قدر در عمق منطق نماز در فرهنگ توحیدی

مستغرق شده بود که با دعا و تضرع از خدای متعال درخواست می‌کند او و فرزندانش را در

زمره اقامه کنندگان نماز قرار دهد:

«رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءً»؛ (ابراهیم، ۴۰)

پروردگارا! مرا و از ذریه‌ام کسانی را از نمازگزاران قرار ده و بار الها! دعای مرا بپذیر.

و به طور کلی، میل به پرستش در نهاد فطری انسان قرار داده شده؛ هم‌چنان که قرینه این

مدعا حتی در میان اندیشه‌های غربی نیز مشاهده می‌شود. این مطلب را ساموئل کوئینک^۱

جامعه‌شناس چنین طرح می‌کند:

اساساً در جهان، طایفه‌ای یا جامعه‌ای بدون نیایش، معتقدات و آداب و رسوم وجود

ندارد. ما توانستیم از لابلای اوراق تاریخی، لوحه‌ها، کتیبه‌ها و بقایای آثار تاریخی،

بشر را از قید مذهب و نیایش و پرستش آزاد ببینیم. (به نقل از: نجفی، ۱۳۷۷)

بنیان و ریشه‌های پیدایش این میل فطری به عبادت در اندیشه اسلامی، به کیفیت زیر ترسیم‌گری شده است:

یکی از پایدارترین و قدیمی‌ترین تجلیات روح آدمی و یکی از اصیل‌ترین ابعاد وجود آدمی، حس نیایش و پرستش است. مطالعه آثار زندگی بشری نشان می‌دهد هر زمان و هر جا که بشر وجود داشته باشد، نیایش و پرستش هم وجود داشته است. چیزی که هست، شکل کار و شخص معبود متفاوت شده است. (مطهری، ۱۳۷۳)

نماز نیز با همین رویکرد ارزیابی می‌شود که حاکی از میل درونی انسان به گفتگوی اختصاصی با خالق جهان خلقتی است که تنها یاد و نام او می‌تواند به انسان، آرامش و سعادت حقیقی را عنایت کند:

«الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ (رعد، ۲۸)

همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد، آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.

در چنین وضعیتی، نماز از کلیدهای مستقیم ذکر و یاد الهی است و می‌تواند زنجیره منطقی نهادی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و تربیتی^۱ را تأمین کند؛ لذا تبیین حکمت‌های نماز از عوامل مهم در شوق‌آوری به نماز و اقامه آن است، چه این‌که وقتی استدلال به مثابه تبیین نظری و عملی استخدام شود، روح فطری جوان را بیشتر به سمت خود مایل می‌کند؛ هم‌چنان که گفته می‌شود حکمت نماز آن است که خدای یگانه را پرستش کرد، از شرک و بت‌پرستی دور شد و تنها در برابر خدای بزرگ به نیازمندی و کوچکی خود اعتراف نموده و بر گناهان خویش طلب عفو و بخشش نمود. (حاجیان، ۱۳۷۵)

بنابراین:

نماز و نیایش ارتباط صمیمانه‌ای است میان انسان و خدا، آفریده و آفریدگار، تسلی‌بخش و آرامش‌گر دل‌های مضطرب و خسته و به ستوه آمده و مایه صفای باطن و روشنی‌بخش روان است. پیمان و انگیزه تحرک و بسیج و آمادگی است. برنامه‌ای است برای بازیافتن و آگاه ساختن خویش و رابطه و استفاضه‌ای مداوم است با سرچشمه و پدیدآورنده همه نیکی‌ها یعنی خدا. (امام خامنه‌ای، ۱۳۷۴)

این نمایش بندگی و عبودیت، همان‌طور که مستندات تاریخی و منابع دینی سایر ادیان تأیید می‌کنند، صرفاً مختص دین اسلام نبوده و بلکه پیش‌تر، سایر ادیان توحیدی نیز از آن بهره‌مند بوده‌اند؛ به طوری که در طول تاریخ حیات انسان، هیچ شریعتی بدون نماز وجود نداشته است، هر چند در کیفیت برگزاری نماز با یکدیگر اختلاف داشته‌اند (رجبی، ۱۳۸۶) و حتی زرتشتیان، صابئیان و بنا به نوعی تفسیر، اعراب جاهلیت نیز قائل به نماز و نوعی تعظیم بوده‌اند. (ر.ک: راشدی، ۱۳۸۵)

بیان این نکته لازم است که مسئله ترویج و ایجاد شوق و رغبت به نماز، نیاز به فرهنگ‌سازی عملی در سنین پایین‌تر فرزندان در نظام خانواده و با استفاده از جذابیت‌های فضای مجازی در عصر معاصر است؛ به ویژه زمانی که خمیرمایه شخصیتی فرزندان در حال شکل‌گیری است، لذا هر چه آموزش عملی از سنین پایین‌تر و با مشاهده رفتار و سکنات والدین شروع گردد، از حیث روان‌شناسی پی‌ریزی و استحکام آن در سنین بالاتر، نضج و اتقان بیشتری خواهد یافت؛ لذا آموزش عملی نماز به سبک و سیاق بیان شده، از عوامل مهم در شوق‌آوری به اقامه آن به ویژه میان جوانان خواهد بود؛ چه این‌که از دوران کودکی با فرهنگ و آثار نماز آشنا شده‌اند؛ البته منظومه دین را باید با هم دید، هم‌چنان که نمازگزار باید با مردم خوب حرف بزند و اهل معاشرت صحیح و به اصطلاح خوش اخلاق باشد:

«وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي
الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ
ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ»؛ (بقره، ۸۳) و هنگامی که از بنی اسرائیل
عهد گرفتیم که جز خدای را نپرستید و نیکی کنید درباره پدر و مادر و خویشان و
یتیمان و فقیران، و به زبان خوش با مردم تکلم کنید و نماز به پای دارید و زکات
بدهید، پس شما عهد شکسته و روی گردانیدید جز چند نفری و شما باید که از حکم
خدا برگشتید.

بنابراین وقتی فرزند از دوران کودکی، منش و رفتار والدین خود را مشاهده می‌کند، نقش و
آثار وضعی نماز و سایر الهامات آن مثل خوش اخلاقی، مهربانی، صبر، پشتکار، نظم،
مسئولیت‌پذیری، امر به معروف و نهی از منکر و سایر حالات را با آموزش عملی درک می‌کند؛
پس با رسیدن به سنین جوانی، الگوهای اولیه خود را همواره به خاطر خواهد داشت.
از طرفی، ضمن وظایف و رسالت‌های والدین در قبال فرزندان، تبیین باید‌ها و نبایدها یا
همان واجبات و محرمات است که لازم است ضمن راهنمایی گرفتن والدین از عالمان دینی و
نهادهای الگوساز فرهنگی در جامعه، فرزندان خود را به سوی انجام وظایف راهبردی دین،
از جمله نماز به ویژه پس از رسیدن به سن تکلیف، سوق داد که حتی پیش‌تر از آن نیز
سفارش شده است.

به عنوان مثال؛ پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

«مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعَ سِنِينَ وَاصْرِبُوهُمْ عَلَىٰ تَرْكِهَا إِذَا بَلَغُوا
تِسْعًا»؛ (نوری طبرسی، ۱۳۶۸، ج ۱۵: ۱۶۰) فرزندان هفت ساله خود را به نماز
وادار کنید و نه سالگان را اگر ترک نماز نمود، تأدیب کنید.

مطلب دیگر، ضرورت تشویق و تحسین فرزندان به نماز است که هر چه این میل و شوق
در دوران کودکی به نحو مقتضی و صحیح بدون افراط و تفریط‌های متداول صورت پذیرد،

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۴۱

میل و علاقه به سمت انجام اعمال و مناسک عبادی و واجبات، رنگ و لعاب منطقی خود را خواهد یافت؛ این‌که کودک ببیند به ازای انجام نماز، روزه، صدقه و سایر شعائر دینی، از جانب والدین و جامعه مورد پذیرش و تشویق قرار می‌گیرد، خاطره شیرین عمل عبادی در ذهن او حکاکی شده و میل به تکرار آن افزون می‌شود که وقتی از دوران کودکی و به تدریج به سنین جوانی رسید، همان قوه عاقله او با تحلیل عقلایی، مسیر پیش رفته را ارزیابی می‌کند و او مشاهده می‌کند آموزش عملی مناسک دینی و اقامه نماز، چگونه خمیرمایه شخصیتی و معرفتی جوان را مستحکم، تربیت نموده است.

به عنوان نمونه؛ پدربزرگ نویسنده در قبال انجام عمل عبادی نماز به کودکان و نوجوانان، مبلغی را تعیین نموده بود که همین عامل به مثابه محرکی برای میل به اقامه نماز شده بود و یا مادر نویسنده که از کلاس سوم دبستان، تربیت فرزندش را به تربیت مسجد سپرد و همواره تأکید بر اقامه نماز از سوی فرزندش داشت که وقتی اقامه نماز صورت پذیرفت و تربیت معرفتی و معنوی مسجد به عنوان پشتوانه آن قرار گرفت و محیط تحصیل دین و علم برای فرزند در خانواده مهیا شد، راه و مسیر علم و معنویت به صورت توامان برای فرزند شکل می‌گیرد و این طریق تا سنین جوانی و پس از آن با تشکیل خانواده، قویم بودن خود را حفظ خواهد نمود و به سبکی تربیتی در اثر وضعی آن برای نسل‌های آینده منتقل خواهد شد؛ هم‌چنان که امروزه از ظرفیت‌های گسترده فضای مجازی نیز می‌توان برای ایجاد این شوق‌آوری به نماز بهره برد.

۱. سؤال اصلی پژوهش

از مجموع تبیین بحث انجام شده و شاکله پژوهش، این سؤال راهبردی در پژوهش طرح می‌شود که:

- به منظور شوق‌آوری، ایجاد رغبت و تشویق به مقوله نماز و میل آگاهانه به اقامه آن، چه راهکارهایی از حیث نهادی و مبانی معرفت‌شناسی، اخلاقی و تربیتی با توجه به گستره فضای مجازی طرح می‌شود و قابلیت اجرایی شدن دارد؟

۲. پیشینه پژوهش

- در موضوع پژوهش که به مسئله نماز از حیث عمومی و تخصصی می‌پردازد، با توجه به بافت دینی و مذهبی جامعه و تکثر مراکز و نهادهای دینی و رشته‌های حوزوی و دانشگاهی با تأکید بر نقش حوزه‌های علمیه و وجود «ستاد اقامه نماز» به مدیریت طلبه موفقی مثل حجت الاسلام قرائتی، پژوهش‌های تفصیلی و فراوانی انجام شده است که هر کدام در حد وسع علمی و توان داشته‌ها و یافته‌های خود در مسیر تبیین و ترویج فرهنگ نماز و اقامه آن در جامعه بودند که طبعاً گردآوری این حجم از پژوهش‌ها نیاز به پژوهشی فراتحلیلی از تحقیقات انجام شده دارد؛ اما حسب ارتباط مستقیم موضوع این پژوهش با تحقیقات، به برخی عناوین مهم اشاره می‌شود:
- جابری (۱۳۹۸) در کتاب «مهارت‌های دعوت فرزندان به نماز» به این نتیجه رسیده است که مهم‌ترین اقدام در تربیت فرزندان، آشناسازی آنان با نماز و در گام بعد نهادینه‌سازی آن است که آنان را در برابر آسیب‌های اجتماعی بیمه می‌کند؛ اما مهم‌تر از دعوت به نماز، چگونگی دعوت به آن است.
 - آهنگر انزایی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی روش‌های اثربخش خانواده‌محور و مدرسه‌محور در جذب و ترغیب کودکان و نوجوانان به اقامه نماز»، نشان می‌دهد که شناخت روش‌های صحیح جذب و ترغیب به اقامه نماز می‌تواند در افزایش گرایش کودکان و نوجوانان به اقامه نماز نقش بسزایی ایفا نماید.
 - ابوالفتحی (۱۳۹۷) در کتاب «به سوی نماز» به بررسی روش‌های تشویق و ترغیب کودکان و نوجوانان به نماز پرداخته و تأکید داشته که این روش‌ها می‌توانند فضایی به سوی نماز ایجاد کنند.

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... ۱۴۳/

- قرائتی (۱۳۹۶) در کتاب «شیوه‌های دعوت به نماز»، ضمن بیان چگونگی، بیان اصول، ویژگی‌ها و گام‌های دعوت به نماز، به بیان آسیب‌ها و موانع دعوت مانند اقدامات نابهنگام و رفتارهای نابجا پرداخته شده است.

- فکری (۱۳۹۱) در کتاب «شیوه‌های تشویق نوجوانان و جوانان به نماز» در ده فصل به بررسی مقوله نماز و عبادت و پیامدهای بی‌توجهی به آن، شیوه‌های تشویق و نماز شهیدان پرداخته است.

- عقیقی (۱۳۹۱) در مقاله «شیوه‌های تشویق جوانان به نماز» به این نتیجه دست یافته که نماز یک کلاس تربیتی است که با آموزش آن به جوانان می‌توان در امر تربیت ایشان و به تبع آن جامعه، پیشرفت بسزایی داشت.

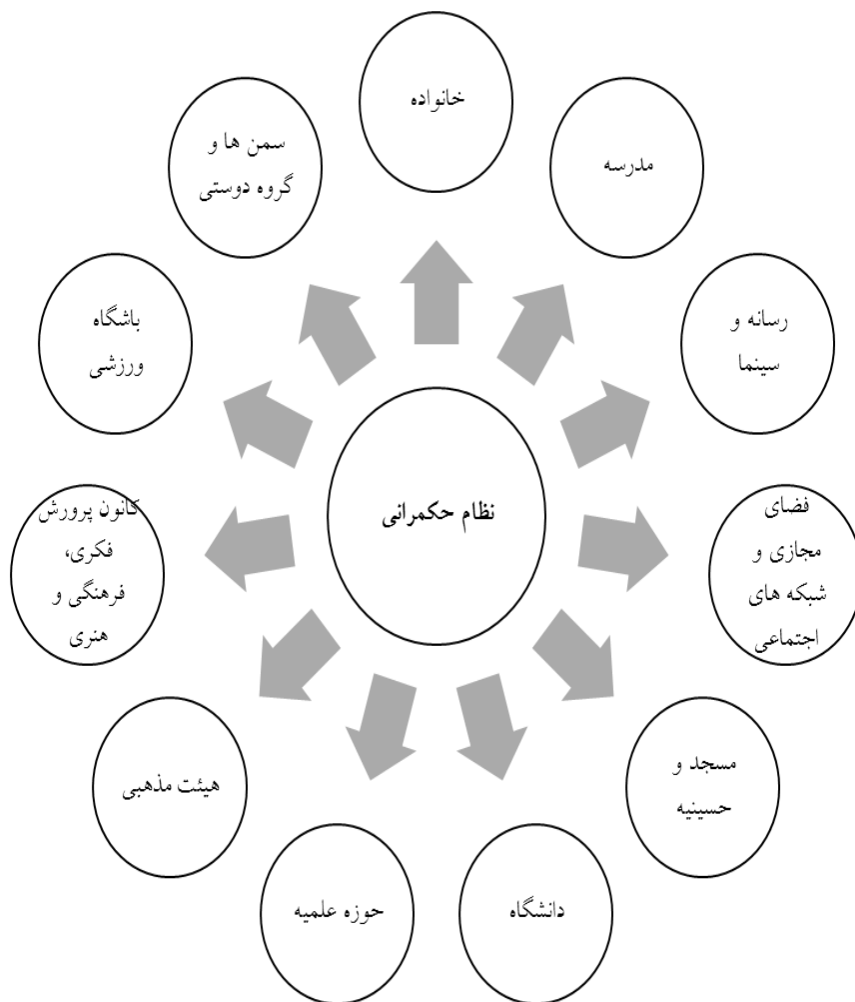
به نظر می‌رسد نقطه اتکا و تمایز این پژوهش در قیاس با پژوهش‌های انجام شده، سه وجهی بودن راهکارهای مدنظر آن باشد که در ادامه بیان خواهد شد.

راهکارهای نهادی تشویق به نماز ذیل نهادهای دوازده‌گانه

تمسک به اعمال عبادی با تمرکز بر نماز که مسئله اصلی این پژوهش است، بنا به اقتضانات زمانی و مکانی و سن مخاطبین نیاز به مشوق‌ها و انگیزاننده‌هایی دارد که به منظور تحکیم و تعمیق عمل عبادی در میان قشر جوان جامعه، نیاز است از دوران کودکی اقدام عملی و آموزشی نمود؛ چرا که هر چه سن بالاتر برود، زمینه برای پذیرش اعمال عبادی و به طور کلی قبول امر واقع، سخت و صعب خواهد شد که ناشی از گستره قوه دراکه و تمییز است؛ یعنی با افزایش سن، فرد سالک خود را پخته‌تر و بلوغ یافته‌تر می‌بیند؛ لذا به جای پذیرش توافقی و به ویژه از جانب والدین، خود را صاحب فکر بکر می‌داند؛ پس مناسب است با شناخت ریشه‌ها، فرایند تربیتی و اخلاقی را ذیل مبانی معرفت‌شناختی از دوران کودکی و به خصوص محیط خانواده آغاز کرد.

از طرفی، نهادهای الگوساز از بهترین نمونه‌های عملی ترویج فرهنگ نماز به منظور ملکه‌سازی آن به ویژه در جوانان و نقش بیرونی آنان در جامعه خواهد بود که در نمودار زیر نمایش داده می‌شود:

نمودار ۱: نهادهای الگوساز در تشویق به عبادات و نماز



زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۴۵

این نهادهای دوازده‌گانه به همراه سایر نهادهای الگوساز ذیل نظام حکمرانی اسلامی، زمینه را برای نورانی شدن جامعه فراهم کرده و میل و رغبت به آموزه‌ها و مناسک و شعائر دینی که نماز در صدر فهرست موضوعات کلان آن قرار دارد، مهیا می‌سازد.

با توجه به اهمیت نهادهای الگوساز که از بهترین مشوق‌های پایدار در ایجاد رغبت به نماز به ویژه در میان جوانان به شمار می‌روند و در بیانیه گام دوم انقلاب نیز با تأکید فراوانی ارائه شده است، در این بخش به تبیینی از نقش و کارکردهای این نهادها پرداخته می‌شود.

۱. اهمیت نظام حکمرانی^۱ و نقش چترگستری که دارد، از آن رو مورد نظر است که

قرآن کریم می‌فرماید:

«الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ

وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»؛ (حج، ۴۱) همان کسانی که هر گاه در زمین

به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و

نهی از منکر می‌کنند و پایان همه کارها از آن خداست.

نظام حکمرانی در مقام ایجاد کننده زمینه‌های سوق‌دهی جامعه به سوی خیرات و نورانی کردن جوانان به مثابه موتور محرکه و پیشران توسعه، نقش مهمی دارد و قرآن مجید از وظایف مهم آن را اقامه نماز در جامعه بیان فرموده است؛ لذا شیوه‌های تشویق به نماز با اعمال حاکمیت، ارتباط وثیقی دارد که می‌تواند مطمئن نظر سیاست‌گذاران و طراحان برنامه‌های کلان فرهنگی قرار بگیرد و البته در رأس مطالب، این‌که حاکمان جامعه اسلامی نیز به مقوله نماز اهمیت بدهند، هم‌چنان که امام خامنه‌ای با قرائت زیبا و حضور در نماز جماعت و اقامه نماز در اول وقت و خاتمه دادن به جلسات با هر سطح اهمیتی به همین سبک رفتار می‌کنند. در سطحی بالاتر، حتی آیت الله جوادی آملی در کنار اقامه نمازهای واجب یومیه، نماز شب را به واسطه آثار و برکات آن در هدایت جامعه، برای مسئولان لازم می‌شمارند:

اسلام به کسانی که در شرایط خاصی که احتمال خطایشان است، دستور داده که شب‌ها نماز بخوانند. در نماز شب حداقل ۴۰ نفر را باید دعا کرد و اگر مسئولی این کار را بکند، قطعاً روز به فکر خدمت به ۴۰۰ نفر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸)

۲. قرآن کریم با منطقی امری و همان‌طور که بیان شد، به رسول اکرم ﷺ دستور به اقامه نماز توسط و اهل بیتش می‌دهد که حاکی از اهمیت خانواده و به خصوص پدر با نقش تکلیفی در اقامه نماز و انجام اعمال عبادی توسط اعضای خانواده دارد:

«وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى»؛ (طه، ۱۳۲) تو اهل بیت خود را به نماز و طاعت خدا امر کن و خود نیز بر نماز و ذکر حق صبور باش، ما از تو روزی نمی‌طلبیم، بلکه ما به تو [و دیگران] روزی می‌دهیم و عاقبت نیکو مخصوص پرهیزکاری و تقواست.

بر این اساس، نهاد حیاتی و بنیان‌ساز شکل‌دهی فرایند تربیتی - اخلاقی، خانواده^۱ است که به مثابه کوچکترین نهاد اجتماعی با اثرگذاری بالا، قوام شخصیتی کودک را شکل می‌دهد. خانواده از همان ابتدا با ایجاد محیط شاداب و مملو از نشاط و در نظر گرفتن فضای بازی و تخلیه هیجانات و انرژی‌های کودک، زمینه را به شکلی هدایت می‌کند که فضای خانه در عین نکات پیشین گفته، فضای معنوی باشد؛ یعنی وقتی زمان اقامه نماز می‌رسد، پدر و مادر کارهای خود را متوقف نموده و نماز اول وقت را ادا می‌کنند که با تکرار و مشاهده این تکرار توسط کودک و میل به تقلید که در نهاد کودک قرار دارد، شوق به نماز در حالات او نهادینه می‌شود و این نهادی‌سازی تا دوران نوجوانی و جوانی و دوره استقلال فرد ادامه خواهد داشت و چرخه میل به اعمال عبادی به همین سبک و سیاق تداوم خواهد داشت.

۳. پس از دوران کودکی، وقتی زمان ورود به مدرسه^۱ فراهم می‌شود که کلاس‌های اول دوره ابتدایی، مربوط به زمان به سن تکلیف نرسیدن است، مدرسه و به ویژه معلم دارای نقشی حائز اهمیت در شوق‌آوری به نماز است؛ چرا که معلم به مثابه ادامه دهنده شغل انبیا، رسالت انسان‌سازی به عهده دارد و اگر با اقدام عملی خود به نماز، شیرینی و لذت‌های نماز را برای دانش‌آموزان بیان کند، میل و رغبت به نماز بیشتر خواهد شد تا جایی که حتی قبل از فرا رسیدن سن تکلیف، میل به اقامه نماز از جانب دانش‌آموزان در خانه و مدرسه و مسجد، مضاعف می‌شود. این حالت وقتی با فرا رسیدن جشن تکلیف که از ابتکارات سید بن طاوس بود و لازم است برای پسران نیز در مدارس به همان شکوه مدارس دخترانه برگزار شود، همراه گردد، با خاطره خوش و جذابی برای دانش‌آموزان همراه خواهد بود؛ لذا در جوانی اقامه نماز به مثابه یک تکلیف الزامی مورد توجه خواهد بود و ترک نخواهد شد. این مطلب که از جانب رهبر انقلاب کبیر اسلامی بیان شده، حائز اهمیت است که حاکی از عمق نفوذ و تأثیر مقام معلم و استاد است:

گاهی یک معلم ریاضی، یک معلم فیزیک، سر کلاس یک کلمه ممکن است بگوید که از یک ساعت سخنرانی این حقیر تأثیرش در آن دانش‌آموز بیشتر باشد. (امام خامنه‌ای، بیانات در دیدار معلمان و فرهنگیان، ۱۱ اردیبهشت ۱۳۹۸)

۴. رسانه^۲ و سینما^۳ از دیگر نهادهای مهم الگوساز در شوق‌آوری به نماز است؛ وقتی جوانی رفتار عملی بازیگر و کارگردان و سایر عوامل سینمایی را مشاهده می‌کند و در حالی که آن‌ها را مقید به انجام اعمال عبادی و اقامه نماز می‌بیند، با توجه به نقش

-
1. School
 2. Media
 3. Cinema

الگوساز ایشان برای جوانان، شوق به نماز به صورت خودکار، تقویت خواهد شد. نقش رسانه با محوریت سازمان صدا و سیما نیز نقشی فراگیر و به تعبیر امام خمینی کبیر، صدا و سیما به مثابه یک دانشگاه خواهد بود که با نمایشی جذاب و با استفاده از فنون و روش‌های هنری، می‌تواند شوق‌آوری به نماز به ویژه در میان جوانان ایجاد کند: صدا و سیما باید دانشگاهی عمومی برای هدایت و تربیت مردم باشد؛ یعنی دانشگاهی که در سطح کشور گسترده است و باید به اندازه‌ای که می‌شود، از آن استفاده کرد. (امام خمینی، نرم افزار، ج ۵: ۲۰۳)

۵. در ادامه مطالب قبلی، نقش فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های خبری و مطبوعاتی^۱ در همین راستا ارزیابی می‌شود؛ به نحوی که می‌توانند با ایجاد زمینه‌های شوق‌آوری به نماز با استفاده از راهکارهایی مثل مخایره انجام اعمال عبادی و شرکت فرهیختگان و بازیگران و الگوسازان در نمازهای جماعت، طرح مباحث انگیزشی و هنری در موضوع نماز و اعمال عبادی در شبکه‌های اجتماعی، ایجاد گروه‌ها و کانال‌ها و تارنماهای هنری و فرهنگی در مسئله نماز و پاسخ به شبهات در این خصوص و سایر راهکارهای مرتبط، فضای مجازی را در خدمت تشویق جوانان و زمینه‌سازی علاقه‌مندی ایشان به نماز و سایر اعمال عبادی سوق داد که نتیجه آن در نورانی کردن جامعه مشاهده می‌شود؛ البته درک این مطالب در صورتی است که نقش و اهمیت و جایگاه فضای مجازی را به درستی بازشناخت؛ هم‌چنان که این جمله منقول از رهبر انقلاب کبیر اسلامی مشهور است که می‌فرمایند: اگر من امروز رهبر انقلاب نبودم، حتماً رئیس فضای مجازی کشور می‌شدم که این اهمیت فضای مجازی را نشان می‌دهد.

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... ۱۴۹/

۶. مسجد خانه امن الهی است و مؤمنین برای ورود به این مکان مقدس، شوق دارند.

امام حسین علیه السلام می‌فرماید:

«أَهْلُ الْمَسْجِدِ زُؤَارُ اللَّهِ وَ حَقُّ عَلَى الْمَرْوَرِ وَ التَّحْفَةُ لِزَائِرِهِ»؛ (دیلمی، ۱۴۱۲،

ج ۱: ۷۷) اهل مسجد زائران خدا هستند و بر صاحبخانه است که به زائرش هدیه دهد.

بر این اساس، مسجد و حسینیه^۱ از جمله نهادهای الگوساز و مهمی به شمار می‌روند که به ویژه در خانواده‌های مذهبی با حضور والدین در نمازهای جمعه و جماعت و حضور در مراسم اعیاد و عزای آل الله اهل بیت علیهم السلام می‌توانند زمینه‌ساز و احیاگر شعائر الهی و مناسک عبادی باشند که از جمله مهم‌ترین این اعمال، اقامه نماز است؛ لذا ایجاد زمینه‌های ارتباطی جوانان با مسجد و حسینیه که در ایام عزاداری مثل ماه‌های محرم و صفر اوج و نمایش بهتری دارد، از بهترین مکان‌ها برای ایجاد شوق‌آوری به نماز و فرهنگ‌سازی نماز اول وقت به صورت جماعت باشد. به عنوان مثال؛ اقامه نماز اول وقت و جماعت پیش از شروع برنامه‌های مداحی یا روضه و طول نکشیدن برنامه‌ها به سبب ایجاد فرصت بیشتر برای استراحت جهت بیدار شدن برای اقامه نماز صبح و تأکید و توجه منبری‌ها و مداحان به تشویق عملی جوانان به نماز از جمله راهکارهای شوق‌آوری هستند.

۷. دانشگاه^۲ مکانی برای آموزش و پژوهش در مسائل علمی و محیطی برای باروری

عالمانه و نقادی و اثرگذاری بر روند تحولات جامعه و تاریخ بشری است که هر چه در این مکان و محیط بر مسئله علم آموزی و آموختن دقیق و عمیق، تأکید بیشتری شود، آثار آن نیز افزون خواهد شد. دانشگاه نیز بسان مدرسه دارای نقشی مهم از حیث تأثیر بر دانشجویان است که این نقش به ویژه برای استادان دانشگاه حائز اهمیت است؛

1. Mosque and Hosseinieh

2. University

چون می‌توانند جوانان را با شوق و رغبت به سوی نماز سوق دهند و با حضور خود در نمازهای جماعت دانشگاه و اقامه نماز در اول وقت و اجازه ندادن به تشکیل یا ادامه یافتن کلاس درسی در هنگام نماز، به صورت عملی به عنوان مبلغی برای ایجاد رغبت جوانان به نماز باشند. وقتی طرح بحث دانشگاه اسلامی بیان می‌شود و این‌که محیط دانشگاه باید محیط اسلامی باشد، محیطی برای رشد انسان طراز اسلام؛ انسانی که الگوش فاطمه زهرا علیها السلام است، (امام خامنه‌ای، دیدار با جمعی از بانوان، ۲۵ آذر ۱۳۷۱) عظمت مسئله نمودار می‌شود که حاکی از نقش زمینه‌ساز و راهبردی دانشگاه در شوق‌آوری جوانان به سوی نماز و سایر اعمال عبادی است.

۸. حوزه علمیه^۱ به مثابه نهادی بالادستی و اصیل در زمینه مسائل دینی که رسالت پیشتاز در تبلیغ دین و آموزه‌های اسلامی را به عهده دارد، از مهم‌ترین نهادهای مسئول در زمینه ایجاد رغبت و شوق‌آوری به مسئله نماز به شمار می‌رود که به ویژه با نقش‌آفرینی استادان حوزه در کلاس‌های درس و اخلاق اسلامی و ترویج سبک‌های زندگی مراجع و فضایل ماضی و معاصر که در زندگی عملی خود مقید به انجام اعمال عبادی و اقامه نماز با حضور قلب در اول وقت و به صورت جماعت بودند، می‌تواند جامعه را به سوی خیر و جوانان را با شوق‌آوری به اقامه نماز، راهبری تدریجی نمایند.

یکی از نمونه‌ها و الگوهای موفق و جذاب برای جوانان، آیت الله بهجت است که با آن حالات عجیب به دیدار خدا و اقامه نماز می‌رفت که برای مدتی نیز در سیمای جمهوری اسلامی ایران نمازهای ایشان پخش می‌شد و بنا به دلایلی موجه از ادامه پخش آن جلوگیری به عمل آمد؛ ولی همین حالات و روایات به مثابه یادآوری برای جوانانی بود که با این پرسش از خود مواجه شوند مبنی بر علت وقوع این حالات برای مرجعی که ارتباط عمیقی با

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... ۱۵۱/

ماورای حجاب‌های عالم خلقت دارد، چیست؟ لذا تبیین نماز از منظر ایشان و سایر عالمان هم‌تراز از بهترین نمونه‌های شوق‌آوری جوانان به مقوله نماز خواهد بود.

به عنوان نمونه؛ نقل است در جلسه امام با خبرنگاران کشورهای مختلف در پاریس که مصادف با روز فرار شاه از ایران بود و می‌خواستند خبر بزرگترین حادثه سال را مخابره کنند، امام چند دقیقه صحبت کردند و پس از آن که متوجه ظهر و ساعت اذان شدند، بلافاصله گفتند: «والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته»، برای این‌که نمازشان را اول وقت بخوانند. (احمدپور پورترکمانی، ۱۳۹۰)

۹. همان‌طور که در مورد نقش مسجد و حسینیه بیان شد، هیئت‌های مذهبی^۱ و حتی روضه‌های خانگی نیز نقش مهمی در ایجاد شوق و تشویق به نماز دارا هستند که با برگزاری برنامه‌های فرهنگی و هنری جذاب به ویژه در حاشیه برنامه‌های مناسبتی و تدبیر کارهای زیربنایی در طول سال، می‌توانند ضمن جذب جوانان به برنامه‌های مذهبی در ایجاد رغبت به اقامه نماز نیز نقش آفرین باشند؛ البته تحقق این مطلب نیز در گرو یافتن ربط و نسبت وصف انقلابی بودن در هیئت‌های مذهبی است:

هیئت‌ها نمی‌توانند سکولار باشند؛ هیئت امام حسین سکولار ما نداریم... این‌که آدم در یک مجلس روضه یا هیئت عزاداری مراقب باشد که نباد وارد مباحث اسلام سیاسی بشود، این غلط است. (امام خامنه‌ای، دیدار با اعضای ستاد مرکزی هیئت رزمندگان اسلام، ۲۰ آبان ۱۳۹۲)

۱۰. کانون پرورش فکری، فرهنگی و هنری^۲ که در سطح شهرهای مختلف وجود دارد و تابع سیاست‌های ترسیم شده شورای عالی انقلاب فرهنگی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

1. Religious Delegations

2. Institute for Intellectual, Cultural and Artistic Development

وزارت آموزش و پرورش و نهادهای بالادستی حوزه فرهنگ عمومی^۱ کشور است، از کانون‌های مهم در ایجاد رغبت و تشویق جوانان به مقوله نماز است که با تشکیل مسابقات فرهنگی و هنری و ایجاد کارگروه‌ها و انجمن‌های مشارکتی می‌توانند در این حوزه نقش ایفا کنند.

مطلب مهم دیگر در این ارتباط، نقش حوزه نشر و کتاب و نشریه‌های علمی و فرهنگی در تبیین فلسفه نماز و کیفیت آن است که می‌تواند به صورت فعالانه و با رویکرد ایجابی از یکسو و پاسخ به شبهات و خارج ساختن ذهن جوانان از شبهات و انگیزاننده‌های شیطانی نظام سلطه که تلاش در دور کردن جوانان از معنویت دارد از سوی دیگر، نقشی راهبردی به عهده داشته باشند؛ هم‌چنان که:

باید طراحی و نقشه دشمن را شناخته و برای مقابله با آن طراحی کلان و مصونیت‌بخشی داشته باشیم که برنامه‌های اجرایی نیز در چارچوب این طراحی کلان معنا پیدا خواهند کرد. تنها راه مقابله با طراحی دشمن، استفاده صحیح و مناسب از ظرفیت‌ها و افزایش روزافزون قدرت و اقتدار کشور است. (امام خامنه‌ای، دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام، ۲۵ خرداد ۱۳۹۵)

۱۱. باشگاه ورزشی^۲ و ورزشکاران از دیگر الگوسازان و اثرگذاران مطرح جامعه هستند که نمایش تأکید و تقید ایشان به نمادهای دینی و شعائر مذهبی در ایجاد رغبت و تشویق جوانان به اعمال عبادی و نماز، نقش مهمی دارد. وقتی ورزشکاری نقش الگوسازی خود را به شرح بیان شده ایفا نماید و یا باشگاهی ورزشی در کنار فعالیت‌های خود در حیطه ورزش تخصصی، از سایر ظرفیت‌های ورزش در حوزه

1. General Culture
2. Sport Club

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۵۳

ارتقای فرهنگ عمومی استفاده کند و جوانان را با تشویق به سمت ورزش از ورود به تفریحات آسیب‌زا و اعتیاد و آسیب‌های اجتماعی دور کند و در عوض، آنان را به سمت معنویت سوق دهد، می‌توان گفت به خوبی متوجه کارکردهای خود در جامعه پیرامونی شده است؛ به عنوان مثال:

این خیلی مهم است که شما [ورزشکاران] چه جوری عمل می‌کنید. آن خانم جوانی که با چادر می‌رود روی سکوی قهرمانی، نشان می‌دهد که در مقابل هجمه‌های قابل رؤیت و غیر قابل رؤیت که به این چنین کاری در دنیا از سوی مراکز ضد فرهنگ و ضد دین و ضد عصمت و پاکیزگی صورت می‌گیرد، مقاوم است، این خانم یک شخصیتی از خود نشان می‌دهد؛ یعنی در واقع ملت خود را معرفی می‌کند. (امام خامنه‌ای، دیدار با قهرمانان و ورزشکاران، ۱ بهمن ۱۳۹۳)

۱۲. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در روایتی مشهور، خطاب به کمیل بن زیاد نخعی می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ مِرْأَةٌ الْمُؤْمِنِ لِأَنَّهُ يَتَأَمَّلُهُ فَيَسُدُّ فَاقَتَهُ وَيُجَمِّلُ حَالَتَهُ»؛ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۳) مؤمن آینه مؤمن است، او را با دقت می‌نگرد تا نیازش را برطرف سازد و حالش را بهبود بخشد.

سمن به مثابه سازمان‌های مردم‌نهاد^۱ و گروه دوستی^۲ نهادهای الگوساز دیگری هستند که با توجه به هدف سمن که تشکیل اجتماعات مختص جوانان است و تحت راهبری و نظارت وزارت کشور و وزارت ورزش و جوانان قرار دارد، نشان از سوگیری صحیح این وزارتخانه در شناخت مسئله است که نیاز به تدبیر و برنامه‌ریزی دارد؛ لذا ایجاد سمن‌ها که به تکرر گروه‌های دوستی در سطح جامعه موجب می‌شود و سایر گروه‌های دوستی که

-
1. Non-Governmental Organization (NGO)
 2. Friendship Group

میان افراد شکل می‌گیرد، می‌تواند با هدایت و سوق‌دهی به تشویق جوانان به نماز منجر شود و هر کدام از دوستان و اعضای سمن با مشاهده دوست خود در جهت رشد و ارتقای همه‌جانبه او از حیث مادی و معنوی و پرورش فضایل اخلاقی و تربیتی، نقش پیشگام به ابتدای شعار «یک گام به جلو» داشته باشد؛ لذا می‌توان با توجه به روایت بیان شده، نقش آینه‌وار بودن خود را در قبال دوست ایفا نمود و با تشویق او به حضور در نماز جماعت و اقامه نماز در اول وقت، به مشوقی برای اقامه نماز تبدیل شد.

به نظر می‌رسد راهکارهای نهادی دوازده‌گانه که بیان شد، نقشی راهبردی در ایجاد رغبت و تشویق به نماز داشته باشد که البته مطلب حائز اهمیت، نقش منظومه‌ای نهادی است؛ به این معنا که لازم است مبانی معرفتی دینی از حیث تبیین فلسفه و حکمت نماز در کنار زیبایی‌های آن به اقتضای تفکیک وظایف هر نهاد با هم و به صورت هماهنگ و یکپارچه با مدیریت واحدی که از جانب حاکمیت صورت می‌پذیرد، اجرا گردد تا موازی‌کاری‌ها و پراکنده‌کاری‌ها به ایجاد حالت رخوت و کاهلی نسبت به اعمال عبادی و به ویژه نماز میان جوانان منجر نشود.

راهکارهای تشویق به نماز

با توجه به مطالب بخش قبلی که راهکارهای نهادی دوازده‌گانه‌ای برای تشویق به نماز ارائه شد، در این بخش به منظور رعایت اختصار و البته بیان تفکیکی راهکارهای نرم و فرهنگی، تلاش می‌شود در قالب جدول زیر، ضمن ایجاد فضای حل و عقد ذیل مبانی معرفتی (از حیث بنیان‌های شناختی) و اخلاقی (از حیث بنیان‌های ارزشی) و تربیتی (از حیث بنیان‌های پرورشی و ترویجی)، مجموعه‌ای از راهکارها با نگره‌های موضوعی ارائه شود.

به واسطه مطالعات کتابخانه‌ای ناظر به روش‌شناسی تحقیق و به نوعی فراتحلیل انجام شده و سایر اقتراحات ذهنی و مشاهدات، به نظر می‌رسد تمسک به این راهکارها برای نظام برنامه‌ریزی مستقر در ستاد اقامه نماز و سایر طراحان و سیاستگذاران حوزه فرهنگ عمومی و

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۵۵

ارتقای معنویت ذیل سبک زندگی اسلامی^۱ به ویژه سیاستگذاران مدیریت فضای مجازی، می‌تواند مثمر و مفید واقع شود.

بیان این نکته لازم است که در راهکارهای ارائه شده، نمایش وجوه زیبایی شناختی آن در فضای مجازی مطمح نظر بوده که به سبب رعایت اختصار در جدول، از بیان آن اجتناب شده است:

جدول ۱: راهکارهای تشویق به نماز

ردیف	رویکرد معرفت‌شناختی	ردیف	رویکرد اخلاقی- تربیتی
۱	ترسیم ارتباط خالق و مخلوق و مهیا بودن امکان انابه و بازگشت به خدا	۱	در نظر گرفتن مشوق‌های مادی و معنوی به ازای اقامه نماز در حضور جمع به منظور افزایش اعتماد به نفس و بدون افراط و تفریط در اعطای هدایا
۲	تبیین ارتباط مفهومی نماز و شکرگزاری از خداوند	۲	در نظر گرفتن مشوق‌های مادی و معنوی برای عوامل برگزار کننده نماز در مدارس، مساجد، دانشگاه‌ها و اماکن عمومی و اداری
۳	تقیح مأیوس شدن از رحمت الهی	۳	در نظر گرفتن لباس و یژه اقامه نماز
۴	ایجاد ارتباط قلبی با اهل بیت (علیهم‌السلام) با نگره‌های اعتقادی	۴	تهیه سجاده و تسبیح شکیل
۵	تبیین فطری بودن میل به عبادت و پرستش و نماز	۵	آموزش صحیح نماز با قرانت و تدبیر
۶	احصا و تفسیر آیات قرآن کریم در ارتباط با مقوله نماز	۶	تقید به اقامه نمازهای پنج‌گانه در اول وقت به ویژه نماز صبح
۷	احصا و تفسیر روایات صحیح در ارتباط با نماز	۷	بیان آثار وضعی و ثمرات اقامه نماز
۸	تحکیم مبانی اعتقادی و اندیشه‌ای	۸	بیان آثار وضعی و عواقب «تارک الصلوة» بودن
۹	نمایش مفهومی اصطلاح عالم بی‌عمل و مسلمان‌نما و قرار ندادن آن‌ها به مثابه معیار دین	۹	اقامه نماز اول وقت و جماعت در اردوهای علمی، زیارتی و سیاحتی
۱۰	تبیین واحد بودن سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت	۱۰	اقامه نماز اول وقت و جماعت در مدارس، دانشگاه‌ها و مراکز دولتی

1. Islamic Life Style

۱۱	توامانی ایمان و عمل صالح و وجوب نماز (صفای دل با تعریف ایمان، شرط لازم است و نیازمند عمل صالح است)	۱۱	اقامه نماز اول وقت و جماعت در منزل
۱۲	تبیین مقوله حضور قلب در نماز	۱۲	در نظر گرفتن مصلا و محیطی مشخص برای اقامه نماز در منزل
۱۳	تبیین فلسفه نماز	۱۳	طول نکشیدن اقامه نماز و رعایت حال مأمومین و جوانان
۱۴	تولید محصولات علمی از قبیل کتاب و نشریه در تبیین فلسفه نماز	۱۴	تأمین امکانات سخت افزاری و محیطی برای اقامه نماز جماعت
۱۵	ترتیب مبلغان در تبیین استدلالی نماز	۱۵	به مسجد رفتن خانوادگی
۱۶	تبیین معرفتی احکام نماز ناظر به رساله‌ها و به تفکیک مراجع تقلید مقلدین	۱۶	زیباسازی و نظیف مساجد و اماکن اقامه نماز
۱۷	تبیین نقش روزی حلال والدین در رغبت جوانان به نماز	۱۷	استفاده از فیلم‌های آموزشی جذاب در موضوع نماز
۱۸	رفع شبهات اعتقادی و کلامی پیرامون نماز از جمله ضرورت قرائت نماز به زبان عربی	۱۸	نقل داستان‌های جذاب و هنری در موضوع نماز
۱۹	تدبیر کرسی‌های نقد و نظر ناظر به موضوع نماز	۱۹	برنامه‌ریزی اقامه نمازهای قضا به صورت تدریجی
۲۰	طرح مبلغ خانواده و ارتباط «دوارگونه» میان روحانی و جوان در نظام خانواده	۲۰	نمایش عملی نماز با استفاده از الگوهای عملی دینی، علمی، هنری و ورزشی و...
۲۱	طرح مبلغ محله در اماکن عمومی	۲۱	برگزاری جشن تکلیف پسران با پوشش رسانه‌ای
۲۲	الهام از روش‌های تبلیغ غیر زبانی و مستدل ^۲	۲۲	تولید محصولات فرهنگی و هنری با موضوع نماز
۲۳	افزون‌سازی جلسات قرآنی همراه با ترویج فرهنگ نماز	۲۳	تولید فیلم و استفاده از ظرفیت‌های تئاتر در نمایش جذابیت‌های نماز

۱. به استناد توصیف امیرالمؤمنین علی علیه السلام از شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «طَبِيبٌ دَوَاؤُا بِطَبِّهِ قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ وَأَحْمَى مَوَاسِمَهُ». (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸)

۲. به استناد کلام امام جعفر صادق علیه السلام در ضرورت تبیین تبلیغی غیر زبانی: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ لِيَرَوْا مِنْكُمْ الْوَرَعَ وَالْإِجْتِهَادَ وَالصَّلَاةَ وَالْخَيْرَ فَإِنَّ ذَلِكَ دَاعِيَةٌ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۷۸)

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۵۷

۲۴	بسط نقش مساجد و هیئات مذهبی در رغبت جوانان به نماز	۲۴	نمایش هنری نماز در تولیدات رسانه‌ای و فیلم و سریال و تئاتر
۲۵	ایجاد میل به پژوهش و تحقیق و تدبیر مسابقات علمی مقاله‌نویسی با موضوع نماز	۲۵	گشاده‌روی و مردمداری به مثابه ثمرات اهل نماز بودن
۲۶	تدبیر همایش ملی و بین‌المللی سالانه با موضوع نماز در ستاد اقامه نماز	۲۶	خیرخواهی و مهربانی اهل نماز با تشویق سایرین به اقامه نماز
۲۷	استخدام فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی به مثابه منبر تبلیغ فرهنگ نماز	۲۷	دور نگه داشتن جوانان از همنشینی با افراد «تارک الصلوة»
۲۸	نمایش جنبه‌های زیبایی‌شناختی اقامه نماز ^۱	۲۸	تحقیر نکردن افراد «تارک الصلوة» با زمینه‌سازی دعوت به اقامه نماز
۲۹	تبیین ارتباط نماز و ورزش	۲۹	از بین بردن عوامل دافعه جوانان به نماز با عامل بودن و دوری از رذایل اخلاقی و تربیتی
۳۰	تبیین مفهوم بی‌برکت بودن کار و درس هنگام ورود به وقت نماز و تعطیلی کلاس و جلسات هنگام نماز	۳۰	عدم اجبار جوانان در انجام مستحبات مربوط به نماز

البته راهکارهای بیشتری نیز می‌توان ارائه داد؛ اما مسئله اصلی در بررسی چنین موضوعاتی مثل تشویق جوانان به نماز، عامل بودن افراد مرجع و الگوساز است که به زبان شاعر شیرین سخن:

سعدیا گرچه سخندان و مصالح گویی به عمل کار برآید به سخندانی نیست

(سعدی شیرازی، مواعظ، قصیده ۷)

وقتی جوانی می‌بیند پدر و مادرش که او را دعوت به اقامه نماز می‌کنند؛ اما خود نماز نمی‌خوانند یا در اقامه نماز کاهلی می‌ورزند و به طور مثال، اقامه نماز صبح را جدی نمی‌گیرند و یا نماز می‌خوانند اما پرخاشگری می‌کنند، دروغ می‌گویند، غیبت می‌کنند، تهمت می‌زنند،

۱. به عنوان مثال؛ قرآن کریم می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ». (اعراف، ۳۱)

حضور در فضای مجازی را به اقامه نماز در وقت معین ترجیح می‌دهند و یا سایر رذایل اخلاقی را دارند یا معلم مدرسه و استاد حوزه یا دانشگاهی که نماز می‌خواند و دعوت به نماز می‌کند، اما از وقت کلاس درس دزدی می‌کند یا سیاستگذار و الگوسازی که ضمن دعوت به نماز، دلباخته دنیا و ثروت‌اندوزی است و سایر مسائل، جوان دچار ابهام و حیرت می‌شود و می‌بیند که افرادی دعوت به نماز می‌کنند که خود به آن عامل نیستند و یا در عین اقامه نماز، ثمرات و حالات نماز را در وضع زندگی خود ایجاد نکرده‌اند؛ لذا جوان در مشاهده این تضاد و دوگانگی، گرفتار بی‌هویتی و تزلزل اعتقادی می‌شود.

حکایت نبی مکرم ﷺ مشهور است که طفلی بسیار خرما می‌خورد، مادرش او را نزد حضرت برد و عرض کرد به این طفل بفرمایید خرما نخورد. حضرت فرمود: امروز برو و فردا باز آی. روز دیگر زن باز آمد. حضرت کودک را فرمود: نخورد. زن گفت: یا رسول الله چرا دیروز به او نفرمودید؟ حضرت فرمود: دیروز خودم خرما خورده بودم و حرفم در او تأثیر نداشت: (ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۸۵: ۵۳۹)

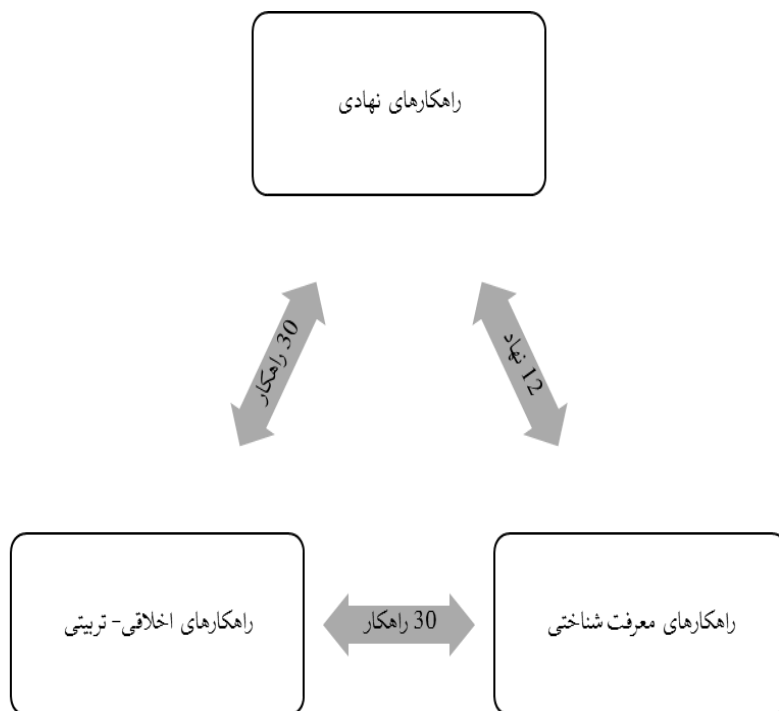
تب آلوده درمان تب چون کند رطب خورده منع رطب چون کند
(ملک الشعراى بهار، مثنویات، شماره ۶۲)

بنابراین، عامل بودن به احکام الهی مثل اقامه نماز و سرپان دادن حالات آن به سراسر زندگی؛ به نحوی که فرد نمازخوان دارای شخصیتی معتدل، آگاه، معتقد و مؤمن به مبانی دینی و عالم باشد، می‌تواند بهترین خصیصه برای تشویق به نماز باشد که راهکارهای ۶۰ گانه ارائه شده با تأکید و توجه به این عامل راهبردی درج شده است.

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۵۹

در نمودار زیر، کلیت حاکم بر مجموع راهکارهای ارائه شده که در پاسخ به سؤال اصلی پژوهش طراحی و احصا شده بود، نمایش داده می‌شود:

نمودار ۲: الگوی راهکارهای تشویقی به نماز



نتیجه‌گیری

نماز در دین اسلام به مثابه معیار و ملاکی وحدت‌بخش، قوام‌بخش نظم و انضباط دینی و نوعی شکرگزاری مخلوق از خالق خویش است که ضمن ایجاد و اتصال ارتباط خصوصی به تسری فضایی معنوی و الهام‌بخش برای خود و دیگران در سطوح فردی، خانوادگی، اجتماعی و بسط آن در محیط بین‌المللی می‌انجامد و به همین منظور در بیانیه گام دوم انقلاب نیز از آن سخن گفته شده است؛ لذا هر چه بتوان جامعه را از این نعمت الهی به بهره‌مندی

بیشتری رسانید و از ثمرات پیدا و نهان آن بهره‌مند شد، با هزینه کمتری می‌توان بساط جرم و بزه و به تعبیر قرآن کریم، فحشا و منکر را در جامعه از میان برداشت که حاکی از ماهیت پیشگیرانه نماز در هدایت جامعه به سوی نورانیت دارد و خدای متعال اقامه آن را به عنوان یکی از تکالیف اصلی حاکمان در روی زمین قرار داده است.

درک این معنا از آن رو اهمیت مضاعف می‌یابد که به یکه‌تازی فضای مجازی و قدرت شبکه‌های اجتماعی اشاره کرد. در عصر حاضر، فضای مجازی به مثابه شمشیری دو لبه است که در صورت عدم استفاده درست از فرصت‌ها و ظرفیت‌های آن در سوق‌دهی مردم و جوانان به خیرات از جمله اقامه نماز، محیطی بسترساز برای شیوع فساد در اقسام آن علیه مردم و آینده جامعه خواهد شد.

از طرف دیگر، درک معنا و مفهوم فرهنگ نماز و ضرورت اقامه آن در جامعه نیاز به نهادینه‌سازی در میان طبقات مختلف جامعه با اعمال سیاست‌های تشویقی و انگیزاننده‌های مادی و معنوی است که از جمله این اقشار اجتماعی، جوانان هستند که لازم است بسان سایر تحولات و تطورات شخصیتی و اجتماعی، مسیر تربیت و پرورش را از دوران کودکی پی گرفت تا در سنین نوجوانی و به خصوص جوانی، ثمره شاکلی شخصیتی در آن سن آشکار شود.

بر این اساس و مطابق با این تبیین اهمیت و ضرورتی که در این پژوهش انجام شد، در راستای پاسخ به سؤال اصلی پژوهش که شناسایی راهکارهای ایجاد رغبت و تشویق به نماز به مثابه تکلیفی الهی و عملی عبادی بود، ضمن تبیین ابعاد و بواطن مسئله با رویکردی معرفتی ناظر به آموزه‌های دین اسلام، از دو منظر و زاویه به بررسی و ارائه راهکارها پرداخته شد. در ابتدا با تمرکز بر ضرورت شناسایی نهادهای الگوساز که تأثیر مهمی در تشویق به نماز می‌توانند داشته باشند، ۱۲ نهاد شناسایی شد و به ازای هر نهاد به تبیین مسئله و ارائه راهکارهای مقتضی پرداخته شد و در بخش دوم به بیان فهرستی عبارت از ۶۰ راهبرد شبه راهکار با رویکرد معرفت‌شناختی و اخلاقی - تربیتی پرداخته شد.

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... ۱۶۱/

یافته‌های تحقیق در پاسخ به سؤال اصلی که در مجموع به ۱۲ راهکار نهادی و ۶۰ راهکار معرفتی و اخلاقی - تربیتی منجر شد، حاکی از ضرورت جدی گرفتن مقوله نماز و به ویژه اقامه نماز و تسری دادن معنا و مفهوم و فرهنگ نماز به بدنه جامعه و فرهنگ عمومی است که در وهله اول با ترویج این مفهوم نزد سیاستگذاران و برنامه‌ریزان کلان فرهنگ جامعه به ویژه ستاد اقامه نماز و شورای عالی فضای مجازی و در وهله‌های بعد و بنا به تقدم و تأخر و اولویت رتبی در سایر نهادها و مراکز اثرگذار در تبیین و ترویج نماز و اقامه نماز، به نظر می‌رسد می‌توان جامعه را از ثمرات این نعمت عظیم الهی بهره‌مند ساخت.

مطلب مهمی که در این پژوهش، تلاش شد حول آن بررسی و تبیین موضوعی انجام شود، ضرورت عامل بودن آمران به معروف که نماز به عنوان معروفی بزرگ تلقی می‌شود و ناهی از منکر بودن که «تارک صلوة» بودن به مثابه منکری قبیح است، در نظر گرفته شود؛ چرا که کسی می‌تواند دعوت به خیر کند و دعوتش اثر داشته باشد که خود او عامل به مسئله مورد دعوت باشد و ثمرات و آثار آن در سبک زندگی و حالات و سکناات فردی و اجتماعی او نمایان باشد؛ لذا پدر و مادر، معلم، استاد، مبلغ دینی و هر دعوت کننده به خیری که جوان را به اقامه نماز تشویق می‌کند، خود باید بیش از دیگران عامل به فرهنگ و آثار فردی و اجتماعی نماز باشد که راهکارهای این پژوهش نیز با همین رویکرد در نظر گرفته شده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة.
۳. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). *سِرِّ الصَّلَاةِ (معراج السالکین و صلاة العارفين)*. تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۱). *صحیفه امام*. نرم افزار. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. امام خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۷۴). *از ژرفای نماز*. تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۶. امام خامنه‌ای، سید علی. **تارنمای مقام معظم رهبری:** <https://farsi.khamenei.ir/index.html>
۷. آهنگر انزابی، احد. شیخی پورپاک، سینا. شکوری، فرید. آقایی، علی. و اکبر کیهان. (۱۳۹۸). **بررسی روش‌های اثربخش خانواده‌محور و مدرسه‌محور در جذب و ترغیب کودکان و نوجوانان به اقامه نماز.** اولین همایش ملی مدرسه فردا. اردبیل. دانشگاه محقق اردبیلی.
۸. احمدپور پورترکمانی، علی. (۱۳۹۰). **نماز خوبان: داستان‌ها و حکایاتی از دانشمندان و فرزندانگان.** چاپ ۳. قم: انتشارات مشهور.
۹. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶). **مسند الإمام احمد بن حنبل.** بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۰. ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن. (۱۴۰۴). **تحف العقول عن آل الرسول.** بتصحيح والتعليق علي أكبر غفاري. الطبعة ۳. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۱. ابوالفتحی، غلامعلی. (۱۳۹۷). **به سوی نماز (روش‌های تشویق و ترغیب کودکان و نوجوانان به نماز).** قم: دار النشر اسلامی.
۱۲. بهار (ملک الشعرا)، محمد تقی. **برنامه گنجور.**
۱۳. جابری، محمد علی. (۱۳۹۸). **مهارت‌های دعوت فرزندان به نماز.** چاپ ۵. قم: دفتر نشر معارف.
۱۴. جعفری، محمدتقی. و عبدالله جوادی آملی. (۱۳۷۷). **نماز و نمازگزاران.** چاپ ۴. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی ستاد اقامه نماز.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). **سخنرانی در دیدار شهرداران نواحی تهران.**
۱۶. حاجیان، مظفر. (۱۳۷۵). **نماز حدیث عشق.** اصفهان: انتشارات مانی.
۱۷. خزائلی، محمد. (۱۳۸۵). **احکام قرآن.** تهران: انتشارات دنیای دانش.
۱۸. دیلمی، حسن بن ابی الحسن. (۱۴۱۲). **إرشاد القلوب إلى الصواب المنجی من عمل به من أليم العقاب.** قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۹. ذوالفقاری، حسن. (۱۳۸۵). **داستان‌های امثال.** چاپ ۲. تهران: انتشارات مازیار.
۲۰. راشدی، حسن. (۱۳۸۵). **نمازشناسی.** تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی ستاد اقامه نماز.
۲۱. رجبی، امیر. (۱۳۸۶). **چرا نماز بخوانیم؟** تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی ستاد اقامه نماز.
۲۲. سعدی شیرازی، ابومحمد مشرف الدین. **برنامه گنجور.**
۲۳. عقیقی، مهدیه. (۱۳۹۱). **شیوه‌های تشویق جوانان به نماز.** همایش منطقه ای نماز؛ از محراب تا معراج. دانشگاه آزاد اسلامی. واحد بندر گز.

زمینه‌های نهادی، معرفتی و تربیتی شوق به نماز... / ۱۶۳

۲۴. فکری، شهناز. (۱۳۹۱). شیوه‌های تشویق نوجوانان و جوانان به نماز. قم: انتشارات خادم الرضا.
۲۵. قراتتی، محسن. (۱۳۹۶). شیوه‌های دعوت به نماز. چاپ ۲۳. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی ستاد اقامه نماز.
۲۶. قراتتی، محسن. (۱۳۷۲). یکصد و چهارده نکته درباره نماز. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی ستاد اقامه نماز.
۲۷. قمی، شیخ عباس. (۱۳۷۷). منتهی الآمال. چاپ ۹. تهران: نشر مطبوعاتی حسینی.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۹. متقی هندی، حسام الدین. (۱۴۰۹). کنز العمال فی سنن الأفعال والأفعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. نجفی، گودرز. (۱۳۷۷). راز نیایش. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۲. نصر، احمدرضا. معین‌پور، حمیده. عریضی سامانی، سید حمیدرضا. و زهره باقری. (۱۳۸۷). بررسی فرائد تحلیلی عوامل مؤثر بر جذب و شرکت دانش آموزان در نماز جماعت مدارس. نوآوری‌های آموزشی. سال ۷. شماره ۲۶: ۸۶-۶۳.
۳۳. نوری طبرسی، حسین بن محمد. (۱۳۶۸). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

مقدمه

خانواده به مثابه اساسی‌ترین و نخستین نهاد اجتماعی، مانند رودخانه کوچکی است که با پویایی و بالندگی خود به اقیانوس جامعه حیات و بالندگی می‌بخشد. اعضای خانواده در قدم اول با برقراری ارتباط با یکدیگر برای انجام کار و فعالیت مشترک، زمینه‌سازی کرده و هدف مشترکی را دنبال می‌کنند و در مرحله بعد، این ارتباط با افراد خارج از مجموعه خانواده برای تأمین نیاز چرخه حیات جامعه صورت می‌پذیرد؛ ضمن آن‌که کارکرد واقعی این رکن مهم اجتماع به درستی انجام نمی‌گیرد، مگر آن‌که اعضای یک مجموعه با نوع تفاهم و درک متقابل از یکدیگر با هم تعامل و تعاون داشته باشند؛ لذا خانواده به عنوان یک شریان حیاتی جامعه از طریق گفتگو و برقراری ارتباط و تعامل کلامی می‌تواند پیوند عاطفی را میان اعضای خود حفظ نماید و مهم‌ترین کارکرد خود که همان تقویت ارزش‌های اجتماعی، اعتقادی و انتقال آن به نسل جدید- فرزندان- می‌باشد را از طرق مختلفی همانند ارتباط چهره به چهره و شفاهی به شکل صحیح به سرانجام برساند.

بیان این نکته لازم است که تنها در جریان ارتباط شفاهی است که ارزش‌ها، نگرش‌ها و دیدگاه‌ها و سایر عناصر تربیتی و فرهنگی در بین اعضای یک مجموعه‌ای دست به دست می‌شود که اگر این فرایند به صورت صحیح میان اعضای خانواده تفهیم و تبیین شود و با سازوکار درست عملیاتی گردد، نتیجه و بازخورد مثبت آن در سطور اجتماعی و در همه شاخص‌های حیاتی جامعه مشاهده خواهد شد.

از طرف دیگر، بر کسی پوشیده نیست که در دنیای پرشتاب امروز ابزارهایی وجود دارد که افراد را به صورت انفرادی به خود مشغول کرده و آن‌ها را از تعامل چهره به چهره بازمی‌دارد. به تعبیر دیگر، امروزه فضای زندگی انسان‌ها به دو شکل حقیقی و مجازی تقسیم شده است و البته ارتباطات چهره به چهره سنتی که در سطح وسیع اجتماع وجود داشته، جای خود را به ارتباط در فضای مجازی از طریق تلفن همراه، رایانه یا بقیه وسایل ارتباط جمعی داده است.

اگر این حجم از سرعت در تغییر روش زندگی انسان‌ها به درستی مدیریت نشود، انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی با چالش‌ها و دغدغه‌های فکری روانی و فرهنگی متفاوتی روبرو خواهند بود؛ چرا که فضای مصنوعی رسانه‌های جمعی و فضای مجازی در زندگی امروزی، جایگزین آن ارتباط مستقیم و چهره به چهره همراه با صمیمیت و آرامش روانی شده و انگیزه‌ای برای دورهمی‌های خانوادگی باقی نمی‌ماند؛ بلکه به تدریج به ورطه فراموشی کشانده می‌شود. قرینه مطلب آن است که در فضای تعاملی جدید، اعضای خانواده به جای نگاه به چهره همدیگر و صحبت مستقیم با یکدیگر، سرگرم برقراری ارتباط و تبادل اطلاعات از طریق ابزارهای مجازی شده‌اند که روی آن صفا و صمیمیت موجود در گذشته و میان افراد جامعه و به خصوص خانواده‌ها تأثیر معناداری گذاشته است.

از آن‌جا که مقوله فضای مجازی یک مسئله اجتماعی، سازمانی و وابسته به نهاد حکمرانی است، مقوله فقه، ظرفیت تبیین مؤلفه‌ها و تجویزهای آن را دارد و می‌تواند فرایند مدیریت آن را شکل دهد؛ لذا سعی شده است در این پژوهش به ارزیابی تأثیرات مثبت و منفی استفاده از فضای مجازی مرتبط با امور خانواده از منظر فقهی و حقوقی پرداخته و راه‌های پیشگیری از مخاطرات احتمالی این فضا را مورد بررسی قرار داد.

جایگاه خانواده از منظر قرآن و روایات

خانواده به عنوان نهادی مقدس و بی‌بدیل، نخستین و مهم‌ترین پرورشگاه و آموزشگاه انسان محسوب می‌شود و اساس یک جامعه سالم را خانواده‌ای سالم می‌سازد؛ به نحوی که هر فردی در خانواده‌ای به دنیا می‌آید، بزرگ می‌شود و تکامل می‌یابد. این خانواده سالم است که انسان سالم پرورش می‌دهد. خانواده سالم، خانواده‌ای است که به نیازهای همه‌جانبه اعضای خود در گستره حیات توجه دارد و سعی می‌کند به انتظارات و نیازهای آنان به شیوه‌های درست پاسخ دهد. خانواده سالم، خانواده‌ای است که در اندیشه پرورش انسان‌های رشید است و انسان‌های

رشید کسانی هستند که به رشد همه‌جانبه نائل شده‌اند. برای نائل شدن به رشد همه‌جانبه نیز توجه به نیازهای همه جانبه و آموزش همه‌جانبه ضروری است.

زمانی که ناهنجاری‌های رفتاری و عاطفی فرزندان مشاهده می‌شود، لازم است شرایط رشد کودک از ابتدای انعقاد نطفه، دوران بارداری مادر و دوران شیرخوارگی تا زمان حاضر مورد مطالعه قرار گیرد که این بررسی، نشان می‌دهد این‌گونه رفتارها در بیشتر موارد معلول هستند و علت به شمار نمی‌روند؛ یعنی معمولاً ریشه در دوران کودکی فرد دارد که در بستر خانواده و در رابطه با مثلث پدر و مادر و فرزند و در قدم بعدی، در مدرسه و در رابطه با معلمان و مربیان و سپس در عرصه جامعه باید جستجو نمود.

بر این اساس، ارتقای سطح آگاهی مادران و پدران به عنوان یک راهبرد پیشگیری همواره از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. آموزش خانواده‌ها از این فکر نشئت می‌گیرد که توانایی مادران و پدران در امر تعلیم و تربیت فرزندانشان در گرو دانایی آنان در زمینه دانش‌های مختلف است.

در نظام تربیتی اسلام، انتظارات، تکالیف، حقوق و وظایف انسان‌ها دوجانبه و به طور متقابل هستند؛ لذا همان‌طور که والدین نسبت به فرزندان وظایفی دارند، فرزندان نیز نسبت به والدین وظایفی دارند که عدم توجه و پاسخگویی به انتظارات طرفین، مسائل و مشکلات گوناگون، ناامنی‌ها و آشفتگی‌های روانی و عاطفی به وجود خواهد آورد.

قرآن کریم آن‌چنان به خانواده اهمیت می‌دهد که در چند مورد مراقبت از این نهاد ارزشمند را سفارش می‌کند. (ر.ک: قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۳۵)

برای مثال؛ خداوند متعال در سوره تحریم آیه ۶ می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»؛ (تحریم، آیه ۶)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست نگه دارید، آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سختگیرند

رویکردی فقهی - تربیتی به فرصت‌ها و تهدیدهای فضای مجازی... / ۱۶۹

و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی‌کنند و آنچه را فرمان داده شده‌اند، به‌طور کامل اجرا می‌نمایند.

درباره تفسیر این آیه از امام صادق علیه السلام پرسیده شد که آیا این خطاب شامل حال منافقین نیز می‌شود؟ حضرت فرمودند: شامل حال منافقین و گمراهان و هر آن کس می‌شود که به دعوت ظاهری اعتراف کند. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۳۳)

هم‌چنین در تفسیر همین آیه فرمودند:

هنگامی که این آیه نازل شد، مردی از مسلمین در حالی که گریه می‌کرد، نشست و گفت: من از خودم عاجز هستم، حال آن‌که خانواده من نیز به من سپرده شده است.

بنابراین، صیانت از خانواده از طریق تعلیم و تربیت، امر به معروف و نهی از منکر و ایجاد محیطی پاک و عاری از آلودگی قابل حصول است؛ چرا که مثلاً پدر به عنوان رئیس نهاد خانواده، همان‌طور که به غذای جسم و لباس مسکن اهل خانواده‌اش اهمیت می‌دهد، باید به غذای روح اهل خانواده‌اش نیز اهمیت دهد تا از خطرات احتمالی و ناهنجاریهای اجتماعی در امان باشد.

در همین ارتباط، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند:

امر کردن آن‌ها به آنچه به نفس خویش امر می‌کنی و نهی کردن آن‌ها از آنچه نفس خویش را از آن نهی می‌کنی، برای تو کافی است. (همان)

از همین جهت است که امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند:

حق فرزندان بر تو این است که بدانی وجود او از توست و نیک و بدهای او در این دنیا به تو ارتباط دارد. بدانی که در سرپرستی او مسئولی، موظفی فرزندان را با آداب و اخلاق پسندیده پرورش دهی، به رفتار خود در تربیت فرزندان توجه کنی، پدری باشی که به مسئولیت خود آگاه است و بدانی که اگر نسبت به فرزند خود نیکی کنی،

در پیشگاه خداوند اجر و پاداش داری و اگر درباره او بدی کنی، مستحق مجازات و کیفر خواهی بود. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۳۳)

در ماده ۱۱۰۴ قانون مدنی نیز چنین آمده است: زوجین باید در تشدید مبانی خانواده و تربیت اولاد به یکدیگر معاضدت نمایند.

بدین ترتیب، والدین وظیفه دارند در چهارچوب آموزه‌های دینی، فرزندان خود را با معیارهای دینی در عرصه‌های علمی، مهارتی، اجتماعی، عاطفی و اخلاقی تربیت کنند. به طور کلی و همراه با متحول شدن جوامع، مقوله تربیت نیز با الزامات و شرایط جدیدی مواجه خواهد بود. در عصر حاضر، فرزندان از ظرفیت تربیتی خانواده با مفهوم عام آن مشتمل بر اقوام و بستگان محرومند و این نهاد اجتماعی به جزیره کوچکی بدل شده است که در این زمینه نیز باید تأکیدات دین را متوجه قرار داد؛ از جمله اصل عملی صله رحم با حفظ شئون آن و بهره‌مندی از شیوه‌ها، الگوهای تربیت دینی و مذهبی.

از سوی دیگر، مادر به عنوان پرورش دهنده شخصیت فکری و عاطفی فرزندان، از نگاه عاطفی با فرزندان نزدیک‌تر است نسبت به پدر؛ اما اقتضائات زندگی ماشینی امروزه از جمله شرایط اشتغال زنان و دوری او از محیط خانه و فرزندان سبب شده است تا ارتباط والدین با فرزندان در حداقل ممکن صورت پذیرد و رشد فرزندان با حضور کم‌رنگ و بعضاً غیبت والدین شکل گیرد؛ لذا برخی نهادهای اجتماعی به تدریج متکفل وظایفی شده‌اند که به عهده والدین بوده است، اما تکمیل‌کننده نقش پدر و مادر در زندگی فرزندان در زمان طفولیت نیست.

بر این اساس، مشاهده می‌شود که در بعضی تعاملات اجتماعی و هنرهای زندگی، فرزندان که از نبود پدر و خدمات درمانی در زمانی طفولیت رنج کشیده‌اند، نسبت به فرزند که از این موهبت الهی بهره‌مند بوده، ضعیف‌تر بوده‌اند.

رویکردی فقهی - تربیتی به فرصت‌ها و تهدیدهای فضای مجازی... / ۱۷۱

سکونی از امام صادق علیه السلام و او از پدرانش نقل می‌کند که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:
بر پدر و مادر در صورتی که فرزندشان صالح باشد، رعایت همان چیزی لازم است که رعایت آن بر فرزند لازم است. (صدوق، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۹۱)

از این رو، همان‌گونه که عقوق والدین عبارت است از خشم آوردن، شکستن دل و آزرده خاطر ایشان به هر نوع که دل ایشان آزرده شود و آدمی را مستحق عذاب الهی و بلای غیر متناهی گرداند - خواه به زدن باشد یا دشنام دادن یا صدا بلند کردن یا خیره نگریستن - این عاق می‌تواند از جانب فرزندان نیز باشد.

فرصت‌های فضای مجازی در نظام خانواده

پدیده نوظهور فضای مجازی، مزایای مثبت بسیاری دارد که در این بخش به توصیف بخشی از این فرصت‌ها و مزایا پرداخته می‌شود.

فناوری اینترنت آن‌چنان با زندگی روزمره انسان‌ها عجین شده است که نمی‌توان نقش‌آفرینی آن را در امر شکوفایی و پیشرفت جامعه در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نادیده گرفت؛ زیرا فناوری جهانی و به خصوص شبکه‌های اجتماعی، افراد را به سوی رفاه‌طلبی و مصرف‌گرایی افراطی سوق داده است که در آن می‌توانند افراد را با اتخاذ نقشی فعال و خلاق، به صورت فردی و یا جمعی در ساختن چیزی جدید سهیم سازد و نبوغ خلاقیت ذاتی خود را به منصفه ظهور رسانده و در فرایند هم‌آفرینی در کارهای جمعی، شرکت فعال و مفیدی داشته باشند تا هرچه بیشتر به خودیابی و کشف استعدادهای درونی خویشان کمک نماید.

از طرفی، کیفیت آزادی‌بخشی اینترنت، کاربران اینترنتی را دعوت می‌کند به تفکر، تجربه، بازی، فعالیت‌های گروهی و ارتباط پدیدارند. اینترنت همواره محیطی را خلق کرده است که همگان می‌توانند با تکیه بر توانایی‌ها و استعدادهای خود دست به ابداع و خلاقیت بزنند. از میان رفتن محدودیت مکان، زمان، نبود کنترل و انتقاد، ناشناس ماندن، امکان خیال‌پردازی و

تنوع گوناگون محیط‌های اینترنتی فرصت مناسبی را برای بروز خلاقیت فراهم می‌کند.
(ابری، ۱۳۸۷: ۵۴)

ارتباط جهانی از جمله انتشار سریع و آزادانه اخبار و اطلاعات، افزایش قدرت تحلیل و تقویت روحیه انتقادی در زمینه‌های مختلف به برکت شبکه‌های اجتماعی بدون محدودیت و سانسور را می‌توان یک مزیت دیگر تلقی کرد. هم‌چنین امکان درنوردیدن مرزهای جغرافیایی و آشنایی با افراد توسط شبکه‌های اجتماعی و آشنایی با مهد تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف بشری توسط همین بستر جهانی اینترنت فراهم شده است.

مطلب دیگر آن‌که وجود زبان‌های مختلف در رسانه‌های اجتماعی، امکان حضور تمام افراد هر جامعه‌ای را فراهم کرده است که انسان می‌تواند از این طریق فرهنگ حاکم بر جامعه خود را به دیگران معرفی نموده و در معرض دید عموم قرار دهد؛ هم‌چنان که از مسیر ارتباط‌گیری با دیگران و شکل دادن تشکلهای و کارگروه‌های علمی و تحقیقاتی در تقویت خرد جمعی و از جریان سیال و پویای قوه تفکر و ذهن کاربران حاضر در چنین محیط‌هایی می‌توان نهایت استفاده را برد.

بنابراین، هر چه پیوند افراد و اعضا در شبکه‌های مجازی بیشتر باشد، همراهی و تعاملات و نزدیکی دیدگاه‌ها و حرکت همسو و مشترک، محتمل‌تر خواهد شد.
یکی دیگر از مزایای شبکه‌های اجتماعی مجازی، ارتباط مجازی مستمر با دوستان و آشنایان است که باعث گسترده‌تر شدن دامنه ارتباطات و ایجاد علقه عاطفی و آرامش روانی اعضای خانواده و جامعه است.

مقام معظم رهبری در تبیین فایده فضای مجازی و ضرورت مدیریت آن می‌فرمایند:

- اهمیت فضای مجازی به اندازه اهمیت انقلاب اسلامی است... وسیله خیلی خوبی که از طریق رایانه در اختیار شما قرار می‌گیرد، اینترنت است که به شبکه اطلاعات عظیم جهانی وصل می‌شوید؛ البته بعضی افراد متأسفانه از اینترنت استفاده‌های بد می‌کنند، اما باید از معلومات و اطلاعات، استفاده‌های خوب بشود. گاهی شما

رویکردی فقهی- تربیتی به فرصت‌ها و تهدیدهای فضای مجازی... / ۱۷۳

می‌خواهید درباره موضوعی مطالعه کنید، اما می‌بینید هیچ منبعی در اختیار ندارید؛ بعد وقتی به اینترنت مراجعه می‌کنید، ناگهان می‌بینید مثلاً هزار مقاله در دنیا درباره این موضوع نادر نوشته شده است. البته ممکن است از این هزار مقاله، مثلاً نهصد و نود و پنج مقاله، بی‌ربط یا غلط باشد؛ اما بالاخره پنج مقاله خوب گیر انسان می‌آید و می‌تواند از آن‌ها به عنوان منبع استفاده کند. بنابراین اینترنت هم چیز لازمی است؛ البته متوقف به این است که انسان زبان هم بداند. (مقام معظم رهبری، ۸ بهمن ۱۳۸۰)

● امروز فضای مجازی حاکم بر زندگی انسان‌ها است در همه دنیا و یک عده‌ای همه کارهایشان را از طریق فضای مجازی پیش می‌برند؛ قوت در این زمینه حیاتی است. (همان، ۳ فروردین ۱۳۹۹)

● مسئله مدیریت فضای مجازی جزو مسائل مهم ما است. این مسئله، مسئله بلندمدت هم نیست؛ بلکه مسئله کوتاه‌مدت و میان‌مدت و جزو مسائل نزدیک ما است که باید به آن توجه شود. امثال این‌ها مسائل کلیدی‌ای وجود دارد... امروز فضای مجازی فرصتی است برای امیدآفرینی، برای توصیه به صبر، برای توصیه به حق، برای بصیرت‌آفرینی، برای توصیه به خسته نشدن، تبلی نکردن، بیکار نماندن و مانند این‌ها. (همان، ۲۲ تیر ۱۴۰۰)

این اهمیت مسئله، در عین حال حاکی از مطلب دیگری است و آن این‌که فرصت‌ها و مزیت‌های موجود در فضای مجازی به طور اساسی مورد ارزیابی قرار نگرفته و چگونگی استفاده صحیح از آن برای عموم جامعه، به درستی و صحت تبیین و تشریح نشده است؛ چرا که فراهم بودن فضایی بین‌المللی جهت تبلیغ و اشاعه ارزش‌های دینی، اعتقادی و فرهنگی، یک وسیله فوق‌العاده برای توسعه افکار و اندیشه‌های بشری محسوب می‌شود که در بستر فضایی مجازی فراهم است؛ مشروط به آن‌که به شکل صحیح استفاده شود و افراد برای

ورود به دنیای مجازی اطلاعات کافی در اختیار داشته باشند تا دچار مشکلات اعتقادی، اجتماعی و اقتصادی نشوند.

با این مفروض، لازم است ارتباطات سالم در فضای مجازی و لزوم هوشیاری جوانان و خانواده‌ها نسبت به تهدیدات فضای مجازی در درجه نخست اولویت قرار گیرد. همچنین پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی و توجه والدین به رفتار فرزندان، مسئله مهمی است و برای جلوگیری از استحاله خانواده‌ها، والدین باید تا حدودی به فناوری‌های روز دنیا مسلط باشند و آگاه باشند که تغییر در رفتار فرزندان به معنای ایجاد تغییر در طرز فکر آنهاست و هنگامی که بنیان فکری و شخصیت آنها به صورت ناصحیح شکل گیرد، راه نفوذ شیادان به حریم خصوصی افراد و محیط امن خانواده باز می‌شود؛ لذا چنانچه خانواده‌ها نسبت به شیوه‌های جدید ارتباط فرزندان خود آگاهی و شناخت کافی و لازم را داشته باشند، از انجام بسیاری از جرایم و ارتباطات پنهانی آنان جلوگیری به عمل می‌آورند.

با توجه به اهمیت این مسئله، مراجع تقلید بهره‌گیری از فضای مجازی را تا زمانی که مفسده‌ای نداشته باشد، مجاز می‌دانند که به دو نمونه اشاره می‌شود:

- مقام معظم رهبری: اگر خلاف قانون نبوده و مفسده‌ای نداشته باشد، اشکال ندارد.
- آیت الله شبیری زنجانی: در صورتی که تأیید و کمک ظالم در ظلم کردن نباشد و موجب تضعیف اسلام یا تقویت کفر نباشد و موجب تضعیف اسلام یا تقویت کفر یا تقویت کفار در جنگ با مسلمانان نشود، اشکال ندارد.
(<https://www.tasnimnews.com/fa/news/1400/01/21/2481794>)
- آیت الله سیستانی: اگر مستلزم حرامی شود، مانند این‌که ترویج برای شرکتی باشد که کار او حرام است، جایز نیست.
- آیات عظام نوری همدانی، مکارم شیرازی، صافی گلپایگانی: اگر شخص علم و یقین داشته باشد که ورود و عضو شدن او سبب رشد دشمنان اسلام مانند صهیونیسم و اسرائیل می‌شود، جایز نیست. (اسلام کوئست، کد fa17760)

تهدیدهای فضای مجازی در نظام خانواده

از زمانی که اینترنت وارد فضای خانواده شده تا به امروز، به‌رغم تمام محاسن و مزایای گفته شده، نگرانی‌هایی از طرف متولیان نهاد خانواده و به خصوص والدین نسبت به اعضای کم سن و سال خانواده که فاقد آموزش و مهارت لازم نسبت به مواجهه در برابر چالش‌های فضای مجازی هستند، مشاهده می‌شود؛ مسئله‌ای که در بسیاری از جوامع موضوعیت داشته و محدود به جامعه و یا اقلیتی خاص نیست؛ چرا که به دلیل پیچیدگی‌های خاصی که فضای مجازی دارد و از طرفی نداشتن آگاهی لازم نسبت به این پدیده، بسیاری از والدین فرصت، امکان و یا توان کافی برای شناخت دقیق از این فضا و کاربردهای آن را به دست نیاورده‌اند.

در نتیجه، همین عدم شناخت مناسب والدین با این فضای نامرئی و فاقد هر گونه شفافیت لازم و از طرفی استفاده روزمره نوجوانان و جوانان و حتی کودکان از این فضا باعث شده است که یک فضای محرمانه و خصوصی در داخل خانه برای فرزندان ایجاد شود و آن‌ها بدون دغدغه و بدون احساس وجود ناظر بیرونی به تارنماهای مختلف در این فضا دسترسی یافته و بعضاً به دلیل ویژگی‌های سنی و شخصیتی و حسی کنجکاوی که در وجود نسل جوان و نوجوان وجود دارد، بعضاً متأثر از فضاهای ناسالم موجود در این تارنماها گردند و در نتیجه رفتارهای ناسالم و حتی انزوا و گوشه‌گیری افراد مشاهده شود.

در مطالعه‌ای که محمدنژاد انجام داده است، به این نکته اشاره شده است که نوجوانان به طور ویژه‌ای در معرض خطر هستند؛ چون بدون ناظر، برخط^۱ می‌شوند و در بحث‌هایی که احتمال دوستی و مسئله جنسی است، بدون رعایت ملاحظات شرک می‌کنند و این یک معضل است اگر در کنترل قرار نگیرد و برای آن راه چاره‌ای اندیشیده نشود، شاید امنیت حیات اجتماعی و سلامت و صلابت کانون گرم خانواده‌ها مورد تحدید قرار گیرد؛ چراکه یکی از چالش‌های اساسی فراروی متولیان امر فرهنگ اجتماع، نحوه برخورد با پدیده هنجارشکنی در جامعه است. (محمدنژاد، ۱۳۸۶)

به طور کلی، ورود اینترنت همراه با ارزش‌های غربی، چالش‌های جدیدی را در کشورهای دارای ارزش‌های انسانی اجتماعی و اخلاقی مبتنی بر ایدئولوژی دینی به وجود آورده است و از آن‌جا که برخی محتویات موجود در این فضا مغایر با فرهنگ و ارزش‌های دینی و مذهبی است، ضرورت آسیب‌شناسی، یک اصل اساسی است؛ چرا که اینترنت می‌تواند آسیب‌های زیادی به همراه داشته باشد.

برای مثال؛ ورود اینترنت در حوزه خانواده موجب تغییر نظام ارزشی و اخلاقی خانواده‌ها می‌شود و از جهات اجتماعی و کارهای جمعی نیز افراد را از یکدیگر دور می‌نماید. افراد به جای این‌که به دیدار یکدیگر بروند و با همدیگر تعامل تعامل چهره به چهره داشته باشند، از طریق چت کردن و پست الکترونیکی با هم تعامل می‌نمایند که باعث ازهم‌گسیختگی اجتماعی در یک مجموعه همانند نهاد خانواده می‌شود که ارزش آن به کارهای جمعی است.

یکی از بزرگترین مسائلی که جوامع امروزی به سبب شیوع استفاده از اینترنت به آن مبتلا می‌باشند؛ تزویج لابی‌گری و فساد جنسی در بستر اینترنت و به تبع آن تضعیف بنیاد خانواده است. از آن‌جایی که مشکلات خانواده‌ها به صورت نابهنجاری‌های اجتماعی بروز می‌کند، باید در این باره از طرف نهادهای ذیصلاح چاره‌جویی شود؛ چرا که خانواده و سلامت آن در یک جامعه پویا از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. در این میان مسئولیت‌هایی نیز متوجه خانواده‌ها است؛ نظیر تشویق و ترغیب فرزندان به آموختن مهارت‌های زندگی اجتماعی جوانان تا بتوانند به خصوص برای زندگی‌های مشترک آماده شوند و سعی نمایند روابط خود را با پیرامون در حد متعارف و قابل قبولی تنظیم نمایند.

صرف‌نظر از آمار و ارقام بالا و روزافزونی که در مسائلی مانند بالا رفتن سن ازدواج، طلاق، فرار از منزل، فحشا و سایر مسایل خانوادگی وجود دارد، سرد شدن ارتباطات عاطفی و نارضایتی‌ها از زندگی خانوادگی نیز مسئله مهم دیگری است که باعث ناکامی‌ها و شکست‌های بزرگی در زندگی جوانان شده است که این‌ها نشان از مشکلات عمیقی در سطح خانواده دارد؛ مشکلاتی که باید ریشه‌یابی و درمان آن را در فضای مجازی رها شده جستجو نمود. البته در این مورد،

خانواده باید محبت و صمیمیت خود را حفظ کند تا فرزند حس نکند پدر و مادرش نقش پلیسی خشن در خانه دارند.

مقام معظم رهبری در همین ارتباط می‌فرمایند:

- دشمنان از فضای مجازی حداکثر استفاده را می‌کنند. متأسفانه در فضای مجازی کشور ما آن رعایت‌های لازم با وجود آن همه تأکیدی که داشته‌ام، صورت نمی‌گیرد و در یک جهاتی واقعاً «ول» است. باید کسانی که مسئول هستند حواسشان باشد.
- همه دنیا و همه کشورهای دنیا روی فضای مجازی خودشان دارند اعمال مدیریت می‌کنند؛ اما ما افتخار می‌کنیم به این‌که فضای مجازی را «ول» کردیم. این افتخار ندارد. این به هیچ وجه افتخار ندارد؛ فضای مجازی را باید مدیریت کرد. باید از این امکان مردم استفاده کنند. فضای مجازی بلاشک برای مردم وسیله آزادی است و خیلی هم خوب است؛ اما نباید این وسیله را در اختیار دشمن گذاشت که بتواند علیه کشور و ملت توطئه کند. دشمنان دارند از این فضا استفاده می‌کنند. (مقام معظم رهبری، اول فروردین ۱۴۰۰)
- وقتی که ما می‌دانیم کسانی از بیرون دارند فضای مجازی را که ما هم دست‌اندرکارش هستیم و مبتلا به ما است، هدایت می‌کنند و مدیریت می‌کنند، ما نمی‌توانیم بی‌کار بنشینیم در مقابل او؛ ما نمی‌توانیم مردمان را که با فضای مجازی ارتباط دارند، بی‌پناه رها کنیم در اختیار آن مدیری که دارد پشت‌پرده، فضای مجازی را اداره می‌کند. (همان، ۲ شهریور ۱۳۹۹)

ایشان در رابطه با تهدیدهای فضای مجازی بر خانواده‌ها نیز چنین فرمودند:

انس بچه‌ها با فضای مجازی، محسناتی دارد، عیوبی هم دارد. یکی از عیوبش منزوی شدن بچه‌ها در خانه است، وقتی که با این تبلت و مانند این‌ها آشنا شدند، می‌روند سرگرم آن کار می‌شوند و از محیط خانه و خانواده در واقع به تدریج دور می‌شوند. باید به این‌ها توجه کنید و مراقبت کنید. (همان، ۱۱ شهریور ۱۳۹۹)

وظایف والدین در برابر تهدیدهای فضای مجازی

هر چند عدم حضور فیزیکی والدین در محیط خانواده یکی از چالش‌های اساسی در راه تربیت فرزندان تلقی شده است؛ اما به نظر می‌رسد فضای مجازی ماهیتاً منکر این چالش باشد. جهان در فضای مجازی، جهان وصل است و عدم حضور در آن اختیاری است؛ هم‌چنان که برای برقراری ارتباط محدودیتی نیست، حتی بیش از گذشته زمینه ارتباط همه اعضای خانواده فراهم است. زمان و مکان، دیگر به عنوان محدودیت بر سر راه ارتباط مطرح نیستند و تنوع روش‌های ارتباطی به صورت فردی و گروهی در فضای مجازی وجود دارد.

با این اوصاف، ارتباط والدین با فرزندان از یک سو به دلیل تغییرات به وجود آمده در سبک زندگی طی دهه‌های اخیر با شیب تندی رو به کاهش گذارده است و از سوی دیگر، ظرفیت‌های مهار نشده موجود در فضای مجازی، فرصت با هم بودن و ارتباط چهره به چهره را از هر دو طرف می‌گیرد. هم‌چنین حریم خانواده با هجوم همه‌جانبه فرهنگ‌های معارض درنوردیده شده و والدین نقشی اساسی در حفظ امنیت کودکان در برابر آسیب‌ها و تهدیدات فضای مجازی برعهده ندارند؛ به ویژه این‌که با گسترش ویروس کرونا و محدودیت‌های عدم حضور در اجتماع، دسترسی کودکان به فضای مجازی بیش از پیش اجتناب‌ناپذیر شده است و به تبع این موضوع وظایف نظارتی والدین به گواهی کارشناسان این حوزه، چندجانبه باید باشد.

وندی گروولنیک^۱ در کتاب «روانشناسی کنترل خانوادگی» این مفهوم نظارت را تازه نمی‌داند و معتقد است این مفهوم در طول ۵۰ سال گذشته مطالعه و بررسی شده است. (وندی گروولنیک، ۱۳۹۱)

عده‌ای از محققان از این مسئله به عنوان کنترل روانی در برابر انحصارطلبی روانی یاد کرده‌اند. برخی نیز دسته‌بندی دیگری از این نوع کنترل دارند و به آن لقب تکنیک‌های مبتنی بر اعمال قدرت می‌دهند. (Hoffman, 1970)

1. Wendy Grolnick

رویکردی فقهی- تربیتی به فرصت‌ها و تهدیدهای فضای مجازی... / ۱۷۹

گرو لنینک بر اساس تجربیات خود از زندگی به عنوان یک مادر و تألیف کتاب بیان شده، سه نتیجه کلی زیر را برای کنترل والدین بر می‌شمرد:

- کنترل والدین می‌تواند زیرکانه باشد: بدین معنی که بسیاری از رویکردهای تخصصی تربیتی را به کار گیرد.
- کنترل والدین بیشتر روش‌هایی را به کار می‌گیرد که در آن فرزندان چندان به حساب نمی‌آیند.
- حفظ استقلال و اختیار فرزندان یک چالش است؛ حتی اگر والدین متعهد به رعایت آن شوند.

از طرف دیگر، دسترسی آسان و همگانی به شبکه‌های اجتماعی هم‌چون اینستاگرام، تلگرام، واتس‌آپ و... منجر به این شده که خانواده‌ها از هم دور شوند و حتی ممکن است خانواده‌ها به صورت صوری و ظاهری دور هم جمع شوند؛ اما در همان جمع نیز افراد خانواده هر کدام توجهشان به گوشی یا تبلت‌های خود باشد.

برای جلوگیری از آسیب‌های استفاده از فضای مجازی باید خانواده‌ها، دانش‌آموزان را به شرکت در فعالیت‌های اجتماعی تشویق کنند. تقویت رفتارهای اجتماعی، وضع قوانین قاطع، برخورد با مجرمان جرایم اینترنتی و اجرایی کردن این قوانین، آشنا کردن خانواده‌ها درباره آسیب‌ها و نحوه استفاده از فضای مجازی، استفاده از هنرمندان و ورزشکاران در اعلام آسیب‌های استفاده از این‌گونه فضاها، اختصاص بخشی از کتاب‌های درسی برای آشنایی با فناوری‌های جدید و خطرات بالقوه آن از جمله راهکارهای مؤثر برای آگاهی‌دهی به دانش‌آموزان و اطلاع آن‌ها از خطرات و آسیب‌های استفاده از دنیای مجازی است.

عدم آگاهی والدین نسبت به تهدیدهای این فضا، امکان نظارت و کنترل را منتفی می‌کند؛ در غیر این صورت و با توجه به این‌که صحبت از صیانت از فرزندان در برابر افراد غریبه مشابه آن‌چه در جهان واقعی انجام می‌گیرد، بی‌معنی است، والدین در تربیت فرزندان نقشی انفعالی به عهده خواهند داشت.

مراجع تقلید در پاسخ سؤالی مبنی بر رابطه گسترده زن با دیگران در فضای مجازی و نیاز به اجازه شوهر فرموده‌اند:

- آیت الله خامنه‌ای: اگر مستلزم تصرف در اموال شوهر نباشد، اجازه لازم نیست؛ ولی توجه داشته باشید ارتباط با نامحرم که غالباً مستلزم مفسده و یا خوف ارتکاب گناه در آن می‌باشد، جایز نیست.
- آیت الله سیستانی: هر گونه ارتباط با نامحرم جایز نیست.
- آیت الله صافی گلپایگانی: به طور کلی این‌گونه روابط حتی اگر شوهر هم اجازه دهد، جایز نمی‌باشد. (اسلام کوئست، کد *fa17760*)

وظایف حاکمیت در برابر تهدیدهای فضای مجازی

حوزه علوم فناوری و از جمله فناوری حوزه سایبری با سرعتی بالا در حال پیشرفت است. با توجه به ورود غیر قابل تصور این فناوری به حوزه زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها، نگرانی‌های امنیتی ایجاد کرده است که نیازمند به فراهم آوردن مقررات و تعریف الگوی صحیح استفاده از این فناوری هست. ورود بدون آگاهی و به دور از ملاحظات ایمنی به این فضای نامرئی خسارات جبران‌ناپذیری به وجود می‌آورد که نمونه‌های متعدد آن در زندگی روزمره مردم قابل مشاهده است.

فضای مجازی از ویژگی بدون مرز بودن برخوردار است و کاربران بسیاری به لطف فناوری اطلاعات و ارتباطات در سراسر جهان و هم‌چنین به دلیل جذابیت‌های متنوع آن فضا، ساعت‌های زیادی از وقت خود را در آن سپری نموده و یا به نوعی از طریق این فضا کسب درآمد می‌کنند. این حجم از کاربران با سلاقی، افکار و ایدئولوژی‌های متفاوت، باعث می‌شود که واقعیتی به نام جرم در بستر این فضا گسترش یابد. این درحالی است که درصد زیادی از کاربران این فضا را اعضای خانواده تشکیل می‌دهند؛ از این رو نقش دستگاه‌های حکومتی پُررنگ به نظر رسیده و

نهادهای نظارتی به نمایندگی از حکومت باید برای صیانت از حقوق عامه و پیشگیری از وقوع جرم به ایفای نقش پرداخته و نظارت لازم را اعمال کنند.

گرامشی^۱ نظریه پرداز مارکسیست^۲ در این فکر بود که اگر قدرت دستگاه حاکم بر اثر انتشار آگاهی در میان طبقه قدرت‌پذیر (مارکس^۳) و رهبری رهبران ارگانیک (لنین^۴) در هم می‌ریزد، چرا جامعه آن روز انگلیس که بستر مناسب بروز یک انقلاب بود، چنین دگرگونی را مشاهده نکرد. گرامشی در جستجوی پاسخ به این سؤال به بحث هژمونی تسلط فرهنگی پرداخت.

(گرامشی، ۱۳۸۷: ۹۵)

او عقیده داشت که قدرت دستگاه حاکم از دو کانال در میان جامعه اعمال می‌شود: دستگاه قهریه و جامعه مدنی. کانال اول شامل تمام ابزارهای فیزیکی و آشکاری است که دولت یا دستگاه حاکم از آن‌ها برای اعمال قدرت در جامعه استفاده می‌کند. برای مثال؛ نیروی پلیس و فرایند جریمه کردن افراد به واسطه تخلف‌های اجتماعی از جمله ابزارهای دستگاه قهریه هستند. در دسته دوم این کانال‌ها ابزارهای فرهنگی قرار می‌گیرند که وابستگی آشکاری به دولت و حکومت ندارند و به شکل نهادهای مدنی، بازنمایی کننده قدرت هستند. (گرامشی، ۱۳۸۳)

امروزه با افزایش میل به اشتیاق استفاده از رایانه و اینترنت و بهره‌مندی از مزایای و سرگرمی‌های متنوع آن در میان افراد جامعه، مشاهده می‌شود که ارتکاب جرایم از فضای فیزیکی به فضای مجازی منتقل شده است که این مسئله یکی از دغدغه‌های هزاره سوم میلادی است. بنابراین نقش پلیس سایبری و اهمیت آن به عنوان نهاد برقرار کننده نظم و امنیت اجتماعی و مسئول پیشگیری و کشف جرایم در بستر فضای مجازی، مشهود به نظر می‌رسد. (ر.ک: باستانی، ۱۳۸۶)

هر چند حقوق‌دانان قوانین آئین دادرسی، کیفر را به منظور حفظ نظم جامعه و پیشگیری از وقوع جرم پُررنگ می‌دانند؛ (آخوندی، ۱۳۸۰: ۶۴) اما وظیفه پلیس را تنها کشف و تعقیب نمی‌دانند

-
1. Gramsci
 2. Marxism
 3. Marx
 4. Lenin

و از آن‌جا که پلیس همواره جلوتر از زمان حرکت می‌کند، باید آمادگی‌های لازم برای رویارویی با ناامنی‌های احتمالی آینده را داشته باشد؛ لذا باتوجه به این نقش حساس، می‌توان پلیس سایبری را از مهم‌ترین عوامل پیشگیری از وقوع جرم در فضای مجازی دانست.

تعامل و همکاری میان پلیس و نهادهای نظارتی دیگر مثل قوه قضائیه را می‌توان در جهت نیل به اجرایی ساختن فرایند پیشگیری از جرایم به ویژه جرایم سایبری مؤثر دانست. رویکرد حقوقی به جرائم اینترنتی می‌تواند بخشی از این انحرافات را کنترل کند؛ از طریق آموزش به کاربران برای تشخیص اطلاعات محرمانه از اطلاعات نامحرمانه و این‌که بدانند کدام اطلاعات را نباید در شبکه‌های اجتماعی قرار دهند، زیرا شبکه‌های مجازی تعاملی و دوسویه هستند و همان اندازه که ما به اطلاعات دیگران دسترسی داریم، دیگران نیز می‌توانند به اطلاعات ما دسترسی داشته باشند و این مشکل قابل حل است. (جلالی، ۱۳۷۹: ۹)

بر این اساس، ارائه آموزش همگانی و شناسایی راه‌های نفوذ برای خانواده‌ها و سازمان‌هایی که احتمال می‌رود در معرض جرایم سایبری قرار بگیرند، یکی دیگر از شیوه‌های پیشگیری از این جرایم است که توسط پلیس انجام می‌شود و این مسئله نیز به برنامه‌ریزی و مدیریت در استقرار نیاز دارد که از تکالیف قطعی حکومت محسوب می‌شود.

مقام معظم رهبری در این باره می‌فرمایند:

ما نمی‌توانیم مردم‌مان را که با فضای مجازی ارتباط دارند، بی‌پناه رها کنیم در اختیار آن مدیری که دارد پشت پرده، فضای مجازی را اداره می‌کند. عوامل مسلط بین‌المللی در این زمینه‌ها از لحاظ خبردهی، خبررسانی، تحلیل داده‌ها و امثال گوناگون به شدت فعال هستند: هزاران کار دارد روی فضای مجازی انجام می‌گیرد. (مقام معظم رهبری،

۲ شهریور ۱۳۹۹)

اهمیت آگاهی‌بخشی در پیشگیری از آسیب‌های فضای مجازی

مسئله تحصیل و معرفت‌اندوزی به جهت استفاده بهینه از فناوری‌های روز دنیا برای افراد خانواده یک مسئله حیاتی است؛ به خصوص آگاهی‌بخشی لازم برای کودکان و نوجوانان از محسنات و معایب فناوری اینترنت است. از همه مهم‌تر، فراهم نمودن زمینه تربیت فرزندان در یک محیط حقیقی به دور از امکانات و فناوری است که در زمینه به کار گرفته می‌شود؛ مثل ربات‌ها و وسایل الکترونیکی در یک محیط آرام و عاطفی به دور از هر گونه تنش‌زایی که از وظایف ذاتی والدین می‌باشد، چون یکی از نیازهای اساسی کودکان و نوجوانان در زمان طفولیت، برقراری ارتباط صحیح میان پدر و مادر و روابط سالم آنان با فرزندان است که اولین و مهم‌ترین زمینه رشد و پرورش اخلاقی نونهالان است.

تربیت سالم فرزندان در یک خانواده بستگی کامل به سلامتی آن خانواده دارد و سلامتی خانواده مستلزم ارتباط سالم میان اعضای خانواده است. ارتباط یا روابط عبارت است از فرایند مبادله اطلاعات و احساسات. مبادله امری طرفینی و دوجانبه است؛ پس ارتباط جریان متقابل ارتباط سالم و صحیح است که طرفین در امر مبادله اطلاعات و احساسات در فضای مناسب مشارکت کرده و با یکدیگر همکاری داشته و در این ارتباط، هر دو احساس ارزشمندی کنند.

روانشناسان معتقدند که کودکان و نوجوانان به موازات نیازهای زیستی و فیزیولوژیکی به ویژه در سنین نخستین، نیازمند ارتباطات عاطفی و پذیرش از جانب دیگران به خصوص خانواده هستند که برآورده کردن این نیازها، موجب بسترسازی آرامش و تعادل روانی و دستیابی به برخی از بالندگی‌های روانی است.

آرامش روانی، امنیت خاطر، اعتماد به نفس، اعتماد به والدین، الگوگیری در مهرورزی به دیگران و پیشگیری از انحرافات، نمونه‌ای از این امتیازات است. به نظر برخی روانشناسان، مهرورزی و محبت نمودن به کودکان، نه تنها موجب تندرستی می‌شود؛ بلکه بهترین پل ارتباطی برای تربیت کودکان و نوجوانان در ساحت‌های گوناگون تربیت اخلاقی، دینی، سیاسی، عاطفی، فیزیکی و آموزشی است. در عین حال، مشاهده می‌شود که این مسئله مهم ارتباط مستقیم با روح و روان

فرزندان از نگاه عاطفی دارد که با حضور کمرنگ و بعضاً غیبت والدین به دلیل مشغله کاری به نهادهای اجتماعی تربیتی مثل مهد کودک‌ها و مدارس سپرده شده است.

آنچه که مشهود است این‌که نهادها با تمام امکاناتی که در اختیار دارند، به هیچ وجه تکمیل‌کننده نقش بی‌بدیل پدر و مادر در زندگی فرزندان در زمان غیبت والدین نیستند؛ لذا مشاهده می‌شود که در بعضی تعاملات اجتماعی و هنرهای زندگی فرزندان که از نبود پدر و مادر در زمان طفولیت رنج کشیده‌اند و یا حتی در زمان جوانی، نسبت به فرزندانی که از این موهبت الهی بهره‌مند بودند، ضعیف‌تر است.

از طرف دیگر، مدارس نقش مهمی در تربیت انسان از راه آموزش علوم و آشنا نمودن با مسائل فرهنگی و اجتماعی دارند؛ چرا که مقوله تعلیم و تربیت مجزای از تأکیدات آموزه‌های دین اسلام نیست.

امام سجاد علیه السلام آموزش و پرورش دینی را از جمله بایستگی‌ها و حقوق فرزندان بر والدین می‌داند و احساس بی‌مسئولیتی و اقدام نمودن بر آن را ناصواب تلقی می‌کنند:

«وإنك مسئول عما وليته به من حسن الأدب والدلالة على ربه والمعونة له على طاعته فاعمل في أمره عمل من يعلم أنه مثاب على الإحسان إليه معاقب على الإساءة إليه»؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۱۷۵) و تو در برابر کسانی که عهده‌دار سرپرستی آنان هستی، در پیشگاه خداوند مسئولی که آنان را به درستی ادب کنی و به خداوند رهنمونشان باشی و راه اطاعت از خداوند را به آنان نشان دهی. پس به هوش باش که در آموزش و پرورش آنان سخت بکوشی و بدانی که بر آموزش و پرورش درست آنان پاداش و بر گمراه ساختنشان کیفر خواهی شد.

مسئله دیگر، ضرورت توجه به زمان‌شناسی در فرایند آموزش و پرورش است. امام علی علیه السلام در رابطه با کندی و سستی نمودن در آغاز آموزش کودک و نوجوان می‌فرماید:

رویکردی فقهی - تربیتی به فرصت‌ها و تهدیدهای فضای مجازی... / ۱۸۵

«إِنَّمَا قَلْبُ الْحَدِيثِ كَالْأَرْضِ الْخَالِيَةِ مَا أُلْقِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبِلَتْهُ فَبَادَرْتُكَ بِالْأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يَفْسُوَ قَلْبُكَ وَيَشْتَغَلَ لُبُّكَ»؛ (نهج البلاغه، نامه ۳۱) همانا دل نوجوان و جوان همانند یک دشت ناکشته و دست نخورده است، هر چه در آن بپاشی به آسانی پا می‌گیرد و رشد می‌کند. پس من هنگامی به ادب و پرورش تو پرداختم که هنوز دلت سخت و دشوار نشده بود و ذهنت درگیر افکار و خیال بافی‌ها نشده بود.

امام صادق علیه السلام نیز در همین ارتباط می‌فرماید:

«بَادِرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالْحَدِيثِ قَبْلَ أَنْ يَسْتَقِيمَ إِلَيْهِمُ الْمُرْجَةُ»؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۱۹۶) به نوجوانان و جوانان خود سخنان و گفته‌های ما را بیاموزید، پیش از آن‌که مرجئه در این کار بر شما پیش بگیرند.

گروه مرجئه در این روایت، ویژگی ندارد و نمونه‌ای از گروه‌هایی است که ممکن است در هر زمان بر سر راه دین و باور جوانان بنشینند و آنان را گمراه سازند. نتیجه آن‌که والدین در تجهیز اعتقادی و دین‌مدار ساختن فرزندان خود، در پیشگاه خداوند مسئول هستند؛ اما موضوع مهم این است که هر کدام از آن‌ها در حوزه مقتضی، کارایی لازم را دارد و باید مورد استفاده قرار گیرد.

راهکارهای پیشگیری از آسیب‌های فضای مجازی

با توجه به مطالب بیان شده، راهکارهای پیشنهادی برای جلوگیری از آسیب‌های فضای مجازی را می‌توان در سرفصل‌های زیر بیان نمود:

- ایجاد فضای صمیمی در خانواده
- ایجاد رابطه مطمئن میان والدین و فرزندان
- نکشاندن روابط فضای مجازی به فضای واقعی
- پرهیز از و بگردی‌های بی‌هدف

- مطرح نکردن اسرار خانوادگی و مشکلات زندگی خود در فضای مجازی
- عدم انتشار اطلاعات شخصی و خانوادگی در فضای مجازی

نتیجه‌گیری

اجتماع انسانی متشکل از حقوق و وظایف افراد در قبال یکدیگر است که با رعایت آن‌ها بسیاری از مشکلات جامعه حل شده و افراد در جهت صلح و آرامش حرکت می‌کنند. فضای مجازی در کنار فرصت‌ها و ظرفیت‌های بی‌بدیل در زمینه‌سازی رشد و پیشرفت همه‌جانبه جامعه، در عرصه‌های مختلف علوم و خدمات و بهبود زندگی مردم، دارای تهدیدها و نقاط ضعف فراوانی می‌باشد و بر همین مبناست که رهبر انقلاب اسلامی ضمن آن‌که می‌فرماید اینترنت از نعمات الهی است و یقیناً باید از نعمات الهی به بهترین نحو ممکن بهره برد، تأکید دارند فضای مجازی گردابی است که بسیاری را غرق کرده است. (ر.ک: مقام معظم رهبری، ۲۶ آذر ۱۳۸۱)

بنابراین حال‌که فناوری‌های موجود در حوزه رسانه با سرعتی بالا در حال پیشرفت است، بکارگیری این فناوری‌ها با توجه به آثار مختلف آن مانند آثار اجتماعی و فردی که ایجاد می‌کنند، نیازمند فراهم آوردن آمادگی است که ورود ناآگاهانه به این فضا خسارات جبران‌ناپذیری به وجود می‌آورد و نمونه‌های متعدد آن در زندگی روزمره مردم قابل مشاهده است.

از طرف دیگر، ایجاد همزمانی میان پیشرفت در فناوری و قابلیت بکارگیری محصولات آن نیازمند برنامه‌ریزی و مدیریت در استقرار است که از تکالیف قطعی حکومت محسوب می‌شود؛ اما در عین حال، وظیفه شرعی و قانونی والدین نسبت به حفاظت و تربیت فرزندان مسئولیت‌هایی را مستقیماً و مستقلاً متوجه آنان می‌کند که کسب علم و آگاهی نسبت به کاربردها و قابلیت‌های فضای مجازی اولین گام لازم در انجام وظایف تربیتی محسوب می‌شود. با توجه به این‌که اعمال نظارت و کنترل بر محیط ناشناخته ناممکن است، آموختن و به روز شدن و به روز ماندن از شرایط ضروری برای موفقیت والدین در تربیت فرزندان است.

رویکردی فقهی - تربیتی به فرصت‌ها و تهدیدهای فضای مجازی... / ۱۸۷

مطلب دیگر، خدمات ارائه شده در فضای مجازی است که امکان کنترل و نظارت را تا حدود زیادی برای والدین تضمین می‌کند و این امکان وجود دارد تا والدین از هر کلیدی که روی رایانه زده می‌شود، مطلع شوند و نشانی‌هایی که فرزندان به آن‌جا مراجعه می‌کنند، رؤیت شوند و هر آن‌چه را که روی صفحه نمایشگر رایانه فرزندان ظاهر می‌شود، به طور همزمان مشاهده کنند و امکان دسترسی آن‌ها را به نشانی‌های خاص محدود نمایند، مدت زمان ارتباط آن‌ها را مدیریت کنند و از آنان در برابر تهدیدهای این فضا محافظت نموده و در مجموع، محیطی امن و مطمئن برای رشد و تعالی بیشتر فرزندانشان فراهم کنند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة.
۳. آخوندی، محمد (۱۳۸۰). آئین دادرسی کیفری. چاپ ۹. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. ابری، انسیه (۱۳۸۷). فضای مجازی عرصه ظهور خالقیت. اولین کنفرانس ملی خلاقیت‌شناسی مهندسی و مدیریت نوآوری ایران. تهران: پژوهشکده علوم خلاقیت‌شناسی، نوآوری و حل مسئله ابداعی TRIZ.
۵. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۵). من لا یحضره الفقیه. بیروت: دار الأضواء.
۶. باستانی، برومند (۱۳۸۶). جرایم کامپیوتری و اینترنتی؛ جلوه‌های نوین از بزهکاری. تهران: انتشارات بهنامی.
۷. تارنمای اسلام کوئست: <https://www.islamquest.net/fa>
۸. تارنمای مقام معظم رهبری. به نشانی: <https://farsi.khamenei.ir>
۹. جلالی، علی اکبر (۱۳۷۹). آسیب‌شناسی فناوری اطلاعات در خانواده. تهران: پژوهشکده خانواده.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
۱۱. قانون مدنی ایران. مصوب ۱۳۰۷/۰۲/۱۸.
۱۲. قرآتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور. چاپ ۱۱. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

۱۳. گرامشی، آنتونیو فرانچسکو (۱۳۸۷). *شهریار جدید*. ترجمه عطاء... نوریان. تهران: نشر دنیای نو.
۱۴. گرامشی، آنتونیو فرانچسکو (۱۳۸۳). *دولت و جامعه مدنی*. ترجمه عباس میالنی. تهران: انتشارات اختران.
۱۵. گرولنیک، وندی (۱۳۹۱). *روانشناسی تأثیر کنترل والدین و نتیجه معکوس آن بر کودک*. ترجمه معصومه اسمعیلی و زهره شیرافکن. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات بعثت.
۱۶. محمدنژاد، علی، (۱۳۸۶). *بزهکاری در فضای مجازی*. تهران: انتشارات همشهری.

17. Hoffman, Stanley (1970). **International Organization and the International System**. *International Organization*. Vol. 24 (No. 3): 389-413.
18. <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1400/01/21/2481794>



مجلة علمية - نصف سنوية

اللجنة العلمية للشريعة الإسلامية

البحوث الفقهية - الحقوقية

السنة الثانية، العدد الثاني، الربيع والصيف ١٤٤٤

صاحب الإمتياز: جامعة المصطفى العالمية سنة ١٤٤٤

جامعة المصطفى سنة ١٤٤٤ المفتوحة، اللجنة العلمية للشريعة الإسلامية بالتعاون مع عمادة البحوث العلمية

المشرف العام: الدكتور الشيخ. سعيد ارجمندفر

رئيس التحرير: الشيخ. أمير أميني

السكرتير العلمي: الشيخ. فرهاد بوركيوان

المدير التنفيذي: الشيخ. مجتبي عفتي

العنوان: قم، شارع ساحلي جنوبي، غربي مصلی القدس، ما بين الزقاقين ٤-٦

ص.ب: ٣٧١٣٩١٣٥٥٤

الهاتف / الفاكس: ٩٨٢٥٣٢١١٤١٨٥ - ٩٨٢٥٣٢٦١٣٨٧٥

نوع الطبع: چاپ الكترونيكى

عدد الصفحات: ٣٠٤ ص

Email: research@mou.ir

إدارة التخطيط والدعم البحثي

معاونة البحوث في جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية

تم بتاريخ (١٤٤٣/٠٦/١٣)

رفع رتبة هذه المجلة إلى مستوى المجلات العلمية

(الخاصة بالتشكيلات العلمية للحوزيين

والجامعيين)

شروط كتابة المقال

١. يجب أن يتضمن المقال ما يلي:
 - ✓ العنوان، والملخص، والكلمات المفتاحية، والمقدمة، والعرض، والنتيجة، وقائمة المصادر.
٢. تخضع المقالات المستلمة للتحكيم العلمي شريطة أن لم تنشر سابقاً، ويتعين على الكاتب التعهد بعدم قيامه بإرسال مقاله إلى مؤسسات أخرى.
٣. يتحمل «الكاتب المراسل» (*Corresponding Author*) مسؤولية صحة المعلومات الواردة في المقال من الناحيتين العلمية والحقوقية.
٤. تحتفظ المجلة لنفسها بحق رفض المقالات أو قبولها.
٥. لا يتم القبول النهائي لطبع المقال في المجلة، إلا بعد موافقة هيئة التحكيم وهيئة التحرير عليه.
٦. يجب عدم تجاوز حجم المقال ٨ صفحات كحد أدنى، و ٣٠ صفحة كحد أقصى، وكل صفحة عبارة عن ٢٥٠ كلمة.
٧. يجوز النقل والإقتباس من المقالات المنشورة الأخرى شرط ذكر المصدر.
٨. يستخدم نوع الخط (*IRLotus*) وحجم الخط (١٤) في طباعة المقال بالعربية.
٩. يتضمن قائمة المصادر المرتبة وفق الحروف الأبجدية ما يلي:
 - ✓ فيما يتعلق بالكتاب: لقب واسم الكاتب (تاريخ النشر). عنوان الكتاب (بخط غامق).
 - اسم المترجم أو المصحح (إن كان). الطبعة. مكان النشر: اسم الناشر.
 - ✓ فيما يتعلق بالمقالة: لقب واسم الكاتب (تاريخ النشر). عنوان المقالة (بخط غامق).
 - اسم المجلة (بخط ايتاليك). الدورة. العدد: مجموع صفحات المقالة.
١٠. تدرج التوثيق المرجعية في النص الأصلي على النحو الآتي (اسم المؤلف، تاريخ النشر: الصفحة).
١١. تدرج التوثيق التوضيحية في هامش الصفحة نفسها، ككتابة المفردة باللاتينية، وشرح المصطلحات و... غيرها.
١٢. على كاتب المقال إرسال مقالة مزوداً بالمعلومات التالية: الاسم واللقب، والمستوى العلمي، والبريد الإلكتروني.

الفهم اللغوي والفقهى لمصطلح البيع لدى الفقهاء وعلماء أصول الفقه الإمامي

جعفر معتوق فخر (بحرين)^١، الدكتور حسين اليوسف (سورية)^٢

الملخص

يتناول هذا البحث أو المقال تعريف مصطلح البيع لدى الفقهاء وعلماء أصول الفقه الإمامي، حيث اختلاف التعاريف؛ رغم أنّهم يتفقون على المعنى اللغوي العُرْفِي لهذا المصطلح، ولكن يبدو أنّ هناك أفهام متغايرة للمصطلح، بحيث يختلف تعريف كلّ فقيه عن الآخر، لعلّ مردّ ذلك إلى اختلافهم في فهم الإعتبارات الناجمة عن ماهية البيع وحقيقته التي تؤدّي بالطبع إلى مبنيات فقهية قد تكون متغايرة فيما بينهم. يهدف إلى إثارة الفكر والذهن تجاه تعريف البيع في الإصطلاح اللغوي والفقهى كذلك؛ لعلّ ذلك يفتح آفاقاً أخرى لدى الفقهاء وعلماء الأصول والمختصّين والباحثين في الوصول إلى تعريف جامع ومانع للبيع. وقد اعتمد الباحث، المنهج الوصفي التحليلي، والإستدلالي الإستنباطي أيضاً، حيث بدأ بتجميع ما أوردته المصادر والمراجع، وأمّهات كتب اللّغة العربيّة والفقه عامّة، وكتب الفقه الإمامي بشكل خاصّ، إضافة إلى بعض البحوث والدراسات الفقهية والاقتصادية، إضافة إلى أبحاث الخارج في الفقه لبيع الفقهاء. كما حاول الباحث الإبحار في الموضوع والغوص في حقائقه ودقائقه، ووضع مجموعة من الأهداف؛ للوصول إلى نتائج قد تكون مرضية أو على أقلّ التقادير فاتحة لدراسة مثل هذا الموضوع من قبل الباحثين والمختصّين من الفقهاء والعلماء المخلصين. وقد اشتمل هذا البحث تعريف البيع في اللّغة وفي الإصطلاح الفقهى الإمامي، مع بيان لبعض المفاهيم المتعلقة بهذا المصطلح؛ ثمّ مقارنة هذه التعاريف بعضها مع البعض الآخر؛ للوقوف على موارد الإتفاق والإختلاف فيها، حتى نصل إلى تعريف يكاد يكون جامعاً ومانعاً للبيع، تاركين المناقشة العلميّة

١. طالب البكالوريوس قسم الفقه والأصول، كلية الشريعة الإسلامية، جامعة المصطفى ﷺ العالمية،

جامعة المصطفى ﷺ المفتوحة، قم، إيران، jaff.66@hotmail.com (الكاتب المراسل)

٢. الأستاذ قسم الفقه والأصول، كلية الشريعة الإسلامية، جامعة المصطفى ﷺ العالمية، جامعة المصطفى ﷺ

المفتوحة، قم، إيران، h.alyousef@mou.ir

لأهلها من الفقهاء وعلماء الأصول، فصاحب هذا البحث ليس أهلاً لذلك ولا مؤهلاً له. وبعد عناء من البحث والمقارنة والتحليل والإستنباط والإستدلال توصل البحث إلى النتيجة الآتية، وهي: أنّ اختلاف عبارات الفقهاء والعلماء في تعريف البيع، ليس ناجماً عن اختلافهم في بيان الحدّ الشّارح للحقيقة والماهية، وإتما بالنظر إلى أسبابه وغاياته وأحكامه، وذات حقيقته متعدّدة الجهات والحيثيات، مُتكرّرة المناسئ والاعتبارات. الأمر الذي يستوجب سبر غور هذا التعريف ومعرفة مناشئه واعتباراته اللغوية والشرعية أيضاً وفقاً للروايات والأحاديث الشريف.

الكلمات المفتاحية: البيع، أصول الفقه الإمامي، الفهم اللغوي، الفهم الفقهي

المقدمة

تعتبر التجارة من أساسيات الحياة بين الناس، والبيع من ضمن المعاملات التجاريّة الشائعة بين الناس، وهو أحد الوسائل التي يمكن من خلالها تحقيق هدف السّماء؛ ممّا له الأثر البالغ في حياة الناس، ومدى سعادتهم وشقاوتهم. لذلك، فالبيع به مكاسب محلّلة تُعين الإنسان على قضاء حوائجه دون الحاجة إلى سؤال الناس، وأخرى محرّمة تُبعد الإنسان المسلم عن الله تعالى وتُسقطه في مهاوي المعصية والرذيلة.

وقد ثبتت مشروعية البيع في الكتاب والسنة والعقل والإجماع، وهو جائز لحاجة الناس إليه،

فقال تعالى:

- «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا». (البقرة، الآية ٢٧٥)
- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا». (النساء، الآية ١٠)
- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ». (المائدة، الآية ١)

كما ورد في «الوسائل» عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام:
«مَنْ أَرَادَ التَّجَارَةَ فَلْيَتَفَقَّهُ فِي دِينِهِ لِيَعْلَمَ بِذَلِكَ مَا يَحِلُّ لَهُ مِمَّا يَحْرُمُ عَلَيْهِ وَمَنْ لَمْ
يَتَفَقَّهُ فِي دِينِهِ ثُمَّ اتَّجَرَ تَوَرَّطَ الشُّبُهَاتِ». (الحر العاملي، ١٤١٤، ج ١٧: ٣٨٢)

وعن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى،
عن أبي الجارود، وعن الأصعب بن نباتة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول على المنبر:
«يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ! الْفِقْهُ ثُمَّ الْمُتَجَرُّ الْفِقْهُ ثُمَّ الْمُتَجَرُّ الْفِقْهُ ثُمَّ الْمُتَجَرُّ وَاللَّهِ لِلرَّبِّاءِ فِي
هَذِهِ الْأُمَّةِ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ التَّمَلِّ عَلَى الصَّفَا شُوبُوا أَيْمَانَكُمْ بِالصَّدْقِ التَّاجِرُ
فَاجِرٌ وَالْفَاجِرُ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ أَخَذَ الْحَقَّ وَ أَعْطَى الْحَقَّ». (نفس المصدر: ٣٨١)

لذا، فإننا سنشرع في بحثنا هذا، بالتمهيد له، مع بيان مفهومي المصطلح والفهم اللغوي؛
لندخل إلى بيان مصطلح البيع في اللغة والإصلاح الفقهي الإمامي، وتحليله.

التمهيد

يقوم الفقه الإسلامي على فهم المصطلحات الفقهية فهماً دقيقاً وشاملاً، ولا يمكننا فهم القرآن
والسنة، وما ورد فيهما من مفاهيم ومصطلحات إلا من خلال الرجوع إلى اللغة العربية وفهم
معانيها ومداليلها وفهمها فهماً دقيقاً وشاملاً، فثمة فرق بين المعنى اللغوي، والمعنى
الإصطلاحي، فالأول، يُطلق على المعنى الذي استعملته العرب للكلمة، والثاني، يُقصد به
المعنى الذي اصطاح أهل فنٍّ معيّن على إعطائه لتلك الكلمة.

فتارة تكون معاني هذه المصطلحات هي نفسها المعاني اللغوية التي وُضعت لها بمدلولها
المطابقي، وتارة أخرى ينتقل معناها اللغوي إلى معنى آخر، فيُهجّر المعنى اللغوي الأول ويبقى
المعنى الثاني لها، فيكون مصطلحاً لأهل هذا العلم أو ذاك. فالصلاة في اللغة تعني «الدعاء، البركة»،
وجاء في المصطلحات: عبارة عن أركان مخصوصة، وأذكار معلومة، بشرائط مخصوصة،

في أوقات مقدّرة، (مركز المعجم الفقهي، ١٤٢١: ١٧٦٩) واصطلاحاً: العبادة المعروفة. وفي الإصطلاح الفقهي، هي العبادة المعروفة، والمخصوصة بهيئات معيّنة. فهذه مصطلحات لها معانٍ في اللّغة، اتّفق أهلها على وضع معنى لها، فما وُضع من أجله طبقاً لمدلوله المطابقي فهو المراد منه في اللّغة، وأمّا في الشّرع ويف المصطلح الفقهي، فبعضها قد انتقل من معناه اللّغوي إلى معناه المخصوص، وهيئته المعيّنة، فهُجر المعنى اللّغوي، وبقي المعنى الاصطلاحى، كالصلاة، والبعض الآخر منها انطبق المعنى الفقهي على معناها اللّغوي، كالبيع، وغيره.

ومن هنا، فإنّ الفقهاء وعلماء أصول الفقه، كذلك، ينصبّ تعريفهم للمصطلحات الفقهيّة على معرفة دلالة الألفاظ من حيث المعاني اللّغويّة الموضوعيّة لها، ومستوى الفهم اللّغويّ لهذه المعاني ينعكس على فهم المعاني لهذه المصطلحات، كمصطلح البيع. فالفقيه أو الأصولي يحتاج إلى الفهم اللّغويّ العميق والدّقيق من خلال قدرتهما على معرفة معاني الكلمات المفردة، وفهمها فهماً دقيقاً، ومعرفة دلالاتها الحقيقيّة والمجازيّة؛ للخروج بتعريف جامع ومانع، وشامل ودقيق.

وعند النظر إلى تعاريف الفقهاء وعلماء أصول الفقه في تعريف مصطلح البيع، نجد أنّ تعبيراتهم مختلفة، ومعظم هذه التعاريف غير جامعة وغير مانعة؛ وفي هذا البحث يحاول الباحث ويسعى - بكلّ تواضع - إلى طرح إشكاليّة تعريف مصطلح البيع لدى فقهاء وعلماء أصول الفقه الإمامي، من خلال استقصاء تعريف البيع، لغة واصطلاحاً. ولا بدّ من طرح تساؤل رئيس تتفرّع عنه مجموعة من التساؤلات؛ لعلّها تضيف شيئاً يسهم في بيان اختلاف تعريف البيع لدى الفقهاء وعلماء الأصول، وهذه التساؤلات تأخذ بعين الاعتبار مستوى الفهم اللّغوي لدى كلّ من فسّر وعرّف هذا المصطلح.

ولكي نصل إلى مفهوم شامل ودقيق للبيع، لا بدّ من الإجابة عن تساؤل يُشكّل محوراً أساسياً في الدراسة، وهو: ما تأثير مستوى الفهم اللّغوي في تعريف مصطلح البيع لدى فقهاء الإمامية؟ من خلال الإجابة على الأسئلة الفرعيّة لهذا السؤال:

الفهم اللغوي والفقهى لمصطلح البيع... ١٩٧/

- هل أن تعريفات البيع لدى الفقهاء وعلماء أصول الفقه تختلف عن المفهوم اللغوي للبيع؟
- وما هي المناسئ والإعتبارات التي أدت إلى اختلاف الفقهاء في تعريف البيع؟
- وهل اختلاف الفقهاء في تعريف البيع يُنبئ عن مستوى الفهم اللغوي لدى الفقهاء لهذا المصطلح؟
- وما هي الفائدة العلمية والثمرة المرجوة جرّاء هذا الإختلاف؟

البيع في اللغة

ورد في لسان العرب:

الْبَيْعُ ضِدُّ الشَّرَاءِ وَالْبَيْعُ الشَّرَاءُ أَيْضاً وَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ وَبِعْتُ الشَّيْءَ شَرَيْتُهُ أَيْعَهُ بَيْعاً وَمَبِيعاً وَهُوَ شَاذٌ وَقِيَاسُهُ مَبَاعاً وَالْإِبْتِاعُ الْإِشْتِرَاءُ. (ابن منظور، ١٤١٩، ج: ١، ١٩٤)

وقال الراغب الإصفهاني ومثله في «تاج العروس»:

الشَّرَاءُ وَالْبَيْعُ مَتَلَاذِمَانِ؛ فَالْمُشْتَرِي دَافِعُ الثَّمَنِ وَأَخَذَ الْمُتَمَنِّ، وَالْبَائِعُ دَافِعُ الْمُتَمَنِّ وَأَخَذَ الثَّمَنَ، هَذَا إِذَا كَانَتِ الْمُبَايَعَةُ وَالْمُشَارَاةُ بِنَاضٍ وَسَلْعَةٍ، فَأَمَّا إِذَا كَانَ يَبِيعُ سِلْعَةً بِسِلْعَةٍ صَحَّ أَنْ يُتَّصَوَّرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُشْتَرِيًّا وَبَائِعًا، وَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ صَارَ لَفْظُ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ يُسْتَعْمَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي مَوْضِعِ الْآخَرِ. (الراغب الإصفهاني، ١٤٢٤: ٨٦)

وفي «المصباح المنير»:

وَالْأَصْلُ فِي الْبَيْعِ مُبَادَلَةٌ مَالٍ بِمَالٍ، لِقَوْلِهِمْ بَيْعٌ زَابِحٌ وَبَيْعٌ خَاسِرٌ، وَذَلِكَ حَقِيقَةٌ فِي وَصْفِ الْأَعْيَانِ، لِكَيْتَهُ أُطْلِقَ عَلَى الْعَقْدِ مَجَازًا؛ لِأَنَّهُ سَبَبُ التَّمْلِيكِ وَالتَّمْلِكِ، وَقَوْلُهُمْ صَحَّ الْبَيْعُ أَوْ بَطَلَ وَنَحْوُهُ أَيُّ صِبْغَةِ الْبَيْعِ، لَكِنْ لَمَّا حُدِفَ الْمُضَافُ وَأُقِيمَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مُقَامَهُ وَهُوَ مُذَكَّرٌ أُسْنِدَ الْفِعْلُ إِلَيْهِ بِلَفْظِ التَّذْكِيرِ. (الفيومي، ١٩٨٧: ٢٧)

وفي «مختار الصحاح»:

باع الشيء يبيعه بيعاً ومبيعاً شراه، وهو شاذ، وقياسه مباعاً، وباعه أيضاً اشتراه، فهو من الأضداد. (الرازي، ١٩٨٦: ٥٣)

وورد في «الموسوعة الفقهية الكويتية»: البيع لغةً ضدُّ الشراء، ويُستعملُ كُلُّ واحدٍ منهما في مَوْضِعِ الآخَرِ، (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٠٧، ج ٩: ٥) فهو من الأضدادِ في كَلامِ العَرَبِ، والمُرَادُ به البيعُ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ... كما ورد في «معجم لغة الفقهاء»: البيع؛ مصدر باع، أعطى الشيء بثمان، جمعه يُبوع وهو مُبادلة مال بمال على سبيل التملك عن تراض، وركناه الإيجاب والقبول. (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٨٣)

من خلال التعريفات اللغوية السابقة للبيع، نلاحظ عدّة أمور، منها:

- الأمر الأول: إنّ البيع والشراء من الألفاظ المشتركة بين المعاني المتضادة، أي من المفردات الدالة على معنيين متباينين، فيُطلق على كل من المتعاقدين، أنّه بائع ومُشتر، يُقال: بعت الشيء، بمعنى بعته أي أخرجته عن مُلكي، وبمعنى اشتريته أي أدخلته في ملكي، إنّما لكثرة الاستعمال صار المعنى المتعارف عليه أنّ البيع، هو الإعطاء بثمان، أي إعطاء المثلّث وأخذ الثمن، والشراء هو الأخذ بثمان، أي إعطاء الثمن وأخذ المثلّث. قال تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». (البقرة، الآية ٢٧٥) فمطلق البيع حلالٌ، ويُقصد به البيع والشراء، وقوله تعالى: «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ»، (يوسف، الآية ٢٠) أي باعوه، غير أنّه إذا أطلق البائع فالمتبادر إلى الذهن باذل السلعة، وإذا أطلق المشتري فالمتبادر دافع الثمن.
- الأمر الثاني: إنّ البيع في اللغة، يعني مبادلة مال بمال على نحو التملك؛ لأنّ البيع هو المبادلة الماليّة، وأطلق على العقد مجازاً؛ لأنّه سبب التملك والتملك، وقولهم صحّ البيع أو بطل ونحوه، أي صيغة البيع، لكن لما حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وهو مذكّر، أُسند الفعل إليه بلفظ التذكير. (مامقاني، ١٣٢٣، ج ٢: ١٦٨)

- الأمر الثالث: إنّ البيع من فعل البائع، وهو إخراج ذات المِلْك بعوض، بمعنى تملك الغير للمال، والشراء من فعل المشتري، وهو إخراج الذات من المِلْك، بمعنى إدخال الذات في الملك.

تعريف البيع اصطلاحاً

اختلفت عبارات فقهاء الإمامية بشأن تعريف البيع في الاصطلاح الفقهي، ولتقديم تعريف جامع ومانع للبيع، لا بدّ لنا من التعرّف على تعاريف الفقهاء للبيع، ثمّ نقارن بينها ونحلّلها، وفقاً للأصول العلميّة المتّبعة. وقبل أن نعرض تعاريف الفقهاء للبيع، يقول المحقّق الآملي، في تقرير بحث الخارج للأستاذ الغروي النائيني على كتاب «المكاسب» للشيخ الأنصاري:

اعلم أنّهم ذكروا في تعريف البيع عبارات مختلفة كلّها تعاريف تقريبية لا معرّفات حقيقية؛ لعدم اشتمال البيع على الجنس والفصل كسائر المهيئات المحدودة بالحدود. (الآملي، ١٤١٣، ج١: ٨٤)

وقال زين الدين في الفصل الثاني من كتاب البيع:

وقد جرى دأب الفقهاء والمحقّقين منهم على الخصوص على إطالة الكلام في ذلك، فيذكرون التعريف وما يرد عليه من وجوه الإشكال، وما يندفع به ذلك، ويحاولون جهدهم أن يكون التعريف يجمع جميع أفراد المعاملة، ويمنع عن دخول ما ليس منها، ويهون الأمر إنّ التعاريف التي تُذكر للبيع أو لغيره من المعاملات، إنّما هي من قبيل شرح الاسم، فيراد منها بيان المعرّف على وجه الإجمال، وليست تعاريف حقيقية؛ فيستبي الأمر فيها على التدقيق. (زين الدين، ١٤١٣، ج٤: ٣٤، المسألة ٥٦)

ومن هنا نقول، إنّ البيع له مفهوم عُرفي، وليس فيه تأسيس من الشارع، ولذا، التزم علماء أصول الفقه، وكذلك فقهاء الإمامية بالمفهوم العُرفي للبيع، وعرّفوه بتعريفات، قد تكون غير جامعة

لأفراد البيع، وغير مانعة عن دخول الأعيان؛ الأمر، الذي حدا بنا للوقوف على هذه التعريفات؛ ليصل المختصون من الفقهاء إلى تعريف جامع ومانع للبيع.

مصطلحات تتعلق بالبيع

قبل أن نعرض تعريف فقهاء الإمامية للبيع، نُبين بعض المفاهيم المتصلة بهذه التعاريف؛ لتتضح بعد ذلك التعاريف، كما يلي:

- الإنشاء

الإنشاء في اللغة: الإبداع والابتداء، وكلُّ من ابتداء شيئاً فقد أنشأه، فهو إحداثٌ حال بعد حال من غير احتذاء على مثال، ومنه يُقال: نشأ الغلام وهو ناشئ: إذا نما وزاد شيئاً فشيئاً، والاسم النشوء، ثم نُقل إلى إيقاع لفظ لمعنى يُقارنه في الوجود، (العسكري، ١٤١٢: ١٣٤) وفي «معجم لغة الفقهاء»، هو: إيجاد الشيء بعد أن لم يكن، وإنشاء العقد أو البيت: إيجاده. (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٦٨) وقد وردت تعريفات كثيرة للإنشاء اصطلاحاً، منها: إيجاد الشيء الذي يكون مسبقاً بمادة ومدّة، وأيضاً هنا بيان للفرق بينه وبين الخبر، والمقصود بالمادة هو اللفظ المستعمل في ذلك، أمّا المدّة فهي اللازمة لإيجاد المطلوب، (عميم الإحسان، ١٤٢٤: ٣٧) إلا أنّ أقرب التعريفات لبيان صفة الإنشاء من تعريف ماهيته في بحثنا، هو: الكلام الذي يتوقّف تحقّق مدلوله على النطق به، كالأمر والنهي والدعاء والإستفهام، وإنشاء العقود، وإنشاء المدح والذمّ، وأمر التكوين، والقسم، ونحو ذلك، (الميداني، ١٩٩٦، ج١: ٢٢٣) فالإنشاء، هو الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه هذه النسبة أو لا تطابقه، والكلام الإنشائي هو الذي لا واقع له في الخارج، ولا احتمال فيه للمطابقة واللامطابقة.

إذاً، هناك تناسب بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للإنشاء؛ لأن المعنى الاصطلاحي للإنشاء: هو الطلب، والطلب هنا بالمعنى الأعم ليشمل أقسام الإنشاء كالنداء والتمنى وغيرهما، فالنداء مثلاً طلب المنادى، والتمنى طلب في معناه، وإن كان مستحيل الوقوع، إلا أنّه طلب في الظاهر لإحداث شيء لم يكن؛ لأنك ابتكرته من غير أن يكون موجوداً

قبل ذلك فى الخارج، فقولنا: فى باب الأمر: قم، بمعنى طلب القيام الذى لم يكن موجوداً من المأمور، وكذا فى سائر أقسام الإنشاء، ويكون الإنشاء من غير احتذاء على مثال؛ لأنه لو كان على مثال لما صلح أن يكون إحداثاً وابتداءً، ولأصبح إعادة وليس إنشاءً.

فالإنشاء، بمعناه اللغوي والإصطلاحي وقع موضوعاً لعدّة من الأحكام الشرعية، منها، إنشاء العقود والإيقاعات، ولا إشكال فى أنّ العقود والإيقاعات، مثل البيع والطلاق من الأمور الإنشائية التى لا بدّ من تحقّقها بالإنشاء، وإلاّ فلا تحقّق لها، (النجفي، ١٩٨١، ج ٢٢: ٢٥٢-٢٤٤؛ الأنصاري، ١٤١٠، ج ٣: ١١٧) والعقود كلّها إنشائيات، وكذا الإيقاعات، (اليزدي الطباطبائي، ١٤٣٠، ج ٥: ٤٥٣) ويُقصد بالإنشاء فى العقود، كعقد البيع، هو إيجاد الإيجاب والقبول، والمشهور لدى الفقهاء أنّ الإنشاء ينحصر بفعل الماضي، فلا يقع بالأمر ولا بالمضارع؛ لأنّ الأمر استدعاء، وقصد الإنشاء بالمستقبل خلاف المتعارف.

بينما يرى جماعة من الفقهاء، كالإمام الخميني عليه السلام وكذلك السيّد الخوئي، صحّة الإنشاء بالأمر أيضاً؛ وذلك لأنّ دلالة كلّ من الأفعال حتى الفعل الماضي على الإنشاء إنّما تكون بالقرائن الحالية أو المقالية؛ إذ الفعل الماضي ليس صريحاً فى الإنشاء، وإلاّ لما جاز استعماله فى الإخبار، مع أنّه كثيراً ما يُستعمل فى الإخبار أيضاً؛ إذ إفادة الفعل الماضي للإنشاء إنّما تكون بالقرينة، ولا مانع من إفادة الأمر والمضارع للإنشاء بالقرينة أيضاً.

ويقول الفيّاض فى كتابه «محاضرات فى أصول الفقه»: إنّ ما هو المشهور من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً. والوجه فى ذلك: ما ذكرناه هناك، وملخصه: أنّ المراد بإيجاد المعنى باللفظ ليس الإيجاد التكويني بالضرورة، فإنّ اللفظ غير واقع فى سلسلة علل الموجودات التكوينية، بدهة أنّها توجد بأسبابها وعللها الخاصّة، واللفظ ليس من جملتها. وكذا ليس المراد منه الإيجاد الإعتباري، فإنّ الاعتبار خفيف المؤنّة فيوجد فى نفس المعنى بمجرد اعتباره، سواء أكان هناك لفظ تكلم به المعنى أم لم يكن، فلا يتوقّف وجوده الإعتباري على اللفظ أبداً. إذا لا يرجع الإنشاء بهذا المعنى إلى محصل. (الفيّاض، ١٩٧٤، ج ٣: ٦٦)

إذاً، الإنشاءات ليست موجدة للمعنى، ولكنها تحكي عن حالة موجودة في النفس فعلاً، حيث أنّ هذه الحالة لا تحكي عن ثبوت نسبة قضيتها مع إمكان أن يكون حكاية عن شيء آخر، مثلاً هيئة اضرب أمانة على الإرادة النفسانية، وهذه الإرادة ليس نسخها الحكاية عن ثبوت نسبة الضرب إلى المخاطب في الخارج كالتحريم في قولنا: ضربت، بل نسخها العلية والإقتضاء لحصول هذه النسبة، ضرورة أنّ الإرادة الأمرية مع انقياد العبد وتمكّنه علة تامّة لحصول الفعل في الخارج، نعم يكون حكاية عن ثبوت المنفعة في الضرب مثلاً، فلو كان المتكلم بصيغة الأمر غير مرید للفعل كانت الصيغة مهملة غير مستعملة في معنى أصلاً. (الأراكي، ١٤١٥، ج١: ١٧)

وعليه، فإنّ تعريف الشيخ الأعظم للبيع بأنّه: إنشاء تملك مال بعوض، يقصد بالإنشاء هنا، وجود إرادة نفسانية لدى البائع أو لدى المشتري، وهو ثبوت نسبة البيع إلى البائع، ونسبة الشراء إلى المشتري في الخارج، حيث أنّ إرادة البائع الأمرية للبيع وإرادة المشتري للشراء مع انقيادهما وتمكّنهما علة تامّة لحصول العلية والإقتضاء لحصول الفعل في الخارج، وحاية عن ثبوت البيع والشراء في عملية البيع.

ونكتفي بنقل ما أفاده الشيخ الإيرواني في بحثه الخارج:

يكفي في تحقق البيع كلّ لفظ يدل عليه. والوجه في ذلك: هو أنّ الدليل قد دلّ على امضاء البيع «أحلّ الله البيع»، أو العقد «أوفوا بالعقود»، أو التجارة «تجارة عن تراض»، وحينئذٍ كلّ لفظ يدل على البيع عرفاً فسوف يصدق عنوان البيع فيشملة «أحلّ الله البيع»، ويصدق آنذاك عنوان العقد فيشملة «أوفوا بالعقود»، وهكذا يشمله عنوان التجارة عن تراض فيشملة «إلا أنّ تكون تجارة عن تراض منكم»، فإذاً كلّ منها يدل على البيع من دون تخصيص بلفظٍ دون آخر. ومنه يتضح النظر فيما حكي عن بعض: من أنّه لا يكفي إنشاء البيع بالألفاظ المجازية، قال العلامة في التذكرة: الرابع من شروط الصيغة التصريح فلا يقع بالكناية مع النية مثل أدخلته في ملكك أو جعلته لك أو خذه منّي بكذا أو صلطتك عليه بكذا عملاً بأصالة بقاء الملك، ولأنّ المخاطب لا يدري بم خوطب. (الإيرواني، ١٣٣٩)

ثم يقول الشيخ: والتعليق عليه واضح: فنحن نقول يكفي كل ما يدل عليه عرفاً، فإذا فهم عرفاً من التعبير إنشاء البيع فيشملة «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أو «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ولا تصل النوبة إلى أصالة بقاء الملك، وهكذا لا تصل النوبة إلى الوجه الثاني الذي ذكره وهو، «ولأنَّ المخاطب لا يدري بم خوطب»، فإنَّ العلامة قد فرض أنَّ عنوان البيع لا يفهم عرفاً، فإذا خرج عن محلِّ الكلام، إنَّما محل الكلام فيما إذا كان كناية ولو بعيدة أو مجاز ولو بعيداً ولكن يفهم منه البيع فهنا لا موجب للتوقف فإنه سوف يشمله الإطلاق ولا تصل النوبة إلى الوجهين اللذين ذكرهما. وقال في «مفتاح الكرامة»: قالوا في أبواب متفرقة كالسلم والنكاح وغيرهما أنَّ العقود اللازمة لا تثبت بالمجازات... وكذا لا تتعقد بشيء من الكنايات، ونقل في موضع آخر عن «جامع المقاصد»: الجمع بين كلماتهم بحمل كلمات المانعة على المجاز البعيد والكلمات المجوّزة على المجاز القريب، واستحسن الشيخ الأعظم ذلك في «المكاسب». ونحن نقول: إنه حتى لو كان المجاز بعيداً فمادام يفهم منه البيع فحينئذٍ يشمله إطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أو «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» أو ما شاكل ذلك، وإذا لم يفهم حتى ولو كان المجاز قريباً فلا يكفي ذلك، فالأولى أن نجعل المدار على الفهم العرفي للبيع. (الإيرواني، ١٣٣٩)

ومن هنا، فإنَّ جميع التعريفات السابقة للبيع هي إنشائية، بقصد الإرادة النفسانية، وحاكية عن البيع لدى الطرفين، وإلا لم يُصبح بيعاً، عند انتفاء هذه الإرادة.

- الإنتقال

من معاني مصطلح (الإنتقال) في اللّغة: التحوّل الحسّي، أي تحوّل الشيء من مكان إلى مكان آخر، فقد ورد في لسان العرب: النَّقْلُ تحوِيلُ الشيء من موضعٍ إلى موضعٍ نَقَلَهُ يَنْقُلُهُ نَقْلاً فَانْتَقَلَ وَالتَّنْقُلُ التَّحَوُّلُ وَنَقَلَهُ تَنْقِيلاً إِذَا أَكْثَرَ نَقْلَهُ، (ابن منظور، ١٤١٩، ج: ٦: ٣٤٥) وجاء في «معجم لغة الفقهاء»: الإنتقال: التحوّل من مكانه إلى مكان، (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٦٧) وفي «معجم ألفاظ الفقه الجعفري»: الإنتقال: التَّنْقُلُ، والإنتقال من وضع إلى وضع آخر في نفس الموضوع، أي المكان،

وإن تمّ من موضع إلى موضع آخر، أي من مكان إلى مكان آخر، فهو نقل أو انتقال. (فتح الله، ١٤٣٨: ٧١ و١٥٨)

وقد ورد هذا المصطلح في كتب كثيرة من الفقه، كباب خروج المنيّ، ويُراد به: التحوّل الحسّي للمنيّ من مكانه إلى مكان آخر، وفي باب الحيض، ويُراد به: تحوّل المرأة التي لا تحيض من عدّتها بالأشهر إلى عدّتها بالحيض، وفي باب عدّة المطلّقة، ويُراد به: تحوّل المرأة من عدّة الطلاق إلى عدّة الوفاة، وكذلك في باب البيوع من كتاب البيع، ويُراد به: تحوّل الدّين الثابت في الذمّة إلى ذمّة شخص آخر. كما ورد في «القواعد الفقهية»: إذا تعذّر الأصل يُصار إلى البديل، (الزحيلي، ٢٠٠٦، ج: ٥١٨) أي وجب الانتقال إلى البديل.

- التّنقل

وردت عدّة معانٍ لغويّة لمفهوم التّنقل، وما يهمنّا من معنًى، هو المعنى اللّغوي الفقهّي، ففي «لسان العرب»: «التّنقل، تحويلُ الشيء من موضع إلى موضع، نَقَلَهُ يَنْقُلُ نَقْلاً فَانْتَقَلَ، وَالتَّنْقُلُ: التّحوُّلُ، (ابن منظور، ١٤١٩، ج ١٤: ٣٤٥) وفي «معجم اللغة العربية المعاصرة»: انتقلت الملكيّة، تغيّرت وتحوّلت، (أحمد مختار عمر، ١٤٢٩: ٢٢٧٤) ورد في «معجم لغة الفقهاء»: التّنقل، بفتح فسكون، مصدر نقل، تحويل الشيء من موضع لآخر، (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٣٦٩) إذن، التّنقل في اللّغة يعني الانتقال، أي التحوّل من موضع إلى موضع أو من مكان إلى آخر. ولذا، نقل القرافي في الفصل الثاني: في تصرّفات المكلفين في الأعيان في كتابه «شرح تنقيح الفصول»، أن: النقل يقسم إلى ما هو بعوض في الأعيان، كالبيع والقرض، أو في المنافع كالإجارة، ويندرج تحتها المساقاة والقراض والمزارعة والجعالة، وإلى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا والعمرى والهبات والصدقات والكفارات والزكوات والغنيمة والمسروق من أموال الكفار. (القرافي، ١٤٢٤، ج: ١: ١٥٥)

- المَلِكُ والتَمْلِيكُ

جاء في «المعجم الوسيط»: «المَلِكُ، ما يُمَلِكُ ويُتَصَرَّفُ فِيهِ، يُذَكَّرُ وَيُؤنَّثُ. والجمع: أملاك. والمَلِكُ: التَمْلِيكُ، (أنيس وآخرون، ١٤٢٥: ٨٨٦) وفي «المعجم المفصل في النحو العربي»: المَلِكُ: مصدر ملك الشيء: صار بحوزته، (بابستي، ١٤١٣: ١٠٥٧) وفي «مختار الصحاح»: مَلَكَهُ الشَّيْءُ تَمْلِيكًا، جَعَلَهُ مِلْكًا لَهُ. يُقَالُ: مَلَكَهُ الْمَالُ وَالْمَلِكُ فَهُوَ مَمْلَكٌ. (الرازي، ١٩٨٦: ٢٦٤) وورد في «موسوعة الفقه الكويتية»: التَمْلِيكُ مَصْدَرٌ مَلَكَهُ الشَّيْءُ إِذَا جَعَلَهُ مِلْكًا لَهُ، وَفَعَلَهُ التَّمْلِيكُ (مَلَكَ)، وَمَلَكَ الشَّيْءُ: احْتَوَاهُ، قَادِرًا عَلَى الْإِسْتِئْذَانِ بِهِ، وَلَا يَخْرُجُ اسْتِعْمَالُ الْفُقَهَاءِ لِهَذَا اللَّفْظِ عَنِ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ... وَيَخْتَلِفُ التَّمْلِيكُ عَنِ الْإِسْقَاطِ فِي أَنَّ التَّمْلِيكَ إِزَالَةٌ وَنَقْلٌ إِلَى مَالِكٍ فِي حِينِ أَنْ الْإِسْقَاطَ إِزَالَةٌ وَلَيْسَ نَقْلًا كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ إِلَى مَالِكٍ، (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٠٧، ج ١٢: ٢٧٣) وجاء في «معجم الغني»: تَمْلِيكٌ [ملك]، (مصدر: مَلَكَ): وَعَدَهُ بِتَمْلِيكِهِ أَمْلَاكَةً: جَعَلَهَا مِلْكًا لَهُ، (أبو العزم، ٢٠١٣) وورد في «معجم لغة الفقهاء»: التَمْلِيكُ، مصدر ملك، وهي، جعل الشيء لآخر، يحوزه وينفرد بالتصريف فيه، (رواس وصادق، ١٤٠٨: ١١٠) وفي «التعريفات الفقهية»: التَمْلِيكُ: هو جعل الرجل مالًا وهو على أربعة أنحاء: الأول: تَمْلِيكُ الْعَيْنِ بِالْعَوْضِ، وهو البيع، الثاني: تَمْلِيكُ الْعَيْنِ بِلَا عَوْضٍ، وهي الهبة، والثالث: تَمْلِيكُ الْمَنْفَعَةِ بِالْعَوْضِ، وهي الإجارة، والرابع: تَمْلِيكُ الْمَنْفَعَةِ بِلَا عَوْضٍ وهي العارية. (عميم الإحسان، ١٤٢٤: ٦٢)

إذًا، التَمْلِيكُ، هو جعل الشيء مِلْكًا لغيره، يُقَالُ: مَلَكَهُ الشَّيْءُ تَمْلِيكًا إِذَا جَعَلَهُ مِلْكًا لَهُ، وَالتَّمْلِكُ: الإِسْتِحْقَاقُ وَالْحِيَازَةُ وَالتَّقَرُّدُ بِالتَّصَرُّفِ، وَمَلَكَ الشَّيْءُ: اسْتَحَقَّهُ وَاحْتَوَاهُ وَكَانَ قَادِرًا عَلَى التَّصَرُّفِ فِيهِ، وَسُمِّيَ الإِسْتِحْقَاقُ تَمْلِكًا؛ لِأَنَّ يَدَ مَالِكِهِ فِيهِ قُوَّةٌ صَحِيحَةٌ. واصطلاحًا، هو نقل الشيء إلى غيره؛ ليحوزه وينفرد بالتصريف فيه. فتمكين الإنسان من حيازة الشيء، وجعله قادرًا على أن يتصرف في المملوك من مال، ونحوه تصرفًا مطلقًا، يُعدُّ تَمْلِيكًا. وينقسم التَمْلِيكُ - كما ورد في «موسوعة الفقه الكويتية» - إلى قسمين: الأول: تَمْلِيكٌ يَتَعَلَّقُ بِمَحَلِّ مُحَقِّقٍ، كَتَمْلِيكِ الْأَعْيَانِ كَالدَّورِ وَالْأَرْضِينَ، وَغَيْرِهَا، وَقَدْ يَكُونُ بِعَوْضٍ كَالْبَيْعِ، وَقَدْ يَكُونُ بِلَا عَوْضٍ

كالهبة والصدقة؛ والثاني: تملك يتعلّق بمحلّ مُقدّر كتمليك منفعة البيت دون عينه وأصله، فإنّ منافعه مُقدّرة تعلّق بها تملك مُقدّر، وتمليك المنافع قد يكون بعوض كالإجارة، وقد يكون بلا عوض كالعاريّة. (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٧، ج ١٢: ٢٧٣)

والإجارة والعاريّة، ليسا من البيع كما هو معلوم. فإذا ثبت المِلْكُ الشرعي فإنّه إمّا أن يثبت مؤبداً ما لم يطرأ عليه انتقال عن طريق أسباب النّقل الشرعي كالعقود، وإمّا أن يثبت مؤقتاً كملك المنافع في الإجارة.

- العَيْن

جاء في «المعجم المفصل في النحو العربي»: العَيْن لغة: عين الشيء: ذاته ونفسه، (بابستي، ١٤١٣: ٧٦١) وفي «معجم لغة الفقهاء»: العَيْن: عَيْنُ الشَّيْءِ: ذاته، أي: نفسه، ومنه الدرهم عَيْنُهُ، أي: ذاته، (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٢٤٥)، كما جاء في «معجم مصطلحات أصول الفقه»: العَيْن: الذات، (سانو، ١٤٢٠: ٣٠٥) وقد ورد مصطلح (عَيْن) في الفقه في موارد عدّة، منها: في كتاب البيوع، والزكاة، والموارث عند الكلام على الإخوة الأعيان، ويُراد بهم: الإخوة الأشقاء من الأب والأمّ. وفي كتاب الجهاد، والجنائيات، والدّيّات. ويُراد به: الحسد. كما يُطلق في أصول الفقه، باب: الأحكام التّكليفية عند الكلام على فَرَضِ العَيْنِ، ويُراد به: ما فُرض على الأشخاص بأعيانهم لا يسقط عنهم بقيام الغير، ويُقاله: فَرَضَ الكفاية.

وما يهَمَّنَا في هذا البحث، هو المفهوم اللّغوي للعَيْن: عَيْنُ الشَّيْءِ نفسه، يُقال: أخذت مالي بعينه. فإذا أطلق العَيْنُ في البيع، فيقصد به المتاع أو المبيع ذاته. ومن هنا، اشترط الفقهاء أن يكون المبيع عيناً، ويُراد بالعَيْن كما يقول الشّيخ محمّد أمين زين الدين في «كلمة التقوى»:

ويراد بالعَيْن التي ذكرناها شرطاً في المبيع ما يقابل المنفعة كسكنى الدار وإجارتها، وركوب السيارة أو السفينة وامتلاك منفعتهما مدة معينة، وما يقابل العمل كخياطة الثوب، وبناء المنزل، وكتابة الكتاب، وما يقابل الحق كحق الخيار، والإختصاص والتّحجير، فلا يصح بيع هذه الأشياء وأشباهها لأنها ليست أعياناً. (زين الدين، ١٤١٣، ج ٤: ٥٧)

- العَوَض

جاء في «معجم لغة الفقهاء»: العَوَض، بكسرٍ ففتح من عاض، جمعها أعواض، الخلف والبدل، وهو بمعنى الشيء يُدفع على جهة المثامنة بعقد، وهو عام في النقود وغيرها، أما الثمن فهو خاص بالنقود، (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٢٤٤)، وفي «لسان العرب»: العَوَضُ، البَدَلُ، قال ابن سيده وبينهما فَرْقٌ لا يليق ذكره في هذا المكان والجمع أعواضٌ عاضه منه وبه. (ابن منظور، ١٤١٩، ج ٤: ٣١٧٠)

ويُوضَّح العسكري في كتابه «الفروق اللغوية»، الفرق بين العَوَض والبدل، فيقول: العَوَضُ ما تُعقب به الشيء على جهة المثامنة، وتقول هذا الدرهم عوض من خاتمك، وَهَذَا الدِّينَارُ عوض من ثوبك، وَالْبَدَلُ، ما يُقام مقامه ويوقع موقعه على جهة التعاقب دون المثامنة، ألا ترى أنك تقول لمن أساء من أحسن إليه، أنه بدل نعمة كفراً، لأنه أقام الكفر مقام الشكر، فلا تقول عوضه كفراً، لأن معنى المثامنة لا يصح في ذلك، ويجوز أن يُقال العَوَضُ هو البديل الذي ينتفع به، وإذا لم يجعل على الوجه الذي ينتفع به لم يُسمَّ عوضاً، والبدل، هو الشيء الموضوع مكان غيره ليُنتفع به أولاً. وقد يكون البديل الخَلْف من الشيء. (العسكري، ١٤١٢، ج ٤: ٣٨٠)

وعرّف الشيخ زين الدين، العوضين، في الفصل الرابع، شروط العوضين، فيقول: العوضان هما الشيطان اللذان يقع التبدل بينهما في عقد البيع، فينتقل كل واحد منهما بعد تمامية البيع إلى موضع الآخر ويكون بدلاً عنه، أحدهما ما ينقله البائع إلى المشتري بالعوض، وهو المبيع، والثاني ما يدفعه المشتري بدلاً عن المبيع، وهو الثمن. (زين الدين، ١٤١٣، ج ٤: ٥٧، المسألة ١١٥)

إذا، العَوَضُ، هو الشيء الموضوع مكان غيره، فهو إما نقداً أو عيناً، ولا يكون منفعة ولا عملاً؛ لأن ذلك من الإجارة، وليس من البيع. وقال العلامة الحلبي في «مناهج اليقين»: العَوَضُ، هو التفع

المستحقّ الخالي من التعظيم والإجلال، (الحلي، ١٤١٦: ٢٥٨) وبذلك يخرج النّفع غير المستحقّ، وكذلك يخرج الثواب الذي هو النّفع المقترن بالتعظيم والإجلال.

- عقد البيع

العقد في اللّغة، الرّبط والشّدّ، ففي «تاج العروس»: «

عَقَدَ الْحَبْلَ وَالْبَيْعَ وَالْعَهْدَ يَعْقِدُهُ عَقْدًا فَانْعَقَدَ شَدُّهُ. وَالَّذِي صَرَّحَ بِهِ أَيْمَةُ الْأَشْتِقَاقِ: أَنَّ أَصْلَ الْعَقْدِ نَقِيضَ الْحَلِّ عَقْدَهُ يَعْقِدُهُ عَقْدًا وَتَعَقُّدًا وَعَقْدَهُ وَقَدْ انْعَقَدَ وَتَعَقَّدَ ثُمَّ اسْتَعْمِلَ فِي أَنْوَاعِ الْعُقُودِ مِنَ الْبُيُوعَاتِ وَالْعُقُودِ وَغَيْرِهَا، ثُمَّ اسْتَعْمِلَ فِي التَّصْمِيمِ وَالْإِعْتِقَادِ الْجَازِمِ. (الحسيني الزبيدي، ١٩٨٤، ج ٥: ١١٥)

وجاء في «معجم لغة الفقهاء»:

العقد: بفتح فسكون، مصدر عقد، جمعها عقود، العهد، اتفاق بين طرفين يلتزم فيه كلٌّ منهما تنفيذ ما تمّ الاتفاق عليه، ولا بدّ من إيجاب وقبول. (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٢٣٨)

فالعهد بين المتعاقدين والاتفاق بينهما، بحيث يلتزم كلٌّ منهما تنفيذ ما تمّ الإتفاق عليه، هو العقد، ولا ينعقد إلاّ بالإيجاب والقبول على تفصيل ذكره الفقهاء في كتبهم الفقهية، وقد يكون العقد مكتوباً أو شفهيّاً، والمكتوب أولى وأفضل. ومن هنا، فإنّ العقد، هو عبارة عن ارتباط الإيجاب الصّادر من أحد المتعاقدين بقبول الآخر، أو ما يقوم مقامهما بمثله على وجه يترتب عليه حكم شرعي. وقد ورد هذا المفهوم في الفقه في مواطن كثيرة، منها: كتاب التّكاح، والشّركة، والوقف، والوكالة، والوصية، والجهاد، وغير ذلك من الأبواب.

ومن هنا، عرّف المحقّق الحلّي العقد، بأنّه: هو اللفظ الدّال على نقل الملك، من مالك إلى آخر، بعوض معلوم، (الحلي، ١٤٠٨، ج ٢: ٢٦٧) وجاء في «مسالك الأفهام» في تعريف العقد: هو اللفظ الدّال على نقل ملك، من مالك إلى آخر، بعوض معلوم، ولكنّ المحقّق لكتاب «المسالك» يقول: ويمكن حمل عبارة المصنّف على ما يوافق النافع بجعل الإضافة في قوله

الفهم اللغوي والفقهى لمصطلح البيع... / ٢٠٩

عقد البيع بيانية، واللام في قوله العقد للعهد الذكري فيكون العقد عبارة عن البيع وهو اللفظ الدال... الخ، ثم اللفظ في التعريف بمنزلة الجنس البعيد للبيع، إذ جنسه القريب- على هذا التقدير- نفس الإيجاب والقبول المقيدان بما يخرج غيره من العقود.

وباقى التعريف بمنزلة الخاصة المركبة، يخرج بها غيره من العقود الدال لفظها على إباحة منفعة، أو تسلط على تصرف، أو نقل الملك بغير عوض، كالهبة والوديعة والعارية والمضاربة والوكالة والوصية وغيرها من العقود التي لا تجمع ما ذكر من المحترزات. ودخل في إطلاق الملك ما كان ملكاً للعاقد ولغيره، فدخل بيع الوكيل والولي. وخرج بقيد المعلوم، الهبة المشتركة فيها مطلق الثواب، وهبة الأدنى للأعلى. (الشهيد الثاني، ١٤٢٩، ج ٣: ١٤٥-١٤٤)

- المال

جاء في «لسان العرب»: المال في الأصل الملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يُقتنى ويُتملك من الأعيان، (ابن منظور، ١٤١٩: ٤٣٠٠) وورد في «المعجم الوسيط»: المَالُ، كلُّ ما يملكه الفرد أو تملكه الجماعة من متاع، أو عروض تجارة، أو عقار أو نقود، أو حيوان. والجمع: أموال. وفي «التنزيل العزيز»: «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّ ذَوِي الْقُرْبَى»، (البقرة، الآية ١٧٧) وقد أُطلق في الجاهلية على الإبل، ويقال: رجلٌ مالٌ: ذو مالٍ، (أنيس وآخرون، ١٤٢٥: ٨٩٢) وفي «الرائد»، ما: ما يُملك من الأشياء، كالمواشي، والنقود، ونحوها، (مسعود، ١٤٢٥: ٦٧٨) وفي «معجم لغة الفقهاء»: المال: اسم لجميع ما يملكه الإنسان، وأصله: ما يميل إليه الطبع ويمكن ادّخاره، كالتقديرات وما يمكن أن يقوم مقامه... والمال المتقوم: المال الذي يمكن الانتفاع به، وهو كل ما يمكن الانتفاع به ممّا أباح الشرع الانتفاع به، أي كل ما يُقوم بمال. (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٢٩٩)

إذن، المال، هو كل ما يملكه الإنسان من الذهب والفضة، وما يقابلها من أموال نقدية في عصرنا الحاضر، وغيرها من المتاع والعروض.

- الثمن

الثمن وهو ما يبذله المشتري من عوض للحصول على المبيع، وما تراضى عليه المتبايعان مقابلاً للمبيع. جاء في «معجم لغة الفقهاء»: الثمن، قيمة الشيء وسعره الذي تم التراضي عليه، فهو أعم من القيمة التي هي السعر الحقيقي الذي يقومه بها المقومون، جمعها أثمان، (رواس وصادق، ١٤٠٨: ١١٧) وفي «المعجم الوسيط»: الثمن، العوض الذي يؤخذ على التراضي في مقابلة المبيع، نقداً كان أو سلعة... وكل ما يحصل عوضاً عن شيء فهو ثمنه، (أنيس وآخرون، ١٤٢٥: ١٠١) وفي «التعريفات الفقهية»: الثمن، ما يكون بدلاً للمبيع، ويتعلق بالذمة وهو حال أو مؤجل... والثمن المسمى: هو الذي يُسميه ويُعيّنه العاقدان وقت البيع بالتراضي، سواء كان مطابقاً لقيمته الحقيقية، أو ناقصاً عنها أو زائداً عليها، والقيمة: هي الثمن الحقيقي، والمُثمن: هو الذي يباع بالثمن. (عميم الإحسان، ١٤٢٤: ٦٦)

وفي «معجم لغة الفقهاء»: الثمن، قيمة الشيء وسعره الذي تم التراضي عليه، فهو أعم من القيمة التي هي السعر الحقيقي الذي يقومه بها المقومون، الجمع: أثمان، وهو أيضاً ما يكون بدلاً عن البيع ويتعلق بالذمة، (رواس وصادق، ١٤٠٨: ١٣٤)، ويفرق العسكري بين الثمن والعوض، فيقول: الثمن يُستعمل في ما كان عيناً أو ورقاً، والعوض، يكون من ذلك ومن غيره، تقول أعطيت ثمن السلعة عيناً أو ورقاً، وأعطيت عوضها من ذلك أو من العوض، وإذا قيل الثمن من غير العين والورق فهو التشبيه، (العسكري، ١٤١٢، ج ٤: ٨) كما يُفرق العسكري بين القيمة والثمن، فيقول: القيمة هي المساوية لمقدار المُثمن من غير نقصان ولا زيادة، والثمن قد يكون بخساً، وقد يكون وفقاً وزائداً، والملك لا يدل على الثمن، فكل ما له ثمن مملوك، وليس كل مملوك له ثمن، وقال الله تعالى: «وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمناً قليلاً»، (البقرة، الآية ٤١) فأدخل الباء في الآيات، وقال في سورة يوسف: «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ»، (يوسف، الآية ٢٠) فأدخل الباء في الثمن.

قال الفراء هذا لأن العروض كلها أنت مُخَيَّر في إدخال الباء فيها إن شئت قلت اشتريت بالثوب كساء، وإن شئت قلت اشتريت بالكساء ثوباً، أيهما جعلته ثمناً لصاحبه جاز، فإذا جئت

الفهم اللغوي والفقهي لمصطلح البيع... ٢١١/

إلى الدراهم والدنانير وضعت الباء في الثمن؛ لأن الدراهم أبد ثمن، (العسكري، ١٤١٢، ج ٤: ٨) ويمكن أن يكون الثمن أعياناً قيمة كالحيوان والثياب ونحوهما، كما لو بيعت كمية من السكر إلى أجل بشيء من القيمات، فالسكر مبيع والعين القيمة ثمن، ويكون البيع سلماً، لأنه بيع مؤجل بمعجل. (الزحيلي، ١٤١٨، ج ٥: ٣٣٧٠)

- المُثْمَن والمُثْمَن

تقرأ هذه الكلمة إما بضم الميم الأولى وتسكين الثاء وفتح الميم الثانية، فتكون المُثْمَن، أو بضم الميم الأولى وفتح الثاء وتشديد الميم بالفتح الثانية، فتكون المُثْمَن، فقد ورد في «معجم لغة الفقهاء»: المُثْمَن، بضم الميم الأولى وفتح الميم الثانية المشددة: ما عُيِّن ثمنه من الأشياء، إذ في كل بيع ثمن ومُثْمَن، وهو السلعة، (رواس وصادق، ١٤٠٨: ٣٠٥) وفي «التعريفات الفقهية»: المُثْمَن، الذي يباع بالثمن. (عميم الإحسان، ١٤٢٤: ١٩٤)

تعريف البيع لدى الفقهاء المتقدمين القدماء

عرّف كلاً من الشيخ الطوسي في «مبسوطه»، وابن إدريس في «سرائره»، البيع، بأنه: انتقال عين مملوكة من شخص إلى غيره بعوض مُقدَّر على وجه التراضي، (الطوسي، ١٤١٢، ج ٢: ٧٦؛ ابن إدريس، ١٤١٢، ج ٢: ٢٤٠) ووافقهم الشهيد الثاني في «التعريف». (الشهيد الثاني، ١٤١٠، ج ٣٢: ٢٢٢-٢٢١)

وعرّفه ابن حمزة، كما في كتاب «مختلف الشيعة» للعلامة الحلبي، بأنه: عقد على انتقال عين مملوكة أو ما في حكمها من شخص إلى غيره بعوض مقدّر على وجه التراضي، ثم يُعلّق العلامة الحلبي على هذا التعريف، فيقول: لنا: إنّه المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق، فيكون حقيقة فيه، (الحلي، ١٤٣٥، ج ٥: ٥١) وعرّفه العلامة الحلبي، بأنه: انتقال عين مملوكة من شخص إلى غيره بعوض مقدّر على وجه التراضي، (الحلي، ١٣٧٤، ج ٢: ٤٤٧) وكذا، جاء في «نهاية الأحكام»، للعلامة الحلبي. (راجع: الحلبي، ١٤١٠، ج ٢: ٤٤٧)

ولم تقع عيني على تعريف للبيع للمحقّق الحلّي، وإنّما شرع في التعريف بعقد البيع، في «شرائع الإسلام»، ومن خلال تعريفه عقد البيع، يظهر أنّ البيع عنده هو: نقل الملك من مالك إلى آخر بعوض معلوم. (راجع: الحلّي، ١٤٠٨، ج ٢: ٧)

تعريف البيع لدى الفقهاء المتأخرين

عرّف الشّهيد الأوّل البيع، بأنّه الإيجاب والقبول من الكاملين، الدالان على نقل العين بعوض مقدر مع التراضي، (الشّهيد الأوّل، ١٤١٤، ج ٣: ١٩١) وعرّفه المحقّق الكركي، على أنّه: نقل المُلْك من مالكٍ إلى آخر بصيغة مخصوصة، ويَعْتَبَر أنّ انتقال العين أثرٌ من آثار البيع، والبيع فعلٌ من مقولة الفعل، فكيف يكون انفعالاً انتقالاً، (الكركي، ١٤٢٩، ج ٤: ٥٥) أمّا الشّهيد الثاني، فإنّه يظهر من تعريفه لعقد البيع أنّ البيع هو: نقل الملك من مالك إلى آخر بعوض معلوم. (الشّهيد الثاني، ١٤٢٩، ج ٣: ١٤٤)

تعريف البيع لدى الفقهاء متأخري المتأخرين

وقال الشيخ الأنصاري معرفةً البيع: إنشاء تملك عين بمال، (الأنصاري، ١٤١٠، ج ٦: ٩) وبتعبير آخر: تملك عين بعوض، (الإيرواني، ١٤٢٠، ج ٢: ١٤) وعرّفه الشيخ آل كاشف الغطاء، في «وجيزة الأحكام» بقوله: وأقرب ما يكون إلى حقيقته، التعريف المشهور من أنه مبادلة مال بمال، أو تملك عين بمال فهو مختص بنقل الأعيان دون المنافع فإنها إجارة ودون الحقوق فإنه صلح، والعين أما موجودة كهذا الكتاب أو معدومة متجددة كالثمرة أو محصّلة، كالكلّي في الذمّة قيمياً أو مثلياً. (آل كاشف الغطاء، ١٣٦٦، ج ٣: ٢)

وعند البحث عن تعريف البيع في كتاب «الحدائق الناضرة»، لم يعثر الكاتب على تعريف له للبيع، وإنّما شممنا رائحة التعريف عندما قال: قال في الشرائع: ولا ينعقد - أي البيع - إلا بلفظ الماضي... ثم علّق في هامش التوثيق أسفل الصفحة بقوله: قالوا: لا بدّ من صيغة الماضي؛ لأنّه صريح في إرادة نقل المُلْك، (البحراني، ١٤١٣، ج ١٨: ٣٤٨) وقد يُفهم من كلامه أنّه يُعرّف البيع، بأنّه: إرادة نقل المُلْك.

ويرى الميرزا النائيني أنّ البيع، عبارة عن: مبادلة مال بمال، (الأملي، ١٤١٣، ج: ١، ٦) ولكنه، يُفسّر مفهوم البيع، فيقول: وأما آية «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فقد عرفت ابتناء المنع عن التمسك بها؛ على كون البيع مبادلة مال بمال، وهو وإن كان مفسراً بها في اللغة، إلا أنّ مبادلة المال بالمال، ليست المذكورة في نصّ شرعي، والظاهر من معناه العرفي هو مبادلة شئ بشئ ومعاوضة طرف إضافة بطرف إضافة... إلى أن يقول: ثمّ إنّ حقيقة المعاملة- أي معاملة البيع- عبارة عن تبديل أحد طرفي الإضافة بإزاء أحد طرفي الإضافة من أضافة أخرى في مقابل الإرث، فإنّه تبديل المالكين، أي باب المعاملة تبديل المملوكين. (النجفي الخوانساري، ١٤١٣، ج: ١، ١٦-١٥)

تعريف البيع لدى الفقهاء المعاصرين

وأما الفقهاء المعاصرين، فقد عرّف الخوئي البيع، على أنّه: نقل المال بعوض، ثمّ يوضّح ذلك، فيقول: بما أنّ العوض مال، لا لخصوصية فيه، والإشتراء هو إعطاء الثمن بإزاء ما للمشتري غرض فيه بخصوصه في شخص المعاملة، فمن يبيع السكر مثلاً، يُريد حفظ مالية ماله في الثمن لكنّ المشتري إنّما يطلب السكر لحاجته فيه، فإذا كان الغرض لكلا المتعاملين أمراً واحداً، كمبادلة كتاب بكتاب- مثلاً- لم يكن هذا بيعاً، بل هو معاملة مستقلة، (الخوئي، ١٤٢٤، ج: ٢، ١٣) ونُقل عنه في «مصباح الفقاهة» أنّ البيع هو: تملك عين بمال، (التوحيد، ١٣٧٨، ج: ٢، ٦٧) وعرّفه الإمام الخميني، بأنّه: تملك عين بعوض. (الإمام الخميني، ١٤٢١، ج: ١، ٢٥)

ويرى الشّيخ الفياض، أنّ البيع غالباً هو: نقل المال بعوض بما هو مال لا لخصوصية فيه بحدّه الشخصي، بل لحفظ مالية فيه، (الفياض، ١٣٧٨، ج: ٢، ١١٩) أمّا السيّد السيستاني فإنّه، عرّف البيع، بأنّه: نقل المال إلى الغير بعوض، ثمّ يوضّح السيّد ما يقصده بالعوض، فيقول: والمقصود بالعوض هو المال الذي يجعل بدلاً وخلفاً عن الآخر، والغالب فيه في هذه الأزمنة أن يكون من النقود، فالبيع متقوم بقصد العوضيّة والمعوّضية، وباذل المعوّض هو البائع وباذل العوض هو المشتري. (السيستاني، ١٤٣٤، ج: ٢، ٢١)

تحليل تعريفات الفقهاء للبيع

عندما نقوم بتحليل هذه التعاريف، وتُقارَب بينها، نجد أنّ هناك مشتركات في المفاهيم داخلية في تعريفات الفقهاء، وأخرى كلّ منهم يختلف فيها عن الآخر، فالبعض يأخذ به، والبعض الآخر لا يقول به، ونُسجَل هنا بعض ملاحظات:

- الأولى: نلاحظ أنّ مفهوم «مبادلة» قال به كلاً من: الميرزا النائيني، والشيخ آل كاشف الغطاء، وهما ينحوان منحى صاحب «المصباح المنير» في تعريفه للبيع.
- الثانية: نلاحظ أنّ مفاهيم «عقد» الذي أورده ابن حمزة في تعريفه للبيع، و «الإيجاب والقبول» الذي أورده الشهيد الأول في تعريفه للبيع، و «صيغة مخصوصة» الذي أورده المحقّق الكركي في تعريفه للبيع، كلّها تخصّ عقد البيع.
- الثالثة: نلاحظ أنّ مفهومي «نقل» و «انتقال» أوردها كلاً من: الشيخ الطوسي، ابن إدريس، ابن حمزة، المحقّق الحلّي، العلامة الحلّي، الشهيد الأول، الشهيد الثاني، المحقّق الكركي، الشيخ البحراني، السيد السيستاني، محمد إسحاق الفياض، والسيد الخوئي، في تعريفهم للبيع.
- الرابعة: نلاحظ أنّ مفاهيم «الملك» و «تمليك» و «مملوكة» أوردها كلاً من: الشيخ الطوسي، ابن إدريس، ابن حمزة، المحقّق الحلّي، العلامة الحلّي، الشهيد الثاني، المحقّق الكركي، الشيخ الأنصاري، الشيخ البحراني، في تعريفهم للبيع.
- الخامسة: نلاحظ أنّ مفهومي «عين» و «العين» أوردها كلاً من: الشيخ الطوسي، ابن إدريس، ابن حمزة، المحقّق الحلّي، العلامة الحلّي، الشهيد الأول، الشهيد الثاني، الشيخ الأنصاري، السيد الخوئي، الإمام الخميني، في تعريفهم للبيع.
- السادسة: نلاحظ أنّ مفهومي «عوض» و «بالعوض» أوردها كلاً من: الشيخ الطوسي، ابن إدريس، ابن حمزة، العلامة الحلّي، المحقّق الحلّي، الهيد الأول، الشهيد الثاني، الشيخ الأنصاري، في تعبير آخر نُسب إليه،

الفهم اللغوي والفقهي لمصطلح البيع... / ٢١٥

السيد الخوئي، الإمام الخميني، محمد إسحاق الفياض، والسيد السيستاني، في تعريفهم للبيع.

- السابعة: نلاحظ أنّ مفهومي «المال» و«مال» فالمال الأولى، أوردها كلاً من: الميرزا النائيني، السيد الخوئي، محمد إسحاق الفياض، السيد السيستاني، والمال الثانية، أوردها كلاً من: السيد الخوئي كما نُقل عنه في «مصباح الفقاهة»، الميرزا النائيني، والشيخ الأنصاري، في تعريفهم للبيع.

أنواع نقل وانتقال العين في تعريف البيع

من خلال عرض تعريفات الفقهاء للبيع، وتحليلها، نصل إلى أنّ هناك أنواع من النقل للعين وإنشاء التمليك في البيع:

أولاً: نقل العين بالعرض: والقائلون بهذا النوع من النقل، كلاً من: الشيخ الطوسي، ابن إدريس، ابن حمزة، المحقق الحلبي، العلامة الحلبي، الشهيد الأول، الشهيد الثاني، الشيخ الأنصاري- كما نقل الإيرواني في كتابه «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي» في تعريفه للبيع- الميرزا النائيني، الشيخ آل كاشف الغطاء، الشيخ البحراني، السيد الخوئي، الإمام الخميني، السيد السيستاني، ومحمد إسحاق الفياض.

ثانياً: نقل العين بالصيغة: والقائلون بهذا النوع من النقل، كلاً من: المحقق الكركي، وابن حمزة. ثالثاً: إنشاء تمليك العين: والقائلون بهذا النوع من النقل، كلاً من: الشيخ الأنصاري، وقد يكون هناك غيره.

جهات مشتركة في تعريف البيع

بعد أن حللنا عيّنة من تعاريف فقهاء الإمامية للبيع، فإننا سنورد بعض جهات؛ نجد أنّها تلتقي وتشارك فيها جميع التعاريف السابقة للبيع، كما يلي:

- أولاً: البيع ليس له حقيقة شرعية

لا خلاف في ثبوت الحقيقة المتشعبة - يُراد من المتشعبة، المتدينون بالشيعة والأئمة عليهم السلام - فبعد زمن النبي صلى الله عليه وآله فإن الألفاظ الشرعية قد نقلت من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية في ذلك الزمن بلا خلاف، وإنما وقع الخلاف في الحقيقة الشرعية، فمنهم من أثبتتها مطلقاً، ومنهم من نفاها مطلقاً، ومنهم من أثبتتها في العبادات دون المعاملات، ومنه من أثبتتها في خصوص ألفاظ العبادات التي هي كثيرة الاستعمال، كالصلاة، ونحوها.

والحقيقة الشرعية لدى الأصوليين، هي عبارة عن وضع الألفاظ المستعملة في العبادات والمعاملات لمعانٍ جديدة غير معانيها اللغوية الأصل من قبل الشارع الأقدس، متمثلاً بالنبي صلى الله عليه وآله كمصطلح الصلاة، فهي لفظ منقول من معناه اللغوي بمعنى الدعاء، إلى معناه الشرعي، وهو الهيئات والأقوال والأفعال المخصصة بها، وهكذا. ولإثبات الحقيقة الشرعية، لا بد من التعرف على الوضع اللغوي بقسميه، التعييني، والتعيني، فالوضع التعييني، هو ما وُضع بيد الواضع، حيث أنه يضع لفظاً مقابل معنى، والوضع التعيني، هو ما ينشأ من كثرة استعمال لفظ في معنى معين.

وقد تبنى الشارع الأقدس نفس المفهوم اللغوي للبيع وأجراه في الإصطلاح الفقهي، فإن الشارع تبنى نفس التعريف اللغوي العرفي له، وبنفس مدلوله المطابقي والالتزامي، فلم يأت بمعنى جديد له، وإنما أخذ بنفس المعنى اللغوي واستعمله في الشارع. ولذا قال الشيخ الأعظم في «مكاسبه»: ثم الظاهر: أن لفظ البيع ليس له حقيقة شرعية ولا متشعبة، بل هو باقٍ على معناه العرفي، (الأنصاري، ١٤١٠، ج ٣: ١٠) أي أن المرجع هو، معناه العرفي أو الذي يفهمه العرف.

بينما يوضح السيد الحسيني الميلاني معنى عدم وجود حقيقة شرعية ولا متشعبة للبيع، بقوله: أقول: معنى أن لفظ البيع ليس له حقيقة شرعية ولا متشعبة... هو أن المعنى المستعمل فيه اللفظ في الكتاب والسنة وكلمات الأصحاب هو نفس المعنى الذي يقصده أهل العرف.

لكن المحقق الطباطبائي قال: يمكن دعوى أن خصوص الفقهاء اصطلاحوا فيه معنى آخر، وهو العقد المركب من الإيجاب والقبول، ولذا نُسب إلى المشهور تعريفه بالعقد، بل عن العلامة

دعوى الإجماع عليه، وعنه في المختلف أنّ المتبادر منه ذلك، ويعد ذلك منه بالنسبة إلى العُرف العام، إذ من المعلوم أنّ المتبادر منه فيه ليس إلّا النقل المخصوص، فدعواه الإجماع والتبادر كاشفة عن كون مراده ذلك بالنسبة إلى مصطلح الفقهاء في كتبهم الفقهية حيث يقولون: كتاب البيع، في مقابل كتاب الصّح وغيره من العقود... نظير ما ادّعه في الجواهر من الإجماع على أن النكاح بمعنى العقد، على خلاف سائر المشتقات منه، وهو أيضاً ممنوع بالنسبة إلى العرف العام، وإن كان ظاهر صاحب الجواهر ذلك، بل القدر المسلّم منه كونه حقيقة في العقد في خصوص مصطلح الفقهاء... فأورد عليه سيّدنا الأستاذ: بأنّ هذه الدعوى - وكذا دعوى صاحب «الجواهر» في لفظ النكاح - ممنوعة، فإنّ إرادة العقد من البيع والنكاح في بعض الأحيان، لا يدلّ على النقل والإصطلاح، بل ظاهر بعض عباراتهم عدم إرادة غير المعنى العرفي، والقول بمخالفتهم حينئذ للإصطلاح فيها، كما ترى. (الحسيني الميلاني، ١٤٣١، ج: ١، ٨٦)

ويقول الإيرواني في «تعليقه على عبارة الشّيخ الأعظم في مكاسبه»: «أما حقيقة البيع، ففي تحديدها خلاف بالرغم من بدايتها إجمالاً وعدم ثبوت حقيقة شرعية او متشعبة له، (الإيرواني، ١٤٢٠، ج: ٢، ١٣) وكذلك، يقول آل كاشف الغطاء في «الفردوس الأعلى»: «وحيث إنّ البيع باعتبار أسبابه وغاياته وأحكامه وذات حقيقته متعدّدة الجهات والحيثيات، مُتَكَثِّرُ الإعتبارات، وليس له على التحقيق عند الشّرع ولا المتشعبة حقيقة خاصّة، بل هو باقٍ على حقيقته العرفية، لذلك اختلفت عبارات اللّغويين والفقهاء في التعبير عنه بمرادفه وشرح اسمه، والإشارة إلى بعض خواصّه، ولم يكن مرادهم بيان الحدّ الشّارح للحقيقة والماهية. (آل كاشف الغطاء، ١٤٢٦: ١٤٤)

- ثانياً: إنشاء البيع عرفاً وشرعاً

إنّ الإنشاء، بمعناه اللّغوي والإصطلاحي وقع موضوعاً لعدّة من الأحكام الشرعية، منها، إنشاء العقود والإيقاعات، ولا إشكال في أنّ العقود والإيقاعات، مثل البيع والطلاق من الأمور الإنشائية التي لا بدّ من تحقّقها بالإنشاء، وإلّا فلا تحقّق لها، (النجفي، ١٩٨١، ج: ٢٢، ٢٥٢-٢٤٤؛

الأنصاري، ١٤١٠، ج ٣: ١١٧) فالعقود كلّها إنشائيات وكذا الإيقاعات. (اليزدي الطباطبائي، ١٤٣٠، ج ٥: ٤٥٣)

ويُقصد بالإنشاء في العقود، كعقد البيع، هو إيجاد الإيجاب والقبول، والمشهور لدى الفقهاء أنّ الإنشاء ينحصر بفعل الماضي، فلا يقع بالأمر ولا بالمضارع؛ لأنّ الأمر استدعاء، وقصد الإنشاء بالمستقبل خلاف المتعارف.

بينما يرى جماعة من الفقهاء، كالإمام الخميني والسيد الخوئي صحّة الإنشاء بالأمر أيضاً؛ وذلك لأنّ دلالة كلّ من الأفعال حتى الفعل الماضي على الإنشاء إنّما تكون بالقرائن الحالية أو المقالية؛ إذ الفعل الماضي ليس صريحاً في الإنشاء، وإلا لما جاز استعماله في الإخبار، مع أنّه كثيراً ما يُستعمل في الإخبار أيضاً؛ إذ إفادة الفعل الماضي للإنشاء إنّما تكون بالقرينة، ولا مانع من إفادة الأمر والمضارع للإنشاء بالقرينة أيضاً.

يقول الشيخ الفياض في كتابه «محاضرات في أصول الفقه»: «

إنّ ما هو المشهور من أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً. والوجه في ذلك: ما ذكرناه هناك، وملخصه: أنّ المراد بإيجاد المعنى باللفظ ليس الإيجاد التكويني بالضرورة، فإنّ اللفظ غير واقع في سلسلة علل الموجودات التكوينية، بدهاء أنّها توجد بأسبابها وعللها الخاصّة، واللفظ ليس من جملتها. وكذا ليس المراد منه الإيجاد الاعتباري، فإنّ الاعتبار خفيف المؤنّة فيوجد في نفس المعبر بمجرد اعتباره، سواء أكان هناك لفظ تكلم به المعبر أم لم يكن، فلا يتوقّف وجوده الاعتباري على اللفظ أبداً. إذا لا يرجع الإنشاء بهذا المعنى إلى محصل. (الفياض، ١٩٧٤، ج ٣: ٦٦)

علماً بأنّ الإنشاءات ليست موجدة للمعنى، ولكنّها تحكي عن حالة موجودة في النفس فعلاً، حيث "أنّ هذه الحالة لا تحكي عن ثبوت نسبة قضيتها مع إمكان أن يكون حكاية عن شيء آخر، مثلاً هيئة ضرب أمانة على الإرادة النفسانية، وهذه الإرادة ليس سنخها الحكاية عن ثبوت نسبة الضرب إلى المخاطب في الخارج كالتحريم في قولنا: ضربت، بل سنخها العليّة

الفهم اللغوي والفقهي لمصطلح البيع... ٢١٩/

والإقتضاء لحصول هذه النسبة، ضرورة أنّ الإرادة الأمرية مع انقياد العبد وتمكّنه علّة تامّة لحصول الفعل في الخارج، نعم يكون حكاية عن ثبوت المنفعة في الضرب مثلاً، فلو كان المتكلّم بصيغة الأمر غير مريد للفعل كانت الصيغة مهملة غير مستعملة في معنى أصلاً. (الأراكي، ١٤١٥، ج: ١، ١٧)

وعليه، فإنّ تعريف الشّيخ الأعظم للبيع بأنّه: إنشاء تمليك مال بعوض، يقصد به الإنشاء هنا، وجود إرادة نفسانية لدى البائع أو لدى المشتري، وهو ثبوت نسبة البيع إلى البائع، ونسبة الشراء إلى المشتري في الخارج، حيث أنّ إرادة البائع الأمرية للبيع وإرادة المشتري للشّيخ الفياض للشراء مع انقيادهما وتمكّنهما علّة تامّة لحصول العليّة والإقتضاء لحصول الفعل في الخارج، وحكاية عن ثبوت البيع والشراء في عمليّة البيع. يقول الإمام الخميني:

إنّ الإنشاء غير البيع، فإنّ حقيقته نفس التبدل لا إنشاؤه، وكذا لا يُعتبر فيه التمليك، وكذا لا يعتبر أن يكون المعوّض عيناً- فقد يكون ثمناً وقد يكون عيناً- ويقول أيضاً: كما أنّ الإنشاء، أي الاستعمال الإيجادي للإيجاب والقبول، ليس بيعاً، وكذا الأثر الحاصل اعتباراً عقيب إنشاء التمليك والتملك، بل هو عبارة عن التمليك والتملك، أو التبدل والتبدل، وسيأتي الفرق بينهما وما هو الحق في المقام. (الإمام الخميني، ١٤٢١، ج: ١، ٦٦)

ويقول الشّيخ الإيرواني في كتابه «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»: وكل هذه التعاريف نائية عن السداد مشتركة في عدم قبولها للإنشاء، مع أنّ البيع من المعاني الإنشائية، فإن الإيجاب والقبول كيف ينشأ! وكذا الإنشاء الذي هو تعريف المصنّف- إشارة إلى تعريف الشّيخ الأعظم- كيف ينشأ؟ وكذا النقل بالصيغة المخصوصة، باعتبار تقييده بالصيغة المخصوصة، كيف ينشأ! وإن كان نفس النقل

قابلاً للإنشاء، وكذا الانتقال الخارجي أثر للإنشاء وليس هو ممّا ينشأ؟ هذا، مضافاً إلى: الإشكالات الخاصّة المتوجّهة إلى كلّ تعريف. (الإيرواني، ١٤٢٠، ج ٢: ٧٣)

ومن هنا، فإنّ جميع التعريفات السابقة للبيع هي إنشائيّة، بقصد الإرادة النفسانية للبايع والمشتري، وإلّا لم يُصبح بيعاً، عند انتفاء هذه الإرادة النفسانيّة للبيع.

- ثالثاً: البيع من مقولة المعنى أو اللفظ

اختلف الفقهاء في البيع، هل هو من مقولة اللفظ أو من مقولة المعنى، فمنهم من قال بأنّ البيع من مقولة اللفظ، ومنهم من قال بأنّه من مقولة المعنى، وكلّ له في ذلك أدلته واستدلالاته.

يقول السيّد محمّد صادق الروحاني:

وأورد عليه صاحب «الجواهر»- أي على الشّيخ الأنصاري- بأنّ اللفظ من مقولة الكيف، والبيع فعلٌ والمقولات العشر متباينات لا يصدق بعضها على بعض. وفيه: أنّ البيع فعلٌ عُرْفِيٌّ لا مقولي، كالتكلّم الذي هو من مقولة الكيف. وأورد عليه في المكاسب بأنّ البيع من مقولة المعنى دون اللفظ، وإلّا لم يعقل إنشائه باللفظ، ومراده بذلك: أنّ البيع- بحسب المرتكز العُرْفِيّ- هو النقل والتمليك الخارجي لا الوجود اللفظي للإنشاء، وإلّا لما كان معنى لإنشائه، بل كان إظهاره إخباراً لا إنشائاً، وظاهر التعريف المذكور بقرينة توصيف الإيجاب والقبول بالدلالة إرادة الوجود اللفظي منهما. (الروحاني، ١٤٢٩، ج ٢٢: ٢٧١)

ولذا، يقول الإمام الخميني:

الظاهر أنّ البيع من مقولة المعنى لا اللفظ، فليس الإيجاب والقبول مطلقاً أو المستعملان استعمالاً إيجابياً، أو المؤثران عرفاً أو شرعاً، بيعاً عُرْفِيّاً ولغة وإن أُطلق عليهما أحياناً، فيقال: بيع صحيح أو فاسد فإنهما يطلقان

على الأسباب، وأما المسببات فلا تتصف بهما، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم.
(الإمام الخميني، ١٤٢١، ج: ١٢-١١)

رابعاً: البيع نقل وانتقال للمالكيّة والمملوكيّة

نلاحظ أنّ معظم التعاريف التي أوردناها تتضمن مفهوم النقل والانتقال، وهو يعني في اللّغة، التحوّل من مكان إلى مكان آخر، ومن شخص إلى آخر، ومن موضع إلى موضع آخر، ويُراد به عادة التحوّل الحسّي، وقد يكون تحوّلاً معنوياً، ورد في «موسوعة الفقه الإسلامي»: اصطلاحاً؛ استعمل الفقهاء، الانتقال في أكثر من معنى، منها: التحوّل الحسّي، والتحوّل المعنوي، والتحوّل في الأحكام، ومن مصاديقه الطهارة بالانتقال، والتحوّل في حالات الشخص من حالة إلى أخرى، والتحوّل في النيّة في العبادات، والتحوّل في الملكيّة، والتحوّل في الإستحقاق من شخص إلى شخص آخر. (مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٤٣١، ج: ١٨: ١١)

إذاً، النقل والانتقال للعين أو المال - على بعض التعاريف - هو تحوّل هذه العين أو هذا المال من شخص إلى آخر أو من جهة إلى أخرى إمّا على وجه الحقيقة وإمّا على وجه الاعتبار، فالبايع ينقل العين أو المال - الذي هو عبارة عن المُلْك أو العين المملوكة أو المال المملوك - من ذمّته إلى ذمّة المشتري.

ولا خلاف في أنّ النقل والانتقال يكون في الملكيّة، ولكنّ الفقهاء اختلفوا في ماهية النقل والانتقال للملكيّة؛ نظراً لاختلافهم في ماهية البيع، وهل أنّ الإيجاب والقبول موجبان لإيجاد الملكيّة ووجودها أم غير موجبتين لذلك؟ وهل أنّ الأسباب المملّكة - بحسب المعروف - هي أسباب حقيقة أم هي أسباب اعتباريّة؟ وما هي ماهية التملك؟ وهل هي تبادل الإضافات أي إعطاء إضافة بعوض؟ أم أنّها تبديل إضافة محقّقة بإضافة أخرى محقّقة؟ وهل أنّ انتقال السّلة إلى البائع أو المشتري، والثّمن إلى أحدهما موقوف على إنشاء التملك والتملّك في اعتبار العقلاء أم هو موقوف على شيءٍ آخر؟ وهل أنّ البيع وصيغته سبب الملكيّة، أم أنّهما موضوع حكم العقلاء، فلا يُعقل الحكم بالملكيّة واللامالكيّة بالنسبة إلى شيء واحد في زمان واحد؟

ولذا، نُقل عن السيد الخوئي في «مصباح الفقاهة» أنّه قال: ما حُكي عن الفاضل النراقي في عوائده. و ملخصه: أنّ البيع عبارة عن نقل المالك ملكه إلى غيره نقلاً فعلياً. سواء أكان مالكا له بالفعل، أم كان مالكا له في المستقبل كما إذا قال: بعثك متاً من الحنطة بكذا مع أنّ الحنطة لم توجد الآن لديه، فيكون معناه أنني نقلت إليك المن الذي سأملكه من الحنطة بعد مدة. وإذن فالنقل وإن كان فعلياً، إلاّ أنّه ليس بعرض لكي يحتاج إلى موضوع وما هو عرض - وهو الملك - ليس بفعلي حتى يناقش فيه بعدم وجود الموضوع له، ويتوجّه عليه:

- أنّ البيع ليس عبارة عن نقل الملك. وسيأتي. ولا أنّ الملك من الأعراض المصطلحة. وقد تقدمت الإشارة إليه وسنتعرض له تفصيلاً.
- أنّ نقل الملك بنفسه ليس من العناوين الإستقلالية، وإنما هو بلحاظ الإضافة أو المكان. ومن البين الذي لا ريب فيه أنّه إذا استحالت إضافة الملكية إلى المعدوم فإنّ النقل الحاصل بلحاظ تلك الملكية أولى بالاستحالة. (التوحيدي، ١٣٧٨، ج ٢: ١٩)

- خامساً: البيع مبادلة بين مالين

حيث أنّ جميع التعاريف تتفق على أنّ البيع هو المبادلة المالية، سواء مبادلة مال بمال، أو مبادلة عين بمال، أو عين بعوض. ولكنّ الفقهاء أيضاً اختلفوا في ماهية التبادل، هل هو التبادل في الإضافات، كالإضافة الملكية، والإضافة الزمانية، والإضافة المكانية، وغيرها، وذلك بتبديل المالكيّة والمملوكيّة بإضافة أخرى، وحلّ الإضافة القائمة بالسلعة، وجعلها قائمة بالثمن، وهو من آثار واجديتها؟ أم أنّ الإضافة بتمامها تتبدّل بإضافة أخرى؟ وهل أنّ السلطنة هي المالكيّة، أي أنّ السلطنة والملكية واحدة؟ وهل أنّ السلطنة من الأحكام العقلانيّة للملكية؟ وهل أنّ ماهيّة البيع متقوّمة بكون المبيع أصلاً، والثمن بدلاً؟ وهكذا.

يقول الإمام الخميني:

فالحقّ: أنّ البيع مبادلة مال بمال، وليس عبارة عن تمليك العَيْن بالِعَوْض، فالملكية جدة اعتبارية، لها نحو تحقق في الاعتبار، وبها تتبدل الأموال، وأمّا هي بنفسها فليست قابلة للتبديل؛ لأنّه ليس للمالك ملكية على الملكية. (الإمام الخميني، ١٤٢١، ج: ١، ٢٠)

- سادساً: البيع هو تبديل بين الإضافات

لا خلاف في أنّ البيع هو مبادلة في الملكية، ولكنّ الفقهاء اختلفوا في كون هذه الملكية هل هي حقيقية أو اعتبارية؟ وما هو نوع انتقال الملكية؟ وما نوع تبديلها بالإضافة؟ ولذا، فإنّ المراد من البيع هو تبديل بين الإضافات، وهو إعطاء إضافة بعوض، ولازم انتقالها من البائع إلى المشتري استقلالها وجوداً واعتباراً بلا طرف. (نفس المصدر: ٢٥)

يقول السيد الشاهرودي:

وفي البيع تكون المبادلة بين مالين في الإضافة على ما هو ظاهر المبادلة بين مالين بعنوان المالية. وإذا كان نظر صاحب «المصباح» في اعتبار المال في تعريف البيع إلى ذلك فقد أجاد، ولا وجه للقول بكون المبادلة في الملكية، فإنّ البيع قد يكون تبديلاً في غير الملكية، كما إذا بيع سهم سبيل الله من الزكاة ليصرف ثمنه في تعمير المساجد أو القناطر، فإنّ سهم سبيل الله ليس ملكاً لأحد ولا لجهة، وسبيل الله يكون مصرفاً له لا مالاً. فلا تبديل في الملكية. (الحسيني الشاهرودي، ١٤٠٩، ج: ٢، ١٥)

ولذا، يقول السيد الخوئي:

والتحقيق أنّ مفهوم البيع في الجملة من المفاهيم البديهية الإرتكازية التي يعرفها كل أحد، وهو التبديل بين شيئين في جهة الإضافة، أية إضافة كانت، أي سواء أكانت إضافة ملكية، أم كانت إضافة مالية، أم إضافة حقيقية، أم غيرها من أنحاء الإضافات، ولا تختص هذه الإضافة، بالإضافة الملكية ولا بالإضافة المالية، ويقول أيضاً: وإذن فلا وجه لذكر كلمة المبادلة في تعريف البيع، كما صنعه صاحب «المصباح» وتلقاه

جماعة بالقبول، بل لا بدّ من تبديل لفظ المبادلة في تعريف البيع بكلمة التبديل، فإن التبديل هو الذي يتحقق بفعل البائع، ويقول كذلك: تبديل شئ بعوض في جهة الإضافة، ولا يفرق في تحقق هذا المفهوم بين أن يكون كلا العوضين عينا، أو كلاهما منفعة، أو أحدهما عينا والآخر منفعة، ولكننا قد ذكرنا فيما سبق أن المتبادر من الإستعمالات العرفية عدم صدق البيع على تملك المنفعة، بل يعتبر في تحقق مفهومه أن يكون المبيع عينا، وأما العوض فلم يدل دليل على اعتباره كونه من الأعيان، فيبقى تحت مفهوم البيع وهو تبديل شئ بشئ في جهة الإضافة، فتشمله العمومات الدالة على صحة العقود. (التوحيدى، ١٣٧٨، ج ٢: ٣٦، ٢٧، ٢٣)

- سابعاً: البيع معاوضة بين عوضين أو مالين

البيع هو عبارة عن معاوضة بين مالين؛ لأنّ المعاوضة المحضنة عند الفقهاء، هي المبادلة بين عوضين، التي يقصد فيها المال من الجانبين. حيث أنّ البيع عبارة عن مبادلة عوضين بين طرفين بقصد التملك والتملّك. وفي الأزمان السابقة كانت المعاوضة بين العينين متعارفة وشائعة فيما بينهم، وخاصّة أهل البوادي والقرى، ولا زالت هي مستمرّة في كثير من معاملات البيع إلى يومنا هذا. كما أنّ البيع هو معاملة إنشائية بين طرفين بنحو المعاوضة في الملكية، ويخرج المعاوضة بين التملّكين، كما هو الحال في الهبة المعوّضة، فإنّها تملك بعوض تملك. ولا تتمّ المعاوضة في البيع إلاّ من خلال عقدٍ بين طرفين، البائع والمشتري، سواء كان هذا العقد مكتوباً أو شفويّاً كما هو الشأن والمتعارف بين الناس، ولا تكون - أيضاً - إلاّ بين مالين محلّين شرعاً، وأمّا المعاوضات في الأموال المحرّمة، كالأعيان الجنسية، وغيرها، وفي المعاملات الفاسدة، فإنّه لا تجوز، بل تُحرم شرعاً.

وبالجملة، إنّ البيع في ضمنه وأساسه عقد معاوضة؛ حيث أنّ ماهية العقد، ليست إلاّ القرار بين الطرفين في أمر ما، فهو عقد معاوضة بالنسبة إلى البائع؛ لأنّه يأخذ الثمن في مقابل إعطاء المبيع، وبالنسبة إلى المشتري؛ لأنّه يأخذ المبيع في مقابل إعطاء الثمن.

ولذا، فإنَّ عقد المعاوضة هو عبارة عقد يتم فيه بذل الثمن من قبل المشتري، وبذل السلعة من قبل البائع بحسب ما اتفقا عليه، فيصبح كل طرف من الطرفين ملزماً بما اتفق عليه. وفيه تفصيل فراجع. وهل يُشترط في تحقّق أصل البيع والشراء تنظيم وثيقة البيع، وتسجيل سند رسمي؟ أم لا؟

يُجيب الإمام الخامنّي:

لا يشترط في تحقّق أصل البيع والشراء تنظيم وثيقة البيع، ولا تسجيل السند الرسمي، بل الميزان وقوع النقل والانتقال بالبيع والشراء من المالك أو من وكيله أو وليه على النحو الصحيح شرعاً، وإن لم تسجّل بشأن ذلك وثيقة أصلاً... ولا يكفي مجرد قصد البيع أو تنظيم الوثيقة العادية بشأنه لتحققه وانتقال ملك المبيع إلى المشتري، وما لم تقع المعاملة بالنحو الصحيح شرعاً، فلا وجه لإلزام المالك بتنظيم الوثيقة الرسمية باسم المشتري ومطالبته بتسليم السلعة إليه. (الإمام الخامنّي، ١٤٢٠، ج ٢: ١٣٦-١٣٥، المسألة: ٤٠٧-٤٠٦).

- ثامناً: البيع مختصّ بالأعيان

فيختصّ البيع بالأعيان، دون المنافع والأعمال، فلا خلاف بين الفقهاء في اعتبار كون المبيع عيناً- الموجود في الخارج هو العين، وأبعاؤها المعيّنة موجودة بتبعها- فلا يعمّ المنافع والحقوق؛ باعتبار صدوق العنوان العرفي للبيع كما هو شأن منذ الأزمان الغابرة؛ لاتفاق الأصحاب لتحصيل معناه العرفي، لأنهم بصدد بيان التفاوت بين البيع والإجارة المؤثّرين، (الإمام الخميني، ١٤٢١، ج: ١: ٣١) فلا يتم بيع المنفعة أو العمل أو الحق، وإنما يتم إيجارها، فهي من الإجارة وليست من البيع. فالبيع لدى العقلاء والعرف يكون في موارد بيع الأعيان.

يقول آل كاشف الغطاء في «وجيزة الأحكام»: «أقرب ما يكون إلى حقيقته- أي البيع- التعريف المشهور من أنّه مبادلة مال بمال، أو تملك عين بمال، فهو مختص بنقل الأعيان دون المنافع، فإنّها إجارة ودون الحقوق فأنه صلح، والعين إمّا موجودة كهذا الكتاب أو معدومة

متجددة كالثمرة أو محصلة كالكلي في الذمة قيماً أو مثلياً، ولا يترتب عليه أثره وهو الانتقال والتملك شرعاً إلا بشروط في أركانه وهي ثلاثة: الصيغة، والتمن، والمثمن، وشروط في طرفيه، وهما البائع والمشتري، (آل كاشف الغطاء، ١٣٦٦، ج ٣: ٢) كما يقول - أيضاً - في كتابه «الفردوس الأعلى»: والأصل في تملك الأعيان بالعوض هو البيع، كما أن الأصل في تملك المنافع بالعوض هو الإجارة. (آل كاشف الغطاء، ١٤٢٦: ١٤٤)

بينما يرى بعض الأعاظم، كالسيد الإمام الخميني أن: بيع المنافع والحقوق بيع عرفاً ولغة ولو فرض بطلانه، (الإمام الخميني، ١٤٢١، ج ١: ٣٢) وما يُصطلح عليه في عصرنا الحاضر «السرقلي»، وغيره من الحقوق والمنافع، فيمكن عدّه بيعاً وإن لم يكن عيناً؛ ولكنّ هذا البيع هو بيع اعتباري، وليس بيعاً حقيقياً. ولذا، يقول: ويؤيد ما ذكرناه: من عدم اعتبار كون المبيع عينا في نظر العقلاء، عدم الإشكال في عدم اعتبار كون العوض عيناً، وعدم الخلاف فيه، ولا شبهة في صدق عنوان البيع عليه، واحتمال الإلحاق شرعاً مقطوع الفساد. ووجه التأييد: أن العوض والمعوض يختلفان بالإعتبار حسب إنشاء البيع، وأما بحسب الواقع فكل من المثلث والتمن عوض عن الآخر، فماهية البيع هي المبادلة بينهما، وجعل كل منهما عوضاً عن الآخر، وبدلاً عن صاحبه، فالعين بدل الثمن وعوضه، والثمن بدل العين وعوضها، فكما لا يُعتبر في العوض - بمعنى الثمن - كونه عيناً، كذلك في العوض الآخر الذي هو مبيع؛ لعدم الفرق بينهما من جهة العوضيّة والمعوضيّة، ومن وقوع التبادل عليهما. (نفس المصدر: ٣٥)

- تاسعاً: البيع بصيغة مخصوصة

كذلك يتمّ البيع بصيغة مخصوصة، سواء كانت هذه الصيغة مكتوبة أو غير مكتوبة، لفظية أو غير لفظية، كالإشارة، وغيرها، وسواء كانت بالعربية أو بغيرها، ماضوية أو غير ماضوية، وهكذا، فالبيع يكون صحيحاً على كلّ المباني للفقهاء.

ويُقصد بالصيغة المخصوصة، صيغة عقد البيع، حيث أن العقد يحتاج إلى إيجاب وقبول، وقد يُستغني بالإيجاب عن القبول، كما إذا وكلّ المشتري أو البائع صاحبه في البيع والشراء

أو وكلاً ثالثاً فيقول: «بعت هذا بهذا»، فإنّ الأقوى عدم الإحتياج حينئذٍ إلى القبول. والأقوى عدم اعتبار العربية، بل يقع بكلّ لغة ولو مع إمكان العربيّ. كما أنّه لا يُعتبر فيه الصراحة، بل يقع بكلّ لفظ دالّ على المقصود عند أهل المحاورة، كـ «بعت» و«ملّكت» ونحوهما في الإيجاب، و«قبلت» و«اشتريت» و«ابتعت» ونحو ذلك في القبول. والظاهر عدم اعتبار الماضيّة- فيجوز بالمضارع- وإن كان أحوط. ولا يُعتبر فيه عدم اللّحن من حيث المادّة والهيئة والإعراب إذا كان دالّاً على المقصود عند أبناء المحاورة وعُدّ ملحوناً منه، لا كلاماً آخر ذكر في هذا المقام، كما إذا قال: «بعت» بفتح الباء أو بكسر العين وسكون التاء، وأولى بذلك اللّغات المحرّفة، كالمداولة بين أهل السّواد ومن ضاهاهم. (الأملي، ١٤١٣، ج١: ٥)

بينما يقول الشيخ البحراني:

بل كاد يكون إجماعاً هو اشتراط الصيغة الخاصة في البيع كغيره من العقود، فلا يكفي التقابض من غير تلك الصيغة، وإن حصل من الألفاظ والأمارات ما يدل على إرادة البيع، سواء كان في الخطير والحقير. (البحراني، ١٤١٣، ج١٨: ٣٠٣)

إذن، نلاحظ أنّ هناك خلاف بين الفقهاء في وجوب الصيغة المخصوصة من عدمها، فيراجع في محلّه، ولها شروطاً معيّنة، كالتطابق والموالاتة، والتنجيز، وغيرها، ولكن مقصودنا من هذه النقطة أنّ تعاريف الفقهاء كلّها تتضمّن وجود هذه الصيغة، سواء كانت صيغة قولية، أو صيغة فعلية، أو كانت بالعربية أو بغيرها.

- عاشرًا: إحراز رضا المتعاقدين في البيع

حيث يتّضح من خلال تعاريف البيع، أنّ البيع لا يتمّ إلاّ من خلال رضا الطرفين أو المتعاقدين، وقد اتفق الفقهاء على أنّ الرّضا أساس العقود، قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»، (النساء، الآية ٢٩) وقال الرسول الأكرم ﷺ: «يا أهل البقيع لا يفرّقنّ بيعان إلاّ عن رضا»، (السيوطي، ١٤٣٢، ج٢: ١٤٤) وقال: «إنّما البيع عن تراض»، (نفس المصدر) والرّضا، هو عبارة عن سرور القلب وطيب

التفّس، وهو ضدّ السّخط والكراهة، بأن يقصد كلاً المتعاقدين، كالبائع والمشتري الفعل دون أن يشوبه إكراه.

ولذلك، اشترط الفقهاء وأوجبوا شروطاً يجب توافرها في البائع والمشتري، منها: قصد البيع، وأن يكون كلاً منهما مُختارَين، غير مجبورَين ولا مكرهَين؛ ممّا يعني رضا الطرفين بمعاملة البيع، إلّا في حالات خاصّة، كأن يجبر الظالم شخصاً ما على بيع داره وما أشبه، بحيث يؤدي إلى إلحاق الضرر في نفسه وفي عياله وما يتّصل به، فقد يكون البيع صحيحاً حينئذ.

وقد فرّق الفقهاء في المعاملات بين المكره والمضطر الذي نشأ اضطراره من الضرورة والحاجة الشديدة، فحكموا ببطلان معاملات المكره دون المضطر، ولذلك فهم حينما اشترطوا الإختيار في العقود والإيقاعات أخرجوا به «المكره» فقط فحكموا ببطلان عقودهم وإيقاعاتهم ولم يذكروا المضطر، وذلك واضح، لأن في إبطال معاملات المكره منة عليه، بخلاف المضطر الذي اضطر لبيع داره للمعالجة مثلاً، فإن في إبطال بيعه ضرراً عليه، وهو خلاف الإمتنان، بينما ورد حديث الرفع ونحوه مورد الإمتنان على الأمة، ولذلك لا يجري في مورد جريانه فيه خلافا للإمتنان، كما في المضطر إلى بيع داره، نعم يجري في المضطر إلى أكل مال الغير لإنقاذ نفسه من الهلاك. (الأنصاري، ١٤١٥، ج ٣: ٤٤٣)

ومن هنا، لا يصحّ البيع إلّا إذا أجاز المالك أو الوكيل أو المأذون بالبيع لمن يبيع غيرهم، كالصديق أو الجار أو القريب أو ما شاكل ذلك، وإلّا فالبيع باطل، ولو تمّ بيع المال المغصوب ثم رضي المالك بعد ذلك ببيع ماله، حينئذٍ صحّ البيع. ومع تخلف شروط العوضين يقع البيع باطلاً، بيد أنّه لا يحرم التصرف مع رضا الطرفين به حتى على تقدير البطلان، كما هو المتداول بين عوام الناس. (الإيرواني، ١٤٢٠، ج ٢: ٢٤)

نلاحظ أنّ تعريفات الفقهاء للبيع، تُشير إلى نقل وانتقال المِلْك من أحد طرفي البيع إلى الآخر على نحو التمليك، وهذا الانتقال والتمليك إمّا أن يكون بعوض، أي نقل عين بعوض، وإمّا أن يكون بالصيغة، أي نقل عين بالصيغة. فإذا قلنا أنّ البيع هو انتقال المِلْك أو المالكية من طرف إلى آخر، ولكنّه بالصيغة وليس بالعوض، فقد يكون التعريف ناقصاً، وغير جامع، حيث أنّ

الصيغة قد لا تكفي في انتقال المالكية من طرف إلى طرف آخر، وإثما لا بد من حصول عوضٍ على هذا النقل؛ كي يكون البيع بعوض، وليس بالصيغة. أقول، إذا كان تعريف البيع على أنه انتقال عين بالصيغة، هل ينطبق عليه عنوان صدق البيع عرفاً؟ أم لا ينطبق ذلك؟ هذا أولاً، وثانياً، هل يكون هذا النوع من البيع ممضياً من الشارع بإطلاق أدلة الإمضاء؟ أم غير ممضى؟ وعليه جرى النقاش بين الفقهاء، وكلٌّ منهم أدلى بدلو، وألقى بأدلة على صحّة ما يراه ويعتقده. ونفس هذه الأسئلة تجري على تعريف البيع على أنه انتقال عين بعوض، أو إنشاء تملك عين.

فيتضح من خلال هذه الجهات التي أوردناها حول تعريف الفقهاء للبيع، النتيجة الآتية، وهي: أنّ كلّ هذه الجهات والتساؤلات، والإشكاليّة التي تُكوّنها قد ناقشها ويُناقشها الفقهاء في أبحاثهم الخارج، وأفرغوا عليها إشكالاتهم وتفريعاتها، وعمدوها بأدلتهم الشرعيّة والعقليّة، وفرّعوها تفريعاً، وإشكالاً، وتحقيقاً، إلى أن يصلوا إلى قناعة معيّنة تجاه ماهية المبادلة بين المالكين وحقيقة البيع؛ للوصول إلى تعريف جامع مانع له من قبل المختصين من الفقهاء.

التعريف المختار

ومن هنا، فإنّ البيع في ماهيته وحقيقته، إنشاء تملك، بإرادة نفسانية لا في الخارج، وهو نقل وانتقال للملكية أو المالكية أو المملوكية بتبديل الإضافات؛ لأنّ الملكية هنا اعتباريّة وليست حقيقيّة، كما أنّ البيع مبادلة بين مال ومال أو بين مال وعوض، وهذه المبادلة أيضاً تكون في الإضافات، وتكون في الأعيان بلا خلاف، ولكن وقع الخلاف في المنفعة والعمل والحقوق، فراجع.

ومن اللطيف وحسن التوفيق الإلهي أنّي وقعت على كتاب آل كاشف الغطاء، يُسمّى «الفردوس الأعلى»، فقرأت فيه فوقعت عيني على بعض فقرات في بيان حقيقة البيع والملك والملكية، وأرى من المناسب نقلها والإفادة منها، وقد أوجز الشيخ وأوفى، فيقول: لذلك اختلفت عبارات اللغويين والفقهاء في التعبير عنه بمرادفه وشرح اسمه والإشارة إلى بعض خواصّه، ولم يكن مرادهم بيان الحدّ الشارح للحقيقة والماهية.

فبالنظر إلى ما يحصل به من تبادل المالكين، قيل أنه مبادلة مال بمال، وبالنظر إلى ما يترتب عليه من النقل والانتقال، قيل أنه نقل العين وانتقالها بعوض، وبالنظر إلى أنه لا يتحقق إلا باللفظ الخاص، قيل أنه هو اللفظ الدال على النقل، وبلحاظ لزوم القبول في تحققه خارجاً، قيل أنه الإيجاب والقبول الدالان على النقل، وبلحاظ لزوم قصد الإنشاء في حصوله، قيل أنه إنشاء تملك العين بمال، وهكذا كل نظر إلى جهة من الجهات ولازم من اللوازم، وإن كان لازماً أعماً، فعبر به، والكل وإن أصابوا بالنظر إلى الجهة التي أشاروا إليها، ولكن حيث أن جميع تلك الجهات وإن أشارت إلى الحقيقة من وجه، ولكنها لا تفي بتمام الحقيقة من كل وجه، ولا يتميز البيع به عن إخوته من العقود المملوكة، كالاجارة والصلح والهبة المعوضة والقرض، لذلك، كثر النقص والإبرام في تلك التعاريف، وبيان الخلل في تلك العبارات؛ نظراً لكون حقيقة البيع ومفهومه لا يرادف مفهوم المبادلة، ولا يساوي مفهوم النقل والانتقال والتمليك ولا إنشاء التملك.

ويشهد لذلك الإتفاق ظاهراً على أنه لو قال بادلت أو نقلت أو ملكت لا يكون بيعاً، فمفهوم البيع إذاً مغاير لكل تلك المفاهيم، مضافاً إلى صدق أكثر تلك العبارات على غير البيع من عقود المعاوضات كالصلح والهبة المعوضة وغيرها، ولم نجد في كلماتهم على كثرتها من عبر عن ذات حقيقة البيع وجوهر معناه الذي يمتاز به عن كافة ما يشاركه في النقل والتمليك من عقود المعاوضات، كما يشير في موضع آخر من كتابه: إلى أن العوض ليس هو مطلق المال، وإنما الماليّة المقومة له فيقول: وبهذا تعرف أنّ كل واحد من الفقهاء نظر إلى مرتبة فعبر بما يناسبها، وفاتهم الإشارة إلى أنّ العوض ليس هو مطلق المال، بل ماليتها الخاصّة الكامنة فيها المقومة لها، التي تعتبر في العرف قيمة لها، فكان صاحب السلعة إذا أخذ قيمتها قد استردّ سلعته، ولكن من حيث ماليتها، وبذل المال قد استردّه، ولكن في ضمن عين تلك السلعة.

وهذا المعنى ارتكازي في النفوس، موجود في أذهان المتابعين إجمالاً، ومغفول عنه تفصيلاً، ولذا، لو تبين الغبن والزيادة والنقيصة في الثمن أو المثمن كان للمغبون الفسخ؛ لأنه لم يصل إليه تمام ماليّة العين، أو دفع المشتري زائداً عليها، فلم يصل إليه في العين تمام ما دفع من

وفي الختام، وصل بنا البحث إلى أنّ اختلاف عبارات تعريف البيع، قد تكون ناشئة عن قصور في الفهم اللغوي لبعض المفاهيم المتصلة بمصطلح البيع لدى بعض الفقهاء، وبالتالي ستختلف تعابيرهم في تعريف البيع، وإما أن تكون ليست ناشئة عن قصور في الفهم اللغوي لبعض المفاهيم، بل هي ناشئة عن درجة فهم ماهية البيع وحقيقته، من جهة، ومن جهة أخرى، فهم الإعتبارات في نقل وانتقال الملكية أو المالكية أو المملوكية من طرف إلى آخر، أو اختلافهم في انتقال الملكية الحقيقية أو الإعتبارية، أو في نقل العين بالنظر إلى تبديل الإضافات أو إلى شيء آخر، وهكذا، فإنّ هناك اعتبارات كثيرة يراها الفقهاء ونحن لسنا في مورد البتّ والمناقشة، فلسنا بأهلها.

ونتيجة لهذا الإختلاف في اعتبارات مناشئ للبيع قد توجد هناك ثمرات علمية وفقهية كثيرة يراها الفقهاء ونحن لا نعلم بها.

الفائدة العلمية والفقهية لتعريف البيع

وأما الفائدة العلمية والجدوى من الخوض في بحث تعريف البيع، فقد يقول قائل: ما هي القيمة وما هي الجدوى العلمية والفقهية من البحث في تعريف البيع؟ أليس هذا مضیعة للوقت وهدرٌ للطاقات، وصرّفها دون جدوى ونفع؟

وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ الإيرواني في بحثه الخارج، عندما تحدّث عن شروط العقد، في الفصل الأوّل من كتاب «المكاسب» للأنصاري، فقال: لا نرى ضرورة إلى صرف الوقت في تحديد البيع، فمثلاً يقول الشيخ الأعظم في «المكاسب» على ما نقلنا عنه إنّهُ عبارة عن إنشاء تمليك عين بمال، ويأتي الغير فيقول يردّ على هذا التعريف إشكال فيعرفه بتعريفٍ آخر... وهكذا، فنحن لا نرى نفعاً له بعد ما كنّا نحمل صورة ارتكازية عن معنى البيع، ومن الواضح أنّ المعاني الإرتكازية تحديدها قد يواجه مثل هذه المشكلات، والأنسب الإنشغال في قضية أخرى فإن هذا لا بأس به وهي أنّ ذلك المعنى الإرتكازي هل ينطبق في هذا المورد أو لا.

ويُمثل لذلك بموردتين؛ ليثبت حدود المعنى الإرتكازي سعة وشمولاً لمعظم المسائل الفقهيّة في البيع، وأنّ المعنى الإرتكازي يشمل هذه الحالة أو تلك الحالة، ففي هذه الموارد يستحق أن يقع فيه البحث والنزاع، ولذلك، يقول: أمّا أن نشغل وقتنا في تعريف البيع بشكلٍ كليّ ثم نقول هو ينتقض طرداً وغير ذلك فلا حاجة إليه. (راجع: الإيرواني، ١٣٣٩)

بينما يقول حائري:

بغضّ النظر عن القيمة العلميّة للتدقيقات الآنفه الذكر، فإنّ فكرة أنّ لفظة البيع لا تتضمن حقيقة شرعيّة وتشريعيّة، ولا جرم أنّها محتفظة بمفهومها العُرفي، وبمجرد الصدق العُرفي للبيع، ستشملها أدلّة صحّة البيع وإزاميته، فضلاً عن أنّها تُنهي النقاش حول المصطلحات، هي خطوة أساسيّة في الملاءمة بين القوانين والمجتمع، لا سيّما في الحالات التي تتعرّض فيها الصور الحديثة للبيع، للشك بصحّتها وبالزاميّة عقد البيع، كبيع العمارة قبل بنائها، أو التوصية بصناعة الطائرات والسفن، وشرائها.

(حائري، مقالة في البيع: ٣)

إذاً، هناك رأي يرى أنّ صرف الوقت في تعريف البيع لا طائل منه، إلّا في الموارد التي يشملها المعنى الإرتكازي العُرفي للبيع. ومع ذلك، أقول: من الناحية العلميّة - ومن وجهة نظري القاصر - أرى ضرورة الخوض في تعريف البيع؛ ما دام هناك اختلاف في عبارات الفقهاء، ولا يوجد تعريف للبيع جامع ومانع، فكل التعاريف نجد أنّ فيها أخذاً وردّاً من قبل الفقهاء، رغم بدهة حقيقة البيع، ووجود المعنى الإرتكازي العُرفي له، إلّا أنّه من المناسب البحث في تعريفه، مع بيان حقيقته وماهيته، واعتباراته الفقهيّة، والثمرات العلميّة والعملية من ذلك.

إضافة إلى المستجدّات الحديثة في البيع والشراء، وما يرافقها من حالات وموارد، فهي تحتاج إلى البتّ فيها، والدقّة في الإعتبارات والفهم اللّغوي والفقهي الصحيح والسليم قدر الإمكان.

الخاتمة

وصلنا إلى خاتمة البحث، الذي يتعلّق بتعريف البيع لدى فقهاء الإمامية منذ القرن الرابع الهجري إلى القرن الرابع عشر الهجري، حاولت قدر المستطاع تحليل هذه التعاريف؛ للوصول إلى مواطن الإشتراك وموارد الاختلاف في عبارات تعريف البيع لدى الفقهاء، لنصل إلى التعريف الذي قد يكون جامعاً ومانعاً في نفس الوقت.

علماً بأنّه قد واجهتنا صعوبات جمّة وكثيرة، حيث يجب علينا الفحص الجيّد للموضوع، والقراءات المتأنيّة لمختلف الفقهاء، منذ عصر ما بعد السفراء الأربعة، وخاصة في القرن الرابع الهجري إلى القرن الرابع عشر الهجري، ونحن لا زلنا في بداية الطريق في علوم الفقه والشريعة، ولكن هي مجرّد محاولة علميّة أبتغي بها الوصول إلى جدوائية البحث العلمية من عدمها، وهل هناك فائدة علمية للبحث في ذلك أم لا؟

وقد أبحرت في الموضوع بعمق، وحاولت وضع مجموعة من الأهداف تخص البحث، وتمكّنت من الوصول لنتائج قد تكون مرضية.

قائمة المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. آل كاشف الغطاء، محمد حسين (١٤٢٦). الفردوس الأعلى. تعليقات: السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، قم: دار أنوار الهدى.
٣. آل كاشف الغطاء، محمد حسين (١٣٦٦). وجيزة الأحكام. النجف الأشرف: مؤسسة كاشف الغطاء العامة.
٤. الأملي، محمد تقي (١٤١٣). كتاب المكاسب والبيع: تقارير بحث الميرزا النائيني. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة النّشر الإسلامي.
٥. أحمد مختار عمر (١٤٢٩). اللغة العربية المعاصر. القاهرة: عالم الكتب.
٦. الأراكي، محمد علي (١٤١٥). أصول الفقه. قم: مؤسسة في طريق الحق.
٧. الأنصاري، مرتضى (١٤١٠). المكاسب. المحقق: السيد محمد كلانتر. الطبعة الرابعة. بيروت: مؤسسة النور للمطبوعات.

٨. الأنصاري، محمد علي (١٤١٥). الموسوعة الفقهية الميسرة. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
٩. أنيس، إبراهيم. منتصر، عبد الحليم. الصوالحي، عطية. ومحمد خلف الله أحمد (١٤٢٥).
المعجم الوسيط. الطبعة الرابعة. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
١٠. ابن إدريس الحلبي، محمد بن حسن (١٤١٢). السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. تصحيح وتعليق:
السيد محمد تقى الكشفي. الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
١١. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٩). لسان العرب. الطبعة الثالثة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٢. الإمام الخامني، السيد علي (١٤٢٠). أجوبة الإستفتاءات. بيروت: الدار الإسلامية.
١٣. الإمام الخميني، السيد روح الله (١٤٢١). كتاب البيع. قم: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
١٤. الإيرواني، محمد باقر (١٣٣٩): بحث الفقه: <http://eshia.ir/feqh>
١٥. الإيرواني، محمد باقر (١٤٢٠). دروس تمهيدية في الفقه الإستدلالي. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة الفقه.
١٦. أبو العزم، عبدالغني (٢٠١٣). معجم الغني الزاهر. الرباط: مؤسسة الغني للنشر.
١٧. بابستي، عزيزة فوال (١٤١٣). المعجم المفصل في النحو العربي. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٨. البحراني، يوسف آل عصفور (١٤١٣). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. تحقيق وتعليق:
محمد تقى الإيرواني. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الأضواء.
١٩. التوحيد، محمد علي (١٣٧٨). مصباح الفقاهة في المعاملات: تقارير بحث السيد الخوئي.
النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية.
٢٠. حائري، مسعود. مقالة في البيع: <https://dalalabbas.files.wordpress.com>
٢١. الحسيني الزبيدي، محمد بن محمد (١٩٨٤). تاج العروس من جواهر القاموس. الطبعة الثانية.
الكويت: مطبعة حكومة الكويت.
٢٢. الحسيني الشاهرودي، السيد علي (١٤٠٩). محاضرات في الفقه الجعفري: تقارير لبحث
السيد الخوئي. قم: دار الكتاب الإسلامي.
٢٣. الحسيني الميلاني، السيد علي (١٤٣١). كتاب البيع. قم: مركز الحقائق الإسلامية.
٢٤. الحر العاملي، محمد بن الحسن (١٤١٤). وسائل الشيعة. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام ..
٢٥. الحلبي، حسن بن يوسف (١٣٧٤). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٢٦. الحلبي، حسن بن يوسف (١٤٠٨). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. المحقق:
عبدالحسين محمد علي بقال. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة اسماعيليان.

الفهم اللغوي والفقهى لمصطلح البيع... ٢٣٥/

٢٧. الحلي، حسن بن يوسف (١٤٣٥). مختلف الشيعة. الطبعة الثالثة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٨. الحلي، حسن بن يوسف (١٤١٦). مناهج اليقين في أصول الدين. المحقق: محمد رضا الأنصاري القمي. الطبعة الثانية. قم: مطبعة ماران.
٢٩. الحلي، حسن بن يوسف (١٤١٠). نهاية الأحكام في شرح الأحكام. المحقق: السيد مهدي الرجائي. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة اسماعيليان.
٣٠. الخوئي، السيد أبو القاسم (١٤٢٤). منهاج الصالحين. الطبعة الثانية والثلاثون. لندن: مؤسسة الخوئي الإسلامية.
٣١. الرازي، محمد بن أبي بكر (١٩٨٦). مختار الصحاح. الطبعة الثانية. بيروت: مكتبة لبنان.
٣٢. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد (١٤٢٤). مفردات غريب القرآن. الطبعة الثالثة. المحقق: صفوان عدنان داوودي. قم: منشورات ذوي القربى.
٣٣. رواس، محمد وحامد صادق (١٤٠٨). معجم لغة الفقهاء. الطبعة الثانية. بيروت: دار النفائس.
٣٤. الروحاني، السيد محمد صادق (١٤٢٩). فقه الصادق عليه السلام. الطبعة الرابعة. قم: منشورات الإجتهد.
٣٥. الزحيلي، وهبة مصطفى (١٤١٨). الفقه الإسلامي وأدلته. الطبعة الرابعة. دمشق: دار الفكر.
٣٦. الزحيلي، محمد مصطفى (٢٠٠٦). القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. دمشق: دار الفكر.
٣٧. زين الدين، محمد أمين (١٤١٣). كلمة التقوى. الطبعة الثانية. قم: مطبعة مهر.
٣٨. سانو، قطب مصطفى (١٤٢٠). معجم مصطلحات أصول الفقه. تقديم ومراجعة: محمد رواس قلعجي. بيروت: دار الفكر المعاصر.
٣٩. السيستاني، السيد علي (١٤٣٤). منهاج الصالحين. الطبعة التاسعة عشر. بيروت: دار المورخ العربي.
٤٠. السيوطي، جلال الدين (١٤٣٢). الدر المنثور. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر.
٤١. الشهيد الأول، محمد بن مكي (١٤١٤) الدروس. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٢. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي (١٤١٠). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: منشورات جامعة النجف الدينية.
٤٣. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي (١٤٢٩). مسالك الأفهام في تنقيح شرائع الإسلام. الطبعة الرابعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٤. الطوسي، محمد بن حسن (١٤١٢). المبسوط في فقه الإمامية. المصحح: السيد محمد تقي الكشفي. الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتاب الإسلامي.

٤٥. العسكري، حسن بن عبدالله (١٤١٢). مجمع الفروق اللغوية. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٦. عميم الإحسان، محمد (١٤٢٤). عريفات الفقهية. بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٧. فتح الله، أحمد (١٤٣٨). معجم ألفاظ الفقه الجعفري. إعداد: إحسان المظفر. الطبعة الثانية. بيروت: دار المرتضى.
٤٨. الفياض، محمد إسحاق (١٩٧٤). محاضرات في أصول الفقه: تقريرات لبحث السيد الخوئي. النجف الأشرف: مطبعة الآداب.
٤٩. الفياض، محمد إسحاق (١٣٧٨). منهاج الصالحين. قم: مكتب آية الله العظمي الفياض.
٥٠. الفيومي، أحمد بن محمد (١٩٨٧). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. الطبعة الثانية. بيروت: مكتبة لبنان.
٥١. القرافي، شهاب الدين أحمد (١٤٢٤). شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر.
٥٢. الكركي، علي بن حسين (١٤٢٩). جامع المقاصد في شرح القواعد. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
٥٣. مامقاني، محمد حسن (١٣٢٣). غاية الآمال في شرح المكاسب والبيع. قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
٥٤. مركز المعجم الفقهي (١٤٢١). المصطلحات: الطبعة الثالثة. قم: مكتبة إلكترونية: <http://shiaonlinelibrary.com>
٥٥. مسعود، جبران (١٤٢٥). الرائد. الطبعة السابعة. القاهرة: دار العلم للملايين.
٥٦. مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي (١٤٣١). موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام. قم: نشر مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.
٥٧. الميداني، عبدالرحمن جنبكة (١٩٩٦). البلاغة العربية: أسسها وعلومها وفنونها. دمشق: دار القلم.
٥٨. النجفي، محمد حسن (١٩٨١). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. المحقق: علي الآخوندي. الطبعة السابعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٥٩. النجفي الخوانساري، موسى (١٤١٣). منية الطالب في شرح المكاسب: تقريرات بحث الميرزا النائيني. الطبعة الثانية. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٦٠. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية (١٤٠٧). الموسوعة الفقهية الكويتية. الطبعة الثانية. الكويت: ذات السلاسل.
٦١. اليزدي الطباطبائي، السيد محمد كاظم (١٤٣٠). العروة الوثقى. إعداد وتخرير: إحسان المظفر. قم: دار التفسير.

آليات كسب العلم والمعرفة ودورها في إحراز علم الفقه

إبتهال الشرع (استراليا)^١، الدكتور حسين اليوسف (سورية)^٢

الملخص

نحن نعلم مد أهمية العلم والمعرفة في حياتنا اليومية لاسيما هذه الأيام مع تطور العلم والتكنولوجيا، ولقد حثت جميع الأديان السماوية على العلم لاسيما الدين الإسلامي الحنيف، ويكتسب الشيء أهميته من مدى اهتمام الشريعة به، وبالتالي فإن للعلم والمعرفة دورا كبيرا وأهمية عظمى في الشريعة الإسلامية، ونحن في هذا البحث سوف نستعرض بعض آليات المعرفة ودورها في اكتساب علم الفقه، ونبدأ بتعريف مفردة علم ومفردة معرفة لغةً والفرق بينهما، وبما أننا مأمورين بطلب العلم كما جاء على لسان الرسول ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ»، (المحدث النوري، ١٤٠٨، ج ١٧: ٢٤٩) فسوف نذكر تقسيماً للعلم جاء في كتب المنطق لمعرفة أي قسم مأمورين بطلبه. وسوف يتبين معنا ان أكثر الأسباب التي تشجع المؤمن على طلب شيء والسعي لتحصيله هو عند ربط هذا الشيء بالسماء، لذلك كان من المناسب ذكر بعض الآيات والأحاديث الحاثثة على طلب العلم، ومن ثم محاولة الإجابة على سؤال كثيراً ما يُطرح وهو هل هناك تفاوت بين الناس في القدرة على تلقي العلوم؟ ومن ثم نذكر تعريفاً لعلم الفقه لغةً واصطلاحاً ودور هذه الآليات في اكتساب هذا العلم.

الكلمات المفتاحية: العلم والمعرفة، آليات كسب العلم، علم الفقه

١. طالبة البكالوريوس قسم الفقه والأصول، كلية الشريعة الإسلامية، جامعة المصطفى ﷺ العالمية،

جامعة المصطفى ﷺ المفتوحة، قم، إيران، ibtihaal.sharaa@gmail.com (الكاتب المراسل)

٢. الأستاذ قسم الفقه والأصول، كلية الشريعة الإسلامية، جامعة المصطفى ﷺ العالمية، جامعة المصطفى ﷺ

المفتوحة، قم، إيران، h.alyousef@mou.ir

المقدمة

قال الله عز وجل على لسان موسى عليه السلام: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»؛ (طه، الآية ١١٤) بما أننا نعيش في عالم الحاكمه فيه هي التكنولوجيا على العقول والأيدي ولها الحصص الأكبر من وقتنا، كُتب هذا البحث للتذكير ببعض الآليات الأخرى التي من خلالها نكتسب العلم والمعرفة ومن ضمنها التكنولوجيا.

في عصرنا الحاضر قد تكون أغلب الآليات قد تقلص دورها للأسف في تلقي العلوم وقد تكون هذه الطرق لها إيجابيات على الفرد وشخصيته ولا تقتصر على مجرد تلقي معلومات فقط كحضور الندوات فهو تواصل اجتماعي وعلمي ويُعزز العلاقات بين الأفراد.

لقد حثت الأديان والشرائع السماوية على طلب العلم والتعلم ومن أهم أسباب إرسال الرسل والأنبياء هو ليُخرجوا الناس من الظلمات الى النور فالجهل ظلام والعلم نور. وقد تطورت وسائل إيصال المعلومة أيًا كانت الى الناس عبر مر العصور وقد يكون طرح السؤال هو الأساس في الوصول الى المعلومات والخروج من الجهل.

فذكر القرآن الكريم سؤال الملائكة لله عز وجل عن سبب خلق آدم وقد أعطى الله جل جلاله الفرصه لهم ليطرحوا هكذا سؤال لكي يستمعوا الجواب من العالم بمكونات الصدور.

قال الله عز وجل على لسان الملائكة: «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...»؛ (البقرة، الآية ٣٠) يقول العلامة الطباطبائي في «تفسير الميزان» ان كلام الملائكة هنا هو لمعرفة وأستيضاح ماأشكل عليهم من أمر هذا الخليفة وليس من باب الإعتراض؛ (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج١: ١١٥) فكان الجواب منه تعالى: «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». (البقرة، الآية ٣٠)

فعلّم الله عز وجل آدم الأسماء كلها أما حقيقة هذه الأسماء فهناك آراء مختلفة بخصوصها، يقول العلامة الطباطبائي: إيداع هذا العلم في الإنسان بحيث يظهر منه آثاره تدريجياً دائماً ولو أهتدى الى السبيل أمكنه ان يخرج من القوه الى الفعل: (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج١: ١٦) «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». (البقرة، الآية ٣١)

وهكذا يحكي لنا القرآن قصة بدء الخليقة بين سؤال وجواب وعند كل إجابة هناك إخراج من الظلمات الى النور.

هناك وسائل وآليات لكسب العلم والمعرفة تطورت بتطور التكنولوجيا فقد بذل هذا الخليفة الأرضي الجهد لتطوير هذه الآليات ليفتح أمامه أبواب المستقبل المليئه بالعلوم النافعة المعنوية والمادية.

تعريف كلمتي علم و معرفة

العِلْمُ في اللغة مصدرها (عَلِمَ) والعِلْمُ إدراك الشيء بحقيقته واليقين ونور يقذفه الله في قلب من يحب (إدراك الكلبي والمركب) ويُطلق العِلْمُ على مجموع مسائل وأصول كلية تجمعها جهة واحدة. (أنيس وآخرون، ١٤٢٥: ٦٢٤)

أما في اللغة الإنجليزية فيطلق على كلمة عِلْم، «ساينس»^١ وتُعرف في «قاموس أكسفورد» على إنها «ناولج»^٢. ويُقصد بهذا التعريف ان العلم حسب اللغة الإنجليزية هو معرفة بنية وسلوك العالم المادي والطبيعي بناءً على الحقائق التي استطيع اثباتها عن طريق التجربة. أما كلمة المعرفة في اللغة فإن مصدرها هو (عَرَفَ) وعرف الشيء أي بان له. المعرفة اصطلاحاً: إدراك الشيء على ماهو عليه، وهي مسبقة بجهلٍ بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف. (الجرجاني، ٢٠٠٤: ١٨٥)

اما في اللغة الإنجليزية فيُطلق على كلمة معرفة وتُعرف في «قاموس أكسفورد» على إنها «درك»^٣. ومن خلال ترجمتها الى اللغة العربية يتضح ان تعريفها في اللغة الإنجليزية هو الآتي: المعلومات، الفهم والمهارات التي تستطيع ان تكتسبها من خلال التعلم

1. Science

2. knowledge about the structure and behaviour of the natural and physical world, based on facts that you can prove for example by experiment.

3. The information, understanding and skills that you gain through education it experience.

يتضح ان هناك تشابه في اللغتين من حيث تعريف هاتين الكلمتين وان كان هناك اختلاف كبير في حصر كلمة العلم بالأمور الحسية بحسب اللغة الإنجليزية. وهذا التشابه هو تعريف العلم بأنه شيء تستطيع إثباته فهو موجود أصلاً وعُبر عنه بكلمة «براو»^١ وكذلك تعريف المعرفة بأنه شيء مكتسب وعُبر عنه بكلمة^٢ «جين». هذا فيما يخص تعريف الكلمتين لكن لربما يطرح سؤال ماهو الفرق بين معنيهما، وإن كان كليهما ادراك فماهي حدود كلا الإدراكين؟

الفرق بين كلمتي علم ومعرفة

إن كلمة علم ومصداقها الخارجي - العلوم بكافة أنواعها - هي علوم وجدت مع بداية الخليفة ليستفيد منها الإنسان في تدبير شؤونه الدنيوية والأخروية. إن الإنسان وبما أعطاه الباري عز وجل من العقل أستطاع أن يطور هذه العلوم وخصوصاً العلوم الطبيعية ويجعلها طوع أمره نوعاً ما. إن خير دليل على أهمية هذه العلوم في حياة الإنسان هو ذكرها في القرآن الكريم فلنأخذ مثلاً علم الاحياء فقد ذكر القرآن حقيقة مهمة وهي كيفية تكون الحنين في بطن أمه وقوله عز وجل: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». (المؤمنون، الآية ١٤)

اما ماذكر عن علم الفلك فهناك من الآيات الكثير قال تعالى:

«خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ». (الزمر، الآية ٥)

1. Prove
2. Gain

آليات كسب العلم والمعرفة... ٢٤١/

إن هذه الآيات تؤكد وجود هذه العلوم قبل الإنسان لكن الإنسان بما وهبه الله له من العقل استطاع ان يكتشفها. فالعلم مخلوق قبل الانسان اما المعرفة ف«هي ادراك مسبوق بجهل».

(ابن سينا، ١٩٩٢: ٣٥٩)

اما من ناحية حدود الإدراكين فيجب ان نعي معنى الادراك. إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المُدرك، (أنيس وآخرون، ١٤٢٥: ٦٢٤) وحدود ادراك العلم هو ادراك الكلي والمركب والمعرفة هي إدراك الجزئي والبسيط. (البستاني، ١٩٩٨: ٥٩٤)

اما الفرق بينهما في اللغة الإنجليزية فهو بيّن من التعريف فالعلم هو شيء تثبته بالتجربة اما المعرفة فهو شيء تكتسبه من الخبره.

أقسام العلم

بعدما أوردنا تعريف العلم الإصطلاحي وهو إدراك الشيء بحقيقته نتعرض الى تقسيمة بحسب ماورد على لسان اهل المنطق فقد قُسم الى علم حضوري وإخر حصولي.

والعلم الحضوري: هو حضور المعلوم لدى العالم بوجوده الخارجي فلا توجد واسطة بين العالم والمعلوم. (طالب، ٢٠١٠: ٦٢)

ومثل للعلم الحضوري بهذا المثال البسيط وهو أدراكنا لذواتنا فهي حاضرة لدينا بوجودها العيني فلا نغفل عنها. وقد عبر عنه في «المنطق» المظفر:

فان الواحد يجد من نفسه أنه يعلم بنفسه وشؤونها ويدركها حق الإدراك، ولكن لا بانتقاء صورها، إنما الشيء الموجود وهو حاضر بذاته. (المظفر، ١٩٦٨: ١٢)

إن أكمل وأتم مثال للعلم الحضوري هو علم الخالق بمخلوقاته وحضورها بذواتها لديه فلا تكون هناك واسطة بين العالم والمعلوم.

إن الله عز وجل خص من عباده الأنبياء والائمة عليهم السلام بحضور المعلوم لديهم بدون واسطه حتى تكون كل اقوالهم، حركاتهم وسكناتهم حجه على الناس فلا يقع اللبس. الإمام يرى الواقع

كما هو بل إن الواقع متحقق في وجوده، فعندما يشعر الإمام بواقع ما في وجوده كشعور بوجوده هو فلا احتمال لوجود الخطأ في علمه أبداً. (الحسيني الطهراني، المحاضرة ٢٥)
أما القسم الثاني من العلم هو العلم الحسولي وهو حضور صورة المعلوم لدى العالم.
(المظفر، ١٩٦٨: ١٢)

ذكر كمال إسماعيل في مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا ان العلم الحسولي تحصل إدراكاته للنفس بحسب المرتبة الخاصة بها، فهي إدراكات حسية عبر القوى الحسية وإدراكات خيالية عبر القوى الخيالية وإدراكات عقلية عبر القوى العقلية. (لزيق، ٢٠١٤: ٢١٩)
إذاً هناك واسطه بين العالم والمعلوم لتتشكل صورة عن المعلوم لدى العالم فلا يحضر بذاته وهذا هو حال أغلب الناس في إكتساب العلم والمعرفة.

ذُكرت أن هناك فروق بين العلمين وهو واضح من تعريفهما وهي كالتالي:

- العلم الحضورى يحدث بدون واسطه بين العالم والمعلوم بخلاف الحسولي.
 - ان المعلوم بالعلم الحسولي وجوده العلمى غير وجوده العيني بخلاف الحضورى.
 - الحسولي ينقسم الى التصور والتصديق وهذا ما لا يوجد في الحضورى.
- (المظفر، ١٩٦٨: ١٢) وذلك لأن لا وجود لواسطة التصور في الحضورى.

الحث على طلب العلم

حث الدين الإسلامى على طلب العلم وهناك العديد من الآيات والروايات ما يؤكد هذا المطلب وإنه الأساس الذي يعين الإنسان في الخروج من الظلمات الى النور ونذكر هنا جملة من الآيات أولها أول ما نزل من القرآن.

قال تعالى: «افْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»، (العلق، الآية ١) الى قوله تعالى «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»، (العلق، الآيات ٥-٤) وهنا فعل امر بالقراءة. إن المعنى الأول لكلمة (اقرأ) هي الأمر بتلقي ما يوحىه اليه ملك الوحي من كتاب الله عز وجل.
(الطباطبائي، ١٩٩٧، ج ٢٠: ٣٢٣)

آليات كسب العلم والمعرفة... / ٢٤٣

اما قوله تعالى الذي علم بالقلم كانه تذكير للرسول ﷺ انه هو من علم الإنسان ان يخط بالقلم الحروف لتكون الوسيله الأساسية لتلقي العلوم، كانه قيل: اقرأ كتاب ربك الذي يوحيه اليك ولا تخف والحال أن ربك الاكرم الذي علم الإنسان القراءة بواسطة القلم الذي يخط به فهو قادر على ان يعلمك قراءة كتابه وانت امي وقد امرك بالقراءة ولو لم يقدرك عليها لم يأمرك بها. (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج ٢٠: ٢٢٤)

قال تعالى:

«قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ».

(الزمر، الآية ٩)

إن أشرف العلوم هو العلم بالله تعالى وغيره من العلوم اذا لم يتخذها الإنسان كطريق للوصول لله سبحانه فتكون كالعدم ونفعها في الحياة الدنيا فقط: ان العلم بالله هو الذي ينتفع به الإنسان بحقيقة معنى الكلمه وبعدهم فإنه يضره. (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج ١٧: ٢٤٣) انما يتذكر اولوا الالباب أي ذوو العقول النيره يعوون هذا القول.

قال تعالى:

«يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ».

(المجادلة، الآية ١١)

يقول العلامة الطباطبائي: لا ريب في ان لازم رفعه تعالى درجة عبد من عباده مزيد قربه منه تعالى، فكيف والرفع درجات وليس درجه ومن هم هؤلاء الذين سيرفع درجاتهم درجات؟ إن المقصود بالذين سيرفع الله درجاتهم من الذين أوتوا العلم هم المؤمنون العلماء وليس أي أحد من المؤمنين ولا أي أحد من العلماء. (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج ١٨: ٨٨)

اما الروايات التي حثت على طلب العلم وبذل الوسع لتحصيله فهي الآتي:

- قال رسول الله ﷺ: «تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَإِنَّ تَعَلُّمَهُ حَسَنَةٌ وَمُدَارَسَتُهُ تَسْبِيحٌ وَالْبَحْثُ عَنْهُ جِهَادٌ وَتَعْلِيمُهُ مَنْ لَا يَعْلَمُهُ صَدَقَةٌ وَبَدَلُهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَةٌ لِأَنَّهُ مَعَالِمُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَسَالِكٌ بِظَالِمِهِ سَبِيلَ الْجَنَّةِ وَهُوَ أَيْسُّ فِي الْوَحْشَةِ وَصَاحِبٌ فِي الْوَحْدَةِ وَدَلِيلٌ عَلَى السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَسِلَاحٌ عَلَى الْأَعْدَاءِ وَزِينٌ لِلْأَخْلَاءِ يَرْفَعُ اللَّهُ بِهِ أَقْوَامًا يَجْعَلُهُمْ فِي الْخَيْرِ أُمَّةً يُفْتَدَى بِهِمْ تُرْمَقُ أَعْمَالُهُمْ وَتُقْتَبَسُ آثَارُهُمْ وَتَرْغَبُ الْمَلَائِكَةُ فِي خَلَّتِهِمْ يَمَسُّحُونَهُمْ فِي صَلَاتِهِمْ بِأَجْنِحَتِهِمْ وَيَسْتَغْفِرُ لَهُمْ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى حَيْثَانِ الْبُحُورِ وَهَوَامِّهَا وَسَبَاعِ الْبَرِّ وَأَنْعَامِهَا لِأَنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ وَنُورُ الْأَبْصَارِ مِنَ الْعَمَى وَقُوَّةُ الْأَبْدَانِ مِنَ الضَّعْفِ يُنْزِلُ اللَّهُ حَامِلَهُ مَنَازِلَ الْأَخْيَارِ وَيَمْنَحُهُ مَجَالِسَ الْأَبْرَارِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ بِالْعِلْمِ يُطَاعُ اللَّهُ وَيُعْبَدُ وَبِالْعِلْمِ يُعْرَفُ اللَّهُ وَيُؤْخَذُ يُؤَخَذُ وَبِالْعِلْمِ تُوَصَّلُ الْأَرْحَامُ وَبِهِ يُعْرَفُ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَالْعِلْمُ إِمَامُ الْعَمَلِ وَالْعَمَلُ تَابِعُهُ يُلْهِمُهُ اللَّهُ السُّعْدَاءَ وَيَحْرِمُهُ الْأَشْقِيَاءَ». (الحسيني الشيرازي، ١٤١٩: ٧٩)

- قال الامام علي عليه السلام: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَالْتَقِفْهَا وَلَوْ مِنْ أَفْوَاهِ الْمُشْرِكِينَ». (نفس المصدر)

التفاوت في تلقي العلوم بين الناس

كل انسان خلقه الله عز وجل له استعداد في تلقي نوع من العلوم أكثر من علم آخر او قل هو أنجذاب واهتمام من قبل هذا الشخص لهذا العلم المحدد لكن هل يوجد انسان عاقل لا يملك أي موهبة، اهتمام او فهم لأي نوع من العلوم؟ وهذا مما لا يرضاه عقل أي انسان يؤمن بعدالة الله عز وجل فكل إنسان لديه تكليف وأكثر ما يعين الانسان على أداء تكليفه هو أستعماله للنداء الفطري بالتوحيد وهذا في حد ذاته أشرف العلوم وأتمها وأعلاها مرتبة. إن إيداع هذا العلم

في الإنسان حتى توصله لكماله المرجو وحتى تكون الحجة البالغة لله عز وجل يوم القيامة فلا يحتاج أحد بخلق الاعذار لكفره وجحوده.

فإذا استمع الإنسان لنداء فطرته بالشكل الذي يرضاه له الله فقد اودع اشرف العلوم في نفسه. اما العلوم الأخرى فالناس متفاوتون في تلقيها لكن في الأغلب الأعم لا يخلو إنسان من امتلاك موهبه او اهتمام في احد هذه العلوم ولكن قد لا يبذل الوسع في اكتشافها وتطويرها. إن آراء علماء النفس متفاوتة بين قائل ان الوراثة تؤثر في الذكاء وقائل بعدمها وهناك مقاييس عالمية للذكاء تعتمد في أغلبها على قياس الذكاء حسب أستجابة الإنسان للعلوم الطبيعية.

يذكر عبد الستار إبراهيم في كتابه «الإنسان وعلم النفس» أن مانعرفه على وجه اليقين بالنسبة لذكاء الانسان ان اثرء البيئة وتنشيط العقل وتدريب التفكير تزيد الذكاء حوالي عشرين درجة فإلى هذا الهدف يجب ان نتجه ونحسم المتغيرات الأخرى الشائكة. (إبراهيم، ١٩٧٨: ٢٥٦)

طرق كسب العلم والمعرفة

بعدما ذكرنا أهمية العلم والمعرفة في حياة الإنسان نذكر اهم الطرق التي من خلالها نكتسب هذه العلوم:

١. كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الأرض وعترتي اهل بيتي عليهم السلام، (الصدر، ٢٠٠٨: ٢٢٠) يذكر القرآن الكريم الذي هو حبل ممدود من السماء بعض الطرق لكسب العلم:

○ قال تعالى: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ». (الجمعة، الآية ٢) ذكر العلامة الطباطبائي في كتابه «الميزان»: تلاوته عليهم آياته وتزكيته وتعليمه لهم الكتاب والحكمة لنزوله بلغتهم وهو أول مراحل دعوته ولذا لما استقرت الدعوة بعض الإستقرار أخذ صلى الله عليه وسلم يدعو اليهود والنصارى والمجوس وكاتب العظماء والملوك. (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج ١٩: ٢٦٤)

فكان الرسول المعلم الأول والأفضل والاتم لكسب العلم لقد ذكرت الآية الشريفة العلوم الإلهية التي انزلها الله على قلب رسوله لكي يعلمها للناس. إن صاحب تفسير «الميزان» يذكر تفسير لهذه الآيات والعلوم التي تحتويها بأسلوب راقي ومبدع يجعل القلب ينبض شوقاً لرسول الله ﷺ وهذا نص ما ذكره العلامة الطباطبائي، وقوله: «ويزيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة»، التزكية تفعيل من الزكاة بمعنى النمو الصالح الذي يلزم الخير والبركة فتزكيته لهم تتميته لهم نماء صالحا بتعويدهم الأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة فيكملون بذلك في إنسانيتهم فيستقيم حالهم في دنياهم وآخرتهم يعيشون سعداء ويموتون سعداء.

وتعليم الكتاب بيان ألفاظ آياته وتفسير ما أشكل من ذلك، ويقابله تعليم الحكمة وهي المعارف الحقيقية التي يتضمنها القرآن، والتعبير عن القرآن تارة بالآيات وتارة بالكتاب للدلالة على أنه بكل من هذه العناوين نعمة يمتن بها، كما قيل وقد قدم التزكية ههنا على تعليم الكتاب والحكمة بخلاف ما في دعوة إبراهيم عليه السلام لأن هذه الآية تصف تربيته ﷺ لمؤمني أمته، والتزكية مقدمة في مقام التربية على تعليم العلوم الحققة والمعارف الحقيقية وأما ما في دعوة إبراهيم عليه السلام فإنها دعاء وسؤال أن يتحقق في ذريته هذه الزكاة والعلم بالكتاب والحكمة، والعلوم والمعارف أقدم مرتبة وأرفع درجة في مرحلة التحقق والإتصاف من الزكاة الراجعة إلى الأعمال والأخلاق. (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج ١٤: ٢٦٥)

○ قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». (الأنبياء، الآية ٧) عن زواره عن أبي جعفر عليه السلام في قوله «فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» من المعنيون بذلك قال ابي جعفر عليه السلام: نحن قلت: فأنتم المسؤولون قال: نعم قلت: ونحن السائلون؟ قال: نعم قلت: فعلينا ان نسألكم؟ قال: نعم قلت: فعليكم ان تجيبونا قال: لا ذاك إلينا أن شئنا فعلنا وإن شئنا تركنا ثم قال: «هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب».

(الطباطبائي، ١٩٩٧، ج ١٤: ٢٥٦) وهذا هو المنبع الثاني بعد رسول الله ﷺ فهم خلفاء الله ورسوله فالاجدر اخذ العلوم من خلفاء الله.
○ قال تعالى: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا».
(الكهف، الآية ٦٦) وهنا النبي ﷺ يسأل رجل صالح ان يعلمه فالأنبياء لا يستتفون السؤال ان كان الجواب سيصل اليهم لكن ليس من أي أحد فهو الخضر عليه السلام الذي اكتسب علمه من العليم الخبير. فطرح السؤال هو الطريق الأمثل لكسب العلوم.

٢. مجالسة العلماء: قال لقمان لابنه جالس العلماء وزاحمهم بركبتك فان الله ينير القلوب بنور الحكمة كما يحيي الأرض بوابل السماء (الحسيني الشيرازي، ١٤١٩: ٨٠) على الإنسان الذي يتوق لطلب العلم ان يسعى جاهداً لحضور مجالس العلماء إن كانت المجالس عينيه او افتراضية وإن كانت الأخيره اكثر سهولةً وانتشاراً مع تطور التكنولوجيا فان لمجالسة العلماء واستماع حديثهم النفع الكثير.

٣. الكتابة: قال رجل من الأنصار لرسول الله ﷺ: إني لأسمع الحديث ولا أحفظه فقال أستعن بيمينك أي اكتبه. (نفس المصدر: ٨١) ان للكتابة الدور الأكبر في حفظ العلم ومن ثم اكتسابه بالقراءة فلولا القلم لضيع الانسان الكثير من العلوم قال تعالى «الذي علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم». قال الامام علي عليه السلام: «من يشتري علماً بدرهم فقام الحارث الأعور فاشترى صحفاً بدرهم فكان يكتب فيها فقال عليه السلام يا أهل الكوفة غلبكم نصف رجل». (نفس المصدر: ٨٢)

٤. القراءة: قال تعالى: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ». (العلق، الآية ١) القراءة اصطلاحاً هي عبارة عن عملية يتم من خلالها التعرف على الصلّة بين لغة الكلام، والرموز الكتابية؛ حيث إنّ لغة الكلام تتكوّن من الألفاظ التي تُعبّر عن المعاني

المختلفة، وهي عملية مُركّبة يستخدم المرء فيها العديد من حواسّه أهمّها البصر، وعادة ما تتطلّب عمليّة القراءة الخبرة، والذكاء، وقدرة القارئ على التفاعل مع النص المقروء، من خلال استخدامه لأفكار النص الأساسية والعامّة التي يشتمل عليها، والقراءة عمليّة معرفيّة تتضمّن فكّ الرموز التي من شأنها أن تُوصّل القارئ إلى المعنى المُراد منها. (<https://makleh.com>) ان القراءة هي الصلة بين مصدر العلم والمتلقي فلولا وجود اللغات لكان من المستحيل التواصل بين مصادر العلم والمتلقين ولبقي العلم يدور في مكان مغلق او يضمّر في صدور أصحاب العلم الحضورى لكن الخالق علم بالقلم وبذلك تطور العلم فالיום وبفضل الله توجد لغة للتواصل حتى مع الصم والبكم.

٥. المدارس والحلقات الدراسية: وقد تكون هذه المدارس اكااديمية فتعنى بتدريس العلوم الطبيعیه او مدارس دينية فتختص بتدريس العلوم الدينية الشرعية والعرفانية وحتى الطبيعیه منها. لكن هناك سُح في المدارس الدينية التي تعنى بتدريس الإسلام المحمدي الأصيل المتمثل بخط الرسول وأهل بيته عليهم السلام. إن المؤمنين مكلفون بإيصال هذه العلوم للناس بشتى الوسائل حتى لو تطلب الأمر اجتماعات عائلية تتدارس وتذكر فيها علوم اهل البيت وهذا كثيراً ما يحدث في بلاد المهجر لكن يجب تكثيف هكذا فعاليات.

٦. الدراسة الافتراضية: وهي تلقي المعلومات عن طريق الأجهزة الإلكترونية الموصلة بالشبكة العنكبوتية. وللباحث الخيار في اختيار الطريق لكسب المعلومه فقد يكون كتاب، صور، صوت او حتى العاب وهذا مايستفاد منه الأطفال. في وقتنا الحاضر فأن تطور التكنولوجيا جعل من هكذا نوع من الدراسة منتشر بشكل كبير في انحاء العالم وكثيراً مايعتمد عليه لانه في متناول الأيدي ويستخدم في أي وقت واي مكان.

٧. الإستماع: تلقي المعلومه من خلال الإستماع الى الآخرين لكن وحده يكفي ام يجب الأنصات والاصغاء ومالفرق بين الكلمات؟

○ قال تعالى: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ». (البقرة، الآية ١٧١) روي عن ابي جعفر عليه السلام: «إن مثل الذين كفروا في دعائك إياهم كمثل الذي ينعق أي الناق في دعائه. المنعوق من البهائم التي لا تفهم كالإبل والبقر لانها لا تعقل مايقال لها بل تسمع الصوت». (الطوسي، ١٩٥٧، ج ٢: ٧٧) وهكذا استماع فهو لا ينفع بشيء.

○ قال تعالى: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». (البقرة، الآية ٧٥) فسمعوا كلام الله فلم يمتثلوا أمره، وحرفوا القول في اخبارهم لقومهم حتي رجعوا اليهم وهم يعلمون انهم قد حرفوا. وهذا أقوى التأويلين، لأنه تعالى اخبر عنهم بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله. بلا واسطة هم الذين كانوا مع موسى. (الطوسي، ١٩٥٧، ج ١: ٣١٣) وهكذا سماع هو مع فهم لكن لا يستوجب الإيمان والإعتقاد بما قد سُمع وهكذا استماع قد يضر صاحبه إن كان يسمع الحق ويرفضه او يسمع المعلومه العلمية الحقه ويعاند بخطئها ولا يؤمن بها.

○ قال تعالى: «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ». (الأعراف، الآية ٢٠٤) أمر الله تعالى المكلفين بأنه إذا قرئ القرآن ان يسمعوا له و يصغوا إليه ليفهموا معانيه و يعتبروا بمواعظه و ان ينصتوا لتلاوته و يتدبروه و لا يلغوا فيه ليرحمهم بذلك ربهم، و باعتبارهم به و اتعاضهم بمواعظه، (الطوسي، ١٩٥٧، ج ٥: ٦٧) وهذا هو الأنصات الذي يأتي مع فائدة لمتلقي العلوم الحقه.

هذه بعض الآليات لكسب العلم والمعرفة وغيرها الكثير كحضور المحاضرات والندوات العلمية وتبادل الحديث مع من له مرتبه علمية قد تكون نفس مستوى الشخص المتلقي فيتذكرون العلوم وينشطون الذاكره او حتى مشاهدة برامج تلفزيونية مفيدة.

ان العلم والمعرفة من الأمور التي حث عليها الدين الإسلامي ليخرج الناس من ظلمات الجهل الى نور العلم وافضل العلوم واشرفها هو معرفة الله سبحانه ولا يُقذف هذا النور في قلب من كان لكن في قلب شخص مخلص لله عز وجل ويرجو القرب منه تعالى. هناك عدة طرق لكسب العلوم الدينية والعرفانية والطبيعية تبدأ من القرآن والسنة الشريفة وتنتهي بعلوم اهل البيت عليهم السلام التي هي مبينه لكتاب الله وسنة رسوله.

ومع تطور التكنولوجيا تطورت طرق كسب العلم والمعرفة وعلى الانسان ان يسعى جاهداً ليختار الطريق المناسبة لتلقي العلوم المختلفة.

تعريف علم الفقه لغةً وأصلاً

الفقه لغةً: يقول ابن الأثير... يقال: فقه الرجل - بالكسر - يفقه فقهاً: إذا فهم وعلم، وفقه - بالضم - يفقه: إذا صار فقيهاً عالماً. (ابن اثير، ١٤٢١: ٧١٤)

أما في «لسان العرب»، فعرف الفقه على أنه: العلم بالشيء والفهم له، وعَلَبَ على علم الدين لِسَادَتِهِ وَسَّرَفَهُ وَفَضْلَهُ على سائر أنواع العلم، كما عَلَبَ النَّجْمُ على الثُّرَيَّا. (ابن منظور، ١٤١٩: ٣٤٥٠)

الفقه اصطلاحاً: أشتهر بين الفقهاء تعريف لعلم الفقه على أنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وهذا ما ذكره الشيخ المشكيني في كتابه «مصطلحات الفقه» لكنه يُشكل على المشهور ويقول الأولى تعريفه التالي... قيام الحجة التفصيلية عند الشخص على الأحكام الفرعية الدينية وموضوعاتها المستنبطة. (المشكيني، ١٣٧٧، ج١: ٤٠٣)

إذاً في هذا التعريف فإن الفقيه تُقام لديه الحجة المأخوذة من المصادر الرئيسية وهي الكتاب والسنة والعقل على الحكم الشرعي. ويذكر الشيخ المشكيني شيئاً من التفصيل عن هذا العلم والمصطلحات التي قد ترد فيه فنذكر هنا بعضها.

الفقيه: هو من قامت عنده الحجة على الأحكام الشرعية. (المشكيني، ١٣٧٧، ج: ١، ٤٠٣)
المجتهد: هو من تحمل الجهد في إقامة الحجة التفصيلية. (نفس المصدر)
الأحكام: الأحكام الراجعة الى الدين الأعم منها التكليفية والوضعية. (نفس المصدر)

إن للحكم الشرعي تعريفين يذكرهما الأصوليين قد يكون من المناسب ذكرهما فالمشهور يعرف الحكم الشرعي على أنه خطاب الله عز وجل المتعلق بفعل المكلف مباشرة أو غير مباشرة غير إن السيد الشهيد الصدر (قد) قال في «الحلقة الأولى» ما نصه: وعلى هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعي بالصيغة المشهورة بين قدماء الأصوليين إذ يعرفونه بأنه الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين فإن الخطاب كاشف عن الحكم والحكم هو مدلول الخطاب، أضف الى ذلك أن الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم.

الحث على التفقه في الدين في القرآن والسنة

حثنا الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم على العلم والتفقه لما لهما من دور أساس في بلورة إدراك الإنسان وشخصيته وبالتالي الوصول الى كماله المنشود ونعرض بعض هذه الآيات الشريفه:

- «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ». (العلق، الآيات ١-٥)
- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ». (المجادلة، الآية ١٠)

- «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا». (طه، الآية ١١٤)
- «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». (التوبة، الآية ١٢٢)

البحث على طلب العلم والتفقه في احاديث الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام إن رسول الله وأهل بيته هم فقهاء عصرهم وعصر غيرهم الى يوم القيامة ولقد حثوا الامه على طلب العلم والتفقه والخروج من ظلمات الجهل التي تفتك بالإنسان وتخرجه من رحمة الله. فالجهل ألد أعداء الإنسان فالإنسان الجاهل يقتل رقي نفسه ورُقي كل إنسان يسمع له ومن أحاديثهم في هذا الصدد نذكر منها:

- عن رسول الله ﷺ: «يوزن مداد العلماء ودماء الشهداء يوم القيامة فلا يفضل احدهما على الاخر، ولغدوة في طلب العلم افضل من مائة غزوة، ولا يخرج احد في طلب العلم الا وملك موكل به يبشره بالجنة، ومن مات وميراثه المحابر والاقلام دخل الجنة». (الحسيني الشيرازي، ١٤١٩: ٧٩)
- وعنه: «فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ رَجُلًا». (نفس المصدر)
- وعنه: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَقَّهَهُ فِي الدِّينِ وَالْهَمَّةُ رُشْدَهُ». (الريشهري، ٢٠٠٤، ج ٣: ٣٦٤٨)
- الإمام علي عليه السلام: «إذا فقهت فتفقه في دين الله». (نفس المصدر)
- الإمام الكاظم عليه السلام: «تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ فَإِنَّ الْفَقْهَ مِفْتَاحُ الْبَصِيرَةِ وَتِمَامُ الْعِبَادَةِ وَالسَّبَبُ إِلَى الْمَنَازِلِ الرَّفِيعَةِ وَالرُّتَبِ الْجَلِيلَةِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا وَفَضْلُ الْفَقِيهِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الْكَوَاكِبِ وَمَنْ لَمْ يَتَفَقَّهُ فِي دِينِهِ لَمْ يَرْضَ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا». (نفس المصدر)

هذه جملة من الأحاديث الشريفة من أهل بيت عليه السلام والذين خصهم الله سبحانه وتعالى بعلمه وحكمته وهم الأسوة التي يجب أن يتأسى بهم المؤمن الموالي.

دور آليات كسب العلم والمعرفة في إكتساب علم الفقه

- كتاب الله

كتاب الله القرآن العزيز وهو المصدر الأول في أستنباط الحكم الشرعي وهذا ليس فيه خلاف بين المسلمين كافة، قال الله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ»، (النحل، الآية ٨٩) وهذا المصدر الأول للتشريع يذكر بأن هناك مصدر ثاني يجب على المسلمين الرجوع إليه ألا وهو الرسول وأهل بيته عليهم السلام، قال تعالى: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». (الجمعة، الآية ٢) وأيضاً: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». (الأنبياء، الآية ٧) وعن زرارة عن الي جعفر عليه السلام في قوله «فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» من المعنيين بذلك قال ابي جعفر عليه السلام: نحن قلت: فأنتم المسؤولون قال: نعم قلت: ونحن السائلون؟ قال: نعم... (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج ١٤: ٢٥٦) الى آخر الرواية.

- مجالسة العلماء

وقد تكون هذه الآلية الأكثر رواجاً بعد الغيبة الصغرى ولجوء الناس الى السفراء الأربعة للأمام والذين كانوا في بغداد وبعد إنتهاء عصر الغيبة الصغرى بموت السفير الرابع وبدء الغيبة الكبرى أستمرت المدارس العلمية في بغداد الى منتصف القرن الخامس الهجري وبعد فتنه حدثت فيها أدت الى اضطراب الشيخ الطوسي الى الإنتقال النجف وتأسيس حوزة هناك. على شكل حلقات ودروس يعطيها الأستاذ لطلابه وجهاً لوجه. (<https://ar.wikishia.net/view>) وقد كانت طريقة تلقي العلوم والفقه في هذه الحوزات

- المدارس الأكاديمية

تطورت طريقة تلقي علم الفقه عبر الزمن خصوصاً بعد إنتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني (قد) فأصبحت لا تقتصر على الحوزات المعروفة لكن أنتشرت بشكل واسع في البلاد الإسلامية على شكل دورات ومدارس وحتى جامعات. وقد سهل هذا التطور في تلقي هذا العلم للكثير من المؤمنين الذين يرون ضرورة التفقه في دينهم لمستوى مقبول حتى يُنير هذا العلم طريقهم وطريق أجيال محاطه بكثير من الظلام والجهل والقيم التي تناقض القيم الإسلامية الرفيعة.

- الدراسة الافتراضية

ومع الطفرة الهائلة في مجال التكنولوجيا وخصوصاً بوجود الإنترنت تحتم على المؤمنين كاهه وخصوصاً أهل العلم منهم تحمل مسؤولية مجاراة هذه الطفرة والتطور العلمي ليضعوا بين ايدي الناس عن طريق أجهزة الحاسوب والأجهزة الذكية برامج تتيح للناس اكتساب هذا العلم. وقد تكون الدولة الإسلامية الإيرانية سباقه في هذا الموضوع ولحققت بها بعض الدول الإسلامية. وخير دليل على إمكانية التفقه في الدين من خلال الدراسة الافتراضية هو وجود جامعه كجامعة المصطفى عليه السلام العالمية في قم وغيرها الكثير. إن ظل

العلم والتفقه في الدين يجب ان يكون من أولويات الانسان المؤمن وخصوصاً نعيش في زمن يتجه فيه العالم الى الإنحطاط والتخلي عن أبسط مقومات الإنسانية والجهل يحيط بنا وبأبنائنا. إن دول أخذت على عاتقه قتل الإنسان وكل القيم الإنسانية فلم تكتفي هذه الدول وقوى الطغيان بقتله جسدياً وتجويعه وإخراجه من وطنه وأرضه بل تحاول أن تقتله معنوياً وتقتل كل الأجيال القادمة بهذه الطريقة.

إن دورنا تحمل المسؤولية والدفاع عن قيمنا وأنسانيتنا وكل شيء غالي وهذا لا يتحقق إلا بنور يضيء دروبنا والمتمثل بمعرفة الله حق معرفته عن طريق التفقه في الدين والتزام أوامر الله،

يقول الله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ».
(العنكبوت، الآية ٦٩)

يقول السيد الطباطبائي في تفسير هذه الآية مانصه التالي: إذ فرق بين ان يجاهد العبد في سبيل الله، وبين أن يجاهد في الله، فالمجاهد في الأول يريد سلامة السبيل ودفع العوائق عنه بخلاف المجاهد في الثاني فإنه إنما يريد وجه الله فيمده الله سبحانه بالهداية إلى سبيل دون سبيل بحسب استعداده الخاص به، وكذا يمد الله تعالى بالهداية إلى السبيل بعد السبيل حتى يختصه بنفسه جلت عظمته. (الطباطبائي، ١٩٩٧، ج: ١، ٣٥)

الخاتمة

تبيّن إل هنا:

- العِلْم في اللغة مصدرها (عَلِمَ) والعِلْم إدراك الشيء بحقيقته، ويُطلق العِلْم على مجموع مسائل وأصول كلية تجمعها جهة واحدة.
- المعرفة اصطلاحاً: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم.
- الفرق بين العلم والعرفة أن العلم مخلوق قبل الإنسان اما المعرفة فهي ادراك مسبق بجهل. اما من ناحية حدود الإدراكين فيجب ان نعي معنى الإدراك. فإدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثله عند المُدْرِك، وحدود ادراك العلم هو ادراك الكلي والمركب والمعرفة هي إدراك الجزئي والبسيط.
- العلم ينقسم إلى حضوري وحصولي، والحصولي ينقسم إلى تصور وتصديق.
- حث الدين على العلم من خلال الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة.
- هناك تفاوت في تلقي العلوم بين الناس، وذلك يرجع إلى عدة أسباب.
- من طرق وآليات كسب العلم والمعرفة: كتاب الله، مجالسة العلماء، الكتابة، القراءة، المدارس والحلقات الدراسية، الدراسة الافتراضية، وغير ذلك.

- الفقه اصطلاحاً هو قيام الحجة التفصيلية عند الشخص على الأحكام الفرعية الدينية وموضوعاتها المستنبطة.
- إن آليات كسب المعرفة الدينية والفقهية متقاربة جداً مع الآليات العامة لكسب العلم، غاية الأمر أن هناك اختلافات في التفاصيل المتعلقة بنوع العلم والمعرفة.
- الآيات القرآنية والروايات تحث على التفقه في الدين لا سيما التفقه في الأمور محل الإبتلاء.
- إن لآليات العلم والمعرفة دوراً كبيراً في اكتساب العلوم الشرعية لاسيما التفقه في الدين والمسائل محل الإبتلاء.

قائمة المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. أنيس، إبراهيم. منتصر، عبد الحليم. الصوالحي، عطية. ومحمد خلف الله أحمد (١٤٢٥).
- المعجم الوسيط. الطبعة الرابعة. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
٣. إبراهيم، عبد الستار (١٩٧٨). الإنسان وعلم النفس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
٤. ابن أثير، محمد (١٤٢١). النهاية في غريب الحديث والأثر. رياض: دار ابن الجوزي.
٥. ابن سينا، أبي علي (١٩٩٢). الإشارات والتنبيهات. بيروت: مؤسسة النعمان.
٦. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٩). لسان العرب. الطبعة الثالثة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٧. البستاني، بطرس (١٩٩٨). محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
٨. الجرجاني، علي بن محمد (٢٠٠٤). معجم التعريفات. المحقق: محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيحة.
٩. الحسيني الشيرازي، محمد (١٤١٩). تذكرة الأخبار في تلخيص ربيع الأبرار. بيروت: مركز الرسول الأعظم ﷺ.
١٠. الحسيني الطهراني، محمد. شرح حديث عنوان البصري. المحاضرة ٢٥: <https://madrasatalwahy.org/Document/Speech/group/25>
١١. الصدر، محمد مهدي (٢٠٠٨). أخلاق أهل البيت ﷺ. الطبعة الرابعة. قم: دار الكتاب الإسلامي.

آليات كسب العلم والمعرفة... / ٢٥٧

١٢. طالب، ميثاق (٢٠١٠). شرح نهاية الحكمة العقل والعامل والمعقول: أبحاث لآية الله العلامة السيد كمال الحيدري. قم: دار فراق.
١٣. الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٩٩٧). الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٤. الطوسي، محمد بن حسن (١٩٥٧). التبيان في تفسير القرآن. النجف الأشرف،: مكتبة الأمين.
١٥. لزيق، كمال إسماعيل (٢٠١٤). مراتب المعرفة وهمم الوجود عند ملا صدرا: دراسة مقارنة. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
١٦. المحدث الثوري، ميرزا حسين (١٤٠٨). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
١٧. المحمدي الريشهري، محمد (٢٠٠٤). ميزان الحكمة. بيروت: دار الحديث.
١٨. المشكيني، علي (١٣٧٧). مصطلحات الفقه. قم: نشر الهادي.
١٩. المظفر، محمد رضا (١٩٦٨) المنطق. الطبعة الثالثة. النجف الأشرف: مطبعة النعمان.

20. <https://ar.wikishia.net/view>

21. <https://makleh.com>

تدوين الحديث ومنع اندثاره عند الشيعة

لميس سلوم (سورية)^١، الدكتور حسين اليوسف (سورية)^٢

الملخص

بحثي بعنوان تدوين الحديث عند الشيعة، أُبيّن فيه دور الشيعة في تدوين الحديث ومنع اندثاره، وهو يتألف من ثلاثة مباحث؛ في المبحث الأول أُبيّن فيه الكليات والمفاهيم والأبحاث التصورية المتعلقة بالعنوان، وفي المبحث الثاني أُبيّن المقصود من العنوان ومحل البحث، وفي المبحث الثالث أُبيّن دور الشيعة الإمامية في حفظ الحديث ومنع اندثاره، وتبيّن معنا بعد ذلك أن لأهل البيت عليهم السلام بشكل خاص - من خلال متابعتهم الحثيثة وتشجيعهم على كتابة الحديث وكتبهم وصحفهم التي كتبوها وتناقلوها خلفا عن سلف - وللشيعة بشكل عام في زمن الحضور وزمن الغيبة - لاسيما من خلال الأصول الأربعمئة والكتب الأربعة - دورا مهماً وأساسيا في تدوين وحفظ الحديث الأمر الذي أدى إلى منع اندراسه، والوقوف في وجه الإسرائيليات ووضع الحديث. ونبني على ذلك لابدية السعي لحفظ الحديث كما كان ديدن أسلافنا.

الكلمات المفتاحية: تدوين الحديث، الشيعة، الإمامية

المقدمة

من الحقائق المسلّمة عند الإمامية أن السُنّة النبوية الشريفة لم تكن مهملة تذروها الرياح، وإنما حظيت باهتمام بالغ على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك كما كان حظ القرآن الكريم. فقد كان له كُتّابه المعيّنون بالإسم والصفة لاسيما الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وعُرفوا بعنوان واضح وسمّة شاخصة (كُتّاب الوحي). وفي عددهم ودورهم جالت أقلام المؤرخين. كانت مهمتهم تقييدُ

١. خريجة مرحلة البكالوريوس قسم الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية، حوزة الشهيدة

أم ياسر، قم، إيران، Amyl1603@gmail.com (الكاتب المراسل)

٢. الأستاذ قسم الفقه والأصول، كلية الشريعة الإسلامية، جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية، جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله

المفتوحة، قم، إيران، h.alyousef@mou.ir

الآيات الكريمة بعد نزولها بإشراف متواصل وتوجيه متاخم وعناية لاصقه من النبي ﷺ الأمر الذي ساهم في حفظه للأمة المرحومة على طبق حقيقته الربانيّة المنزّلة، كذلك السنة النبوية الشريفة. وسوف يأتي بيان ذلك في محله.

بخلاف أهل السنة فقد ساد عندهم - واعتمادا على روايات يعتبرها علماء السُنّة صحيحة - أن صاحب الرسالة نهى عن تدوين أحاديثه، بل شدد على ذلك، وفي ضوئها وعلى هديها يعلّل البعض من علماء الجمهور عدم تدوين السُنّة المطهرة.

بقولهم: «إن المنع إنما كان خشية اختلاط بين الوحي الذي يُتلى بالوحي الذي لا يُتلى». (الخولي، ١٩٨٣: ١٧)

وقد روى أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ». (ابن حنبل، ١٤١٩، ج ٣: ٢١)

وفي بحثنا هذا نريد أن نبين الدور الذي قام به الشيعة لحفظ الحديث ومنع اندثاره، وأن النعمة التي نعيش فيها وهذا الكم الكبير من الأحاديث التي يستفيد منها الفقهاء في استنباطاتهم ومن خلالها تم حفظ الدين والشريعة، إنما من بركات هذا الدور وتدوين الحديث.

بيان مفردات العنوان

- الحديث لغة واصطلاحا

الحديث لغة: جاء في «المحيط»: الحاء و الدال و الثاء أصلٌ واحد، وهو كونُ الشيء لم يكن. يقال حدث أمرٌ بعد أن لم يكن. والرجلُ الحَدَّثُ: الطرئُ السن. والحديثُ من هذا؛ لأنّه كلامٌ يحدثُ منه الشيءُ بعد الشيء. ورجلٌ حدثٌ: حَسَنُ الحديث. ورجلٌ حدثٌ نساءً، إذا كان يتحدثُ إليهنّ. ويقال هذه حديثي حَسَنَةٌ، كخَطِيبي، يراد به الحديث. (ابن فارس، ١٤٠٤، مادة: حدث)

وقال في «المحيط»: الحاء و الدال و الثاء: حدث: الحَدَّثُ والحَدَثَانُ: من أَحَدَاثِ الدَّهْرِ شِبْهُ التَّازِلَةِ. وهو أيضاً: الإِبْدَاءُ، والفِعْلُ: أَحَدَثَ. والحَدِيثُ مَعْرُوفٌ، حَدَّثَ يُحَدِّثُ. وصارَ فلانٌ أُحَدِّثَةً:

تدوين الحديث ومنع اندثاره... ٢٦١/

أَكْثَرُوا فِيهِ الْأَحَادِيثَ. وَرَجُلٌ حَدَّثَ وَحَدَّثَ: كَثِيرُ الْأَحَادِيثِ، وَحَدِيثٌ: جَيِّدُ السِّيَاقِ لَهَا. وَحَدِيثٌ: يُزَيِّنُ الْحَدِيثَ. وَمُحَدَّثٌ: يَرَى الرَّأْيَ فَيَكُونُ كَمَا رَأَى.

وَالْحَدِيثُ مِنَ الْأَشْيَاءِ: الْمُحَدَّثُ. وَحَدَّثَ الشَّيْءُ. وَاسْتَحَدَّثْتُ أَمْرًا. وَشَابَّ حَدَّثٌ، وَشَابَّةٌ حَدَثَةٌ، وَقَوْمٌ حُدَثَانٌ. وَالْحُدَثَانُ: مَصْدَرُ الشَّيْءِ الْحَدِيثِ. وَالْأَحَادِيثُ مِنَ الْفِقْهِ وَنَحْوِهِ مَعْرُوفَةٌ. وَأَحَدَّثَ الشَّيْءُ: أَبْدَعَهُ، وَاسْتَحَدَّثْتَهُ: مِثْلُهُ. (ابن عباد، ١٤١٤، مادة: حدث)

الحديث اصطلاحاً: مقصودنا من الحديث في بحثنا المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد الكتاب الكريم، وهو السنة وبالتحديد سنة النبي محمد ﷺ وبعبارة أخرى مقصودنا من الحديث حديث النبي ﷺ الذي منع الخليفة الأول والثاني من تدوينه بعد حياته بمبررات واهية لا أساس لها من الصحة.

- الشيعة لغة واصطلاحاً

الشيعة لغة: جاء في «الصحاح»: شَاعَ الْخَبْرُ يَشِيْعُ شَيْعُوْعَةً، أَي ذَاعَ. وَسَهْمٌ مُشَاعٌ وَسَهْمٌ شَائِعٌ، أَي غَيْرُ مَقْسُومٍ. وَسَهْمٌ شَاعٌ أَيْضًا، كَمَا يُقَالُ سَائِرُ الشَّيْءِ وَسَارُهُ. وَأَشَاعَ الْخَبْرُ، أَي أذَاعَهُ فَهُوَ رَجُلٌ مَشِيْعٌ، أَي مَذِيْعٌ. وَقَوْلُهُمْ: حَيَّاكُمْ اللهُ وَأَشَاعَكُمْ السَّلَامَ، أَي جَعَلَهُ اللهُ صَاحِبًا لَكُمْ وَتَابِعًا. وَشَاعَكُمْ السَّلَامَ، كَمَا تَقُولُ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ. وَهَذَا إِنَّمَا يَقُولُهُ الرَّجُلُ لِأَصْحَابِهِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَفَارِقَهُمْ.

وَالشَّيْعُ: الْمِقْدَارُ؛ يُقَالُ: أَقَامَ فَلَانٌ شَهْرًا أَوْ شَيْعَةً. وَقَوْلُهُمْ: آتَيْكَ غَدًا أَوْ شَيْعَةً، أَي بَعْدَهُ. وَشَيْعَتُهُ عِنْدَ رَحِيلِهِ. وَالْمَشِيْعُ: الشَّجَاعُ. وَشَيْعَةُ الرَّجُلِ: أَتْبَاعُهُ وَأَنْصَارُهُ. يُقَالُ: شَائِعُهُ، كَمَا يُقَالُ وَالَاهُ مِنَ الْوَلِيِّ. وَالْمَشَائِعُ أَيْضًا: اللَّاحِقُ. وَشَيْعَتُهُ بِالنَّارِ، أَي أَحْرَقْتَهُ. وَتَشِيْعُ الرَّجُلَ، أَي ادَّعَى دَعْوَى الشَّيْعَةِ. وَتَشَائِعَ الْقَوْمِ، مِنَ الشَّيْعَةِ. وَكُلُّ قَوْمٍ أَمْرَهُمْ وَاحِدٌ يَتَّبِعُ بَعْضُهُمْ رَأْيَ بَعْضٍ فَهَمَّ شَيْعٌ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى:

كَمَا فَعَلَ بِأَشْيَاءِهِمْ مِنْ قَبْلُ، أَي بِأَمْثَالِهِمْ مِنَ الشَّيْعِ الْمَاضِيَةِ. (الجوهري، ١٤١٠، مادة: شيع)

وفي «كتاب العين»: وَالشَّيْعَةُ: قَوْمٌ يَتَشَيْعُونَ، أَي: يَهُوونَ أَهْوَاءَ قَوْمٍ وَيَتَابِعُونَهُمْ. وَشَيْعَةُ الرَّجُلِ: أَصْحَابُهُ وَأَتْبَاعُهُ. وَكُلُّ قَوْمٍ اجْتَمَعُوا عَلَى أَمْرٍ فَهَمَّ شَيْعَةٌ وَأَصْنَافُهُمْ: شَيْعٌ. قَالَ اللهُ تَعَالَى:

كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ أَي: بأمثالهم من الشَّيْعِ الماضية. وَسَيَّعْتُ فلانا إذا خرجت معه لتودعه وتبلغه منزله. (الفراهيدي؛ ١٤١٠، مادة: شيع وشوع)

وقال الراغب في «مفرداته»: الشَّيْعُ؛ الإلتئار والتَّقوية. يقال: شاع الخبر، أي: كثر وقوي، وشاعَ القوم: انتشروا وكثروا، وسَيَّعْتُ النَّارَ بالحطب: قَوَّيْتُهَا، والشَّيْعَةُ: من يتقوى بهم الإنسان وينتشرون عنه، ومنه قيل للشَّجاع: مَشِيْعٌ، يقال: شَيْعَةٌ وشَيْعٌ وأشْياعٌ. (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢، مادة: شيع)

إذا التشيع لغة هو الأتباع والمولاة، والشيعه هم الأتباع والموالون. وبهذا المعنى جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: «وَإِنَّ مِنْ شَيْعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ»، (الصافات، الآية ٨٣) وقوله تعالى: «هَذَا مِنْ شَيْعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ»، (القصص، الآية ١٥) وقوله تعالى: «وَجَعَلَ أَهْلَهَا شَيْعًا»، (القصص، الآية ٤) وقوله تعالى: «فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ»، (الحجر، الآية ١٠) وقوله تعالى: «وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ». (القمر، الآية ١٥)

الشيعه اصطلاحاً: يُطلق اسم الشيعه على أتباع الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والذين يقولون بإمامته بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل.

قال الشيخ المفيد:

- فأما إذا أدخل فيه علامة التعريف - أي الشيعه - فهو على التخصيص لا محالة لأتباع أمير المؤمنين عليه السلام على سبيل الولاء والإعتقاد بإمامته بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل، ونفي الإمامة عنم تقدمه في مقام الخلافة، وجعله في الإعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الإقتداء، والذي يدل على ذلك عرف الكافة ومعهودهم منه في الإطلاق ومعرفة كل مخاطب منه مراد المخاطب في تعيين هذه الفرقة دون غيرها من سواها ممن يدعي استحقاقه من مخالفيها... (المفيد، ١٣٧١: ٣)
- كما يستحق اسم التشيع ويغلب عليه من دان بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام على حسب ما قدمناه وإن ضم إلى ذلك الإعتقاد ما ينكره كثير من الشيعه ويأباه. (نفس المصدر: ٦)

تدوين الحديث ومنع اندثاره... / ٢٦٣

وقال النوبختي، وهو من أعلام القرن الثالث الهجري: قُبض رسول الله ﷺ في شهر ربيع الأول سنة عشر من الهجرة وهو ابن ثلاث وستين سنة، وكانت نبوته ﷺ ثلاثا وعشرين سنة، وأمه أمّنة بنت وهب... فافتقرت الأمة ثلاث فرق (فرقة منها) سميت الشيعة، وهم شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام واتبعوه ولم يرجعوا إلى غيره. ومنهم افتقرت صنوف الشيعة كلها... (النوبختي، ٢٠١٢: ٣٣-٣٢) وكذلك سعد بن عبد الله الأشعري القمي مع اختلاف يسير. (الأشعري القمي، ١٣٦٠: ٣-٢) لكن الشيعة على فرق كما أشارت الأقوال أعلاه، ومن هذه الفرق: الإمامية الإثنا عشرية، والزيدية، والكيسانية، والمغيرية، والمحمدية، والناووسية، والإسماعيلية، والسمطية، والفضحية، والواقفية، و... للإطلاع على هذه الفرق مفصلا الرجوع إلى: «أوائل المقالات»، «فرق الشيعة»، «المقالات والفرق»، ومصادر سابقة. وبالتالي مفهوم الشيعة عام يشمل كل هذه الفرق، وهنا لا بد من تحديد نطاق البحث، وأنه طبقا لأي سياسة وفكر سياسي سوف يتم تقييم الدولة المدنية؟ في الجواب عن هذا التساؤل نقول: إن تقييم الدولة المدنية سوف يكون طبقا للفكر السياسي الشيعي الإمامي الإثني عشري حصرا، بل سوف تضيق الدائرة أكثر ليكون البحث في الفكر السياسي القائل بولاية الفقيه المطلقة من الشيعة الإمامية كما سوف يتبين.

وهنا لا بأس بتعريف الإمامية تعريفا مفهوما ليتبين الاصطلاح والمقصود به: إن اصطلاح الإمامية أو الإثني عشرية هو عَلمٌ على من دان بوجود الإمامة ووجودها في كل زمان، وأوجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام، ثم حصر الإمامة في وُلد الحسين بن علي عليهما السلام وساقها فيهم... وصار هذا الاسم في عرف المتكلمين وغيرهم من الفقهاء والعامّة عَلمًا على من ذكرناه. (المفيد، ١٣٧١: ٧)

المقصود من الشيعة في بحثنا: نقصد من الشيعة اصطلاحا في بحثنا هذا فرقة منهم، وهي الإمامية الإثني عشرية، وهم الذين يعتقدون بإمامة اثني عشر إماما نص عليهم رسول الله ﷺ بوحي من الله سبحانه وتعالى، وكلهم من بني هاشم، ثم كل إمام كان ينص على الإمام الذي بعده، من هنا كانت تسمية أتباعهم بـ«الإمامية الإثني عشرية»، أو «الإمامية» نسبة للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام باعتبار أن هذا المذهب يتركز على إمامته عليه السلام بعد رسول الله ﷺ بلا فصل،

أو «مذهب أهل البيت عليهم السلام» لأن أهل البيت عليهم السلام هم المقصودون في آية التطهير، وهم النبي صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام أو «مذهب التشيع» لأن معتنقيه قد شايعوا علياً و ذريته و تابعوهم، (كاشف الغطاء، ١٣٩٩: ٩٩) وهنا من المناسب أن نذكر بعض الروايات في عدد الأئمة عليهم السلام من طرق أهل السنة:

• روى البخاري عن جابر بن سمرة، قال: سمعت النبي يقول «يكون اثنا عشر أميراً»، فقال كلمة لم أسمعها. فقال أبي إنه قال «كلهم من قريش». (البخاري، ١٤٠٧، ج ٦: ٢٦٤٠، ح ٦٧٩٦؛ الترمذي، ١٣٩٥، ج ٤: ٢٠١، ح ٢٢٢٣؛ ابن حجر العسقلاني، ١٤١٧، ج ١: ٥٣)

• عن الشَّعْبِيِّ، عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَهُوَ يُقْرَأُ الْقُرْآنَ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، هَلْ سَأَلْتُمْ رَسُولَ اللَّهِ كَمْ تَمْلِكُ هَذِهِ الْأُمَّةُ مِنْ خَلِيفَةٍ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: مَا سَأَلَنِي عَنْهَا أَحَدٌ مُنْذُ قَدِمْتُ الْعِرَاقَ قَبْلَكَ، ثُمَّ قَالَ: نَعَمْ، وَلَقَدْ سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: «إِثْنَا عَشَرَ كَعْدَةَ نَقَبَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ». (ابن حنبل، ١٤١٩، ج ١: ٣٩٨، ح ٣٧٨٠)

• عن عامر بن سعد بن أبي وقاص قال كتبت إلى جابر بن سمرة مع غلامي نافع أن أخبرني بشيء سمعته من رسول الله قال فكتب لي: سمعت رسول الله يوم الجمعة عشية رجم الأسلمي يقول: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش». (القشيري النيسابوري، ٢٠١٠، ج ٣: ١٤٥٣، ح ١٨٢٢)

بعدما تقدم من بيان المفاهيم والمصطلحات الواردة في العنوان نخلص إلى هذه النتيجة في بيان المفهوم التصوري للبحث؛ وهي أن كلامنا يقع في تدوين الحديث النبوي الشريف عند المدرستين الحديثيتين والفقهيتين لأهل السنة والجماعة والشيعية الإمامية الإثني عشرية سواء نهياً أو إباحتها، أدلة وآثاراً.

دور الشيعة في حفظ الحديث ومنع اندثاره

من المسلم به اهتمام الشيعة بتدوين الحديث والإعتماد عليه من زمن الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا، وإذا أردنا تسليط الضوء كل هذه الحقبة الزمنية وعلى الأمور التي ساهمت في حفظ الحديث من الاندثار فيمكن القول بأن هناك ثلاثة أمور لعبت دورا هاما في ذلك؛ أهل البيت عليهم السلام والأصول الأربعمئة، والكتب الحديثية الأخرى لاسيما الكتب الأربعة. من هنا نريد أن نقسم هذا البحث إلى ثلاثة أدوار:

١. دور أهل البيت عليهم السلام في حفظ الحديث ومنع اندثاره

لقد تواتر أن أهل البيت عليهم السلام أباحوا تدوين الحديث وشجعوا عليه؛ بل هم ساهموا في تدوينه أيضا؛ ومن المناسب هنا أن نمر على دور المعصومين عليهم السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله في ذلك وبشكل مختصر:

- دور الإمام علي عليه السلام

لقد كتب الإمام علي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله صحيفة طولها سبعون ذراعا بخطه وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، (العالمي، ١٣٧٠، ج: ١، ٣٣٠) وقد كانت الصحيفة عند الأئمة عليهم السلام من بعده يتوارثونها، ويحرصون على حفظها؛ فقد ورد عن الإمام الحسن عليه السلام عند احتجاجه على معاوية في الخلافة: وَإِنَّ الْعِلْمَ فِينَا وَنَحْنُ أَهْلُهُ وَهُوَ عِنْدَنَا مَجْمُوعٌ كُلُّهُ بِحَدَافِيرِهِ وَإِنَّهُ لَا يَحْدُثُ شَيْءٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَتَّى أَرُشَ الْخَدَشِ إِلَّا وَهُوَ عِنْدَنَا مَكْتُوبٌ بِإِمْلَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَبِخَطِّ عَلِيِّ عليه السلام بِيَدِهِ. (الطبرسي، ١٤٠٣، ج: ٢، ٢٨٧)

ثم انتقل هذا الكتاب إلى الإمام الحسين عليه السلام، ثم علي بن الحسين عليه السلام، ثم الباقر عليه السلام، ثم الصادق عليه السلام، وهكذا. (الصفار، ١٤٠٤: ١٦٤)

وقد ورد كثيرا عنهم في الآثار أن لديهم الصحيفة الجامعة التي هي إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام. (نفس المصدر)

ومما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر عليا بالتدوين، وقال له: اَكْتُبْ مَا أَمَلِي عَلَيْكَ قَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَتَخَافُ عَلَيَّ النَّسِيَانَ فَقَالَ لَسْتُ أَخَافُ عَلَيْكَ النَّسِيَانَ وَقَدْ دَعَوْتُ اللَّهَ لَكَ أَنْ يَحْفَظَكَ وَلَا

يُنْسِيكَ وَلَكِنْ اِكْتُبْ لِشُرَكَانِكَ قَالَ فَقُلْتُ وَمَنْ شُرَكَائِي يَا نَبِيَّ اللَّهِ؟ قَالَ الْأَيْمَةُ مِنْ وُلْدِكَ بِهِمْ تُسْقَى أُمَّتِي الْعَيْثُ. (الصدوق، ١٣٨٦، ج ١: ٢٠٨)

وغيرها الكثير من الروايات الواردة في الباب، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى اهتمام النبي ﷺ بحفظ الشريعة الإسلامية عن طريق التدوين بالخصوص.

ولم ينحصر دور الإمام علي عليه السلام في تدوين وحفظ الحديث في هذا الكتاب، فقد ورد أن له كتباً أخرى مثل «المحكم والمتشابه في القرآن»، (الطهراني، ١٤٠٣، ج ٢٠: ١٥٤) و«ناسخ القرآن ومنسوخه»، وذكر البعض أن للإمام ستين نوعاً من أنواع علوم القرآن.

قال العلامة شرف الدين:

ان علياً جمع القرآن مرتباً على حسب النزول، وأشار الى عامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، ومحكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، وعزائمه ورخصه، وسننه وآدابه، ونبّه على أسباب النزول في آياته البينات. املى ستين نوعاً من أنواع علوم القرآن، وذكر لكل نوع مثلاً يخصه. (راجع: الحسيني، ١٤١١: ١٤٠)

وفي «أعيان الشيعة» ان علياً نوع القرآن الى ستين نوعاً. ثم ذكر تلك الأنواع وأمثلتها من كتاب الله كما وردت عن علي عليه السلام. (العالمي، ١٣٧٠، ج ١: ٣٢١)

وكيف لا يكون له دور في تدوين الحديث وحفظه وهو القائل: «قيدوا العلم، قيدوا العلم»، (الخطيب البغدادي، ١٩٧٤: ٨٩) وكيف لا يكون كذلك وقد كان ابن عمه النبي الأكرم ﷺ يشجع على الكتابة أيضاً؟ وهو الذي كان يتبعه اتباع الفصيل لأمه.

كان علي عليه السلام يقول لكاتبه:

«أطلّ جلفة فلمك وأسمنها، وأيمن قطتك، وأسمعي طنين النون، وحوّر الحاء، وأسمن الصاد، وعرج العين، واشقق الكاف، وعظّم الفاء، ورتّل اللام، وأسلس الباء والتاء،

تدوين الحديث ومنع اندثاره... / ٢٦٧

وأقم الزاي وعلّ ذنبها، واجعل قلمك خلف أذنك يكون أذكر لك». (المتقي الهندي،
١٤٠٩، ج ١٠: ٣١٣، ح ٢٩٥٦٤)

- دور فاطمة الزهراء عليها السلام

دور فاطمة الزهراء عليها السلام في تدوين الحديث وحفظه لا يقل شأنًا عن دور أمير المؤمنين عليه السلام وقد
روي من الفريقين أن عند فاطمة عليها السلام كتاب أخذته عن أبيها.

أما ما روي من طريق أهل السنة:

- فقد قال القاسم بن الفضل، قال لنا محمد بن علي: كتب إليّ عمر بن عبد العزيز:
أن انسخ وصية فاطمة، فكانفي وصيتها الستر الذي يزعم الناس أنها أحدثته، وأن
رسول الله دخل عليها فلما رآه رجع. (ابن حنبل، ١٤١٩، ج ٦: ٢٨٣، ح ٢٦٤٦٤)
- ونقل الخرائطي عن مجاهد قوله: دل أبيّ بن كعب على فاطمة ابنة محمد، فأخرت
إليه كربة فيها كتاب: «مَن كان يؤمن بالله واليو الآخر فليحسن إلى جاره».
(الخرائطي، ١٤١٩: ٤٣، رقم ٣١٧)

وأما ما روي من طريق الشيعة:

- فقد روى الصدوق في «علل الشرائع»: عَنْ فَضَيْلِ بْنِ سُكْرَةَ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام
فَقَالَ يَا فَضَيْلُ أَتَدْرِي فِي أَيِّ شَيْءٍ كُنْتُ أَنْظُرُ قَبْلُ فَقُلْتُ لَا قَالَ كُنْتُ أَنْظُرُ فِي كِتَابِ
فَاطِمَةَ عليها السلام فَلَيْسَ مِلْكٌ يَمْلِكُ إِلَّا وَهُوَ مَكْتُوبٌ بِاسْمِهِ وَاسْمِ أَبِيهِ. (الصدوق، ١٣٨٦،
ج ١: ٢٠٧)

- وهذا الكتاب هو ما أُطلق عليه في بعض الروايات بمصحف فاطمة، وما أدراك ما
مصحف فاطمة! فقد روى الكليني في «الكافي» عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام:
وَإِنَّ عِنْدَنَا لَمُصْحَفَ فَاطِمَةَ عليها السلام وَمَا يُدْرِيهِمْ مَا مُصْحَفُ فَاطِمَةَ عليها السلام قَالَ قُلْتُ وَمَا

مُصْحَفُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ قَالَ مُصْحَفٌ فِيهِ مِثْلُ قُرْآنِكُمْ هَذَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَاللَّهُ مَا فِيهِ مِنْ قُرْآنِكُمْ حَرْفٌ وَاحِدٌ قَالَ قُلْتُ هَذَا وَاللَّهُ الْعِلْمُ. (الكليني، ١٤٠٧، ج: ١، ٢٣٩، ح ١)

○ وكان الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ ينظر إليه ويأخذ منه؛ حيث روى الكليني: عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ تَطَهَّرُ الزَّنَادِقَةُ فِي سَنَةِ ثَمَانٍ وَعِشْرِينَ وَمِائَةٍ وَذَلِكَ أَنِّي نَظَرْتُ فِي مُصْحَفِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ. (نفس المصدر: ٢٤٠، ح ٢)

○ وروى أيضا عن أبي عبد الله الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَلِيُخْرِجُوا مُصْحَفَ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ فَإِنَّ فِيهِ وَصِيَّةَ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَمَعَهُ سِلَاحُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (نفس المصدر: ٢٤١، ح ٤)

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي تؤكد على وجود مصحف فاطمة عَلَيْهَا السَّلَامُ.

٣. دور الإمام الحسن بن علي المجتبي عَلَيْهِ السَّلَامُ

ذكرنا سابقا أن صحيفة علي عَلَيْهِ السَّلَامُ تناقلها الأئمة بعده، وبالتالي أول من انتقلت إليه هو الحسن المجتبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فقد احتفظ بها، ونقل عنها علوم النبي المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال عبد الرحمن بن أبي ليلى: سألت الحسن بن علي عن قول علي في الخيار، فدعا ببيعة، فأخرج منها صحيفة صفراء مكتوب فيها قول علي في الخيار. (ابن حنبل، ١٤٠٧، ج: ١، ٣٤٦)

وهذا الكلام يدل على أمرين:

- وجود خلاف بين الصحابة في الخيار مما دعا ابن أبي ليلى أن يسأله عن قول علي عَلَيْهِ السَّلَامُ فيه.
- اشتهاه أصالة فقه علي بين المسلمين مما دعا ابن أبي ليلى إلى أن يطلب قول الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ من الإمام الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ اعقادا منه بوجود كتاب علي عنده. (الشهرستاني، ١٤٣٠: ٤٤٣)

ويروي العامة بطرقهم أن الحسن بن علي أكد كثيرا على أهمية نشر العلم الأصيل وضرورة تحمل أهل البيت أولادهم لمسؤولية حفظ الشريعة عبر التدوين والتحديث؛ فعن شرحبيل بن سعد قال: دعا الحسن بن علي بنه وبنه أخيه، وقال: «يا بني وبني أخي! إنكم صغار قوم يوشك أن

تدوين الحديث ومنع اندثاره... / ٢٦٩

تكونوا كبار آخرين، فتعلموا العلم، فمن لم يستطع منكم أن يرويه فليكتبه وليضعه في بيته». (الدارمي، ١٤١٢، ج: ١، ١٤٠، ح ٥١١)

وعن أبي عمرو العلاء، قال: سُئِلَ الحسن بن علي عن الرجل يكون له ثمانون سنة يكتب الحديث؟ قال: إنه يحسن أن يعيش. (الخطيب البغدادي، ١٩٧١: ٦٩)

- دور الإمام الحسين بن علي الشهيد عليه السلام

وهكذا انتقلت صحيفة الإمام علي عليه السلام إلى حوزة الإمام الحسين عليه السلام بعد أخيه الإمام الحسن عليه السلام.

روى الكليني عن أبي جعفر عليه السلام: «إِنَّ حُسَيْنًا حَضَرَهُ الَّذِي حَضَرَهُ فَدَعَا ابْنَتَهُ الْكُبْرَى فَاطِمَةَ بِنْتَ الْحُسَيْنِ فَدَفَعَ إِلَيْهَا كِتَابًا مَلْفُوفًا وَوَصِيَّةً ظَاهِرَةً وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ مَبْطُونًا لَا يَرُونَ إِلَّا أَنَّهُ لِمَا بِهِ فَدَفَعَتْ فَاطِمَةُ الْكِتَابَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ صَارَ وَاللَّهِ ذَلِكَ الْكِتَابُ إِلَيْنَا. (الكليني، ١٤٠٧، ج: ١، ٢٩٠، ح ٦)

وروى أيضا في مكان آخر: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ:

«إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ لَمَّا حَضَرَهُ الَّذِي حَضَرَهُ دَعَا ابْنَتَهُ الْكُبْرَى فَاطِمَةَ بِنْتَ الْحُسَيْنِ فَدَفَعَ إِلَيْهَا كِتَابًا مَلْفُوفًا وَوَصِيَّةً ظَاهِرَةً وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ مَبْطُونًا مَعَهُمْ لَا يَرُونَ إِلَّا أَنَّهُ لِمَا بِهِ فَدَفَعَتْ فَاطِمَةُ الْكِتَابَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ صَارَ وَاللَّهِ ذَلِكَ الْكِتَابُ إِلَيْنَا يَا زِيَادُ قَالَ قُلْتُ مَا فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ قَالَ فِيهِ وَاللَّهِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَوُلْدُ آدَمَ مُنْذُ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ إِلَى أَنْ تَفْنَى الدُّنْيَا وَاللَّهِ إِنَّ فِيهِ الْحُدُودَ حَتَّىٰ إِنَّ فِيهِ أَرْشَ الْخَدَشِ».

(نفس المصدر: ٣٠٤، ح ١)

من هاتين الروايتين وغيرهما نستظهر ما يلي:

- أن الكتاب كان في حوزة الحسين عليه السلام
- أن الكتاب نفسه انتقل منه إلى حوزة الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام
- أن الكتاب نفسه انتقل منه إلى حوزة الإمام الباقر عليه السلام

أن هذا الكتاب هو نفسه كتاب أمير المؤمنين عليه السلام لأنه يحمل نفس المواصفات التي يحملها ذلك الكتاب كما يظهر من وصف الإمام له بحسب الرواية.

وورد أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام أن الكتب كانت عند علي عليه السلام فلما سار إلى العراق استودع الكتب أم سلمة، فلما مضى علي كانت عند الحسن عليه السلام فلما مضى الحسن كانت عند الحسين عليه السلام فلما مضى الحسين كانت عند علي بن الحسين عليه السلام ثم كانت عند أبي. (الصفار، ١٤٠٤: ٣٢٦)

كما أن الإمام الحسين شجع على الكتابة للتوثيق والحفظ من التحريف، ومما يدل على ذلك قوله: قَالَ أَمَا بَعْدُ فَإِنَّ الطَّاعِيَةَ قَدْ صَنَعَ بِنَا وَبِشِيعَتِنَا مَا قَدْ عَلِمْتُمْ وَرَأَيْتُمْ وَشَهِدْتُمْ وَبَلَّغْتُمْ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ فَإِنْ صَدَقْتُمْ فَصَدِّقُونِي وَإِنْ كَذَبْتُمْ فَكَذِّبُونِي اسْمَعُوا مَقَالَتِي وَاسْتَمِعُوا قَوْلِي ثُمَّ ازْجِعُوا إِلَى أَمْصَارِكُمْ وَقَبَائِلِكُمْ مَنْ أَمِنْتُمْوهُ وَوَقَّعْتُمْ بِهِ فَادْعُوهُمْ إِلَى مَا تَعْلَمُونَ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَنْدَرِسَ هَذَا الْحَقُّ وَيَذْهَبَ». (الطبرسي، ١٤٠٣، ج ٢: ٢٦٩)

وجاء عن عبد الله بن سنان قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمُحْرَمِ يَمُوتُ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ فَحَدَّثَنِي أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام مَاتَ بِالْأَبْوَاءِ مَعَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام وَهُوَ مُحْرَمٌ وَمَعَ الْحُسَيْنِ عليه السلام عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْعَبَّاسِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فَصَنَعَ بِهِ كَمَا صَنَعَ بِالْمَيِّتِ وَغَطَّى وَجْهَهُ وَلَمْ يَمْسَهُ طَبِيبًا قَالَ وَذَلِكَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عليه السلام. (الطوسي، ١٤٠٧، ج ٥: ٣٨٣، ح ١٣٣٧)

وهذه الرواية تدل على أن الإمام الحسين عليه السلام استند في تصرفه على كتاب أمير المؤمنين عليه السلام.

- دور الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام

الإمام زين العابدين عليه السلام ممن انتقلت إليه صحيفة وكتاب علي عليه السلام واعتمد عليه، واحتفظ به للإمام بعده، ومما يشهد على ذلك ما روينا سابقا عن الكافي؛ حيث جاء فيه: عن أبي جعفر عليه السلام:

- «إِنَّ حُسَيْنًا حَضَرَهُ الَّذِي حَضَرَهُ فَدَعَا ابْنَتَهُ الْكُبْرَى فَاطِمَةَ بِنْتَ الْحُسَيْنِ فَدَفَعَ إِلَيْهَا كِتَابًا مَلْفُوفًا وَوَصِيَّةً ظَاهِرَةً وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَبْطُونًا لَا يَرُونَ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا بِهِ فَدَفَعَتْ فَاطِمَةُ الْكِتَابَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ صَارَ وَاللَّهِ ذَلِكَ الْكِتَابُ إِلَيْنَا». (الكليني، ١٤٠٧، ج ١: ٢٩٠، ح ٦)
- «إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا حَضَرَهُ الَّذِي حَضَرَهُ دَعَا ابْنَتَهُ الْكُبْرَى فَاطِمَةَ بِنْتَ الْحُسَيْنِ فَدَفَعَ إِلَيْهَا كِتَابًا مَلْفُوفًا وَوَصِيَّةً ظَاهِرَةً وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ مَبْطُونًا مَعَهُمْ لَا يَرُونَ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا بِهِ فَدَفَعَتْ فَاطِمَةُ الْكِتَابَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ صَارَ وَاللَّهِ ذَلِكَ الْكِتَابُ إِلَيْنَا يَا زِيَادُ قَالَ قُلْتُ مَا فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ قَالَ فِيهِ وَاللَّهِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَوُلْدُ آدَمَ مُنْذُ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ إِلَى أَنْ تَفَنَّى الدُّنْيَا وَاللَّهِ إِنَّ فِيهِ الْحُدُودَ حَتَّىٰ إِنْ فِيهِ أَرْسُ الْحَدْسِ». (نفس المصدر: ٣٠٤، ح ١)

وروى الكليني بسنده عن الباقر عليه السلام:

«كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيَنْظُرُ فِي الْكِتَابِ مِنْ كُتُبِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَضْرِبُ بِهِ الْأَرْضَ وَيَقُولُ مَنْ يُطِيقُ هَذَا؟» (نفس المصدر: ١٣١-١٣٠، ح ١٠٠)

وروى أيضا بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام:

«كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ إِذَا أَخَذَ كِتَابَ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَنَظَرَ فِيهِ قَالَ مَنْ يُطِيقُ هَذَا؟ مَنْ يُطِيقُ ذَا؟ قَالَ ثُمَّ يَعْمَلُ بِهِ». (نفس المصدر: ١٦٣، ح ١٧٢)

إن ما أثر عن الإمام زين العابدين عليه السلام ليس بالقليل وغير قابل للإنكار؛ مثل «رسالة الحقوق»، و«الصحيفة السجادية»، وهذان الأثران هما من أعظم ما ورد عن الأئمة الأطهار عليهم السلام لما يحتويان من المعاني والقيم العالية.

وهنا قد يقال إن ما ورد فيهما ربما لم يكن من كتابة الإمام نفسه، فيأتي الجواب من أبي حمزة الثمالي عندما قال: قَرَأْتُ صَحِيفَةً فِيهَا كَلَامٌ زُهْدٍ مِنْ كَلَامِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَتَبْتُ مَا فِيهَا ثُمَّ أَتَيْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَعَرَضْتُ مَا فِيهَا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُ وَصَحَّحَهُ. (نفس المصدر، ج ٨: ١٥، ح ٢)

وهذه الرواية إنما تدل على أن الصحيفة كانت مكتوبة يعني أن الأصحاب كانوا يكتبون عن الإمام، وأن أبي حمزة أيضا كان يكتب، وأن الإمام عندما صحح ما فيها فهذا يعني تقريره وتأييده لما ورد فيها وللكتابة أيضا، وتصحيحه لها بمثابة كتابته لها.

طبعاً هذا بغض النظر أن الكلام الذي ورد فيها هو كل الصحيفة أو جزء منها، بل يمكن القول بأنه جزء منها لأن الصحيفة لم تقتصر على الزهد أو حتى لم يكن من الصحيفة نفسها. فبكل الأحوال يكفي ذلك شاهداً على كتابة الإمام وتأييده للكتابة.

أضف إلى ذلك أننا نجد بالوجدان أن مدونات الإمام زين العابدين عليه السلام لا سيما في الدعاء والحقوق حيرت الألباب وجذبت القلوب التائهة، وقد أصبحت اليوم منارة يقتدى بها، ويُستند إليها، وتُقام الأبحاث العديدة حولها.

- دور الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام

أيضاً هنا نقول إن كتب علي عليه السلام انتقلت إلى الإمام الباقر عليه السلام بعد الإمام زين العابدين عليه السلام بدليل ما نقلناه عن الكليني في روايته عن أبي جعفر الباقر عليه السلام:

• «إِنَّ حُسَيْنًا حَضَرَهُ الَّذِي حَضَرَهُ فَدَعَا ابْنَتَهُ الْكُبْرَى فَاطِمَةَ بِنْتَ الْحُسَيْنِ فَدَفَعَتْ إِلَيْهَا كِتَابًا مَلْفُوفًا وَوَصِيَّةً ظَاهِرَةً وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ مَبْطُونًا لَا يَرُونَ إِلَّا أَنَّهُ لِمَا بِهِ فَدَفَعَتْ فَاطِمَةُ الْكِتَابَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ صَارَ وَاللَّهِ ذَلِكَ الْكِتَابُ إِلَيْنَا». (الكليني، ١٤٠٧، ج ١: ٢٩٠، ح ٦)

• «إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عليه السلام لَمَّا حَضَرَهُ الَّذِي حَضَرَهُ دَعَا ابْنَتَهُ الْكُبْرَى فَاطِمَةَ بِنْتَ الْحُسَيْنِ فَدَفَعَتْ إِلَيْهَا كِتَابًا مَلْفُوفًا وَوَصِيَّةً ظَاهِرَةً وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام مَبْطُونًا مَعَهُمْ لَا يَرُونَ إِلَّا أَنَّهُ لِمَا بِهِ فَدَفَعَتْ فَاطِمَةُ الْكِتَابَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام ثُمَّ صَارَ وَاللَّهِ ذَلِكَ الْكِتَابُ إِلَيْنَا يَا زِيَادُ قَالَ قُلْتُ مَا فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ قَالَ فِيهِ وَاللَّهِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَوُلِدُ آدَمَ مِنْذُ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ إِلَى أَنْ تَفَنَّى الدُّنْيَا وَاللَّهِ إِنَّ فِيهِ الْحُدُودَ حَتَّىٰ إِنْ فِيهِ أَرْشُ الْحَدْسِ». (نفس المصدر: ٣٠٤، ح ١)

حيث يصرح الإمام الباقر عليه السلام أن هذا الكتاب انتقل إليه وأصبح في حوزته. أضف إلى ذلك أن الفترة الزمنية التي كان يعيش فيها الإمام الباقر عليه السلام تميزت بانفراج السياسي، كونها جاءت في مرحلة انتقالية بين السلطة الأموية والسلطة العباسية، فكان من الطبيعي أن يغتنم الإمام الفرصة لتربية جيل من الفقهاء والمحدثين أصحاب نظرية التدوين. يقول السيد الشهرستاني عن هذه الفترة:

- كان من الطبيعي أن يكون القسط الأوفر ومكان الصدارة لكتاب علي وباقي مدونات أهل البيت عليهم السلام، باعتبارها أهم وأقدم وأوثق المصادر المدونة في العلوم الإسلامية، لأنها كُتبت على عهد الرسول وبأمر منه. (الشهرستاني، ١٤٣٠: ٤٤٩)
- النكته الأهم أن عصر الإمامين - الباقر والصادق عليهما السلام - كان عصر النشاط العلمي وكثرة العلماء والمتصدين للفتيا والنظر، فقد روي أنه كان في وقت واحد أربعة آلاف راوٍ كلٌّ يقول: حدّثني جعفر بن محمد، وذلك في زمن تأصيل المذاهب، فكان الإمام يرى ضرورة تنفيذ الرأي الآخر وترجيح كفة الميزان لصالح نهج التعبد المحض؛ وذلك بإبراز المستمسك الكتبي المتبقي من عهد الرسول صلى الله عليه وآله والذي لا يختلف في وثاقته مسلمان. (نفس المصدر: ٤٥٠)

مما يدل على ذلك ما رواه النجاشي عن عذافر الصيرفي: قال: كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر عليه السلام فجعل يسأله وكان أبو جعفر له مكرما، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر عليه السلام يا بني قم فأخرج كتاب علي عليه السلام فأخرج كتابا مدروجا عظيما، ففتحه وجعل ينظر حتى أخرج المسألة، فقال أبو جعفر عليه السلام هذا خط علي ع وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأقبل علي الحكم، وقال يا أبا محمد اذهب أنت وسلمة وأبوالمقدام حيث شتتم يمينا وشمالا، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل عليه السلام. (النجاشي، ١٤٠٧: ٣٦٠، ح ٩٦٦)

وروى الحر العاملي عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: نَشَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام صَحِيفَةً - فَأَوَّلُ مَا تَلَقَّانِي فِيهَا - ابْنُ أَخٍ وَجَدَّ الْمَالُ بَيْنَهُمَا نِصْفَانِ، فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الْقُضَاءَ عِنْدَنَا، لَا يَقْضُونَ لِابْنِ

الأخ مع الجَدِّ بِشَيْءٍ، فَقَالَ إِنَّ هَذَا الْكِتَابَ بِحَظِّ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِمْلَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
(الحر العاملي، ١٤٠٩، ج ٢٦، الباب ٥: ١٦٠، ح ١)

وفي حديث آخر يرويه الكليني عن عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ: كُنْتُ شَاهِدَ ابْنِ أَبِي لَيْلَى فَقَضَى فِي رَجُلٍ جَعَلَ لِبَعْضِ قَرَابَتِهِ غَلَّةَ دَارِهِ وَلَمْ يُوقَّتْ وَفُتًا فَمَاتَ الرَّجُلُ فَحَضَرَ وَرَثَتُهُ ابْنُ أَبِي لَيْلَى وَحَضَرَ قَرَابَتُهُ الَّذِي جُعِلَ لَهُ الدَّارُ فَقَالَ ابْنُ أَبِي لَيْلَى أَرَى أَنْ أَدْعَهَا عَلَيَّ مَا تَرَكَهَا صَاحِبُهَا فَقَالَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيُّ أَمَا إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ قَضَى فِي هَذَا الْمَسْجِدِ بِخِلَافِ مَا قَضَيْتَ فَقَالَ وَمَا عَلِمْتُكَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ يَقُولُ قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بَرْدَ الْحَبِيسِ وَإِنْفَادِ الْمَوَارِيثِ فَقَالَ ابْنُ أَبِي لَيْلَى هَذَا عِنْدَكَ فِي كِتَابٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَأَرْسِلْ وَأَنْتِنِي بِهِ قَالَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَلَيَّ أَنْ لَا تَنْظُرَ فِي الْكِتَابِ إِلَّا فِي ذَلِكَ الْحَدِيثِ قَالَ لَكَ ذَلِكَ قَالَ فَأَرَاهُ الْحَدِيثَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فِي الْكِتَابِ فَرَدَّ قَضِيَّتَهُ. (الكليني، ١٤٠٧، ج ٧: ٣٥-٣٤، ح ٢٧)

وهنا أمور هامة ثلاثة نستنتجها من مضمون الحديث:

- يتضح في هذا النص أن ابن أبي ليلى كان رجلا يحب الوقوف على كتاب علي، فإنه علم أن قول محمد بن مسلم بذاته ليس بحجة، وكما أنه فقيه فإن ابن أبي ليلى أيضا فقيه، ولكل رآه، فلذلك قال له: ما علمك بذلك؟
- بعد أن يجيبه محمد بن مسلم بأن ذلك قول محمد الباقر عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لا يكتفي بذلك بل يطلب منه أن يرى ذلك في كتاب، وذلك لعلمه بأهمية الدونات أولا، ولأنه كان قد سمع -قطعا- بكتاب علي عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فأحب أن يتأكد من ذلك الكتاب وأن يراه.
- أن محمد بن مسلم يشترط على ابن أبي ليلى أن لا يرى إلا موضع النزاع؛ وذلك حرصا من أصحاب أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ على أن لا يقع الكتاب أو الكثير من مطالبه ومروياته في أيادٍ غير أمينة؛ فيخلطوا مطالبه باجتهااداتهم وآرائهم، ومن ثم ينسبون ما قالوا إلى كتاب علي وبذلك تضيع على الناس المرويات الأصيلة منه. (الشهرستاني، ١٤٣٠: ٤٥٢، بتصرف)

وفي السياق نفسه وللدلالة على الظروف المحيطة في ذلك الزمان وتعدد المذاهب، خاطب الإمام الباقر عليه السلام زرارة قائلاً: يَا زُرَّارَةَ إِيَّاكَ وَأَصْحَابَ الْقِيَّاسِ فِي الدِّينِ، فَإِنَّهُمْ تَرَكُوا عِلْمَ مَا وُكِّلُوا بِهِ وَتَكَلَّفُوا مَا قَدْ كُفُّوا، يَتَأَوَّلُونَ الْأَخْبَارَ وَيَكْذِبُونَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَكَأَنِّي بِالرَّجُلِ مِنْهُمْ يُنَادِي مَنْ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَيَجِيبُ مَنْ خَلْفَهُ وَيُنَادِي مَنْ خَلْفَهُ فَيَجِيبُ مَنْ بَيْنَ يَدَيْهِ قَدْ تَاهُوا وَتَحَيَّرُوا فِي الْأَرْضِ وَالدِّينِ. (الحر العاملي، ١٤٠٩، ج ٢٦، الباب ٢٣: ٥٩، ح ٤٣)

- دور الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام

كذلك كما في باقي الأئمة عليهم السلام قبله انتقل إليه كتاب الإمام علي عليه السلام بعد أبيه الإمام الباقر عليه السلام ولو لم يدل عليه أي دليل يكفي أن نقول وبالدليل العقلي بأن الأئمة الذين كانوا أقرب إلى زمن الإمام علي عليه السلام انتقل إليهم الكتاب وصار في حوزتهم فبطريق أولى أن يصبح في حوزة باقي الأئمة عليهم السلام الذين هم أبعد عن زمن الإمام علي عليه السلام ومنهم الإمام الصادق عليه السلام كما أنه يأتي معنا ما يشير إلى الكتاب في بعض الرويات.

وعصر الإمام الصادق عليه السلام لم يختلف عن عصر الإمام الباقر عليه السلام بل ربما كانت الظروف في زمن الإمام الصادق عليه السلام مواتية أكثر لنشر العلوم وتعليم تلامذته ونشرهم في أصقاع الأرض، وقد تقدم منا الإشارة إلى أن نحو أربعة آلاف محدث وراو كانوا يقولون: حدثني جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

ومما رواه الطوسي في «الدلالة» على كتاب علي عليه السلام: عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْفَرَائِضِ فَقَالَ لِي أَلَا أُخْرِجُ لَكَ كِتَابَ عَلِيِّ عليه السلام فَقُلْتُ كِتَابَ عَلِيِّ عليه السلام لَمْ يَدْرُسْ فَقَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ كِتَابَ عَلِيِّ عليه السلام لَا يَنْدَرُسُ فَأَخْرَجَهُ فَإِذَا كِتَابٌ جَلِيلٌ فَإِذَا فِيهِ رَجُلٌ مَاتَ وَتَرَكَ عَمَّهُ وَخَالَه قَالَ لِلْعَمِّ الثُّلثَانِ وَلِلْخَالِ الثُّلُثُ. (الطوسي، ١٤٠٧، ج ٩: ٣٢٤، ح ١)

وهذه الرواية ليست دالة على أن كتاب علي عليه السلام في حوزة الإمام الصادق عليه السلام وأن الإمام الصادق عليه السلام كان ينظر فيه ويفتي على طبقه فحسب؛ بل في ذلك دلالة على حقبة صعبة راسخة في ذاكرة أبي بصير - الذي كان من المقربين إلى الأئمة عليهم السلام ويروي عنهم - نتيجة منع الأول

والثاني لتدوين الحديث وإحراقهما للمدونات، إذ يظهر من سؤاله: كِتَابُ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَدْرُسْ بتعجب - ومقصوده من «يَدْرُسُ» أُلْفَ واندرث - أنه كان يعتقد أن كتاب علي عليه السلام قد تم إتلافه في تلك الحقبة المشؤومة.

أضف إلى ذلك الإشارة إلى السرية التامة التي كانت تحيط بهذا الكتاب إلى درجة أن المقربين إلى الأئمة أمثال أبي بصير لم يكونوا على علم به، لشدة الخوف من أن يقع في أيدي ظالمة فتقوم بإتلافه.

هذا وقد شجع الإمام الصادق عليه السلام على الكتابة واهتم بها إلى درجة أنه قيل عنه بأنه صحفي وافتخر بتلك النسبة وقال: أَمَا فِي قَوْلِهِ إِنِّي رَجُلٌ صُحْفِيٌّ فَقَدْ صَدَقَ قَرَأْتُ صُحْفَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى. (الصدوق، ١٣٨٦، ج: ١، ٨٩)

وروى الحر العاملي بإسناده عن الفضيل بن يسار قال: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا فَضَيْلُ عِنْدَنَا كِتَابُ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَبْعُونَ ذِرَاعًا، مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ إِلَّا وَهُوَ فِيهِ، حَتَّى أَرَشَ الْخَدَشَ، ثُمَّ خَطَّ بِيَدِهِ عَلَى إِبْهَامِهِ. (الحر العاملي، ١٤١٨، ج: ١، الباب: ٧، ٥٠٤، ح: ٤٩)

وإسناده أيضا عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام وَقَدْ ذَكَرَ لَهُ وَبِقِيعَةٍ وُلِدَ الْحَسَنُ وَذَكَرَ الْجَعْفَرُ فَقَالَ: «وَاللَّهِ إِنْ عِنْدَنَا لِجُلْدَيْنِ مَا عَزَّ وَضَانُ، أَمَلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَخَطَّ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِيَدِهِ وَإِنْ فِيهَا لِجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسِ حَتَّى أَرَشَ الْخَدَشَ». (نفس المصدر: ح: ٥٠)

وفي تشجيعه على الكتابة يروي المحدث النوري عن أبي بصير قال: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ دَخَلَ عَلِيٌّ أَنَا مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ فَسَأَلُونِي عَنْ أَحَادِيثَ وَكُتُبِهَا فَمَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْكِتَابِ أَمَا إِنَّكُمْ لَنْ تَحْفَظُوا حَتَّى تَكْتُبُوا الْخَبَرَ. (المحدث النوري، ١٤٠٨، ج: ١٧، الباب: ٨، ٢٨٦، ح: ٥)

إلى هنا نكتفي بهذا المقدار من بيان دور الأئمة عليهم السلام في تدوين الحديث، وحفظه وصيانته من الإندراس والتحريف، ويكفي في ذلك ما أثبتناه سابقا ليثبت نفس النهج لباقي الأئمة عليهم السلام لكونهم معصومين وكونهم لا ينطقون عن الهوى إن هم إلا حفظه للشريعة من التحريف وتبع للرسالة المحمدية الأصيلة كما يثبت ذلك الدليل العقلي والدليل الشرعي والروايات والآثار

تدوين الحديث ومنع اندثاره... / ٢٧٧

التي ذكرناها سابقا إن هي إلا غيظ من فيض. كما أننا نترك التوسع في ذلك إلى رسالة أخرى حيث لا تتحمل هذه الرسالة.

علما أن استقراء سيرة الأئمة عليهم السلام عبر العصور السالفة والظروف المحيطة بكل إمام يوصلنا إلى نتيجة مفادها أن الخط البياني لإظهار كُتُب علي عليه السلام وتشجيع الأئمة عليهم السلام على الكتابة وتدوين الحديث، وتربية المحدثين والفقهاء كان يشهد تصاعدا تارة وتنازلا تارة أخرى، وذلك بحسب الظروف التي كانت تحيط بهم، والتصديق الذي كان يحصل من قبل الحكام والخلفاء عليهم.

٢. دور شيعة أهل البيت عليهم السلام والأصول الأربعمائة

من الطبيعي أن يكون شيعة أهل البيت عليهم السلام من السائرين على نهج أئمتهم، وعندما يكون الأئمة عليهم السلام هم أول من دَوَّن الحديث وحفظوه من الضياع وتناقلوا هذه الكُتُب فيما بينهم، فإنه من الطبيعي أيضا أن يكون شيعتهم لاسيما المقربون منهم هم السابقين إلى كتابة الحديث وتدوينه، ويشهد بذلك البعيد قبل القريب، والعدو قبل الصديق؛ حيث قال البعض: وعلى كل حال فإن ذلك لا يخلو من دلالة على أن النزوع إلى تدوين الفقه كان أسرع إلى الشيعة؛ لأن اعتقادهم العصمة في أئمتهم، أو ما يشبه العصمة كان حريا أن يسوقهم إلى الحث على تدوين أفضيتهم وفتاواهم. (حيدر، ١٤٢٥، ج ٣: ٤٩٧)

- التعريف بالأصول الأربعمائة

الأصول جمع أصل، والأصل يصدق على بعض كُتُب الحديث خاصة. (المنحوق الحلبي، ١٤١٢، ج ١: ١٩، الهامش)

وعن الفيض الكاشاني:

الأصل اصطلاحا عند محدثي الشيعة عبارة عن مجموعة الأحاديث التي سمعها المؤلف من المعصوم مباشرة أو ممن سمعها عنه، ولا يستند في كتابتها إلى أي كتاب أو مقال. أما الكتاب فيصنم ما سمع من المعصوم مباشرة وكذلك ما أخذ من الكتب الأخرى، ويتفق مع الاستدلال والاستنباط الشرعي العقلي. (الفيض الكاشاني، ١٤٢٥، ج ١، ص ١٦)

وقيل: عبارة عن نسخة أو كتاب- ولو صغير- يحتوي على مجموعة من روايات بعض الرواة عن الإمام سواء مع الوساطة أو بدونها، فكان من سيرة الأذكياء من خيار الأصحاب الإهتمام بحفظ الحديث وجمعه وكتابه ودراسته ونشره، فربما كان لبعضهم العشرات من هذه الاصول التي تعتبر مادة علمهم ومقدار معرفتهم.

فاصول الرواية كانت على قسمين: قسم منها بشكل التصنيف والتنظيم بين الروايات مع مقدار من الشرح والبيان والتوضيح، وآخر بشكل جمع ابتدائي غير منظم. وفي الأعم الأغلب كان للقسم الأول اسم خاص، ويطلق على الثاني: الكتاب أو النسخة أو الأصل أو «الرواية»، ويضاف إلى اسم جامعه أو إلى راويه الأخير أيضا باعتبار روايته له، فكانت هي- في الحقيقة- دفاترهم الشخصية في رواية الحديث، وكانوا يعرضونها على التلاميذ أو أقرانهم الراغبين في رواية تلك الأحاديث عنهم، وكانت متعددة غالبا، وفي أحيان كثيرة كان التلاميذ ينتقون بعضها منها ليدرجوه في دفاترهم ثم ينقلون هذا المنتخب إلى الآخرين من تلامذتهم، سواء بصورة مستقلة وباسم الراوي المأخوذ منه أو بصورة غير مستقلة؛ وذلك بتفريق أحاديثه في الأصل أو التصنيف الذي ينسب إليه؛ كأخبار ابن أبي عمير أو كتاب جعفر بن شريح، كما في هذه المجموعة.

والإشارة إلى الأصل المأخوذ منه كانت بواسطة ذكر اسم صاحبه في صدر السند، وبهذا الشكل تغيرت وانمحت الصورة الأولى لعمدة تلك الأصول. (جمع من العلماء، ١٤٠٥: ١٣-١٢)

والأصول الأربعمائة هي أربعمائة كتاب ألفت في جوابات الإمام الصادق عليه السلام.

(نفس المصدر، الهامش)

وقيل: هي عبارة عن أربعمائة كتاب كان قدماء المحدثين قد جمعوا فيها ما وصل إليهم من أحاديث أئمتنا. (العالمي، ١٣٩٠: ٦)

ومهما كان مصدر الأصول هذه سواء كان الإمام الصادق عليه السلام أم هي مجموعة عن عدة أئمة، فإن المسلم به أن من قام بتدوينها وجمعها هم شيعة الأئمة عليهم السلام من الصحابة والمقربين إليهم.

- الأصول الأربعمائة في كلمات العلماء

قال الشهيد الأول في «الذكرى»:

ان أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام كتب من أجوبة مسائله أربعمائة مصنف لأربعمائة مصنف، ودون من رجاله المعروفين أربعة آلاف رجل من أهل العراق والحجاز وخراسان والشام. (العالمي، ١٤١٩، ج: ١، ٥٩)

وقال الشهيد الثاني في «شرح الدراية»:

قد كان استقر أن المتقدمين على أربعمائة مصنف لأربعمائة مصنف سمّوها أصولاً ثم تداعت الحال إلى ذهاب معظم تلك الأصول. (الشهيد الثاني، ١٤٢١: ٧٤-٧٣)

وعن الإستر آبادي:

وقد كان جمع قدماء محدثينا ما وصل إليهم من أحاديث أئمتنا عليهم السلام في أربعمائة كتاب تسمى «الأصول» ثم تصدّى جماعة من المتأخرين لجمع تلك الكتب وترتيبها، تقليداً للإنتشار وتسهيلاً على طالبي تلك الأخبار، فألفوا كتباً مضبوطة مهذبة مشتملة على الأسانيد المتصلة بأصحاب العصمة عليهم السلام كالكافي، وكتاب من لا يحضره الفقيه، والتهديب والإستبصار، ومدينة العلم والخصال والأمالى عيون الأخبار وغيرها. (الإستر آبادي، ١٤٢٦: ١٣٩-١٣٠)

يظهر من كلام الشهيد الثاني وغيره أن هذه الأصول اندرست واختفت واضمحلت، ويذكر الشيخ البهائي أن ذلك بسبب حكام الجور والضلال؛ حيث يقول: لما طالت الأزمنة بينهم وبين الصّدر السالف، وآل الحال إلى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال، والخوف من إظهارها وانتساخها، وانضمّ إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول في الأصول المشهورة في هذا الزّمان، فالتبست الأحاديث المأخوذة من الأصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة، واشتبهت المتكرّرة في كتب الأصول بغير المتكرّرة،

وخفي عليهم قدس الله أرواحهم كثير من تلك الأمور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث، ولم يمكنهم الجري على أثرهم في تمييز ما يعتمد عليه ممّا لا يركن إليه، فاحتاجوا الى قانون يتميّر به الأحاديث المعتبرة عن غيرها، والموثوق بها عمّا سواها. (العالمي، ١٤١٤: ٣١-٣٠)

كما يذكر الفيض الكاشاني أنه اختلف في أصل هذه الأصول؛ فيقول: إنّ تاريخ تأليف الكتب المعروفة بالأصول غير معيّن بشكل واضح في كتب الرجال، كما أنّه ليس واضحاً تاريخ وفاة مصنّفها ومؤلفها، على أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ هذه الأصول لم تكتب قبل أمير المؤمنين عليه السلام وبعد الإمام الحسن العسكري عليه السلام. لهذا يعتقد البعض أنّ زمن إيجاد هذه الأصول يمتدّ بين عصر الإمام علي عليه السلام حتّى الإمام العسكري عليه السلام.

أثبت ابن شهر آشوب أنّ الإمامية كتبت أربعمئة أصل من عهد أمير المؤمنين عليه السلام حتّى عصر أبي محمّد العسكري عليه السلام ويرى بعض من علماء الشيعة أنّ هذه الأصول كتبت في زمن الإمام محمّد الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام والإمام الكاظم عليه السلام.

أمّا الشهيد الأوّل والمحقّق الحليّ وجماعة من أكابر الشيعة فيعتقدون أنّ هذه الاصول الأربعمئة صنّفها أربعمئة من تلاميذ الإمام الصادق عليه السلام ألفوها من أجوبته على مسائلهم. وهكذا يتبيّن أنّ هذه الاصول الأربعمئة كتبها أصحاب الأئمّة عليهم السلام وأنصارهم وتلاميذهم، وهي قاعدة وأساس كتب الحديث والفقه والتفسير والكلام الشيعية، ولما كانت اصولاً وعددها أربعمئة عرفت بالاصول الأربعمئة. وقد ورد فهرست لها في «فهرست» الشيخ الطوسي و«رجال النجاشي» و«معالم العلماء» و«الذريعة» لاقا بزرك الطهراني و«كشف الأستار».

كان للأصول الأربعمئة منزلة مرموقة لدى علماء الشيعة وفقهائهم ومحدّثيهم بحيث إنّ ورود الحديث في أحدها دليل على اعتباره وأهميته، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ عدم وجود الحديث فيها دليل على عدم اعتباره وأهميته، لأنّ الكثير من الأحاديث ورد في كتب الحديث الأخرى التي ألفها أصحاب الأئمّة عليهم السلام حتّى بلغ عدد هذه المؤلفات ٦٦٠٠ بين كتاب ورسالة.

- دور الشيعة في تدوين الأصول الأربعمائة

يقول الإستر آبادي: قد روى راو واحد و هو أبان بن تغلب عن إمام واحد، أعني: الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ثلاثين ألف حديث كما ذكره علماء الرجال و قد كان جمع قدماء محدثينا ما وصل إليهم من أحاديث أنمتنا عليهم السلام في أربعمائة كتاب تسمى «الأصول». (الإستر آبادي، ١٤٢٦: ١٣٩-١٣٠)

ويقول الشيخ البهائي: فقد بلغنا عن مشايخنا أنه قد كان من دأب أصحاب الأصول أنهم إذا سمعوا من أحد الأئمة عليهم السلام حديثا بادروا إلى إثباته في أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كله بتمادي الأيام وتوالي الشهور والأعوام، والله أعلم بحقائق الأمور. (العالمي، ١٤١٤: ٦٣) وعن المحقق الداماد:

قد كان من دأب أصحاب الأصول أنهم إذا سمعوا عن أحد الأئمة عليهم السلام حديثا بادروا إلى إثباته في أصولهم؛ لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كله بتمادي الأيام. (المحقق الداماد، ١٤٠٥: ٩٨)

ويؤكد الفيض الكاشاني دور الشيعة في تدوين هذه الأصول قائلا: وهكذا يتبين أن هذه الاصول الأربعمائة كتبها أصحاب الأئمة عليهم السلام وأنصارهم وتلاميذهم، وهي قاعدة وأساس كتب الحديث والفقه والتفسير والكلام الشيعية. ولما كانت اصولا وعددها أربعمائة عرفت بالأصول الأربعمائة. وقد ورد فهرست لها في «فهرست» الشيخ الطوسي و«رجال النجاشي» و«معالم العلماء» و«الذريعة» لاقا بزرك الطهراني و«كشف الأستار». (الفيض الكاشاني، ١٤٢٥، ج ١: ١٦) ويكفي في تثبيت دور الشيعة في تدوين الحديث وروايته عن الأئمة عليهم السلام وحفظه من الإندثار كتب الرجال التي دونت أسماء أصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين وكل من روى ودون عنهم؛ مثل كتاب الرجال لعبد الله بن جبلة، ومشيخة الحسن بن محبوب، والرجال للحسن بن فضال، والرجال علي بن الحسن، والرجال لمحمد بن خالد البرقي، والرجال لأحمد بن محمد بن خالد، والرجال لأحمد العقيقي، ورجال النجاشي، وغيرهم.

٣. دور الشيعة والكتب الأربعة (الأصول الأربعة) في زمن الغيبة الكبرى

- التعريف بالكتب الأربعة

الأصول الأربعة الأول- «الكافي» و«الإستبصار» و«التهذيب» و«من لا يحضره الفقيه»- هي التي عليها المدار في هذه الأعصار:

أما «الكافي» و هو تأليف الكليني ألفه في مدّة عشرين سنة و توفّي ببغداد سنة ثمانين أو تسع وعشرين وثلثمائة ولجلالة شأنه عدّه جماعة من علماء العامّة كابن الأثير في كتاب «جامع الأصول من المجدّدين لمذهب الإماميّة» على رأس المائة الثالثة بعد ما ذكر أنّ سيّدنا وإمامنا أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام و على آبائه الظاهرين هو المجدّد لذلك المذهب على رأس المائة الثانية.

وأما كتاب «من لا يحضره الفقيه» فهو تأليف رئيس المحدثين أبي جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه القمي وله مؤلّفات اخرى سواه بقارب ثلاثمائة كتاب توفّي بالرّي سنة احدى وثمانين وثلثمائة.

وأما «التهذيب» و «الإستبصار» فهما من تأليفات شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ وله تأليفات اخرى سواهما في التفسير والأصول والفروع وغيرها توفّي طيب الله مضجعه سنة ستين وأربعمائة بالمشهد المقدس الغروي.

فهؤلاء المحمدون الثلاثة هم أئمة أصحاب الحديث من متأخري علماء الفرقة الناجية الإماميّة. (العالمي، ١٣٩٠: ٧)

- الكتب الأربعة في كلمات العلماء

قال الشهيد الثاني في «شرح الدراية»: «قد كان استقرّر أنّ المتقدمين على أربعمائة مصنّف لأربعمائة مصنّف سمّوها أصولاً ثمّ تداعت الحال إلى ذهاب معظم تلك الأصول ولخصّها جماعة في كتب خاصّة تقريبا على المتناول وأحسن ما جمع منها: «الكافي»، و«التهذيب»، و«الإستبصار»، و«من لا يحضره الفقيه». (الشهيد الثاني، ١٤٢١: ٧٤-٧٣)

ويقول الشيخ البهائي:

وكان قد جمع قدماء محدثينا ما وصل إليهم من أحاديث أئمتنا عليهم السلام في أربعمئة كتاب يسمّى الأصول ثمّ تصدّى جماعة من المتأخرين لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للإنتشار وتسهيلا على طالبي تلك الأخبار فآلفوا كتباً مبسّطة مبوّبة وأصولاً مبسّطة مهذّبة مشتملة على الأسانيد المتّصلة بأصحاب العصمة الكافي وكتاب من لا يحضره الفقيه والتهديب والإستبصار ومدينة العلم والخصال والأمالى وعيون الاخبار الرّضا وغيره. (العالمى، ١٣٩٠: ٧-٦)

وجاء في «فقه الرضا»: ولو وصل منه - ولو القليل - إلى المحمدين الثلاثة، مصنفي الكتب الأربعة المشتملة على أكثر ما ورد عنهم في الأحكام. (الإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦: ٢٥)

وجاء في مقدمة «الهداية عند الحديث» عن الصدوق ومؤلفه «من لا يحضره الفقيه»: والتعويل على كتبه خصوصاً كتاب «من لا يحضره الفقيه» فإنه أحد الكتب الأربعة التي هي في الإشتهار والإعتبار كالشمس في رابعة النهار، وأحاديثه معدودة في «الصحاح» من غير خلاف. (الصدوق، ١٤١٨: ٢١٧، المقدمة)

وورد في مقدمة «الخلاف» عند حديثه عن كتاب «الإستبصار»: الإستبصار، وهو أحد الكتب الأربعة المعول عليها في استنباط الأحكام الشرعية عند فقهاء الطائفة، وأحاديثها ٥٥١١ حديثاً. (الطوسي، الخلاف، ١٤٠٧، ج١: ١٤)

وعن مقدمة «نكت الخلاف» للمحقق الحلي: ولهذه الناحية فإن لشيخ الطائفة على الشيعة حقاً لا ينكر وفضلاً لا يستر، على أن جمعا من علماء الشيعة القدماء عملوا ما عمله، فإن الشيخين الكليني والصدوق ألفا «الكافي» و«من لا يحضره الفقيه» اللذين هما من الكتب الأربعة أيضاً، وكذا غيرهما من الأقطاب، وإنا لا ننكر فضلهم بل نشكرهم على حسن صنيعهم ونقدر مجهودهم، ونسأل الله لهم الأجر الثواب الجزيل. (المحقق الحلي، ١٤١٢، ج١: ٢١)

وعن الإستر آبادي: يكفي أصحاب الكتب الأربعة أن يكون الداعي لجمعها خوفا من اندراس الحديث وضياعه، ولم يمكنهم عند ذلك تمييز الصحيح والضعيف باليقين، فجمعوا منها ما حسن الظنّ لهم به ولم يعلموا كذبه مخالفته قطعاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام وأحالوا في العمل به على ما يتحقق من حال رواته كما فعله الشيخ في أحكامه وفتاواه، غيره أيضاً كذلك. (الإستر آبادي، ١٤٢٦: ١١٣)

وقيل: أحاديث الكتب الأربعة، أعني، «الكافي»، و«الفقيه»، و«التهذيب»، و«الإستبصار»؛ مأخوذة من أصول وكتب معتمدة معوّ عليها، كان مدار العمل عليها عند الشيعة. (الفاضل التونسي، ١٤١٥: ٢٧٨)

اتضح مما سبق أن الأصول الأربعة هذه مأخوذة من الأصول الأربعمئة، وقد تم من خلالها حفظ وجمع أهم ما في هذه الأصول، وتبويبها بشكل يسهل على المطالع مراجعتها، ومن هنا يتضح دور هذه الكتب الأربعة في حفظ تراث الأئمة عليهم السلام من الضياع والانداس، هذه الكتب التي تعتبر المرجع للفقهاء والعلماء وأهل النظر والرأي والمحققين، كما أن هناك مصنفات أخرى للشيعة في الروايات؛ مثل «وسائل الشيعة»، و«مستدرك الوسائل»، و«بحار الأنوار»، و«مدينة العلم»، و«الخصال»، و«الأمالي»، و«عيون أخبار الرضا»، «علل الشرائع»، «معاني الأخبار»، و«عوالي الثالي العزيزية»، و«المصباح»، و«الوافي»، و«مرآة العقول»، و«جامع أحاديث الشيعة»، وغيرها.

الخاتمة

إلى هنا تبين مايلي:

- أن لأهل البيت عليهم السلام دروا في تدوين الحديث وحفظه ومنعه من الإندثار والانداس، وكان تصرف كل إمام في ذلك بتناسب مع الظروف السياسية المحيطة. وقد ظهر هذا الدور جلياً في زمن الإمامين الهمامين الباقر والصادق عليهم السلام وباختصار نقول إن الخط البياني لدورهم تارة يكون تصاعدياً وأخرى تنازلياً طبقاً للظروف المحيطة وما يشخصونه من المصلحة.

- أن للإمام علي عليه السلام كتابا ثميناً وكبيراً وطويلاً فيه كل شيء حتى أرش الخدش، تناقله الأئمة عليهم السلام واحداً تلو الآخر، وأظهره واعتمدوا عليه عندما تقتضي الحاجة.
- أن لفاطمة عليها السلام صحيفة محفوظة في حوزة الأئمة عليهم السلام كما أن لكل إمام كتباً خاصة به أثبتت بعض الآثار ذلك.
- أن للشيعة في زمن الحضور لا سيما أصحاب الأئمة عليهم السلام دروا واضحاً وصريحاً ولا يخفى في حفظ وتدوين الحديث ولهم كتب وأصول كثيرة من أهمها ما سمي بالأصول الأربعمائة.
- أن للشيعة في زمن الغيبة الكبرى دوراً لا يقل أهمية عن دورهم في زمن الحضور في حفظ وتدوين الحديث، ويتجلى ذلك في كتب وأصول دونها العلماء، وأهمها الكتب أو الأصول الأربعة التي اعتمدت في جمع الأحاديث فيها على ظاهر ما ورد في الأصول السابقة عليها لا سيما الأصول الأربعمائة.
- أن للأصول أو الكتب الأربعة دوراً كبيراً في حفظ أهم ما ورد في الأصول الأربعمائة.
- بعد كل ما تقدم نستطيع القول بضرر قاطع أن الدور الأساس في حفظ الحديث وتدوينه يعود إلى الشيعة الإمامية، ولولا أن منّ الله علينا بهذه النعمة بواسطة الأئمة عليهم السلام وأصحابهم وورثتهم من العلماء لكان التراث النبوي صلى الله عليه وآله والدين في منحى ومنعطف آخر، لكانت العواقب وخيمة أكثر مما نحن عليه اليوم.
- لا بد من الإقرار بأن لمنع تدوين الحديث آثار سلبية مازلنا نعيش توارثها إلى اليوم، ومن أهمها؛ فقدان الكثير من الأحاديث النبوية صلى الله عليه وآله الصحيحة، وانتشار ظاهرة وضع الحديث والإسرائيليات، وعزل آل البيت عليهم السلام وإبعادهم عن حقوقهم، وظهور ظاهرة الإجتهد بالرأي والقياس، واختلاف آراء المسلمين، وتحريف الدين.
- من كل ما تقدم يجب أخذ العبر والسير على نهج الأئمة عليهم السلام وأصحابهم والعمل بكل ما أوتينا من قوة لحفظ هذا التراث من أي عاصفة تريد إلحاق الضرر به، ومن جهة أخرى يجب العمل على محو أو الحد من الآثار التي ترتبت على منع تدوين والتقليل منها.

قائمة المصادر

١. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن محمد (١٤١٧). **الصواعق المحرقة**. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢. ابن حنبل، أحمد بن محمد (١٤١٩). **مسند أحمد بن حنبل**. المحقق: أبو المعاطي النوري. بيروت: عالم الكتب.
٣. ابن حنبل، أحمد بن محمد (١٤٠٨). **العلل ومعرفة الرجال**. المحقق: وصي الله محمد عباس. بيروت، المكتب الإسلامي.
٤. ابن عباد، إسماعيل (١٤١٤). **المحيط في اللغة**. المحقق: محمد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتاب.
٥. ابن فارس، أحمد (١٤٠٤). **معجم مقاييس اللغة**. المحقق: عبد السلام محمد هارون. قم: مكتب التبليغ الإسلامي.
٦. الإسترآبادي، محمد أمين (١٤٢٦). **الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المكية**. المحقق: رحمت الله رحمتي أراكي. الطبعة الثانية. قم: مكتب النشر الإسلامي.
٧. الأشعري القمي. سعد بن عبد الله (١٣٦٠). **المقالات والفرق**. الطبعة الثانية. طهران: مركز النشر العلمي والثقافي.
٨. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٢). **مفردات ألفاظ القرآن**. المحقق: صفوان حسين داودي. بيروت: دار العلم.
٩. البخاري، محمد بن اسماعيل (١٤٠٧). **صحيح البخاري**. الطبعة الثالثة. بيروت: دار ابن كثير.
١٠. العاملي، محمد بن حسين (١٣٩٠). **الوجيزة في علم الدراية**. المحقق: مرتضى أحمديان، قم: مكتبة بصيرتي.
١١. العاملي، محمد بن حسين (١٤١٤). **مشرق الشمسين وإكسير السعادتين**. الطبعة الثانية. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
١٢. الترمذي، محمد بن عيسى (١٣٩٥). **سنن الترمذي**. تحقيق وتعليق: محمد أحمد شاکر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض. الطبعة الثانية. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
١٣. جمع من العلماء (١٤٠٥). **الأصول الستة عشر من الأصول الأولية في الروايات وأحاديث أهل البيت**. قم: دار الشبستري للمطبوعات.

تدوين الحديث ومنع اندثاره... / ٢٨٧

١٤. الجوهري، إسماعيل بن حماد (١٤١٠). الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين.
١٥. الحر العاملي، محمد بن حسن (١٤١٨). الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام. المحقق: محمد بن الحسين القائني. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية للإمام الرضا عليه السلام.
١٦. الحر العاملي، محمد بن حسن (١٤٠٩). وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
١٧. الحسيني، هاشم معروف (١٤١١). تاريخ الفقه الجعفري. تقديم: محمد جواد مغنية. قم: دار الكتاب الإسلامي.
١٨. حيدر، أسد (١٤٢٥). الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة. بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
١٩. الخرائطي، أبو بكر محمد بن جعفر (١٤١٩). مكارم الأخلاق ومعالجها ومحمود طرائقها. القاهرة: دار الآفاق العربية.
٢٠. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (١٩٧٤). تقييد العلم. المحقق: يونس العشي. الطبعة الثانية. بيروت: دار إحياء السنة النبوية.
٢١. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (١٩٧١). شرف أصحاب الحديث ونصيحة أهل الحديث. المحقق: محمد سعيد خطيب أوغلي. أنقرة: جامعة أنقرة.
٢٢. الخولي، محمد عبد العزيز (١٩٨٣). مفتاح السنة. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٣. الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن (١٤١٢). سنن الدارمي. المحقق: حسين سليم الداراني. السعودية: دار المغني.
٢٤. الإمام الرضا عليه السلام، علي بن موسى (١٤٠٦). فقه الرضا عليه السلام. مشهد: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٢٥. الشهرستاني، السيد علي (١٤٣٠). منع تدوين الحديث؛ قراءة في منهجة الفكر وأصول مدرستي الحديث عند المسلمين. الطبعة الرابعة. قم: مؤسسة الرافد.
٢٦. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي (١٤٢١). شرح البداية في علم الدراية. قم: منشورات مكتبة المحلاتي.
٢٧. الصدوق، محمد بن علي (١٤١٨). الهداية في الأصول والفروع. قم: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام.
٢٨. الصدوق، محمد بن علي (١٣٨٦). علل الشرائع. قم: مكتبة داوري.
٢٩. الصفار، محمد بن الحسن (١٤٠٤). بصائر الدرجات. طهران: مؤسسة الأعلمي.
٣٠. الطبرسي، أحمد بن علي (١٤٠٣). الإحتجاج. مشهد: نشر مرتضى.
٣١. الطهراني، آغا بزرگ (١٤٠٣). الذريعة إلى تصانيف الشيعة. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الأضواء.
٣٢. الطوسي، أبو جعفر محمد بن حسن (١٤٠٧). الخلاف. قم: مكتب النشر الإسلامي.

٣٣. الطوسي، أبو جعفر محمد بن حسن (١٤٠٧). تهذيب الأحكام. الطبعة الرابعة. طهران: دار الكتب الإسلامية.
٣٤. العاملي، محسن الأمين (١٣٧٠). أعيان الشيعة. الطبعة الثالثة. دمشق: مطبعة ابن زيدان.
٣٥. العاملي، محمد بن مكي (١٤١٩). ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٣٦. الفاضل التونسي، عبد الله بن محمد (١٤١٥). الإجتهد والتقليد (الوافية في الأصول). قم: مجمع الفكر الإسلامي.
٣٧. الفراهيدي، خليل بن أحمد (١٤١٠). كتاب العين. الطبعة الثانية. قم: دار هجرة للنشر.
٣٨. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى (١٤٢٥). الشافي في العقائد والأخلاق والأحكام. طهران: دار نشر اللوح المحفوظ.
٣٩. كاشف الغطاء، علي بن محمد رضا (١٣٩٩). أدوار الفقه وأطواره. بيروت: دار الزهراء.
٤٠. الكليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧). الكافي. المحقق: علي أكبر غفاري. الطبعة الرابعة. طهران: دار الكتب الإسلامية.
٤١. المتقي الهندي، علاء الدين (١٤٠٩). كنز العمال. المحقق: بكري حيانبي وصفوت السقا. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٤٢. المحدث النوري، ميرزا حسين (١٤٠٨). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٤٣. المحقق الحلبي، نجم الدين جعفر (١٤١٢). النهاية ونكتها. قم: مكتب النشر الإسلامي.
٤٤. المحقق الداماد، محمد باقر (١٤٠٥). الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية. قم: مكتبة السيد المرعشي النجفي.
٤٥. المفيد، محمد بن النعمان (١٣٧١). أوائل المقالات في المذاهب والمختارات. المحقق: عباسقلي واعظ چرندايي. الطبعة الثانية. تبريز: مطبعة رضائي.
٤٦. النجاشي، أبو الحسن أحمد بن علي (١٤٠٧). رجال النجاشي. قم: مكتب النشر الإسلامي.
٤٧. النوبختي، الحسن بن موسى (٢٠١٢). فرق الشيعة. بيروت: منشورات الرضا.
٤٨. القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج (٢٠١٠). صحيح مسلم. المحقق: محمد عبد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

أدلة ونتائج في مسألة ولاية الفقيه الخاصة والعامّة

الاء رضا فرمان - أم المحمدين (عراق)١، ثامر حكيم الساعدي (عراق)٢

الملخص

كنا بصدد تقديم ورقة بحثية اخترنا لها عنوان الولاية الخاصة والولاية العامة، لأننا اردنا التعرف على هذا المصطلح الذي عشناه واقعا في العقود الثلاثة الأخيرة، فأردنا الإطلاع عن كُتب على الأسانيد التي اعتمدها النظرية الإسلامية في العصر الحديث المتطور، عصر التكنولوجيا والفضاء، وهل يمكن ان يتماشى الإسلام مع العصر مهما بلغ من تطور؟ وهل يمكن ان تكون هذه النظرية ملبية لحاجة المجتمع رغم انها نابعة من دين جاء قبل الف واربعمئة سنة؟ وما فائدة هذه النظرية ومردوداتها على الأمة؟ ومن اين استمدت شرعيتها؟ حيث خلصنا الى نتائج من هذا البحث: بأن ولاية الفقيه العامة، مستمدة شرعيتها من ادلة نقلية وعقلية، ولا بديتها لضمان حياة اجتماعية منسجمة مع الشريعة كونها نظرية معاصرة للحياة، وملبية لمتطلباتها، وايضا ينبغي استمرارها زمن غيبة الإمام عليه السلام لأنها بتنصيبه وبأشrafه، وستكون ممهدة لزمن الظهور.

الكلمات المفتاحية: ولاية الفقيه الخاصة، ولاية الفقيه العامة، التوقعات

المقدمة

ان اسئلة كثيرة قد ترد على الذهن بخصوص موضوعنا، وان كنا لا نتمكن من الالمام بالإجابة على كافتها، سنقتصر على ما يتمخض عنه فكرنا القاصر، بالبحث عن تمامية السند الرجالي

١. طالبة الماجستير قسم الفقه والأصول، كلية فقه الأسرة، جامعة المصطفى عليه السلام العالمية، جامعة المصطفى عليه السلام

المفتوحة، قم، إيران، mhmdon3@gmail.com (الكاتب المراسل)

٢. الأستاذ قسم الفقه والأصول، كلية الشريعة الإسلامية، حوزة العلمية، النجف الأشرف، العراق،

Thdsrd@gmail.com

وتمامية الدلالة الروائية، ليتم بالجمع بينهما، الخروج بنور الدليل من بطون الكتب، ليضيء حياة البشرية، مستمدًا قوته من قوة ذلك الإسلام الحنيف الذي جاء به المصطفى ﷺ .
فسيعرض البحث في ثلاثة مطالب، الأول منها في الولاية الخاصة وادلتها، والثاني في الولاية العامة وادلتها، والثالث في التنقيح بين الأدلة، وسيسبق المطالب تعريف لمعنى الولاية ليكون كمدخل لها، وسيتهي البحث بالخاتمة، المتمثلة بالنتائج في صلاحية هذه النظرية سواء ولاية الفقه العامة او الخاصة لقيادة المجتمع المسلم في العصر الحديث بل عصر التكنولوجيا المتفارقة، وايضا التوصيات التي يوصي الباحث بها، متوسمين آراء ثلة من علماءنا الأبرار الذين هم عماد نظرية ولاية الفقيه، راجين من امام العصر ﷺ ان يفضّل علينا بأن يرفع عملنا القليل الى الباري جل وعلا، لعله يتقبله منا، لننال رضاه فيكون شافعا لنا لنيل رضاه عز وجل.

مدخل البحث

ما الولاية؟ من المعاني اللغوية للـ (الولاية)، التصدي لأمر ما والتصرف فيه. فالشخص الذي يتصدى لأمر ما تكون له ولاية عليه، ويُعدّ وليّه ومولاه.

فبالتصدي لشؤون فرد آخر- المولى عليه- وإدارتها، تشير إلى أنّ الولي والمولى أولى من الآخرين بهذا التصرف والتصدي، وعلى أساس وجود ولاية هذا الولي يسلب من الآخرين حق التصدي والتصرف في شؤون ذلك الفرد. فنستطيع ان نعرف الولاية: بالوظيفة الهامة، المتمثلة بالحكومة وإدارة البلاد وتنفيذ الأحكام ضمن اطار الشرع المقدس.

وعليه: هي ليست امتياز لمن يتولاها، فلا تجعل له مقاما وشأنا غير عادي أو ترفعه عن مستوى الإنسان العادي، وانما هي مسؤولية عظيمة امام الباري عز وجل لأنها وظيفة خطيرة.

فالولي الفقيه انما يتحد مع النبي الاكرم ﷺ والأنمة الاطهار ﷺ في الوظيفة والدور الذي يقوم به تجاه المجتمع، من رعاية وادارة شؤون وواجبات وحتى تفاصيل دقيقة كل ما له علاقة بالمجتمع وافراده.

أدلة ونتائج في مسئلة ولاية الفقيه... ٢٩١

فإن مقام النبي ﷺ والأنبياء يختلف عن مقام الولي الفقيه، كل ما هنالك اتحادهم في الوظيفة، فمقامهم العصمة المثبتة عندنا بأصل الشرع، بينما مقام الولي الفقيه هو انه أنسان عادي الا انه تولى وظيفة مهمة مماثلة لوظيفتهم.

وهذا ما يقوله الامام الخميني رحمته الله:

وإذا فرضنا النبي ﷺ أو الإمام علياً عليه السلام قيماً على الصغار فإن مهمتهما في هذا المجال لا تختلف كماً ولا كيفاً عن أي فرد عادي آخر إذا عُين للقيومة على نفس أولئك الصغار. وكذلك قيمومتها على الأمة بأسرها من الناحية العملية لا تختلف عن قيومة أي فقيه عالم عادل في زمن الغيبة وإذا فرض فقيه عادل متمكناً من إقامة الحدود، فهل يُقيمها على غير الوجه الذي كانت تُقام عليه أيام الرسول ﷺ وعلى عهد الإمام أمير المؤمنين علياً عليه السلام هل كان النبي ﷺ يجلد الزاني غير المحصن أكثر من مائة جلدة؟ وهل على الفقيه أن يُنقص منها مقداراً، كي يثبت تفاوت بينه وبين النبي ﷺ؟ كلا! لأن الحاكم - نبياً كان أم إماماً أم فقيهاً عادلاً - ليس إلا منقداً لأمر الله وحكمه. (راجع: الواعظي، ٢٠١٢: ٦٧-٦٦)

فمن هنا جاء الاختلاف بين العلماء في حدود هذه الولاية ودائرة صلاحيات الولي، فكانت الولاية اما خاصة واما عامة، بعد الإجماع على الولاية للفقيه، فنجد البعض منهم يرى ان اهل بيت علي عليه السلام يتفردون بالولاية العامة دون الولي الفقيه الذي ليس له الا الخاصة، بينما الفريق الاخر منهم لا يرى فارقا بين النبي ﷺ والائمة الاطهار عليهم السلام والولي الفقيه في الوظيفة وان اختلفوا في المرتبة والمقام. وستعرض في بحثنا، لأدلة كلا الولايتين، ومن ثم مستدلين على العامة بأدلة الخاصة.

الولاية الخاصة وادلتها

الولاية الخاصة، تعني الولاية في الأمور الحسينية، (نفس المصدر: ١٦١) هي الأمور التي لا يرضى الشارع بتركها وإهمالها تحت أي ظروف، وهي عند الفقهاء ولاية القضاء وإقامة الحدود

وحفظ الاوقاف ومال الغائب والقاصر والتصرف بسهم الإمام في الخمس، (مركز نون للتأليف والترجمة، ٢٠١٢: ٤٠) والقيومة على الصغير والمجنون والسفيه والممتنع والمريض والمغمى عليه والميت الذي لا ولي له، (الجزائري المروج، ٢٠٠٧: ٩٠) وكل ما يقع في دائرة ولاية المعصوم ولا تقام الا بأذنه، ولكن الذي ثبت هو ان الشريعة المقدسة والائمة المعصومين عليهم السلام لا يرضون بتركها في عصر الغيبة وتضييعها. وان ثبوت التصرف للفقهاء عند فريق من العلماء القائلين بالولاية الخاصة في هذه الأمور من باب القدر المتيقن، المقدار المقطوع إرادته للمتكلم. (محمد صنقور علي، ٢٠١١: ٣٧١)

ادلة الولاية العامة

التي ستكون ضمن فرعين الروائي والعقلي، وسنتطرق في الروائي لاهم روايتين في الاستدلال على ولاية الفقيه العامة:

١. الدليل الروائي

ان الروايات من أهم الأدلة على ولاية الفقيه العامة، ومورد تمسك الفقهاء والمعتقدين بولاية الفقيه. سنتناول بالبحث اثنين من أهم الروايات: التوقيع ومقبولة عمر بن حنظلة.

- توقيع إمام العصر عليه السلام

التوقيع، في اللغة، يعني وضع علامة على رسالة، ويطلق التوقيع على خط الملوك والسلاطين على أمر أو كتاب واشتهرت كتب المعصومين عليهم السلام لا سيما تلك التي تشرفت بالصدور من الناحية المقدسة لإمام الزمان، وأبلغت من طريق أحد الثواب الأربعة، اشتهرت في كتب التاريخ والحديث بالتوقيعات. (راجع: الواعظي، ٢٠١٢: ١٨٨)

نص التوقيع: حدثنا محمد بن محمد بن عصام الكليني عنه قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي فوردت في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام.

أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمنا، فاعلم أنه ليس بين الله عزوجل وبين أحد قرابة ومن أنكرني فليس مني وسبيله سبيل ابن نوح، أما سبيل عمي جعفر وولده فسبيل إخوة يوسف، أما الفقاع فشربه حرام، ولا بأس بالشلماب، وأما أموالكم فلا نقبلها إلا لتطهروا فمن شاء فليصل ومن شاء فليقطع، فما آتاني الله خير مما آتاكم، وأما ظهور الفرج فإنه إلى الله تعالى ذكره وكذب الوقاتون، وأما قول من زعم أن الحسين لم يقتل فكفر وتكذيب وضلال، وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم.

وأما محمد بن عثمان العمري وعن أبيه من قبل فإنه ثقني وكتابه كتابي، وأما محمد بن علي بن مهزيار الأهوازي فسيصلح الله له قلبه ويزيل عنه شكه وأما ما وصلتنا به فلا قبول عندنا إلا لما طاب وطهر وثن المغنية حرام وأما محمد بن شاذان بن نعيم فهو رجل من شيعتنا أهل البيت وأما أبو الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع فملعون وأصحابه ملعونون فلا تجالس أهل مقاتلهم فإني منهم بريء وآبائي منهم براء وأما المتلبسون بأموالنا فمن استحل منها شيئا فأكله فإنما يأكل النيران وأما الخمس فقد أبيح لشييعتنا وجعلوا منه في حل إلى وقت ظهور أمرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث وأما ندامة قوم قد شكوا في دين الله عزوجل على ما وصلونا به فقد أقلنا من استقال ولا حاجة في صلة الساكين وأما علة ما وقع من الغيبة فإن الله عز وجل يقول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ»، (المائدة، الآية ١٠١) إنه لم يكن لأحد من آبائي إلا وقد وقعت في عنقه بيعة لطاغية زمانه وإني أخرج حين أخرج ولا بيعة لأحد من الطواغيت في عنقي وأما وجه الانتفاع بي في غيبيتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأبصار السحاب وإني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء فاغلقوا باب السؤال عما لا يعينكم ولا تتكلفوا علم ما قد كفيتم وأكثروا الدعاء بتعجيل الفرج فإن ذلك فرجكم والسلام عليكم يا إسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى. (الصدوق، ١٤٠٥، ج ٢، باب ٤٥: ٤٨٣)

وللاستدلال بالرواية على ولاية الفقيه، لابد من احراز تمامية جهتين فيها، الأولى السند والأخرى الدلالة.

اما من جهة السند، سنبحث في وثاقته، بالبحث عن وثيقة سلسلة رجاله، بالنظر في احوالهم، ويطلب ذلك في كتب الرجالين، وكما يأتي:

- محمد بن محمد بن عصام الكليني: من مشايخ الصدوق، في «العيون» و«التوحيد» و«الفقيه»، ترضى عليه في المشيخة. (تراوي والرهنائي، ١٤١٩، ج ٢: ٢٠٦)
- محمد بن يعقوب الكليني: بن اسحاق ابو جعفر الكليني، ثقة بل اوثق الناس في الحديث واثبتهم، قاله النجاشي، عارف بالأخبار، له كتب كثيرة، منها كتابه «الكافي». (الجواهرى، ١٤٢٤: ٥٩١)
- إسحاق بن يعقوب: روى عن محمد بن عثمان العمري في «كمال الدين» و«غيبة» الطوسي. قال في «قاموس الرجال»: هو أخو الكليني. (نفس المصدر: ١١٢)
- محمد بن عثمان العمري: هو محمد بن عثمان بن سعيد العمري، وصفه به الشيخ ووصفه العلامة بالأسدي ايضا، يكنى أبا جعفر وكيل صاحب الزمان عليه السلام أحد السفراء زمن الغيبة- ثقة- الروايات متظافرة في جلالته وعظمته ووثاقته، منها ما رواه الكليني بسند صحيح من قوله: العمري عثمان بن سعيد وابنه ثقتان... روى عن صاحب عليه السلام طريق الصدوق اليه صحيح. (نفس المصدر: ٥٤٩)

لو تأملنا سند الحديث المروي، لوجدنا رجاله ثقات، الا ان اسحاق بن يعقوب لم يرد بحقه توثيق خاص في كتب الرجالين، ولكن نقول: ان ثقة كالكليني ان كان لا يحرز وثيقة الشخص فكيف ينقل عنه روايته ويعتمدها كدليل على امر مهم جدا وهو توقيع الإمام، اصف الى ان الكليني قد صرح مع كبار الأعلام الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي، بأن إسحاق بن يعقوب صادق في دعواه بصدور التوقيع الشريف. ولو كان لهؤلاء الأعلام قدح في وثاقته لما أيّدوه قطّ في دعواه هذه، ولما بادروا إلى نقل روايته.

أدلة ونتائج في مسألة ولاية الفقيه.../٢٩٥

وايضا نجد ان الإمام في ذيل التوقيع يسلم بشخصه على اسحاق بن يعقوب فيقول: السلام عليك يا إسحاق بن يعقوب. (الصدوق، ١٤٠٥، ج ٢، باب ٤٥: ٤٨٣)

الا يدل ذلك على علو شأنه، وكذلك نص التوقيع فيه من الأمور التي لا يؤتمن عليها الا الثقة، فان لم يكن اهلا لها فكيف ان الإمام يحمله هكذا امور، فمع هذه القرائن لا يبقى شك في وثاقة اسحاق بن يعقوب، وبذلك يكون سند الرواية تام ويمكننا الاخذ بها، ولكن بعد البحث في تمامية دلالتها: ومحل الشاهد في الرواية- التوقيع- العبارة: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةٍ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»، فأسحاق بن يعقوب استفسر من الإمام بعض الإستفارات، وقد رد عليها، مع اشارته الى قاعدة كلية يخاطب بها سائر شيعته في زمن غيبته، وهي:

ارجاعهم الى مرجع يرجعون اليه في حل ما يعترضهم من وقائع واحداث وفي كل النواحي، لان الإمام هنا اطلق في روايته ولم يحدد مثلا في ولاية الصغير او في ولاية الميت او في القاصر او الغائب، انما كلامه مطلق- الحوادث الواقعة- وهو في بيان المقام والمورد قابل للتقييد الا انه لم يقيد لانه اراد الإطلاق، مطلق الحوادث والوقائع ترجعون فيها الى من نص في الرواية: «رواية حديثنا» أي الفقهاء، قد نصبهم على الشيعة بالنص «فهم حجتي عليكم»، كما انه حجة عليهم «وانا حجة الله عليهم»، فبالنظر الى مدى قوة وجه التشبيه الذي صرح به الإمام فيما بينه وبين الفقهاء، نستطيع ان نستدل بها على الولاية العامة للفقهاء، فان الوظيفة التي يقوم بها من يتولى عامة امور الشيعة لانه حجة الله عليهم، لا بد ان يتولاها من له نفس الولاية العامة ليكون حجة ايضا على الناس وهم العلماء.

اذن فالرجوع الى الفقهاء في مختلف الأمور وليس فقط الفتوى، فان لم تكن لهم الولاية العامة فكيف يأمر الإمام بالرجوع اليهم، لانه ان كان يريد الرجوع اليهم في الفتوى فقط لذكر ذلك الا انه لم يقيد لانه اراد قصد العموم، فالرواية واضحة الدلالة على الولاية العامة للفقهاء، وانما يعتبرها العلماء من اقوى أدلتها، واعتمدها اكثرهم في الإستدلال على المورد.

النتيجة: بتمام الرواية دلالة وسندا، نكون قد حصلنا على دليل معتبر على موردنا وهو الولاية العامة للفقهاء.

- مقبولة عمر بن حنظلة

وسميت بالمقبولة، لعمل الأصحاب بهذه الرواية وقبولهم لها. وهذا ما وجدنا اشار اليه ضمن تأكيد الشهيد الثاني على وثاقة عمر بن حنظلة، فقد وصف هذه الرواية بأنها مورد قبول الأصحاب، فقال: والمقبول كحديث عُمَر بن حَنْظَلَةَ في حال المُتَخَصِّمِينَ من أصحابنا، وأمر المُتَخَصِّمِينَ بالرجوع إلى رجلٍ راويٍ لحديثهم، وعرفَ أحكامهم... وإِثْمًا سَمُوهُ بالمقبول؛ لأنَّ في طريقه مُحَمَّد بن عيسى، وداود بن الحصين، وهما ضعيفان. (الشهيد الثاني، ١٤٢١: ١٩٢)

فمن الفقهاء المستدلين برواية ابن حنظلة على الولاية العامة للفقهاء، الشيخ الأنصاري وصاحب الجواهر والمحقق النراقي والمحقق الكركي وغيرهم كثيرين.

نص المقبولة: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم، في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يُكْفَرَ به، قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ».

(النساء، الآية ٦٠) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه، فإنما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرأد علينا الرأد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله. (الحر العاملي، ١٤٠٩، ج ٢٧: ١٣٧-١٣٦، ح ١)

نبحث في المقبولة من جهتين، الأولى في السند والثانية في الدلالة: أما الأولى في السند، فلا بد في البحث عن وثاقة رجال السند في الكتب الرجالية حتى نحكم بالاختصاص بالمقبولة:

أدلة ونتائج في مسئلة ولاية الفقيه.../٢٩٧

- محمد بن يعقوب: بن اسحاق ابو جعفر الكليني، ثقة بل اوثق الناس في الحديث واثبتهم، قاله النجاشي عارف بالأخبار، له كتب كثيرة، منها كتابه «الكافي».
(الجواهري، ١٤٢٤: ٥٩١)
- محمّد بن يحيى: وهو مشترك بين محمد بن يحيى ابو جعفر العطار و محمد بن يحيى الخزاز وكلاهما ثقة إلا انه الظاهر انه محمد بن يحيى ابو جعفر العطار، للإتحاد في الراوي والمروي عنه، بين مورد روايتنا هنا وبين المذكورين في التوثيق.
(نفس المصدر: ٥٨٨)
- محمد بن الحسين: ابو جعفر الزيات الهمداني، جليل من أصحابنا، عظيم القدر، كثير الرواية، ثقة، عين، قاله النجاشي - من أصحاب الجواد والهادي و العسكري عليه السلام - روى في «كامل الزيارات». (نفس المصدر: ٥١٨)
- محمّد بن عيسى: مشترك بين محمد بن عيسى بن سعد ومحمد بن عيسى بن عبي والأول شيخ القميين ووجههم والثاني ثقة جليل. (تراوي والرهباني، ١٤١٩، ج ٢: ١٨٩)
- صفوان بن يحيى: ابو محمد البجلي بياع السابري- ثقة ثقة عين- من أصحاب الكاظم عليه السلام ثقة. (الجواهري، ١٤٢٤: ٢٨٧)
- داود بن الحصين: الأسدي من أصحاب الصادق والكاظم عليه السلام - واقفي - ثقة.
(نفس المصدر: ٢١٥)
- عمر بن حنظلة: ابو صخر، العجلي البكري الكوفي، من رجال الباقر والصادق عليه السلام.

مجهول الحال اعتمادا على قول الخوئي قد، (راجع: نفس المصدر: ٤٢٥) وقد قال جماعة بوثاقته، (راجع: تراوي والرهباني، ١٤١٩، ج ١: ٦٤٦) منهم الشهيد الثاني، وذلك لرواية يزيد بن خليفة في «الكافي» مدحه (الكليني، ١٤٠٧، ج ٣: ٢٥٧، ح ١) علي بن ابراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أانا عنك بوقت. فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا لا يكذب علينا، وتلقي المشهور بالقبول، ورواية الاجلاء

كزارة وعبد الله بن مسكان وصفوان بن يحيى وعبد الله بن بكير، فنقل كبار مشايخ الزواية عن شخص أمارة على وثاقته. وكذلك نستطيع الاعتماد على ما قاله الشهيد الثاني بخصوص توثيقه: وَعُمَرُ بْنُ حَنْظَلَةَ لَمْ يَنْصَ الْأَصْحَابُ فِيهِ بِجَرَحٍ وَلَا تَعْدِيلٍ، لَكِنْ أَمْرُهُ عِنْدِي سَهْلٌ؛ لِأَنِّي حَقَّقْتُ تَوْثِيقَهُ مِنْ مَحَلٍّ آخَرَ، وَإِنْ كَانُوا قَدْ أَهْمَلُوهُ. (الشهيد الثاني، ١٤٢١: ١٩٢)

والنتيجة: لا يوجد إشكال في سند هذه الرواية، لأن جميع رواة هذا الحديث موثقون سوى عمر بن حنظلة. والمشكلة الوحيدة تتمثل في عدم وجود توثيق مباشر لعمر بن حنظلة في كتب الرجال. وقد تم معالجتها الى هنا نكون انتهينا من البحث في الجهة الأولى للرواية، اما الان سنعمل على البحث في: الجهة الثانية للرواية، وهي دلالتها.

وجهت الثانية في الدلالة، بعد سؤال الإمام بحكم الرجوع الى القاضي والسلطان عند التنازع والتخاصم، نجده قد نهى عن ذلك بدليل قوله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَيَّ الْطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»، (النساء، الآية ٦٠) إلا انه اعطى حلا لعمر بن حنظلة للمتنازعين، بالرجوع الى الحاكم المنصب من قبل الإمام بقوله: «أني قد جعلته عليكم حاكما»، ولا بد ان تتوفر فيه شروط ايضا نص عليها الإمام بقوله: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف احكامنا، فليرضوا به حكما».

وهذه الصفات رواية الحديث ومعرفة الحلال والحرام ومعرفة الأحكام لا تكون الا لفقهاء الشيعة وتؤهله ان يكون حاكم عليهم والحاكم ليس فقط يقضي في النزاعات والخصومات وانما هو اعم من ذلك، فان احد مهام الحاكم هي القضاء، فان الحاكم نجده يتولى سائر امور الرعية الإدارية والاجتماعية والقضائية وكل مايتعلق بهم، لذلك نجد ان الإمام، جعله حاكما، ولم يقل قاضيا، ردا على سؤال السائل فقد كان بخصوص القضاء، أي ان الفقيه الذي يتصف بالصفات التي حددتها لكم يا شيعة «من كان منكم»، فله ان يكون عليكم حاكما وليس فقط قاضيا ويمنكم الرجوع اليه في خصوماتكم لانه سيكون فقيها ومتمكن من القضاء فيها.

وقد استنبط الشيخ الأنصاري، في كتاب «القضاء والشهادات»، من كلام الإمام عليه السلام: «إني قد جعلته عليكم حاكماً»، أن ولاية الفقيه هي في الأمور العامة، ولا تختص بالقضاء

في المنازعات، لا سيّما أنّ سياق العبارة يقتضي أن يقول الإمام: «إني قد جعلته عليكم حكماً»، وعدوله عن «حكم» إلى «حاكم» يفيد بعدم اقتصار دائرة نفوذ أحكام الفقيه العادل على القضاء في الدعاوى، وبأنّ أحكامه نافذة في الأمور العامّة، أي أنّ كلّ أمر جزئيّ أو كليّ عامّ للإمام، والسلطان حقّ التسلّط عليه والتدخّل فيه، فإنّ الحاكم المنصوب، من قبله، له أيضاً ذلك التسلّط وتلك الولاية؛ ثم إنّ الظاهر، من الروايات المتقدّمة، نفوذ حكم الفقيه في جميع خصوصيّات الأحكام الشرعيّة وفي موضوعاتها الخاصّة، بالنسبة إلى ترتّب الأحكام عليها، لأنّ المتبادر عرفاً من لفظ «الحاكم» هو المتسلّط على الإطلاق، فهو نظير قول السلطان لأهل بلده: «جعلت فلاناً حاكماً عليكم».

حيث يفهم منه تسلّطه على الرعيّة في جميع ما له دخل في أوامر السلطان جزئياً أو كلياً. ويؤيّد العدول عن لفظ «الحكم» إلى «الحاكم»، مع أنّ الأنسب في السّياق، حيث قال: فارضوا به حكماً، أن يقول: «إني قد جعلته عليكم حكماً». (الأنصاري، ١٤١٥: ٤٩-٤٨) وبتوضيح دلالة هذه الرواية، إضافة الى تمامها سندنا نكون قد حصلنا على دليل معتبر ثان على الولاية العامة للفقيه.

٢. الدليل العقلي

لو امعنا النظر لوجدنا ان البارئ جل وعلا لم يجعل ارضه خالية من حجة ابداء فمن بزوغ فجر الإسلام إلى يوم الدين يوجد معصوم، بدأ من نبيه محمد ﷺ ومن بعده امير المؤمنين علي عليه السلام وصولاً الى ابنهم الحجة بن الحسن عليه السلام وبغيته الكبرى من الغير معقول بقاء امر المسلمين بدون مدبر ومولى، لذا نجد ان من المنطق والعقل والذي اتبعه النبي ﷺ في صدر الرسالة تعين خلف لرعاية أمر الأمة، كذلك هذا ما فعله ابنه الحجة ابن الحسن عليه السلام بأن ينصب نائب له في غيبته الكبرى، كما فعل ذلك في غيبته الصغرى، وهذا النائب هو الولي الفقيه العام، الذي يتولى امور الأمة وشؤونها، حفاظاً على مصالحها ونظامها.

وان قلت ان الولي الفقيه غير الإمام المعصوم، قلت ان الشئ افضل من عدمه، فأن عدم وجود الإمام المعصوم يجر من الفوضى في امور الأمة والولايات التي يمكن تفاديها بوجود نائبه. فأن الحياة ليست فقط فتاوى شرعية منفصلة عن الواقع حتى نبقى نحتاج الفقيه حينها، وانما لضمان الحياة الاجتماعية المنظمة للأمة المنسجمة مع الشريعة في زمن يخلو من المعصوم لا بد ومن الضروري وجود الولي الفقيه العام، لأنه عالم بالشريعة والمجتمع وكيفية التنقيح بينها للوصول الى جادة الأمان. فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعا للفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع اليه في الحكم، والفصل، والقضاء، وذلك من مختصاته لا يجوز لأحد ان يتولاها دونه إلا بأذنه، كما لايجوز إقامة الحدود والتعزيرات إلا بأمره وحكمه.

وهذه المنزلة او الرئاسة اعطاها الإمام للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائبا عنه في حال الغيبة، ولذلك يسمى نائب الإمام. (المظفر، ٢٠١٢: ١٢)

وهذا ما نجده واضحا في كلمات آية الله جوادي آملّي بهذا الشكل:

إنّ حياة الإنسان الاجتماعية وكماله الفردي والمعنوي تتطلّب، من جانب قانوناً إلهياً في الأبعاد الفردية والاجتماعية، مصوناً ومحفوظاً من الضعف والنقص والخطأ والنسيان، وتحتاج، من جانب آخر، إلى حكومة دينية وحاكم عالم وعادل لتحقيق وإجراء ذلك القانون الكامل. والحياة الإنسانية لا تتحقق، في بعدها الفردي والاجتماعي، بدونهما أو بأحدهما، وفقدانهما في البعد الاجتماعي يوجب الهرج والمرج وفساد المجتمع الذي لا يقره أيّ شخص عاقل.

وهذا البرهان الذي هو دليل عقلي، ولا يختص بأرض وزمن معيّنين، يشمل زمان الأنبياء ﷺ. ولما كانت نتيجته ضرورة النبوة، فإنه يشمل أيضاً، ما بعد نبوة الرسول الخاتم ﷺ ما يعني أنّه يفضي إلى ضرورة الإمامة، وكذلك إلى عصر غيبة الإمام المعصوم وحاصله ضرورة ولاية الفقيه. (راجع: الواعظي، ٢٠١٢: ٢١٤)

الإستدلال على الولاية العامة بأدلة الولاية الخاصة

يوجد اجماع بين الفقهاء على ولاية الفقيه الخاصة، بينما الخلاف يقع بينهم في ولاية الفقيه العامة، وقد استدلو أصحاب الولاية الخاصة بالأمر الحسبية بالآخذ بالقدر المتيقن منها. لذلك يمكن الإستدلال بادلة الولاية الخاصة على العامة، بتوسيع دائرة شمول الأمور الحسبية وعدم الإكتفاء بالقدر المتيقن منها، وانما لو تأملنا تعريفها ودققنا فيه أكثر لوجدناه يشمل أمور أخرى من باب الأولوية، فالمقصود من الأمور الحسبية هي ما لا ترتضي الشريعة المقدسة تركه في عصر الغيبة لما له علاقة وثيقة بأفراد المجتمع وتنظيم حياتهم، فالصغير الذي لا ولي له أب أو جد أو وصي من قبلهما هل تبقى أموره معلقة الى بلوغه ليتولى امر نفسه، وكذلك أمور المجتمع المرتبطة بحفظ نظام المسلمين، والدفاع عن ثغورهم وصيانتها، والتصرف بالأموال العامة والنفوس كالجهاد، لو امعنا النظر لوجدناها تبلغ من الأهمية ان تترك دون تولي، او من باب الأولى عدم تركها دون تولي، او نقول: ان امر الصغير لا تفضل الشريعة تركها دون ولي فكيف بالأمور المهمة التي تشمل كل افراد المجتمع.

الخاتمة

في الخاتمة نتناول النتائج والتوصيات، وكما يأتي؛ تكمن النتائج في:

- يمكن الإستدلال بأدلة الولاية الخاصة على الولاية العامة.
- ولاية الفقيه العامة، مستمدة شرعيتها من ادلة نقلية وعقلية.
- الولاية العامة لا بد منها لضمان حياة اجتماعية منسجمة مع الشريعة.
- ناتج الدليل العقلي، لا يختص بأرض وزمن معينين، فكما انه يشمل زمان الأنبياء عليهم السلام. ولما كانت نتيجته ضرورة النبوة، فإنه يشمل أيضاً، ما بعد نبوة الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله ما يعني أنه يفرض الى ضرورة الإمامة، وكذلك إلى عصر غيبة الإمام المعصوم وحاصله ضرورة ولاية الفقيه.
- الولاية العامة، نظرية معاصرة للحياة، وملبية لمتطلباتها، لانها نابعة من دين معاصر للحياة.

- ولاية الفقيه العامة، مستمرة باستمرار زمن غيبة الامام، لانها بتنصيبه وبأشرافه.
- ولاية الفقيه العامة، ممهدة لزمن الظهور.
- ولاية الفقيه العامة، حل ناجع لزمن كثر فيه السياسين الوصوليين اللاهادين.

يمكننا ان نقول بأن توصياتنا من هذا البحث:

- من المفيد ان تكون نظرية ولاية الفقيه العامة كمنهج دراسي معتمد في جامعة الزهراء عليها السلام لما للمرأة الحوزوية الواعية من تأثير ايجابي على الأسرة بشكل خاص، والمجتمع بشكل عام.
- الترويج اكثر لهذه النظرية، لحاجة مجتمعنا الماسة لها، في زمن كثرت فيه الهفوات من الحكام، وزاد المتسلقين على ظهور العامة للوصول الى السلطة لاجل المصالح الشخصية، تاركين مصالح العامة تحت ارجلهم.
- استغلال المنبر الحسيني في نشر الوعي بهذه النظرية الإلهية.
- محاولة التمهيد لتطبيق هذه النظرية.
- بعد نشر الوعي الشعبي بالنظرية محاولة توعية الشعب بالطلب من العلماء بتنفيذها، لاجل الأمة ورعاية حقوقها ومصالحها المهتوكة.
- التفكير الجدي في الوصول الى تطبيق النظرية، للمساهمة في التمهيد لظهور دولة الحق الحققة المرتقبة، تحت راية الحجة ابن الحسن عليه السلام.

قائمة المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. الأنصاري، مرتضى (١٤١٥). القضاء والشهادات. قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.
٣. ترايبي علي اكبر. ويحيى الرهائي (١٤١٩). الموسوعة الرجالية الميسرة أو معجم رجال الوسائل. تحت إشراف: آية الله جعفر السبحاني. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
٤. الجزائري المروج، السيد محمد جعفر (٢٠٠٧). هدي الطالب الى المكاسب. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
٥. الجواهري، محمد (١٤٢٤). المفيد من معجم رجال الحديث. الطبعة الثانية. قم: منشورات مكتبة المحلاتي.
٦. الحر العاملي، محمد بن الحسن (١٤٠٩). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٧. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي (١٤٢١). شرح البداية في علم الدراية. قم: منشورات مكتبة المحلاتي.
٨. الصدوق، محمد بن علي (١٤٠٥). كمال الدين وتمام النعمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٩. الكليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧). الكافي. المحقق: علي أكبر غفاري. الطبعة الرابعة. طهران: دار الكتب الإسلامية.
١٠. محمد صنفور علي (٢٠١١). المعجم الاصولي. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
١١. مركز نون للتأليف والترجمة (٢٠١٢). دروس في ولاية الفقيه. بيروت: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية.
١٢. المظفر محمد رضا (٢٠١٢). عقائد الإمامية. بغداد: مؤسسة أم أبيها.
١٣. الواعظي احمد (٢٠١٢). الحكومة الإسلامية. بيروت: جمعة المعارف الإسلامية الثقافية.

