

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

معیار جهر و اخفات قرائت نماز از دیدگاه فقیهان شیعه

- سیدعلی دلبری و سیدمهدی احمدی نیک و حسین رفتاری ۳
- بررسی فقهی تعطیل کردن طواف برای اقامه نماز جماعت در مطاف / مرتضی رحیمی و علی محمد نجابت ... ۲۷
- جایگاه و نقش ولایت فقیه در برپایی نماز جمعه / محمد زروندی رحمانی ۵۵
- فرایند استنباط وجوب قرائت قرآن از آیه «فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» / محمد فاکر میبیدی ۸۱
- وقف عمل انسان از دیدگاه امامیه / رحمت‌الله کریم‌زاده ۱۰۳
- ارزیابی محدوده جواز نگاه به نامحرم بر مبنای تحلیل روایت علی بن سوید / علی محمدیان و بتول سلحشور ۱۲۳
- قاعده‌گزینی در فقه عبادی / سیدابوالقاسم نقیبی ۱۴۷

تَرْجُمَةُ حُكْمِهَا

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل ۱۶۵
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلیاری ۱۷۸

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

معیار جهر و اخفات قرائت نماز

از دیدگاه فقیهان شیعه*

- سیدعلی دلبری^۱
- سیدمهدی احمدی نیک^۲
- حسین رفتاری^۳

چکیده

قرائت نماز یکی از واجبات غیر رکنی است و افزون بر حمد و سوره، شامل استعاذه، بسمله و تسیحات اربعه هم می‌گردد. یکی از احکام قرائت نماز، جهر یا اخفات خواندن آن است. بر مردان و زنان واجب است که قرائت حمد و سوره نمازهای ظهر، عصر و تسیحات اربعه را به صورت اخفاتی بخوانند و قرائت حمد و سوره نمازهای صبح، مغرب و عشاء بر مردان به صورت جهری واجب است.

این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی معیار جهر و اخفات قرائت از نظر فقیهان امامی پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که ملاک جهر و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (saddelbari@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (sm.ahmadinik@gmail.com).

۳. طلبه سطح ۴ حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول) (h09158239308@gmail.com).

اخفات قرائت نماز، عرفی است؛ نه شنواندن به دیگران یا آشکار کردن جوهره صدا و یا شنواندن و آشکار کردن جوهره صدا هر دو با هم. همچنین حداقل صدا در نمازهای جهری، شنیدن شخصی است که کنار نمازگزار حضور دارد و حداکثر صدا نباید بیش از حد معمول بلند باشد و حداقل صدا در نمازهای اخفاتی این است که نمازگزار صدای خودش را بشنود و حداکثر صدا این است که به حداقل جهر نمازگزار در نمازهای جهریه نرسد.

واژگان کلیدی: قرائت نماز، معیار جهر و اخفات، جوهره، حداقل و حداکثر صدا.

۱. مقدمه

نماز یکی از ضروریات و واجبات دین اسلام در میان همه مسلمانان به شمار می‌رود و در دین اسلام از اهمیت بالایی برخوردار است و در آیات فراوانی از قرآن کریم، بر آن تأکید و سفارش شده است (برای نمونه ر.ک: بقره/۲۳۸؛ نساء/۱۰۳؛ طه/۱۴؛ عنکبوت/۴۵). بر اساس روایات، پذیرش سایر اعمال و عبادات، وابسته به قبولی نماز است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۸/۳). از واجبات غیر رکنی نماز، قرائت است. مراد از قرائت، فقط خواندن حمد و سوره در رکعت اول و دوم نماز نیست؛ بلکه شامل خواندن استعاذه و بسمله در آغاز سوره حمد، و تسییحات اربعه در رکعت‌های سوم و چهارم می‌شود. یکی از مسئله‌های پراهمیتی که در بحث قرائت مطرح می‌شود و این نوشتار در صدد بیان آن است، جهر و اخفات قرائت نماز است. بنا بر نظریه مشهور فقیهان شیعه، طبق روایات معصومان علیهم‌السلام، جهریه خواندن حمد و سوره در نمازهای صبح، مغرب و عشاء بر مردان واجب است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۷/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۰۶/۶)؛ اما در نمازهای ظهر و عصر، اخفاتی خواندن حمد و سوره بر مردان و زنان واجب است (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۷۲/۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۶۴۹/۱). در مورد تسییحات اربعه نیز بیشتر فقیهان شیعه قائل به وجوب اخفاتی خواندن آن هستند. موضوع جهر و اخفات قرائت نماز، یکی از موضوع‌های فقهی است که بیشتر فقیهان متقدم و متأخر و همچنین معاصر، آن را در باب «قرائت نماز» مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. گرچه مسئله جهر و اخفات منشأ روایی دارد و چند مسئله در کتب فقهی بدان اختصاص یافته است، ولی به طور جامع و دقیق،

پژوهشی درباره ملاک جهر و اخفات قرائت انجام نشده است. در این نوشتار پس از بیان مقدمه‌ای در مفهوم‌شناسی جهر و اخفات، ملاک جهر و اخفات و ادله آن بررسی می‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی جهر و اخفات

«جَهْر» در لغت، مصدر برای «جَهَرَ يَجْهَرُ» به معنای آشکار شدن و آشکار کردن به وسیله دیدن یا شنیدن می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۸۸/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۴۸۷؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۲۹/۲). در قرآن کریم، به معنای آشکار شدن به وسیله دیدن (نحل/۷۵) و آشکار شدن به وسیله شنیدن (رعد/۱۰) آمده است. بنابراین جهر هم قولی و هم فعلی است و به معنای «صدای بلند» نیز استعمال شده است. افزون بر اینکه هم خانواده‌های این ماده در قرآن کریم ۱۶ مرتبه تکرار شده‌اند. اما در اصطلاح فقه شیعه، مراد از جهر در ترکیب «جهر قرائت»، آشکار کردن و بلند خواندن است و مراد از قرائت، حمد و سوره در رکعات اول و دوم، و تسبیحات اربعه یا حمد به تنهایی در رکعات سوم و چهارم است و جهر سایر ذکرها و دعاها مورد نظر نیست (طوسی، ۱۴۰۰: ۷۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۷۱/۱).

«إخفات» از ماده «خفت» گرفته شده و در لغت به معنای کتمان و پنهان کردن و سخن گفتن به صورت آرام و آهسته است. سه واژه «خفض، خفت، خفی» در زبان عربی به معنای آرام و آهسته سخن گفتن می‌باشند. «خفت» و مشتقات آن در قرآن کریم سه مرتبه به کار رفته است. کلمه «خفت» لازم است و با حرف باء متعدی می‌شود؛ مثلاً زمانی که شخص صدایش را بلند نکند و آهسته سخن بگوید، گفته می‌شود: «خَفَّتِ الرَّجُلُ بِصَوْتِهِ إِذَا لَمْ يَرْفَعَهُ» (مقرئ فیومی، بی‌تا: ۱۷۵). فراهیدی این واژه را برای شخصی که از دنیا رفته و دیگر نمی‌تواند سخن بگوید به کار برده است (۱۴۱۰: ۲۳۹/۴). امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«لِيَعِظَكُمْ هُدُوءٌ وَخَفُوتٌ إِطْرَاقِي وَسُكُونٌ أَطْرَاقِي» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۹)؛ پس باید سکوت من و بی‌حرکتی دست و پا و چشم‌ها و اندام من، مایه پند و اندرز شما گردد.

در اینجا «خُفُوت» به معنای آهسته سخن گفتن است. به علاوه کلمه «خفت»

مانند «جهر»، مشترک معنوی است و اصل واحد تمام معانی، «پایین بودن صداست تا حدی که نزدیک به پنهانی سخن گفتن و کتمان کردن کلام است و این معنا در مقابل جهر است» (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹۰/۳). اما در اصطلاح فقه امامیه، مراد از اخفات قرائت، وجوب آهسته خواندن حمد و سوره در رکعات اول و دوم نمازهای ظهر و عصر برای مردان و زنان، و همچنین آهسته خواندن تسیحات اربعه یا حمد در رکعات سوم و چهارم است و اخفات سایر ذکرها و دعاها مورد نظر نیست (طوسی، ۱۴۰۰: ۸۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۷۲/۱؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۵۹۹/۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۶۴۹/۱).

۳. ملاک و معیار جهر و اخفات

یکی از مباحث مهم در باب قرائت نماز، ملاک و معیار جهر و اخفات قرائت نماز نزد فقیهان شیعه است. از این رو، در این نوشتار به سؤالات زیر در دو مرحله ادله اجتهادی و فقهاتی پاسخ داده می‌شود: آیا جوهره صدا در نمازهای جهریه باید آشکار شود یا اینکه نیازی به آشکار کردن جوهره صدا نیست؟ قرائت نمازهای اخفاتی چگونه باید باشد؟

۳-۱. دیدگاه‌ها و مستندات

میان فقیهان شیعه به حسب ادله اجتهادی، سه دیدگاه اساسی درباره ملاک و معیار جهر و اخفات قرائت وجود دارد که نظریات همه فقیهان به همراه دلایل آنان بررسی می‌شود و در پایان بحث، نظریه برگزیده به همراه دلیل ارائه خواهد شد.

۳-۱-۱. دیدگاه اول: کلام صدادار و عدم آن (شنواندن به دیگران)

این نظریه که نظریه اغلب فقیهان متقدم و بعضی از فقیهان معاصر شیعه است، جهر را کلامی می‌داند که حتماً باید مشتمل بر صوت و صدا باشد؛ همان طور که عرف نیز این نظریه را تأیید می‌کند و اگر شخصی که نزدیک نمازگزار است، صدای او را نشنود، جهر محسوب نمی‌نکند. این گروه از فقیهان، آشکار شدن و ظاهر کردن جوهره صدا را در نمازهای جهریه بر نمازگزار واجب نمی‌دانند و طبق این نظریه، شنیدن صدای نمازگزار از سوی دیگران مهم است و باید دیگران صدای نمازگزار را بشنوند. بنابراین

معیار و ملاک جهر، شنوندن به غیر به صورت مطلق است؛ چه قرائت نمازگزار دارای صدا و صوت خفی و پنهانی باشد یا نباشد. اما این فقیهان در مورد ملاک و معیار اخفات قرائت در نمازهای اخفاتی به این نظریه قائل اند که نمازگزار فقط صدای خودش را بشنود و یا چنانچه ناشنواست، اگر شنوا باشد بتواند صدای خودش را بشنود. ثمره و نتیجه این معیار در جهر و اخفات آن است که مطابق این نظریه اگر نمازگزار، نمازهای اخفاتی را به گونه‌ای قرائت کند که شخص نزدیک به وی، صدایش را بشنود، هرچند کلامش مشتمل بر صدا و صوت نباشد، نماز این شخص باطل است (برای دیدن نظرات این گروه از فقیهان ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۵۳۴/۶؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۲۲۳/۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۷/۲؛ همو، ۱۴۰۸: ۷۲/۱؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۲: ۱۵۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۷۳/۱؛ همو، ۱۴۱۹: ۳۲۱/۳؛ اراکی، ۱۴۲۱: ۱۰۶/۲؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۱۹۶).

ادله قائلان به این نظریه را می‌توان در چهار دلیل دسته‌بندی کرد:

۱. روایات

روایت اول: صحیح زراره از امام صادق علیه السلام در مورد نمازگزار است که می‌فرماید نمازگزار باید قرائت نمازهای جهریه را طوری بخواند که دیگران صدایش را بشنوند و در نمازهای اخفاتی باید خود نمازگزار صدایش را بشنود و چنانچه صدای نمازگزار شنیده نشود، نمازش باطل است: «لَا يُكْتَبُ مِنَ الْقِرَاءَةِ وَالِدُعَاءِ إِلَّا مَا أَسْمَعَ نَفْسَهُ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۷/۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۲۰/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۹۶/۶).

برخی از فقیهان شیعه، این روایت را حمل بر تقیه نموده‌اند (ر.ک: کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۲۶۰/۲).

روایت دوم: علی بن رثاب از حلبی نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام سؤال کرد آیا نمازگزار می‌تواند نماز بخواند، در حالی که لباسش روی دهانش باشد؟ امام علیه السلام در جواب فرمود: در صورتی که نمازگزار صدای همه‌مخودش را بشنود، نمازش صحیح است (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۷/۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۲۰/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۹۷/۶).

این روایت دلالت بر صحیح بودن قرائت نمازگزار دارد که مانعی از اظهار کردن و آشکار شدن قرائت نمازش وجود دارد. البته در صورتی قرائت نمازش صحیح است

که صدای همهمه خودش را با گوش‌هایش بشنود؛ اما اگر صدای همهمه را نشنود قرائتش صحیح نیست. به نظر می‌رسد که این روایت، دلالتی بر جهر و اخفات قرائت نماز نداشته باشد؛ زیرا این روایت در کتب حدیثی معتبر شیعه (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۰/۲)، دلالت بر جواز بستن دهان‌بند در نماز دارد، در صورتی که مانع گفتن اذکار نماز مخصوصاً قرائت نماز نشود، که در این صورت، حکم به کراهت این عمل برای نمازگزار از سوی فقیهان شیعه داده شده است. همچنین از جمله شواهدی که نمی‌توان با این روایت مدعا را اثبات نمود این است که محقق اردبیلی این روایت را حمل بر تقیه نموده است (ر.ک: ۱۴۰۳: ۲۲۵/۲). بنابراین با توجه به مطالبی که گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که استدلال به این روایت بر مدعای طرفداران قول اول ناتمام است.

روایت سوم: علی بن جعفر از امام کاظم ع روایتی را نقل کرده در مورد نمازگزاری که در جمع اهل سنتی قرار گرفته که نمی‌شود به آن‌ها اقتدا کرد و می‌ترسد از اینکه آنان صدای او را هنگام بلند خواندن قرائت نماز بشنوند، که امام ع می‌فرماید در این زمان باید تقیه کند و نمازش را آهسته بخواند:

«سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَصَلُّحُ لَهُ يَقْرَأُ فِي صَلَاتِهِ وَيُحَرِّكُ لِسَانَهُ بِالْقِرَاءَةِ فِي لَهَوَاتِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُسْمِعَ نَفْسَهُ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ لَا يُحَرِّكُ لِسَانَهُ يَتَوَهَّمُ تَوَهُمًا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۷/۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۲۰/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۹۷/۶).

ظاهر این روایت بنا بر آنچه از فرمایشات معصومان ع به دست می‌آید، دلالت بر تقیه دارد و آنچه از این روایت و روایات مشابه برمی‌آید آن است که چنانچه خوف و ترس از جان و مال در میان باشد، نیازی نیست که نمازگزار صدایش را برای قرائت نماز بلند کند و اگر قرائت نماز را با صدای آهسته هم بخواند، اشکالی ندارد؛ ولی در صورتی که ترس از جان و مال نباشد، می‌بایست خودش صدایش را بشنود.

روایت چهارم: مرسله محمد بن ابی حمزه از امام صادق ع که حضرت درباره قرائت نماز همراه با اهل سنت فرمود:

«يُجْزِيكَ مِنَ الْقِرَاءَةِ مَعَهُمْ مِثْلَ حَدِيثِ النَّفْسِ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۷/۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۲۱/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۸/۶)؛ قرائت نماز همراه ایشان، به مانند حدیث نفس (خطور ذهنی) اشکالی ندارد.

این روایت نیز حمل بر تقیه می شود (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۷/۲).

برخی دو اشکال به این روایت وارد نموده اند:

اشکال اول: سند روایت به دلیل مرسله بودن ضعیف است.

اشکال دوم: چیزی که از مرسله برداشت می شود این است که قرائت نماز در صورت تلفظ نکردن و به زبان نیاوردن الفاظ آن صحیح باشد، در صورتی که چنین قرائتی صحیح نیست (اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۱۳۶/۱۵).

۲. سیره مستمره مسلمانان

قطع و یقین داریم هنگامی که مسلمانان پشت سر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام نماز می خوانند، در نمازهای جهریه صدای خود را به گوش دیگران می رسانند و در نمازهای اخفاتیه صدای خود را از دیگران پنهان می کردند و این عمل، سیره مستمره مسلمانان از زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا کنون می باشد (اراکی، ۱۴۲۱: ۱۰۷/۲).

سیره مستمره مسلمانان در صورتی مورد پذیرش است که یقیناً به زمان معصوم برسد و خود ایشان هم عامل به آن باشد یا اینکه آن را امضا کرده باشد (مظفر، ۱۳۸۹: ۱۵۵/۲). این سیره و رویه عملی و سنن رایج بین مسلمانان، گاهی به گونه ای است که می توان اتصال آن را به زمان معصوم احراز نمود؛ یعنی به طور قطع و جزم استنباط می شود که رویه مزبور در زمان آن بزرگواران نیز رایج بوده است. این گونه سیره قطعاً حجیت دارد. اما اگر چنین جریانی احراز نگردد، سیره غیر قابل اعتماد خواهد بود.

۳. اجماع

برخی از فقیهان شیعه بر این مطلب ادعای اجماع نموده اند که منظور از این اجماع، اجماع منقول است. محقق حلی چنین می نویسد:

«حداقل جهر برای نمازگزار در نمازهای جهریه، این است که فرد نزدیک نمازگزار صدای او را بشنود و حداقل اخفات برای نمازگزار که نماز اخفاتیه می خواند، این است که خود نمازگزار صدایش را بشنود و بر این مطلب، همه علما اجماع و اتفاق نظر دارند؛ زیرا آنچه که از نمازگزار شنیده نشود، کلام و قرائت محسوب نمی شود (۱۷۷/۲: ۱۴۰۷).

دو اشکال از سوی بعضی از فقیهان شیعه بر این دلیل وارد شده است:

اشکال اول: اجماع منقول حجیت ندارد.

اشکال دوم: این اجماع معلوم نیست که بر معنای جهر و اخفات باشد، بلکه امکان

دارد اجماع بر اقل جهر و اخفات باشد (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۶۴/۵؛ همدانی، ۱۴۱۶: ۱۲/۲۶۵).

۴. متابعت و پیروی از لغت

در کتب لغوی، «جهر» به معنای اعلان و اظهار، و «إخفات» به معنای پنهان و مخفی کردن آمده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴۰۵/۱؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۶۱۸/۲). همچنین هیچ شکی وجود ندارد که معنای جهر، آشکار و ظاهر کردن برای غیر است و جهر نیز فقط با شنواندن غیر، محقق می‌شود. اخفات نیز با عدم شنواندن غیر، محقق می‌شود، اگرچه باید نمازگزار صدای خودش را بشنود.

برخی فقها همانند ملا احمد نراقی، دو اشکال به این دلیل وارد نموده‌اند:

اشکال اول: تفسیر جهر و اخفات به آنچه ذکر شد، با آنچه در دو کتاب *المحیط* و

صاحح اللغه آمده، متعارض است؛ زیرا در این دو کتاب، جهر به بالا بردن صدا، و

اخفات به سکوت و پایین آوردن صدا تفسیر شده است.

اشکال دوم: آنچه از اعلان و کتمان متبادر می‌شود، عرفی است و جهر به مجرد

شنواندن شخص نزدیک، محقق نمی‌شود و به محض عدم شنواندن شخص نزدیک نیز

اخفات تحقق نمی‌یابد. بلکه این گونه تفسیر کردن از جهر و اخفات، مراد و مقصود

نیست و خارج شدن از لغت است، علاوه بر اینکه هیچ دلیلی بر این خروج وجود ندارد

(نراقی، ۱۴۱۵: ۱۶۴/۵).

از مجموع دلایلی که برای اثبات این نظریه ذکر شد، به دلیل اشکالاتی که از سوی

فقیهان وارد شد، دلیل اجماع و عرف و همچنین روایات و سیره را نمی‌توان پذیرفت.

آیه‌الله بروجردی نظریه فقیهانی را که اعتقاد دارند شنیدن صدای نمازگزار از سوی دیگران

جهر است و اینکه خود نمازگزار صدای خودش را بشنود اخفات است، باطل دانسته،

معتقد است که این مطلب از روایات و از عبارات فقیهان متقدم فهمیده نمی‌شود.

ایشان کلام شیخ طوسی در *مبسوط*: «لا يجوز أن يقرأ في نفسه بل ينبغي أن يسمع نفسه

ذَٰلِكَ وَيَحْرُكُ بِهِ لِسَانَهُ» (۱۳۸۷: ۱۰۸/۱) و *نهاية الاحكام*: «وإذا جهر لا يرفع صوته عاليًا...» (۱۴۱۹: ۸۰) و کلام شیخ مفید: «ولکن لا يخافت بما لا يسمعه أُذنيه من القرآن» (۱۴۱۳: ۱۴۱) را تفسیر و توضیح آیه شریفه ﴿وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (اسراء/۱۱۰) می‌داند، نه اینکه اینان جهر و اخفات واجب را به این دو مورد اختصاص داده باشند (ر.ک: طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶: ۲۴۰/۵).

۳-۱-۲. دیدگاه دوم: قرائت با جوهره و عدم آن

بر اساس این نظریه که دیدگاه اکثر فقیهان متأخر و برخی از فقیهان معاصر می‌باشد (کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۲۶۰/۲؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۶۵۱/۱؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶: ۲۴۰/۵؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۶۶/۱؛ بهجت فومنی، ۱۴۲۳: ۲۰۴)، جهر عبارت است از اینکه جوهره صوت و صدای نمازگزار در قرائت حمد و سوره نمازهای جهریه ظاهر و آشکار شود؛ چه صدای نمازگزار را دیگران بشنوند یا نشنوند. ملاک در این نظریه، آشکار کردن جوهره صدا در نمازهای جهریه، و مخفی و پنهان کردن جوهره صدا در نمازهای اخفاتیه است. اما اینکه دیگران صدای نمازگزار را بشنوند یا نشنوند، ملاک نیست. ثمره این معیار در جهر و اخفات قرائت این است که طبق این نظریه اگر نمازگزار در نمازهای اخفاتیه طوری نماز بخواند که دیگران صدایش را بشنوند، لکن قرائت وی مشتمل بر صدا و صوت نباشد، نماز این شخص صحیح است. صورت دیگری که در اینجا تصور می‌شود این است که قرائت بعضی از نمازگزاران در نمازهای جهری جوهره دارد، اما به صورت همهمه می‌باشد که در این صورت بنا به نظر بعضی از فقها، این قرائت نماز کفایت نمی‌کند (اراکي، ۱۴۲۱: ۱۰۶/۲).

برای این نظریه به دو دلیل استناد شده است:

۱. سیره مستمره مسلمانان

بی‌تردید سیره عملی مسلمانان، کاشف از اراده شارع مقدس در معیار و ملاک جهر و اخفات، و دلیل عمده برای تقسیم نمازهای پنج‌گانه به جهریه و اخفاتیه است. همچنین سیره ایشان، بر آشکار کردن جوهر صوت در نمازهای جهریه و پنهان کردن جوهر صوت در نمازهای اخفاتیه بنا نهاده شده است، بدین جهت که اگر شخصی

قرائت نمازهای جهریه را به صورت اخفاتی و قرائت نمازهای اخفاتیه را به صورت جهری بخواند، بدون اینکه دیگران صدای او را بشنوند، نزد اهل شرع مقدس کار قبیحی انجام داده است (همدانی، ۱۴۱۶: ۲۶۵/۱۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۰۳/۶).

اشکال: سیره مستمره مسلمانان در صورتی مورد پذیرش است که یقیناً به زمان معصوم علیه السلام برسد و خود ایشان هم عامل به آن باشد یا آن را امضا کرده باشد (مظفر، ۱۳۸۹: ۱۵۵/۲). اما اگر چنین جریانی احراز نگردد، سیره غیر قابل اعتماد خواهد بود و هیچ کدام احراز نشده است.

۲. وجوب رجوع به عرف

در تعیین معانی الفاظ باید به عرف مردم مراجعه کرد؛ زیرا عرف در جایی که روایت و آیه‌ای نباشد، دلیل و حاکم قرار می‌گیرد و شنوندن دیگران تا زمانی که دارای صدا و صوت نباشد، جهر نامیده نمی‌شود. همچنین قرائت نمازگزار تا زمانی که دارای صوت نباشد، اخفات است، اگرچه دیگران صدایش را بشنوند. افزون بر اینکه لغت را نمی‌توان بر عرف مقدم کرد، مگر اینکه تعارضی بین عرف و لغت پیش بیاید (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۰۳/۶).

محقق نراقی دو اشکال بر این دلیل وارد نموده است:

اشکال اول: رجوع به عرف برای تعیین معنای یک لفظ در صورتی صحیح است که دو شرط داشته باشد: الف- عرف، عرف زمان متکلم باشد. ب- عرف زمان متکلم یا غیر متکلم باشد، اما علم به مخالفت آن عرف با لغت وجود نداشته باشد؛ ولی چنانچه عرف متأخر از زمان متکلم، مخالف با لغت باشد، هرگز به آن رجوع نمی‌شود. **اشکال دوم:** موافقت عرف عرب در لغت جهر و اخفات ثابت نیست. همچنین الفاظ و لغات مترادف جهر و اخفات، معین و مشخص نیست تا به آن‌ها برگردد (۱۴۱۵: ۱۶۴/۵-۱۶۵).

جمع‌بندی دلایل نظریه دوم

با توجه به ادله و اشکالاتی که وارد شد، نمی‌توان دلایل نظریه دوم را پذیرفت. بنابراین این نظریه نیز مورد قبول نیست.

۳-۱-۳. دیدگاه سوم: صدق عرفی شنواندن

این گروه از فقیهان، دو ملاک و معیاری را که دیگر فقیهان شیعه برای جهر و اخفات قرائت نماز بیان نموده‌اند، قبول نداشته و ملاک سومی را برای خویش برگزیده‌اند و آن معیار در نزد این گروه از فقیهان، مراجعه به عرف مردم برای تفسیر جهر و اخفات قرائت نماز است (عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۶۰۰/۱؛ همو، بی‌تا: ۲۶۵؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۲۶۰/۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۸۰/۹؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۲۴/۲؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳: ۹۴/۱؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ۱۳۴/۱؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ الف: ۱۸۲/۳؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ ب: ۱۵۵؛ موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۱۶۶/۱؛ همو، ۱۴۱۸: ۴۰۱/۱۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۱۳/۶؛ تبریزی، ۱۴۲۶: ۱۷۰/۱؛ فیاض کابلی، بی‌تا: ۲۵۴/۱؛ ایروانی، ۱۴۲۷: ۲۳۱/۱؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۳۰/۱؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۱۸۵/۲؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۷: ۲۱۰/۱). در این دیدگاه، فقیهان مراجعه به عرف مردم را ملاک و معیار جهر و اخفات قرائت نماز می‌دانند و مردم را مفسر و تبیین‌کننده معنای جهر و اخفات به شمار می‌آورند. بنابراین در هر جایی که نمازگزار نمی‌داند که نمازش را به جهر خوانده یا به صورت اخفاتی به جا آورده است و معیار و ملاک جهر و اخفات قرائت را نمی‌داند، باید از عرف مردم سؤال کند و آن را معیار قرار دهد. همچنین در شنواندن قرائت حمد و سوره به دیگران، در نزدیک و دور بودن باید به عرف مراجعه کند؛ اگر عرف مردم، قرائت نمازی را جهریه و قرائت دیگری را اخفاتیه بشمارد، کفایت می‌کند و نیازی به شنواندن و عدم شنواندن دیگران نیست. همچنین لازم نیست جوهره صدا آشکار یا پنهان شود.

برای روشن شدن این نظریه، این نکته گفتنی است که در برخی از موضوع‌های عرفی، شارع هیچ گونه مداخله‌ای نکرده و همان فهم و شناخت عرف را حجت و کافی دانسته است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۹۴)؛ مانند تشخیص جهر و اخفات قرائت نماز، احیای موات، تحجیر و موارد فراوان دیگری که به عهده عرف است. از این رو معصومان علیهم‌السلام در بیان مصادیق و موضوع‌های احکام به عرف مردم مراجعه نموده و بر اساس فهم عرفی به تشریح حکم پرداخته‌اند. البته این سخن بدین معنا نیست که شارع و به تبع او فقیه، حق هیچ گونه اظهارنظری در موضوع‌های عرفی ندارد؛ بلکه می‌تواند به عنوان جزئی از عرف در این گونه موارد اظهار نظر نماید، ولی تقلید از ایشان در چنین

مواردی واجب نیست (خادمیان، ۱۳۹۶: ۱۵۳). در هر صورت در این مورد، مرجع در شناخت موضوع‌هایی که حقیقت شرعیه ندارند، عرف است و مرجع دیگری، صلاحیت شناخت چنین موضوع‌هایی را ندارد (سیفی مازندرانی، ۱۳۷۵: ۱۹۴).
 ادله اثبات نظریه سوم به شرح زیر است:

۱. سیره مستمره مسلمانان

بی‌تردید سیره عملی مسلمانان حاکی از آن است که معیار و ملاک جهر و اخفاتِ قرائت نماز، عرفی است و سیره و عادت مسلمانان بر جهری و بلند خواندن نمازهای جهریه و اخفاتی و آهسته خواندن نمازهای اخفاتی از صدر اسلام تا کنون بوده است و ملاک جهر، آشکار کردن جوهر صوت یا شنوندن به دیگران در نمازهای جهریه نیست و معیار اخفات نیز پنهان کردن جوهر صوت یا عدم شنوندن به دیگران در نمازهای اخفاتی نیست؛ به جهت اینکه سیره مسلمانان از آغاز بر جهری و اخفاتی خواندن نمازهای یومیه طبق روایات معصومان علیهم‌السلام بوده (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۷/۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۲۰/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۹۶/۶) و این دو مفهوم از صدر اسلام تا کنون عرفی بوده است و معصومان علیهم‌السلام این مفهوم و مفاهیمی از این قبیل را واگذار و موکول به عرف نموده‌اند و برای تشخیص جهریه یا اخفاتی بودن قرائت نماز باید به سیره و عادت مسلمانان مراجعه نمود.

۲. مرجعیت عرف در موضوع‌های احکام

مقصود از رجوع به عرف در احکام شرعی این نیست که برای تعیین احکام باید به عرف مراجعه نمود، بلکه استفاده از عرف در موضوع حکم است و بر این اساس می‌توان در تبیین مفاهیمی مانند جهر و اخفات از عرف استفاده نمود. محقق کرکی جهر و اخفات را دو حقیقت متضاد می‌داند که از مقوله مباحث عرفی است؛ لذا ایشان صدق جهر و اخفات را در شیئی از افراد یکدیگر ممتنع می‌داند و راه کشف معنای جهر و اخفات را عرفی می‌شمارد (کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۲۶۱/۲). علاوه بر اینکه صاحب جواهر، مرجعیت عرف را در سراسر فقه اعم از عبادات و معاملات پذیرفته است (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۴/۱۱).

۳. خطاب‌های شرعی مبتنی بر مسامحات عرفی است

عرف، هر موردی را که مصداق موضوع کلی جهر یا اخفات از جانب شارع بدانند، حکم شرعی را بر آن بار می‌کند و هر موردی را که مصداق موضوع کلی جهر یا اخفات ندانند، خارج از متعلق حکم می‌باشد (سیفی مازندرانی، ۱۳۷۵: ۱۹۴). افزون بر اینکه این بحث به گونه‌ای است که هم در مرحله شناسایی مفهومی و هم در مباحث مصداق‌یابی دیده می‌شود و در مصداق جهر و اخفات، ابهام وجود دارد، به علت اینکه مفهوم آن نامشخص است و آهسته و بلند خواندن نماز به تناسب نمازهای مختلف، موضوع حکم و جوب است.

۴. مقتضای اطلاق مقامی

سیدمحسن حکیم معتقد است که چون از جانب شارع مقدس، معیار و ملاکی برای مفهوم جهر و اخفات قرائت نماز تعیین نشده است، به مقتضای اطلاق مقامی^۱ مراجعه می‌کنیم و از باب اطلاق مقامی حکم می‌کنیم به اینکه مفهوم جهر و اخفات مانند سایر مفاهیم عرفیه است که موضوع برای احکام در قرآن و سنت قرار می‌گیرد و در این موارد باید به عرف رجوع کنیم (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۱۳/۶).

۲-۳. ادله فقاهتی

در بحث جهر و اخفات قرائت نماز می‌توان از دو اصل اشتغال و برائت استفاده نمود.

۱-۲-۳. اصل اشتغال

این دیدگاه قائلان زیادی ندارد و فقط ملا احمد نراقی این نظریه را برگزیده است.

۱. اطلاق مستفاد از عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه ماهیت اطلاق مقامی، مقابل اطلاق لفظی می‌باشد و در مواردی به کار می‌رود که اطلاق لفظی محال است. بنابراین در چنین مواردی که دست مولا از تقييد و اطلاق لفظی کوتاه است، ولی می‌تواند از راه متمم جعل، غرض خود را بیان کند، اگر با اینکه در مقام بیان بوده، امر دوم را نیاورد، از طریق تمسک به اطلاق مقامی (عدم ذکر متمم جعل) حکم می‌شود که آن قید در تحقق غرض مولا دخالت نداشته است. مهم‌ترین دلیلی که برای اطلاق مقامی ارائه شده است، روایت حماد بن عیسی است (جمعی از محققان، ۱۳۸۸: ۲۲۷/۱).

ایشان نظریه‌های مشهور فقیهان را قبول ندارد و معتقد است که در جهر، دو وصف صدادار بودن به همراه شنواندن به دیگران شرط است و اخفات نیز مشروط به دو وصف صدادار نبودن و عدم شنواندن به دیگران می‌باشد. ایشان برای اثبات نظریه خویش از قاعده اشتغال یا احتیاط عقلی کمک گرفته است. مطابق نظریه ایشان، به وسیله این قاعده، برائت ذمه مکلف حاصل می‌شود. نراقی چنین می‌نویسد:

«جهری که در روایات آمده، در سه معنا اجمال دارد: ۱. صدادار بودن، ۲. شنواندن به دیگران، ۳. صدادار بودن به همراه شنواندن به دیگران. علاوه بر اینکه اخفات نیز در سه معنا اجمال دارد: ۱. صدادار نبودن، ۲. عدم شنواندن به دیگران، ۳. صدادار نبودن به همراه عدم شنواندن به دیگران؛ و در این موارد چون قدر مشترکی وجود ندارد که حکم به وجوب کنیم، لذا حکم به وجوب احتیاط می‌شود و به موجب این حکم که عمل به اصل اشتغال باشد، هر دو وصف یعنی صدادار بودن به همراه شنواندن به دیگران در جهر، و صدادار نبودن به همراه عدم شنواندن به دیگران در اخفات شرط است» (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۶۵/۵).

نظریه محقق نراقی دارای اشکالاتی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:
اشکال اول: در اینجا شک در مصداق وجود ندارد تا اینکه شک در مکلف به جاری شود و به دنبال آن به اصل اشتغال مراجعه نماییم.

اشکال دوم: مخالفت ایشان با نظریه مشهور فقیهان شیعه. به نظر می‌رسد که این نظریه در میان فقیهان شیعه، قائلی جز محقق نراقی نداشته باشد و این نظریه را نمی‌توان پذیرفت؛ همچنان که شیخ حسن کاشف‌الغطاء این نظریه را نظریه ضعیفی می‌داند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ب: ۱۵۵).

اشکال سوم: استفاده زیاد ایشان از اصل احتیاط برای اثبات مباحث فقهی. آنچه از ارزیابی آثار محقق نراقی به دست می‌آید، گرایش زیاد ایشان به احتیاط در مقام فتوا دادن است (ر.ک: نراقی، ۱۴۱۵: ۳۵/۱۶، ۹۴، ۹۷، ۱۷۸، ۲۱۱، ۳۱۲ و ۳۴۶). همچنین ایشان در موارد فراوانی، مسئله احتیاط و رجحان آن را مدّ نظر قرار داده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ۱۶).
اشکال چهارم: عمل به احتیاط و رجحان آن در صورتی صحیح است که مستلزم عسر و حرج و روحیه وسواسی و باعث عمل حرامی نشود که بعضی از علمای اصول،

به این موارد اشاره نموده‌اند (انصاری، ۱۴۳۷: ۳۷۶؛ آشتیانی رازی، ۱۴۰۳: ۶۱). فقیهان بزرگ شیعه، احتیاط در این امور را ناپسند شمرده‌اند؛ افزون بر اینکه احتیاط در امور مورد ابتلای عامه جامعه پسندیده نیست (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ الف: ۲/۳۹۶). از این نوع مسائل می‌توان به مسئله جهر و اخفات قرائت نماز اشاره نمود که عامه مسلمانان در زندگی روزمره و در شبانه‌روز حداقل پنج نوبت با آن سروکار دارند و اگر قرار باشد در این مسئله احتیاط شود، عبادت مسلمانان مختل و باعث عسر و حرج و مشقت مسلمانان خصوصاً شیعیان می‌شود. بنابراین بهتر است که در این مسئله احتیاط را کنار بگذاریم و به عرف عامه مردم مراجعه نماییم. جالب اینکه ملا احمد نراقی در باب طواف حج، به فقیهانی که به احتیاط عمل نموده‌اند، اشکال وارد نموده است. نظر علامه حلی آن است که باید اولین جزء از حجرالاسود، محاذی با اولین جزء از مقادیم بدن باشد، به طوری که بعد از نیت، جمیع بدن از آن گذر نماید. آنگاه اختلاف نموده‌اند که آیا اولین جزء بدن، انف است یا بطن؟ فاضل نراقی احتیاط را انتخاب می‌کند:

«ولا یخفی أنه إلى الوسواس أقرب منه إلى الاحتیاط» (۱۴۱۵: ۷۰/۱۲).

از این بیان استفاده می‌شود که بعضی وقت‌ها احتیاط در کلمات فقیهان و بزرگان، از حقیقت خودش به سوی دیگری گراییده و به طور قطع مورد رضایت شارع مقدس نیست و چه بسا این حالت، معلول وسوسه‌های نفسانی و شیطانی باشد که فقیه به طور یقین باید از آن اجتناب نماید. محقق نراقی در دنباله مطلب نوشته است:

«وهذا لا یناسب تسميته احتیاطاً بل اعتقاد وجوبه خلاف الاحتیاط» (همان).

۲-۲-۳. اصل برائت

برخی از فقیهان شیعه، مرجع این بحث را اصل برائت دانسته، معتقدند که در اینجا شک در مصداق وجود ندارد تا اینکه شک در مکلف به جاری شود. بلکه شک در تکلیف وجود دارد؛ زیرا تردید در وسعت داشتن و ضیق بودن مفهوم است؛ برای مثال، در مورد مفهوم اخفات شک داریم که آیا بر کلام همراه با بَحه (گرفتگی صدا) اطلاق می‌شود یا اینکه لازم نیست کلام همراه با بَحه باشد. در این بحث چون شبهه مفهومی نیست، اصل برائت جاری است؛ زیرا علم جامع نسبت به جهر و اخفات داریم، اما

شک در خصوصیت زائد داریم که اصل عدم خصوصیت زائد و اضافی در جهر و اخفات است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۰۲/۱۴).

۳-۳. نظریه برگزیده

از مجموعه نظریه‌های فقیهان و دلایل آنان چنین به نظر می‌رسد که بحث جهر و اخفات قرائت، مانند دیگر مفاهیم فقهی از جمله تشخیص مصداق موسیقی حلال و حرام، صدق ریش در ریش تراشی، تشخیص فقیر بودن اشخاص برای جواز دادن زکات، تحجیر و... است که در تعیین مصادیق آن‌ها باید به عرف عام مراجعه نمود (همو، بی‌تا: ۲۶۲/۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۳۷: ۳۴۷/۱، ۶۲۸ و ۶۳۳؛ جناتی، بی‌تا: ۴۰۸؛ جمعی از محققان، ۱۴۳۳: ۱۲۷/۲۵) و با رجوع به عرف، مصداق جهر و اخفات قرائت روشن می‌شود. لذا این نظریه را می‌توان نظریه برگزیده در باب معیار جهر و اخفات قرائت دانست. نکته دیگر در مورد اعتبار عرف این است که برخی از نصوص و به ویژه نصوص سنت، مبتنی بر عرف هستند و طبیعی است هنگامی که احکام و قوانین بر پایه عرف باشند، در تفسیر و فهم معنای آن‌ها نیز باید به عرف مراجعه نمود. همچنین همه فقیهان شیعه، عرف را به عنوان منبع و پایه شناخت احکام شرعی پذیرفته و تنها حجیت و اعتبار آن را مخصوص به موارد خاصی دانسته‌اند. به علاوه، یکی از موارد کاربرد عرف در جایی است که مفهوم چیزی بدون مراجعه به عرف معلوم نباشد و این در جایی است که یا موضوع عرفی باشد و یا آنکه شارع تعریف آن را به عرف موکول نموده باشد؛ مانند لفظ «صعید» و «إناء» که در منطوق بعضی از ادله موضوع احکام قرار داده شده و واضح است که برخی از احکام بر موضوعات عرفی مترتب شده و باید برای تشخیص آن‌ها به عرف مراجعه نمود (جناتی، بی‌تا: ۳۹۷). همچنین خطاب‌های شرعی شارع مقدس، مبتنی بر مسامحات عرفی قرار داده شده است و هر موضوع کلی که از جانب شارع مقدس مطرح شده و عرف بداند که آن مورد، مصداق همان موضوع کلی است، حکم شرعی را به وسیله آن اجرا می‌کند؛ اما اگر عرف بداند که فلان مصداق را نمی‌توان برای موضوع کلی قرار داد، نمی‌توان به وسیله آن حکم شرعی را اجرا کرد (سیفی مازندرانی، ۱۳۷۵: ۱۹۵).

از مطالب پیش گفته، اهمیت عرف در مباحث فقهی و استنباط احکام فقهی و

شرعی آشکار می‌شود. پر واضح است که مفهوم جهر و اخفات، از آن نوع مفاهیمی است که شارع مقدس تعریف آن را به عرف واگذار کرده است. یکی از فقیهانی که مخالف با مرجعیت عرف در سراسر فقه می‌باشد، ملا احمد نراقی است. ایشان با این مسئله مخالفت نموده و این مطلب را منکر می‌شود؛ اما می‌توان بر ایشان اشکالاتی وارد نمود که در ادامه نوشتار به آن می‌پردازیم.

اشکالات به محقق نراقی

۱. ایشان در بسیاری از مباحث فقهی، مرجعیت عرف را قبول ندارد؛ برای مثال، سخن گفتن عمدی، نماز را باطل می‌کند و به اعتقاد فقیهان، اگر از نمازگزار عمداً کلام یک حرفی معنادار صادر شود، نماز باطل است و این فقیهان برای صدق معنادار بودن کلام به عرف عام مراجعه می‌کنند و از این طریق، بطلان نماز را به واسطه سخن گفتن عمدی اثبات می‌کنند. اما محقق نراقی معتقد است که عرف در این مسئله دخالتی ندارد و مطلقاً نماز باطل است (۱۴۱۵: ۳۰/۷).

۲. این بحث از موضوعات عرفی بوده و به گونه‌ای است که هم در مرحله شناسایی مفهومی و هم در مباحث مصداقیابی دیده می‌شود. در این موضوع، ابهام در مصداق آن وجود دارد، به علت اینکه مفهوم آن مشخص نیست و اساس ابهام، در مفهوم جهر و اخفات است. همچنین آهسته و بلند خواندن نماز به تناسب نمازهای مختلف، موضوع حکم و جوب است. از این رو، اختلاف در مصداق جهر و اخفات، به ابهام یا اختلاف در مفهوم این مسئله برمی‌گردد (علوی گنابادی، ۱۳۹۴: ۱۳۶). بنابراین چون در این بحث، مصداقیابی جلوه بیشتری دارد، می‌توان نتیجه گرفت که جهر و اخفات از مفاهیمی است که برای تشخیص مصداق آن‌ها باید به عرف عام مردم مراجعه نمود.

۴. میزان حداقل و حداکثر صدا در جهر و اخفات

از آنجا که نمازگزار باید قرائت نماز را در نمازهای جهریه به صورت جهریه و بلند، و در نمازهای اخفاتیه به صورت اخفاتی و آهسته بخواند، بایسته بدانند که حداقل صوت و صدایش در نمازهای جهریه و اخفاتیه چقدر باید باشد. برای روشن شدن این

مسئله باید میزان حداقلی و حداکثری صوت و صدای نمازگزار در جهر و اخفات مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد.

۱-۴. حداقل و حداکثر صدا در نمازهای جهریه

اقوال و نظریات فقیهان در این باره، مشابه یکدیگرند، لذا نظریه مشترکی که جامع همه اقوال باشد، آورده می‌شود. در نمازهای جهریه و در نمازهایی که باید قرائت نماز به صورت بلند خوانده شود، حداقل جهر، شنیدن شخصی است که کنار نمازگزار حضور دارد، به نحوی که اگر گوش‌هایش صحیح و سالم باشد، بتواند صدای او را بشنود و اگر کسی صدایش را از این حد بالاتر ببرد، نمازش باطل نیست. اما بعضی از فقیهان مانند صاحب *مفتاح الکرامه* بر این اعتقادند که حداقل جهر، شنیدن خود نمازگزار است به نوع اسماع و شنوندن تام و کامل، طوری که دیگرانی که نزدیک او هستند، صدای او را نشنوند. اما چون بحث در مورد حال جهر و اخفات است، چنین می‌گوییم: «اقل جهر، شنوندن به شخص نزدیک است» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۷).

حداکثر جهر نیز در نمازهای جهریه آن است که صدای نمازگزار بیش از حد بلند نباشد و موجب آزار و اذیت دیگران نشود و نباید قرائت نماز با داد و فریاد باشد؛ زیرا در این صورت از حالت نمازگزار خارج می‌شود و بنابراین نماز باطل است (عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۶۰۰/۱؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۲۶۰/۲).

۲-۴. حداقل و حداکثر صدا در نمازهای اخفاتیه

اکثر فقیهان شیعه در مورد حداقل جهر بر این باورند که نمازگزار باید صدای خودش را بشنود و به این حدیث امام باقر علیه السلام استناد نموده‌اند: «لا یکتب من القراءة والدعاء إلا ما أسمع نفسه» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۳/۳).

در عبارت محقق حلی، علامه حلی و شهید اول در مورد میزان جهر و اخفات چنین آمده است:

«وأقل الجهر أن یسمعه القریب الصحیح السمع إذا استمع والإخفات أن یسمع نفسه إن کان یسمع» (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۷۲/۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۷۷/۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۲: ۸۷/۵؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۳۲۱/۳).

در توضیح عبارت محقق حلّی در کتاب شرایع الاسلام، صاحب مدارک الاحکام

چنین می نویسد:

«اقل جهر این است که شخصی که نزدیک انسان باشد، زمانی که گوش کند و گوش هایش صحیح و سالم باشد، صدای نمازگزار را بشنود. همچنین اقل اخفات این است که نمازگزار در صورت امکان، صدای خودش را بشنود. ظاهر این عبارت آن است که جهر و اخفات در بعضی از موارد با هم صدق کنند، در حالی که بطلان این مطلب واضح است؛ به خاطر اینکه جهر و اخفات به بعضی از نمازها اختصاص دارند و حق این است که جهر و اخفات دو حقیقت متضادی هستند که صدق این دو در شیئی از افراد ممتنع است و در کشف معنای جهر و اخفات، غیر از عرف به چیز دیگری نیازی نیست» (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۳/۳۵۸).

از ظاهر کلام صاحب مدارک چنین برمی آید که ایشان کلام فاضلان و شهید اول را متوجه نشده است؛ زیرا ایشان مطلب دیگری را در توضیح کلام محقق حلّی بیان نموده است که در واقع این طور نیست. علاوه بر اینکه فقیهان متأخر و معاصر به اتفاق، بر کلام صاحب مدارک اشکال وارد نموده اند که در اینجا اشکال شیخ یوسف بحرانی، صاحب الحدائق الناضره خلاصه وار بیان می شود:

«مرحوم عاملی عبارت کلام فاضلان و شهید اول را درست متوجه نشده است؛ زیرا ایشان کلمه اخفات را در عبارت "أقلّ الجهر أن يسمعه القريب إذا استمع والإخفات" عطف به مضاف الیه گرفته است؛ یعنی "أقلّ الإخفات". از این جمله چنین استفاده می شود که جهر و اخفات در شنواندن به شخصی که نزدیک نمازگزار است، با هم مشترک اند، در حالی که این نظریه صحیح نیست؛ بلکه در اینجا مراد از کلمه "والإخفات" معنا و حقیقت اخفات مورد نظر است. علاوه بر آن "والإخفات" عطف بر مضاف الیه نیست، بلکه عطف بر مضاف است و حرف واو برای استیناف ذکر شده است» (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۸/۱۳۸).

ولی ابن ادریس حلّی معتقد است که حداقلی برای اخفات وجود ندارد و اگر نمازگزار صدای قرائت نمازش را نشنود، نمازش باطل است (۱۴۱۰: ۱/۲۲۳).
اما حداکثر اخفات این است که به حداقل جهر صدای نمازگزار نرسد (عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۱/۶۰۰؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۲/۲۶۰).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا قرائت نمازهای اخفاتی به صورت مهممه و حدیث نفس، صحیح است یا خیر؟ با توجه به معیاری که در حداقل اخفات مطرح شد، به نظر می‌رسد قرائت نماز به صورت مهممه و حدیث نفس صحیح نباشد. اما فقط در یک مورد می‌توان نماز را این طور خواند و آن در حال تقیه است که از علامه حلی بر این مطلب، ادعای اجماع شده است (۱۴۱۲: ۲۶۵/۶). همچنین از روایت محمد بن ابی عمیر از امام صادق علیه السلام^۱ و روایت حلبی از امام صادق علیه السلام^۲ و روایت علی بن یقظین از امام کاظم علیه السلام^۳ همین مطلب به دست می‌آید. بنابراین شخصی که در میان جماعت مخالف با مذهب شیعه حاضر می‌شود، باید قرائت نمازش را به صورت اخفاتی و آهسته بخواند؛ چه صدای امام جماعت به گوش مأموم برسد و یا اینکه اصلاً صدای ایشان را نشنود. مطلب دیگر این است که قرائت نماز در صورت تقیه و در صورتی که مجبور باشد قرائت نمازش را در میان مخالفان مذهب شیعه به صورت حدیث نفس و مهممه بخواند، به جماعت صحیح است.

نتیجه‌گیری

- ۱- قرائت نماز، یکی از واجبات نماز است که نمازگزار باید در نمازهای یومیه و غیر یومیه، واجب و غیر واجب آن را بخواند. جهر و اخفات یکی از مسائل مختص قرائت است که در نمازهای واجب یومیه، این امر واجب است.
- ۲- جهر به معنای علنی و آشکار بودن در هر امری است و اخفات نیز پایین بودن

۱. «سَعِدُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ وَمُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يُجْزِيكَ إِذَا كُنْتَ مَعَهُمْ مِنَ الْقِرَاءَةِ مِثْلَ حَدِيثِ النَّفْسِ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۶/۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۴۳۰/۱).

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ حَلْفَ إِمَامٍ لَا يُتَّقِدِي بِهِ، فَأَقْرَأْ حَلْفَهُ؛ سَمِعْتُ قِرَاءَتَهُ أَوْ لَمْ تَسْمَعْ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۵/۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۴۲۹/۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۵۵/۸).

۳. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْظِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْظِينَ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْظِينَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي حَلْفَ مَنْ لَا يُتَّقِدِي بِصَلَاتِهِ وَالْإِمَامُ يَجْهَرُ بِالْقِرَاءَةِ. قَالَ: أَقْرَأْ لِنَفْسِكَ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعْ نَفْسَكَ فَلَا بَأْسَ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۶/۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۴۳۰/۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۵۷/۸).

صدا تا حدی که نزدیک به پنهانی سخن گفتن و کتمان کردن کلام است.

- ۳- چهار نظریه مهم در مورد ملاک جهر و اخفات قرائت میان فقیهان شیعه وجود دارد: الف) جوهره صدا در نمازهای جهریه باید آشکار شود و دیگران باید صدای نمازگزار را هنگام قرائت بشنوند؛ ب) آشکار شدن صدای نمازگزار هنگام قرائت است؛ ج) در دیدگاه سوم هر دو وصف یعنی صدادار بودن به همراه شنواندن به دیگران در جهر و صدادار نبودن به همراه عدم شنواندن به دیگران در اخفات شرط است؛ د) جهر و اخفات قرائت عرفی است. از میان این چهار نظریه، همین نظریه چهارم برگزیده شد.
- ۴- حداقل صدا در نمازهای جهریه، شنیدن شخصی است که کنار نمازگزار حضور دارد و حداکثر صدا نیز در نمازهای جهریه آن است که صدای نمازگزار بیش از حد بلند نباشد و موجب آزار و اذیت دیگران نشود. حداقل صدا در نمازهای اخفاتیه آن است که نمازگزار صدای خودش را بشنود و حداکثر صدا در نمازهای اخفاتیه آن است که به حداقل جهر نمازگزار در نمازهای جهریه نرسد.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. آشتیانی رازی، میرزا محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.
۳. ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. اراکی، محمدعلی، کتاب الصلاة، قم، دفتر معظم له، ۱۴۲۱ ق.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۷. اشتهازی، علی پناه، مدارک العروه، تهران، دار الاسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۷ ق.
۸. انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الاصول، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۷ ق.
۹. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، چاپ دوم، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۴۲۷ ق.
۱۰. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۱. بهجت فومنی، محمدتقی، وسیلة النجاة، چاپ دوم، قم، شفق، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. تبریزی، جواد بن علی، منهاج الصالحین، قم، مجمع الامام المهدي، ۱۴۲۶ ق.
۱۳. جمعی از محققان، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. جمعی از محققان، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت (علیهم السلام)، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۳۳ ق.
۱۵. جّاتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، کیهان، بی تا.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی بن جواد، اجوبة الاستفتاءات (فارسی)، قم، دفتر معظم له، ۱۴۲۴ ق.
۱۹. حسینی سیستانی، سیدعلی، توضیح المسائل جامع، چاپ دوم، مشهد، دفتر معظم له، ۱۴۳۷ ق.
۲۰. همو، منهاج الصالحین، چاپ پنجم، قم، دفتر معظم له، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۲. خادهمیان، محمدرضا، جایگاه موضوع شناسی در اجتهاد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۶ ش.
۲۳. سیفی مازندرانی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسيلة (الخمس)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ ق.

۲۵. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، *تبیان الصلاة*، قم، گنج عرفان، ۱۴۲۶ ق.
۲۶. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.
۲۷. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۲۹. همو، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۰. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، چاپ سوم، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ ق.
۳۱. همو، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۳۲. همو، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۳. همو، *نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. عاملی جعبی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *الروضه البهیة فی شرح للمعة الدمشقیه*، حاشیه سیدمحمد کلاتر، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. همو، *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*، چاپ قدیم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، بی تا.
۳۶. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *البیان*، قم، محقق، ۱۴۱۲ ق.
۳۷. همو، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. همو، *ذکر الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۳۹. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۴۰. علوی گنابادی، سیدجعفر، *عوامل مؤثر در تشخیص موضوعات احکام*، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۴ ش.
۴۱. فاضل لنکرانی، محمدجواد، «نگاهی کوتاه به روش استنباطی ملااحمد نراقی در مستند الشیعه»، سخنرانی در کنگره فاضلین نراقی، خرداد ۱۳۸۱ ش.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۳. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *مفاتیح الشرائع*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
۴۴. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق. (الف)
۴۵. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، *انوار الفقاهة - کتاب الصلاة*، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق. (ب)
۴۶. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۴۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۸. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن هذلی، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سیدالشهداء العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۹. همو، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۵۰. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، *کفایة الاحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ ق.

۵۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ ق.
۵۲. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، تهران، خرسندی، ۱۳۸۹ ش.
۵۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *المقنعه*، قم، کنگره جهانی هزارة شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۴. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الرضی، بی تا.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر، *بحوث فقهیه هامه*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۲ ق.
۵۶. موسوی خمینی، سیدروح الله، *تحریر الوسيله*، قم، دار العلم، بی تا.
۵۷. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *مصباح الفقاهة (المکاسب)*، تقریر محمدعلی توحیدی تبریزی، بی جا، بی تا، بی تا.
۵۸. همو، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۵۹. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام*، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.
۶۰. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، *مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.
۶۱. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۶۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق.
۶۳. وحید خراسانی، حسین، *منهاج الصالحین*، چاپ پنجم، قم، مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۴۲۸ ق.
۶۴. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، قم، مؤسسة الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

بررسی فقهی تعطیل کردن طواف

برای اقامه نماز جماعت در مطاف*

- مرتضی رحیمی^۱
- علی محمد نجابت^۲

چکیده

در مورد همزمان شدن طواف و اوقات نمازهای جماعت پنج گانه در مطاف، دو دیدگاه حائز اهمیت هستند. بر اساس یک دیدگاه، تعطیل کردن طواف در مطاف در اوقات پنج گانه به دلایلی جایز است؛ از جمله: امکان طواف در طول شبانه‌روز بر خلاف نماز که وقت آن معین و محدود است؛ افضل بودن نماز به ویژه نماز جماعت در مقایسه با دیگر واجبات؛ توهین تلقی شدن انجام طواف در زمان برگزاری نماز جماعت؛ روایات دال بر جواز قطع طواف جهت شرکت در جماعت؛ اختصاص کارکرد اصلی مساجد و به ویژه مسجدالحرام به اقامه نماز نه طواف؛ اجماع؛ سیره مسلمانان و... دلایل این دیدگاه خالی از اشکال نیستند. وانگهی پذیرش این دیدگاه، مستلزم به زحمت افتادن برخی افراد همچون بیماران، سالمندان و زنان است. بنابراین دیدگاه درست و برگزیده، عدم جواز قطع طواف

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشیار دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) (mrahimi@shirazu.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی (alimohammadn1214@gmail.com).

در مطاف برای برگزاری نماز جماعت است؛ به دلایلی مانند: وضع اولیه بیت‌الله برای طواف؛ ضرورت تقدم طواف بر نماز به دلیل قاعده سبق؛ کراهت و ممنوعیت اقامه نماز در راه‌ها و از جمله مطاف و...
واژگان کلیدی: مطاف، طواف، تراحم، قطع طواف، نماز جماعت.

۱. مقدمه

تراحم طواف و نماز جماعت در مطاف از جمله مسائل مهم حج است؛ زیرا در هنگام اقامه نماز، طواف‌کنندگان از طواف باز ایستاده و در نماز جماعت شرکت می‌کنند و به همین دلیل زنان را از مطاف خارج می‌کنند که این امر، مستلزم وقفه در انجام طواف در مدت نسبتاً طولانی نمازهای پنج‌گانه است. لذا در فرض مزبور باید روشن شود که آیا طواف بر نماز جماعت مقدم است و یا نماز جماعت بر طواف تقدم دارد؟ در فرض تقدم طواف بر نماز جماعت، نماز جماعت چه حکمی دارد؟ برای روشن‌تر شدن مسئله باید گفت که تراحم طواف و نماز جماعت، صور مختلفی به شرح زیر دارد:

۱- در هنگام طواف، وقت نماز فریضه ضیق گردد که حکم آن «جواز قطع طواف» است و اگر نماز طولانی شود و باعث ایجاد وقفه طولانی در طواف گردد، فقها در مورد صحت و بطلان طواف، قبل و بعد از انجام نصف طواف، تفصیلاتی داده‌اند (افتخاری، ۱۴۲۸: ۱۲۹/۲؛ محمودی، ۱۳۸۶: ۳۲۸-۳۳۰).

۲- در هنگام طواف، وقت نماز داخل شود و طواف‌کننده برای درک فضیلت اول وقت، طواف را رها کند که در این فرض، قطع طواف جایز است.

۳- در هنگام طواف، شخص مشغول نماز نافله گردد که حکم این نوع قطع اختیاری با نوافل، اختلافی است.

۴- قطع طواف برای درک فضیلت نماز جماعت؛ یعنی شخص در حین طواف متوجه برگزاری نماز جماعتی شود که برای درک فضیلت آن می‌تواند طواف را قطع کند تا به جماعت برسد.

۵- برپایی نماز جماعت در محدوده طواف؛ یعنی هنگامی که گروهی مشغول طواف

هستند، آیا حق داریم با برپایی نماز استداره‌ای در محدوده مطاف، آنان را از طواف باز داریم تا نماز تمام شود یا نه؟

محور پژوهش حاضر همین فرض اخیر است؛ یعنی بررسی حکم اولیه اقامه جماعت استداره‌ای در حال اختیار در محدوده مطاف به هنگام طواف زائران. عناصر مقوم صورت مسئله از این قرارند:

الف) حکم اولیه و اختیاری: پس فرض تقیه و اضطرار از محل بحث ما خارج است.
ب) اقامه جماعت: نه شرکت در جماعت در فرضی که دیگران مطاف را اشغال کرده و جماعت را اقامه کرده‌اند و ما می‌خواهیم در جماعت آنان با قطع طواف خویش اختیاراً شرکت کنیم.

ج) در مطاف: لذا نماز جماعت در خارج محدوده مطاف که مزاحمتی برای طواف‌کننده ایجاد نمی‌کند، اشکالی ندارد و طائفین می‌توانند برای رسیدن به آن، مطاف را رها کنند.

ه) استداره: ارتباط این مسئله با نماز استداره‌ای از این جهت است که برخی صور تزام، ناشی از استداره است؛ زیرا با برقراری نماز استداره‌ای، یا مطاف اشغال می‌شود و یا آنکه طریق مطاف مسدود می‌گردد.

با توجه به صور مختلف تزام طواف و نماز جماعت، آنچه موضوع بحث این نوشتار است، «بررسی حکم فقهی قطع طواف و تعطیل مطاف برای اقامه نماز جماعت» می‌باشد. درباره پیشینه تحقیق باید گفت که تزام نماز جماعت با طواف در مطاف به شکلی که بیان شد، در کتب فقهی متقدمان مورد اشاره قرار نگرفته است. در مبحث طواف، بحث متمرکز است بر اینکه آیا شخص می‌تواند طواف خود را قطع کند؟ یعنی آیا نماز خواندن در اثناء طواف موجب از بین رفتن موالات می‌شود یا نه؟ سپس به تفصیل درباره صور مختلف آن به بحث پرداخته‌اند که آیا نماز نافله است یا فریضه؟ فریضه موسع است یا مضیق؟ اگر موسع است، آیا در آن لحظه فضیلتی دارد (مثل فضیلت اول وقت و یا درک جماعت) یا نه؟ فقها نوعاً به جواز قطع طواف برای انجام فریضه نماز فتوا داده‌اند و اگر فریضه به قدری طولانی شود که هیئت اتصالیه طواف به هم بخورد، در بطلان و صحت طواف اختلاف نموده‌اند (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۱۷۶).

در باب «صلاة الجماعة»، در هنگام بحث از نماز استداره‌ای نیز تنها از حکم نماز استداره‌ای سخن به میان آمده، اما از حکم نماز استداره‌ای در صورتی که باعث تعطیل مطاف و یا ایجاد مزاحمت برای طواف کنندگان شود، سخنی گفته نشده است. چنان که خواهد آمد، فقهای معاصر به استفتائاتی که از ایشان درباره حکم نماز جماعت و طواف در فرض مذکور شده، پاسخ گفته‌اند. لذا درباره حکم نماز جماعت در فرض قطع طواف دیگران برای اقامه آن، تحقیق مستقلی وجود ندارد. از همین رو، تحقیق حاضر در پی پاسخ به پرسش‌های زیر و نظایر آنهاست: آیا تعطیل کردن طواف توسط مأموران سعودی مشروع است؟ در فرض تراحم طواف و نماز جماعت، کدام یک مقدم است؟ در فرض تقدم طواف، نماز چه حکمی دارد؟

۲. تراحم طواف و نماز جماعت در مطاف

فقهای متقدم در خصوص تراحم طواف و نماز جماعت در مطاف و حکم آن سخن نگفته‌اند. اما فقهای معاصر در استفتائاتی که از ایشان شده، درباره آن اظهار نظر نموده‌اند؛ برای نمونه: آیا در مسجدالحرام، نماز مقدم است یا طواف با رعایت احکام الهی؟ در صورتی که طواف مقدم باشد، آیا نماز جماعت در مطاف جایز است؟ آیا می‌شود به عنوان نماز جماعت، طواف را تعطیل کرد؟ آیا این کار بدعت نیست؟ آیه‌الله صافی گلپایگانی:

«در وقت نماز، نماز مقدم بر طواف است و مانعی ندارد که اگر نمازگزاران در نزدیک بیت ایستاده‌اند، موقتاً طواف انجام نشود، و این کار تعطیل طواف شمرده نمی‌شود و بدعت هم نمی‌باشد، و حتی اگر در بین طواف واجب، نماز جماعت منعقد شود، شخص می‌تواند طواف را رها کرده و در نماز جماعت شرکت کند و بقیه طواف را بعد از نماز به جا آورد» (حکم نماز جماعت در مطاف، بی‌تا: ۱).

آیه‌الله سبحانی:

«اگر وارد مسجد شدید، طواف بیت مقدم بر نماز است. ولی اگر نماز جماعت برگزار شد، به هر عنوانی نباید طواف کرد و در جماعت شرکت نمود و بعداً نیز احتیاطاً نماز را اعاده کرد» (همان).

آیه الله وحید خراسانی:

«قطع طواف - اگرچه واجب باشد- برای نماز واجب، هنگام داخل شدن وقت آن مستحب است و پس از انجام نماز، طواف را از جایی که قطع کرد، تمام می کند» (همان: ۲).

آیه الله مکارم شیرازی:

«در هنگام برگزاری نماز جماعت، نماز مقدم است و طواف تعطیل می شود» (همان).

آیه الله صانعی

«برای مجاور، طواف افضل از نماز است و برای مقیم، نماز از طواف افضل می باشد و لازم به ذکر است به هنگام اقامه جماعت، حجاج محترم مانند سایر مسلمین، در نماز جماعت اهل سنت در مسجد الحرام یا مسجد النبی و سایر مساجد شرکت جویند و نماز را با آنان اقامه نمایند» (همان: ۱).

استفتایی دیگر: «هل يجوز مزاحمة الناس في المطاف - أي ما بين الكعبة والمقام - في حين أنهم يطوفون الطواف الواجب، هل يجوز مزاحمتهم بمنعهم من الطواف أو قطع طوافهم لإقامة صلاة الجماعة في سعة الوقت للفريضة؟»

آیه الله سیستانی:

«الأحوط للطائفين في المقام أن لا يزاحموا المصلين» (همان: ۳۳).

آیه الله فیاض:

«لا تجوز إقامة الجماعة لصلاة الفريضة إذا كانت مزاحمة للمطوفين» (همان).

آیه الله سیدصادق روحانی:

«لا يجوز منع الطائف عن طوافه الواجب» (همان).

پس از ادامه مکاتبات، از جانب دفاتر آیات عظام مکارم شیرازی و سبحانی، تکلمه ای ارسال شده است. جوابیه آیه الله مکارم چنین است:

«اولاً طواف در تمام طول شبانه روز ممکن است انجام شود، ولی نماز جماعت زمان بسیار کمی را اشغال می کند. ثانیاً از تمام روایات استفاده می شود که نماز از تمام

عبادات بالاتر است و جماعت در اسلام فوق‌العاده اهمیت دارد. ثالثاً اگر تمام مسجد الحرام مشغول نماز باشند و عده‌ای در مطاف مشغول طواف باشند، وحدتی که مطلوب شارع است، پیدا نمی‌شود. آن‌ها که جماعت می‌خوانند، به طواف بی‌احترامی می‌کنند و آن‌ها که طواف می‌کنند، به جماعت بی‌احترامی می‌کنند و ای بسا بین طواف کنندگان و نمازگزاران تصادمی هم واقع شود که مایه تأسف است. رابعاً روایات متعددی داریم که مرحوم صاحب وسائل در باب ۴۳ از ابواب طواف نقل کرده و با صراحت می‌گوید هنگامی که وقت نماز فرا رسید، طواف را قطع کنید و نماز را به جا آورید، سپس طواف را ادامه دهید. مخصوصاً در یکی از روایات، اشاره به نماز جماعت شده است و ظاهراً سیره مسلمین نیز همیشه همین طور بوده (همان: ۴).

برخی از عبارات مجمل هستند و معلوم نیست که به کدام فرض ناظرند و برخی عبارات از محل بحث خارج می‌باشند؛ زیرا حکم حالت تقیه را ذکر کرده و یا وظیفه خود طواف کننده را در صورت اقامه جماعت بیان نموده‌اند. در مجموع می‌توان گفت دو قول در مسئله قابل استحصال است که در ادامه، مورد اشاره و بررسی قرار می‌گیرند:

۱-۲. جواز برگزاری نماز جماعت در مطاف

برپایی جماعت در مطاف اشکالی ندارد و از موارد جواز قطع طواف هم هست و این کار، تعطیل طواف به حساب نمی‌آید و پس از نماز می‌توان طواف را ادامه داد. ادله این دیدگاه به شرح زیر است:

۱-۱-۲. دلیل اول

طواف در تمام طول شبانه‌روز ممکن است انجام شود، ولی نماز جماعت زمان بسیار کمی را اشغال می‌کند. این دلیل در پاسخ استفتاء از آیه‌الله مکارم شیرازی مورد توجه قرار گرفته است (همان). با توجه به این دلیل، بین طواف و نماز اصلاً تنافی نیست تا به ترجیح و تقدیم یکی بر دیگری نیاز باشد؛ زیرا در طول شبانه‌روز، مطاف در اختیار طواف کنندگان است و اینکه چند دقیقه‌ای برای اقامه جماعت تعطیل گردد، به طواف و مناسک حاجیان لطمه نمی‌زند. لذا به خاطر سعه زمان طواف و اندک بودن زمان نماز، اقامه جماعت مقدم می‌شود.

نقد و نظر

اولاً: محدوده جماعت وسیع است و در هر جایی می‌توان آن را برپا کرد، ولی طواف حتماً باید در محدوده حول‌البیت انجام شود. لذا اگر تزاممی پیش آید، طواف که از نظر مکانی مضیق است، بر نماز جماعت که دارای سعه است، مقدم می‌گردد؛ زیرا تضیق مکان نسبت به طواف، شرط لازم است، ولی از آن طرف، اقامه جماعت در اول وقت، شرط لزوم نیست؛ چنان که آخر وقت هم باشد، هر چند ضیق می‌شود ولی لزوم ندارد که در مطاف واقع شود.

ثانیاً: بر فرض تزامن بین نماز و طواف، این منطقه خاص (به واسطه وضع اولیه یا حق سبق و یا روایات منع طواف) ابتدائاً متعلق حق طواف‌کننده است، لذا جایی برای تصرف دیگران نمی‌ماند، گرچه یک دقیقه باشد؛ چون تصرف غاصبانه و یا باعث آزار و اذیت حاجیان است و در این فرض مرجوح واقع می‌شود و در امر مرجوح، تخلف یک لحظه‌ای و یا بیشتر فرقی ندارد.

ثالثاً: اینکه «نماز وقت کمی می‌گیرد» و تزاممی با طواف ندارد، درست نیست؛ زیرا گفته‌های شاه‌دان عینی و کارگزاران حج، خلاف آن را تأیید می‌کند. حداقل امر، این کار باعث تزامن به حسب نوع حجاج (یعنی تزامن اجتماعی نه فردی و به حسب یک شخص) می‌شود. ظاهراً این تصور از اینجا نشئت گرفته که هنگام اذان، همه کسانی که در مطاف هستند، سر جای خود به نماز می‌ایستند و پس از چند دقیقه که نماز تمام شد، به طواف خود ادامه می‌دهند. حال آنکه واقعیت امر، چیز دیگری است؛ زیرا ظرفیت مطاف برای نماز، حداقل یک‌سوم تا یک‌چهارم ظرفیت طواف است، پس حداقل دوسوم جمعیت از جمله زنان را باید خارج کنند. این تخلیه مطاف و تنظیم صفوف در ایام شلوغ بعضاً قریب به یک ساعت به طول می‌انجامد. نماز هم اگر با سوره‌های بلند خوانده شود و بعد از آن هم نماز میت برگزار شود، گاهی ۲۰ دقیقه طول می‌کشد. لذا اگر خانمی طوافش با اوقات جماعت برخورد کند و از مطاف بیرون برود، اقامه جماعت باعث فاصله‌ای گاه تا ۴۵ دقیقه در طواف او می‌شود. از همین روست که برخی مراجع با وجود اینکه نماز فریضه و جماعت را قاطع طواف نمی‌دانند، این گونه اقامه جماعت را باعث فصل طویل و از بین رفتن موالات عرفیه می‌دانند و

حکم به لزوم اعاده طواف می‌کنند (شاهرودی، بی‌تا: ۳۶۹/۴).

۲-۱-۲. دلیل دوم

بالاتر بودن نماز از همه عبادات و اهمیت نماز جماعت. با توجه به این دلیل بر فرض تراحم بین طواف و نماز، نماز جماعت مقدم می‌شود (حکم نماز جماعت در مطاف، بی‌تا: ۴).

تقد و نظر

گرچه روایاتی همچون: «مَا أَعْلَمُ شَيْئًا بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ أَفْضَلَ مِنْ هَذِهِ الصَّلَاةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۴/۳)، «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ تُنَادَ بِشَيْءٍ مَّا تُودَى بِالْوَلَايَةِ» (همان: ۱۹/۲)، به اهمیت و افضلیت نماز اشاره دارند، با این حال دلیل مزبور خالی از اشکال نیست؛ زیرا:

اولاً: مراد از نماز افضل، نمازی است که دارای شرایط باشد و صحیح انجام شود؛ لذا در مواردی که شک در صحت و احراز شرایط داریم، تمسک به این دلایل منطقی نیست. آیا با استناد به این ادله می‌توان حق دیگری را غصب نمود یا در جای شبهه‌ناک نماز خواند؟ آیا کسی حق دارد مزاحم مسلمانی شود و بگوید که نماز افضل همه عبادات است؟ لذا افضلیت نمی‌تواند تنها ملاک تقدم نماز بر طواف باشد. این شرافت ناظر به مقام ذات این عبادت است و تقدم عملی آن را ثابت نمی‌کند، بلکه هر عملی جای خویش را دارد؛ از همین رو مثلاً روز عید فطر، ابتدا باید زکات فطره را ادا کرد، سپس به اقامه نماز پرداخت.

ثانیاً: موارد نقض فراوانی در فروض تراحم وجود دارد که نماز مؤخر می‌شود؛ از جمله قطع نماز برای حفظ نفس محترمه (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۲۹۰/۴) یا ادای دین طلبکار (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹: ۲۲۱) و... همچنین حکم فقها به جواز ادای نماز طواف در غیر خلف مقام به واسطه تراحم با صفوف طواف کنندگان (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۳۲۲/۱۰). حال اگر افضلیت نماز باعث تقدم آن باشد، طواف کنندگان باید مراعات مکان نماز طواف را کنند نه برعکس.

ثالثاً: اقامه جماعت در این مکان خاص یعنی محدوده مطاف، باعث تراحم است. لذا از افضل بودن نماز نمی‌توان نتیجه گرفت که وقوع نماز جماعت در مطاف، افضل

از طواف است؛ فضیلت و شرافت ذاتی عمل، شرافت خصوصیات مقارن با آن را نتیجه نمی‌دهد، به ویژه در هنگامی که به سوء اختیار مکلف حاصل شده باشد.

۳-۱-۲. دلیل سوم

اگر تمام مسجد الحرام مشغول نماز باشند و عده‌ای در مطاف مشغول طواف باشند، وحدتی که مطلوب شارع است، پیدا نمی‌شود. آن‌ها که جماعت می‌خوانند، به طواف بی‌احترامی می‌کنند و آن‌ها که طواف می‌کنند، به جماعت بی‌احترامی می‌کنند و ای بسا بین طواف کنندگان و نمازگزاران تصادمی هم پیدا شود که مایه تأسف است (حکم نماز جماعت در مطاف، بی‌تا: ۴). آیه الله مکارم شیرازی در پاسخ استفتایی، به این دلیل اشاره کرده است.

نقد و نظر

اولاً: هتک حرمت و بی‌احترامی، یک موضوع عرفی است که تشخیص آن با عرف است و در طول تاریخ فی الجمله می‌توان اثبات کرد که نماز در عرض طواف و در محدوده خارج از مطاف برگزار می‌شده و کسی این را بی‌احترامی تلقی نمی‌کرده است و وجود چهار محراب برای مذاهب اربعه خارج از مطاف، گواه بر این مدعاست. بلکه دو گروه، حول خانه خدا عاشقانه مشغول امتثال امر مولای خود می‌باشند؛ یکی به گردش و دیگری به قیام. با این حال ترک جماعت از روی بی‌اعتنایی مذموم است. ولی کسی که به عبادت طواف مشغول است و به خاطر دلیلی گرچه شخصی نمی‌خواهد طوافش را رها کند و قصد دارد بعد از طواف به نماز بایستد و چه بسا مشکلی دارد، این عمل او هرگز بی‌احترامی به جماعت نیست. از سویی به موجب روایت «الطواف بالبيت صلاة» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۹/۴۱۰)، طواف نماز است و دو نماز با هم تراحمی ندارند. ثانیاً: آیا احترام به نماز، با تضييع حق حاصل می‌شود؟ آیا به بهانه حفظ حرمت می‌توان حقوق طواف کنندگان را نادیده گرفت و مکان اختصاصی طواف را اشغال کرد و آنان را به اجبار بیرون راند تا به نمازگزاران غاصب! بی‌احترامی نشود؟ بر فرض صحت این مدعا، حفظ این وحدت، جنبه توصیه‌ای و ترجیحی برای جماعت را اثبات می‌کند نه جنبه الزامی و دستوری آن را؛ یعنی نهایتاً باید نماز و طواف را در منطقه خود انجام داد و توصیه کرد که طواف کنندگان خود را به صفوف جماعت ملحق کنند.

ثالثاً: شرکت در جماعت هرچند بسیار فضیلت دارد، ولی واجب نیست، بلکه مستحب می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۱/۵۴۱). از سوی دیگر، گاهی اوقات ترک طواف برای شخص معذوراتی در پی دارد و چه بسا شخص، خوف مرض و حیض و عقب ماندن از قافله و گم شدن را داشته باشد یا مسلوس و مبطون باشد و قطع طواف او برای نماز، باعث بطلان طوافش شود. برای چنین اشخاصی چه بسا تأخیر انداختن نماز افضل باشد؛ زیرا در سیره رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز مشاهده شده که نماز جماعت را گاهی به سبب گرمای هوا یا امر ضروری دیگری به تأخیر می‌انداخته و نماز ظهر و عصر را با هم در وقت عصر ادا می‌فرموده است. پس نمی‌توان تمامی حجاج را به ترک طواف و شرکت در جماعت مجبور کرد و این دلیل صرفاً جنبه استحسانی دارد و حداکثر استحباب رها کردن اختیاری طواف را توسط خود طواف کننده برای رسیدن به نماز جماعت می‌رساند؛ چنان که عنوان «جواز یا استحباب قطع طواف برای درک جماعت» در کتب فقهی، مشعر به آن است که جماعت در خارج از محدوده مطاف برگزار می‌شده است.

۲-۴. دلیل چهارم

روایات دال بر قطع طواف برای به جا آوردن نماز است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳/۳۸۴). براساس این دلیل که آیه‌الله مکارم شیرازی در پاسخ استفتایی به آن اشاره نموده است، روایات متعددی با صراحت می‌گویند هنگامی که وقت نماز فرا رسید، طواف را قطع کنید و نماز را به جا آورید، سپس طواف را ادامه دهید؛ به ویژه در یکی از روایات، اشاره به نماز جماعت شده است و ظاهراً سیره مسلمانان نیز همیشه همین طور بوده است (حکم نماز جماعت در مطاف، بی تا: ۴).

تقد و نظر

عنوان باب چهل و سوم از ابواب طواف و وسائل الشیعه چنین است: «باب وجوب قطع الطواف مطلقاً لصلاة فريضة تضيق وقتها واستحبابه إذا أقيمت الصلاة ثم يتم الطواف واستحباب تقديمها على المشروع فيه إن كان وقتها دخل». مصنف در این باب، سه حکم داده و برای هر کدام روایتی آورده است. روایت اول چنین است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ فِي رَجُلٍ كَانَ فِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ فَأَذْرَكَهُ صَلَاةَ فَرِيضَةٍ،

قَالَ: يَنْقَطِعُ الطَّوْفُ وَيُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَعُودُ فَيَتِمُّ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنْ طَوَافِهِ» (حَرَّعَامَلِي، ۱۴۰۹: ۱۳/۳۸۴).

اولاً: این روایت از بحث ما خارج است؛ چون از فرض ادراکِ وقت نماز فریضه سخن می‌گوید که شیخ حَرَّعَامَلِي آن را بر ضیقِ وقت حمل کرده و به وجوب قطع طواف حکم کرده است. اما می‌توان آن را به معنای ادراکِ اول وقت و فضیلت دانست که در این صورت از فرض اقامه جماعت در مطاف سخن نمی‌گوید. حکم مزبور که اجماعی است، از محل بحث ما خارج است.

در روایت «فِي رَجُلٍ قَدِمَ مَكَّةَ فِي وَقْتِ الْعَصْرِ قَالَ يَبْدَأُ بِالْعَصْرِ ثُمَّ يَطُوفُ» (همان: ۱۳/۳۸۵) از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز صحبتی از برگزاری نماز در مطاف و قطع طواف طائفین نیست، بلکه حضرت فرموده است: «اگر وقت نماز داخل شده، بهتر است اول نماز را ادا کنی و سپس به ادای مناسک بپردازی».

ثانیاً: روایات درباره قطع طواف خود طواف کننده - نه طواف دیگران - برای رسیدن به جماعت وارد شده است و این امر مستفاد از «يُصَلِّي» ظاهراً در مقام رفع توهم حظر و برای بیان عدم لزوم استدامه طواف است. با این حال همان گونه که حَرَّعَامَلِي فرموده است، می‌توان از عمومات ادله استصحاب شرکت در جماعت، استصحاب قطع طواف را برای شرکت در نماز نتیجه گرفت. ولی مسئله مورد بحث، قطع طواف دیگران است که آیا می‌توانیم به بهانه اقامه جماعت در مطاف، طواف را تعطیل کنیم؟ و یا مانع ورود «آمِنَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ» به محدوده مطاف شویم؟

ثالثاً: از کجای روایت استفاده می‌شود که جماعت در مطاف برگزار شده است؟ چه بسا در خارج از مطاف برپا شده و راوی از این جهت سؤال کرده که آیا طواف را ادامه دهد یا به جماعت برسد؟ و آیا نماز خواندن در اثناء طواف باعث به هم خوردن موالات و قطع طواف و بطلان آن می‌شود یا نه؟ حضرت در جواب فرموده که قطع طواف در این صورت برای شرکت در جماعت جایز و بلکه مستحب است؛ نه اینکه تعطیل کردن مطاف به خاطر اقامه جماعت مستحب باشد.

۵-۱-۲. دلیل پنجم

بر اساس این دلیل که آیه‌الله مکارم شیرازی در پاسخ به استفتایی بیان داشته است، همه جای مسجد الحرام، مسجد است، از سویی مسجد به معنای محل سجده و کنایه از نماز می‌باشد؛ بنابراین کارکرد اصلی مساجد، نماز است و هر کاری که در مسجد با نماز تزامم داشته باشد، نماز بر آن اولویت دارد، مگر اینکه از توابع نماز باشد، مثل تعقیبات نماز (حکم نماز جماعت در مظاف، بی تا: ۴). البته با توجه به آیات و احادیث، یک کارکرد اصلی دیگر به مسجد الحرام اضافه شده است و آن طواف است. بنابراین مسجد الحرام برای دو امر مهم قرار داده شده است: طواف و نماز. این کاربرد موجب نمی‌شود که مسجد الحرام یا بخشی از آن از عنوان مسجد بودن خارج شود؛ زیرا در این صورت به آنجا مسجد الحرام گفته نمی‌شد، بلکه «المظاف الحرام» گفته می‌شد (همان)؛ چنان که شیخ طبرسی در بیان معنا و مفهوم مسجد گفته است:

«الأصل فی المسجد هو موضع السجود فی العرف و یعبّر به عن البیت المهیأ للصلاة الجماعة فیهِ» (۱۳۷۲: ۳۱/۵).

همچنین در ذیل آیه «مَآكِنَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ» (توبه/ ۱۸)

گفته‌اند:

«قرأ أهل البصرة وابن كثير "مسجد الله" على الواحد وهو قراءة ابن عباس وسعيد بن جبیر ومجاهد والباقون "مساجد الله". حجة من أفرد: أنه عنى به المسجد الحرام وحجة من جمع: أنه عنى به المسجد الحرام وغيره من المساجد و يحتمل أن يكون أراد المسجد الحرام وإنما جمع لأن كل موضع منه مسجد يسجد عليه فيكون القراءتان بمعنى» (همان: ۲۱/۵).

در نتیجه همه جای مسجد طبق وضع اولیه و کارکرد اصلی آن می‌تواند محل سجده و نماز باشد، گرچه در محدوده‌ای از مسجد، کارکرد دیگری به عنوان «طواف» اضافه شده است، با این حال کارکرد اصلی خودش یعنی نماز را از دست نداده است. اگر گفته شود که بر اساس آیات «وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهْرًا يَتَّبِعِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره/ ۱۲۵) و «طَهْرًا يَتَّبِعِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (حج/ ۲۶)، طواف بر دیگر عبادات مقدم می‌شود، در پاسخ گفته می‌شود که این آیات، بیانگر تقدم طواف بر

نماز نیستند، بلکه به دلیل عطف با «واو»، دال بر آن هستند که همه موارد «طواف»، «اعتکاف»، «رکوع»، «سجود» (نماز) در همه اطراف بیت‌الله جایز می‌باشند.

توضیح آنکه حرف «واو» بر جمع مطلق دلالت دارد، نه بر ترتیب و معانی دیگر؛ چنان که ابن‌حاجب گفته است: «فالواو للجمع مطلقاً لا ترتیب فیها، والفاء للترتیب» (رضی‌الدین استرآبادی، بی‌تا: ۱۸۳/۴). از این رو مقدم دانستن طواف بر نماز، نوعی استحسان است.

نقد و نظر

این ادعا که محدوده مسجدالحرام به واسطه وضع اولیه و اطلاق مسجدیت برای نماز جعل شده، قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً از تاریخ بنای بیت‌الله برمی‌آید که بیت‌الله اولین مسجد است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۹۶)، از روایات نیز برمی‌آید که وضع اولیه کعبه برای طواف به دور آن و نماز در داخل آن بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۴). خواه بانی کعبه را حضرت آدم بدانیم یا حضرت ابراهیم علیه السلام، این خانه و معبد عمومی را ابتدائاً برای زیارت مردم به دور آن و طواف به جهت تشبیه به ملائکه حاقین حول العرش و ملائکه طائف به دور بیت‌المعمور بنا کردند، در حالی که در زمان بنای آن هنوز نامی از مسجدالحرام و مسجدیت به معنای عرضی‌اش در میان نبود، بلکه کم‌کم حوالی بیت‌الله به عنوان اولین معبد و عبادتگاه همه مردم، عنوان مسجدیت را هم پیدا کرد. آیه «طَهَّرْتِنِي لِلطَّائِفِينَ...» (حج/۲۶) هم مؤید این دیدگاه می‌باشد.

ثانیاً: اطلاق مسجدیت تنها شأنیت اقامه نماز را اثبات می‌کند، اما در صورت عروض حالات ثانویه و عناوین دیگر نمی‌توان از این اطلاق استفاده کرد؛ مثلاً همه منطقه مسجدالنبی صلی الله علیه و آله عنوان مسجدیت دارد، ولی منافاتی ندارد که در قسمتی از آن، یعنی مقدم بر قبر شریف حضرت، نماز را ممنوع کنند (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۳۱۸/۴). در اینجا هم چه بسا شأنیت و توان بالقوه برای برگزاری نماز موجود باشد، ولی در صورت تزامن با طواف، استناد به شأنیت ذاتی مکان درست نیست. بر فرض که طواف را به‌عنوان کارکرد و وضع اولی مسجدالحرام ندانیم، لااقل به عنوان کارکرد دوم آن

می‌باشد، لذا وضع مسجدالحرام با بقیه مساجد فرق می‌کند.

پس به صرف اطلاق مسجدیت نمی‌توان رجحان را به نماز داد؛ چون ناظر به حکم اولیه است، نه طرف تزامم و تعارض با حقوق مؤمنان.

۲-۱-۶. دلیل ششم

اطلاق روایات متعددی است که ترغیب به برگزاری نماز فریضه و نافله در مسجدالحرام نموده‌اند. بدیهی است که اگر دلیل خاصی در کار نباشد، برگزاری نماز فریضه در مسجد به شکل معهود آن یعنی نماز جماعت، متبادر است؛ از جمله آن روایات می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- «يَا أَبَا عُبَيْدَةَ مَا الصَّلَاةُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كُلِّهِ سَوَاءٌ فَكَيْفَ يَكُونُ فِي الْحَرَمِ كُلِّهِ سَوَاءٌ؟ قُلْتُ: فَأَيُّ بَقَاعِهِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَا بَيْنَ الْبَابِ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۵/۴).

- «عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الصَّلَاةُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ تَعْدِلُ مِائَةَ أَلْفِ صَلَاةٍ» (همان: ۵۲۶/۴).

از آنجا که برگزاری نماز جماعت در مسجد، به ایجاد نظم مطلوب در مواردی چون مقدمات برگزاری نماز جماعت نیازمند است و این امر با برگزاری طواف به صورت همزمان به ویژه در ایام ازدحام مسجدالحرام میسر نمی‌باشد، لذا قهراً امر به نماز با جماعت ولو امر استحبابی باشد، به معنای جواز تعطیل طواف به سبب برگزاری نماز جماعت خواهد بود. البته این امر وجوبی نیست، یعنی اگر نماز جماعت برگزار نشود و یا در غیر مطاف برگزار گردد، تعطیل طواف جایز نخواهد بود. اما اگر نماز جماعت در مطاف برگزار گردد، نماز در اولویت خواهد بود؛ چون روشن است که برگزاری همزمان طواف و نماز جماعت در مطاف میسر نمی‌باشد. در تأیید این مدعا می‌توان به برخی احادیث استناد نمود؛ از جمله امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره فردی که در هنگام طواف واجبش، وقت نماز فریضه فرا می‌رسد، فرمود:

«يَقْطَعُ الطَّوْفَ وَيُصَلِّيَ الْفَرِيضَةَ، ثُمَّ يَعُودُ فَيَتِمُّ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنْ طَوَافِهِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۴/۱۳).

این روایت به تقیه ارتباط ندارد؛ بلکه جواز قطع در صورت دخول وقت فریضه، حکم اولی است که همه فقها آن را پذیرفته‌اند. وقتی قطع به عنوان حکم اولی ثابت شد، به اطلاق، دلالت بر جواز برگزاری نماز به صورت فرادا و به صورت جماعت در همه جای مسجد می‌نماید.

نقد و نظر

استدلال مزبور به چند دلیل خالی از اشکال نیست:

اولاً: استفاده از اطلاق روایت، منوط به آن است که در مقام بیان بودن آن از جهت مزبور محرز شود؛ در غیر این صورت به دلیل تمام نبودن مقدمات حکمت نمی‌توان به اطلاق آن استناد نمود؛ زیرا معصوم علیه السلام در مقام بیان فرض مزاحمت جماعت با طواف نیست، بلکه روایت در پی آن است که افضلیت نماز در مسجد را نسبت به نماز در غیر آن بیان کند. از سویی بر اساس تصریح برخی از روایات، طواف مقدم و افضل از نماز است (طوسی، ۱۴۰۷: ب: ۴۴۷/۵).

ثانیاً: با فرض احراز مقدمات حکمت، این اطلاق در نهایت موجب تراحم یا تعارض می‌شود نه رافع آن؛ زیرا مثلاً اطلاق ادله استحباب ادخال سرور بر مؤمن، به فرضی مقید می‌شود که با حقوق دیگران مزاحمتی ایجاد نشود. همچنین ادله فضیلت نماز و غسل و... مجوزی برای مزاحمت و ایذاء مؤمن و یا تعطیل طواف نخواهند بود.

ثالثاً: ادعای آنکه «اگر دلیل خاصی در کار نباشد برگزاری نماز فریضه در مسجد به شکل معهود متبادر است» (حکم نماز جماعت در مطلق، بی‌تا: ۴)، خالی از اشکال نیست و باید به منشأ آن توجه شود؛ زیرا صحیح نیست که تحت تأثیر وضع موجود و فضای ساختگی و مجازی حاکمان وهابی فعلی در مسجدالحرام، این رفتار را حتی به زمان صدور روایت توسعه داد و گفت که این گونه نماز خواندن، در آن دوره هم مرسوم بوده است؛ چون این رفتار حاکمان وهابی در سده اخیر و با برچیدن محراب‌های چهارگانه، اتفاق افتاده و آن‌ها به برگزاری نماز استداره‌ای در محدوده طواف، حتی در هنگام ازدحام اقدام می‌کنند.

رابعاً: گفتن «ایجاد نظم جماعت متفرع بر تعطیل طواف است» (همان)، نیز خالی از

اشکال نیست؛ زیرا با وجود پذیرش میسر نبودن اقامه نماز جماعت همزمان با طواف، این امر باعث تحقق تراحم است نه رافع آن؛ چون با وجود امکان اثبات اطلاق ذی‌المقدمه (جواز خواندن نماز به هر صورت حتی به شکل جماعت، آن هم در مطاف)، اطلاق مزبور با اطلاقات جواز طواف در تمامی طول شبانه‌روز، دچار تراحم یا تعارض می‌شود؛ زیرا بین آن دو، رابطه عموم و خصوص من‌وجه است و چنانچه مورد اجتماع، ناظر به مقام امثال باشد، تراحم پیش می‌آید و اگر ناظر به مقام تشریح و جعل باشد، تکاذب پیش می‌آید. لذا به صرف وجود اطلاق، نمی‌شود حکم به اولویت کرد و وقتی هنوز جواز ذی‌المقدمه اثبات نشده، چطور لوازم و مقدمات آن (یعنی ایجاد نظم و انضباط مطلوب در جماعت) اثبات می‌شود؟ آیا به استناد همین مطلقات می‌توان ملتزم شد که هر گروه و فرقه‌ای که وارد مسجد شد، جایز است که وارد مطاف شود و آنجا برای خود اقامه جماعت کند؟ آیا روایات فضیلت نماز در مسجد، این مجوز را به او می‌دهند که طریق طواف کنندگان را سد کند؟

خامساً: تمسک به روایت ابن هشام: «يقطع الطواف ويصلّي الفريضة، ثمّ يعود فيتمّ ما بقى عليه من طوافه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۴/۱۳) درباره قطع طواف نساء نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا برای تمسک به اطلاق «يصلّي معهم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۴) باید مقدمات حکمت تام باشد؛ یعنی اولاً در مقام بیان جواز برگزاری جماعت در مطاف باشد، ثانیاً امکان بیان وظیفه واقعی وجود داشته باشد، نه اینکه در صدد بیان حکم ثانوی و یا تقیه باشد، ثالثاً قرینه در روایت بر خلاف، وجود نداشته باشد. حال آنکه از جهت اول و دوم، بیان بودن روایت به شدت مشکوک و قابل خدشه است و از جهت سوم هم، چنان که گذشت، می‌توان اطلاق روایات طواف را در مقابل این روایت به عنوان مبین و مقید قرار داد و اگر هم اولویتی نباشد، در نهایت تراحم پیش می‌آید و باید به ملاکات احکام رجوع کرد نه اطلاقات. از این گذشته، شاید از تعبیر «ثمّ يعود» در این روایت بتوان استفاده کرد که چه بسا نماز جماعت در خارج از مطاف برگزار می‌شده؛ زیرا احتمال تقدیر «يعود إلى المطاف» شاید بهتر از تقدیر «يعود إلى الطواف» باشد، به قرینه «فیتّم» که معنا چنین شود: «نماز را با آنان بخواند و سپس به مطاف برگردد، پس طواف را تمام کند».

۷-۱-۲. دلیل هفتم

اجماع فقها بر جواز قطع طواف و برگزاری نماز است. صاحب ریاض در این باره گفته است:

«ولو قطعه لصلاة فريضة حاضرة جاز مطلقاً وإن لم يتصيق وقتها بإجماع العلماء»
(طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۵۱/۷).

با توجه به جواز و استحباب نماز در مسجد الحرام، مشروعیت لوازم آن، که جواز تعطیل موقت طواف برای نماز جماعت است، نیز ثابت می‌شود؛ زیرا اقامه نماز، به برگزاری آن به صورت جماعت در مسجد است و همه جای مسجد الحرام، مسجد است؛ چه قسمت مطاف و چه قسمت‌های دیگر. از سویی حکم مزبور ضرری به طواف نمی‌زند، چون تراحمی در کار نیست و اگر تراحمی در کار باشد، به صورت خیلی نادر و موردی است نه عمومی، و حکم موارد نادر که مکلف قادر به انجام طواف نمی‌باشد، بیان شده است؛ مثلاً فقها اماکنی را که نماز در آن‌ها جایز نیست، برشمرده‌اند، ولی نامی از مطاف به میان نیاوردند؛ چنان که علامه حلی گفته است:

«تجوز الصلاة في الأماكن كلها عدا ما استثناها ويستحب المكتوبة في المسجد إلا جوف الكعبة» (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۱).

نقد و نظر

همان اشکالاتی که در استدلال به روایات (دلیل چهارم و دلیل ششم) مطرح شد، بر این دلیل هم وارد است؛ زیرا اصل معقد اجماع، ناظر به حکم جواز قطع طواف توسط خود طواف‌کننده است برای نماز واجب در حال اختیار، لذا جواز قطع طواف دیگران را با برپایی جماعت در مطاف نتیجه نمی‌دهد. از این گذشته اطلاق به ادله لفظی اختصاص دارد، نه اجماع که دلیل لیبی است و تنها می‌توان به قدر متیقن آن اعتماد کرد.

فقها از آن روی مطاف را در شمار اماکن ممنوعه ذکر نکرده‌اند که نماز خواندن در مطاف به خودی خود ممنوع نیست، برعکس روایات زیادی درباره فضیلت نماز در حطیم و ملتزم و... وارد شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۰۹/۲). مورد بحث و ادعا آن است که اگر جماعت بالفعل موجب اشغال مطاف و مزاحمت با طواف‌کنندگان باشد، اقامه

جماعت جایز نیست؛ لذا چون عنوانی دیگری یافته، می‌تواند حکم دیگری داشته باشد. فقها هم به کراهت نماز در معابر و راه‌ها اشاره کرده‌اند و اینکه اگر نماز موجب ضرر و حرج عابران گردد، حرام می‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۵۹۴/۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۴۷۵/۵). آیا از همین تعبیر، حکم مطاف بر نمی‌آید؟ آیا حرمت طواف کننده از حرمت عابر پیاده کمتر است؟ مگر نه اینکه فقها به صراحت می‌گویند که نماز طواف در مواقع طواف، با فاصله از مقام ابراهیم علیه السلام خوانده شود؟ آیا از این حکم، اولویت حق طواف کنندگان استفاده نمی‌شود؟ و باز هم تکرار می‌شود که اگر حکم به جواز برپایی جماعت دادیم، فرقی بین جماعت اول و دوم و... نباید گذاشت و فرقی بین جماعت حکومتی و غیر آن نباید قائل شد؛ زیرا ترجیح بلامرجح است. بدیهی است که اگر هر گروهی که از راه می‌رسد، بخواهد جماعتی برای خود در مطاف برقرار کند و یا حتی در آن نماز فرادا بخواند، مطاف وضعیت نامطلوبی خواهد یافت.

۲-۱-۸. دلیل هشتم

سیره عملی مشرّعان در همه اعصار نسبت به برگزاری جماعت و نیز سکوت معصوم علیه السلام، رضایت و تقریر معصوم علیه السلام و در نتیجه حکم جواز را نتیجه می‌دهد (حکم نماز جماعت در مطاف، بی‌تا: ۴).

تقد و نظر

سیره عملی مسلمانان به خودی خود منبع حکم نمی‌باشد، بلکه به شرایطی نیازمند است، از جمله:

اولاً: سیره باید به اعصار گذشته و بلکه عصر حضور معصومان علیهم السلام مربوط باشد. لذا سیره‌های متأخر، کاشف از رأی معصوم علیه السلام نیستند و چه بسا زائیده رفتار حکومت‌ها، فتاوی‌ای علما و یا تغییر ذائقه‌ها و شرایط جدید باشند.

ثانیاً: این سیره باید در پیش روی امام معصوم علیه السلام هم اتفاق افتاده و رایج باشد.

ثالثاً: موانعی همچون تقیه، عدم ابتلای خاصه، مصلحت تدریج در تشریح احکام و... برای ابراز نظر معصوم علیه السلام در آن زمینه وجود نداشته باشد.

با توجه به شرایط مزبور، بر اساس آنچه امروزه در مسجدالحرام متداول است، هرگز

نمی‌توان اثبات کرد که سیره مستمره مسلمانان تا قرون اولیه ظهور اسلام، همین وضع بوده است و به تعبیری، این نوع دلیل استصحاب قهقرایی است؛ زیرا حداقل می‌دانیم که پیش از حکومت سعودی، چنین امری وجود نداشته و طبق اسناد تاریخی و حتی عکس‌های موجود، مذاهب اربعه در محراب‌های چهارگانه که خارج از محدوده مطاف قرار داشته، نماز را اقامه می‌کردند و با ظهور آل سعود، آن‌ها همه را مکلف کردند که پشت سر امام حنبلی نماز بخوانند و مکان ایستادن امام را هم داخل مطاف قرار دادند. تاریخ‌نویسانی که متعرض این نکته شده‌اند، حداکثر درباره وقوع نماز استداره صحبت کرده‌اند و عناوین مباحث آن چنین است: «ذکر إدارة الصفّ وأول من فعله» (فاکهی، ۱۴۲۴: ۱۰۷/۲)، «أول من أدار الصفوف حول الكعبة» (ازرقی، ۱۴۱۶: ۶۶/۲)؛ یعنی آنچه مورد توجه و اخبار آن‌هاست این است که دایره وار شدن صفوف از چه زمانی اتفاق افتاده است؛ اما اینکه آیا این وضع در مطاف بوده و باعث تعطیلی طواف می‌شده یا نه؟ و آیا در مواقع ازدحام مطاف که هم زائران ادای مناسک حج است نیز چنین وضعی حاکم بوده و ممانعت از طواف می‌شده و همگان مجبور به شرکت در جماعت بوده‌اند؟ از این گزارشات چیزی استفاده نمی‌شود؛ بلکه شواهدی بر خلاف این می‌توان یافت. آنچه از کلام ازرقی برمی‌آید این است که محلّ اقامه جماعت رمضان در یک بلندی در اعلى المسجد بوده که محرابی قرار داده بودند و امام پشت آن قرار می‌گرفت و چون خالد بن عبدالله قسری از طرف عبدالملک بن مروان به امارت مکه رسید، جماعت را جلو آورد و پشت مقام قرار داد، نه در محدوده مطاف (همان).

اداره صفوف باعث می‌شد که مسیر عبور و رسیدن به طواف مسدود گردد، لذا در اعتراض گفته شد: «تقطع الطواف لغير المكتوبة؟»؛ تو داری با این عمل، طواف را به خاطر نماز غیر واجب قطع می‌کنی. پس از آن بود که امر کرد میان تراویح، فاصله‌ای برای طواف بیندازند. بله از این گزارش برمی‌آید که مرتکز در ذهن آنان چنین بوده که قطع طواف برای نماز مکتوبه (واجب) جایز بوده و حکام اموی چنین می‌کرده‌اند (همان: ۶۵/۲). در نقل فاکهی درباره رفتار ابن زبیر هم آمده که به وی پیشنهاد دادند که صفوف به دور کعبه باشد، اما طریقی برای دسترسی به مطاف باز بگذارند (فاکهی، ۱۴۲۴: ۱۰۷/۲).

با توجه به آنچه گذشت، مراجعه به این منابع نمی‌تواند موجب اطمینان خاطر و وثوق درباره نحوه برگزاری جماعت در مطاف گردد و بر فرض پذیرش آن، که اقامه چنین جماعتی باعث تعطیل و طواف باشد، باز هم حجیت نخواهد داشت؛ زیرا اگر بخواهیم سیره را از نقل‌های تاریخی به دست آوریم، یا باید از این نقل‌ها به علم و وثوق برسیم یا اینکه شرایط حجیت نقل در این اخبار موجود و مجتمع باشد (صدر، ۱۴۰۶: ۲۴۸/۱).

اما این نقل‌ها، نه به حد تواتر رسیده و نه محفوف به قرائن قطع آور است که موجب علم و وثوق گردد و نه اخبار آحاد معتبری هستند؛ زیرا علاوه بر تعارض و تضاد در مضامین (که یکی اداره صفوف را به حجاج، یکی به ابن زبیر و دیگری به خالد و یا به خود رسول الله ﷺ نسبت می‌دهند)، از نظر سلسله اسناد هم مرسله و یا ضعیف هستند. بر فرض پذیرش وجود چنین سیره‌ای در زمان معصوم علیه السلام، سیره مزبور حجت نیست؛ زیرا سیره در یکی از صور زیر قابل قبول است: ۱- خود معصوم علیه السلام آن را بنا نهاده باشد و به امر ایشان چنین رویه‌ای میان متشرعان شکل گرفته باشد. چنین سیره‌ای به نوعی کاشف از یک سنت قولی است. ۲- خود معصوم علیه السلام هم در متن این سیره به آن عمل کرده باشد (هرچند پایه‌گذارش دیگری و یا بنای عقلا باشد). در این صورت این سیره کاشف از سنت فعلی است. ۳- در پیشگاه معصوم علیه السلام توسط مسلمانان انجام گرفته باشد و عکس‌العمل معصوم علیه السلام، سکوت حاکی از رضایت باشد، در این صورت این سیره، سنت تقریری خواهد بود. پس سیره نهایتاً باید به قول یا فعل یا تقریر معصوم علیه السلام برسد تا حجت باشد. اما در مسئله مورد بحث، هیچ کدام از روش‌های سه‌گانه باعث کاشفیت این سیره از سنت نمی‌باشد؛ زیرا روش اول، قابل اثبات نیست و تنها می‌توان ادعا کرد که این رویه توسط شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا علی علیه السلام بنا نهاده شده باشد، چون دیگر معصومان فاقد حکومت و بسط ید بوده‌اند. اما هیچ سند تاریخی وجود ندارد که در این دو دوره، کسی را مأمور به اجرای چنین جماعتی کرده باشند. حداکثر برخی علما از روی حدس و گمان و محاسبات گفته‌اند که در سال فتح که تعداد مسلمانان همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ده‌ها هزار نفر بوده‌اند، با توجه به مساحت اندک مسجد الحرام (که فقط تا محدوده مطافِ امروزی گسترش داشته) هرگز نمی‌توانسته‌اند

نماز را به صورت خطی و یا خارج از محدوده مطاف اقامه کنند، پس حتماً چنین اتفاقی افتاده است (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۳۶).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که اصلاً معلوم نیست جماعت در مسجد برگزار شده باشد؛ زیرا طبق اسناد تاریخی، پیامبر صلی الله علیه و آله در خارج از مکه اقامت داشت و چون سبب آن را سؤال کردند، فرمود: «هل ترك عقيل لنا منزلاً فی مکه؟» (صدوق، بی‌تا: ۱۵۵/۱). بر فرض که نماز را استاده‌ای برگزار می‌کردند، باز هم مشکل باقی است؛ زیرا مسجد حداکثر گنجایش دو سه هزار نفر را داشت، بنابراین بقیه چه می‌کرده‌اند؟ لذا نمی‌توان قاطعانه اثبات کرد که این سیره توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و یا در زمان ایشان شکل گرفته باشد و کسانی که ادعای آن را دارند، تنها از روی حدس و گمان چنین سیره‌ای را به آن دوره نسبت می‌دهند.

از طریق دوم (حضور خود معصوم صلی الله علیه و آله در متن سیره) نیز این سیره قابل اثبات نیست؛ زیرا با توجه به حضور معصومان علیهم السلام در شهر مدینه، حضور دائمی آنان در مسجد الحرام و این گونه جماعت‌ها قطعاً منتفی است. ایشان تنها در ایام حج در این منطقه حضور داشته‌اند که آن هم اولاً هیچ گزارشی از برگزاری چنین جماعت‌هایی در این ایام پر ازدحام و حضور معصوم در آن وارد نشده است. ثانیاً: اگر هم باشد، کاشف از رضایت معصوم بدان شیوه نیست؛ زیرا شرکت در این جماعات از روی تقیه (خوفی یا مداراتی) بوده و این جماعات از اصل مشکل داشته و غیر شرعی بوده‌اند. لذا اینکه استاده‌ای است و چه بسا شرط صحت را نداشته باشد، دیگر موضوعیت نداشته است. سیره مزبور از طریق روش سوم (تقریر معصوم) نیز قابل نتیجه‌گیری نیست و همان اشکال فوق را داراست؛ زیرا اولاً چنین نمازی عام‌البلوی و مورد ابتلای شیعیان و اطرافیان حضرت (که در مدینه و یا عراق سکونت داشتند) نبوده است. ثانیاً: اقامه جماعت حرمین از شئون حکومت بوده و شیوه برگزاری آن هم مستقیماً تحت نظر امراء و عمال حکومت انجام می‌شده است، لذا چه بسا سکوت حضرات از روی تقیه بوده است. ثالثاً: چنان که گذشت، اصل شرکت در این جماعات از باب تقیه بوده، وگرنه خیلی از شرایط از جمله عدالت امام جماعت را قطعاً نداشته است و با وجود این، حضرات به شرکت در این جماعات امر کرده، می‌فرمودند: «صلّوا فی مساجدکم»

(همو، ۱۴۱۳: ۱/۳۸۳). یعنی این نماز دارای حکم ثانویه است، لذا تخلف برخی شرایط جماعت، مضرّ به آن نیست؛ زیرا اصلاً جماعت حقیقی نیست، بلکه حکم فرادا را دارد. بنابراین با توجه به این اشکالات نمی‌توان این سیره را به عنوان دلیلی محکم برای اثبات جواز تعطیل طواف، مستمسک قرار داد، بلکه باید به قواعد کلی باب رجوع کرد.

جمع بندی

ادله‌ای که برای جواز تعطیل و مزاحمت طائفین اقامه شد، ظاهراً ناتمام هستند و حکم اولیه، همان منع خواهد بود. اما از حیث عروض عناوین ثانویه چه بسا حکم تغییر کند. از موجبات حکم ثانویه می‌توان به تقیه و یا حکم حکومتی و ولایی تمسک جست.

۲-۲. ممنوع بودن برگزاری جماعت در مطاف

بر اساس این دیدگاه، برگزاری جماعت در محدوده مطاف، تعدّی به حقوق طواف کنندگان می‌باشد؛ زیرا وضع اولیه بیت‌الله برای طواف و حج است. لذا کسی حق ندارد که حاجیان را از ادای مناسک خود پیرامون بیت - حتی برای برپایی نماز جماعت - باز دارد. دلایل این قول عبارت‌اند از:

۱-۲-۲. وضع اولیه بیت‌الله

وضع اولیه بیت‌الله و کارکرد اصلی مسجدالحرام برای طواف و انجام مناسک حج و زیارت است و از سویی، حداقل مناسک حج در طول تاریخ طواف بوده است، زیرا ظاهراً حج با این مناسک خاص در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام تشریح شده و پیش از آن عنوان «زیارة البیت» یعنی طواف را داشته است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران / ۹۶)؛ کعبه اولین خانه یا اولین معبدی است که برای عموم مردم در روی زمین قرار داده شد تا عبادت کنند. اما از ظاهر آیه بر نمی‌آید که جعل از ابتدا برای طواف بوده یا برای نماز یا هر دو. اما به موجب برخی از روایاتی که به تفسیر این آیه اشاره دارند، وضع اولیه بیت‌الله برای طواف بوده است؛ مثلاً امام باقر علیه السلام فرمود:

«چون خداوند آدم را از بهشت فرود آورد، فرمود: من همراه تو خانه‌ای فرود می‌آورم که بر گرد آن طواف شود، آن‌چنان که بر گرد عرش من طواف می‌شود و نزد آن نماز خوانده شود، همان گونه که نزد عرش من نماز خوانده می‌شود (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۹۲/۱؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۲۸/۹).

هرچند این روایت به هر دو عمل (طواف و نماز) اشاره کرده است، اما نشانگر سابقه طولانی وضع بیت برای طواف می‌باشد.

آیات ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَنُحِذُّوْا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (بقره/ ۱۲۵) و ﴿إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (حج/ ۲۶) نیز به غلبه وضع بیت‌الله برای طواف اشاره دارند.

برخی گفته‌اند که منظور از «الركع السجود» کسانی هستند که در بیت‌الله رکوع و سجده به جا می‌آورند و برخی گفته‌اند که همه مسلمانان مورد نظر هستند؛ زیرا شأن مسلمان آن است که رکوع و سجده نماید. عطا گفته وقتی که فردی در بیت‌الله طواف کند، از «طائفین» به شمار می‌آید و هنگامی که بنشیند، از «عاکفین» محسوب می‌شود و اگر نماز بخواند، از «الركع السجود» شمرده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۵/۱)؛ لذا پیامبر ﷺ فرموده است:

«همانا خداوند ﷻ در هر شبانه‌روز ۱۲۰ رحمت بر این خانه نازل می‌فرماید که ۶۰ مورد آن برای طواف‌کنندگان و ۴۰ مورد آن برای عاکفان و ۲۰ مورد آن برای نگاه‌کنندگان به خانه خدا می‌باشد» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۲۸/۹).

مضمون هر دو آیه، عهد و دستور الهی به حضرت ابراهیم عليه السلام درباره آماده‌سازی و تطهیر بیت‌الله برای طائفین، قائمین، راکعین و ساجدین (نمازگزاران) است.

کلمه «الطائفین» در هر دو آیه مقدم شده که نشانگر شدت اهتمام به این گروه بیش از قائمین و راکعین و ساجدین است. از سویی با توجه به قرائن و روایات نیز می‌توان مقدم بودن طواف بر نماز را نتیجه گرفت؛ از جمله پیامبر ﷺ فرموده است: ﴿إِنَّ لََّ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَبَعْدَ عَشْرِينَ وَمِائَةَ رَحْمَةٍ تَنْزِلُ عَلَيَّ هَذَا الْبَيْتِ؛ سَتُونَ مِنْهَا لِلطَّائِفِينَ وَأَرْبَعُونَ لِلْمُصَلِّينَ وَعَشْرُونَ لِلنَّاطِرِينَ﴾ (همان).

۲-۲-۲. اثبات تراحم و تقدیم طواف به واسطه اهمیت تراحم

بر اساس این دلیل، جمع بین دو حکم در مقام امتثال ممکن نیست. عدم امکان جمع، یا به جهت عدم توانایی مکلف به جمع بین آن دو در مقام عمل است، چنان که غالب موارد تراحم چنین است، یا به جهت قیام دلیل خارجی بر عدم اراده جمع بین آن دو است. در مواردی که نسبت بین دو حکم اهم و مهم است، عمل به اهم بر مکلف متعین می‌باشد. اصولیان وجوهی را برای بیان ملاک اهمیت ذکر کرده‌اند؛ از جمله: مضیق بودن یکی و موسع بودن دیگری، بدل داشتن یکی (چه بدل طولی و چه عرضی) و بدل نداشتن دیگری و دیگر اولویت‌ها که آن را یا از ادله خاص باید فهمید و یا از مناسبات حکم و موضوع و یا شناخت ملاک‌های احکام که در شرع بیان شده و استکشاف مذاق شارع همانند موارد تراحم حق الناس و حق الله، واجب رکنی و غیر رکنی، اصلاح ذات‌البین با دروغ و راستگویی فسادانگیز (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶: ۲/۴۵۶-۴۵۷).

در این منطقه، هم نماز مطلوبیت دارد و هم طواف. اما در مقام امتثال، اقامه جماعت با اقامه طواف تراحم پیدا می‌کند و نمی‌توان هم جماعت را در این محدوده برقرار کرد و هم طواف را در همان هنگام انجام داد. اگر تراحم نوعی هم لحاظ شود، مسئله روشن‌تر می‌گردد.

از آنجایی که توانایی و عدم توانایی و تمانع در مقام امتثال، به شئون مکلف بازمی‌گردد، لذا تشخیص موارد آن بر عهده خود مکلفان است و از حوزه نظریات فقها خارج است. در این باره باید تحقیقات میدانی انجام داد و به دست‌اندرکاران حج و شاهدان عینی مراجعه کرد. لذا اگر فقیهی هم درباره این مسئله نظر دهد و به عدم تراحم حکم کند، چنانچه در جوابیه برخی استفتائات نیز آمده است (حکم نماز جماعت در مطاف، بی‌تا: ۱-۴)، از باب ورود مجتهد در موضوعات خارجی است و نظر خود مقلدان در این باب حجت است. از همین رو به تعدادی از روحانیان و کارگزاران حج و زیارت مراجعه شد که به عنوان شاهدان عینی، نظرشان را بیان کنند. تقریباً همه سؤال‌شوندگان به وجود این مشکل در وضع فعلی اذعان داشتند و همواره یکی از دغدغه‌های کارگزاران انتخاب ساعتی از شبانه‌روز بود که طواف کاروان‌ها با نماز جماعت مسجد تلاقی نکند و این معضل در ایام پر ازدحام (مثل موسم حج و ماه مبارک رمضان) بیشتر نمود

پیدا می‌کند.

با این تفصیل و شهادت شاهدان عینی، می‌توان تزاحم را حداقل نسبت به نوع مکلفان محقق دانست. لذا گفتن اینکه «نماز وقت اندکی می‌گیرد، ولی طواف در طول مدت شبانه‌روز امکان دارد» (همان: ۴)، به ویژه با توجه به تکلیف جمعی حجاج و وضعیت کنونی مسجد، خالی از اشکال نیست.

۳-۲-۲. قاعدهٔ سبق

برگزاری جماعت در اوقاتی است که گروهی مشغول طواف هستند و برای نماز باید آن‌ها را از طواف باز داشت. بدیهی است که مورد مزبور مجرای قاعدهٔ سبق است. مصطفوی گفته است:

«مفاد قاعدهٔ سبق عبارت است از ثابت شدن حقی به واسطهٔ سبقت گرفتن برای دراختیار گرفتن مکان‌های عمومی، مانند: مساجد، بازارها و مکان‌هایی که مورد استفادهٔ عموم در جامعه می‌باشند» (۱۴۲۱: ۱۲۰).

با توجه به قاعدهٔ مزبور باید گفت که اقامهٔ جماعت در محدودهٔ مطاف نوعاً در اوقاتی است که مطاف مملو از جمعیت طواف‌کننده است و آنان در ارتفاع از این محدوده سابق‌اند و اگر نگوئیم اختصاص و اولویت به طواف‌کنندگان دارد، حداقل جزء اماکن مشترک است. لذا تا هنگامی که آنان با رضایت خود طواف را قطع نکرده و از مطاف منصرف نشده‌اند، کسی نمی‌تواند بر ایشان وارد شود، هرچند به قصد اقامهٔ جماعت باشد. بدیهی است که اقامهٔ جماعت با رضایت همهٔ طواف‌کنندگان همراه نیست؛ زیرا جمع عمدهٔ آنان را باید از مطاف بیرون کرد تا جا برای اقامهٔ جماعت و انتظام صفوف باشد. زنان را نوعاً با قهر و غیظ خارج می‌کنند و برای اقامهٔ یک نماز ۱۰ دقیقه‌ای، حدود نیم ساعت تا یک ساعت مطاف را می‌بندند. آیا این از بارزترین مصادیق ظلم در حق سابق و مجرای قاعدهٔ سبق نیست؟

۴-۲-۲. کراهت نماز در معبر

از جمله مواضعی که فقها در مسئله «الأمکنة المکروهة» در مبحث مکان المصلی ذکر می‌کنند، طرق و معابر است؛ چنان که صاحب عروه گفته است:

«الطرق وإن كانت في البلاد ما لم تضرّ بالمأزّة، وإلّا حرّمت وبطلت» (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۵۹۴/۱).

اگر نماز باعث ضرر عبورکنندگان باشد، برخی به حرمت و بطلان نماز فتوا داده‌اند؛ چنان که سبزواری گفته است:

«لأنّها من المشتركات بين الناس وتحرم مزاحمتهم في غير ما وضعت الجادّة له، فتكون الصلاة منهياً عنها والنهي في العبادة يوجب الفساد» (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۴۷۵/۵).

آنچه فقها از روایات استفاده کرده‌اند، کراهت نماز در محلی است که برای عبور در نظر گرفته شده و انتظار عبور از آن می‌رود، هرچند اسم جاده بر آن گذاشته نشود؛ زیرا حکمت حکم همان مزاحمت با عابران است. لذا به مقتضای اطلاق نصوص و فتاوا، در جاده و طریق فرقی بین کثرت و قلت مرور، و نیز بین وجود عابر و توقع و ترقب مرور و عدم آن نیست (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۷۴/۸).

نتیجه‌گیری

با وجود دلایلی که برای جواز تعطیل نمودن طواف در مطاف جهت برگزاری نماز جماعت مورد استناد قرار گرفته، دیدگاهی که تعطیل نمودن مطاف را جهت نماز ممنوع می‌داند، درست‌تر است. این دیدگاه می‌تواند تحول مهمی در حسن انجام مناسک حج ایجاد می‌کند.

گرچه تعطیل نمودن طواف در مطاف جهت برگزاری نماز جماعت درست نیست، با این حال، قطع طواف جهت شرکت در جماعت خارج از مطاف جایز است. عدم بیان «تعطیلی طواف در مطاف برای برگزاری نماز جماعت» در کتب فقهی گذشته نشان می‌دهد که تعطیلی طواف در مطاف به شکل امروزی، کاری نوظهور است که توسط حاکمان سعودی ظهور یافته است.

با وجود آنکه حکم اولی «تعطیلی طواف در مطاف برای برگزاری جماعت»، عدم جواز و منع است، با این حال ممکن است با عروض عناوین ثانوی چون تقیه و...، حکم ثانوی آن جواز باشد.

کتاب شناسی

۱. ابن زهره حلبی، سید حمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۲. ازرقی، محمد بن عبدالله، اخبار مکه و ما جاء فیها من الآثار، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۱۶ ق.
۳. افتخاری، علی، آراء المراجع فی الحج، چاپ دوم، تهران، مشعر، ۱۴۲۸ ق.
۴. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۵. جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق با مذهب اهل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۷. حکم نماز جماعت در مطاف، شیراز، انتشارات امام صادق علیه السلام، بی تا.
۸. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح الرضی علی الکافی، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، بی تا.
۹. صدر، سید محمد باقر، الدروس فی علم الاصول، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۴۰۶ ق.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، بی تا.
۱۱. همو، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق. (الف)
۱۶. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق. (ب)
۱۷. علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۱۸. همو، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمد حسین، صلاة الجماعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۰. فاکهی، محمد بن اسحاق، اخبار مکه فی قدیم دهر و حدیثه، بی جا، مکه مکرمه، مکتبه اسدی، ۱۴۲۴ ق.
۲۱. قطب الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. محمودی، محمدرضا، مناسک حج، تهران، مشعر، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. مصطفوی، محمد کاظم، مائة قاعدة فقهیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۲۵. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، چاپ چهارم، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق.

۲۶. نجابت، علی محمد، نماز جماعت در مطاف در فقه اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز، ۱۳۹۴ ش.
۲۷. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.

جایگاه و نقش ولایت فقیه در برپایی نماز جمعه*

□ محمد زروندی رحمانی^۱

چکیده

نماز جمعه در میان عبادات از اهمیت زیادی برخوردار است. شاهد مطلب، صدور حدود ۲۰۰ روایت و نیز رساله‌هایی است که درباره نماز جمعه نوشته شده است.

مباحث فقهی نماز جمعه، زیرمجموعه فقه سیاسی و حکومتی ارزیابی می‌شود؛ زیرا نماز جمعه در عصر غیبت، ارتباط وثیق با ولایت فقیه و حکومت دینی دارد.

این نوشته از میان بحث‌های متنوع پیرامون نماز جمعه، در پی تحقیق و تبیین نقش ولایت فقیه نسبت به نماز جمعه و پاسخ به این پرسش است که آیا امامت نماز جمعه در عصر غیبت از شئون و مناصب حکومت است یا نه؟ در این رابطه نتایجی به دست آمده است؛ از جمله اینکه منصب امامت جمعه از شئون امامت ائمه علیهم‌السلام است، نه منصب شخص امام علیه‌السلام؛ پس قابل تفویض است و ائمه علیهم‌السلام این

منصب را به نحو خاص و عام به دیگران واگذار کرده‌اند و راه حل تعارض میان نصب خاص و عام عبارت است از اینکه منصب خاص، ناظر به عصر مبسوط‌الید بودن ولیّ فقیه، و نصب عام ناظر به عصر مقبوض‌الید بودن فقهاست. در پایان ثابت شده است که ولیّ فقیه نسبت به نماز جمعه وظایفی دارد؛ از جمله اینکه باید تشکیلاتی را سامان دهد تا شناسایی، نصب، عزل و نظارت بر ائمه جمعه را بر عهده گیرد.

واژگان کلیدی: نماز جمعه، منصب، ولایت فقیه، وجوب تخییری، وجوب

عینی.

مقدمه

فقه ناب امامیه از منبع غنی وحی (کتاب) سر برآورده و از علوم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام سیراب گشته و به برکت تلاش و زحمات طاقت‌فرسای هزارساله فقها به بار نشسته است. از این رو، فقه شیعه واجد ویژگی‌هایی برجسته و بی‌نظیر، همچون عمیق و ریشه‌دار بودن، هماهنگی با فطرت، و پاسخ‌گویی است. یکی از ویژگی‌های فقه شیعه جامعیت آن است؛ به گونه‌ای که تمام ساحت‌های زندگی بشر، اعم از زندگی فردی و اجتماعی، عبادی و سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در بر می‌گیرد.

نماز جمعه از مهم‌ترین واجبات عبادی به شمار می‌آید که از ویژگی‌های کم‌نظیری برخوردار است؛ نماز جمعه مظهر و نماد درآمیختگی دنیا و آخرت، عبادت و سیاست، فرد و اجتماع است و به تعبیر رهبر معظم انقلاب، رسانه‌ای است که با وجود رسانه‌های پیشرفته امروزی، همچنان کارآمد و اثرگذار می‌باشد و با فاصله زیادی از دیگر رسانه‌ها، جلوتر و کم‌هزینه‌تر است (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۳: ۲۹).

در برکات و ثمرات نماز جمعه همین بس که به باور امام خمینی، اگر برای انقلاب ثمره‌ای نبود مگر اقامه نماز جمعه، کار بزرگی انجام شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹:

۱۶/۱۲۳؛ محدثی، ۱۳۸۳: ۱۳).

احکام نماز جمعه در عصر غیبت از جهات مختلف اختلافی است تا آنجا که بعضی از فقها نماز جمعه را در عصر غیبت واجب عینی، و بعضی حرام شرعی دانسته‌اند. برای کثرت اقوال می‌توان عوامل مختلفی را برشمرد؛ از جمله «ابهام در جایگاه و نقش

ولایت فقیه در نماز جمعه».

این نوشته در پی تحقیق و تبیین نقش ولایت فقیه در نماز جمعه و پاسخ به این پرسش است که آیا امامت جمعه از شئون ولایت فقیه است یا نه؟ اهمیت این بحث هنگامی روشن می‌شود که بدانیم بیشتر فقهای معاصر، از جمله امام خمینی و مقام معظم رهبری بر این باورند که نماز جمعه در عصر غیبت واجب تخییری است. بر این اساس، این سؤال مطرح می‌شود که اگر نماز جمعه واجب تخییری است، دیگر چه نیازی به نصب و عزل ائمه جمعه از سوی ولی فقیه است. پس نماز جمعه از شئون ولی فقیه نخواهد بود. این نوشته متکفل پاسخ به این سؤال است.

تقریر محل نزاع

در رابطه با تقریر محل نزاع برای فهم بهتر مطلب، توجه به موارد زیر مفید است:

- ۱- در مورد نماز جمعه، مباحث زیادی اعم از فقهی و غیر فقهی مطرح است؛ مانند آثار آن و اقوال در مشروعیت و عدم مشروعیت آن.
- ۲- این جستار قصد ورود به مباحث فقهی، اختلافی و تکراری را ندارد، بلکه در پی پاسخ به این پرسش است که آیا ولایت فقیه در عصر غیبت نسبت به نماز جمعه وظیفه‌ای دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا نسبت ولایت فقیه با نماز جمعه مانند نماز ظهر است که هیچ ارتباطی با ولایت فقیه ندارد و یا مانند جهاد ابتدایی است که از وظایف مختص امام معصوم علیه السلام است (مگر بر مبانی شاذ) و یا مانند نصب و عزل قاضی است که از شئون ولایت و حکومت دینی است؟
- ۳- اگر در این نوشته بحث از وجوب تعیینی، تخییری و دیگر مباحث مصطلح فقهی می‌شود، در حدی است که با موضوع مقاله ارتباط دارد و از باب مقدمه است. این پژوهش در ضمن شش گفتار ارائه می‌شود.

گفتار اول: دیدگاه‌ها درباره ارتباط منصب امامت جمعه با ولایت فقیه

اختلاف در نقش ولایت فقیه نسبت به منصب امامت جمعه، ناشی از اختلاف در این امر است که آیا اقامه نماز جمعه از مصادیق شئون و وظایف امام معصوم علیه السلام است

یا نه؟ در صورت اول، آیا از شئون امام عَلَيْهِ السَّلَامُ است و یا از شئون امامت و شخصیت حقوقی امام عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ در صورت دوم، آیا این شأن و وظیفه به مکلفان در عصر غیبت نیز واگذار شده است یا نه؟ در حالت اول از صورت دوم، آیا به نحو عام اذن داده‌اند یا به نحو خاص و فقط به فقهای جامع شرایط؟

بدیهی است که فقها در مقام پاسخ به این پرسش‌ها اختلاف نظر دارند؛ در نتیجه اقوال نیز متعدد خواهد بود.

از مجموع کلمات فقها، دو نظریه محوری به دست می‌آید:

الف) عدم ارتباط ولایت فقیه با منصب امامت جمعه

از میان فقها، سه گروه قائل به این نظریه هستند:

۱- فقهای که امامت جمعه را منصب و وظیفه شخص امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌شمارند. لازمه این قول، حرمت نماز جمعه در عصر غیبت است. بنابراین نقش ولایت فقیه در نماز جمعه منتفی به اتفای موضوع است.

۲- فقهای که نماز جمعه را در عصر غیبت واجب عینی می‌دانند.

۳- فقهای که قائل‌اند هرچند امامت جمعه از شئون امامت است نه از شئون امام، ولیکن در عصر غیبت به همه مکلفان اذن عام داده‌اند که نماز جمعه را اقامه کنند. نتیجه این باور هم عدم ارتباط است.

ب) ارتباط ولایت فقیه با منصب امامت جمعه

این نظریه کسانی است که قائل‌اند امامت جمعه از شئون امامت و شخصیت حقوقی ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ است و آنان در عصر غیبت به فقهای جامع شرایط، اذن خاص برای تصدی امامت جمعه داده‌اند. صاحبان این نظریه به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: کسانی که معتقدند نقش ولایت فقیه از دو حیث است:

۱. نصب امام جمعه، به گونه‌ای که نماز جمعه امام غیر منصوب باطل است.

۲. وجوب تشکیل نهادی که متکفل امور مختلف نماز جمعه است.

گروه دوم: کسانی هستند که نقش ولایت فقیه را در نماز جمعه از حیث دوم می‌پذیرند و حیث اول را نیز قبول دارند، ولی نماز جمعه امام غیر منصوب را باطل نمی‌دانند، مگر

آنکه مصداق عناوین ثانوی قرار گیرد. پس در مجموع در مسئله سه قول است.

گفتار دوم: ادله منکران منصب و نقد آنها

برخی از فقها بر این باورند که ادله دلالت دارند بر وجوب عینی نماز جمعه حتی در عصر غیبت مطلقاً؛ اعم از اینکه ائمه علیهم‌السلام اذن داده باشند یا اذن نداده باشند. لازمه این قول آن است که امامت جمعه از شئون و مناصب ائمه علیهم‌السلام نیست؛ نه منصب خاص و نه منصب عام (برای نمونه ر.ک: صدوق، ۱۴۱۸: ۱۴۴؛ ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۴۲۱؛ فخرالمحققین حلّی، ۱۳۸۷: ۱۱۹/۱؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۱۸۷؛ حسن بن زین‌الدین عاملی جبعی، به نقل از: بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۳۸۹/۹؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۰: ۸/۴). بیشتر فقهای اخباری مسلک نیز بر این باورند. بنابراین نماز جمعه در هر مکان و هر زمان واجب عینی است (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۳۵۵/۹).

برخی از مهم‌ترین ادله این قول عبارت‌اند از:

الف) کتاب

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (جمعه / ۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر گاه برای نماز جمعه ندا داده شد، به سوی خدا بشتابید و دادوستد را واگذارید.

تقریب دلالت: دلالت آیه بر وجوب با توجه به چند نکته روشن می‌شود:

۱. خداوند از ایام هفته روز جمعه را ذکر کرده است، پس معلوم می‌شود که مقصود از «ذکر الله»، «صلاة الجمعة» است.
۲. مفهوم «فاسعوا» وجوب است؛ زیرا امر به ویژه اوامر قرآنی، ظهور در وجوب دارند (همان: ۳۹۸/۹).
۳. خطاب «فاسعوا» عام است و شامل هر مکلفی در هر مکان و زمانی از جمله عصر غیبت می‌شود.

بر این استدلال اشکالاتی شده است؛ از جمله:

اشکال اول: بر فرض قبول دلالت، آیه به نحو قضیه شرطیه، دلالت بر وجوب دارد.

بنابراین وجوب سعی، مشروط به ندا و اقامه جمعه است؛ در حالی که مدعا عبارت است از وجوب جمعه مطلقاً قبل و بعد از ندا و اقامه.

مؤید این اشکال آن است که در آیه آخر، ترک صلاة جمعه با وصف اقامه مورد مذمت واقع شده است و جمله «تَرْكُوكَ قَائِمًا» دلالت دارد بر اینکه در هنگام اقامه جمعه توسط رسول خدا ﷺ مردم حضرت را رها می‌کنند. پس دلیل اخص از مدعاست.

اشکال دوم: دلالت آیه بر وجوب تعیینی در صورتی تمام است که مقصود از «ذکر الله» «صلاة الجمعة» باشد، نه خطبه‌ها؛ در حالی که در مورد آیه، مقصود از «ذکر الله» خطبه‌هاست، زیرا مدلول «فاسعوا» حرکت سریع است و از طرفی تسریع برای شرکت در نماز جمعه واجب نیست، چون اجماع داریم که تأخیر در شرکت در نماز جمعه تا قبل از رکوع اول امام جایز است، پس از باب قاعده مناسبت حکم و موضوع، مقصود از «ذکر الله» خطبه‌هاست نه دو رکعت نماز جمعه.

اشکال: طبق نظر کسانی که استماع خطبه‌ها را واجب نمی‌دانند، مقصود از «ذکر الله» خطبه‌ها نیست.

جواب: این اشکال سبب می‌شود که «فاسعوا» حمل بر استحباب شود. شاهد بر این مطلب، کلمه «خیر» است که با استحباب تناسب دارد؛ زیرا در جای خودش ثابت شده که کلمه «خیر» به ویژه اگر با «فی» متعدی شود، در مقابل «شر» نیست، بلکه به معنای «أحسن» است؛ مانند آیه «وَلَا خَيْرَ خَيْرٍ لَكَ مِنَ الْأُولَى» (ضحی / ۴).

این قرینه نه تنها سبب می‌شود که استماع خطبه‌های مستحب باشد، بلکه قرینه می‌شود بر اینکه اگر مقصود از «ذکر الله»، «صلاة الجمعة» باشد، شرکت در آن مستحب باشد نه واجب (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۷/۱۱).

اشکالات دیگری به دلالت آیه بر مدعای وجوب اقامه نماز جمعه در عصر غیبت وارد است که بیان آن‌ها از حوصله این نوشته خارج است؛ از جمله

- استدلال به آیه با شأن نزول منافات دارد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۷۷/۱۹).

- با روایاتی که «ذکر الله» را به امور مستحبی در روز جمعه مانند ناخن گرفتن و

غسل و استعمال بوی خوش تفسیر کرده‌اند، منافات دارد (همان: ۲۷۶/۱۹).

- با حمل مدلول آیه بر ارشاد به حکم عقل منافات دارد.

به آیات دیگری همچون آیه ۲۳۸ سوره بقره نیز بر وجوب تعیینی نماز جمعه استدلال شده است که از طرح آن خودداری می‌شود.

ب) سنت

تمام روایاتی که دلالت بر وجوب تعیینی نماز جمعه در عصر غیبت دارند، به دلالت التزامی دلالت بر نفی منصب بودن امامت جمعه برای ائمه علیهم‌السلام دارند. آیه‌الله خویی در این باره سه نکته را یادآور شده است: ۱- برخی از فقها شماره روایات را تا ۲۰۰ عدد ذکر کرده‌اند. ۲- ادعای تواتر هرچند اجمالی بعید نیست؛ به این معنا که جزم به صدور بعضی از آن‌ها از معصوم هست. ۳- صرف نظر از ادعای تواتر، بعضی از این روایات موثقه و یا صحیحه هستند. پس نیاز به بحث سندی نداریم (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۸/۱۱). چون این روایات زیاد هستند و بیشتر آن‌ها از نظر مضمون و مدلول، وحدت سیاق دارند، به نقل سه روایت که از نظر سند صحیحه‌اند، بسنده می‌شود.

۱. صحیح‌ه ابوبصیر و محمد بن مسلم به نقل از امام صادق علیه‌السلام:

«إِنَّ اللَّهَ يَكْفِي فِرْضَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ خَمْسًا وَثَلَاثِينَ صَلَاةً، مِنْهَا صَلَاةٌ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَشْهَدَهَا إِلَّا خَمْسَةً: الْمَرِيضُ، وَالْمَمْلُوكُ، وَالْمَسَافِرُ، وَالْمَرْأَةُ، وَالصَّبِيُّ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۲۹۹/۷، باب ۱، ح ۱۴)؛ خداوند در هر هفت روز، سی و پنج نماز را واجب کرده است؛ از جمله آن‌ها نمازی است که بر هر مسلمانی شرکت در آن واجب است، مگر پنج گروه: مریض، مملوک، مسافر، زن و کودک.

۲. صحیح‌ه زراره و محمد بن مسلم از امام صادق علیه‌السلام:

«تَجِبُ الْجُمُعَةُ عَلَى كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْهَا عَلَى فَرَسَخِينَ» (همان: ۳۰۹/۷، باب ۴، ح ۵)؛ نماز جمعه بر هر کسی در محدوده دو فرسخی محل اقامه نماز باشد، واجب است.

تقریب دلالت: کلمه «کُلِّ» در این دو روایت صحیح‌ه، دلالت بر عموم افرادی و عموم ازمانی دارد؛ پس شامل عصر حضور و غیبت می‌شود.

۳. صحیح‌ه زراره از امام باقر علیه‌السلام:

«صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَرِيضَةٌ، وَالْاجْتِمَاعُ إِلَيْهَا فَرِيضَةٌ مَعَ الْإِمَامِ، فَإِنْ تَرَكَ رَجُلٌ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ ثَلَاثَ جُمُعٍ، فَقَدْ تَرَكَ ثَلَاثَ فَرَائِضٍ، وَلَا يَدْعُ ثَلَاثَ فَرَائِضٍ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ إِلَّا مَنَافِقٌ» (همان: ۲۹۷/۷، باب ۱، ح ۸)؛ نماز جمعه واجب است و جمع شدن در نماز جمعه با

امام واجب است. بنابراین اگر شخصی بدون عذر سه نماز جمعه را ترک کند، سه واجب را ترک کرده است و کسی سه واجب را بدون عذر ترک نمی‌کند مگر منافق.

تقریب دلالت: به این است که کلمه امام را اعم از امام معصوم و امام جماعت بدانیم؛ در این صورت اگر نگوییم روایت صریح است، دست کم در وجوب تعیینی جمعه مطلقاً حتی در عصر غیبت ظهور دارد.

نتیجه: در صورت تمام بودن دلالت روایات، باید بپذیریم که به دلالت التزامی، دلالت بر نفی منصب بودن امامت جمعه برای ائمه علیهم‌السلام دارند.

به جرئت می‌توان گفت که روایات فوق، بهترین روایات برای اثبات نفی منصب بودن امامت جمعه هستند و نتیجه آن‌ها، وجوب عینی در عصر غیبت است و چون این روایات، اولاً: از سند صحیح هستند، ثانیاً: دلالت آن‌ها فی الجمله بر اصل بودن مشروعیت و وجوب عینی در عصر غیبت قابل انکار نیست، ثالثاً: نسبت به دیگر روایات اشکال کمتری به آن‌ها وارد است، رابعاً: بیشتر قائلان به وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت به این روایات استدلال کرده‌اند، خامساً: اکثر اشکالات وارد بر آن‌ها با روایات دیگر مشترک است، از این رو با نقد و بررسی این روایات، از نقد و بررسی روایات دیگر بی‌نیاز می‌شویم.

اشکال اول: روایات مذکور بر دو امر دلالت دارند: الف- وجوب و یا جواز به معنای اعم از وجوب، و رجحان نماز جمعه در عصر غیبت، در مقابل حرمت و عدم مشروعیت؛ ب- تعیینی بودن وجوب نماز جمعه در عصر غیبت. دلالت روایت بر امر اول، صریح و انکارناپذیر است، و اما دلالت روایات بر امر دوم، به عموم و اطلاق است و در اصول ثابت شده که حجیت عموم و اطلاق، مشروط به عدم قیام قرینه بر تخصیص و تقیید است و در مورد بحث، قرائن مختلفی وجود دارد که هر یک می‌تواند تخصیص و یا تقیید مستقلی نسبت به نفی تعیینی بودن وجوب در عصر غیبت باشد، از جمله اینکه التزام به تعیینی بودن وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، مستلزم لوازم باطلی است که هیچ فقیهی به آن‌ها ملتزم نیست؛ از باب مثال:

۱- اگر نماز جمعه وجوب تعیینی دارد، چرا مانند نمازهای یومیه آشکار و روشن نیست؛ به گونه‌ای که اگر تعداد نمازهای واجب از متدینان پرسیده شود، وجوب جمعه

مورد غفلت قرار می گیرد.

۲- اگر نماز جمعه واجب تعیینی است، چرا با توجه به اینکه مورد ابتلا بوده، بیشتر فقهای گذشته و معاصر فتوا به وجوب نداده‌اند، بلکه برخی فتوا به حرمت در عصر غیبت داده‌اند، حتی فقهای که همین روایات مورد استدلال را نقل کرده‌اند، با این وصف، ادعای اجماع بر عدم وجوب تعیینی کرده‌اند که نام بعضی از آن‌ها در مبحث منکران منصب گذشت و به تعبیر فقها «لو کان لبان».

۳- اگر نماز جمعه واجب تعیینی است، ترک آن موجب فسق است؛ پس باید بیشتر متشرعه بلکه فقهای بزرگ، متجاهر به فسق و مرتکب گناه باشند. آیا قائلان به تعیینی بودن وجوب جمعه در عصر غیبت، ملتزم به این تالی فاسدها می‌شوند؟

اشکال دوم: ممکن است گفته شود که فتوای بیشتر فقها در طول تاریخ فقه بر عدم وجوب تعیینی در عصر غیبت، کاشف از ادعای اجماع از سوی عده‌ای بر عدم وجوب تعیینی است؛ بلکه فتوا به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت، کاشف از این است که مشهور فقها از عمل به این روایات از حیث دلالت بر وجوب تعیینی اعراض کرده‌اند. اشکال سوم: تعارض روایات دالّ بر وجوب تعیینی، با روایاتی که دلالت دارند بر اینکه اقامه جمعه از شئون امام و از مناصب خاص است؛ زیرا هر دو دسته در دلالت یکسان‌اند. در نتیجه نماز جمعه در عصر غیبت نه تنها واجب تعیینی نیست، بلکه غیر مشروع است. پس از تعارض و تساقط، براءت از وجوب تعیینی جاری می‌شود. نتیجه: ادله مورد استدلال، برای اثبات وجوب تعیینی که نتیجه‌اش نفی قول به نصب است، کافی نیست.

گفتار سوم: ادله منصب خاص و نقد آن‌ها

برخی از فقها بر این باورند که منصب امامت جمعه از مناصب مختص امام معصوم ع است؛ از این رو، شرط وجوب و مشروعیت، حضور معصوم و یا نایب خاص آن حضرت است. ثمره فقهی این باور آن است که نماز جمعه در عصر غیبت مشروع نیست و به عبارت دیگر حرام است.

برای نمونه، سلار دیلمی بر این باور است که نماز جمعه به شرط حضور امام الاصل

(معصوم) یا نایب خاص او واجب است (۱۴۱۴: ۷۷) و در جای دیگر تصریح می‌کند که اقامه نماز عید فطر و قربان و طلب باران در عصر غیبت برای فقها جایز است، ولی امامت جمعه جایز نیست (همان: ۲۶۴).

پس از وی ابن ادریس حلی می‌نویسد که اقامه جمعه در عصر غیبت جایز نیست؛ زیرا نماز جمعه جز با حضور امام معصوم و یا مأذون از سوی امام منعقد نمی‌شود (۱۴۱۰: ۱/۲۹۰).

افزون بر فقهای یادشده، فقهای دیگری نیز این نظریه را پذیرفته‌اند (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۲/۲۴۳؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۵/۶؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۴: ۴/۳۲).

از فقهای معاصر نیز می‌توان به آیه‌الله بروجردی اشاره کرد. ایشان پس از تصریح به اینکه نماز جمعه مشروط به حضور امام معصوم و یا منصوب ایشان است، در مقام استدلال می‌فرماید: منصب امامت جمعه از وظایف و مناصب امام علیه‌السلام است و در اختیار هر شخصی نیست و قدمای از فقها نیز به این مطلب فتوا داده‌اند. بنابراین مشروعیت اقامه جمعه در عصر غیبت، نیازمند اثبات ترخیص و اذن ائمه است، در غیر این صورت، مقتضای اصل عملی عدم مشروعیت است (طباطبایی بروجردی، ۱۳۶۲).

آنچه اهمیت دارد، بررسی ادله این نظریه است؛ هرچند بطلان این مبنا که نتیجه‌اش عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت است، از مباحث قبل روشن است، زیرا ادله دال بر وجوب تعیینی دو حیث داشت: ۱- وجوب، ۲- تعیینی بودن وجوب.

نتیجه اشکالات بر وجوب تعیینی این شد که ادله نسبت به حیث دوم تقیید می‌شود، ولی نسبت به حیث اصل مشروعیت، به قوت خودش باقی است، ولیکن جهت تأکید و ابرام مطلب، به طور اجمال به ادله و نقد آن‌ها اشاره می‌شود.

مهم‌ترین ادله قائلان نصب خاص عبارت‌اند از:

الف) روایات

بر اساس دسته‌ای از روایات، نماز جمعه بر کسانی که بیش از دو فرسخ با محل اقامه نماز جمعه فاصله دارند، واجب نیست؛ از جمله صحیحۀ دوم زراره (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۲/۳۰۹، باب ۴، ح ۵).

متن و نحوه دلالت حدیث پیش از این گذشت و تکرار نمی‌شود. نیز بر پایه برخی دیگر از روایات، نماز جمعه بر ساکنان روستاها واجب نیست؛ از جمله صحیحہ فضل بن عبدالملک (همان: ۳۰۶/۲، باب ۳، ح ۲ و ۱). متن حدیث و نحوه دلالت گذشت و تکرار نمی‌شود. پر واضح است که مدلول التزامی هر یک از این دو دسته از روایات، عبارت است از اینکه صحت نماز جمعه مشروط به حضور امام معصوم علیه السلام یا نائب خاص اوست، وگرنه وجهی برای سقوط وجوب از اهالی روستا و یا اهالی شهری که بیش از دو فرسخ فاصله دارند، وجود ندارد؛ زیرا شرایط دیگر نماز جمعه مثل عدد و کسی که بتواند حداقل خطبه واجب را بخواند، حاصل می‌شود.

جواب: نسبت به نماز جمعه دو مرحله و مقام متصور است: الف- مرحله قبل از انعقاد و تشکیل نماز جمعه با شرایط، ب- مرحله بعد از انعقاد و تشکیل. این روایات ناظر است به اینکه بعد از تشکیل نماز جمعه، حضور بر اهالی روستا و کسانی که بیش از دو فرسخ فاصله دارند، واجب نیست، و در مقام بیان حکم اقامه نماز جمعه ابتدائاً نیست تا نتیجه‌گیری شود که چون به امام معصوم و یا مأذون خاصش دسترسی نداریم، تشکیل واجب نیست. به عبارت دیگر گفته شود که چون شرط تحقق نماز جمعه که حضور امام و یا نایب خاص اوست، منتفی است، پس مشروط (یعنی وجوب) نیز منتفی است. شاهد بر این مطلب، قرائن داخلی و خارجی است؛ از جمله اینکه در برخی از روایات مثل صحیحہ منصور آمده است:

«عن أبي عبد الله عليه السلام: الجمعة واجبة على كل أحد لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي» (همان: ۳۰/۷، باب ۱، ح ۱۶).

استثنای این گروه‌ها از جمله مسافر، قرینه است بر اینکه آنچه از این‌ها ساقط شده است، وجوب حضور است نه اصل مشروعیت؛ زیرا بلاشک حضور این گروه (مسافر) جایز و مشروع، بلکه راجح و مستحب است، پس استثنای ساکنان روستا و کسانی که بیش از دو فرسخ فاصله دارند نیز نسبت به حضور است، نه اصل وجوب و مشروعیت. به عبارت دیگر، روایات در مقام امتنان و ارفاق است نسبت به نفی وجوب حضور، نه نفی مشروعیت؛ به گونه‌ای که اگر شرکت کردند باطل باشد.

شاهد دیگر: استثنا در مورد این روایات متصل است و استثنای متصل فرع بر این

است که در اصل حکم اشتراک وجود داشته باشد. پس در اصل وجوب نماز جمعه شریک‌اند و با این روایات تخصیص خورده‌اند.

ب) سیره رسول خدا ﷺ

برخی از فقها برای اثبات منصب خاص بودن امامت جمعه، به سیره رسول الله ﷺ تمسک کرده‌اند؛ از جمله شیخ طوسی در این باره فرموده است: از عصر نبی گرامی اسلام تا عصر حاضر، نماز جمعه را جز خلفای امراء و متولیان نماز جمعه اقامه نکرده‌اند. ایشان سپس چنین نتیجه می‌گیرد که معلوم می‌شود نماز جمعه منصب خاصی است که شرط صحت آن حضور امام معصوم است (۱۴۱۳: ۱/۶۲۶).

از فقهای معاصر، آیه‌الله بروجردی بر این باور است که امامت جمعه منصب خاص امام معصوم است. مهم‌ترین دلیل ایشان سیره است و در این رابطه نکاتی را بیان می‌کند. ۱- نکته تاریخی که به منزله قرینه متصله برای تفسیر روایات است، عبارت است از اینکه رسول خدا ﷺ خودش اقامه جمعه می‌کرد. بعد از ایشان خلفا و امراء اقامه جمعه می‌کردند. در عصر امیرالمؤمنین علیه السلام خود حضرت اقامه جمعه می‌کرد و افراد مشخصی را برای امامت جمعه نصب می‌کرد و شنیده نشده که جز افراد منصوب، کس دیگری بدون اذن اقامه جمعه کند.

۲- سیره خلفای غیر راشدین اعم از اموی و عباسی نیز امامت جمعه توسط خودشان و یا منصوب خاصشان بود.

۳- این سیره موجب شد که مسلمانان حتی شاگردان ائمه علیهم السلام نیز تلقی کنند که امامت جمعه منصب خاص است.

۴- این سیره در میان شیعیان رواج یافت تا آنجا که در عصر صفویه، افرادی را به عنوان امام جمعه نصب می‌کردند و به همین جهت در هر شهری، فردی ملقب به امام جمعه، و مسجد نیز معروف به مسجد جمعه می‌شد.

پرواضح است که این سیره، کاشف از این است که امامت جمعه منصب خاص ائمه علیهم السلام بوده است (طباطبایی بروجردی، ۱۳۶۲: ۶).

اشکال: این استدلال نه تنها مثبت نصب خاص نیست، بلکه برعکس دلالت

دارد بر اینکه امامت جمعه، منصب عنوان امامت است نه منصب شخص امام؛ توضیح اینکه:

اولاً: اقامه شدن نماز جمعه توسط رسول خدا و ائمه علیهم‌السلام و یا منصوبان ایشان منافات ندارد با اینکه نماز جمعه منصب امامت و شخصیت حقوقی ائمه علیهم‌السلام باشد. ثانیاً: استمرار سیره و نصب ائمه جمعه در عصر غیبت توسط حاکمان اعم از ظالم و عادل، کاشف از این است که منصب امامت بوده و در عصر غیبت به آنان منتقل شده است و اگر منصب خاص باشد، آنان حق نصب نداشته‌اند. اشکال: نصب حاکمان ظالم در عصر غیبت اعتبار ندارد تا کاشف از منصب عام ائمه علیهم‌السلام باشد.

جواب: اولاً: همه حاکمان ظالم نبوده‌اند، بلکه برخی، از علما و فقها بوده‌اند؛ مانند مجلسی. ثانیاً: منصوب حاکمان ظالم، علما و فقهای مورد اعتماد مردم بوده‌اند و مردم به آن‌ها اقتدا می‌کرده‌اند.

خلاصه مطلب: ما قبول داریم که امامت جمعه منصب حکومتی است، ولی قبول نداریم که منصب مختص شخص امام علیه‌السلام باشد؛ بلکه منصب امامت و شخصیت حقوقی امام علیه‌السلام است.

ج) اجماع

برخی از فقها ادعای اجماع کرده‌اند بر اینکه امامت جمعه منصب خاص امام است (همان: ۳۴).

اشکال: اولاً ادعای اجماع در مسئله‌ای که معرکه آراء است و قول به وجوب تعیینی در برابر قول به حرمت شرعی داریم، بسیار مشکل است و اشکال صغروی دارد. ثانیاً: بر فرض قبول صغرای اجماع، از نظر کبری اگر نگوئیم قطعاً مدرکی است، احتمال مدرکی بودن آن هست؛ زیرا دست کم در این مسئله افزون بر آیات، روایاتی داریم که مدرک مجمعین است.

گفتار چهارم: منصب عام بودن امامت جمعه و ادله آن

پس از نقد ادله نافی منصب بودن امامت جمعه برای ائمه علیهم‌السلام و نیز نقد منصب خاص بودن، به طور قهری نظریه منصب عام بودن ثابت می‌شود و نیازی به استدلال نیست. با این وصف، به برخی از ادله این نظریه نیز اشاره می‌شود:

دلیل اول: از روایات مختلف که ابعاد نماز جمعه را تبیین می‌کنند، استفاده می‌شود که امامت جمعه، منصب سیاسی برای امام‌المسلمین اعم از امام معصوم علیه‌السلام و فقیه جامع شرایط است؛ از باب نمونه حضرت رضا علیه‌السلام در مقام فلسفه وجودی نماز جمعه می‌فرماید:

«لأنَّ الجمعة مشهد عامَّ فأراد أن يكون للأمر سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية، وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم، ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق [و] من الأحوال التي لهم فيها المضرة والمنفعة» (حَرَّعَامِلِي، ۱۴۱۴: ۳۰/۵).

بر اساس این روایت، نماز جمعه اجتماع سیاسی است برای اینکه حاکمان اخبار و گزارش‌های بلاد اسلامی را بیان کنند و مردم را نسبت به مصالح دنیا و آخرت آگاه سازند و آن‌ها را به اطاعت خدا ترغیب نمایند و از معصیت خدا پرهیز دهند.

هر یک از این امور قرینه می‌شود بر ظهور روایت در اینکه نماز جمعه منصب سیاسی برای امام‌المسلمین است. از این رو، روایت و همانند آن، که بسیار است، دلالت دارد بر اینکه امامت جمعه منصب امامت و حکومت است، نه منصب شخص امام معصوم علیه‌السلام.

دلیل دوم: ادله نیابت و ولایت فقیه در عصر غیبت دلالت دارد بر اینکه آنچه برای شخصیت حقوقی و مقام امامت ثابت است، برای فقهای جامع‌الشرائط نیز ثابت می‌باشد، مگر مواردی که دلیل خاص داشته باشد.

دلیل بر این مطلب، ادله ولایت فقیه است که در جای خودش به تفصیل بحث شده و طرح آن خارج از حوصله این نوشته است.

ادله دیگری همچون مناسبت حکم و موضوع نیز برای اثبات منصب عام بودن هست که نیازی به طرح آن‌ها نیست.

نتیجه: پس از نقد ادله نافی منصب و نیز رد ادله منصب خاص و اثبات منصب عام، نوبت می‌رسد به این بحث که آیا ائمه علیهم‌السلام نسبت به این منصب عام اذن داده‌اند یا نه؟ و اگر اذن داده‌اند، آیا اذن خاص بوده است یا عام؟

گفتار پنجم: ادله اذن خاص

دلیل اول: بر اساس برخی روایات، ائمه علیهم‌السلام بعضی از شاگردان خاص را که به منزله فقهای عصر غیبت محسوب می‌شدند، تشویق و ترغیب به اقامه جمعه می‌کردند. بلکه گاهی آن‌ها را نسبت به ترک نماز جمعه توبیخ می‌کردند؛ از جمله:

«موتقة عبد الملك، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: مثلك يهلك ولم يصلّ فريضة فرضها الله، قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلّوا جماعة یعنی صلاة الجمعة» (همان: ۲۰۹/۷، باب ۵، ح ۲).

به همین مضمون است صحیحه زراره (همان: ح ۱).

تقریر دلالت: روایت دلالت دارد بر اینکه حضرت علیه السلام به عبدالملک برادر زراره که از اجلاء اصحاب امام صادق علیه السلام بوده، اجازه داده است که نماز جمعه بخواند. توضیح اینکه بی‌گمان مقصود از فريضة در کلام امام، نماز جمعه است؛ زیرا این احتمال که عبدالملک تارک نماز ظهر باشد، منتفی است و این احتمال که مقصود امام از جمله «صلّوا جماعة»، شرکت در نماز جمعه اهل سنت باشد نیز ضعیف است، چون خطاب به خود عبدالملک است که جماعت را اقامه کند یا در جماعت شیعیان شرکت کند که باز هم دلالت بر منصب خاص دارد.

این مطلب در صحیحه زراره واضح‌تر است؛ چون زراره پس از ترغیب و تشویق امام می‌پرسد آیا فردا که جمعه است، برای اقامه جمعه، محضر شما شرفیاب شوم؟ امام می‌فرماید: «لا، إنّما عنيتُ عندكم»؛ یعنی خود شما جماعت را برگزار کنید. بنابراین هرچند احتمالات مختلفی نسبت به این دو روایت داده شده است، ولی با قرائن داخلی و خارجی، احتمال صحیح عبارت است از اذن امام علیه السلام به زراره و برادرش برای اقامه جمعه به امامت خودشان یا امثال خودشان.

دلیل دوم: ممکن است طبق قاعده مناسبت حکم و موضوع، بگوییم که اجازه عام

در عصر غیبت صحیح نیست، بلکه بر اساس مقدمات زیر، باید اذن خاص باشد:

۱- یکی از اهداف مهم نماز جمعه که در روایات نیز به آن اشاره شده است، این است که نماز جمعه محور وحدت واقع شود و مانع تفرقه مسلمانان باشد.

۲- نماز جمعه مثل دیگر نمازهای یومیه نیست که هر کس بتواند با جمعیت کم در هر مکانی اقامه کند؛ بلکه یکی از شرایطش آن است که کمتر از پنج نفر نباشد و دیگر آنکه در شعاع و فاصله دو فرسخ و بیشتر از نماز جمعه دیگر باشد.

۳- امامت جمعه، مقام و منصب اجتماعی، سیاسی و عبادی محسوب می‌شده و از این رو، منصب امامت ائمه علیهم‌السلام به شمار می‌آمده است. بنابراین اگر ائمه آن را به نحو اذن عام اجازه می‌دادند، راغب زیادی پیدا می‌کرد و هر کس با داشتن حداقل شرایط، مدعی امامت جمعه می‌شد که این امر، با مقام و جایگاه امامت جمعه منافات دارد.

۴- نتیجه تنافس و علاقه‌مندی افراد، موجب اختلاف و درگیری خواهد شد و آثار منفی زیادی را در پی خواهد داشت. وحید بهبهانی پس از ذکر مواردی از آثار منفی شوق و علاقه به امامت جمعه و همانند آن می‌فرماید:

«فجمع ما ذکر یرید اعتبار النصب والتعین ویقومه علی الیقین، بل نری بالعیان وقوع المشاجرة» (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴: ۳۹۲/۱).

نتیجه این مقدمات، لزوم نصب خاص است.

دلیل سوم: ادله نیابت عام در عصر غیبت، بر تعیین فقیه جامع شرایط از سوی ائمه علیهم‌السلام برای امامت جمعه دلالت دارد؛ چون مستفاد از ادله ولایت این است که آنچه برای عنوان امامت و شخصیت حقوقی امام ثابت است، برای فقیه جامع شرایط نیز ثابت است.

گفتار ششم: ادله اذن عام

برخی از فقهای که قائل به اذن عام از سوی ائمه علیهم‌السلام هستند، عبارت‌اند از: شیخ طوسی (۱۴۱۳: ۲۰۱/۱)، علامه حلی (۱۴۱۹: ۱۴/۲). از میان معاصران نیز می‌توان از محقق خویی نام برد (موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۵۱/۱). ایشان در این باره می‌فرماید:

«از نظر ما اقامه نماز جمعه در عصر غیبت جایز است؛ زیرا ائمه علیهم‌السلام به نحو عام اجازه داده‌اند» (همان).

دلیل اول: بر اساس برخی روایات، ائمه علیهم السلام به اهالی روستاها اذن داده‌اند که چنانچه شرایط نماز جمعه وجود داشته باشد، از جمله اینکه کسی بتواند خطبه بخواند، نماز جمعه را برپا نمایند. بدیهی است که عنوان روستا در حکم مدخلیت ندارد، بلکه از باب قاعدهٔ مناسبت حکم و موضوع، مقصود هر مکانی است که تحقق شرایط نماز جمعه ممکن باشد و عنوان قریه از باب ذکر مصداقی است که احتمال تحقق شرایط در آن ضعیف است؛ از جمله این روایات:

«صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: سألته عن أناس فی قرية هل یصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم ویصلون أربعا إذا لم یکن من یخطب» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۳۰۶/۱۷، باب ۳، ح ۱).

به همین مضمون است صحیحہ فضل بن عبدالملک (همان: ح ۲) و موثقه سماعه (همان: باب ۵، ح ۳).

تقریب دلالت: روایات از نظر سند بی‌اشکال‌اند و دلالت آن‌ها نیز بر مدعا تمام است؛ زیرا کلمه «نعم» در صحیحہ اول، و «جمّعوا» در صحیحہ دوم صریح است در جواز امامت جمعه برای هر کسی که توان اقامهٔ با شرایط از جمله خطبه‌خوانی را دارد. اشکال: مقصود سائل این است که آیا با عدم امکان جمعه، برگزاری نماز ظهر به جماعت صحیح است؟ امام هم فرموده است: بله. پس ربطی به جواز اقامه جمعه ندارد (طباطبایی بروجردی، ۱۳۶۲: ۳۴).

جواب: این اشکال و استظهارات دیگری که از روایات شده -مثل اینکه گفته شده روایات در مقام رد فتوای ابوحنیفه هستند که یکی از شرایط صحت نماز جمعه را اقامه شدن در شهرها دانسته است، نه در مقام اذن عام در امامت جمعه-، اجتهاد در مقابل نص است؛ زیرا روایات صریح‌اند در مدعا؛ به ویژه که جمله «یصلون أربعا إذا لم یکن من یخطب» با او عطف آمده است، پس معلوم می‌شود که امام علیه السلام در مقام بیان احکام نماز جمعه است نه ظهر.

دلیل دوم: برخی روایات به لسان‌های مختلف دلالت بر جواز بالمعنی الاعم نماز جمعه در عصر غیبت دارند؛ یا به لسان وجوب تعیینی، یا وجوب تخییری و یا رجحان جمعه بر ظهر. هر یک از این روایات، یا به دلالت مطابقی و یا به دلالت التزامی،

دلالت بر اذن عام دارند.

توضیح: اما روایات دالّ بر وجوب تعیینی پیش از این گذشت که دو حیثیت دلالت دارند: الف- اصل وجوب؛ ب- وجوب تعیینی. با ادله مختلف که قبلاً ذکر شد، حیث دوم تقییدی می‌شود که نتیجه، وجوب تخییری نماز جمعه است. پر واضح است که لازمه وجوب تخییری، اذن عام به همه مکلفان- دارای شرایط- برای امامت جمعه است؛ چون نماز جمعه بدون امامت صحیح نیست.

اما روایاتی که لسان آن‌ها از اول، تخییر و یا رجحان جمعه بر ظهر است نیز به دلالت التزامی دلالت بر اذن عام نسبت به همه مکلفان در اقامه جمعه دارند.

این استدلال پیش از این، در مبحث نقد ادله دالّ بر وجوب تعیینی به تفصیل گذشت و در آنجا گفته شد که پس از تقیید اطلاعات و تخصیص عموماً، نتیجه این است که مدلول این روایات، اذن عام ائمه علیهم‌السلام نسبت به اقامه نماز جمعه است.

دلیل سوم: دسته‌ای از روایات دلالت دارند بر اینکه هر گروهی که در روز جمعه پنج نفر یا بیشتر باشند، نماز جمعه را اقامه کنند؛ از جمله روایت منصور بن حازم: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا» (حز عاملی، ۱۴۱۴: ۳۰۴/۷، باب ۲، ح ۷).

به همین مضمون است روایت محمد بن مسلم (همان: ح ۱۱).

تقریب دلالت: در این روایت، امام عليه السلام هر گروه حداقل پنج نفری را که واجد شرایط نماز جمعه هستند، امر به اقامه جمعه فرموده است. بدیهی است اگر نگوییم که روایت صریح در اذن عام است، دست کم ظهور دارد در اینکه مسلمانان در عصر غیبت مجاز به اقامه نماز جمعه هستند، اعم از اینکه اذن خاص باشد یا نباشد. نتیجه: ائمه علیهم‌السلام به همه مکلفان، اذن عام در امامت و اقامه جمعه داده‌اند.

گفتار هفتم: علاج تعارض میان ادله اذن خاص و عام بنا بر قبول تعارض
روشن است که میان ادله اذن عام و خاص، تنافی و تعارض وجود دارد؛ زیرا به حسب ظاهر، مدلول التزامی هر یک، نافی مدلول مطابقی ادله دیگر است. از این رو ناگزیر باید این تعارض علاج شود. در این رابطه چند مبنا وجود دارد:

الف) گروهی از فقها جانب نصب خاص را برگزیده، بر این باورند که ائمه علیهم‌السلام در عصر غیبت فقط به فقهای جامع شرایط اجازه امامت جمعه را داده‌اند، ولی این فقیهان، دلیلی بر انحصار و عدم جواز امامت غیر فقیه اقامه نکرده‌اند؛ از باب نمونه، علامه حلی پس از بحث از اینکه امامت جمعه از شئون و مناصب امامت است و در نتیجه، شرط صحت نماز جمعه، حضور امام علیه‌السلام است، می‌فرماید:

«در عصر غیبت نیز این شرط محقق است؛ زیرا فقیه مورد اطمینان از سوی امام برای امامت جمعه نصب شده است» (۱۴۱۴: ۲/۲۵۳).

بسیاری از فقهای پس از علامه نیز شبیه همین استدلال را پذیرفته‌اند (برای نمونه ر.ک: عاملی جزینی، ۱۴۱۷: ۱/۱۸۶؛ سیوری حلی، ۱۴۰۴: ۱/۲۳۱؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۱/۴۱۴؛ کرکی عاملی، ۱۴۰۴: ۲/۳۷۵).

ب) گروهی از فقها جانب اذن عام را برگزیده و اشاره به تعارض و تنافی آن با ادله اذن خاص نکرده و نیز دلیلی بر ترجیح ادله اذن عام اقامه نکرده‌اند.

ج) به نظر می‌رسد میان ادله اذن خاص و عام، تنافی و تعارض مستقری که نیاز به ترجیح یک طرف و اسقاط طرف دیگر باشد، وجود ندارد، بلکه تعارض بدوی و ظاهری است؛ زیرا ادله اذن خاص از سوی ائمه علیهم‌السلام، ناظر به شرایط و زمان خاص است که عبارت است از عصر بسط ید فقیه و برخورداری او از اقتدار اداره جامعه و مطاع بودن امرش و حتی چه بسا مثل عصر ما که در رأس حکومت نیز قرار گرفته باشد. ادله اذن عام نیز ناظر به زمان‌هایی است که فقهای جامع شرایط مقبوض الید هستند. در این شرایط ائمه علیهم‌السلام فرموده‌اند که هر قوم و گروه بیش از پنج نفر که شرایط نماز جمعه را واجد باشند، از جمله اینکه یک نفر قادر بر خواندن خطبه باشد، جایز است که نماز جمعه را اقامه کنند. شاهد بر این جمع عبارت است از:

الف) روایات دالّ بر ولایت فقیه: از این روایات استفاده می‌شود که اذن خاص ناظر به عصر بسط ید فقیه، و اذن عام ناظر به عصر قبض ید اوست. تفصیل بحث در مبحث ادله اثبات اختیارات ولایت فقیه است مبنی بر اینکه آنچه برای عنوان امامت معصوم علیه‌السلام ثابت است، برای ولیّ فقیه جامع شرایط نیز ثابت است.

ب) فهم بسیاری از فقها: که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱- امام خمینی در تحریر بر تخییری بودن نماز جمعه تصریح کرده است:
«تجب صلاة الجمعة في هذه الاعصار مَخِيْرًا بينها وبين صلاة الظهر» (موسوی خمینی،
۱۴۲۱: ۲۱۸/۱).

ایشان در *استفتائات* و موارد دیگر تصریح کرده است که منصب امامت جمعه از مناصب ولی فقیه است و کسی بدون نصب نمی‌تواند تصدی کند (همو، ۱۳۸۹: ۴/۱۰).
به حسب ظاهر میان این دو نظر تعارض و تنافی است، ولی به نظر نگارندگان تعارض نیست؛ زیرا جمله «فی هذه الأعصار» در تحریر، اشاره به عصر عدم قدرت و قبض ید فقهاست، چون تحریر پیش از انقلاب و در ترکیه نوشته شده است و تاریخ *استفتائات* و صدور حکم امامت جمعه شهید مدنی - که در آن‌ها تصریح شده به اینکه امامت جمعه منصب ولی امر است که لازمه‌اش اذن خاص است - مربوط به پس از انقلاب است. پس اولاً هیچ گونه تناقض و تعارضی در کلام امام نیست تا جمع کنیم و بگوییم که تحریر مقدم است و ثانیاً معلوم می‌شود که ادله اذن عام، ناظر به قبض، و ادله اذن خاص، ناظر به بسط ید فقهاست.

۲- محقق همدانی بر این باور است که مستفاد از ادله نماز جمعه وجوب تخییری است. با این وصف می‌فرماید:

«اگر ادله نیابت فقیه نسبت به نماز جمعه، عموم و شمول داشته باشد، باید قائل به وجوب عینی نماز جمعه شویم؛ همان گونه که در موارد نصب خاص در عصر حضور قائل می‌شویم» (همدانی، ۱۴۱۶: ۴۴۳).

از بیانات ایشان استفاده می‌شود که وجوب تخییری در فرض عدم تصدی فقیه جامع‌الشرایط و مبسوط‌الید است.

۳- شهید صدر می‌فرماید:

«نماز جمعه در صورتی که سلطان عادل نباشد، وجوب تخییری ابتدایی دارد» (صدر، ۱۴۰۳: ۳۹۶، مسئله ۵۰).

ایشان در مسئله ۴۹ می‌فرماید:

«اقامه جمعه با وجود سلطان عادل که عبارت است از امام معصوم و یا نماینده او، وجوب حتمی و عینی دارد» (همان: مسئله ۴۹).

آنگاه در ذیل مسئله، سلطان عادل را تفسیر می‌کند به شخص یا اشخاصی که حکومت را از راه مشروع به دست گرفته و اقامه عدل می‌کنند.

از تفصیل ایشان - که با نبود سلطان عادل، نماز جمعه واجب تخییری است و با حضور سلطان عادل که مصداقش طبق نظر ایشان فقیه جامع‌الشرایط مبسوط‌الید می‌باشد، وجوب حتمی است - به وضوح مدعای فوق روشن می‌شود.

۴- آیه‌الله سیدکاظم حائری نیز بر همین نظر شهید صدر تأکید می‌کند و در پاسخ به این سؤال که شما حضور سلطان عادل را شرط می‌دانید، آیا به این معناست که زمان بسط ید باشد؟ می‌فرماید:

«بله، سلطان عادل معنایش بسط ید است، معنایش این است که حکومت باشد»

(حائری، ۱۳۸۳: ۶۷).

ایشان در سؤال‌های بعدی تصریح می‌کند که در غیر عصر بسط ید فقیه، حکم نماز جمعه واجب عینی نیست، بلکه تخییری است (همان: ۶۸ و ۷۰).

۵- آیه‌الله منتظری نیز یکی از احتمالات شرط حضور امام و یا منصوب امام را این می‌داند که در عصر بسط ید فقها، اقامه جمعه از شئون و مناصب فقهای مبسوط‌الید است و اقامه آن بر آن‌ها نیز واجب است (طباطبایی بروجردی، ۱۳۶۲: ۱۷، پاورقی).

وظیفه ولی فقیه نسبت به نماز جمعه

فقهای مبسوط‌الید، نسبت به نماز جمعه دو وظیفه دارند:

الف) جواز تصدی امامت جمعه مباشرتاً، به دلیل وجود اذن خاص.

ب) تشکیل نهادی با هدف تکفل امور مرتبط با نماز جمعه، به دلایل زیر:

اولاً: مفهوم واگذاری امر نماز جمعه از سوی ائمه به فقها این است که تکفل امور نماز جمعه و اقامه آن در بلاد تحت تصرف فقیه، بر عهده اوست. طبعاً انجام چنین وظیفه‌ی خطیر و سنگینی نیازمند تشکیلات است و بدون آن، اقامه جمعه در بلاد مختلف ممکن نیست. به فرموده آیه‌الله سیدکاظم حائری، وجوب برپا کردن نماز جمعه بر عهده حکومت اسلامی است (حائری، ۱۳۸۳: ۶۹).

ثانیاً: از باب عنوان ثانویِ جلوگیری از هرج و مرج، به هم‌ریختگی و اختلاف و

نزاع بر سر امامت جمعه، ایجاد تشکیلات مورد اشاره لازم است؛ به ویژه اینکه تنافس و علاقه به امامت جمعه زیاد است.

ثالثاً: ممکن است بگوییم مقصود کسانی که نماز جمعه را در عصر بسط ید فقها، واجب عینی می‌دانند، و جواب اقامه از سوی فقهای مبسوط‌الید است، نه اینکه بر هر فرد مکلف به جای اقامه ظهر، اقامه جمعه واجب باشد؛ هرچند با تشکیل نماز جمعه، شرکت از سوی مکلفان واجب باشد، همان گونه که بسیاری از فقهای معاصر از جمله شهید صدر بر این باورند (صدر، ۱۴۰۳: ۳۹۶، مسئله ۵۰).

وظایف تشکیلات نماز جمعه: این تشکیلات وظایف مهمی را بر عهده خواهد داشت که هر یک نقش ولایت فقیه را نسبت به نماز جمعه به خوبی نشان می‌دهد و در ادامه، به برخی از این محورها که در بیانات و نوشته‌های امام راحل و مقام معظم رهبری مورد تأکید واقع شده، اشاره می‌شود:

الف- غنا بخشی به ابعاد مختلف علمی اعم از فقهی، تاریخی، سیاسی.

ب- تشکیل دوره‌های مهارت‌آموزی در ارتباط با مدیریت مسجد و مصلی و ارتباط با مردم؛ زیرا امروز ثابت شده که مدیریت ائمه جمعه و جماعات در زمره مشکل‌ترین مدیریت‌هاست.

ج- نظارت همه‌جانبه و مستمر.

د- از جمله وظایف مهم این تشکیلات، جهت‌دهی به امامان جمعه و یادآوری مطالب و نکات بایسته‌ی طرح در خطبه‌های نماز جمعه است که به اهم آن‌ها با تکیه بر بیانات و مکتوبات حضرت امام و مقام معظم رهبری اشاره می‌شود:

۱. یادآوری ابعاد معنوی و عبادی نماز جمعه (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۱۲۱/۳، ۲۶۵/۸، ۱۳۲/۱۱، ۱۲/۱۷ و ۱۲۱، ۲۷۶/۱۸، ۱۲۷/۲۰، سخنرانی مقام معظم رهبری، ۱۳۷۲/۶/۲۸، ۱۳۸۱/۵/۵ و ۱۳۸۱/۷/۱۵).

۲- بعد وحدت‌آفرینی (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۱۳۸/۱۰، ۳/۱۱ و ۱۵/۱۱، ۱۳۲ و ۱۲۴/۱۳، ۱۵۵ و ۲۷۳/۱۵، ۱۵۶/۱۶، ۲۳۸/۱۸، ۱۴/۱۹، ۶۹ و ۱۷۰، ۲۰/۲۰ و ۱۰۳؛ سخنرانی مقام معظم رهبری، ۱۳۶۹/۳/۷).

۳- سیاسی (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۱۱۹/۱، ۱۲۰/۳ و ۱۲۱، ۲۵۹/۷، ۲۶۳/۱۷؛ سخنرانی مقام

معظم رهبری، ۱۳۸۱/۷/۱۵).

- ۴- تعامل با مردم، مجلس، دولت، به ویژه روحانیت (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۱۵۱/۱۸، ۲۵۶/۱۹؛ سخنرانی مقام معظم رهبری، ۱۳۷۲/۶/۲۸ و ۱۳۷۳/۶/۲۱).
- ۵- رعایت زنی صالحان (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۲۲۲/۱ و ۹۷/۴ و ۱۳۷، ۲۵۷/۱۵، ۱۵۶/۱۶، ۵۳/۱۷ و ۲۶۲ و ۱۳/۱۹ و ۱۵۷؛ سخنرانی مقام معظم رهبری ۱۳۶۹/۳/۷ و ۱۳۷۱/۶/۳۱).
- ۶- ارشاد مردم (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱۰/۱۶؛ همو، ۱۴۲۱: ۲۲۱/۲۱).
- ۷- دشمن شناسی و شناخت توطئه‌های او (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۱۳۲/۱۱، ۱۲۴/۱۳ و ۲۲۲، ۲۶۳/۱۷، ۱۲۷/۲۰؛ سخنرانی مقام معظم رهبری، ۱۳۷۲/۶/۲۸).
- ۸- آشنایی مردم با وظایف (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۳۱۸/۱۰، ۲۴۵/۱۲، ۱۸۵ و ۶۹/۱۹ و ۱۷۰؛ همو، ۱۴۲۱: ۲۲۱/۱).
- ۹- جذب جوانان (سخنرانی مقام معظم رهبری، ۱۳۷۰/۶/۲۵ و ۱۳۷۱/۶/۳۱).
- ۱۰- بیان علل انحطاط کشورهای مسلمان (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۱۷/۱۷، ۱۳۷ و ۱۴۲).
- آنچه بیان شد، برخی از محورهایی است که مورد تأکید حضرت امام و مقام معظم رهبری بوده است. خوشبختانه از اوایل پیروزی انقلاب اسلامی، شورای سیاست‌گذاری ائمه جمعه تشکیل شده است و کارهای بسیار مثبتی انجام داده‌اند که شایسته تقدیر است، لکن کارهای زیادی هنوز بر زمین مانده است. از جمله محورهای مهم که بیشترین تأکید را داشته، محور وحدت بوده است. ولی باید دلسوزانه عرض شود که برخی از نمازهای جمعه نه تنها موجب وحدت نیست، بلکه سبب تفرقه و اختلاف است و بر خلاف فرمایش امام رضا علیه السلام که می‌فرماید: «جمعه مشهد عام است»، مشهد خاص شده است و فقط جناح خاصی شرکت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

پس از طرح مسئله و تبیین نقش ولی فقیه در نماز جمعه، نتایج زیر حاصل شد:

در گفتار اول، اقوال فقها درباره اینکه امامت جمعه، منصب امام علیه السلام است و با نصب امام مشروعیت پیدا می‌کند، بررسی و ثابت شد که منصب شخصیت حقوقی امامت است، نه منصب شخصی امام علیه السلام؛ پس در عصر غیبت برای ولی فقیه هم ثابت است.

در گفتار دوم، ادله منکران منصب، نقد و بررسی شد. در گفتار سوم، ادله قائلان به نصب خاص به تفصیل نقد و بررسی شد. در گفتار چهارم، منصب عام بودن امامت جمعه و ادله آن بیان شد. در گفتار پنجم و ششم ثابت شد که ائمه علیهم السلام در عصر حضور به برخی از اصحاب اذن خاص، و در عصر غیبت اذن عام برای اقامه جمعه داده‌اند و در گفتار هفتم، ضرورت تأسیس تشکیلاتی که متولی نماز جمعه و امامان جمعه در مراحل شناسایی، نصب، عزل و نظارت بر آنان باشد، ثابت شد.

کتاب شناسی

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن فهد حلی، جمال الدین احمد بن محمد اسدی، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳. ابوصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، *الکافی فی الفقه*، تصحیح رضا استادی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
۴. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۵. حائری، سید کاظم، «نماز جمعه در حکومت اسلامی» (گفتگو)، فصلنامه حکومت اسلامی، سال نهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۲)، تابستان ۱۳۸۳ ش.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۷. سلار دیلمی، ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز، *المراسم العلویة فی الاحکام النبویه*، تحقیق سید محسن حسینی امینی، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۸. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۹. صدر، سید محمد باقر، *الفتاوی الواضحه*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الهدایة فی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۴ ق.
۱۲. طباطبایی بروجردی، سید حسین، *البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر*، تقریر حسینعلی منتظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *کتاب الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *رسالة فی صلاة الجمعة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۱۸. همو، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. همو، *نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. فخرالمحققین حلی، ابوطالب محمد بن حسن بن یوسف، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.

۲۱. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. محدثی، جواد، «نماز جمعه در نگاه امام خمینی علیه السلام»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال نهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۲)، تابستان ۱۳۸۳ ش.
۲۳. مقام معظم رهبری، «نماز جمعه فریضه ای عبادی - سیاسی» (سخنرانی)، فصلنامه حکومت اسلامی، سال نهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۲)، تابستان ۱۳۸۳ ش.
۲۴. موسوی خمینی، سیدروح الله، تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۲۵. همو، صحیفه نور، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. همو، المستند فی شرح العروة الوثقی (موسوعة الامام الخوئی)، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۲۸. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
۳۱. همدانی، آقارضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، قم، مؤسسه الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

فرایند استنباط و جوب قرائت قرآن

از آیه ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾*

□ محمد فاکر مییدی^۱

چکیده

قرائت قرآن از بدو نزول، مورد تأکید خود قرآن بوده و با عناوین متعدد، مؤمنان را بدان متوجه کرده و پس از نزول نیز تا کنون مدّ نظر مفسران و فقهای فریقین در مذاهب اسلامی بوده است. لیکن در این جستار، قرائت قرآن به طور مطلق و یا در حال نماز مدّ نظر نیست، بلکه آنچه در اینجا مطرح است، حکم قرائت قرآن بیرون از حالت نماز است که بیشتر فقیهان و مفسران به استنباط قرائت نظر دارند.

به نظر نگارنده، حکم مستفاد از آیه بر اساس مبانی فقهی و تفسیری، وجوب قرائت است؛ بدین معنا که مکلفان افزون بر وظیفه قرائت مکرر حمد و سوره در نماز، وظیفه دیگری نیز به عنوان قرائت واجب قرآن دارند که مسئله اصلی این پژوهش است. این مسئله با روش نقلی - تحلیلی و با استفاده مصادرات قرآنی و روایی مورد بررسی قرار می‌گیرد (روش پژوهش) تا حکم واقعی قرائت قرآن استنباط

گردد و گامی در رفع مهجوریت قرآن برداشته شود (انگیزه پژوهش). آنگاه پس از حصول این نتیجه باید به قرائت قرآن بیرون از نماز به میزان روزانه حداقل ۵۰ آیه، به عنوان یک عبادت مستقل واجب نگریست که این مقدار با اتکا به روایات به دست می‌آید؛ ضمن اینکه احکام متفرع بر آن نیز مورد کنکاش قرار می‌گیرد (داده پژوهش). همه این امور، از فرایند منطقی استنباط احکام از آیات فقهی حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، وجوب قرائت، قرائت میسور، قرائت روزانه.

مقدمه

مسئله قرائت روزانه قرآن، فراتر از وظیفه قرائت حمد و سوره در نمازهای واجب و مستحب، موضوعی است که محدثان در مجموعه‌های روایی، فقها در آثار فقهی و مفسران در تفاسیر بدان پرداخته و مورد اهتمام خویش قرار داده‌اند؛ لیکن بیشتر دانشمندان، قرائت واجب را منحصر به قرائت در نماز، یعنی اکتفا به تکرار قرائت حداقل ۱۰ آیه از قرآن در هر روز دانسته، و هیچ قرائتی فراتر از این مقدار را در خارج از نماز واجب نشموده‌اند. نهایت آنکه برخی از فقها و مفسران، رأی به قرائت قرآن به قدر میسور داده‌اند.

با توجه به این حقیقت، نگارنده مقاله بر آن شد تا این مهم را از دیدگاه توأم تفسیری فقهی و از زاویه قرآنی روایی و با نگاه مقارنی، مورد کنکاش قرار دهد و در نتیجه به دیدگاهی غیر از دیدگاه مشهور دست یابد.

شایان ذکر است که در خصوص بررسی مستقل حکم قرائت قرآن بیرون از حالت نماز، اثر قابل توجهی به چشم نمی‌خورد و رساله علمی اختصاصی نیز در این باره نگارش نشده است؛ جز عده‌ای از دانشمندان فریقین که در آثار فقهی و تفسیری خود به این موضوع اشاره‌ای داشته و یا در خلال مباحث دیگر به این موضوع پرداخته‌اند. لیکن اینان نیز تنها به حکم مشهور استحبایی بسنده کرده‌اند. از این رو، پرداختن به این موضوع به عنوان یکی از مسائل مورد نیاز جامعه، به ویژه از زاویه قرآن‌پژوهی و با تمرکز بر آیه «فَأَقْرُؤُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» ضروری به نظر می‌رسد.

لازم به ذکر است که این پژوهش در حد امکان با وصف مقارن، یعنی بررسی آراء

عالمان فریقین در کنار یکدیگر، و به تعبیری مهمان نمودن آراء اصحاب مذاهب اسلامی سر یک سفره علمی قرآنی صورت می‌گیرد تا ضمن وقوف بر انظار گوناگون و آگاهی بر منابع و شیوه‌های مختلف استدلال، قضاوت اصلی بر عهده خوانندگان گذارده شود.

۱. روند استنباط حکم وجوب از آیه

بحث از تفسیر آیه «فَأَقْرُؤُوا مَا يُسْرَرُ مِنَ الْقُرْآنِ» مانند دیگر آیات فقهی قرآن، یک بحث بینارشته‌ای فقهی تفسیری است و طبعاً باید از مبانی و قواعد هر دو دانش بهره گرفت. بی‌تردید در این آیه شریفه نیز مانند دیگر آیات فقهی قرآن باید بر اساس قواعد اصولی و فقهی نسبت به استنباط حکم فقهی مبادرت کرد، تا به حکم واقعی دست یازید.

۱-۱. فرایند استنباط

زمانی که در فقره مبارکه «فَأَقْرُؤُوا مَا يُسْرَرُ مِنَ الْقُرْآنِ» دقت شود و سیاق فقرات ماقبل و مابعد آن در نظر گرفته شود و تناظر آیه آخر با آیات نخست ملاحظه گردد، به نظر می‌رسد حکم مستفاد ممکن است استحباب نباشد و حکم دیگری استخراج گردد. فرایند استنباط حکم از آیه بدین شرح است:

۱- سوره مزمل و آیه آخر آن، مشتمل بر جمله «فَأَقْرُؤُوا مَا يُسْرَرُ مِنَ الْقُرْآنِ» است. این فقره مبارکه با قطع نظر از اعتبار استقلالی آن به عنوان فراز مستقل، به اقتضای سیاق نیز مفید حکم وجوبی است.

۲- جمله «اقرؤوا» فعل امر است و همانند دیگر خطاب‌های قرآنی، همه انسان‌های دارای شرایط تکلیف را مخاطب خویش قرار داده و عمل قرائت را از آنان خواسته است.

۳- صیغه امر بنا بر مبنای متخذه در دانش اصول فقه، ظهور در وجوب دارد.^۱

۱. در خصوص ظهور صیغه امر، چهار قول وجود دارد: ۱. ظهور در وجوب؛ ۲. ظهور در استحباب؛ ۳. ظهور در قدر جامع بین وجوب و استحباب؛ ۴. ظهور مستقل در وجوب و استحباب. رأی چهارم از سنخ اشتراک لفظی و رأی سوم از مقوله اشتراک معنوی است و راه حل خاص آن دو فی‌الجمله نیاز به قرینه است. رأی دوم خلاف متعارف و عرف عقلاست؛ به دلیل حکم عقل به لزوم اطاعت مولی بعد از امر وی، مگر با رخصت. بنابراین مختار همان رأی اول است.

۴- مراد از قرآن، طبق معنای متعارف قرآنی، روایی و عرفی آن، مصحف شریف است که به عنوان معجزه جاویدان نبوی، در مکه و مدینه بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و حضرت آن را بر مردم عرضه کرده است و امروزه بدون تحریف به نقیصه و یا زیاده در دست مسلمانان قرار دارد.

۵- تا وقتی که قرینه معتبر بر اراده استحباب از جمله «اقرؤوا» وجود نداشته باشد، حمل «اقرؤوا» بر وجوب متعین است. (این مسئله مبتنی بر نظریه مختار اصولی است که در جای خود بحث شده است.)

۶- مادامی که قرینه معتبر بر اراده غیر قرآن (مثل صلاة) از کلمه «القرآن» در آیه وجود نداشته باشد، حمل بر معنای متعارف آن یعنی مصحف، متعین است.^۱

۷- با توجه به تحقیق صورت گرفته و بررسی دیدگاه مفسران و فقیهان، هیچ قرینه عقلی و نقلی معتبر دال بر انصراف از وجوب به استحباب، و از قرآن به صلاة وجود ندارد.^۲

۸- در نتیجه، آیه شریفه بر وجوب قرائت قرآن به طور مطلق و عاری از هر قیدی بر مکلفان دلالت دارد. البته کمیت، کیفیت و شرایط قرائت، خود فروعی دارد که در جای خود قابل بررسی است.

با اجرای فرایند فوق درمی‌یابیم که مطلوب خدای سبحان در این آیه، قرائت قرآن به صورت وجوبی و به طور مطلق، نه مقید به صلاة یومیه و یا نماز شب است. در حقیقت بر هر مکلف بالغ، عاقل و قادر واجب است که روزانه یا شبانه، بخشی از قرآن را بخواند. به عبارت دیگر این آیه بر وجوب قرائت روزانه قرآن دلالت دارد؛ چرا که اقتضای ادبی، اصولی و تفسیری آیه همین است، زیرا آیه ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾

۱. در بررسی آراء تفسیری مفسران بزرگ، دیدگاه‌های متعددی به چشم می‌خورد؛ از جمله اینکه مراد از «القرآن»، ادای نماز با حدود مقرر است. لیکن این سخن نمی‌تواند سرنوشت تفسیر آیه و حکم مستنبط از آن را تعیین کند؛ زیرا صرفاً یک ادعاست که مستند به هیچ دلیل معتبری نیست. ضمن اینکه تدوین این مقاله در نقد همین دیدگاه‌هاست و ادعای یک مفسر نمی‌تواند نقش دلیل را ایفا کند.

۲. در این مسئله، بحث مفصلی وجود دارد که در این مختصر مجال آن نیست. لیکن به اجمال باید گفت که در اینجا سه دیدگاه مطرح شده و مورد مناقشه قرار گرفته است: وجود بدوی قرائت قرآن، وجوب مستقر قرائت در نماز، و وجوب قرائت خارج از نماز.

مشمول بر فعل امر است و مراد از قرآن بر اساس کاربرد متعارف کلمه قرآن در آیات متلوّه و مقرؤه، مصحف شریف است و مستند معتبری نیز بر خلاف آن وجود ندارد. با تبیین این فرایند، استدلال بر وجوب نیز تبیین شد؛ گرچه برخی از فقهای مفسر در مقام استدلال گفته‌اند: ظاهر امر در جمله «فاقرؤوا» وجوب است؛ مگر اینکه گفته شود به قرینه اجماع فقها بر عدم وجوب، این یک امر استحبابی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۴/۲۵). برخی دیگر نیز تصریح کرده‌اند که: چون «فَاقْرَأُوا مَا تَسْرَمِنَ الْقُرْآنِ» در صدد جایگزینی نسبت به قیام لیل و در مقام تخفیف تکلیف است، مراد خود قرائت قرآن است و این بیرون از توان افراد نیست و چون خارج از استطاعت نیست، طبق ظاهر امر در هر دو فقره «فَاقْرَأُوا مَا تَسْرَمِنَ الْقُرْآنِ» و «فَاقْرَأُوا مَا تَسْرَمِنُهُ» درمی‌یابیم که مراد، وجوب قرائت قرآن در شب به قدر استطاعت، و در روز به قدر میسور است. این مفسر در ادامه می‌افزاید:

«فَلْتَعِشَ الْقُرْآنَ قِرَاءَةً وَتِلَاوَةً وَتَفْهَمًا وَتَذَكُّرًا وَتَصَدِيقًا وَتَطْبِيقًا وَنَشْرًا وَسَمَاعًا وَإِسْمَاعًا» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۲۸/۲۹).

۲-۱. اقتضای روایات

نتیجه مباحث این شد که طبق فرایند استنباط، فقره کریمه «فَاقْرَأُوا مَا تَسْرَمِنَ الْقُرْآنِ» بر وجوب قرائت قرآن خارج از نماز دلالت دارد و این قول، از میان مفسران نیز طرفدارانی دارد. طبیعی است که با توجه به نقش تفسیری سنت و روایات، باید دید که مدلول روایات در این زمینه چیست؟ آیا موضع روایات موافق برداشت وجوبی است یا اینکه به عنوان قرینه منفصل، مفید حکم دیگری است؟ اگر چنین باشد، باید از حکم مستخرج چشم‌پوشی کرد تا در نگاه نهایی، به حکم واقعی دست یابیم. از این روی در این بخش به بررسی روایات می‌پردازیم. البته روایات متعدّدند و هر کدام نیز تعبیر خاصی دارند؛ از جمله:

۱-۲-۱. روایت معاویه بن عمار

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ التُّعْمَانِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «كَانَ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ قَالَ: يَا عَلِيُّ، أَوْصِيكَ فِي نَفْسِكَ بِخِصَالٍ فَأَحْفَظْهَا عَنِّي... عَلَيْكَ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ عَلَيَّ كُلِّ

حال"» (کلینی رازی، ۱۴۲۹: ۷۹/۸؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۲).

۲-۲-۱. روایت مفصل بن عمر

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلِيُّوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبُرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ: «عَلَيْكُمْ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى عَدَدِ آيَاتِ الْقُرْآنِ، فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يُقَالُ لِقَارِئِ الْقُرْآنِ: اقْرَأْ وَاقْرَأْ. فَكُلَّمَا قَرَأَ آيَةً يَرْفَى دَرَجَةً»» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۰/۶).

سند این دو روایت، صحیح و قابل اعتماد است. در مجامع روایی اهل سنت نیز مشابه این روایت وجود دارد؛ از جمله روایت ابودریس الخولانی از ابودر از پیامبر ﷺ: «أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّهُ رَأْسُ الْأَمْرِ كُلِّهِ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، زِدْنِي. قَالَ: عَلَيْكَ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ وَذَكَرِ اللَّهَ فَإِنَّهُ نُورٌ لَكَ فِي الْأَرْضِ وَدُخْرٌ لَكَ فِي السَّمَاءِ...» (ابن حبان، ۱۴۰۸: ۷۸/۲).

گرچه محقق کتاب الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، این حدیث را ضعیف دانسته است، اما برخی دیگر آن را صحیح می‌دانند (آلبانی، ۱۴۲۱: ۹۱/۳).

۲-۳-۱. وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن حنفیه

امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیتش به محمد بن حنفیه فرمود:

«عَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَالْعَمَلِ بِمَا فِيهِ وَلِزُومِ فَرَائِضِهِ وَشَرَائِعِهِ وَحَلَالِهِ وَحَرَامِهِ وَأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَالتَّهَجُّدِ بِهِ وَتِلَاوَتِهِ فِي لَيْلِكَ وَنَهَارِكَ، فَإِنَّهُ عَهْدٌ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَيَّ خَلْفَهُ فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيَّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَنْظُرَ كُلَّ يَوْمٍ فِي عَهْدِهِ وَلَوْ حَمْسِينَ آيَةً» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۸/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷۰۴/۹).

سند روایت بنا به نقل مشیخه صدوق عبارت است از: «محمد بن علی (صدوق)، عن أبيه علي بن الحسين (ابن بابويه)، عن سعد بن عبدالله، عن إبراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى الجهني»، و به لحاظ اعتبار، حسن كالصحيح است (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۶/۲ و ۴۵۷/۴).

وجه استدلال در تعبیر «عَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ» و «عَلَيْكُمْ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ» است که ظهور در وجوب دارد؛ زیرا این تعبیر در ادبیات به معنای «تَمَسَّكَ، اعتصم و اَلَزِمَ» است

(حسن، ۱۳۶۷: ۱۴۲/۴؛ ابن مالک، ۱۳۶۲: ۲۳۷)؛ همان گونه که در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَزِرُ كُرْهُنَّ مِنْ ضَلِّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده/ ۱۰۵) به معنای «احفظوا» است. اصل چنین تعبیری ظاهر در وجوب است و کار بست غیر وجوبی، نیازمند قرینه صارفه است که وجود ندارد؛ ضمن اینکه سیاق عطفی «عمل، لزوم فرائض، رعایت حلال و حرام، انجام امر و نهی»، بر قرائت قرآن، مفید وحدت حکمی این هاست، و چون رعایت فرائض، حلال، حرام، امر و نهی قرآن، واجب است، پس قرائت آن نیز واجب است. بنابراین مفاد این دو روایت، وجوب قرائت قرآن است؛ افزون بر اینکه تعبیر «فهو واجب علی کل مسلم...» نیز به نوعی دلالت بر مدعا دارد.

۴-۲-۱. روایت جابر جعفی

«أَبُو عَلِيٍّ الْأَسْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ وَأَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجَعْفِيِّ [بْنِ يَزِيدَ الْجَعْفِيِّ] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ [بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ] قَالَ: قَالَ لِي: "يَا جَابِرُ: أَيَكْفِيكَ مِنَ اتِّحَالٍ [أَدْعَى] التَّشْيِعَ أَنْ يَقُولَ بِحُبِّنا أَهْلَ الْبَيْتِ؟ فَوَاللَّهِ مَا شِيعْتُنَا إِلَّا مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وَأَطَاعَهُ. وَمَا كَانُوا يَعْرِفُونَ يَا جَابِرُ إِلَّا بِالتَّوَّاضِعِ وَالتَّخَشُّعِ وَالأَمَانَةِ وَكَثْرَةِ ذِكْرِ اللَّهِ وَالصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالبِرِّ بِالأَوْلِيَاءِ وَالتَّعَاهُدِ لِلجِيرَانِ مِنَ الْفُقَرَاءِ وَأَهْلِ الْمَسْكَنَةِ وَالعَارِمِينَ وَالأَيْتَامَ وَصِدْقِ الْحَدِيثِ وَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ وَكَفِّ الأَلْسُنِ عَنِ النَّاسِ إِلَّا مِنْ خَيْرٍ..."» (كليني رازی، ۱۴۲۹: ۷۴/۲).

وجه استدلال در این است که جمله «فَوَاللَّهِ مَا شِيعْتُنَا... وَمَا كَانُوا يَعْرِفُونَ... إِلَّا ب... تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ» دلالت بر وجوب قرائت می کند؛ زیرا خاصیت علامت این است که نشان از ذوعلامت دارد و وقتی تلاوت قرآن، نشانه حب اهل بیت عليهم السلام است، حتماً باید در وجود شخص محقق و متجلی شود.

۵-۲-۱. خطبه دیباج

امیرالمؤمنین عليه السلام در فرازی از خطبه معروف به خطبه دیباج فرمود:

«تَعَلَّمُوا كِتَابَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الْحَدِيثِ وَأَبْلَغُ الْمُوعِظَةِ وَتَمَمَّهَوُا فِيهِ فَإِنَّهُ رِبِيْعُ الْقُلُوبِ وَاسْتَشْفُوا بِنُورِهِ فَإِنَّهُ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَأَحْسِنُوا تِلَاوَتَهُ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الْقِصَصِ، وَإِذَا قُرئَ عَلَيْكُمُ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۰؛ نهج البلاغه: ۱۶۴، خطبه (۱۱۰)).

البته فقره اخیر که در *تحف العقول* آمده، در *نهج البلاغه* نیست، لیکن موجب ایراد و اشکال نخواهد بود؛ چرا که ابن شعبه، معاصر شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق.) و شاگرد محمد بن همام بغدادی (متوفای ۳۳۶ ق.) و استاد شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ق.) بوده است. بنابراین ابن شعبه در قرن چهارم می‌زیسته و سید رضی (۴۳۶-۳۵۵ ق.) احتمالاً بعد از ابن شعبه زندگی می‌کرده است و اصل در روایت آن است که ابن شعبه روایت کرده و سید رضی به دلیل بلاغی بودن *نهج البلاغه* آن را انتخاب نکرده است. از اینکه تعبیر به «أَحْسِنُوا تِلَاوَتَهُ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الْقَصَصِ» کرده است، معلوم می‌شود که قرائت را مفروغ‌عنه گرفته و تنها به تحسین تلاوت پرداخته است که خود دلیل بر وجوب قرائت است؛ به خصوص تعلیل «أحسن القصص»، مشعر به وجوب قرائت است.

۶-۲-۱. روایت حرّیز

«عَلِيُّ [بن إبراهيم] عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: "الْقُرْآنُ عَهْدُ اللَّهِ إِلَى خَلْقِهِ فَقَدْ بُنِيَ لِلْمَرْءِ الْمُسْلِمِ أَنْ يُنْظَرَ فِي عَهْدِهِ وَأَنْ يَقْرَأَ مِنْهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ حَمْسِينَ آيَةً"» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۲/۶۰۹).

سند روایت صحیح است. دلالت روایت نیز مشکلی ندارد؛ چون صراحت در نظر و قرائت ۵۰ آیه دارد. تعبیر به «ینبغی» حداقل دلالت بر مطلوبیت مطلقه دارد. در ادامه خواهیم گفت که «ینبغی» به باور برخی از فقها، ظهور در وجوب دارد و بر این مبنا، این روایت مفید وجوب نظر در قرآن و قرائت آن است.

در این روایت، تعبیر به «ینبغی» وجود دارد که باید مفهوم‌شناسی شود. هرچند این مسئله نیاز به بررسی‌های تفصیلی دارد، ولی چون مجال آن نیست، به اجمال بسنده می‌شود. تعبیر «ینبغی» در متون قرآنی و روایی، بیانگر طلب امر ممدوح و محمود است؛ خواه به صورت ایجابی، مانند: «ینبغی أن يفعل، وینبغی أن لا یتُرك»، یا به صورت سلبی، مانند: «لا ینبغی أن يفعل، ولا ینبغی أن یتُرك». مشهور فقها نیز قائل‌اند که واژه «ینبغی» در استحباب و «لا ینبغی» در کراهت کاربرد دارد. در حقیقت دو اصل اولی در اینجا با توجه به دو دیدگاه تأسیس شده است:

۱. اصل در «لا ینبغی» ظهور در کراهت است، مگر دلیلی بر وجوب در میان باشد،

که نظر برخی از معاصران است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴: ۳/۳۸۱). طبیعتاً اصل در «ینبغی» نیز استحباب خواهد بود، مگر دلیلی بر اراده وجوب در بین باشد.

۲- اصل در «لا ینبغی» ظهور در حرمت است، مگر قرینه بر غیر وجوب وجود داشته باشد، و اصل در «ینبغی» نیز وجوب است، مگر قرینه بر اراده استحباب در بین باشد. در بخش نخست این اصل، تصریح برخی از فقها وجود دارد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۲۲/۶) که بنا بر این نظر، روایت مفید وجوب نظر و قرائت است.

آنچه از نقل و بررسی روایات حاصل شد، این است که روایات نه تنها منافاتی با وجوب قرائت ندارند، بلکه به نوعی مؤید و حتی در کنار قرآن، دلیل بر وجوب قرائت می‌باشند.

۳-۱. نظریه مختار

با توجه به آنچه از فرایند استنباط، استدلالات قرآنی و روایی گذشت، به نظر می‌رسد نظر قائلان به وجوب قرائت قرآن به صورت مطلق اقوی است؛ چرا که این معنا، موافق حمل کلمه قرآن بر قرائت و مطابق کاربرد خطاب بر ظاهر لفظ و حقیقت معناست، برخلاف اقوال دیگر که استعمال لفظ در «بعض ما وضع له» یا «غیر ما وضع له» یا مجاز بدون قرینه است. از سوی دیگر، اجماع بر حصر قرائت در صلاة، یا عدم وجوب قرائت در غیر نماز نداریم، بلکه تنها اجماع بر وجوب قرائت در نماز داریم. از این رو می‌گوییم: مراد از قرائت در فقره کریم «فَاقْرَؤُوا مَا تَسْرَمِنَ الْقُرْآنِ» مطلق قرائت قرآن در خارج از نماز است.

تناظر آیات صدر و ذیل سوره نیز مؤید همین معناست؛ چرا که طبق آیات نخستین، قیام لیل و تلاوت قرآن بر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واجب بوده است. برخی از مؤمنان نیز در برنامه قیام لیل با پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همراهی می‌کردند: «وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ». خداوند می‌دانست که امت استطاعت این کار را ندارند: «عَلِمَ أَنْ لَنْ نُحْصُوهُ»؛ لذا به آن‌ها تخفیف داد: «فَقَاتَبَ عَلَيْهِمْ» و وجوب نماز شب را برداشت و با انشاء امر «فَاقْرَؤُوا مَا تَسْرَمِنَ الْقُرْآنِ»، قرائت قرآن را به قدر میسور، جایگزین آن کرد؛ یعنی به مخاطبان خود القاء کرد که به جای نافله شب، قدری قرآن بخوانند. فقرات بعد «فَاقْرَؤُوا» نیز گویای تعلیل بر این جایگزینی

است؛ یعنی در مقام بیان علت قرائت به جای قیام لیل فرمود: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَأَخْرُونَ ضُرُوبًا فِي الْأَرْضِ يَتَسَوَّوْنَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾؛ بدین معنا که چون بعضی از شما بیمارید و بیداری در شب برای مریض ناگوار است یا برخی در سفرید یا در روز با زحمت به دنبال کسب و کارید، خداوند برای آسانی و آسایش شما تکلیف نماز شب را برداشت و به جای آن قرائت بخشی از قرآن را قرار داد. از این رو، دوباره تکرار کرد: ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾، که این قدر میسور در حداقل ۵۰ آیه متعین است، گرچه بیش از آن نیز مشمول اطلاق ادله ترغیب به قرائت قرآن است.

ممکن است گفته شود که تبدیل تکلیف از نماز شب به قرائت قرآن، چه وجهی یا لطفی دارد؟ زیرا هر دو دارای مشقت‌اند و اگر آیه در مقام امتنان و تخفیف تکلیف است، باید برداشته می‌شد، نه اینکه تبدیل شود! در پاسخ باید گفت: تسهیل و تیسیر در فرهنگ قرآن به عنوان یک اصل اساسی پذیرفته شده است؛ چنان که درباره روزه رمضان برای مریض و مسافر فرمود: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره/۱۸۵)، و نیز درباره تبدیل وظیفه نمازگزار از تحصیل وضو و طهارت مائیه به تیمم و طهارت ترابیه فرمود: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ (مائده/۶). لیکن همان گونه که از آیات مشهود است، سخن از تیسیر و تسهیل است، نه تعطیل آن! و بسیار واضح است که در این تبدیل لطفی است که در اصرار بر صعوبت و مشقت تکلیف نیست.

۴-۱. ارتباط دو فقره آمره به قرائت

آیه شریفه مورد بحث، مشتمل بر دو فقره مشابه: ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ و ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾ می‌باشد. پرسشی که در اینجا مطرح است اینکه این دو فقره چه ارتباطی با هم دارند؟ آیا مفید یک معنا هستند؟ یا اینکه دو معنای متفاوت یا دو مصداق از قرائت را افاده می‌کنند؟ اکثر مفسران به این موضوع توجه نکرده‌اند؛ لیکن برخی از مفسران این نکته را مدنظر داشته و آن را به عنوان تأکید دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۹۵/۳۰). از کلام برخی نیز استفاده می‌شود که مراد از فقره نخست نماز شب یا قرائت در نماز، و مراد از فقره دوم قرائت خود قرآن در غیر نماز با حکم استحبابی است (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۱۰). به نظر می‌رسد تفاوت دیگری نیز محتمل است و آن اینکه فقره اول چون

بدل از نماز شب است، قرائت شبانه منظور است، و فقره دوم چون به عنوان امری مستقل در کنار صلاة، زکات و قرض آمده است: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾، قرائت روزانه مدنظر است؛ چنان که مختار برخی از فقهای مفسر نیز همین است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۹/۲۲۹). بنابراین فقره دوم نه تکرار فقره اول است و نه تأکید آن.

۲. برابری استنباط حکم وجوب

منظور از برابری استنباط، مباحث مرتبط با تفسیر آیه است؛ اباحتی که هر چند ممکن است هویت تفسیری مصطلح را نداشته باشند، لیکن نقش مکمل برای مباحث تفسیری دارند.

۱-۲. الزامات نظریه وجوب قرائت

با پذیرش وجوب قرائت قرآن خارج از نماز، باید به اموری ملتزم شد که مترتب بر آن است؛ از جمله:

۱. اهتمام به قرائت روزانه به عنوان یک عبادت مستقل همانند نماز.
۲. لزوم نیت قربت، قصد امتثال و قصد وجه در عبادت قرائی به عنوان یک مأموریه واجب.
۳. قضای مافات قرائت از روز قبل، به جهات حیثیت تعلیلیه، یا نیاز به امر جدید، یا نفی قضای آن.
۴. قضای کلی و تمام عیار قرائت بعد از وفات مکلف و عدم آن.
۵. امکان و جواز انجام تکلیف قرائت در هر زمان ممکن از شبانه روز، یا در شرایط زمانی خاص.
۶. امکان و جواز انجام تکلیف قرائت قرآن در هر مکان ممکن، یا در شرایط مکانی خاص.
۷. وجوب قرائت محدث به حدث اکبر، یا مستثنا بودن وی، با فرض کراهت قرائت جنب و حائض.
۸. لزوم حل مسئله نسبت به افرادی که قادر به اصل قرائت نیستند یا قادر به تصحیح

آن نمی‌باشند.

هر یک از این مباحث می‌تواند موضوع مقاله‌ای مستقل در عرصه قرائت قرآن باشد.

۲-۲. اشتراک زن و مرد در تکلیف قرائت

در فقره ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ مانند بسیاری از آیات مبین تکالیف، حقوق، کیفر، جزای دنیوی و اخروی، تعبیر مذکرانه «فاقرؤوا» به کار رفته است. در روایات از جمله روایات منقوله در باب قرائت نیز تعبیر مردانه به چشم می‌خورند؛ مانند: «عَلَيْكُمْ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ»، «عَلَيْكَ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ»، «قَارِئِ الْقُرْآنِ»، «تَعَلَّمُوا»، «تَفَقَّهُوا»، «كُلُّ مُسْلِمٍ»، «أَنْ يَنْظُرُ» و... این تعبیر ممکن است موهم اختصاص قرائت به مردان و محرومیت زنان از این مهم باشد. در دفاع از قرآن و حدیث در برابر اتهام محوری باید گفت که زبان گویشی قرآن عربی است: ﴿وَإِنَّهُ لَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/ ۱۹۲-۱۹۵)؛ ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (شوری/ ۷)؛ نیز برای دیدن تعبیر مشابه ر.ک: یوسف/ ۲؛ رعد/ ۳۷؛ نحل/ ۱۰۳؛ طه/ ۱۱۳؛ زخرف/ ۳؛ احقاف/ ۱۲). به تبع آن، زبان تشریح در قرآن و روایات نیز همان شیوه عربی است؛ یعنی بنیان در جنسیت گفتاری، همان شیوه ادب عرب است. قرآن و روایات نیز اصل را بر بی‌نشانگی کلمات و بی‌نیازی از علامت گذارده‌اند؛ نه اصل با مذکر است و نه با مؤنث. البته چون بی‌نشانگی در ادبیات با اختصاص بی‌نشانگی به مذکر، مردانه جلوه کرده است، موهم این معنا شده است که اصل مذکر بودن است. لذا می‌بینیم که ادوات به کاررفته نسبت به خداوند همگی بی‌نشانه (مردانه) است؛ در حالی که خداوند نه مذکر است و نه مؤنث، بلکه خالق مذکر و مؤنث است. به هر صورت به هنگام وضع کلمات، با اشاره به یک مصداق، واژه‌ای را وضع نموده‌اند و پس از آن برای تمایز و جلوگیری از اشتباه، علائم و نشانه‌هایی قرار داده‌اند. بر این اساس می‌بینیم در مواردی که آسوده از خطا بوده است، مانند اوصاف انحصاری زنان، به همان لفظ عاری از نشانه (صیغه مذکر) بسنده شده است؛ مانند واژه «عاقرة» در آیه ﴿وَكَاثِرَاتُ مِرْآتِي عَاقِرَاتٌ﴾ (مریم/ ۵)، و واژه «حائض» چنان که امام صادق ع فرمود: «الْحَائِضُ تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ» (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱۰۴/۳)، و واژه «طالق» چنان که فرمود:

«الطَّلَاقُ... أَنْ يَقُولَ لَهَا أَنْتِ طَالِقٌ» (همان: ۹۶/۳۶)، و واژگان «حامل، مقرب و مريض» چنان که امام باقر (ع) فرمود: «الْحَامِلُ الْمُقْرَبُ وَالْمُرْضِعُ الْقَلِيلَةُ اللَّبَنِ لَا حَرَجَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُفْطِرَا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ لِأَنَّهُمَا لَا تُطِيقَانِ الصَّوْمَ» (همان: ۱۱۷/۴). در ادبیات عرب نیز به مادر رضاعی کودک، «المرأة المرضع» گفته شده است. حتی باید گفت که تمایز بین تشبه و جمع در ادبیات نیز در همین راستا باید ارزیابی گردد. البته ممکن است در اوصاف انحصاری زنان، استثنایی هم وجود داشته باشد. موارد دیگری نیز وجود دارند که در باره مؤنث، کلمات بدون نشانه به کار رفته اند؛ از جمله: «فَأَلْبِنَانَهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْعَابِرِينَ» (اعراف / ۸۳)؛ «وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ» (یوسف / ۲۹)؛ «وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَاتِلِينَ» (تحریم / ۱۲). در آیه نخست همسر لوط، در آیه دوم زلیخا همسر عزیز مصر، و در آیه سوم حضرت مریم محور کلام هستند و هرچند با فعل مؤنث «كانت» به آن‌ها اسناد داده شده است، اما «غابرین، خاطئین و قاتئین» عاری از نشانه تأنیث اند. از جمله و صف‌های مشترک بین زن و مرد در ادبیات عرب عبارت‌اند از: عروس، عاهر (فجورکننده)، یتیم (انسان همسر از دست داده با طلاق یا مرگ)، بکر، عانس (پسر و دختر بزرگسال ازدواج نکرده)، زوج، خدن (دوست)، صدیق، مه‌دء (هدایتگر)، جُنُب، عِزْهَاء (متکبر)، كَفِيل، رَقُوب (بی‌فرزند)، عَزَب (ازدواج نکرده)، عقیم و....

البته در ادبیات عرب و قرآن، نمونه‌هایی از مردمحوری به چشم می‌خورد، لیکن در کاربردهای بعدی ویژگی مشترک به خود گرفته است؛ به گونه‌ای که از مردانه بودن ادبی فاصله گرفته است. هرچند قرآن در امور مشترک بین زن و مرد، کاربست و ساختار بی‌نشانه دارد، مانند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل / ۹۷)، اما در مواردی نیز به نحوه دیگری عمل نموده و از اشکال گونه‌گون ساختار تأنیثی که در وصف زنان تبلور دارد، برای تصریح بر اشتراک زن و مرد استفاده کرده است؛ مانند «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَاتِلِينَ وَالْقَاتِلَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِعِينَ وَالصَّانِعَاتِ وَالْمُحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْمُحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب / ۳۵) و «لِيَعْدَبَ اللَّهُ الْفَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

وكان الله غفوراً رحيمًا» (احزاب / ۷۳).

به جهت اهمیت این موضوع، در فقه قاعده‌ای تحت عنوان «قاعده اشتراک» وجود دارد که در آن از اختصاصی و یا عمومی بودن تکالیف مطرح در شریعت بحث می‌کند؛ از جمله خطابات قرآن که در مکان و زمان خاص و در رویارویی با فرد یا افراد خاصی نازل شده است، آیا مخصوص آن مکان، زمان و افراد است یا فراگیر است؟ همچنین بحث در این است که آیا تنها خطاب به مردان است یا شامل زنان نیز می‌شود؟ برخی از محققان در این باره می‌نویسند:

«از جمله قواعد فقهی، قاعده "اشترک المکلفین فی الحکم رجلاً ونساءً إلی یوم القیامة" است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۵۳/۲).

احکام الهی بر اساس قاعده اشتراک، بین همگان مشترک است؛ خواه هنگام خطاب حاضر باشند یا نباشند، مرد باشند یا زن - و حتی - معصوم باشند یا نباشند (انصاری، ۱۴۲۰: ۳۰۳/۳).

در نتیجه می‌توان گفت که اصل در تکالیف و خطابات قرآنی و روایی، از جمله: «عَلَيْكُمْ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ»، «عَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ»، «وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَنْظُرَ»، «أَحْسِنُوا تِلَاوَتَهُ»، «المرء المسلم» و نیز «اقرؤوا» و دیگر تعابیر مذکور در آیه مورد بحث و سراسر قرآن اشتراک است؛ مگر قرینه دال بر اختصاص هر یک وجود داشته باشد. بر همین اساس بعضی از قواعد پژوهان می‌افزایند: از اول بحث طهارت تا بحث دیات، هر مسئله‌ای که دلیلش مختص به شخص یا طایفه‌ای نباشد، به دلیل اشتراک فراگیر خواهد شد. برای اثبات این قاعده می‌توان به ارتکاز عموم مسلمانان مبنی بر اینکه حکم خدا برای همگان - مگر موارد استثنایی با اختلاف قیود - یکسان است، اشاره نمود. از این رو اگر کسی مسئله‌ای را از امام یا مرجع تقلید بپرسد، تردیدی نخواهد داشت که این حکم در حق وی و دیگران یکسان است؛ چرا که مهم در این باب، انطباق موضوع بر مکلف است؛ برای مثال در آیه ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران / ۹۷)، موضوع حکم استطاعت است و هر انسانی که این موضوع بر وی تطبیق نماید، مکلف است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۶۲/۲).

آری، در میان فقها و دانشمندان نمی‌توان کسی را یافت که زنان را از تکالیف

شرعی معاف بداند و آن‌ها را از دایره وظایف خارج نماید. تنها سخن در این زمینه، دلیل و نحوه اشتراک آن‌هاست. به باور برخی چون نمی‌توان از الفاظ و صیغ مذکر در قرآن و سنت، اشتراک زن و مرد در حقوق و تکالیف را دست آورد، باید به دلیل دیگری تمسک کرد (ر.ک: ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱: ۱۱۰/۲؛ فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷: ۴۶۴/۲؛ نراقی، ۱۴۱۷: ۱۲/۱۲).

۳-۲. انعقاد اجماع مانع وجوب قرائت

همان گونه که پیش از این نیز گفته شد، فاضل مقداد با استناد به فقره «فَاقْرَأُوا مَا تيسَّر مِنَ الْقُرْآنِ» و «فَاقْرَأُوا مَا تيسَّر مِنْهُ» می‌نویسد: آیه دلالت دارد بر اینکه قرائت بخشی از قرآن، واجب است و چون قرائت قرآن، در غیر نماز واجب نیست، پس مراد از قرائت واجب، همان قرائت نماز است. وی سپس در استدلال بر مدعای خود می‌افزاید: اما صغری (وجوب بخشی از قرائت قرآن) به خاطر صیغه امر است که دلالت بر وجوب دارد و اما کبری (واجب نبودن قرائت در غیر نماز) به دلیل اجماع است (سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۱۱۸/۱). بنابراین اجماع مانع از وجوب قرائت است، نهایتاً به دلیل وجود امر در «فاقرؤوا»، استحباب قرائت در خارج از نماز باقی است.

لیکن باید گفت حق این است که این ادعا، مشتمل بر دو نکته اساسی ایجابی و سلبی است. نکته ایجابی اینکه ظهور امر در وجوب را پذیرفته‌اند که مطلوب ماست. نکته سلبی اینکه تحقق این وجوب را منحصر به قرائت فاتحه و سوره در نماز دانسته و وجوب قرائت در غیر نماز را سلب کرده‌اند، با این ادعا که اجماع بر نفی وجوب در خارج از نماز منعقد است. لیکن حق این است که اجماع بر وجوب قرائت در نماز منعقد است، نه اینکه اجماع بر عدم وجوب قرائت در غیر نماز منعقد باشد.

۴-۲. عدم تعرض فقها مانع وجوب قرائت

ممکن است گفته شود عدم تعرض فقها در طول تاریخ فقه به وجوب این عمل، خود بیانگر عدم وجوب قرائت قرآن در خارج از نماز است. در پاسخ این شبهه می‌توان گفت که پذیرش این سخن، مبتنی بر قبول ارتکازی فقهای قرون اولیه مبنی بر عدم حرمت است. اما اگر کسی چنین مبنایی را نپذیرد و یا در تحقق آن تردید کند، مسئله

شکل دیگری به خود می‌گیرد؛ زیرا اتفاق یک عصر نیست، بلکه در طول بازه زمانی خاصی بود که فقهای بعدی از فقهای قبلی پیروی کرده‌اند. البته همان طور که بیان شد، این مسئله مبنایی است که در جای خود تفصیل بیشتری می‌طلبد.

۵-۲. مقدار قرائت میسور

با پذیرش وجوب قرائت خارج از صلاة، سخن در این است که مقدار میسور روزانه چقدر است؟ آیا بدین معناست که انسان در هر حالت، در هر زمان و مکانی که فراغت کاری پیدا کرد، قرآن بخواند؟ در خود قرآن به این مسئله اشارتی نشده است و طبعاً باید از طریقی دیگر پی‌گیر موضوع شد. با مراجعه به روایات می‌توان گفت که قرائت ۵۰ آیه متعین و ترجیحاً بعد از نماز صبح مطلوب است. با نگاهی مجدد به برخی روایات قبلی ملاحظه می‌شود که امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیت به محمد بن حنفیه فرمود:

«عَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ ... فَإِنَّهُ عَهْدٌ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَيَّ خَلَقَهُ فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيَّ كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَنْظُرَ كُلَّ يَوْمٍ فِي عَهْدِهِ وَلَوْ خَمْسِينَ آيَةً» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۸/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷۰۴/۹).

سند روایت بنا به نقل مشیخه صدوق عبارت است از: «محمد بن علی (صدوق)، عن أبيه علي بن الحسين (ابن بابويه)، عن سعد بن عبدالله، عن إبراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى الجهني» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۶/۲ و ۵۱۳/۴). همان طور که قبلاً گفته شد، این روایت به لحاظ اعتبار، حسن کالصحيح است (همان: ۴۵۷/۴). آیه الله خویی نیز می‌نویسد: گرچه طرق شیخ به حماد بن عیسی ضعیف است، اما طرق صدوق صحیح است (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۰/۶). به هر صورت، این روایت با تعبیر «فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيَّ كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَنْظُرَ كُلَّ يَوْمٍ فِي عَهْدِهِ وَلَوْ خَمْسِينَ آيَةً»، از یک سو مفید و خوب نظر در ۵۰ آیه است و از سوی دیگر، نظر در قرآن مستلزم قرائت آن است.

روایت دیگر، روایت حریر از امام صادق علیه السلام است:

«الْقُرْآنُ عَهْدٌ مِنَ اللَّهِ إِلَيَّ خَلَقَهُ فَقَدْ يَتَّبِعُنِي لِلْمَرْءِ الْمُسْلِمِ أَنْ يَنْظُرَ فِي عَهْدِهِ وَأَنْ يَقْرَأَ مِنْهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ خَمْسِينَ آيَةً» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۶۰۹/۲).

سند روایت عبارت است از: «علی بن ابراهیم [بن ابراهیم] عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيرٍ»، که

سند صحیح است. دلالت روایت نیز مشکلی ندارد، چون صراحت در نظر و قرائت پنجاه آیه دارد. تعبیر به «ینبغی» حداقل دلالت بر مطلوبیت مطلقه دارد.

در کنار این دو روایت، روایت سومی بیان می‌کند که بعد از نماز صبح ۵۰ آیه خوانده شود، مانند روایت معمر بن خلاد از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام:
 «يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ إِذَا أَصْبَحَ أَنْ يَقْرَأَ بَعْدَ التَّغَيْبِ خَمْسِينَ آيَةً» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۸/۲، حرز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۶).

سند روایت عبارت است از: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حُكَيْمٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ عَنِ الرَّضَا علیه السلام». این سند صحیح و معتبر است. جمع بین روایات نیز اقتضا می‌کند که گفته شود: حداقل میزان قرائت روزانه به نحو وجوب یا استحباب، پنجاه آیه است. نظر صریح برخی مفسران بر مقدار ۵۰ آیه است (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲۶۲/۷). بر اساس روایت رضوی علیه السلام ترجیحاً این قرائت پس از تعقیب نماز صبح انجام شود.

بغوی از انس بن مالک نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:
 «مَنْ قَرَأَ خَمْسِينَ آيَةً فِي يَوْمٍ أَوْ فِي لَيْلَةٍ لَمْ يُكْتَبْ مِنَ الْغَافِلِينَ، وَمَنْ قَرَأَ مِائَةَ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْقَاتِنِينَ، وَمَنْ قَرَأَ مِائَتِي آيَةٍ لَمْ يُحَاجَّهُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ قَرَأَ خَمْسَمِائَةَ آيَةٍ كُتِبَ لَهُ قِنطَارٌ مِنَ الْأَجْرِ» (بغوی، ۱۴۲۰: ۱۷۱/۵).

بر اساس این روایت، قرائت حداقل ۵۰ آیه موجب خروج از وادی غفلت است که گام نخست در ایمان و معرفت و عمل است.

باید به این نکته توجه داشت کسانی که معتقدند مراد آیه، قرائت در نماز یا قرائت در نماز شب مراد است نیز مقدار میسور را تبیین کرده‌اند. شافعی و مالک به فاتحه‌الکتاب بسنده کرده‌اند و ابوحنیفه به سه آیه بلکه آیه واحده اکتفا نموده است (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۴/۲۰ و ۵۸). قرطبی نیز که خود مالکی است، قول مالک را ترجیح داده (همان) و درباره نماز شب با استناد به روایت نبوی: «مَنْ قَامَ بَعَثَرِ آيَاتٍ لَمْ يَكْتَبْ مِنَ الْغَافِلِينَ وَمَنْ قَامَ بِمِائَةِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْقَاتِنِينَ، وَمَنْ قَامَ بِأَلْفِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْمُقْنَطِرِينَ» (ابوداود سجستانی ازدی، ۱۴۳۰: ۵۴۵/۲)، گفته است که دست کم ۱۰ آیه باید خوانده شود.

بر اساس آنچه گذشت، این شبهه که گفته‌اند: «وقتی مسمای قرائت در نماز محقق شد، دیگر جایی برای وجوب قرائت در غیر نماز باقی نمی‌ماند»، نیز پاسخ داده شد؛ زیرا آنچه مسلم است این است که آیه دلالت می‌کند بر وجوب قرائت بخشی از قرآن نه بیشتر. در اینجا این نکته را نیز می‌افزاییم که وجوب قرائت در نماز بر اساس ادلهٔ مبین اجزا و شرایط نماز، امری مستقل است. وجوب قرائت قرآن خارج از نماز به دلیل ظهور آیه نیز خود امری مستقل است و هر تکلیفی تأدیه خود را می‌طلبد و تداخل قرائت واجب در نماز با تکلیف مستقل بیرون از آن، نیازمند دلیل است که وجود ندارد. اگر گفته شود تحقق مسمای اقل قرائت مثل یکی دو آیه، کفایت از تکلیف فراتر از آن می‌کند، می‌گوییم: اگر مراد اقل میسور است که مدعای ما ثابت است و اگر کمتر از مقدار میسور مراد است، با «ما تیسر» سازگار نیست.

ممکن است گفته شود که در روایات، کمتر از ۵۰ آیه نیز وارد شده است؛ لذا قدر میسور بر ۱۰ آیه منطبق است نه ۵۰ آیه. در پاسخ باید گفت که گرچه برخی روایات مثل روایت سعد بن طریف از امام باقر علیه السلام: «مَنْ قَرَأَ عَشْرَ آيَاتٍ فِي لَيْلَةٍ، لَمْ يُكْتَبْ مِنَ الْعَافِينَ...» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۶۱۲/۲)، مشتمل بر ۱۰ آیه است. لیکن امثال این روایت نمی‌تواند مانع از ۵۰ آیه شود؛ زیرا:

اولاً سند روایت^۱ به دلیل محمد بن مروان ضعیف است.

ثانیاً این روایت در مقام بیان حداقل مراتب انس با قرآن است که انسان مؤمن را از غفلت خارج کند و در مقام بیان تکلیف انسان نسبت به قرائت قرآن نیست؛ لذا در ادامه روایت آمده است:

«وَمَنْ قَرَأَ خَمْسِينَ آيَةً، كُتِبَ مِنَ الدَّاكِرِينَ، وَمَنْ قَرَأَ مِائَةَ آيَةٍ، كُتِبَ مِنَ الْقَاتِبِينَ...».

ثالثاً مفاد روایت مربوط به قرائت شبانه است که مقوله دیگری غیر از تکلیف روزانه قرائت قرآن است که خود می‌تواند یک امر استحبابی به شمار آید.

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَالْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ جَمِيعًا، عَنِ الثَّوْرِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ».

نتیجه‌گیری

با توجه به فرایند استنباط از آیه و بحث‌های روایی، نتیجه‌گیری می‌شود که قرائت روزانه قرآن، فراتر از قرائت مکرر حمد و سوره در نمازهای واجب و مستحب است و این برداشت، بر اساس حمل طبیعی کلمه قرآن بر مصحف شریف و مطابق با کاربرد ظاهر لفظ و حقیقت معنای آن است. اما دیدگاه‌های دیگر در این مقوله، منتهی به استعمال لفظ در بعضی موارد وضع له یا غیر ما وضع له بدون دلیل معتبر، و یا مجاز بدون قرینه می‌شود. در پاسخ به ادعای اجماع به عنوان مانع احتمالی در مسیر برداشت و جوب از آیه «فاقرؤوا» گفته شد که اجماعی بر حصر قرائت در صلاة وجود ندارد، بلکه آنچه محقق است، اجماع بر وجوب قرائت در نماز است، نه اجماع بر عدم وجوب قرائت در خارج از نماز. ارتباط آیات اول سوره با آیه آخر نیز مؤید همین معناست و در حقیقت، قیام لیلی که در ابتدا برای مؤمنان امضا شد، بعد از مدت زمانی برداشته شد و با خطاب «فَاقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ»، قرائت قرآن به قدر میسر جایگزین آن شد؛ یعنی به جای انجام نافله شب، بخشی از قرآن را بخوانند. فقرات بعد از «فاقرؤوا» نیز گویای تعلیل بر این جایگزینی و جمله «فَاقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» نیز تأکیدی بر این امر است و در نهایت بر اساس روایات باب قرائت، قدر میسر در حداقل ۵۰ آیه متعین است.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ ق.
۳. ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان بن احمد، الاحسان فی تفریب صحیح ابن حبان، ترتیب الامیر علاءالدین علی بن بلبان الفارسی، تحقیق و تعلیق شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۸ ق.
۴. ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن مالک، محمد بن محمد، شرح الفیة ابن مالک لابن النازم، چاپ دوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۲ ش.
۶. ابوداود سجستانی ازدی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، تحقیق شعیب ارنؤوط و محمد کامل قره بللی، بیروت، دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ ق.
۷. آلبانی، محمد ناصرالدین، صحیح الترغیب و الترهیب، ریاض، مکتبه المعارف للنشر و التوزیع، ۱۴۲۱ ق.
۸. انصاری، محمد علی، الموسوعة الفقهية الميسرة، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۹. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۰. بغوی، ابومحمد حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر بغوی)، تحقیق عبدالرزاق المهدي، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. حسن، عباس، النحو الوافی مع ربطه بالاسالیب الرفیعة و الحیة اللغویة المتجدده، چاپ دوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۷ ش.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، الحج فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم، مؤسسه امام صادق ﷺ، ۱۴۲۴ ق.
۱۴. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۱۵. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تحقیق سید محمد قاضی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. فخرالمحققین حلی، ابوطالب محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، تحقیق کرمانی، اشتهاردی و بروجردی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی ﷺ، ۱۴۰۶ ق.

۲۲. کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. موسوی بجنوردی، سید محمد حسن، *القواعد الفقهیه*، تحقیق محمد حسین درایتی و مهدی مهریزی، قم، الهادی، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *فقه استدلالی*، تقریر جمعی از بزرگان و اساتید، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۲۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، مشهد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۷ ق.

وقف عمل انسان

از دیدگاه امامیه*

□ رحمت‌الله کریم‌زاده^۱

چکیده

تحقق وقف در اموال و اعیان خارجی مورد اتفاق است؛ اما نسبت به وقف منافع و حقوق اختلاف نظر است. یکی از مواردی که نسبت به آن اختلاف است، وقف بخشی از اعمال انسان حرّ به صورت موقت یا دائم می‌باشد. این بحث تا آنجا که مورد بررسی قرار گرفته، به صراحت در سخنان فقهای امامیه به چشم نمی‌خورد. عدم طرح آن در میان فقهای امامیه شاید به دلیل تنافی ظاهری آن با شرایطی باشد که آنان برای وقف قائل شده‌اند.

هدف: از آنجا که دامنه مباحث وقف امروزه گسترش یافته است و مصادیق جدید فراوانی برای آن معرفی شده یا قابل تعریف است، لازم است بازنگری جدیدی در موضوع وقف و شرایط آن صورت گیرد.

روش: نوشتار حاضر در پی آن است که به صورت توصیفی - تحلیلی مسئله «وقف عمل انسان حرّ» به صورت موقت یا دائمی را مورد واکاوی قرار دهد.

نتیجه: این تحقیق روشن می‌سازد بر اساس تعریفی که از وقف با توجه به شرایط امروز می‌توان ارائه داد، این نوع وقف صحیح بوده و از مصادیق وقف صحیح قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: وقف، عمل، انسان حرّ، موقت، دائم.

مقدمه

وقف یکی از مسائل مهم فقهی است که نقش اساسی در حوزه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دارد. در اهمیت وقف از نگاه شرع همین بس که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«هر گاه فرزند آدم بمیرد، ارتباط او با کارهایی که انجام داده است، قطع می‌شود، جز در سه مورد: صدقه جاریه، علم نافع و فرزند صالحی که برای او دعا کند» (قشیری نیشابوری، ۱۳۷۵: ۵/۱۲۵۵).

همچنین امام صادق علیه السلام فرمود:

«سه چیز است که حتی بعد از مرگ، انسان با آنها در ارتباط است: صدقه‌ای که در زمان حیاتش آن را جاری ساخته است تا قیامت جریان دارد، موقوفه‌ای که به ارث برده نشود یا سنتی که به آن عمل می‌کرده و بعد از او نیز بدان عمل می‌شود یا فرزند صالحی که برای او طلب استغفار کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶/۷).

وقف به چند اعتبار قابل تقسیم است. از یک حیث به وقف عام و وقف خاص، از حیثی دیگر به وقف مؤبد و وقف منقطع (موقت)، و از جهت سوم به وقف اموال و اعیان و وقف منافع و حقوق تقسیم می‌شود. یکی از مصادیق وقف منافع، وقف بخشی از اعمال انسان حرّ یا به تعبیر برخی، وقف زمان معینی از عمر انسان به انجام امور خیر است. آنچه این نوشتار در پی آن است، بررسی توصیفی - تحلیلی مسئله «وقف موقت عمل» انسان حرّ می‌باشد. این تحقیق روشن می‌سازد که بر اساس نگاه جدید به وقف، می‌توان صحت این نوع وقف را اثبات کرد.

معنای لغوی وقف

واژه «وقف»، مصدر فعل «وقَفَ» است که در *المعجم الوسیط* چندین معنا برای

آن نقل شده است که عبارت‌اند از: سکون بعد از حرکت؛ مشاهده و آگاهی از شیء؛ تردید و شک؛ حبس (مجمع اللغة العربية، ۱۴۲۵: ۱۰۵۱/۲). وقف در *المصباح المنیر* چنین تعریف شده است: «وقفت الدار وقفاً؛ حبستها فی سبیل الله» (فیومی مقری، بی‌تا: ۳۹۱/۲). ابن منظور در تعریف وقف می‌گوید: «وقف الأرض علی المساکین... وقفاً؛ حبسها» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۹/۹).

معنای اصطلاحی وقف

شیخ طوسی و ابن ادریس حلی وقف را به «تحبیس الأصل و تسبیل المنفعة» تعریف نموده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۶/۳؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۱۵۳/۳). وقف از نگاه شهید اول عبارت است از «صدقه جاریه» که ثمره آن «تحبیس اصل و اطلاق منفعت» می‌باشد (عاملی جزینی، ۱۴۱۷: ۲۶۳/۳). شهید ثانی و دیگر فقهای امامیه، وقف را به «تحبیس اصل و اطلاق منفعت» و یا به «تحبیس اصل و تسبیل ثمره» تعریف کرده‌اند (عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۱۶۳/۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۰۹/۵؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۷/۹؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳/۲۸). امام خمینی در تعریف وقف می‌فرماید: «تحبیس العین و تسبیل المنفعة» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۶۳/۲). محقق خویی نیز تعریف «تحبیس الأصل و تسبیل المنفعة أو الثمرة» را برگزیده است (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۱/۲). تمام تعریف‌هایی که توسط فقهای امامیه از وقف ارائه شده است، به نوعی مبتنی بر حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمود: «حَبَسَ الْأَصْلَ وَسَبَّلَ الثَّمَرَ» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۷/۱۴).

آنچه از تمام این تعریف‌ها به دست می‌آید، اتفاق نظر فقها بر این امر است که در وقف باید چیزی دارای قوام و پایداری باشد تا منافع حاصل از آن، در اختیار موقوف‌علیهم قرار گیرد و آن‌ها بتوانند از منافع آن شیء بهره‌مند شوند. طبعاً اگر چیزی که وقف می‌شود، از ثبات و قوام برخوردار نباشد، وقف آن صحیح نیست. بر این اساس، شیء وقفی می‌تواند عین خارجی یا هر چیز دیگری باشد که از هویت ثابتی برخوردار است، هر چند آن هویت، یک حیثیت معنوی یا اعتباری باشد که قوام به منشأی ثابت داشته باشد. این برداشت می‌تواند با تعریف وقف به «تحبیس الأصل و تسبیل المنفعة» سازگاری داشته باشد. پس معیار در وقف، تحبیس العین نیست، بلکه وجود چیزی

پایدار است که منشأ صدور منفعت و بهره‌مندی از آن بشود؛ خواه آن منشأ عین باشد یا هر چیز دیگری که از ثبات برخوردار است.

اقسام وقف به اعتبار زمان

وقف به اعتبار زمان به دو قسم تقسیم می‌شود: وقف مؤبد و وقف منقطع. وقف مؤبد نیز دو قسم است: تملیکی و فکّ ملک. وقف منقطع نیز دو قسم است: یا مقید به زمان می‌شود، مثل وقف یک ساله یا ده ساله و... یا مقید به امر زمانی می‌شود، مانند وقف بر فلان شخص یا فلان نسل که بعد از آن نسل، دیگر وقف نباشد، یا به تعبیر دیگر، وقف بر کسانی باشد که غالباً منقرض می‌شوند. طبعاً از جمله مصادیق وقف منقطع، وقف موقت است و آن عبارت است از مقید شدن وقف به زمان یا مدت معین، که هر وقت آن زمان یا مدت منقضی شد، وقف هم به پایان برسد. آنچه در میان فقهای شیعه مطرح است، تحت عنوان «وقف علی من ینقرض» یا «وقف منقطع» می‌باشد، اما عنوانی به نام وقف موقت که به تفصیل از آن بحث شده باشد، به چشم نمی‌خورد. فقها بر بطلان وقف مقید به زمان اتفاق نظر دارند، هرچند آن را تحت عنوان «حبس» صحیح می‌دانند. البته «حبس» در نزد فقهای شیعه به عنوان یک عقد مستقل به شمار می‌آید و آن را قسمی از عقد وقف تلقی نمی‌کنند. در هر صورت، مشهور فقها قائل به صحت وقف منقطع شده‌اند.

علامه حلی در مورد وقف منقطع فرموده است:

«اگر وقف بر افرادی که معمولاً انقراض پیدا می‌کنند شده باشد، ... دو دیدگاه در بین علماء وجود دارد: یکی صحت است و دومی بطلان، مورد اعتماد من اولی است» (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۴۳۳).

ایشان شرط ابدی بودن و دوام وقف را از مقومات وقف نمی‌دانند. از عبارت محدث بحرانی به روشنی به دست می‌آید که وقف منقطع (که به نوعی همان وقف موقت است)، صحیح شمرده شده است (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۳۹/۲۲). شیخ انصاری نیز صحت وقف منقطع را به نوعی به مشهور نسبت می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۴). صاحب کتاب *غایة الآمال* نیز به صراحت قول به صحت وقف منقطع را

برگزیده است (مامقانی، ۱۳۱۶: ۴۵۴/۳). میرزای نائینی دو دلیلی را که بر بطلان وقف منقطع اقامه شده، رد می‌کند و هیچ یک را شایسته استدلال نمی‌داند (غروی نائینی، ۱۴۱۳: ۴۰۶/۲). البته ایشان در جایی دیگر، وقف مقید به زمان را باطل می‌داند، ولی قائل به صحت وقف علی من ینقرض (وقف منقطع) می‌باشد (همو، بی‌تا: ۳۵۴/۱). سید یزدی نیز وقف منقطع را صحیح می‌داند ولی همچون عمده فقهای شیعه، بین وقف منقطع و وقف موقت فرق گذاشته است و در عین حال، قائل است که دلیلی جز اجماع بر بطلان وقف موقت وجود ندارد و اجماع نیز از نظر ایشان، مخدوش است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴: ۱۹۳/۱). امام خمینی نیز وقف منقطع را صحیح می‌داند (موسوی خمینی، بی‌تا: ۶۵/۲) و سخن ایشان در مورد صحت وقف منقطع، صراحت دارد و دلیل آن را نیز عدم شرط بودن دوام در وقف می‌داند (همو، ۱۴۲۱: ۲۶۲/۳).

از آنچه راجع به وقف منقطع ذکر شد، به دست می‌آید که وقف منقطع از نگاه مشهور فقهای شیعه صحیح است؛ اما وقف موقت در قالب وقف، باطل می‌باشد، هرچند در قالب حبس، صحیح است. اما می‌توان گفت که تفاوتی بین وقف مقید به زمان و وقف منقطع یا مقید به زمانیات وجود ندارد و هر دو عملاً به لحاظ زمان، محدود هستند. تنها تفاوتی که وجود دارد، در یکی قید زمان ذکر شده و در دیگری قید زمان نیامده است؛ ولی همان قید با بیان دیگری ذکر شده است. به نظر می‌رسد این مقدار تفاوت، عملاً سبب تفاوت حکم آن‌ها نمی‌شود و مشمول ادله صحت وقف می‌باشد.

پس از تعریف وقف و بیان اقسام آن، روشن شدن مسئله «وقف موقت عمل انسان حرّ»، متوقف بر توضیح چند امر است.

چیستی «عمل»

«عمل» در لغت عبارت است از هر کاری که از روی قصد انجام می‌شود و اخص از فعل است؛ زیرا فعل به حیوانات که فعل از آن‌ها بدون قصد صادر می‌شود نیز نسبت داده می‌شود، اما عمل به آن‌ها نسبت داده نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۷).

عمل دارای انواعی است:

۱. عمل یدی: عملی است که مترتب بر تلاش‌های جسمانی و اعضای بدنی انسان می‌شود، و آن هم یا به صورت انفرادی و یا به صورت جمعی است.
 ۲. عمل و کار فکری: عملی است که بر تلاش عقلی و فکری مترتب می‌شود و این خود دو قسم است: انفرادی، جمعی.
- عمل در فقه مفهوم وسیعی دارد و کار اجیر و کارگری خاص را که برای شخص یا مؤسسه خاصی اجیر می‌شود، در بر می‌گیرد؛ مانند عمل کارمند یا کارگر. همچنین شامل عمل اجیر و کارگری می‌شود که برای افراد مختلفی کار می‌کند؛ مانند خیاط و نجار. نیز عمل شامل کارهای فکری و ذهنی انسان، همچون تدریس، طبابت، مهندسی و حقوق و مالکیت معنوی و فکری می‌شود. پس عمل در واقع عبارت است از: هر تلاش بدنی یا ذهنی مقصود و منظم صادره از انسان برای ایجاد منفعتی مشروع به صورت انفرادی یا جمعی.

صدق منفعت بر «عمل حرّ»

بی‌تردید عمل انسان حرّ از منافع به شمار می‌آید و همه فقها بر آن اتفاق نظر دارند و در باب مضاربه، مزارعه، اجاره، مساقات، جعاله و... مورد معامله قرار می‌گیرد و همچنین در باب نکاح می‌تواند مهر قرار داده شود؛ هرچند برخی از فقها همچون شیخ انصاری در باب بیع، نسبت به عوض قرار گرفتن عمل انسان حرّ، قیدی به آن افزوده‌اند مبنی بر اینکه عمل انسان حرّ در زمانی می‌تواند جزء منافع باشد و عوض در بیع قرار بگیرد که قبل از معاوضه، مال بر آن صدق کند (انصاری، ۱۴۱۵: ۸/۳). محقق نائینی می‌گوید:

«... منفعتی که در بیع عوض قرار می‌گیرد، فرقی ندارد که منفعت اموال یا عمل حرّ باشد (غروی نائینی، ۱۳۷۳: ۴۱/۱).

آخوند خراسانی می‌نویسد:

«هیچ اشکالی نیست که عمل حرّ از اموال به حساب می‌آید» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶:

سید یزدی نیز در ذیل کلام شیخ انصاری در باب عمل حرّ می گوید:
 «به نظر ما، عمل حرّ مطلقاً از منافع است و مال محسوب می شود» (طباطبایی یزدی،
 ۱۴۲۱: ۵۵/۱).

محقق اصفهانی نیز عمل حرّ را از منافع می داند (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۱۵/۱). امام
 خمینی نیز مال بودن عمل حرّ را قبل از معاوضه برای اینکه بتواند در بیع عوض قرار گیرد،
 معتبر نمی داند و همین که بعد از معاوضه نیز بر آن صدق مال کند، کافی می شمارد
 (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۳۶/۱). محقق خویی می فرماید:
 «عمل حرّ مال و منفعت به شمار می آید مطلقاً؛ خواه قبل از معاوضه مال باشد یا نه»
 (موسوی خویی، بی تا: ۳۳/۲).

چیستی مال و صدق آن بر عمل انسان حرّ

در تعریف مال چنین گفته شده است:

«هر چیزی که مالک آن هستی، مال به شمار می آید» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۳۵/۱۱).

همچنین در جای دیگر آمده است:

«مال در اصل از ملکیت طلا و نقره گرفته شده است، سپس بر هر چیزی که از اعیان
 خارجی در اختیار گرفته می شود و به ملکیت درمی آید، مال گفته شده است»
 (طریحی، ۱۴۱۶: ۴۷۵/۵).

اما در مورد معنای اصطلاحی «مال»، عمده فقها تعریف خاصی از مال ارائه نداده

و فقط به ذکر برخی از خصوصیات آن اکتفا نموده اند. صاحب جواهر فرموده است:
 «بیع چیزی که منفعت قابل اعتنایی نداشته باشد، صحیح نیست؛ زیرا در تعریف
 اموال قرار نمی گیرد» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۳/۲۲).

از ظاهر سخنان شیخ انصاری نیز استفاده می شود که مال عبارت است از چیزی که
 دارای منفعت عقلایی بوده، به شرط اینکه از نگاه شارع نیز آن منفعت حلال باشد
 (انصاری، ۱۴۱۵: ۹/۴).

امام خمینی در تعریف مال می فرماید:

«مال چیزی نیست جز آن چیزی که مورد رغبت عقلاست و خواهان آن می‌باشند و در ازاء آن چیزی می‌پردازند» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۳۷/۱).

نیز می‌فرماید:

«عمل حرّ مال به شمار می‌آید؛ چرا که مورد رغبت عقلاست و فرقی از حیث مال بودن بین عمل حرّ و عمل عبد وجود ندارد» (همان).

تعریف محقق خوبی نیز چنین است:

«مال عبارت است از چیزی که عقلا در ازاء آن چیزی پرداخت می‌کنند... روشن است که این معنا، هم شامل عین خارجی می‌شود و هم منفعت؛ زیرا بدیهی است که منفعت از امور مهمی به شمار می‌آید که مورد رغبت عقلاست» (موسوی خوبی، بی‌تا: ۳۲/۲).

ایشان در جای دیگر فرموده است:

«و اما مال در نزد شرع: پس مالیت هر چیزی به اعتبار وجود منافع حلال در آن می‌باشد؛ در نتیجه، نبودن منفعت حلال در شیء (مانند خمر و خنزیر)، مال به حساب نمی‌آید» (همان: ۴/۲).

مظفر در حاشیه بر مکاسب می‌گوید:

«عمل انسان... فی حدّ ذاته مال محسوب می‌شود ولو اینکه مال کسی نباشد» (مظفر، بی‌تا: ۳۳/۱).

بنابراین از دیدگاه عمده فقهای امامیه، مال بر منافع از جمله عمل حرّ صدق می‌کند. نهایت، گاهی مقصود از منافع، ثمرات و فواید اعیان خارجی است که خود منافع از عینیت برخوردارند، همچون غلات و میوه‌های درختان. تردیدی نیست که بر این نوع منافع، مال اطلاق می‌شود. آنچه که مورد اختلاف است، منافع غیر عینی است؛ مانند استفاده از مرکب، سکنای خانه، حق اختراع و عناصر معنوی در بحث تجارت.

بررسی فقهی وقف عمل موقت از دیدگاه فقهای امامیه

پس از روشن شدن معنای عمل و انواع آن، می‌توان وقف «عمل موقت» را چنین

تعریف کرد:

«حس موقت کار جسمانی یا فکری که موجب ایجاد منفعتی مشروع در جهت خیر شود، خواه به شکل انفرادی باشد یا غیر انفرادی، وقف عمل نامیده می‌شود» (الرفاعی، ۱۴۲۷: ۱۶).

عمده مانعی که در وقف منافع به طور عام، و وقف موقت یا مؤبد عمل انسان حرّ به طور خاص، از دیدگاه فقهای امامیه وجود دارد، ناشی از برخی شرایطی است که آنان برای وقف و شیء موقوف قائل شده‌اند که عمده آن‌ها عبارت‌اند از:

مالیت داشتن شیء موقوفه

از شرایط اساسی هر معامله‌ای از جمله وقف، مالیت داشتن است. شهید ثانی می‌فرماید:

«از شرایط چیزی که وقف می‌شود آن است که عین خارجی، مملوک و از چیزهایی باشد که با استفاده از آن، عین آن باقی باشد و از بین نرود...» (عاملی جبعی، ۳۱۸/۵).

شیخ انصاری یکی از شرایط صحت بیع را مالیت داشتن مضمن و ثمن می‌داند (انصاری، ۱۴۱۵: ۹/۴). وقف نیز از عقود به شمار می‌آید، طبعاً از شرایط صحت وقف، مالیت داشتن شیء موقوفه است. بر این اساس، اشکال شده است که عمل انسان حرّ مال نیست، لذا وقف آن صحیح نمی‌باشد.

جواب اینکه همان طور که قبلاً گفته شد، عمل انسان حرّ ارزش مالی دارد و دلیل آن، صحت اجاره بر عمل انسان حرّ است. دلیل دیگر اینکه تقریباً همه فقهای قائل‌اند که عمل انسان حرّ می‌تواند مهر در باب نکاح واقع شود (علامه حلی، ۱۴۱۰: ۵۷۷/۲؛ سیوری حلی، ۱۴۰۸: ۲۶۸/۸؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۱۵۸/۸؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴/۳۱) و شاهد آن ماجرای ازدواج موسی ع با دختر شعیب ع است (ر.ک: قصص / ۲۶-۲۸). همچنین روایاتی هم در منابع شیعه و هم اهل سنت وجود دارند که دلالت بر جواز مهر واقع شدن عمل انسان حرّ دارند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۴۲/۲۱ و ۲۵۴). این روایات هرچند به لحاظ سندی ضعف دارند، ولی به دلیل عمل فقها، ضعف سند آن‌ها قابل جبران است.

علاوه بر آن، تعیین اینکه یک شیء مال هست یا نه، بر عهده عرف است و شارع

در باب معاملات، تعیین موضوع را به عرف واگذار نموده است؛ مگر در موارد خاصی که شارع مقدس، عرف را ردع نموده باشد. بر این اساس، باید دید که عرف چه چیزی را مال و مملوک می‌داند و چه چیزی را مال و مملوک تلقی نمی‌کند. اگر عرف چیزی را مال بداند، در صورتی که شارع آن را تخطئه نکرده باشد، به معنای امضای نظر عرف است. تردیدی نیست که عرف کار و عمل انسان حرّ را مال و مملوک می‌داند و برای آن ارزش قائل است و شاهد آن این است که انسان حرّ برای انجام کاری همچون بنایی، خیاطی و... اجیر می‌شود و در ازاء آن اجرت می‌گیرد. حال اگر عمل انسان حرّ مالیت نداشته باشد و مملوک وی نباشد، گرفتن اجرت بی‌معناست.

افزون بر این، می‌توان گفت که هرچند انسان نسبت به اعمال خود مالکیت اعتباری ندارد، ولی مالکیت تکوینی دارد. با وجود مالکیت و سلطنت تکوینی، نیاز به مالکیت اعتباری نیست. از این رو، کسانی که می‌گویند انسان، مالک اعمال خود و منافع آن نیست، سخن درستی نیست؛ زیرا درست است که مالکیت اعتباری ندارد، ولی مالکیت و سلطه تکوینی دارد و این بر مالکیت اعتباری اولویت دارد. پس از این جهت نیز اشکال وارد نیست.

برخی از فقها در بحث ضمانِ انسان آزاد قائل شده‌اند که اطلاق لفظی ادلهٔ قاعده اتلاف، قاعده ید و قاعده اضرار، منافع انسان حرّ را نیز شامل می‌شود و تفاوتی میان منافع اعمال انسان با منافع اعیان وجود ندارد و همان‌گونه که این ادله نسبت به ضمان منافع اعیان شمول دارند، ضمان منافع اعمال انسان را نیز در بر می‌گیرند؛ زیرا سیره عقلا، میان منافع و اعمال انسان با منافع اعیان فرقی نمی‌گذارد.

از این رو، برخی از فقها از جمله صاحب عروه می‌فرمایند:

«ما نمی‌پذیریم که منافع [کارهای] اشخاص آزاد، مورد ضمان نباشد، مگر با استیفاء، بلکه منافع او مورد ضمان است» (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۵۸۹/۲).

میرزای رشتی می‌گوید:

«منافع غصب‌شده انسان حرّ اگر تفویت شود، موجب ضمان است؛ زیرا از نگاه شرع و عرف، این نوع منافع، مال و یا در حکم مال به شمار می‌آیند و قاعده اتلاف مقتضی ضمان آن‌هاست» (رشتی، بی‌تا: ۱۹).

همچنین محقق نائینی و آقاضیاء عراقی در مورد ضمان منافع انسان حرّ در صورت استیفای آن می‌فرمایند:

«ظاهر این است که منافع استیفاشدهٔ انسان حرّ موجب ضمان است... چون وقتی منافع در خارج تحقق پیدا کرد، مال بر آن صدق می‌کند و قابلیت دارد که مالی در ازاء آن پرداخت شود، طبعاً مشمول قاعده اتلاف و احترام مال مسلم می‌شود» (غروی نائینی و عراقی، ۱۴۲۱: ۵۵۰).

صاحب کتاب **فقه الامام الصادق (علیه السلام)** نیز می‌گوید:

«صاحب کتاب **مفتاح الکرامه** از مقدس اردبیلی و استاد ایشان سید بحر العلوم نقل می‌کند که آن دو قائل‌اند که اگر کسی صاحب حرفه‌ای را حبس کند، ضامن منافع اوست؛ چون اگر قائل به ضمان نشویم، موجب ضرر زیادی بر او می‌گردد. این دیدگاه را صاحب کتاب **الریاض** نیز پذیرفته است. من خودم نیز این دیدگاه را انتخاب می‌کنم» (مغنیه، ۱۴۲۱: ۱۳/۵).

بنابراین مال بودن، اختصاص به اعیان ندارد و شامل منافع هم می‌شود و عمل انسان از منافع به شمار می‌آید و منافع نیز از نظر عرف، مال تلقی می‌شود و شارع هم دیدگاه عرف در مال به شمار آمدن منافع را ردع نکرده است. پس منافع قابلیت دارد که در بیع، ثمن واقع شود؛ همان طوری که عمل انسان می‌تواند ثمن در بیع قرار گیرد. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که از ناحیه شرط بودن مالیت در شیء وقف شده، اشکالی متوجه وقف عمل انسان حرّ نمی‌شود.

عین بودن مال وقفی

یکی دیگر از شرایطی که برای شیء موقوف ذکر شده است، عین بودن آن است (عاملی جزینی، ۱۴۱۷: ۲۱۸/۲؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۳۱۸/۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۵/۲۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴: ۲۰۵/۱؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ۶۳/۲). بر این اساس، وقف عمل انسان درست نیست، چون عین نیست.

در مورد این شرط نیز می‌توان گفت که عین بودن مال موقوفه موضوعیت نداشته و در صحت وقف دخالت ندارد. آنچه در باب وقف معیار تلقی می‌شود، ماندگاری و

اطلاق صدقه جاریه بر آن است. اینکه فقها در باب وقف شرط کرده‌اند که مال موقوفه باید «عین» باشد، شاید از این باب باشد که عین بودن، مصداقی ماندگار و برخوردار از ثبات است، نه اینکه «عین بودن» موضوعیت دارد. شاهدش این است که فقها با ذکر شرط عین بودن، منافع و دیون را خارج می‌دانند، از باب اینکه ماندگاری ندارد و به محض استفاده از بین می‌رود. این به معنای عدم تحقق وقف در غیر عین نیست. لذا در روایات باب وقف نیز کلمه «عین» به چشم نمی‌خورد، بلکه در سخن منقول از پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تعبیر به «حَبْسُ الْأَصْلِ» شده است. در تعبیر اکثر فقها نیز واژه «اصل» آمده است نه «عین». در احادیث منقول از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز تعبیر به «مال» شده است؛ برای مثال، در روایت علی بن مهزیار، که از اختلاف موقوف علیهم بر سر مال موقوفه سؤال می‌کند که آیا بیع آن جایز است یا نه، در پاسخ مکتوب امام عَلَيْهِ السَّلَامُ تعبیر «مال» آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶/۷).

بنابراین عمده دلیل اقامه شده بر اینکه مال موقوفه باید عین باشد، این است که منفعت با استفاده از آن مستهلک می‌شود و این منافات با عنوان صدقه جاریه و غرض از وقف دارد. اما اگر بتوان منفعت حرّ را به گونه‌ای تصویر کرد که با استفاده از آن، بقایش تضمین شود، نباید اشکالی داشته باشد. می‌توان گفت همچنان که بقای منافع اعیان خارجی به بقای خود عین است، بقای منافع انسان نیز به بقای شخص می‌باشد. تا زمانی که شخص باقی است، منافع او نیز از بقا برخوردار است. با استفاده از منافع شخص، منافع مستهلک نمی‌شود و قابل دوام است. نهایت دوام و بقای هر شیئی به حسب خودش می‌باشد. در واقع، وقف منفعت عمل انسان نوعی التزام است. این نوع التزام صورت مختلفی دارد. حال این عمل که نوعی التزام است، می‌تواند عوض داشته باشد، مانند عمل اجیر، و گاهی عوض ندارد، مانند عامل یا طیب که منفعت عمل خودش را برای مدتی وقف کند.

حال اگر خود شیء وقف نشود، بلکه فقط منافع آن وقف شود، این منافع یا در خارج از عینیت برخوردارند، مانند میوه‌جات، و یا غیر عینی هستند. منافع غیر عینی نیز یا منافع اشیاء هستند و یا منافع اشخاص. منافع اشخاص نیز یا منافع امور مادی‌اند، مانند کارهای خدماتی، و یا امور معنوی و فکری‌اند، مانند حقوق معنوی. از آنجا که بر

منافع اموال و منافع اشخاص، مال صدق می‌کند و قابلیت تملک را دارند و بقای آن‌ها نیز قابل تصویر است، وقف آن‌ها می‌تواند صحیح باشد و مانع شرعی برای آن تصور نمی‌شود. آنچه در باب وقف اهمیت دارد، منافع است نه عین. اگر عین وقف می‌شود، به اعتبار وجود منافع آن می‌باشد، وگرنه وقف عین بدون منافع صحیح نیست. پس حقیقتاً ملاک صحت وقف، وجود منفعت است. اما این منفعت باید از بقا برخوردار باشد و بقای آن به بقای موضوعش می‌باشد، هرچند خود آن موضوع، متعلق وقف قرار نگیرد. تصویر وقف منفعت به تنهایی بدون وقف موضوع یا شیء خارجی، امری معقول است و دوام منفعت وقف شده به دوام عین خارجی (هرچند خود عین وقف نشده باشد) قابل تحقق است و همین مقدار، برای صحت وقف عمل انسان حرّ که مملوک واقعی و تکوینی او می‌باشد، کافی به نظر می‌رسد و مشمول ادله اطلاقات وقف و عموماً باب عقود می‌شود. دلیلی بر بطلان وقف منفعت بدون وقف اعیان وجود ندارد.

پس از ناحیه شرط عین بودن مال وقفی، اشکالی بر وقف منافع و اعمال انسان حرّ وارد نیست. البته از ناحیه موقت بودن وقف عمل انسان حرّ، اشکال همچنان باقی است که بعداً در شرط ابدی بودن وقف مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

امکان قبض مال موقوفه

یکی دیگر از شرایطی که در وقف معتبر دانسته شده، این است که مال موقوفه باید قابلیت قبض داشته باشد. عمده فقهای امامیه این شرط را ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰: ۵۹۹؛ سیوری حلی، ۱۴۰۴: ۳۰۲/۲؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۳۱۴/۵). بر اساس این شرط، وقف عمل انسان قابل قبض نیست؛ چرا که وجود خارجی ندارد تا قابل قبض باشد؛ پس وقف آن نیز صحیح نخواهد بود.

در بررسی این شرط نیز باید گفت که توجه به مفهوم قبض می‌تواند مشکل وقف عمل را نیز برطرف کند. قبض در لغت هرچند به معنای گرفتن، اخذ (فیومی مقری، بی‌تا: ۴۴۸/۲) و انتقال از جایی به جایی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۴/۷) است، ولی معنای اصطلاحی آن در نزد فقها اعم از معنای لغوی است؛ چرا که قبض، یا در اشیای منقول است و یا غیر منقول، و قبض این دو را نباید با یکدیگر مقایسه کرد. روشن است که اشیای غیر منقول

را نمی‌توان اخذ کرد. منظور از قبض در این نوع اشیاء، استیلا و سلطه داشتن و به نوعی ایجاد حق است. در مورد قبض منافع نیز چنین است؛ یعنی داشتن حق و استیلا موقوف‌علیهم بر استفاده از منافع، و نبود مانع از بهره‌مندی آنان از منافع. طبعاً در قبض منافع و عمل کارگر نیز همان انجام کار و داشتن التزام و تعهد به انجام کار به نفع موقوف‌علیهم و بهره‌مندی آنان از منافع عمل، از نظر عرف قبض به شمار می‌آید. لذا شیخ انصاری قبض را به معنای استیلا و داشتن سلطنت عرفی معنا می‌کند (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۴۸-۲۴۷/۶)؛ همان‌سان که در مورد وقف عام، قبض آن اساساً با رفع ید از آن شیء محقق می‌شود، نه قبض عینی. پس این شرط نیز نمی‌تواند مانع وقف منفعت و عمل انسان حر باشد.

لزوم ابدی بودن وقف

شرط دیگری که فقها در باب وقف بدان قائل شده‌اند، ابدی بودن وقف است (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۱/۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۵۳/۲۸؛ طباطبایی بزدی، ۱۴۱۴: ۱۹۳/۱). مشهور بین فقها این است که در وقف، دوام شرط است و چندین دلیل بر اشتراط دوام اقامه شده است:

دلیل اول، اجماع است که از کتاب *الخلافا* شیخ طوسی و عنیه ابن زهره و *السرائر* ابن ادریس حلی نقل شده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۴۸/۳؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۵۳/۲۸). اما این اجماع مورد خدشه واقع شده است؛ به این بیان که این اجماع محتمل‌المدرک است و حجیت ندارد.

دلیل دوم عبارت است از اینکه مقتضای عقد و ماهیت وقف، دوام و ابدی بودن است و ارتکاز متشرعه این است که عقد وقف، مقتضی دوام است. در این دلیل نیز خدشه شده است به اینکه قید دوام، نه در معنای لغوی وقف لحاظ شده است و نه در معنای اصطلاحی آن. همچنین در اکثر نصوصی که در باب وقف وارد شده‌اند، لفظ «وقف» وجود ندارد تا اقتضای دوام داشته باشد، بلکه لفظ صدقه آمده است. علاوه بر این، خود واژه «وقف» نیز اقتضای دوام ندارد و از آن، دوام به ذهن تبادر نمی‌کند (مازندرانی، ۱۴۳۰: ۱۳۱).

البته باید توجه داشت که قید «ابدی بودن»، گاهی وصف وقف است و گاهی وصف عین موقوفه. آنچه که از ظاهر سخنان فقها برداشت می‌شود این است که وقف باید ابدی باشد، نه اینکه عین موقوفه باید چیزی باشد که از دوام و ابدیت برخوردار باشد. در هر صورت، چه مقصود از قید «ابدی بودن»، قید وقف باشد یا عین موقوفه، در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت:

اولاً، این شرط مورد اتفاق همه نیست و برخی از فقها با آن مخالف‌اند (اسکافی، ۱۴۱۶: ۲۳۴)، از این رو، برخی وقف موقت و منقطع را که نوعی وقف موقت به شمار می‌آید نیز تجویز کرده‌اند و همچنین وقف اشیای منقول را که از ابدیت برخوردار نیستند و عمری محدود دارند، صحیح می‌دانند.

ثانیاً، همان‌سان که در ابتدای این نوشتار بیان شد، وقف به اعتبار زمان دو قسم است: مؤبد و موقت. از جمله مصادیق وقف موقت، وقف منقطع می‌باشد که تحت عنوان «وقف علی من ینقرض» مورد بحث قرار گرفته است. شاهد بر اینکه وقف منقطع، از مصادیق وقف موقت است، سخن ابن ادریس حلی در *السرائر* است:

«و از شرایط صحت وقف این است که مؤبد باشد نه منقطع. پس اگر بگویند: این شیء را یک ساله وقف کردم، صحیح نیست» (۱۴۱۰: ۱۵۳/۳).

مشهور فقهای امامیه قائل به صحت وقف منقطع می‌باشند و وقف مقید به زمان را هرچند در قالب وقف صحیح نمی‌دانند، ولی قائل به صحت آن در قالب «حبس» شده‌اند. در هر صورت، مشهور فقها وقف منقطع را صحیح می‌دانند (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۴۳۳؛ بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۳۹/۲۲؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۴؛ مامقانی، ۱۳۱۶: ۴۵۴/۳؛ غروی نائینی، ۱۴۱۳: ۴۰۶/۲؛ همو، بی‌تا: ۳۵۴/۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴: ۱۹۳/۱؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ۶۵/۲؛ همو، ۱۴۲۱: ۲۶۲/۳). ولی می‌توان گفت که تفاوتی بین وقف مقید به زمان و وقف منقطع یا مقید به زمانیات وجود ندارد و هر دو عملاً به لحاظ زمان محدودند. تنها تفاوتی که وجود دارد، در یکی قید زمان ذکر شده است و در دیگری قید زمان نیامده است، ولی همان قید با بیان دیگری ذکر شده است. این مقدار تفاوت، عملاً سبب تفاوت در حکم آن‌ها نمی‌شود.

ثالثاً، ذکر قید «ابدی بودن» برای احتراز از اموالی است که استفاده از آن‌ها مساوی

با فنا و نابودی آنهاست. برای خروج این نوع اموال، فقها قید ابدی بودن را ذکر کرده‌اند. وقف بخشی از عمل انسان، مانند تدریس یک روز در هفته در طول عمر، و یا وقف طبابت یک روز در هفته در طول عمر، می‌تواند صحیح باشد و با ابدی بودن وقف منافات ندارد؛ چرا که بقای منافع انسان به بقای وجود انسان است و هرچند خود انسان حَرّ به دلیل قابل تملک نبودن، قابلیت وقف را ندارد، اما منافع او قابلیت تملک و در نتیجه وقف شدن را دارد و با قوام یافتن منافع او به بقای خود انسان، منافع او نیز بقاء دارد. پس عمل انسان به بقای خود او دارای دوام و استقرار است و شرط بودن دوام با وقف منافع و عمل انسان تنافی ندارد.

علاوه بر این، می‌توان دلایلی بر صحت چنین وقفی ارائه کرد.

ادله صحت وقف عمل

۱. عمومات باب وقف

یکی از دلایل صحت وقف، تمسک به عمومات باب وقف است، مانند: «الوقوف علی حسب ما یوقفها» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۹؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۰۰/۴). عبارت فوق که در مکاتبه صفار آمده است، دامنه وقف را بسیار توسعه می‌دهد و موضوع وقف را به حوزه‌های مختلفی می‌کشاند و در صدد رفع برخی از قیودی است که از برخی احادیث استنباط شده و مورد مناقشه فقها نیز واقع گردیده است. طبعاً این حدیث می‌تواند از آن قیود رفع ابهام کند و روشن سازد که هیچ یک از آنها در تحقق عقد وقف شرط نیست. در حقیقت، این روایت وقف را تابع اراده و نحوه تعیین واقف معرفی می‌کند. این حاکی از آن است که عقد وقف، یک حقیقت شرعی نیست، بلکه همچون سایر عقود معاملی از امور امضایی، و موضوعی عرفی است و نقش شارع، امضا یا رد آن است و در تعیین موضوع آن دخالت ندارد. با توجه به اطلاق این روایت، می‌توان گفت که وقف عمل انسان حَرّ می‌تواند مشمول این عمومات قرار گیرد و حکم به صحت آن شود و هیچ یک از قیود و شرایطی که فقها برای عقد وقف ذکر کرده‌اند، مانع صحت آن نباشد. تمسک به این روایت، تمسک به عام در شبهه مصداقی نیز نیست.

۲. عمومات باب عقد

یکی دیگر از دلایلی که می‌توان بر صحت وقف منفعت و عمل انسان حرّ اقامه کرد، عمومات باب عقود هستند، مانند آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، عموم حدیث «الناس مسلطون» و عموم حدیث «المؤمنون عند شروطهم». از این عمومات استفاده می‌شود که هر چیزی که بر آن، عقد صدق کند، به حکم «أوفوا» صحت آن تضمین می‌شود و همچنین عموم «الناس مسلطون» بیانگر آن است که هر کسی بر مال، حق، فعل، ذمه، و نفس خویش مسلط است و می‌تواند هر نوع دخل و تصرف در آن داشته باشد، مگر اینکه شارع مقدس آن را استثنا کرده باشد، در حالی که چنین مخصصی وجود ندارد و عموم «المؤمنون عند شروطهم» نیز حاکی از آن است که باید به هر شرط و التزام تعهدی که داده می‌شود، پایبند بود، مگر اینکه مخالف کتاب و سنت باشد. از آنجا که وقف عمل انسان حرّ، منافات با کتاب و سنت ندارد، عدم مخالفت آن، مساوی با صحت آن شرط است. پس باید به چنین شرط و التزامی پایبند بود.

اشکال نشود که تمسک به این عمومات، تمسک به عام در شبهه مصداقی است؛ زیرا می‌توان پاسخ داد که عقد وقف از موضوعات اختراعی شارع نیست، بلکه از موضوعات عقلایی و عرفی است. از این رو، امام خمینی می‌فرماید:

«وقف یک حقیقت شرعی نیست، بلکه امری است عقلایی و از احکام امضایی شرع اسلامی است که در قبل از اسلام نیز جریان داشته است» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۲۳/۳).

طبعاً صدق این عمومات بر این مورد، با خود این عمومات اثبات نشده است تا اشکال وارد شود، بلکه صدق آن از طریق عرف احراز شده است. قبل از تمسک به عام، صدق عرفی آن احراز شده است و سپس تمسک به عام صورت می‌گیرد. بنابراین اشکال وارد نیست.

نتیجه‌گیری

۱- دلیل خاصی وجود ندارد که وقف اختصاص به عین خارجی داشته باشد، بلکه شامل منافع، حقوق و عمل انسان نیز می‌شود؛ زیرا در تعریف عمده فقها، تعبیر به عین

نشده است، بلکه تعبیر به «اصل» شده است و اصل شامل منافع و حقوق نیز می‌گردد.

۲- با توجیه و تحلیلی که بیان شد، این نتیجه به دست می‌آید که عمده شرایط ذکرشده برای وقف و عین موقوف، منافاتی با وقف منافع، حقوق و اعمال انسان حرّ ندارد.

۳- سرانجام اینکه دلایلی بر صحت وقف منافع، حقوق و اعمال انسان حرّ اقامه شده است که از آن‌ها صحت چنین وقفی قابل استفاده است؛ به ویژه اینکه عنصر وقف از امور تسامحی است و برای رفع مشکلات مسلمانان و رونق مسائل اقتصادی و رفع محرومیت در جامعه مورد تأکید شارع مقدس می‌باشد و توسعه دادن آن در حوزه‌های مختلف نمی‌تواند با غرض شارع مقدس منافاتی داشته باشد.

کتاب شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، حاشیة المکاسب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۴. اسکافی، محمد بن احمد بن جنید کاتب، مجموعه فتاوی ابن جنید، تصحیح علی‌پناه اشتهدادی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵. انصاری، مرتضی بن محمدامین، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۶. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البتین، لاجاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۹. رشتی، میرزا حبیب‌الله، کتاب الغصب، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۰. الرفاعی، حسن محمد، وقف «العمل الموقت» فی الفقه الاسلامی، لبنان، کلیه الامام الاوزاعی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، التتبیح الرائع لمختصر الشرائع، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. همو، تکملة العروة الوثقی، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. همو، حاشیة المکاسب، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۱۷. همو، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. همو، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۱۹. همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۲۰. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۲۲. همو، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.

۲۳. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، *الدروس الشرعية فی فقه الامامیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *تذکره الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌البتین، لاحیاء التراث، ۱۳۸۸ ق.
۲۵. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین بن محمدحسن، *حاشیه کتاب المکاسب*، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ ق.
۲۶. غروی نائینی، محمدحسین، *المکاسب و البیع*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. همو، *منیة الطالب فی حاشیه المکاسب*، تهران، المكتبة المحمدیه، ۱۳۷۳ ق.
۲۸. غروی نائینی، محمدحسین، و ضیاء‌الدین عراقی، *الرسائل الفقهیه*، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (علیه‌السلام)، ۱۴۲۱ ق.
۲۹. فیومی مقرئ، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دار الرضی، بی تا.
۳۰. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن ورد بن کوشاذ، *صحیح مسلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۵ ق.
۳۱. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح التواعد*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتین، لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۳. مازندرانی، علی اکبر، *دلیل تحریر الوسیلة - الوقف*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۳۰ ق.
۳۴. مامقانی، ملاعبدالله بن محمدحسن، *نهاية المقال فی تکملة غایة الآمال*، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۱۶ ق.
۳۵. مجمع اللغة العربیه، *المعجم الوسیط*، چاپ چهارم، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ۱۴۲۵ ق.
۳۶. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن همدانی، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۷ ق.
۳۷. مظفر، محمدرضا، *حاشیه المظفر علی المکاسب*، تحقیق جعفر کوثرانی، قم، بی تا.
۳۸. مغنیه، محمدجواد، *فقه الامام الصادق (علیه‌السلام)*، چاپ دوم، قم، انصاریان، ۱۴۲۱ ق.
۳۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۴۰. همو، *تحریر الوسیلة*، قم، دار العلم، بی تا.
۴۱. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، بی تا.
۴۲. همو، *منهاج الصالحین*، چاپ بیست و هشتم، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق.
۴۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تصحیح عباس قوچانی، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۴۴. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل - کتاب الوقف والصدقات*، بیروت، مؤسسه آل‌البتین، لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.

ارزیابی محدوده جواز نگاه به نامحرم

بر مبنای تحلیل روایت علی بن سوید*

□ علی محمدیان^۱

□ بتول سلحشور^۲

چکیده

اگرچه فقیهان امامی از دیرباز بر حرمت نگاه لذت‌جویانه به زن بیگانه (نامحرم) اتفاق نظر داشته‌اند، لکن روایتی با سند صحیح در میراث‌روایی امامیه از حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل شده است که در بادی امر، موهم جواز نگاه متلذذانه است. این روایت که توسط «علی بن سوید» گزارش شده است، در زمره مهم‌ترین مستندات نقلی واردشده در مسئله است که فقیهان امامی پیرامون آن به نقض و ابرام‌های دامنه‌دار پرداخته‌اند. جستار حاضر در پژوهشی توصیفی - تحلیلی پس از بررسی سند روایت، به بازخوانی مضمون آن پرداخته و با تتبع در میراث مکتوب فقهی، به این نتیجه رسیده است که استنباط هر معنایی از روایت جز جواز نگاه غیر متلذذانه و عاری از قصد لذت شهوانی، با مذاق شریعت، ارتکاز متشرعه و ضرورت مذهب، ناسازگار و غیر میسر است؛ افزون بر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. استادیار دانشگاه بزرگمهر قائنات (نویسنده مسئول) (mohammadian@buqaen.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق دانشگاه فردوسی مشهد (batoul.salahshour@mail.um.ac.ir).

اینکه رهاورد نهایی پژوهش، با سایر رضویات مآثور در مسئله نیز همخوانی و توافق تام داشته و تعارض ظاهری خبر علی بن سويد با برخی دیگر از روایات نیز قابل توجیه است.

واژگان کلیدی: خبر علی بن سويد، زن بیگانه، محدوده نگاه، نگاه

متلذذانه.

۱. بیان مسئله

در مکتب جهان‌شمول و مترقی اسلام، پاکدامنی و خویشتنداری از معاصی، از ارزش‌های والای انسانی به شمار می‌رود و در مقابل، بی‌عفتی و بی‌بندوباری جنسی و شهوترانی، مورد مذمت قرار گرفته و محکوم می‌شود. آموزه‌های دینی ضمن توصیه به عفت و رعایت موازین شرعی، با تدابیر حکمت‌آمیز و اصولی، زمینه‌های انحراف را از میان برمی‌دارند.

یکی از امور ناپسند که گاه زمینه‌ساز ایجاد مشکلات اجتماعی نیز می‌شود، چشم دوختن به نامحرم و نگاه هوس‌آلود و برخاسته از شهوت به سوی اوست. قرآن کریم پس از آنکه مردان را به فرو بستن چشمان خویش از نامحرم و رعایت عفت و پاکدامنی امر می‌نماید، در دستوری مشابه به زنان چنین می‌گوید: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» (نور / ۳۱)؛ «به زنان اهل ایمان بگو: دیدگان خود را [از نگاه آلوده] بپوشانند و شرمگاه خویش را حفظ کنند».^۱

محمد بن سنان از علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل می‌کند که حضرت در باب فلسفه تحریم نگاه شهوت‌آلود به نامحرم بیان می‌فرماید:

۱. در این زمینه البته مردان نیز وظیفه دارند ضمن غضّ بصر، با انجام اموری، زمینه‌ساز ترغیب زنان به رعایت هر چه بیشتر عفاف و حجاب شوند. مطابق برخی از منقولات، روزی یکی از اصحاب حضرت رضا علیه السلام پس از حضور در محضر ایشان، متوجه آراستگی ظاهری و خضاب حضرت شده و با تعجب به ایشان می‌گوید: آیا خضاب نموده‌اید؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: «بله، آیا نمی‌دانی که در این عمل خیر کثیر است؟ از جمله اینکه همسر شخص دوست می‌دارد در وی همان آراستگی و زیبایی را ببیند که در نقطه مقابل شوهر از همسر خود انتظار دارد و بدان که زنانی در اعصار گذشته بدین جهت از محدوده عفت بیرون رفته و به فساد گراییدند که همسرانشان به زینت و آراستگی خود کم‌توجه بودند» (طبرسی، ۱۳۹۲: ۷۶).

«نگاه کردن به موهای زنان شوهردار و غیر آن، از این جهت حرام شمرده شده است که باعث تحریک جنسی و تهییج شهوانی مردان شده و چنین حالتی فرد را به فساد و داخل شدن در امور حرام و اعمال ناپسند می‌کشانند»^۱.

با این همه، از آنجا که انسان موجودی اجتماعی بوده و ناگزیر از ارتباط با دیگران است و این رابطه نیز اغلب با نگاه و مکالمه حاصل می‌شود، بنابراین از یک سو گزیری از نگاه نبوده و از دیگر سوی بر فرد مسلمان و باورمند به آموزه‌های شریعت واجب است که جملگی افعال و رفتارهای خویش را مطابق با موازین شریعت انجام دهد. لذا مقوله نگاه که یکی از مؤلفه‌های مهم روابط اجتماعی قلمداد می‌شود، از این قاعده مستثنا نبوده و از جهت کثرت ابتلا به آن در رفتارهای روزمره، از مسائل مهم فقهی شمرده می‌شود.

البته با دید اولیه و در بادی امر ممکن است فقط یک یا دو فرد از مصادیق نگاه در ذهن ارتکاز یابد، لکن پس از تأمل بیشتر متوجه خواهیم شد که در رابطه با نظر و نگاه به دیگران چهار صورت متصور است: ۱- نگاه زن به زن؛ ۲- نگاه مرد به مرد؛ ۳- نگاه زن به مرد؛ ۴- نگاه مرد به زن. از بین چهار مورد مزبور، مهم‌ترین آن‌ها از حیث بررسی فقهی، نگاه مرد به زن نامحرم و نگاه زن به مرد نامحرم است؛ چه اینکه هم در آیات و هم در روایات بیشتر به این مقوله پرداخته شده است. از بین این دو امر نیز در روایات بیشتر نسبت به نگاه مرد به زن نامحرم بحث شده و فقیهان نیز مباحث خود را عمدتاً حول آن سامان داده‌اند.

در هر صورت فقیهان امامی بر این امر اتفاق نظر دارند که نگاه کردن به زن اجنبی غیر از صورت و دو کف دست (مانند نگاه به گیسوان و گردن وی) جایز نیست. همچنین نگاه کردن به صورت و دو کف دست نیز اگر با قصد شهوت و تلذذ باشد، قطعاً حرام است (ر.ک: علامه حلی، ۱۳۸۸: ۵۷۳؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳: ۸۴/۲؛ موسوی خمینی،

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ: حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ الصَّخَّافُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ أَنَّ الرَّضَاءَ إِذَا كَتَبَ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ: حُرِّمَ النَّظَرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمُحْجُوبَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَغَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَمَا يَدْعُو التَّهْيِيجَ إِلَى الْفَسَادِ وَالدُّخُولِ فِيمَا لَا يَجِلُّ وَلَا يَحْمَلُ...» (صدوق، ۱۳۸۶: ۵۶۵/۲).

بی‌تا: ۳۸۹/۲؛ تبریزی، ۱۴۲۷: ۳۰۶؛ لکن در حکم نگاه به اجنبی (در مورد وجه و کفین) در فرضی که در آن عنصر تلذذ و شهوت وجود نداشته باشد، بین فقیهان امامی از دیرباز اختلاف نظر وجود داشته است. در یک تقسیم‌بندی کلی فقها در این زمینه به سه دیدگاه گرویده‌اند:

۱- جواز نظر در محدوده مذکور؛ البته با قید کراهت (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۰/۴؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳: ۸۴/۲؛ اراکی، ۱۴۱۴: ۹۲/۲؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۸: ۵۵۵؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۶: ۳۱۱).

۲- عدم جواز نظرِ اختیاری و از روی قصد و عمد (نجفی، ۱۴۰۴: ۷۵/۲۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۸۰۳/۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۹/۲۴؛ مرعشی نجفی، ۱۴۰۶: ۲۰۳/۲).

۳- تفصیل بین نگاه اول که مجاز است و نگاه دوم که حرام است (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۱۳/۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۰: ۴۱۹/۳؛ عاملی جزینی، بی‌تا: ۳۷۹/۱).

۱. در توجیه و تقریر این دیدگاه آمده است که اگر نگاه کردن به صورت و کف دست‌ها، با بیم افتادن در حرام همراه باشد، چنین نگاهی به اجماع فقیهان حرام است؛ لکن در فرض فقدان چنین چیزی، جایز بودن نظر از آن جهت است که خداوند فرموده است: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (نور / ۳۱)؛ «به زنان مؤمن بگو چشم‌هایشان را [از نگاه هوس‌آلود] فرو گیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را جز آن مقدار که نمایان است (دو کف دست و صورت) آشکار نکنند». افزون بر آیه شریفه، باید توجه داشت که در هر عصری، زنان زیادی به صورت آشکار با دست‌های باز تردد می‌کرده و مورد اعتراض قرار نمی‌گرفتند. افزون بر اینکه فلسفه حرمت نگاه، بیم افتادن در فتنه است و اگر این امر واقع شود، تردیدی در حرمت آن وجود نخواهد داشت؛ لکن در غیر مورد فتنه، دلیلی بر حرمت نگاه وجود ندارد (ر.ک: کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۳۸/۱۲؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۵۶/۱).

۲. در تشریح این نظریه گفته شده است که امر به غضّ بصر در آیه پیش‌گفته عمومیت داشته و خداوند از زنان خواسته است که زینت‌های خود را آشکار نکنند. افزون بر اینکه اگر نگاه با قصد ازدواج جایز شمرده شده است، بدین معناست که در غیر این صورت، نگاه جایز نیست. در روایات نیز نگاه به نامحرم تیری از تیرهای ابلیس شمرده شده و سیره متشرعه نیز مؤید این است که زنان، مجوز خروج از منزل با صورت گشاده را ندارند و از آنجا که چنین نگاهی، فرد را در معرض فتنه قرار می‌دهد، روش شارع اقتضای منع از آن را دارد (برای تقریر این دیدگاه ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵: ۴۵).

۳. شهید ثانی در مسالک در تعلیل این دیدگاه آورده است: «وجه تحریم نظر در صورتی که بیش از یک نگاه باشد، در نزد قائلان آن این است که استمرار و تکرار چنین نگاهی، شخص را در مظان و معرض فتنه قرار می‌دهد؛ چه اینکه از توالی و تکرار نگاه ممکن است میل قلبی در فرد ایجاد شده و سپس چنین امری موجب فتنه گردد؛ بر خلاف نگاه اول که معمولاً ناشی از شهوت و میل قلبی نیست» (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۴۸/۷).

در هر صورت، پس از بیان مقدمات فوق و فارغ از ارزیابی اقوال گوناگونی که در مسئله وجود دارد و خود تحقیقی مستقل و مجالی فراخ می‌طلبد، آنچه که نوشتار حاضر در صدد تبیین و تحلیل آن است، روایتی است که در باب موضوع بحث از علی بن موسی الرضا علیه السلام وارد شده و از نظر برخی فقیهان، عمده دلیل قائلان به جواز نگاه را در فرض مسئله تشکیل می‌دهد^۱ و از آنجا که مفاد روایت، حاوی مطالب و مضامینی است که در بادی امر غریب به نظر رسیده و دارای ابهام است، تبیین و تحلیل آن بسیار ضروری می‌نماید؛ خاصه از آن جهت که روایت مزبور از سند مستحکمی نیز برخوردار است.

پیش از ورود به بحث، نکته‌ای که در باب ضرورت و اهمیت پژوهش حاضر می‌توان بیان نمود این است که بی‌تردید نگاه و محدوده شرعی آن به مثابه گام نخست در برقراری ارتباط بین اشخاص، از اهمیت ویژه‌ای در منظومه تفکر اسلامی برخوردار است؛ چه اینکه گاه کوچک‌ترین انحرافات در بسیاری از مواقع، زمینه‌ساز بزرگ‌ترین آسیب‌ها به اجتماع خواهد بود. لذا در قرآن که منبع وحی و مقدس‌ترین کتاب مسلمانان تلقی می‌شود، از زنان و مردان مسلمان خواسته شده است که «غَضَّ بَصَرًا» نموده و چشم از نامحرم پوشیده دارند. بنابراین تبیین محدوده جواز نگاه و خاصه ایضاح مدلول روایتی که ممکن است کژتابی‌های بسیاری را در جامعه برانگیخته و جمعی را از این حیث دچار تردید نماید، بسیار شایان توجه و در خور تأمل و بررسی می‌نماید.

همچنین شایسته ذکر است که نوآوری پژوهش حاضر از این حیث است که علی‌رغم اینکه روایت «علی بن سوید» در زمره مهم‌ترین مستندات نقلی مسئله است، تا کنون در هیچ مقاله‌ای به تبیین مفاد روایت مزبور پرداخته نشده است. البته برخی از فقیهان امامی در خلال مباحث خویش، نظر خود را در باب مفاد روایت ارائه نموده‌اند؛ اما

۱. محقق خوبی پس از نقل روایت مزبور، آن را عمده‌ترین و مهم‌ترین دلیل انصاری در قول به جواز نگاه عمدی به زن اجنبی می‌داند: «وهذه الصحيحة هي عمدة ما استند إليه الشيخ الأعظم رحمته الله في القول بالجواز» (موسوی خوبی، ۱۴۱۸: ۴۲/۳۲). یکی دیگر از فقهای معاصر نیز پس از برشمردن مستندات طرفین، با مناقشه در سایر ادله نقلی موجود در مسئله، یگانه دلیل نقلی معتبر قائلان به جواز نظر را روایت علی بن سوید می‌داند: «وأما جواز النظر، فالدليل عليه... الروايات الماضية وهي لا تتجاوز عن ثلاثة: صحيحة علي بن سويد ومرسلة مروك وخبر علي بن جعفر والعبرة بالأولى والثانية مرسلة والثالثة قابلة للتأييد لا الاستدلال» (ر.ک: سبحانی تبریزی، بی تا: ۵۷/۱).

اولاً: توجه به روایت مزبور در آرای بسیاری از فقیهان مغفول مانده است؛ ثانیاً: شمار زیادی از فقها که به روایت پیش گفته اشاره داشته‌اند، به اجمال از کنار آن عبور کرده و آن‌چنان که شایسته است به بررسی مفاد روایت پرداخته‌اند. لذا هم‌چنان در این زمینه نیاز به پژوهشی جامع که آرای فقیهان را تبیین نموده و در پرتو مستندات فقهی به نقد و تحلیل آن‌ها همت گمارد، احساس می‌شود. بنابراین جستار حاضر، گزارش صرف اقوال فقیهان نیست؛ بلکه در عین تبیین دیدگاه ایشان، آرای فقها را در محک موازین شرعی قرار داده و در خاتمه، دیدگاه مختار خویش را با ذکر ادله و مستندات لازم بیان نموده است.

معناشناسی نگاه متلذذانه

التذاذ از ریشه «لذذ» اشتقاق یافته است. این واژه، نقیض درد و رنج بوده و در معنای لذت بردن و چشیدن و مزه یافتن به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۰۶/۳؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۵۶۹/۲). اهل لغت تصریح نموده‌اند که لذاذ و لذاذة در مورد چیزی که مورد رغبت، اشتها و میل است، به کار می‌رود:

«لَذُّ الشَّيْءِ (بَلَدٌ) مِنْ بَابِ تَعَبٍ (لَذَّادًا) وَ (لَذَّادَةٌ) بِالْفَتْحِ صَارَ شَهِيًّا» (طریحی، ۱۴۱۶: ۱۸۷/۳؛ مقرئ فیومی، بی‌تا: ۵۵۲/۲).

مؤید این استظهار اهل لغت، آیات بسیاری است که در آن‌ها مشتقات لذذ به کار رفته است؛ برای نمونه در آیه ۷۱ سوره زخرف در وصف نعمت‌های بهشتی آمده است:

﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾. یعنی در بهشت هر آنچه دل‌ها هوس کنند و دیدگان از آن لذت برند، وجود دارد (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۸۷/۶).

البته بدیهی است تلذذی که در عبارات و آرای فقیهان، موضوع حکم حرمت قرار گرفته است، هر نوع تلذذ و نگاه نیست؛ بلکه تلذذ و نگاه آلوده‌ای مدنظر است که توأم با قصد لذت جنسی و شهوت‌آمیز باشد. لذا از باب مثال، بی‌تردید لذتی که از نگاه کردن به منظره‌ای زیبا حاصل می‌شود، داخل در این عنوان نخواهد بود:

«أَنَّ التَّلَذُّ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ الْكَلَامِ التَّلَذُّ الشَّهْوِيُّ» (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۳۰/۱۴؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۸: ۸۰/۱۲).

بنابراین بایسته است که قید «شهووی» یا «جنسی» در این امر لحاظ شود (حسینی سیستانی، ۱۴۱۶: ۳۱۱؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۲: ۳۷۳). البته مطابق با ارتکاز عرفی و تبادل معنایی موجود در نزد متشرعه، بسیاری از فقیهان امامی صرفاً عنوان حرمت را روی لفظ «تلدذ» برده و به بیان حرمت نگاه متلدذانه اکتفا نموده و خود را بی نیاز از آن یافته‌اند که تفکیک پیش گفته و قید مذکور را به مخاطبان خویش گوشزد نمایند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۰: ۴۸۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۱۳/۲؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۸: ۵۵۶).

همچنین یادکردنی است که التذاذ نامشروع، مطابق یک تقسیم‌بندی می‌تواند به دو صورت محقق شود: ۱- التذاذی که ذاتاً و بنا به طبع اولی حرام باشد؛ مانند نگاه شهوت‌آلود به نامحرم و نیز برقراری هر گونه رابطه جنسی خارج از موازین شرعی؛ ۲- التذاذی که بالعرض مشمول حکم حرمت قرار گیرد؛ مثل برقراری رابطه جنسی توسط شخصی که در احرام به سر می‌برد و از قبیل نزدیکی با زوجه در ایام عادات ماهانه و مواردی از این دست.

۲. روایت علی بن سَؤید

علی بن سَؤید گوید به حضرت رضا ع عرضه داشتم: من مبتلای نگاه به زنی زیباروی شده‌ام و نظر به وی من را به اعجاب و شگفتی وامی‌دارد. حضرت ع در پاسخ فرمود:

«ای علی! این کار تو ایرادی ندارد، مادامی که خداوند در نیت تو در نگاه به او صداقت و راستی را بیابد؛ لکن از زنا برحذر باش؛ زیرا زنا برکت را نابود کرده و دین را از بین می‌برد»^۱.

۱-۲. بررسی سندی

سند روایت مذکور بدین قرار است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَوَيْدٍ...».

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَوَيْدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع: إِنِّي مُتَبَلِّئٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَرْأَةِ الْجَمِيلَةِ فَيُعْجِبُنِي النَّظَرُ إِلَيْهَا. فَقَالَ لِي: يَا عَلِيُّ، لَا تَبْأَسْ إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ نَيْتِكَ الصِّدْقَ؛ وَإِيَّاكَ وَالزَّوْجَاتِ فَإِنَّهُ يَمْحَقُ الْبِرْكَاتِ وَيُهْلِكُ الدِّينَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵۴۲).

۱- محمد بن یحیی: وی در کتب رجالی مورد تمجید و ستایش قرار گرفته و با عناوینی از قبیل: «شیخ أصحابنا فی زمانه» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۳)، «کثیر الروایة» و «ثقة» (ابن داود حلّی، ۱۳۸۳: ۳۴۰)، «عین» (شخصیتی بزرگوار و مورد توجه) (علامه حلّی، ۱۳۸۱: ۱۵۷)، «دارای تألیفاتی از قبیل *مقتل الحسین و النواذر*» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۳) و از مشایخ کلینی: «روی عنه الكلینیّ وهو المذكور فی أوائل أسانید الکافی» (طوسی، ۱۴۲۷: ۴۳۹؛ نراقی، ۱۴۲۲: ۱۳۵) معرفی شده است.

۲- احمد بن محمد: احمد بن محمد در کتب رجالی، انسانی بزرگوار و مورد اعتماد معرفی شده است. شیخ طوسی وی را با عناوینی از قبیل «ثقة» و «جلیل القدر» (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۳۲)، مورد ستایش قرار داده و بیان می‌دارد که وی نزد امام رضا علیه السلام دارای منزلتی عظیم بوده است: «لقى الرضا علیه السلام وكان عظیم المنزلة عنده» (همو، بی‌تا: ۱۹). وی در زمره اصحاب اجماع^۱ است که در شأن ایشان گفته شده است: «أَجْمَعَ أَصْحَابُنَا عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ عَنْ هَؤُلَاءِ وَتَصْدِيقِهِمْ وَأَقْرَبُوا لَهُمْ بِالْفَقْهِ وَالْعِلْمِ» (کَشّی، ۱۴۹۰: ۵۵۶).

صاحب *منتهی المقال* تصریح می‌کند که اخبار بسیاری در منزلت وی وارد شده است (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۳۰۹/۱) و در هر حال ظاهراً در ثقه بودن وی تردیدی وجود ندارد (مجلسی دوم، ۱۴۲۰: ۲۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۵).

۳- علی بن حکم: وی نیز شخصیتی برجسته و مورد تمجید اصحاب امامیه است. شیخ طوسی از وی با صفاتی از قبیل «ثقة» و «جلیل القدر» یاد می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۸۷). ابن داود و علامه حلّی نیز در کتب رجال خویش بر مورد اعتماد بودن وی تصریح دارند (ابن داود حلّی، ۱۳۸۳: ۲۴۳؛ علامه حلّی، ۱۳۸۱: ۹۳). پاره‌ای از کتب رجالی نیز ضمن تأکید

۱. عنوان اصحاب اجماع، اصطلاحی در علم رجال است و بر گروهی ویژه از روایان احادیث در سده‌های دوم و سوم هجری اطلاق می‌شود که از بزرگان پرورش‌یافته مکتب امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم السلام به شمار می‌روند و بر تصدیق روایاتشان و نیز مقام علمی و فقهاتشان اجماع شده است. به قول مشهور، اصحاب اجماع ۱۸ نفرند که از جمله آن‌ها احمد بن محمد بن ابی‌نصر از شاگردان امام کاظم و امام رضا علیهم السلام است. اساس پیدایش این اصطلاح از نظر تاریخی، به اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم بازمی‌گردد که در تعبیرات برخی چهره‌های رجالی معروف امامی مانند کَشّی آمده و پس از آن در سده‌های بعد میان رجالیان شکل گرفته است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۵۰۹/۱).

بر ثقة بودن، او را از اصحاب امام رضا علیه السلام برمی شمارند (حسینی تفرشی، ۱۴۱۸: ۲۵۶/۳).

۴- علی بن سوید: وی مطابق نقل رجالیان، از اصحاب امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۷۶؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۲۱/۵). اصحاب امامیه، وی را دارای تصنیفاتی دانسته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۶۶). برخی دیگر از دانشوران امامی ضمن تأکید بر ثقة بودن او، تصریح نموده‌اند که وی شخصیتی برجسته و دارای بصیرت در امر دین بوده است (علامه حلی، ۱۳۸۱: ۹۲؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۵۹).

به نظر می‌رسد با ملاحظه جوانب فوق است که بسیاری از محدثان طراز اول و فقیهان رجالی تصریح کرده‌اند که روایت مزبور، مطابق موازین رجالی معتبر بوده و از سند استواری برخوردار می‌باشد؛ برای نمونه، مجلسی اول و نیز فرزند ایشان علامه محمدباقر مجلسی، روایت علی بن سوید را «صحیح» دانسته‌اند (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۴۴۲/۹؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۲۰: ۳۸۷). صاحب *جوهر* نیز گفته است: «فی صحیح ابن سوید قلت لأبی الحسن الرضا علیه السلام» (نجفی، ۱۴۰۴: ۷۶/۲۹). پاره‌ای از فقیهان معاصر نیز تصریح به وثاقت سندی روایت مذکور نموده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۲/۳۲؛ حسینی روحانی، ۱۴۲۱: ۱۱۸/۲۱).

یکی از فقهای معاصر در باب سند روایت گفته است:

«علی بن سوید از اصحاب امام رضا علیه السلام و شخصی موثق بوده است؛ کما اینکه علی بن حکم که نام وی در سند روایت آمده است [و نام وی مشترک میان چند نفر است]، همان علی بن حکم ثقة است. قرینه این امر نیز نقل روایت احمد بن محمد از وی می‌باشد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۷۷).

بنابراین مطابق مبانی علم رجال ظاهراً نمی‌توان خدشه‌ای در سند روایت وارد کرد؛ لکن روایت پیش گفته، متضمن مفاهیمی تأمل برانگیز و درخور درنگ است که بایسته است میزان اعتبار و وجاهت آن معانی مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۲. بررسی مضمون روایت

برخی از اندیشوران امامی بر این نظرند که مقصود از صدق نیت مذکور در روایت، ظاهراً نگاه کردن با قصد ازدواج دائم یا موقت است و نگاه عبث و بیهوده مقصود نیست؛

چه اینکه در نگاه بیهوده اصولاً داشتن نیت بی‌معناست (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۹/۴۴۲). صاحب *وسائل الشیعه* پس از نقل روایت، مطابق با همین معنا، این احتمال را مطرح کرده که ممکن است بتوان نگاه سائل را منصرف به اموری از قبیل قصد ازدواج یا نگاه غیر تعمدی و از این قبیل دانست (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۳۰۸).

علامه مجلسی فرض مسئله را به نگاه غیر ارادی تفسیر کرده که پس از حصول چنین نظری، موجب شگفتی فرد می‌شود (مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۲۰/۳۸۷). فیض کاشانی نیز مقصود از صدق نظر را نگاه کردن از جهت رؤیت آثار صنع خداوندی دانسته است؛ بدون اینکه چنین نگاهی آلوده به شهوت، و مفسده‌انگیز شود: «صدق النظر أن یکون لرؤية آثار صنع الله ﷻ من دون شهوة ولا رية» (۱۴۰۶: ۲۱۱/۱۵).

صاحب *جواهر* با تفصیل بیشتری به شرح روایت پرداخته و سعی در ارائه استدلال نموده است. به اعتقاد ایشان، روایت علی بن سويد را باید حمل بر نگاه اتفاقی نمود که پس از آن، اعجاب و شگفتی برای سائل رخ می‌دهد. امام نیز در پاسخ به ایشان می‌فرماید که اگر خداوند صداقت را در نیت تو بیابد، چنین نگاهی فاقد اشکال است؛ لذا چنین نگاهی غیر عمدی بوده است. همچنین ممکن است مقصود از برحذر داشتن سائل از زنا، زناي چشمی باشد؛ یعنی تکرار نگاه شهوانی به قصد تلذذ و مانند آن. از نظر صاحب *جواهر* مراد از روایت این نیست که نگاه کردن عمدی و ارادی به زن بیگانه که موجب شگفتی می‌شود، مجاز و مشروع است؛ چه اینکه پذیرش چنین امری بر خلاف ضرورت مذهب خواهد بود. ایشان در تحکیم استدلال خود مبنی بر حمل مورد روایت به نگاه اتفاقی و غیر تعمدی، به عنوان شاهد مثال به ذکر روایتی از امام صادق علیه السلام می‌پردازد:

«هر کس نگاهش به زنی بیفتد و چشم خود را به طرف آسمان کند یا چشم خویش را بر هم نهد، هنوز چشم بر هم نرزد که خداوند از حورالعین به تزویج وی درخواهد آورد»^۱.

۱. «مَنْ نَظَرَ إِلَى امْرَأَةٍ فَرَفَعَ بَصَرَهُ إِلَى السَّمَاءِ أَوْ عَمَّصَ بَصَرَهُ لَمْ يَزِدْ إِلَيْهِ بَصَرُهُ حَتَّى يُرَوِّجَهُ اللَّهُ مِنَ الْخُورِ الْعَيْنِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۴۷۳).

بنابراین همان گونه که مراد از روایت فوق، نظر عمدی به زن نیست، بلکه مقصود نظر اتفاقی است، بدین معنا که شخص به مجرد اینکه چشمش افتاد، ادامه نداده و سرش را بالا بگیرد، به همین نحو روایت مورد بحث نیز بر نظر اتفاقی حمل می‌شود؛ چه اینکه اراده هر معنایی غیر از آن، خلاف ضرورت مذهب خواهد بود (نجفی، ۱۴۰۴: ۷۹/۲۹).

دیدگاه صاحب جواهر موافقت برخی از فقیهان متأخر از ایشان را نیز در پی داشته است؛ برای نمونه محقق خویی پس از تأیید دیدگاه مزبور، دو استدلال دیگر نیز در این زمینه ارائه می‌نماید:

۱- از آنجا که در روایت صریحاً از نگاه به صورت، ذکری به میان نیامده است، اگر روایت را مربوط به نگاه اتفاقی ندانیم، از اطلاق روایت می‌توان جواز نگاه به مو و گیسوان شخص را نیز استنباط کرد. در این صورت، موضوع روایت مختص صورت و دست‌ها نخواهد بود، که التزام به چنین امری، خلاف اجماع علمای امامیه خواهد بود (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۳/۳۲).

توضیح بیشتر این استدلال چنین است که احتمال دارد راوی مثلاً در منزلش نگاهش به زن‌ها می‌افتاده و این نگاه هم منحصر در نگاه به صورت نبوده، بلکه سر و گردن را هم شامل می‌شده است یا مثلاً در معابر و مکان‌های عمومی از آنجا که غالباً افزون بر صورت، برخی از زنان موهایشان نیز در معرض دید قرار دارد، نگاه سائل به موی زنان نیز می‌افتاده است. لذا اگر به آنچه که در بادی امر از روایت استظهار می‌گردد، اکتفا شود، محتمل است چیزی استنباط شود که بر خلاف اتفاق فقها باشد و همین امر نشانه‌ای است مبنی بر اینکه مقصود سؤال‌کننده، نگاه اتفاقی بوده است و نه نگاه عمدی (شیرازی، ۱۴۱۹: ۵۹۲/۲).

۲- دلیل دیگری که در ضرورت حمل مورد روایت بر نگاه اتفاقی وجود دارد، این است که بسیار بعید و دور از ذهن می‌نماید که علی بن سوید با آن جلالت قدر و منزلت عظیمی که داشته است، چنین فعلی را به تعمد و با هدف لذت بردن انجام داده باشد و سپس بدون هیچ محذوری و با کمال صراحت، این واقعه را برای حضرت ع بیان کند. تعریف نماید (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۳/۳۲).

۳. ارزیابی استدلال‌ات قائلان به نگاه اتفاقی

به نظر می‌رسد استدلال‌های ذکرشده در کلام صاحب جواهر و محقق خوبی که البته توسط پاره‌ای دیگر از فقیهان نیز تکرار شده است (ر.ک: موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۳۶/۵؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷: ۵۰؛ محقق داماد، ۱۴۱۶: ۳۴۶/۱)، در چند محور قابل مناقشه و نقد باشد:

۱- ظاهراً مراد از ابتلای نظر در روایت علی بن سوید این است که اقتضای شغل و حرفه وی این بوده است که با زنان برخورد و معاشرت داشته باشد؛ مثلاً ممکن است وی از بازاریان بوده و مشتریان وی نیز غالباً زن بوده باشند.^۱ لکن حمل نظر بر نگاه غیر عمدی و اتفاقی، همان گونه که برخی از فقیهان نیز تصریح کرده‌اند، قدری مشکل می‌نماید؛ چه اینکه حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ در پاسخ سائل فرمود: «اگر خداوند در نیت تو صدق و راستی بیابد، چنین نگاهی فاقد اشکال است»؛ زیرا همان گونه که پیدا است این فقره از روایت دلالت بر این دارد که نگاه سائل از روی قصد و نیت بوده است. همچنین ظاهر روایت این است که در آن روزگاران، پوشاندن چهره مرسوم و رایج نبوده است؛ وگرنه ابتلایی برای سائل ایجاد نمی‌شده است. همچنین عدم تذکر حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ به علی بن سوید از باب نهی از منکر، ظاهر در این است که نگاه به زن اجنبی فی الجمله منکر قلمداد نمی‌شده است (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۰۸: ۵۹۰).^۲

۲- اگرچه صاحب جواهر جواز نگاه عمدی به زن اجنبی را خلاف ضرورت مذهب

۱. ممکن است مقصود سائل این بوده باشد که چه بسا مواقعی پیش می‌آید که وی مبتلای نگاه به زنان زیارو می‌شود و هنگامی که ایشان برای معامله یا کار دیگری با وی سخن می‌گویند، به سبب این مصاحبت از نگاه به آن‌ها لذت می‌برد؛ مانند اینکه وی به حرفه طلافروشی، پارچه‌فروشی و مانند آن اشتغال داشته باشد که رفت و آمد زنان به این مکان‌ها غالباً بسیار است؛ خاصه امثال زنان بادیه‌نشینی که در آن اعصاب بوده و چندان اهل رعایت حجاب مرسوم نبوده‌اند.

۲. برخی دیگر از فقهای معاصر نیز توجیه موجود در کلام صاحب جواهر را بلاوجه دانسته و آن را با فقره «إِنَّ رَجُلًا مَبْتَلَىٰ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَرْأَةِ الْجَمِيلَةِ» ناسازگار شمرده‌اند. از نظر ایشان ممکن است نگاه سائل برای نیات صادقه از قبیل تقویت توحید و ایمان بوده باشد؛ زیرا نگاه در چهره زیبا به منزله نگرستن در جمال خداوند تبارک و تعالی است: «وَحَمَلَهُ عَلَى الْأَضْطِرَارِ لِلنَّظَرِ بِقَصْدِ الْعِلَاجِ أَوْ عَلَى النَّظَرِ الْإِتْفَاقِيِّ... بِلَا وَجْهٍ جَدًّا؛ فَكَأَنَّهُ كَانَ يَنْظُرُ إِلَيْهَا لِأَجْلِ النِّيَّاتِ الصَّادِقَةِ وَتَقْوِيَةِ الْإِيمَانِ وَالتَّوْحِيدِ، حَيْثُ أَنَّهَا جَمَالُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۹۵/۲).

و اجماع امامیه دانسته است، لکن تحقق چنین اجماعی با این گستره، مسلم و قطعی نیست و قدر متیقن از اجماع بر حرمت، نظری است که با قصد لذت جنسی انجام شود که چنین نگاهی جز برای همسر جایز نیست. اما فردی که با قصد لذت نظر نمی‌کند، حرمت چنین نگاهی در نظر شرع مسلم نیست.

شیخ انصاری در این زمینه می‌نویسد:

«نگاه کردن اگر توأم با قصد تلذذ باشد، کما اینکه پاره‌ای از فقیهان گفته‌اند، حرام خواهد بود؛ لکن در فرضی که قصد تلذذ نباشد و دانسته یا نادانسته لذت حاصل شود نیز باید از چنین نگاهی پرهیز شود یا خیر؟ ظاهراً دلیلی بر اجتناب از نگاه در این فرض وجود ندارد؛ به جهت اطلاقات ادله و نیز بدین جهت که نگاه کردن به زیارویان، خواه مذکر و خواه مؤنث، به اقتضای طبیعت بشری جدای از لذت بخش بودن نیست. حال آنکه اگر نگاه توأم با لذت حرام باشد، لازم می‌آید که نگاه به زیارویان نیز حرام باشد؛ در صورتی که احدی از فقها قائل به چنین تفکیکی نشده است» (۱۴۱۵: ۵۳).

به نظر می‌رسد که می‌توان با شیخ انصاری تا این اندازه موافقت نمود که قدر متیقن از اجماع، حرمت نگاه شهوانی است. اما بایسته است این توضیح نیز افزوده شود که اطلاقات ادله جواز نگاه، با ارتکاز متشرعه و مذاق شارع قابل تقیید می‌نماید؛ زیرا این مقدار نیز مسلم و قطعی است که نگاه همراه با لذت شهوانی، موجب حرمت عمل خواهد بود؛ چه اینکه تجویز چنین امری بر خلاف ضرورت مذهب و بلکه بر خلاف اجماع مسلمانان است (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۹۵/۲). همچنین باید دانست که لذت مورد نظر که در شرع حرام شده است، لذت شهوانی است؛ اما آنچه در طبیعت انسان نسبت به میل به زیارویان وجود دارد، ممکن است لذت غیر شهوانی باشد که مثلاً از نگاه به چمنزارهای سرسبز و عمارات مجلل و تاریخی حاصل می‌شود. از این رو، مقایسه فرض مسئله با نگاه کردن به چهره زیارویان ممکن است ناصواب به نظر برسد (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۳۰/۱۴).^۱

۱. «ودعوی أنّ النظر إلى حسان الوجوه لا ینفک عن التلذذ غالباً، بمقتضى الطبيعة البشرية المجبولة علی ملائمة الحسان، ولو حرم النظر مع حصول التلذذ لوجب استثناء النظر إلى حسان الوجوه، مع أن لا قائل بالفصل بينهم وبين غیرهم، مندفعاً بأنّ ما تقتضیه الطبيعة البشرية هو التلذذ غیر الشهوی، والمحرّم هو الشهوی منه» (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۱۸/۲۱).

بنابراین اگرچه ممکن است در بادی امر از روایت چنین مستفاد شود که نگاه کردن به نحو اطلاق، خواه با قصد لذت و خواه بدون قصد، جایز است، لکن از آنجایی که قدر متیقن از اجماع و سیره، عدم جواز نگاهی است که با لذت شهوانی همراه است، لازم است به همین مقدار، از اطلاق حدیث دست برداشته و صرفاً نگاه بدون شهوت جایز شمرده شود.

برخی از فقیهان مطابق با همین استظهار بیان داشته‌اند:

«جواز نگاه بدون لذت از روایت علی بن سوید به وضوح برداشت می‌شود؛ چه اینکه حضرت علیه السلام در مقام پاسخ به سائل، نگاه را در مقابل زنا قرار داده و از دومی نهی نمود و ظاهر این است که چنین تقسیمی، هر تفصیل دیگری را نامقبول کرده و بر نمی‌تابد. بنابراین لازم است حرمت را مختص زنا دانسته و نگاه غیر شهوانی جایز قلمداد شود» (طباطبایی قمی، ۱۴۲۳: ۳۳۷/۵).

از نگاه برخی دیگر از فقیهان، در واقع روایت علی بن سوید منصرف از نگاه شهوانی بوده و به نگاه بدون قصد تلذذ بازگشت دارد. قرینه چنین برداشتی نیز پاسخ امام علیه السلام است که به وی می‌فرماید:

«اگر خداوند در نیت تو صداقت ببیند، چنین کاری فاقد اشکال است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۶۵).

۳- استدلال محقق خویی مبنی بر اینکه «اگر به ظاهر روایت اکتفا شود، ناچار باید بپذیریم که نگاه به موی زن بیگانه نیز جایز است، چه اینکه در روایت قیدی وجود ندارد که گیسوان را استثنا کرده باشد»، نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ظاهر پرسش علی بن سوید این است که اعجاب به جهت زیبایی زن بیگانه برای وی رخ می‌داده است؛ لذا فرض مسئله نمی‌تواند ناظر به قسمت‌هایی از بدن زن باشد که شگفت‌زده شدن در آن‌ها موضوعیت و وجهی ندارد. بنابراین غیر از صورت و دو کف دست، از همان آغاز از فرض پرسش خارج بوده و پاسخ امام علیه السلام نیز ناظر به پرسش از نگاه به چهره زنی است که فرد را به شگفتی واداشته است (شیرازی زنجانی، ۱۴۱۹: ۵۹۲/۲). افزون بر اینکه حتی در صورت ظهور بدوی روایت، از آنجا که قدر متیقن از حرمت و اجماع اصحاب امامیه، نگاه به موی زن

بیگانه است،^۱ بنابراین به ناچار، در این محدوده، از روایت رفع ید نموده و صرفاً نگاه بدون شهوت به صورت زن اجنبی را مشروع قلمداد می‌کنیم.

۴- استدلال دیگر آیه‌الله خویی مبنی بر منافات داشتن انجام چنین امری با منزلت علی بن سوید (نگاه تعمدی) و همچنین نقل بی‌پروا و بی‌محابای آن برای حضرت عَلَيْهِ السَّلَام نیز قابل مناقشه می‌نماید. البته دلیل این مناقشه استدلالی نیست که برخی از معاصران بیان داشته‌اند:

«در باب شخصیت علی بن سوید آنچه که مسلم و قطعی است اینکه وی در نقل اخبار، ثقه بوده و منقولات وی از اعتبار برخوردارند؛ لکن جلالت قدر و عظمت شأن وی معلوم نبوده و احتیاج به دلیل دارد» (طباطبایی قمی، ۱۴۲۳: ۳۳۷/۵).

زیرا اگرچه در برخی از کتب رجالی چیزی افزون بر ثقه بودن وی بیان نشده است^۲ و برخی دیگر از رجالیان نیز نهایتاً وی را شخصی قابل اعتماد و موثق دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷: ۳۵۹؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۲۱/۵)، لکن در برخی دیگر از کتب رجالی امامی با تصریح به مکاتبات وی با برخی از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام، چنین امری دال بر علو مقام و قرب منزلت علی بن سوید در نزد امامان دانسته شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۷۶؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۹۲/۴).

بنابراین وجه مناقشه در کلام محقق خویی این است که اولاً: معلوم نیست علی بن سوید پرسش مزبور را در زمان جلالت قدر پرسیده باشد و محتمل است در عنفوان

۱. صاحب‌جوهر در اثبات مختار خود مبنی بر حرمت نگاه به صورت اجنبیه استدلالی ذکر کرده است که ذکر آن خالی از فایده نیست. به اعتقاد ایشان از آنجا که در روایات، حکم نگاه به گیسوان بیان شده و از آن منع به عمل آمده است، از این امر، حکم نگاه به وجه و کفین نیز به دست می‌آید؛ چه اینکه نگاه به مو غالباً با نگاه به صورت و کفین ملازمه دارد (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۰/۲۰). لکن این استدلال مردود به نظر می‌رسد؛ چه اینکه اگر مثلاً نگاه به مو جایز شمرده شود، می‌توان به ملازمه، نگاه به صورت را نیز جایز دانست؛ زیرا انکشاف مو با انکشاف صورت همراه بوده و شخصی که موی خود را در معرض دید قرار می‌دهد، بالطبع صورت خود را نیز نمی‌پوشاند. اما اگر نظر به گیسوان مجاز شمرده نشود، نمی‌توان چنین استدلال کرد که پس نظر به صورت نیز حرام است. بنابراین اگرچه از جواز نگاه به گیسوان می‌توان جواز نگاه به صورت را بالملازمه استنباط کرد، لکن عکس آن یعنی حرمت نگاه به گیسوان با حرمت نگاه به صورت، هیچ‌گونه تلازمی نخواهد داشت.

۲. برای نمونه، علامه حلی در رجال خود می‌نویسد: «علی بن سوید السائئ... منسوب إلى سایة قرية بالمدينة ثقة من أصحاب الرضا عَلَيْهِ السَّلَام» (۱۳۸۱: ۹۲).

جوانی چنین امری برای وی حادث شده باشد. قرینه این امر می‌تواند این باشد که حضرت در بخشی از پاسخ به وی فرمود: «إِيَّاكَ وَالزَّانَا» (از ارتکاب اعمالی مانند زنا برحذر باش)؛ چه اینکه عادتاً چنین سخن و تعبیری به کسی که از جلالت قدر برخوردار است، گفته نمی‌شود. ثانیاً: اگر پیش‌فرض این باشد که نگاه علی بن سويد از روی تَلذُّذ و شهوانی بوده است، در این صورت البته چنین نگاهی با شأن یک شخصیت متقی و برجسته سازگار نیست؛ اما اگر اقتضای شغلش این بوده که با زنان سروکار داشته باشد و نگاه وی نیز اگرچه عمدی، ولی از روی تَلذُّذ نبوده باشد، چنین نگاهی نمی‌تواند منافاتی با شخصیت وی داشته باشد و همین مقدار که وی از گرفتاری خود با تعبیر ابتلا استفاده کرده و آن را با امام عَلَيْهِ السَّلَامُ در میان گذاشته و خواهان رعایت تقوا در عمل شده است، نیز قرینه‌ای بر بزرگواری و منش نیکوی وی می‌تواند باشد.

۴. نسبت روایت علی بن سويد با برخی دیگر از رضویات

از آنچه گذشت، این مقدار ثابت شد که مطابق با صحیح‌ه علی بن سويد و نیز نظر شماری از فقیهان، «وجه و کفین» از حکم حرمت نظر به اجنبیه استثنا شده است. البته این امر نیز واضح است که در هر صورت، رجحان و استحباب به طور کلی با ترک نظر بوده و تجویز نگاه در فرض مسئله، توأم با کراهت است. فارغ از این، در زمینه محدوده و گستره نگاه، برخی دیگر از روایات نیز از حضرت علی بن موسی الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ وارد شده‌اند که نقل و تبیین آن‌ها در تکمیل بحث مؤثر خواهد افتاد.

بسیاری از این روایات می‌توانند مؤیدی بر مدلول صحیح‌ه پیش‌گفته تلقی شوند:

برای نمونه، بزندی در خبری صحیح از حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین نقل می‌کند:

«لَا تُعْطَى الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا مِنَ الْغُلَامِ حَتَّى يَبْلُغَ الْغُلَامُ» (حمیری قمی، ۱۴۱۳: ۴۷۷)؛ زن سر خود را از پسر نابالغ نمی‌پوشاند تا زمانی که وی به حد بلوغ برسد.

بزندی که از اصحاب جلیل‌القدر حضرت رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ است در روایت دیگری از ایشان

چنین پرسش می‌کند:

«سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى شَعْرِ أُخْتِ امْرَأَتِهِ؟ فَقَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْقَوَاعِدِ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۹/۲۰)؛ آیا برای فرد جایز است که به موی خواهر همسرش

نگاه کند؟ حضرت علیه السلام فرمود: خیر؛ مگر آنکه وی از زنان سالخورده باشد.

چنان که ملاحظه می‌شود، هم در روایت نخست و هم در روایت دوم، آنچه از آن سؤال به میان آمده است، «مو» است و نه «رو». از این امر برداشت می‌شود که استثنای چهره نزد طرفین، امری مشخص بوده است. بنابراین نسبت به «صورت»، حرام بودن برگشودن صورت و رخ اساساً مطرح نبوده و جواز چنین امری میان راویان و سائلان امری مفروغ‌عنه بوده و ایشان صرفاً نسبت به حکم سر یا مو با مسئله و تردید مواجه بوده‌اند.

در روایتی دیگر، خود حضرت علیه السلام فلسفه تحریم نظر به مو و گیسوان را بیان کرده و ذکری از وجه به میان نمی‌آورد:

«نگاه کردن به موهای زنان شوهردار و غیر آن، از این جهت حرام شمرده شده است که باعث تحریک جنسی و تهییج شهوانی مردان شده و چنین حالتی فرد را به فساد و داخل شدن در امور حرام و اعمال ناپسند می‌کشاند»^۱.

البته برخی دیگر از روایاتی که در این زمینه وارد شده‌اند، احتیاج به توضیح بیشتر دارند؛ برای نمونه، صدوق در *عیون اخبار الرضا علیه السلام* از قول حضرت چنین نقل می‌کند:

«قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَلِيُّ، لَا تَتَّبِعِ النَّظْرَةَ النَّظْرَةَ فَلَيْسَ لَكَ إِلَّا أَوَّلُ نَظْرَةٍ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۶۵/۲)؛ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: ای علی! از پی نگاه اول نظری دیگر مینداز؛ زیرا که بر تو روا نیست مگر نگاه اول.

ممکن است در بادی امر چنین در نظر آید که مضمون این روایت با صحیح‌ه علی بن سواد در تعارض و تنافی است؛ لکن فارغ از مناقشات سندی در پاره‌ای از اخباری که با این مضمون وارد شده‌اند (ر.ک: موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۹۷/۲؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۱۸/۲)، باید توجه داشت که ظاهراً مورد روایت، انصراف به نگاه شهوانی و با قصد تلذذ دارد. اندیشور معاصر شهید مطهری در این زمینه معتقد است:

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ: حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ الصَّحَّافُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ أَنَّ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَبَ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ: حُرِّمَ النَّظْرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمُحْجُوبَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَغَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَمَا يَدْعُو التَّهْيِيجَ إِلَى الْفَسَادِ وَالِدُّخُولِ فِيمَا لَا يَجِلُّ وَلَا يَحْمَلُ...» (صدوق، ۱۳۸۶: ۵۶۵/۲).

«مفاد حدیث این است که نگاه اول جایز است و نگاه دوم حرام. بعضی گفته‌اند مقصود این است که نگاه عمدی مطلقاً حرام است. نگاه اول از آن نظر جایز است که عمدی نیست؛ ولی حقیقت این است که این حدیث در مقام توصیه ترک نظر شهوانی و تلذذی است که قطعاً حرام است و از محل بحث خارج است. این حدیث می‌خواهد این مطلب را بگوید که انسان چشمش به زنی می‌افتد و احیاناً خوشش می‌آید؛ می‌خواهد بار دوم نگاه کند و لذت ببرد؛ نوبت اول چون تلذذ غیر عمدی است، مانعی ندارد؛ اما نوبت دوم چون به قصد تلذذ است، جایز نیست» (۱۳۷۶: ۱۹/۵۴۹).

پاره‌ای دیگر از فقهای معاصر نیز پس از نقل روایاتی با مضمون روایت فوق، با استدلالی مشابه آنچه گذشت، بیان داشته‌اند که مورد روایت نگاه حرام است؛ اما چه نگاهی و به کدام عضو از اعضا مشمول حرمت است، روایت در این زمینه ساکت است؛ حال آنکه در این روایات اطلاقی وجود ندارد که مدلول آن را در مورد وجه و کفین نیز جاری بدانیم (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۰۸: ۵۸۸).

آیه‌الله مکارم شیرازی نیز دو ایراد عمده به این قبیل روایات می‌گیرد: ۱- این روایات ممکن است از قبیل عام یا مطلق باشند؛ زیرا در آن‌ها تصریحی به صورت و دو کف دست نشده است؛ از این رو امکان تخصیص این قبیل روایات با ادله جواز نظر به وجه و کفین وجود دارد. ۲- این روایات ناظر به نگاه ابتدایی غیر اختیاری یا اختیاری بدون قصد لذت هستند و نگاه دومی نیز که از آن نهی شده است، نگاه شهوانی و غرض‌آلود است؛ بنابراین ربطی به موضوع بحث ندارد (۱۴۲۵: ۷۳).

۱. بر اساس نتایج تتبع یکی دیگر از فقهای معاصر، روایاتی که با کلمات مشابه در این زمینه وارد شده‌اند، جمله‌گی بازگشت به روایت واحد داشته و اصولاً با محل نزاع و فرض مسئله بیگانه‌اند؛ زیرا اصل روایت آن گونه که صدوق در معانی الاخبار آورده، در مورد نماز وارد شده است: «يَا عَلِيُّ، إِنَّ لَكَ كَثْرًا فِي الْجَنَّةِ وَأَنْتَ ذُو قَرْبَيْهَا وَلَا تَتَّبِعِ النَّظْرَةَ بِالنَّظْرَةِ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ لَكَ الْأُولَىٰ وَلَيْسَتْ لَكَ الْآخِرَةُ» (۱۴۰۳: ۲۰۵). با این توضیح که از قید «فی الصلاة» که در روایت آمده است، می‌توان استفاده کرد که توصیه پیامبر اسلام ﷺ به حضرت علی عليه السلام مختص به نماز است و به محل بحث مربوط نیست؛ زیرا در مورد نماز گفته شده است که نگاه کردن به نقش خاتم در وقت اقامه نماز مکروه است، چون از حضور قبل ممانعت می‌کند. در مورد این روایت هم می‌توان چنین استدلال کرد که نگاه ثانوی چون انسان را از تمرکز لازم در نماز باز می‌دارد، مورد نهی شارع واقع شده و مقصود از آن، یا نگاه به خاتم و از این قبیل می‌باشد یا مواردی از قبیل تصورات آدمی در وقت خواندن نماز را منظور دارد. بنابراین می‌توان گفت که این روایت از موضوع بحث بیگانه است (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۲/۶۰۲؛ شوشتری، ۱۴۰۶: ۸/۳۱۸).

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت برخی از تعابیری که در پاره‌ای از روایات به کار رفته‌اند و مثلاً در آن‌ها، نگاه تیری از تیرهای شیطان معرفی شده^۱ و یا اینکه برخی از نگاه‌ها موجب برجا گذاشتن اندوه فراوان برای فرد دانسته شده^۲ و یا نگاه زنای چشمان قلمداد شده است،^۳ این قبیل روایات ناظر به نگاه‌های شهوت‌آلودند؛ بدین معنا که اگر فرد احتمال افتادن در گناه را بدهد، باید از چنین نگاه‌هایی اجتناب ورزد.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت، یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که قائلان به جواز نگاه اختیاری و ارادی به صورت و دو کف دست زن اجنبی ارائه می‌نمایند، روایت علی بن سوید از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام است. در بررسی روایت مزبور به این نتیجه رسیدیم که راوی آن از اصحاب جلیل‌القدر بوده و اصحاب امامیه جملگی تصریح به وثاقت وی نموده‌اند؛ لذا روایت پیش‌گفته از نظر سندی بلا اشکال و قابل استناد است. گزارش مضمون روایت نیز از این قرار است که راوی، مبتلای نگاه به زنی زیارو بوده است که جمالش وی را به شگفتی واداشته و از آنجا که ظاهراً سائل از این مسئله دل‌نگران بوده است، مسئله را با حضرت علیه السلام در میان گذاشته و امام علیه السلام به ایشان پاسخ می‌دهد که اگر در نیت صدق وجود داشته باشد، چنین کاری فاقد اشکال است. در تحلیل مدلول روایت، این نتیجه حاصل شد که مقصود از صداقت در نیت، نگاه بدون قصد تلذذ است؛ لکن از آنجا که راوی از تعبیر «ابتلاء» استفاده کرده است، نمی‌توان مورد روایت را حمل بر نگاه تصادفی و اتفاقی نمود. همچنین اگرچه برخی از قیپهان جواز نگاه عمدی به زن اجنبی را خلاف ضرورت مذهب دانسته‌اند، اما در نقد این

۱. «اجتنبوا... النظر فإنها سهم من سهام إبليس» (منسوب به امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶: ۲۰۵).

۲. «النَّظَرُ سَهْمٌ مِنْ سَهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ وَكَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْزَنْتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۰۹/۱).

۳. «مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَهُوَ يُصِيبُ حَظًّا مِنَ الرَّئِي، فَرَأَى الْعَيْنَيْنِ النَّظْرَ وَرَأَى الْقَبْلَةَ وَرَأَى الْيَدَيْنِ اللَّمْسُ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵۵۹). مکارم شیرازی پس از نقل این روایت می‌نویسد: «ظاهر این قبیل احادیث [زنای چشم] نظر به قصد لذت است و نظری که هیچ قصدی ندارد، زنا نیست؛ پس [صرفاً] نگاه هوس‌آلود حرام است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۳۸/۱).

دیدگاه گفته شد که قدر متیقن از اجماع بر حرمت، نظری است که با قصد تلذذ صورت گیرد. بنابراین در یک جمع‌بندی کلی در باب مضمون خبر می‌توان گفت که روایت علی بن سويد، بر مشروعیت نگاه ارادی بدون قصد لذت داشته و اطلاق بدوی آن، با مذاق شریعت و ارتکاز متشرعه و نیز اجماع امامیه بر حرمت نگاه همراه با قصد تلذذ تقیید می‌خورد. ناگفته نماند که در هر صورت، رجحان و استحباب به طور کلی با ترک نظر بوده و تجویز نگاه در فرض مسئله، توأم با کراهت است. همچنین مقایسه و تطبیق روایت با سایر رضویات نشان داد که مضمون این خبر با سایر منقولات رضوی همخوانی داشته و تعارضی بین آنها مشاهده نمی‌شود.

کتاب شناسی

۱. ابن داود حلّی، تقی‌الدین حسن بن علی، کتاب الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۲. ابن شهر آشوب، رشیدالدین محمد بن علی سرّوی مازندرانی، معالم العلماء، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ ق.
۳. ابن منظور ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۴. اراکی، محمدعلی، المسائل الواضحه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب النکاح، قم، کنگره جهانی شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۷. تبریزی، جواد بن علی، المسائل المنتخبه، چاپ پنجم، قم، دار الصدیقه الشهدیه، ۱۴۲۷ ق.
۸. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۹. حائری مازندرانی، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. حسینی نقرشی، سیدمصطفی بن حسین، نقد الرجال، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، فقه الصادق علیه السلام، قم، مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. حسینی سیستانی، سیدعلی، الفتاوی المیسره، قم، دفتر معظم‌له، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. حمیری قمی، ابوالعباس عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام النکاح فی الشریعه الاسلامیه الغراء، قم، بی‌نا، بی‌تا.
۱۶. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، دلیل تحریر الوسیله - السترو الساتر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. شبیری زنجانی، سیدموسی، المسائل الشرعیه، قم، نشر الفقاهه، ۱۴۲۸ ق.
۱۸. همو، کتاب نکاح، قم، رای‌پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۱۹. شوشتری، محمدتقی، النجعة فی شرح اللمعه، تهران، کتاب‌فروشی صدوق، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرائع، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۶ ق.
۲۱. همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۲۲. همو، معانی الاخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. همو، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.
۲۵. طباطبایی قمی، سیدتقی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، قم، کتاب‌فروشی محلاتی، ۱۴۲۳ ق.
۲۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، مکارم الاخلاق، چاپ ششم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۲ ق.

۲۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
۲۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الفهرست، نجف اشرف، المكتبة الرضویه، بی تا.
۳۰. همو، المبسوط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۳۱. همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۳۲. همو، رجال الشیخ الطوسی - الابواب، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلام، ۱۴۲۷ ق.
۳۳. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۳۴. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، القواعد و الفوائد، قم، کتاب فروشی مفید، بی تا.
۳۵. علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۳۶. همو، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۳۸۸ ق.
۳۷. همو، رجال العلامة، چاپ دوم، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۱ ق.
۳۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، الاحکام الواضحه، چاپ چهارم، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام، ۱۴۲۲ ق.
۳۹. همو، تفصیل الشرعیة فی شرح تحریر الوسيلة - الصلاة، قم، نشر مؤلف، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۴۱. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۴۲. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۴۳. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ ق.
۴۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۵. مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.
۴۶. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، الوجیزة فی الرجال، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۴۷. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۸. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن هذلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۴۹. محقق داماد، سید محمد، کتاب الصلاة، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵۰. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، کفایة الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۵۱. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، منهاج المؤمنین، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۵۲. مطهری، مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، قم، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۵۳. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، دار الرضی، بی تا.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهة - کتاب النکاح، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
۵۵. همو، کتاب النکاح، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.

۵۶. منسوب به امام رضا، الفقه - فقه الرضا عليه السلام، مشهد، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۶ ق.
۵۷. موسوی خمینی، سیدمصطفی، مستند تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
۵۸. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۵۹. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، چاپ چهارم، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق.
۶۰. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، نهایی المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۶۱. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۶۲. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۶۳. نراقی، ابوالقاسم بن محمد، شعب المقال فی درجات الرجال، چاپ دوم، قم، کنگره بزرگداشت ملامهدی نراقی و ملااحمد نراقی، ۱۴۲۲ ق.
۶۴. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، خاتمة مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۷ ق.

قاعده‌گزینی

در فقه عبادی*

□ سید ابوالقاسم نقیبی^۱

چکیده

قواعد فقه عبادی، حکم کلی شرعی است که غرض اهم مأموریه در آن حکم، امور اخروی است یا مکلف آن را به داعی امر امتثال کرده و قصد قربت، شرط صحت آن تلقی می‌شود. فقه‌پژوه در قاعده‌گزینی، برخی از قواعد فقه عبادی را از نصوص قرآنی اخذ می‌کند؛ مانند قاعده نفی عسر و حرج که آیه «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» مستند آن می‌باشد. همچنین برخی از قواعد فقه را از روایات برمی‌گزینند؛ چنان که قواعد «لا شك لكثير الشك» و «لا تعاد» از آن جمله‌اند. همچنین با تتبع در آثار و آرای فقیهان در ابواب طهارت، صلاة، صوم، زکات، خمس، اعتکاف، حج و استقراء موارد و مصادیق، می‌توان به برخی قواعد فقه عبادی دست یافت؛ قواعدی چون «کلّ عبادة مشروط بالنیة» از طریق استقراء و جمع‌آوری اشباه و نظایر تحصیل می‌شود. بنابراین قاعده‌گزینی در فقه عبادی علاوه بر نصوص آیات و روایات، از طریق استنباط حکم در اشباه و نظایر صورت می‌پذیرد.

واژگان کلیدی: فقه، قواعد فقه، عبادت، قاعده‌گزینی، قواعد فقه عبادی.

مقدمه

از مسائل مهم در مطالعات و پژوهش‌های فقهی، قاعده‌گزینی است. برخی فقیهان در طول تاریخ فقه، علاوه بر مطالعه مسئله‌محور، به پژوهش قاعده‌محور نیز اهتمام داشته‌اند. آثار گرانسنگی چون *القواعد و الفوائد* شهید اول و *القواعد الفقهیه* میرزا حسن بجنوردی از آن جمله‌اند. آنان در گام نخست، برای انجام مطالعات گسترده قاعده‌محور به گزینش قاعده مبادرت می‌ورزیدند. گزینش قاعده فقهی از انبوه نصوص یا اصطیاد آن از میراث فقهی اعم از عبادات و معاملات صورت می‌پذیرد. در این نوشتار، قاعده‌گزینی در بخش عبادات فقه با عنوان قاعده‌گزینی در فقه عبادی ارائه می‌گردد. بایسته است قبل از تبیین آن، مبادی مورد نیاز اعم از تعریف قاعده فقهی و ملاک عبادی‌انگاری یک حکم و جایگاه عبادات در فقه به اختصار مورد بحث قرار گیرند.

۱. معناسناسی قاعده

راغب اصفهانی قاعده را به معنای پایه و اساس هر چیز می‌داند و در تعریف قاعده می‌نویسد:

«قواعد البناء أساسه» (۱۴۰۴: ۶۷۰)؛ قواعد بنا به معنای پایه‌های بناست.

ابن منظور نیز قاعده را به معنای اساس هر چیز و «قواعد البیت» را به معنای ستون‌ها و پایه‌های خانه می‌داند:

«القاعدة أسُّ الأصل، والقواعد الأساس، وقواعد البیت أساسه» (۱۴۱۴: ۳۵۹/۳).

فخرالدین طریحی نیز می‌نویسد:

«القاعدة وهي الأساس لما فوقه» (۱۳۷۵: ۱۲۹/۳)؛ قاعده اصل و پایه‌ای است برای آنچه بر آن نهاده می‌شود.

در قرآن کریم واژه قواعد به معنای اصل و بنیان به کار رفته است: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ...﴾ (بقره/۱۲۷)؛ هنگامی که ابراهیم و [اسماعیل] پایه‌های خانه [کعبه] را

بالا بردند.

به گفته طبرسی، قواعد، اساس و ارکان مانند هم هستند. مفرد قواعد، قاعده است و معنای اصلی آن در لغت، ثبات و استقرار است. قاعده کوه، ریشه آن و قاعده خانه، اساس و پایه‌ای است که خانه بر آن بنا شده است (۱۴۱۵: ۳۸۶/۱).

۲. معناسناسی فقه

ابن منظور فقه را به معنای دانستن، فهمیدن، زیرکی و تیزهوشی دانسته است (۱۴۱۴: ۵۲۲/۱۳). راغب اصفهانی فقه را رسیدن به علم نهان از راه علم پیدا، معنا کرده است (۱۴۰۴: ۶۲۲). بنابراین از منظر وی، فقه اخص از علم است. مؤلف کتاب *ادوار فقه* در زمینه تحول معنایی لفظ فقه به نقل از *احیاء العلوم* ابو حامد غزالی می‌نویسد:

«در صدر اسلام، وقتی به طور اطلاق، لفظ فقه گفته می‌شده، علم به طرق آخرت و معرفت دقیق آفات نفوس و مفسدات اعمال و قوت احاطه به حقارت دنیا و کثرت اطلاع بر نعمای عقبا و شدت استیلاي خوف بر قلب از آن منظور می‌بوده است. دلیل بر این مطلب آیه شریفه ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفْرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ لَلِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبه/ ۱۲۲) می‌باشد؛ زیرا آنچه انذار و تخویف بدان حاصل می‌شود، این فقه است، نه تفریعات طلاق و عتاق و سلف و اجاره و لعان و ظهار. بلکه این امور علاوه بر اینکه موجب انذار نیست، خوض در آن‌ها چه بسا باعث قساوت قلب و زوال خشیت و خوف نیز بشود... نمی‌گوییم اسم فقه فتاوی‌مربوط به احکام ظاهری را مطلقاً شامل نبوده است، بلکه می‌گوییم این شمول از باب عموم معنی این لفظ و یا استتباع می‌باشد؛ چه بیشتر موارد استعمال این لفظ در معنای علم آخرت بوده است» (شهبای، ۱۳۷۲: ۳۳/۱).

فقه در روایات امامیه، بیشتر به معنای بصیرت در دین به کار رفته است. واژه فقه در صدر اسلام به معنای علم به همه تعالیم دینی اعم از اعتقادی، اخلاقی و احکام شرعی اطلاق می‌شد؛ ولی به مرور زمان با تمایز تدریجی معارف اسلامی از یکدیگر و شکل‌گیری علوم اسلامی، واژه فقه به علم به احکام شرعی عملی اختصاص یافت. به تعبیر دیگر، در قرن دوم، فقه از معنای علم به دین، به علم به احکام و مقررات عملی دین نقل یافت (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۵۳) و واژه فقیه به شخصی که عالم به احکام شرعی

عملی است، اختصاص یافت. از این رو، برخی فقیهان اهل سنت در تعریف فقه نوشته‌اند: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلة التفصيلية» (بازلبنانی، بی‌تا: ۱۶).

شهید اول نیز در تعریف فقه می‌نویسد:

«الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» (عاملی جزینی، بی‌تا: ۳۰/۱).

این تعریف از مشهورترین تعاریف فقه در میان فقیهان امامیه است. بر اساس این تعریف، علم به منزله جنس و واژه‌های احکام، شرعیه، فرعیه، ادله و تفصیلیه، قیودی هستند که به منزله فصل به شمار می‌آیند که با واژه «بالأحكام» علم به ذوات و صفات و افعال، و با واژه «الشرعية» علم به احکام غیر شرعی مانند احکام عقلی از تعریف خارج می‌شوند و با کلمه «الفرعية» علم به احکام شرعی اصلی که دانش کلام در زمینه آن بحث می‌کند و با «عن أدلتها» علم خداوند و فرشتگان و پیامبران به احکام شرعی، و با واژه «التفصيلية» علم مقلد به احکام شرعی فرعی از تعریف خارج می‌شوند. بنابراین فقه در اصطلاح، به معنای علم تفصیلی به احکام شرعی فرعی از ادله و منابع آن است. از این رو، استاد شهید مرتضی مطهری در تعریف فقه می‌نویسد:

«فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه» (۱۳۶۲: ۲۵۳).

۳. تعریف قاعده فقهی

فقیهان تلاش کرده‌اند با تعابیر گوناگون، قاعده فقهی را تعریف کنند؛ چنان که برخی در تعریف قاعده فقهی نوشته‌اند:

«قاعده فقهی عبارت است از حکمی شرعی که بر مصادیق خود به نحو انطباق طبیعی بر افرادش منطبق می‌گردد و در طریق اثبات چیزی واقع نمی‌شود» (موسوی سبزواری، ۱۴۱۷: ۱۰/۱).

بعضی دیگر قاعده فقهی را اصل کلی دانسته‌اند که با ادله شرعی‌اش ثابت می‌شود و بر مصادیقش انطباق می‌یابد؛ مانند انطباق طبیعی بر مصادیقش. از آنجا که تطبیق بر مصادیق، جزئی است، نتیجه قاعده نیز جزئی خواهد بود؛ بر خلاف مسائل اصول که

واسطه استنباط احکام کلی فرعی است (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۹). بعضی از فقیهان، قواعد فقه را فرمول‌های بسیار کلی می‌دانند که منشأ استنباط قوانین محدودتر می‌شوند و به یک مورد ویژه اختصاص ندارند، بلکه مبنای قوانین مختلف و متعدد قرار می‌گیرند (محقق داماد، ۱۳۹۲: ۲). در تعریف‌های یادشده، قاعده فقهی به حکم کلی یا به اصل فراگیر شرعی تعریف شده است. ولی غالب فقیهان، قاعده را حکم کلی شرعی دانسته‌اند؛ چنان که محقق خوبی در تعریف قاعده فقهی می‌نویسد:

«حکم کلی فقهی است که به طور غالبی در ابواب گوناگون فقه و گاهی تنها در یک باب قابل تطبیق است و بر پایه آن می‌توان به احکام جزئی مسائل فقهی دست یافت» (موسوی خوبی، ۱۴۱۷: ۳/۲۶۶).

برخی دیگر می‌گویند:

«قاعده فقهی به گونه‌ای است که استفاده از آن صرفاً در شأن مجتهد نیست؛ بلکه این توقع از عوام الناس نیز جایز است که بتوانند این قاعده را بر موارد خاص تطبیق نموده و احکام شرعی جزئی را از آن به دست آورند؛ همانند قاعده طهارت، بلکه اصل استصحاب و مانند آن‌ها» (حسینی یزدی فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ۱۲/۵).

میرزای نائینی در این زمینه می‌نویسد:

«آنچه به طور غالب از قاعده فقهی استنتاج می‌گردد، حکم جزئی است؛ اگرچه در برخی موارد، صلاحیت استنتاج حکم کلی نیز دارد» (غروی نائینی، ۱۴۱۷: ۴/۳۰۹).

وی در تبیین نظر خویش می‌نویسد:

«قاعده فقهی اگرچه کبرای قیاس استنباط است، لیکن نتیجه حاصل از آن حکم جزئی است که بلاواسطه به افعال آحاد مکلفان تعلق می‌گیرد؛ یعنی در تطبیق آن، نیاز به واسطه دیگری نیست» (همان).

به تعبیر دیگر:

«نتیجه حاصل از قاعده فقهی همواره منحصر در احکام و وظایف جزئی‌ای است که به نحو مباشر، متصل به عمل عامل‌اند...» (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۸: ۳۹).

به بیان دیگر

«قاعده فقهی حکمی کلی است؛ ولی قابلیت آن را دارد که عموم مردم از آن بهره

بگیرند و تطبیق آن بر صغریات از وظایف مقلد است» (موسوی خویی، ۱۴۱۷ الف: ۲۲۸/۴).

بعضی از نویسندگان پس از ارائه برخی از تعریف‌های قاعده فقهی نوشته‌اند با توجه به اینکه همه قواعد فقهی از مقوله حکم شرعی یا وظیفه عقلی نیستند، بلکه تحدید و تعیین ملاک برخی موضوعات فقهی هستند، می‌توان این تعریف را برای قاعده فقهی پیشنهاد کرد:

«حکم یا ملاکی شرعی یا وظیفه‌ای عقلی که از ادله‌اش استنباط می‌شود و در یک یا بیش از یک باب فقهی، محمول قضایای مختلف قرار می‌گیرد» (جمعی از محققان، ۱۳۹۳: ۱۷).

به گمان ما، قاعده فقهی حکم کلی شرعی است که از ادله استنباط می‌شود و غالباً در ابواب گوناگون فقه و گاهی تنها در یک باب قابل تطبیق است.

۴. ملاک عبادی‌انگاری یک حکم

از قواعد فقهی به اعتبارات گوناگون، تقسیماتی را می‌توان به دست داد. از جمله آن تقسیمات، تقسیم قواعد فقه به قواعد عام و قواعد اختصاصی است. قواعد عام قواعدی هستند که مختص به باب خاصی از ابواب فقه نمی‌باشند؛ مانند قاعده «لا ضَرَر ولا ضَرار فی الإسلام» که در همه ابواب فقه جریان دارد. قواعد اختصاصی قواعدی هستند که به عبادات اختصاص دارند. قواعدی چون «البناء علی الأکثر» و «لا سهو فی السهو» از جمله قواعد اختصاصی به شمار می‌آیند که در باب نماز کاربرد دارند. همچنین به اعتبار تقسیم احکام به عبادی و معاملی، می‌توان قواعد فقهی را به قواعد عبادات و معاملات تقسیم کرد. احکام شرعی را به اعتباری می‌توان به عبادی و معاملی تقسیم کرد. مراد از عبادت، هر حکم شرعی است که غرض اهم از آن، آخرت یعنی جلب نفع یا دفع ضرر اخروی است. عبادت به این معنا، در مقابل معامله استعمال می‌شود. معامله هر حکم شرعی است که غرض اهم آن، دنیا یعنی جلب منفعت و دفع ضرر دنیوی است. وضو، غسل، تیمم، نماز، روزه، خمس، اعتکاف و زکات از جمله اعمال عبادی به شمار می‌آیند. احکام شرعی مربوط به این اعمال، در بخش عبادات فقه مورد مطالعه

فقیه قرار می‌گیرند. در ادبیات فقهی، عبادت به دو قسم یعنی عبادت به معنای اعم و عبادت به معنای اخص تقسیم شده است. عبادت به معنای اعم عبارت است از هر عملی که قابلیت دارد به قصد قربت آورده شود. چنانچه مکلف آن عمل را به قصد قربت اتیان نماید، مستحق ثواب می‌شود؛ اعم از اینکه قصد قربت شرط صحت آن باشد که عبادت به معنای اخص تلقی می‌شود، مانند نماز و روزه، یا قصد قربت شرط صحت آن نباشد، یعنی بدون قصد قربت نیز تحقق پیدا می‌کند، ولی اگر با قصد قربت آورده شود، عامل استحقاق ثواب پیدا می‌کند، مانند شستن لباس و بدن برای نماز که بدون قصد قربت نیز طهارت حاصل می‌شود.

بنابراین عبادت به معنای اخص را احکام اعمال و افعالی دانسته‌اند که تنها باید به قصد تقرب الی الله اتیان شوند. به عبارت دیگر، شرط صحت آن اعمال، قصد قربت است. از این رو، اگر بدون قصد قربت به جای آورده شوند، عمل عبادی محقق نشده و نیاز به اعاده دارد.

فقیهان معانی متعددی را برای قصد قربت مطرح کرده‌اند. مجموع آرای آنان را می‌توان در پنج قول عرضه داشت: ۱- داعی امر، ۲- داعی مصلحت ملزمه، ۳- داعی محبوبیت، ۴- داعی حسن، ۵- داعی قرب به مولی. معنای معروف قصد قربت عبارت است از اینکه انسان مأمور به را به داعی امر انجام دهد؛ یعنی اگر از وی سؤال شود که چرا این عمل را انجام می‌دهد؟ در پاسخ بگوید به جهت اینکه امر به آن تعلق گرفته است. قصد قربت در کلمات فقها معمولاً به این معناست. معنای دوم آن است که انسان عمل را به داعی مصلحت ملزمه‌ای که در آن مأمور به وجود دارد، انجام دهد؛ یعنی به قصد وصول به مصلحت و ملاک، عمل را اتیان کند. معنای سوم قصد قربت آن است که انسان عمل را به داعی محبوبیت آن در نزد مولی انجام دهد و در معنای چهارم از قصد قربت، انسان مکلف، عمل را به داعی حسن آن انجام می‌دهد، بی‌آنکه توجهی به محبوبیت و مصلحت ملزمه آن داشته باشد؛ مانند اینکه انسان زکات را به فقیر می‌هد و انگیزه او کمک کردن به فقیر است. عقلاً کمک به فقرا را نیکو می‌شمارند. معنای پنجم قصد قربت این است که انسان مکلف، عمل را به داعی و انگیزه قرب و نزدیک شدن به مولی انجام دهد (فاضل لنگرانی، بی‌تا: ۲۹۵/۳). بنابراین هر مأموریه‌ی که غرض اهم آن

امور اخروی باشد (یعنی مهم‌ترین هدف مکلف از اتیان آن، جلب نفع و مصلحت اخروی یا دفع ضرر و مفسده اخروی باشد) یا مکلف آن را به داعی امر امتثال کند و قصد قربت شرط صحت آن تلقی شود، عبادت به معنای اخص به شمار می‌آید و اعمالی چون جهاد از آن جهت که امتثال آن‌ها اقتضای ثواب دارد، از مقوله عبادات به شمار می‌آیند (عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۲۵/۵).

۵. جایگاه مباحث عبادات در فقه شیعه

در فقه شیعه، ابوالصلاح حلبی (م. ۴۴۷) در *الکافی فی الفقه*، احکام شرعی را به عبادات، محرمات و احکام تقسیم کرده است. وی در مبحث عبادات، علاوه بر نماز، روزه، حج، زکات، خمس و جهاد، برخی از ابواب و مباحث عقود و معاملات مانند نذر، عهد و وصایا را نیز درج کرده و ابواب دیگر را در احکام گنجانده است. سلار دیلمی (م. ۴۴۸) در *المراسم العلویه*، فقه را به دو بخش عبادات و معاملات تقسیم کرده و معاملات را مشتمل بر «عقود» و «احکام» دانسته است (۱۹۸۰: ۲۸). محقق حلّی در *شرایع الاسلام*، مباحث فقه را به چهار بخش عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرده است. بنابراین اعمالی که انسان باید بر اساس معیارهای شرعی انجام دهد، یا به نحوی هستند که قصد تقرب به خداوند در آن‌ها شرط شده است - یعنی صرفاً برای خدا باید انجام شوند و اگر قصد و غرضی دیگر در کار باشد، تکلیف ساقط نمی‌شود و باید دوباره صورت گیرند، یا چنین نیست.

اگر از نوع اول باشند، این گونه اعمال را در فقه «عبادات» می‌نامند؛ مانند نماز، روزه، خمس، زکات، حج و....

اما اگر از نوع دوم باشند، یعنی قصد قربت شرط صحت آن‌ها نباشد و چنانچه به قصد و غرضی دیگر نیز صورت گیرند، صحیح است، بر دو قسم‌اند: یا این است که وقوع آن‌ها موقوف به اجرای صیغه خاص نیست و یا هست؛ اگر موقوف به اجرای صیغه خاص نباشد، «احکام» نامیده می‌شوند، مانند ارث، حدود، دیات و... و اگر موقوف به اجرای صیغه خاص باشد، این نیز به نوبه خود دو نوع است: یا این است که آن صیغه باید وسیله دو طرف ایجاب و قبول خوانده شود و یا اینکه نیازی به دو طرف

ندارد.

اگر از نوع اول باشد، «عقود» نامیده می‌شوند؛ مانند بیع، اجاره، نکاح و... و اگر صرفاً یک فرد به تنهایی بدون نیاز به طرف دیگر می‌تواند اجرا کند، «ایقاعات» نامیده می‌شوند؛ مانند ابراء (صرف نظر کردن از طلب خود)، طلاق، عتق و....

محقق حلی در این تقسیم‌بندی، مجموع ابواب فقه را ۴۸ باب قرار داده است. ۱۰ باب را «عبادات»، ۱۵ باب را «عقود»، ۱۱ باب را «ایقاعات» و ۱۲ باب را احکام خوانده است. ایشان در *شرایع الاسلام*، ابواب عبادات را مشتمل بر موارد زیر دانسته است: ۱. طهارت، ۲. صلاة، ۳. زکات، ۴. خمس، ۵. صوم، ۶. اعتکاف، ۷. حج، ۸. عمره، ۹. جهاد، ۱۰. امر به معروف و نهی از منکر.

شهید اول در کتاب *القواعد و الفوائد*، مباحث فقهی مربوط به حیات اخروی را از مقوله عبادات، و مباحث فقهی مربوط به زندگی دنیوی را معاملات دانسته است. وی آن قسمت از معاملات را که احکام مربوط به تعهدات افراد را بیان می‌کند، به دو قسم عقود یعنی تعهداتی که قائم به دو طرف است، و ایقاعات یعنی تعهدات قائم به شخص متعهد، تقسیم کرده است (عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۴/۱۵). وی در کتاب *ذکری الشیعه* بر این باور است که عبادات، آن دسته از اعمالی هستند که باید به نیت اطاعت امر الهی و به جهت قرب به خداوند و به خاطر تحصیل رضایت وی انجام پذیرند، ولی در دیگر موضوعات فقهی، این نیت شرط نیست (همان: ۲۵/۵).

ملا محسن فیض کاشانی در کتاب *مفاتیح الشرایع* با ادغام برخی ابواب در بعضی دیگر و جابه‌جا کردن آن‌ها، فقه را به دو بخش تقسیم کرده است: ۱. فن عبادات و سیاسات، ۲. فن عادات و معاملات (۱۳۹۵: ۷۵/۱ و ۷/۲). بنابراین بخش قابل توجهی از میراث فقهی شیعه را مباحث مربوط به عبادات تشکیل می‌دهند. مباحث فقیهان در زمینه عبادات، شکل‌دهنده شاخه‌ای از فقه است که می‌توان از آن به فقه عبادی یاد کرد. آنان غالباً مباحث فقه عبادی را به صورت تفریعی و مسئله‌محور مطرح کرده‌اند؛ یعنی در ذیل هر فرعی از فروع فقه عبادی، مباحث مربوط را ارائه نموده‌اند. برخی مباحث فقه عبادی در قالب قواعد فقه به میراث نهاده شده است.

۶. قاعده‌گزینی در فقه امامیه

فقیهان به روش‌های گوناگون، قاعده فقهی را از منابع و ادله تفصیلی برمی‌گزینند. فقیه برای گزینش قاعده از منابع، علاوه بر آشنایی با منابع احکام و توانایی اجتهادی برای کشف حکم شرعی، نیازمند به مهارت قاعده‌گزینی است.

گاهی فقیهان برای گزینش قواعد فقه به آیات قرآن مراجعه و استناد می‌نمایند؛ چنان‌که قاعده نفی عسر و حرج از آیات شریفه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۶۶/۱)، و قاعده لزوم از آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (همان: ۲۸۵/۲)، و قاعده احسان از آیه ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵: ۲۹۰/۱) گرفته شده است.

آنان در برخی از قواعد به روایات مراجعه می‌کنند؛ چنان‌که قاعده شروط از حدیث «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (موسوی بجنوردی، بی‌تا: ۲۱۸/۳) و قاعده رضاع از روایت نبوی «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (محقق داماد، ۱۳۷۴: ۱۷۷) و قاعده لاضرر از روایت نبوی «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَّ وَلَا ضَرَّارٌ عَلَى مَوْءِنٍ» (موسوی بجنوردی، بی‌تا: ۱۷۶/۱) اخذ شده است.

فقه‌های امامیه برای شناسایی برخی قواعد، به اجماع استناد جسته‌اند؛ چنان‌که برای قاعده قرعه (القرعة لكل أمر مشكل) به اجماع محصل و منقول استناد شده است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵: ۴۴۳/۱) و بعضی از آنان، دلیل قاعده الزام (الزموهم بما التزموا) را تسالم اصحاب دانسته‌اند. آنان مدرک برخی از قواعد را عقل دانسته‌اند؛ چنان‌که قواعد «حرمة الإعانة بالإثم والعدوان» و «قبح عقاب بلا بیان»، از مصادیق حکم عقل به شمار آمده‌اند.

فقه‌ها برای برخی از قواعد مانند ید (الید أمانة علی المملکة) به سیره عقلا استناد کرده‌اند (همان: ۳۷۵/۱) و برخی از قواعد فقهی نیز با استقراء در فروع به دست آمده‌اند؛ چنان‌که قاعده «الجاهل معذور» (بحرانی آل عصفور، ۱۳۶۳: ۵۰۳/۱)، با استقراء مربوط به مصادیق هر یک به دست می‌آید. برخی از قواعد فقهی برگرفته از قواعد دیگرند؛ چنان‌که قاعده «كل عقد یضمن بصحیحه، یضمن بفاسده»، از دو قاعده اقدام (إقدام الأخذ

علی الضمان) و قاعده ضمان ید (علی الید ما أخذت حتی تؤدی) گرفته شده است (عاملی جعی، بی تا: ۵۶/۴). همچنین بعضی قواعد فقهی مانند قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، مبتنی بر قاعده کلامی «معلل بودن افعال خداوند از اغراض» می باشند. از مباحث ارائه شده نتیجه می گیریم که قواعد فقهی به کاررفته در کتاب های فقهی، اختصاص به قواعد منصوص در کتاب و سنت ندارند؛ بلکه برخی از قواعد از مجموع تعدادی نصوص و فروع و دیگر ادله به دست می آیند که از آنها با عنوان قواعد اصطیادی یاد می شود.

شهرت فتوایی نیز از جمله سازوکارهای فقیه برای شناسایی قاعده فقهی است. صاحب جواهر در زمینه قاعده «إقامة الحدود فی عصر الغیبة» می نویسد:

«مشهور امامیه بر آن اند که اشخاص واجد شرایط عدالت و اجتهاد سطح بالا یعنی در حد داشتن توان استنباط فرع از منابع اولیه می توانند در زمان غیبت، بر افراد مرتکب جرایم حدی، حدود شرعیه را اجرا کنند» (نجفی، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۲۱).

همچنین فقیهان از دلیل عقلی برای شناسایی برخی قواعد فقهی بهره جسته و دلیل نقلی را ارشاد به آن دانسته اند؛ چنان که شیخ طوسی در تفسیر تبيان ذیل آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/ ۱۵؛ طوسی، بی تا: ۴۵۷/۶)، در زمینه قاعده قبح عقاب بلا بیان می نویسد:

«این آیه بیانگر آن است که خداوند هیچ کس را بر معاصی و گناهانش عقاب نخواهد کرد، مگر آنکه با حجت ها، دلایل و ارسال رسل، وی را آگاه ساخته باشد».

سپس در مقام استدلال می نویسد:

«به خاطر آنکه زشت است [عقلاً] خداوند کسی را عقاب کند، قبل از آنکه او را به مصالح و مفاسدش آگاه ساخته باشد».

گاه فقیه با استقراء در روایات فراوان و متنوع، گزاره ای را به عنوان قاعده فقهی برمیگزیند؛ چنان که قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم» با امعان نظر در چند دسته از روایات به دست می آید: ۱- روایاتی که بدون تعیین نوع مجازات تعزیری، تنها شخص را قابل مجازات تعزیری دانسته اند؛ ۲- روایاتی که به جای به کارگیری لفظ تعزیر، واژه های

ضرب و جلد در آن‌ها استعمال شده‌اند؛ ۳- اخباری که متضمن حکم مجازات تعزیری هستند؛ ۴- مجازات تعزیری که کمیت تعزیر تعیین شده است. بعضی از عالمان، برخی قواعد مانند قاعده اکراه را علاوه بر نصوص، به دلیل عقل نیز مستند کرده‌اند (محقق داماد، ۱۳۹۵: ۱۰۱).

۳-۶. قاعده‌گزینی در فقه عبادی

برخی از قواعد فقهی که علاوه بر معاملات در عبادات نیز کاربرد دارند، از نصوص قرآنی اخذ شده‌اند؛ چنان که قاعده نفی عسر و حرج به آیه شریفه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج/ ۷۸) مستند می‌باشد. همچنین برخی از قواعد فقه عبادی از روایات اخذ شده‌اند؛ چنان که قاعده طهارت از روایت «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ» (حر عاملی، ۱۳۷۴: ۴۶۷/۳)، یا قاعده «لا شكّ لكثير الشكّ» از روایت «إذا كثر عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك ولا تُعد» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳۹/۱)، یا قاعده لاتعداد از روایت «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» گرفته شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۵۱۳/۱). همچنین برخی قواعد فقه عبادی به اجماع مستند شده‌اند؛ چنان که برخی فقها بر مفاد قاعده امکان (کُلّ دم یمکن أن یکون حیضاً فهو حیض) به اجماع استناد جسته‌اند. علامه حلی در *نهایة الاحکام، قواعد الاحکام و منتهی المطلب*، و شیخ طوسی در *خلاف*، و مؤلف *مفتاح الکرامه* و مؤلف *جامع المقاصد*، بر قاعده امکان ادعای اجماع نموده‌اند. برخی ادعای اتفاق اصحاب، و بعضی دیگر در این زمینه، ادعای عدم خلاف بین اصحاب نموده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹: ۳۰/۷). بعضی از قواعد فقهی عبادی با استقراء در موارد و مصادیق و با امعان نظر در اشباه و نظایر اصطیاد شده‌اند؛ چنان که با دقت نظر در عبادت گوناگون درمی‌یابیم که تحقق و امتثال امر در آن عبادات، منوط به قصد قربت است؛ لذا به صورت قاعده کلی می‌گوییم: «کُلّ عبادة مشروط بالنیة».

۷. اهم قواعد فقه عبادی برگزیده در آثار فقیهان

فقیهان امامیه در آثار فقهی خویش، برخی از قواعد فقه عبادی را مورد بررسی قرار

داده‌اند. بعضی از قاعده‌نویسان نیز برخی از این قواعد را در متون قواعد فقه به تفصیل بررسی کرده‌اند (همو، بی‌تا: ۱/۶۱-۱۰۶، ۲۶۴-۳۰۲ و ۲/۱۵۵-۱۲۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱/۳۵۵-۳۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱/۲۱۵-۲۷۳ و ۴۶۱-۴۹۲). با وجود این، بسیاری از این قواعد مورد مطالعه تفصیلی قرار نگرفته است و اهم این قواعد به شرح ذیل ارائه می‌شود تا پژوهشگران، این قواعد و دیگر قواعدی را که عناوین آن‌ها در این نوشتار نیامده است، مورد پژوهش قرار دهند.

۱-۷. اهم قواعد عام فقه عبادی

برخی از قواعد فقه عبادی از چنان شمولی برخوردارند که اختصاص به باب خاصی ندارند، بلکه در تمامی ابواب عبادات کاربرد دارند. مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر می‌باشند:

- ۱- حرمة إبطال الأعمال العبادیة، ۲- حرمة أخذ الأجره علی الواجبات، ۳- التسامح فی أدلة السنن، ۴- کُلّ حکم شرعی قصد منه الآخرة لجلب نفع أو دفع ضرر عبادة، ۵- کُلّ عبادة مشروط بالنیة، ۶- توفیقیة العبادات، ۷- المیسور لا یسقط بالمعسور، ۸- الضرورات تبیح المحظورات، ۹- اقص ما فات كما فات، ۱۰- لا یجوز البناء علی فعل الغیر فی العبادات إلا فی بعض أفعال الحجّ القابلة للنیابة، ۱۱- نافلة کُلّ عبادة فی حکم فرضها، ۱۲- مشروعیة عبادات الصبی.

۲-۷. اهم قواعد فقه عبادی باب طهارت

اهم قواعد برگزیده از قواعد فقه عبادی در باب طهارت به شرح ذیل می‌باشند:

- ۱- قاعده طهارت، ۲- قاعده امکان، ۳- نجاسة الماء القلیل بالملاقاة، ۴- کُلّ ما لا تجوز الصلاة فیهِ اختیارًا لا یصحّ التکفین فیهِ، ۵- کُلّ مسکر مائع بالأصالة فهو نجس، ۶- کُلّ یابس زکیّ، ۷- کُلّ نجس حرام ولا عکس، ۸- کُلّ حلال طاهر ولا عکس، ۹- کُلّ مائع ینجس بملاقاة النجاسة إلا لبن المیته فی ضرعها، ۱۰- کُلّ ماء بلغ کثرًا لا ینجسه شیء إلا ماء البئر علی رأی، ۱۱- کُلّ ما لا تحلّه الحیاة من المیته طاهر إلا الکلب وأخویه، ۱۲- کُلّ ماء تغیر أحد أوصافه الثلاثة بنجس فهو نجس، ۱۳- کُلّ حیوان له نفس سائلة فمیته نجس حرام، ۱۴- کُلّ دم تراه المرأة بعد العشرة أو ناقصًا عن الثلاثة فلیس بحیض، ۱۵- لا تلازم بین السكر والنجاسة، ۱۶- أقلّ الحیض ثلاثة آیام وأكثره عشرة.

٧-٣. اهم قواعد فقه عبادى باب نماز

فقيهان در متون فقهى متضمن مباحث صلوات، قواعدى را مطرح کرده‌اند. اهم قواعد

باب صلوات عبارت‌اند از:

- ١- لا شك لكثير الشك، ٢- لا تعاد الصلاة إلا من خمس، ٣- حجّة الظنّ فى الصلاة،
- ٤- لا شكّ فى النوافل، ٥- التلازم بين الصلاة والصوم فى القصر والإفطار، ٦- الفراغ والتجاوز، ٧- من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت، ٨- ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ،
- ٩- أفضلية إعلان الواجب وإسرار المندوب، ١٠- عدم جواز العدول بالنية فى أثناء عمل إلى آخر، ١١- سقوط استحباب الأذان للصلاة الثانية فى موارد جمعها مع الأولى، ١٢- إلحاق كلّ مندوب بواجبه، ١٣- إنّ كلّ جزء منسى يتدارك ما لم يدخل فى الركن اللاحق، ١٤- لا شكّ للإمام والمأموم مع حفظ الآخر، ١٥- كلّ شكّ مبطل للفريضة إلا الشكّ فى الرباعية بعد إكمال السجدين من الثانية، ١٦- إنّ الصلاة لا تسقط أبداً، ١٧- من أدرك الإمام راعياً فقد أدرك الركعة، ١٨- إنّ الإمام لا يضمن فى الجماعة إلا القراءة، ١٩- جواز الصلاة فى كلّ مكان إلا ما خرج بالدليل، ٢٠- الركوع فى كلّ ركعة من كلّ صلاة إلا فى صلاة الآيات، ٢١- التشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة، ٢٢- يقطع الصلاة كلّ ما يبطل الطهارة، ٢٣- لا شكّ بعد الوقت.

٧-٤. اهم قواعد فقه عبادى باب روزه و اعتكاف

- ١- لا اعتكاف إلا بالصوم، ٢- كلّ ما يفسد الصوم يفسد الاعتكاف، ٣- الفطرة واجبة على كلّ من يعول، ٤- لا فطرة على من أخذ الزكاة.

٧-٥. اهم قواعد فقه عبادى باب زكات

- ١- لا زكاة فيما لم يبلغ النصاب، ٢- لا تجتمع زكاتان فى عين واحدة، ٣- لا زكاة إلا فى الملك التام، ٤- لا زكاة إلا فيما يتمكّن من التصرف فيه، ٥- لا زكاة إلا فى تسعة.

٧-٦. اهم قواعد فقه عبادى باب خمس

- ١- الخمس فى مطلق الفائدة، ٢- الخمس بعد المؤونة، ٣- كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس.

۷-۷. اهم قواعد فقه عبادى باب حج

- ۱- كل من مر بميقات وجب عليه الإحرام، ۲- من مات فى الحرم فقد أجزأ عنه الحجّ،
- ۳- كل من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ، ۴- اختصاص الكفارة بصورة العلم والعمد إلا فى الصيد، ۵- ما يضمن فى الإحرام يضمن فى الحرم، ۶- ما لا يضمن فى الإحرام لا يضمن فى الحرم، ۷- كل من كان منزله دون الميقات فمنزله ميقاته، ۸- كل ما ينبت فى الحرم حرام، ۹- الحجّ فرض على كل مكلف مستطيع، ۱۰- كل طواف ركن إلا طواف النساء، ۱۱- كل محرم يلزمه طواف النساء رجلاً كان امرأة أو صبياً أو خصياً إلا العمرة المتمتع بها، ۱۲- لا تطوف ولا تسعى إلا بوضوء.

نتيجه گيرى

- ۱- قاعده فقهى، حكم كلى شرعى است كه از منابع و مدارك مربوط استنباط مى شود و غالباً در ابواب گوناگون فقه و گاهى تنها در يك باب قابل انطباق است.
- ۲- عبادت هر مأموربهى است كه غرض اهم آن امور اخروى بوده و قصد تقرب به خداوند شرط صحت آن مى باشد.
- ۳- قواعد فقه عبادى از نصوص كتاب و سنت و همچنين استقراء در اشباه و نظاير استنباط مى شود.
- ۴- علاوه بر قواعد فقه ابواب طهارت، صلوات، خمس، زكات، حج، برخى از قواعد از شمول در همه ابواب عبادى برخوردارند؛ از جمله: «كل حكم شرعى قصد منه الآخرة ليجلب نفع أو دفع ضرر عبادة» و «كل عبادة مشروط بالنية».

کتاب‌شناسی

۱. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین بن نجم‌الدین، *الکافی فی الفقه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳. بازلبنانی، سلیم رستم، *شرح‌المجمله*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵. جمعی از محققان، *مأخذشناسی قواعد فقهی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، چاپ سوم، قم، مؤسسه آل‌البتین (ع)، لاجیاء التراث، ۱۳۷۴ ش.
۷. حسینی یزدی فیروزآبادی، سیدمرتضی، *عیان الاصول فی شرح کفایة الاصول*، قم، فیروزآبادی، ۱۴۰۰ ق.
۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۹. سلار دیلمی، ابویعلی حمزه بن عبدالعزیز، *المراسم العلویة فی الاحکام النبویة*، بیروت، بی تا، ۱۹۸۰ م.
۱۰. شهابی، محمود، *ادوار فقه*، چاپ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. طباطبایی حکیم، سیدمحمدتقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، تهران، المجمع العالمي لاهل‌البيت (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش گروهی از علماء، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع‌البحرین*، تهران، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، نجف، مکتبة الامین، بی تا.
۱۶. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، *مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام*، قم، دار الهدی للطباعة و النشر، بی تا.
۱۷. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، *القواعد و الفوائد*، تحقیق عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة المفید، بی تا.
۱۸. همو، *موسوعة الشهید الاول (ج ۱۵): القواعد و الفوائد*، قم، مرکز‌العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیه، مرکز احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۱۹. غروی نائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۴۲۵ ق.
۲۱. همو، *سیری کامل در اصول فقه شیعه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، بی تا.
۲۲. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، *مفاتیح الشرائع*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۹۵ ش.
۲۳. محقق داماد، سیدمصطفی، *قواعد فقه (بخش جزایی)*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
۲۴. همو، *قواعد فقه (بخش مدنی)*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۲۵. همو، *قواعد فقه (بخش مدنی ۲)*، تهران، سمت، ۱۳۷۴ ش.

۲۶. مصطفوی، سیدمحمدکاظم، القواعد: مائة قاعدة فقهية معنی و مدرک و مورد، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۲۷. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.

۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، دار النشر الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۵ ق.

۲۹. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، القواعد الفقهیه، قم، دار الهادی، ۱۳۸۹ ش.

۳۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، الهدایة فی الاصول، تقریر حسن صافی اصفهانی، قم، مؤسسه فرهنگی صاحب الامر، ۱۴۱۷ ق. (الف)

۳۱. همو، مصباح الاصول، تقریر سیدمحمدسرور واعظ حسینی بهسودی، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۷ ق. (ب)

۳۲. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، تهذیب الاصول، چاپ سوم، بی جا، مؤسسه المنار، ۱۴۱۷ ق.

۳۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تصحیح و تحقیق و تعلیق رضا استادی و ابراهیم میانجی، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

موجز المقالات

معيّار الجهر والإخفات في قراءة الصلاة من منظور فقهاء الشيعة

- سيّد علىّ دلبريّ (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- سيّد مهديّ أحمديّ نيك (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- حسين رفتهاريّ (طالب العلوم الدينيّة في المستوى الرابع بحوزة خراسان العلميّة)

القراءة في الصلاة واحدة من الواجبات غير الركنيّة، وبالإضافة إلى الحمد والسورة، فهي تشمل الاستعاذة والبسملة والتسيّحات الأربعة أيضًا. من أحكام قراءة الصلاة الجهر أو الإخفات. يجب على الرجال والنساء قراءة الحمد وسور صلاتي الظهر والعصر والتسيّحات الأربعة بإخفات، كما يجب على الرجال قراءة الحمد وسور صلوات الصبح والمغرب والعشاء جهراً. قامت هذه الدراسة بمنهج وصفيّ - تحليليّ بدراسة معيار الجهر والإخفات في القراءة من منظور فقهاء الإماميّة، وقد توصلت إلى نتيجة مفادها أنّ معيار الجهر والإخفات في قراءة الصلاة هو العرف؛ ليس إسماع الآخرين أو الكشف عن جوهر الصوت أو إسماع وكشف جوهر الصوت معاً. كذلك فإنّ الحد الأدنى للصوت في الصلاة الجهريّة هو سماع الشخص الذي يقف إلى جانب المصلّي، والحدّ الأقصى للصوت لا ينبغي أن يكون عاليًا أكثر من الحدّ المتعارف. والحدّ الأدنى في صلوات الإخفات هو أن يسمع المصلّي صوته،

والحدّ الأقصى له أن لا يصل إلى الحدّ الأدنى لجهر المصلّى في الصلوات الجهرية.
الكلمات الأساسية: القراءة في الصلاة، معيار الجهر والإخفات، الجهر، الحدّ
الأدنى والحدّ الأقصى.

دراسة فقهية لقطع الطواف لإقامة صلاة الجماعة في المطاف

- مرتضى رحيمي (أستاذ مشارك بجامعة شيراز)
- علي محمد نجابت (ماجستير في الفقه ومبادئ القانون الإسلامي)

نظراً لتزامن الطوف وأوقات صلوات الجماعة الخمسة في المطاف، فإن هناك وجهتها
نظر هامتان، فبحسب وجهة نظر يجوز قطع الطواف في المطاف في الأوقات الخمسة
لعدة أسباب منها: إمكانية الطواف طوال الليل والنهار، على عكس الصلاة التي لها وقت
محدد؛ «أفضلية الصلاة لا سيما صلاة الجماعة، مقارنة بالواجبات الأخرى؛ اعتبار القيام
بالطواف إساءة أثناء وقت إقامة صلاة الجماعة؛ الروايات التي تدلّ على جواز قطع
الطواف للمشاركة في صلاة الجماعة؛ إن الاستخدام الأساسي للمساجد منها المسجد الحرام
للصلاة وليس للطواف؛ الإجماع، سيرة المسلمين وغيرها. أدلة هذا الرأي لا تخلو من
إشكال، ومن جهة أخرى فإنها تسبّب المشقة لأشخاص مثل: المرضى، النساء، كبار
السنّ وغيرها. لذلك فإن وجهة النظر الثانية هي الصحيحة، وهي عدم جواز قطع الطواف
لإقامة صلاة الجماعة في المطاف، وهذا الرأي مدعوم بأدلة مثل: الوضع الأولي لبيت
الله هو الطواف؛ ضرورة تقدّم الطواف على الصلاة بدليل قاعدة السبق؛ كراهة ومنع إقامة
الصلاة على الطرق، بما في ذلك المطاف».

الكلمات الأساسية: المطاف، الطواف، التزام، قطع الطواف، صلاة الجماعة.

مكانة ودور ولاية الفقيه في إقامة صلاة الجمعة

- محمد زروندی رحمانی
- أستاذ مشارك بجامعة المصطفى العالمية

تحظى صلاة الجمعة بأهمية كبيرة بين العبادات، والدليل على ذلك صدور الروايات
(حوالي مائتين) والرسائل التي كتبت عن صلاة الجمعة. يتم تقييم المواضيع الفقهية

لصلاة الجمعة تحت مجموعة الحكومة، لأنه في عصر الغيبة هناك ارتباط وثيق بين ولاية الفقيه والحكومة الدينية. تحاول هذه الدراسة من بين النقاشات المختلفة حول صلاة الجمعة، بحث وشرح دور ولاية الفقيه بالنسبة لصلاة الجمعة، وجواب هذا السؤال وهو هل إمامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة من شؤون ومناصب الحكومة أم لا؟ في هذا السياق حصلنا على نتائج ومنها أن منصب إمامة الجمعة من شؤون إمامة الأئمة وليس منصباً لشخص الإمام عليه السلام، لذلك يمكن تفويضها، وقد قام الأئمة عليهم السلام بنحو عام وخاص بتفويض هذا المنصب للآخرين، وسبيل حل التعارض بين التنصيب العام والخاص هو أن المنصب الخاص متعلق بالعصر الذي تكون فيه يد الولي الفقيه مطلقة، والمنصب العام يتعلق بالعصر الذي تكون فيه يد الفقهاء مقبوضة، وفي النهاية ثبت أن الولي الفقيه له مهام بالنسبة لصلاة الجمعة، من بينها أنه يجب أن يتولى تنظيم التنظيمات حتى التعرف، نصب وعزل أئمة الجمعة والرقابة عليهم.

الكلمات الأساسية: المنصب، ولاية الفقيه، الوجوب التخيري، الوجوب العيني.

عملية استنباط وجوب قراءة القرآن من الآية ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾

□ محمد فاكر ميدي

□ أستاذ بجامعة المصطفى العالمية

كانت قراءة القرآن منذ بداية الوحي محل تأکید القرآن نفسه، حيث اهتم بها المؤمنون بعناوين مختلفة. وبعد الوحي أيضاً وإلى الآن اهتم بها مفسرو وفقهاء الفريقين في المذاهب الإسلامية. لكن الشيء المطروح هنا ليس قراءة القرآن بشكل مطلق، أو قراءة القرآن في الصلاة، ولكن المهم هو حكم قراءة القرآن خارج حالة الصلاة، حيث يقول معظم الفقهاء والمفسرين باستحباب القراءة. لكن برأى المؤلف وبناءً على الأسس الفقهية والتفسيرية، فإن الحكم المستفاد من الآية هو وجوب القراءة. وهذا بمعنى أن المكلفين بقراءة القرآن إضافة إلى القراءة المكررة للحمد والسورة، أو جزء من السورة في الصلاة، فإن عليهم واجب آخر هو القراءة الواجبة أيضاً (الموضوع الرئيسي للبحث). تم فحص هذه المسألة بمنهج نقلي - تحليلي وبالاستفادة من المصادر القرآنية والروائية (منهج البحث)، لاستنتاج الحكم الواقعي لقراءة القرآن واتخاذ خطوة في إزالة المهجورية عن القرآن الكريم (دافع

البحث). بعد الحصول على هذا الاستنتاج ينبغي النظر إلى قراءة القرآن خارج الصلاة بمثابة عبادة مستقلة واجبة، وبالاستناد إلى الروايات تم الحصول على خمسين آية على الأقل في اليوم، كما أن الأحكام المتفرعة عنها واجبة (معطيات البحث). كل هذه الأمور تنتج عن العملية المنطقية لاستنباط الأحكام من الآيات الفقهية. الكلمات الأساسية: تفسير القرآن، وجوب القراءة، قراءة الميسور، القراءة اليومية.

وقف عمل الإنسان لدى فقهاء الإمامية

□ رحمت الله كريم زادة
□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

إن تحقق الوقف في الأعمال والأعيان الخارجية محل اتفاق، لكن هناك اختلاف في الرأي حول وقف المنافع والحقوق. أحد الحالات التي يوجد حولها اختلاف في الرأي هو وقف جزء من أعمال الإنسان الحر بشكل مؤقت أو دائم. إن هذه المناقشة وما تمت دراسته إلى الآن لا تُرى بوضوح في كلام فقهاء الإمامية. قد يكون عدم طرحه من قبل فقهاء الإمامية بسبب تنافيه الظاهري مع الشروط التي وضعوها للوقف. الهدف: بما أن نطاق قضايا الوقف قد توسع اليوم وتم تقديم أمثلة جديدة له، فمن الضروري إعادة النظر في قضية الوقف وشروطه. المنهج: لذلك يحاول هذا البحث المكتوب بمنهج وصفي - تحليلي تحليل مسألة «وقف عمل الإنسان الحر» بشكل مؤقت أو دائم. النتيجة: يوضح هذا البحث أنه بحسب التعاريف الموجودة للوقف، ونظراً للظروف الراهنة يمكن القول أن هذا النوع من الوقف صحيح وهو أحد الأمثلة على الوقف الصحيح. الكلمات الأساسية: الوقف، العمل، الإنسان الحر، المؤقت، الدائم.

تقييم نطاق جواز النظر لغير المحرم بناءً على تحليل رواية علي بن سويد

□ علي محمدديان (أستاذ مساعد بجامعة بزرگمهر قاننات)
□ بتول سلحشور (طالبة دكتوراه في الفقه والقانون بجامعة فردوسي مشهد)

على الرغم من أن فقهاء الإمامية قد اتفقوا منذ قديم الزمان على حرمة النظر بلذة إلى المرأة الأجنبية (غير المحرم)؛ لكن هناك في التراث الروائي للإمامية حديث صحيح منقول

عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام يوهّم للوهلة الأولى بجواز النظر بلذّة. هذه الرواية التي أوردها «عليّ بن سويد» من أهمّ الوثائق النقلية الواردة في هذه المسألة، حيث تناولها فقهاء الإمامية على نطاق واسع بالنقض والإبرام. قامت هذه الدراسة التي أعدت بمنهج وصفيّ - تحليليّ بعد فحص سند الرواية، بإعادة قراءة محتواها، ومع تتبّع التراث الفقهيّ المكتوب وصلنا إلى هذه النتيجة، وهو أنّ استنتاج أيّ معنى للرواية غير جواز النظر دون لذّة وبدون قصد اللذّة الشهوانية، غير ميسّر ولا يتفق مع مذاق الشريعة؛ إضافة إلى أنّ النتيجة النهائية للبحث تتماشى مع بقية الروايات الرضوية الماثورة في المسألة، وتوافقها بشكل تامّ، كما أنّها تبرز التعارض الظاهريّ لخبر عليّ بن سويد مع بعض الروايات الأخرى.

الكلمات الأساسية: خبر عليّ بن سويد، المرأة الأجنبية، نطاق النظرة، النظر بلذّة.

اختيار القاعدة في فقه العبادات

□ سيّد أبو القاسم نقيبی

□ أستاذ مشارك بجامعة الشهيد مطهری

قواعد الفقه التبعديّة هي حكم شرعيّ عامّ، والغرض الأهمّ المأمور به في ذلك الحكم هو الشؤون الأخروية، أو التي يمتثلها المكلف بداعي الأمر، ويعتبر قصد القرية هو شرط صحتها. إنّ الباحث الفقهيّ في قاعدة الاختيار يأخذ بعض قواعد الفقه في العبادات من النصوص القرآنية. مثل قاعدة نفى العسر والحرج التي تدلّ عليها الآية ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. كذلك يختارون بعض قواعد الفقه من الروايات، مثل قواعد «لا شكّ لكثير الشكّ»، «لا تعاد» التي تعتبر من هذا القبيل. كذلك من خلال تتبّع آثار وآراء الفقهاء في أبواب الطهارة والصلاة والصوم، والزكاة والخمس، والاعتكاف والحجّ واستقراء الحالات والأمثلة يمكن الحصول على بعض قواعد الفقه التبعديّ. قواعد تمّ الحصول عليها مثل «كلّ عبادة مشروطة بالنية» عن طريق استقراء وجمع الأشباه والنظائر. لذلك فإنّ اختيار القاعدة في الفقه التبعديّ إضافة إلى أنّها تستند إلى الآيات والروايات، يمكن أن تتمّ عن طريق استنباط الحكم في الأشباه والنظائر.

الكلمات الأساسية: الفقه، قواعد الفقه، العبادات، اختيار القاعدة، قواعد الفقه التبعديّة.

which purifies wealth) khums (literally ‘one fifth’), i‘tikāf, Hajj and induction (inductive reasoning) of cases and examples, some rules of ritual jurisprudence can be achieved. Rules such as “each worship is conditional on intention” are obtained through the induction and additional of the similars and the equals. Therefore, rule selecting in ritual jurisprudence, in addition to the texts (explicit texts) of verses and hadiths (narrations), is formed through the inference of the ruling on the similars and the equals.

Keywords: *Jurisprudence, Rules of Jurisprudence, Worship, Rule Selection, Rules of Ritual Jurisprudence.*

fact that the final result of the research was in line with other influential Razavis in the issue perfectly, and the apparent conflict of the narration (report) of Ali ibn Suwaid with some other narrations can be justified.

Keywords: *Ali Ibn Suwaid's Tradition, Foreign Woman (Non-Mahram), Limitation of Looking, Sexual Excitement (Pleasure) of Looking.*

Rule Selecting in Ritual Jurisprudence

□ *Seyed Abolghasem Naqibi*

□ *Associate professor at Shahid Motaahari University*

The rules of ritual (worshipping) jurisprudence are the general Shari'a ruling (Islamic Canonical Law) in which the purpose of the most important of the person (obligee, obligator) who is being bound to that rule is other worldly, or complies the mukallaf (obligee, obligator) with the motive of the mandate and the intention of nearness is considered as a condition for its validity. The researcher of jurisprudence obtains some rules of ritual jurisprudence from Quranic explicit texts. Like the rule of negation of distress and constriction, which is documented in the verse "And Allāh has not placed any difficulties (constriction, hardship) upon you in religion". The researcher of jurisprudence also selects some jurisprudential rules from the narrations. Among them are the rules of "No doubt for the person who is obsessed by lots of doubts" and "No need to repeat the prayer except in five cases". Also, by following the works and opinions of the jurists in the chapters of prayer (aṣ-ṣalāh), purity (ṭahārah), fasting (Sawm, Siyam, Rūzeh or Rōzah), zakat (zakāh that

endowment (waqf) is correct and is one of the examples of correct endowment.

Keywords: *Endowment (Waqf), Action, Freeman, Temporary, Permanent.*

Appraisal the Limitation of Permissibility of Looking at Non-Mahrams

Based on the Analysis of Ali Ibn Suwaid's Narration

- *Ali Mohammadian (Assistant professor at Bozorgmehr University of Qaenat)*
- *Batul Salahshoor (PhD student in Jurisprudence and Law)*

However, Imami jurists have long agreed on the sanctity of looking to a foreign woman (non-mahram) by the sexual excitement (pleasure); however, a narration with a correct document in the legacy of the Imamiyeh narration has been narrated from Imam Alīy ibn Mūsā ar-Riḍā (Ali ibn Musa al-Ridha) “Alayhi al-Salam” that at the beginning of the matter, it is permissible to look at non-mahram by sexual excitement (pleasure) in an illusionistic manner. This narration, which has been narrated by Ali ibn Suwaid, is among the most important traditional documents, which the Imami jurists have committed widespread authentication and contravention. The present study in a descriptive-analytical research, after examining the document of narration, has re-read its content and by following the written jurisprudential heritage, it has come to the conclusion that inferring any meaning of the narration except permitting the intention of looking without sexual pleasure and lust is not appropriate (incompatible and impossible) with the rule of Shari'a, obvious dogmatic and necessity of religion and inconsistent. In addition to the

recited and in addition, the branched rulings which are based on it, should be also considered. (Research Information) All of this is due to the logical process of inferring rulings from jurisprudential verses.

Keywords: *Interpretation of the Qur'an, Obligatory Reciting (Qira'at), Easy Reciting (Qira'at), Daily Reciting (Qira'at).*

Endowment (Waqf) of Human Act in the View of Imami Jurists

□ *Rahmatollah Karimzadeh*

□ *Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences*

The realization of endowment (waqf) is conventional in property and concrete objects, but there is disagreement about the endowment of benefits and rights. One of the cases in which there is disagreement is the endowment (waqf) of a part of the actions of a temporary or permanent freeman. This discussion, as far as has been examined is not explicitly seen in the words of the Imami jurists. Its non-expression among Imami jurists may be due to its apparent contradiction with the conditions in which they have considered for endowment (waqf). **Purpose:** But since the extent of endowment (waqf) issues has expanded today and many new examples have been introduced or defined for it, it is necessary to re-review the endowment (waqf) subject and its conditions. **Method:** Therefore, the present article is going to analyze the issue of “endowment (waqf) of the action of the freeman” temporarily or permanently. **Conclusion:** This research clarifies that according to the definition of endowment (waqf) that can be provided according to today’s conditions, this type of

The Process of Deducting the Obligation of Reciting (Qira'at) the Qur'an from the Verse: So, Recite What Is Easy [for You] of the Qur'an

□ *Mohammad Fakir Meybodi*

□ *Professor at Al-Mustafa International University*

The recitation (Qira'at) of the Qur'an from the beginning of the revelation has been emphasized by the Qur'an itself, and the Qur'an has attracted (gotten) the attention of believers with various titles to it. After the revelation, the commentators and jurists of both religions (Shia and Sunni) have been considered in Islamic religions. However, what is mentioned here is not the absolute recitation (Qira'at) of the Qur'an or the recitation (Qira'at) of the Qur'an in prayer (aṣ-ṣalāh), but what is important is the ruling on reciting the Qur'an outside of the state of prayer, which most jurists and commentators consider it as a recommendation, but in the author's opinion, based on the jurisprudential and interpretive principles, the ruling used in the verse is obligatory for recitation (Qira'at). This means that those who are obliged (the mukallafs, obligators) to recite the Qur'an, in addition to the frequent (repetitive) recitation of al-Fātiḥah (the Opening or Praise Chapter) and the other chapter (Surah) or part of the Surah in prayer (aṣ-ṣalāh), have another duty as obligatory recitation. (The main issue of the research). After obtaining this conclusion; in this case, the recitation (Qira'at) of the Qur'an which is outside of prayer (aṣ-ṣalāh) should be considered as an obligatory independent worship, and by relying on the narrations at least fifty verses per day must be

Friday prayers (Ṣalāt al-Jumu‘ah) are very important among the acts of worship (rituals), as evidenced by the narrations (about two hundred) and treatises that have been written about Friday prayers. The jurisprudential subject of Friday prayers (Ṣalāt al-Jumu‘ah) are considered as a subset of government, because in the age (era) of occultation (Ghaybah), there is a close relationship with Velayat-e Faqih (Authority of the jurist) and religious government. Among the various subjects of Friday prayers (Ṣalāt al-Jumu‘ah), this article is going to research and explain the role of Velayat-e Faqih (Authority of the jurist) in relation to Friday prayers (Ṣalāt al-Jumu‘ah) and the answer to this question, whether the leading of Friday prayers (Ṣalāt al-Jumu‘ah) in the era of occultation is considering as the affairs and positions of the government or not? In this regard, results have been obtained. The position of Friday Imamate is one of the affairs of the Imamate of the Imams, not the position of them. The leading (Imamate) can be delegated, and the Imams (p.b.u.t) have entrusted this position to others in a special and general way, and the solution to the conflict between special and general installation is that the special position is prevailing at the time of the extended authority of the guardian jurist (vali-ye Faqih) and the general installation is prevailing at the time of authority negation, and in the end it has been proven that the guardian jurist (vali-ye Faqih) has duties towards Friday prayers (Ṣalāt al-Jumu‘ah), including, he must organize an organization to identify, install, dismiss and supervise the Friday Imams (leaders).

Keywords: *Friday Prayer, Position, Velayat-e Faqih (The Authority of the Jurist), Optional Obligation (Alternative Duty), Determinate Obligation.*

suspending the five daily prayers in Mataf in some reasons is permissible including: the possibility of Tawaf during the day and night, unlike salat (praying) which has a limited time, the superiority of prayer, especially congregational prayer in comparison with other wājibs (mandatories, wājibāt), knowing the performance of Tawaf during congregational prayers as an insulting, the narrations which are indicating in permissible in order to participate in the congregation, because of absoluteness of the mosque (al-Masjid) word on all parts of the Masjid al-Haram and the main function of the Masjid al-Haram is for prayer (Salat) and not for Tawaf, consensus, usages of the Muslims and etc. The reasons for this view have problems. On the other hand, it makes it difficult for people such as patients, women, the elderly people, etc. Therefore, the second view is correct, which states that it is not permissible to break the Tawaf for holding congregational prayers in Mataf. This view is supported by reasons such as: the primary emplacement of the House of God for Tawaf, the necessity of the priority of Tawaf over prayer (Salat) due to the rule of prior, abomination and prohibition of performing prayers on the roads including Mataf.

Keywords: *Mataf, Tawaf (Circumambulation), Conflicts, Tawaf Interruption, Congregational Prayer.*

The Position and Role of Velâyat-e Faqih (the Authority of the Jurist) in Holding Friday Prayers (Ṣalāt al-Jumu‘ah)

□ *Mohammad Zarvandi Rahmani*

□ *Associate professor at Al-Mustafa International University*

evening (Asr) prayers, and tasbīhāt al-arba‘ah in a silence manner (ikhfāt), and it is obligatory on the men to recite the al-Fātiḥah and the other chapter (Surah) of morning, Maghrib, and Ishā (early at night) prayers on men in a loudly manner (loud, jahr). In a descriptive-analytical way, this article examines the criteria of jahr (loud) and ikhfāt (silence) of recitation (Qira'at) from the point of view of Imami jurists and has reached the conclusion that the criterion of jahr (loud) and ikhfāt (silence) of recitation (Qira'at) is conventionality. Not making somebody to listen to others or revealing the substance (essence) of sound or not making somebody to listen and revealing the (substance) essence of sound together. Also, the minimum sound in jahri (loud) prayers is listening to the person who is present next to the worshiper, and the maximum sound should not be louder than usual. And the minimum sound in ikhfāti (silent) prayers is that the worshiper hears his own voice and the maximum sound is that it does not reach to the minimum of jahr of the worshiper in the jahriya prayers.

Keywords: *Prayer Recitation (Qira'at of Salat), Jahr (Loud) and Ikhfāt's (Silent) Criteria, Substance (Essence), Minimum and Maximum of Sound.*

Jurisprudential Study of Suspending Tawaf (Circumambulation) for Performance of Congregational Prayers in Mataf

- *Morteza Rahimi (Associate professor at Shiraz University)*
- *Ali Mohammad Nejabat (MA of Jurisprudence)*

There are two important points of view due to the simultaneous of Tawaf and congregational prayers, which based on one prospect,

Abstracts

Jahr (Loud) and Ikhfāt's (Silent) Criterion of Qira'at (Reciting) of Prayers from the Point of View of Shiite Jurists

- *Seyed Ali Delbari (Associate professor at Razavi University)*
- *Seyed Mahdi Ahmadi Nik (Assistant professor at Razavi University)*
- *Hossein Raftari (Student of level 4 of Khorasan Seminary)*

Prayer (aṣ-ṣalāh) recitation (Qira'at) is one of the non-rukṅ (non-elemental) wājibs (obligatory, wājibāt) and in addition to al-Fātiḥah and the other chapter (Surah), it also includes tasbīḥāt al-arba'ah, Basmalah (in the name of Allah, the All-Merciful, the Ever-Merciful) and saying Istiaziḥ (I seek refuge in Allah from the cursed Satan). One of the rules for reciting (Qira'at) of the salah (prayer) is jahr (loud) or ikhfāt (silent) reciting it. It is obligatory on men and women to recite the al-Fātiḥah and the other chapter (Surah) of the noon (Dhur) and

Table of contents

Jahr (Loud) and Ikhfāt's (Silent) Criterion of Qira'at (Reciting) of Prayers from the Point of View of Shiite Jurists/ Seyed Ali Delbari & Seyed Mahdi Ahmadi Nik & Hossein Raftari	3
Jurisprudential Study of Suspending Tawaf (Circumambulation) for Performance of Congregational Prayers in Mataf/ Morteza Rahimi & Ali Mohammad Nejabat	27
The Position and Role of Velâyat-e Faqih (the Authority of the Jurist) in Holding Friday Prayers (Şalât al-Jumu'ah)/ Mohammad Zarvandi Rahmani	55
The Process of Deducting the Obligation of Reciting (Qira'at) the Qur'an from the Verse: So, Recite What Is Easy [for You] of the Qur'an/ Mohammad Fakir Meybodi	81
Endowment (Waqf) of Human Act in the View of Imami Jurists/ Rahmatollah Karimzadeh	103
Appraisal the Limitation of Permissibility of Looking at Non-Mahrams Based on the Analysis of Ali Ibn Suwaid's Narration/ Ali Mohammadian & Batul Salahshoor	123
Rule Selecting in Ritual Jurisprudence/ Seyed Abolghasem Naqibi	147
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail	165
English Translation/ Muhammad Hussein Golyari	178

صاحب امتیاز: **فصلنامه علمی پژوهشی علوم اسلامی رضوی**
مدیر مسئول: سید علی سجادی زاده
سر دبیر: محسن جهانگیری

آموزه‌های فقه عبادی

پاییز - زمستان ۱۳۹۹، دوره اول، شماره ۱



اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
دکتر محمد امامی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر جواد ایروانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر محسن جهانگیری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام جواد حبیبی تبار (سطح چهار حوزه علمیه قم)
حجة الاسلام محمدحسن ربانی بیرجندی (سطح چهار حوزه علمیه خراسان)
مصطفی رفسنجانی مقدم (سطح چهار حوزه علمیه خراسان)
حجة الاسلام جواد معین (سطح چهار حوزه علمیه خراسان)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام مصطفی حسینی / حجة الاسلام دکتر سیدابوالقاسم حسینی زیدی /
حجة الاسلام دکتر رضا حق پناه / حجة الاسلام دکتر حسن خرقانی / حجة الاسلام
دکتر محمدابراهیم روشن ضمیر / دکتر عباسعلی سلطانی / حجة الاسلام دکتر
مهدی عبادی / حجة الاسلام دکتر حسین فرزانه / حجة الاسلام دکتر
سیدمحمدتقی قبولی درافشان / حجة الاسلام دکتر رحمت‌الله کریم زاده /
حجة الاسلام دکتر محمدباقر گریالی / حجة الاسلام دکتر علی نصرتی /
حجة الاسلام دکتر محمد مهدی یزدانی



پروانه انتشار:

«مجله آموزه‌های فقه عبادی» بر اساس پروانه انتشار به شماره ۸۵۱۱۴ به تاریخ
۱۳۹۸/۲/۲ به صورت دوفصلنامه و الکترونیکی غیر برخط منتشر می‌گردد.

این فصلنامه در وبگاه‌های زیر قابل دسترسی است:

[Civilica](#), [Magiran](#), [Noormags](#), [Linkedin](#), [Academia](#)

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می‌باشد.»

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

مسئول اجرایی

محمدامین انسان

نحوه انتشار

به صورت الکترونیکی در وبگاه

<https://razaviac.razavi.ir>

ارتباط با کارشناس

«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی

مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه

razaviunmag@gmail.com

Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences

Civil Jurisprudence Doctrines

No. 1

Autumn 2020& Winter 2021



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Managing Director:

S. A. Sajjadizadeh

Editor -in- Chief:

M. Jahangiri

Executive Chief:

M. A. Ensan

Editorial Board:

J. Habibi Tabar (*level 4 of Hawzah 'Ilmiyah of Qom*)

M. Imami (*associate professor at Razavi University of
Islamic Sciences*)

J. Irvani (*associate professor at Razavi University of
Islamic Sciences*)

M. Jahangiri (*associate professor at Razavi University
of Islamic Sciences*)

J. Moein (*level 4 of Hawzah 'Ilmiyah of Khorasan*)

M. H. Rabbani Birjandi (*level 4 of Hawzah 'Ilmiyah
of Khorasan*)

M. Rafsanjani Moghadam (*level 4 of Hawzah 'Ilmiyah
of Khorasan*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: <https://razaviac.razavi.ir>

E.mail: razaviunmag@gmail.com