



دو فصلنامه علمی سراج

شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳

# دو فصلنامه سراج

تکنیک‌های امر به معروف در حوزه حجاب با رویکرد فقهی و تربیتی

محمد مهدی ساجدی

جایگاه معاد در مسیحیت

امیر رضا رهبر

بررسی جزء قرآن بودن «بسم الله الرحمن الرحيم»

مجتبی همراه

چالش‌های اجتماعی نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه و راهکارهای برون‌رفت

از این چالش‌ها

محمد جواد فیض زاده

حجیت شهرت فتوایی از دیدگاه آیت‌الله خویی ره و آیت‌الله سبحانی

رضا شیخ محمدی گنبر

مراد از مَوْنَةٌ سَنَةٌ در بحث خمس و تطبیق آن با عصر حاضر

علی پاشازاده

مفهوم‌شناسی قضاوت در روایات و تطبیق آن بر حقوق موضوعه و تأثیر آن بر شرایط قاضی

مقرر در حقوق موضوعه

سینا مقدمی





# دوفصلنامه سراج

دسته‌بندی موضوعی: علوم اسلامی

ناشر: حوزه علمیه بناب

قطع: وزیری

دوره انتشار: دوفصلنامه

وابسته به: حوزه علمیه حضرت ولی عصر (عج) بناب

تلفن: ۰۴۱۳۷۷۳۳۷۸۱

آدرس اینترنتی [howzehbonab.ir](http://howzehbonab.ir)

صاحب‌امتیاز: حوزه علمیه حضرت ولی عصر (عج) بناب

مدیرمسئول: محمد طاهرزاده

سردبیر: حجت ولایی راد

هیئت تحریریه:

روح الله مرتضوی‌نیا

قادر غدیری

حامد شمس

میلاد شریف

حسین باقری

ویراستار فارسی: رضا سبحانی

پست الکترونیک: [pajooresh.hbonab@gmail.com](mailto:pajooresh.hbonab@gmail.com)

محل انتشار مجله: آذربایجان شرقی بناب خیابان باهنر روبه‌روی ایستگاه رادیو حوزه علمیه ولیعصر (عج) بناب

سال آغاز انتشار مجله: ۱۴۰۳

## فهرست مقالات

---

- تکنیک‌های امر به معروف در حوزه حجاب با رویکرد فقهی و تربیتی - محمدمهدی ساجدی..... ۵
- جایگاه معاد در مسیحیت - امیررضا رهبر..... ۲۱
- بررسی جزء قرآن بودن «بسم الله الرحمن الرحيم» - مجتبی همراه..... ۳۱
- چالش‌های اجتماعی نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه و راهکارهای برون‌رفت از این چالش‌ها - محمدجواد فیض‌زاده..... ۵۳
- حجیت شهرت فتوایی از دیدگاه آیت‌الله خویی ره و آیت‌الله سبحانی - رضا شیخ محمدی گنبر..... ۸۹
- مراد از مَوْوَنَةٌ سَنَةٌ در بحث خمس و تطبیق آن با عصر حاضر - علی پاشازاده..... ۱۰۵
- مفهوم‌شناسی قضاوت در روایات و تطبیق آن بر حقوق موضوعه و تأثیر آن بر شرایط قاضی مقرر در حقوق موضوعه - سینا مقدمی..... ۱۱۵





## تکنیک‌های امر به معروف در حوزه حجاب با رویکرد فقهی و تربیتی

محمد مهدی ساجدی<sup>۱</sup>

### چکیده

امر به معروف یکی از ضروری‌ترین دستورهای دین اسلام بوده به گونه‌ای که تحقق آرمان‌های اسلامی در جامعه، منوط به اجرای آن می‌باشد. حجاب نیز یکی از هنجارهای اجتماعی در نظر جامعه اسلامی محسوب می‌گردد. برای تحقق چنین هنجاری باید از تکنیک‌هایی که مورد تأیید فقه اسلامی بوده و جنبه‌های تربیتی را نیز داراست استفاده کرد. در این مقاله برای دستیابی به تکنیک‌های فقهی و تربیتی امر به معروف در بحث حجاب با روش توصیفی و تحلیلی همراه با گردآوری کتابخانه‌ای شروع به گردآوری مطالب شده است. به خاطر اختصار این مقاله در بحث تکنیک‌های فقهی، به سه مورد و در بحث تکنیک‌های تربیتی به دوازده مورد اشاره شده است.

**واژگان کلیدی:** امر به معروف، حجاب، تکنیک‌های فقهی، تکنیک‌های تربیتی.

<sup>۱</sup> طلبه سطح ۲ مدرسه امام کاظم علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

## مقدمه

امر به معروف یکی از ضروری‌ترین دستورهای دین اسلام بوده به گونه‌ای که تحقق آرمان‌های اسلامی در جامعه منوط به اجرای آن می‌باشد. حجاب نیز یکی از هنجارهای اجتماعی در نظر جامعه اسلامی محسوب می‌گردد. برای تحقق چنین هنجاری باید از تکنیک‌هایی که مورد تأیید فقه اسلامی بوده و جنبه‌های تربیتی را نیز داراست استفاده کرد؛ ولی متأسفانه در جامعه کنونی امر به معروف به ویژه در بحث حجاب رو به فراموشی است و نیاز به احیاسازی دارد. در موضوعات امر به معروف و حجاب به صورت جداگانه مقالات و کتب زیادی نوشته شده، اما برای احیاسازی فریضه امر به معروف در موضوع خاصی مثل حجاب نیاز به تکنیک‌هایی هست که هم مورد تأیید فقه شیعی باشد و هم جنبه‌های تربیتی رعایت شده باشد، لکن در این زمینه مطالعات زیادی وجود ندارد، فلذا این مقاله در صدد است تا با روش توصیفی و تحلیلی همراه با گردآوری کتابخانه‌ای تکنیک‌هایی برای امر به معروف در حوزه حجاب با رویکرد فقهی و تربیتی ارائه کند.

## مفهوم‌شناسی

در عنوان این مقاله سه واژه وجود دارد که نیاز به مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی دارند.

الف: امر      ب: معروف      ج: حجاب

- الف: واژه امر

در کتاب معجم مقاییس اللغة<sup>۱</sup> برای ماده (ا م ر) پنج معنا ذکر شده است:

۱- امر که جمعش نیز امور است به معنای شیء

۲- امر به معنای ضدالنهی (طلب)

۳- امر به معنای نماء و برکت

۴- امر به معنای مَعْلَم (علامت راه)

۵- تعجب<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup>-بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۱ ص ۱۳۷

<sup>۲</sup>- امر(الهمزه و المیم و الراء) اصول خمسة: الامر من الامور والامر ضد النهی و الامر النماء والبركة والمعلم بفتح المیم و العجب



معنایی که در این بحث مراد است امر به معنای طلب می‌باشد. مرحوم مظفر (رحمت‌الله علیه) در بحث معنای لغوی امر آورده که در منظر لغت امر به معنای طلب عالی از دانی می‌باشد فلذا به طلب دانی از عالی یا طلب مساوی از مساوی امر گفته نمی‌شود و اگر گفته شود به نحو عنایت (قرینه) یا مجاز می‌باشد.

دلیل مرحوم مظفر تبادر و صحت سلب لفظ (ا م ر) از طلب غیر عالی می‌باشد.<sup>۱</sup>

- ب: واژه معروف

درباره معنای لغوی واژه معروف ابن منظور در لغت‌نامه لسان العرب<sup>۲</sup> به طور خلاصه به این مطلب اشاره دارد که هر چیزی که نفس، آن را خیر می‌داند معروف است و معروف در احادیث و روایات اسمی است که جامع برای هر چیزی است که از طاعت خدا و تقرب به خدا و احسان شناخته می‌شود و...<sup>۳</sup>

### معنای اصطلاحی امر به معروف

درباره تعریف اصطلاحی امر به معروف شهید ثانی در کتاب شرح لمعه<sup>۴</sup> آورده است:

(امر به معروف یعنی واداشتن مردم به کارهای واجبی که باید انجام شوند، به وسیله زبان یا

عمل).<sup>۵</sup>

- ج: واژه حجاب

در لغت‌نامه لسان العرب آمده: (حجاب اسم هر چیزی است که به وسیله آن پوشانده می‌شود و هر چیزی که بین دو شیء حائل می‌شود).<sup>۶</sup> همچنین در لغت‌نامه مصباح المنیر آمده<sup>۷</sup>: (به ستر حجاب گفته شده چون که از مشاهده منع می‌کند و اصل در حجاب جسمی است که بین دو جسد حائل است).

<sup>۱</sup>- رک: مظفر، اصول الفقه، ص ۸۲ و ۸۳

<sup>۲</sup>- ابن منظور، لسان العرب، ج ۳ ص ۲۵۸۴

<sup>۳</sup>- المعروف واحد: ضد النکر و هو کلّ ما تعرفه النفس من الخیر و تبسبا به و تطمئنّ الیه... و قد تکرّر ذکر المعروف فی الحدیث، و هو اسم جامع لكلّ ما عرف من طاعة الله و التقرب الیه و الاحسان الی الناس، و کلّ ما تدبّ الیه الشرع و نهی عنه من المحسنات و المقبّحات و هو من الصفات الغالبه ای امر معروف بین الناس اذا راوه لاینکرونه

<sup>۴</sup>- العاملی، الروضه البهیة فی شرح للمعه الدمشقیه، ج ۲ ص ۳۳

<sup>۵</sup>- وهو الحمل علی الطاعة قولاً او فعلاً

<sup>۶</sup>- الحجاب اسم ما احتجب به و کلّ ما حال بین شیئین (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۷۴۶)

<sup>۷</sup>- قیل للستر (حجاب) لانه یمنع المشاهده و الاصل فی الحجاب جسم حائل بین جسدین (المقری الفیومی، مصباح المنیر،

در اصطلاح شرعی، حجاب یعنی پوشاندن تمام بدن از غیر محارم توسط زن به جز گردی صورت و دست‌ها تا میچ<sup>۱</sup> - باید به این نکته توجه داشت که حجاب به معنای شرعی دارای دو بُعد سلبی و ایجابی است؛ بُعد ایجابی آن وجوب پوشش بدن طبق محدوده شرعی و بُعد سلبی آن حرمت تبرّج، خودنمایی و جلوه‌گری در مقابل نامحرم است<sup>۲</sup>

شهید مطهری در کتاب مسئله حجاب این نکته را آورده‌اند که: (استعمال کلمه حجاب در مورد پوشش زن یک اصطلاح نسبتاً جدید است. در قدیم و مخصوصاً در اصطلاح قدما ستر که به معنای پوشش می‌باشد، استفاده شده است.

فقها چه در کتاب الصلوة و چه در کتاب النکاح که متعرض این مطلب شده‌اند کلمه ستر را به کار برده‌اند نه کلمه حجاب را. بهتر این بود که این کلمه عوض نمی‌شد و ما همیشه همان کلمه ((پوشش)) را به کار می‌بردیم، زیرا چنانچه گفتیم معنی شایع لغت ((حجاب)) پرده است و اگر در مورد پوشش به کار برده می‌شود به اعتبار پشت پرده واقع شدن زن است و همین امر موجب شده که عدّه زیادی گمان کنند که اسلام خواسته است زن همیشه پشت پرده و در خانه محبوس باشد و بیرون نرود.<sup>۴</sup>

## ادله وجوب حجاب

برای اثبات وجوب حجاب به آیات و روایات متعددی اشاره شده است که به ذکر ۲ مورد اشاره می‌شود:

۱- و زینت و آرایش خود جز آنچه قهراً ظاهر می‌شود (بر بیگانه) آشکار نسازند، و باید سینه و بر و دوش خود را به مقنعه بپوشانند و زینت و جمال خود را آشکار نسازند جز...<sup>۵</sup>

۲- ای پیغمبر (گرامی) به زنان و دختران خود و زنان مؤمنان بگو که خویشتن را به چادر فرو پوشند که این کار برای اینکه آنها (به عفت و حرّیت) شناخته شوند تا از تعرض

<sup>۱</sup> - (ویجب سترالمراه تمام بدن‌ها عن عدا الزوج والمحارم آلا الوجه والكفین مع عدم التلذذ والریبه)

<sup>۲</sup> - الطباطبائی الیزدی، العروه الوثقی (مع تعلیقات المرجع الدینی آیه الله العظمی الشیخ محمدالفاضل اللنکرانی)، جلد اول، ص

<sup>۳</sup> - همان

<sup>۴</sup> - مطهری، مسئله حجاب، ص ۷۳

<sup>۵</sup> - وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ... [سوره نور، آیه ۳۱]

و جسارت (هوس‌رانان) آزار نکشند بسیار نزدیک‌تر است و خدا (در حق خلق) بسیار آمرزنده و مهربان است.<sup>۱</sup>

## ادله وجوب امر به معروف

درباره وجوب امر به معروف یکبار بحث عقلی مطرح می‌گردد و یکبار بحث نقلی. بعضی از فقها فرموده‌اند که وجوب آن فقط شرعی است و عقلی نیست؛ ولی بعضی دیگر نیز قائل شده‌اند که وجوب آن عقلی نیز می‌باشد، یعنی عقل با قطع نظر از حکم شارع به طور مستقل حکم به وجوب آن می‌کند، و این‌طور استدلال کرده‌اند: امر به معروف، لطف می‌باشد در انجام واجبات، و در علم کلام ثابت شده که لطف بر خدا واجب است به حکم عقل تا اینکه غرض خدا از تکلیف، حاصل گردد.<sup>۲</sup> از حیث نقلی نیز برای اثبات وجوب امر به معروف آیات و روایات کثیری وجود دارند. مانند:

۱- باید از میان شما دسته و جمعیتی باشند که مردم را به خیر و نیکی دعوت کنند و مردم را امر به معروف و نهی از منکر کنند.<sup>۳</sup>

۲- حدیث از پیامبر اکرم (صلوات‌الله‌علیه): باید امر به معروف و نهی از منکر کنید که اگر این وظیفه را رها کردید، قطعاً خداوند متعال اشرار شما را بر نیکان شما مسلط خواهد کرد و آن وقت نیکان شما دعا خواهند کرد؛ اما خدای متعال دعای آنها را مستجاب نخواهد فرمود.<sup>۴</sup> در بحث وجوب امر به معروف درباره مطالب زیادی بحث شده است از جمله آنها عینی بودن یا کفایی بودن وجوب امر به معروف است. بنا بر نظر اقوی امر به معروف وجوب کفایی دارد. بدین معنا که بر همه واجب است امر به معروف نمایند، لکن اگر اشخاصی امر به معروف کنند که کفایت کند، دیگر نیازی به امر به معروف دیگران وجود نیست. زیرا که در آیه (ولتکن منکم امه...) من بعضیه آمده است، همچنین هدف و غرض شرعی از امر به معروف تحقق یافتن معروف

۱- یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (سوره احزاب، آیه ۵۹)

۲- قارویی، التضیّد فی شرح الروضه الشّهید، ج ۱۲ ص ۱۸۳

۳- ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف... [آل عمران آیه ۱۰۴]

۴- لتامرّن بالمعروف و لتنهّن عن المنکر او لیسلمن الله شرارکم علی خیارکم فیدعو خیارکم فلا یستجاب لکم

می‌باشد، و در این غرض شرط نیست که مباشر معینی باشد، پس اگر وقوع معروف حاصل شود وجوب رفع می‌شود و این معنای کفایی بودن است.<sup>۱</sup>

### شرایط وجوب امر به معروف

امر به معروف بر تمام افراد عاقل و بالغ با شرایط زیر واجب است:

۱- کسی که می‌خواهد امر به معروف کند باید یقین داشته باشد که طرف مقابل مشغول ترک واجبی است.

۲- احتمال دهد که امر او اثر دارد. خواه اثر فوری داشته باشد یا غیرفوری، کامل یا ناقص، بنابراین اگر بداند هیچ اثر نمی‌کند واجب نیست.

۳- در امر او مفسده و ضرری نباشد، چه ضرر جانی یا عرضی و آبرویی یا مالی قابل توجهی نسبت به خودش یا سایر مؤمنین.

۴- اصرار شخص بر ترک واجب.<sup>۲</sup>

### تکنیک‌های امر به معروف با رویکرد فقهی

برای امر به معروف مراتبی هست که در صورت تأثیر مرتبه پایین‌تر جایز نیست که به مرتبه بالاتر تعدی کرد.

۱- مرحله انکار قلبی: این مرحله در روایات متعدد مورد تصریح قرار گرفته است؛ اما

مقصود از انکار قلبی چیست؟ در این زمینه دو نکته از منابع اسلامی قابل استفاده

است. اول اینکه انسان باید نسبت به ارزش‌ها و ضدارزش‌های دینی حساسیت

درونی و قلبی داشته باشد و بی تفاوت نباشد. نکته دوم اینکه ناخرسندی قلبی خود

را به‌طور کلی نسبت به گناه یا ترک معروف و در موضوع مورد بحث این مقاله نسبت

به بی‌حجابی اظهار نماید، تا فرد متأثر شود و آن را تکرار ننماید و گرنه صرف

ناراحتی قلبی بدون اظهار کفایت نمی‌کند؛ بنابراین باید ناراضی قلبی را با نگاه،

اشاره، چهره گرفته و... اظهار کنیم تا شخص متنبه شده و از گناه روی‌گردان شود.

ناگفته پیداست، گاهی روش‌های مثبت و بروز دادن مهربانی در مقابل شخص

بدحجاب، موجب راهنمایی و موعظه او می‌شود. اما عبوس کردن چهره و نشان دادن

۱- رک: العاملی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة، ج ۲ ص ۳۳ و ۳۴

۲- رک: العاملی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة، ج ۲ ص ۳۵ و موسوی خمینی، ترجمه تحریر الوسیله، ج ۲ ص

مخالفت مربوط به گستاخی است که به معصیت خود مباحثات می‌کند. در مقابل چنین کسانی نباید کوتاه آمد؛ بلکه باید در برابر آنان چهره درهم کشید.<sup>۱</sup>

۲- انکار زبانی: هرگاه مرحله انکار و ابراز ناراحتی قلبی نسبت به بدحجابی مؤثر واقع نشد، نوبت به مرحله دوم می‌رسد. در این مرحله که خود نیز مراتبی دارد، گاهی شرایط و زمینه‌های لازم اثربخشی وجود ندارد و باید با زبان دوستانه، نرم و آرام تذکر داد و اگر تذکر با زبان نرم مؤثر نیفتاد، با لحن تند و خشن، و اگر باز مؤثر نیفتاد، با لحنی تندتر باید امر به معروف کرد. گاهی امر به معروف به صورت غیر صریح و در لفافه و کنایه‌گویی اثربخش است، ولی بعضی اوقات باید با زبان صریح و روشن امر نمود.

گاهی موعظه در خلوت مؤثر واقع می‌شود، اما گاهی اوقات چاره‌ای جز آشکارا گفتن نیست، اگر امر در خلوت اثربخش باشد باید به همان عمل شود. گاهی نیز در این مرحله توبیخ و ملامت، یا تشویق و ترغیب، سخن حکیمانه و استدلالی ساده و... به کار می‌آید. به هر روی از زبان باید به تناسب شرایط و با مخاطب‌شناسی بهره برد.<sup>۲</sup> این مرحله خود درجات و ظرافت‌هایی دارد که بیشتر فقها به آنها توجه می‌دهند.

براین اساس اگر هدف شخص امر به معروف با موعظه و ارشاد و سخن نرم و ملایم تأمین می‌شود، باید به همین‌گونه عمل نماید و تجاوز از این حد به مراحل بالاتر جایز نیست. اگر برپاداشتن معروف بر خشن سخن گفتن و به شدت امر کردن و تهدید و ترساندن آنها متوقف باشد، این کار جایز و بلکه واجب است، اما از دروغ گفتن باید پرهیز شود. اگر بعضی از مراتب امر به معروف زبانی، اذیت و اهانت کمتری برای مخاطب نسبت به برخی از درجات داشته باشد، باید به همان مقدار اکتفا شود و به مرتبه بعد نرود، بنابراین اگر فرض بر این باشد که پند و اندرز با زبانی نرم و ملایم و چهره‌ای گشاد اثربخش است، و یا احتمال این موضوع در کار باشد و آزار و اهانت آن و کناره‌گرفتن و روی برگرداندن و مانند اینها کمتر باشد، باید به همان اکتفا شود و تعدی و تجاوز از گفتار به مرتبه بعد جایز نیست و در هر حال افراد از نظر امر و مأمور و دیگر شرایط مختلف و متفاوت هستند و باید از ساده و ساده‌تر شروع کرد.<sup>۳</sup>

۱- رک: عابدی میانجی، امر به معروف و نهی از منکر در آینه قرآن کریم، ص ۱۷۶، ۱۷۸

۲- رک: همان، ص ۱۸۰، ۱۸۱

۳- رک: موسوی الخمینی، ترجمه تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۳۱۰ الی ۳۲۲

۳- مرحله انکار عملی: در آیین حیات‌بخش اسلام برای اجرای فریضه امر به معروف مراحل و مراتبی در نظر گرفته شده است. پیش‌ازین، دو مرحله از امر به معروف بیان کردیم، اکنون باید گفت که اگر دو مرحله قبل، یعنی انکار قلبی و انکار زبانی مؤثر واقع نشد، باید از انکار عملی بهره برد و معروف را در جامعه گسترش داد. در بحث انکار عملی نیز فقها به درجاتی اشاره کرده‌اند. به طور خلاصه:

- ۱- فاصله انداختن میان گناهکار و گناه.
  - ۲- گرفتن دست گناهکار و کنارزدن او یا برداشتن ابزار گناه و تصرف در آن.
  - ۳- از بین بردن یا خراب نمودن ابزار گناه.
  - ۴- حبس و تأدیب و تنبیه گناهکار.
  - ۵- زدن گنهکار و آزار دادن او.
  - ۶- کشتن وقتل گنهکار (در مواردی خاص یا با اجازه حاکم اسلامی).
- و...<sup>۱، ۲</sup>

باید به این نکته توجه داشت که این درجاتی که در مرحله انکار عملی گفته شد به صورت عام می‌باشد، ولی در مسئله مورد بحث ما ضرب و شتم اثری ندارد و گاهی مواقع نتیجه معکوس نیز می‌دهد.

### تکنیک‌های امر به معروف با رویکرد تربیتی

ضرورت انتخاب راه‌های صحیح و مناسب برای انجام این فریضه مهم یعنی امر به معروف، مخصوصاً در بحث این مقاله که حجاب می‌باشد کاملاً بدیهی و مسلم است و اگر امر به معروف با روش‌های مناسبی صورت نگیرد، ممکن است عکس‌العمل منفی در مخاطب ایجاد کرده و تبعاتی سوء و پیامدهایی منفی که ناشی از به‌کار بستن روش‌های نامناسب در جامعه هست، به دنبال داشته باشد. برای آگاهی از روش‌های صحیح به طور مختصر به چند مورد اشاره می‌شود.

۱- آگاهی بخشیدن: یکی از مهم‌ترین عوامل گمراهی انسان ندانستن حقیقت است. از تکنیک‌هایی که می‌توان برای اصلاح شخص بی‌حجاب یا بدحجاب استفاده کرد،

۱- رک: عابدی میانجی، امر به معروف و نهی از منکر در آینه قرآن کریم، ص ۱۸۵

۲- در مورد مرحله انکار زبانی مطالب زیادی مطرح شده که به علت اختصار این مقاله، اشاره به آنها نشد.

- آگاهی بخشیدن به اوست؛ اگر آن شخص از خطرات و آسیب‌های بی‌حجابی و همچنین دلایل منطقی حجاب آگاه شود احتمال تأثیرپذیری بالاتر می‌رود.<sup>۱</sup>
- ۲- تدریج: این توقع اشتباه است که انتظار داشت با یک گفتگو شخص بی‌حجاب مثل افراد باحجاب دیگر شود، در صورت امکان باید شخص بی‌حجاب را با تدریج به سمت این فریضه الهی سوق داد.<sup>۲</sup>
- ۳- روش غیرمستقیم: گاه امر به معروفی اثر می‌بخشد که مستقیماً با مخاطب گفتگو شود، اما بعضاً به‌خاطر برخی شرایط زمانی و مکانی و... امر به معروف مستقیم اثر منفی دارد. بر پایه تحقیق در برخی موارد برترین تحولات در وجود آدمی با تأثیر غیرمستقیم نمودار می‌شود. توجه به آموزش‌های ظریف و غیرمستقیم در رفتار بزرگان دین ما نیز دارای منزلتی والاست. امامان ما گاه برای تعلیم مسائل به دیگران از مثال بهره می‌گرفتند. گاه در قالب دعا آموزش می‌داده‌اند و گاه این درس‌ها را با عمل خویش بیان می‌کردند. القای غیرمستقیم بهترین و محترمانه‌ترین شیوه نصیحت است. القای غیرمستقیم در این زمان به‌عنوان یکی از ابزارهای مهم و اساسی انتقال معانی و مفاهیم تلقی می‌گردد.<sup>۳</sup> نمونه‌ای از نصیحت به روش القای غیرمستقیم نیز رفتار امام حسن و امام حسین با پیرمردی است که وضو را به طور صحیح انجام نمی‌داد.<sup>۴</sup>
- ۴- شناخت موقعیت و شرایط مخاطب: متأسفانه در بعضی مواقع ممکن است با افرادی برخورد کرد که دارای تفکر و رفتاری مخالف با آموزه‌های اسلامی هستند و دچار احساسات شده و گفتار و کردار آنها را ناشی از عناد و لجاجت تصور کنیم، چه نیکوست که اندکی اندیشیده و خود را به‌جای آنها قرار داده و فکر کرد؛ زیرا اگر

<sup>۱</sup>- رک: معاونت امر به معروف و نهی از منکر نمسا- دایره تحقیقات و پژوهش، امر به معروف و نهی از منکر، ص ۳۷

<sup>۲</sup>- رک: همان

<sup>۳</sup>- همان، ص ۳۸ و ۳۹

<sup>۴</sup>- امام حسن و حسین در کودکی با پیرمردی برخورد کردند که مشغول وضوگرفتن بود، ولی متوجه شدند که او وضو را درست و نیکو نمی‌گیرد، حسنین (برای این که آن پیرمرد را آگاه نمایند) با یکدیگر به جروبخت پرداخته و هر کدام به دیگری می‌گفت که وضوی من از تو صحیح‌تر است! سپس به آن پیرمرد گفتند که ما هر دو وضو می‌گیریم و تو بین ما قضاوت کن که کدام یک وضویش بهتر است؟! آنگاه بعد از وضو از پیرمرد پرسیدند که کدام یک از ما نیکوتر وضو گرفتیم؟! پیرمرد(که متوجه ماجرا شده بود) گفت: شما هر دو بسیار خوب وضو گرفتید، ولی من پیرمرد نادان بودم که وضوی خوبی نگرفته بودم! و اکنون طریقه صحیح وضوگرفتن را از شما آموخته و به برکت وجودتان و به دنبال دلسوزی شما بر پیروان جدّ خود، از این پس خود را اصلاح می‌کنم.(ترجمه سلیس روایت)

<sup>۵</sup>- مجلسی، بحار الانوار، جلد ۴۳ ص ۳۱۹

خود او هم شرایط سنی، محیط خانوادگی، اجتماعی و تحصیلی و... آنها را داشت آیا مثل آنان نمی‌اندیشید؟ بنابراین، باید از شتاب در قضاوت و داوری درباره مردم پرهیز کرد و معیار سنجش افراد را محیط و طرز تفکر آنها قرار داد آنگاه با رعایت مصلحت و متناسب با موقعیت و سن او به درمان و اصلاح وی پرداخت.

شخص آمر به معروف باید مخاطب خود را بشناسد، روحیات، گرایش‌ها، حساسیت‌های سنی، گروهی، شغلی و سیاسی او را بادقت موردنظر قرار دهد. انتخاب شیوه امر به معروف، کلمات، تعبیر، کیفیت محتوا و روش بیان باید بر اساس روان‌شناسی مخاطب باشد. ممکن است با یکی صحبت ابتدایی و اندک کافی باشد و با دیگری سخن استدلالی ضروری باشد. یکی از زبان احساسی و شاعری متأثر می‌شود و دیگری از داستان و...

ناصر زبردست باید با هر کس به اندازه ظرفیت اندیشه او صحبت کند، کسانی در امر به معروف موفق هستند که تمام شرایط زمانی و مکانی و روانی و اجتماعی را در نظر بگیرند تا کلامشان بیشتر اثر کند. گاهی امر به معروف در زمانی بی‌اثر ولی در زمانی دیگر مؤثر است. در این موارد باید با توجه به عنصر زمان کار خود را انجام داد به عنوان نمونه زمانی که معلم نمره خوبی به شاگرد می‌دهد اثر بیشتری دارد. زمانی که انسان هدیه‌ای به کسی می‌دهد محبوبیت بیشتری در دل او دارد و سخنش نیز مؤثرتر است<sup>۱</sup>.

۵- تکرار و تلقین: روش تلقین از هر روش دیگری تا قبل از مرحله تکلیف، از نظر روان‌شناسی رشد در تربیت دینی نوجوانان و کودکان مؤثر و سازنده است. عزاداری برای حضرت امام حسین، خود نیز نوعی استفاده از روش تلقین است. روش تلقین و تکرار بر قبول آگاهانه و آزادانه همراه با دریافت اطلاعات جانبی حول محور موضوع مورد قبول بنا شده است. روش تکرار و تلقین آمیزه‌ای است از علم و احساس. این روش نه تنها مانع از تفکر و تعقل نخواهد شد، بلکه احساس و لطایف معنوی و روحی نیز در آن به کمک اطرافیان خواهد آمد. در تربیت، تکرار یک اصل ضروری است.

در شبانه‌روز چندین بار نماز می‌خوانیم و تکرار سوره حمد در نماز یک ضرورت است. در قرآن داستان سجده فرشتگان بر آدم، و انکار ابلیس، داستان حضرت موسی و فرعون، داستان نوح و قوم لجوج او و بسیاری از داستان‌های دیگر بارها تکرار شده است. در سوره الرحمن یک آیه سی بار تکرار شده است. همه اینها بر اساس حکمت الهی تکرار شده‌اند.

۱- رک: همان، ص ۴۰ و ۴۱



حساب ایمان به خدا از یاد خدا بودن جداست ما به خدا ایمان داریم؛ اما او را فراموش می‌کنیم، باید با ذکر او ایمان خود را شکوفا کنیم. بسیاری از کسانی که گرفتار بی‌حجابی هستند با یک تذکر از کار خود دست برنمی‌دارند. چه بسیار کسانی که جداشدن از بعضی منکرات را برای خود محال می‌پندارند و فکر می‌کنند دیگر نمی‌توانند تغییر موضع دهند. به‌رحال انسان به‌قدری فراموش کار است که تذکر گاه‌به‌گاه نیز برای کافی نیست. <sup>۱</sup> لذا قرآن می‌فرماید: (خدا را زیاد یاد کنید). <sup>۲</sup>

۶- بیان خوبی‌ها در کنار امر به معروف: در امر به معروف تنها نقطه‌ضعف را مطرح نکنید. از خوبی‌ها نیز بگویید. ابتدا نقاط قوت را بگویید سپس تذکر دهید. مثلاً کسی که این کمالات را دارد چرا این کار را انجام می‌دهد؟ اگر نقاط مثبت فرد یا گروهی را پذیرفتیم و ستایش و احترام کردیم سپس نقطه منفی او را گفتیم موفق‌تر خواهیم بود.

ذکر برخی از خوبی‌های گنهکار با رعایت همه جوانب امر، در بسیاری از موارد تأثیر این فریضه را افزایش می‌دهد؛ زیرا ذکر خوبی‌ها او را به تذکردهنده خوش‌بین می‌کند و با چنین روحیه‌ای پذیرش تذکر آسان می‌گردد و تأثیر آن فزونی می‌یابد. مثلاً اگر کسی که دارای خانواده اصیلی است به او گفته شود: شأن خانوادگی شما بالاتر از این است که مثلاً از لباس‌های زننده و غربی استفاده کنید و... حتی اگر کسی از صفات نیکو هم برخوردار نباشد، می‌توان به او گفت: حیف نیست کسی مثل شما که می‌تواند انسانی وجیه، مورد محبت خدا، مردم و خویشاوندان باشد، خود را به فردی گناهکار تبدیل کند. <sup>۳</sup>

۷- عدم بیان همه عیوب به‌صورت یکجا: هنگام انجام امر به معروف باید سعی کنیم شخص بی‌حجاب را به رگبار امر به معروف ونهی از منکر نبندیم. این‌گونه امر ونهی برای بسیاری از افراد قابل تحمل نیست. دین ما نیز جمیع دستورات را یکجا به مردم اعلام نکرد؛ بلکه در طول بیست و سه سال به بیان دستورات پرداخت. <sup>۴</sup>

۸- تذکر خصوصی: در بعضی موارد تذکر دوستانه و خصوصی، مؤثرتر از افشاگری در ملا عام و در حضور دیگران است. این‌گونه تذکرها، عامل جلب‌اعتماد طرف و ایجاد روحیه اطمینان و خوش‌بینی در تذکردهنده است. حفظ شخصیت و موقعیت افراد

<sup>۱</sup> - همان، ص ۴۱ و ۴۲

<sup>۲</sup> - واذکروا الله کثیراً [سوره انفال، آیه ۴۵]

<sup>۳</sup> معاونت امر به معروف و نهی از منکر نمسا، امر به معروف و نهی از منکر، ص ۴۳

<sup>۴</sup> - رک: همان، ص ۴۵

و آبروداری به تأثیر سخن بیشتر کمک می‌کند و اگر مخاطب ما احساس کند که با امر به معروف ما رسوای عالم می‌گردد، هم متنفر خواهد شد و هم این چنین امر به معروفی اثر نخواهد بخشید<sup>۱</sup>. در روایتی از امام حسن عسکری (علیه‌السلام) چنین نقل شده است: (هرکس برادرش را پنهانی موعظه کند او را زینت داده و هرکس به صورت آشکار نصیحت کند او را سرشکسته کرده است)<sup>۲</sup>

۹- فصاحت و بلاغت: یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در افزایش تأثیر تذکر و نفوذ عمیق‌تر سخنان آمر و ناهی در مخاطب، زیبایی ادبی و شیوایی و بلاغت سخن است. متأسفانه گاهی آمران به معروف از نقشه سحرانگیز و تأثیر معجزه گونه فصاحت و بلاغت در اثربخشی بیشتر سخن، غفلت می‌کنند. قرآن دارای دو خصوصیت است یکی محتوای مطالب که از آن تعبیر به حقانیت می‌کنند و دیگری زیبایی. قرآن نیمی از موفقیت خود را از این دارد که دارای مقوله زیبایی و هنر است. فصاحت و زیبایی سخن خودش بهترین وسیله است برای اینکه سخن بتواند محتوای خودش را به دیگران برساند در توصیف کلام پیامبر اکرم که فصیح‌ترین سخن آور دوران بود گفته‌اند او از همه فصیح‌تر، شیرین‌سخن‌تر تعابیرش متقن‌تر و بیانش رساتر بود.<sup>۳</sup>

۱۰- شناخت و قطع ریشه‌ها: خطاها و مفاسد و منکرات اجتماعی مانند بدحجابی و بی‌حجابی، گاهی ریشه‌هایی دارد که از چشم پنهان است، و ما شاخ و برگ‌های آن را می‌بینیم. بدون شناخت و قطع ریشه، مبارزه با شاخ و برگ بی‌اثر است و مبارزه با معلول به جای مبارزه با علت اشتباه است. البته این به آن معنا نیست که کاری با معلول‌ها و شاخ و برگ‌ها نداشته باشیم، بلکه هدف عمده را باید قطع ریشه‌ها بدانیم.<sup>۴</sup>

۱۱- جلب محبت و دوستی: صمیمی بودن و انس گرفتن با فرد سبب می‌شود، بهتر بتوان در او تأثیر گذاشت. محبت قوی‌ترین عامل جذب است، اگر به دیگران محبت کنید و با او دوست شوید از این راه بهتر می‌توانید تأثیر بگذارید بیگانه شمردن مخاطب از موضع بالا حرف‌زدن و نصیحت کردن، چندان اثری ندارد، عاطفه را باید

۱- همان، ص ۵۲

۲- مجلسی، بحار الانوار، جلد ۷۵ ص ۳۴۷

۳- همان، ص ۵۱

۴- رک: همان، ص ۴۸

به کار گرفت و قلعه دل‌ها را تسخیر کرد؛ بنابراین یکی از مؤثرترین عوامل موفقیت در امر به معروف، آن است که ناصح قبل از نصیحت خود احساسات و عواطف مخاطب را نسبت به موضوع مورد نظر و نسبت به خود شخص ناصح و مهم‌تر از همه نسبت به خداوند جلب نماید. حالت دوستی و مجذوبیت اگر جا بیفتد از بهترین حالات است. تجربه نشان داده است که آن اندازه که مصاحبت نیکان و ارادات و محبت آنان در روح مؤثر افتاده است، خواندن صدها جلد کتاب اخلاقی مؤثر نبوده است. عشق و محبت بهترین زمینه انگیزه برای امر به معروف است. در بخش مهمی از قرآن، خداوند نعمت‌های خود را می‌شمارد تا عشق انسان را نسبت به خود زیاد کند، کسی که می‌خواهد دیگری را به معروف و نیکی سفارش کند، باید دیگران را دوست داشته باشد و بر اساس همین محبت و دوستی، درصدد خدمت به آنان برآید. کسی که می‌خواهد فرزندش حجاب و پوشش صحیح را انتخاب کند باید حجاب و مزایا و علت‌هایش را برای او توضیح دهد، و هر چه گوینده محبوب‌تر باشد کلامش نافذتر است.<sup>۱</sup>

۱۲- هماهنگی و برنامه‌ریزی: امروزه نوع ارتباط در جامعه با گذشته متفاوت است، دشمنان برای مقابله با دین به‌ویژه حجاب دختران کشور ما تهاجم برنامه‌ریزی شده‌ای دارند. برای مقابله با این هجوم هم باید با برنامه‌ریزی عمل کرد. هماهنگی میان ارگان‌ها و نهادهای مختلف و مراکز فرهنگی و تربیتی و فرهنگ‌ساز ضروری است، و گرنه تلاش درازمدت گروهی با یک برنامه دیگر خنثی می‌شود و زحمات بر باد می‌رود.<sup>۲</sup>

## نتیجه‌گیری

امر به معروف و همچنین وجوب حجاب امری ثابت شده از طریق ادله شرعی می‌باشد، لکن آنچه که نیاز به بررسی دارد روش‌های فقهی و تربیتی هست که می‌توان در بحث امر به معروف در حیطه حجاب استفاده کرد. علت اینکه نیاز به بررسی جزئی‌تری در حیطه حجاب وجود دارد نیز، عدم کارایی همه راهکارهای فقهی و تربیتی ذکرشده در منابع مربوطه می‌باشد. به طور خلاصه به سه روش فقهی اشاره شد. ۱ انکار قلبی ۲ انکار زبانی ۳ انکار عملی و همچنین

۱- رک: همان، ص ۴۸ و ۴۹

۲- رک: همان، ص ۴۸

دوازده روش تربیتی بیان شد. ۱ آگاهی بخشیدن ۲ تدریج ۳ روش غیرمستقیم ۴ شناخت موقعیت و شرایط مخاطب ۵ تکرار و تلقین ۶ بیان خوبی‌ها در کنار امر به معروف: ۷ عدم بیان همه عیوب به صورت یکجا ۸ تذکر خصوصی ۹ فصاحت و بلاغت ۱۰ شناخت و قطع ریشه‌ها ۱۱ جلب محبت و دوستی ۱۲ هماهنگی و برنامه‌ریزی

## منابع

- قرآن کریم
- ۱- احمد بن فارس بن زکریا، ابو الحسین، معجم مقاییس اللغه، بی جا، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ه ق
  - ۲- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ ه ق
  - ۳- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ه ق
  - ۴- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، چاپ هفتم، ۱۴۴۳ ه ق
  - ۵- العاملی، زین‌الدین، الروضه البهیّه فی شرح اللعنه الدمشقیه، قم، مجمع‌الفکر الاسلامی، چاپ شانزدهم، ۱۴۴۰ ه ق
  - ۶- موسوی خمینی، روح‌الله، تحریرالوسیله، ترجمه: علی اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۸۳ ه ش
  - ۷- طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم، العروه الوثقی (مع تعلیقات المرجع الدینی آیه الله العظمی الشیخ محمدالفاضل الکنرانی)، قم، اعتماد، چاپ اول، ۱۴۴۲ ه ق
  - ۸- مطهری، مرتضی، مسئله حجاب، تهران، انتشارات صدرا، چاپ صد و چهارم، ۱۳۹۲ ه ش
  - ۹- صفی‌یاری، مسعود، راز حجاب، قم، انتشارات نور السجاد، چاپ اول، ۱۳۸۸ ه ش
  - ۱۰- عابدی میانجی، محمد، امر به معروف و نهی از منکر در آینه قرآن کریم، قم، نشر معروف، چاپ اول، ۱۳۹۲ ه ش
  - ۱۱- معاونت امر به معروف و نهی از منکر نمسا، امر به معروف و نهی از منکر، تهران، انتشارات پرتو واقعه، چاپ دوم اصلاحی، ۱۳۸۲ ه ش
  - ۱۲- قاروبی، حسن، النضید فی شرح الروضه الشهدی، قم، انتشارات عالمه، چاپ دوم، ۱۴۰۰ ه ش





## جایگاه معاد در مسیحیت

امیررضا رهبر<sup>۱</sup>

### چکیده

این مقاله در مورد معاد در مسیحیت نوشته شده است بعد از بررسی مفهوم موضوع و فهمیدن معنی آن اول در مورد مرگ و بعد ماهیت مرگ و بعد از آن فاصله مرگ تا قیامت بررسی می‌شود و بعد وارد مراحل معاد می‌شویم در آنجا مراحل را که ذکر کردیم مانند رستخیز مردگان، در آخر به عاقبت بندگان می‌رسیم و نگاهی به تعریف بهشت و جهنم می‌کنیم و می‌فهمیم چه کسانی به بهشت و چه کسانی به جهنم می‌روند و چگونه زندگی خواهند کرد هدف از این تحقیق، دادن اطلاعات به دانش پژوهان در مورد آخر و عاقبت بعد از این دنیا در نگاه مسیحیت می‌باشد، همچنین هدف این بوده است که بفهمیم مشکلاتی که در جامعه مسیحیت هست آیا مربوط به اعتقاداتشان هست یا چیز دیگریست؟

روش تحقیق این‌گونه بوده است که با مراجعه به کتاب‌های معتبر و مقاله‌های معتبر در مورد مسیحیت اطلاعات جمع‌آوری کرده‌ایم و نوشته‌ایم تا از آن بهره‌مند گردیده شود. از این تحقیق نتایجی که به دست آمده است می‌توان اشاره به این کرد که فرق اعتقادات در مورد عذاب و راحتی در معاد و نوع کیفر دیدن‌ها چه قدر می‌تواند در جامعه باعث هرج و مرج و یا باعث آرامش شود همچنین با این تحقیق نتیجه دیگری که می‌توان به دست آورد این هست که نگاه کدام یک از ادیان یا فرقه‌ها به عاقبت بهتر هست؟

**واژگان کلیدی:** مسیحیت، معاد، بهشت، جهنم.

<sup>۱</sup> طلبه سطح ۳ مدرسه امام کاظم علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

## مقدمه

اعتقاد به دنیایی بعد از مرگ انسان در تمام ادیان الهی و در بیشتر فرقه‌های به وجود آمده هست و قبول دارند؛ اما در کیفیت آن با هم اختلاف و دیدگاه‌های متفاوتی دارند که این اختلافات باعث تأثیر در اخلاق و رفتار افراد هر فرقه و دین می‌شود که بعضی از این تأثیرات خوب و بعضی تأثیرات مخربی دارد.

در این مقاله می‌خواهیم با دیدگاه دین مسیحیت نسبت به معاد آشنا بشویم و بفهمیم این اعتقادشان چه تأثیری در افرادی که به این دین‌گرایی دارند دارد، آخر و عاقبت بدکاران و بندگان خوب چیست و اعتقاد به معاد روحانی دارند یا جسمانی؟ و معاد در نگاه مسیحیت چه ویژگی‌هایی دارد؟ در مورد مسیحیت دو مقاله نوشته شده را معرفی می‌کنم که اولین آن بررسی تطبیقی معاد در قرآن و عهدین هست که در این مقاله فقط جایی که در مورد جایگاه معاد هست به موضوع ما ربط دارد و دومی رستاخیز در عهد جدید و عهد قدیم هست که در این مقاله با ماهیت مرگ و مراحل مرگ و بهشت و جهنم که چه صورتی در مسیحیت دارد آشنا خواهیم شد فقط قلمرو بحث این مقاله در مورد دیدگاه و نگرش مسیحیت به معاد و کم‌وکیف آن هست.

## مفهوم‌شناسی

معاد: لفظ معاد از «عاد یعود»، گاهی به معنای مصدری (برگشتن)، گاهی به معنای اسم زمان (زمان برگشتن) و گاهی به معنای اسم مکان (جای برگشتن) است، و از صیغه «عود» به معنای برگشت به سوی چیزی، بعد از آن که از آن چیز انصراف شده بود، و از صیغه «اعاده» به معنای تکرار چیزی است<sup>۱</sup>

مسیحیت: مسیحیت یک آیین ابراهیمی و یکتاپرستی است که بر اساس زندگی و آموزه‌های عیسی مسیح استوار است.<sup>۲</sup>

مرگ: مرگ در زیست‌شناسی پایان چرخه زندگی موجودات زنده و در پزشکی به معنای توقف برگشت‌ناپذیر علائم حیاتی است<sup>۳</sup> و در مسیحیت برای مرگ تعریف دیگری هست که در ماهیت مرگ بررسی خواهیم کرد.

<sup>۱</sup> هاشم طهرانی، توضیح المراد، ص ۷۶۶، و سید عبدالله شبر، حق الیقین، ج ۲، ص ۴۹-

<sup>۲</sup> "largest Religions In The World". World Atlas. 1 March 2017. Retrieved 26 May 2017.

<sup>۳</sup> Kastenbaum, Robert (2006). "Definitions of Death



## چگونگی معاد در مسیحیت

### ماهیت مرگ

در مسیحیت از سه نوع مرگ نام برده شده است اولین نوع مرگ؛ مرگ جسمانی هست که همین مرگی هست که همه می دانیم چه شکلی هست و مسیحیت معتقد هست گناه باعث مرگ جسمانی شده است. اعتقادنامه کاتاژ معتقد هست: اگر کسی بگوید: (آدم؛ اولین مخلوق فانی بود؛ به گونه ای که چه گناه می کرد و چه نمی کرد؛ با علل طبیعی و نه به بهای گناه؛ می مرد) باید او را تکفیر کرد. دومین نوع مرگ؛ مرگ روحانی هست که معنی جدا شدن روح از خدا هست<sup>۱</sup> که روح ما نیز با آلوده شدن به گناه دچار مرگ شد شورای ترنت نیز تأکید می کند: اگر کسی ادعا کند... آدم به گناه عدم اطاعت آلوده شد و مرگ و گرفتاری های جسمی را به نسل انسان منتقل کرد؛ اما گناه را که مرگ نفس هست منتقل نکرد، چنین کسی ملعون هست<sup>۲</sup>.

سومین نوع مرگ، مرگ ابدی هست که نتیجه تکمیل مرگ روحانی هست؛ یعنی مرگ ابدی هست که انسان از اتحاد و رویت خدا محروم می گردد و این مرگ بدترین مرگ ها هست<sup>۳</sup>. منظور از مرگی که در اینجا مدنظر ما هست مرگ جسمانی همان مرگ اول هست.

### فاصله مرگ تا قیامت

در بعضی ادیان به فاصله مرگ تا قیامت اشاره شده هست می خواهیم بدانیم در مسیحیت نیز اشاره شده هست؟ و اگر اشاره شده هست چگونه ترسیم کرده هست؟ در مورد برزخ در عهد عتیق، تفسیر و تصویر روشنی که وجود چنین عالمی را اثبات کند، به چشم نمی خورد. ولی مطابق آیات عهد عتیق، اشاراتی به صورت کلی وجود دارد که به نظر می رسد به عالم برزخ نامیده می شود، شئول یا برزخ، حالت میان های قبل از زنده شدن و پاداش و مجازات نهائی است که در رساله دوم مکابیه ها هم به آن اشاره شده است<sup>۴</sup>. در عهد جدید به روشنی از رستاخیز همه مردگان سخن به میان آمده؛ اما چیزی درباره برزخ و تعبیری که بتواند وجود چنین جهانی را اثبات کند، سخن صریحی به چشم نمی خورد. اما در تعبیر

<sup>۱</sup> بررسی تطبیقی معاد در قرآن و عهدین وحیدی شهاب الدین\*، بشیری نیا کبری

<sup>۲</sup> برانتل، جورج. آئین کاتولیک، ص ۷۴-۷۵

<sup>۳</sup> بررسی تطبیقی معاد در قرآن و عهدین وحیدی شهاب الدین\*، بشیری نیا کبری

<sup>۴</sup> همان

«پس با وجود آنکه خاطر جمع نیستیم بیشتر خواهانیم که از بدن غایب شده نزد خدا منزل گزینیم» به نظر می‌رسد به شکل مبهم بر معنای برزخ دلالت دارد.<sup>۱</sup>

## مراحل معاد

انسان در این زندگی در دنیا و در آخرت مراحل را طی می‌کند در این دنیا مثلاً اول جنین بوده و بعدها جوان شده و... در دنیای واپسین نیز مراحل را خواهد دید که آنها در مسیحیت تبیین می‌کنیم و توضیحاتی می‌دهیم. اولین مرحله معاد مرگ بود که گفته شد و در مورد برزخ نیز گفته شد که تفسیر روشنی نداریم، بعد از اینها رستاخیز مردگان هست که بعد از پایان یافتن هزار سال خوشبختی شیطان دوباره از چاه هاویه آزاد می‌شود و به چهارگوشه زمین می‌رود و مردم را فریب می‌دهد و لشکری از فریب‌خوردگان گردآوری می‌کند. ایشان اردوگاه مقدسان را محاصره می‌کنند، اما آتشی از آسمان نازل می‌شود و لشکریان شیطان را می‌بلعد و خود شیطان نیز دوباره دستگیر می‌شود و به دریاچه آتش افکنده می‌شوند و همراه با دجال و وحش در عذاب ابدی زندگی می‌کنند.<sup>۲</sup>

در این هنگام، رستاخیز دوم فرامی‌رسد و تمامی مردگان از قبر زنده می‌شوند.<sup>۳</sup> در اسفار نخستین (تورات) درباره رستاخیز آمده است که در ارض مقدس صورت خواهد گرفت و کسانی که در جاهای دیگر به خاک سپرده شده‌اند، مجبور خواهند شد از طریق گذرگاه‌های زیرزمینی که برای آنان پدید خواهد آمد، روانه سرزمین مقدس (فلسطین (اورشلیم)) شوند.<sup>۴</sup>

(در کتاب اول قرنیتال ۱۵:۱۶-۴۲ آمده هست: اما اگر موعظه می‌شود که مسیح از مردگان برخاست، چگونه هست که بعضی از شما می‌گویند مردگان را رستاخیزی نیست؟ اگر مردگان را رستاخیز نیست، پس مسیح از مردگان برخاسته است و اگر مسیح برخاسته، هم وعظ ما باطل هست و هم ایمان شما. بعلاوه، برای خدا شاهدان دروغین محسوب می‌شویم، زیرا درباره او شهادت داده‌ایم که مسیح را از مردگان برخیزانید، حال آنکه اگر مردگان بر نمی‌خیزند، پس خدا او را برنخیزانده هست، زیرا اگر مردگان بر نمی‌خیزند، پس مسیح نیز برخاسته هست و اگر مسیح برخاسته ایمان شما باطل هست و شما همچنان در گناه خود هستید. بلکه آنان

<sup>۱</sup> رستاخیز در عهد عتیق و جدید

<sup>۲</sup> محمد کاشانی، مسیحیت شناسی تحلیلی

<sup>۳</sup> محمد کاشانی، مسیحیت شناسی تحلیلی

<sup>۴</sup> بشیری نیا کبری، وحید شهاب الدین، بررسی تطبیقی معاد در قرآن و عهدین

نیز که در مسیح خفته‌اند، ازدست‌رفته‌اند. اگر تنها در این زندگی به مسیح امیدواریم، حال ما از همه دیگر آدمیان رقت‌انگیزتر هست.)<sup>۱</sup>

اما مسیح به‌راستی از مردگان برخاسته و نوبر خفتگان شده هست. زیرا همان‌گونه که مرگ از طریق یک انسان آمد، رستاخیز مردگان نیز از طریق یک انسان پدیدار گشت. زیرا همان‌گونه که در آدم همه می‌میرند، در مسیح نیز همه زنده خواهند شد.<sup>۲</sup>

یک نکته‌ای هم که خوب هست بیان شود در مسیحیت بحثی در مورد صور اول و دوم نیست که در دین اسلام آمده هست در مسیحیت جزئیاتی در مورد مراحل معاد زیاد ذکر نشده هست اغلب کلیات بیان شده هست. (بعد از اینکه مردگان از قبر بر خواستند در انجیل متی چنین آمده هست: در آن روز، پسر انسان با جلال خود همراه با فرشتگان بر زمین می‌آید و بر تخت پادشاهی تکیه خواهد زد. تمام ملل روی زمین در حضور او جمع می‌شوند. آن‌گاه او مانند شبانی که گوسفندان را از بزها جدا می‌کند، آدمیان را به دو گروه تقسیم خواهد کرد. گوسفندان را در دست راست و بزها را در دست چپ قرار خواهد داد...<sup>۳</sup> و بعد هم افراد که به دو گروه تقسیم شده‌اند گروه سمت راست به بهشت و گروه سمت چپ به جهنم که برای ابلیس و فرشتگان او آماده شده هست می‌روند. آنگاه تخت بزرگ و سفیدی دیدم، و کسی را که بر آن نشسته بود. آسمان و زمین از حضور او می‌گریختند و جایی برای آنها نبود و مردگان را دیدم چه خرد و چه بزرگ که در برابر تخت ایستاده بودند و دفترها گشوده شد. دفتری دیگر نیز گشوده شد که دفتر حیات هست. مردگان بر حسب اعمالشان مطابق با آنچه در دفترها نوشته شده بود، داوری شدند. دریا مردگانی را که در خود داشت پس داد مرگ و جهان مردگان نیز مردگان خود را پس دادند و هرکس بر حسب اعمالی که انجام داده بود داوری شد و مرگ و جهان مردگان به دریاچه آتش افکنده شد. دریاچه آتش مرگ دوم هست و هر که نامش در دفتر حیات نوشته نشده بود به دریاچه آتش افکنده شد)<sup>۴</sup>.

<sup>۱</sup> محمد کاشانی، مسیحیت‌شناسی تحلیلی

<sup>۲</sup> همان

<sup>۳</sup> همان

## عاقبت بندگان

### معیار خوب و بد بندگان

همان‌گونه که می‌دانیم در هر ادیان بعضی خط‌قرمزهایی ترسیم شده هست تا انسان از آنها فاصله بگیرد در دین مسیحیت نیز این منع‌ها هست و کسی را که اینها را انجام ندهد بنده خوب شناخته می‌شود و کسی که انجام بدهد بنده بد به حساب می‌آید. (گناه در کتاب مقدس، تجاوز از قانون خدا (یوحنا، ۳:۴)، طغیان علیه خدا (تثنیه ۹:۷؛ یوشع ۱:۱۸) تعریف شده هست در کتاب مقدس، مواردی به عنوان مصداق گناه مشخص شده هست که عبارتند از: تکبر - تهمت - حسد - دورویی - طمع - دوغ‌گویی - دزدی - بت پرستی - جادوگری - نزاع - خشم - مقاومت در برابر شریر - شراب - زنا - همجنس‌بازی - بی‌احترامی به والدین - تعلیم زنان - بی‌حجابی - نگاه به نامحرم - ازدواج با محارم - شکستن سوگند - خوردنی قربانی بت‌ها - خوردن حیوانات خفه شده) <sup>۱</sup>.

مسیحیان به برخی از این ممنوعیت‌ها پایبند هستند؛ اما برخی دیگر را رعایت نمی‌کنند <sup>۲</sup>. مسیحیان در صدور احکام عهد عتیق از جانب خداوند تردیدی ندارند و در صورتی که شخصی صدور این احکام را از جانب خداوند انکار کند، کلیسا وی را کافر می‌داند. مسیحیان بر حرمت بیشتر ممنوعیت‌های رفتاری عهد عتیق تأکید می‌کنند، اما مجازاتی را که در عهد عتیق برای این گناهان وضع شده را اجرا نمی‌کنند و معتقدند زمان عمل به این احکام نسخ شده هست و اجرای آنها ضروری نیست <sup>۳</sup>.

### بهشت و جهنم در مسیحیت

کتاب مقدس جهنم را چنین توصیف می‌کند: (آتش ابدی) (متی ۲۵:۴۱)، (آتش خاموش نشدنی) (متی ۳:۱۲)، (خجالت و حقارت جاودانی) (دانیال ۱۲:۲) و تعاریف دیگر. به طور کلی، جهنم، جایگاه ترسویان، بی‌ایمانان، فاسدان، آدمکشان، زناکاران، جادوگران، بت پرستان و انواع دروغ‌گویان هست و دریاچه‌ای از شعله‌های آتش و گوگرد خواهد بود. (مکاشفه ۸:۲۱) <sup>۴</sup>.

<sup>۱</sup> همان

<sup>۲</sup> همان

<sup>۳</sup> همان

<sup>۴</sup> همان

کلیسای کاتولیک هم جهنم را این‌گونه به تصویر می‌کشد: عیسی از جهنم، آتشی که خاموش نمی‌شود بسیار سخن می‌گوید. جهنم برای کسانی آماده شده هست که تا پایان عمر از ایمان آوردن و توبه‌کردن سر باز زدند. در آنجا نفس و بدن با هم هلاک می‌شوند. عیسی به‌طور جدی خبر می‌دهد که او «ملائکه خود را فرستاده، همه بدکاران... را جمع خواهد کرد و ایشان را به تنور آتش خواهند انداخت» و او حکم را اعلام خواهد کرد: (ای ملعونان، از من دور شوید در آتش جاودانی). تعالیم کلیسا بر وجود جهنم و ابدی بودن آن تأکید می‌کند.<sup>۱</sup> برخی از مسیحیان بر این باورند که جهنم همان دریاچه آتش هست که جهنمیان در آن انداخته می‌شوند و برای همیشه نابود خواهند شد و دیگر عذاب و شکنجه ابدی نخواهند داشت.<sup>۲</sup> همچنان که مسیح بدکاران را راهی جهنم می‌سازد نیکان را نیز به بهشت روانه می‌کند. مطابق کتاب مقدس بهشت شهری است که سازنده آن خداست. (عبرانیان ۱۱:۱۰) چیزی ناپاک یا کسی که مرتکب عمل زشت یا دروغ شده است، هرگز داخل بهشت نخواهد شد. (مکاشفه یوحنا ۲۱:۲۷) اهل بهشت، گرسنه و تشنه نخواهند بود و حرارت آفتاب به ایشان ضرر نخواهد رساند. (اشعیا ۴۹:۱۰) بهشتیان حیاتی جاودانی دارند. (متی ۲۵:۴۶) سخنی از حوریان و ازدواج در میان نیست. (مرقس ۱۲:۲۵)، کتاب مقدس از بهشت به عنوان شهری با نام اورشلیم جدید یاد می‌کند. (مکاشفه ۲۱:۱-۲۷)<sup>۳</sup>

آیین‌نامه کلیسای کاتولیک درباره بهشت می‌گوید: کتاب مقدس با این استعاره‌ها از آن سخن می‌گوید: زندگی، نور، صلح و صفا، صلح و صفا، جشن عروسی، شراب ملکوت، خانه پدر، اورشلیم آسمانی. بهشت: «چیزهایی را که چشمی ندید و گوشی نشنید و به‌خاطر انسانی‌خطور نکرد، یعنی آنچه خدا برای دوستداران خود مهیا کرده هست»... در جلال آسمان، سعادت‌مندان همواره از روی شادی در صددند تا اراده خدا را نسبت به دیگر مردم و همه مخلوقات محقق سازند. آنان از هم اکنون همراه با مسیح حکومت می‌کنند و با او «تا ابدالآباد سلطنت خواهند کرد».<sup>۴</sup>

---

<sup>۱</sup>همان

<sup>۲</sup>همان

<sup>۳</sup>همان

<sup>۴</sup>همان

## نتیجه

این مقاله این شد که مسیحیت نیز مانند اسلام به جهان پس از مرگ و زنده شدن مردگان اعتقاد دارد همچنین اعتقاد دارد که ایمان و عملمان در این دنیا تأثیر در سعادت‌مند شدن و شقی شدن در قیامت دارد، در مسیحیت اعمالی که کیفر عاقبتی دارند کمتر هست پس هرج مرج اخلاقی نیز در مسیحیت بیشتر خواهد بود و همچنین نتیجه دیگر اینکه بندگان خوب معدوم شدنی نیستند و همیشه خواهند بود اول در این دنیا و بعد هم در آن دنیا و لذت خواهند برد؛ ولی در مورد بدکاران اختلاف هست که اشاره شد همچنین این را می‌توان نتیجه گرفت که اگر مسیحیت به تمام کارهای خوب و بد که اعتقاد دارند را انجام بدهند نه بعضی را که گفتیم امروزه به بعضی‌ها عمل می‌کنند نتیجه خوبی در زندگی خواهند دید درست هست که کارهای خوب و بد کامل را نگفته‌اند؛ ولی به همان اندازه به تمام اعتقاداتشان عمل کنند زندگی بهتری خواهند داشت.

## منابع

- ۱- آشنایی با ادیان بزرگ، حسین توفیقی، تهران، ۱۳۸۵
- ۲- برانتل، جورج. آئین کاتولیک
- ۳- بیان اصول و فروع دین مسیحی انجیلی، دکتر ج.ل. پاطر، ۱۳۰۷
- ۴- مسیحیت شناسی تحلیلی، محمد کاشانی، قم، ۱۳۹۵
- ۵- کتاب مقدس، ترجمه: گروهی از مترجمان و ویراستاران و صاحبان نظران ایرانی مسیحی،  
سال ۱۹۹۵ میلادی







## بررسی جزء قرآن بودن «بسم الله الرحمن الرحيم»

مجتبی همراه<sup>۱</sup>

### چکیده

باتوجه به اهمیت اقامه نماز و آغازش با اولین سوره قرآن یعنی سوره حمد، مسئله آیه بودن «بسم الله الرحمن الرحيم» مطرح می‌شود که آیا بسمله جزء قرآن و سوره حمد است؟ این مسئله یکی از مسائل مهم ولی اختلافی بین مسلمانان است؛ شیعه امامیه بر جزئیت بسمله و وجوب قرائت آن در نماز اجماع دارد؛ اما در میان اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد؛ لذا باید دید که آیه بودن بسمله در سوره حمد و دیگر سوره‌ها بنا بر امر خداوند بوده و این آیه هم مانند بقیه قرآن بر پیامبر (ص) نازل شده یا نه فقط کاتبان وحی برای تبرک و تقدس دست به مکتوب کردن آن در اوائل سوره‌ها زده‌اند؟ و مسئله دیگر؛ آیه مستقل بودن بسمله است که آیا با آیه بعد از خود یک آیه است یا نه به صورت مستقل یک آیه است؟

در این مقاله بعد از بررسی ادله و مستند کردن آنها به روایات مطرح شده در منابع معتبر روشن شده است که بسمله جزء تمام سوره‌ها به جزء سوره توبه می‌باشد و از جهت آیه مستقل بودن در سوره حمد اتفاق نظر است؛ ولی در بقیه سوره‌ها بین علمای شیعه دو نظر وجود دارد.

**کلیدواژه:** بسم الله الرحمن الرحيم، سوره، قرآن.

<sup>۱</sup> طلبه سطح ۲ مدرسه امام کاظم علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

## مقدمه

قرآن بزرگ‌ترین و مهم‌ترین معجزه پیامبر (ص) می‌باشد و اگر آن را بگشاییم اولین چیزی که مشاهده می‌کنیم؛ بسم الله الرحمن الرحیم است؛ ولی آیا این آیه قرآن است؟ آیا بر پیامبر (ص) نازل شده یا نه بلکه کاتبان وحی آن را در اول سوره‌ها نوشته‌اند؟ آیا ۱۱۳ بار بر پیامبر (ص) در اوائل تمام سوره‌ها نازل شده؟ و چرا سوره توبه بسمله ندارد؟ چرا در سوره حمد شماره مستقل دارد؛ ولی در سوره‌های دیگر با آیه بعدی شماره یک گذاشته شده؟ این پرسش‌ها نیست که به ذهن انسان می‌آید و کتاب‌های مختلف و تفاسیر تقریباً جواب این سؤالات را داده‌اند؛ ولی اگر دقیق به آنها نگاه کنیم؛ متوجه می‌شویم که جزئی یا ناقص هستند. مثلاً برای اثبات آیه بودن بسمله روایتی آمده‌اند که آن روایت ظاهر در آیه بودن بسمله است نه صریح و یا اگر هم صریح باشد با مراجعه به کتب روایی دیده می‌شود که روایت متعارض با آن روایت وجود دارد؛ بنابراین در این تحقیق به صورت کلی و جامع و دقیق پاسخ هر یک از سؤالات را می‌دهیم و مباحث و روایات را مطرح کرده و به تحلیل هر یک و بیان اشکالات و حل آن‌ها می‌پردازیم.

## جایگاه و دیدگاه‌ها

در قرآن کریم «بسم الله الرحمن الرحیم» در دو جایگاه آمده: ۱. سوره نمل ۲. اوائل تمام سوره‌ها به جز سوره توبه؛ اما در مورد جایگاه اول در بین امت، شیعه و سنی اجماع هست که جزء قرآن می‌باشد. (حاشیه جرجانی بر الکشاف، ۱، ۲۴۰) و اما در مورد جایگاه دوم بین شیعه هیچ اختلافی در جزء قرآن بودن آن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۲۸۹) بلکه بحث فقط روی این است که آیا «بسم الله الرحمن الرحیم» آیه مستقل است یا نه؛ ولی در بین اهل سنت اختلاف است که آیا جزء قرآن است یا جزء آن نیست؛ شیخ بهائی در تفسیرش این اقوال را به صورت مفصل بیان کرده (بهائی، ۱۳۸۷، ۸۱)؛ اقوال به صورت ذیل است:

۱- جزء سوره‌های قرآن می‌باشد. (این قول همان قول امامیه می‌باشد)

۲- فقط جزء سوره حمد است.

۳- اصلاً جزء قرآن نیست و فقط نازل شده تا فصل بین سوره‌های قرآن را مشخص کند.

۴- اصلاً جزء قرآن نیست و فقط برای تبرک به اسم خداوند در اوائل سوره‌های قرآن

ذکر شده است.

۵- جزء قرآن است؛ ولی جزء اوائل هیچ یک از سوره‌ها نیست.

## خدشه بر دیدگاه عدم تحریف قرآن

قبل از ذکر قائلین اقوال، در اینجا سؤال و اشکالی پیش می‌آید که ذهن هر محققى را به خود مشغول می‌کند و آن سؤال این است که آیا این اختلاف نظرات و اقوال به این موضوع که می‌گوییم: «قرآن از تحریف به‌دور است و نه چیزی به آن اضافه شده و نه چیزی از آن کم شده» اشکال وارد نمی‌کند؟ بله؛ این اختلاف اقوال باعث اشکال شدن به عدم تحریف قرآن می‌شود؛ چون اگر تحریفی صورت نگرفته، همه یا باید قائل می‌شدند «بسم الله الرحمن الرحيم» جزء قرآن است و یا قائل می‌شدند جزء قرآن نیست، پس در قرآن تحریف صورت گرفته که باعث مختلف شدن اقوال شده، ولی این اشکال متوجه اهل سنت است نه شیعه؛ چون گفتیم که همه علمای شیعه قائل هستند که بسمله جزء قرآن می‌باشد.

اما شاید کسی به گفته ما اشکال کند که در بین امامیه هم از این اختلافات هست مثل اختلاف قرائت‌ها، اختلاف تعداد آیات و... پس امامیه هم طبق این اختلاف اقوال به تحریف قرآن قائل است و گرنه چرا اختلاف پیش آمده؟ در مقابل این اشکال باید گفت که اختلاف قرائت‌ها و اختلاف تعداد آیات این اشکال را پیش نمی‌آورد که قرآن تحریف شده<sup>۱</sup> ولی چون این مقاله در مورد این نیست که «چه چیزها و چه اختلافاتی باعث تحریف قرآن می‌شود؟» ؛ پس برای روشن شدن جواب می‌توانید به کتاب‌ها و مقالاتی که در این موضوع نوشته شده رجوع کنید.

## قائلین دیدگاه‌های

- اکثر شافعیه قول اول را قائل شده‌اند و همچنین فقهای مکه مانند ابن کثیر و فقهای کوفه و قراء مکه و کوفه مانند عاصم و کسائی به جز حمزه (از قراء کوفه است) و به تبعشان سعید بن جبیر و الزهري و ابن مبارک و قالون (از قراء مدینه است) این قول را قبول کرده‌اند.  
- احمد بن حنبل قول دوم را قائل شده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴) و همچنین قلیلی از شافعیین.

- مالک بن انس قائل به قول سوم شده و همچنین قراء بصره و شام و مدینه به جز قالون (که قول اول را قائل شده) و از قراء کوفه فقط حمزه این قول را قبول کرد.

<sup>۱</sup> - اختلاف در شمارش آیات، ارتباطی با اصل قرآن ندارد؛ لذا این قرآن کنونی همان قرآنی است که توسط جبرئیل بر پیامبر (ص) وحی شده ولی طبق اختلاف اقوال اهل سنت آیه ی از قرآن کم می‌شود یا به آن اضافه می‌شود .

- جمهور قدام حنفیه قائل به قول چهارم هستند؛ ولی فقها متاخر حنفیه قول سوم را قبول کرده‌اند.

- برخی گفته‌اند (عمادی، ج ۱، ص ۸) قول پنجم صرف احتمال است و کسی قائل به این قول نیست پس نباید بعنوان یک قول مطرح شود؛ ولی شیخ بهائی در مورد این قول می‌گوید صاحب کتاب «النشر فی القراءات العشر» این قول را نسبت داده به احمد و داوود، پس اینگونه نیست که این قول قائلی ندارد.

آیت‌الله مکارم شیرازی در مورد این قول اینگونه می‌گوید: «و اما اینکه بعضی احتمال داده‌اند که بسم الله آیه مستقل باشد که جزء قرآن است؛ اما جزء سوره‌ها نیست، احتمال بسیار سست و ضعیفی به نظر می‌رسد؛ زیرا مفهوم و محتوای بسم الله نشان می‌دهد که برای ابتدا و آغاز کاری است نه اینکه خود یک مفهوم و معنی جدا و مستقل داشته باشد، در حقیقت این جمود و تعصب شدید است که ما بخواهیم برای ایستادن روی حرف خود هر احتمالی را مطرح کنیم و آیه‌ای همچون بسم الله را که مضمونش فریاد می‌زند سرآغازی است برای بحثهای بعد از آن، آیه مستقل و بریده از ما بعد بینداریم». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹)

حال می‌پردازیم به دلائل قول امامیه که قائل شده‌اند بسمله جزء قرآن و جزء اوائل سوره‌ها به جز سوره توبه می‌باشد و آنها را بررسی می‌کنیم تا این قول بصورت متقن و استوار اثبات شود و همچنین اقوال دیگر اجمالاً رد شود؛ پس بخاطر منظم شدن بحث و بررسی دقیق دلائل، بحث را در چهار مقام مطرح می‌کنیم.

۱- آیا بسم الله الرحمن الرحیم جزء سوره‌ی حمد است؟

۲- آیا بسمله علاوه بر اینکه جزء سوره حمد است؛ جز سوره‌های دیگر نیز است؟ یعنی آیا بسمله یکبار در سوره‌ی حمد بر پیامبر (ص) نازل شده و در سوره‌های دیگر برای تبرک به اسم الله ذکر می‌شود یا اینکه بسمله ۱۱۳ بار در ابتدا هر سوره بجز سوره توبه بر پیامبر (ص) نازل شده؟

۳- آیا بسمله در سوره حمد به تنهایی آیه مستقل محسوب می‌شود یا به ضمیمه آیه

بعدی؟

۴- آیا بسمله در سوره‌های دیگر آیه مستقل است یا نه؟

## مقام اول: بررسی جز سوره‌ی حمد بودن بسمله

در این مقام بر آنیم که اثبات کنیم بسمله جزء سوره‌ی حمد می‌باشد؛ بنابراین ادله‌ی که برای اثبات این مقام وجود دارد را ذکر می‌کنیم.

- **روایت اول**) عن معاوية بن عمّار قال: قلت لابی عبدالله (ع): اذا قمتُ للصلاه اقرا «بسم

الله الرحمن الرحيم» فی فاتحه القرآن؟ قال: نعم قلت: فاذا قرأت فاتحه القرآن، اقرا

«بسم الله الرحمن الرحيم» مع السوره؟ قال: نعم (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹)

ترجمه: معاویه بن عمّار می‌گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم هنگامی که به نماز بر می

خیزم «بسم الله الرحمن الرحيم» را در آغاز سوره حمد بخوانم؟ حضرت فرمود: بله؛ مجدداً

سوال کردم هنگامی که سوره حمد را قرائت کردم (به همان صورت که گفتید؛ یعنی با بسمله)

آیا به همراه سوره دیگر نیز «بسم الله الرحمن الرحيم» را قرائت کنم؟ حضرت فرمودند: بله

- **روایت دوم**) عن جابر بن عبدالله انّ النبی (ص) قال له: کیف تقول اذا قمت الى الصلاه

قال: اقول «الحمد لله رب العالمين» قال: قل «بسم الله الرحمن الرحيم» (رازی،

ج ۱، ص ۱۹۶)

ترجمه: جابر بن عبدالله نقل می‌کند که پیامبر (ص) به شخصی فرمود: زمانی که به نماز

بر می‌خیزی چه چیزی قرائت می‌کنی؟ آن شخص در جواب گفت: «الحمد لله رب العالمين»

می‌گویم (یعنی سوره حمد را می‌خوانم) پس پیامبر (ص) فرمود: «بسم الله الرحمن

الرحمين» نیز بگو.

## نوع استدلال

تمسک به این روایات برای اثبات جزء سوره حمد بودن بسمله، اینگونه است که ما می‌بینیم

در این روایات امر شده که در نماز در کنار سوره حمد «بسم الله الرحمن الرحيم» خوانده

شود و همچنین متواتراً اثبات شده که پیامبر (ص) آن را تلاوت می‌فرمود پس چگونه ممکن

است چیزی جزء قرآن نباشد و پیامبر (ص) و مسلمانان آن را همواره ضمن قرآن بخوانند و

بر آن مداومت کنند پس از این روایات ثابت می‌شود که بسمله جزء سوره حمد است که

سفارش به خواندن آن با سوره حمد شده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹)

## اشکال

شاید گفته شود این روایات فقط بر این دلالت می‌کنند که قرائت «بسم الله الرحمن الرحيم» همراه با سوره در نمازها واجب است؛ اما آیا جزء سوره حمد است یا نیست؛ این روایات بر آن دلالتی ندارد بخصوص که در روایات تأکید شده که هر کاری بدون «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز شود ابتر است؛ و چه چیزی اعظم از نماز که رکن دین است، پس پیامبر (ص) که سفارش بخواندن بسمله با سوره کرده بخاطر این بوده تا کار عظیمی همچون نماز ابتر نباشد نه اینکه جزئی از سوره‌ها است.

## جواب

از این اشکال دو گونه می‌شود جواب داد (اجماع، روایت)

- جواب اول: در مقابل این اشکال باید گفت که هر کسی که قرائت بسمله را با سوره در نماز واجب می‌داند بر این هم قائل است که بسمله جزء سوره است (بر این مطلب اجماع داریم) پس قائل شدن به وجوب قرائت بسمله در نماز (طبق روایت مذکور) بدون قائل شدن به جزء سوره بودن بسمله از بین برنده ی اجماع و عمل کردن به خلاف اجماع است و آن صحیح نیست؛ چون اجماع حجت است؛ پس وقتی این حدیث دلالت کرد بر اینکه قرائت بسمله واجب است، پس باید گفت جزء سوره نیز می‌باشد (بهائی، ۱۳۸۷، ص ۸۳)

- جواب دوم: این دسته از روایات شاید ظهور در جزء سوره بودن بسمله کنند؛ ولی روایات دیگری داریم که ظهورات این روایات را تقویت می‌کنند و تصریح می‌کنند که بسمله جزء سوره حمد است و از جمله آنها این روایت می‌باشد. فی عیون الاخبار باسناده الی امیرالمومنین (ع) حدیث طویل و فیه قیل امیرالمومنین (ع): یا امیر المومنین اخبارنا عن بسم الله أ هي من فاتحة الكتاب؟ فقال نعم كان رسول الله (ص) يقرأها و يعدّها آية منها : و يقول فاتحة الكتاب هي السبع المثاني (حویزی، ج ۱، ح ۲۷)

ترجمه: از امیر المومنین سوال شد که یا امیر المومنین (ع) ما را از «بسم الله» باخبر کن که آیا جزء سوره حمد است (یا نه)؟ پس حضرت فرمودند: بله؛ رسول خدا (ص) همواره آن را قرائت می‌کردند و جزء آیات سوره حمد می‌دانستند و ایشان (ص) می‌فرمودند: فاتحة

الكتاب (سوره حمد) همان سبع مثنائی است (و لقد اتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم  
«حجر، ۸۷»)

همان گونه که می بینید در این روایت تصریح شده که هم پیامبر (ص) بسمله را قرائت می کردند و هم آن را جزء سوره حمد می دانستند و اینگونه نبوده که فقط قرائت کنند و جزء قرآن حسابش نکنند.

### مراد از سبع مثنائی و نوع شمارش آیات سوره حمد

در حدیث قبل دانستید که منظور از «سبع مثنائی» که در سوره حجر آیه ۸۷ آمده: «به راستی که هفت آیه از مثنائی و قرآن بزرگ را به تو عطا کردیم» همان سوره حمد است پس سوره حمد دارای هفت آیه است و این با قول امامیه سازگاری دارد؛ چون حمد شش آیه است بعلاوه آیه ُ «بسم الله الرحمن الرحيم» که می شود هفت آیه ولی آنهایی که قبول ندارند بسمله جزء سوره حمد است برای این که قول باطل خود را با آیه ُ صریح قرآن تطبیق دهند مجبور شده اند بگویند: آیه آخر سوره حمد دو آیه است؛ به این صورت که «صراط الذین انعمت علیهم» یک آیه و «غیر المغضوب علیهم و لا الضالین» آیه دیگر، تا به هر نحوی شده سوره حمد، بدون بسمله دارای هفت آیه شود.

ولی در مقابل این سخن باید گفت که لازم نیست برای به کرسی نشاندن حرف خود هر احتمالی را مطرح کرد بخصوص در مورد قرآن عظیم که معجزه پیامبر (ص) است و حال چند مطلب از علمای اهل سنت نقل می کنیم که این عمل ابوحنیفه را رد کرده اند.

- الف) فخر رازی در تفسیرش (ج ۱، ص ۱۹۸) بعد از نقل این قول ابوحنیفه که آیه آخر سوره حمد را دو آیه قرار داده، می گوید: «ان قول ابی حنیفه مرجوح ضعیف» یعنی همانا قول ابوحنیفه هم مرجوح<sup>۱</sup> و ناپسند است و هم ضعیف و در ادامه می گوید اگر «بسم الله الرحمن الرحيم» را جزء سوره حمد ندانیم، سوره حمد می شود شش آیه و با صریح آیه قرآن (منظور آیه ۸۷ سوره حجر است) منافات پیدا میکند؛ پس باید بسمله جزء سوره حمد باشد و هم آیه مستقل تا سبع مثنائی صادق باشد.

- ب) سیوطی در الاتقان فی علوم القرآن (۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۱۲) روایتی نقل می کند که نشان می دهد آیه آخر سوره حمد آیه مستقل است، روایت این است: دار قطبی از علمای

۱ - برای دانستن مرجوحیت قول ابوحنیفه به تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۱، ص ۲۰۲ مراجعه کنید.

سنت به سند صحیح از علی (علیه السلام) نقل می‌کند که آنه سُئِلَ عن السبع المثانی فقال: «الحمد لله رب العالمین» فقیل به: آنما هی ست آیات فقال: «بسم الله الرحمن الرحیم» آی. ترجمه: مردی از امیرالمومنین (ع) سوال کرد سبع مثنائی چیست؟ حضرت فرمودند: سوره حمد است؛ آن مرد عرض کرد: سوره حمد که شش آیه است، حضرت فرمودند: «بسم الله الرحمن الرحیم» نیز آیه‌ای از آن است.

طبق این روایت مشخص می‌شود که مستقل بودن آیه آخر سوره حمد از مسلمات بوده؛ چون شخص سوال کننده از آیه بودن بسمله خبر نداشته و در عین حال سوره حمد را بدون آن، شش آیه میدانسته پس از جواب حضرت علی (ع) تعجب کرده و میگوید: سوره حمد که شش آیه دارد پس چگونه ممکن است سبع المثنائی باشد؟ بنابراین حضرت علی (ع) شخصی را متوجه کردند که بسمله نیز یکی از آیه های آن می‌باشد بدون تقسیم کردن آیه آخر به دو آیه، پس سوره حمد با هفت آیه همان سبع مثنائی می‌باشد.

- **روایت سوم** انّ معاویه قدم المدینه فصلی بالناس صلاه یجهر فیها فقرأ أمّ القرآن و لم یقرأ «بسم الله الرحمن الرحیم» فلما قضی صلاته، ناداه المهاجرون و الانصار من کل ناحیه أ نیست؟ این بسم الله حین استفتحت القرآن؟ فأعاد معاویه الصلأ و قرأ بسم الله. (رازی، ج ۱، ص ۱۹۹)

ترجمه: معاویه وارد شهری شد (و بعد از اذان) با مردم، نماز جماعتی خواند (یعنی امام جماعت شد) که آن نماز از نمازهای جهریه بود (یعنی قرائت در آن باید بلند خوانده شود) پس معاویه سوره حمد را خواند بدون اینکه «بسم الله الرحمن الرحیم» بگوید و پس از تمام شدن نماز، مهاجرین و انصار از هر طرف فریاد زدند و ندا دادند که: آیا «بسم الله» را فراموش کردی؟ «بسم الله» گفتن کجاست وقتی که شروع به خواندن قرآن کردی؟ پس معاویه نماز را دوباره خواند در حالی که بسم الله را نیز قرائت کرد.

فخر رازی در ادامه این حدیث می‌گوید: این روایت بر این دلالت می‌کند که تمام صحابه بر این مطلب که بسمله جزء قرآن است و جزء سوره حمد است اجماع داشتند.

### حدیث معارض با حدیث سوم

عن محمد بن مسلم قال سالتُ أبا عبدالله (ع) عن الرجل یكون اماماً فیستفتح بالحمد و لا یقرأ بسم الله الرحمن الرحیم؟ فقال لا یضره، لا بأس به. (طوسی، ۴۲۹ق، ص ۲۷۹)



ترجمه: محمد بن مسلم می گوید: از امام صادق (ع) سوال کردم در مورد شخصی که امام جماعت بود پس شروع کرد به خواندن سوره حمد بدون قرائت کردن «بسم الله الرحمن الرحيم» و امام صادق (ع) در جواب فرمودند: که هیچ ضرر و اشکالی بر او نیست (یعنی لازم نیست نماز را اعاده کنند).

## تعارض

همان گونه که می بینید در حدیث قبلی معاویه امام جماعت شد و «بسم الله» نگفت پس مورد محاکمه انصار و مهاجرین قرار گرفت که چرا بسمله را قرائت نکرد (یعنی حمد بودن بسمله صحیح نیست) ولی این حدیث می گوید که حمد بدون بسمله صحیح است پس تعارض بین احادیث پیش می آید (هم با حدیث سوم و هم با احادیث دیگر که ذکر شد)

## حل تعارض

در ابتدا باید گفت که همان طور که در اصول فقه گفته شده «الجمع مهمما امکن اولی من الطرح (مظفر، ۱۴۳۹ق، ص ۵۹۱) یعنی اگر جمع کردن عرفی بین احادیث متعارض امکان داشته باشد بهتر از ساقط کردن آنها از حجیت است، بنابراین در صورت مشاهده روایات متعارض نباید زود گفته شود از نوع تعارض مستقر هستند و حکم شود به ساقط شدن یکی از روایت ها بلکه اولی و بهتر آن است که بین روایات متعارض به هر کدام از روش های که در اصول فقه خوانده شد<sup>۱</sup> جمع کنیم؛ اما حل این تعارض به این صورت است که یا روایت دوم را حمل کنیم به حالت تقیه و یا حمل کنیم بر حالت نسیان.

## توضیح مطلب

- حالت اول) امام (ع) که فرموده آن شخص که بسمله نگفته هیچ اشکالی بروی نسبت، منظور این بوده که آن شخص بر جماعیتی نماز می خوانده که معتقدند بسمله نباید گفت؛ و این شخص اگر اظهار خلاف با آنها می کرد شاید جان و مال وی در خطر می افتاد پس آن شخص تقیه کرده و بسمله نگفته با این که می دانسته که بسمله جزء سوره حمد است و بدون آن نماز صحیح نیست؛ ولی چون مجبور به

<sup>۱</sup> - پنج روش برای رفع تعارض غیرمستقر ذکر کرده اند ۱- تخصص ۲- ورود ۳- حکومت ۴- تخصیص ۵- تقدیم اظهر بر ظاهر (سبحانی، ۱۳۹۶، ص ۲۴۹)

تقیه بوده پس بسم الله را قرائت نکرده و امام صادق هم حکم این حالت را بیان کرده: که اگر شخص از روی تقیه بسمله نگوید: «لا باس به» یعنی اشکالی ندارد.

- حالت دوم) این روایت را حمل کنیم به حالت نسیان و فراموشی یعنی اگر کسی از روی فراموشی بسمله را قرائت نکرد اشکالی ندارد و لازم نیست نمازش را اعاده کند برخلاف زمانی که شخص عمدا بسم الله را نگوید.

## سوال

آیا این دو جواب و توجیه فقط احتمالی بود که بیان شد تا تعارض بین احادیث حل شود یا واقعا این دو حکم مورد تأیید امامان است؛ که بله در حالت تقیه بسمله نگفتن جایز است و همچنین از روی فراموشی بسمله نگفتن اشکالی به نماز وارد نمی‌کند؟

## جواب

باید گفت که این دو حکم صرف احتمال نیست؛ بلکه احادیث دیگری داریم که در آن‌ها این دو حکم بصورت صریح بیان شده (طوسی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۷۹، ح ۱۷۹۱ و ص ۱۹۱، ح ۱۳۳۹) پس روایت مطلق (متعارض) را حمل بر مقید می‌کنیم تا تعارضی با احادیث قبلی بخصوص حدیث سوم پیش نیاید.

## مقام دوم: بررسی جز سوره بودن بسمله

در مقام اول اثبات کردیم که «بسم الله الرحمن الرحيم» جزء سوره حمد است، حال سوال این است که آیا بسمله جزء سوره‌های دیگر نیز می‌باشد؟ - به جز سوره توبه - یعنی در ابتدای هر سوره، بسمله بر پیامبر (ص) نازل شده یا نه فقط یکبار در سوره حمد نازل شده و برای تبرک در سوره‌های دیگر ذکر شده و نوشته می‌شود. ادله‌ی که در تفاسیر برای اثبات این مقام ذکر شده عبارت است از:

- **دلیل اول)** نوشتن شدن بسمله در اوائل سوره‌ها خود دلیل بسیار روشنی است که بسمله جزء اوائل تمام سوره‌ها به جز سوره توبه می‌باشد؛ چون کاتبین وحی و اصحاب خیلی روی این مسئله حساس بودند که چیزی که جزء قرآن نیست در قرآن مکتوب نشود و به همین خاطر است که در اوائل اسلام<sup>۱</sup> حتی از نوشتن اسم

<sup>۱</sup> - ولی امروزه چون خوف و ترس تحریف قرآن نیست و آیات قرآن مشخص است اسم سوره‌ها و حتی دعاهای در قرآن چاپ می‌شود.

سوره‌ها در قرآن خودداری می‌کردند (رازی، ج ۱، ص ۱۹۷) پس اگر بسمله جزء قرآن نبود چرا در اوائل هر سوره نوشته شده است!؟

- **دلیل دوم** عن ابی عمران الهمدانی قال کتبتُ الی ابی جعفر (ع) جعلتُ فداک ما تقول فی رجل ابتدا «بسم الله الرحمن الرحيم» فی صلواته وحده فی امّ الكتاب فلما صار الی غیر امّ الكتاب من السوره ترکها فقال العباسی لیس بذلک باساً! فکتب بخله «یعیدها مرتین علی رغم انفه» یعنی العباسی. (حویزی، ج ۱، ص ۹)

ترجمه: ابن عمران همدانی می‌گوید به امام باقر (ع) نامه‌ی نوشتیم که: جانم فدای شما، در مورد مردی که در نمازش «بسم الله الرحمن الرحيم» را با سوره حمد می‌خواند؛ ولی وقتی می‌خواهد غیر سوره حمد، سوره دیگری را شروع به خواندن کند «بسم الله الرحمن الرحيم» گفتن را ترک می‌کند و عباسی<sup>۱</sup> هم گفته هیچ اشکالی ندارد؛ پس امام (ع) در جواب با خط خویش نوشت که: برای به خاک مالیدن بینی او و ناپسند داشتن او یعنی عباسی، آن نماز را دوباره اعاده کند.

پس بسمله جزء تمام سوره‌های قرآن می‌باشد و چون شخص آن را قرائت نکرد؛ بنابراین امام (ع) حکم به بطلان نمازش کرد و دیگر در اینجا اشکال نشود که این حدیث فقط دلالت می‌کند بر اینکه قرائت بسمله با سوره‌ها در نماز واجب است و دیگر به اینکه آیا جزء قرآن است یا نه دلالت نمی‌کند؛ چون در مقام اول بیان شده که اجماع داریم کسانی که قائلند قرائت بسمله در نماز واجب است به این هم قائلند که جزء قرآن است و اگر ما بگوییم فقط قرائتش واجب است؛ ولی جزء قرآن نیست خلاف اجماع عمل کرده‌ایم در حالی که اجماع حجت است. (مظفر، ۴۳۹، ق ۱، ص ۴۶۱، باب الثالث الاجماع)

## تعارض

در مقابل این حدیث، حدیثی داریم که بیان می‌کند بسمله گفتن در نماز - در آغاز سوره‌ها - لازم نیست و آن حدیث این است: عن مسمع البصیری قال: صلیتُ مع ابی عبدالله (ع) فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمین ثم قرأ السورة التي بعد الحمد و لم یقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قام فی الثانيه فقرأ الحمد و لم یقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ سورة اخرى (طوسی، ۱۴۲۹، ق ۱، ص ۱۷۰)

<sup>۱</sup> - در نور الثقلین ج ۱، ص ۹ بیان شده که منظور از عباسی؛ هشام ابن ابراهیم العباسی است و کتاب استبصار ص ۱۷۰ عیاشی ضبط کرده.

ترجمه: مسمع بصیری می گوید با امام صادق (ع) نماز می خواندم پس حضرت سوره حمد را با بسم الله الرحمن الرحيم قرائت فرمودند سپس سوره ی دیگری را بعد از حمد شروع کردند؛ ولی بسم الله الرحمن الرحيم نگفتند و باز دوباره در رکعت دوم سوره حمد را قرائت کردند؛ ولی بسم الله را نگفتند سپس سوره ی دیگری را آغاز کردند (بدون قرائت بسم الله).

چون فعل معصوم و قول معصوم برای ما حجت است پس در حدیث اول قول معصوم این بود که باید بسمله قرائت شود؛ ولی این حدیث بیان می کند که فعل معصوم بر این است که بسمله گفته نشود؛ بنابراین تعارض پیش می آید؛ اما صاحب کتاب «الاستبصار» این تعارض را اینگونه حل کرده:

- ۱- چون این حدیث حکایت فعل است شاید شنونده بخاطر دوری فاصله با امام نشنیده که امام بسمله را قرائت کرده اند
- ۲- و شاید امام بخاطر تقیه و اضطرار قرائت بسم الله را ترک کردند.

### نکته

احتمال دارد سوال شود که چرا ما این حدیث را بر دو وجه بیان شده حمل می کنیم تا با حدیث قبلی مطابقت کند؛ ولی چرا حدیث قبلی را توجیه و تاویل نمی کنیم؟ باید گفت که حدیث اول با ادله دیگر در اینکه بسمله جزء اوائل سوره ها می باشد سازگار است؛ ولی این حدیث با تمام آنها معارضه کرده پس می فهمیم که مفهوم این حدیث مشکل دارد پس مشکل را با دو توجیه بالا حل کردیم.

- دلیل سوم) عن امیرالمومنین (ع): و التسمیه فی اول کل سورۃ آیه منها و انما کان يعرف انقضاء السوره بنزولها ابتداء و ما انزل الله کتابا من السماء الا و هی فاتحته (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۱۶)

ترجمه: امیر المومنین (ع) می فرماید: بسم الله الرحمن الرحيم در آغاز هر سوره ی جزء آن سوره می باشد و اتمام هر سوره با نازل شدن آن در آغاز هر سوره (که آخر سوره ما قبل است) شناخته می شد و هیچ کتابی از آسمان نازل نشده مگر اینکه اولش با تسمیه بوده (یعنی نام خداوند).

پس «بسم الله الرحمن الرحيم» ی که در اوائل هر سوره آمده آیه ُ از آن سوره می باشد و با نازل شدن بسمله فهمیده می شد که سوره قبلی به پایان رسیده و سوره جدید نازل

خواهد شد پس قول کسانی که می گویند بسمله فقط یک بار نازل شده و در سوره های دیگر برای تبرک نوشته شده با این حدیث و حدیث بعدی که ذکر خواهیم کرد رد می شود.

عن ابی داوود عن ابی عباس قال: کان النبی (ص) لا يعرف فصل السورة حتی ينزل علیه بسم الله الرحمن الرحيم (همان) ترجمه: ابن عباس می گوید: پیامبر (ص) فصل بین سوره ها را نمی شناخت تا اینکه بسم الله الرحمن الرحيم نازل می شد (و دانسته می شد که سوره قبلی به اتمام رسیده و آیات بعدی جزء سوره دیگر می باشد)

### بررسی مستقل بودن سوره انفال

در پی این حدیث سوالی پیش آمد و آن اینکه اگر فصل بین سوره ها با نازل شدن بسمله فهمیده می شد پس سوره توبه که بسمله ندارد آیا ادامه سوره انفال است و با هم یک سوره مستقل محسوب می شوند؟ و اگر هم سوره توبه، سوره مستقلی است پس چرا بسم الله الرحمن الرحيم ندارد؟ در مورد نیامدن بسمله در سوره توبه بین علمای و مفسرین اختلاف نظر است و ادله ی ذکر کردند

- قول اول) قول ابی بن کعب که می گوید؛ چون سوره انفال در مورد عهد و پیمان ها سخن می گوید و سوره توبه در مورد رفع آن پیمان ها و پیمان شکنی مشرکین سخن می گوید پس این دو سوره یک سوره می باشند و به همین خاطر است که بسم الله در اول «براه من الله و رسوله ...» نازل نشده. (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۴)

شاید روایت ذیل از امام صادق (ع) موید این قول باشد: و قد روی عن ابی عبدالله (ع) أنه قال: الانفال و البراه واحد (عاشور، ۱۴۳۱، ج ۷، ص ۱۵۳) ترجمه: از امام صادق (ع) روایت شده که فرمودند: انفال و برات یک سوره می باشد.

### اشکال بر این قول

اگر علت نیامدن بسمله در سوره توبه این باشد که انفال و برات سوره واحد هستند پس باید سوره قریش هم بسمله نداشت باشد؛ چون روایت داریم که سوره فیل و سوره قریش یک سوره می باشند<sup>۱</sup> و همچنین روایات داریم<sup>۲</sup> سوره ضحی و سوره شرح یک سوره می باشند

۱ - عن ابی العباس عن احدهما (ع) قال: «الم ترکیف فعل ربک» و «لا یلاف قریش» سوره واحد. (حر عاملی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۵۵)

۲ - الفضل بن الحسن الطبرسی قال: رویه اصحابنا ان «الضحی» و «الم شرح» سوره واحد. (همان)

در حالی که می‌بینیم هر دوی این سوره‌ها (قریش و شرح) با «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز شده‌اند.

## حل

برای حل این اشکال باید گفت که منظور از یکی بودن دو سوره این نیست که واقعا دو سوره انفال و توبه یک سوره هستند و نباید بین آنها بسمله بیاید؛ بلکه منظور روایت این است که مضمون و محتوای دو سوره باهم هماهنگ می‌باشد؛ بنابراین این روایت نمی‌تواند علت باشد برای نیامدن بسمله.

## نکته

بخاطر همین روایات که دو سوره (فیل و قریش و هم چنین سوره ضحی و شرح) را یکی دانسته، فقها حکم کرده‌اند که خواندن یکی از آنها به تنهایی در نماز کفایت نمی‌کند؛ بلکه سوره قریش باید با سوره فیل قرائت شود و سوره شرح هم باید با سوره ضحی قرائت شود؛ ولی اینگونه فهمیده نشود که چون امام صادق (ع) فرموده سوره انفال و توبه نیز یک سوره می‌باشند پس اگر کسی در نماز سوره انفال را بخواند باید سوره توبه را نیز به همراه آن بخواند؛ چون این حکم (هر دو را خواندن) در مورد سوره انفال و توبه درست نیست با اینکه گفته شده یک سوره می‌باشند؛ زیرا روایت دیگری داریم<sup>۱</sup> که قرائت کردن دو سوره در کنار سوره ی حمد در یک رکعت نماز جایز نیست مگر آن که آن دو سوره، سوره «فیل و قریش» و سوره «ضحی و شرح» باشد؛ بنابراین فقط سوره فیل و سوره ضحی است که قرائتش به تنهایی در نماز کفایت نمی‌کند.

- **قول دوم** قول میرد که می‌گوید «بسم الله الرحمن الرحيم» امان دادن است؛ چون سخن از رحمانیت و رحیمیت خداوند است؛ ولی سوره براءة نازل شده برای رفع امانت از مشرکین و اعلام جنگ با آنها و چون بین این دو مطلب تناسبی نیست پس بنابراین در ابتدا سوره براءة بسمله نازل نشده. (طوسی، ج ۵، ص ۱۶۶) و مستند این قول روایتی از حضرت علی (ع) می‌باشد؛ عن علی علیه‌السلام: لم تنزل بسم الله

<sup>۱</sup> - عن ابی عبدالله (ع) : لا تجمع بین سورتین فی رکعة واحدة آلا «الضحی و الم نشرح» و «الم ترکیف و لایلاف قریش» (حر عاملی، ۴۱۱، ج ۶، ص ۵۵)

الرحمن الرحيم على رأس سورة برائه لان بسم الله للامان و الرحمه و نزلت برائه

رفع الامان بالسيف (عاشور، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۱۵۲)

ترجمه: حضرت علی (ع) می فرماید: بسم الله الرحمن الرحيم بر سر آغاز سوره برائت نازل نشده؛ چون که بسم الله برای امان و رحمت و مهر است؛ ولی سوره برائت نازل شده تا با شمشیر کشیدن و تاختن بر مشرکین ایمنی را از آنها بردارد.

### اشکال بر این قول

اگر علت نیامدن بسمله در سوره توبه را این بدانیم که چون در این سوره فرمان به شمشیر کشیدن و گسستن پیمانها شده و آن با بسمله که آیه رحمت است تناسب ندارد پس باید در آغاز سوره هایی که به عذاب و عدم امان نازل شده نیز بسم الله نیاید مثل سوره غاشیه و سوره معراج و مسد و حال آن که می بینیم در آغاز این سوره ها بسمله نازل شده است؛ علاوه بر این اشکال می توان گفت که اتفاقاً بین بسم الله الرحمن الرحيم و سوره برائت تناسب است؛ زیرا درست است که سوره توبه با آیات برائت شروع شده ولی متضمن موضوع توبه و دادن چهار ماه مهلت به مشرکین می باشد که نشان دهنده ی رحمت خداوند حتی در حق دشمن می باشد و همچنین قهر بر ظالم همان مهر به مظلوم است و این قهر از مصادیق و مظاهر حکمت مطلق خدای سبحان است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۷)

### حل

منشأ اشکال آن است که روایت مذکور علت دانسته شده و هر کجا علت باشد چاره ی نیست که معلول نیز باشد و حال آنکه دیدیم؛ مثلاً در سوره غاشیه همان علت است؛ ولی معلول که عدم ذکر بسمله می باشد نیست، پس بنابراین برای رفع این اشکال باید بگوییم حضرت علی (ع) علت را بیان نکرده؛ بلکه حکمت<sup>۱</sup> عدم ذکر بسمله را بیان کرده پس تناسب نداشتن بین برائت و آیه رحمت یکی از علت های عدم ذکر بسم الله است نه تمام علت تا اشکال مطرح شود.

<sup>۱</sup> - به علت ناقصه حکمت می گویند البته وجه مصلحت نیز می گویند

## نکته

یکی از دانشمندان در مورد حکمت عدم ذکر بسمله فرموده که نبودن آن در اول سوره توبه دلالت دارد بر اینکه بسمله در سوره های دیگر جزء آنها می باشد؛ زیرا خداوند می دانسته برخی مردم در جزء قرآن بودن آن نزاع خواهند کرد پس فرموده که در سوره توبه نباشد و آن سوره را استثناء کرده. و قاعده ی وجود دارد که می گوید: استثناء دلالت بر عموم می کند؛ چون وقتی می گوییم سوره توبه بسمله ندارد؛ یعنی سوره های دیگر بسمله دارند؛ ولی این سوره بسمله ندارد و استثناء شده درحالی که اگر سوره های دیگر هم بسمله نداشتند دیگر گفتن این جمله که «سوره توبه بسمله ندارد» معنا نداشت؛ پس نبودن بسمله در این سوره خود دلیل روشنی است که بسم الله الرحمن الرحيم جزء قرآن است (رازی، ج ۱۵، ص ۲۱۷)

- **قول سوم** از ابن عباس روایت شده که من از عثمان بن عفان پرسیدم که سوره انفال از مثنیست و سوره براءت از مئین؛ چرا آن دو را از سبع طوال دانستند و بین آنها بسم الله نوشته اند؟ گفت: وقتی آیاتی چند بر پیامبر نازل می شد رسول خدا (ص) کاتب را فرا می خواند و می فرمود که این آیات را در فلان سوره بنویس و این را در فلان؛ و سوره انفال و توبه هر دو در مدینه نازل شدند و چون مضمون سوره توبه شبیه به سوره انفال بود ما گمان کردیم که سوره توبه از سوره انفال است و چیزی که دلالت کند بر آنکه آخر انفال و اول توبه کدام است نیافتیم و نیز حضرت (ص) تا زمان وفات خود بر ما مشخص نکرد که آیا توبه از سوره انفال است! پس ما نیز آن دو را در سبع طوال قرار دادیم و بین آنها بسمله نوشتیم.

## رد این قول

این دلیل، دلیل درستی نیست؛ چون تنظیم کردن سوره های قرآن از طرف خداوند و پیامبر (ص) می باشد و یک امر توقیفی است پس بسیار بعید است که بگوییم پیامبر جایگاه سوره توبه را بیان نکرده اند و ما اگر جایز بدانیم که ترتیب برخی سوره ها طبق وحی نبوده؛ پس جایز است که ترتیب برخی آیه ها هم طبق وحی نباشد؛ بنابراین در قرآن دخل و تصرف صورت گرفته که این همان تحریف شدن قرآن است پس بنابراین این دلیل، دلیل صحیحی نیست. (رازی، ج ۱۵، ص ۲۱۶)



## نتیجه

علتی که در عدم وجود بسمله در سوره توبه می توان اختیار کرد و به آن اعتماد نمود همان است که بگوییم بسم الله الرحمن الرحيم با آن سوره نازل نشده است و تمام علت های گفته شده در تفاسیر مورد اشکال می باشند مگر آنکه آنها را حکمت بدانیم نه علت.

## مغایرت حکم فقهی قرائت بسمله با سوره در نمازهای خفیه

از مقام اول و دوم نتیجه گرفتیم که بسمله جزء سوره حمد و دیگر سوره ها به استثناء سوره توبه می باشد ولی شاید توهم پیش آید و آن اینکه اگر بسمله جزء سوره ها می باشد پس چرا در نمازهای خفیه که واجب است قرائت در آنها با صدای آهسته صورت گیرد، بسم الله الرحمن الرحيم را می توان بلند خواند پس بنابراین بسمله جزء سوره ها نیست که حکمی مغایر با آنها دارد.

## دفع توهم

بله، اگر شیئی جزء شیء دیگر باشد، باید حکم آن شیء بر این نیز بار شود؛ ولی این قاعده تا زمانی درست است که حکم دیگری این شیء را از تحت آن حکم خارج نکند و در اینجا هم همین گونه است اولاً در روایت داریم که باید نمازهای ظهر و عصر قرائتشان آهسته صورت گیرد پس بنابراین چون بسمله نیز جزء سوره است باید آهسته خوانده شود (واجب است) ولی چون روایت دیگری داریم<sup>۱</sup> که بسمله را از تحت این حکم (وجوب آهسته خواندن) خارج می کند پس حکم بسمله با حکم سوره از جهت قرائت در نماز فرق می کند و این دلیل نمی شود که بسمله جز سوره نباشد.

## مختلف بودن معانی بسمله در هر سوره

آیا نزول مکرر «بسم الله الرحمن الرحيم» نشانه مختلف بودن معنای آن است؟ آیت الله جوادی آملی در تفسیر خود بصورت مفصل به این سوال جواب داده ند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۸۹)؛ بیان ایشان اینگونه است: بله نزول مکرر آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» نشانه-ی اختلاف معنا و تفسیر آن در هر سوره است آیات بسم الله در سراسر قرآن کریم گرچه از

<sup>۱</sup> - عن صفوان قال : صلیتُ خلف ابی عبدالله(ع) ایما فکان یقرا فی فاتحه الكتاب «بسم الله الرحمن الرحيم» فاذا کانت الصلاة لا یجهر فیها بالقرأة جهر ب«بسم الله الرحمن الرحيم» و اخفی ما سوی ذلک. (طوسی، ۴۲۹، ق، ص ۱۶۹)

نظر لفظی یکسان است لیکن از نظر معنوی و تفسیری گوناگون در نتیجه مشترک لفظی است.

اختلاف معنوی و اشتراک لفظی آیات بسم الله از آن روست که بسم الله هر سوره جزئی از آن سوره و با محتوای آن هماهنگ و به منزله عنوان و تابلو آن سوره است و چون مضامین و معارف سوره های قرآن با یکدیگر متفاوت است معنای بسم الله نیز در سوره ها مختلف خواهد بود و در هر سوره درجه ای از درجات و شأنی از شئون الوهیت خدای سبحان و رحمانیت و رحیمیت او را بازگو می کند و از این جهت همانند اسمای خداوند در پایان آیات است که با محتوای آیات هماهنگ و به منزله برهانی بر محتوای آن است. بر این اساس، اگر محتوای سوره ای به خوبی تبیین شود تفسیر بسم الله آن سوره نیز روشن خواهد شد.

توضیح این که در آیه کریمه بسم الله الرحمن الرحیم هم سخن از الله است که اسم جامع و اعظم خدای سبحان است و سایر اسمای حسناى الهی را زیر پوشش داشته در هر سوره ظهوری خاص دارد و هم سخن از رحمت رحمانیه است که همه صفات خدای سبحان زیر پوشش آن است و در هر مظهری با اسمی خاص ظهور می کند؛ در سوره هایی که محتوایی مهر آمیز دارد و اوصاف جمالیه خداوند را مطرح می کند، در سوره های که محتوایی مضامین قهر آمیز دارد و غضب الهی را بازگو می کند، در سوره جلال تجلی می کند<sup>۱</sup> و از این رو برخی گفته اند: کلمه الرحمن نیز همانند کلمه الله اسم اعظم است؛ بنابراین تفسیر «بسم الله...» به اختلاف سوره ها متفاوت است.

### ثمره بحث

اینکه بسم الله جزء قرآن است و بسم الله هر سوره مخصوص آن سوره است و با آن سوره معنا می شود؛ ثمرات فقهی نیز دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹۳) مانند:

۱- اگر در نماز سوره ی خوانده شود بدون بسم الله آن نماز باطل است<sup>۲</sup> (چون جزئی از سوره را نخوانده)

۲- مس کردن بسم الله بدون وضو جایز نیست (چون جزء قرآن است)

۱ - طبق این بیان قول کسانی که می گویند علت نیامدن بسم الله در سوره توبه هماهنگ نبودن مضمون بسم الله با سوره توبه است، رد می شود.

۲ - ولی حنفیه و مالکیه گفته اند: ترک بسم الله در تمامی نمازها جایز است چون جز سوره نیست. (مغنیه، ۴۲۴، ج ۱، ص ۲۵)

- ۳- کسانی که عذر دارند حرام است حتی یک آیه از سوره های دارای سجده واجبه بخوانند پس این حکم شامل تلاوت بسم الله بقصد آن سوره ها نیز می شود.
- ۴- بسم الله هر سوره در نماز باید به قصد همان سوره ای باشد که نماز گزار قصد تلاوت آن را دارد.
- ۵- در صورت عدول نماز گزار از سوره ای به سوره دیگر باید بسم الله را به قصد سوره جدید تکرار کند (چون بسم الله هر سوره مخصوص آن سوره است).

### مقام سوم: بررسی آیه مستقل بودن بسمله در سوره حمد

در این مقام می خواهیم اثبات کنیم که بسمله آیه مستقلی در سوره حمد می باشد.

- **دلیل اول**) عن سعید بن جبیر عن ابن عباس فی قوله (و لقد آیتناک سبعا من المثانی) قال: فاتحه الكتاب فقیل ابن عباس: فاین السابعة؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم. (رازی، ج ۱، ص ۱۹۶)

ترجمه: ابن عباس نقل شده که در ذیل آیه «و ما یقینا به تو هفت آیه از مثانی دادیم» فرمود: که مثانی همان سوره حمد است؛ بنابراین از وی پرسیده شده که آیه هفتم چیست؟ (یعنی سوره حمد را بدون بسم الله، شش آیه حساب می کردند پس از آیه هفتم سوال کرد) پس ابن عباس جواب داد که آن آیه، بسم الله الرحمن الرحیم است. طبق این حدیث مشخص می شود که بسمله آیه مستقل در سوره حمد می باشد.

- **دلیل دوم**) روی عن ام سلمه - رضی الله عنها- عن النبی (ص) انه قرأ سورة الفاتحة فعدّ «بسم الله الرحمن الرحيم» آیه، «الحمد لله رب العالمین» آیه، «الرحمن الرحیم» آیه، «مالک يوم الدين» آیه، «ایاک نعبد و ایاک نستعین» آیه، «اهدنا الصراط المستقیم» آیه، «صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین» آیه. (بهائی، ۱۳۸۷، ص ۸۳)

ترجمه: از ام سلمه نقل شده که پیامبر (ص) سوره فاتحه را قرائت می کردند پس «بسم الله الرحمن الرحیم» را یک آیه مستقل می دانست «الحمد لله رب العالمین» را آیه دیگر «الرحمن الرحیم» را آیه دیگر «مالک يوم الدين» را آیه دیگر «ایاک نعبد و ایاک نستعین» را آیه دیگر «اهدنا الصراط المستقیم» را آیه دیگر و «صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین» را آیه مستقل دیگر. پس بنابراین طبق این روایات و مطالبی که در مقام اول گفته شد، «بسم الله الرحمن الرحیم» در سوره حمد یک آیه مستقل می باشد و در

شمارش آیات باید شماره ی جدا از آیه بعدی داشته باشد و در مصحف ها هم همینگونه است.

### مقام چهارم: بررسی آیه مستقل بودن بسمله در سوره‌ها

ما با تتبع و جستجویی که در کتابهای تفسیری از جمله المیزان، نور الثقلین، مجمع البیان، نمونه، تسنیم، الکبیر، کشف و... همچنین با رجوع به کتابهای روایی مثل وسائل الشیعه، بحار الانوار و... و جستجو در کتاب فقهی العروه الوثقی و شروحش، دلیل دقیقی بر این مطلب که بسمله در غیر سوره حمد آیه مستقل باشد، نیافتیم مگر چند روایت که فقط ظهور در این دارند که آیه مستقل است و از جمله ی آن روایت ها دلیل چهارم در مقام اول و دلیل سوم در مقام دوم است.

پس بخاطر همین در بین مراجع معظم شیعه دو نظر به وجود آمده

- **نظر اول** آیات عظام امام خمینی، مکارم شیرازی، نوری همدانی، فاضل لنکرانی، صافی گلپایگانی و جعفری سبحانی گفته اند: 'بسم الله الرحمن الرحيم یک آیه مستقل می‌باشد و در نماز آیات با گفتن آن می توان به رکوع رفت و نماز صحیح است.

- **نظر دوم** آیت‌الله خامنه‌ای، سیستانی و تبریزی، بسم الله را آیه مستقل نمی دانند و معتقدند در نماز آیات بعد از بسم الله باید آیه بعدی نیز خوانده شود و بعد به رکوع رفته شود.

### نتیجه گیری

با توجه به روایات و ادله ی که بیان شد، در مورد آیه بودن بسمله به این نتیجه رسیدیم که بسمله در تمام سوره‌ها جزء آن سوره‌ها می‌باشد؛ ولی سوره توبه بسم الله ندارد و علت هایی که در این زمینه مطرح شده را با بررسی که کردیم؛ گفتیم حکمت هستند نه علت و در مورد اینکه آیا بسم الله آیه<sup>۱</sup> مستقل است به این نتیجه رسیدیم که در سوره حمد آیه<sup>۱</sup> مستقل است؛ ولی در غیر سوره ی حمد دو نظر در بین علما شیعه وجود دارد.

۱ - امام خمینی، توضیح المسائل م ۱۵۰۷؛ مکارم، ۱۲۹۹؛ نوری همدانی، م ۱۵۰۵؛ فاضل لنکرانی، م ۱۵۲۰؛ صافی گلپایگانی، م ۱۵۱۷؛ جعفری سبحانی، م ۱۴۲۸.

## منابع

- ۱- بهائی محمد بن حسین، ۱۳۸۷، العروه الوثقی فی تفسیر سوره الحمد، قم، بوستان کتاب
- ۲- جرجانی سید شریف، بی تا، حاشیه بر الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل، بیروت، دار الفکر
- ۳- جوادی آملی عبدالله، ۱۳۹۰، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء
- ۴- حر عاملی محمد بن حسن، ۱۴۳۱ق، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث
- ۵- حسن زاده آملی حسن، ۱۳۸۶، قرآن هرگز تحریف نشده، قم، الف لام میم
- ۶- حویزی عبد العلی، بی تا، تفسیر نور الثقلین، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
- ۷- رازی محمد بن عمر، بی تا، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- ۸- سیوطی عبد الرحمن، ۱۴۱۶ق، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الفکر
- ۹- سبحانی جعفر، ۱۳۹۶، الموجز فی اصول الفقه، قم، موسسه الامام الصادق (ع)
- ۱۰- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه
- ۱۱- طوسی محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- ۱۲- طوسی محمد بن حسن، ۱۴۲۹ق، موسوعه الکتب الاربعه الاستبصار، بیروت، الامیره
- ۱۳- طوسی محمد بن حسن، ۱۴۲۹ق، موسوعه الکتب الاربعه تهذیب الاحکام، بیروت، الامیره
- ۱۴- عاشور سید علی، ۱۴۳۱ق، الجواهر فی تفسیر القرآن، بیروت، دارنظیر عبود
- ۱۵- عمادی ابی السعود، بی تا، ارشاد العقل السلیم الی مزايا القرآن الکریم، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- ۱۶- کلینی محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، موسوعه الکتب الاربعه تهذیب فروع الکافی، بیروت، الامیره
- ۱۷- مظفر محمد رضا، ۱۴۳۹ق، اصول الفقه، قم، مرکز مدیریه الحوزه العلمیه بقم المقدسه
- ۱۸- مغنیه محمد جواد، ۱۴۲۴ق، التفسیر الکاشف، موسسه دار الکتب الاسلامی
- ۱۹- مکارم شیرازی ناصر، ۱۴۲۰ق، المثل فی تفسیر المنزل، بیروت، الامیره
- ۲۰- مکارم شیرازی ناصر، ۱۳۷۲، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه





## چالش‌های اجتماعی نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه و راهکارهای برون‌رفت از این چالش‌ها

محمدجواد فیض‌زاده<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از مسائل مهم فرهنگی اجتماعی کشور، مسئله فرهنگ حجاب و عفاف هست با اینکه نیمی از جمعیت کشورمان را بانوان تشکیل می‌دهند و این مسئله علاوه بر آنان، برای مردان جامعه نیز با اهمیت است. در سیر نهادینه‌سازی این فرهنگ در جامعه، برخی چالش‌ها ایجاد می‌شوند که باید با راهکارهای صحیح حل شوند تا این فرهنگ در جامعه نهادینه شود. در این تحقیق نیز به جمع‌آوری نظر محققین در زمینه این چالش‌ها و بیان راهکارهای مطرح توسط ایشان می‌پردازیم و از این طریق می‌توانیم نگاهی کلی‌تر و روشن‌تر به بحث چالش‌ها و راهکارهای این مسئله بیندازیم و تصمیمات بهتری برای نهادینه‌سازی این فرهنگ در جامعه بگیریم. زیرا برخی از این مشکل‌ها وجه اشتراک بین یکدیگر دارند و برخی راهکارهای مطرح در چند مشکل، یکی هستند.

در نوشتن این تحقیق از روش تحقیق کتابخانه‌ای توصیفی استفاده شده. از دستاوردهای مهم این تحقیق پی‌بردن به اهمیت جهاد تبیین در حل چالش‌های موجود و مشترک بودن این راهکار برای حل این مشکلات می‌باشد. همچنین لزوم هماهنگی میان مسئولان نهادهای مختلف برای حل این مشکل نتیجه گرفته شد.

**واژگان کلیدی:** حجاب، چالش، راهکار، جامعه، فرهنگ.

<sup>۱</sup>. طلبه سطح ۲ مدرسه امام کاظم علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

## طرح مسئله

مسئله پوشش زنان یکی از مسائل مطرح در امر دین می‌باشد و شارع مقدس به این امر اهمیت داده است و قوانین و مفاهیمی در مسئله پوشش مطرح کرده که با عنوان حجاب و عفاف شناخته می‌شوند و رضای خود را در اجرای این قوانین قرار داده و عدم اجرای این قوانین هم موجب انزجار ایشان می‌شود. از طرفی امر حجاب و عفاف نیز از امور اجتماعی هست؛ چون مفهوم حجاب و عفاف امری است که نسبت به دیگران رعایت می‌شود. در پی این مقدمات، این فرهنگ نیاز به اجرا در سطح جامعه دارد فلذا باید این فرهنگ را در جامعه نهادینه‌سازی کرد.

در مسیر نهادینه‌سازی این فرهنگ، یکی از اموری که اهمیت زیادی دارد، مسئله چالش‌های این امر هست که باید حل شود. در غیر این صورت نمی‌توان این فرهنگ را به‌صورت صحیح و مطابق با امر الهی در جامعه اجرا کرد. برای مثال چنانچه مشکل خوانش‌های مختلف از حجاب و عفاف حل نشود، موجب اموری مثل تعریف‌های اشتباه از این فرهنگ یا به مشکل خوردن بانوان در اجرای وظایف اجتماعی الهی خود و مشکلات دیگر می‌شود. تحقیق حاضر به جمع‌آوری و توضیح برخی چالش‌های اجتماعی مطرح در بحث نهادینه‌سازی فرهنگ عفاف و حجاب در جامعه اسلامی و راهکارهای برون‌رفت از آن چالش‌ها پرداخته است.

## سوالات تحقیق

### سؤال اصلی

چالش‌های اجتماعی در نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه اسلامی مطرح هست و راهکارهای حل این چالش‌ها چیست؟

### سوالات فرعی

۱. چه چالش‌های اجتماعی شناختی و بینشی در امر نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه وجود دارد و راهکارهای برون‌رفت از این چالش‌ها چیست؟
۲. چه چالش‌های اجتماعی روانی یا گرایشی در امر نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه وجود دارد و راهکارهای برون‌رفت از این چالش‌ها چیست؟
۳. چه چالش‌های اجتماعی کنشی و رفتاری در امر نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه وجود دارد و راهکارهای برون‌رفت از این چالش‌ها چیست؟



## مفاهیم و اصطلاحات

### حجاب

در لغت کلمه حجاب از ماده حَجَبَ يَحْجُبُ حَجْبًا و حِجَابًا هست. حجاب جمع حُجُب (هم به هر آنچه بین دو چیز حائل شود می‌گویند).<sup>۱</sup>

در اصطلاح: حجاب مسئله‌ای فقهی هست و به همین جهت باید از منظر فقه به تعریف آن پرداخت. متأسفانه در مباحث فقهی، بحث حجاب به‌عنوان باب مستقل نیامده؛ اما در بین باب‌های فقهی به این مسئله پرداخته شده بلکه در زیر باب صلات مبحث لباس نمازگزار آمده البته در رساله آموزشی آیه الله خامنه‌ای مبحث حجاب به این صورت مطرح شده که: پوشش زن در مقابل نامحرم باید به‌گونه‌ای باشد که:

- ۱- به جز گردی صورت و مچ دست به پایین (بدون آرایش و زیورآلات) آشکار نباشد.
- ۲- برجستگی‌ها و زیبایی‌های بدن زن، با وجود پوشیدن آن، آشکار نباشد.
- ۳- رنگ و خصوصیات آن به‌گونه‌ای نباشد که جلب‌توجه کند و موجب تحریک اطرافیان شود.<sup>۲</sup>

### عفاف

عفاف در لغت: کلمات عَفَّ، عَفَّه، عَفَّاف و عَفَافه عفاف مصدر ماده عَفَّفَ يَعْفِفُ هستند. عفاف در لغت به معنی امتناع از آنچه حلال نیست یا آنچه زیبا نیست می‌باشد و به این شخص عقیف یا عَفَّ می‌گویند.<sup>۳</sup>

در اصطلاح: چون عفت مفهومی اخلاقی هست به تعریف آن از منظر اخلاق می‌پردازیم. علمای اخلاق در تعریف «عفت»، آن را صفتی حدّ وسط در میان شهوت‌پرستی و خمودی دانسته‌اند. آنچه بیان شد، تفسیر «عفت» به مفهوم عام کلمه بود؛ زیرا بعضی برای معرفی «عفت» از نقطه مقابل آن؛ یعنی، پرده‌داری نیز استفاده کرده‌اند. به همین علت در بسیاری از موارد، واژه «عفت» را در مورد پرهیزکاری در خصوص مسائل جنسی استعمال کرده‌اند. به‌رحال از آیات قرآن مجید و روایات اسلامی استفاده می‌شود که «عفت» - به هر دو معنی

<sup>۱</sup> المنجد فی اللغة، جلد ۱، ص ۱۱۸

<sup>۲</sup> <https://khl.ink/f/27847>

<sup>۳</sup> المنجد فی اللغة، ص ۵۱۴

- از بزرگ‌ترین فضایل انسانی است و هیچ‌کس در سیر الی‌الله بدون داشتن «عفت» به جایی نمی‌رسد. در زندگی دنیا نیز آبرو و حیثیت و شخصیت انسان در گرو عفت است.<sup>۱</sup>

## فرهنگ

در لغت: فرهنگ واژه‌ای فارسی و مرکب از دو جزء (فر) و (نگ) است. (فر) به معنای شکوه و عظمت و اگر به‌عنوان پیشوند به کار رود به معنای جلو، بالا، پیش و بیرون است. (نگ) از ریشه اوستایی سنگ به معنای کشیدن، سنگینی و وقار است. واژه مرکب "فرهنگ" به معنای بیرون کشیدن، بالا کشیدن و برکشیدن است.<sup>۲</sup>

فرهنگ در اصطلاح: از منظر علامه محمدتقی جعفری عبارت است از کیفیت یا شیوه بایسته و شایسته برای آن دسته از فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌ها که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعید شده آنان در حیات معقول تکاملی باشد.<sup>۳</sup>

## جامعه

تعریف لغوی: لفظ «جامعه»، از لحاظ لغوی، اسم‌فاعل مؤنث از مصدر «جمع»، به معنای گرد کردن، گرد هم آوردن، فراهم کردن یا آوردن، و برهم افزودن است و بنابراین به معنای گردآورنده، فراهم‌کننده یا آورنده، برهم افزاینده، و دربرگیرنده خواهد بود.<sup>۴</sup>

تعریف اصطلاحی: تعریف واحد و مورد اتفاقی برای جامعه گفته نشده؛ اما تعریفی که منتخب آیه الله مصباح می‌باشد این تعریف است که جامعه واحد مجموعه‌ای است از انسان‌هایی که باهم زندگی می‌کنند، کارهایشان مستقل و مجزای از یکدیگر نیست، بلکه تحت یک نظام «تقسیم کار» باهم مرتبط است، و آنچه از کار جمعی‌شان حاصل می‌آید، در میان همه‌شان توزیع می‌شود.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۳۰۸

<sup>۲</sup> ویکی فقه

<sup>۳</sup> صاحبی، محمدجواد، مناسبات دین و فرهنگ در جامعه ایران، ج ۲، ص ۱۵۳

<sup>۴</sup> مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، صفحه ۲۳

<sup>۵</sup> مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، ص ۲۶

## چالش‌های شناختی و بینشی

در بحث چالش‌های اجتماعی نهادینه‌سازی این فرهنگ، چالش‌های شناختی نسبت به بقیه چالش‌ها از اولویت برخوردارند زیرا برخی از چالش‌های دیگر، از این چالش‌ها نشئت می‌گیرند و همچنین این چالش‌ها عمیق‌تر از بقیه چالش‌ها هستند. در این بخش از مقاله قصد داریم چالش‌هایی که در قسم اندیشه مطرح هستند را مطرح کرده و راهکارهای مربوط به هر یک را نیز مطرح کنیم. در پایان نیز به نتیجه‌گیری از این چالش‌ها و راهکارهایشان خواهیم داشت.

### چالش اول: اندیشه فردگرایانه

از مهم‌ترین الگوهای توسعه غربی گفتمان فردگرایی است. فردگرایی اصطلاحی است که در قرن نوزدهم ابداع شده به همین جهت اصطلاحی جدید به شمار می‌آید. در فرهنگ علوم سیاسی فردگرایی (individualism) چنین تعریف شده است: «برتر پنداشتن فرد از جمع و قائل شدن اهمیت برای فرد در برابر جمع». برخی ویژگی‌های فردگرایی نیز از این قرار است که فرد گرایان منافع فرد را بر منافع جامعه ترجیح می‌دهند همچنین تأمین مصالح جامعه را در تأمین حقوق، نیازها و منافع فردی می‌بینند. همچنین معتقدند که آزادی در صورتی تحقق می‌یابد که به مالکیت هر فرد بر خودش قائل باشیم. فرد گرایان تنها در صورتی با مداخله دولت در امور اقتصادی و اجتماعی موافق‌اند که موجب تأمین آزادی عمل فرد شود. در مبنای فردگرایی، آزادی به معنی آزاد بودن از تمام موانع بر سر راه خواسته‌های فرد هست حتی اگر جامعه مانع آزادی فرد باشد؛ یعنی مانع رسیدن به خواسته‌های فرد باشد، می‌تواند آن مانع را از سر راه بردارد. (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۳، ص ۳۱۱)<sup>۱</sup>

### خواستگاه تأثیر فردگرایی بر کشور ما

پس از سال ۱۹۶۰ در غرب تحولاتی مثل جنبش‌های اجتماعی و انقلاب جنسی اتفاق افتاد و سپس از طریق تهاجم و تبادل فرهنگی، این تحولات به فرهنگ جامعه ما هم سرایت کرد و موجب تغییراتی در فرهنگ کشور ما شد. یکی از این تحولات، شیوع تفکر فردگرایی در جوامع بود و یکی از مکان‌های که خود را نشان داد در بحث حجاب بود. به این صورت که در صورت امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حجاب برخی بانوان، با جواب به تو چه ربطی دارد؟

<sup>۱</sup> بررسی تأثیر فردگرایی بر گفتمان عدم مداخله حاکمیت در الزام به حجاب

در ویژگی فردگرایی تنها خود فرد می‌تواند برای زندگی خود تصمیم‌گیری کند و کسی حق جلوگیری از تصمیم او و مقابله با او را ندارد.

از معایب و مشکلاتی که فردگرایی در فرهنگ جامعه کشور ما گذاشت، برداشت فردگرایانه از ارزش‌های اجتماعی و برداشته‌شدن حریم عمومی هست. از طرفی حجاب از مسائل اجتماعی هست و با رشد فردگرایی مسائل اجتماعی تضعیف شده و به جنبه‌های فردی توجه بیشتر می‌شود (آربلاستر ۱۳۷۷ صفحه ۲۱-۲۵) و امر به معروف و نهی از منکر با مبانی این تفکر نمی‌سازد و در جامعه کسی نمی‌تواند به دیگری تذکر بدهد و این حرکت بر مبنای فردگرایی، یک حرکت مخل و ناپسندیده هست.

### راهکار

چون این مبحث از مباحث فکری و مبنایی هست، به همین خاطر هم باید به تبیین خطا بودن مکتب فردگرایی و بیان اشکالات آن رو آورد و خاطرنشان شد که خداوند مالک حقیقی انسان‌هاست چون خالق آنهاست. بدون اذن مالک، کسی نمی‌تواند در ملک او تصرف کند. پس اینکه بگوییم زندگی من به خودم مربوط هست و خدا نمی‌تواند بگوید چطور زندگی کن، حرف نادرستی هست با اینکه قبول داریم خدا ما را مختار خلق کرده و هنگامی که افراد درون اجتماع فعلی انجام دهند؛ مانند بی‌حجابی یا دزدی یا فحاشی، این افعال چون در معرض دید جامعه هست و همچنین موجب تغییراتی در شکل جامعه می‌شود در جامعه تأثیر منفی می‌گذارد و این‌طور نیست که به کسی ربطی نداشته باشد هر فرد چه کاری می‌کند. از حکمت‌های امر به معروف و نهی از منکر نیز این است که شارع مقدس برای جلوگیری از گناهان اجتماعی، این حکم را واجب کرده.

هم این نکته را بایستی خاطرنشان شد که افعال اجتماعی به‌نوعی هستند که تأثیر آنها تنها مربوط به خود فرد نیست؛ بلکه در کل جامعه تأثیر دارد. همچنین باید روح جمع‌گرایی و حریم عمومی در جامعه حاکم باشد تا امر به معروف و نهی از منکر نتیجه مطلوب را بگذارد علاوه بر این موارد، دولت و حکومت باید با افرادی که در صدد مقابله با فرهنگ اسلامی هستند، مقابله مناسب و بازدارنده انجام دهد.

## چالش دوم: رویکردها و خوانش‌های مختلف از حجاب

تهاجم فرهنگی و سوق جامعه جهانی به سمت مفاهیمی مثل آزادی و حقوق بشر و برابری زن و مرد و بقیه شعارهایی که در خود ضابطه‌گریزی داشتند و همراهی نسبی دولت با جامعه جهانی و عدم ماده برای حفظ پویایی فرهنگ اسلامی در صورت ورود این مفاهیم به جامعه و تغییر همراه با حفظ مبانی و تبیین قواعد حضور بانوان در مناصب اجتماعی، موجب شد رویکرد سنتی به حجاب تضعیف شده و نتواند مردم را قانع کند و در پی آن رویکردهای جدیدی نسبت به امر حجاب و عفاف در جامعه شکل گرفت که اعم از موافق یا مخالف مبانی اسلام یا ناقص بودند. این رویکردها عبارت‌اند از:<sup>۱</sup>

### رویکرد سنتی (عبادی، ایمانی)

این رویکرد به این مسئله اشاره دارد که زنان نباید کنار مردها قرار گیرند و در محیط آنها فعالیت کنند. مطابق این رویکرد برخی علما پوشش تمام بدن زن حتی وجه و کفین را لازم می‌دانستند این رویکرد، قدمت زیادی را در بین رویکردهای مختلف در امر حجاب داراست.

### رویکرد نواندیشان به حجاب

در دوران معاصر برخی علما مطابق اقتضای زمان و با بحث فلسفی و برخی روشنفکران به تحلیل و بیان خوانش‌های متعددی از حجاب پرداختند. این رویکرد، خوانش‌های مختلفی دارد که به آنها می‌پردازیم:

### خوانش عرفی، اجتماعی

امر حجاب مربوط به حسن و قبح عقلای جامعه هست و امری اجتماعی قلمداد می‌شود. از طرف‌داران این خوانش آقای عبدالکریم سروش هست

### خوانش عدم الزام اخلاقی

حجاب به‌خودی‌خود مشمول حکم اخلاقی نیست؛ بلکه برای اینکه قضاوت اخلاقی داشته باشیم که حجاب خوب است یا بد باید ربط اخلاقی بین حجاب و یک مسئله اخلاقی که شامل

<sup>۱</sup> آبیار، زهرا؛ کرمی پور، الله کرم؛ شریفی، سعید، چالش‌های نظری حجاب در ایران پس‌انقلاب: تحلیلی بر رویکردهای موجود از حجاب و عفاف

خوب یا بدی بودن دارد باشد تا طبق آن حجاب را نیز قضاوت کنیم درحالی که چنین ربطی وجود ندارد

### خوانش عدم الزام فکری

از طرفداران این خوانش آقای کدیور هستند ایشان معتقدند در قرآن دلیلی برای پوشاندن برخی اعضای بدن از نامحرم نداریم؛ به همین خاطر پوشش حداقلی به‌عنوان حکم ثابت پذیرفته می‌شود. پوشش بیشتر از آن تابع حکم ثانویه هست و نیاز به وجود شرایط حکم ثانوی دارد.

حکومت اجازه الزام حجاب را ندارد؛ مگر اینکه افکار عمومی جریحه‌دار شود که در این صورت مشکلی ندارد که حکومت رعایت امر حجاب را الزام کند. چون در منابع اسلامی، بر الزام رعایت حجاب و مجازات در صورت عدم پایبندی به آن، مطلبی نداریم که بتوان به‌عنوان دلیل برای اثبات این موضوعات از آن استفاده کرد.

### خوانش تفسیری، تاریخی

باید دین را بار دیگر باتوجه به وضعیت فرهنگی اجتماعی امروز تعریف کنیم نه اینکه با وضعیت زمان پیامبر (ص) و با این نگرش، آقای ترکاشوند نتیجه گرفتند که پوشاندن غیر از بازو ران و تنه، واجب نیست به دلیل تفاوت پوشش و روابط در دوران جاهلیت و پیش از آمدن اسلام و کمتر بودن پوشیدگی آنان نسبت به مؤمنان و متدینان امروزی. (ترکاشوند، ۱۳۸۹، ص ۶۴۵-۶۸۴) آقای مجتهد شبستری قرائت رسمی از دین را رد کرده و قرائتی انسانی از دین را که ملاحظات فلسفی، حقوقی و ارزشی در آن رعایت شود را مطرح می‌کنند. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۸۱-۸۲)

### خوانش تبیینی (کلامی، اجتماعی)

این دیدگاه به مسائلی مانند هویت انسانی زن، حقوق اجتماعی زنان مثل مشارکت اجتماعی، ویژگی‌های شخصیتی آنان و تفاوتش با شخصیت مردان و مسائلی از این قبیل پرداخته. افرادی از قبیل استاد مطهری و علامه طباطبایی آغازکنندگان این خوانش بوده‌اند. این دیدگاه خوانش‌های مختلفی داشته که به آنها می‌پردازیم.

### خوانش مبتنی بر عفاف

بر اساس نظریه اندیشمندان، حجاب در سیر چند دهه با محوریت عفاف تفسیر تازه یافته از طرفداران این رویکرد، امام خمینی و مرحوم طالقانی نیز هستند.

### رویکرد هویت محور سمبولیکی (نمادی - انقلابی)

این رویکرد معتقد است حجاب همچنین انتقال‌دهنده پیام‌های بسیاری در جامعه هست و در بازتولید ساختار اجتماعی مؤثر هست و به‌عنوان نماد در جامعه عمل می‌کند؛ زیرا مکانیسم ارتباط دربردارنده حالات چهره و رفتار، حرکات، طنین صدا، کلمات و... هست و از جهتی نیز بدن نمادین بوده و در بازتولید ساختار اجتماعی نقش دارد.

### رویکرد فمینیستی

در این رویکرد از پذیرش وجه شرعی حجاب امتناع می‌شود؛ به این صورت که برخی آن را نوعی محرومیت زنان می‌دانند. برخی هم آن را امری اختیاری می‌دانند.

### خوانش مبتنی بر انزوا

حجاب ابزار محدودیت و انزوای زنان است و این که حجاب الزام اسلامی است موجب تحمیل به زنان می‌شود. همچنین این الزام زمینه‌ساز قانونی است که زنان را از طبیعی‌ترین حقوق فردی خود از جمله انتخاب همسر و لذت جنسی محروم می‌کند.

### خوانش انتخاب‌گری

برخی نیز بر این باورند که می‌توان انتخاب کرد که حجاب را قبول کرد یا نه.<sup>۱</sup>

### راهکار

این چالش جزو چالش‌های فکری و بینشی هست و به همین خاطر باید قسمتی از راهکار ما جنبه تبیینی داشته باشد به این صورت که رویکرد صحیح را باید تبیین کنیم و اشکالات رویکردهای دیگر را بیان کرده و در نهایت به نتیجه برسائیم.

---

<sup>۱</sup> آبیار، زهرا؛ کرمی پور، الله کرم؛ شریفی، سعید، چالش‌های نظری حجاب در ایران پس‌انقلاب: تحلیلی بر رویکردهای موجود از حجاب و عفاف

برای حل این مشکل راهکارهای متعددی گفته شده که به آنها می‌پردازیم:

## راهکارهای فکری

- ۱- تدوین راهبردها و راهکارهای فرهنگی و اجتماعی نسبت به رفع احساس‌گرایی، سیاست‌زدگی و دین‌زدگی در مورد حجاب و بدحجابی
- ۲- مشخص کردن متولی سازمانی و نهادهای حکومتی در مورد اشاعه فرهنگ حجاب و چیرگی بر تلقی‌های ناهمگون مشارکت‌های سازمانی
- ۳- مهندسی فرهنگی و اصلاح به‌موقع ساختار ارزشی و روابط اجتماعی جامعه با محوریت معرفت دینی و باورهای مذهبی
- ۴- نبود الگوهای پوششی متنوع متناسب با نیازها و ضرورت‌های عصری و انتظارات جوانان امروزی
- ۵- تعریف مشخص و ترسیم الگوهای حجاب مطلوب به معرفی همگانی آن متناسب با روح تنوع‌طلبی و مدگرایی انسان معاصر و ضرورت‌ها و اقتضای فرهنگی
- ۶- تبیین و تبلیغ آثار مثبت و کارکردهای فردی و اجتماعی حجاب
- ۷- پاسخگویی به شبهه‌های مربوط به پوشش و ضرورت‌های آن
- ۸- تقویت حساسیت عمومی و جهت‌دهی افکار عمومی در مسیر مخالفت اصولی با ناهنجاری‌ها و برداشتن بخشی از مسئولیت‌ها از عهده نهادهای رسمی
- ۹- درپیش‌گرفتن سیاست‌های اصولی در برخورد با موضوع‌های فرهنگی به‌ویژه بی‌حجابی

## راهکارهای اجرایی

- ۱- مبارزه اجتماعی و فرهنگی با القانات فرهنگی و مسموم دشمنان در مسئله حجاب
- ۲- جلوگیری از بزرگ کردن برخی از پیامدهای منفی بی‌حجابی (بی‌توجهی به برخی از پیامدها برای کنترل اپیدمی بیشتر این مسئله)
- ۳- جلب مشارکت عمومی مدنی و دولتی برای توسعه فرهنگ عفاف و توسعه فرهنگی، زدودن مظاهر غرب‌زدگی، آراستن جامعه به فضایل اخلاقی، تعمیق عفاف در خانواده و جامعه، تبیین دائمی جایگاه والای زن در اسلام
- ۴- نظارت پیشگیری و کنترل وجود تفسیرهای مضیق از ممنوعیت‌های شرعی
- ۵- ارائه تدابیر خاص برای پیشگیری شکاف فرهنگی میان نسل‌ها



۶- توجه‌نکردن به مشاع بودن فضای اجتماعی و حریم عمومی و ضرورت تأمین انتظارات بین‌الذهانی

۷- تقویت مناسبات فرهنگی و ارتباطات میان‌فرهنگی در مورد مسئله حجاب با سایر کشورهای اسلامی

۸- غلبه ذهنیت یا فرهنگ تشابه‌انگار و توجه‌نکردن و پذیرش تمایزات الگویی در حوزه پوشش

۹- تحقیر ابتدال در پوشش به شیوه‌های مختلف فرهنگی و تبلیغی به‌جای تکیه صرف بر وضع قوانین و برخوردهای رسمی

۱۰- تلاش برای تقویت حریم‌های مردانه و زنانه در گستره وسیع نظام اجتماعی

۱۱- بهسازی محصولات فرهنگی به‌ویژه کتاب‌ها و نشریات فیلم‌ها و مجموعه‌های تلویزیونی برنامه‌های رایانه‌ای لباس‌ها و کالاهای داخلی و وارداتی

۱۲- برخورد قاطع با متخلفان و مهره‌های اصلی فساد و ابتدال با اصلاح قوانین و شیوه‌های مقابله با بی‌حجابان و عوامل تقویت‌کننده انحراف

۱۳- نظارت و کنترل جدی بر گلوگاه‌های ورودی محصولات فرهنگی، اماکن عمومی، محیط‌های ورزشی و مناطق تفریحی<sup>۱</sup>

همچنین باید توجه کرد که مسئله حجاب یک مسئله چندبعدی هست که از ابعاد مختلف سیاسی اجتماعی فرهنگی دینی معرفتی تشکیل شده و نمی‌توان به یک بعد بدون توجه به بعد دیگر پرداخت؛ مثلاً به بعد سیاسی بپردازیم؛ ولی بعد معرفتی را کنار گذاشته و در آن بعد فعالیت نکنیم؛ بلکه باید در همه ابعاد فعالیت کرد البته هر یک از نهادهای اجتماعی وظیفه خاصی از این وظایف را برعهده دارند و باید با همکاری یکدیگر و وحدت نظر در رابطه کنترل حجاب و حدود حجاب، به این مسئله بپردازند. به‌عنوان مثال نهاد آموزش و پرورش مسئولیت دارد در زمینه حجاب به گفت‌وگو در زمینه روشن کردن ابعاد حجاب بپردازد.

همچنین باید هر نهاد وظیفه خود را انجام داده و از دخالت در وظایف نهادهای دیگر بپرهیزد؛ چون جامعه‌پذیری پایدار مستلزم آن است که هر نهاد به وظایف خاص خود و با هم مبادرت ورزد و از دخالت در حوزه‌های کاری نهادهای دیگر بپرهیزد

<sup>۱</sup> شریعتیان، محمد حسین، تاملی بر تبیین جامعه‌شناختی اجاب و ارائه راهکارهای لازم برای آن

## چالش سوم: تهاجم فرهنگی

امروزه کشورهای استعمارگر به جای حمله نظامی، از تهاجم فرهنگی استفاده می‌کنند.

### مفهوم تهاجم فرهنگی

تهاجم فرهنگی این است که یک مجموعه - سیاسی یا اقتصادی - برای مقاصد سیاسی خود و برای اسیر کردن یک ملت، به بنیان‌های فرهنگی آن ملت هجوم می‌برد. چنین مجموعه‌ای هم چیزهای تازه‌ای را وارد آن کشور و آن ملت می‌کند؛ اما به زور؛ اما به قصد جایگزین کردن آنها با فرهنگ و باورهای ملی. این، اسمش تهاجم است. در تبادل فرهنگی، هدف، بارور کردن فرهنگ ملی و کامل کردن آن است. اما در تهاجم فرهنگی، هدف، ریشه‌کن کردن فرهنگ ملی و از بین بردن آن است.<sup>۱</sup>

در تهاجم فرهنگی، دشمن ارزش‌های بومی ملتی که به آن حمله می‌برد را برای مردم آن ملت بی‌ارزش نشان می‌دهد و ارزش‌های که خود می‌پسندد را برای آنها باارزش نشان می‌دهد و آنها را جایگزین معیارهای بومی می‌کند.

### مراحل تهاجم فرهنگی

- ۱- اعمال روش‌هایی در جهت ایجاد احساس حقارت و میل شدید به گریز از خویش
- ۲- تحقیر عناصر ارزشی و اعتقادی و باورهای دینی مردم به نام مبارزه با تحجر و تبلیغ تبشیر تمدن و زندگی بهتر
- ۳- تحقق از خودبیگانگی در فکر و بینش مردم و در نتیجه گرایش شتاب آلود آنان به تشبه به بیگانه

### ابعاد تهاجم فرهنگی

ابعاد فعالیت سلطه‌گران در سه بعد تعلیمی، ارتباطی خبری و تبلیغی هست. در بعد تعلیمی، آموزش و پرورش جهانی به کار گرفته می‌شود و در بعد تبلیغی نیز فنون تبلیغاتی و در بعد ارتباطی و خبری، رسانه‌های گروهی به کار گرفته می‌شود.

<sup>۱</sup> بیانات در دیدار جمعی از کارگزاران فرهنگی ۱۳۷۱/۰۵/۲۱

## ابزارها و شیوه‌های تهاجم فرهنگی

### ۱- رسانه‌های الکترونیکی

استفاده از رسانه‌های ارتباطی مثل پخش فیلم‌های مبتذل یا عکس‌های نامناسب، تولید و پخش محتوای غیردینی

### ۲- آموزش و پرورش

ساخت مدارس به شیوه غربی، تدریس دروسی مخالف با فرهنگ بومی، تأسیس دانشگاه مختلط و غربی، تحصیل دانشجوی در غرب و آشنایی با مظاهر تمدن غربی<sup>۱</sup> و در نتیجه تربیت روشنفکران غربی و استفاده از آنان در رسانه ملی

## راهکار

تغییر فرهنگ در صورتی که به هویت فرهنگ آسیب نزنند مشکلی ندارد و با این حجم تبادل فرهنگی، مسئله‌ای عادی هست؛ اما مسئله تهاجم فرهنگی با این مسئله تفاوت دارد و به هویت فرهنگی ضربه وارد می‌کند.

راهکارهایی که برای جلوگیری از تهاجم فرهنگی باید انجام داد موارد زیر هستند:

۱- شناخت همه جانبه تهاجم فرهنگی و اهداف دشمن از آن هم برای مبارزه با تهاجم

فرهنگی دشمن و هم برای یورش به فرهنگ مهاجم. امام صادق (ع): العالم بزمانه

لا تهجم علیه اللوایس<sup>۲</sup>

کسی که عالم و آگاه به زمان خود باشد شبهات بر او هجوم نمی‌آورند

۲- تقویت بینش دینی و سیاسی مردم

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ...<sup>۳</sup>

تفسیر: این نور هدایت الهی که از نور ایمانشان سرچشمه می‌گیرد امام افق زندگانی آنها

را روشن می‌سازد، در پرتو این نور آن چنان روشن بینی پیدا می‌کنند که جار و جنجال‌های

مکتب‌های مادی، و وسوسه‌های شیطانی، و زرق و برق‌های گناه، و زروزور، فکر آنها را

نمی‌دزدد، و از راه به بیراهه گام نمی‌نهند<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> اصنافی، حجت، پایان‌نامه، ص ۶۶

<sup>۲</sup> بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۲۶۹

<sup>۳</sup> یونس، ۹

<sup>۴</sup> تفسیر نمونه، ج ۸، ص ۲۳۳

۳- اشباع نیازهای طبیعی انسان از راه‌های مشروع

۴- گسترش امر به معروف و نهی از منکر

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».<sup>۱</sup>

حفظ جامعه بدون این دو وظیفه امکان‌پذیر نیست چنانچه در آیه دستور داده باید در میان مسلمانان امتی باشد که مردم را به نیکی دعوت و از بدی باز دارد و تصریح می‌کند که رستگاری تنها از این راه ممکن است.<sup>۲</sup>

۵- خودسازی متولیان فرهنگی:

امام صادق (ع) می‌فرماید: کونوا

دعاه الناس باعمالکم، ولا تكونوا دعاه بالسنتکم.<sup>۳</sup>

۶- تلاش برای زدودن فقر اقتصادی:

پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «کاد الفقر أن یکون کفراً»<sup>۴</sup>

۷- بروز رسانی شیوه‌های فعالیت فرهنگی از قبیل استفاده از فن‌آوری‌های نوین

۸- تقویت رسانه‌های داخلی و مساجد و کانون‌هایی فرهنگی و غنا سازی برنامه‌های

فرهنگی با رویکرد تقویت هویت دینی و ملی و خنثی‌سازی تهاجم فرهنگی دشمن

۹- شناخت کامل فرهنگ اسلامی و بازنگری در منابع درسی دانشگاهی و تطابق دادن آنها

با این فرهنگ مشارکت دادن جوانان و نوجوانان در فعالیت‌های فرهنگی<sup>۵</sup>

۱۰- سرمایه‌گذاری تربیتی و آموزشی در زمینه حیا و تأثیرپذیری بیشتری که در میان

زنان هست، موجب ضمانتی برای ایجاد یک فضای عقیفانه در محیط‌های عمومی و محیط

کار می‌شود؛ زیرا این ویژگی منشأ طبیعی در زنان دارد و باعث می‌شود میل طبیعی آنها به

عفت بیشتر باشد و باعث می‌شود از قرار گرفتن در موقعیت‌های جنسی هراسناک باشند.<sup>۶</sup>

۱۱- کنترل بدحجابی جامعه توسط بزرگان سرشناس محله<sup>۷</sup>

<sup>۱</sup> آل عمران، ۱۰۴

<sup>۲</sup> تفسیر نمونه، جلد ۳، ص ۳۴

<sup>۳</sup> قرب الاسناد، ج ۱، ص ۷۷

<sup>۴</sup> الکافی، ج ۲، ص ۳۰۷

<sup>۵</sup> ولی زاده، اسماعیل، مجله معارف - مهر ۱۳۸۸ - شماره ۶۹ تهاجم فرهنگی و راه‌های مقابله با آن

<sup>۶</sup> کتاب ژاکت‌های دکمه‌دار، ص ۷۳

<sup>۷</sup> همان، ص ۷۷

- ۱۲- یکی از شاه کلیدها نیز در مبحث تهاجم فرهنگی مسئله تبیین هست
- ۱۳- بینش دهی به مردم سپس اعتماد به آنها و استفاده از قدرت مردم به‌عنوان مجری فرهنگی (cultural mobilization)
- ۱۴- آگاهی دادن از طریق دستگاه‌های تبلیغاتی با شیوه‌های متناسب در قالبی که ارزش‌ها را تبیین کند با استفاده از شیوه‌های هنری مانند داستان، مقاله، فیلم و سریال و با توجه به خواسته‌ها و تمایل جوانان در این سن که در جستجوی الگوهای آرمانی هست. نکته مهم اینکه نباید در بین مسئولان مجریه در ارائه الگوها، اختلاف وجود داشته باشد.
- ۱۵- گسترش مراکز تفریحی. استفاده از تفریحات سالم در سالم‌سازی جامعه از تمایلات ناسالم و گرایش‌های خلاف‌شرع مورد تأیید همگان است.<sup>۱</sup>
- ۱۶- ایجاد شرایط مسائل اجتماعی برای جوانان برای جلوگیری از فرهنگ‌گریزی نه تشویق کودکانه یا تمسخر یا تحقیر و...
- ۱۷- بازگرداندن حقوق تضییع شده و اساسی سه‌گانه آنان یعنی امنیت، امید، حق شک و تردید و آزادی انتخاب به آنان.<sup>۲</sup>
- ۱۸- تقویت تفکر انتقادی و تحمل بیشتر برای مسئولان در مقابل سؤالات جوانان. فرهنگی می‌تواند در عرصه روزگار باقی بماند که بتواند سؤالات مطرح شده را جواب دهد.<sup>۳</sup>
- ۱۹- ایجاد احساس هویت در نسل جوان و بازگرداندن آنان به فرهنگ خودی هست<sup>۴</sup> چنانچه دکتر علی شریعتی نیز کتابی به نام بازگشت به خویشتن نوشته‌اند. این مسئله مهم‌ترین راه‌حلی است که از طرف روشنفکران بسیاری از ممالک توسعه‌نیافته و زیر تهاجم فرهنگی در طول چند دهه اخیر به‌عنوان آخرین تجربه فرهنگی ضد استعماری در جهان مطرح شده<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> فصلنامه مصباح، شماره ۶، شیوه‌های نفوذ و سلطه فرهنگی در روابط بین‌المللی، صفحه ۳۳-۳۲

<sup>۲</sup> همان، ص ۴۵

<sup>۳</sup> همان، ص ۱۳۰-۱۳۲

<sup>۴</sup> C.Rechman, Modern Sociological Issues, p.26

<sup>۵</sup> تحلیل جامعه‌شناختی تهاجم فرهنگی نوشته دکتر حسین بنی فاطمه

## چالش چهارم؛ «نه به حجاب اجباری»

### فلسفه سیاسی الزام

الزام مفهومی فراگیر است که در بسیاری از امور زندگی مردم دخیل هست بدون آنکه متوجه شوند. در حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و امنیتی هر یک از ما در تعامل با جامعه و محیط اجتماعی خود الزامات خاصی را احساس می‌کنیم که ممکن است هیچ‌گونه رنگ و بوی سیاسی نداشته باشد. کنش‌های فرهنگی و اقتصادی نیز همچنین. همچنین تعلق الزام به هر موضوعی نیازمند مقتضی است.

نکته مهم آن است که هر الزامی را نمی‌توان به هر قوه یا میل نفسانی نسبت داد. ممکن است الزامی را بتوان به قوه عاقله نسبت داد و الزام دیگر را به نیروی شهوانیه و درعین حال هیچ یک از این دو الزام قابل ارجاع به هم نباشند. اکنون آیا حکومت مقتضی الزام است یا خیر؟ آیا حکومت می‌تواند موضوع حجاب را در محیط جامعه الزام کند یا خیر؟

### عمده دلایل عدم الزام حکومت از نظر یکی از نظریه‌پردازان

عمده دلایل آقای نصیری یکی از معتقدان عدم اجازه حکومت این بود که اولاً تجربه چهل ساله نشان می‌دهد با الزام حکومت وضع بدتر شده نه بهتر بعلاوه اگر می‌خواهید این همه تأکید روی این مسئله داشته باشی، پس باید در بقیه مسائل هم این همه تأکید داشته باشید با اینکه حجاب، مسئله‌ای فرعی هست نه اصلی ولی به مسائل اصلی تأکیدی به این حد ندارید و این مسئله دین را ناقص‌الخلقه می‌کند. چنانچه آزادی در انتخاب دین داریم، آزادی در احکام داریم به این صورت که اگر جامعه در اجرای حکمی مقاومت دارد و قبول نمی‌کند، باید حکومت کوتاه بیاید. این حد از تأکید موجب ایجاد دوقطبی در کشور شده درحالی که قبل از آیات امرونی، آیات وحدت آمده و این نشان می‌دهد که اگر نهی‌ازمنکر و امربه‌معروف مستلزم اختلاف شود، باید آنها را کنار گذاشت. همچنین باید توجه داشت که رفع الزام حجاب موجب عریانی مردم نمی‌شود.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> مناظره درباره حجاب اجباری در برنامه زاویه با حضور مهدی نصیری و دکتر سوزنچی  
<https://www.aparat.com/v/LicuW>

## راهکار

تبیین مبانی اجازه حکومت بر الزام حجاب در جامعه اسلامی و برگزاری نشست و جلسه پرسش پاسخ با اقشار مختلف علی‌الخصوص جوانان. برگزاری مناظره میان موافقین و مخالفین اجرای قانون حجاب توسط حکومت اسلامی و انتشار آن مناظره‌ها در فضای جامعه و رسانه به دلیل اقناع مخاطبین، طریقه‌ای که صداوسیما نیز آن را بیش رو گرفته و برنامه‌هایی را در فضای رسانه به اجرا گذاشته که در آن برنامه‌ها بخشی از موضوعات مورد بحث یا مناظره، مربوط به حجاب و عفاف و متعلقات آن از قبیل فلسفه حجاب، حجاب اجباری و... می‌باشد. برخی از این برنامه‌ها:

### - برنامه چراغ

در فصل سوم به موضوعاتی همچون رعایت حجاب و حریم بین زن و مرد، مضرات و آسیب‌های عدم رعایت حجاب و حریم بین زن و مرد توسط کارشناسان برنامه پرداخته شده و به سؤالات مخاطبان نیز پاسخ داده شده. این برنامه از آنتن شبکه چهار پخش می‌شد.<sup>۱</sup>

### - برنامه زاویه

طرح نظریات و تحلیل دیدگاه‌های جدید در رشته‌های مختلف علوم انسانی، مذاقه در نظریات اندیشمندان کشور و تحلیل این نظریات با نگرش سایر متفکران و فیلسوفان در کشور. در بخش‌هایی از این برنامه نیز در مورد مسئله حجاب و مسائل مربوط به آن بحث‌هایی مطرح شد.<sup>۲</sup>

### - برنامه بدون توقف

برنامه ترکیبی چالشی «بدون توقف» کاری از شبکه سه سیما است که با دعوت از کارشناسان و سیاستمداران به بررسی شبهات و معضلات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی می‌پردازد.<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> <https://tv4.ir/Program/310531>

<sup>۲</sup> <https://tv4.ir/Program/30313>

<sup>۳</sup> <https://tv3.ir/Program/47949>

## چالش پنجم؛ جدایی حجاب از عفاف

به معنی عدم لزوم بین این دو مفهوم. یکی از مدافعان این نظریه آقای عبدالکریم سروش هستند. ایشان این چنین بیان کرده‌اند که مطابق با آموزه‌های دستگاہ اخلاقی است، می‌شود گفت، نپوشاندن گردن و موی سر بنا بر اصول، رفتاری غیر اخلاقی نیست؛ مگر اینکه نپوشاندن گردن و موی سر از جهتی دیگر یک مفسده اخلاقی داشته باشد و موجب شود پوشاندن گردن و موی سر، ارزش اخلاقی بیشتری از آن داشته باشد در چنین شرایطی درست این است که فرد گردن و موی صورتش را بپوشاند و از این کلام نمی‌توان نتیجه گرفت نپوشاندن گردن و موی سر، عملی غیر اخلاقی هست؛ بلکه تأکید بر غیر اخلاقی نبودنش دارد؛ یعنی عملی اخلاقی هست. علاوه بر این، متصور است که کسی گردن و موی سر خود را بپوشاند، اما در تنظیم رابطه خود با جنس مخالف، رفتاری غیر عقیفانه داشته باشد. پس ممکن است کسی گردن و موی سر خود را بپوشاند، ولی رفتار او غیر عقیفانه و غیر اخلاقی باشد؛ لازمه این سخن این است که رابطه ضروری میان عفت و پوشاندن گردن و موی سر وجود ندارد. به تعبیر دیگر، کسی می‌تواند گردن و موی سر خود را بپوشاند و عقیفانه رفتار کند؛ همچنین می‌تواند گردن و موی سر خود را بپوشاند و غیر عقیفانه رفتار کند؛ در عین حال متصور است کسی گردن و موی سر خود را نپوشاند و عقیفانه رفتار کند، همچنین متصور است کسی گردن و موی سر خود را نپوشاند و غیر عقیفانه رفتار کند.<sup>۱</sup> آقای سروش مفهوم عفت را مفهومی متغیر و متناسب با زمان و مکان می‌داند

## راهکار

### راهکار اول: جهاد تبیین

مفهوم تبیین: بیان کردن، روشن‌گری. مفهوم مورد نظر از تبیین، رساندن اذهان به اعماق حقایق و مسائل است.

<sup>۱</sup> سروش، عبد الکریم، حجاب در ترازوی اخلاق.



## الزامات تبیین

- ۱- هم راستایی با نقشه کلان حرکت انقلاب: یعنی باید در راستای رهنمودهای رهبر این انقلاب باشد.
- ۲- توکل بر خدا و تکیه به سنت‌های الهی: در عالم قوانینی حاکم هستند با نام سنت الهی. یکی از این قوانین این است که هر کسی که دین خدا را یاری کند؛ یعنی طبق دستور الهی در راه فلاح و رستگاری تلاش کند خداوند نیز او را تنها نخواهد گذاشت و او را پیروز خواهد کرد.
- ۳- تقویت ایمان و معنویت و بصیرت و آگاهی در خود
- ۴- رعایت اخلاق: حفظ ادب اسلامی در سخن گفتن خصوصاً در فضای مجازی. پرهیز از غیبت، بدگویی، تهمت، ترویج شایعات و رعایت اصول انتقاد
- ۵- رعایت اولویت‌ها و اصلی فرعی کردن
- ۶- رعایت قانون چه به نفع ما چه به ضرر ما
- ۷- تحقیق برای فهمیدن مطلب: ابتدا باید آنچه را که می‌خواهیم تبیین کنیم بفهمیم سپس آن را تبیین کنیم
- ۸- تمیزدادن تبیین از تبیین‌نما: به این صورت که ممکن است یک مطلبی در ظاهر با عنوان تبیین باشد؛ اما در واقع امر مطلبی نادرست است
- ۹- تبیین همراه با عمل: دعوت عملی قوی‌تر و بهتر از دعوت زبانیست
- ۱۰- بهنگام بودن: باید حرکت را بهنگام و در موقع خود انجام داد اگر بعداً انجام گیرد گاهی اثر نمی‌کند یا اثر کمی می‌گذارد به‌عنوان مثال در حرکت امام در هجدهم بهمن ۱۳۵۷
- ۱۱- استقامت و بصیرت: ناامید نشدن بعلاوه قدرت تحلیل
- ۱۲- مداومت در تکرار: یک مسئله را آن‌قدر تکرار کنیم تا به آن فکر رایج بین مردم و مطالبه عمومی مردم وقتی چیزی مطالبه عمومی شد به طور طبیعی به عمل نزدیک‌تر است
- ۱۳- رویکرد عمل‌گرایانه و توصیه مدارانه: برای حرکت در مسیر هدف نیاز به راهکارهای عملی هست و این راهکارها بر عهده مجموعه‌هایی از خود ملت است به‌صورت ساده  
نخبه‌های فکری در زمینه‌های گوناگون
- ۱۴- علمی، منطقی، بدون اغراق و با زبان خوش

- ۱۵- توجه ویژه به فضای مجازی: استفاده از فضای مجازی برای امید آفرینی، توصیه به صبر و حق، بصیرت آفرینی، بیکار نماندن و مانند این‌ها.
- ۱۶- شجاعت در عمل و فهم. انسان از خطر نمی‌ترسد وارد میدان خطر می‌شود نیرویش را به کار می‌گیرد و در نتیجه پیروز می‌شود. ترس باید فقط از خدای متعال باشد نه مردم
- ۱۷- بدون مصلحت‌اندیشی: امام بزرگوار خط‌شکنی بود که هر جا انحرافی در نقطه مشاهده می‌کرد با کمال قدرت و بدون هیچ ملاحظه‌ای بیان می‌فرمود<sup>۱</sup>
- ۱۸- به‌دوراز هیاهو و جنجال:
- ۱۹- به‌دوراز فتنه‌انگیزی و بدون تعارف:
- ۲۰- پرهیز از سیاه‌نمایی و لحاظ نقاط مثبت و نقاط منفی باهم
- ۲۱- نوآوری: با شیوه‌های نو، زبان‌های جدید و استدلال‌های تازه بیان کنید.
- ۲۲- هنرمندانه بودن: گاهی تبیین باید با کارهای هنرمندانه انجام شود؛ مانند نوشتن کتاب ساختن فیلم یا شعر در مورد عظمت جایگاه معلم.
- ۲۳- بهره‌گیری از عاطفه علاوه بر قدرت علمی: پرداختن به عواطف صحیح برخاسته از معرفت درست نیز در جاهایی لازم است این نوع عاطفه، پشتوانه ایمان‌های خالص است. محبت اهل بیت و تمسک به سخنان و راهنمایی‌های آنها عامل مهم محفوظ نگه‌داشتن اندیشه سالم و مستحکم از گزندهاست
- ۲۴- بهره‌گیری از معارف اندیشمندان انقلاب اسلامی به‌ویژه...: راه درمان انحراف فکری، بهره‌گیری از معارف اندیشمندان انقلاب است از جمله شهید مطهری، شهید بهشتی، حضرت امام، امام خامنه‌ای و...<sup>۲</sup>

## انحای و روش‌های تبیین

- تبیینی که می‌خواهد انجام گیرد بهتر است با مناسب‌ترین روش از حیث زمان و مکان و مخاطب و شرایط انجام شود
- ۱-مرآجه به مخاطب
- مثل میزگرد سخنران نشریه بحث‌های چندنفره جلسات تحلیل و مانند این کارها

<sup>۱</sup> بیانات مقام معظم رهبری در ۱۳۷۳/۰۳/۱۷

<sup>۲</sup> جهاد تبیین در اندیشه حضرت آیه الله العظمی خامنه‌ای مد ظله العالی، ص ۹۱-۱۴۶

## ۲- استفاده از راه‌های غیرمستقیم

به‌عنوان مثال تبلیغ مسائل دینی مثل نماز از طریق فیلم‌ها به‌صورت غیرمستقیم مثلاً بازیگر معروف فیلم در موقعیت حساس نقشش وضو گرفته و به نماز می‌ایستد.

## ۳- تشکیل اجتماعات

تشکیل جلسات فکری وسیع برای فکر در مورد مسائل گوناگون میان مجموعه حوزوی و دانشگاهی، حضور فیزیکی و فکری در مسائل عمومی کشور توسط مجموعه دانشجویی، حضور فکری و ارائه نظر به دستگاه‌های ذی‌ربط، حضور فیزیکی مثل ایجاد برخی اجتماعات قانونی دانشجویی درباره مسائل گوناگون البته نه با تندروی و تصمیم‌های احساسی و غلط در بین جلسه

## ۴- تشکیل هیئت‌های اندیشه‌ورز در بحث جنگ نرم

## ۵- حلقه‌های معرفتی

مثلاً به این صورت که امام‌جماعت پس از نماز با مردم حرف بزند و برای مردم تبیین کند یا بنشیند با جوان‌های مسجد حلقه معرفتی تشکیل بدهد سؤال‌اتشان را شنیده و پاسخ دهد.

## ۶- استفاده از محصولات چندرسانه‌ای و مجازی

تولید محتوای دینی توسط جوانان خوش‌فکر متدین حوزه‌های علمیه و بعضی دانشگاه‌ها، کمک‌گرفتن از بانک‌های اطلاعاتی و استفاده از هنر (شعر، نقاشی، داستان، فیلم، نمایش، و بقیه شعبه‌های هنر) برای انتقال مفاهیم و محتواهای دینی به مخاطبین<sup>۱</sup>

## حجاب، از مباحث نیازمند تبیین

حجاب یکی از مسائل بااهمیت و تأثیرگذار در جامعه هست و یک پوشش نمادین نیز از فرهنگ اسلامی به‌حساب می‌آید. همچنین نیمی از جمعیت کشور ما را بانوان تشکیل می‌دهند و تمام بانوان با مسئله حجاب، سروکار دارند و باید آن را رعایت کنند. رعایت‌کردن یا رعایت‌نکردن حجاب و عفاف در جامعه نیز تأثیرات بسیار زیادی در افراد آن جامعه می‌گذارد و می‌تواند آن جامعه را، تبدیل به جامعه‌ای فاسد تبدیل کند یا تبدیل کند به یک جامعه‌ای که در آن، افراد مریض‌القلب نمی‌توانند از زنان در جامعه سوءاستفاده کنند.

مسئله حجاب در سال‌های گذشته یکی از محورهای جنگ شناختی دشمن علیه ملت ایران بوده و طرح‌های شکست‌خورده نظیر چهارشنبه‌های سفید دختران خیابان انقلاب نه به

<sup>۱</sup> کتاب جهاد تبیین در اندیشه حضرت آیه الله العظمی خامنه‌ای مد ظله العالی، ص ۱۵۶-۱۶۲

حجاب اجباری آزادی‌های یواشکی و... در کشور انجام شد که هیچ‌کدام به نتیجه مطلوب دشمنان نرسید. همچنین در اغتشاشات سال قبل نیز دشمن از مسئله حجاب با عنوان شعار زن زندگی آزادی استفاده کرده و تلاش کردند تا اهداف شوم خود را با این چهره پیاده کنند آنها حجاب را به موضوعی برای دوقطبی‌سازی و ایجاد شکاف‌های اجتماعی و عامل انفکاک ملت از حکومت تبدیل کردند و در این راه از تمامی ظرفیت شبکه‌های اجتماعی خارجی استفاده کردند تا به ذهن مردم هجوم برده و این اهداف را به سرانجام برسانند.<sup>۱</sup>

سرویس‌های جاسوسی بیگانه سعی داشته‌اند از بسترها و زمینه‌های برخی نارضایتی‌های موجود در جامعه سوءاستفاده کنند و در حد توان پروژه‌های اطلاعاتی خود را از این طریق جلو ببرند. اندیشکده‌ها و مؤسسات آمریکایی صهیونیستی و غربی به نظریه‌پردازی پیرامون نقش زنان در حوادث پیشروی ایران پرداختند. اندیشکده میدل ایست MEI در ۱۷ اسفند ۱۴۰۰ گفته: ((در شرایط کنونی ایران، جریان‌ات مختلف سیاسی، از سوسیالیست‌ها گرفته تا لیبرال‌ها از سلطنت‌طلب‌ها جمهوری‌خواهان، همگی با یکدیگر همکاری می‌کنند تا جایگزینی جدی برای جمهوری اسلامی ایجاد نمایند و زنان نقش اصلی را در این تلاش ایفا می‌کنند.))  
 رصدهای اطلاعاتی نشان داده سرویس‌های جاسوسی غربی و صهیونیستی در فضای حقیقی و مجازی برنامه‌ریزی جدی و مستمر باهدف تأثیرگذاری در لایه‌های مختلف اجتماعی به‌ویژه در حوزه‌های مربوط به زنان را داشته‌اند.<sup>۲</sup>

## آثار و ثمرات تبیین

- ۱- ایجاد گفتمان باهدف ایجاد فکر و مطالبه عمومی و رسیدن به هدف
- ۲- حفظ زنجیرهٔ تواسی به حق (... و تواسوا بالحق و تواسوا بالصبر) <sup>۳</sup>هم توصیه به راه حق و بصیرت و هم توصیه به صبر و استقامت در این راه
- ۳- عملیاتی‌شدن معارف اسلامی و رایج شدن عمل به آنها در جامعه مثل مفهوم مواسات که در دوران کرونا رواج یافت
- ۴- حفظ حضور مردم در صحنه به علت تبیین صادقانه و تلاش مخلصانه

<sup>۱</sup> بیانیه تبیینی وزارت کشور در خصوص مسئله حجاب ۱۰ فروردین

<sup>۲</sup> بیانیه تبیینی مشترک وزارت اطلاعات و سازمان اطلاعات سپاه ششم آبان ۱۴۰۱

<sup>۳</sup> عصر-۳

۵- از بین رفتن مشکلات با جمع بین تبیین صحیح علما و اهل فرهنگ و ادب و روشنفکران و اراده و توانمندی‌های مردم<sup>۱</sup>

### نتیجه

در بخش چالش‌های بینشی با پنج چالش روبه‌رو شدیم و برای هر یک راهکاری ارائه کردیم؛ اما راهکار تبیین راه‌ساز برای هر پنج چالش بود و به همین جهت اهمیت مضاعف دارد همچنین استفاده از ظرفیت‌های تبلیغی و تولید محتوای کشور در حل این نوع چالش‌ها اهمیت فراوان دارد که باید مورد توجه مضاعف قرار گیرد. محتوای دینی نیز باید از پویایی و تناسب با نیاز مخاطب برخوردار باشد.

### چالش‌های گرایشی

چالش‌های روانی یا گرایشی قسم دوم از چالش‌ها مورد بررسی هستند و همان‌طور که مشخص هست، مربوط به فضای روان جامعه هستند. در این بخش نیز به طرح چالش‌ها و راهکارهای مطرح در این قسم خواهیم کرد و در پایان نیز نتیجه‌گیری و جمع‌بندی از مطالب بیان شده در این بخش، خواهیم داشت

### چالش اول؛ سلبریتی‌ها و ایجاد مرجعیت‌های جدید اجتماعی

مردم الگوهای زندگی خود را از مرجعیت‌های اجتماعی می‌گیرند سعی می‌کنند مثل آنها زندگی کنند یا مثل آنها فکر کنند در اصطلاح به این نوع افراد گروه مرجع می‌گویند. کارکردهای عمده این گروه‌ها ۱- القای باورها ارزش‌ها و هنجارها به افراد جامعه و هویت‌بخشی و شکل‌دهی به ارزش و هنجار و در نهایت رفتار مردم ۲- قراردادن معیارهایی برای افراد جامعه تا خودشان را ارزیابی کنند که کاردرست را انجام می‌دهند یا نه می‌باشد. انتقال ارزش‌ها باورها و افکار و میراث‌فرهنگی در جریان فرایند جامعه‌پذیری به نسل‌های جدید از دیگر کارهای گروه مرجع است. چنانچه گروه مرجع در یک جامعه افرادی باشند که مورد تأیید دین هستند نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب در جامعه آسان می‌شود؛ اما چنانچه این گروه جهت‌گیری معارض با دین داشته باشند اجرای حکومت الهی که از جمله آنها نهادینه‌سازی

<sup>۱</sup> کتاب جهاد تبیین در اندیشه حضرت آیه الله العظمی خامنه‌ای مد ظله العالی، ص ۵۹-۶۷

فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه است با مشکل مواجه می‌شود امروزه برخی افراد جامعه گروه‌های مرجع خود را به‌نظام اجتماعی غرب تغییر دادند و این تغییر دلایل مختلفی دارد.

## عوامل انتخاب یا تغییر گروه مرجع

### عوامل پذیرش گروه مرجع عامل:

- ۱- تأمین منزلت و پرستیژ اجتماعی به‌عنوان عامل اصلی
  - ۲- تحرک و ارتباطات اجتماعی به‌عنوان عامل اصلی پایگاه
  - ۳- ویژگی‌های فردی
  - ۴- درجه بی‌عدالتی اجتماعی
  - ۵- امکان تغییر توانایی‌های فرد با پذیرش گروه مرجع
  - ۶- ارزیابی فرد در رابطه با مطلوب بودن کارکرد نهادهای اجتماعی<sup>۱</sup>
- همچنین در مورد عوامل تغییر گروه مرجع نیز چنین گفته شده که وجود عوامل دافعه در جامعه مبدأ (به این صورت که عوامل مثبت در آن جامعه کم باشد و عوامل منفی بیشتر باشد) و عوامل جاذبه در جامعه مقصد (کم بودن عوامل منفی و بالابودن عوامل مثبت) دلیل تغییر گروه مرجع می‌باشد.

اما عوامل مؤثر بر دگرگونی گروه‌های مرجع دانشجویان در ایران ۶ مورد است:

- ۱- میزان تماس رسانه‌ای با قلب فضای مجازی و گسترش و توسعه رسانه‌های ارتباطی اجتماعی مثل تلویزیون ماهواره فضای مجازی فیلم و سریال همچنین تماس با غرب و اردو قرارداد آن در ابعاد مختلف سبک زندگی بدون تفکر و تعمق شروع‌کنندگان این حرکت افرادی نظیر روشنفکرانی مثل میرزا ملکم خان یا میرزا فتحعلی آخوندزاده می‌باشد
- ۲- طبقه اجتماعی و اقتصادی پس از جنگ و در دوران سازندگی به‌جای حرکت جامعه به‌سوی حل معضلات با مبنای نظری انقلاب به برنامه‌های غربی روی آورده شد و این کار موجب تبدیل طبقات اجتماعی بالای جامعه به گروه مرجع شد درحالی‌که این گروه هنجار فرستادن و ارزش‌آفرینان ارزش‌های غربی در جامعه بودند همچنین ناکارآمدی جامعه در سطح اقتصادی زمینه باارزش شدن ثروت را فراهم کرد و موجب مرجعیت

<sup>۱</sup> رابرت کی، سرباز آمریکایی

اجتماعی در جهت ارزش مادی و در نهایت مرجعیت ثروتمندان و سبک زندگی غربی آنها شد

۳- تشکلات دانشجویی و انجمن‌ها و سازمان‌های غیردولتی تربیت ناصحیح و اختلال در سازوکار آموزش و وجود التقاط سیستمی در فرایندهای آموزش و تربیتی جامعه موجب درونی نشدن صحیح ارزش‌های بومی در افراد شد

۴- گروه همسالان و مرجع درون نسلی دوستان و همسالان به مجموعه سنی خاص را که گروهی را تشکیل می‌دهند و اعتقادات نزدیک و دوستانه برگزار می‌کنند می‌گویند دوستان بیشترین نفوذ را در دوره نوجوانی می‌گذارند عوامل مختلفی مانند فضای مجازی یا عوامل خانوادگی یا فضای محیط موجب تأثیر منفی در دوستان فرد شده موجب می‌شود این تأثیر در خود فرد نیز اثر بگذارد

۵- عملکرد مسئولان در پاسخگویی به مطالبات جمعی با ارزش شدن ثروت در جامعه و عدم برنامه‌ریزی برای تغییر ساختار جامعه برای زندگی بهتر و عدم تولید نرم‌افزارهای زندگی اجتماعی متناسب با فرهنگ دینی و ملی جامعه

۶- رسانه‌های داخلی استفاده از رسانه‌های داخلی برای ترویج فرهنگ غربی در جامعه از طرق مختلف مثل ایجاد مرجعیت جدید با بلد کردن برخی بازیگران و سلبریتی‌های مشهور یا تبلیغ سبک زندگی غربی در برنامه‌های تلویزیونی یا تبلیغات<sup>۱</sup>

رفاه اقتصادی غرب نیز از عوامل تعیین‌کننده گروه مرجع غربی توسط جوانان بوده است<sup>۲</sup> عامل دیگر در تغییر گروه مرجع جوانان به گروه‌های مرجع غربی، شهرت سلبریتی‌های مروج زندگی غربی هست. سلبریتی celebrity یعنی چهره جذاب و شناخته شده‌ای که یا به‌خاطر ویژگی‌ها و توانمندی و خصوصیات خاص خود یا حادثه اجتماعی مورد توجه خاص رسانه‌ای به موفقیت در عرصه مختلف ورزش، هنر، موسیقی، دانش و اندیشه رسیده و از همه لحاظ مورد توجه مردم است.

<sup>۱</sup> رحمانی، ریحانه، کلهر، سینا، عوامل مؤثر بر اجرایی شدن سیاستهای حجاب و راهکارهای پیشرو

<sup>۲</sup> جریبی، جعفرهزار، صفری، رضا، بررسی چرایی دگرگونیهای گروه مرجع در بین دانشجویان

## راهکار

جوانان به متغیرهای زمینه‌ای اهمیت زیادی در انتخاب گروه مرجع قائل‌اند اما برخی متغیرهای اجتماعی و روان‌شناختی اجتماعی نیز در الگوهای رفتار اجتماعی و نوع انتخاب گروه‌های مرجع بین جوانان مؤثرند که عبارت‌اند از برنامه‌های پرورشی؛ استفاده از رسانه‌هایی مانند ماهواره فیلم و سریال خارجی؛ رضایت از وضعیت اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه؛ میزان مذهبی بودن خانواده؛ عضویت در گروه‌های مجازی؛ میزان ارتباط با گروه‌های مرجع و ... .

نتایج تحقیق نشان داده سرگروه مرجع اصلی و با گرایش بالا در دختران جوان به ترتیب والدین اساتید دانشگاه و دانشجویان‌اند در پسران نیز مراجع اصلی و با گرایش بالا به ترتیب اساتید دانشگاه همسالان و دانشجویان هستند دختران در گرایش به والدین اختلاف معناداری با پسران دارند همچنین دختران نسبت به پسران گرایش بیشتری نسبت به گروه‌های مرجع بومی دارند؛ اما پسران گرایش بیشتری نسبت به گروه مرجع غیربومی دارند همچنین مشخص شده که دختران به طور معناداری بیشتر از پسران تحت تأثیر جاذبه‌های گروه‌های مرجع قرار می‌گیرند نتایج تحقیق از تأثیر رسانه جمعی در معرفی شخصیت‌های بزرگ و الگوسازی جهت‌دار برای نسل جوان گفته

راهکارهایی که در این تحقیق پیشنهاد شده ۶ مورد هستند:

۱- بازگرداندن مرجعیت خانواده برای پسران با کارهایی نظیر تقویت کارکرد جاذبه و پویایی خانواده. در راه رسیدن به این هدف می‌توان از گروه‌هایی که نسبت به پسران ارزش مرجعیت بیشتری دارند مثل دانشگاه یا همسالان استفاده کرد.

۲- حفظ مرجعیت اجتماعی دانشگاه بین جوانان. همچنین استفاده گروه‌های مرجع دیگر مثل روحانی معلمان و پزشکان از قدرت الگودهی خود در رفتار اجتماعی و اهمیت‌دادن مستمر این گروه‌های مرجع به ارزش‌ها و مهیاکردن شرایط برای تربیت جوانان.

۳- نهادها و گروه‌های جامعه‌پذیری در جامعه کارکردهای خود را بهبود بخشند از طریق برنامه‌ریزی هدفمند دولت و مسئولیت‌پذیری افراد نهادها و ارکان جامعه. به‌صورت مختصر فرایند فرهنگی.

۴- خانواده تأثیرگذاری زیادی در جامعه علی‌الخصوص دختران دارد می‌توانند با دقت و بصیرت الگوهای مناسب رفتار اجتماعی به جامعه ارائه کنند.



۵- ارائه الگوهای مناسب توسط نهاد آموزش و پرورش. در ضمن در انتقال ارزش‌ها هنجارها و مهارت‌های لازم به بحث تناسب با مقتضیات زمان توجه شود همچنین این ارزش و باورها را در درون افراد نهادینه کند.

۶- تدوین اهداف صحیح فرهنگی منطبق بر ارزش‌های دینی و برنامه‌ریزی اقتصادی متناسب با این ارزش‌ها برای توسعه کشور. معرفی الگوهای دینی ملی خود و اسوه سازی نیز از مسائل ضروری است چنانچه غرب نیز به اسوه سازی متناسب با فرهنگ خود پرداخته<sup>۱</sup>

ایجاد و اجرای قوانین برای کنترل کنش‌های اجتماعی هنرمندان، بازیگران، و... برای مثال لایحه حجاب که در مورخه ۱۴۰۲/۳/۳ توسط دولت تصویب شد در مورد سلب‌ریتی‌ها نیز قوانینی وضع کرده که عبارت است از: «هرگاه اشخاصی که به واسطه فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، هنری یا ورزشی دارای شهرت و تأثیر گذاری اجتماعی هستند، مرتکب رفتارهای موضوع این قانون شوند، علاوه بر اعمال جریمه موضوع ماده (۱) این قانون و لغو کلیه امتیازات، تخفیفات و معافیت‌هایی اعطایی، با حکم مرجع قضایی به محرومیت از فعالیت حرفه ای و فعالیت در فضای مجازی به مدت سه ماه تا یک سال محکوم می‌شوند. چنانچه اقدامات تنبیهی موضوع این ماده منجر به تغییر و اصلاح رفتار مرتکب نشود، با حکم مرجع قضایی علاوه بر محرومیت های موضوع این ماده، به مجازات درجه شش محکوم می‌شوند»<sup>۲</sup>

### چالش دوم: تمایل به خرید لباس‌های غربی

یکی دیگر از چالش‌ها، تمایل به خرید لباس‌های با سبک غربی مثل مانتوهای جلو باز یا شلوارهای لی چسبان زنانه یا بقیه لباس‌های متناسب با فرهنگ غربی به جای استفاده و خرید لباس‌های مناسب فرهنگ بومی و اسلامی می‌باشد. طبق گزارشی که سایت باشگاه خبرنگاران جوان در گفتگو با داور کارگروه مد و لباس کشور در تاریخ ۱۴۰۱/۹/۱۵ اطلاع داده، ایشان گفته‌اند که نسل‌های دهه ۸۰ و ۹۰ به دلیل ضعف در ارائه طرح‌های مناسب برای نسل خودشان و همچنین اهمیت پوشش متنوع و جذاب، به پوشش غربی تمایل دارند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> هزار جریبی، جعفر، صفری، رضا، بررسی چرایی دگرگونی‌های گروه مرجع در بین دانشجویان

<sup>۲</sup> لایحه حجاب، ماده ۴

<sup>۳</sup> <http://www.yjc.ir/00YpQj>

## راهکار

۱- تولید مدل‌های بروز و متنوع لباس برای بانوان همراه با حفظ شئون اسلامی و قیمت

مناسب محصولات برای خریداران

۲- مبارزه با تولید و ترویج لباس‌های منافی شئون اسلامی در کنار تولید لباس‌های

باکیفیت و متنوع و در شأن مسلمانان ایرانی: چنانچه در لایحه حجاب آمده که:

واردات، تولید و توزیع عمده لباس‌هایی که استفاده از آنها در انظار عمومی مغایر

و منافی عفت عمومی است ممنوع بوده و فراجا موظف است ضمن توقیف

لباس‌های مذکور نسبت به تعطیلی اماکن تولیدی و توزیعی مربوط اقدام و مرتکب

را جهت اعمال مجازات موضوع بندهای (۴) و (۵) ماده (۲) قانون نحوه

رسیدگی به تخلفات و مجازات فروشندگان لباس‌هایی که استفاده از آنها در ملاعام

خلاف شرع است یا عفت عمومی را جریحه‌دار می‌کند - مصوب ۱۳۶۵- و

همچنین لغو کلیه امتیازات، تخفیفات و معافیت‌هایی اعطایی به مرجع قضایی

معرفی کند.<sup>۱</sup>

همچنین نهادهای مسئول باید به مسئله تولید لباس‌های مناسب رسیدگی کنند و قوانین

و فعالیت‌های لازم جهت تسهیل تولید لباس یا واردات لباس و پارچه را اعمال کنند و از

تولیدکنندگان داخلی حمایت لازم را داشته باشند تا واردات پارچه و لباس از خارج، صرفه

اقتصادی و محبوبیت بیشتر نسبت به جنس داخلی نداشته باشد.

۳- یکی از شاه‌کلیدهای راهکارهای مسئله حجاب، بحث تبیین مضرات و عواقب پوشیدن

لباس‌های مخالف شئونات اسلامی جامعه مزایای استفاده از مدهای بومی و ملی

برای مردم است

۴- در طراحی لباس بایستی با دید هنری به موضوع توجه کرد؛ چون طراحی مد تلفیقی

از هنرهای تجسمی، زیبایی‌شناسی، رنگ، اشکال برگرفته از اقوام، طبیعت و... است

و ابتکار و ایده‌های بیشتر موجب تأثیر بیشتر در صنعت مد هست. برای موفقیت

در صنعت مد بایستی تحقیقاتی در مورد پوشاک، تاریخ پوشاک، مباحث

خودشناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی داشت. همچنین از آنجاکه لباس جنبه

نماد و هویتی دارد، استفاده از رنگ‌های اصیل ایرانی، عناصر هنری و نمادها و

<sup>۱</sup> لایحه حجاب، ماده ۹

نشانه‌های تمدن ایرانی استفاده کرد. همچنین بایستی بین طراح مد با خیاط یا مزون‌دار فرق گذاشت و این شغل را شغلی مستقل حساب کرد تا موجب سرخوردگی طراحان لباس و ایجاد مشکل در رسیدن آنان به اهدافشان نگردد. در پایان نیز اجرای قانون ساماندهی مد و لباس که در سال ۱۳۸۷/۳/۱۲ در مجلس شورای اسلامی تصویب شده بسیار مهم می‌باشد. در این قانون وظایف نهادهای مختلف از جمله وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، وزارت آموزش و پرورش، سازمان صداوسیما جمهوری اسلامی و بقیه نهادها را در مورد این مسئله مشخص کرد.

### نتیجه

در بخش چالش‌های روانی یا گرایشی به دو چالش مرجعیت‌های جدید اجتماعی و تمایل به مدهای غربی برخوردیم. در هر دو چالش، میل به شخصیت یافتن و مورد توجه بودن یکی از ریشه‌های بروز چالش‌ها بود که بایستی از راه‌های سالم و مورد توصیه توسط اسلام، ارضا شود. در ارائه راهکارهای این چالش‌ها نیز مسئله معرفی الگوهای اسلامی و از طرفی استفاده از قانون و جبر در کنار بقیه راهکارها، مسئله مهمی هست.

### چالش‌های کنشی و رفتاری

این قسم از چالش‌ها، آخرین قسم و قسم سوم از انواع چالش‌های مطرح در باب نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب در جامعه هستند و مربوط به رفتارهایی از مردم می‌شوند که در نهادینه‌سازی این فرهنگ در جامعه چالش ایجاد می‌کنند. در پایان این فصل نیز به بیان جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از مطالب بیان شده خواهیم پرداخت. ارائه راهکار برای چالش دوم از این فصل نیز به علت ضیق وقت در نوشتن تحقیق حاضر و عدم وجود وقت برای بررسی مقالات جدید نوشته شده در این باره، توسط خود نویسنده صورت گرفت.

### چالش اول؛ آنومی اجتماعی

اختلالات هنجاری یکی از انواع اختلالات اجتماعی است منظور از اختلال هنجاری آنومی اجتماعی است؛ یعنی مرحله‌ای که جوامع از سنت به مدرنیته طی می‌کند حجاب را به‌عنوان یک پدیده اجتماعی در نظر بگیریم داستان تا زمانی که جاذبه و میل درونی برای تبعیت از آن باشد تحت‌تأثیر سه نیروی هنجاری، اجبار، خارجی بودند و عمومیت است با کاهش قدرت هر یک از این سه عامل در مسئله حجاب با اختلال هنجاری در حجاب مواجه می‌شویم که

می‌توان آن را آنومی پوششی تلقی کرد که در واقع تابعی از آنومی اجتماعی است. بی‌حجابی، کم‌حجابی، بدحجابی یا شل حجابی بر اساس اختلال در عرصه هنجاری جامعه مذهبی، اشکالی از انحرافات اجتماعی هستند که بر مبنای پنج شکل اختلال هنجاری جامعه می‌توانند پنج شکل مختلف داشته باشند:

#### ۱- قطبی شدن هنجاری

چنانچه دو مجموعه اکثریت از جامعه وجود داشته باشد که یکی از آنها نسبت به حجاب و طرز پوشش، بیش از حد متوسط فشار هنجاری احساس تعهد کند و دیگری احساس تعهد کمتری نماید، در این حالت با اختلال قطبی شدن هنجاری درباره «پوشش» در جامعه روبه‌رو می‌شویم.

#### ۲- تضاد هنجاری

در وضعیت تضاد هنجاری وفاق ارزشی لازم در جامعه وجود ندارد به این صورت که برای مقالات اجتماعی چند وجه موجه و هنجار متضاد به وجود دارد برای مثال درباره سبک پوشش زن در جامعه یک هنجار قائل به پوشیدن چادر و یک هنجار قائل به پوشیدن مانتو با شلوار معمولی است (چلبی ۱۳۷۵ صفحه ۱۱۷)

#### ۳- ناپایداری هنجاری

به این صورت که تناقض منطقی بین دو یا چند هنجار در یک نظام هنجاری موجود باشد

#### ۴- ضعف هنجاری

به این صورت که کمبود عرضه و تعهد نسبت به هنجار در میان اکثریت افراد جامعه موجود باشد

#### ۵- بی‌هنجاری

به این صورت که به‌خاطر تغییرات سریع اجتماعی سیاسی در یک جامعه در عرصه اجتماع و ارتباطات انسانی با یک وضعیت بی‌قاعدگی و خلأ هنجاری می‌شویم

کشور ما نیز تغییرات بسیاری از جمله تغییر نظام و دولت‌ها، جنگ خارجی، جنگ داخلی، افزایش بی‌رویه جمعیت، ورود آخرین تکنولوژی‌های ارتباطی و... را به‌صورت سریع و طی چند دهه پشت سر گذاشته است، تحولاتی که در اغلب جوامع در طی یک یا چند قرن رخ داده است، این تغییرات شدید، جامعه ما را مصداقی از نظریه «قلیان اجتماعی» دورکیم کرده که در آن رویدادی کم‌اهمیت می‌تواند مردم را از خودبی‌خود کند. این تغییرات سریع و بی‌وقفه سیاسی و اجتماعی، جامعه ما را به یک جامعه ناهمگون، آنومیک و قطعه‌ای

بدل کرده که هر قطعه آن، هنجارهای خاص خودش را دارد و میان این بخش‌ها رابطه منظمی برقرار نیست.<sup>۱</sup>

## راهکار

برای پاسخ به این چالش بایستی حجاب را به‌عنوان مسئله اجتماعی و پدیده‌ای فرهنگی در جامعه حل کنیم و برای رسیدن به این مقصود باید راهکارهای اجتماعی خرد و کلان را به‌صورت هم‌زمان استفاده کنیم

## راهکارهای کلان

۱- مهندسی فرهنگی جامعه بر اساس مبانی اسلامی و توسعه درون‌زا در کشور با مبنای عدالت، آزادی و معنویت و تبیین دائمی جایگاه والای زن در جامعه و تعمیق عفاف در جامعه و خانواده

۲- افزایش پیوندهای اجتماعی و گسترش انسجام اجتماعی، افزایش احساس تعهد، احساس مسئولیت در قبال قوانین، احساس همدلی با دیگران، افزایش امید در مردم و پر کردن وقت آنان در فعالیتهای اجتماعی و محتوایی زندگی، افزایش اعتماد مردم به‌نظام سیاسی و جلب مشارکت عمومی، مدنی و دولتی برای توسعه فرهنگ عفاف و توسعه فرهنگی، زدودن مظاهر غرب‌زدگی، آراستن جامعه به فضایل اخلاقی

## راهکارهای خرد

توسعه فرهنگ عفاف و حجاب از طریق روش‌های ذیل

**الف) روش اقلناعی:** استدلال عقلی، شرعی و اجتماعی در مورد آثار مطلوب فردی و اجتماعی حجاب. اثرگذارترین روش به علت انتخاب الگوهای رفتاری و پوششی افراد، توسط باورها و استدلال‌های آنها.

**ب) روش ترغیبی:** استفاده از احساسات و علاقه و مباحث روان‌شناختی. ترغیب و آماده‌سازی فرد برای تغییر رفتارش با تشویق و آموزش‌های جذاب همگانی و استفاده از گروه‌های مرجع و توجه به علایق روان‌شناختی و زیبایی‌شناختی

---

<sup>۱</sup> محبوبی منش، حسین، تحلیل اجتماعی مسأله حجاب

**ج) روش تسهیلی:** این روش پس از دو مرحله قبلی قرار دارد. آماده‌سازی فضا را برای تغییر رفتار فرد از طریق دردسترس قراردادن رفتار موردنظر به صورت ذهنی و عینی، از طریق الگوهای پوشش ملی، متناسب و سازگار با فرهنگ بومی و رفع هرگونه موانع.

**د) روش تلفیقی:** در این روش هم از سه روش قبلی استفاده می‌شود و هم برای مدیریت امنیت عمومی، بر جلب مشارکت‌های سه‌گانه عمومی، مدنی و دولتی تأکید می‌شود و برای این کار، فعالیت‌هایی انجام می‌شود از قبیل: تعریف مفهوم حجاب و تعیین حدود آن با بدحجابی به صورت مصداقی، تشکیل شورایی جهت کنترل ناهنجاری در پوشش، بازنگری در قانون فعلی بدحجابی و تبصره ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی، در نظر گرفتن عرف اجتماعی و تفاوت‌های فرهنگی، مشارکت نهادهای اجرایی و فرهنگی کشور در ترویج، تشویق و اقدامات فرهنگی متناسب با پوشش اسلامی، کنترل مستمر فروشگاه‌ها، توجه به مراکز فرهنگی از قبیل صداوسیما جمهوری اسلامی و تهیه‌کنندگان فیلم‌های سینمایی از طریق نظارت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و دقت در مورد نوع البسه زنان هنرپیشه و رواج مدهای ناپسند و منافی با فضای فرهنگی کشور از طریق فیلم‌های داستانی. در مواردی که نام‌برده شد از هر سه روش استفاده شده.<sup>۱</sup>

### نتیجه

در این بخش به ارائه اشکال بروز آنومی اجتماعی در مسئله حجاب پرداخته شد (قطبی شدن هنجاری، بی‌هنجاری، تضاد هنجاری، ناپایداری هنجاری و ضعف هنجاری) سپس به راهکار مطرح در این مسئله پرداخته شد که از سه روش اقناعی و ترغیبی و تسهیلی استفاده می‌کند؛ البته از روش تلفیقی که تلفیق این سه بود، نباید غافل شد. یکی از مشکلاتی که در ارائه راهکار برخی مقالات برای آنومی اجتماعی مطرح بود، عدم توجه کافی به استفاده از روش‌های قهری در حل چالش و نهادینه‌سازی حجاب بود در حالی که هم عقل و هم تجربه نشان داده کار تبیینی، تبلیغاتی صرف برای نهادینه‌سازی این فرهنگ و حل چالش‌ها پاسخگو نیست و بایستی از هر دو روش در کنار هم استفاده کرد.

<sup>۱</sup> محبوبی منش، حسین، تحلیل اجتماعی مساله حجاب

## نتیجه‌گیری

در این تحقیق به بررسی برخی از چالش‌های نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه که عبارت‌اند از چالش‌های اجتماعی، پرداختیم و راهکارهای ارائه شده برای هر یک را نیز ذکر کردیم. در این تحقیق، چالش‌ها را به سه دسته بینشی، انگیزشی و رفتاری تقسیم کردیم و مشاهده کردیم که مشکلات رفتاری و گاهی انگیزشی، نشئت‌گرفته از مشکلات بینشی هستند و به همین خاطر، چالش‌های بینشی از اهمیت مضاعف برخوردارند.

همچنین مشاهده شده که مسئله تبیین مسئله‌ای بسیار مهم در حل همه چالش‌های یاد شده می‌باشد برخلاف برخی راهکارهای دیگر مثل رفتار قهری که در برخی چالش‌ها کاربرد دارد. همچنین نتیجه‌گیری شد که نهادها و دستگاه‌های مختلف وظایف بسیاری در همین مسئله تبیین و بقیه مسائل مربوط به نهادینه‌سازی این فرهنگ در جامعه دارند که متأسفانه به برخی وظایف به طور کامل رسیدگی نشده درحالی‌که قوانین متعددی نیز در زمینه حجاب و عفاف به نهادهای مختلف ابلاغ شده مانند لایحه حجاب یا قانون ساماندهی مد و لباس و قوانین دیگر.

در این تحقیق نقش مهم نهادهای علمی آموزشی پژوهشی به‌عنوان تولید علم و پویا نگه‌داشتن مسائل دینی و معرفی الگوهای اسلامی و آموزش درست به مخاطبین مشاهده شد. در مورد فضای مجازی و رسانه نیز نظارت بهتر بر روی فضای مجازی و رسانه و آموزش‌های لازم برای استفاده از فضای مجازی به مخاطبین موردنیاز است. کاری که قسمتی از آن در لایحه جدید حجاب دیده می‌شود.

دستگاه‌های اجرایی و نظارتی نیز بایستی در اجرای قانون و نظارت بر آن، دچار کاستی‌هایی هستند که بایستی آنها را رفع کنند به‌عنوان مثال نهادهایی که در مسئله حجاب و عفاف وظایفی بر عهده آنها هست بیست و شش نهاد هستند از جمله وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، وزارت آموزش و پرورش، وزارت بهداشت، وزارت کشور، وزارت امور خارجه، شهرداری، قوه قضائیه، وزارت امور اقتصادی و دارایی و... درحالی‌که مشاهده می‌شود که در این مسئله کم‌کاری صورت می‌گیرد.

در پایان آنچه نیاز است از طرفی همکاری نهادها و دستگاه‌ها با یکدیگر تلاش مستمر آن‌ها و از طرفی فعالیت عالی و هدفمند مراکز تحقیقاتی و قانون‌گذاری و از طرفی پای کار بودن مردم برای هدف عالی‌شان هست تا فرهنگ اسلامی در جامعه نهادینه شود.

## منابع

### - قرآن

- ۱- آبیاری، زهرا؛ کرمی پور، الله کرم؛ شریفی، سعید چالشهای نظری حجاب در ایران پسانقلاب: تحلیلی بر رویکردهای موجود از حجاب و عفاف
- ۲- آهنگران، محمد رسول و افشار، اباذر، بررسی تأثیر فردگرایی گرایي بر گفتمان عدم مداخله حاکمیت در الزام به حجاب
- ۳- الهی، محبوبه، لباس به مثابه هویت
- ۴- بنی فاطمه، حسین، تحلیل جامعه شناختی تهاجم فرهنگی
- ۵- حسامی، فاضل؛ بصیرت، محمد یاسین، عناصر جامعه‌پذیری (روش، محتوا و عوامل) حجاب در نظام اجتماعی قرآن
- ۶- حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، ۱۴۱۳ق، موسسه آل‌البیت لاحیاء
- ۷- رودسرایبی، رقیه، ژاکت های دکمه دار
- ۸- رحمانی، ریحانه، کلهر، سینا، عوامل مؤثر بر اجرایی‌شدن سیاست‌های حجاب و راهکارهای پیشرو
- ۹- سروش، عبدالکریم، حجاب در ترازوی اخلاق
- ۱۰- شربتیان، محمدحسین، تأملی بر تبیین جامعه‌شناختی حجاب و ارائه راهکارهای لازم برای آن
- ۱۱- صلح میرزایی، سعید، کتاب جهاد تبیین در اندیشه حضرت آیه الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- ۱۲- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الطهار علیهم السلام، ۱۳۱۵ق، دارالکتب الاسلامیه
- ۱۳- محبوبی منش، حسین، تحلیل اجتماعی مسأله حجاب
- ۱۴- مصاحبی، محمد جواد، مناسبات دین و فرهنگ در جامعه ایران
- ۱۵- مصباح یزدی، محمدتقی، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن
- ۱۶- معلوف، لویس، المنجد فی اللغة والاعلام، ۱۳۷۱ش، قم، چاپ ۱۹ بیروت
- ۱۷- مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، تهیه و تنظیم: جمعی از فضلا، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام)، قم، ۱۳۷۷ شمسی



۱۸- ولی زاده، اسماعیل، مجله معارف - مهر ۱۳۸۸ - شماره ۶۹، تهاجم فرهنگی و راه‌های  
مقابله با آن

۱۹- هزار جریبی، جعفر، صفری، رضا، بررسی چرایی دگرگونی‌های گروه مرجع در بین  
دانشجویان

منابع سایت‌ها:

۱- بیانیه تبیینی مشترک وزارت اطلاعات و سازمان اطلاعات سپاه ششم آبان ۱۴۰۱

۲- بیانیه تبیینی وزارت کشور در خصوص مسئله حجاب ۱۰ فروردین

۳- سایت مقام معظم رهبری <https://khl.ink/f/27847>

۴- سایت آیه الله مکارم شیرازی

[HTTP://WWW.MAKAREM.IR/MAIN.ASPX?TYPEINFO=42&LID=0&MID=407334&CATID=-2#18431655](http://www.makarem.ir/main.aspx?typeinfo=42&lid=0&mid=407334&catid=-2#18431655)

۵- لایحه حجاب و عفاف ۳/۱۴۰۲

۶- مناظره درباره حجاب اجباری در برنامه زاویه با حضور مهدی نصیری و دکتر

<https://www.aparat.com/v/LicuW> سوزنچی





## حجیت شهرت فتوایی از دیدگاه آیت‌الله خویی ره و آیت‌الله سبحانی

رضا شیخ محمدی گنبر<sup>۱</sup>

### چکیده

امارات ظنیه معتبر از روش‌ها و ابزارهای مناسب برای استنباط احکام شرعی هستند. یکی از این امارات ظنی که حجیت و اعتبار آن در اصول فقه بحث می‌شود شهرت فتوائیه است که پایین‌تر از مرتبه اجماع است. در این تحقیق که با روش توصیفی و کتابخانه‌ای انجام شد، در حجیت شهرت فتوائیه سه نظریه وجود دارد:

قول اول: شهرت فتوائیه مطلقاً حجت است و فرقی ندارد که فتوای مذکور در نزد قدمای مشهور باشد و یا میان متأخرین.

قول دوم: شهرت فتوائیه مطلقاً حجت نیست. قول سوم: شهرت فتوایی که در میان قدما بوده، حجت است؛ ولی شهرت در نزد متأخرین ارزشی ندارد. در نتیجه تحقیق حجیت شهرت فتوائیه بر اساس سه دلیل اقامه شده از سوی مرحوم آیت‌الله خویی رد شد؛ اما آیت‌الله سبحانی که ایشان هم سه دلیل مذکور را مطرح کرده، مقبوله عمر بن حنظله را به‌عنوان دلیل بر حجیت شهرت قبول می‌کنند.

**کلیدواژه:** شهرت فتوائیه، حجیت، آیت‌الله خویی، آیت‌الله سبحانی.

## مقدمه

مستند بسیاری از فتوای فقها، معلوم است و مجتهد می‌تواند برای استنباط احکام شرعی به آن ادله مراجعه نماید. ولی برخی از فتاوی فقها، فتوای محض بوده و مستند بودن آن، معلوم نیست. یعنی یا اساساً مستندی وجود ندارد و یا اینکه مشهور به آن استناد نکرده‌اند و یا استنادشان مشکوک است. باتوجه به اینکه شهرت فتوایی اگر حجیت داشته باشد می‌تواند دلیل مناسبی برای استنباط برخی از احکام شرعی باشد لازم است ادله آن را از کتب مرحوم آیت‌الله خویی و آیت‌الله سبحانی که دارای نظرات مؤثر در اصول فقه هستند مورد بررسی قرار داده شود. در این نوشتار سعی بر این است که به سؤال: دیدگاه آیت‌الله خویی و آیت‌الله سبحانی در مورد حجیت شهرت فتوائیه چیست؟ پاسخ داده شود.

اثبات حجیت شهرت فتوایی می‌تواند به مجتهد کمک کند تا در برخی از مسائل که دارای مستندی نیستند از شهرت فتوایی استفاده کرده و فتوای خود را ارائه دهد، بنابراین بررسی حجیت شهرت فتوایی ضرورت داشته و این نوشته که مشتمل بر نظرات دوعالم تأثیرگذار، آیت‌الله خویی و آیت‌الله سبحانی است می‌تواند زمینه مناسب و دسترسی آسان برای مخاطبین فراهم آورد.

## مفهوم‌شناسی

شهرت در لغت به معنای شایع بودن، رواج داشتن و وضوح می‌آید.<sup>۱</sup> و در لغت عربی به هلال ماه «شهر» می‌گویند؛ چون دارای ظهور است.<sup>۲</sup> شهرت در اصطلاح فقهی عبارت است از مشهور بودن امر دینی بین مسلمانان حتی اگر در میان عده‌ای از آنان باشد و این شهرت خود دارای سه قسم می‌باشد:

۱- شهرت روایی یعنی اینکه ناقلین یک روایت به حدی زیاد باشند که روایت در بین اصحاب حدیث، مشهور شود. در مقابل روایت مشهور، روایت شاذ و نادر قرار دارد که تعداد کمی از ناقلین آن را نقل کرده‌اند. به این روایت مشهور که مستفیض نیز گفته می‌شود باید کمتر از حد تواتر باشد.

۲- شهرت عملیه یعنی فتوای مشهوری که مستندش برای ما معلوم است.

۱. الشَّهْرَةُ: وضوح الأمر. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۲، ص: ۷۰۵؛ الشَّهْرَةُ: ظهور الشيء... لسان العرب؛ ج ۴، ص: ۴۳۱؛ (الشَّهْرَةُ) وَ هِيَ الْإِتِّسَارُ الْمَصْبَاحُ الْمَنْبِرُ فِي غَرِيبِ الشَّرْحِ الْكَبِيرِ لِلرَّافِعِيِّ؛ ج ۲، ص: ۳۲۵.  
۲. وَ الشَّهْرَةُ: الْقَمَرُ، سَمِيَ بِذَلِكَ لِشَهْرَتِهِ وَ ظُهُورِهِ، لسان العرب؛ ج ۴، ص: ۴۳۱.

۳- شهرت فتوائیه یعنی فتوایی که مشهور بین فقهاست ولی مستندی ندارد و یا اگر مستندی هم وجود داشته باشد مشهور به آن استناد نکرده‌اند یا استناد مشهور مشکوک است.<sup>۱</sup> بنابراین معنای اصطلاحی شهرت، بر اساس همان معنای لغوی آن می‌باشد؛ یعنی شایع یا رایج بودن خبر و فتوا که باعث آشکار و واضح شدن آن می‌شود.

### دیدگاه‌ها در مورد حجیت شهرت فتوائیه

در خصوص حجیت و عدم حجیت شهرت فتوایی سه نظر عمده وجود دارد:

#### ۱- حجیت شهرت فتوایی

برخی از فقها عقیده دارند که شهرت فتوایی از امارات و ظنون معتبره محسوب می‌شود و به حجیت مطلق شهرت فتوایی قائل‌اند؛ این قول را شهید اول می‌پذیرد مبنی بر اینکه شهرت را به حجیت اجماع ملحق کنیم نه به خود اجماع. یعنی همان دلیلی که اجماع را حجت می‌داند دلیل بر حجیت شهرت فتوایی باشد، نه اینکه حجیت شهرت فتوایی، اجماعی باشد. شهید اول برای اثبات این ادعایش، به دو وجه استدلال کرده است:

- عدالت و تقوای بالای فقها مانع از این است که بخواهند بدون علم و سند، فتوا دهند و وجدان ما نیز این را گواهی داده و نمی‌تواند به بی تقوا بودن فقها حکم دهد.

- ظنی که در شهرت حاصل می‌شود از ظن حاصل شده در خبر واحد قوی تر است؛ اگر خبر واحد حجت باشد پس به طریق اولی شهرت حجت می‌شود.<sup>۲</sup>

#### ۲- نظریه عدم حجیت مطلق شهرت فتوایی

مخالفین حجیت شهرت، برای اثبات نظریه خود نیازی به اقامه دلیل ندارند؛ چون اصله العدم را در جاری می‌کنند، پس عمده دلیل مخالفین مخدوش کردن و رد ادله موافقین حجیت شهرت فتوایی است.

۱. الشهرة: هي في الاصطلاح عبارة عن اشتهاة أمر ديني بين المسلمين و لو بين عدة منهم. و تنقسم إلى أقسام ثلاثة..... اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ص: ۱۵۵؛ و یراد بها انتشار الخبر، أو الاستناد، أو الفتوى، انتشارا لجل الفقهاء أو المحدثين، فهي دون مرتبة الاجماع من حيث الانتشار. معجم المصطلحات الأصولية؛ ص ۱۰۰.

۲. ذکری الشیعة؛ ج ۱، ص ۵۱.

طرفداران این نظریه عبارت است از:

الف) شیخ انصاری: طبق این نظریه، هر چند که حجیت شهرت فتوایی از باب دلیل انسداد بعید نیست؛ ولی کسانی که خیال می‌کنند شهرت فتوایی از باب ظن خاص حجت می‌باشد توهمی باطل است و شهرت فتوایی از باب ظن خاص حجت نیست.<sup>۱</sup>

ب) صاحب کفایه: مرحوم آخوند به پیروی از مشهور معتقد هستند که شهرت فتوایی حجت نمی‌باشد و هیچ دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد و دلایل موافقین حجیت شهرت فتوایی، نهایت چیزی است که می‌توان برای حجیت شهرت فتوایی استدلال کرد، ولی هیچ یک از دلایل صلاحیت ندارند به اینکه مثبت حجیت شهرت باشند؛ ایشان قائل است اگر بنای عقلا را به‌عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد قبول کنیم اختصاص به خبر واحد ندارد؛ بلکه هر اماره‌ای که مفید ظن یا اطمینان است، دلیل حجیت آن بنای عقلا می‌باشد، بنابراین شهرت فتوایی بنا بر سیره عقلا حجت است لکن این مسئله باید اثبات شود.<sup>۲</sup>

ج) نظریه ضیاءالدین عراقی: بنا بر دیدگاه ایشان، زمانی که دلیلی بر حجیت شهرت فتوایی نباشد تحت اصل حرمت عمل به ظن باقی می‌ماند و اصل اولی عدم حجیت آن است. همچنین دلایلی هم که بر حجیت شهرت فتوایی استدلال شده است نمی‌توانند حجیت آن را ثابت کنند.<sup>۳</sup>

د) نظریه مظفر: مرحوم مظفر شهرت فتوایی را از جمله ظنونی می‌داند که تحت اصل حرمت عمل به ظن باقی می‌ماند و دلیل قاطعی بر حجیت آن نیست و دلایلی هم که برای حجیت آن ارائه کرده‌اند همگی مردود هستند. به‌عنوان مثال طریق اولویتی که در ادله بیان شده هنگامی صحیح می‌باشد که ما یقین کنیم علت حجیت خبر واحد مفید ظن بودن آن است، درحالی که این ثابت نیست.<sup>۴</sup>

۳- نظریه قائلین به تفصیل بین شهرت فتوایی قدما و متأخرین

گروهی از فقها قائل به تفاوت میان شهرت فتوایی قدما و متأخرین شده‌اند؛ به این صورت که شهرت فتوایی قدما را حجت دانسته؛ اما شهرت فتوایی متأخرین را حجت نمی‌دانند، زیرا قدما در عمل به اخبار و متون روایات و اعتنائکردن به ادله عقلیه و استحسانت، متعبد و مقید بودند، زمانی که روی مسئله‌ای اتفاق نظر داشته باشند و به آن فتوا دهند و ثوق و اطمینان به

۱. فرائدالاصول؛ ج ۱، ص ۲۳۱.

۲. کفایه‌الاصول؛ ج ۱، ص ۲۹۲.

۳. نهیة الفکار؛ ج ۲، ص ۱۰۱.

۴. اصول مرحوم مظفر؛ ج ۲، ص ۱۴۷.

قول معصوم و وجود دلیل معتبر حاصل می‌شود؛ اما شهرت فتوایی متأخرین به این خاطر که همراه با استنباط و استحسانات عقلی و اجتهادی است حجت نیست.<sup>۱</sup> برای توضیح بیشتر این نظریه، عبارت مرحوم بروجردی را بیان می‌کنیم: ایشان فتاوی فقهای قدما در اصول را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. مسائل اصلی بدست رسیده از معصوم که اصحاب در کتب خود که مخصوص این مسائل است را ذکر کرده اند مانند: مقنع، هدایه و... . بناء اصحاب در نوشتن این کتب بر این بود که عین الفاظ یا نزدیک به الفاظ معصوم را که برایشان رسیده بود را طبقه به طبقه نقل کنند تا سلسله مراتب برسد به اصحاب ائمه، و این کتب برابر و معادل با اخبار بدست رسیده از معصوم در کتب روایی است.

۲. مسائل تفریعی که اینگونه مسائل از معصوم (ع) بعینه نقل نشده است؛ ولی از مسائل اصلی استنباط شده است که در واقع در اینگونه مسائل، قدما اجتهاد و اعمال نظر میکردند.

۳. مسائلی که عهده دار بیان موضوعات، تعاریف و قیود احکام هستند.<sup>۲</sup> بعبارت دیگر فتوهای تفسیری که از سنخ فتوهای اند که عین الفاظ از امام (ع) مأثور نیست؛ بلکه مدارک و مأخذی در کلمات امام (ع) وجود دارد که می‌فهمیم فقها تفسیر کرده‌اند، مثلاً عنوان کثیر السفر در احادیث موجود نیست بعضی از قدما به کثیر السفر تعبیر کرده‌اند و گروه دیگری جمله (من کان سفره أكثر من حضره) را هر کدام به نوعی تفسیر کرده‌اند؛ ولی در روایات و نصوص شغله السفر و یا من کان بیته معه آمده است. (این عبارت از بنده است)

آیت‌الله بروجردی از بین این سه دسته تنها دسته اول را می‌پذیرد و شهرت فتوایی در این‌گونه مسائل را حجت می‌داند به‌خاطر اینکه شهرت در نوع اول کاشف از این است که مسائل از ائمه گرفته شده و این موجب اطمینان به رسیدن مسائل از ائمه می‌شود، در حالی که دسته دوم و سوم را حجت نمی‌داند؛ زیرا در این دو نوع، مسائل نشئت گرفته از استنباط و اجتهاد و اعمال نظر قدما هستند پس شهرت در این‌گونه مسائل فایده ندارد. همین‌طور اجماع هم در این مسائل فایده‌ای ندارد؛ چون برابر با اجماع در مسائل عقلی نظری است.<sup>۳</sup> بنابراین ایشان برای دسته اول از فتوهای فقهای قدما اهمیت خاصی قائل‌اند؛ چون زمانی که فتوایی

۲. تهذیب الأصول سبحانی؛ ج ۲، ص ۱۶۹.

۳. نهایة الأصول؛ ص ۵۴۴.

۱. همان.

در کتاب‌های فقهی نسل به نسل جریان داشته باشد، معلوم می‌شود این مسئله از معصوم (ع) صادر شده است.

## دیدگاه آیت‌الله خویی ره

مرحوم خویی در ابتدا ادله‌ای که قائلین بر حجیت شهرت آورده‌اند را مطرح کرده و سپس نظر خود را بیان می‌کنند، فلذا مطابق بیان ایشان پیش می‌رویم:

۱. مقبوله عمر بن حنظله<sup>۱</sup> و مرفوعه زراره: مضمون هر دو روایت یکی می‌باشد، اما متن مقبوله چنین است: «وروی العلامة قدست نفسه مرفوعاً الى زرارة بن أعین قال: سألت الباقر (عليه السلام) فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: (يا زرارة) خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال (عليه السلام): خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: أنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر ألى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، فان الحق فيما خالفهم، فقلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: أنهما معا موافقين للاحتياط أو مخالفين له فكيف أصنع؟ فقال (عليه السلام): اذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».<sup>۲</sup>

محل مورد تمسک در روایت (خذ بما اشتهر بين اصحابك) است که مستدل (ما) را موصول مبهم گرفته است که شامل شهرت در همه چیز می‌شود و از طرفی چون امام در مقابل آن (دع الشاذ النادر) فرموده است پس حتماً منظور امام شهرت بوده و اجماع نیست، بنابراین امام که در چنین مواقعی رجوع به شهرت را حکم می‌کنند و این شامل شهرت فتواییه نیز می‌باشد؛ در نتیجه شهرت به‌عنوان منبعی از منابع فقه می‌باشد. مرحوم خویی این روایت را به‌عنوان دلیل قبول ندارند و اشکالاتی بر آن وارد می‌کنند:

۱. «عن عمر بن حنظله: قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أحلّ ذلك؟ ... قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشيده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله». كليني، الكافي؛ ج ۱، ص ۶۸

۲. عوالي اللئالی؛ ج ۴، ص ۱۳۳



الف) هر دو روایت ضعیف‌السند هستند؛ علت ضعف سند مرفوعه زراره این است که در کتاب عوالی الثالی آمده است و ابن ابی جمهور (صاحب کتاب) روایت را از علامه حلی نقل کرده است درحالی‌که این روایت در آثار علامه حلی وجود ندارد. از طرفی اینکه صاحب کتاب حدائق الناظره مرحوم بحرانی بر کتاب عوالی الثالی و نویسنده آن طعنه زده است و روایات آن را مخدوش دانسته است درحالی‌که سیره ایشان طعنه‌زدن نیست.

علت ضعف مقبوله عمر بن حنظله نیز این می‌باشد که عمر در کتب رجالی توثیق نشده است. اما روایتی منقول است که امام علیه‌السلام عمر را در آن توثیق کرده‌اند؛ اما خود آن روایت نیز ضعیف‌السند است و نمی‌توان از آن به‌عنوان دلیل استفاده کرد.<sup>۱</sup>

ب) در دلالت روایات نیز قصور وجود دارد. چرا که همان‌طور که شیخ انصاری فرمودند منظور امام علیه‌السلام از شهرت، همان معنای لغوی آن یعنی ظهور و وضوح است و در واقع منظور امام این بوده که بر چیزی تمسک کن که ظاهر تر و واضح‌تر است.<sup>۲</sup> و موید این سخن در ذیل روایت است که امام فرمودند:

إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدَةٍ وَ فَيَجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ. یعنی امام شهرت را داخل در «بیین رُشده» دانستند، فلذا منظور مشهور اصطلاحی نیست.

ج) مراد از مشهور هر مشهوری نیست که شهرت فتواییه را نیز شامل شود؛ بلکه به قرینه سؤالی که پرسیده شده است منظور از مشهور، مشهور روایی است. نتیجه اینکه هیچ یک از مرفوعه و مقبوله دلالت بر حجیت شهرت فتواییه ندارند.

۲. برای اثبات حجیت شهرت فتواییه بر طریق اولویت نیز استدلال شده است؛ به این صورت که دلیل حجیت خبر واحد مفید ظن بودن است و ظنی که از شهرت فتواییه حاصل می‌شود قوی‌تر از ظن حاصل شده به سبب خبر واحد است، پس شهرت حجت است.

اما اشکال مرحوم خویی: این استدلال وقتی صحیح است که ما علم داشته باشیم که دلیل حجیت خبر واحد، ظن آور بودن آن است. درحالی‌که نمی‌دانیم دلیل حجیت آن چیست بلکه می‌شود گفت دلیل حجیت آن مطابقت غالبی با واقع است چرا که خبر واحد حسی است؛ اما شهرت حدسی است و مناط موافقت غالبی با واقع را ندارد. از طرفی این استدلال بنا بر حجیت مطلق ظنون یعنی انسداد است.

۱. مصابیح الاصول؛ ج ۲، ص ۳۵۴ و ۳۵۳

۲. همان، ص ۳۵۵

۳. دلیل سوم: تعلیل آیه ُ نَبَأُ است که خداوند می فرماید بر خبرفاسق اطمینان نکنید تا اصابت بر جهالت نباشد. پس هر خبری که در آن اصابت بر جهالت نباشد حجت است که شهرت فتوائیه چنین است.

اشکال مرحوم خوبی بر استدلال: صغرا اشکال دارد، یعنی شهرت مانع از اصابت بر جهالت نیست. زیرا جهالت یا به معنای سفاقت و عمل بدون مصلحت است یا به معنای عدم العلم است که بنا بر هر دو معنا شهرت سبب جهالت است؛ چراکه شهرت هیچ وقت نمایانگر واقع و مصلحت نیست.<sup>۱</sup>

و اما اشکال کبری به اینکه علت همیشه تعمیم نمی دهد، بلکه باید قطع داشته باشیم مفهوم حصری نیست یا اینکه شارع تخصیص نزده است و اینجا چنین نیست.<sup>۲</sup> در نتیجه تعلیل آیه نبأ نیز دلیل بر حجیت شهرت فتوائیه نیست. در نهایت مرحوم خوبی حجیت شهرت فتوائیه را نمی پذیرند.

### شهرت قدمایی و شهرت متأخرین

از دید فقهای شیعه شهرت به دو بخش قبل از زمان شیخ طوسی و بعد از زمان شیخ طوسی تقسیم می شود. شهرت به معنای اول را که اصطلاحاً شهرت بین قدما نامیده می شود تقریباً همه فقها آن را پذیرفته اند و آن را هماهنگ با اجماع به حساب می آورند و عقیده دارند همان معیار و ملاکی که در اجماع وجود دارد در این گونه شهرت ها هم وجود دارد.

حال که برخی شهرت را به اجماع ملحق کرده اند این الحاق آنها الحاق حکمی است؛ یعنی کسی که اجماع را حجت می داند شهرت را هم حجت بداند. نه این که این الحاق از حیث موضوع باشد؛ چون موضوع شهرت با اجماع فرق دارد.

دلیلی که برای الحاق می آورند این است که: شهرت فتوائیه ای که مخالف نداشته باشد مثل اجماع است؛ همان طور که در مقابل اجماع مخالف نیست، در فتوای بدون مخالف هم ظن قوی حاصل می شود و ظن قوی هم مفید اطمینان است؛ بنابراین اگر مثل اجماع باشد همان طوری که اجماع حجت است شهرت هم باید حجت باشد.<sup>۳</sup>

به این مطلب این گونه اشکال می شود که: فتوای بدون مخالف که ظن قوی بیاورد قبل از زمان مرحوم شیخ طوسی می تواند باشد نه بعد از آن؛ زیرا قبل از زمان شیخ ممکن بود که

۱. مصابیح الأصول؛ ج ۲، ص ۳۵۷.

۲. همان، ص ۳۵۷ و ۳۵۸.

۳. معالم الدین و ملاذ المجتهدین؛ ص ۱۷۷.

فتوایی داده شود و کسی مخالفت نکند و قوت ظن حاصل شود، ولی بعد زمان شیخ چنین چیزی ممکن نیست؛ چون بعد از زمان شیخ تا مدتی کسی برخلاف شیخ فتوایی صادر نکرده و از او تبعیت کرده‌اند، به عبارت دیگر شهرتی که پس از شیخ طوسی پیدا شده است آن است که شیخ بر اساس فتوا و اجتهاد خود بیان کرده و شاگردان او هم آن را پذیرفته‌اند و برای آیندگان نقل کرده‌اند که کم‌کم به عنوان (شهرت) معروف شده است. پس نوعاً فتاوی او بوده است و برخی گفته‌اند که اصلاً برای شیعه فتوا نیست؛ بلکه از شیخ طوسی حکایت کرده‌اند.<sup>۱</sup> بنابراین اگر شهرت قبل زمان شیخ را مطرح کنیم قوت ظن حاصل می‌شود؛ ولی شهرت بعد زمان شیخ مطرح شود به آن اندازه قوت ظن نمی‌آورد به این خاطر که نوعاً فتوا نداده‌اند؛ بلکه از شیخ حکایت کرده‌اند.

مرحوم خویی شهرت قدمایی را می‌پذیرند با شرط ولی شهرت متأخرین را قبول ندارند؛ ایشان بر این باورند که قدمای پیشین کسانی بودند که روزگارشان به زمان اصحاب امام معصوم (ع) و راویان نخستین نزدیک بوده است و ما راهی برای رسیدن به اینکه فقیهان گذشته در مسئله فقهی چه حکمی داشتند نداریم و تنها راه فهم این مطالب دیدن نوشته‌ها و کتاب‌های قدما است. باید هر کدام کتاب استدلالی در فقه داشته باشند و به دست ما رسیده باشد؛ اما می‌دانیم چنین کتاب‌هایی را از آنان در دست نداریم یا از اول چنین کتاب‌ها و نوشته‌هایی نداشتند؛ بنابراین شهرت فتوایی به خودی خود حجت نیست و شهرت قدمایی را هم در صورتی می‌توان پذیرفت که به وثوق و اطمینان برساند.<sup>۲</sup>

اما حضرت آیت‌الله خویی عنصر حدس را قبول نمی‌کنند و عقیده دارند از آنجایی که احتمال خطا و اشتباه در حدس وجود دارد و ما نمی‌توانیم از این طریق به حکم قطعی برسیم، کاشف از قول معصوم (ع) نمی‌تواند باشد، در نتیجه شهرت قدما اعتباری ندارد؛ چون آنها در خدمت امام نبودند و حضوراً کلام او را درک نکردند، لذا اخبار آنها از قول معصوم (ع) حجت نیست و اخبار آنها به اخبار عن حدس برمی‌گردد.<sup>۳</sup>

نتیجه: در آخر می‌توان گفت مبنای مرحوم خویی این است که شهرت فتوایی بدون استناد و به خودی خود حجت نیست و اگر روایتی ضعیف‌السند باشد و یا راوی آن عادل و موثق نباشد این روایت حجت و نافع نیست و اگر راوی روایتی عادل یا موثق بود می‌توانیم

۱. همان.

۲. اجودالتقریرات خویی ج ۲، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۳. مصباح‌الاصول ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

بگوییم که این روایت معتبر و حجت است یا اگر وثوق و عدالت راوی ما محرز نشد روایت باید موثق الصدور باشد و شهرت عنوان جابریّت ضعف سند را ندارد. ایشان شهرت را به عنوان یک قاعده یا دلیل در تقویت یا رد دلایل نقلی قبول ندارد و پس از آنکه شهرت را به انواع سه گانه معروف روایی عملی و فتوایی تقسیم کرده است، در رد هر کدام به ترتیب گفته است: و اما درست این است که شهرت روایی نمی تواند از مرجحات محسوب شود؛ زیرا از ممیزات حجت از غیر حجت محسوب می شود و صحیح این است که عمل مشهور نمی تواند ضعف روایت ضعیف السند را جبران کند همان طور که اعراض مشهور نمی تواند روایتی را که به خودی خود صحیح یا موثق است تضعیف و بی اعتبار سازد.<sup>۱</sup>

### دیدگاه آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی ابتدا ادله حجیت شهرت فتوایی را مطرح کرده و سپس نظر خود را بیان می کند:

۱- استدلال با طریق اولویت: نزد علما خبر واحد حجت است و علت حجیت آن مفید ظن بودن می باشد؛ اگر ملاک حجیت در خبر واحد چنین است، افاده ظن در شهرت فتوائیه بیشتر از خبر واحد است؛ بنابراین شهرت فتوائیه باید به طریق اولی حجت باشد. آیت الله سبحانی اشکال مرحوم آخوند را به این استدلال نقل می کند:

الف) به اینکه علت حجیت خبر واحد ظن آور بودن آن است یقین نداریم؛ بلکه ظن داریم، به خاطر اینکه فقط گمان می کنیم که دلیل حجیت خبر واحد این است که مفید ظن است. حال می گوییم: مناط و ملاک ظنی نمی تواند حجت باشد؛ زیرا تخریج مناط باید قطعی باشد... فلذا این دلیل صلاحیت برای اثبات حجیت شهرت فتوایی ندارد.

ب) نه تنها مناط ظن آور بودن را یقین نداریم؛ بلکه یقین داریم که مناط چیز دیگری است. حجیت خبر واحد به سبب این است که مفید ظن نوعی می باشد. این در حالی است که مناط در شهرت فتوایی ظن شخصی است پس می توان گفت قطعاً این اولویت باطل است.<sup>۲</sup>

۲- تعلیل آیه نبا: خداوند در آیه نبا می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»<sup>۳</sup> یعنی هر چیزی که از باب

۱. مصباح الاصول-تقریرات بحث سیدابوالقاسم خوبی ج ۱، ص ۱۴۳.

المبسوط فی اصول الفقه؛ ج ۳، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.

۲. حجات، آیه ۶.

جهالت و سفاهت است حجت نیست و جهالت هم در اینجا به معنای سفاهت است. عمل به شهرت فتوایی از باب عمل به جهالت و سفاهت نیست، زیرا مجتهد در شهرت فتواییه به فتوایی که بیشتر فقها داده‌اند عمل می‌کند و این را نمی‌توان سفاهت گفت. آیت‌الله سبحانی در پاسخ این استدلال نیز سخن مرحوم آخوند را نقل می‌کنند: اینکه آیه فوق می‌گوید: هر چیزی که سفاهت است نباید به آن عمل کرد و آن طرف را نمی‌گوید که باید به هر چیز که سفاهت نیست عمل کرد، پس آیه در مقام بیان آن نیست.<sup>۱</sup>

۳- تعلیل عمل به مقبوله عمر بن حنظله: این روایت در وسائل الشیعه تقسیم شده ولی در کافی به شکل کامل آمده، متن روایت اینگونه است: «عن عمر بن حنظله: قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین او میراث فتحاكما إلى السلطان و إلى القضاة أیحلّ ذلك؟ ... قال: قلت: فإنهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ینظر إلى ما کان من روایتهم عنا فی ذلك الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک فإن المجمع علیه لا یرب فیه، وإنما الأمور ثلاثه: أمر بین ریشه فیتبع، وأمر بین غیه فیجتنب، وأمر مشکل یرد علمه إلى الله و إلى رسوله».<sup>۲</sup>

در این روایت راوی در مورد اختلافی که در مسئله ارث پیش آمده و هریک از آنها پیش قاضی جداگانه‌ای رفته‌اند و قاضی‌ها هم جداگانه حکم کرده‌اند، از امام (ع) می‌پرسد که در مقام عمل باید چه کرد؟ پس سؤال در مورد متعارضین است و امام علیه‌السلام از ترجیحات سخن می‌گویند و یکی از ترجیحات شهرت است.

آیت‌الله سبحانی عمر بن حنظله را ثقه می‌دانند و می‌گویند امام صادق او را توثیق کرده است و بعد آیت‌الله سبحانی در سه مرحله استدلالشان را مطرح می‌کنند:

۱. مراد از مجمع علیه در روایت اتفاق کل (اجماع) نیست؛ بلکه مراد از آن اتفاق جل (یعنی اغلب) است. زیرا در روایت آمده «وَوَيْتَرَكَ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ» از اینکه «شاذ» در مقابل «مشهور» آمده است متوجه می‌شویم که مراد از مجمع علیه همان مشهور است که اتفاق جُلّ می‌باشد.<sup>۳</sup>

۱. المبسوط؛ ج ۳، ص ۲۲۸

۲. الوسائل؛ ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۱ - الاصول الکافی؛ ج ۱، ص ۶۸

المبسوط؛ ج ۳، ص ۱۰۲۳۰

۲. در اینجا محقق خراسانی قائل است این روایت مربوط به شهرت عملی است، چون «ما» موصوله به روایت برمی گردد در حالی که بحث ما در شهرت فتوایی است. اما طبق نظر آیت‌الله سبحانی مراد از موصول روایتی است که به آن عمل شده و فقها به مضمون آن فتوا داده باشند، نه مطلق روایت که صاحب کفایه آن را گمان کرده،<sup>۱</sup> زیرا امام علیه‌السلام می‌فرماید: «يَنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ». به عبارت دیگر می‌فرماید که در یک موردی که شهرت فتوایی باشد (فتوایی که بدون استناد به سندی صادر کرده‌اند) و ما در قبال آن روایتی یافته باشیم، هر چند که این روایت مورد تمسک آنها واقع نشده؛ ولی ما چنین شهرت فتوایی را حجت می‌دانیم.

۳. در تعارضی که یک طرف شهرت بر آن قائم شده است، اگر یک طرف قضیه صد درصد صحیح باشد طرف مقابل آن باید صد درصد باطل باشد. بعنوان مثال: قضیه ی «لاربعة زوج» صد درصد صحیح است بنا براین «لاربعة فرد» باید صد درصد باطل باشد و نمی‌تواند باطل نسبی باشد. به همین خاطر امام علیه‌السلام در مورد مجمع علیه می‌فرماید: «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» پس باین حال، خلاف مشهور باید باطل باشد نه اینکه «فیه ریب» باشد. پس در نتیجه، میان دو خبر متعارض اگر یکی شاذ و دیگری مشهور باشد، این شهرت از قبیل مرجحات نیست؛ بلکه از قبیل ممیزات است.<sup>۲</sup> زیرا چیزی که «لا ریب فی صحته» باشد، روایتی که برخلاف آن است «لا ریب فی بطلانه» می‌باشد؛ بنابراین شهرت فتوائیه از مرجحات نمی‌باشد؛ بلکه از ممیزات است؛ یعنی ترجیح نسبی نمی‌دهد، چون ما در تعادل و ترجیح قائل هستیم فقط یک مرجح داریم که آنهم موافقت و مخالفت باعامه است، مابقی همه از باب ممیزات هستند. بلکه روایتی که شهرت بر آن قائم است، متعین است. فلذا طبق فرموده امام علیه‌السلام شهرت فتوائیه حجت است و برای هر روایتی شهرت فتوائیه قائم شود، بر آن روایت حجیت می‌بخشد. آیت‌الله خوبی نسبت به جابر بودن عمل مشهور دو اشکال دارد:

الف) اشکال کبروی: آنی که موجب می‌شود به خبر واحد عمل کنیم این است که این خبر از فرد ثقة نقل شده است پس اگر مشهور به آن خبر عمل نکنند این باعث نمی‌شود که راوی که ثقة است غیر ثقة شود. جواب از این اشکال: ما این مبنا را قبول نمی‌کنیم که خبر ثقة حجّت است؛ بلکه ما عقیده داریم آنی که حجّت خبر موثوق الصدور است نه خبر ثقة؛ بنابراین عمل مشهور باعث می‌شود که ارزش خبر واحد بالا رود.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۳۱.

ب) اشکال صغروی: در کتب قدما استدلال وجود ندارد و غالب فتوهای آنها بر اساس متن روایات است؛ بنابراین مشخص نمی‌شود که آیا به آن خبر اعتماد کرده‌اند یا نه. جواب از اشکال: این اشکال نشانه این است که ایشان مطالعه‌ی کافی نداشته است، اگرچه بعد از نوشتن معجم رجال مطالعه‌ی ایشان بسیار بالا رفت.<sup>۱</sup>

درواقع کتب قدما بر دو قسم است: در بعضی از کتب، مؤلفین سندهای روایت را حذف کرده‌اند و متن روایت را فتوا قرار داده‌اند. ما به چند کتاب (هفت کتاب اشاره شده که سه تا ذکر شده) از این قبیل اشاره می‌کنیم:

۱. نوادر احمد بن محمد بن عیسی ۲. التکلیف نوشته شلمغانی ۳. الشرایع نوشته علی بن

بابویه

باین حال یک سری از کتاب‌ها وجود دارد که استدلالی هستند مانند: ۱. الایضاح تألیف فضل بن شاذان ۲. کتاب‌های ابن جنید ۳. کتاب الانتصار تألیف سید مرتضی ۴. کتاب المبسوط شیخ طوسی؛ کتاب‌های قسم اول می‌تواند جوابی بر ادعای مرحوم خوئی باشد؛ زیرا وقتی آنها متن روایت را نقل کرده‌اند علامت آن است که به آن روایت اعتماد داشتند و به آن عمل می‌کردند.<sup>۲</sup>

ب) همچنین این مورد را هم قبول ندارد که اعراض مشهور کاسر باشد و می‌فرماید: وقتی خبر صحیح است این مضمول اطلاقاتی مانند: (صدق العادل) می‌باشد. اعراض مشهور مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ چون همان‌طور که آنها مجتهدند ما هم مجتهد هستیم و به تکلیف خود عمل می‌کنیم. به همین خاطر است که ایشان فتاوی‌ی شاذ بسیاری دارند. جواب از این اشکال: تنها دلیلی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده است بنای عقلا است. این‌گونه نیست که در بنای عقلا روایتی صحیح باشد و علما و فقها آن را دیده باشند؛ ولی به آن عمل نکرده باشند، بلکه عمل نکردن آنها ایجاد شک می‌کند که چه اشکالی را متوجه شده‌اند که هیچ‌کدام به آن نکرده‌اند.

همچنین بر اساس مقبوله عمر بن حنظله روایتی که مشهور از آن اعراض کرده باشند

روایتی است که شکی در بطلان آن نیست.<sup>۳</sup>

۱. همان، ص ۲۲۲.

۱. همان، ص ۲۲۲.

۲. همان، ص ۲۳۴.

## نتیجه

حجیت شهرت فتوائیه به معنای فتوای مشهوری از فقها که بدون استناد بر دلیلی صادر شده، مورد اختلاف فقها است. یکی از علمای اصولی که حجیت آن را نمی‌پذیرد مرحوم آیت‌الله خوبی است که سه دلیل عمده: (۱- روایت عمر بن حنظله و زراره ۲- طریق اولویت ۳- تعلیل آیه نبأ) را مطرح کرده و رد نموده است و یکی از قبول‌کنندگان حجیت شهرت فتوایی، آیت‌الله سبحانی است که ایشان هم سه دلیل مذکور را مطرح کرده و مقبوله عمر بن حنظله را به‌عنوان دلیل بر حجیت شهرت قبول می‌کنند (البته نه هر شهرتی را بلکه شهرتی که در قبال آن روایتی باشد) که محور استدلال ایشان این است که مراد از مای موصوله در روایت، روایتی می‌باشد که فقها به آن عمل کرده باشند و به مضمون آن فتوا داده باشند؛ یعنی مقابل شهرت فتوایی روایتی باشد، هرچند که فقها به آن استدلال نکرده‌اند آن شهرت حجت است.



## منابع

- قرآن
۱. ابن ابی جمهور، محمد بن علی بن ابراهیم احسائی، عوالی اللئالی، قم: موسسه سیدالشهدا ۱۴۰۳ق
  ۲. ابن شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین، معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نهم ۱۴۳۲ق
  ۳. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم روفعی افریقی، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم ۱۴۱۴ق
  ۴. آخوندخراسانی، محمدکاظم، کفایة‌الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث، چاپ اول ۱۴۰۹ق
  ۵. بحرالعلوم، سید علماء‌الدین، مصابیح
  ۶. الاصول (تقریر مباحث اصول فقه آیت‌الله، سید ابوالقاسم خویی)، بیروت: دارالزهراء ۱۴۳۱ق
  ۷. بروجردی، محمدتقی، نهاییه‌الفکار فی مباحث الالفاظ (تقریر أبحاث العلامة المحقق آیه الله العظمی الشیخ آغا ضیاء‌الدین العراقی)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم ۱۴۱۷ق
  ۸. الجوهری، أبو نصر، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ چهاردهم ۱۴۰۷ق
  ۹. حسینی، محمد، معجم المصطلحات الاصولیه، بیروت: مؤسسه العارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۵ق
  ۱۰. خویی، سید ابوالقاسم، اجودالتقریرات، قم: کتابفروشی مصطفوی، چاپ دوم ۱۴۱۰ق
  ۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، تهذیب الاصول (تقریر ابحاث الاستاذ السید روح‌الله الموسوی الامام الخمينی قدس سره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) ۱۴۲۳ق
  ۱۲. سبحانی، شیخ جعفر، المبسوط فی اصول الفقه، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول ۱۴۳۲ق
  ۱۳. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائدالاصول، قم: مجمع الفکرالاسلامی، چاپ سیم ۱۴۴۲ق
  ۱۴. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، ذکری الشیعه فی احکام الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول ۱۴۱۹ق

۱۵. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: مکتبه علمیه
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم ۱۴۰۷ق
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه ۱۴۰۷ق
۱۸. مشکینی، علی اکبر فیض (معروف به میرزاعلی مشکینی)، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: نشر الهادی، چاپ پنجم، ۱۴۱۲ق
۱۹. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق
۲۰. منتظری، حسینعلی، نهاییه الأصول (تقریرات درس خارج آیه الله حسین بروجردی) قم: نشر تفکر ۱۴۱۵ق
۲۱. واعظ حسینی، محمد سرور، مصباح الاصول (تقریرات قسمت‌هایی از درس خارج آیت‌الله خویی)، قم: مکتبه الداوری، چاپ اول ۱۴۲۲ق



## مراد از مؤننه سنه در بحث خمس و تطبیق آن با عصر حاضر علی پاشازاده<sup>۱</sup>

### چکیده

پژوهه حاضر سعی بر آن دارد با روش تحلیلی، مبحث مؤننه سنه را که یکی از موارد بحث وجوب خمس می‌باشد، از منابع قرآن و سنت مورد بررسی و تبیین قرار داده و احکام و مواردی که در زندگی روزمره شامل مؤننه سنه هستند را از این منابع استخراج نماید. همچنین در وهله دوم سعی بر آن شده است که با دسته‌بندی و تطبیق مواردی که شامل مؤننه سنه هستند را با هزینه‌های جاری و روزمره زندگی در عصر حاضر مطابقت دهد. اینکه کدام یک از هزینه‌های مصرف شده در زندگی جزء مواردی هستند که در بحث خمس به آن هزینه‌ها مؤننه سنه گفته می‌شود، هدف این پژوهش به شمار می‌رود.

**واژگان کلیدی:** مؤننه، سنه، خمس، مال التجارة، رأس المال، نفقه.

<sup>۱</sup>. طلبه سطح ۳ مدرسه امام کاظم علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

## مقدمه

گذشته از اصول اعتقادی که بر هر فردی لزوم می‌آید آنان را فراگرفته و خود را مزین به این اعتقادات سازد، فروع عملی دین به نحوه عمل عبادی فرد می‌پردازد. خمس از جمله فروع عملی دین اسلام است که برای عمل هر چه صحیح به این واجب شرعی لازم می‌آید مواردی که سبب وجوب خمس می‌شود را فراگیریم. مخارج مازاد بر مؤننه سنه یکی از چند سببی است که به موجب آن پرداخت خمس واجب می‌گردد. اما ابتدا اینکه خود مفهوم و تعریف مؤننه چیست و مصادیق و مواردی که شامل مؤننه سنه می‌شوند را از کتب لغوی و فقهی مرور کرده و بعد با استفاده از آیاتی که در رابطه با خمس نازل شده‌اند و همچنین روایاتی که در این مورد از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در دسترس هستند را مطالعه و مورد بررسی قرار داد. در نهایت با تطبیق مواردی که از آیات و روایات به‌عنوان موارد و مصادیق هزینه‌های زندگی (مؤننه) حساب می‌شود با انواع هزینه‌های زندگی عصر حاضر به مصادیق مؤننه سنه دست می‌یابیم.

## بحث لغوی و اصطلاحی

مؤننه از ماده (م ا ن) و در لغت به معنی (القوت)<sup>۱</sup> می‌باشد. در اصطلاح فقه نیز بدین عبارت تعریف شده است «مایحتاج [شخص] إلیه لنفسه و عیاله فی معاشه بحسب شأنه اللائق بحاله فی العاده من المأکل و الملبس و المسکن و...»<sup>۲</sup> همچنین در تعریفی دیگر بدین صورت بیان کرده‌اند «المراد بالمؤننه ما ینفقه علی نفسه و عیاله الواجبی النفقه و غیرهم»<sup>۳</sup> و به عبارت ساده هزینه‌های جاری یک فرد در طول یک سال را مؤننه سنه نامیده‌اند.

## مؤننه سنه در قرآن

از آنجایی که مؤننه سنه جزئی از مبحث خمس به شمار می‌رود لازم است آیاتی که در مورد بحث خمس نازل شده‌اند مورد بحث و بررسی قرار گیرند. تنها آیه‌ای که در قرآن و در مورد خمس سخن می‌گوید، آیه سوره انفال می‌باشد:

۱- لسان العرب، ج 13، ص: 396 - تاج العروس، ج 18، ص: 520

۲ - العروة الوثقی للسیّد الیزدی، ج 2، ص: 394، م 61

3 - تحریر الوسیله، ج 1، ص: 357 م 11

«وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْفِيهِ الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

نکته قابل توجه اینکه آیه صرف وجوب خمس و موارد مستحق پرداخت آن را بیان می‌کند و نه از بحث مؤونه سنه و نه حتی از هیچ یک از مواردی که به موجب آن پرداخت خمس واجب می‌گردد سخن به میان نیاورده است؛ لکن باتوجه به تفاسیر مشخص می‌شود که مفسرین با استفاده از تعمیم تعبیر «غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» که در عرف لغت تمامی موارد و سبب‌هایی که پرداخت خمس را واجب می‌نماید؛ مانند غوص و معدن و از جمله مازاد مؤونه سنه را شامل می‌شود «الغنم و الغنیمه» اطلاق می‌گردد.

### مؤونه سنه در روایات

در روایات نیز از مؤونه سنه صراحتاً بحث به میان آمده که به بررسی دو نمونه از روایات می‌پردازیم:

روایت ۱: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَىٰ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (ع) أَخْبِرْنِي عَنِ الْخُمْسِ أَعْلَىٰ جَمِيعِ مَا يَسْتَفِيدُهُ الرَّجُلُ مِنْ قَلِيلٍ وَ كَثِيرٍ مِنْ جَمِيعِ الضَّرُوبِ وَ عَلَى الصَّنَاعِ فَكَيْفَ ذَلِكَ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ الْخُمْسُ بَعْدَ الْمُؤُونَةِ.<sup>۱</sup>

آنچه از روایت فهمیده می‌شود این است که سؤال‌کننده هم در عمومیت خمس شک داشته است و هم در کیفیت آن، و امام با یک جمله کوتاه، آن چنان که معمول نامه‌نگاری آن زمان بود، به هر دو سؤال پاسخ گفته است. هنگامی که می‌فرماید: خمس بعد از هزینه زندگی است، هم پاسخ کیفیت خمس گفته شده که سؤال دوم راوی است و هم پاسخ سؤال اول راجع به اصل وجوب خمس در تمام درآمدهای فرد.

شاید پرسیده شود منظور از «مؤونه» در حدیث چیست؟ در جواب لازم است بگوییم که در روایت متعدّد باب خمس که نامی از مؤونه به میان آمده و تصریح شده است که منظور مؤونه زندگی شخص است؛ بعلاوه مخارج کسب‌وکار به طور مسلم منظور نیست؛ زیرا جمله «ما يستفيد الرجل» به معنی سود خالص است، و مسلم سود خالص بعد از اسقاط هزینه

۱ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص: ۵۵، ح ۱۸۱ - التهذيب ج ۴، ص ۱۲۳، ح ۳۵۲

کسب و کار است. منظور از «ضروب» در اینجا نیز منظور انواع و اقسام کسب‌ها و صنعت‌ها و پیشه‌ها است.

روایت ۲: عَلِيٌّ بْنُ مَهْزِيَارٍ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَلِيٍّ بْنُ رَاشِدٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَمَرْتَنِي بِالْقِيَامِ بِأَمْرِكَ وَ أَخَذَ حَقَّكَ فَأَعْلَمْتُ مَوَالِيكَ ذَلِكَ فَقَالَ لِي بَعْضُهُمْ وَ أَيْ شَيْءٍ حَقَّهُ فَلَمْ أُدْرِ مَا أَجِيبُهُ بِهِ فَقَالَ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْخُمْسُ فَقُلْتُ فِي أَيْ شَيْءٍ فَقَالَ فِي أُمَّتِهِمْ وَ ضِيَاعِهِمْ وَ التَّاجِرِ عَلَيْهِ وَ الصَّانِعِ بِيَدِهِ وَ ذَلِكَ إِذَا أُمَكَّنَهُمْ بَعْدَ مَثُونَتِهِمْ.<sup>۱</sup>

«ابوعلی بن راشد» از وكلا و نمایندگان مخصوص امام نهم و دهم (علیهما السلام) بوده است، و چنین کسی هنگامی که می‌گوید به او نوشتم که مرا مأمور گرفتن حق خود ساخته‌اید، شک نخواهیم کرد که مخاطب نامه حتماً امام (علیه السلام) بوده است. از این گذشته، مضمون روایت به خوبی گواهی می‌دهد که مخاطب این نامه هیچ‌کس جز امام نمی‌تواند باشد، زیرا افراد عادی چه حقی بر مردم در مقام‌ها و مال التجاره و صنایع و دسترنجشان می‌توانند داشته باشند؟ شاهد مثال ما در این حدیث مواردی است که امام (علیه السلام) به‌عنوان موارد تعلق خمس شمرده‌اند «إِذَا أُمَكَّنَهُمْ بَعْدَ مَثُونَتِهِمْ»

به چند بیان به این روایت تمسک شده:

- بیان اول: اطلاق مؤونه شامل هر دو قسم می‌شود، هم مؤونه تحصیل و هم معاش. مناقشه در این بیان: این دو قسم از مؤونه صرفاً اشتراک لفظی دارند و هیچ جامعی بین آنها وجود ندارد؛ لذا نمی‌توان برای آنها جامعی را در نظر گرفت تا بتوان گفت که اطلاق این لفظ شامل هر دو قسم می‌شود.

- بیان دوم: سرایت اجمال خاص به عام

الفاظ وارده در این روایات معین نکرده مراد کدام قسم از مؤونه است، مؤونه تحصیل یا معاش لکن از آنجاکه عام وارده در وجوب خمس به‌وسیله مخصص منفصل تخصیص خورده؛ لذا اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند و لذا این عام دیگر در موضع شک «مؤونه تحصیل» حجت نیست. به عبارت دیگر عمومات وجوب خمس به‌وسیله مخصص منفصل مجمل، تخصیص خورده‌اند و لذا عام در تمام افراد قطعی و حتی مشکوک نیز از حجیت می‌افتد و در مانحن‌فیه مؤونه مردد بین مؤونه تحصیل و معاش است و لذا عموم ادله وجوب خمس، تخصیص می‌خورد و حجیت آن در محل بحث مخدوش می‌شود

۱ - الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص: ۵۵، ح ۱۸۲ - التهذیب ج ۴، ص ۱۲۳، ح ۳۵۳

- بیان سوم: فحوای روایات (مفهوم موافق)

روایات موجود یا مراد استثنای تحصیل است فبها المراد و یا اینکه مراد استثنای مؤونه عیال است که در این صورت به طریق اولی دلالت بر استثنای مؤونه تحصیل می کند چرا که مؤونه تحصیل لازمه حصول ربح است و چاره‌ای جز مصرف کردن آن نداریم. نتیجه حاصل کلام در فصل اول این شد که از بین ادله مطرح شده دلیل سوم - خروج تخصصی مؤونه تحصیل از موضوع وجوب خمس - و چهارم - روایات با بعضی از تقاریب - که دلالت بر عدم وجوب خمس می کردند، تمام و قابل استناد هستند.

### مؤونه سنه در عبارت علمای

باتوجه به اینکه بحث مؤونه سنه یکی از بحث‌های فقهی بوده که مربوط به باب خمس می باشد، علمای شیعه نیز برای توضیح و تبیین این بحث و بیان مصادیقی از آن عباراتی به میان آورده‌اند که در این پژوهش به بیان دو مورد از این عبارات که مربوط به شیخ طوسی ابن ادریس می باشد را ذکر کرده و توضیحی چند در بیان عباراتشان مطرح می کنیم:

- عبارت اول: شیخ طوسی

قال الشيخ: يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات والغلات و الثمار على اختلاف أجناسها بعد إخراج حقوقها و مؤننها، و إخراج مؤونه الرجل لنفسه و مؤونه عیاله سنه<sup>۱</sup> شیخ طوسی در کتاب الخلاف تنصیب می کند بر اینکه باید مؤونه سنه از خمس استثنا کرده و سپس خمس را حساب کنیم. شیخ در بیان مؤونه سنه این گونه بیان می کند که اولاً فرد مخارج خود و خانواده و عیالش را از خمس استثنا کند و ثانیاً اینکه این مؤونه به طور سالیانه حساب می شود؛ یعنی در مؤونه سنه، مخارج یک سال را حساب خواهیم کرد.

- عبارت دوم: ابن ادریس

و قال ابن ادریس: و يجب إخراج الخمس من المعادن و الكنوز على الفور، بعد أخذها، و لا يعتبر مؤن السنه، بل يعتبر بعد إخراج مؤننها و نفقاتها إن كانت تحتاج إلى ذلك.<sup>۱</sup> ابن ادریس در کتاب السرائر می گوید در معدن و گنج سنه معتبر نیست، همین مقداری که هزینه‌ها را استخراج کرد، کارش تمام است و باید خمسش را بپردازد. البته عبارت ایشان (ابن ادریس)

<sup>۱</sup> - الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۱۸، کتاب الزکاة، المسأله ۱۳۹.

<sup>۱</sup> - السرائر، ابن ادریس، ج ۱، ص ۴۹۸.

صحیح است، اما به ظاهر مشکل است، مشککش این است که چگونه ایشان سنه را انکار می‌کند و می‌گوید «علی الفور» بپردازد؟ علتش این است که اصولاً درآمدها دو جور است:

- الف: درآمدهای دفعی
- ب: درآمدهای تدریجی

### توضیحی در باب تقسیم‌بندی ابن ادریس به انواع درآمد

همان‌گونه که بیان گردید، ما دو نوع درآمد داریم، یک درآمدهایی داریم که دفعی‌اند مانند گنج، کسی که گنج پیدا می‌کند در تمام عمرش یکبار یا دو بار اتفاق می‌افتد، مسلماً کارهایی که در طول عمر یکبار یا دو بار اتفاق می‌افتد، سنه در آن‌ها معتبر نیست، مانند: کنز (گنج) و هکذا معدن، معدن مانند زمان ما نبوده، بلکه افراد خاصی در کوه و غیر کوه می‌رفتند و مقداری نمک و غیر نمک جمع می‌کردند و با خودش می‌آوردند، مسلماً دفعی بوده، وقتی دفعی بوده، مسلماً سنه در آن‌ها معتبر نیست، اینکه ابن ادریس می‌فرماید در معدن و گنج سنه معتبر نیست، حرف ایشان چندان حرف غریبی نیست، چون این حرف ایشان ناظر به جایی است که: «لم یتخذ منه محنه» صنعت اتخاذ نکند، بلکه کار دفعی باشد، مسلماً اگر کار دفعی شد، سنه لازم نیست، کنز (گنج) از این قبیل است، معدن در زمان سابق از همین قبیل بوده است. هکذا مانند غواصی، فرض کنید یک نفر غواص خودش را در دریا انداخت، از آنجا چیزی را بیرون کرد و به حدنصاب هم رسید، باید خمسش را بدهد و گذشت یک سال هم لازم نیست، ابن ادریس هم جایی را می‌گوید که: «لم یتخذ منه محنه» اما اگر محنه و شغلش باشد، یعنی کارش معدن‌یابی و معدن‌کاری یا غواصی است، در اینجا خمس بعد از هزینه زندگی و گذشت یک سال تعلق می‌گیرد.

### آیا رأس المال از مؤونه است یا نه؟

آیا سرمایه جزء مؤونه است یا جزء مؤونه نیست، فرض کنید یک انسانی است که در ظرف یک سال سرمایه‌ای به دست آورده که می‌تواند با این سرمایه تجارت کند، خمسش را بدهد یا نه؟ درآمد امسالش شده سرمایه، می‌خواهد با آن تجارت کند، مثلاً کارگری کرده و مزد کارگری‌ها را جمع کرده و می‌تواند با آن تجارت کند، آیا بر این سرمایه خمس تعلق می‌گیرد یا نه؟ چند قول وجود دارد:

- الف: خمس بر آن تعلق می‌گیرد. چون آخر سال درآمد این آدم است.
- ب: خمس بر آن تعلق نمی‌گیرد.



- ج: قائل به تفصیل که قول بسیاری از علمای از جمله آیه الله سبحانی می باشد. توضیح بدین صورت که کارگری که پولها را جمع کرده، الان خمسش را بدهد یا نه؟ باید ببینیم که این آدم اگر خمسش را بدهد، آیا می تواند با باقی مانده اش تجارت کند یا نه؟ اگر می تواند با بقیه تجارت کند، باید خمسش را بدهد، اما اگر نمی تواند با بقیه تجارت کند و یا به فقر و تنگ دستی مبتلا می شود که باید خودش زکات و صدقه بخورد، در این صورت لازم نیست که خمسش را بپردازد و قواعد هم همین قول را تأیید می کند.

کسانی هستند که زمین دارند و زمین را برای زراعت یا باغداری آماده کرده اند، امسال برایش محصول داد، تابستان محصول داد، تا آخر سال هم شش ماه باقی است، این آدم درآمد زمین را در بهبودی زمین مصرف کرد، مثلاً قناتش را آب کرد، درخت کاری کرد، کود ریخت و آماده کرد که سال آینده دوبرابر درآمد داشته باشد، آیا اگر درآمد امسال را برای بهبودی این مزرعه صرف کرد که سال آینده بهتر محصول بدهد، آیا این جزء مؤونه است یا نه؟ این را هم از راه قواعد می توان حل کرد و هم از راه نصوص می تواند خمس ندهد و درآمد آن سال را صرف بهبودی آنها بکند. یک دلیلش این است که این کار ضرر به صاحب خمس نیست، هر چند من این مبلغ را صرف بهبودی می کنم، ولی سال آینده درآمد من سه برابر خواهد بود، فلذا سهم صاحب خمس بیش از این بود که امسال خرج کردم، اگر خرج نکنم، یک درآمد مختصر و خمس مختصر خواهد داشت، اما اگر صرف کنم، ولو امسال چیزی گیر صاحب خمس نمی آید، ولی در عوض سال آینده دوبرابر بلکه سه برابر گیرش می آید.

### موارد و احکام مؤونه سنه

در کتاب عروه الوثقی و همچنین تحریرالوسیله مواردی که داخل در بحث مؤونه سنه شده عبارت اند از: المأکل {خوردنی} و الملبس {پوشیدنی} و المسکن {مسکن} و ما یصرفه و یحتاج إلیه لصدقاته {آنچه برای دوستی خرج می کند} و زیاراته {زیارات} و هدایاه {هدیه ها} و جوایزه {جایزه ها} و مصانعات {ساخت و سازها و اذیافه {مهمانی ها} و الحقوق اللزومه له بنذر {حقهایی که بر گردن شخص به سبب نذر می آید} أو كفارة {یا حقی که به سبب كفاره است} أو أداء دین {ادای دین} و أورش جنایة {خون بها و دینه جنایت} أو غرامه ما أتلفه عمداً أو خطأ {جریمه آنچه که به طور عمدی یا سهوی از شخص تلف شود} و ما یحتاج إلیه من دابة {حیوانات} أو جاریة {خادم} أو عبد {برده} أو أسباب {سبب های حل کار} أو ظرف {ظرف} أو

فرش {منسوجات} أو کتب {کتابها} و مایحتاج إلیه لتزویج أولاده {آنچه که برای ازدواج فرزندان بدان نیاز دارد} أو ختانهم {یا برای ختنه کردن فرزندان} و نحو ذلک مثل مایحتاج إلیه فی المرض {آنچه که بدان در مریضی خود نیاز دارد} و فی موت أولاده {یا در هنگام مرگ فرزندان} أو عیاله {یا مرگ همسرش} و غیر ذلک مما یعدّ من احتیاجاته العرفیة {در یک جمله آنچه که عرفاً بدان احتیاج دارد} <sup>۱</sup> البته لازم به ذکر است این موارد در صورتی شامل حکم مؤونه می‌شوند که عرفاً متناسب با شأن و حال فرد باشد. {لو زاد علی ما یلیق بحاله مما یعد سفها و سرفا بالنسبة إلیه لا یحسب منها} <sup>۱</sup>

همچنین مقصود از مؤونه آن چیزی است که بالفعل به مصرف برسد نه مقدار آن؛ پس اگر به خودش سخت بگیرد یا متبرّعی مخارجش را تبرّعا بدهد به مقدار آن از مؤونه حساب نمی‌شود؛ بلکه اگر در اثنای سال خرج کردن مال در چیزی مانند حج یا ادای دین یا کفّاره و مانند آنها بر او واجب شود، و از روی معصیت یا فراموشی و مانند آن، در آن مصرف نکرده باشد بنا بر اقوی مقدار آن از مؤونه حساب نمی‌شود. <sup>۲</sup>

### نتیجه و تطبیق موارد مؤونه با مخارج زندگی عصر حاضر

باتوجه به مواردی در مطلب قبل به‌عنوان مؤونه سنّه ذکر شد، اگر بخواهیم این مبحث را با عصر حاضر تطبیق دهیم، در یک تقسیم کلی مخارج زندگی که شامل مؤونه هست، به چهار بخش می‌باشد:

۱- هزینه‌های زندگی شخصی مانند: خوراک و پوشاک، خانه مسکونی، وسایل زندگی، وسایل نقلیه، وسایل تحصیلی،

رایانه، هزینه ازدواج و...

۲- هدایا و بخشش‌ها مانند: خیرات، صدقات، جوایز و...

۳- مخارج سفر مانند: حج (واجب و مستحب)، سفر زیارت، گردش و تفریح

۴- حقوقی که بر عهده شخص است؛ مانند: دیه، غرامت و کفاره روزه‌ها

<sup>۱</sup> -تحریر الوسیله، ج ۱، ص: ۳۵۷ م ۱۱ - العروه الوثقی، للسید البزیدی، ج ۲، ص: ۳۹۴ م ۶

۱-همان

۲-همان

## منابع

- قرآن کریم
- ۱- العروه الوثقی (سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، مکتبه الداوری، ۱۴۲۹)
- ۲- الاستبصار فیما اختلف من الأخبار (ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، انتشارات مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۷)
- ۳- التهذیب (محمد بن حسن بن علی بن حسن، دارالفکر بیروت، ۱۴۳۵)
- ۴- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (محمد بن احمد بن ادريس بن حسین بن قاسم بن عیسی حلی عجل، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶)
- ۵- الخلاف فی الأحکام (محمد بن حسن طوسی، انتشارات الجماعه المدرسین، ۱۳۷۸)
- ۶- تحریر الوسیله (سید روح ال له موسوی خمینی، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴)
- ۷- لسان العرب (ابن منظور، محمد بن مکرم، الاعملى للمطبوعات، ۱۴۳۶)
- ۸- تاج العروس (مرتضى زبیدی، محمد بن محمد، انتشارات عطارد، ۱۳۹۱)





## مفهوم‌شناسی قضاوت در روایات و تطبیق آن بر حقوق موضوعه و تأثیر آن بر شرایط قاضی مقرر در حقوق موضوعه سینا مقدمی<sup>۱</sup>

### چکیده

مفهوم‌شناسی قضاوت نتیجه زبان‌شناسی روایات راجع به امر قضا می‌باشد و از طرفی، زبان‌شناسی ابزاری برای هرمنوتیک است؛ بنابراین برای مفهوم‌شناسی قضاوت باید روایات را زیر تیغ تحلیل زبان‌شناختی برد. این جستار در نتیجه‌گیری نهایی خود از روش برهانی، وحیانی و آمیزه‌ای و در روش‌شناسی هرمنوتیکی خود، از هرمنوتیک عام علامه طباطبایی (ره) و نظریه رایج و مقبول تفسیر متون بهره برده است.

نتیجه تحلیل زبان‌شناختی روایات، وصول به معیار فصل خصومت بر مبنای تمییز حق از باطل به‌وسیله منصب و جایگاه حکومتی قضاوت است که قضاوت تحکیمی را جز در صورت وجود قرینه، شامل نمی‌شود.

بنا بر وضع موجود در جذب قاضی در سیستم قضائی جمهوری اسلامی ایران، برای بانوان امکان اشتغال در سمت قاضی شورای حل اختلاف، دادیار تحقیق و بازپرس وجود دارد. درحالی‌که این پست‌های سازمانی به دلیل وجود معیار مذکور، قضاوت شرعی و متصدیان آن، قاضی شرع محسوب می‌شوند و امکان اشتغال بانوان در این پست‌های سازمانی وجود ندارد. از طرفی در پست‌های سازمانی دادستان کل کشور، دادستان مرکز استان، دادستان شهرستان و دادیار اجرای احکام برای اشتغال بانوان منع شرعی وجود ندارد.

**واژگان کلیدی:** مفهوم‌شناسی، زبان‌شناسی، قضاوت، روایات، معنا، حقوق.

<sup>۱</sup>. دانش آموخته سطح ۲ حقوق و قضای اسلامی مرکز تخصصی حضرت ولی عصر عج حوزه علمیه منطقه بناب.

## مقدمه

عصر جدید، عصر ظهور نظریات نو و گاهی متهورانه‌ای است که گزاره‌های دینی را دچار بدفهمی، تهافت و گاهی بی‌معنایی کرده است. مناسب‌های جامعه در زمان صدور روایات، از پیچیدگی چندانی برخوردار نبوده است. حیات مدنی افراد جامعه، حتی افراد جوامع مفرح و ثروتمند نیز با تفهیم و تفاهم‌های سال‌های پیشین خود آن جوامع صورت می‌پذیرفت. هر چند هر قوم و قبیله‌ای زبان اشاره‌ای و ضرب‌المثل‌های خاص خود را دارا بودند لیکن، تبدل و تغییر مفاهیم، اگر قائل به وجودش باشیم، بسیار کند و آهسته بود. زیرا فلسفه وضع و جعل کلمات (زبان کتبی) در قبال معانی، احتیاجات مدنی و اجتماعی نوع انسان است. بشر به‌وسیله وضع کلمات، زبان را اختراع کرد و به‌وسیله زبان، نیازمندی‌های مختلف خود را برآورده کرد. باگذشت زمان و افزایش احتیاجات بشری به سبب تغییر مناسبات جوامع، نیاز به اوضاع جدید به وجود آمد و کلمات جدید اختراع شد.

بنابراین، باتوجه‌به عصر ارتباطات و سرعت پیشرفت فناوری و تبادل اطلاعات، مناسبات جامعه امروزی به‌مراتب بیشتر از مناسبات مدنی جامعه عصر صدور روایات، دستخوش تغییرات و تحولات است. باملاحظه این مطلب، احتمال تبدل مفاهیم دینی در عرصه علمی و عرفی جوامع بسیار زیاد است و یکی از نتایج بی‌توجهی به امر زبان‌شناسی متون دینی، بالخصوص متون اسلامی نابودی حکومت معرفتی دین بر جامعه است. نتیجه بعدی، مهمل‌گذاری و تلقی بی‌معنایی گزاره‌های دین است که موقعیت را برای استفاده از آن گزاره‌های مهمل به جهت توجیه مبانی ضد دین مهیا می‌کند. "مشکلی که اروپائی‌ها، علاوه بر مشکلات معناشناختی گزاره‌های کلامی داشتند، تعارض محتوای کتاب مقدس و دینی آنان با دستاوردهای علم و فلسفه بود که خود برخاسته از تحریف آن متون بود"<sup>۱</sup> و علاوه بر آن، جمود فکری کلیسا و محوریت ایمان به‌جای محوریت معرفت و عقل و غفلت پژوهشگران مسیحی در حل تناقضات موجود و زبان‌شناسی متون مقدس مسیحیت، موجب طرد حکومت معرفتی کلیسا، به حاشیه رانده شدن آن از مناسبات اجتماعی و محدودشدن شعاع کارکرد کلیسا به یکشنبه‌ها و امور انفرادی شد.

۱. محمدتقی مصباح یزدی، میزگرد زبان دین، مجله معرفت، شماره ۱۹، ص ۱۸.

انکار وجهه کارکردگرایی دین در حوزه‌های گوناگون و نفی وجهه معرفت‌بخشی گزاره‌های معرفت‌بخش دین (که به‌نوعی به نتیجه دوم و سوم بازگشت می‌کند)، از دیگر نتایج زیان‌بخش غفلت از زبان‌شناسی دین است.

برای تصدی منصب قضا قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری مصوب ۱۳۶۱ شرایطی را تعیین کرده است. از آنجا که مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به تأیید شورای محترم نگهبان برسد و این شورا به اقتضای اصل ۴ و ۹۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی، موظف به بررسی مصوبات مجلس شورای اسلامی از جهت مطابقت با شرع مقدس اسلام و قانون اساسی است، لزوم بررسی مفهوم‌شناختی و زبان‌شناختی قضاوت با توجه به نظام‌مند شدن امور قضائی و ساختار نوین آن نسبت به زمان صدور روایات و کثرت پست‌های سازمانی که به بیشتر آنها، قاضی اطلاق می‌شود، نمایان می‌گردد.

قضاوت جزو مناصب ارزشمند، خطیر و حساسی است که بررسی زبان‌شناختی آن با محوریت روایات ائمه معصومین (ع)، باتوجه‌به مدرنیته شدن عصر حاضر و تبدل و تغییرات مفهومی که هر روزه دام‌گیر گزاره‌های دین می‌شود، حائز اهمیت است. در نظام قضائی جمهوری اسلامی، به دادستان کل، دادیار تحقیق، دادیار اجرای احکام، دادیار جانشین دادستان، بازپرس، رئیس شعبه، مستشار، قاضی دادگاه تجدیدنظر، قاضی دیوان عالی کشور، قاضی شورای حل اختلاف، قاضی مشاور، رئیس دیوان عالی کشور، رئیس قوه قضائیه و... قاضی اطلاق می‌شود. به‌وسیله زبان‌شناسی روایات باید دید که مفهوم قضاوت در زبان روایات چیست و با کدام یک از پست‌های سازمانی سیستم قضائی جمهوری اسلامی ایران از نظر مفهومی مطابق است که شرایط قاضی مقرر در قانون را در سیر گزینشی آن پست سازمانی منظور کرد.

مفهوم‌شناسی قضاوت چه به نحو تطبیقی با حقوق موضوعه و چه به طور محض، از جمله عناوین جدیدی است که دارای پیشینه مستقیم نیست؛ هرچند پژوهش‌هایی در باب زبان‌شناسی در تفسیر، اصول و فلسفه به چشم می‌خورد. در پی این مقصود، می‌توان از عقل، نقل و تلفیقی از آنها بهره جست.

## رابطه مفهوم‌شناسی با زبان‌شناسی

### معنای مفهوم

در لغت: بَیِّن، واضح، جلیّ: «کلام مَفْهُوم»<sup>۱</sup> در اصطلاح: مفهوم در اصطلاح علم اصول دو قسم است: مفهوم موافق و مفهوم مخالف. مفهوم موافق به معنایی که از خود لفظ به دست می‌آید اطلاق می‌شود که به آن، منطوق نیز می‌گویند. مفهوم مخالف به معنایی می‌گویند که از لفظ معلوم نمی‌شود اطلاق می‌گردد؛ بلکه مواردی مانند مفهوم شرط، وصف، صفت، لقب و... تحت عنوان مفهوم مخالف مورد بررسی قرار می‌گیرند. اصطلاح زبان‌شناختی مفهوم، معنا، مدلول و مقصود حقیقی زبان است؛ زبان را باید به اصطلاح رایج در زبان‌شناسی معنا کرد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

### معنای زبان

در لغت: "تکلم مخصوص هر امت یا گفتار مخصوص یک ملت یا جماعت،"<sup>۲</sup> است. در اصطلاح: مجموعه نشانه‌های آوایی، خطی و اشاره که در بیان اندیشه و برقراری ارتباط در جوامع انسانی بکار می‌رود.<sup>۳</sup> این اصطلاح همان اصطلاحی است که در زبان‌شناسی مطرح است. اسلوبی از بیان که بر اساس آن گزینش مفاهیم و چگونگی تعبیر با سطح فکر و افق آگاهی و فهم و نیاز مخاطب متناسب است؛ مثل زبان کودک و زبان جوان.

در مورد تحلیل زبان‌شناختی قضاوت از منظر روایات، زبان روایات را باید به معنای اول حمل کرد؛ زیرا زبان روایات در مورد منصب قضا، از مباحث غامض و دشواری نیست که به تناسب افق اندیشه و سطح تفکر افراد و جوامع متغیر باشد. در مورد زبان قرآن به تناسب وجهه اعجاز‌انگیز آن و روایات مستفیضه‌ای که دال بر ژرفای بی‌انتهای مفاهیم و تأویل‌های آن است، نمی‌توان به معنای اول از زبان قائل شد لیکن در بحث حاضر، معنای عامی که موضوع زبان‌شناسی است، محصل غرض است.

۱. المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة، ص ۱۱۱۲.

۲. لغتنامه دهخدا، ذیل مدخل زبان، ج ۸، ص ۱۱۱۳۰.

۳. فرهنگ زبان فارسی الفبایی - قیاسی، ص ۵۳۴.



از جمله روایاتی که بر اساس آنها نمی‌توان راجع به زبان قرآن قائل به معنای اول شد عبارت‌اند از:

- (۱) وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حَكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، وَ...<sup>۱</sup>  
 (۲) إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ.<sup>۲</sup>

ناگفته نماند که برخی روایات منقول از ائمه اطهار دارای معانی دشوار و پیچیده‌ای است که فقها و دین‌پژوهان را در درک و فهم معنای حقیقی آن دسته از روایات دچار مشکل می‌سازد. شاهد بر این مطلب، روایاتی است که دارای سند<sup>۳</sup> قابل‌استناد است. طرح بحث از این دسته خاص از روایات به این منظور است که بیان شود زبان روایات را در برخی از آنان می‌توان روش و اسلوب خاصی در جهت انتخاب واژگان و مفاهیم متناسب با سطح تفکر و فهم قلمداد کرد؛ همان معنایی که زبان قرآن را بدان معنا کردیم. از جمله این روایات می‌توان به دسته‌ای از روایات متحدالمضمون که در بصائرالدرجات تحت عنوان (باب فی ائمه آل محمد (ع) حدیثهم صعب مستصعب) نقل شده است، اشاره کرد.

حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ سَمِعْتَهُ يَقُولُ إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ غَيْرُ مُقَرَّبٍ.<sup>۴</sup>

در مفهوم‌شناسی این روایت چندین احتمال وجود دارد. قدر متیقن از این روایت، شمول مفهومی خود این روایت است.

- **احتمال اول:** صعوبت و سختی در فهم علمی و معانی ژرف روایات است. این معانی

دور از دسترس عموم مردم، یا در تمام روایات (در لایه‌های زیرین و پنهانی) مطرح بوده و یا در برخی از آنان مطرح می‌باشد.

- **احتمال دوم:** مراد از صعوبت، دشواری پذیرش و تحمل روایات مربوط به عظمت

مقام ائمه اطهار است؛ یا در خصوص فضیلت ولایت، یا در خصوص تمام فضائل ائمه به طور عام.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۵۹۹.

۲. تفسیرالصادق، ج ۱، ص ۳۱.

۳. روضة المتقین، ج ۱۳، ص ۲۲۴.

۴. بصائرالدرجات، ج ۱، ص ۲۱.

- **احتمال سوم:** مفهوم این دسته از روایات علاوه بر صعوبت علمی و دشواری فهم معانی عمیق روایات، شامل دشواری پذیرش مقام شامخ ولایت و یا تمام کمالات ائمه اطهار می‌شود.

- **احتمال چهارم:** بر اساس منطوق این دسته از روایات، روایاتی از ائمه وجود دارد که نیل به مفاهیم و مقاصد آن از توان عموم خارج است. قدر متیقن در شمول این دسته از روایات، خود این روایات هستند؛ به این معنا که درک معنای حقیقی این دسته از روایات از توان عموم افراد خارج است و باید به وسیله انسان کامل (امام معصوم) تفسیر شود. اگر این دسته از روایات شامل خودشان نشود، دچار بی‌معنایی می‌شود؛ زیرا علو معانی برخی از روایات یا تمام روایات، تنها به وسیله این دسته از روایات ثابت می‌شود.

این پژوهش در راستای صحت‌سنجی هیچ‌یک از احتمالات فوق قدم بر نمی‌دارد؛ زیرا مفهوم‌شناسی قضاوت در روایات، با توجه به ماهیت عرفی قضاوت است که در روایات، منعکس شده است؛ لذا روایات، در مفهوم قضاوت رویکرد حکایتگری را در پیش گرفته‌اند نه رویکرد تأسیسی. گفتیم که مفهوم در اصطلاح زبان‌شناسی، معنا و مدلول زبان است و زبان وسیله‌ای جهت برقراری ارتباط و تبادل اندیشه‌ها در اجتماعات انسانی است؛ بنابراین، زبان‌شناسی به مفهوم‌شناسی منتهی می‌شود و می‌توان گفت که مفهوم‌شناسی نتیجه‌ی زبان‌شناسی است.

### ادعای پوزیتیویست‌های منطقی

پوزیتیویسم منطقی به‌نقد متافیزیک ترانساندانتال (مابعدالطبیعه متعالیه) که یکی از شعب فلسفه است می‌پردازد. پوزیتیویسم منطقی یکی از نحله‌های فلسفی است که قائل به بی‌معنایی جملات اخباری هستند که به‌توسط تجربه قابل تحقیق نباشند؛ یا به نحو فعلی یا بالقوه. اینان معتقدند که احکامی مثل: (مطلق در قید زمان نیست)، (واجب‌الوجود خیر مطلق است) و (مطلق، کمال محض است) هیچ معنای محصل یا معرفت‌بخشی ندارند و تهی از دلالت است، چون هیچ طریق حسی به امکان تحقیق راجع به صدق و کذب آن وجود ندارد.<sup>۱</sup> پوزیتیویست‌های منطقی معیاری که برای معناداری احکام (جملات، گزاره‌ها و قضایا) برگزیده‌اند، تحقیق‌پذیری است. "به این شرح که شرط لازم برای معنی محصل داشتن هر جمله یا گزاره یا قضیه، این است که باید به‌صورت قضیه‌ای بیان شود که یا تحلیلی باشد و

۱. همان، ص ۹.

یا از نظر تجربی تحقیق‌پذیر.<sup>۱</sup> پوزیتیویسم منطقی در عصر حاضر طرف‌داران چندانی ندارد و می‌توان مرگ علمی آن را ادعا کرد. <sup>۲</sup> از جمله اشکالاتی که به پوزیتیویسم منطقی شده است عبارت‌اند از:

- این اصل، مبتلا به خودشکنی است؛ یعنی اثباتش منجر به ابطالش می‌شود؛ چون خود همین حکم، قضیه‌ای علمی نیست که تحقیق‌پذیر باشد و از طرفی، جزو قضایای تحلیلی نیز نمی‌باشد.

- این اصل، معناداری را که مقدم بر اثبات و انکار است، متحد کرده است که خلط اصطلاحی ناصواب است. <sup>۳</sup> حتی پوپر نیز که مراودات علمی زیادی با حلقه وین داشت، به این مطلب اذعان کرد: "چگونه می‌توان گفت که یک نظریه به‌صرف اینکه به تحقیق تجربی نمی‌رسد مهمل و لاطائل است! مگر لازم نیست که ابتدا معنای یک نظریه فهمیده شود و سپس داوری شود که می‌تواند به تحقیق برسد یا نه؟ آن وقت یک نظریه فهمیدنی چگونه ممکن است [به‌خاطر عدم قابلیت تحقیق‌پذیر تجربی] به کلی لاطائل باشد؟"<sup>۴</sup>

فلسفه طرح مبحث اثبات‌گرایی منطقی، تأثیر آن بر مباحث زبان‌شناختی است. اثبات‌گرایی منطقی بر علوم مختلفی تأثیرگذار بوده است. اخلاق، فلسفه، الهیات و زبان‌شناسی از جمله علوم هستند که در سایه اثبات‌گرایی منطقی (اثبات‌گرایی شدید و ضعیف) تغییرات زیادی به آنان تحمیل شده است. شلیک معتقد بود که "فلسفه عبارت است از عمل باز نمودن معنایی که یک گزاره در بر دارد؛ یعنی فلسفه، عمل خاموش اشارت‌گری است. معنای غایی یک گزاره نمی‌تواند در گزاره‌های دیگر مضمّن باشد؛ بنابراین، برای روشن‌گری سرانجام ناچاریم از حد گزاره‌ها فراتر برویم و به تجربه‌ای که همانا معنای آن گزاره است برسیم."<sup>۵</sup> سخن شلیک از سویی صحیح و از سویی ناصحیح است؛ وجه صحیح بودن آن، در احکام (جملات، گزاره‌ها و قضایا) صادره از بیش از یک فرد است؛ زیرا به‌وسیله عبارات یک فرد، نمی‌توان مجملات و مبهمات را از عبارات فرد دیگر گشود؛ چون هر فرد برای تفهیم و تفاهم از قرائن

۱. همان، ۲۴.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. کلام جدید، ص ۲۶-۲۷.

۴. پوزیتیویسم منطقی، ص ۱۰۰.

۵. همان، ص ۱۲.

خاصی استفاده می‌کند که احتمال عدم استعمال فرد دیگر از آن قرائن، منتفی نیست. لیکن در باب احکام صادره از یک فرد، نمی‌توان چنین ادعایی کرد. هر فرد، در هر زمینه‌ای دارای عقائد بنیادینی است که در تمام احکام صادره از آن فرد، می‌توان قرائن پیدا و پنهانی دال بر آن عقائد بنیادین یافت. حتی اگر ناچار باشیم که به تجربه رجوع کنیم، باید توجه داشته باشیم که معنای هر جمله یا قضیه، باید با موضوع آن تناسب داشته باشد. وقتی عبارت (قدرت خداوند) را بکار می‌بریم، معنای قدرت، همان معنای متعارف و معمولی نیست که ما در عباراتی نظیر (انسان قدرتمند) بکار می‌بریم، زیرا موضوع عبارت اول، مطلق الوجود است، درحالی که موضوع عبارت دوم ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر است.

سخن ایزوتسو، شاهی بر ادعای ماست: "وحی قرآنی به‌عنوان کلام خداوند از لحاظ معناشناختی دونقطه اتکا دارد: خدا و کلام، هنگامی که تأکید روی پایه اول است، وحی کلام به معنای طبیعی و متعارف این کلمه نیست، بلکه عنوان راز خداشناسی پیدا می‌کند که دریافت آن به‌وسیله اندیشه تحلیلی آدمی امکان‌پذیر نخواهد بود."<sup>۱</sup>

### ماهیت‌شناسی هرمنوتیک

عبارت هرمنوتیک در متون اصیل و معتبر اصولی و فقهی و تفسیری جایگاهی ندارد لیکن در اصول، فقه و تفسیر مباحث هرمنوتیکی وجود دارد که می‌توان آن را هرمنوتیک بی‌نام نامید. ارائه تعریفی طارد و عاکس از هرمنوتیک به دلیل چرخش‌هایی در رویکردها، اهداف و اغراض ممکن نیست؛ گاه حتی برای تعاریف مختلف وجه اشتراکی در هدف و رویکردها نیز نمی‌توان یافت.

"جان مارتین کلدانیوس علوم‌انسانی را مبتنی بر (هنر تفسیر) می‌دانست و هرمنوتیک را نام دیگر آن قلمداد می‌کرد. در فهم عبارات گفتاری و نوشتاری، ابهاماتی رخ می‌دهد که درک کامل آن‌ها را دچار مشکل می‌کند. هرمنوتیک، هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری است."<sup>۲</sup>

فریدریک اگوست ولف هرمنوتیک را چنین تعریف می‌کند: "علم به قواعدی که به کمک آن، معنای نشانه‌ها درک می‌شود. هدف از این علم درک اندیشه‌های گفتاری و نوشتاری

۱. خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ص ۱۹۴.

۲. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۷.

شخص مؤلف یا گوینده، درست مطابق آنچه او می‌اندیشیده است<sup>۱</sup>. این تلقی از تفسیر و کارکرد از هرمنوتیک، فهم را نه تنها نیازمند درک زبان متن، بلکه محتاج دانش تاریخی نیز می‌داند. مراد از دانش تاریخی، شناخت زندگی مؤلف و شرایط تاریخی و جغرافیایی سرزمین اوست. مفسر ایدئال، هر آنچه را مؤلف می‌دانسته باید بداند.

"فردریش شلایرماخر به هرمنوتیک به مثابه هنر فهمیدن می‌نگریست. او به مسئله بدفهمی توجه کرد و بر آن بود که تفسیر متن دائماً در خطر ابتلا به سوء فهم قرار دارد؛ از این رو هرمنوتیک باید به منزله مجموعه قواعدی روشمند و روش آموز برای رفع این خطر به استخدام درآید. بدون چنین هنری راهی به سوی حصول فهم وجود نخواهد داشت."<sup>۲</sup> ماخر معتقد بود که هر متنی در خطر بدفهمی است و هرمنوتیک باید در تمامی مواضع کارایی داشته باشد؛ نه اینکه به هنگام ابهام و اجمال در عملیات فهم، از قواعد هرمنوتیکی بهره جست، همان‌طور که کلدانیوس به این هرمنوتیک قائل است.

هیدگر معتقد است که "هدف از هرمنوتیک فلسفی وصف کردن ماهیت فهم است. هرمنوتیک فلسفی بر خلاف هرمنوتیک‌های گذشته نه به مقوله فهم متن منحصر می‌شود و نه خود را در چارچوب فهم علوم انسانی محدود می‌کند؛ بلکه به مطلق فهم نظر دارد و درصدد تحلیل واقعه فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است."<sup>۳</sup> در واقع، هرمنوتیک فلسفی به فهم از دریچه هستی‌شناسی نظر دارد.

هنگامی که از تعریف دقیق هرمنوتیک ناتوان باشیم، به تبع آن، امکان تحدید حدود قلمرو مباحث هرمنوتیکی وجود نخواهد داشت. به‌رحال می‌توان تعریفی تسامحی از هرمنوتیک ارائه داد که تا حدودی از ابهام مفهومی آن کاسته شود. به نظر پل‌ریکور، هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان ارتباطش با تفسیر متون.<sup>۴</sup>

باتوجه به مطالب عنوان شده، می‌توان دریافت که نظریه تفسیر متن (هرمنوتیک)، با زبان ارتباط تنگاتنگی دارد؛ بدین معنا که رویکرد هرمنوتیکی تأثیر مستقیمی در نحوه زبان‌شناسی متون دارد. به کلامی دیگر، زبان‌شناسی ابزار هرمنوتیک است.

۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۷.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۳۰.

## هرمنوتیک عام علامه طباطبایی (ره)

ایشان در هرمنوتیک عام خود معتقد به محوریت غایت و غرض و کارکرد مستعمل فیه هستند، به این بیان که استعمال لفظ در معانی خاص به اعتبار کارایی و هدفی است که از آن مصداق انتظار می‌رود، نه به علت صورت و شکل خاص آن. به عبارت دیگر روح معانی را باید در مصادیق و الفاظ جستجو کرد. علامه طباطبایی (ره) در تبیین هرمنوتیک عام خویش می‌فرماید: ما الفاظ را به جهت فائده معینی که اشیا برای ما دارند، وضع کرده‌ایم. حال اگر شکل و صورت آن مسمی تغییر کند مادامی که آن فایده باقی بوده باشد، آن لفظ بر آن شیء اطلاق می‌شود. اشیایی که ما روی آن نامی نهاده‌ایم از آنجاکه مادی هستند محکوم به تغییر و تبدل اند، چون حوائج و نیازهای آدمی رو به تزاید و تبدل است. مثلاً چراغ را ما در ابتدا که بر زبان جاری کردیم برای محفظه‌ای بود که در آن روغن ریخته و فتیله‌ای در آن تعبیه شده بود، اما در اثر پیشرفت بشر چراغ هم پیشرفته شد و تغییر شکل داد تا اینکه به صورت لامپ‌های الکتریکی درآمد، به گونه‌ای که از آن چراغ اولیه هیچ جزئی در آن نوع پیشرفته وجود ندارد؛ باین حال به (لامپ برق) همچنان چراغ اطلاق می‌شود. صحت این اطلاق از آن جهت است که همان فایده‌ای را که از چراغ اولیه می‌بردیم، از لامپ‌های الکتریکی می‌بریم. همین‌طور کلمه (میزان)، در ابتدا به وسیله‌ای اطلاق می‌شد که وسیله سنجش کالا و اجناس بود، ولی امروزه بر آنچه حرارت و برودت را می‌سنجد نیز میزان اطلاق می‌شود. پس باقی ماندن نام‌ها و عدم تغییر آنها با وجود تغییر شکلی و جنسی، دلیل و قرینه بر این است که در نام‌گذاری‌ها و وضع اسامی برای اشیا قصد ما معطوف به غرض و فایده‌ای بوده که در مصادیق وجود دارد نه صورت و شکل آنها...<sup>۱</sup> ایشان در هرمنوتیک عام خود، از همان روش رایج و مقبول تفسیر متن بهره گرفته‌اند که یکی از اصول آن، توجه به قواعد ادبی و دستور زبان متن است. اهم اصول نظریه مقبول و رایج تفسیر متن بدین ترتیب است:

مفسر در مواجهه با متن وظیفه کشف مراد جدی متکلم را دارد که این امر، معنای متن را به کشف معنای متن منتج می‌شود و این معنا، امری عینی است؛ مفسر گاه مُصیب به معنا است و گاه مُخطئ. در این نظریه، ذهنیت مفسر هیچ جایگاهی در تعیین و کشف معنا ندارد بلکه، امری مذموم و مَخِل به معنای متن است.

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹-۱۱.

طریق وصول به معنای متن، توجه به روش عقلا و عموم مردم در تفهیم و تفاهم است که ظواهرات الفاظ، یکی از روش‌های عقلا در تفهیم مقصود است؛ یعنی تفسیری روش‌مند و منضبط.

مفسر، تنها نقش کاشفیت و حکایتگری از معنا را دارد و منفعل است و می‌توان عملش را به‌مانند عکاسی دانست؛ او چون نقاش، عمل فعالانه ندارد؛ بلکه در مقابل متن، تسلیم است و کوچک‌ترین دخالت ذهنیت او در معنا، موجب خدشه در معنای حقیقی متن می‌شود و مفسر را به وادی تفسیر به رأی می‌افکند. در واقع، تفسیر متن محور و مؤلف محور است، نه مفسر محور.

## مفهوم‌شناسی قضاوت

### قضاء در قرآن

قضاء در «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ»<sup>۱</sup> به معنای خلق، به انجام رسانیدن و به‌پایان بردن، در «ثُمَّ أَقْضُوا إِلَيَّ وَ لَا تُنظِرُونَ»<sup>۲</sup> به معنای اداء و تنفیذ، در «وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ»<sup>۳</sup> به معنای حکم است.

### حکم در قرآن

حکم در «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»<sup>۴</sup>، «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»<sup>۵</sup> و «وَ إِنْ حَكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ»<sup>۶</sup> به معنای قضاوت و داوری کردن است.

### قضاوت در کلمات فقها

آیت‌الله خوئی (ره) قضاوت را فیصله‌دادن به خصومت و رسیدگی به شکایت شاکی می‌داند. به عبارتی دیگر ماهیت قضاوت علاوه بر فصل خصومت، تمییز حق از باطل است. "القضاء هو

۱. فصلت، ۱۲.

۲. یونس، ۷۱.

۳. غافر، ۲۰.

۴. ص، ۲۶.

۵. النساء، ۵۸.

۶. المائدة، ۴۲.

فصل الخصومه بين المتخاصمين، و حکم بثبوت دعوى المدعى أو بعدم حق له على المدعى عليه.<sup>۱</sup>

شهید ثانی (ره) قضاوت را فصل خصومت و حکم کردن در ترفع می‌داند. " [القضاء، هو] الحكم بين الناس.<sup>۲</sup> "إنه ولاية الحكم شرعاً لمن له أهلية الفتوى بجزئيات القوانين الشرعية، على أشخاص معينه من البرية، بإثبات الحقوق و استيفائها للمستحق.<sup>۳</sup>

شیخ مغنیه (ره) نیز قضاوت را فصل خصومت می‌داند و مانند شهید ثانی صحبتی از تمییز حق از باطل نکرده است. "أرادوا [من القضاء] الحكم بين المتخاصمين لقطع الخصومات و رفع المنازعات و منع الظالم عن ظلمه، و تكلموا في هذه الباب عن الحاكم و شروطه و طرق التي يستند اليها في حكمه كالإقرار أو الشهاده أو اليمين أو النكول عنها أو الإستفاضه أو القرائن."<sup>۴</sup> باتوجه به کلام فقها در باب شرائط قاضی که سخن شهید ثانی در مسالک و شرح لمعه از جمله آنهاست، قضاوت در زمان صدور روایات و مدتی بعد از آنها، به نحو بسیط موجود بوده است و دارای آیین دادرسی و اجرای احکام خاصی نبوده است. به طور خلاصه، قضاوت از جمله اختیارات فقیه بوده است؛ یعنی رابطه قضاوت و فقاہت، تطابق بوده؛ هر فقیهی قاضی بوده و هر قاضی، فقیه بوده است. به کلام دیگر، قضاوت و فقاہت دو منصب جدا نبوده‌اند؛ بلکه به شخص واحد به حیثیت فعل، گاهی قاضی اطلاق می‌شد و هنگام اشتغال به استنباط حکم شرعی از دلیل تفصیلی آن، فقیه اطلاق می‌شده است. سخن شیخ مغنیه<sup>۵</sup> نیز در این راستا قرار دارد. به همین دلیل، فقها شروطی که برای قاضی می‌شمارند همان شروطی است که فقیه باید دارا باشد.

## زبان‌شناسی روایات راجع به قضاوت

در زبان‌شناسی هر روایت به سه نکته توجه خواهد شد؛ اینکه قضا و مشتقات آن، به معنای داوری و صدور رأی است یا معنای دیگری دارد. مراد از قضاوت مطرح در روایت، صرف فعل قضاوت است؛ همان‌طور که در قاضی تحکیم مطرح است، یا منظور، قضاوت موجود در سیستم

۱. مبانی تکمله المنهاج، ص ۵.

۲. الروضه البهيه في شرح للمعه الدمشقيه، ج ۲، ص ۶۹.

۳. مسالک الأفهام، ج ۱۳، ص ۳۵۲.

۴. فقه الامام جعفر الصادق، ج ۶، ص ۷۵.

۵. همان، ص ۷۵-۷۶.



قضائی است که دارای تشکیلات رسمی است. ماهیت قضاوت، صرف خاتمه‌دادن به نزاع است یا اینکه تمییز حق از باطل هم باید در فعل قاضی منظور شود؟

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْمُقَرَّرِيِّ بِإِسْنَادِهِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ (ع) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع خَمْسَةُ أَشْيَاءَ يَجِبُ عَلَى الْقَاضِي الْأَخْذُ فِيهَا بِظَاهِرِ الْحُكْمِ الْوَلَايَةِ وَالْمَنَاحِكِ وَالْمَوَارِيثِ وَالذَّبَائِحِ وَالشَّهَادَاتِ إِذَا كَانَ ظَاهِرُ الشُّهُودِ مَأْمُونًا جَازَتْ شَهَادَتُهُمْ وَلَا يُسْأَلُ عَنْ بَاطِنِهِمْ<sup>۱</sup>.

- ترجمه: پنج چیز است که باید قاضی (درباره آنها) به ظاهر حکم عمل کند:

ولایت (حق ولایت و سرپرستی که خداوند، یا امام برای هر کس، یا ولی طفل قرار داده است)، همسران (مسئله زناشویی)، میراث‌ها، ذبایح (حلال بودن کشتار مسلمانان) و شهادت‌ها. هر گاه شهود، در ظاهر امین و در خور اعتماد باشند، شهادتشان پذیرفته است و لازم نیست از باطن آنها جست‌وجو کرد. در این روایت به فردی که در مسائل حقوقی و خانوادگی داوری می‌کند، قاضی اطلاق شده است.

- نکته اول: نص روایت دال بر معنای داوری و حکم‌کردن است. (خَمْسَةُ أَشْيَاءَ يَجِبُ عَلَى الْقَاضِي الْأَخْذُ فِيهَا بِظَاهِرِ الْحُكْمِ).

- نکته دوم: ظهور کلمه قاضی و مشتقات آن، در منصب قضاوتی است که تحت تشکیلات خاص سیستم قضائی مطرح است. علاوه بر ظهور، کلمه قاضی به قاضی رسمی حکومتی انصراف دارد و منشأ آن، هم کثرت استعمال است و هم کثرت وجود (هر چند که کثرت وجود حجت نیست، لیکن می‌تواند مؤیدی بر ظهور باشد). شاهد بر این ظهور، این است که معقول نیست معصومین (ع) بر امر قلیل الوجود (قضاوت تحکیمی) به این اندازه اهتمام دهند که کثیری از روایات در باب قضا را به امر قضاوت تحکیمی اختصاص دهند.

مشهور فقها قائل‌اند که شهادت باید نزد حاکم (قاضی) ادا شود تا مستند رأی قاضی قرار گیرد. م ۱۷۴ ق.م.ا نیز در تعریف شهادت که اداء آن را در نزد مقام قضائی عنوان کرده است، به این مطلب اشاره دارد که شهادت شرعی و قانونی، شهادتی است که نزد مقام قضائی اداء

شود. با توجه به ظهور کلمه قاضی، شهادتی که در روایت ذکر شده، باید در نزد قضات مأذون یا همان قضات موجود در سیستم قضائی باشد تا وجاهت شرعی و قانونی داشته باشد. از جرم‌انگاری شهادت کذب در نزد مقامات رسمی در م ۶۵۰ ق.م.ا تعزیرات، و توجه به این امر که قاضی موجود در سیستم قضائی، خود، یکی از مقامات رسمی هستند، می‌توان به اهمیت و نفوذ شهادت در نزد قاضی موجود در سیستم قضائی اشاره کرد. اهتمام معصومی (ع) نیز به شرایط شاهد، به جهت اهمیت ادای شهادت در نزد قاضی است.

نکته سوم: با توجه به فقره (الْأَخْذُ فِيهَا بِظَاهِرِ الْحُكْمِ) و (إِذَا كَانَ ظَاهِرُ الشَّهَادَةِ مَأْمُونًا جازت شهادتُهُمْ وَ لَا يُسْأَلُ عَنْ بَاطِنِهِمْ). باید گفت که قضاوت دارای ماهیت تمام‌کننده اختلافات و صرف فصل خصومت است؛ زیرا در تمییز حق از باطل نمی‌توان به ظنون اکتفا کرد در حالی که در روایت، به اخذ ظواهر که از جمله ظنون است امر شده است. از طرفی، باید در صدور رأی به مستندات یقینی تکیه کرد. لیکن این مطلب ناتمام است؛ موارد ذکر شده در روایت جنبه تمثیلی دارد و تمام امور را می‌توان تحت این روایت قرار داد؛ زیرا قضاوت چیزی نیست جز رأی به ظواهر؛ ظواهری که مفید یقین بالمعنی اعم و یقین نوعی باشد، و رأی بر حسب ظواهر، شیوه جمیع عقلا در تمام اعصار و ادوار بوده است و از نظر عقلی، حکم و داوری بر اساس یقین بالمعنی الأخص که جای هیچ‌گونه خطا در آن نباشد، نزدیک به محال است. یکی از ادله اثبات دعوا در امور کیفری، علم قاضی است که در امور کیفری، قوی‌ترین ادله است.

بنابر م ۲۱۱ ق.م.ا: علم قاضی عبارت از یقین حاصل از مستندات بین در امری است که نزد وی مطرح می‌شود. در مواردی که مستند حکم، علم قاضی است، وی موظف است قرائن و امارات بین مستند علم خود را به طور صریح در حکم قید کند. تبصره - مواردی از قبیل نظریه کارشناس، معاینه محل، تحقیقات محلی، اظهارات مطلع، گزارش ضابطان و سایر قرائن و امارات که نوعاً علم آور باشند می‌تواند مستند علم قاضی قرار گیرد. در حال مجرد علم استنباطی که نوعاً موجب یقین قاضی نمی‌شود، نمی‌تواند ملاک صدور حکم باشد.

اینکه قید صریح مستند علم قاضی، وظیفه قاضی دانسته شده نشان می‌دهد که این علم یا یقین، یقین نوعی است؛ یعنی یقین بالمعنی الأعم<sup>۱</sup> که می‌توان آن را ظواهر نامید. تبصره ماده فوق به صراحت، به علم و یقینی وجهه قانون می‌بخشد که یقین بالمعنی الأعم باشد و نوع قضاوت از آن مستندات خاص، به یقینی واحد برسند. روایاتی نیز دال بر اعتبار یقین بالمعنی الأعم (ظواهر و بینات) از ائمه معصومین (ع) وارد شده است:

- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ وَبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ...<sup>۲</sup>

- مُحَمَّدُ بْنُ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنْ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ شَكَأَ إِلَى رَبِّهِ كَيْفَ أَقْضَى فِي أُمُورٍ لَمْ أُخْبَرْ بِبَيِّنَاتِهَا قَالَ لَه رُدَّهُمْ إِلَيَّ وَ أَضِفْهُمْ إِلَيَّ اسْمِي يَحْلِفُونَ بِهِ.<sup>۳</sup>  
لَيْسَ مِنَ الْعَدْلِ الْقَضَاءُ عَلَى التَّقَةِ بِالظَّنِّ.<sup>۴</sup>

ترجمه: قضاوتی که با تکیه به ظن و گمان باشد، عادلانه نیست.

**نکته اول:** همانند روایت قبل، کلمه (الْقَضَاءُ) به معنای قضاوت، حکم و داوری است؛ به

قرینه تطابق عدالت با داوری و حکم کردن.

**نکته دوم:** مفهوم مخالف این روایت چنین است: مِنَ الْعَدْلِ الْقَضَاءُ لَيْسَ عَلَى التَّقَةِ بِالظَّنِّ؛

قضاوتی که با تکیه به ظن و گمان نباشد، عادلانه است. در این روایت، هیچ توصیه‌ای به قضاوت عادلانه نشده است؛ نه تبشیری وجود دارد و نه تنذیری. در نتیجه باید برای اثبات اهمیت قضاوت، به دیگر روایات مراجعه کنیم و با اثبات اهمیت قضاوت در منظر معصومین (ع)، به این نکته دست یابیم که مراد از قضاوت، منصب قضاوت است، نه صرف فعل قضاوت. لیکن این مطلب صحیح نیست زیرا این روایت، از باب إخبار به داعی إنشاء است؛ یعنی معصومین (ع) امر کرده‌اند که: (با استناد به غیر ظن (یقین بالمعنی الأعم) قضاوت کنید، که این است قضاوت عادلانه. یا، به عدالت قضاوت کنید). ممکن است اشکال شود که إنشاء در قالب إخبار، در پاسخ از سوال واقع می‌شود نه اینکه در ابتدا به کلام، انشاء در قالب إخبار محقق شود. لیکن این اشکال ادعایی است بی دلیل. پس این روایت در قالب إخبار، امر به قضاوت عادلانه کرده

۱. علت این تلازم به این نکته برمی‌گردد که نوع عقلا در منطق تفکری خود، به یقین بالمعنی الأعم ترتیب اثر می‌دهند و هیچگاه به دنبال یقینی نیستند که هیچ احتمال خلافی در آن نباشد.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۴.

۳. همان.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۲۲۰.

است و این روایت در کنار کثیری از روایات، به قضاوت عادلانه اهتمام ویژه‌ای مبذول داشته اند و معصومین(ع) با توجه به اهمیت خاص و شیوع منصب قضا نسبت به فعل قضاوت، منصب قضا را در کلامشان مدنظر قرار داده‌اند. با توجه به شیوع منصب قضا نسبت به فعل قضا، اوامر معصومین(ع) به امر شایع تعلق می‌گیرد. علاوه بر آن، هدف و مقصود از قضاوت، عدالت گستری و ظلم ستیزی است. تنها منصب قضاوت است که به پشتوانه حقوقی و قانونی و حکومتی، می‌تواند به این اهداف نائل شود زیرا، ضمانت اجرائی قانونی و حکومتی آراء منصب قضا، عامل مهمی در راستای تحقق اهداف مذکور است.

**نکته سوم:** ذکر شد که قضاوت، یا به استناد یقین بالمعنی اخص است و یا به اسناد یقین بالمعنی الأعم یا همان ظواهر است. بطلان قضاوت به استناد یقین بالمعنی اخص را بیان کردیم. پس قضاوت، صدور رأی بر طبق ظواهر است.

یا شَرِيحٌ قَدْ جَلَسْتُ مَجْلِسًا لِيَجْلِسَهُ آلَا نَبِيٍّ أَوْ وَصِيٍّ أَوْ شَقِيٍّ.<sup>۱</sup>

**ترجمه:** امیرالمؤمنین خطاب به شریح قاضی می‌فرماید: ای شریح در جایگاهی نشسته‌ای که در این جایگاه نمی‌نشینند مگر پیامبر یا وصی او یا فرد شقی.

**نکته اول:** باتوجه به ابقای شریح به‌عنوان قاضی کوفه و سمت حکومتی وی در زمان خلیفه دوم و امیرالمؤمنین، این روایت ناظر به امر قضاوت است، هرچند که لفظ قاضی یا مشتقات آن در روایت مشهود نیست. شاهد بر این مطلب، تناسب انحصار قضاوت در نبی، وصی و شقی است که دال بر اخبار از اهمیت موضوع روایت است.

**نکته دوم:** این روایت به دلیل مخاطب بودن فردی که در زمان خلیفه دوم و امیرالمؤمنین عهده‌دار منصب قضا بوده است، راجع به منصب قضا و قضاوتی است که تحت تشکیلات خاصی برپا می‌شود. علاوه بر آن، این روایت با انحصار متصدیان موضوع خود در پیامبر، وصی و شقی، به اهمیت موضوع اشاره دارد و براین‌اساس، قضاوت مطرح در این روایت، صرف فعل قضا نیست؛ بلکه ناظر به منصب قضا است. عبارت (جَلَسْتُ مَجْلِسًا) نیز دال بر منصب قضاوت است؛ زیرا در صورتی که فعل قضاوت مراد بود، نیازی به نبود که امیرالمؤمنین به شریح بگوید که: همانا تو، در سمت و جایگاهی قرار داری که... می‌فرمود: همانا تو به امری یا فعلی مشغول هستی که... . دلیل دیگر بر این مطلب، همان است که در باب شیوع منصب قضا نسبت به قضاوت تحکیمی ذکر کردیم.

۱. وسایل الشیعه، جلد ۱۸، صفحه ۷.

**نکته سوم:** در این روایت عبارتی که دال یا مشعر بر یکی از دو معیار (تمییز حق از باطل و صرف رفع خصومت) باشد، وجود ندارد. لیکن باتوجه‌به نکته سوم روایت اول و دوم، می‌توان گفت که قضاوت در زمان ائمه، دارای ماهیت تمییز حق از باطل بوده است؛ زیرا روش عقلاً در تمام ادوار و زمان‌ها، قضاوت بر طبق شواهد و مدارک مربوط به آن قضیه بوده است و شواهد مدارک برای هیچ فردی محصل یقین بالمعنی الأخص نیست بلکه، یقین بالمعنی الأعم را برای فرد به ارمغان می‌آورد که می‌توان از آن به ظواهر حکم کرد زیرا؛ احتمال خلاف (هرچند اندک) در مدارک و شواهد هر قضیه منتفی نیست.

مَنْ حَكَمَ فِي دِرْهَمَيْنِ فَأَخْطَأَ، كَفَرَ.<sup>۱</sup>

**ترجمه:** کسی که درباره دو درهم، حکمی صادر کند و به خطا درآید، کافر شده است.

**نکته اول:** باتوجه‌به اینکه حکم، به معنای داوری و قضاوت است، و قضاوت نیز یکی از معانی قضا است، مراد از حکم، قضاوت است و حاکم در این روایت، قاضی است.

**نکته دوم:** صِقَالَت و حِدَّت لحن روایت، مشعر بر این معنا است که داوری و قضاوتی که مدنظر روایت است، منصب قضاوت است؛ زیرا رأی صادره در محکمه دارای ضمانت اجرائی است و در صورت اهمال، غفلت و خطا، تضييع حقوق مردم را در پی دارد. فقدان عنصر ضمانت اجرائی در قضاوت تحکیمی موجب کاهش اهمیت آن نسبت به منصب قضا می‌شود که دارای وجهه حاکمیتی است؛ بنابراین، حکم تکفیری که نسبت به قاضی که عمداً به‌ناحق رأی صادر کرده است، به منصب قضا اختصاص دارد. ناگفته پیداست که کفر شرعی، دارای اسباب خاصی است که قضاوت به‌ناحق، هرچند عامدانه جزو اسباب آن نیست؛ پس، این عبارت باید به معنای غیرشرعی آن حمل شود که یکی از آن معانی عبارت است از: پوشاندن حقیقت.

محتمل است که ائمه معصومین (ع) با این‌گونه بیانات، در صدد ارشاد و تبیین وظیفه قضات هم عصر خود بوده‌اند که بدین‌طریق، مقداری از ظلم‌های طاغوتیان زمان نسبت به شیعیان کاسته شود.

**نکته سوم:** در باب دو معیار (تمییز حق از باطل و صرف رفع خصومت) یاد شده، مطلب، همان مطلب مذکور در نکته سوم روایت اول و سوم است.

۱. وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۸.

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لِشُرَيْحٍ يَا شُرَيْحُ... إِيَّاكَ وَالضَّجَرَ وَالتَّأْدِيَّ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ الَّذِي أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْأَجْرَ وَ أَحْسَنَ فِيهِ الذُّخْرَ لِمَنْ قَضَى بِالْحَقِّ... إِيَّاكَ أَنْ تُنْفَذَ حُكْمًا فِي قِصَاصٍ أَوْ حَدٍّ مِنْ حُدُودِ النَّاسِ أَوْ حَقٍّ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ حَتَّى تَعْرِضَ ذَلِكَ عَلَيَّ وَ إِيَّاكَ أَنْ تَجْلِسَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ حَتَّى تَطْعَمَ شَيْئًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.<sup>۱</sup>

**ترجمه:** مبدا در مجلس قضاوت اظهار خستگی و ناراحتی کنی؛ مجلسی که خداوند در آن پاداش قرار داده و برای کسی که به حق داوری کند ذخیره خوبی در نظر گرفته است... بپرهیز از صدور حکم در باب قصاص یا حدی از حدود مردم یا حقی از حقوق خداوند تبارک و تعالی، تا اینکه قضیه (پرونده، خصومت) به تو عرضه (ارجاع) شود و پرهیز از نشستن (اشغال) در جایگاه و منصب قضاوت تا اینکه چیزی بخوری.

**نکته اول:** از عبارت (أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْأَجْرَ وَ أَحْسَنَ فِيهِ الذُّخْرَ لِمَنْ قَضَى بِالْحَقِّ) می‌توان دریافت که قضا به معنای داوری، حکم و قضاوت است؛ چون ترکیب کلمه حق، تنها با قضاوت و داوری می‌تواند یک شبکه معنایی را تشکیل دهند. علاوه بر آن، مَجْلِسِ الْقَضَاءِ تنها، به جایگاه قضاوت معنا می‌شود و تمام معانی لغوی که قضا و مشتقات آن دارد، بی‌ارتباط با معنای جایگاه است.

**نکته دوم:** عبارت (مَجْلِسِ الْقَضَاءِ) که در این روایت دومرتبه تکرار شده، تصریح به منصب قضا کرده است و جای تردید در اختصاص قضاوت به منصب قضا نیست. کلمه قضا و مشتقات آن، ظهور در منصب قضاوت دارد، نه صرف فعل قضاوت. کثرت وجودی نیز مشعری بر این اختصاص است.

**نکته سوم:** مطلب، همان مطلب نکته سوم روایت اول و سوم است.  
رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ مَرَّ بِي أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ الْقَاضِي بِالْمَدِينَةِ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْعَدِّ فَقَالَ لِي مَا مَجْلِسٌ رَأَيْتَكَ فِيهِ أُمْسٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ هَذَا الْقَاضِي بِي مُكْرَمٌ قَرِيبًا جَلَسْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ لِي وَ مَا يُؤْمِنُكَ أَنْ تَنْزِلَ اللَّعْنَةُ فَتَعْمَكَ مَعَهُ.<sup>۲</sup>

**نکته اول:** کلمه قضا و مشتقات آن، ظهور در داوری و قضاوت دارد و قرینه صارفه نیز مفقود است.

۱. الفقیه من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۵؛ الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲.

۲. الفقیه من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵.

**نکته دوم:** کلمه قاضی ظهور در قاضی موجود در سیستم قضائی هر جامعه دارد؛ همان منصب قضا. علاوه بر آن، محمد بن مسلم نقل می‌کند که نزد قاضی مدینه نشسته بودم؛ یعنی قاضی منصوب از قِبَل خلیفه، و هیچ‌گاه به کسی که صرفاً به فعل قضاوت مشغول می‌شود و فاقد سمت حکومتی است، قاضی اطلاق نمی‌شود و اطلاق قضاوت نیز به فعل او معمول و شایع نیست.

**نکته سوم:** باتوجه به توضیحات ارائه شده در نکته سوم روایت اول و روایت سوم، ماهیت قضاوت، تمییز حق از باطل است؛ لیکن این تمییز باید علمی و یقینی باشد و گفته شد که مراد از یقین، یقین بالمعنی الأعم است.

این دو روایت را نیز می‌توان باتوجه به مطالب مذکور در روایت ششم زبان‌شناسی کرد:

– مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ قَاضٍ مِنَ قُضَاةِ الْمَدِينَةِ فَأَتَاهُ رَجُلَانِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي تَكَرَّيْتُ هَذَا يُؤَافِي بِي السُّوقَ يَوْمَ كَذَا وَ كَذَا وَإِنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ...

۱.

– مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ مُحَمَّدِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ قَاضٍ مِنَ الْقُضَاةِ وَعِنْدَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع جَالِسٌ فَأَتَاهُ رَجُلَانِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي تَكَرَّيْتُ إِبِلَ هَذَا الرَّجُلِ لِيَحْمِلَ لِي مَتَاعًا ... ۲.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ، عَنْ أَبِي عَوَّانَةَ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى التَّعَلْبِيِّ، عَنْ بِلَالِ بْنِ مِرْدَاسٍ الْفَزَارِيِّ، عَنْ حَيْثِمَةَ - وَ هُوَ الْبَصْرِيُّ - عَنْ أَنَسِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ ابْتَغَى الْقُضَاءَ وَ سَأَلَ فِيهِ شَفْعَاءَ وَ كَلَّ إِلَى نَفْسِهِ، وَ مَنْ أَكْرَهَ عَلَيْهِ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَلَكًا يُسَدِّدُهُ»<sup>۳</sup>.

**نکته اول:** همان‌طور که ذکر شد، کلمه قضا و مشتقات آن، ظهور در منصب قضا دارد و برای انصراف از این ظهور نیاز به قرینه صارفه است. قرینه موجود برای این ظهور، کلمه (يُسَدِّدُهُ) است؛ برای توجیه عون و یاری که منشأ آن ذات اقدس اله است که به‌وسیله ملائکه محقق می‌شود، باید آن امر، یک تکلیف یا امر الهی، مهم و دارای ارزش و جایگاه فوق‌العاده والایی باشد که ذات اقدس اله وعده نصرت و یاری بدهد. این تلازم، تلازم حکم و موضوع است؛

۱. مکارم الأخلاق، ج ۵، ص ۲۹۰.

۲. مکارم الأخلاق، همان، ص ۴۳۹.

۳. سنن الترمذی، ج ۳، ص ۳۹۶.

حکم، نصرت الهی است که امری است دارای ارزش فوق‌العاده، و منصب قضا نیز به علت جنبه حاکمیتی و دارابودن ضمانت اجرائی، دارای اهمیت بسزایی نسبت به قضاوت تحکیمی است. در واقع، این روایت در صدد تقبیح ریاست‌طلبی و طمع برای به‌دست‌آوردن پست و مقام است؛ در غیر این صورت، انذار و تبشیر موجود در روایت لغو خواهد بود که ذات اقدس اله از این امر منزّه است.

**نکته دوم:** اولاً: باتوجه‌به قرینه مذکور در نکته قبل، و توجه به انذار و تبشیر موجود در روایت، شکی نیست که مراد از عبارت الْقَضَاء، منصب قضا است. ثانیاً: هدف از انذار و تبشیر، هدایت و راهنمایی مردم به‌سوی مصالح حقیقی خویشتن است و مصالح حقیقی مردم، غالباً توسط افراد حکومتی تأمین و نقض می‌شود؛ بنابراین، شارع مقدس درصدد معرفی افراد شایسته‌ای است که صلاحیت تصدی منصب‌های حکومتی را دارا هستند تا از این شاه‌راه، مصالح عمومی مردم و جامعه تأمین شود. درحالی‌که اگر منظور از امر قضا، قضاوت تحکیمی باشد، باتوجه‌به عدم وجود عنصر ضمانت اجرائی حقوقی، قانونی و حکومتی، تلاش شارع در معرفی افراد صالح به اشتغال در آن امر، تلاش برای امر قلیل‌الوقوع است و این تلاش، با حکمت الهی ناسازگار است.

**نکته سوم:** این بخش از زبان‌شناسی روایت، همان زبان‌شناسی مذکور در نکته سوم روایت اول و سوم است. می‌توان گفت که زبان‌شناسی اکثر روایات در این بخش، مشترک است؛ بدین معنا که نکته سوم روایت اول و سوم، شامل تمام روایات راجع به امر قضاوت می‌شود و در برخی از روایات، قرائن و دلالتی خاصی علاوه‌برآن، برای اثبات یکی از معیارهای یاد شده وجود دارد.

إِنَّ النَّوْأِيسَ شَكَتَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ شِدَّةَ حَرِّهَا، فَقَالَ لَهَا عَزَّوَجَلَّ: اسْكُتِي؛ فَإِنَّ مَوَاضِعَ الْقَضَاءِ أَشَدُّ حَرًّا مِنْكَ.<sup>۱</sup>

**ترجمه:** نوایس (که جایگاهی است در دوزخ) از گرمای سخت خود به خداوند عزوجل شکایت کرد. پس خداوند عزوجل خطاب بدان فرمود: ساکت باش؛ همانا جایگاه قاضیان، گرم‌ایش شدیدتر از توست.

**نکته اول:** مطلب، همان مطلب نکته اول روایت ششم است.

۱. الفقیه من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶.



**نکته دوم:** این لحن اندازی که در روایت موجود است، قرینه بر حساسیت فوق‌العاده منصب قضا است که آرای آن، با توجه به پشتیبانی حقوقی، قانونی و حکومتی، به محض قطعیت، به مرحله اجرا گذاشته می‌شود و در صورت عدم اهمال و غفلت، ضامن عدالت و در صورت خطا و غفلت، موجب تضییع حقوق می‌شود. این مطلب با توجه به این نکته تقویت می‌شود که در این روایت، کلمه قاضی را به طور مطلق استعمال کرده‌است؛ بدین بیان که حتی قاضی عادل را نیز شامل می‌شود لیکن با توجه به روایات تبشیر و سیره نبی مکرم اسلام (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) در انتصاب قضات، این اطلاق، دال بر اهمیت منصب قضا است. قرینه دیگر بر اینکه مراد روایت از قاضی، قضات رسمی است و ناظر به صرف فعل قضاوت نیست، کثرت وجودی و استعمالی قضاوت حکومتی و منصب قضا است که موجب توجه وافر شارع مقدس به این منصب شده است.

**نکته سوم:** مطلب، همان مطلب تبیین شده در نکته سوم روایت اول و روایت سوم است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ أَنْ يَكُونَ سَهْلَ الْبَيْعِ وَ سَهْلَ الشِّرَاءِ وَ سَهْلَ الْقَضَاءِ وَ سَهْلَ الْإِفْتِئَاءِ**<sup>۱</sup>.

**نکته اول:** مطلب، همان مطلب نکته اول روایت ششم است.

**نکته دوم:** این روایت، با توجه به لفظ (سهل)، نمی‌تواند معنای منصب قضا را داشته باشد؛ زیرا آسان گرفتن و مدارا در امر قضاوت، فقط مناسب قضاوتی است که جنبه صلح و سازشی دارد. در منصب قضا، جایی برای مدارا و آسان‌گیری وجود ندارد و وظیفه قاضی عمل به مقتضای قانون، شرع و رعایت عدالت است، هرچند که این عدالت بر جماعتی، امری صقیل باشد. در واقع، لفظ (سهل) قرینه صارفه از ظهور لفظ القضاء است.

**نکته سوم:** این نکته متفرع بر نکته قبل است؛ هنگامی که ظهور لفظ القضاء و مشتقات آن، غیر از منصب قضا باشد، بحث از ماهیت قضاوت از جهت تمییز حق از باطل یا صرف فصل خصومت از باب سالبه به انتفاء موضوع است.

وَعَنْهُ ع أَنَّهُ قَالَ يَوْمًا لِأَصْحَابِهِ إِيَّاكُمْ وَ أَنْ يُخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ<sup>۲</sup>.

**نکته اول:** مطلب، همان مطلب نکته اول روایت ششم است.

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۷.

۲. همان.

**نکته دوم:** قضاوت مقصود در این روایت، منصب قضا نیست؛ زیرا در زمان صدور این روایت، منصب قضا به معنای قاضی منصوب از قبل حاکم، قضات جور و طواغیت بودند. لیکن می‌توان گفت که مراد شارع مقدس و ائمه معصومین (ع) بیان شرایط متصدیان منصب قضا بوده است تا غاصب از غیر غاصب قابل تمییز باشند؛ یعنی شارع مقدس فرموده است که قضات رسمی حکومت اسلامی باید چنین شرایطی را داشته باشد وگرنه، متصدیان این منصب، غاصب هستند.

**نکته سوم:** مطلب، همان مطلب تبیین شده در نکته سوم روایت اول و روایت سوم است. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَيَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمُ إِلَى الطَّاعُوتِ... قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكَامَهُمْ وَ قَضَاتِهِمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ ...<sup>۱</sup>

این روایت نیز در بررسی زبان‌شناختی، علاوه بر شمول نکات عمومی که در کلیه روایات قابل اعمال است، قابلیت اعمال نکته خاص مذکور در روایت شماره ۱۰ را نیز دارد.

قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَمَادٍ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكِيرٍ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: كَانَتِي بَدِينِكُمْ هَذَا لَا يَزَالُ مُتَخَضِّضًا يَفْحَصُ بِدَمِهِ ثُمَّ لَا يَرُدُّهُ عَلَيْكُمْ إِلَّا رَجُلٌ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ فَيُعْطِيكُمْ فِي السَّنَةِ عَطَاءَيْنِ وَ يَرْزُقُكُمْ فِي الشَّهْرِ رِزْقَيْنِ وَ تَوْتُونَ الْحِكْمَةَ فِي زَمَانِهِ حَتَّىٰ إِنِ الْمَرْأَةَ لَتَقْضِي فِي بَيْتِهَا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَ سَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ص.<sup>۲</sup>

**نکته اول:** این روایت در قسمت آخر خود، مبتلا به اجمال در مفهوم است. دو گونه ترجمه برای قسمت اخیر روایت وجود دارد: حمران بن أعین از امام باقر علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمود: «... در دوران او شما از حکمت برخوردار می‌شوید تا آنجا که یک زن در خانه خود برابر کتاب خدای تعالی و روش پیامبر خدا (ص)، (همچون مجتهد با استنباط شخصی) به انجام تکالیف شرعی خود پردازد.»<sup>۳</sup>

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۷.

۲. الغیبه النعمانی، ص ۲۳۹؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۲.

۳. همان، ترجمه غفاری، ص ۳۳۷.

این معنا از لَتَقْضِي، خلاف ظهور است و باید قرینه صارفهای موجود باشد. شاید بتوان گفت که بنا بر نظر مشهور فقهای امامیه که قضاوت زن حتی قضاوت تحکیمی او، جایز نیست، عبارت لَتَقْضِي، به معنای انجام دادن، به پایان بردن و تمام کردن است.

• حدیث کرد ما را عبد الله بن حماد انصاری از عبد الله ابن بکیر و او از حمران بن اعین و او از: ابی جعفر (امام باقر) علیه‌السلام که آن حضرت فرمود: در دوران او است که حکمت به شما داده خواهد شد تا آنجا که زن در خانه خودش نشسته باشد و از روی کتاب خدا و سنت رسول خدا قضاوت کند.<sup>۱</sup>

این معنا از لَتَقْضِي، علاوه بر اینکه با ظهور کلمه موافق است، مؤیدی نیز دارد. این روایت راجع به احوالات بعد از ظهور حضرت حجت (عج) است و روایاتی وجود دارد که ایشان به امر جدید و قضائی جدیدی حکومت خواهد کرد. «... يَقُومُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ جَدِيدٍ وَ كِتَابٍ جَدِيدٍ وَ قَضَاءٍ جَدِيدٍ...»<sup>۲</sup>

این دسته از روایات بیانگر احیاء دین توسط حضرت حجت (عج) هستند که حل اختلاف فقهی جواز قضاوت زن را می‌توان یکی از آنان دانست. براین اساس، ممکن است که حضرت حجت (عج) قضاوت زن را جایز اعلام کنند و زنان هم به جرگه قضات بپیوندند؛ بنابراین، احتمال اینکه قضاوت مطرح در روایت، ناظر به منصب قضا باشد تقویت می‌گردد. باتوجه به قوت ادله هر کدام از معانی و عدم امکان تشخیص معنا، حکم به توقف در این روایت اولی است.

## بررسی پست‌های سازمانی سیستم قضائی جمهوری اسلامی ایران از نظر قضاوت شرعی

بعد از مفهوم‌شناسی قضاوت در روایات، نوبت به تطبیق آن با حقوق موضوعه می‌رسد. مراد از تطبیق این است که ماهیت کدام یک از پست‌های سازمانی با قضاوت شرعی مطابقت دارد و قانون چه وظایف و اختیاراتی را برای هر پست سازمانی در نظر گرفته است.

۱. همان، ترجمه فهری، ص ۲۷۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۳۴.

## رئیس قوه قضائیه

م ۲۵ ق.آ.د. ک: به تشخیص رئیس قوه قضائیه، دادسراهای تخصصی از قبیل دادسرای جرایم کارکنان دولت، جرایم امنیتی، جرایم مربوط به امور پزشکی و دارویی، رایانه‌ای، اقتصادی و حقوق شهروندی زیر نظر دادسرای شهرستان تشکیل می‌شود. "تشکیل دادسراهای تخصصی، نوعی تقسیم کار داخلی در حوزه دادسرای (عمومی و انقلاب) شهرستان بوده" است. در این ماده، هیچ یک از معیارهای قضاوت شرعی وجود ندارد.

تبصره ۲ م ۳۵۳ ق.آ.د. ک: انتشار جریان رسیدگی و گزارش پرونده در محاکمات علنی که متضمن بیان مشخصات شاکی و متهم است، در صورتی که به عللی از قبیل خدشه‌دار شدن وجدان جمعی و یا حفظ نظم عمومی جامعه، ضرورت یابد، به درخواست دادستان کل کشور و موافقت رئیس قوه قضائیه امکان‌پذیر است.

روشن است که موافقت رئیس قوه قضائیه با انتشار جریان رسیدگی پرونده‌ای که به صورت علنی رسیدگی می‌شود، یک تصمیم اداری است؛ زیرا خصومتی وجود ندارد که رئیس قوه قضائیه اقدام به خاتمه‌دادن آن کند. علاوه بر آن، این تصمیم در راستای فصل خصومت نیز نمی‌باشد.

م ۴۷۷ ق.آ.د. ک: در صورتی که رئیس قوه قضائیه رأی قطعی صادره از هریک از مراجع قضایی را خلاف شرع بین تشخیص دهد، با تجویز اعاده دادرسی، پرونده را به دیوان عالی کشور ارسال تا در شعبی خاص که توسط رئیس قوه قضائیه برای این امر تخصیص می‌یابد رسیدگی و رأی قطعی صادر نماید. شعب خاص مذکور مبنیاً بر خلاف شرع بین اعلام شده، رأی قطعی قبلی را نقض و رسیدگی مجدد اعم از شکلی و ماهوی به عمل می‌آورند و رأی مقتضی صادر می‌نمایند.

در ماده فوق که راجع به تجویز اعاده دادرسی است، مرجع تجویز نمی‌توان حکم را نقض یا ابرام کند و هیچ اختیاری راجع به رسیدگی ماهوی و شکلی نسبت به پرونده ندارد.<sup>۲</sup> با در نظر گرفتن اختیارات و وظایف رئیس قوه قضائیه، معیار فصل خصومت بر مبنای تمییز حق از باطل در تصمیمات این پست سازمانی به چشم نمی‌خورد و بر این اساس، رئیس قوه قضائیه از دید شرعی، قاضی محسوب نمی‌شود. لیکن این مطلب دارای اشکال اساسی است؛ زیرا که

۱. نکته‌ها در قانون آیین دادرسی کیفری، ص ۷۰.

۲. همان، ص ۶۰۱.

ابلاغ قضائی تمامی قضات سیستم قضائی، توسط رئیس قوه قضائیه صادر می‌شود و اگر رئیس قوه قضائیه را قاضی شرع ندانیم، تمام حقوق موضوعه و روایات راجع به امر قضاوت بلا مورد می‌شود. نظر تحقیقی در این باره این است که باتوجه‌به صدور ابلاغ قضائی قضات توسط رئیس قوه قضائیه، این پست سازمانی منصب قضا و متصدی آن، قاضی شرع محسوب می‌شود لکن به دلیل تحولات جامعه مدنی و پیچیده‌شدن اختلافات و لزوم برقراری نظم و رسیدگی سیستماتیک، تصمیمات قضائی بر عهده رئیس قوه قضائیه قرار داده نشده است؛<sup>۱</sup> لیکن این مطلب باعث نفی سمت قاضی شرع از رئیس قوه قضائیه نمی‌شود. نکته‌ای که لازم به ذکر است این است که با نفی سمت قضاوت شرعی، نمی‌توان قائل به نفی سمت قضاوت از دید عرف قضائی شد؛ یعنی اگر یک پست سازمانی از دیدگاه شرعی قضاوت تلقی نشود، می‌توان از دید عرف قضائی به آن پست سازمانی قضاوت اطلاق کرد.

### دادستان کل کشور، دادستان مرکز استان و دادستان شهرستان

تبصره ۲ م ۳۵۳ ق.آ.د.ک یکی از مواد قانونی راجع به اختیارات دادستان کل کشور است که در بررسی اختیارات رئیس قوه قضائیه، ذکر شد. در این ماده، درخواست دادستان کل کشور در طول موافقت رئیس قوه قضائیه است و معیار تمییز حق از باطل در این درخواست دادستان کل کشور وجود ندارد.

ماده ۲۸۸ ق.آ.د.ک و خصوصاً تبصره ۲ آن، به روشنی بر قضائی نبودن این پست سازمانی دلالت دارد و با توجه به وظایف و اختیارات دادستان کل کشور، می‌توان گفت که اصولاً افعال و تصمیمات دادستان کل کشور، تصمیمات اداری است که نظارت بر دادرهای عمومی و انقلاب و نظامی از جمله این تصمیمات اداری است. اختیاری که به دادستان کل کشور بر اساس م ۲۸۹ ق.آ.د.ک اعطا شده است، از جمله تصمیمات اداری است. وظیفه‌ای که م ۲۹۰ ق.آ.د.ک بر عهده دادستان کل کشور گذاشته است نیز ماهیت قضائی ندارد؛ چون در این صورت، هر فردی که در محاکم، طرح دعوا کند، قاضی محسوب می‌شود؛ چون طرح دعوا ماهیتی قضائی دارد، در حالی که بطلان این مطلب، واضح است.

طبق تبصره م ۲۹۲، م ۲۹۳، تبصره ۲ م ۳۵۳، م ۴۲۰، م ۴۶۹ و م ۴۷۵ ق.آ.د.ک نیز که وظایف و اختیارات دادستان کل کشور را بیان کرده است، تصمیمات دادستان کل کشور ماهیتی

۱. موارد محدودی وجود دارد که تصمیم رئیس قوه قضائیه در راستای فصل خصومت است و این تصمیم دارای ماهیت قضائی است. م ۱۵۰ ق.آ.د.ک از جمله این تصمیمات است.

قضائی ندارد؛ زیرا خصومت و اختلافی وجود ندارد که این دست از تصمیمات دادستان کل کشور موجب فصل آن شود. پست‌های سازمانی دادستان مرکز استان و دادستان شهرستان نیز، با وجود تفاوت‌های که در اختیارات و وظایف دارند، دارای ماهیت قضائی نیستند؛ چون در رسیدگی ماهوی و شکلی یا تحقیقات مقدماتی پرونده‌ها نمی‌توانند به صورت مؤثر اظهار نظر کنند. اینکه دادستان کل کشور و نماینده وی در هیئت عمومی وحدت رویه قضائی حق رأی ندارند و فقط می‌توانند نظر مشورتی ارائه دهند<sup>۱</sup>، مؤیدی بر عدم ماهیت قضائی دادستان کل کشور است.

رسیدگی به امور حسبی چه شکلی و چه ماهوی و در هر مرحله‌ای که باشد، ماهیت قضائی ندارد؛ زیرا تخاصم و اختلافی وجود ندارد که به وسیله صدور حکم درباره آن، به آن فیصله داد؛ لذا دادستان کل کشور، دادستان مرکز استان و دادستان شهرستان از دیدگاه شرعی، قاضی محسوب نمی‌شوند.

### رئیس دیوان عالی کشور، رؤسا و مستشاران شعب

م ۲۸ ق.آ.د. م: هرگاه بین دادگاه‌های عمومی، نظامی و انقلاب در مورد صلاحیت، اختلاف محقق شود همچنین در مواردی که دادگاه‌ها اعم از عمومی، نظامی و انقلاب به صلاحیت مراجع غیرقضائی از خود نفی صلاحیت کنند و یا خود را صالح بدانند، پرونده برای حل اختلاف به دیوان عالی کشور ارسال خواهد شد. رأی دیوان عالی کشور در خصوص تشخیص صلاحیت، لازم‌التبایع است. تبصره م ۲۷ ق.آ.د. م: در صورتی که اختلاف صلاحیت بین دادگاه‌های دو حوزه قضائی از دو استان باشد، مرجع حل اختلاف به ترتیب یادشده، دیوان عالی کشور است.

در دو ماده فوق و نظایر آنها، معیار فصل خصومت از طریق تمییز حق از باطل موجود است؛ زیرا شعب عمومی دیوان عالی کشور، به اختلاف دادگاه‌ها از طریق تشخیص صلاحیت (تمییز حق از باطل) خاتمه می‌دهد. قید لازم‌التبایع بودن رأی دیوان عالی کشور که در م ۲۸ ق.آ.د.ک ذکر شده همان ضمانت اجرائی قانون و حکومتی است که لازمه ماهیت قضاوت شرعی است؛ بنابراین، طبق مواد مشابه این دو ماده، ماهیت تصمیم اتخاذی قضات شعب دیوان عالی کشور، قضائی است.

م ۴۷۱ ق.آ.د.ک راجع به هیئت عمومی دیوان عالی کشور است که رأی وحدت رویه صادر می‌کند. بنا بر ماده مذکور که رئیس دیوان عالی کشور را رئیس هیئت عمومی دیوان عالی

۱. آموزش جامع آیین دادرسی مدنی، ج ۱، ص ۷۱.

کشور معرفی می‌کند، ماهیت تصمیم رئیس دیوان عالی کشور در هیئت عمومی دیوان عالی کشور، ماهیتی قضائی است؛ زیرا هیئت عمومی دیوان عالی کشور در صدور رأی وحدت رویه، به اختلاف محاکم خاتمه می‌دهد و رأی هیئت عمومی دیوان عالی کشور دارای ضمانت اجرائی حقوقی، قانونی و حکومتی است و رئیس هیئت عمومی دیوان عالی کشور نیز که ریاست و مدیریت این هیئت را بر عهده دارد، در راستای این حل اختلاف نقش دارد؛ بنابراین تصمیمات رئیس دیوان عالی کشور در قامت رئیس هیئت عمومی دیوان عالی کشور، دارای ماهیت قضائی است.

م ۳۹۰ ق.ا.د.م راجع به رسیدگی فرجامی دیوان عالی کشور است. این دیوان نسبت به فرجام‌خواهی احکام قابل فرجام‌خواهی اقدام می‌کند و ابرام و نقض حکم، چه شکلی و چه ماهوی، دارای ضمانت اجرائی قانونی و حکومتی است. در واقع نقض و ابرام دیوان، تصمیمی در راستای فصل خصومت است.

م ۴۷۶ ق.ا.د.ک به تجویز اعاده دادرسی توسط دیوان عالی کشور می‌پردازد. این اختیار دیوان عالی کشور، ماهیت قضائی ندارد.

برخی نویسندگان نقض و ابرام دیوان عالی کشور را یکی از ابزار نظارتی وی بر اجرای صحیح قوانین در محاکم دانسته‌اند<sup>۱</sup> که علاوه بر عدم وجود مستند قانونی بر این ادعا، نظریه تفسیری شورای نگهبان نیز بر خلاف آن است. نظریه تفسیری شماره ۴۱۸ مورخ ۱۳۶۹/۵/۳ شورای نگهبان: ... ۲- در خصوص نظارت رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل و ایجاد واحد نظارت توسط هر یک از آنها اصل ۱۶۱ ساکت است و نیاز به قانون دارد. در حالی که قانونی وجود ندارد که رسیدگی فرجامی احکام قابل فرجام‌خواهی را از جمله ابزار نظارتی دیوان عالی کشور به شمار آورد.

م ۴۲۰ ق.ا.د.ک: علاوه بر موارد مذکور در ماده قبل، به منظور حفظ نظم و امنیت عمومی، بنا به پیشنهاد رئیس قوه قضائیه یا دادستان کل کشور و تجویز دیوان عالی کشور، رسیدگی به حوزه قضایی دیگر احاله می‌شود. احاله به این معنا است که تمام یا بخشی از رسیدگی به دلایل امنیتی و... به حوزه قضائی دیگری احاله شود. تجویز یا عدم تجویز احاله، در راستای فرایند رسیدگی (تمییز حق از باطل) است و جزئی از آن محسوب می‌شود. در نتیجه، ماهیت اکثر قریب به اتفاق تصمیمات دیوان عالی کشور اعم از رئیس دیوان عالی کشور و قضات آن، قضائی است.

علاوه بر موارد پیش‌گفته طبق م ۳۹۰ ق.آ.د.م و م ۴۶۵ ق.آ.د. ک، ارجاع پرونده‌ها به شعب دیوان باتوجه‌به تخصص شعب، جزء وظایف رئیس دیوان عالی کشور است. ارجاع پرونده جزئی از فرایند تمییز حق از باطل است و دارای ماهیت قضائی است.

### رئیس دیوان عدالت اداری، رؤسا و مستشاران شعب

دیوان عدالت اداری آیین دادرسی مخصوص به خود را دارد. م ۱ ق.آ.د. د.ع.ا: در اجرای اصل یک‌صد و هفتاد و سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأموران، واحدها و آیین‌نامه‌های دولتی خلاف قانون یا شرع یا خارج از حدود اختیارات مقام تصویب‌کننده، دیوان عدالت اداری که در این قانون به‌اختصار «دیوان» نامیده می‌شود زیر نظر رئیس قوه قضائیه تشکیل می‌گردد. طبق ماده فوق، قضات دیوان عدالت اداری نیز به فصل و رفع خصومات می‌پردازند و به این دلیل، ماهیت تصمیمات آنان قضائی است.

بر اساس م ۳ ق.آ.د. د.ع.ا، رؤسا و مستشاران شعب دیوان عدالت اداری به فصل خصومت می‌پردازند و احکام صادره از شعب دیوان عدالت اداری بعد از قطعیت، دارای ضمانت اجرائی حقوقی، قانونی و حکومتی است؛ بنابراین، تصمیمات رؤسا و مستشاران شعب دیوان عدالت اداری دارای ماهیت قضائی است. اضافه‌کردن یک عضو مستشاری توسط رئیس دیوان عدالت اداری، تصمیمی قضائی است؛ زیرا این تصمیم در راستای فصل خصومت است و نقش مهمی در آن دارد.

م ۵ ق.آ.د. د.ع.ا: رئیس دیوان، رئیس شعبه اول تجدیدنظر دیوان نیز می‌باشد و به تعداد موردنیاز، معاون و مشاور خواهد داشت... بر اساس این ماده نیز، رئیس دیوان عدالت اداری تصمیماتی اخذ می‌کند که دارای ماهیت قضائی است و تبعاً، قاضی شرع نامیده می‌شود. همان‌طور که در هیئت عمومی دیوان عالی کشور رئیس دیوان عالی کشور به‌عنوان رئیس هیئت عمومی دیوان عالی کشور در هیئت مذکور حاضر می‌شود و ریاست و مدیریت جلسه را بر عهده می‌گیرد، طبق م ۸ ق.آ.د.د.ع.ا رئیس دیوان عدالت اداری نیز رئیس هیئت عمومی دیوان عدالت اداری می‌باشد و صدور رأی در هیئت عمومی دیوان عدالت اداری، دارای ماهیت قضائی است؛ زیرا تصمیمی در راستای فصل خصومت است که دارای ضمانت اجرائی است. پس، از این نظر هم رئیس دیوان عدالت اداری، قاضی شرع محسوب می‌شود. به استناد م ۲۶، م ۵۱، م ۶۶ و م ۷۵ ق.آ.د.د.ع.ا که راجع به ارجاعات پرونده‌هاست، تصمیم رئیس دیوان عدالت



اداری دارای ماهیت قضائی است؛ زیرا ارجاع پرونده‌ها تصمیمی در راستای فصل خصومت است.

## رئیس کل دادگستری استان

م ۱۳۸ ق.آ.د. ک: مجوز تفتیش و بازرسی منزل و محل کار اشخاص و مقامات موضوع مواد ۳۰۷ و ۳۰۸ و نیز متهمان جرایم موضوع بند (ث) ماده ۳۰۲ این قانون، باید به تأیید رئیس کل دادگستری استان برسد و با حضور مقام قضائی اجراء شود.

باتوجه به این نکته که هر عملی که در راستای فصل خصومت باشد و ارتباط مستقیمی با پرونده مطروحه داشته باشد قضائی است، به استناد ماده فوق این عمل رئیس کل دادگستری استان دارای ماهیت قضائی است؛ زیرا این عمل در راستای تحقیقات مقدماتی یا رسیدگی به پرونده است. موافقت رئیس کل دادگستری استان برای کنترل ارتباطات مخابراتی افراد که در م ۱۵۰ ق.آ.د. ک ذکر شده نیز از جمله موارد مطلب مذکور است. به استناد مورد اول مذکور در م ۴۱۱ ق. . د.ک، رئیس دادگستری قاضی شرع محسوب می‌شود؛ زیرا می‌تواند جانشین موقتی قاضی دادگاه اطفال و نوجوانان که قاضی شرع محسوب می‌شود، شود .

## بازپرس و دادیار تحقیق

اقدامات بازپرس و دادیار تحقیق که صدور قرارهای نهایی و اعدادی از جمله آن‌هاست، در راستای فصل خصومت است؛ بازپرس و دادیار تحقیق هرچند که حکم صادر نمی‌کنند لکن فصل خصومت به معنای صدور حکم نیست؛ بلکه یک فرایند است، نه اینکه یک فعل بسیط باشد (همان‌طور که فصل خصومت در زمان صدور روایات چنین بود). در نتیجه، تصمیمات متخذه توسط بازپرس و دادیار تحقیق دارای ماهیت قضائی است و بازپرس و دادیار تحقیق، قاضی شرع محسوب می‌شوند.

## دادیار اجرای احکام

با ملاحظه م ۴۸۹ ق.آ.د.ک که وظایف قاضی اجرای احکام کیفری را برشمرده است می‌توان گفت که قاضی اجرای احکام، چه در پرونده‌های کیفری و چه در پرونده‌های حقوقی قاضی شرع محسوب نمی‌شود؛ بلکه می‌توان از نظر عرف قضائی، او را قاضی دانست. دلیل این ادعا این است که دادیار اجرای احکام، بعد از فیصله اختلاف و کشمکش و اصطلاحاً قطعیت حکم، تصمیماتی راجع به اجرای حکم و نحوه آن اتخاذ می‌کند و نسبت به فصل خصومت، هیچ

اختیاری ندارد؛ یعنی بعد از فصل خصومت، صدور دستورات و اتخاذ تصمیمات اجرایی حکم قطعی را بر عهده دارد. در نتیجه، قاضی اجرای احکام قاضی شرع محسوب نمی‌شود. ملاحظه مواد ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۵ و ۵۰۲ ق.آ.د.ک که راجع به اختیارات و وظایف قاضی اجرای احکام کیفری است، مویدی بر مطلب فوق است.

### قاضی شورای حل اختلاف

بنا بر ماده ۱ ق.ش.ج.ا شورای حل اختلاف به جهت صلح و سازش بین اشخاص حقیقی و حقوقی غیر دولتی تشکیل شده است. با توجه به تبصره ۱ م ۴ ق.ش.ج.ا که قاضی شورا می‌تواند از بین قضات بازنشسته انتخاب شود، ممکن است که برخی قضات شورا پایه قضائی نداشته باشند<sup>۱</sup> و بنابراین، شورای حل اختلاف یک مرجع شبه قضائی محسوب می‌شود. به استناد ماده ۱۴ ق.ش.ج.ا قانون‌گذار شورای حل اختلاف را جزو مراجع غیر قضائی دانسته است.<sup>۲</sup> نظر تحقیقی این است که اکثر آرای صادره از شورای حل اختلاف دارای ماهیت قضائی است؛ زیرا معیار فصل خصومت و دارابودن ضمانت اجرائی در اکثر قریب به اتفاق آرای شورای حل اختلاف وجود دارد. وجود افراد فاقد پایه قضائی دلیل بر غیرقضائی بودن این مرجع و آرای صادره از آن نیست بلکه، ماهیت تصمیمات متّخذ در شورای حل اختلاف است که معیار قضائی و غیرقضائی بودن آراء است. علاوه بر آن، وجود افراد فاقد پایه قضائی، سؤالی اساسی را به وجود می‌آورد و آن اینک: چگونه آرای قضائی توسط افرادی که فاقد سمت قضائی هستند صادر می‌شود!!!

برخی از حقوق دانان، شورای حل اختلاف را از مراجع دادگستری (قضائی) دانسته‌اند.<sup>۳</sup> تبصره ۱ م ۴۷۷ ق.آ.د.ک: آرای قطعی مراجع قضائی (اعم از حقوقی و کیفری) شامل احکام و قرارهای دیوان عالی کشور، سازمان قضایی نیروهای مسلح، دادگاه‌های تجدیدنظر و بدوی، دادسراها و شوراها حل اختلاف هستند.

صلح و سازشی که در ق.ش.ج.ا مطرح است، سازش به معنای حقیقی نیست؛ بلکه مجازاً به آن صلح و سازش اطلاق می‌شود. صلح و سازش حقیقی قبل از ارجاع پرونده به شورای حل اختلاف حاصل می‌شود و دارای ضمانت اجرائی نیست.

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۲.

۲. همان، ص ۳۱۱.

۳. آیین دادرسی مدنی (دوره پیشرفته)، ج ۱، مطلب شماره ۷۹.

## نتیجه‌گیری

باتوجه به مفهوم‌شناسی قضاوت در روایات صادره از ائمه معصومین (ع) به این مطلب دست می‌یابیم که قضاوت موجود در زمان صدور روایات به معنای فصل خصومت بر مبنای تمییز حق از باطل است. در واقع قاضی به فصل خصومت می‌پردازد لیکن این امر، باید از طریق تمییز حق از باطل محقق شود. نکته دیگر این است که قضاوت مطرح در زمان صدور روایات، منصب و جایگاه قضاوت بوده است و اطلاق قاضی به شخصی که فاقد این سمت حکومتی است و صرفاً به قضاوت تحکیمی می‌پردازد، نیازمند قرینه صافه از ظهور لفظ است.

برای وصول به مفهوم‌شناسی به زبان‌شناسی نیازمندیم؛ در حقیقت باید به فهم معانی نشانه‌ها و واژه‌ها و جملات حاوی این واژه‌ها دست یابیم. بادقت در زبان‌شناسی درمی‌یابیم که زبان‌شناسی آلت و ابزاری است در دست هرمنوتیک؛ بدین معنا که چرخش‌های هرمنوتیکی (نظریه تفسیر متن) تأثیر مستقیمی در نحوه زبان‌شناسی دارد. پس لازم است که در باب ماهیت‌شناسی هرمنوتیک و اتخاذ نظریه معقول و منتج، نظری دقیق افکنده شود که این مقال، گنجایش امعان نظر تام را در این باب ندارد و به‌قدر وسع و نیاز در این حیثه وارد شده است. در ماهیت‌شناسی هرمنوتیک، به ارائه تعریفی اجمالی از هرمنوتیک و بررسی اجمالی هرمنوتیک بی‌نام علامه طباطبایی (ره) پرداخته شده است و روایات راجع به قضاوت را بر اساس هرمنوتیک بی‌نام علامه طباطبایی (ره) و روش مقبول و رایج تفسیر متون، به بوته تحلیل زبان‌شناختی کشاندیم.

معیار به‌دست‌آمده از مفهوم‌شناسی قضاوت در روایات عبارت است از منصب قضائی که به‌واسطه آن اختلافات و خصومت‌ها بر مبنای تمییز حق از باطل رفع می‌شود. باتوجه به معیار مذکور برخی از پست‌های سازمانی موجود در سیستم قضائی از دیدگاه شرعی، قضاوت شرعی محسوب نمی‌شوند. ثمره این بحث این است که اشتغال بانوان در پست‌های سازمانی که قضاوت شرعی تلقی نمی‌شود، میسر می‌گردد. دادستان کل کشور، دادستان مرکز استان، دادستان شهرستان و دادیار اجرای احکام از دیدگاه شرعی، قاضی محسوب نمی‌شوند. از طرف دیگر، دادیار تحقیق، بازپرس و قاضی شورای حل اختلاف از منظر شرعی، قاضی محسوب می‌شوند و در نتیجه، اشتغال بانوان در این پست‌های سازمانی منع شرعی دارد. باید توجه داشت که فصل خصومت در عصر حاضر مانند عصر صدور روایات نیست که ماهیت بسیط داشته باشد، بلکه، به‌صورت یک فرایند سیستماتیک در سیستم قضائی انجام می‌شود و تبعاً، چند نفر می‌توانند درباره یک پرونده به اتخاذ تصمیمات قضائی بپردازند.



## منابع

- قرآن کریم  
- نهج البلاغه  
۱- لغت‌نامه دهخدا.  
۲- ابن‌ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة للنعمانی، مصحح: علی‌اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق ۱۳۹۷ق، چاپ اول.  
۳- محمدجواد غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۴۱۸ق، چاپ دوم.  
۴- احمد فهری زنجانی، تهران، نشر دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۲ش، چاپ چهارم.  
۵- ابن بابویه، محمد بن علی، الفقیه من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق، چاپ دوم.  
۶- ابن‌حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۳۸۵ق، چاپ دوم.  
۷- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ش، چاپ سوم.  
۸- ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، تصحیح: احمد محمد شاکر، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۹ق، چاپ دوم.  
۹- توکلی، محمد مهدی، آموزش جامع آیین دادرسی مدنی، تهران، مکتوب آخر، ۱۴۰۱ش، چاپ یازدهم.  
۱۰- جبعی عاملی، زین‌الدین، روضه البهیة فی شرح لمعه الدمشقیة، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۳۶ق، چاپ اول.  
۱۱- مسالک الإفهام الی تنقیح شرائع الإسلام، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۸۱ش، چاپ دوم.  
۱۲- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل‌الشیعة، مصحح: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق، چاپ اول.  
۱۳- خالقی، علی، نکته‌ها در قانون آیین دادرسی کیفری، تهران، شهر دانش، ۱۴۰۰ش، چاپ هجدهم.  
۱۴- خرمشاهی، بهاء‌الدین، پوزیتیویسم منطقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش، چاپ سوم.

- ۱۵- خوئی، ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، تهران، انتشارات خرسندی، ۱۳۹۹ش، چاپ ششم.
- ۱۶- شمس، عبدالله، آیین دادرسی مدنی (دوره پیشرفته)، تهران، انتشارات دراک، ۱۳۹۸ش، چاپ سی و نهم.
- ۱۷- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، مصحح: محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق، چاپ دوم.
- ۱۸- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ق.
- ۱۹- طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق، چاپ چهارم.
- ۲۰- فیض کاشانی، محمد محسن، تفسیر الصافی، مصحح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق، چاپ دوم.
- ۲۱- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق، چاپ چهارم.
- ۲۲- مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، مصحح: موسوی کرمانی، حسین و اشتهاودی علی پناه، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان بور، ۱۴۰۶ق، چاپ دوم.
- ۲۳- الخصال، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش، چاپ اول.
- ۲۴- مشیری، مهشید، فرهنگ زبان فارسی الفبایی - قیاسی، تهران: سروش، ۱۳۷۱ش، چاپ دوم.
- ۲۵- مصباح یزدی، محمدتقی، میزگرد زبان دین، مجله معرفت (شماره ۱۹).
- ۲۶- مغنیه، محمدجواد، فقه الامام جعفر الصادق، قم، مؤسسه سبطين العاملیه، ۱۴۴۱ق، چاپ سوم.
- ۲۷- ملکیان، مصطفی، کلام جدید (ایمان و تعقل)، درس‌های دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، نیمسال اول ۱۳۷۴. (موجود در کتابخانه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم، به شماره ۲)
- ۲۸- واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳، چاپ هفتم.

## راهنمای نویسندگان مقالات

### الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

- ✓ رعایت ساختار علمی (عنوان، چکیده، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، یافته‌های تحقیق و مباحث تفصیلی، نتیجه‌گیری و پیشنهاد، فهرست منابع به ترتیب حروف)
- ✓ چکیده مقاله حداکثر در ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه به زبان فارسی و انگلیسی تهیه شود.
- ✓ چکیده در بردارنده هدف، روش و نتایج تحقیق باشد.
- ✓ واژه‌های کلیدی (حداکثر ۷ واژه) و در انتهای چکیده فارسی و انگلیسی آورده شود.
- ✓ مقاله قبلاً چاپ نشده و هم‌زمان برای چاپ به نشریات دیگر ارائه نشده باشد.
- ✓ عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان به زبان فارسی و انگلیسی همراه با رتبه علمی، محل
- ✓ اشتغال، نشانی کامل، تلفن، دورنگار و آدرس پست الکترونیک، در صفحه‌ای جدا از متن اصلی نوشته شود.
- ✓ توضیحات و معادل‌های خارجی واژه‌ها و اصطلاحات علمی، با شماره‌گذاری در پانویس آورده شود.
- ✓ فایل مقاله حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه، در محیط Word تایپ شود.

### ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

✓ ارجاع به منابع به شیوه درون‌متنی (APA) است؛ مثل (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۷۱).  
✓ اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شماره صفحه) آورده شود.

✓ فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر تنظیم می‌شود:  
✓ نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مصحح یا مترجم، محل نشر: نام ناشر.  
نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان مقاله، عنوان مجله، دوره، شماره، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

### ج) تذکرات

✓ آرای مندرج در مجله، الزاماً مبین نظرات مجله نیست.  
✓ مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.  
✓ مجله در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.  
نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.





Quarterly Scientific of Serajhe  
Spring and summer 2024  
Vol 1

**Techniques of Promoting Virtue and Prohibiting Vice Regarding Hijab with a Jurisprudential and Educational Approach**

Mohammad Mehdi Sajedi

**The Position of the Afterlife in Christianity**

Amir Reza Rahbar

**Examining Whether "Bism Allah Al-Rahman Al-Raheem" is Part of the Quran**

Mojtaba Hamrah

**Social Challenges in Institutionalizing the Culture of Hijab and Chastity in Society and Solutions to Overcome These Challenges**

Mohammad Javad Feizzadeh

**The Authority of Reputational Fatwas from the Viewpoint of Ayatollah Khoei and Ayatollah Sobhani**

Reza Sheikh Mohammadi Gonbar

**The Meaning of "Ma'oonatuh Sanah" in the Discussion of Khums and Its Application to the Present Era**

Ali Pashazadeh

**Conceptualizing Judgment in the Narrations and Its Application to Positive Law and Its Impact on the Conditions of a Judge Stipulated in Positive Law**

Sina Moghaddami

