

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ واکاوی مسئله اختیاری بودن نیت اخلاص و آثار فقهی آن / جواد ایروانی
- ۳۱ واکاوی ماهیت فقهی نماز مسافر / عبدالله بهمن پوری و نجمه زکی خانی
- ۵۵ تأملی در ادله و فتاوی مفسر بودن رساندن غبار و دود به حلق / سید ابوالقاسم حسینی زیدی و ماهرخ رستمی
- ۷۱ بررسی رجحان شرعی استفاده از نذری (منذور) / محمد ابراهیم روشن ضمیر و محمد روحی آیسک
- بررسی و نقد شبهه مخیر بودن مکلف قادر بین روزه و فدیة با تأکید بر عبارت ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾
- ۸۹ مهدی عبادی و محمد مختاری
- ۱۱۱ نیابت در اعتکاف از زنده از منظر فقه مذاهب اسلامی / ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی
- ۱۳۵ نماز قصر مقیم در فرض جهل به حکم / صالح منتظری

تَجْمِيعُ حِكْمِ الْأَهْمَاءِ

- ۱۶۷ ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل
- ۱۸۰ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمد حسین گلپاری

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.

واکاوی مسئله اختیاری بودن نیت اخلاص و آثار فقهی آن*

□ جواد ابروانی^۱

چکیده

قصد اخلاص، شرط صحت واجبات تعبدی و شرط پاداش داشتن هر رفتاری است. اما آیا نیت اخلاص در عمل و دوری از شوائب مادی ریاکاری، به طور مستقیم تحت اختیار فرد است یا آنکه صرفاً زمینه‌ها و مقدمات آن به اختیار آدمی است؟ این تحقیق که به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی تحلیلی سامان یافته، تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که قصد اخلاص یا نقطه مقابل آن، ریاکاری و شوائب دنیوی، برخاسته از اهداف و خواسته‌های درونی فرد است و این اهداف و تمایلات نیز به نوبه خود، محصول شاکله اخلاقی خودساخته و ملکات رسوخ کرده در جان اوست. در نتیجه، تحقق قصد اخلاص صرفاً از شاکله مثبت اخلاقی و اهداف و خواسته‌های مبتنی بر آن شدنی است. بنابراین صرف خطور ذهنی و تصور قصد اخلاص بدون فراهم کردن زمینه آن، ناممکن است و به این معنا، قصد اخلاص تحت اختیار انسان نیست و

صرفاً مقدمات و زمینه‌های آن اختیاری فرد است. تحلیل صحیح مجموعه آیات و روایات دال بر تأثیر ملکات نفسانی بر رفتارها، مبتنی بودن اعمال بر شاکله، صعوبت قصد اخلاص و ابعاد و علائم آن، از جمله دلایل این مدعاست. نتایج این بحث نیز آثاری در مباحث فقه عبادی دارد که به برخی از آن‌ها در این تحقیق پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: نیت، قصد اخلاص، شاکله، واجبات تعبدی.

طرح بحث

تردیدی نیست که بر اساس فقه اسلامی، صحت انجام «عبادات» مشروط به نیت است. نیت در عبادات، قصدی ویژه با قیودی خاص است که فقیهان در بحث نیت وضو به تفصیل بدان پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۲/۷۵-۱۰۲؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۲/۱۱-۲۷). لیک به اختصار می‌توان گفت آنچه را فقیهان مقوم عبادیت در عبادات می‌دانند، ترکیبی از دو عنصر «قصد» و «اخلاص» است. مقصود از «قصد»، نیت انجام عمل خاص همچون نماز است، به گونه‌ای که آن را از حرکات ورزشی و مانند آن متمایز سازد. مقصود از «اخلاص» نیز انگیزه و هدفی است که فرد آن را مدنظر دارد؛ چه، در تقسیمی کلی، هدف فرد یکی از این دو مورد خواهد بود: یا هدفی که به گونه‌ای به منافع دنیوی بازمی‌گردد؛ خواه رسیدن به ثروت و خواه حسن شهرت و برانگیختن تعریف دیگران که از آن به ریا تعبیر می‌شود، و یا اهدافی اخروی و معنوی که می‌تواند تقرب به خدا، امثال فرمان الهی، نیل به پاداش اخروی، رهایی از دوزخ و مانند آن باشد. در عبادات، هر گاه هدف نخست - به همه انواع آن - وجود داشته باشد، مبطل عمل است و اگر هدف دوم - به هر یک از ابعاد آن - موجود باشد، عمل صحیح خواهد بود. به همین جهت، ابعاد قصد قربت نیز متعدد می‌باشد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۴۵/۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۱/۴۶۸).

روشن است که در توصیلات، هیچ یک از دو رکن یادشده شرط نیست و صرف تحقق عمل کفایت می‌کند. در عقد معاملات - همچون بیع و نکاح - نیز تنها رکن اول یعنی قصد لازم است و رکن دوم یعنی داشتن انگیزه الهی در صحت آن‌ها شرط نیست؛ گو اینکه در هر دو مورد، نیل به پاداش الهی در گرو دارا بودن قصد اخلاص است.

از سوی دیگر، در نیت عبادات و نیز برای دستیابی به ثواب و پاداش الهی در توصیلات و معاملات، بر زبان جاری کردن الفاظی خاص معتبر نیست (موسوی عاملی، ۱۴۱۳: ۲۸۴/۲؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۱۶۹/۱)؛ چه، اصولاً رکن دوم پیش گفته یعنی اخلاص در عمل، از مقوله الفاظ نیست، بلکه انگیزه‌ای درونی است که هدف فرد از انجام عمل بوده است.

حال پرسش این تحقیق آن است که آیا نیت اخلاص در عمل، امری اختیاری است؟ بدین معنا که آیا به صرف خطوط دادن مفهوم «قربة إلى الله» و برای خدا بودن فعل، اخلاص محقق می‌شود و «صحت» در عبادات مشروط به قصد قربت و «دستیابی به ثواب و پاداش» در توصیلات و معاملات، تحقق می‌یابد؟ یا اینکه قصد اخلاص، ریشه در اهداف واقعی و ملکات نفسانی فرد دارد و به نوعی، غیر اختیاری تلقی می‌شود و صرفاً مقدمات و زمینه‌سازی آن در حیطه اختیار فرد است؟ بدیهی است که رکن اول یادشده در نیت، تابع عملی است که فرد، اراده انجام آن را دارد و از آن جداشدنی نیست؛ برای مثال، کسی که به هدف انجام نماز ظهر، به انجام ارکان آن اقدام می‌کند، طبعاً قصد او نیز ادای همین فریضه است.

پیشینه بحث

اگرچه در برخی متون فقهی و اخلاقی، به غیر اختیاری بودن قصد اخلاص اشاره شده است - که در مباحث بعدی خواهد آمد -، لیک به تحلیل و استدلال برای این موضوع پرداخته نشده است؛ چنان که مقاله‌ای نیز در این موضوع مشاهده نمی‌شود.

۱. دلایل غیر اختیاری بودن نیت اخلاص

از مجموعه‌ای از آیات و روایات می‌توان غیر اختیاری بودن برخی حالات، رفتارها و از جمله قصد اخلاص در عمل را برداشت کرد؛ بدین معنا که صدور آن‌ها از فرد، ریشه در «ملکات رسوخ کرده در نفس آدمی» دارد و بدون ایجاد تغییر در ملکات نفسانی، صدور آن‌ها ممکن نیست. دلایل یادشده عبارت‌اند از:

۱.۱. آیات و روایات دال بر رسوخ ملکات و سلب اختیار از انسان

بر پایه برخی آیات و روایات، گاه رسوخ ملکات در نفس آدمی و در نتیجه نهادینه شدن فضایل یا رذایل اخلاقی در فرد به حدی می‌رسد که عملاً توان تغییر یا بروز رفتارهای متفاوت را از وی سلب می‌کند، و این حقیقتی است که قرآن از آن پرده برداشته است: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾^۱ (بقره/۷). به گفته علامه طباطبایی: «خداوند این دو گروه اخیر را بین دو گمراهی توصیف می‌فرماید: ضلالت نخست که موجب بروز اوصاف ناشایست کفر و نفاق شده است، و ضلالت دوم که پس از تحقق کفر و نفاق بدان موصوف می‌گردند. بدین جهت خداوند «ختم» [مهر زدن] را به خود نسبت می‌دهد و «غشاه» [پرده] را به آنان؛ چنان که درباره منافقان فرمود: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾^۲ (بقره/۱۰)؛ بیماری اول را به آنان نسبت می‌دهد و بیماری دوم را به خود. از سوی دیگر، مقصود از «کفار» در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۳ (بقره/۶)، گروه خاصی از کفار هستند که انکار در دل‌های آنان رسوخ کرده، انذار و عدم انذار تأثیری در آن‌ها ندارد و بعید نیست که منظور، سران کفر و شرک در مکه باشد که تا پایان عمر نیز ایمان نیاوردند. بنابراین نمی‌توان عدم تأثیر انذار پیامبر را به همه کافران تعمیم داد، وگرنه باب هدایت بسته خواهد شد، در حالی که قرآن خلاف آن را می‌گوید» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۲/۱).

در روایات نیز به این نکته اشاره شده که «مهر زدن» خدا بر دل‌های کافران، جنبه مجازاتی دارد و نه ابتدایی (صدوق، ۱۴۰۴ الف: ۱۱۳/۲).

آیات دیگری نیز در عداد این آیه وجود دارد که به روشنی نشان می‌دهد مهر زدن بر دل‌ها، نتیجه و اثر وضعی اعمال ناشایست منحرفان است و گام نخست را خود فرد برمی‌دارد: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۴ (مطففین/۱۴).

۱. خدا [به کیفر کفرشان] بر دل‌ها و گوش‌هایشان مهر [تیره‌بختی] نهاده و بر چشم‌هایشان پرده‌ای [از تاریکی است که فروغ هدایت را نمی‌بینند].
۲. در دل آنان بیماری [سختی از نفاق] است، پس خدا [به کیفر نفاقشان] بر بیماری‌شان افزود.
۳. بی‌تردید کسانی که [به خدا و آیاتش] کافر شدند، برای آنان یکسان است چه [از عذاب] بیمشان دهی یا بیمشان ندهی، ایمان نمی‌آورند.
۴. این چنین نیست که می‌گویند، بلکه گناهمانی که همواره مرتکب شده‌اند بر دل‌هایشان چرک و زنگار بسته است.

نسبت دادن «ختم بر قلوب» به خداوند نیز از آن روست که در قالب توحید ناب قرآنی، آثار ناشی از سنت‌های الهی و قوانین ثابت او در هستی به خداوند نسبت داده می‌شود، هرچند واسطه‌هایی در این بین وجود داشته باشد؛ برای نمونه، روزی دادن به فرزندان، تقسیم معایش و فرو فرستادن باران، در آیات ذیل به خدا نسبت داده شده است، در حالی که به طور قطع واسطه‌هایی در این بین وجود دارد: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾^۱ (اسراء / ۳۱)؛ ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^۲ (زخرف / ۳۲)؛ ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^۳ (مؤمنون / ۱۸).

بدین‌سان، «اثر وضعی» کفر و گناه فرد، گمراهی فزون‌تر، سلب توفیق، تاریکی دل و کدر شدن روح است و این امر می‌تواند تا آنجا پیش رود که تمام وجود آدمی را دربر گیرد و به ملکات رسوخ‌یافته در اعماق وجود وی تبدیل گردد. در این صورت، دیگر هیچ انذار و هشداروی در وی اثرگذار نخواهد بود و اختیار تغییر از وی سلب خواهد گردید:

- «عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء، فإن تاب انمحت وإن زاد زادت حتى تغلب على قلبه فلا يفلح بعدها أبداً» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۷۱/۲)؛ ابوبصیر گوید: شنیدم که امام صادق عليه السلام می‌فرمود: هر گاه شخص گناهی بکند، در دلش نقطه‌ای سیاه ایجاد گردد. پس اگر توبه کند، سیاهی محو شود و اگر بر گناه بیفزاید، نقطه سیاه گسترش می‌یابد تا بر دلش غلبه کند و در این صورت، هرگز پس از آن رستگار نخواهد شد!

- «عن أبي جعفر عليه السلام قال: ما من عبد إلا وفي قلبه نكتة بيضاء، فإذا أذنب ذنبا خرج في النكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد وإن تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض فإذا غطى البياض لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً وهو قول الله عز وجل: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾» (همان: ۲۷۳/۲)؛ امام باقر عليه السلام فرمود: در دل هر بنده‌ای نقطه‌ای سفید وجود دارد که اگر گناهی مرتکب شود، در داخل آن، نقطه‌ای سیاه ایجاد می‌گردد. پس اگر توبه کرد، آن سیاهی از بین می‌رود و اگر بر گناه اصرار ورزید، آن سیاهی گسترش می‌یابد تا آنکه تمام سفیدی دل را

۱. و از بیم تنگدستی، فرزندان خود را مکشید. ما میم که به آنها و شما روزی می‌بخشیم.

۲. ما [وسایل] معاش آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم.

۳. و از آسمان، آبی به اندازه [معین] فرود آوردیم.

پوشاند و در این صورت، فرد هرگز به خیر و سعادت باز نگردد، و این است معنای سخن خداوند ﷻ که فرمود: «این چنین نیست که می گویند، بلکه گناهایی که همواره مرتکب شده اند، بر دل هایشان چرک و زنگار بسته است».

عبارت های «فلا یفلح بعدها أبداً» و «لم یرجع صاحبہ الی خیر أبداً» در این روایات، در وزان عباراتی قرآنی همچون: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ به روشنی بر غیر قابل تغییر بودن فرد در این مرحله دلالت دارند که البته ویژه افرادی خاص است نه عموم کافران و گناه پیشگان. نیک روشن است که اضلال مجازاتی، منافاتی با اختیار ندارد و به مقتضای قاعده «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، اجبار و اضطراری که مسبوق به اختیار فرد باشد، مسئولیت آن نیز متوجه وی خواهد بود.

در حقیقت، فرد می تواند با انتخاب آزادانه مسیر ضلالت و سپس فرو رفتن در لایه های عمیق کفر و فسق، و نهادینه کردن رذیلت هایی همچون عناد و تکبر در برابر حق، شخصیت خود ساخته تغییرناپذیری پیدا کند که در ادامه حیات، هیچ دعوت و هشدار در وی اثر ننماید. اگرچه حالت یاد شده -آن سان که در روایات پیش گفته بدان اشاره شده است- آخرین مراحل اصرار و افراط فرد در مسیر انحراف می باشد و از این رو عمومیت ندارد، لیک مطلبی که در مبحث مورد تحقیق از این گونه آیات و روایات استنباط می کنیم، سلب اختیار از فرد به سبب رسوخ ملکات نفسانی اوست.

۲-۱. شخصیت ثانوی اخلاقی: شاکله

قرآن کریم اعمال فرد را نشئت گرفته از «شاکله» او دانسته است: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾^۱ (اسراء/ ۸۴).

اما شاکله چیست و ارتباط آن با نیت و قصد اخلاص چگونه است؟

مشاکله در لغت از ریشه «شکل» و در اصل به معنای «مماثلت» و همانندی است. امر دشوار و پیچیده را نیز از آن رو «مشکل» گویند که با امری دیگر «شبهات» رسانده و تشخیص و تفکیک را دشوار ساخته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۰۴/۳). سپس به همین مناسبت، به بستن دست و پای حیوان و مهار کردن او «شکل»، و به خود مهار

۱. بگو: هر کس بر پایه شاکله خود عمل می کند، پس پروردگارتان به کسی که راه یافته تر است، داناتر است.

«شکال» گویند؛ چرا که با این کار، چهار دست و پای حیوان یکجا جمع شده و شبیه یکی از آن‌ها می‌شود (همان). آنگاه به همین مناسبت، واژه «شکل» مفهومی ثانوی پیدا کرده است که عبارت است از «تقیید» و در قید و بند کردن حیوان، به گونه‌ای که برخی از فرهنگ‌نویسان قرآنی، همین مفهوم را معنای اصلی «مشاکله» و «شکل» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۶۲). بر این اساس، «شاکله» به معنای هیئت و ساختاری است که فرد را در قید و بند خود گرفتار می‌کند و به نوعی او را به بند می‌کشد (همان).

در اینکه مقصود از شاکله در آیه مورد بحث چیست، نظرات گوناگونی از سوی مفسران مطرح شده است.

دیدگاه نخست: مقصود از شاکله، ساختار جسمی و روحی فرد است که ناشی از ماهیت و آفرینش اوست. این معنا در سخن مجاهد با تعبیر «طبیعت» (طوسی، بی‌تا: ۵۱۴/۶)، در سخن منسوب به ابن عباس با تعبیر «طبیعت» و «خلقت» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۳/۶)، در سخن مقاتل با تعبیر «جدیله»^۱ (بلخی، ۱۴۲۳: ۵۴۷/۲) و در گفتار برخی دیگر، با عبارت «جوهر نفس و مقتضای روح» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۲۱) بیان شده است. این دیدگاه را فخر رازی، مفسر شاخص اشعری، مبتنی بر اختلاف ماهیت‌های نفوس بشری دانسته و به تأیید آن پرداخته است. او چنان آن را توضیح می‌دهد که نوعی جبرگروی از آن مشهود است؛ اگرچه نمی‌توان تبیین او را لزوماً همان مفهومی دانست که مدنظر مفسران یادشده سده‌های نخستین بوده است. وی معتقد است نفسی که در ذات خود، پاک و قدسی و نیک‌سرشت و نورانی است، افعال نیک و باارزش از او صادر می‌شود، و نفسی که ذاتاً تیره، پست، خبیث و تاریک است، رفتارهای پست و فاسد از او سر می‌زند (همان).

دیدگاه دوم: مقصود از شاکله، راه و روشی است که فرد به آن «عادت» کرده است. این نظریه در سده‌های نخستین توسط فراء و زجاج ارائه شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۳/۶؛ نیز رک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۶۵/۳؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۳/۸) و برخی از

۱. یعنی حالت اولیه، طریقه و ناحیه (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰۶/۱۱).

مفسران معاصر در تبیین و تأیید آن گفته‌اند:

«از آنجا که روحیات و سجایا و عادات هر انسانی او را مقید به رویه‌ای می‌کند به آن «شاکله» می‌گویند، به این ترتیب مفهوم شاکله هیچ‌گونه اختصاصی به طبیعت ذاتی انسان ندارد» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۲/۲۴۶-۲۴۷).

دیدگاه سوم: مراد از شاکله، «نیت» فرد است که به اعمال و رفتار او شکل می‌دهد. این دیدگاه که توسط برخی از مفسران قدیم - همچون حسن بصری و قتاده - (پانی‌پتی، ۱۴۱۲: ۴۸۳/۵) و جدید (مغنیه، ۱۴۲۴: ۷۸/۵) مطرح یا تأیید شده است، در روایات نیز به طور گسترده ذکر شده است. تفصیل روایات در ادامه خواهد آمد.

دیدگاه چهارم: مقصود از شاکله، هر چیزی است که از نظر فرد، به صواب شبیه‌تر و به حق سزاوارتر است؛ آن‌سان که از جبائی نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۳). گویا بر اساس این نظریه، شاکله فرد همان «عقیده» و باور اوست.

دیدگاه پنجم: مراد از شاکله، «شخصیت اخلاقی و ثانوی» فرد است که از مجموع غرایز و عوامل خارجی مؤثر بر آن شکل می‌گیرد. این دیدگاه را علامه طباطبایی مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۲).

نقد و بررسی هر یک از این دیدگاه‌ها، از موضوع اصلی این بحث خارج و نیازمند مجالی دیگر است. لیک دیدگاه اخیر استوارتر می‌نماید و سایر نظریات نیز به نوعی قابل بازگشت به این دیدگاه می‌باشد. توضیح بیشتر این نظریه آن است که خداوند، انسان را در بهترین ساختار آفرید (تین/۵) و برای استمرار حیات او، «غرایزی» را در وجودش نهاد تا به سان موتور محرک از درون، او را به حرکت و تلاش و جلب منافع و دوری از مضرات تحریک نماید. با این حال، غرایز نیازمند «تعديل» و «جهت‌دهی در مسیر صحیح» است؛ چه، حالت سیری ناپذیری آن، فرد را به سمت نابودی می‌کشاند. بر این اساس، انسان دارای دو گونه شاکله و ساختار است؛ گونه نخست، شاکله‌ای که نوع خلقت و چگونگی ترکیب قوای او آن را شکل داده و از تعامل دستگاه‌های بدن با یکدیگر ایجاد شده است و گونه دوم، شاکله‌ای ثانوی که همان شخصیت اخلاقی اوست و از تأثیر عوامل گوناگون بر نفس انسانی شکل گرفته است. تمامی رفتارهای آدمی طبق شاکله اخلاقی که دارد، از وی صادر می‌شود و افعال او منعکس‌کننده

شاکله اوست؛ برای نمونه، حالات فرد متکبر مغرور، در سخن و سکوت، قیام و قعود، و حرکت و سکون او متناسب با شاکله شخصیتی‌اش نمایان می‌شود و فرد منفعل و ضعیف نیز به گونه‌ای دیگر. آیه یادشده نیز به همین نکته اشاره دارد؛ یعنی شخصیتی اخلاقی که از مجموع غرایز و عوامل خارجی مؤثر بر آن شکل می‌گیرد (همان: ۱۹۳-۱۹۲/۱۳).

در حقیقت، «نفس سرکش و غرایز مهارنشده» موجب شکل‌گیری «خُلُق و شاکله ثانوی منفی» می‌شود و در مقابل، «تعدیل غرایز» و «رشد دادن فضایل اخلاقی در نفس»، موجب ایجاد «خُلُق و شاکله ثانوی مثبت»؛ و این هر دو، منشأ و خاستگاه صدور افعال و رفتارها.

بر این اساس، آیه یادشده جبر را اثبات نمی‌کند؛ چه، اعمال فرد، برخاسته از شاکله و ساختار و روحیات اخلاقی اوست که بر اثر «غرایز تعدیل‌شده یا تعدیل‌نشده» فرد شکل گرفته است. بدیهی است که تعدیل غرایز فرد، تحت اختیار خود اوست و عوامل خارجی نیز جبر ایجاد نمی‌کند. خلیقات ذاتی فرد نیز صرفاً موجب سهولت یا صعوبت انجام رفتارها می‌گردد؛ برای مثال، اعمال خشم برای افراد تندمزاج سهل‌تر، و بردباری و مدارا برای افراد خونسرد ساده‌تر است.

و اما تحلیل روایاتی که شاکله در این آیه را به «نیت» تفسیر کرده‌اند، در ادامه خواهد آمد.

۳-۱. روایات بیانگر رابطه شاکله با نیت و تحلیل صحیح آنها

چنان که اشاره شد، بر اساس یکی از دیدگاه‌های تفسیری، مراد از شاکله، «نیت» فرد است که به اعمال و رفتار او شکل می‌دهد. تحلیل صحیح این نظریه، که پیش و بیش از همه در روایات مطرح شده است، خود از دلایلی است که ما را به اثبات مدعا نزدیک می‌سازد. متن برخی از روایات یادشده را بنگرید:

۱. «عن علی بن ابراهیم عن اَبیه عن القاسم بن محمّد عن المنقری عن سفیان بن عیینة عن اَبی عبد الله ع قال: قال: "النَّیةُ اَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، اَلَا وَاِنَّ النَّیةَ هِيَ الْعَمَلُ"، ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ ع: ﴿قُلْ كُلُّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهِ﴾ یعنی علی ع نیت، (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۶/۲)؛ ... امام صادق ع فرمود: «نیت بهتر از عمل است. آگاه باشید که نیت همان عمل

است»^۱. آنگاه امام علیه السلام آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» را قرائت نمود و فرمود: شاکله او یعنی نیت او.

۲. «وعنه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد عن المنقرى عن أحمد بن يونس عن أبي هاشم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّتَهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا، وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّتَهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يَطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا، فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ». ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» قال: «على نيته» (همان: ۸۵/۲): ... امام صادق علیه السلام فرمود: «اهل دوزخ از اين جهت مخلص در آتش شدند كه نيت هایشان در دنيا اين بود كه اگر بمانند، تا ابد خدا را معصيت كنند، و بهشتیان از اين رو در بهشت جاودان شدند كه نيت هایشان در دنيا اين بود كه اگر زنده باشند، تا ابد خدا را اطاعت كنند. پس به سبب نيت هایشان، اين گروه و آن گروه در جایگاه هایشان جاودانه شدند». سپس امام علیه السلام آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» را تلاوت نمود و فرمود: «شاکله او یعنی نیت او».

تحلیل این روایات و ارتباط این معنا با نظریه برگزیده در تفسیر آیه آن است که رسوخ ملکات (صفات پایدار) نفسانی در جان آدمی، بر اثر باورها و عملکرد فرد شکل می‌گیرد؛ بدین صورت که اعتقادات و باورهای فرد و تربیت متأثر از فرهنگ و محیط پیرامونی او، موجب بروز رفتارهایی در هر فرد می‌شود. تکرار این رفتارها، موجب ایجاد «حالت» گشته و سپس با تعمیق آن، صفات اخلاقی و ملکات نفسانی شکل می‌گیرد؛ ملکاتی که در واقع «خلق و خوی» ثانوی فرد می‌باشد. این خلق ثانوی که البته محصول تربیت و عملکرد خود فرد است، بر تمام ساختمان وجودی و فضای ذهنی فرد سایه می‌افکند و در نتیجه، فرد متناسب با ملکات نفسانی خود، «اهداف»، «انگیزه‌ها» و «آرمان‌ها»ی خاصی برای خود ترسیم می‌کند و این آرمان‌ها و انگیزه‌ها، به سبب زندگی و رفتارهای او «شکل» می‌دهد؛ به گونه‌ای که با آگاهی از ملکات نفسانی و اهداف فرد در زندگی می‌توان رفتارهای او را از جهت صلاح و فساد پیش‌بینی کرد. برای نمونه، می‌توان حدس زد که فردی با ملکه تقوا، در مواجهه با لذت گناه، از آن چشم‌پوشی نماید و فردی فاقد تقوا و هوسران، به استقبال آن برود.

۱. این همانی نیت و عمل از باب اتحاد عنوان و معنوی بین آن دو است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۲۱۲).

بر این اساس، عملکرد هر فرد برخاسته از «شاکله» اخلاقی و اکتسابی خود اوست و شاکله او نیز در واقع شکل‌دهنده هدف، انگیزه و نیت او. بدین جهت به نظر می‌رسد تفسیر شاکله به «نیت» در روایات، ناظر به خروجی و محصول ملکات نفسانی و خُلق ثانوی فرد - یعنی شاکله او به مفهوم حقیقی - است. نگاهی گذرا به مجموعه روایات تفسیری نشان می‌دهد که غالب آن‌ها در مقام تبیین آیات، به ارائه «مفهوم» تعبیرهای قرآنی نپرداخته‌اند، بلکه صرفاً با بیان مصداق اکمل یا نمونه بارز و راهگشای آن، رسالت هدایتگری خود را ایفا کرده‌اند و به تعبیر علامه طباطبایی، از باب «جری و تطبیق» می‌باشند (برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۶/۱ و ۳۴۸/۴)؛ چه، مصداق‌های اکمل و نمونه‌های بارز، برای عموم مردم سودمندتر است. در برخی موارد نیز که فرد را به عمق مفهوم و معنای آیه رهنمون می‌شوند، لایه‌ای از معنا را بازگو می‌کنند که به بُعد هدایتی و رهنما بودن نزدیک‌تر باشد. چنین می‌نماید که در محل بحث نیز آن بُعد از شاکله مورد توجه قرار گرفته که تأثیری مستقیم در عملکرد افراد دارد و نه صرفاً ارائه مفهومی انتزاعی و کلی. بنابراین مفهوم روایاتی همچون: «إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۱ (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۴/۱) بیشتر مشخص می‌گردد؛ حشر آدمی بر طبق نیت او، در حقیقت حشر او بر اساس شاکله خودساخته‌ای است که محصول اندیشه‌ها، رفتارها و خُلق و خوی اوست.

۱-۳-۱. رابطه ساختار شاکله با اخلاص در عمل

از تفسیر شاکله به نیت در روایات می‌توان به مطلب اصلی مورد نظر رسید و آن این است که «نیت» خالص و اخلاص در عمل، اثر شاکله خُلقی و ساختار اخلاقی فرد بوده، به نوعی غیر اختیاری تلقی می‌شود؛ چه، ملکات اخلاقی رسوخ کرده در روح و جان فرد و نهادینه شدن رذیلت‌های اخلاقی و مهار نکردن غرایز سرکش، چنان بر فضای ذهنی و انگیزشی فرد چنبره می‌افکند که وی حتی اگر خود نیز بخواهد، نمی‌تواند به اخلاص در نیت و به ویژه مراتب بالای آن برسد و آن را از تمام شوائب نفسانی خالص گرداند. فیض کاشانی در اثر اخلاقی ارزشمند خود، بر سخنی از ابوحامد غزالی در این باره صحه نهاده است. وی گوید:

۱. به راستی خداوند روز قیامت، مردم را طبق نیت‌هایشان محشور می‌کند.

«نیت تحت اختیار نیست؛ ممکن است فرد ناآگاه با شنیدن سفارش‌ها نسبت به اصلاح نیت، به هنگام تدریس یا تجارت یا خوردن یا خود بگوید: نیت کردم که برای خدا این کارها را انجام دهم، و گمان برد که همین، نیت است؛ در حالی که هرگز چنین نیست و این کار چیزی جز حدیث نفس یا ورد زبان یا خطور ذهنی نمی‌باشد. نیت در حقیقت تحریک شدن نفس و توجه و میل آن به چیزی است که غرض و هدفش را در آن یافته است؛ خواه هدف فوری و کوتاه‌مدت یا هدفی بلند مدت و دور. میل اگر وجود نداشته باشد، نمی‌توان به صرف اراده آن را ایجاد نمود. این درست مانند آن است که فرد سیر بگوید: نیت کردم که به غذا اشتها داشته باشم، یا فرد غیر عاشق بگوید: نیت کردم که عاشق فلانی باشم. میل و توجه نفس به چیزی، جز با تحصیل اسباب آن به دست نمی‌آید و اسباب نیز گاه تحت قدرت فرد است و گاه خارج از قدرت او... این در حالی است که انگیزه‌ها و اهداف، اسبابی فراوان دارند و با اختلاف افراد و حالات مختلف می‌شوند؛ برای نمونه، کسی که شهوت بر او غلبه دارد، نمی‌تواند به صرف خطور ذهنی یا ذکر زبانی، هدف و نیت خود را از ازدواج، فرزندآوری و تکثیر امت پیامبر ﷺ تصور نماید. این نیت صرفاً زمانی محقق می‌شود که ایمان فرد به شریعت و پاداش تکثیر امت اسلامی سخت تقویت گردد و اقدامش بر ازدواج به همین انگیزه باشد. به همین جهت گاه پیشینیان صالح از انجام برخی از کارهای نیک سر باز می‌زدند و می‌گفتند: در حال حاضر نیت آن را ندارم!»

۱. غزالی در این بخش، مواردی را از سیره برخی تابعان آورده است که در مورد برخی از آن‌ها، فیض کاشانی نقدی را وارد کرده است. آنگاه فیض کاشانی خود روایتی را از امام صادق ع نقل می‌کند: «عن ابی عبد الله ع قال: أتاه مولى له، فسلم عليه ومعه ابنه إسماعيل فسلم عليه وجلس، فلما انصرف أبو عبد الله ع، انصرف معه الرجل، فلما انتهى أبو عبد الله ع إلى باب داره دخل وترك الرجل، فقال له ابنه إسماعيل: يا أبا، ألا كنت عرضت عليه الدخول؟ فقال: لم يكن من شأنى إدخاله، قال: فهو لم يكن يدخل، قال: يا بنى إتنى أكره أن يكتبني الله عراضاً» (برقی، ۱۳۷۰: ۴۱۷/۲)؛ یکی از دوستان اران امام صادق ع نزد حضرت آمد؛ در حالی که فرزند امام، اسماعیل نیز آنجا بود. هنگامی که امام از آن محل بازگشت، آن مرد نیز امام را همراهی کرد تا اینکه امام به درب منزل خود رسید و بی‌آنکه به آن مرد تعارف کند، وارد منزل گشت و مرد را ترک کرد. اسماعیل، فرزند امام گفت: پدرجان! چرا تعارفش نکردی؟ فرمود: آمادگی ورودش را نداشتم. گفت: او هم نمی‌خواست وارد شود! فرمود: فرزندم! دوست ندارم خداوند مرا تعارف کننده بنویسد.

برداشت از این روایت آن است که وقتی آدمی، آمادگی انجام چنین کاری را ندارد، طبعاً میل و رغبتی هم در نفس آدمی شکل نمی‌گیرد. در نتیجه، امکان تحقق نیت صادقانه در تعارف مهمان و دعوت او به منزل نیز منتفی می‌گردد و اگر در این حالت، چنین رفتار و گفتاری از فرد صادر گردد، طبعاً صادقانه نخواهد بود و از طرفی، صرف خطور ذهنی صدق در نیت نیز بدون تمایل درونی و شوق نفس امکان‌پذیر نیست.

... آنان نمی‌خواستند عملی را بدون نیت انجام دهند؛ چرا که می‌دانستند نیت روح اعمال است، و عمل بدون نیت صادق، نوعی ریا و تکلف می‌باشد که خود سبب خشم خدا است نه قرب به او. نیز می‌دانستند که نیت صرفاً لقلقه زبان نیست، بلکه تحریک‌شوندگی قلب است که در برخی از اوقات میسر نمی‌شود. بله، کسی که امر دین بر دل او غلبه دارد، در بیشتر زمان‌ها می‌تواند نیت انجام خیرات را احضار کند و کسی که دلش متمایل به دنیا است، غالباً نمی‌تواند آن را به سهولت انجام دهد و حتی برای تحقق نیت خالص در انجام واجبات نیز باید خود را سخت به عذاب الهی هشدار دهد و به پاداش‌ها ترغیب کند تا امکان نیت خالص در حدی ضعیف و پایین برایش فراهم گردد، و طبعاً مراتب بالای اخلاص همچون نیت اجلال الهی به جهت استحقاق طاعت و عبودیت، برای فرد راغب به دنیا میسر نمی‌شود... نفس اسیر شهوت، اگر برای تحصیل نیت تلاش کند، صرفاً خواهد توانست به قصد جمال حورالعین در بهشت عمل را انجام دهد و نه به قصد بهره‌مندی از جمال حق تعالی! نیز به همین جهت است که مراتب نیت متفاوت می‌باشد» (فیض کاشانی، بی‌تا: ۷-۸/۱۲۱-۱۲۵).

از فقیهان دوره متأخر نیز سخنی از صاحب جواهر، همسو با مدعای ماست:

«نیت عبارت است از انگیزه‌ای که به سبب تحریک‌شوندگی و میل به فعل، برای نفس به وجود می‌آید... هر گاه بر دل مدرّس یا نمازگزار، حبّ شهرت و آوازه و کسب تمایل دل‌های مردم به سبب اهل فضل یا اهل عبادت بودن غلبه کند، و همین نیز او را به تدریس و عبادت بکشاند، نخواهد توانست نیت قربت و اخلاص نماید؛ هرچند به زبان بگوید و در دل نیز خطور دهد که نماز می‌گزارم یا تدریس می‌کنم به قصد تقرب به خدا!» (نجفی، ۱۳۶۷: ۲/۸۰).

با این حال، تکرار عمل و از جمله تمرین اخلاص و تلاش برای انجام عمل مخلصانه، خود می‌تواند در «تغییر شاکله» و اصلاح آن، تأثیر مثبتی داشته باشد و قصد اخلاص را به تدریج، ممکن و سهل گرداند. بدین جهت در ابتدای روایت نخست که پیشتر آن را ذکر کردیم نیز چنین آمده است:

«عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿لِيَلْبُوكُمُ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ قال: ليس يعني أكثر عملاً ولكن أصوبكم عملاً وإنما الإصابة خشية الله والنية الصادقة والحسنة [الخشية] ثم قال: الإبقاء على العمل حتى يخلص أشد من العمل، والعمل الخالص

الذی لا ترید أن یحمدک علیه أحد إلا الله ﷻ والنبیة أفضل من العمل...» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۶/۲)؛ امام صادق علیه السلام درباره آیه ﴿لَیُبَلِّغُكُمْ أَيْکُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (ملک/۲) فرمود: مفهوم آیه، کسی نیست که عمل بیشتری انجام دهد، بلکه کسی است که بهتر عمل نماید، و بهتر بودن، خشیت خداوند و نیت صادق و نیکوست. سپس فرمود: استمرار بخشیدن به عمل تا زمانی که خالص گردد، سخت‌تر از خود عمل است، و عمل خالص عملی است که نخواهی جز خدا کسی تو را بر آن بستاید، و نیت برتر از عمل است.

این بخش از حدیث که می‌فرماید: «الإبقاء علی العمل حتی یخلص أشد من العمل» نشان می‌دهد که برای رسیدن به درجه اخلاص در عمل، تداوم عمل لازم است و این خود از اصل عمل دشوارتر است. ممکن است این نکته را بتوان چنین تحلیل کرد که تکرار و تداوم عمل نیک، به طور مستقیم بر شاکله فرد تأثیر می‌نهد و با ایجاد شاکله مثبت در فرد، وی می‌تواند اعمال خالصانه را به سهولت انجام دهد.

با این توضیح می‌توان این نکته را که نیت بر اساس روایات، جایگاه و اهمیت

بالا تری نسبت به عمل دارد، فهم کرد:

- «عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: نية المؤمن خیر من عمله ونية الكافر شر من عمله، وكل عامل يعمل علی نية» (همان: ۸۴/۲)؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله به نقل امام صادق علیه السلام فرمود: نیت مؤمن بهتر از عمل اوست و نیت کافر بدتر از عملش، و هر عمل‌کننده‌ای بر اساس نیت خود عمل می‌کند.

- «عن ابن أبی عمیر عن حمّاد عن الحلبي قال: سئل أبو عبد الله علیه السلام عن رجل مسلم وهو فی دیوان هؤلاء وهو یحب آل محمد صلی الله علیه و آله ویخرج مع هؤلاء و فی بعثهم فیقتل تحت رایتهم قال: یبعثه الله علی نیته، قال: وسألته عن رجل مسکین دخل معهم رجاء أن یتیب معهم شیئاً یغنیه الله به فمات فی بعثهم. قال: هو بمنزلة الأجير. إنه إنما یعطى الله العباد علی نیتهم» (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۳۸-۳۳۹/۶)؛ از امام صادق علیه السلام درباره مردی مسلمان سؤال شد که در دولت خلفا مشغول کار است، در حالی که آل محمد صلی الله علیه و آله را دوست دارد، ولی همراه آنان و در لشکرشان خارج می‌گردد و زیر پرچم آنان کشته می‌شود. فرمود: خداوند او را طبق نیتش محشور می‌کند. راوی گوید: از امام درباره مردی بینوا پرسیدم که همراه آنان خارج می‌شود، بدین امید که

با آن‌ها به نوایی برسد و خدا بدین وسیله بی‌نیازش گرداند، و در گروه آنان می‌میرد. فرمود: او همچون اجیر است. خداوند صرفاً بر اساس نیت‌های بندگان به آنان عطا می‌کند.

چه، نیت فرد ریشه در شاکله او دارد که محصول تلاش‌های مستمر او در طول زندگی است. در حقیقت، نیت خالصانه و صادقانه مؤمن، نشانه مجاهدت‌های گسترده او در رشد دادن فضایل اخلاقی در نفس خود و ریشه‌کن ساختن رذایلی همچون حبّ دنیای مذموم و نفسانیات است که از سرچشمه باورها و عقایدی زلال نشئت گرفته است و به همین جهت نیز نیت او بیش از عملی که انجام داده است، ارزش‌گذاری می‌شود. عمل مؤمن اگرچه اندک به نظر رسد، برخاسته از نیت اوست که ریشه در شاکله اخلاقی ارزشمند او دارد و در مورد کافر، عکس آن صادق است. از این رو، در تفسیر روایت یادشده آمده است:

«عن أبي جعفر عليه السلام أنه كان يقول: نية المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شر من عمله وذلك لأن الكافر ينوي الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه» (صدوق، ۱۳۸۶: ۵۲۴/۲)؛ امام باقر عليه السلام می‌فرمود: نیت مؤمن از عملش بهتر است؛ چرا که او نیت کارهای خیری را می‌کند که به انجامش نمی‌رسد، و نیت کافر بدتر از عمل اوست؛ زیرا کافر کارهای بدی را نیت می‌کند و در آرزوی انجام آن است که از دستش بر نمی‌آید.

همچنین روایت نبوی زیر با عبارت «تخبث فيه سرائرهم» نشان می‌دهد که منشأ ریاکاری، آلودگی باطن و درون انسان‌هاست:

«سبأتی علی الناس زمان تخبث فيه سرائرهم، ... لا یریدون به ما عند ربهم، یکون دینهم رثاء» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۹۶/۲)؛ زمانی بر مردم خواهد آمد که باطن آنان آلوده است... قصدشان از انجام کارها، پاداش الهی نیست و دین آنان ریاکارانه است.

۴-۱. صعوبت قصد اخلاص در روایات

روایاتی متعدد بر صعوبت قصد اخلاص و پیوند آن با ملکات نفسانی فرد دلالت

دارند؛ از جمله:

- امام علی عليه السلام فرمود:

«إِنَّ الزَّكَاةَ جَعَلَتْ مَعَ الصَّلَاةِ قَرَابَاتًا لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ، فَمَنْ أَعْطَاهَا طَيْبَ النَّفْسِ بِهَا فَإِنَّهَا تَجْعَلُ لَهُ كَفَّارَةً، وَمَنْ النَّارَ حِجَارًا وَوَقَايَةً... فَإِنَّ مَنْ أَعْطَاهَا غَيْرَ طَيْبِ النَّفْسِ بِهَا يَرْجُو بِهَا مَا هُوَ أَفْضَلُ مِنْهَا فَهُوَ جَاهِلٌ بِالسَّئَةِ مَغْبُونُ الْأَجْرِ، ضَالٌّ الْعَمَلِ، طَوِيلُ النَّدَمِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۹؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷: ۳۷/۵)؛ همانا زکات به همراه نماز، موجب تقرب مسلمانان به خداوند است. پس آن کس که زکات را با رضایت خاطر پردازد، کفاره گناهان او می‌شود و بازدارنده و نگهدارنده از آتش دوزخ... و کسی که زکات را از روی رغبت پردازد و انتظار بهتر از آنچه را پرداخته، داشته باشد، از سنت اسلامی ناآگاه است، پاداش را از دست داده، عملش تباه شده و پشیمانی‌اش طولانی خواهد بود.

عبارت «طیب النفس» در این روایت به روشنی نشان می‌دهد که قصد اخلاص در عمل، ریشه در «نفس» آدمی دارد و زمانی محقق می‌شود که فرد، عمل را از عمق جان با رضایت خاطر انجام دهد و در غیر این صورت، عملی تباه و بدون پاداش (مغبون الأجر، ضالّ العمل) خواهد بود.

- همچنین رسول خدا ﷺ فرمود:

«إِنَّ الشَّرْكَ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى صِفَاةِ سُودَاءَ فِي لَيْلَةِ ظُلْمَاءَ» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۴۹۸/۱۱)؛ شرک، از حرکت مورچه بر روی سنگ سیاه صاف در شبی تاریک پنهان‌تر است.

بر اساس روایات دیگر، مقصود از شرک در اینجا، شرک جلی نیست (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۶-۱۳۷)؛ بلکه شرک خفی است که در ریای پنهان مصداق می‌یابد.

- همچنین در سخنی از رسول خدا ﷺ آمده است:

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى، فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدْ وَفَّقَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَمَنْ غَزَا يَرِيدَ بِهِ عَرْضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عَقْلًا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵/۱)؛ اعمال صرفاً به نیت آنها وابسته است و دستاورد هر فردی، چیزی است که آن را نیت کرده است. پس آن کس که در طلب آنچه نزد خداست، نبرد کند، پاداش او قطعاً با خداست و کسی که برای نیل به کالای دنیا بجنگد یا هدفش تصاحب بندی [همچون افسار اسب] باشد، برای او جز آنچه نیت کرده نخواهد بود.

- نیز از امام صادق علیه السلام روایت شده است:

- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ... الْعَمَلُ الْخَالِصُ الَّذِي لَا تَرِيدُ أَنْ يَحْمَدَكَ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى»

(کلینی، ۱۳۶۷: ۱۶/۲)؛ عمل خالص آن است که نخواهی جز خدا کسی تو را بر آن بستاید.

- (عن علی بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله تعالى: أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمل عمله، لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً) (همان: ۲۹۵/۲)؛ خداوند فرمود: من بهترین شریک هستم؛ هر کس در انجام عملی، کسی را شریک من گرداند، از او نمی‌پذیرم، مگر عملی که به طور خالص برای من باشد.

از این روایات، افزون بر شرط اخلاص برای رسیدن به پاداش الهی و نیز صعوبت قصد اخلاص، نکته دیگری نیز برداشت می‌شود؛ این، «اهداف» و «خواسته‌ها»ی درونی فرد است که نیت و قصد او را تعیین می‌کند. برای مثال، کسی که «هدف و خواسته درونی» اش از شرکت در جهاد، رسیدن به غنیمت و مال دنیاست (بیرید به عرض الدنیا)، نمی‌تواند به صرف خطور ذهنی یا جاری کردن بر زبان، رضای خدا را قصد و نیت خود تصور کند!

۵-۱. آیات و روایات بیانگر ابعاد و علائم اخلاص

قرآن کریم در بیان اخلاص «ابرار» و نشانه‌های آن فرمود: ﴿إِنَّمَا نُنْطَعِمُكُمْ لُوجِهَ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾^۱ (انسان/ ۹). عبارت ﴿لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ...﴾ تبیین ﴿نُنْطَعِمُكُمْ لُوجِهَ اللَّهِ﴾ و بیان دو نشانه برای اخلاص در عمل است؛ اراده پاداش و مقابله به مثل عملی نداشتن، و چشم‌انتظار تشکر زبانی نبودن (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۸/۲۰-۱۲۹). روشن است که «اراده»، از عمق جان برمی‌خیزد، و اینکه فرد در ژرفای باطن خود نیز حتی انتظار تشکری زبانی در برابر ایثار مالی سخت و دشوار خود را نداشته باشد، جز با ایجاد شاکله نفسانی مثبت، شدنی نیست و بر «خطور ذهنی» چنین قصدی، آن هم برای نفسی که کانون رذایل و تمنیات نفسانی است، «اراده» صدق نمی‌کند؛ بلکه از چنین شاکله‌ای، منت نهادن، آزار دادن و ریاکاری انتظار می‌رود که به تصریح قرآن، موجب بطلان صدقات است (ر.ک: بقره/ ۲۶۴).

در تأیید مدعای یادشده، امام علی عليه السلام نیز نشانه‌های ریاکار را سه چیز برمی‌شمارد:

۱. [و می‌گویند:] ما شما را فقط برای خشنودی خدا اطعام می‌کنیم و انتظار هیچ پاداش و سپاسی را از شما نداریم.

«ثلاث علامات للمرائی؛ ینشط إذا رأى الناس، ویکسل إذا کان وحده، ویحب أن یحمد فی جمیع أمور» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۲۹۵)؛ ریاکار سه نشانه دارد؛ هنگام دیدن مردم نشاط می‌یابد، و در حال تنهایی بی‌حوصله است و عاشق تعریف و تمجید مردم در تمام کارهایش می‌باشد.

چه، نشاط، عنصری درونی و مربوط به جان آدمی است و نبودن چنین حالتی به هنگام عبادت، «علامت» آماده نبودن ساختار درونی فرد برای عمل مخلصانه است.

۲. نگاهی به آثار و موارد فقهی

ریشه داشتن قصد و نیت انسان در ملکات نفسانی او و بی‌اعتبار بودن صرف خطور ذهنی قصد تقرب، نمودها و آثاری در فقه دارد که اکنون نمونه‌هایی از آن را برمی‌رسیم:

۱-۲. بی‌تأثیر بودن خطور ذهنی در صحت، اجزاء و مأجور بودن عبادات

این مورد را می‌توان مهم‌ترین نمود بحث یادشده در فقه عبادی دانست؛ هر گاه برای انجام عملی عبادی، قصد و انگیزه فرد -برخاسته از اهداف و شاکله درونی او-، صرفاً رضای خدا و نیل به تقرب و پاداش الهی باشد، صرف خطور ذهنی انگیزه‌های غیر الهی -همچون مسرت از آگاهی و تمجید مردم-، لطمه‌ای به قصد اخلاص وارد نمی‌کند؛ خطورات ذهنی گوناگونی که مقصود نبوده و عزمی بر آنها وجود ندارد و برای بسیاری از مردم نیز اجتناب‌ناپذیر است، آن‌سان که برخی از فقیهان بدان تصریح کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷: ۲/۱۰۰). در روایت نیز آمده است:

«عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن الرجل یعمل الشیء من الخیر فیراه إنسان فیسره ذلك. فقال: لا بأس، ما من أحد إلا وهو یحب أن یظهر له فی الناس الخیر، إذا لم یکن صنع ذلك لذلك» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۲۹۷)؛ از امام باقر علیه السلام درباره مردی پرسیدم که کار خیری انجام می‌دهد، پس فردی او را می‌بیند و این امر او را شاد می‌سازد. فرمود: اشکالی ندارد، هیچ کس نیست جز آنکه دوست دارد خداوند خوبی او را بین مردم ظاهر نماید، مشروط بر آنکه عمل را برای دیدن مردم انجام نداده باشد.

چنان که مقاصد فرعی و غیر تأثیرگذار بر عزم عمل، همچون خنک شدن در وضو

و رژیم غذایی برای تندرستی در روزه نیز منافاتی با قصد اخلاص ندارد (همان: ۹۵/۲). در مقابل، هر گاه قصد واقعی فرد از انجام عمل عبادی، مقاصدی غیر از تعبد امر الهی - همچون نظافت یا خنک شدن در وضو - باشد و قصد انجام امر الهی نیز ضمیمه آن گردد، یا آنکه هر یک از این دو، انگیزه مستقلی بر انجام عمل باشد، اگرچه در صحت و اجزاء و پاداش داشتن آن، بین فقیهان اختلاف نظر وجود دارد (ر.ک: همان: ۹۶/۲)، چنین می‌نماید که بطلان عمل و مأجور نبودن در آن، نظریه‌ای استوارتر است؛ چه، اطلاق روایات پیش‌گفته مبنی بر شریک کردن غیر خدا در انجام عمل (ر.ک: همان: ۲۹۵/۲)، شامل این موارد نیز می‌شود. بدیهی است که وقتی انگیزه فرد به واقع، مقاصد غیر الهی است - به شکل ضمیمه یا استقلال -، طبعاً صرف‌خطور ذهنی قصد اخلاص، تأثیری بر صحت عمل ندارد. این امر در صورتی که «ریا» ضمیمه عمل باشد، حکم روشن‌تری دارد و به اجماع فقیهان، موجب بطلان عمل است (نجفی، ۱۳۶۷: ۹۶/۲).

۲-۲. بی‌پاداش بودن قرض با انگیزه پنهان مادی

ربا بر اساس روایات، دو نوع است: ربای حرام یعنی قرض با شرط سود و زیاده، و ربای حلال یعنی قرضی که در آن شرط سود و زیاده نشود، ولی بدهکار هنگام بازپرداخت بدهی، مقداری اضافه بپردازد. همچنین هدیه‌ای که فرد به دیگری می‌دهد و انتظار دریافت بهتر از آن را دارد. در این گونه موارد، به دلیل فقدان شرط سود، ربای حرام شکل نمی‌گیرد. با این حال اگر دهنده، هدفش از اعطای قرض و هدیه، رسیدن به همین سود احتمالی باشد، پاداشی معنوی نخواهد داشت. به دیگر سخن، زمانی که فرد پولی را قرض می‌دهد، سه حالت متصور است؛ نخست آنکه شرط سود و منفعت نماید که در این صورت ربا و حرام است. دوم اینکه بدون هیچ‌گونه شرط سود، از عمق جان برای کسب رضای خدا به قرض دادن اقدام کند که در این صورت پاداشی بیشتر از صدقه دریافت خواهد کرد (صدوق، ۱۴۰۴: ب: ۳۱/۲). سوم آنکه در قرض دادن، اگرچه شرط سود نکنند، ولی انتظار رسیدن به منفعتی احتمالی و دریافت هدیه یا مبلغی اضافه یا خدمتی شایسته از قرض‌گیرنده را در ذهن داشته باشد؛ خواه انگیزه او صرفاً همین نفع احتمالی باشد و خواه در کنار انگیزه‌ای الهی. چنان که «هدیه دادن» نیز صرفاً در

صورتی استحقاق پاداش الهی را در پی دارد که صرف انگیزه الهی بدون شائبه دریافت معادل یا بیشتر از آن، انگیزه فرد باشد. دلیل این مطلب روایاتی چند است، از جمله:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الربا رباءان: أحدهما ربا حلال والآخر حرام. فأما الحلال فهو أن يقرض الرجل قرصًا طمعًا أن يزيد ويعوضه بأكثر مما أخذه بلا شرط بينهما، فإن أعطاه أكثر مما أخذه بلا شرط بينهما فهو مباح له وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه وهو قوله عليه السلام: «فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ» وأما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرصًا ويشترط أن يرد أكثر مما أخذه فهذا هو الحرام» (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۱۶۰/۱۸-۱۶۱)؛ امام صادق عليه السلام فرمود: ربا دو گونه است: حلال و حرام. ربای حلال آن است که فرد قرضی دهد، به امید آنکه مقدار بیشتری دریافت دارد، بی آنکه شرط [سود] کرده باشند. پس اگر [قرض گیرنده] بیش از آنچه گرفته است، به او بپردازد، مباح است، ولی نزد خدا پاداشی برای قرض دهنده وجود ندارد، و این است مقصود از آیه «فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ» [روم / ۳۹]. ربای حرام نیز آن است که فرد قرضی می‌دهد و شرط می‌کند که بیش از آن را بگیرد که این، حرام است.

در حدیث دیگری از آن حضرت آمده است:

«الرباء رباءان: ربا يؤكل وربا لا يؤكل، فأما الذي يؤكل فهديتك إلى الرجل تطلب منه الثواب أفضل منها...» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۴۵/۵؛ نیز ر.ک: طوسی، ۱۳۶۴: ۱۵/۷)؛ ربا دو گونه است: حلال و حرام. ربای حلال هدیه‌ای است که به فرد می‌دهی و بهتر از آن را از وی درخواست می‌کنی...».

عبارت «طمعاً آن یزیده» در روایت نخست، دلیل محرومیت فرد از پاداش الهی (لیس له عندالله ثواب فیما أقرضه) است؛ چنان که در حدیث دوم، استشهاد امام عليه السلام بعد از عبارت «تطلب منه الثواب أفضل منها»، به آیه «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ» (روم / ۳۹)، نیز به بی‌اجر بودن آن اشاره دارد و در نتیجه، صرفاً «اباحه» چنین هدیه‌ای را در پی دارد. نیک روشن است که به زبان جاری کردن قصد تقرب یا خطور ذهنی آن، تا زمانی که فرد از عمق جان، هدف و انگیزه و محرک دیگری دارد، بی‌ثمر است و قصد قربت لازم برای دریافت پاداش را محقق نمی‌سازد. فقیهان نیز بر مجاز بودن ربای حلال تصریح کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۰: ۱۶۱؛ نجفی، ۱۳۶۷:

۱. و آنچه [به قصد] ربا می‌دهید تا در اموال مردم سود و افزایش بردارد، نزد خدا فزونی نمی‌گیرد.

۶/۲۵). با این حال، اگرچه اعطای این گونه سود را برای دهنده آن مستحب دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۷: ۹/۲۵)، ولی نگرفتن آن را برای طرف مقابل در صورتی که نیت اخذ آن را داشته است، اولی شمرده‌اند (همان: ۹/۲۵) که تحلیل آن نیز همین نکته‌ای است که بیان گردید.

۲-۳. تحلیل صحیح استحباب نیت خیر و پاداش آن

بر اساس برخی روایات، هر گاه مؤمن نیت انجام عملی نیک را داشته، ولی موفق به انجام آن نشده است، پاداش انجام آن را دریافت می‌کند؛ برای نمونه:

«عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: إذا كان يوم القيامة أوقف المؤمن بين يديه، فيكون هو الذي يتولى حسابه، فيعرض عليه عمله في صحيفته، فأول ما يرى سيئاته فيتغير لذلك لونه، وترتعش فرائضه، وتفزع نفسه، ثم يرى حسناته فتقر عينه، وتسر نفسه، وتفرح روحه، ثم ينظر إلى ما أعطاه الله من الثواب فيشتد فرحه، ثم يقول الله للملائكة: هلموا الصحف التي فيها الأعمال التي لم يعملوها - قال - فيقرونها ثم يقولون: وعزتك، إنك لتعلم أننا لم نعمل منها شيئاً، فيقول: صدقتم، نويتموها فكتبناها لكم، ثم يشابون عليها» (قمی، ۱۴۰۴: ۲۶/۲؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۸۲/۳)؛ امام رضا عليه السلام فرمود: روز قیامت [خداوند] مؤمن را در پیشگاه خود نگه می‌دارد و خود حساب او را بر عهده می‌گیرد و اعمال او را در نامه عملش بر وی عرضه می‌دارد. او نخست گناهان خویش را می‌بیند و در نتیجه رنگش دگرگون شده، لرزه بر اندامش می‌افتد و وحشت می‌کند. سپس حسنات خود را می‌بیند و چشمش روشن می‌گردد و مسرور و شادمان می‌شود. آنگاه به پاداشی که خداوند به او عطا می‌کند، می‌نگرد و شادمانی‌اش شدت می‌یابد. سپس خداوند به فرشتگان می‌فرماید: نامه‌هایی را بیاورید که در آن‌ها اعمالی وجود دارد که مؤمنان آن‌ها را انجام نداده‌اند. مؤمنان آن‌ها را می‌خوانند و می‌گویند: به عزت سوگند! تو می‌دانی که ما هیچ یک از آن‌ها را انجام نداده‌ایم! خداوند می‌فرماید: راست می‌گویید، شما فقط نیت انجام آن‌ها را داشتید، پس ما آن‌ها را برای شما نوشتیم. سپس پاداش آن‌ها را دریافت می‌کنند.

در تحلیل این گونه روایات بر پایه بحث پیشین، دو نکته یادکردنی است:

نخست آنکه پاداش انجام عمل انجام‌نشده به صرف نیت آن، در حقیقت پاداش بر شاکله و ملکات نفسانی خودساخته و ارزشمندی است که مؤمن با مجاهدت و ترکیه

آن را ایجاد کرده و او را با شوق و رغبت به سمت انجام کارهای نیک و گاه بسیار بزرگ و دشوار، تحریک نموده است. گو اینکه موانعی، انجام آن را منتفی ساخته است. دوم اینکه نیت انجام کار خیر، طبعاً امری پسندیده و مستحب است، لیک رسیدن به پاداش انجام اعمالی که فرد صرف قصد انجام آن‌ها را دارد، منوط به قصد واقعی است به گونه‌ای که در صورت فراهم شدن شرایط، به طور قطع آن را انجام خواهد داد. بدیهی است که چنین قصدی، تنها از «شاکله» مثبت و شخصیتی کمال یافته می‌جوشد؛ چه، شاکله تربیت نشده، چه بسا انجام کار خیری را نیز قصد کند و با توجه به خاصیت «تزیین نفس» (ر.ک: توبه/۳۷؛ کهف/۱۰۴)، خود نیز به صدق نیت خود باور داشته باشد، ولی به گاه انجام عمل، از آن منصرف شود! چنان که قرآن از این واقعیت پرده برداشته است: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخُلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (توبه/۷۵-۷۶).

از همین روی، در روایت آمده است:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ العبد المؤمن الفقير ليقول: يا ربَّ ارزقني حتَّى أفعال كذا وكذا من البرِّ ووجوه الخير، فإذا علم الله ذلك منه بصدق نيّة كتب الله له من الأجر مثل ما يكتب له لو عمله، إنَّ الله واسع كريم» (کلینی، ۱۳۶۷: ۸۵/۲)؛ امام صادق عليه السلام فرمود: بنده مؤمن فقیر می‌گوید: پروردگارا! به من روزی ده تا فلان کارهای خیر و نیک را انجام دهم. پس هر گاه خداوند صدق نیت او را ببیند، برای او پاداشی مانند پاداش انجام آن کارها را می‌نویسد؛ چرا که خداوند بسیار عطاکننده و کریم است.

عبارت «فإذا علم الله ذلك منه بصدق نيّة» در روایت نشان می‌دهد که پاداش یادشده، منوط به «نیت صادقانه» فرد می‌باشد؛ صدق نیتی که محصول شاکله مثبت درونی و ملکات نفسانی اخلاقی اوست. روایاتی دیگر از قبیل روایت ذیل را نیز در همین چارچوب و با همان شرط (یعنی صدق در نیت برخاسته از شاکله مثبت) باید ارزیابی کرد:

۱. از آنان کسانی هستند که با خدا پیمان بستند، چنانچه خدا از فضل و احسانش به ما عطا کند، یقیناً صدقه خواهیم داد و از شایستگان خواهیم شد. هنگامی که خدا از فضل و احسانش به آنان عطا کرد، نسبت به [هزینه کردن] آن [در راه خدا] بخل ورزیدند و اعراض کنان [از پیمانشان] روی گرداندند.

«قال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ العبدَ لِينوِي من نهاره أن يَصَلِيَ بالليل فتغلبه عينه فينام، فيثبَت اللهُ له صلاته، ويكتبُ نفسَه تسييحًا، ويجعلُ نومَه عليه صدقةً» (صدوق، ۱۳۸۶: ۲۴۴/۲)؛ امام صادق عليه السلام فرمود: همانا بنده، روز نیت می‌کند که نماز شب بخواند، ولی شب، خواب بر او غلبه می‌کند، پس خداوند نماز را برایش ثبت می‌کند و نفسش را تسیح می‌نویسد و خوابش را صدقه قرار می‌دهد.

نتیجه این مطالب آن است که صوری بودن نیت و «خطورهای ذهنی» نامتناسب با «شاکله اخلاقی»، مشمول چنین روایاتی نیست، حتی اگر صحنه آزمون عملی نیز فراهم نگردد.

۲-۴. مسئله نیت در اخذ زکات با قهر و اجبار توسط حاکم

گرفتن زکات با قهر و اجبار توسط حاکم، اگرچه دلایل اثبات‌کننده محکمی ندارد (ر.ک: ایروانی، ۱۳۸۹: ۲۹)، در متون فقهی مطرح است (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۴۱۹/۱۵). اما به فرض تجویز آن، مسئله قصد قربت چالشی را در فقه ایجاد کرده است؛ چه، زکات نوعی عبادت است و نیازمند قصد قربت، در حالی که قصد قربت از مکره ممکن نیست. از این رو، دیدگاه‌های گوناگونی برای رفع این چالش مطرح شده است؛ از جمله: نیت کردن توسط حاکم و ساقط شدن تکلیف پرداخت زکات از مکره (عاملی جزینی، بی‌تا: ۱۲۲/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۳: ۳۴۱/۱) و ساقط شدن شرط نیت در این فرض (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۴۷۲/۱۵). با این حال، هیچ یک از این دو دیدگاه، دلیل استواری ندارد (ر.ک: ایروانی، ۱۳۸۹: ۳۰-۳۱) و نظریه صائب، عدم سقوط تکلیف مکره است؛ چرا که زکات دارای دو بعد عبادیت (مربوط به پرداخت‌کننده) و حق مالی فقرا یا بیت‌المال بودن می‌باشد و دومی متوقف بر اولی نیست. حاکم در اجرای بُعد دوم، حق یادشده را به قهر می‌ستاند، ولی تکلیف شرعی مکره ساقط نشده است؛ زیرا آن را به قصد قربت از روی طیب خاطر پرداخت نکرده و به مقتضای عبادی بودن زکات، عمل او باطل بوده است. روشن است که در این صورت، حاکم نمی‌تواند زکات را مجدداً از وی مطالبه کند؛ چرا که در مرتبه نخست، «حق مالی» موجود در مال وی را ستانده است و از این نظر حقی نمانده تا مطالبه کند (همان: ۳۰).

لیک از زاویه بحث ما، این مورد، نمونه روشن و بارزی است که نشان می‌دهد نیت و قصد قربت، تحت اختیار فرد و تابع «خطور ذهنی» او نیست؛ یعنی زمانی که زکات به اجبار از فرد ستانده شد، او «نمی‌تواند» از روی ناچاری، قصد قربت را هم ضمیمه آن نماید تا تکلیف پرداخت زکات از وی ساقط گردد؛ چرا که اصولاً چنین قصد و انگیزه‌ای در درون او وجود ندارد و خطور ذهنی و وادار کردن خود بر چنین قصدی بدون وجود انگیزه درونی، شدنی نیست.

نتیجه‌گیری

از تحلیل صحیح آیات و روایات مربوط به قصد اخلاص و خاستگاه آن، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱- قصد اخلاص به عنوان رکن اساسی عبادی شدن عمل و مأجور بودن عامل، وابسته به اهداف و خواسته‌های درونی فرد است و اهداف و خواسته‌ها نیز ریشه در «شاکله» شخصیتی افراد دارد. بنابراین، بدون اصلاح شاکله و به تبع آن اصلاح اهداف و آرمان‌ها، قصد اخلاص در عمل امکان‌پذیر نیست و به معنای یادشده می‌توان گفت که نیت اخلاص، تحت اختیار فرد نمی‌باشد؛ بدین معنا که بدون فراهم کردن زمینه نفسانی و درونی آن، و با دارا بودن شاکله تربیت‌نیافته و اهداف کاملاً مادی و نفسانی، فرد نمی‌تواند قصد اخلاص را محقق سازد.

۲- خطور ذهنی صرف، در دو طرف قضیه بی‌تأثیر و فاقد اعتبار است؛ طرف اخلاص و طرف ریاکاری. بنابراین، فردی که به حسب شاکله نفسانی مثبت و اهداف و خواسته‌های الهی رسوخ‌یافته در عمق جان، برای رضای خدا عملی را انجام دهد، صرف خطور ذهنی ریاکاری و توجه به آثار اجتماعی آن، قصد اخلاص وی را منتفی نمی‌سازد. هرچند که ممکن است نشان درجات پایین اخلاص فرد باشد، و در مقابل، عملی را که به واقع برای ریا و انگیزه‌های فاسد انجام می‌شود، نمی‌توان به صرف خطور ذهنی قصد اخلاص یا بر زبان جاری کردن آن، تبدیل به عمل مخلصانه کرد.

۳- ترغیب افراد به اخلاص در عمل و وجوب قصد اخلاص در واجبات عبادی، در حقیقت ترغیب به فراهم کردن زمینه‌ها و مقدمات ایجاد این قصد، شامل مقدمات

بینشی و انگیزشی است؛ اندیشیدن در ماهیت حقیر دنیا، کم اهمیت دانستن تمجید و نکوهش دیگران، توجه به عظمت الهی و گستره عظیم پاداش‌های او برای مخلصان، سوق دادن مقاصد خود به سمت معنویت و آخرت و اموری از این دست که همگی، زمینه نفسانی اخلاص و بالا بردن مرتبه آن را فراهم می‌آورد، به ویژه در خصوص واجبات عبادی که قصد اخلاص در حداقل مراتب خود، شرط صحت عمل است. پس از آنکه این زمینه مساعد در نفس آدمی ایجاد گردید، ممکن است بر اثر غفلت و بی‌توجهی، بخواهد شائبه‌های ریاکاری را در انگیزه خود دخالت دهد. اینجاست که مجموعه معارف شورانگیز ترغیب‌کننده به اخلاص، به سهولت می‌تواند غبار غفلت را کنار زند و اخلاص حداقلی یا مراتب بالای آن را محقق سازد.

۴- نتایج یادشده، پیوند عمیق فقه عبادی با علم اخلاق را نمایان می‌سازد؛ چه، تحقق قصد اخلاص -به عنوان شرط لازم در واجبات و شرط پاداش در غیر واجبات- بدون خودسازی و تربیت اخلاقی، ریشه‌کنی رذایل و رشد دادن فضایل اخلاقی در نفس (تخلیه و تحلیه)، و ایجاد شاکله اخلاقی مثبت، شدنی نیست و دانش اخلاق متکفل این امور است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند و حسین انصاریان.
۲. نهج البلاغه، گردآوری محمد بن حسین شریف رضی، ترجمه و شرح سیدعلینقی فیض الاسلام.
۳. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الطهاره، قم، الهادی، ۱۴۱۵ ق.
۵. ایروانی، جواد، «نقدی بر "بازجستی در ادله عبادیت زکات و خمس"»، دوفصلنامه مطالعات اسلامی: فقه و اصول، دوره چهل و دوم، شماره ۱ (پیاپی ۸۴)، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ق.
۷. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. حسینی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بی‌جا، نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الخصال، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. همو، علل الشرائع، نجف اشرف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۶ ق.
۱۵. همو، عیون اخبار الرضا علیهما السلام، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۱۶. همو، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طباطبایی زدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۱. همو، تهذیب الاحکام، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۲۲. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، القواعد و الفوائد، قم، مکتبه المفید، بی‌تا.
۲۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.

۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۲۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۲۷. مظهری، محمد ثناءالله عثمانی حنفی مظهری، *التفسیر المظهری*، کویته - پاکستان، مکتبه رشديه، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۲۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *المقنعه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ ق.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، چاپ شانزدهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۳۲. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، *نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوچانی، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.

واکاوی ماهیت فقهی نماز مسافر*

- عبدالله بهمن پوری^۱
- نجمه زکی خانی^۲

چکیده

نماز مسافر از جمله فرائض واجبی است که با شروط لازم به صورت قصر (دو رکعت) خوانده می‌شود. در مورد کوتاه خواندن نماز مسافر، دو دیدگاه حائز اهمیت هستند. مطابق با یک دیدگاه، قصر نماز در سفر جایز است؛ به دلایلی از جمله افضل بودن نماز تمام، وجوب تخییری بین نماز قصر و تمام، قصر در کیفیت نماز. این دیدگاه به دلایلی قابل اشکال و خدشه است؛ زیرا پذیرش این دیدگاه مستلزم تفسیر به رأی می‌باشد. اما قائلان به دیدگاه دیگر در باب نماز مسافر، قول به قصر نماز را در سفر اقوی دانسته و در نتیجه ادله قول وجوب قصر را ادله متقنی یافته‌اند. پژوهش حاضر بر اساس روش تحلیلی و توصیفی، ماهیت نماز مسافر را با تکیه بر ادله فقهی، آراء فقها و اصولیان و خصائص بارز قصر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹.

۱. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه یاسوج (bahmanpouri@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول) (nz.zakikhani@gmail.com).

نماز، مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه دست یافته است که حکم نماز مسافر به نحو عزیمت است و حتی در مسافرت‌های امروزی که سفر بسیار آسان می‌باشد، وجوب کوتاه خواندن نماز، قطعی و یک الزام شرعی است.

واژگان کلیدی: نماز مسافر، قصر، مشقت و سختی.

۱. مقدمه

با توجه به پیشرفت روزافزون علوم و فناوری و گذر زمان، تغییرات بسیاری در عرصه حیات بشر رخ داده است. این پیشرفت و شتابندگی بر تمامی عرصه‌های زندگی، اثرگذار و نافذ می‌باشد. ساخت و توسعه بسیاری از وسایل نقلیه مثل هواپیما و کشتی موجب شده تا سفرها به دورترین مناطق جهان انجام شود. بسیاری از مباحث فقهی تحت تأثیر این پیشرفت قرار گرفته و دستخوش تغییرات وسیعی شده‌اند تا جایی که گهگاه شبهه‌هایی در احکام و مسائل فقهی به وجود می‌آید. یکی از این احکام فقهی، نماز مسافر یا به تعبیری «صلاة القصر» می‌باشد که اشاره به حکم شرعی نماز مسافر دارد که باید نمازهای چهار رکعتی را دو رکعت بخواند. احکام مختلف و عدیده‌ای پیرامون این نوع نماز وجود دارد که به نظر می‌رسد با توجه به گوناگونی استفتائات و فتاوی مراجع و همچنین آسان شدن و سهولت در نحوه مسافرت‌ها به شکلی چشمگیر، ابهامات و پرسش‌هایی در این خصوص مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه آیا نماز مسافر یک حکم مشروطی یا یک حکم عمومی است؟ آیا اطلاق نماز شکسته به نماز مسافر صحیح است؟ ملاک شارع در نماز مسافر چیست؟ ویژگی‌ها و خصائص قصر نماز چیست؟

لذا با نظر به ضرورت مطالعه فقهی و توجه به نظرات متفاوت مطرح شده در این باب، این مقاله بر آن است تا با تبیین دقیق دیدگاه‌های فقها و بررسی ملاک‌ها و موازین شرعی و فقهی و تطبیق آن با روایات و همچنین فلسفه و علت عنوان نماز مسافر (نماز قصر)، ضابطه جامع و واحدی ارائه کند. گفتنی است که با بررسی ادله فقهی، واضح خواهد شد که صرفاً سفر می‌تواند موجب صدور حکم نماز مسافر شود. به تعبیر بهتر، سفر موضوعیت دارد و حکم دائرمدار آن است. همچنین عنوان نماز مسافر یا نماز قصر

بر دیگر عنوان‌ها حاکم می‌باشد و معادل‌سازی یا جایگزینی نماز شکسته با این عنوان صحیح نمی‌باشد.

بحث نماز مسافر در کتب فقهی متقدم و متأخر مورد بررسی قرار گرفته و ابعاد و مباحث مختلفی دارد که در میان فقها مطرح است. مقالات بسیاری در رابطه با نماز مسافر نگاشته شده است، اما آنچه در این مقاله محور بحث می‌باشد، ماهیت فقهی نماز مسافر است که به طور صریح و خاص مورد توجه قرار نگرفته و مغفول مانده است.

۲. مفهوم‌شناسی نماز مسافر

سفر در لغت به معنای طی طریق و پیمودن راه است (جوهری، ۱۴۱۰: ۶۵۸/۲) و در اصطلاح به معنای خروج انسان از مکانی به مکان دیگر که گاهی در قرآن و سنت از آن تعبیر به «ضرب فی الأرض» می‌شود (مشکینی، بی‌تا: ۳۰۵). بنابراین با نگاهی به معنای لغوی و اصطلاحی سفر مشخص می‌شود که لفظ سفر، حقیقت شرعی یا متشرعه نیست.

برخی واژگان و کلمات گرچه غریب نیستند، اما ضروری است که به خاطر کاربرد در مصادیق گوناگون به طور دقیق و جامع مورد بررسی قرار گیرند. واژه نماز مسافر، این گونه است؛ به ویژه اینکه در زبان عربی از آن تعبیر به «صلاة القصر» می‌شود.

۱-۲. مفهوم لغوی و اصطلاحی سفر

در زبان عربی با توجه به آیه «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (نساء/ ۱۰۱) نماز مسافر را صلاة القصر می‌نامند. قصر در لغت چند معنا دارد، ولی در اصل به معنای دست کشیدن از چیزی، کف نفس و امساک می‌باشد (صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۵). لذا وقتی گفته می‌شود: «أَقْصَرْتُ عَنْهُ: كَفَفْتُ وَ نَزَعْتُ مَعَ الْقَدْرَةِ عَلَيْهِ» (جوهری، ۱۴۱۰: ۷۹۵/۲) از یاری آنان دست برمی‌دارم و کوتاهی می‌کنم.

در کتاب معجم مقاییس اللغة به معنای کوتاهی آمده و در ذیل آن «قصر الصلاة» را ناتمام گذاردن نماز معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۶/۵)، یا به عبارتی ترک برخی از ارکان نماز را قصر می‌نامند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۳).

بنابراین قصر صلاة عبارت از دو رکعت خواندن نمازهای چهار رکعتی است و در آن سه استعمال هست: قصر صلاة، تقصیر صلاة، اقصار صلاة، و هر سه به یک معناست (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۰/۶). لیکن همان طور که در *المصباح المنیر* اشاره شده، بهترین تعبیر «قصر الصلاة» است که در قرآن آمده است (مقری فیومی، بی تا: ۵۰۵/۲). پس قصر در کمیت نماز مطرح است؛ بدین صورت که از کمیت و مقدار رکعات نماز چهار رکعتی کاسته می شود.

اما نکته‌ای که مهم است به آن اشاره شود، این است که بعضی از فقهای امامیه بین کوتاه شدن (تقصیر) و کوتاه کردن (قصر) نماز تفاوت قائل شده‌اند. بدین صورت که زمانی که اصطلاح قصر (اسم مصدر) به کار برده می شود، در آن کمیت فعل مدّ نظر است، اما در استعمال تقصیر (حاصل مصدر)، کیفیت عمل لحاظ می شود؛ به این معنا که به مقتضای شرایطی که برای نمازگزار به وجود می آید، رکوع و سجود نماز به اشاره کردن تبدیل می شود و یا نماز به صورت سواره یا نشسته اقامه می شود. معنای قصر در کلام قاطبه فقها کاربرد دارد، اما از ظاهر کلام برخی فقها از جمله سید مرتضی، راوندی و ابن زهره، معنای تقصیر استفاده می شود (شریف مرتضی علم الهدی، ۱۴۱۵: ۱۶۴؛ قطب الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۱۴۳/۱؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۷۴). البته مشهور میان مفسران و فقها آن است که مراد از قصر، کاستن از تعداد رکعات نماز می باشد (اردبیلی، بی تا: ۱۱۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۴۹/۴). در ادامه به تفصیل به نظر این فقها اشاره خواهیم کرد.

گاهی تعبیر نماز شکسته به جای نماز مسافر در ترجمه متون فقهی و رسائل عملیه و احیاناً در کلام عامیانه و عرف مشاهده می شود. بنابراین معادل صلاة المسافر و صلاة القصر در زبان فارسی، نماز مسافر، نماز کوتاه و یا نماز شکسته است.

۳. غایت تشریح نماز مسافر

پیش از وارد شدن به بحث، ذکر این نکته لازم است که علت حکم را نباید با حکمت و فلسفه آن اشتباه گرفت. «علت حکم» چیزی است که حکم دائرمدار آن است؛ یعنی هر جا علت باشد، حکم هم خواهد بود، و هر جا علت نباشد، حکم هم نخواهد بود. ولی «حکمت حکم» در حقیقت چیزی است که غالباً همراه حکم هست

و گاهی هم از آن جدا می‌شود (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۳: ۴۳۶/۲)؛ یعنی بعضی از اوقات علی‌رغم اینکه حکمت وجود ندارد، حکم به قوت خود باقی است. لذا از این جهت، اخص از علت است و امر و امور دیگری در حکمت نقش دارند و به خودی خود تمام تأثیر را در حکم ندارند، اما در علت، حکم با وجود آن قطعی خواهد بود.

علت قصر نماز مسافر، نفس سفر با شرایط مخصوص است؛ اما حکمت و مصلحت آن مثلاً رفع مشقت و زحمت سفر است. حال اگر سفر برای بعضی هیچ زحمت و مشقتی نداشته باشد و حتی با وسایل مخصوص امروزی راحت‌تر از منزل و وطن شخص باشد، نماز قصر است؛ چرا که علت آن به قوت خود باقی است و حکم دائرمدار علت خود می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳۸۹).

موضوع نماز مسافر که یک حکم عبادی و از امور تعبدی است، دارای مصالحی است که شارع خواهان آن است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (نساء/ ۱۰۱). آیه شریفه علت و حکم کوتاهی نماز را دو چیز (سفر و ترس از گزند دشمنان) مطرح کرده است. البته از نظر فقها، قصد اصلی از کوتاهی و قصر نماز در این آیه به سفر اختصاص دارد و سپس خوف و ترس در این آیه، قید غالبی می‌باشد. لذا در حالت امن و آرامش هم حکم کوتاه خواندن نماز در سفر باقی می‌ماند و آیه عمومیت دارد، حتی اگر قید ترس نباشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۰/۷؛ حسینی میلانی، ۱۳۹۵: ۱۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۹: ۱۸۲/۲). بنابراین تعلیق قصر بر ترس در آیه بدین سبب است که اکثر سفرهای پیامبر با ترس همراه بوده و این حالت مکرراً اتفاق افتاده است.

البته ظاهر آیه، اقتضای جمع بین سفر و ترس دارد؛ در حالی که محقق نراقی در *الحاشیة علی الروضة البهیة* چنین می‌نویسد:

(به اجماع، کوتاه نماز خواندن بدون ترس هم واجب است و شرط قصر نماز، جمع بین این دو نیست؛ زیرا این آیه از نوع آیات محکم است که نص می‌باشند و احتمال اشتباه و اختلاف در آن راه ندارد) (نراقی، ۱۴۲۵: ۲۳۳).

۱. هر گاه در زمین سفر کردید بر شما حرجی نیست که نماز را کوتاه کنید یا از آن بکاهید، اگر می‌ترسید که کافران به شما گزند و آسیب رسانند.

لذا در آیه، لفظ با معنا کاملاً مطابقت دارد؛ چرا که موضوع قصر و کوتاه خواندن نماز، سفر است، چه با وجود قید ترس و یا بدون ترس، و اینکه زبان آیه، زبان حکومت است؛ یعنی حکم اولی برای هر مکلف، نماز کامل است و این آیه ناظر به وجوب قصر نمازی است که طولانی می‌باشد (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶: ۱۶۵/۱). از این جهت، نماز مسافر وجوب مستقلی ندارد؛ بلکه یک امر است که به دو شکل انجام می‌شود.

می‌توان گفت که هر یک از سفر و ترس، شرطی مستقل است که به تنهایی موجب قصر می‌باشد و سببیت هیچ کدام برای قصر، مشروط به دیگری نیست. به عبارت دیگر، محال است که سبب تام، شرط برای سبب بودن دیگری قرار بگیرد. سرانجام چیزی که باقی می‌ماند، این است که هر یک از خوف و سفر به نوبه خود برای وجوب قصر، سبب تام است (سیوری حلی، بی‌تا: ۲۱۰/۱) و یا اینکه ترس را قید غالبی (سبحانی تبریزی، بی‌تا: ۱۲/۸) بدانیم که در حقیقت منظور از آن، محدود کردن دایره مفهوم کلمه کوتاه خواندن نماز نیست؛ بلکه قید ترس در بین غالب افراد مسافر وجود دارد و مفهوم ناشی از قید بر غالب افراد حمل می‌شود و این منافاتی با فراگیری حکم نسبت به سایر موارد سفر ندارد.

فلسفه و حکمت نماز مسافر بنا به روایت نبی اکرم صلی الله علیه و آله صدقه و لطف خداوند است. ایشان می‌فرماید:

«تِلْكَ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ» (ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵: ۶۱/۲).
این صدقه‌ای است که خداوند به شما عطا کرده است؛ پس صدقه او را قبول کنید.

لذا ایشان قصر نماز را احسان و لطف خدا نسبت به بندگانش می‌داند که در هنگام سفر در رنج و سختی قرار نگیرند. بنابراین یکی از نکاتی که در ذهن بسیاری از افراد وجود دارد، این است که علت حکم نماز مسافر، سختی‌ها و مشکلاتی است که در گذشته در سفرها وجود داشته است؛ اما امروزه که سختی‌ها و مشکلاتی است که در پیشرفت فناوری، وسایل حمل و نقل تغییر کرده است، آیا باز هم ملاک نماز مسافر، همان سختی و مشکلات بین راه است؟ اگر به فرض که ملاک را خستگی بگیریم، پس چگونه شخص مسافر می‌تواند به محض رسیدن، قصد اقامت ده روز کند و در این صورت نمازش تمام است؟ بنابراین می‌توان گفت که سختی راه و آسان گرفتن بر

بندگان تنها می‌تواند یکی از علت‌ها باشد و تمام علت نیست. به طور کلی می‌توان گفت که در احکام فقهی، راهی به سوی ملاکات احکام نیست و عقل نمی‌تواند تمام ملاکات واقعی را درک کند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۷۳/۱۲). بنابراین غایت و حکمت اصلی نماز مسافر به طور کامل برای ما روشن نیست؛ اما می‌توان با مراجعه به متون فقهی و روایی، به برخی حکمت‌های قصر در نماز مسافر اشاره کرد:

۳-۱. مصلحت تسهیل

از برخی روایات استفاده می‌شود که یکی از حکمت‌های این حکم، سهل‌گیری برای مسافر است و از آن، تعبیر به هدیه الهی می‌شود؛ همان طور که نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

«خداوند به خاطر اکرام امت من، هدیه‌ای به آنان داده است که به هیچ یک از امت‌های گذشته عطا نکرده است. آن هدیه روزه نگرفتن در سفر و کوتاه خواندن نماز در مسافرت است. پس هر کس به این دو دستور خداوند عمل نکند، گویا هدیه او را رد کرده است» (صدوق، ۱۳۸۶: ۳۸۲/۲).

بنابراین مطابق این روایت، خداوند در سفر برای رعایت مصلحت، الزام خود را برداشته است؛ همان طور که می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره/۱۸۵). هیچ‌گاه کار دشواری را بر عهده کسی نمی‌گذارد، مگر به اندازه استطاعت و توانایی مکلف. شهید اول رابطه بین مصلحت تسهیل و قصر را لازم و ملزوم می‌داند و معتقد است که با وجود ملزوم (مشقت و سختی مکلف)، قصر نماز ثابت می‌شود (بهاء‌الدین عاملی، بی‌تا: ۲۵۴). البته سید مرتضی رابطه را سبب و مسبب می‌داند و ذیل عنوان کثرت سفر مسافر مطرح می‌کند که مشقت و سختی منجر به قصر نماز می‌شود. لذا کسی که کثیرالسفر است، اگر سختی و مشقتی برای او نیست، نمازش قصر نمی‌شود (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۵: ۱۶۴). محقق سبزواری برای تسهیل تکلیف، علتی غیر از مشقت مطرح می‌کند و معتقد است که اسقاط تکلیف به ادای اتمام نماز، ارفاق و تفضلی از جانب پروردگار است، حتی با وجود اینکه مسافر قادر بر خواندن

نماز کامل باشد (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۴۷/۱۰).

البته لفظ مشقت خلاصه به سختی راه نمی‌شود و گاهی درونی است. سفر به هر مکان و با هر وسیله‌ای که انجام شود، ذاتاً و طبیعتاً نگرانی و دلهره به همراه دارد؛ زیرا انسان دقیقاً نمی‌داند که چند روز اقامت دارد و همیشه نوعی اضطراب وجود دارد. لذا درباره سفر گفته می‌شود که قطعه‌ای از عذاب دوزخ است. به همین دلیل خداوند در مقام امتنان، نماز قصر در سفر را واجب کرده است (بیزدی، ۱۴۱۵: ۱۰۲/۱).

۲-۳. ابتلا و آزمون الهی

قصر در سفر، مصداق امتحان الهی است؛ زیرا تکالیف الهی، همه امتحان‌خداایی‌اند و به وسیله آن‌ها خوب و بد از هم جدا شده، خوبان در راه کمال و بدان در راه شقاوت پیش می‌روند (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۴۹/۵). بنابراین قصر در نماز، اجازه‌ای است از جانب پروردگار به بندگان متقی و پرهیزگارش تا آنان را بیازماید به اینکه همچنان که فرائض او را انجام می‌دهند، آیا به موارد رخصت و تخفیف او نیز عمل می‌نمایند؟

۳-۳. موضوعیت سفر

بنا بر اجماع فقهای شیعه و ظاهر روایات، موضوع قصر نماز، مطلق سفر است. فخرالمحققین حلی علت تام در وجوب قصر را نفس سفر می‌داند (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷: ۱۶۳/۱). شمس‌الدین قَطَّان حلی در کتاب *معالم‌الدین فی فقه آل یاسین*، تعبیر «ضرب فی الأرض» را سبب قصر نماز بیان می‌کند، به این دلیل که در مظان مشقت و سختی است (قَطَّان حلی، ۱۴۲۴: ۱۲۷/۱). به عبارتی از آنجا که موضوع حضر و اتمام نماز تغییر پیدا کرده، حکم آن هم تغییر می‌کند (موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۹: ۲۵)؛ زیرا زمانی که شارع حکمی را با ملاحظه طبیعت و ماهیت موضوع وضع می‌کند، حکم با حفظ موضوع باقی می‌ماند و محال است که شارع در مقام جعل و قانون‌گذاری برای یک موضوع و معنون، دو حکم تشریح کند (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴: ۱۵).

لذا هر موضوع شرعی یک احکامی دارد؛ یعنی هیچ حکمی بدون موضوع نخواهد بود. ضروری است به این نکته نیز اشاره شود که موضوع حکم به اموری گفته می‌شود که وجود آن‌ها در حکم، مفروض گرفته شده باشد؛ همان‌طور که محقق نائینی می‌نویسد:

«موضوع، چیزی است که وجودش در متعلق حکم، مفروض و قطعی در نظر گرفته شده است؛ همچون عاقل، بالغ و مستطیع. به عبارت دیگر، موضوع عبارت است از مکلفی که از او فعل شیئی یا ترک شیئی خواسته شده است؛ البته با شرایط معتبره‌ای که در مکلف قرار دارد، مانند عقل و بلوغ و مسائلی از این نوع. لذا رابطه بین موضوع [سفر] و حکم [قصر] شبیه رابطه علت و معلول است» (غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۱۴۵/۱).

شایان ذکر است که در کلام فقها، واژه در حال سفر بسیار کاربرد دارد که مراد از آن، خصوص حالت حرکت و پیمودن مسافت نیست؛ بلکه نزول و استقرار در مقصد را نیز شامل می‌شود (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۳۳/۳). بنابراین ورود بر عنوان سفر، مقتضی اقامت در محل و مقصد است.

۴. مشخصه‌های قصر در نماز مسافر

پیش از آنکه نظریه فقها در مورد نماز مسافر بیان گردد، لازم است ویژگی‌های بارز نماز مسافر که از دید حکم فقهی بسیار مهم می‌باشد، ارائه گردد:

۱-۴. عدم خصوصیت نوعی در قصر و اتمام

خصوصیت نوعیه از امور ذاتی است که قائم به ذات شیء است (حلی، ۱۴۳۲: ۳۳۷/۸). قصر و اتمام نماز از خصوصیات نوعیه نیستند، بلکه دو فرد و موضوع از یک نوع واحد هستند؛ زیرا نماز ظهر، عصر و عشاء، دو موضوع دارند؛ یک موضوع انجام چهار رکعتی نماز و موضوع دیگر اتیان دو رکعتی نماز است. لذا اگر مکلف نماز ظهر را چهار رکعت بخواند، جزء نماز تمام و کامل به شمار می‌آید و اگر نماز را دو رکعت به جا آورد، نماز قصر می‌باشد (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶: ۱۳/۵). بنابراین می‌توان گفت که قصر و اتمام از عوارض موضوع و خارج از ذات نماز است و جدا از طبیعت و ماهیت نماز می‌باشد (موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۵).

بنابراین مسافر، یا باید نماز را قصر کند و یا باید نماز را کامل و تمام ادا کند. قصر دائرمدار صدق سفر است، اما تمام دائرمدار عناوین وجودیه به نحو صدق حضر نیست؛ بلکه منوط به عنوان سلبی غیر مسافر است و موضوع خارج از حکم است (نجفی

کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۳: ۸۵/۲). به بیان دیگر، نماز قصر و تمام، دو حقیقت متفاوتی هستند که به عبارتی در آن دو، عدول (برگرداندن نیت) اتفاق می‌افتد که معدول‌عنه (قصر) و معدول‌الیه (تمام) قطعاً حقیقت واحدی نمی‌باشند (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۳۸/۲). لذا دو حقیقت متغایری هستند که اگر مسافر نماز کامل ادا کند، حقیقتی را ایتان کرده که با مأموریه مغایر است. وجوب قصر بعد از تحقق عنوان سفر است و اگر عنوان مسافر صدق کند، قصر واجب می‌باشد.

محقق سبزواری خلاف این نظریه را دارد. ایشان نماز مسافر و نماز حاضر را دو حقیقت متغایر و متفاوت نمی‌داند؛ بلکه حقیقتی واحد می‌داند که تنها در کمیت و مقدار رکعات تفاوت دارند و در ادامه بیان می‌کند که فعلیت تکلیف در هر کدام از آن دو (نماز مسافر و نماز حاضر)، دائرمدار امکان تفریح ذمه مکلف نسبت به قصر یا اتمام است؛ بدین صورت که بر حسب تکلیف فعلی، اگر امر به نماز تمام تعلق نگرفت، وجهی برای امر نیست؛ همان طور که اگر امر به قصر نماز نیست، تکلیف به آن وجهی ندارد (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۷۰/۶). اما به نظر می‌آید که نماز قصر و تمام، دو حالت را برای مکلف به وجود می‌آورند؛ یکی حالت حضر (ایتان چهار رکعت نماز) و دیگری حالت سفر (ایتان دو رکعت نماز). لذا این دو حالت منتهی به دو موضوعی می‌شوند که در زمان تبدیل موضوع، حکم نیز تغییر می‌کند. پس دو حکم مختلف نیستند که به موضوع و حقیقت واحدی تعلق داشته باشند؛ بلکه همان گونه که موضوع تغییر کرده، ملاک هم مطابق با موضوع عوض شده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۱: ۱۱۱/۱).

۲-۴. لحاظ عموم زمانی

شمول حکم نسبت به زمان‌های مختلف موضوع عموم زمانی، مفهومی است که شمول آن به حسب زمان لحاظ شده است. بنابراین در مواردی که زمان محدود یا مستمر، ظرف برای ثبوت حکم بر موضوع باشد، عموم زمانی در نفس حکم لحاظ شده است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۵۹۱). لذا اگر شارع بگوید: «یجب القصر فی السفر»، به این معناست که در تمامی افراد زمان، حکم وجوب قصر محقق است. عموم و شمول زمانی به سه صورت متصور است: ۱- گاهی در دلیل حکم به عمومیت

زمانی تصریح می‌شود؛ ۲- گاهی نیز دلیل لفظی جداگانه‌ای افاده عموم زمانی می‌کند؛ ۳- زمانی نیز از دلیل حکمت عموم زمانی استفاده می‌شود و آن زمانی است که اگر اراده عموم زمانی نشود، لغویت لازم می‌آید (ولایی، ۱۳۸۷: ۲۲۹).

پس زمانی که گفته می‌شود نماز مسافر قصر است، این حکم مادامی که مسافر است، صدق می‌کند و این به معنای عموم زمانی است و لکن اگر عموم از نفس حکم استنباط می‌شود، بر حسب حالاتی که برای عموم متصور است، می‌باشد؛ چرا که نتیجه‌اش این می‌شود که حکم قصر نماز منوط به زمانی است که شخص مسافر باشد، همان طور که در هر قضیه‌ای که حکم به عنوانی تعلق بگیرد، شأن و مقام همین گونه است. بنابراین فرقی نمی‌کند که دوام در نفس حکم یا در متعلق حکم باشد (حلی، ۱۴۳۲: ۱۰/۴۲۹). به بیان دیگر عموم زمانی، یا در نفس حکم لحاظ می‌شود، مانند موارد قبلی که زمان ظرف حکم است یا در موضوع لحاظ می‌گردد، به این گونه که زمان قید موضوع می‌شود، یعنی وجود موضوع در هر زمان خاص، مطلوب جداگانه‌ای برای شارع است.

۳-۴. امر واقعی

امر واقعی، امری است که به عناوین واقعی در حالت اختیار مکلف (عدم اضطرار) و عدم شک او به حکم واقعی تعلق گرفته است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۸۵) و امری که به عنوان قصر نماز تعلق گرفته، امر قصدی نیست؛ بلکه امری واقعی است که همان نماز دو رکعت از چهار رکعت است و گویی تقصیر و تقطیع نماز تمام واجب می‌باشد به اینکه سلام مؤخر در نماز، مقدم شود (موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۴).

محقق خوبی در بحث قصر اتفاقی نماز بدون قصد، این گونه به امر واقعی اشاره می‌کند:

«چنانچه فرد در سفر به هنگام غفلت و از باب اتفاق بدون قصد، نماز را قصر ادا کند، نماز به دلیل عدم قصد باطل نیست؛ زیرا نیت امثال امر واقعی را دارد و مصداق آن را در خارج ادا کرده و قصد تقرب را داشته است» (موسوی خوبی، ۱۴۱۸: ۲۰/۳۸۳).

بنابراین امر واقعی در قصر نماز به این معناست که از سوی شارع با قطع نظر از علم و جهل مکلف صادر گردیده و مؤدای آن، حکم واقعی است.

۴-۴. قصر متعلق به طبیعت نماز

روایتی از امام محمد باقر علیه السلام در مورد قضای نماز نقل شده است: «يُقْضَى مَا فَاتَهُ كَمَا فَاتَهُ» که اشاره دارد به اینکه اگر نماز قصر قضا شود، باید قصر و اگر نماز تمام قضا شود، باید تمام ادا شود. آفاضیاء در کتاب شرح تبصرة المتعلمین تصریح می‌کند که این روایت کاشف از آن است که قصر و اتمام مربوط به خود نماز است و به خصوصیات حال نمازگزار از جمله بیماری، وجود مانع، عدم وجود آب و... بر نمی‌گردد (عراقی، ۱۴۱۴: ۱۹۲/۲). به عبارتی، همه مشخصه‌هایی که مربوط به طبیعت نماز قصر است، داخل در عنوان قصر است و هر خصوصیتی که مربوط به نمازگزار است - از جمله سختی و مشقت در راه - داخل در عنوان نماز قصر نیست؛ زیرا امر به طبیعت نماز مسافر، به صرف وجود آن است و تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد.

۵. جواز قصر در نماز مسافر

رویکردی که در فقه عامه و اهل سنت و بعضی از فقهای امامیه از جمله علامه حلی در تذکرة الفقهاء درباره نماز مسافر وجود دارد، جواز قصر است (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۵۰/۴). فقهای عامه هم در این مسئله دو قول دارند:

نخست، قول رخصت و جواز قصر که فرقه شافعی، اوزاعی، سعدبن ابی وقاص و عثمان بر این قول هستند.

دوم، عزیمت و وجوب قصر در نماز مسافر که قول ابوحنیفه و مالکی می‌باشد (اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۹/۱۹).

علامه حلی در کتاب تذکرة الفقهاء نظریه شافعی را دو قول می‌داند: یک قول این است که بنا بر روایت حضرت رسول: «خيار عباد الله تعالى الذين إذا سافروا قصرُوا»، قصر نماز بهتر است، و قول دیگر آن است که اتمام نماز افضل است؛ زیرا اصل بر نماز کامل است و قصر رخصت می‌باشد (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۵۸/۴).

رویکرد جواز قصر در دو مقام، بر خلاف نظریه فقهای امامیه است:

الف) در وجوب تعیینی قصر که فقهای امامیه بر آن اجماع کرده‌اند؛ اما اکثر اهل تسنن و عامه، تخیر و جواز بین قصر و تمام را برگزیده‌اند.

ب) تحدید مسافت، که ابوحنیفه حد مسافت را سه مرحله (۲۴ فرسخ) می‌داند و بعضی دیگر دو مرحله. اما فقهای امامیه بر هشت فرسخ متفق هستند (حسینی میلانی، ۱۳۹۵: ۲).

فقهای عامه برای اثبات نظریه جواز قصر دو دلیل می‌آورند:

۱-۵. دلیل اول

اینکه در زمان شک بین قصر و تمام، مقتضای اصل به دلیل دوران بین اقل و اکثر، تمام می‌باشد. بنابراین در هنگام شک باید نماز تمام خوانده شود.

۱-۱-۵. نقد و بررسی

بر این دیدگاه دو اشکال وارد شده است: یکی اینکه زمانی که عام (هر مکلفی نماز کامل و تمام بخواند) به مخصص منفصل (نماز مسافر) تخصیص می‌خورد، باقی تحت عنوان عدمی (غیر مسافر) است. لذا در زمان شک، حکم به وجوب نماز تمام می‌شود. اما اگر عنوان «شخص حاضر نماز تمام بخواند» و «مسافر نماز قصر بخواند» باشد. در اینجا برای هر عنوان موضوع مستقلاً است و برای عام و خاص عنوان وجودی می‌باشد. بنابراین اگر عنوان خاص محرز نشد، عام محرز می‌شود؛ ولی در غیر این دو صورت مورد علم اجمالی است و احتیاط در آن واجب می‌شود.

دوم اینکه اگر آیه ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ در مقام بیان بود، عموم و اطلاق منعقد می‌شد و با سفر هم تخصیص می‌خورد. اما این آیه در مقام تشریح است؛ لذا در هنگام شک عموم منعقد نمی‌شود (همان: ۴).

طباطبایی بروجردی بر دیدگاه فقهای عامه چنین اشکال وارد می‌کند که لسان آیه تقصیر، تخصیص نیست، بلکه حکومت است. بنابراین دیگر مجالی برای این نظر که دو موضوع وجود دارد، یکی مسافر (امری عدمی) و دیگری حاضر (امری وجودی)، باقی نمی‌ماند؛ زیرا زمانی که عنوان عدمی وجود دارد، در اصل عنوان وجودی مرتفع است و دیگر عام تنها معنون به این عنوان عدمی است. لذا در صورت شک بین قصر و اتمام، نفس موضوع عام باقی می‌ماند و نماز تمام واجب می‌شود (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶: ۱/۱۶۶).

۲-۵. دلیل دوم

مطابق این نظریه، آنچه موجب قصر نماز مسافر می‌شود، قصر در کیفیت نماز است نه کمیت آن. برای اثبات این نظریه، تعبیر «لیس علیکم جناح» در آیه ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ را مورد استناد قرار داده‌اند. ابن زهره این نظریه را چنین بیان می‌کند:

«نفی جناح در این آیه، مقتضی اباحه است نه وجوب؛ زیرا در این آیه، قصر نماز تعداد رکعت‌های نماز را شامل نمی‌شود، بلکه منظور قصر در افعال نماز می‌باشد؛ چرا که خداوند متعال قصر را متوقف به خوف کرده است که شرط در افعال نماز می‌باشد» (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۷۴).

۱-۲-۵. نقد و بررسی

استدلال مزبور به دو دلیل اشکال دارد:

اولاً شریف مرتضی معتقد است که این آیه در مورد کمیت و قصر تعداد رکعات نماز به کار نرفته است، بلکه آنچه از آیه استنباط می‌شود، افعال و کیفیت نماز است؛ چرا که در آیه، قصر بر خوف تعلیق شده و هیچ اختلافی نیست که شرط قصر در تعداد رکعات نماز، خوف نیست، بلکه خوف و ترس، شرط بعد از وجه افعال و کیفیت نماز است (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۵: ۱۶۴). همچنین شهید اول وجوب قصر را از این آیه چنین استنباط می‌کند که خوف و سفر، علت و سببی برای قصر هستند که هر کدام از آن دو حاصل شد، قصر واجب می‌شود (عاملی جزینی، بی‌تا: ۲۵۵).

ثانیاً نفی جناح در امور واجب، مستحب و مباح کاربرد دارد و استعمال می‌شود (سیوری حلی، بی‌تا: ۱۸۲/۱). لذا نفی جناح منافی وجوب نیست.

بنابراین مطابق دیدگاه فقهای امامیه، تعبیر نفی جناح دلالت بر تخییر بین قصر و اتمام ندارد، اما شافعی آن را دلیل بر رخصت می‌دانند؛ زیرا قصر را نقص و عیب دانسته و برای اطمینان خاطر بیشتر، نفی جناح را بر تخییر و جواز حمل کرده‌اند (فاضل کاظمی، بی‌تا: ۲۷۲/۱). به عبارت دیگر در کتاب *مسائل فقهیه* چنین بیان می‌شود که نظریه تخییر بین قصر و تمام، تأویل و تفسیر به رأی می‌باشد که در ادله تقصیر صورت گرفته است (عاملی جزینی، بی‌تا: ۶۲).

۶. وجوب قصر در نماز مسافر

شیخ طوسی در بیان حکم نماز سفر، تعبیر نماز قصر را صحیح نمی‌داند و چنین استدلال می‌کند که نماز مسافر با نماز حاضر متفاوت است؛ بدین صورت که نماز به دو صورت تشریح شده و نماز مسافر نامش نماز قصر نیست. به نظر ایشان، نوع تکلیف در این دو نماز متفاوت است و اینکه نماز مسافر را نماز قصر بنامیم، خلاف اجماع می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۵۶۹/۱). به عبارتی، ایشان نماز مسافر را قسیم سایر نمازهای واجب می‌داند. شیخ صدوق از عنوان «التقصیر فریضة» استفاده می‌کند و می‌گوید:

«خداوند متعال در ابتدا نماز را دو رکعت دو رکعت وضع کرده و سپس شارع در نمازهای حضر، دو رکعت را اضافه کرده است».

ایشان در ادامه، روایتی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند: «متمّ الصلاة فی السفر کالمقصر فی الحضر»؛^۱ به این معنا که وجوب حکم ناتمام گزاردن نماز در سفر همانند وجوب تمام گزاردن نماز در غیر سفر است (صدوق، ۱۴۱۵: ۱۲۴-۱۲۵).

شهید ثانی تعبیر رخصت و جایز بودن نماز مسافر را مجازی می‌داند:

«أنّ المشروعية لما كانت ثابتة في الجملة، أمکن إطلاق الرخصة على القصر مجازاً، فكان التعبير بالعزيمة أولى» (عاملی جبعی، ۱۴۱۶: ۴۷)؛ زمانی که به طور کلی مشروعیت نماز مسافر ثابت شود، تعبیر رخصت بر نماز مسافر مجازی است. پس تعبیر به عزيمة بهتر است.

سید مرتضی برای اثبات این ادعا به اجماع استناد می‌کند و می‌گوید:

«لا خلاف بین الأمة فی أنّ کلّ سفر أسقط فرض الصیام ورخص فی الإفطار، فهو بعینه موجب لقصر الصلاة» (شریف مرتضی علم الهدی، ۱۴۱۵: ۱۶۰)؛ میان امت اختلافی نیست در اینکه هر سفری که وجوب روزه را بردارد و اجازه افطار دهد، همان سفر موجب قصر نماز می‌شود.

بنا بر اجماع فقها، قصر نماز حکم و عزيمة است که در اختیار ما نمی‌باشد. لذا اگر در سفر نماز را اتمام کند، مجزی نیست و باید نماز را اعاده کند (آل عصفور دزازی

۱. کسی که در سفر نماز تمام می‌خواند، همانند کسی است که در حضر نماز ناقص می‌خواند.

بحرانی، ۱۴۲۱: ۱۷۰؛ طبرسی، ۱۴۱۰: ۲۰۱). یا به بیان علامه حلی می‌توان چنین گفت که اگر قصر نماز رخصت بود، ائمه علیهم‌السلام بر قصر در عمل تأکید نمی‌کردند و ترک آن را به خاطر عدول از اصل و شناخت احکام جایز می‌دانستند. ایشان در ادامه، روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند مبنی بر اینکه مسافری که نماز ظهر را چهار رکعت خوانده است، باید نماز را اعاده کند (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۱۶۶/۲).

علاوه بر اجماع بر عزیمت نماز مسافر، به روایات فراوانی بر وجوب قصر نماز استناد می‌شود که برای نمونه تعدادی از آن‌ها را نقل می‌کنیم:

صاحب *مدارک الاحکام* برای وجوب مطلق تقصیر در سفر، به روایتی از امام حسین علیه‌السلام تمسک کرده است:

«يُدْخَلُ عَلَيَّ وَفْتُ الصَّلَاةِ وَأَنَا فِي السَّفَرِ فَلَا أُصَلِّي حَتَّى أَدْخُلَ أَهْلِي. قَالَ: صَلَّى وَأَنْتُمْ الصَّلَاةَ. قُلْتُ: فَدَخَلْتُ وَفْتُ الصَّلَاةَ وَأَنَا فِي أَهْلِي. أُرِيدُ السَّفَرَ فَلَا أُصَلِّي حَتَّى أُخْرَجَ. قَالَ: صَلَّى وَقَصَّرَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ، فَقَدْ وَاللَّهِ خَالَفْتَ رَسُولَ اللَّهِ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۳/۳).

ایشان تمام خواندن نماز در سفر را مخالفت با حکم خدا و رسول خدا می‌داند. صاحب *جواهر الکلام* اطلاق در دو روایت زیر را دلیل بر وجوب قصر در سفر می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۱۷)؛ یکی روایت امام باقر علیه‌السلام که قصر نماز در سفر را سنت پیامبر می‌داند و می‌فرماید:

«خِيَارُ أُمَّتِي الَّذِينَ إِذَا سَافَرُوا أَقْطَرُوا وَقَصَّرُوا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۷/۴)؛ نیکان امت من کسانی هستند که چون سفر کنند، افطار می‌کنند و نماز قصر می‌خوانند.

دیگر روایتی از امام حسین علیه‌السلام:

«من سافر قصر وأفطر» (همان: ۱۲۹/۴)؛ هر کس به سفر رفت، باید نماز را قصر و روزه را افطار کند.

شیخ حرّ عاملی ذیل عنوان «وجوب القصر وتحريم الإتمام في السفر» روایتی از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند: «فَصَارَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ وَاجِبًا كَوُجُوبِ النَّمَامِ فِي الْحَضَرِ» و همچنین روایتی از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که گروهی را گناهکار نامید، آن هنگام که آن حضرت افطار کرد و نماز قصر خواند، ولی آن‌ها روزه گرفتند (حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۴۲۱/۳).

همچنین روایتی از امام حسین علیه السلام در مورد مسافر نقل شده است: «ما أحب أن يقصر الصلاة» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۶۱/۷).

این رویکرد در فقه شیعه به دلیل ریشه داشتن در روایات، قوی تر به نظر می‌رسد. در روایات، ائمه علیهم السلام قصر نماز را در سفر واجب می‌دانند و فقهای شیعه متفق‌اند بر اینکه قصر در حال سفر، عزیمت و حکم واجب است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که اگر به ادله و مستندات نظریه فقهای شیعه بنگریم، تقصیر نمازهای چهار رکعتی مسافر، منشأ قرآنی و حدیثی دارد. بنابراین دیدگاه فقها در این مسئله به نحو عزیمت نماز مسافر دلالت می‌کند. در این نظریه، نماز مسافر مشمول قاعده نفی عسر و حرج که از باب رخصت است، نمی‌باشد.

بنابراین کسی که می‌داند مسافر است و نماز را باید کوتاه بخواند، اگر عمداً تمام بخواند، نمازش باطل است (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۵: ۱۶۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۵۶۷/۱؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۳۳۳/۱). فقهای شیعه در رابطه با دلالت این آیه بر وجوب قصر دو نظر دارند:

۱-۶. نظریه اول: دلالت آیه بر وجوب قصر

در این نظریه به دو شکل، وجوب قصر را از آیه شریفه استنباط می‌کنند:

۱- علتی که فقها بیان می‌کنند، تعلیل امام باقر علیه السلام است که ایشان نفی جناحی را که در آیه ذکر شده، همانند نفی جناح در آیه سعی می‌داند: «إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا»^۱ (بقره/۱۵۸). نفی جناح در این آیه، دلالت بر وجوب می‌کند؛ زیرا لسان دو آیه یکی است. همان طور که در آیه سعی از نفی جناح، وجوب طواف استفاده می‌شود، در آیه قصر هم از نفی جناح، وجوب قصر برداشت می‌شود (معروف حسنی، ۱۴۱۱: ۴۶).

بنابراین در هر دو آیه، ارتکاز ذهنی وجود دارد و در عمق ذهن عقلا رسوخ کرده است که صیغه امر دال بر وجوب، بلافاصله به ذهن خطور می‌کند (حجت کوه‌کمری، ۱۴۱۰: ۹۳).

۱. سعی صفا و مروه از شعائر دین خداست؛ پس هر کس حج خانه کعبه یا اعمال مخصوص عمره به جای آورد، گناهی بر او نیست که سعی صفا و مروه نیز به جای آرد.

۲- جناح که در آیه قصر در سفر آمده، منافاتی با وجوب سعی یا وجوب قصر نماز ندارد، گرچه به ظاهر، دلالت بر جواز و رخصت دارد؛ زیرا جناح معرب گناه است «ولا جناح» تنها به معنای نفی گناه است؛ یعنی در انجام آن گناهی نیست. نکته در اینجاست که امام علیه السلام می‌خواهد روشن سازد تضادی میان این تعبیر که به ظاهر افاده جواز دارد و اصل وجوب دو تکلیف یادشده نیست؛ زیرا این تعبیر تنها برای رفع توهم ممنوع بودن آمده است؛ دفع توهم حظر و منع که مسلمانان گمان می‌کردند سعی میان صفا و مروه جایز نباشد، همان گونه که رفع توهم منع قصر نماز مسافر بوده است که به مقتضای روایات متواتر، حکمی مسلم و ضروری است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳/۲۰).

۲-۶. نظریه دوم: عدم دلالت آیه بر اثبات وجوب قصر

سبحانی تبریزی معتقد است که آیه نه بر رخصت و نه بر عزیمت دلالت می‌کند و تنها باید به سنت و روایات مراجعه کرد (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۳: ۳۲۹/۱). ایشان در کتاب *ضیاء الناظر فی احکام المسافر* در تفسیر این آیه عنوان می‌کند که آیه در صدد تشریح حکم قصر نیست؛ بلکه فقط در مقام رفع حظر و مانع می‌باشد. اصل حکم قصر نماز را باید از سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله فهمید (همو، ۱۴۱۸: ۱۰).

اما برخی از تعبیر دیگری استفاده می‌کنند که قصر نماز موجب نقص در نماز یا نقصان ثواب خواهد شد. ولی روایات متواتری که از طرق عامه و خاصه نقل شده‌اند، نفی جناح را حمل بر وجوب می‌کنند و این تعبیر را توهمی بیش نمی‌دانند؛ چرا که روایات متواتر نفی جناح را تخصیص می‌زنند (مجلسی دوم، ۱۴۱۰: ۶/۸۶). بنا بر خوانش این آیه، گونه‌ای قلب معنایی (انزیاح دلالی) وجود دارد که نمی‌توان آن را جدای از فهم ظرف خارجی نزول آیه و بدون آگاهی از سبب نزول آن دریافت؛ چنان که در روایات اشاره کردیم که آیه درباره کسانی (مسافرانی) نازل شده که از خوردن روزه خودداری کردند و عَصَا (معصیت کاران) نام گرفتند (جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۲۲۰/۳۰).

۷. نظر اصولیان در مورد قصر در نماز مسافر

به مقتضای قواعد علم اصول، اتمام در سفر (چهار رکعت خواندن) فاقد مشروعیت

است و اصولیان در بحث «امتناع الإمر بضدین» قائل اند که امر به نماز قصر مطلق می‌باشد و امر به ضد آن (اتمام نماز) مشروط به عصیان شارع است که موجب دو امر می‌شود: ۱- استحقاق مجازات به دلیل ترک مأموره؛ ۲- ترتب که مستلزم جمع بین ضدین در آن واحد می‌باشد که محال و ممتنع است؛ زیرا امر به قصر، عملی است که متوقف بر چیزی نیست، اما اتمام نماز، عمل متوقف بر عصیان است که موجب اجتماع دو ضد خواهد شد (جزائری مروج، ۱۴۱۵: ۴۵۴/۶).

محقق خوبی در این باره چنین استدلال می‌کند که در نماز قصر، مصلحت ملزمه و تامی است که شارع از یک جهت به آن امر می‌کند؛ همان طوری که در نماز تمام مصلحت ملزمه تام می‌باشد. بین این دو مصلحت تضاد وجود دارد، به گونه‌ای که با اتیان یکی از آن دو، اتیان دیگری محال است. لذا اگر مکلف در نماز قصر، مصلحت ملزمه اولی را ترک کند، مستحق عقاب خواهد بود (موسوی خوبی، ۱۴۲۸: ۴۶۴/۲). به بیان دیگر به نظر ایشان، مصلحت نماز قصر در سفر به جهت امر به قصر، بیشتر از نماز تمام است.

خوبی در بیان این مسئله، ترتب را صحیح نمی‌داند و معتقد است:

«کاشف‌الغطاء از راه ترتب در مورد بحث استفاده کرده که نماز تمام در حق مسافر جاهل، دارای امر ترتبی است؛ به این صورت که گویا وظیفه اولی قصر بوده و با ترک آن، مستحق عقاب است و در این مسائل هم باب ترتب است و اگر عصیان کرد، امر دیگری فعلی می‌شود و به امر ثانوی مأمور به عکس وظیفه واقعی می‌شود» (موسوی خوبی، ۱۴۲۲: ۵۸۷/۱).

محقق نائینی بر سخن کاشف‌الغطاء اعتراض کرده که اینجا جای ترتب نیست؛ زیرا ترتب در جایی است که دو واجب متضاد احیاناً با هم تراحم کنند، نه در جایی که همیشه تراحم بین دو عمل دائمی و پیوسته است. این داخل در باب تعارض است نه تراحم (غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۳۰۹/۱). بنابراین از آنجا که مصلحت در طول احکام شریعت است، نه در عرض آنها، و اینکه احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدند، این ارتکاز در فروع فقهی به خوبی آشکار است. گویا تبعیت مذکور، امری مسلم و مفروغ‌عنه نزد فقها و اصولیان برداشت شده، به نحوی که در مواضع مختلف از جمله نماز مسافر، به

آن استناد می‌کنند که در نماز مسافر غرض این است که ادراک مصلحت تام و کامل احراز شود؛ لذا زمانی که مصلحت آن ناقص است، امر به آن ساقط می‌شود. اصولیان گاهی وجوب قصر نماز را در مقام احتیاط بیان می‌کنند؛ از آنجا که احکام الهی توفیقی‌اند، یعنی متوقف بر این هستند که از ناحیه شارع و رسول بیان شوند. مشروع بودن چهار رکعت خواندن نماز در سفر به عنوان تخییر در قصر و اتمام، خلاف سیره و دستور پیامبر است و هر گاه شک کنیم که آیا تعیین است یا تخییر، چنین شکی، شک در تکلیف در مقام امثال است و مقتضای قواعد در این حالت، احتیاط کردن است که همان دو رکعت خواندن نماز باشد (صدر، ۱۴۲۰: ۲۰۵)؛ چون در مشروعیت بیش از دو رکعت شک داریم و عبادت با شک در مشروعیت آن روا نیست و نامشروع است.

با توجه به مطالب مذکور، احکام فقهی و اصولی نماز مسافر، فرازهای متعددی دارد؛ اما از تمام یافته‌های مربوط به آن احکام می‌توان متوجه شد که سه رکن اساسی در نماز مسافر وجود دارد: مطلق سفر، قصر، عزیمت. بنابراین حکم نماز مسافر مربوط به آسان بودن و سخت بودن سفر نیست؛ بلکه در مسافرت‌های راحت امروزی نیز با حصول شرایط قصر نماز باید نماز را قصر خواند. در حقیقت حکم سفر و نماز قصر با وسایل نقلیه امروزی، همان حکم سفر با وسایل ابتدایی زمان‌های قدیم است. پس مسافر خواه با هواپیما، قطار، کشتی، خودرو و یا هر وسیله دیگری سفر کند، حکم قصر نماز تغییری نمی‌کند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱: ۲۷۷).

نتیجه‌گیری

با بررسی مبانی و مستندات فقها و همچنین معنای اصطلاحی می‌توان نتیجه گرفت:

- در مبانی فقهی و اسلامی، هر حکمی که از ناحیه شارع صادر گردیده، اعم از مسائل حقوقی الزامی و احکام اخلاقی و عبادی، حتماً دارای مصالحی است که شارع خواهان آن است. نماز مسافر هم از این قانون مستثنا نیست. حکمت و غایت قصر در نماز مسافر، مصلحت تسهیل، آزمون الهی و موضوعیت سفر می‌باشد.
- حکم نماز مسافر دائرمدار عنوان سفر و یک حکم عمومی است. به عبارتی، سفر

در این حکم موضوعیت دارد که تا عنوان سفر هست، حکم هم به قوت خود باقی است و با تغییر زمان، مکان و شرایط، این حکم تغییر نمی‌کند. بنابراین نفس سفر، زیربنای احکام نماز مسافر واقع شده و در صدور احکام فقهی مرتبط با آن می‌تواند به‌عنوان یک متغیر در نظر گرفته شود.

- فقهای شیعه در وجوب قصر در نماز مسافر، به اجماع و روایات منقول از ائمه علیهم‌السلام استناد می‌کنند؛ از جمله روایت امام باقر علیه‌السلام: «فَصَارَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ وَاجِبًا كَوُجُوبِ التَّمَامِ فِي الْحَضَرِ» و «خِيَارُ أُمَّتِي الَّذِينَ إِذَا سَافَرُوا أَفْطَرُوا وَقَصَرُوا» و همچنین روایت امام حسین علیه‌السلام: «من سافر قصر وأفطر»، و وجوب قصر را به نحو عزیمت می‌دانند که اختصاص به شرایط و مکلفی خاص ندارد و شارع آن را به اقتضای مصالح ذاتی و عام تشریح کرده است. لذا اگر مسافر که امر به خواندن دو رکعت نماز شده است، به هر دلیلی از جمله تقرب به خدا و ثواب بیشتر، چهار رکعت را اتیان کند، حرام و باطل است.

- قصر، چهار مشخصه مهم «عدم خصوصیت نوعیه، عموم زمانی، امر واقعی، تعلق به طبیعت نماز» را دارد که در ماهیت نماز مسافر تأثیر بسزایی خواهند داشت.

- از آنجا که آیه قصر که در متن ذکر شد، تنها خطوط کلی را ترسیم می‌کند و هیچ ابهامی در بیان خطوط کلی ندارد و چون وارد جزئیات (وجوب یا جواز) نشده، حدود، قید و خصوصیات آن را روایات بیان می‌کند، لذا اگر می‌فرماید: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾، این‌ها در دلالت بر خطوط جامع و کلی ابهامی ندارند، ولی نحوه اجرا و مشخص شدن جزئیات و مصداق‌های آن‌ها در روایات مشاهده می‌شود.

در اینجا نقش اساسی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام و نیاز مردم به آنان برای تفسیر قرآن روشن می‌گردد. بنابراین ادله نقلی و روایی که فقهای شیعه بدان استناد جسته‌اند، به عنوان تطبیق و بیان مصداق کامل کاربرد دارند.

- رابطه میان نماز مسافر و نماز تمام از باب تضاد است؛ نماز مسافر مقید به دو رکعت نماز است، اما نماز تمام به عدم (دو رکعت) مقید شده است. بنابراین هر کدام از آن دو، مقید به قیدی هستند که در تضاد با دیگری است و مقابل یکدیگر قرار دارند.

کتاب شناسی

۱. آل عصفور درآزی بحرانی، حسین بن محمد، *سداد العباد و رشاد العباد*، قم، کتابفروشی محللاتی، ۱۴۲۱ ق.
۲. ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن زین الدین علی بن ابراهیم، *عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة*، قم، دار سیدالشهداء علیه السلام للنشر، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن زهره حلّی، سیدحمزة بن علی حسینی، *غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، المكتبة الجعفریة لاحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.
۷. اشتهازی، علی پناه، *مدارک العروة*، تهران، دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۷ ق.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب الصلاة*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۹. بهاء الدین عاملی، محمد بن حسین، و نظام بن حسین ساوجی، *جامع عباسی و تکمیل آن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۹ ق.
۱۰. جزائری مروج، سیدمحمدجعفر، *منتهی الدراییة فی توضیح الکفایة*، قم، دار الکتاب، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. جمعی از مؤلفان، *مجله فقه اهل بیت علیهم السلام*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، بی تا.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. حجت کوه کمری، سیدمحمد بن علی، *النجم الزاهر فی صلاة المسافر*، تبریز، طلوع، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *هدایة الامة الی احکام الائمة - منتخب المسائل*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. حسینی شیرازی، سیدمحمد، *الفقه؛ المرور و آداب السفر*، بیروت، مؤسسه المجتبی، ۱۴۲۱ ق.
۱۶. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *ولایت فقیه در حکومت اسلام*، مشهد، علامه طباطبایی، ۱۴۲۱ ق.
۱۷. حسینی میلانی، سیدمحمدهادی، *محاضرات فی فقه الامامیة - صلاة المسافر و قاعدتی الصحة و الید*، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۵ ق.
۱۸. حلّی، حسین، *اصول الفقه*، قم، مکتبة الفقه و الاصول المختصه، ۱۴۳۲ ق.
۱۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر، *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۳ ق.
۲۱. همو، *سلسله المسائل الفقهیة*، قم، بی تا، بی تا.
۲۲. همو، *ضیاء الناظر فی احکام صلاة المسافر*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۲۳. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، پاساژ قدس، بی تا.

۲۴. شریف مرتضی علم الهدی، علی بن حسین موسوی، *الانتصار فی انفرادات الامامیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. صاحب بن عبّاد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. صدر، سیدرضا، *الاجتهاد والتقلید*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۲۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *المقنع*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. همو، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۶ ق.
۲۹. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، *تبیان الصلاة*، قم، گنج عرفان، ۱۴۲۶ ق.
۳۰. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *المؤتلف من المختلف بین ائمة السلف*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الخلافة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق. (الف)
۳۲. همو، *تهذیب الاحکام*، چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق. (ب)
۳۳. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *تمهید القواعد الاصولیة والعربیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۴. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *رسائل الشهید الاول*، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۵. عراقی، آقاضیاء الدین، *شرح تبصرة المتعلمین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۳۷. همو، *نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۹ ق.
۳۸. غروی نائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
۳۹. فاضل کاظمی، جواد بن سعد اسدی، *مسالك الافهام الى آیات الاحکام*، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۰. فخرالمحققین حلّی، ابوطالب محمد بن حسن بن یوسف، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
۴۱. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *کتاب الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۴۲. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۴۳. قطان حلّی، شمس الدین محمد بن شجاع، *معالم الدین فی فقه آل یاسین*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۴۴. قطب الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، چاپ دوم، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۴۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۶. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۴۷. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

۴۸. مشکینی، میرزا علی، *مصطلحات الفقه، بی جا، بی نا، بی تا.*
۴۹. معروف حسینی، هاشم، *تاریخ الفقه الجعفری، قم، دار الكتاب الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.*
۵۰. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، دار الرضی، بی تا.*
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، *دائرة المعارف فقه مقارن، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ ق.*
۵۲. موسوی بجنوردی، سیدحسن، *القواعد الفقهیه، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.*
۵۳. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *الواجبات فی الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.*
۵۴. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، *غایة المأمول من علم الاصول، تقریر محمدتقی جواهری، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.*
۵۵. همو، *مصباح الاصول، قم، مؤسسة احیاء آثار السيد الخوئی، ۱۴۲۲ ق.*
۵۶. همو، *موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.*
۵۷. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، چاپ چهارم، قم، مؤسسة المنار - دفتر معظم له، ۱۴۱۳ ق.*
۵۸. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، *بلغة الطالب فی التعلیق علی بیع المكاسب، قم، چاپخانه خیام، ۱۳۹۹ ق.*
۵۹. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.*
۶۰. نجفی کاشف الغطاء، احمد بن علی بن محمد رضا، *سفینه النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات، نجف، مؤسسة کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ ق.*
۶۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، *الحاشیة علی الروضة البهیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ ق.*
۶۲. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، *مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.*
۶۳. ولایی، عیسی، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، چاپ ششم، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.*
۶۴. یزدی، محمد، *فقه القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.*

تأملی در ادله و فتاوی

مفطر بودن رساندن غبار و دود به حلق*

- سیدابوالقاسم حسینی زیدی^۱
- ماهرخ رستمی^۲

چکیده

مشهور فقها حکم به مفطر بودن «رساندن غبار غلیظ به حلق» داده‌اند و بیشتر مراجع معاصر بنا بر احتیاط واجب، آن را مفطر می‌دانند. اما این مسئله فروعاً و ادلهٔ مختلفی دارد که به مناسبت آن‌ها، نظرات فقها نیز مختلف می‌شود. فرع اول مسئله، قید غلظت غبار یا اطلاق آن، و فرع دوم آن، الحاق دود و بخار به غبار است. در میان ادله، ظاهراً روایت سلیمان مروزی دلیل اصلی این حکم بوده است. اما وجود اصالت اطلاق و تعارض روایت عمرو بن سعید با روایت سلیمان مروزی، دو چالش مهم در دلالت روایت سلیمان ایجاد می‌کند. همچنین الحاق رساندن غبار غلیظ به حلق، به مفطر اصلی اکل و شرب یا عدم الحاق آن مطرح است که در اصل مسئله تأثیر دارد. به نظر می‌رسد حکم احتیاط واجب از سوی فقها، راهی برای احتیاط حَسَن و تَخَلُّص از این ابهامات است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (abolghasem.6558@yahoo.com).

۲. طلبه سطح ۳ حوزه علمیه (m.ros846@gmail.com).

با بررسی این فروع و ادله به این نتیجه رسیده‌ایم که اگرچه حکم احتیاط واجب برای مفطر بودن غبار و دخان و بخار، به عنوان یک مفطر مستقل شهرت دارد، اما بسیار مشکل است.

واژگان کلیدی: مبطلات روزه، مفطرات، رساندن غبار غلیظ به حلق، حکم سیگار و دخانیات.

مقدمات

۱. بیان مسئله

مشهور فقهای امامیه بنا بر فتوا یا احتیاط واجب، رساندن غبار به حلق را سبب بطلان روزه می‌دانند. ادله این شهرت مشخص و موجود است. با نگاه اولیه به این ادله به نظر می‌رسد که آن قدر قوت ندارند که حکم مشهور را اثبات کنند، بلکه فقها به تبعیت از همدیگر و صرفاً برای رعایت احتیاط، حکم به احتیاط در مفطرت غبار داده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۱/۲۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۵۹/۸؛ منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۲۸: ۱۳۶).

مسئله این است که آیا ادله آنان می‌تواند حکم مشهور را اثبات کند یا کافی نیست؟

۲. پیشینه و اهمیت تحقیق

بعضی از فقها در منابع فقه استدلالی، برخی دلایل مفطرت مفطرات روزه و عدم آن را بررسی کرده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۱-۲۵۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۰/۳۱-۱۳۵؛ ر.ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ۳/۵۴۱-۶۱۱، حواشی فقها). با این حال، همه ادله فقها در یک منبع نیامده و در منابع مختلف فقه فتوایی یا استدلالی پراکنده است. همچنین فقها به خاطر برخی ابهامات در ادله مسئله یا به خاطر احتیاط و یا به خاطر هر دو، حکم به احتیاط واجب یا مستحب نموده و به همین خاطر، فرایند بررسی خود را به تفصیل گزارش نکرده‌اند. گردآوری و بررسی میزان دلالت این ادله، هم نیاز به فحص و سبر و احصاء و تقسیم دارد و هم به بررسی اجتهادی نیازمند است. از این رو در این مقاله بر این دو همت گمارده‌ایم. اهمیت بحث این است که حکم احتیاط واجب در اینجا راه خلاص مطلق نیست و تالی و آثار دارد؛ زیرا اگر کسی مرتکب این کار بشود، سپس به این احتیاط واجب

عمل کرده و به مرجعی که مجوز می‌دهد، رجوع نکنند، روزه‌اش باطل می‌شود و به نظر برخی فقها، قضا یا کفاره نیز بر او واجب خواهد بود (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۱/۲۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۷۰/۱۰ و ۷۲، ح ۱۲۸۵۶؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۵۹/۸).

۳. سؤال و فرضیه تحقیق

نظر عرف در مفطرات روزه، منحصر به اکل و شرب و جماع و ارتماس در آب و دروغ بستن به خدا و نبی و ائمه علیهم‌السلام است. آن‌ها مواردی مانند رساندن غبار و دود یا ارتماس در آب را به اکل و شرب ملحق می‌کنند. اما آیا در نگاه فقیهانه نیز چنین الحاقی منظور است یا این موارد در نظر شرع عنوانی مستقل دارد؟ و اگر عنوانی مستقل دارد، دلیل آن چیست؟

سؤال اصلی ما در این مقاله آن است که آیا ادله مفطریّت ایصال غبار به حلق، دلالت کافی دارد یا نه؟ فرض اولیه تحقیق، عدم دلالت کافی این ادله است. اما موضوع این مسئله، فروع و حالات مختلفی دارد که ایجاب می‌کند علاوه بر بررسی ادله، به تفکیک این فروع و حالات نیز پردازیم؛ مثل اینکه تعریف غبار مفطر چیست؟ و آیا مقید به غبار غلیظ است یا مطلق می‌باشد؟

الف) حکم اولیه مفطر بودن اشیا و افعال

اصل در اشیا و افعال این است که مفطر و مبطل روزه نباشند، مگر اینکه به دلیل معتبر اثبات شوند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸۹/۶). برخی روایات، این موارد را در چند مورد مشخص برشمرده‌اند که عبارت‌اند از: «اکل»، «شرب»، «جماع» و «ارتماس در آب». اقتضای اولیه این دسته از روایات آن است که مفطریّت به همین موارد منحصر شود (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۱/۲۱). شیخ حرّ عاملی در کتاب *وسائل الشیعه* این گونه روایات را آورده است؛ از جمله:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسَدُهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَيَأْسَدُهُ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدٍ وَيَأْسَدُهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْرِيَارَ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: "لَا يَضُرُّ الصَّائِمَ مَا صَنَعَ إِذَا اجْتَنَّبَ ثَلَاثَ خِصَالٍ: الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ وَالنِّسَاءَ وَالِاتِّمَاسَ فِي الْمَاءِ". وَفِي

رَوَايَةُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ أُرْبَعَةَ خِصَالٍ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۱/۱۰)؛ ... محمد بن مسلم روایت کرده که شنیدم امام باقر علیه السلام چنین می فرمود: «روزه دار هر کار کند، ضرری به روزه او نمی رسد تا وقتی که از سه چیز دوری نماید: خوردن و آشامیدن و زنان [جماع] و فرو رفتن در آب» و در روایت محمد بن علی بن محبوب تعبیر «چهار چیز» آمده است.

اما در ابواب بعدی ذیل عنوان «الْبُؤَابُ مَا يُمَسِّكُ عَنْهُ الصَّائِمُ وَوَقْتُ الْإِمْسَاكِ»، مفطرات منصوص دیگری را ذکر می کند (همان: ۱۳۴-۳۱/۱۰)؛ از جمله این ابواب، باب ۲۹ با عنوان «بَابُ فَسَادِ الصَّوْمِ وَوُجُوبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ بِتَعَمُّدِ إِيصَالِ الْمَاءِ إِلَى الْحَلْقِ وَلَوْ بِالْمُضْمَضَةِ وَالْإِسْتِنْسَاقِ وَكَذَا إِيصَالِ الْعَبَارِ الْعَلِيظِ وَالرَّائِحَةِ الْعَلِيظَةِ إِلَى الْحَلْقِ دُونَ دُخَانِ الْبُخُورِ مَعَ عَدَمِ الْعَمْدِ» است. این عنوان باب، فتوای شیخ حر محسوب می شود. شیخ حر علاوه بر این فتوا، دو روایت را هم می آورد که معارض یکدیگر هستند. وی نظر خود را درباره آنها توضیح می دهد. بنا بر یک روایت، «رسیدن غبار به حلق» از اصالت و اطلاق عدم مفطرت اشياء خارج می شود. اما بنا بر روایت دیگر، داخل در همان اصالت باقی مانده و مفطر نخواهد بود (همان: ۷۰/۱۰).

ب) فتاوی فقها

برخی فقها مانند ابن ادریس، ابن زهره، علامه در کتاب *مختلف* و صاحب *جواهر*، حکم به اجماع فقها در مورد مفطر بودن ایصال غبار به حلق داده اند. اما در واقع، این اجماع که کشف از نظر معصوم کند، وجود ندارد و تنها شهرت مطرح است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۱/۲۱). البته این شهرت را «عظیم» خوانده اند، به طوری که نزدیک به اجماع است و تا زمان محدث فیض کاشانی مخالف صریح نداشت. با این حال، علمایی مانند شیخ صدوق، سید یزدی و شیخ طوسی در کتاب *مصباح* متعرض این حکم نشده اند. البته شیخ طوسی در جایی دیگر، حکم به مفطرت آن می دهد؛ به طوری که مرجع قول به مفطرت را نظر شیخ طوسی می دانند. سلار و شیخ یوسف بحرانی هم حکم به منع مفطرت آن داده اند. شاید به همین خاطر، محقق در *شرائع* می گوید که در این مسئله، خلاف وجود دارد (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۲-۲۱۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۷۱/۱؛ صدوق،

۱۴۱۵: ۹۰؛ شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۷: ۲۹۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۵۹/۸؛ آملی، ۱۳۸۰: ۲۹/۸؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۴/۱۰؛ منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۲۸: ۱۳۶؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۱۵۰/۱).

به هر حال اگر مفسر بودن رساندن غبار به حلق به عنوان مستقل، شهرت عظیم داشت، امامیه آن را در کتاب‌هایی می‌آوردند که فتاوی‌ای مأثور از ائمه را نقل می‌کنند؛ زیرا بسیار محل ابتلاست. در حالی که ظاهراً تا زمان امام رضا علیه‌السلام این حکم نقل نشده و در اوایل قرن سوم به خاطر روایت سلیمان مروزی داخل در فقه شیعه شد. بنابراین اولاً این شهرت، شهرت فتوایی است و ثانیاً در طول چند قرن نبوده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۱۵۰/۱ و ۱۵۲؛ منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۲۸: ۱۴۱).

در میان معاصران از زمان صاحب عروه به این سو، فقها و مراجع تقلید عمدتاً حکم به احتیاط واجب مفطرت داده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۶: ۳۳۸؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۳۱۲؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۷: ۳۲۱/۱؛ برای فتاوی‌ای بیشتر ر.ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ۵۵۳/۳). در این میان، شبیری زنجانی مفطرت را احتیاط مستحب می‌داند (شبیری زنجانی، ۱۴۳۰: ۳۲۹). برخی دیگر، نظر خود را با عبارات مختلفی مانند مشکل بودن تأسیس اصل در برابر اصالت اطلاق و روایات منحصرکننده مفطرات آورده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۱۵۲/۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۴/۱۰).

باید توجه داشت که این مسئله فروع مختلفی دارد که سبب اختلاف فتاوی‌ای مذکور در آن فروع شده است. همچنین مستند و دلیل برخی فقها فرق می‌کند که این امر نیز سبب اختلاف مبانی آن‌ها در یک حکم واحد می‌شود. در ادامه مقاله به این فروع و سپس به ادله می‌پردازیم.

ج) فروع موضوع مسئله

مسئله رساندن غبار و دود و بخار به حلق، فروع مختلفی دارد. مهم‌ترین این فروع در عبارت سید یزدی در *عروة الوثقی* آمده است. بسیاری از فقها بر این عبارت حاشیه نوشته‌اند. در این بخش از مقاله، فرعی‌هایی را با توجه به فروع این عبارت بررسی می‌کنیم. ترجمه عبارت عروه چنین است:

«ششم از مفطرات، رساندن غبار غلیظ به حلق است؛ بلکه مطلق غبار است، هر چند غلیظ نباشد بنا بر احوط؛ چه غبار حلال باشد مثل آرد، یا حرام مثل غبار خاک؛ چه خود به جاروب کردن یا تکاندن باعث بلند شدن غبار شود یا دیگری بلکه یا به سبب باد غبار برخیزد و او بتواند، اما تحفظ نکند. و اقوی الحاق بخار غلیظ و دود توتون و تنباکو و مانند آن به غبار است و باکی نیست به آنچه به سبب غفلت یا فراموشی یا قهراً داخل حلق شود و یا به سبب آنکه مظنه دارد که به حلق نمی‌رسد، تحفظ نکند و برسد»^۱ (محدث قمی، ۱۴۲۳: ۱۵۵/۲).

۱. مفطر بودن مطلق غبار یا مقید بودن آن به غلظت

برخی علما رساندن مطلق غبار، اعم از غلیظ و رقیق را مفطر روزه می‌دانند (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۱۷/۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۱۷/۱؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۵۲/۶). اما برخی دیگر، مفطر بودن آن را مقید به غلظت می‌کنند، به طوری که اجزاء جسمانی غبار در آن ملموس باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۲: ۵۴۶؛ برای بررسی تفصیلی نظرات ر.ک: همو، ۱۴۱۹: ۵۵۴/۳). این فرع به این مسئله نیز مربوط می‌شود که آیا رساندن غبار به حلق، عنوانی مستقل از عنوان اکل و شرب است یا به همان ملحق می‌شود. در بخش بررسی ادله، به این مسئله نیز می‌پردازیم.

۲. الحاق دود تنباکو و توتون و بخار به غبار و دلیل این الحاق

صاحب عروه دود تنباکو و توتون و بخار را بنا بر اقوی ملحق به غبار می‌داند. اما بسیاری از علما به خصوص در حاشیه خود بر عروه، دود و بخار را تنها در صورت مقید بودن حکم به غبار غلیظ ملحق می‌دانند و ضمناً به خلاف نظر صاحب عروه می‌گویند که فقط احوط است نه اقوی (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۶۲/۸؛ برای تفصیل نظرات دیگران ر.ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ۵۵۴/۳).

شیخ انصاری در الحاق دود تنباکو و توتون و بخار به غبار تفصیل می‌دهد و می‌گوید:

۱. اصل عبارت سید یزدی چنین است: «السادس: إيصال الغبار الغليظ إلى حلقه، بل وغير الغليظ على الأحوط، سواء كان من الحلال كغبار الدقيق، أو الحرام كغبار التراب ونحوه، وسواء كان يائارة بنفسه بكنس أو نحوه، أو يائارة غيره، بل أو يائارة الهواء مع التمكين منه وعدم تحفظه، والأقوى إلحاق البخار الغليظ ودخان التبنك ونحوه، ولا بأس بما يدخل في الحلق غفلة أو نسياناً أو قهراً أو مع ترك التحفظ بظن عدم الوصول ونحو ذلك» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ۵۵۳/۳).

«اگر حکم را شامل غبار غیر غلیظ هم بدانیم، بنا بر اقوی می‌توانیم با تنقیح مناط و اولویت، این موارد [دود و بخار] را به آن ملحق کنیم. اما اگر حکم را مختص غبار غلیظ بدانیم، بنا بر اقوی ملحق نمی‌شود؛ زیرا اجزاء خاک موجود در غبار غلیظ به حلق می‌چسبد و با آب دهان پایین می‌رود، اما اجزاء دود و بخار لطیف است و همراه با دود داخل در «جوف» نمی‌شود و به حلق نیز نمی‌چسبد و با آب دهان پایین نمی‌رود. بنابراین دود از خوردنی‌ها نیست و اجزاء نرم آن جدای از خود آن نیست تا صدق اکل آن، عنوان مستقل بشود» (انصاری دزفولی، ۱۴۱۳: ۴۹).

بر پایه این عبارت، شیخ انصاری اولاً در فرض اول خود، حکم به اقوی می‌دهد، ثانیاً در ظاهر اساساً مسئله را ذیل عنوان اکل و شرب می‌بیند نه یک عنوان مستقل. شهید در کتاب مسالک و برخی دیگر از علما نیز دخان و تنباکو را شرب و تناول می‌دانند. به نظر آنان به همین خاطر است که در میان عرف می‌گویند: «شرب التوتون» (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۵۲/۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۲۰/۲).

اما فاضل لنکرانی این حکم به اقوی را محلّ تأمل دانسته، سپس آن را احوط می‌داند و باز می‌گوید:

«برای معتادان به دود تنباکو و مانند آن، احوط این است که روزه را به خاطر استعمال این دود ترک نکنند، بلکه روزه داشته باشند و به مقدار ضرورت استعمال دود کفایت کنند»^۱ (طباطبایی یزدی، بی‌تا(الف): ۱۹/۲).

در این میان، برخی علما این الحاق را قیاس یا «اشبه شیء بالقیاس» معرفی کرده‌اند. به تعبیر دیگر، دلیل مفسر بودن غبار قاصر است و با اغماض می‌توان آن را پذیرفت؛ حال تطبیق این حکم برای دود و بخار بعیدتر و قیاس است. حتی به نظر آنان، سیره متشرعه عدم اجتناب از بخار است؛ مثلاً متشرعه در ماه رمضان به حمام می‌روند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۶۱/۸-۲۶۲؛ موسوی خویی، بی‌تا: الصوم ۱/۱۵۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۴/۱۰؛ منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۲۸: ۱۰۵ و ۱۴۲).

یکی از مهم‌ترین ادله عدم الحاق، روایت عمرو بن سعید از امام رضا علیه السلام است که

۱. گفته شده است که ایشان بعداً به دلیل برخی سوءاستفاده‌ها، از این حکم صرف‌نظر کرده‌اند؛ اما ما مستندی نیافتیم.

از ایشان می‌پرسد آیا جایز است که روزه‌دار عود یا غیر آن را دود کند، در حالی که دود به حلق او وارد می‌شود؟ امام پاسخ می‌دهد که جایز است و اشکالی ندارد. آن دسته از فقها که حکم به الحاق می‌دهند، در معارضه این روایت با روایت سلیمان مروزی، روایت سلیمان را مقدم می‌کنند^۱ (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۷۰/۱۰، ج ۱۲۸۵۱ و ص ۹۴، ح ۱۲۹۳۲).

د) بررسی ادله مفطر بودن یا نبودن ایصال غبار

۱. روایت سلیمان مروزی

به نظر می‌رسد مهم‌ترین و قوی‌ترین دلیل حکم، روایت سلیمان بن جعفر مروزی باشد که شیخ طوسی آن را در تهذیب آورده و شیخ حرّ عاملی نیز آن را در وسائل نقل کرده است. سند و متن این روایت چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْمَرْوَزِيِّ [سليمان بن حفص] قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِذَا تَمَضَّضَ الصَّائِمُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ اسْتَنْشَقَ مُتَعَمِّدًا أَوْ شَمَّ رَائِحَةَ غَلِيظَةً أَوْ كَنَسَ بَيْتًا فَدَخَلَ فِي أَنْفِهِ وَحَلَقَهُ غُبَارًا، فَعَلَيْهِ صَوْمٌ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَهُ مَفْطَرٌ مِثْلُ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالنِّكَاحِ» (همان: ۷۰/۱۰، ج ۱۲۸۵۰)؛ ... سلیمان مروزی می‌گوید از او شنیدم که می‌گفت: وقتی که روزه‌دار در ماه رمضان آب در دهان بگرداند و مضمضه کند یا به عمد آب را در بینی خود استنشاق نماید یا بوی غلیظی بیاید یا خانه‌ای را جارو کند و غبار به بینی و حلق او برود، در این صورت روزه دو ماه پیوسته بر اوست، پس این برایش مُفطر است مانند خوردن و آشامیدن و نکاح [جماع].

اشکالات سندی و محتوایی به روایت سلیمان

نسبت به دلالت این روایت برای مسئله، چند اشکال سندی و محتوایی به شرح زیر وارد شده است:

۱. علما ابتدا اشکال کرده‌اند که در سند این روایت، مجاهیل وجود دارد. همچنین سلیمان می‌گوید: «سمعته يقول» و قائل را ذکر نمی‌کند و به اصطلاح مضمهره است. بنابراین معلوم نیست که از امام روایت کرده است یا خیر (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۵۲/۶).

۱. تفصیل بحث از این دو روایت در بخش بعدی مقاله می‌آید.

اما برخی دیگر پاسخ داده‌اند که مجهولی در کار نیست؛ زیرا محمد بن عیسی را نجاشی توثیق می‌کند، هرچند شیخ او را تضعیف می‌نماید. شیخ صدوق در *عیون اخبار الرضا* و مجلسی اول در *روضه المتقین* او را مدح کرده، به او اعتماد نموده و او را کثیر الروایه خوانده‌اند. علاوه بر این، نام او در اسناد کامل *الزیارات* آمده است. بنابراین بعید دانسته‌اند که از غیر معصوم روایت نقل کند. اما در مورد تقویت مجموع سند، محقق خویی طریق شیخ به صفار را صحیح می‌داند (برای تفصیل بیشتر بحث سندی ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۴/۲۱؛ همو، بی‌تا: الصوم ۱/۴۵؛ منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۲۸: ۱۴۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۱۵۲/۱).

۲. اشکال بعدی محتوای غریب آن است؛ زیرا روایات بسیار و اجماع فقها بر این مطلب هست که به صرف مضمضه و استنشاق و بوییدن بوی غلیظ کفاره نمی‌آید. روایات بسیاری نیز هست که بوییدن گل را اجازه داده‌اند که حداکثر دلالت آن بر کراهت است نه بطلان و حرمت. اما شاید بتوان گفت که این روایت مقید به بوی غلیظ است، اما آن روایات مطلق از غلیظ و رقیق می‌باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۲۰/۲؛ اشتهاوردی، ۱۴۱۷: ۱۸۱/۲۰).

شاید بتوان گفت که به قرینه «فَدَخَلَ فِي أَنْفِهِ وَحَلَقَهُ غَبَاً»، منظور از مضمضه و استنشاق و بوییدن، همراه با قید دخول در حلق باشد. یعنی این قید و نیز قید متعمداً و نیز قید غلیظاً برای همه موارد باشد که به هم عطف شده‌اند. اما در این صورت، تمام این موارد ملحق به اکل و شرب خواهد شد. در این صورت اگر کسی بگوید که فقره آخر روایت یعنی «فَإِنَّ ذَلِكَ لَهٗ مَفْطَرٌ مِّثْلُ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَ النَّكَاحِ»، صرف شباهت در مفطر بودن را نمی‌رساند، بلکه عنوانی مستقل غیر از اکل و شرب را می‌فهماند، امر مشکل خواهد شد؛ زیرا از سویی، دلیل برای الحاق آوردیم و از سوی دیگر، استظهاری برای عنوان مستقل. اما از عبارت برخی مانند شیخ طوسی برمی‌آید که این موارد در این روایت، ملحق به اکل و شرب است (اشتهاوردی، ۱۴۱۷: ۱۷۹/۲۰).

در اینجا برخی توجیه کرده‌اند که پس باید این روایت را حمل تنزهی کرد؛ یعنی بهتر است که این کارها انجام نشود. اما محقق خویی پاسخ می‌دهد که وقتی با قرینه خارج از روایت می‌فهمیم که در بعضی از موارد یک روایت، اراده تنزهی شده است،

نمی‌توان از ظهور بقیه موارد رفع ید کرد. بنابراین بطلان در موارد دیگر روایت ثابت می‌ماند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۴/۲۱).

۳. اشکال دیگر آن است که این روایت معارض با روایت عمرو بن سعید از امام رضا علیه السلام است. متن و سند این روایت و نیز دلالت و نحوه تعارض آن با روایت سلیمان در بخش بعد می‌آید.

۲. روایت عمرو بن سعید از امام رضا علیه السلام

شیخ حرّ عاملی در *وسائل الشیعه* روایتی را از تهذیب شیخ طوسی نقل می‌کند که به خلاف روایت سلیمان مروزی، ورود غبار به حلق را مبطل روزه نمی‌داند. متن و سند روایت چنین است:

«بِإِسْنَادِهِ [التَّهْدِيبِ] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّائِمِ يَتَدَخَّنُ بِعُودٍ أَوْ بغيرِ ذَلِكَ، فَتَدْخُلُ الدُّخَانُ فِي حَلْقِهِ، فَقَالَ: جَائِزٌ لَا بَأْسَ بِهِ. قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنِ الصَّائِمِ يَدْخُلُ الْغُبَارُ فِي حَلْقِهِ. قَالَ: لَا بَأْسَ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۷۰/۱۰، ح ۱۲۸۵۱ و ص ۹۴، ح ۱۲۹۳۲)؛ عمرو بن سعید گفت: از امام رضا علیه السلام در مورد روزه‌داری پرسیدم که به وسیله عود یا مانند آن تدخین می‌کند و دود به حلق می‌برد، پس دود به حلق او وارد می‌شود. امام فرمود: جایز است و اشکالی ندارد. همچنین عمرو گفت: در مورد روزه‌داری پرسیدم که غبار به حلق او می‌رود. امام فرمود: اشکالی ندارد.

سپس خود صاحب *وسائل* برای تقویت دلالت روایت سلیمان و توجیه این روایت می‌گوید:

«من می‌گویم که این حدیث، حمل بر غبار غیر غلیظ و دود غیر غلیظ می‌شود یا اینکه حمل بر حالت غیر عمدی می‌شود یا اینکه حمل بر حالت ناتوانی از تحرز می‌شود. در این حدیث، اشاره و اشعاری به وارد کردن عمدی نیست، بلکه ظاهر آن حالت غیر عمد است و بعضی از این در آینده می‌آید» (همان: ۷۲/۱۰، ح ۱۲۸۵۱).

وی در باب ۲۳، روایتی را می‌آورد که به دلالت آن، مضمضه غیر عمدی مبطل روزه نیست. سپس می‌گوید: «در باب قبل، مطلبی که بر این روایت یعنی وجوب کفاره در صورت عمد دلالت کند، آمد». روایت چنین است:

«وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابِطِيِّ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَضَّمُ، فَيَدْخُلُ فِي حَلْقِهِ الْمَاءَ وَهُوَ صَائِمٌ. قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِذَا لَمْ يَتَعَمَّدْ ذَلِكَ. قُلْتُ: فَإِنْ تَمَضَّمُ الثَّانِيَةَ، فَدَخَلَ فِي حَلْقِهِ الْمَاءُ؟ قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ. قُلْتُ: فَإِنْ تَمَضَّمُ الثَّلَاثَةَ؟ قَالَ فَقَالَ: قَدْ أَسَاءَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَلَا قَضَاءٌ". وَيَأْتِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ مِثْلُهُ» (همان: ۷۲/۱۰، ح ۱۲۸۵۶)؛ ... عمار ساباطی می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسیدم که آب در دهان می گرداند، پس آب به حلق او وارد می شود، در حالی که روزه است. امام فرمود: اگر عمدی نداشته، بر او چیزی نیست و اشکالی ندارد. گفتم: اگر دوباره آب در دهان بگرداند، پس آب به حلقش وارد شود؟ فرمود: چیزی بر او نیست و اشکالی ندارد. گفتم: اگر برای بار سوم آب در دهان بگرداند؟ فرمود: کار بدی کرده است، [اما] چیزی بر او نیست و قضا هم بر عهده او نیست.

البته می توان بر شیخ حرّ عاملی اشکال کرد که روایت عمار ساباطی مربوط به مضمضه است و مضمضه ای که منجر به ورود آب به حلق شود، ملحق به اکل و شرب است نه یک عنوان مستقل از اکل و شرب.

علمای دیگر نیز تعارض ظاهری روایت سلیمان و عمرو بن سعید را به همین نحو اطلاق و تقیید حل می کنند؛ یعنی موثقه سلیمان ظهور در تعمد دارد، اما موثقه عمرو بن سعید از این جهت مطلق است (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۵۹/۸؛ موسوی خویی، بی تا: الصوم ۱/۱۴۸؛ همو، ۱۴۱۸: ۱۵۵/۲۱؛ منتظری نجف آبادی، ۱۴۲۸: ۱۴۰).

۳. اصالت اطلاق و روایات انحصار مفطرات

یک دلیل مفطر نبودن ایصال غبار به حلق، عموماتی هستند که نهی از امور را وابسته به وجود دلیل می دانند؛ یعنی روایاتی که می گویند تا قبل از اثبات دلیل ناهی، امور مطلق به حساب می آیند و از آن ها نهی نمی شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸۹/۶). همچنین روایاتی که مفطرات را در چند مورد خاص برمی شمارند، می توانند این اصل و مقتضا را تقویت کنند (همان: ۳۱/۱۰؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۱/۲۱). بیشتر بحث از این موارد آمد.

۴. التذاد جسمانی

برخی علما، این نظریه را از افراد نامعلومی نقل می کنند که در خصوص دود توتون و

تباکو لذتی هست که منافی حالت روزه‌داری است و این لذت سبب شده که مناط مفطر بودن آن حتی نسبت به غبار قوی‌تر بشود. البته همان علما پاسخ داده‌اند که این حرف با امثال روایت عمرو بن سعید منافات دارد. اساساً در مفطر بودن دود و بخار، فرقی بین لذت بردن یا نبردن نیست (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۶۱/۸-۲۶۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۴/۱۰).

۵. سیره متشرعه در قبح تدخین و در عدم اطلاق روزه به حالت تدخین

برخی دلیل دیگری را برای مفطر بودن رساندن غبار غلیظ و به خصوص رساندن دود دخانیات به حلق ذکر می‌کنند و آن سیره متشرعه است؛ یعنی متشرعه به کسی که در حال تدخین است، روزه‌دار نمی‌گویند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۹/۲۱).

اما در جواب باید گفت که اولاً این سیره معلوم نیست به خصوص تا قبل از قرن سوم؛ یعنی در بازه زمانی که حکم مسئله در فقه داخل نشده بود. ثانیاً دلالت این سیره، اول کلام است؛ زیرا دلیل این سیره، فتاوی‌ای علما بوده است. حال چگونه می‌توانیم دلیل این فتاوا را این سیره قرار دهیم؟ (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۶۱/۸-۲۶۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۴/۱۰؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۹/۲۱).

۶. الحاق طعام بودن غبار و دخان

یک دلیل مفطر بودن رساندن غبار به حلق این است که ملحق به اکل و شرب شود؛ زیرا مطمئناً اکل و شرب جزء مفطرات است.

اهمیت این دلیل از آن جهت است که اگر ایصال غبار به حلق را از باب اکل و شرب و ملحق به آن بدانیم، مفطر بودن آن ذیل عنوانی مستقل نیست. بیشتر کسانی که قید غلظت را در مسئله در نظر می‌گیرند، همین نظر را دارند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۵۲/۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۲۰/۲؛ منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۲۸: ۱۳۷ و ۱۳۹). آنان یا به این الحاق تصریح دارند یا از لوازم و علامات آن می‌گویند؛ مثلاً تشکیل جسم و ذرات در گلو و رسیدن آن به بطن و جوف را یادآور می‌شوند. ظاهراً به نظر آنان در مفطر بودن اکل و شرب، فرقی بین حلال و حرام بودن و بین مغذی بودن و نبودن آن نیست. اما روایت زیر نمونه‌ای است که صدق طعام بودن را شرط در الحاق به اکل و شرب می‌داند؛ مثلاً رفتن مگس در حلق مبطل روزه نیست، زیرا مگس مصداق طعام نمی‌باشد:

«وَعَنْهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنِ الذَّبَابِ يَدْخُلُ حَلْقَ الصَّائِمِ. قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِطَعَامٍ" وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۰/۱۰۹، ح ۱۲۹۸۲)؛ ... مسعدة بن صدقه از امام صادق عليه السلام و آن حضرت از پدرانش عليهم السلام چنین نقل می‌کند: از علی عليه السلام درباره [حکم] مگسی که داخل حلق روزه‌دار شود، پرسیدند. فرمود: قضا بر عهده او نیست؛ زیرا آن [مگس] خوراک نیست.

همچنین طبق این فرض، اگر غبار رقیق به گونه‌ای باشد که عرفاً ماده‌ای جدای از هوا به حساب نیاید و یا اینکه به گونه‌ای باشد که به حلق بچسبد، اما به بطن نرسد، دیگر مبطل نخواهد بود. در این صورت، فرقی بین بخار و دخان و غبار نیست (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸: ۲۰/۲؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۱۳۸؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۵۲/۶؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۰/۷۳؛ منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۲۸: ۱۳۷ و ۱۳۹؛ تبریزی، ۱۴۲۷: ۴۳؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۲۰/۱۷۸ و ۱۷۹).
اما اگر ایصال غبار به حلق، مفطری مستقل از اکل و شرب محسوب شود، باید دلالت ادله بر استقلال آن در مفطر بودن کافی باشد. در این صورت، بین غلظت و رقت یا حلیت و حرمت خوردن آن غبار فرقی نیست، مگر اینکه قید غلظت را به روایت سلیمان نسبت دهیم و آن را صرفاً تعبدی برشماریم (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۸: ۱۶۴؛ همو، بی‌تا(ب): ۷۹۴/۲؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۲/۲۱ و ۱۵۸).

مثلاً محقق خویی پس از بحث در ادله و فروع مسئله، این گونه می‌گوید:
«پس از اینکه واضح شد که بر این [حکم ایصال غبار به حلق]، اکل و شرب صدق نمی‌کند، دلیلی نزد ما نمی‌ماند که به خاطر آن، حکم به منع کنیم [یعنی دلیلی نمی‌ماند که طبق آن، حکم به مفطر بودن رساندن غبار به حلق کنیم]. به علاوه، مقتضی قاعده [اصالت اطلاق و روایات منحصركننده مفطرات]، جواز [رساندن غبار غلیظ به حلق] است. اگرچه احتیاط ترک آن - به خاطر رعایت سیره همان طور که شناختی - از چیزهایی است که شایسته نیست ترک شود و خداوند سبحان اعلم است» (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۵۲/۲۱ و ۱۵۸).

نتیجه‌گیری

مفطر بودن رساندن «غبار غلیظ به حلق»، به اجماع شیعه نیست، بلکه مشهور حکم

به احتیاط واجب داده‌اند. در این میان، برخی حکم به احتیاط مستحب یا حتی عدم مفطر بودن داده‌اند. اصل این است که امور مختلف، سبب بطلان و افطار نباشند. دلیل بر عدم مفطر بودن آن‌ها روایاتی است که مفطرات را در چند مورد منحصر می‌کنند. البته روایت سلیمان مروزی دلالت بر مفطر بودن آن دارد که می‌تواند مفطرت آن را اثبات کند. اما برخی اشکالات سندی و محتوایی بر این روایت وارد شده است؛ هرچند جواب‌هایی هم دارد. همچنین روایت عمرو بن سعید معارض با آن است. اما برخی آن دو را به نحو اطلاق و تقیید جمع می‌کنند. ادله دیگر غیر از روایت سلیمان، چندان قوی به نظر نمی‌رسد.

بر فرض حجیت روایت سلیمان مروزی در مفطر بودن رساندن غبار به حلق، باز هم ممکن است از باب اکل و شرب مفطر باشد و ملحق به آن شود؛ هرچند در متن این روایت، رساندن غبار غلیظ به حلق، به عنوان مفطری مانند اکل و شرب و نکاح معرفی شده است. بنابراین برخی می‌گویند که دلیلی مستقل است.

بنابراین دو بحث عمده در این مسئله وجود دارد؛ یکی اعتبار و دلالت روایت سلیمان و دیگری مستقل بودن یا الحاق ایصال غبار غلیظ به حلق نسبت به عنوان مفطر اکل و شرب. در نهایت با وجود ادله‌ای که مفطرات را برشمرده‌اند، تأسیس حکم برای مفطر بودن ایصال غبار به حلق بر اساس یک روایت که دارای برخی اشکالات و نیز روایت معارض است، سخت می‌باشد. همچنین الحاق دخان و بخار به آن سخت‌تر خواهد بود. در این میان به نظر می‌رسد که تبعیت از مشهور یا تمسک به سیره متشرعه و ترس از آن، حکم به احوط و احتیاط واجب را میان فقها رواج داده است. در این مقاله حتی مصادیق زیادی در مقابل این شهرت ذکر شد. به ویژه در فروع مختلف مسئله، اختلاف فتوا بیشتر می‌شود که ضرورت تأمل در شهرت را بیشتر می‌کند.

رعایت احتیاط عقلی فقها در صدور حکم به احتیاط، دارای آثاری است مانند اینکه در صورت ارتکاب، بطلان روزه و به نظر برخی قضا یا کفاره را به دنبال دارد. در این صورت، چگونه حکم به احتیاط در اینجا می‌تواند موافق احتیاط باشد؟ همچنین باید در نظر داشت که اینجا اصل حکم مشکوک است، پس ظاهراً جای برائت است نه احتیاط و اشتغال. به طور خلاصه باید گفت که طبق این تحقیق، حکم احتیاط واجب به مفطر بودن غبار و دخان و بخار بسیار مشکل است.

کتاب شناسی

۱. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، مؤلف، ۱۳۸۰ ق.
۲. ابن زهره حلبی، سیدحمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۳. اشتهازدی، علی پناه، مدارک العروة، تهران، دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۷ ق.
۴. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمدامین، کتاب الصوم، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۳ ق.
۵. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة - کتاب الصوم، قم، دار الصدیقة الشهيدة علیه السلام، ۱۴۲۷ ق.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام للاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۷. حسینی سیستانی، سیدعلی، منهاج الصالحین، چاپ پنجم، قم، دفتر معظم له، ۱۴۱۷ ق.
۸. سبحانی تبریزی، جعفر، الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۹. شبیری زنجانی، سیدموسی، توضیح المسائل، قم، سلسبیل، ۱۴۳۰ ق.
۱۰. شریف مرتضی علم الهدی، سیدعلی بن حسین موسوی، المسائل الناصریات، تهران، رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیة، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. همو، جمال العلم والعمل، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ ق.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، تحقیق و تصحیح احمد محسنی سبزواری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۵. همو، العروة الوثقی مع التعليقات، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸ ق.
۱۶. همو، العروة الوثقی مع تعالیق الامام الخمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. همو، العروة الوثقی مع تعليقات السيد مصطفی الخمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. همو، العروة الوثقی مع تعليقات الفاضل، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام، بی تا. (الف)
۱۹. همو، العروة الوثقی مع تعليقات المنتظری، نرم افزار جامع فقه اهل البيت علیه السلام مرکز اسلامی نور، بی تا. (ب)
۲۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. همو، المبسوط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران، المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ق.
۲۲. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. محدث قمی، شیخ عباس، الغایة التصوی فی ترجمة العروة الوثقی، تصحیح علیرضا اسداللهی فرد، قم، صبح پیروزی، ۱۴۲۳ ق.
۲۴. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، کتاب الصوم، قم، ارغوان دانش، ۱۴۲۸ ق.

۲۶. موسوی خمینی، سیدروح الله، توضیح المسائل، تهران، مؤلف، ۱۴۲۶ ق.
۲۷. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، المستند فی شرح العروة الوثقی، نرم افزار جامع فقه اهل البيت (علیهم السلام) مركز اسلامي نور، بی تا.
۲۸. همو، موسوعة الامام الخوئي، قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئي، ۱۴۱۸ ق.
۲۹. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. موسوی عاملی، سید محمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، بیروت، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۱ ق.
۳۱. وحید خراسانی، حسین، توضیح المسائل، چاپ نهم، قم، مدرسه امام باقر (علیهم السلام)، ۱۴۲۸ ق.

بررسی رجحان شرعی استفاده از نذری (مندور)*

- محمد ابراهیم روشن ضمیر^۱
- محمد روحی آیسک^۲

چکیده

پرداخت اموال یا چیزهایی در راه خدا به عنوان زکات، خمس، انفاق، قربانی، وقف و یا نذر از نظر قرآن و روایات دارای اهمیت ویژه‌ای است و روشن است که هر کدام از این‌ها دارای مصارف مشخصی است که باید در آن راه مصرف شود. در این میان، گونه‌ای از بذل مال در راه خدا به عنوان نذر رایج است و باور عموم بر این است که نه تنها انجام این نذر مورد توصیه دین است که استفاده از آن (مصرف مندور) نیز مستحب یا دارای رجحان شرعی است. دغدغه این مقاله که با استناد به منابع کتابخانه‌ای و با شیوه توصیفی - تحلیلی سامان یافته است، بررسی استحباب یا رجحان شرعی استفاده از مندور (نذری) دیگران است. یافته‌های این جستار نشان از آن دارد که آنچه مورد اهتمام و

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۳.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (roushan1344@yahoo.com).

۲. طلبه سطح ۲ حوزه علمیه خراسان (mr.rooh63@gmail.com).

توصیه دین است، پرداخت دارایی یا انجام اعمالی در راه خدا به عنوان نذر و غیر آن است؛ اما نه تنها هیچ دلیل شرعی بر توصیه به استفاده از منذور (نذری) دیگران وجود ندارد، بلکه استفاده از آن تنها برای موارد تعیین شده و یا نیازمندان جایز است.

واژگان کلیدی: نذر، انفاق، منذور، سبیل الله.

مقدمه

نذر به عنوان یک عمل عبادی، از جایگاه ویژه‌ای در منظومه دستورات دینی برخوردار است. این عمل آنگاه که به هزینه کردن اموال و امکانات مادی در راه خدا تعلق می‌گیرد، افزون بر جنبه عبادی آن، باعث اصلاح یا تعدیل برخی رفتارهای ناپسند انسان همچون بخل، دلبستگی شدید به مال، خودخواهی، غفلت از محرومان و نیازمندان می‌شود و آثار مثبت متعددی در زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دارد. ترویج روحیه تعاون، ایثار، نوع‌دوستی، سخاوت و گشاده‌دستی را می‌توان به عنوان بخشی از آثار مثبت فرهنگی و اجتماعی آن برشمرد. از جنبه اقتصادی نیز تعدیل ثروت و توزیع بهتر آن، کم شدن فاصله فقیر و غنی و محرومیت‌زدایی نیز حائز اهمیت است.

همچون هر عمل عبادی دیگر، در آموزه‌های دینی، شرایط و ضوابطی برای آن ترسیم شده که عبادی بودن آن در گرو رعایت همین قواعد دینی است. کارکردهای مثبت اجتماعی و اقتصادی آن نیز منوط به در نظر گرفتن اولویت‌ها، شرایط و اقتضائات زمانی و مکانی، پرهیز از هدر دادن سرمایه و پراکنده کاری است.

این دستور دینی همچون سایر آموزه‌ها و دستورات دینی، در معرض تحریف و کج‌فهمی است. سوء برداشت از این دستور مهم دینی می‌تواند از آثار مثبت آن بکاهد و یا حتی آثار و پیامدهای سوئی به دنبال داشته باشد. به نظر می‌رسد که برخی رفتارهای نه‌چندان پسندیده همچون هجوم بردن به مراکز توزیع نذری به ویژه از سوی کسانی که نیازی به آن ندارند، ایجاد راه‌بندان برای چایی خوردن در ایستگاه‌های صلواتی و یا تجمع در برابر مراکز توزیع نذری و خواهش و التماس برای دریافت مقدار غذا

هرچند اندک، ناشی از این تصور است که استفاده از نذری دیگران، مورد توصیه دین و در نتیجه مستحب و موجب دریافت ثواب است و یا آنچه برای خدا یا اولیای الهی نذر شده، متبرک و موجب شفاست. لذا شایسته است که با استناد به کتاب و سنت، ابعاد این عمل عبادی برای انجام آن به گونه مطلوب روشن شود.

این جستار در پی پاسخ به این پرسش است که دیدگاه قرآن و روایات درباره استفاده از نذورات دیگران چیست؟ علت طرح این پرسش آن است که بر اساس تلقی عامه مردم، از آنجا که این مال در راه خدا داده می‌شود و یا به نام برخی از معصومان علیهم‌السلام نذر می‌شود و انتساب به حضرت حق جل و علا و آن بزرگوران می‌یابد، ارزشی دینی و الهی پیدا می‌کند که از آن با عنوان متبرک نام می‌برند. گاهی در بیان برخی مداحان و سخنرانان مذهبی، مطالبی درباره نذری بیان می‌شود که این پندار را در میان مردم ایجاد می‌کند که این استفاده از این نذری دارای ارزش معنوی است؛ به ویژه آنکه اصطلاحات خاصی مانند قیمة امام حسین علیه‌السلام یا جای هیئت و... به این پندار دامن می‌زند و حتی گاهی در برخی شبکه‌های مجازی دیده می‌شود که به خانم‌های خانه‌دار چنین توصیه می‌کنند: برای اینکه هر روز غذای نذری بخورید، غذای روزانه‌ای که در خانه طبخ می‌نمایید، هر روز نذر یک امام کنید و بعد خودتان میل نمایید.

پیشینه

بحث نذر در مباحث فقهی رایج در حوزه‌های علمیه همواره مطرح بوده و آثاری در این باره به رشته تحریر درآمده است؛ از جمله مقالات: «تحلیلی زبان‌شناختی - بین‌الادیانی از انگاره نذر در قرآن کریم» (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۸) و «چندمعنایی ماده "نذر" در قرآن کریم؛ تحلیلی زبان‌شناختی بر همگرایی ریشه‌ای میان "نذر" و "انذار"» (همان‌ها، ۱۳۹۷)؛ «جایگاه نذورات در فقرزدایی از جامعه اسلامی؛ مطالعه موردی ایران ۱۳۸۵-۱۳۸۸» (صادقی و همکاران، ۱۳۹۱). اما با جستجویی که انجام شد، مقاله یا نوشته‌ای همسو با آنچه در این جستار مطرح شده است، یافت نشد.

مفهوم‌شناسی نذر

نذر در لغت

دیدگاه لغت‌شناسان درباره واژه نذر و ریشه آن، به هم نزدیک است. از نظر خلیل بن احمد، نذر چیزی است که انسان آن را عهدی واجب بر عهده خود قرار می‌دهد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۸۰/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۷۱/۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۹۷). ابن منظور بعد از بیان همین معنا می‌افزاید: شافعی دیه جراحات را نذر می‌نامد و آن را لغت اهل حجاز می‌داند و در عراق بدان ارش می‌گویند؛ زیرا دیه جراحات، گونه‌ای تعهد است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰۰/۵؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۱۷/۷). ابن فارس می‌نویسد:

«نون و ذال و راء واژه‌ای است که بر ترساندن و ترسیدن دلالت می‌کند و نذر را بدان جهت نذر گفته‌اند که انسان از عمل نکردن به آن می‌ترسد» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۱۴/۵؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۷۱/۱۰).

مصطفوی می‌نویسد:

«اصل واحد در این واژه، ترساندن زبانی است؛ لذا به هر گونه ترساندنی گفته نمی‌شود. اما نذر به معنای تعهد و التزام به انجام کاری، از عبری یا سریانی وام گرفته شده است و از آنجا که در التزام قاطع بر انجام کاری، ترساندن و محدودیت شدید وجود دارد، این واژه در لازم ترساندن، یعنی تعهد و التزام به کار می‌رود» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۷۴/۱۲).

آنچه از مجموع نظر واژه‌شناسان درباره واژه نذر به دست می‌آید، این است که نذر در لغت به معنای ملزم ساختن خود بر انجام کاری است که از قبل، الزامی بر انجام آن نداشته است.

نذر در اصطلاح فقهی

تعریف فقها از نذر به هم نزدیک است و در این باره اختلاف چندانی دیده نمی‌شود. گرچه متقدمان تعریف جامع و مانعی از نذر ارائه نکرده‌اند، اما از برخی عبارات آن‌ها و نیز شرایطی که برای آن برشمرده‌اند می‌توان تا حدودی تعریف آن‌ها را از نذر به دست آورد. شیخ طوسی پس از بیان اینکه نذر دو گونه است، نذر اطاعت و

نیکوکاری، و نذر از روی لجاجت و غضب، و عدم انعقاد نذر از روی لجاجت و غضب، تصریح می‌کند:

«أنا نراعی أن نقول ذلك بلفظ "لله على كذا" لأن ما عدا ذلك لا ينعقد به نذر، ولا يخلفه كفارة» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۴۶/۶).

از آنچه محقق حلی درباره صیغه نذر آورده، تا حدودی تعریف وی از نذر روشن می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۴۵/۳). اولین تعریف جامع را صاحب جواهر ارائه کرده است: «نذر التزام به انجام یا ترک عمل به گونه‌ای مخصوص است» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۵۶/۳۵).

به سخن دیگر، نذر عبارت است از الزام خود به انجام یا ترک کاری که از نظر شرع، انجام یا ترک آن بر انسان لازم نیست، اما شخص با اجرای صیغه نذر، آن را بر خودش واجب کند. بنابراین انجام یا ترک آن کار بر او واجب شرعی می‌شود و در صورت تخلف باید تبعات آن مانند کفاره نذر را بپردازد.

نذر رایج در میان مردم

به رغم آنکه بر پایه نظر همه مفسران و فقیهان، نذر تنها در صورتی منعقد می‌شود که برای خداوند باشد و نذر برای غیر خدا مشروعیت ندارد (طوسی، ۱۳۸۳: ۳۴۹/۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۴۶/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۹/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۰/۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۴۵/۳؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۶۹/۳۵)، اما گونه‌ای از نذر در میان مردم رایج است که ظاهر آن، نذر برای غیر خداوند است و نمونه آشکار آن، نذر برای اولیای الهی، برخی اماکن مانند کعبه و حرم‌های مطهر، نذر گندم برای کبوتران حرم و... است.

برای روشن شدن مشروعیت یا عدم مشروعیت این گونه نذرها، یادکرد این نکته لازم است که نذر برای غیر خدا دو صورت دارد: ۱- نذر کردن برای بندگان خدا به نیت تقرب و جلب رضایت آنان، بدون توجه به خشنودی و یا خرسندی خداوند، که چنین نذری، گونه‌ای شرک و نوعی بت‌پرستی است. ۲- نذر عملی خداپسندانه و به خاطر تقرب به خداوند و جلب رضایت او و هدیه ثواب آن به یکی از اولیاء الهی، که چنین نذری بی‌تردید کاری مشروع است.

بنابراین، مؤمنانی که برای اولیای الهی به ویژه امامان علیهم‌السلام نذر می‌کنند، نذر آن‌ها در واقع برای خداوند است، اما نیتشان آن است که ثواب آن برای امامان علیهم‌السلام باشد. چنین نذری از دو جهت مطلوب خداوند متعال است:

الف- دستور الهی به بزرگداشت اولیاءالله: یادکرد اولیاءالله و فضائل آن‌ها، سفارش قرآن کریم است.^۱ لذا مؤمنانی که برای مجالس عزای امام حسین علیه‌السلام نذر می‌کنند، به این نیت است که به سفارش قرآن مبنی بر بزرگداشت آن حضرت عمل نمایند و در نتیجه رضایت خداوند را کسب کنند.

ب- دستور خداوند مبنی بر توسل به اولیاءالله: نذر برای مجالس امام حسین علیه‌السلام یا نذر برای مهمانسرای حرم امام رضا علیه‌السلام در واقع وسیله قرار دادن آن بزرگواران برای تقرب به خداوند متعال است (مانده / ۳۵).^۲ برای توسل به ائمه علیهم‌السلام و رفع مشکلات و برآورده شدن حاجات، دعاها، ذکرها و دستورات عمل‌های فراوانی وجود دارد که «نذر» کردن نیز یکی از این راه‌هاست. وفای به چنین نذری، یک نوع سپاس و تشکر از خداوند و کسانی است که ما آن‌ها را شفیع و واسطه برای برآورده شدن حاجات خود قرار داده‌ایم.

صیغه صحیح در چنین نذری آن است که گفته شود: «الله علیّ إن قُضِیت حاجتی أن أعمل کذا وکذا للنبیّ أو للإمام الحسین علیه‌السلام أو سائر الأئمة علیهم‌السلام». در این صورت، نذرکننده می‌تواند این مال را در راه‌های خیر همچون صدقه به فقیران، کمک به زائران، ساختن مسجد، جاده و مانند آن مصرف کند، به قصد آنکه ثوابش به کسی برسد که برای وی نذر شده است (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۲۲/۲). گاهی برخی از مؤمنان به رغم آگاهی از شرایط نذر شرعی، به خاطر خلاصه‌گویی یا غفلت می‌گویند: «این نذر برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم / امام حسین علیه‌السلام / امام رضا علیه‌السلام / ... است». روشن است که در این صورت، نذر آن‌ها شرعاً به خاطر عدم بیان درست صیغه منعقد نشده است، اما قصد واقعی آن‌ها ایرادی ندارد. همین‌گونه از نذر است که عموم مردم، استفاده از آن را

۱. «وَأذْکُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِنَبِيِّهِ إِذْ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا» (مریم / ۴۱): «وَأذْکُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِذْ كَانَ مُخْلِصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم / ۵۱).

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مانده / ۳۵).

مستحب می‌دانند و تصور می‌کنند که با انتساب آن به پیامبر یا امام، متبرک شده و جزء اموال امام قرار گرفته است و استفاده از آن نیز دارای رجحان شرعی است؛ غافل از اینکه آنچه مایه برکت است، پرداخت اموال در راه خدا و دل بریدن از دنیا و تعلقات آن است. یادکرد این نکته لازم است که گاهی دیده می‌شود برخی از مردم به علت ناآگاهی از شرایط نذر شرعی، به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویا نذر برای خود نبی، ولی و یا مکان مقدس است که در این صورت، اصلاً نذر منعقد نشده است و جایز هم نیست؛ چون برای غیر خدا انجام شده است و این همان نذری است که در کتب فقهای شیعه، تصریح به عدم جواز آن شده است (دشتی، ۱۳۹۰: ۸۱).

کاربرد قرآنی نذر

ماده «نذر» در قرآن کریم دارای دو معنای متفاوت است که در آغاز به نظر می‌رسد ارتباط روشنی میانشان برقرار نیست. معنای نخست «ترسیدن» و «حذر کردن» است که عمده مشتقات ماده «نذر» (۱۲۴ بار در ۱۱۰ آیه از قرآن کریم) در همین معنا به کار رفته است. معنای دیگری که ماده «نذر» بر آن دلالت دارد، عبارت از «نذر کردن» است که کاربرد آن را می‌توان ۶ بار در ۵ آیه از قرآن کریم مشاهده کرد: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (بقره / ۲۷۰)؛ ^۱ ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (آل عمران / ۳۵)؛ ^۲ ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فِيمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَثْرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (مريم / ۲۶)؛ ^۳ ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ وَلِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج / ۲۹)؛ ﴿يُؤْفُونَ﴾

۱. و هر چیزی را که انفاق می‌کنید و یا [اموالی را که] نذر کرده‌اید [در راه خدا انفاق کنید]، خداوند آن‌ها را می‌داند و ستمگران یاوری ندارند.
۲. [به یاد آورید] هنگامی را که همسر عمران گفت: خداوند! آنچه در رحم دارم، برای تو نذر کردم، که محرز [و آزاد برای خدمت خانه تو] باشد. پس از من بپذیر، که تو شنوا و دانایی!
۳. [از این غذای لذیذ] بخور و [از آن آب گوارا] بنوش و چشمت را [به این مولود جدید] روشن دار! و هر گاه کسی از انسان‌ها را دیدی، [با اشاره] بگو: من برای خداوند رحمان روزه‌ای نذر کرده‌ام؛ بنابراین امروز با هیچ انسانی هیچ سخن نمی‌گویم! [و بدان که این نوزاد، از خودش و از تو دفاع خواهد کرد!].
۴. سپس باید آلودگی‌هایشان را برطرف سازند و به نذرهای خود وفا کنند و بر گرد خانه گرامی کعبه، طواف کنند.

بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ﴿انسان / ۷﴾.^۱

بیشتر مفسران در بیان رابطه بین این دو معنا سکوت کرده‌اند؛ اما برخی مفسران قرآن کریم در بحث از نسبت میان این دو معنا، برای «نذر» یک اصل واحد - به معنای ترسیدن (تَخَوْف) و ترساندن (تَخْوِيف) - قائل هستند و معنای «نذر کردن» را منشعب از آن می‌دانند. آن‌ها بر این باورند که نذر را از آن جهت نذر گویند که از خُلف وعده نسبت به مفاد آن، ترس و هراس به دل راه می‌یابد (طوسی، ۱۳۸۳: ۳۴۹/۲-۳۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۹/۲-۶۶۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۰/۷).^۲

هرچند بیشتر مفسران، تحت تأثیر معنای اصطلاحی «نذر» در دانش فقه، در تعریف آن گفته‌اند: نذر عبارت از این است که فرد بالغ و عاقل، خود را به انجام دادن و یا ترک چیزی به خاطر خدا متعهد کند، مشروط بر اینکه در این فعل و ترک، خشنودی خداوند باشد (طوسی، ۱۳۸۳: ۳۴۹/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۹/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۰/۷). اما به نظر می‌رسد که نذر در مفهوم قرآنی آن، تفاوت ماهوی با انفاق، صدقه و عهد ندارد؛ بلکه گونه یا نوعی انفاق، صدقه و عهد است که نذرکننده حاضر می‌شود در برابر محفوظ ماندن از خطرات و آسیب‌ها، خود را متعهد به برخی کارهای نیک و یا انفاق بخشی از دارایی خود در راه خدا کند. به عبارت دیگر، نذر پیمان دوسویه‌ای میان انسان و خداست. کارکرد نذر در دفع و رفع گرفتاری‌ها به وضوح در ۳ آیه از ۵ آیه مشتمل بر واژه «نذر» مشاهده می‌شود. چنان که مفسران درباره آیه ۳۵ سوره آل عمران گفته‌اند که همسر عمران برای رهایی از مشکل نازایی، نذر کرد که اگر خداوند به او پسری عنایت کند، او را در راه خدا آزاد بگذارد تا خدمت کند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۸/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰۲/۸). آن گونه که برخی مفسران درباره آیه ۲۶ سوره مریم آورده‌اند، حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ برای دفع شر طعنه‌زنندگان، از نذر بهره جست (طبری، ۱۴۱۲: ۵۷/۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۹/۴). همچنین بر پایه تفاسیر روایی فریقین، آیه ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ (انسان / ۷) ناظر به نذری است که امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و حضرت فاطمه عَلَيْهَا السَّلَامُ برای دفع بیماری از حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ با خداوند متعال

۱. آن‌ها به نذر خود وفا می‌کنند و از روزی که شرّ و عذابش گسترده است، می‌ترسند.

۲. «وأصل النذر الخوف؛ لأنه يعقد ذلك على نفسه خوف التقصير في الأمر».

برقرار کرده بودند (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۰-۵۲۶؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۲۰۹/۱۰؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۴۹/۵-۵۵۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱۰۱-۹۸/۱۰؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۹۴/۲-۳۹۷). فارغ از روایات اسباب نزول، بر پایه متن آیه که وفای به نذر را بر ترس از روز رستاخیز عطف کرده است، می‌توان دریافت که آیه مورد بحث از مؤمنانی سخن می‌گوید که برای تأمین امنیت خود در برابر حوادث خوف‌انگیز روز قیامت، برای خدای خود نذر کرده، در اجرای مفاد آن از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کنند.

بر پایه آنچه گذشت، می‌توان «نذر» را یک مدل ارتباطی با خداوند قلمداد کرد که در قالب یک الگوی سه‌وجهی متشکل از نذرکننده (ناذر)، خداوند متعال (مراجع نذر) و آنچه از آن احساس ترس و ناامنی وجود دارد (وجه نذر)، تحقق می‌یابد. نذرکننده به منظور دفع شروری که از آن می‌هراسد، با خداوند متعال پیمان می‌بندد که در صورت برخورداری از حمایت‌های الهی، عملی را انجام دهد یا ترک نماید. بر این اساس، «نَذَرَ» (ترسیدن) و «نَذَرَ» (نذر کردن) دو روی یک سکه‌اند؛ یکی، بر ترس حاصل از ناامنی دلالت دارد؛ و دیگری، به راهکاری برای برقراری امنیت اشاره می‌کند.

نذر در روایات

بیشترین روایات مربوط به نذر در دو باب حج و صوم (نذر انجام حج و روز گرفتن) آمده است. در این روایات، احکام حج و صوم منذور و کفاره عدم وفای به آن آمده و پاسخ برخی سؤالات در این باره داده شده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۳۰/۷-۴۳۶). در برخی روایات، به شرایط آن از قبیل عدم انعقاد نذر معصیت تصریح شده (همان) و در پاره‌ای دیگر از روایات، شرط انعقاد آن آمده است که عبارت از نذر برای خداوند با صیغه مخصوص است (همان). اما با بررسی مجموع روایات، چیزی درباره آنچه امروزه در میان مردم رایج است، یعنی نذر اموال برای اماکن مقدس و یا در مناسبت‌های خاص، به طور صریح مشاهده نشد.

استحباب استفاده از نذری دیگران

اینک جای پاسخ به این پرسش است که آیا استفاده از آنچه در راه خدا داده می‌شود،

اعم از اینکه پرداخت آن واجب باشد یا مستحب، می‌تواند کاری پسندیده و مورد توصیه دین شمرده شود یا اینکه آنچه مورد توصیه دین است، دادن دارایی در راه خداست، اما استفاده از آن دارای هیچ گونه ارزش دینی نیست. برای پاسخ به این پرسش باید به سراغ منابع دینی یعنی قرآن و روایات برویم.

استفاده از مندور دیگران از منظر قرآن

گرچه بحث ما درباره حکم استفاده از مندور است، اما با سایر اموالی که در راه خدا داده می‌شود، اعم از آنچه پرداخت آن واجب است مانند زکات، خمس، قربانی و...، و یا آنچه پرداخت آن مستحب است مانند انفاقات و صدقات، از آن نظر که همه آنها در راه خداوند و بر پایه دستورات الهی پرداخت می‌شود و انتساب به خداوند پیدا می‌کند، تفاوتی ندارد. از این رو، شایسته است که حکم استفاده از آنچه را که در راه خدا داده می‌شود، از منظر قرآن بررسی کنیم.

الف) زکات: یکی از وظایف مالی مهمی که در قرآن بر آن تأکید شده است، زکات است. واژه زکات به همراه مشتقاتش، ۵۹ مرتبه در ۲۹ سوره و ۵۶ آیه قرآن به کار رفته است. در برخی آیات قرآن، پرداخت زکات همسنگ نماز^۱ دانسته شده است و کسانی که زکات نمی‌دهند، در ردیف کفار قلمداد شده‌اند.^۲ به رغم اهمیت پرداخت زکات و تأکید آیات متعدد بر پرداخت آن، در هیچ آیه‌ای به استفاده از زکات توصیه نشده است و حتی می‌توان گفت که قرآن با مشخص کردن مصارف آن^۳ به گونه‌ای تلویحی، افرادی را که توان تأمین نیازهای خود را دارند، از دریافت زکات بر حذر داشته است. به عبارت دیگر، با اینکه پرداخت زکات واجب است، اما نه تنها به استفاده از آن توصیه نشده است، بلکه دریافت و استفاده از آن برای افراد غیر نیازمند جایز نیست (طوسی، بی‌تا: ۲۴۳/۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۰/۹) و صرف زکات در موارد تعیین شده در آیه مجاز است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸/۸).

۱. این ویژگی در قالب عبارت «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» در ۸ آیه از قرآن تکرار شده است.

۲. «الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ» (فصلت / ۷).

۳. «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَمَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه / ۶۰).

ب) خمس: قرآن در آیه ۴۱ سوره انفال، وجوب پرداخت خمس و مصارف شش گانه آن را بیان می کند.^۱ اگرچه این آیه در هنگام اختلاف مسلمانان در مورد تقسیم غنائم جنگی نازل شد، اما فقیهان شیعه بر اساس روایات، واژه غنیمت را مختص غنیمت جنگی ندانسته و گستره آن را به هر گونه درآمد، سود و منفعتی سرایت می دهند. طبق فتوای مشهور فقیهان شیعه (شهرتی که نزدیک به اجماع است)، خمس ۶ سهم است که ۳ سهم آن که عبارت از سهم خدا، رسول و ذی القربی باشد، به عنوان سهم امام شناخته می شود و ۳ سهم دیگر به سادات یتیم، فقیر و در راه مانده اختصاص دارد. سهم امام در دوران غیبت امام زمان توسط مراجع تقلید به نیابت از ایشان در راه ترویج معارف اهل بیت (علیهم السلام) هزینه می گردد (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴: ۱۶/۱۷۸-۱۸۴). طبق نظر فقیهان، استفاده از خمس برای کسانی که مستحق هستند، جایز است و استفاده از آن نه تنها برای غیر مستحق جایز نیست، بلکه پرداخت بیش از نیاز سالانه به مستحق جایز نیست و اگر هم به وی پرداخت شود، گرفتن آن جایز نیست (موسوی خمینی، بی تا: ۱/۳۶۶). بنابراین، نه تنها فقیهان به گرفتن سهمین توصیه نمی کردند، بلکه آن گونه که نقل شده است، برخی فقیهان و عالمان از سهمین استفاده نمی کردند و نیازهای خود را از منابع دیگری تأمین می کردند و برخی دیگر در صورت نیاز، به حداقل بسنده می کردند (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱/۱۹۲).

ج) انفاق: در کاربرد رایج قرآن کریم و متون دینی، انفاق اصطلاحاً به اعطای مال یا چیزی دیگر در راه خدا به فقیران و دیگر راه‌های مورد نیاز گفته می شود (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۳: ۳/۳۲۳). قرآن کریم با واژگان و تعابیری دیگر نیز به این موضوع اشاره کرده است؛ مانند: صدقه یا صدقات (بقره/ ۲۶۴ و ۲۷۱؛ توبه/ ۷۱)؛ اعطاء،^۲ ایتاء،^۳ جهاد کردن با مال،^۴

۱. «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَاقُحِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انفال / ۴۱).

۲. «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ» (لیل / ۵).

۳. «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره / ۱۷۷).

۴. «انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (توبه / ۴۱).

قرض الحسنه دادن به خداوند،^۱ اطعام^۲ و رزق^۳. همه این موارد را می‌توان از مصادیق انفاق - به معنای عام آن- دانست. با توجه به مورد مصرف آن یعنی فقیران و نیازمندان، چنین به دست می‌آید که علت جواز استفاده از صدقات، ضرورت یعنی نیاز و فقر است،^۴ نه اینکه استفاده از این اموال، مورد توصیه یا مایه برکت و موجب به دست آوردن ثواب باشد. در همه آیاتی که درباره انفاق در راه خدا با واژه‌ها و عبارات گوناگون آمده است، دادن اموال و دارایی در راه خدا، به روشنی از فضائل و کارهای نیک دانسته شده است؛ اما در هیچ آیه‌ای به استفاده از این اموال توصیه نشده است.

د) قربانی: اسلام، سنت «قربانی» را که در عهد جاهلیت به نوعی متداول بود، نه تنها مورد نکوهش قرار نداد، بلکه با شرایط خاصی نسبت به آن ترغیب و تشویق کرد.^۵ نظر اسلام در مصرف گوشت‌های قربانی این است که مواد غذایی برای مسلمانان فراهم شود و مخصوصاً توسعه و گشایشی در زندگی تنگدستان اجتماع به وجود آید. لذا قرآن دستور می‌دهد که خودتان از قربانی بخورید و به دیگران (فقیران و نیازمندان) نیز بدهید.^۶ همچنین قرآن با رد باورهای خرافی درباره قربانی اعلام می‌کند که خداوند نیازمند به این‌ها نیست؛ بلکه تقوای شما یعنی حالت اخلاص و توجه به پروردگار که از شرایط اساسی عمل قربانی است، به خدا می‌رسد و خداوند از شما قبول می‌کند.^۷ از مجموع آیات قرآن درباره قربانی به روشنی به دست می‌آید که آنچه دارای اهمیت است، بریدن از تعلقات دنیوی و دل بستگی به مال است؛ اما جسم قربانی

۱. «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره / ۲۴۵).
۲. «أَوْ إِطْعَامٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ» (بلد / ۱۴).
۳. «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء / ۸).
۴. «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۷۳).
۵. «جَعَلَ اللَّهُ الْكَحْبَةَ النَّيْتِ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (مانده / ۹۷).
۶. «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (حج / ۳۶).
۷. «لَنْ يَبَالَ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا دِمَائِهَا وَلَكِنْ يَبَالُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتَكْبَرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَيَشِيرَ الْمُحْسِنِينَ» (حج / ۳۷).

با اهدای در راه خدا از ویژگی خاصی برخوردار نمی‌شود که قائل باشیم خوردن از آن فضیلت است.

ه) نذر: همان طور که پیش از این گفته شد، مهم‌ترین آیه درباره نذر، آیات سوره انسان است: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (انسان-۷/۹).

در شأن نزول این آیات گفته شده است که امیر مؤمنان و فاطمه زهرا و حسنین علیهم‌السلام نذر خود را مبنی بر سه روز روزه داشتن ادا کردند و جز با آب افطار نمودند و قلب آنان از خوف خداوند و قیامت مالا مال بود. آن‌ها غذای خود را در عین اینکه به آن نیازمند بودند و آن را دوست داشتند، به مسکین و یتیم و اسیر دادند: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾. این اطعام دارای دو ویژگی است که عبارت‌اند از: ایشار در هنگام نیاز شدید، و گستردگی آن که انواع نیازمندان را اعم از مسکین، یتیم و اسیر شامل می‌شود. به این ترتیب، عمل آن‌ها شبیه آن چیزی است که در آیه ﴿لَنْ تَسْأَلُوا الْيَتِيمَ حَتَّى تَنْفِقُوا مِمَّا حُبُّونَ﴾ (آل عمران/۹۲) آمده است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/۳۵۴).

از آیه فوق به خوبی استفاده می‌شود که آنچه مورد ستایش و تمجید است، عمل آن بزرگواران، یعنی اطعام محرومان و نیازمندان است: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾، اما استفاده از این اطعام ارزش شمرده نشده است؛ چرا که استفاده‌کنندگان از آن، افراد نیازمند و حتی اسیران بلاد شرک بوده‌اند (همان: ۲۵/۳۵۳). در جمع‌بندی نظر قرآن درباره آنچه در راه خدا داده شده - اعم از صدقات واجب و مستحب - باید گفت که قرآن تنها به پرداخت این اموال در راه خدا توصیه کرده و از کسانی که این اموال را در راه خدا داده‌اند، تمجید کرده است؛ اما نسبت به استفاده از این اموال توصیه نکرده و استفاده از آن‌ها را فضیلتی برای استفاده‌کنندگان نمی‌داند و تنها استفاده از آن اموال را برای نیازمندان مجاز می‌شمرد.

حکم استفاده از منذور دیگران در روایات

با بررسی روایات متعددی که در جوامع حدیثی درباره وظایف مالی واجب و مستحب مسلمانان از قبیل زکات، خمس، انفاق و صدقه، قربانی و نذر وارد شده است،

به روشنی به دست می‌آید که ضمن تأکید بر پرداخت این موارد، تمجید از پرداخت کنندگان و سرزنش کسانی که از این کار سر باز می‌زنند، هیچ روایتی درباره ترغیب به استفاده از این اموال و مستحب دانستن مصرف آن‌ها و یا متبرک بودن آن‌ها وارد نشده است؛ بلکه در بسیاری از روایات، شرط استفاده از خمس، زکات و...، نیاز و فقر بیان شده است.

حتی در روایاتی، فلسفه جایز نبودن زکات بر سادات، حفظ کرامت آن‌ها دانسته شده است:

«... وَإِنَّمَا جَعَلَ اللَّهُ هَذَا الْخُمْسَ خَاصَّةً لَهُمْ دُونَ مَسَاكِينِ النَّاسِ وَأَبْنَاءِ سَبِيلِهِمْ؛ عَوَضًا لَهُمْ مِنْ صَدَقَاتِ النَّاسِ؛ تَنْزِيهَاً مِنْ اللَّهِ لَهُمْ لِقَرَابَتِهِمْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ وَكَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَهُمْ عَنِ أَوْسَاحِ النَّاسِ. فَجَعَلَ لَهُمْ خَاصَّةً مِنْ عِنْدِهِ مَا يُغْنِيهِمْ بِهِ عَنْ أَنْ يُصَيِّرَهُمْ فِي مَوْضِعِ الدُّلِّ وَالْمَسْكَنَةِ، وَلَا بَأْسَ بِصَدَقَاتِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۱۹/۲).

از این روایت به دست می‌آید که نه تنها استفاده از زکات - به رغم آنکه هم‌شأن نماز دانسته شده است - ارزش محسوب نمی‌شود و انتساب آن به خداوند، موجب ایجاد ویژگی همچون تبرک و... در آن نمی‌شود، بلکه استفاده از آن - که وسخ (چرک) مال مردم دانسته شده است - با کرامت انسانی ناسازگار است.

در ده‌ها روایت که در منابع حدیثی درباره نذر آمده است (همان: ۴۴۹/۱، ۵۱۳ و ۵۷۹/۷ و ۷۶۳/۱۴، ۷۷۰، ۷۹۰، ۷۹۱ و ۴۱۶/۱۵، ۴۴۱، ۶۸۷)، استفاده از نذری (منذور) تابع قصد و نیت نذرکننده (ناذر) است؛ اما در هیچ روایتی به استفاده از نذری ترغیب نشده و اموال مورد نذر متبرک شمرده نشده است.

یادکرد این نکته لازم است که هدف از مقایسه نذر با زکات، خمس، انفاق، قربانی و...، این نیست که بخواهیم با استفاده از قیاس، حکم استفاده از نذری را بیان کنیم؛ بلکه هدف آن است که روشن شود اگر فلسفه اشتیاق مردم به استفاده از نذری و متبرک دانستن آن، انتساب این مال (منذور) به خداوند و اهل بیت علیهم‌السلام است، همین فلسفه و ملاک در زکات، خمس و سایر انفاقات هم وجود دارد. اگر وجود این ملاک‌ها در زکات و خمس و سایر موارد نمی‌تواند باعث تبرک آن‌ها و استحباب استفاده از آن‌ها شود، این ملاک‌ها در نذری هم نمی‌تواند باعث تبرک یا استحباب آن شود.

دیدگاه فقیهان درباره حکم استفاده از منذور دیگران

با مروری بر دیدگاه‌ها و فتاوی فقیهان از زمان شیخ مفید تا زمان حاضر، هیچ فقیهی فتوا به استحباب یا رجحان شرعی استفاده از نذری دیگران نداده است. روشن است که اعمال عبادی، توقیفی هستند و هر گونه نظر درباره استحباب یا رجحان شرعی کاری، نیاز به دلیل شرعی دارد.

یادآوری لازم

یادکرد این نکته لازم است که آنچه در باره حکم شرعی استفاده از نذری دیگران گفته شد، منافاتی ندارد با اینکه اگر ناذر (نذرکننده) دعوت به استفاده از آن کرد، پذیرش دعوت وی از باب پذیرش دعوت مؤمن، مصداق حکم ثانویه باشد. قبول دعوت مؤمن آن قدر اهمیت دارد که به فتوای بیشتر فقیهان، قبول دعوت مؤمن در حال روزه مستحبی، شرعاً امری پسندیده است و خوردن غذا به دعوت برادر مؤمن هرچند روزه را باطل می‌کند، ولی روزه‌دار را از اجر و ثواب روزه محروم نمی‌سازد (طباطبایی بزدی، ۱۴۱۹: ۳/۶۶۰). بنابراین، امکان دارد با توجه به شرایط و فضای اجتماعی، نپذیرفتن دعوت به استفاده از غذای نذری، نوعی بی‌اعتنایی به دعوت‌کننده و یا نمادهای دینی تلقی شود که در این صورت، رد این دعوت ناپسند است. اما این مطلب باعث نمی‌شود که استفاده از نذری را مستحب یا نذری را متبرک بدانیم و با حرص و ولع به دنبال استفاده از آن باشیم.

نتیجه‌گیری

ادله عدم استحباب استفاده از آنچه دیگران در راه خداوند نذر کرده‌اند، عبارت‌اند از:

- ۱- نبود هیچ نشانه‌ای در آیات، روایات و فتاوی فقیهان مبنی بر رجحان شرعی استفاده از آنچه به عنوان زکات، خمس، انفاق، قربانی، وقف و یا نذر در راه خداوند داده می‌شود، برای اثبات مدعا کفایت می‌کند؛ زیرا احکام شرعی توقیفی است، یعنی باید از جانب شارع بیان شود و انتساب هر حکمی به خداوند بدون دلیل، بدعت است.
- ۲- از اینکه در آیات و روایات، شرایط استفاده‌کنندگان از آنچه در راه خدا داده

می‌شود، مشخص شده است، به دست می‌آید که استفاده از این موارد تنها برای کسانی جایز است که واجد شرایط هستند و یا استحقاق دارند؛ اما بهره‌مندی از آنها برای کسانی که دارای شرایط نیستند، نه تنها دارای هیچ‌گونه رجحان شرعی نیست، بلکه اصلاً جایز نیست.

۳- همان‌طور که انتساب اموالی مانند زکات، خمس، قربانی و... به خداوند، موجب نمی‌شود که استفاده از این اموال فضیلت شمرده شود، انتساب مال نذری (مندور) به خداوند نمی‌تواند بر رجحان شرعی آن دلالت کند. به عبارت دیگر، ملازمه‌ای بین وجوب یا استحباب پرداخت مالی در راه خدا و وجوب یا استحباب استفاده از آن وجود ندارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۴. پاکتچی، احمد، محمدحسین شیرزاد و محمدحسن شیرزاد، «تحلیلی زبان‌شناختی - بین‌الادیانی از انگاره نذر در قرآن کریم»، دوفصلنامه کتاب‌قیم، سال نهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۵. همان‌ها، «چندمعنایی ماده "نذر" در قرآن کریم؛ تحلیلی زبان‌شناختی بر همگرایی ریشه‌ای میان "نذر" و "انذار"»، دوفصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۶. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم، الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۷. حاکم حسکانی نیشابوری، عبیدالله بن عبدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازلة فی اهل البيت (علیهم السلام)، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۸. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسة البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۹. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. دشتی، عبدالله، پرهیز از اندیشه‌های تکفیری (ترجمه تطهیر المناهج من التکفیر)، ترجمه کاظم حاتمی طبری، تهران، مشعر، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، کومش، ۱۳۷۳ ش.
۱۴. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. صادقی، حسین، میثم فتحی و علی شفیع، «جایگاه ندورات در فقرزادایی از جامعه اسلامی (مطالعه موردی: ایران ۱۳۸۵-۱۳۸۸)»، فصلنامه اقتصاد اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۵، بهار ۱۳۹۱ ش.
۱۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمد کاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی (المحشی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.

۱۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۰. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، چاپ سوم، تهران، المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ ق.
۲۱. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۲۴. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۲۶. مدرس تبریزی، محمدعلی، *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب*، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۹ ش.
۲۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۹. موسوی خمینی، سیدروح الله، *تحریر الوسیله*، قم، قدس محمدی، بی تا.
۳۰. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

بررسی و نقد

شبهه مخیر بودن مکلف قادر بین روزه و فدیة

با تأکید بر عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ»*

- مهدی عبادی^۱
- محمد مختاری^۲

چکیده

در آیه ۱۸۴ سوره بقره با توجه به عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ»، شبهه جواز روزه گرفتن یا طعام دادن به مساکین برای مکلف قادر مطرح شده است. برخی مدعی‌اند که کلمه «یطیقونه» به معنای کسانی است که توانایی روزه گرفتن دارند و خداوند حتی به افراد قادر نیز اجازه داده است که چنانچه تمایل به روزه گرفتن نداشتند، می‌توانند به جای آن مساکین را اطعام نمایند. آنان شاهد بر ادعای خویش را روایاتی قرار داده‌اند که معصومان علیهم‌السلام هر جا ماده «إطاقة» را به کار برده و معنای عجز و ناتوانی را اراده کرده‌اند، حرف نفی به همراه آن آورده‌اند. بر اساس یافته‌های این جستار که با استفاده از منابع

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۳.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود، شاهرود، ایران (نویسنده مسئول) (ebadi@shmu.ac.ir).
۲. دانش‌پژوه سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن، مدرسه تخصصی قرآن و عترت، حوزه علمیه خراسان (mohammad_6120@yahoo.com).

کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی - توصیفی به رشته تحریر درآمده است، درست است که «یطیقونه» معنای توانایی دارد، اما افزون بر قدرت، قید مشقت و سختی بیش از اندازه که موجب عسر و حرج می‌شود، در دل آن وجود دارد. تبیین معنای مشقت در کنار توانایی در «یطیقونه» با استفاده از تحلیل همان روایات و سیاق آیات ۱۸۳ و ۲۸۶ بقره امکان‌پذیر است. بنابراین همه کسانی که با دشواری فراوان، توانایی بر روزه گرفتن داشته باشند، معذور خواهند بود و روزه بر آنان واجب نیست.

واژگان کلیدی: روزه، مکلف قادر، یطیقونه، اطعام مسکین، مشقت.

مقدمه

یکی از احکام عبادی در شریعت اسلام، وجوب روزه گرفتن است. بر اساس منابع اسلامی، دستور روزه ماه رمضان در دوم شعبان (قمری، ۱۴۰۴: ۴۹۵) یا ۲۸ شعبان سال دوم هجری قمری، ۱۳ روز پس از تغییر قبله وضع شد (یعقوبی، ۱۳۴۱: ۲۴/۲). خداوند در آیات ۱۸۳ تا ۱۸۵ سوره بقره، حکم وجوب روزه، زمان و مدت انجام این فریضه و همچنین برخی از شروط و استثنائات این حکم را بیان کرده است. در آیه ۱۸۴ سوره بقره پس از حکم وجوب روزه، عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ» آمده است که بیانگر یک استثناست. برخی ادعا کرده‌اند که این عبارت، روزه گرفتن را حتی برای افرادی که می‌توانند روزه بگیرند، اختیاری کرده است (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۲۱/۱).

پاسخ به سؤالات و شبهات قرآنی، از این منظر ضروری است که قرآن کریم تنها کتاب آسمانی دین مبین اسلام و معجزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد و چنانچه فهم درستی از آیات آن حاصل نشود، زمینه‌ساز انحراف فکری و عملی و سست شدن پایه‌های اعتقادی مسلمانان خواهد بود.

در واقع، سؤال اصلی پژوهش حاضر آن است که باتوجه به عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ»، آیا می‌توان قائل به تخییر در روزه گرفتن و پرداخت فدیة به جای روزه برای همه مؤمنان شد؟ و سؤال فرعی عبارت است از اینکه آیا روایاتی که ادعا می‌شود مؤید معنای قدرت و توانایی در واژه «یطیقونه» هستند، امکان اثبات این تأیید را دارند؟

گفتارهای اصلی که در این نگارش به آن‌ها پرداخته شده است، عبارت‌اند از: بررسی تفسیری آیه ۱۸۳ سوره بقره که شامل بررسی لغوی واژگان اصلی و شأن نزول است، بیان اقوال و مصادیق در عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ»، تقریر کامل شبهه به همراه بیان روایات ادعایی و دلایل نقد آن.

پژوهش‌هایی به واژه‌شناسی کلمه «یطیقونه» (طیب‌حسینی، ۱۳۹۹) و «بازکاوی واژه طاق در آیه صوم» (مسعودی، ۱۳۹۱) پرداخته‌اند. همچنین در بحث نسخ آیه ۱۸۴، مقاله «من تاریخ التشریح: الآیة المنسوخة «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ»» (عبدالباقی، ۱۳۷۵) وجود دارد. اما پژوهشی که به صورت مجزا به تقریر کامل شبهه از جنبه روایات مذکور، تحلیل و نقد برداشت غیر دقیق از آن روایات و همچنین دلایل نقد این شبهه پرداخته باشد تا آنجا که نویسندگان فحص نموده‌اند، نگارش نشده است.

۱. کلیات

۱-۱. مفهوم‌شناسی واژگان

یکی از مهم‌ترین ارکان در فهم صحیح عبارات، واکاوی معانی اصیل واژگان است. تا هنگامی که پژوهشگر یا محقق علمی، مفهوم واضحی را از کلمات دریافت نکند، نمی‌تواند تحقیقات گسترده‌تری حول آن موضوع انجام داده و به نتایج قابل قبولی دست یابد. با توجه به اینکه ثقل بحث در آیه ۱۸۳ سوره بقره، بر واژه «یطیقونه» می‌باشد، تنها به بررسی لغوی و اصطلاحی این کلمه به صورت عمیق خواهیم پرداخت و در کنار آن، معنای لغوی «فدیه» نیز اجمالاً بیان می‌شود.

۱-۱-۱. «يُطِيقُونَهُ»

آنچه امید پاسخ‌گویی به حل این شبهه را زیاد می‌کند، واژه «یطیقونه» است. به گفته فراهیدی، به هر چیز دایره‌ای شکل که شیء دیگری را احاطه کند، «طوق» گفته شده، مانند سنگ آسیاب که محور را احاطه کرده است. «طائق» هر چیز، آن است که اطرافش را احاطه کرده است؛ از قبیل کوه یا تپه و جمع آن «اطواق» است و «طوق» مصدر است از «طاق» که اسم می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲/۵).

برخی این کلمه را جمع «طوق» می‌دانند و «طَوَّقْتَهُ الشَّيْءَ» یعنی آن چیز را طوق او قرار دادم. از تکلیف، به طوق تعبیر شده است و طوق هر چیز، آن چیزی است که دور آن را احاطه کرده است (مقری فیومی، بی‌تا: ۵۲۱).

«یطیقونه» فعل مضارع از باب افعال و از ماده «طوق» در اصل به معنای حلقه‌ای است که به گردن می‌اندازند و یا به طور طبیعی در گردن وجود دارد. مانند حلقه رنگین گردن بعضی از پرندگان. سپس به معنای باری بر دوش کسی تحمیل کردن که او را به رنج و مشقت بیندازد، به کار رفته است و «طاقة» اسم است به معنای آن مقدار کاری که انسان می‌تواند با مشقت انجام داده و به عجز رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۲).

۲-۱-۱. «فَدِيَةٌ»

اصل در این ماده عبارت است از: قرار دادن شیئی به عنوان عوض از شیء دیگر؛ یکسان است که این عوض مال باشد یا موضوعی خارجی. در واقع، کلمه «فدیه» به مفهوم بدل و جایگزین استعمال شده که در این آیه به معنای عوض مالی است که به جای روزه پرداخت می‌شود که همان طعام مسکین باشد و به طور کلی دادن مال یا شخصی برای آزادی اسیر، فدیة دادن مالی در برابر طلاق دادن زوجه و یا اعطای مال در رفع عقوبت. «فدیه» در قبال ترک واجب یا کفاره است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰ و ۱۹). قانون پرداخت فدیة، همانند تکلیف قضای روزه مریض و مسافر لازم است؛ زیرا عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ» تعبیری است که بیانگر وجوب تعیینی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۲).

۲-۱. شأن نزول

این آیه در مدینه بر پیامبر ﷺ نازل گردیده است. محمد بن مسلم از امام جعفر صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت کرده که این قسمت از آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ» هنگامی نازل شد که رسول خدا در ماه رمضان به «كُرَاعِ الغميم» واقع در ۱۷۰ میلی مدینه رفته بود و پس از به جای آوردن نماز صبح، آبی برای آشامیدن طلبید و دستور داد که همراهان نیز افطار نمایند. صحابه که همراه پیامبر بودند، گفتند: ای رسول خدا! اجازه فرمایید که روزه بگیریم. فرمود: هر کس روزه بگیرد، از عاصیان شمرده شود. محمد بن مسلم آنگاه اضافه نموده و گوید که پیامبر در مسافرت به هیچ وجه نه روزه واجب

می گرفت و نه روزه مستحب (حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۳۸۶/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۴/۱-۱۶۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۴۱/۲).

از مجاهد روایت شده است که این قسمت از آیه: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ درباره مولای قیس بن السائب نازل گردیده که روزه خود را شکست و بابت هر روز، مسکینی را اطعام نمود (سهیلی، ۱۴۱۲: ۳۶۰/۵؛ داودی، بی تا: ۳۰۶/۲).

۲. اقوال و مصادیق در مورد عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ»

۱-۲. قول به نسخ

گروهی از مفسران معتقدند که در ابتدا مسلمانان بین روزه و افطار مخیر بوده‌اند و این حکم با آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾ (بقره/۱۸۵) نسخ شده است. آیه ناسخ مطابق روایات وارده (بخاری، ۱۴۰۱: ۲۳۸/۲)، آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ می‌باشد؛ به طوری که پس از نزول آیه ۱۸۳ بقره و تعبیر «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ»، هر مسلمانی مخیر بود میان روزه گرفتن و فدیة دادن، یکی را انتخاب کند، تا زمانی که آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ نازل شد و آن را نسخ نمود (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۴۵۶/۱؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۱۸/۱). شاید علت پذیرش قول نسخ، برداشت معنای قدرت از واژه «یطیقونه» در آیه ۱۸۴ بقره باشد. بر این اساس، معنای آیه چنین می‌شود: کسانی که قدرت روزه گرفتن دارند، فدیة بدهند. این برداشت از آیه در تعارض با اجماع فقهاست؛ زیرا افرادی که می‌توانند روزه بگیرند و مریض و مسافر هم نیستند، فقط مکلف به گرفتن روزه بوده و نمی‌توانند فدیة بپردازند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۲؛ بغوی، ۱۴۲۳: ۱۵۱/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۵: ۲۴۹/۲).

در مقابل پذیرش قول نسخ، برخی از مفسران همچون فخرالدین رازی اعتقادی به منسوخ بودن آیه ندارند. از ادله‌ای که به آن‌ها برای بطلان قول به نسخ استفاده شده است می‌توان به قاعده «مخالفت با اصل» و «مخالفت با سیاق» اشاره کرد؛ زیرا اصل عدم نسخ است مطلقاً، مگر دلیلی برای نسخ پیدا شود و حکم به نسخ در صورت نبود دلیل، خلاف اصل و سیاق خواهد بود. همچنین طبق سیاق آیه که حکم مریض و

مسافر را بر «الذین یطیقونه» مقدم کرده، بطلان قول نسخ روشن است؛ چرا که حکم اختیار همه مکلفان میان روزه یا فدیة، نسبت به حکم قضای روزه برای مریض و مسافر عام محسوب شده و ذکر حکم خاص قبل از عام در این سیاق وجهی ندارد (رشید رضا، بی تا: ۱۵۷/۲).

فخر رازی در بیان بطلان قول به نسخ می گوید:

قائلان به منسوخ بودن آیه عقیده دارند که ناسخ این آیه، آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ است، در حالی که چنین نیست؛ زیرا خداوند متعال در پایان این آیه فرموده است: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره/ ۱۸۵) و اگر این آیه ناسخ می بود، فراز ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ در ادامه آن نمی آمد؛ چرا که در این صورت، وجوب تخییری روزه برداشته شده و حکم شدیدتر شده است. در واقع، حکم ساده برداشته شده و عسر و سختی ثابت گردیده است، پس چگونه سزاوار بود که در ادامه بگوید: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (فخرالدین رازی، ۱۴۱۵: ۲۴۹/۲).

۲-۲. در تقدیر گرفتن «لا»

برخی گفته اند: در این آیه قبل از «یطیقونه» حرف «لا» حذف شده است و مراد این است که کسانی که طاقت نمی آورند، به جای روزه به مسکین طعام دهند (زرکشی، ۱۳۷۶: ۲۱۵/۳؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۴۶۲/۲؛ کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۳۸/۱؛ ابن عطیة اندلسی، ۱۳۹۵: ۴۳/۲). در استعمالات قرآنی یا اشعار نیز مواردی وجود دارد که حرف «لا» حذف شده است؛ برای مثال، برادران یوسف گفتند: ﴿تَاللَّهِ تَفْتَوُ تَذَكُّرُ يُوسُفَ﴾ (یوسف/ ۸۵)، «لا تفتاً» یا «ما تفتاً» به معنای «لا یزال» است. برادران یوسف قسم خوردند که تو همیشه به یاد یوسف هستی.

در پاسخ می گوئیم: اولاً در تقدیر گرفتن حرف، خلاف اصل بوده و اولویت با عدم تقدیر - در فرض نبود قرینه - است. ثانیاً معنای صحیح «یطیقونه» کسانی هستند که روزه برای آن‌ها «طاقت فرسا» است. کسی که حرف «لا» را در تقدیر می گیرد، تصور کرده که «یطیقونه» به معنای کسانی است که توانایی دارند، از طرفی نیز ملاحظه کرده که توانایی، نشانه وجوب روزه است، پس ناچار شده که بگوید لفظ «لا» در تقدیر

است. در حالی که واژه یادشده، توانایی خاص است که با مشقت، رنج و هزینه کردن آنچه در توان دارد، همراه است. این گروه افطار می‌کنند، ولی کفاره می‌دهند. در این صورت، تقدیر لفظ «لا» غلط خواهد بود (سبحانی، ۱۳۹۹: ۳۴۹).

۳-۲. مصادیق «الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ»

در باب اینکه مراد از «الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» چه کسانی هستند، نیز اختلاف نظر است.

۱- برخی از علمای اهل سنت آن را تبیینی برای مسافر و مریض می‌دانند (صابونی، ۱۴۲۱: ۱۰۸/۱).

۲- در ابتدا، حکم جواز روزه و فدیة مختص زن حامله و شیرده بود. سپس این حکم با آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...» نسخ گردید که این گروه هم باید روزه بگیرند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۰۷/۱-۳۰۸؛ سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۲۰۳/۱).

۳- افرادی که از ابتدا توانایی داشتند و سپس عاجز شدند (طوسی، بی‌تا: ۱۱۸/۲-۱۱۹).

۴- حکم سالخوردگان را بیان می‌کند که اگر روزه گرفتن برایشان مشقت داشت، فدیة دهند و اگر خواستند یکی را برگزینند، روزه گرفتن اولی است (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۸۵/۱؛ بغوی، ۱۴۲۳: ۲۱۵/۱).

۵- «یطیقونه» کسانی هستند که ضمن توانایی، میان روزه و اطعام مسکین مختارند؛ یعنی: «الَّذِينَ يُطِيقُونَ الصَّوْمَ فَلَهُمْ جَوَازٌ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْإِطْعَامِ» (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۲۱/۱).

۶- دختران ضعیف که تازه بالغ شده‌اند (قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۳۳۵/۱).

۷- در تفسیر لاهیجی آمده که مراد از «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» افرادی هستند که در گذشته توانایی بر روزه داشتند و اکنون به علت پیری، مرض تشنگی یا... به زحمت قادر بر روزه گرفتن خواهند بود (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱۶۴/۱).

۸- «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ» مربوط به افرادی است که امیدی به خوب شدن از بیماری ندارند. همچنین شاغلان مشاغل سخت مانند کارگران معادن و... و مجرمانی که محکوم به مشاغل طاقت‌فرسا شده‌اند نیز شامل این حکم شده و می‌توانند عوض از روزه فدیة بپردازند (مراغی، بی‌تا: ۷۲/۲).

۹- عده‌ای که با رنج و زحمت می‌توانند روزه بگیرند، مانند پیران و یا نوجوانان که

خوف ضرر هم ندارند، اما روزه گرفتن برایشان بسیار دشوار بوده و با مشقت همراه است. این گروه اگر روزه نگرفتند، باید جایگزین و بدل از روزه، یک مد طعام به مسکین بدهند. به عقیده ما کسی که قدرت دارد، باید برای هر روز دو «مد» بدهد و چنانچه قدرت ندارد، یک «مد» کافی است (طبرسی، بی تا: ۲۰۳-۲۰۵؛ بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۰۷).

با توجه به اقوال مطرح شده در زمینه مصادیق ﴿الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾، آنچه صحیح به نظر می‌رسد آن است که در این زمینه، حکم متوجه افرادی است که با زحمت و مشقت زیاد می‌توانند روزه بگیرند. طبق این بیان، سالخوردگان، زنان باردار یا شیرده که با مشقت فراوان توان روزه دارند، دختران یا پسرانی که تازه به سن بلوغ رسیده‌اند یا کارگران مشاغل سخت که نمی‌توانند شغل خود را عوض کنند، با قید مشقت و سختی شدید، مصداق ﴿الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ خواهند بود.

۳. تفریر شبهه

یکی از شبهاتی که در سال‌های اخیر درباره روزه ماه مبارک رمضان در فضای مجازی مطرح شده و منشا قرآنی دارد، شبهه وجوب روزه ماه مبارک رمضان است. در تفریر آن گفته شده است: سردرگمی تفسیری ناشی از ابهام در درک ساختاری مجموعه سه آیه ۱۸۳ تا ۱۸۵ سوره بقره تا آنجا جلو رفته که فعل مثبت «یطیقونه» در آیه ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ...﴾ (بقره/ ۱۸۴) توسط مفسران به طور سلیقه‌ای و کاملاً وارونه، فعل منفی فرض شده است و معنای جمله را کاملاً تغییر داده‌اند. در این آیه گفته شده است که هر کس توانایی دارد، به عنوان «فدیه» جایگزین روزه به مسکین طعام دهد؛ اما مفسران با منفی کردن این فعل مثبت، چنین تفسیر کرده‌اند: هر کس توانایی روزه گرفتن ندارد، به عنوان کفاره به مسکین طعام دهد (سلیم، <<http://www.booyebaran.ir/?p=23085>>)

اینان در کنار اصل این مدعا، برخی روایات را که در آن‌ها ائمه علیهم‌السلام هنگام اراده معنای عدم توانایی، بر سر ماده «إطاقة» حرف نفی آورده‌اند، مستمسک ادعای خویش قرار داده و گفته‌اند: اگر مراد خداوند از عبارت ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ کسانی بود که

قدرت بر روزه نداشتند، باید مانند این روایات بر سر «یطیقونه» حرف نفی می‌آمد و حال که حرف نفی نیامده است؛ پس مراد خداوند دقیقاً افرادی است که توانایی بر روزه گرفتن دارند و همچنان مخیر میان روزه و اطعام هستند (همان).
در این بخش، تعدادی از این روایات را ذکر می‌کنیم:

روایت اول

رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

«از امت مسلمان نه چیز برداشته شده است: خطا، فراموشی، آنچه نمی‌دانند، آنچه تاب و توانش را ندارند (ما لا یطیقون)، آنچه از سر ناگزیری انجام می‌دهند (اضطرار)، کاری که به ستم بدان واداشته شوند (اکراه)، فال بد زدن و...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۶۳/۲).

روایت دوم

در حدیث دیگری با همین مضمون، به چهار امر مرفوع از امت اشاره شده که عبارت‌اند از: خطا، نسیان، اکراه و آنچه طاقت بر آن ندارند (ما لا یطیقون) (اشعری قمی، ۱۴۰۸: ۷۴؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۵۹/۱).

روایت سوم

از امام حسن علی‌شاید روایت شده است که ایشان ویژگی‌ها و فضایل اخلاقی یکی از دوستانش را بیان می‌کند تا آخر حدیث که می‌فرماید:
«... پس اگر توانستید، بر شما باد که مثل این اخلاق پسندیده را در خود ایجاد کنید. اگر نتوانستید (فإن لم تُطیقوها) همه آن را انجام دهید، پس بهره‌گیری از اندک بهتر از ترک همه آن است^۱ (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶: ۲۳۴؛ حسینی مرعشی نستری، ۱۳۹۶: ۲۲۰-۲۱۹/۱۱).

روایت چهارم

امام سجاد علی‌شاید در حدیثی خطاب به خداوند می‌فرماید:

۱. «... فإن لم تُطیقوها کُلُّها فَاخْذُ الْقَلِيلِ خَيْرٌ مِنْ تَرْكِ الْكَثِيرِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ».

«خداوند تو بندگانت را بیهوده و بی هدف رها ننمودی؛ بلکه ایشان را آفریدی تا تو را عبادت کنند و روزی‌شان دادی تا تو را سپاس گویند و بیش از توانشان بر آنها تکلیف نکردی...»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۰/۹۴).

روایت پنجم

معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در احادیثی، نسبت به افراطی‌گری در مسائل فرعی دینی هشدار داده‌اند؛ مانند آنچه از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است که فرمود:
«مبادا در دین تندروی کنید؛ چرا که خدا آن را آسان قرار داده است. پس از دین به قدری که توانش را دارید (ما تُطِيقُونَ) برگزید»^۲ (متقی هندی، ۱۴۱۳: ۳/۳۵).

همان‌طور که روشن است، امام عَلَيْهِ السَّلَامُ برای بیان معنای قدرت و توانایی، ماده «إِطَاقَة» را به صورت مثبت به کار برده است. بنابراین «یطيقونه» در آیه ۱۸۳ بقره نیز که به صورت مثبت به کار رفته است، باید به معنای قدرت باشد.

روایت ششم

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:

«خداوند گرامی‌تر از آن است که بر مردم کاری را بار کند که طاقتش را ندارند (ما لَا يُطِيقُونَهُ) و عزیزتر است از آنکه در سلطنتش چیزی اتفاق بیفتد که او نمی‌خواسته است»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۰/۱).

روایت هفتم

همچنین امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:

«مردم را درباره قدر سه گرایش است: یکی معتقد است که خداوند مردم را بر معاصی مجبور می‌کند؛ این شخص خدا را در داوری ظالم دانسته و کافر است.

۱. «سَيِّدِي أَسْأَلُكَ أَنْ تَجْعَلَنِي مِنَ الْمُوقِنِينَ خَيْرًا وَفَهَمًا، وَالْمُحِيطِينَ مَعْرِفَةً وَعِلْمًا، إِنَّكَ لَمْ تَنْزِلْ كُتُبَكَ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَمْ تُرْسِلْ رُسُلَكَ إِلَّا بِالصِّدْقِ، وَلَمْ تَتْرِكْ عِبَادَكَ هَمَلًا وَلَا سُدىً، وَلَمْ تَدْعَهُمْ بِغَيْرِ بَيَانٍ وَلَا هُدًى، وَلَمْ تَرْضَ مِنْهُمْ بِالْجَهَالَةِ وَالْإِضَاعَةِ، بَلْ خَلَقْتَهُمْ لِيُعْبُدُوكَ، وَرَزَقْتَهُمْ لِيُحْمَدُوكَ، وَدَلَلْتَهُمْ عَلَى وَحْدَانِيَّتِكَ لِيُؤْخَدُوكَ، وَلَمْ تُكَلِّفْهُمْ مِنَ الْأَمْرِ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَلَمْ تُخَاطِبْهُمْ بِمَا يَجْهَلُونَ، بَلْ هُمْ بِمَنْهَجِكَ عَالِمُونَ...».
۲. «إِنَّا كُمْ وَالنَّعْمَقُ فِي الدِّينِ! فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَهُ سَهْلًا، فَخُذُوا مِنْهُ مَا تُطِيقُونَ».
۳. «هَسَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَكْلِفَ النَّاسَ مَا لَا يُطِيقُونَهُ وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ».

دیگری معتقد است که کار به خود انسان‌ها وانهاد و تفویض شده است؛ این شخص هم خدا را در سلطنت خویش ضعیف دانسته و کافر است. اما سومی معتقد است که خداوند به بندگانش تنها کارهایی را تکلیف می‌کند که طاقتش را دارند (ما یطیقون) و هرگز کاری را بر آن‌ها بار نمی‌کند که طاقتش را نداشته باشند (ما لا یطیقون)؛ در عین حال این شخص چون کار نیکی انجام دهد، خدا را ستایش می‌کند»^۱ (همان: ۳۶۱/۱).

۴. بررسی و نقد شبهه

۴-۱. تبیین روایات

در برداشت از این دسته روایات به عنوان مؤید بر ادعای حکم تخییر میان روزه گرفتن و اطعام مسکین، بر خلاف دیدگاه همه فقها و مفسران قرآن و مخالف اجماع مسلمانان در وجوب روزه ماه رمضان، سوء برداشتهایی انجام گرفته که پاسخ به آن امری لازم است.

پس از ارزیابی و در مقام پاسخ به شبهه احتمالی که از احادیث مذکور -مانند حدیث رفع و...- ممکن است برداشت شود، می‌گوییم: طبق بیان رسول خدا ﷺ و امام صادق علیه السلام در حدیث رفع، آنچه توانایی بر آن نیست، از امت رفع نشده است؛ زیرا رفع تکلیفی که توانایی بر انجام آن نیست، جنبه امتنانی نداشته و لطفی محسوب نمی‌شود؛ چرا که خداوند هیچ‌گاه کسی را به آنچه توانایی ندارد، مکلف نمی‌کند و این امر نیازی به ذکر ندارد؛ ضمن اینکه اگر مراد مطلق قدرت بود، می‌توانست از ماده «قدر» و عبارت «ما لا یقدرون» استفاده شود. بنابراین چنانچه نیاز باشد تا مؤمنان برای انجام تکلیفی، مشقت فراوانی را نیز تحمل کنند، آن تکلیف از آنان رفع می‌شود. بنابراین مقصود از «ما لا یطیقون» که تکلیف از آن رفع شده، فعلی است که همراه با تحمل سختی فراوان انجام شود.

بنابراین مقصود از عبارت «الَّذِينَ يُطِيقُونَ» در آیه ۱۸۴ سوره بقره نیز همان کسانی

۱. «عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَرَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَفْوُضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَرَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يُطِيقُونَ وَلَمْ يَكْلِفْهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ وَإِذَا أَحْسَنَ حَمْدَ اللَّهِ وَإِذَا أَسَاءَ اسْتَعَفَّرَ اللَّهُ فَهَذَا مُسْلِمٌ بِاللَّهِ».

هستند که توانایی بر روزه گرفتن دارند، اما این توانایی به صورت مطلق نیست تا ادعای شبهه‌کنندگان ثابت شود، بلکه توانایی همراه با مشقت و سختی فراوان است. قید «مشقت زیاد» در کنار معنای توانایی در واژه «یُطِيقُونَهُ» از دو راه اثبات می‌شود:

۱- از سیاق آیه ۱۸۴: در همین آیه آمده است که مسافر یا مریض، در روزهای دیگر (بعد از سفر یا ایام سلامتی) روزه بگیرند؛ یعنی تکلیف بر روزه گرفتن همچنان استمرار دارد. پس چطور دیگرانی که هیچ‌گونه مریضی ندارند و توانایی مطلق دارند، مخیر میان روزه گرفتن و اطعام باشند؟ در واقع ﴿عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ به معنای افراد عاجز از روزه گرفتن نیست؛ چون افراد ناتوان تکلیفشان روشن بوده و مکلف نیستند. در مقابل، گروهی که به سختی توانایی انجام حکم را دارند، باید عوض تکلیف را که اطعام است، انجام دهند. در روایاتی که ذیل آیه ۱۸۴ سوره بقره نقل شده است، اهل بیت علیهم‌السلام مصادیق این افراد کم‌طاقت را بیان کرده‌اند^۱ (عیاشی، ۱۳۸۰: ۷۸/۱؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱۱۶/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۳۳/۲).

۲- آیه ۲۸۶ بقره: در این آیه، دعاهایی از زبان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مؤمنان نقل می‌شود؛ مانند: ﴿... رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾؛ یعنی خدایا آنچه بر ما دشوار است، بر ما تحمیل نکن. روشن است که ﴿مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ به معنای آنچه قدرت بر آن نداریم، نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت چنین دعایی لغو و مخالف حکمت خداوند است؛ چرا که خداوند هیچ‌گاه بندگانش را بر آنچه قدرت ندارند، تکلیف نمی‌کند؛ اما گاهی ممکن است مکلف به اموری شوند که با مشقت همراه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۲).

برخی می‌گویند که اگر قید مشقت را در معنای «یُطِيقُونَهُ» در نظر بگیریم، این عبارت شامل مریض و مسافر هم خواهد شد؛ چرا که مریض و مسافر نیز با تحمل مشقت، توانایی روزه گرفتن را دارند. در پاسخ می‌گوییم: شخص بیمار به خاطر مسئله ضروری بودن روزه برای جاننش، از این تکلیف در ایام بیماری معاف شده است که

۱. روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه‌السلام: «سالخورده و کسی که عطش آزارش می‌دهد»؛ روایت ابویصیر از امام صادق علیه‌السلام: «بیماران و سالخوردگانی که نمی‌توانند روزه بگیرند»؛ روایت ابن بکیر عن امام صادق علیه‌السلام که حضرت درباره سخن خداوند تبارک‌وتعالی: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ فرمود: «علی‌الذین کانوا یطیقون الصوم ثم أصابهم کبر أو عطاش أو شبه ذلك فعلیهم لکل یوم مدّ».

ارتباطی با مشقت ندارد و اما مسافر نیز به خاطر لطف و تسهیلی بر او، در ایام سفر نباید روزه بگیرد و قضای آن را بعداً به جا می‌آورد (عیسی، ۱۳۷۷: ۸۰۳).

به طور کلی، آیات پیرامون روزه (بقره/ ۱۸۳-۱۸۵) حکم ۳ دسته را تبیین می‌کند:

- ۱- افراد قادری که توانایی روزه گرفتن دارند که باید روزه بگیرند.
 - ۲- گروهی که دچار بیماری بوده یا در مسافرت هستند که باید قضای هر روز را در ایام غیر بیماری و سفر به جا آورند.
 - ۳- عده‌ای که با رنج و زحمت می‌توانند روزه بگیرند، مانند پیران یا نوجوانانی که خوف ضرر ندارند، اما روزه گرفتن برایشان بسیار دشوار بوده و با مشقت همراه است. این گروه اگر روزه نگرفتند، باید جایگزین و بدل از روزه، یک مد طعام به مسکین بدهند.
- دسته چهارمی نیز وجود دارند که شامل افراد عاجزی هستند که اصلاً توان روزه گرفتن ندارند، اما آیه متعرض آنها نشده است. اینان ظاهراً نه مکلف به روزه هستند و نه مکلف به غذا دادن به نیازمند.

۲-۴. معنای قرآنی «یُطِيقُونَهُ»

واژه «طاقت» و مشتقات آن در چهار آیه از قرآن کریم به کار رفته است:

- «به زودی آنچه که به آن بخل ورزیده‌اند، روز قیامت طوق گردنشان می‌شود»^۱ (آل عمران/ ۱۸۰).
 - «و بر آنان که روزه گرفتن طاقت‌فرساست، طعام دادن به یک نیازمند کفاره آن است»^۲ (بقره/ ۱۸۴).
 - «گفتند: امروز ما را یاری مقابله با جالوت و سپاهیان‌ش نیست»^۳ (بقره/ ۲۴۹).
 - «پروردگارا آنچه تاب آن را نداریم، بر ما تحمیل مکن»^۴ (بقره/ ۲۸۶).
- غیر از آیه ۱۸۴ بقره، در معانی آیات دیگر ابهامی وجود ندارد. گروهی حرف همزه

۱. «سَيَطُوفُونَ مَا حَلُّوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...»

۲. «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ...»

۳. «قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ...»

۴. «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...»

در واژه «إطاقة» را همزه سلب می‌دانند و «إطاقة» را «ناتوانی» معنا کرده‌اند. بنابراین پرداخت فدیة فقط برای افرادی است که قدرت روزه گرفتن ندارند (حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۹۰/۱).

دسته‌ای از مفسران با تبیین کلمه «طاق» به قدرت توأم با رنج و زحمت بسیار، مصداق «یُطِيقُونَهُ» را روزه همراه با سختی دانسته‌اند (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۴۵۶/۱). برخی دیگر مفهوم آن را توسعه داده‌اند که شامل حامل، مرضع و شاغلان کارهای سخت و سنگین نیز می‌شود (رشید رضا، بی‌تا: ۱۵۷/۲).

جمله «یُطِيقُونَهُ» در اینجا با توجه به اینکه ضمیر آخر آن به روزه برمی‌گردد، مفهومی است که برای انجام روزه، نهایت توانایی خود را باید به کار برند، یعنی شدیداً به زحمت بیفتند و این در مورد پیران و بیماران غیر قابل علاج می‌باشد. بنابراین آن‌ها از حکم روزه معاف‌اند و تنها به جای آن فدیة می‌پردازند - ولی بیمارانی که بهبودی می‌یابند، موظف‌اند که قضای روزه را بگیرند - (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۸).

علامه طباطبایی در تفسیر فراز ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ در آیه ۱۸۴ سوره بقره می‌فرماید:

«واژه «یُطِيقُونَهُ» از مصدر «إطاقة» است و این واژه در مفهوم به کار بستن تمامی قدرت در عمل استعمال شده است. لازمه این برداشت آن است که اکثر نیروی انسان در انجام فعلی مصرف شود که موجب تحمل سختی فراوان خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۷/۲).

۴-۳. سیاق آیات ۱۸۳ تا ۱۸۵ بقره

مطابق سیاق، آیه اول در مورد کسانی است که روزه بر آن‌ها ادائاً یا قضائاً واجب است. سپس در مقابل این دسته، معذورین را ذکر می‌کند. ابتدا حکم کسانی را بیان می‌کند که از نظر اداء معذورند، که باید در ایام دیگری روزه را بگیرند. در ادامه بیان افراد، ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ ذکر شده است، که نه مانند اشخاص سالم هستند که اداء روزه برایشان بدون تحمل سختی فراوان است و نه مانند مریض و مسافر هستند که از اداء معذورند، ولی در قضا مشکلی ندارند. از سیاق، قید معذوریت استفاده می‌شود. لذا گروه سوم، عذری مانند مشقت زیاد دارند که با قدرت بر انجام عمل همراه است.

مطابق مباحث ادبیاتی نیز این سه آیه باید با هم نازل شده باشند؛ زیرا واژه «أَيَّامًا» در ابتدای آیه ۱۸۴، ظرف بوده که متعلق به کلمه «صیام» در آیه ۱۸۳ است. همچنین جمله «شَهْرُ رَمَازَانَ» در آیه ۱۸۵، یا خبر است برای ضمیری محذوف که به «أَيَّامًا» برمی گردد و یا مبتدا برای خبر محذوف است و تقدیرش «شَهْرُ رَمَازَانَ هُوَ الَّذِي كُتِبَ عَلَيْكُمْ صِيَامُهُ» است و یا بدل از کلمه صیام در جمله «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ» در آیه ۱۸۳ است. بنابراین جمله «شَهْرُ رَمَازَانَ» توضیحی است برای جمله «أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ»، ایام معدوده‌ای که روزه در آن‌ها واجب شده است (همان: ۳/۲).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید: گفتار این سه آیه به منزله زمینه‌چینی است برای قسمت دیگر آن؛ یعنی دو آیه اول به منزله مقدمه است برای آیه سوم؛ چون در آیه سوم تکلیفی واجب می‌شود که صاحب کلام اطمینان ندارد از اینکه شنونده از اطاعت آن سربچی نکند. برای اینکه تکلیف نامبرده تکلیفی است که بالطبع برای مخاطب، شاق و سنگین است و به این منظور، دو آیه اول از جملاتی ترکیب شده‌اند که هیچ یک از آن‌ها از هدایت ذهن مخاطب به تشریح روزه رمضان خالی نیست. اگر خواننده در آیات سه‌گانه مورد بحث دقت کند، خواهد دید که هر سه، یک غرض را دنبال می‌کنند. آنگاه اگر این کلام واحد و پیوسته را با نظریاتی همچون نسخ یا برداشت معنای توانایی از کلمه «یطبقونه» که برخی از مفسران هم بیان کردند، تطبیق دهد، خواهد دید که دیگر آن سیاق پیوسته را ندارد، جملاتش با یکدیگر متنافی است، یک جا می‌گوید: «روزه بر شما واجب شده»، در ادامه می‌گوید: «آن‌هایی که می‌توانند روزه بگیرند، می‌توانند افطار کرده به جای آن طعام دهند» و در آخر می‌گوید: «روزه بر همه شما واجب است» تا حکم آخر، نسخ حکم فدیة نسبت به خصوص قادران باشد و حکم فدیة نسبت به غیر قادران به حال خود باقی بماند، با اینکه در آیه شریفه بر پایه این تصویر، حکم غیر قادران اصلاً بیان نشده است (همان: ۴/۲).

با توجه به آنچه ذکر شد، آیات سه‌گانه به لحاظ ترکیبی کاملاً به هم مرتبط بوده و غرض واحدی را که همان وجوب روزه ماه رمضان است، دنبال می‌کنند. بنابراین دلیلی ندارد که در عبارت «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» خداوند جواز روزه گرفتن را برای افراد قادر اراده کرده باشد.

۴-۴. دستوراتی برای کاستن از سنگینی روزه

چنان که می‌دانیم، شروط واجب شدن روزه عبارت‌اند از: ۱- حضور در وطن، یعنی انسان در مسافرت نباشد؛ ۲- سلامتی؛ ۳- توانایی؛ پس اگر روزه گرفتن برای کسی مشقت زیاد داشته و طاقت فرسا باشد، مانند افراد سالمند، جایز است که به جای هر روز روزه گرفتن، یک فقیر گرسنه را سیر کند و بهتر است که بیشتر از آن طعام بدهد (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۲۲۱/۲-۲۲۳).

بر این اساس، روزه ماه رمضان بر چندین گروه واجب نیست و در شرایطی حرام است. افزون بر عنوان‌های سفر، بیماری، زیان جسمی، بارداری و شیر دادن که با شرایطی، مانع وجوب روزه هستند، افرادی که روزه برای آنان دشوار و مشقت‌بار باشد، معذور خواهند بود و روزه بر آنان واجب نیست. این حکمی است که نه تنها در چندین حدیث آمده و همه فقها بر آن اتفاق نظر دارند (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۷/۱۴۴)، بلکه قرآن کریم نیز با ملاکی کلی آن را ذکر کرده است و پس از اعلام حکم وجوب روزه ماه رمضان و اینکه بیماران و مسافران باید در وقتی دیگر قضا کنند، به کسانی اشاره کرده که روزه‌داری برای آنان نوعاً طاقت‌فرساست و خاطرنشان کرده که آنان به جای روزه گرفتن، باید به افراد تنگدست غذا به عنوان کفاره بدهند. در چند حدیث، مقصود از این افراد سالمندان و کسانی شمرده شده‌اند که نمی‌توانند روزه بگیرند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۲۰۹/۱۰-۲۱۴) و فقها عدم توانایی را به دشواری و مشقت گسترش داده‌اند.

این افراد همان گونه که در آیه یادشده آمده و در احادیث به صورت روشن تصریح شده است، برای هر روزی که از ماه رمضان روزه نمی‌گیرند، باید به اندازه یک وعده غذا - که یک مد حدود ۷۵۰ گرم است - به افراد تنگدست بدهند، به ویژه اگر ناتوان از روزه‌داری نباشند و روزه گرفتن برای آنان دشوار باشد (کلینی، ۱۳۶۵: ۷/۵۱۶).

هدف دین، رشد و سعادت مردم است و خداوند نمی‌خواهد با دستورات سخت و طاقت‌فرسا، افراد را از دین بیزار نماید. معیار خداوند در جعل احکام، مصالح انسان‌هاست. جمله «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره/ ۱۸۵) نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری احکام در صورت عارض شدن عسر و حرج است. لذا در هر تکلیفی، شرایط و حالات مکلفان را کاملاً در نظر گرفته تا اکثر مردم آن را بپذیرند و برای دستور روزه،

زمینه‌سازی فراوانی شده که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

- ۱- اینکه خداوند مردم را با عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ مخاطب قرار داده است، نشان‌دهنده احترام و ارزش گذاشتن برای افراد است.
- ۲- خداوند با بیان اینکه روزه بر امت‌های پیشین واجب بوده است، قصد تفهیم این مطلب را دارد که روزه وظیفه دشوار و برنامه غیر قابل تحمّل نبوده و خداوند تنها آن را برای امت اسلام واجب نکرده است.
- ۳- استثنائات مذکور در آیه شریفه (بیماران، مسافران، کم‌طاقان)، بیانگر توجه دین به احوالات، شرایط مکانی و زمانی افراد است.
- ۴- تعظیم ماه رمضان به عنوان ماهی که قرآن در آن نازل شده و مسلمانان در این ماه مبارک موظف به روزه‌داری شده‌اند.
- ۵- یکی از مواردی که بسیار در زمینه‌سازی پذیرش دستور روزه مهم می‌باشد، بیان فواید روزه‌داری است. کسب مقام تقوا و شکرگزاری پروردگار، همچنین درک حال گرسنگان و ترغیب مؤمنان به انفاق، از مهم‌ترین فواید روزه‌داری است (مغنیه، ۱۳۷۸: ۵۰۳/۱).

۵. مفاهیم سه‌گانه یطیقونه در تراجم

خلاصه بررسی‌های به عمل آمده در ترجمه‌ها این است که از «یطیقونه» سه مفهوم برداشت شده است:

مفهوم اول

کسانی که قدرت، توانایی و طاقت روزه گرفتن دارند، که در این معنا «لا» در تقدیر گرفته شده است؛ آن‌چنان که عده‌ای با توجه به این معنا، آیه را ترجمه کرده‌اند، مانند ترجمه‌های *روان جاوید*، *روض الجنان*، شعرانی، طبری، دهلوی، *کشف الاسرار*، و از ترجمه‌های انگلیسی: پیکتال، سرور، آربری.

مفهوم دوم

کسانی که قدرت و توانایی بر روزه ندارند؛ زیرا تکلیف بر کسانی که قادر به روزه

نیستند، جایز نیست و روزه از اینان ساقط است؛ آن‌چنان که برخی در ترجمه، فعل «يُطِيقُونَهُ» را به معنای کسانی که توانایی ندارند، ترجمه کرده‌اند، مانند ترجمه‌های آدینه‌وند، آیتی، پاینده، پورجوادی، تفسیر کاشف، تفسیر المیزان، جوامع الجامع، حجتی، صلواتی، کاویانپور، مخزن العرفان، معزی، تفسیر نور خرم‌دل، ریاعی، مرکز طبع و نشر قرآن، و از ترجمه‌های انگلیسی: شاکر.

مفهوم سوم

کسانی که روزه گرفتن برایشان طاقت فرساست و باید تمام توان، طاقت و قدرتش را به کار گیرند و این امر با رنج و مشقت فراوان همراه می‌باشد، مانند ترجمه‌های مکارم شیرازی، رضایی اصفهانی، انصاریان، صفوی، سراج و... .

نتیجه‌گیری

بنابراین آیه شریفه، حکم کسانی را که قدرت بر روزه گرفتن دارند، بیان نمی‌کند؛ زیرا «طاقت» به معنای مطلق قدرت نیست و مستلزم قائل شدن به نسخ یا در تقدیر گرفتن فعل «کانوا» می‌باشد که صحیح نیست. همچنین حکم کسانی را که توانایی ندارند نیز بیان نمی‌کند؛ زیرا مستلزم در تقدیر گرفتن حرف «لا» می‌باشد که مخالف ظاهر است.

قید «مشقت زیاد» در کنار معنای توانایی در واژه «يُطِيقُونَهُ»، از دو راه اثبات می‌شود:

۱- از سیاق آیه ۱۸۴ که برای مسافر و مریض تنها وجوب قضا را در ایام دیگر معین می‌کند. بنابراین افراد قادر یقیناً مشمول حکم روزه خواهند بود.

۲- آیه ۲۸۶ بقره که در این آیه از زبان پیامبر ﷺ و مؤمنان دعاهایی نقل می‌شود؛ مانند: ﴿... رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾. «ما لا طاقة لنا» به معنای آنچه قدرت بر آن نداریم، نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت چنین دعایی لغو و مخالف حکمت خداوند است؛ چرا که خداوند هیچ‌گاه بندگانش را بر آنچه قدرت ندارند، تکلیف نمی‌کند. با توجه به آنچه ذکر شد، آیات سه‌گانه به لحاظ ترکیبی کاملاً به هم مرتبط بوده و

غرض واحدی را که همان وجوب روزه ماه رمضان است، دنبال می‌کنند. بنابراین دلیلی ندارد که در عبارت ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ خداوند جواز روزه گرفتن را برای افراد قادر اراده کرده باشد؛ بلکه برعکس، قرآن کریم پس از اعلام حکم وجوب روزه ماه رمضان و اینکه بیمار و مسافر باید در وقتی دیگر قضا کند، به کسانی اشاره کرده که روزه‌داری برای آنان نوعاً طاققت‌فرساست و خاطر نشان کرده که آنان به جای روزه باید به افراد تنگدست غذا به عنوان کفاره بدهند. در چند حدیث، مقصود از این افراد بیان گردیده و به ذکر مصادیق ایشان پرداخته شده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسير القرآن العظيم مستنداً عن الرسول ﷺ و الصحابة و التابعين (تفسير ابن ابی حاتم الرازی المسمى بالتفسير بالمأثور)، چاپ سوم، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
۲. ابن شعبه حُرّانی، ابو محمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تصحيح علی اکبر غفاری، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۶ ق.
۳. ابن عطية اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز فی تفسير الكتاب العزيز، بی‌جا، المجلس العلمي بفس، ۱۳۹۵ ق.
۴. اشعری قمی، ابو جعفر احمد بن محمد بن عیسی، کتاب النوادر، قم، مدرسة الامام المهدي ﷺ، ۱۴۰۸ ق.
۵. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۶. بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود، تفسير البغوی (معالم التنزیل)، رياض، دار طيبة، ۱۴۲۳ ق.
۷. بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، اعجاز بیانی قرآن به ضمیمه شرح مسائل ابن ازرق، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۸. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. حسینی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. حسینی مرعشی تستری، سید نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۹۶ ق.
۱۳. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۴. خفاجی، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن عمر، حاشیه الشهاب المسماة عناية القاضی و كفاية الراضی علی تفسیر البیضاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. داودی، شمس‌الدین محمد بن علی بن احمد، طبقات المفسرین، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۱۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۱۸. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ ق.
۱۹. سبحانی، جعفر، قرآن، آفتابی که غروب ندارد، قم، مؤسسه امام صادق ﷺ، ۱۳۹۹ ش.
۲۰. سلیم، آرش، «روزه؛ سه روز یا سی روز؟»، <<http://www.booyebaran.ir/?p=23085>>.
۲۱. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. سهیلی، عبدالرحمن بن عبدالله، الروض الانف فی شرح السیره النبویه لابن هشام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تصحيح محمدباقر شریف‌زاده و محمدباقر بهودی، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ ش.

۲۴. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۲۵. صابونی، محمدعلی، صفوة التفاسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۲۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروه الوثقی فیما تمّم به البیوی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۲۹. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۱. طیب حسینی، سیدمحمد، «نقش واژه‌شناسی در حل شبهات قرآنی»؛ بررسی موردی واژه‌های «یطبقونه»، «تراث» و «صبی»، دوفصلنامه شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
۳۲. عبدالباقی، محمد فواد، «من تاریخ التشریح: الآیة المنسوخة ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾»، مجلة الأزهر، ج ۲۷، شماره ۹ (پیاپی ۱۵۲)، ۱ رمضان ۱۳۷۵ ق.
۳۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۵. عیسی، عبدالرحمن، «اصیام رمضان»، مجلة الأزهر، ج ۲۹، شماره ۹ (پیاپی ۱۷۱)، رمضان ۱۳۷۷ ق.
۳۶. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۳۷. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۳۸. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چاپ دوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ ش.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تصحیح سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۴۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۱. کاشانی، ملافتح‌الله بن شکرالله، تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تصحیح عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۸ ش.
۴۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۴۳. متقی هندی، علاء‌الدین علی بن حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳ ق.

۴۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۶. مسعودی، محمد مهدی، «بازکاوای واژه طاقت در آیه صوم»، دوفصلنامه آموزه های قرآنی، سال نهم، شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۴۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۸. مغنیه، محمدجواد، ترجمه تفسیر کاشف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴۹. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکریم للرافعی، بی جا، بی تا، بی نا، بی تا.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۵۱. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۵۲. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۵۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب اسحاق بن جعفر، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، ۱۳۴۱ ش.

نیابت در اعتکاف از زنده از منظر فقه مذاهب اسلامی*

□ ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی^۱

چکیده

از مسائل اختلافی در فقه مذاهب، مشروعیت نیابت‌پذیری در اعمال عبادی است. در میان عبادات، اعتکاف که مجموعه‌ای از چند عبادت است، یعنی روزه را هم به عنوان شرط صحت در خود دارد، مورد بحث نیابت قرار گرفته است. واجب بودن عبادت اعتکاف در فرض نذر، سبب شده است که بیشتر فقیهان در بحث نیابت از زنده، نگاهی تردیدآمیز داشته باشند. بنابراین لازم است که این مسئله مورد واکاوی قرار گیرد؛ چرا که مشهور فقیهان در چنین اعمالی مانند اعتکاف، به عدم مشروعیت نیابت از زندگان روی آورده‌اند. پرسش اساسی این پژوهش آن است که چه ادله‌ای می‌توان یافت تا به چنین نیابتی مشروعیت داده شود. به نظر می‌رسد به جهت مستحب بودن اصل اعتکاف، و اینکه نذر سبب نمی‌گردد که اصل اعتکاف واجب گردد، بلکه از باب عمل نمودن به نذر است که انجام این اعتکاف واجب شده است و نه اینکه اصل عمل اعتکاف از

استحباب به وجوب انقلاب پیدا کرده باشد و همچنین وجوب تبعی روزه در ضمن آن حتی در فرضی که نذر صورت گرفته باشد، می‌توان از منظر فقه امامیه به مشروعیت نیابت این عمل از سوی زندگان قائل شد، هرچند مذاهب اربعه بر عدم جواز اتفاق نظر دارند.

واژگان کلیدی: اعتکاف، اعتکاف نیابتی، فقه مذاهب، نیابت در عمل.

۱. مقدمه

عبادت به معنای خاص، عبادتی مانند نماز، روزه و اعتکاف است که برای صحت آن باید قصد قربت وجود داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۷/۱). اگر کسی نتواند اعتکاف را که عبادت به معنای خاص است، انجام دهد، آیا این عمل هنگام حیات فرد نیابت‌پذیر است و یا بازماندگانش پس از مرگ وی می‌توانند به جای او اعتکاف را قضا کنند و به کسی اجرت پرداخت کنند تا به جای میت اعتکاف به جای آورد. به دیگر سخن، در زمان حیات و یا پس از مرگ انسان، عبادتی مانند اعتکاف را که انجام نشده است، می‌توان به نیابت به جا آورد.

۲. پیشینه پژوهش

قدمای از فقیهان به بحث نیابت پرداخته و نیابت در عبادات مانند حج را مطرح کرده‌اند (ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶: ۱۴۷؛ شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۳۵۹/۲). همچنین نیابت در اعتکاف از زندگان و مردگان مورد بررسی قرار گرفته است (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۶۱/۲؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۳۹۱/۱). فقیهان اهل سنت نیز در کتاب‌های خود به بحث نیابت از میت در نماز پرداخته و آن را منتفی دانسته‌اند (شافعی، ۱۳۹۳: ۱۱۵/۲) و البته به صورت صریح در حج و زکات به نیابت‌پذیری باور دارند (سالم، بی‌تا: درس ۳/۱۵۲).

این پژوهش با طرح دیدگاه‌های فقیهان امامیه و اهل سنت، به گونه‌های نیابت در اعتکاف پرداخته و پس از طرح دیدگاه‌ها، مبانی فقهی آن‌ها را مورد کاوش و نقد قرار داده است.

۳. اعتكاف در لغت و اصطلاح

اعتكاف از ریشه «عكف» به معنای اقامت یا توقف و درنگ در جایی و ملازم آن مکان بودن، حبس و منع کردن نیز می‌آید (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۵۵/۹؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۱۰۳/۵؛ مطهری، بی‌تا: ۹۵/۲۰).^۱ همچنین به معنای روی آوردن به چیزی و مواظب آن بودن (جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۲۷۱/۶)^۲ و مداومت و ملازمت آمده است (مجلسی اول، ۱۴۱۴: ۶۸۳/۶).

اعتكاف در اصطلاح به معنای ماندن (حبس کردن خود) و گوشه‌نشینی در مسجد (محل مقدس) برای انجام عبادت به قصد قربت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۹). امام خمینی در تعریف اعتكاف می‌نویسد:

«اعتكاف، در مسجد ماندن به نیت عبادت است و قصد عبادت دیگر، در آن معتبر نیست» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۰۴/۱).

برخی گفته‌اند:

«اعتكاف فقط ماندن در مسجد است به قصد تعبد» (قرشی، ۱۴۱۲: ۳۰/۵).

اعتكاف آن است که انسان حداقل سه روز و دو شب میانه، در مسجد به قصد عبادت به سر ببرد، و بهتر آن است که افزون بر ماندن در مسجد، انجام عبادت دیگری مانند خواندن نماز و قرآن را نیز نیت کند (مجلسی اول، ۱۴۱۴: ۶۸۳/۶؛ سبحانی، ۱۴۲۹ الف: ۳۳۵) ضمن اینکه سه روز روزه می‌گیرد (مطهری، بی‌تا: ۹۵/۲۰) و از مسجد خارج نمی‌شود (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹: ۳۸۹/۸). در نتیجه، اعتكاف در مسجد ماندن است به قصد اینکه بندگی خدا کند. اگرچه اعتكاف در اصل شرع مستحب است، ولی

۱. خداوند می‌فرماید: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ... وَلَا تُبَايِعُوا رُؤُوسَهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ...﴾ (بقره / ۱۸۷): آمیزش جنسی با همسرانتان در شبِ روزهایی که روزه می‌گیرید، حلال است... و در حالی که در مساجد به اعتكاف پرداخته‌اید، با زنان آمیزش نکنید!

۲. خداوند می‌فرماید: ﴿وَجَاوِزْنَا بَيْنِي وَإِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (اعراف / ۱۳۸): ما بنی اسرائیل را [سالم] از دریا عبور دادیم؛ [ناگاه] در راه خود به گروهی رسیدند که اطراف بت‌هایشان با تواضع و خضوع گرد آمده بودند. [در این هنگام، بنی اسرائیل] به موسی گفتند: تو هم برای ما معبودی قرار ده، همان‌گونه که آن‌ها معبودان [و خدایانی] دارند! موسی گفت: شما جمعیتی جاهل و نادان هستید!

گاهی انجام آن به خاطر نذر، عهد، قسم، اجاره و مانند آن واجب می‌شود. هر زمانی که روزه گرفتن صحیح باشد، اعتکاف نیز صحیح است (مجلسی دوم، ۱۴۱۲: ۳۵۷).

۴. نایب و منوب عنه

به کسی که از سوی دیگری کاری را به جا آورد، «نایب» و عمل او را «نیابت» می‌نامند و فردی که به نیابت از وی کار انجام شود، «منوب عنه» نامیده می‌شود. به چنین عبادتی نیز عبادت نیابتی گفته می‌شود و چنانچه در برابر آن اجرت و دستمزد دریافت گردد، عبادت استیجاری نامیده می‌شود (شبیروی زنجانی، ۱۴۲۶: ۳۲۰). به اعتکافی که برای دیگری به جا آورده شود، اعتکاف نیابتی گفته می‌شود (فلاح‌زاده، بی‌تا: ۷/۴).

۵. نیابت از زندگان در اعتکاف نزد فقیهان امامیه

فقیهان، اعتکاف را به واجب و مندوب دسته‌بندی کرده‌اند. اعتکاف در اصل شرع مستحب است و بالعرض واجب می‌شود. اعتکاف واجب در صورتی است که فرد به نذر، عهد یا قسم بر خود واجب کرده یا به شرط در ضمن عقد یا به اجاره و مانند آن‌ها ملزم به آن شده باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۳۹/۲۲).

فقیهان اصل را بر این گرفته‌اند که هر کس باید خودش در انجام اعمال عبادی‌اش مباشرت داشته باشد؛ ولی در برخی جاها این اصل با استثنا روبه‌رو خواهد شد. حال آیا اعتکاف از موارد استثنا می‌باشد؛ یعنی جایز است به نیابت از دیگری به جا آورده شود؟ اعتکاف از منظری دیگر این گونه تقسیم می‌گردد: ۱- اعتکاف برای خود؛ ۲- اعتکاف برای دیگران. اعتکاف برای دیگران نیز یا به نیابت از زنده یا به نیابت از میت انجام می‌شود که در این پژوهش، به نیابت در اعتکاف از سوی زنده پرداخته می‌شود و بحث نیابت از مردگان به تحقیقی دیگر وانهاد می‌شود.

درباره اعتکاف به نیابت از زنده در میان فقیهان دو دیدگاه وجود دارد:

۱-۵. دیدگاه عدم جواز نیابت و ادله آن

درباره جایز نبودن نیابت از زنده در اعتکاف، برخی فقیهان با قیاس اعتکاف به

واجبات گفته‌اند همان‌گونه که فرد نمی‌تواند نماز واجب پدر زنده‌اش را بخواند، نمی‌تواند اعتکاف پدر در قید حیاتش را نیز به جای آورد. برای دیدگاه جایز نبودن اعتکاف نیابتی از زنده می‌توان با برداشت از سخنان فقیهان به ادله‌ای استناد کرد که عبارت‌اند از:

۱-۱-۵. روایت مرفوعه

یکی از ادله‌ای که برای عدم نیابت‌پذیری اعتکاف آورده شده است، این روایت مرفوعه است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«لا یصوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد» (زیلعی، ۱۴۱۸: ۲/۴۶۳)؛ هیچ کسی از طرف دیگری روزه نمی‌گیرد و هیچ کسی نیز از طرف دیگری نماز نمی‌خواند.

نماز و روزه از عبادات بدنی محض می‌باشند که قابل نیابت نیستند. این روایت اطلاق دارد و هم زمان حیات و هم زمان مرگ فرد را در بر می‌گیرد. اعتکاف نیز به جهت عبادت بدنی محض بودن، شبیه به روزه است و در نتیجه نمی‌توان اعتکاف را از طرف فرد زنده به جای آورد.

در پاسخ به استدلال به این روایت می‌توان گفت: نخست، این روایت از جهت سند ضعیف است؛ زیرا مرفوعه است که حجیت ندارد. افزون بر این، در منابع روایی شیعه نیامده است؛ در نتیجه از اعتبار برخوردار نمی‌باشد. دوم، از جهت دلالت نیز می‌توان گفت که این روایت تنها فرائض و واجبات را در بر می‌گیرد؛ زیرا نماز و روزه دو مصداق از فرائض هستند و نوافل و مستحبات را در بر نمی‌گیرد. در نتیجه، اعتکاف که یک امر مستحبی است، قابلیت نیابت از حی و زنده در آن وجود دارد. سوم، این روایت حکم اولیه را بیان می‌کند و چنانچه ناتوانی و عجز و عدم قدرت پیش بیاید و در نتیجه، قدرت بر عمل عبادی مانند اعتکاف وجود نداشته باشد، نیابت در اعتکاف از فرد زنده بی‌اشکال است.

۲-۱-۵. اصالت عدم نیابت‌پذیری در عبادات از طرف فرد زنده

برخی این مسئله را به واجبات قیاس کرده‌اند؛ یعنی همان‌گونه که در واجبات نیابت از زنده صحیح نیست، در مستحبات نیز نیابت صحیح نیست. دلیل این مطلب، عدم وجود

دلیل بر نیابت از سوی زندگان است (کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ۳۳۸). ضمن اینکه نیابت از حی در ممندوبات و مستحبات، دلالت بر عمومیت جواز نمی‌کند و باید به مورد دلیل اکتفا کرد (همو، ۱۴۲۰: ۷۷). همچنین، اصل در هر تکلیفی این است که خود شخص مباشرةً آن را انجام دهد و نایب گرفتن جایز نمی‌باشد، مگر اینکه دلیلی بر جواز وجود داشته باشد که چنین دلیلی وجود ندارد (أملی، ۱۳۸۴: ۱۱۷/۹). به دیگر سخن، عبادات به عبادات مالی و بدنی تقسیم می‌گردد. در عبادات بدنی مانند نماز و اعتکاف، قاعده این است که خود فرد در زمان حیاتش باید انجام دهد و دیگران نمی‌توانند از سوی وی وکالت یا نیابت داشته باشند (عاملی جبعی، ۱۳۷۴: ۲۶۰؛ کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ۳۳).

دلیل این مطلب آن است که خطاباتِ تعلق گرفته به تکالیف وجوبی و مستحبی، به خود مکلفان تعلق گرفته است و تا هنگامی که زنده هستند، خودشان باید انجام دهند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۳۹/۲۲).

با توجه به اینکه روایات در این باب، از مهم‌ترین ادله جواز نیابت در اعتکاف از فرد زنده به شمار می‌آیند که این روایات خواهند آمد، عمومی به وجود می‌آید و این اصالت عدم جواز با مشکل روبه‌رو می‌شود (طباطبایی حکیم، ۱۳۷۴: ۵۳۹/۸). همچنین باید گفت که نوبت به عمل به اصل نمی‌رسد. به فرض که اثبات چنین عمومی مشکل باشد، قدر متیقن اثبات جواز نیابت از حی در اعتکاف از میان عبادات است. ضمن اینکه این اصالت ادعاشده، با اصل جواز نیابت از حی در همه مستحبات که از سوی برخی از فقیهان ادعا شده است، در تعارض است (موسوی تبریزی، ۱۳۴۰: ۲۹۸) و با تعارض از حجیت می‌افتد.

۳-۱-۵. ارتکاز متشرعان

دلیل دیگری که برای عدم جواز نیابت از میت آورده شده است، ارتکاز و باور ذهنی متشرعان است که نیابت از زندگان در امور عبادی را جایز نمی‌دانند (سبحانی، ۱۴۲۹: ۵/۶۷). در اذهان عمومی، عدم جواز نیابت ارتکاز دارد؛ زیرا اصل بر انجام فعل عبادی به صورت مباشرتی توسط خود شخص است که به واسطه تسبیب تحقق نمی‌یابد و نیابت خلاف قاعده است و در موارد خلاف قاعده باید به مورد نص اکتفا

کرد؛ همان‌گونه که جواز نیابت از شخص زنده در مورد حج در نص وارد شده است و قیاس این مورد (روزه در اعتکاف به طواف در حج) باطل است (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۲۴؛ سبحانی، ۱۴۲۰: ۳۲۰/۲). به نظر می‌رسد این ارتکاز ادعا شده ثابت نیست و دلیلی بر وجود آن آورده نشده است. از سوی دیگر، برخی فقیهان نیز ادعا کرده‌اند که بالاترین دلیل بر جواز نیابت، سیره متشرعه است و همان سیره که در واجبات است در مستحبات نیز می‌باشد. بنابراین می‌توان اعتکاف نیابتی و استیجاری برای زندگان به جای آورد (مظاهری، ۹۵/۰۵/۳۱). ضمن اینکه ارتکاز، دلیل لبی است و ادله لفظی که خواهد آمد، جلوی قوت گرفتن این دلیل لبی را گرفته است.

۴-۱-۵. اجماع

یکی دیگر از ادله‌ای که بر صحیح نبودن نیابت از حی و زنده در همه مستحبات و مندوبات اقامه شده است، اجماع است که صاحب *مفتاح الکرامه* از محقق کرکی بازگو کرده است (حسینی عاملی، بی‌تا: ۹۵/۴) و وقتی چنین اجماعی در مستحبات شکل گرفته است، حتماً در واجبات نیز چنین اجماعی را می‌توان ادعا کرد. به نظر می‌رسد که این اجماع با تکیه بر مانند اصول و یا دیگر ادله است که در نتیجه مدرکی می‌باشد و قابل اعتنا نیست. ضمن اینکه فقیهان گفته‌اند اصل بر جواز نیابت از حی در واجبات است؛ زیرا در نظر عرف و عقلاً نیابت پذیرند (طباطبایی حکیم، ۱۳۷۴: ۳۶۴/۹). البته یادآوری این نکته بایسته است که فرض جواز نیابت در جایی است که انجام عمل توسط خود فرد به صورت مباشرتی امکان نداشته باشد و عذر وجود داشته باشد، که در این صورت نوبت به بحث نیابت می‌رسد؛ وگرنه بر اساس ادله اولیه اعمال، این خود فرد است که واجبات و مستحباتش را انجام می‌دهد.

۲-۵. دیدگاه جواز نیابت از زنده و ادله پیشنهادی

برخی فقیهان به جواز نیابت از زنده در مانند اعتکاف باور دارند و سخن کاشف الغطاء را درست نمی‌دانند و اعتکاف را عبادتی می‌دانند که روزه در آن تبعی است (نجفی، بی‌تا: ۱۶۳/۱۷). در نتیجه اقوی این است که نیابت از زنده جایز می‌باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱: ۶۶۸/۳). دلیل این مطلب ادله عامی است که بر مشروعیت نیابت از زندگان

دلالت می‌کند (طباطبایی حکیم، ۱۳۷۴: ۵۳۹/۸). البته برخی دیگر، تنها اعتکاف مندوب و مستحب را از فرد زنده قابل نیابت می‌دانند و در صحت اعتکاف نیابتی تفاوتی وجود ندارد بین اینکه این اعتکاف نیابتی، به صورت تبرعی انجام گرفته باشد و یا استیجار صورت گرفته باشد و یا اینکه در ضمن عقدی شرط شده باشد (زین‌الدین، ۱۴۱۳: ۱۱۳/۲؛ آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۱/۹).

در استفتایی پرسیده شده است که آیا اعتکاف به نیابت از میت و زنده صحیح می‌باشد؟ در پاسخ گفته شده است:

«شخص معتکف می‌تواند برای خودش یا به نیابت از دیگری [زنده باشد یا فوت کرده باشد] معتکف شود» (استفتاء از دفتر آیه‌الله مکارم شیرازی، ۲۵۶۴۳۹).

برخی دیگر از فقیهان مانند، خوانساری، امام خمینی، مرعشی، سیستانی، آقاضیاء عراقی، اراکی، شاهرودی، میلانی، بجنوردی، شریعتمداری، خویی، قمی و لنکرانی، در تعلیقات بر عروه، اگرچه به صحت اعتکاف به نیابت از زندگان باور ندارند، ولی معتقدند که نیابت از انسان زنده، بنا بر احتیاط اگر به قصد رجاء باشد، اشکالی ندارد (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ۳۵۴/۱۰). در این صورت، هر گاه نایب اعتکاف را به قصد امید به مطلوب بودن عمل نزد خداوند انجام دهد، مانعی ندارد. البته برخی روزه گرفتن در اعتکاف را مانند نماز برای طواف دانسته‌اند که به تبع عمل دیگر لازم می‌شود و همچنان که طواف و نماز آن به نیابت زندگان صحیح است، اعتکاف و روزه آن نیز صحیح است (فلاح‌زاده، بی‌تا: ۷/۴). علت اینکه انجام این اعتکاف به نیابت از زنده به قصد رجاء اشکالی ندارد، آن است که برای انجام فعل عبادی به صورت رجایی، احتمال مشروعیت داشتن واقعی کفایت می‌کند (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۲۴). یکی از دیگر مواردی که فقها بر جواز آن اتفاق نظر دارند و در دیدگاه‌های فقهی خود بیان کرده‌اند، این است که اگر فرد اعتکاف را برای خودش انجام دهد و پس از عمل، ثواب آن را به فرد زنده اهدا کند، این کار جایز است و اشکالی ندارد. در این صورت از شبهات وارده نیز خلاصی پیدا خواهد شد (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ۳۵۵/۱۰؛ صدر، ۱۴۳۰: ۵۱/۵). حال ممکن است که این فرض نیز مصداقی از نیابت به شمار آید؛ زیرا تسبیب بر سببیت متصل و نزدیک تنها صدق نمی‌کند، بلکه حتی سببیت دور را هم در بر می‌گیرد ولو

مانند لحمه ولاء، خویشاوندی و یا دوستی باشد (سند، ۱۴۳۱: ۷۹/۴). برای جواز نیابت اعتکاف از شخص زنده می‌توان به ادله‌ای استناد کرد:

۵-۲-۱. روایات

نخستین دلیل بر جواز اعتکاف به نیابت از زندگان روایات است:

۱. روایت مروان بن حکم

در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«چه چیزی مانع می‌شود که فرد به والدینش که زنده یا مرده هستند، نیکی نکند، به این صورت که به جای آنان نماز بخواند، صدقه دهد، حج انجام دهد و به جای آنان روزه بگیرد...»^۱ (مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۴۱۶/۸).

درباره سند، برخی بر این باورند که روایت یادشده ضعیف است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۵/۲۱؛ مجلسی دوم، ۱۴۱۰: ۳۱۳/۸۵)؛ زیرا محمد بن مروان که در سند آمده است، مردی بین بصری - از اصحاب امام باقر و امام صادق علیه السلام - و ذهلی - از اصحاب امام صادق علیه السلام - است و در مورد آن دو توثیقی وارد نشده است (سبحانی، ۱۴۲۰: ۳۲۵/۲). ضمن اینکه سند از ناحیه محمد بن علی نیز ضعیف است؛ زیرا وی صیرفی کوفی و ملقب به ابوسمینه است که به دروغ‌گویی و جعل متهم می‌باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۰۱/۱۶). حکم بن مسکین را نیز برخی از فقیهان تضعیف کردند (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۴۳۲/۸).

با این حال، برخی فقیهان ضعف روایت را نمی‌پذیرند؛ زیرا بر این باورند که محمد بن علی صیرفی (ابوسمینه) ثقة است و تضعیف ابن شاذان نسبت به این شخص مخدوش است، و اینکه گفته شده است مروان، مشترک بین افراد ثقة و ضعیف است، اگرچه درست است، ولی محمد بن مروان در این روایت، منصرف به افرادی است که ثقة هستند و آن‌هایی که مجهول هستند، در طبقات دیگر هستند و محمد بن مروانی که در

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مَسْكِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا يَمْنَعُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ أَنْ يَبْرَ وَالِدَيْهِ حَيِّينَ وَ مَيِّتِينَ، يُصَلِّيَ عَنْهُمَا وَيَصَدَّقَ عَنْهُمَا وَيَحُجَّ عَنْهُمَا وَيَصُومَ عَنْهُمَا، فَيَكُونُ الَّذِي صَنَعَ لَهُمَا وَلَهُ مِثْلُ ذَلِكَ، فَيَرِيدَ اللَّهُ تعالى بِرَّهٖ وَصَلَتِهِ خَيْرًا كَثِيرًا».

طبقه وی است و مجهول است، نیز نادر الروایه است (سند، ۱۴۳۱: ۸۰/۴). بنابراین سند این روایت قابل قبول است. به همین جهت است که برخی از شارحان روایات، این روایت را قوی دانسته‌اند (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۴۱۸/۹). از سوی دیگر، محمد بن مروان در این روایت، از این جهت نیز توثیق دارد که چند نفر از اصحاب اجماع از وی روایات فراوانی نقل کرده‌اند (مظاهری، ۹۵/۰۶/۱).

در جهت دلالت روایت می‌توان گفت که ظهور در نیابت دارد و این نیابت از عبارت «فیکون الذی صنع لهما» به روشنی دریافت می‌گردد. بنابراین اعتکاف که مستحب است، بنا بر روایت قابل نیابت از زنده است. تنها، اشکالی به دلالت شده است، مبنی بر اینکه نیابت از زنده در صورتی از این روایت برداشت می‌شود که ضمیر «عنهما» به والدیه برگردد تا هم صحت نیابت از مرد و هم صحت نیابت از زنده را شامل شود، در صورتی که این ضمیر در چنین رجوعی ظاهر نیست، بلکه محتمل است به کلمه «میتین» برگردد؛ زیرا مصادیق برّ به پدر و مادر زنده روشن است، و آنکه نیاز به یادآوری دارد، چون مصادیقش روشن نیست، پدر و مادر مرده فرد هستند که امام عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید نماز، روزه، صدقه و مانند آن می‌باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۴۰/۲۲). این مطلب نیز قابل نقد است؛ زیرا وقتی امام عَلَيْهِ السَّلَام دو فرض را مطرح می‌کند و سپس ضمیری می‌آورد، ظهور در این دارد که به هر دو فرض برگردد و برگرداندن ضمیر به یکی از دو فرض مطرح شده، خلاف قواعد ادبیات عرب است.

۲. روایت علی بن ابی حمزه

علی بن ابی حمزه روایت می‌کند:

«به امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام گفتم: نظر شما درباره انجام حج، نماز و صدقه به نیابت از زندگان و مردگان چیست؟ فرمود: به جای آنان صدقه دهید و نماز بخوانید» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۸/۸؛ مجلسی دوم، ۱۴۱۰: ۳۱۱/۸۵).

سند روایت به واسطه علی بن ابی حمزه ضعیف است. کوکبی نیز فرد مجهولی است

۱. «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ الْكُوكَبِيِّ فِي كِتَابِ الْمَسْكَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي إِبرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَام أَحْجُّ وَأَصَلِّي وَأَتَصَدَّقُ عَنِ الْأَخْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ مِنْ قَرَابَتِي وَأَصْحَابِي. قَالَ: نَعَمْ، تَصَدَّقُ عَنْهُ وَصَلَّ عَنْهُ، وَلَكَ أَجْرٌ بِصَلَّتِكَ إِثَاءَهُ».

و بنا بر اینکه طریق ابن طاووس به او نامشخص است، در نتیجه روایت در حکم مرسل است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۹/۳۴۰).

شیخ انصاری می‌نویسد:

«این روایت دلالت بر جایز بودن نیابت از زندگان در نماز می‌کند و اطلاق نماز، دلالت بر عمومیت رجحان نیابت از زندگان در هر فعل حسنی می‌کند و وقتی نیابت در نماز جایز باشد، دیگر چیزها نیز جایز می‌شود؛ زیرا در این باره، قول به فصل وجود ندارد. حتی روایاتی وجود دارد مبنی بر اینکه روزه‌ای که به واسطه نذر بر فرد واجب شده است، نایب گرفتن در آن جایز می‌باشد» (انصاری، ۱۴۱۴: ۲۱۲).

برخی دیگر از فقیهان نیز به دلالت این روایت بر جواز نیابت از زنده در واجبات و مستحبات در نماز و غیر آن از عبادات تصریح کرده‌اند (موسوی خلخالی، ۱۳۸۵: ۸۵۴)؛ ضمن اینکه نماز از غیر، ظهور در نیابت دارد و اهداء ثواب نمی‌باشد.

بنا بر نظر برخی فقیهان، این روایات اگرچه مطلق هستند و واجبات و مستحبات را در بر می‌گیرند، ولی بنا بر اجماع باید به غیر واجبات مقید گردند. بنابراین شاهدی بر نیابت از زندگان در نمازهای مستحبی است؛ همچنان که شیخ انصاری نیز همین برداشت را در رساله قضاء کرده است (طباطبایی حکیم، ۱۳۷۴: ۷/۱۱۰ و ۱۲/۱۳۴). بنابراین از این منظر، چون اصل اعتکاف مستحب است و بنا بر گفته فقیهان، از آنجا که لازم نیست روزه در ضمن اعتکاف برای اعتکاف باشد، بلکه صرف روزه گرفتن کفایت می‌کند، هر روزه‌ای که می‌خواهد باشد (آملی، ۱۳۸۴: ۹/۱۵۲)، پس در این اعتکاف مستحب، نیابت از زنده صحیح است و می‌توان آن را از سوی افراد زنده به جای آورد.

ممکن است گفته شود که این روایات به عنوان هدیه کردن ثواب اعمال است و ارتباطی به جواز نیابت ندارد. در پاسخ می‌توان گفت: ظاهر این روایات دلالت می‌کند بر اینکه انجام این کارها به عنوان نیابت بوده است نه هدیه کردن ثواب، ضمن اینکه آوردن این مثال‌ها از باب نمونه برای هر عملی است که از سوی آن عمل، نفع و ثواب به دیگران تعلق می‌گیرد. همچنین اگر کسی بخواهد به ادله‌ای استناد کند که از آن‌ها عدم جواز نیابت از زندگان برداشت می‌شود، در پاسخ می‌توان گفت که این ادله درباره واجبات مستقل است و ارتباطی به واجبات غیر تبعی ندارد (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۰/۳۶۳).

۳. روایت اسحاق بن عمار

اسحاق بن عمار درباره مردی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که بر عهده وی روزه نذری بود و توانایی روزه گرفتن را نداشت. امام علیه السلام فرمود: «به کسی که از طرف او روزه می‌گیرد، برای هر روز دو مد طعام بپردازد»^۱ (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۵۷/۷).

این روایت بنا بر گزارش فقیهان از جهت سند معتبر است (تجلیل تبریزی، ۱۳۷۹: ۵۵۲)؛ هرچند در سند روایت یحیی بن مبارک است که از سوی برخی تضعیف شده است، ولی چون یعقوب بن یزید از وی اکتار روایت کرده و درباره وی جرحی نرسیده، به نظر می‌رسد که این فرد معتبر است (شبیبری زنجانی، بی‌تا: ۱۲۶).

برخی فقیهان این روایت را در مورد نذر دانسته‌اند که مورد عمل فقیهان قرار ننگرفته است (آملی، ۱۳۸۴: ۲۱۷/۸). ولی شیخ انصاری می‌نویسد:

«بنا بر اینکه اجماع وجود دارد، در صورتی که عجز و ناتوانی از روزه وجود دارد، نایب گرفتن واجب نیست؛ در نتیجه این روایت حمل بر استحباب نایب گرفتن برای زنده در روزه می‌شود. با وجود این، این روایت برای اثبات مشروعیت نیابت از زنده در عملی عبادی مانند روزه کفایت می‌کند» (انصاری، ۱۴۱۴: ۲۴۴).

از این منظر می‌توان قائل به مراتب استحباب شد (حسینی روحانی، ۱۴۳۵: ۳۰۹/۳۵)؛ یعنی بهتر است که نایب بگیرد، وگرنه یک مد طعام صدقه بدهد. به نظر می‌رسد که اجماع ادعاشده از سوی شیخ انصاری، اجماع مدرکی است که حجیت ندارد.

برخی فقیهان در تأیید دلالت روایت مبنی بر جواز نیابت‌پذیری در روزه گفته‌اند که صرف عجز و ناتوانی موجب سقوط نذر نمی‌شود (اشتهدادی، ۱۴۱۷: ۳۸۴/۲۴)؛ در نتیجه ابتدا باید نایب بگیرد و در صورت عدم توانایی بر نیابت، نوبت به دادن یک مد طعام به‌عنوان کفاره به فقیر می‌رسد. بر اساس این دیدگاه می‌توان گفت که نایب گرفتن واجب است و در صورت ناتوانی از نایب گرفتن، بحث کفاره مطرح می‌گردد. به همین

۱. «محمّد بن یحیی عن یعقوب بن یزید عن یحیی بن المبارک عن عبد الله بن جبلة عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله علیه السلام فی رجل ینجزل علیہ صیاماً فی نذر فلا یقوی، قال: یعطی من یصوم عنه فی کلّ یوم مدّین».

جهت است که گفته‌اند چنانچه مکلف در جایی که جواز نیابت ثابت شده است، خودش قدرت بر انجام واجب به صورت مباشری داشته باشد، دلیلی بر جواز نیابت وجود ندارد (طباطبایی قمی، ۱۴۱۵: ۵۰۵/۱)؛ زیرا از ادله برمی‌آید که مطلوب، قیام مکلف به انجام آن عمل است و سقوط آن با انجام دیگری، نیاز به دلیل دارد و در جایی که خود مکلف توانایی بر انجام دارد و دیگری انجام می‌دهد، شک در سقوط تکلیف می‌شود و اصل بر عدم سقوط و بقاء اشتغال ذمه مکلف است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۸/۲).

برخی دیگر از فقیهان در این مسئله، فرض تخییر را مطرح کرده‌اند؛ یعنی عاجز و ناتوان اگر خواست، می‌تواند نایب بگیرد و یا اینکه یک مد طعام برای هر روز صدقه دهد (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵۶۸/۱۰).

به نظر می‌رسد که بر پایه این روایت می‌توان گفت که فرض نیابت برای زنده در مانند روزه در جایی است که ناتوانی و عذر وجود داشته باشد و این ناتوانی و عذر در طول حیات فرد ادامه داشته باشد. بنابراین ادله‌ای که نیابت در زمان حیات را نفی می‌کنند، از این فرض منصرف هستند.

بنابراین به صراحت می‌توان گفت: اولاً ظاهر این روایات نیابت را مطرح می‌کنند و مانند اهداء ثواب نیست. دیگر اینکه ذکر نماز و مانند آن برای نمونه است و موضوعیت ندارد؛ در نتیجه مقصود هر چیزی است که از آن نفع و ثواب نسبت به دیگران متصور شود. ضمن اینکه ادله‌ای که نیابت برای زندگان را نفی می‌کنند، مقصودشان نیابت در واجبات مستقل است و نه هر واجبات غیرِ تبعی، وگرنه نمی‌شد که در نمازهای مستحبی و حج مستحبی نیابت کرد؛ زیرا آنها مشتمل بر واجبات غیرِ هستند، در صورتی که نیابت در آنها جایز است. از این روست که نیابت در اعتکاف برای زندگان نیز جایز است، هرچند در اعتکاف روزه واجب وجود دارد (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۶۳/۱۰)؛ زیرا این روزه واجب در اعتکاف، یک واجب غیرِ تبعی است به مانند نماز طواف که یک واجب تبعی و غیرِ است و نیابت‌پذیر می‌باشد.

۴. روایت ابوبصیر

ابوبصیر می‌گوید:

«به امام صادق علیه السلام گفتم: پیرمردی توانایی بر روزه ندارد. حضرت فرمود: برخی از فرزندان از طرف وی روزه بگیرند. به ایشان گفتم: اگر فرزند نداشته باشد، چه می‌شود؟ امام فرمود: پس خویشاوندان نزدیکش روزه بگیرند. گفتم: اگر خویشاوندی نداشته باشد، چطور؟ آن حضرت فرمود: برای هر روز یک مد طعام صدقه بدهد، پس اگر این را هم ندارد چیزی بر وی نیست»^۱ (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۰۴/۲).

شیخ طوسی و علامه حلی این روایت را بر استحباب حمل کرده‌اند (همان؛ علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۴۱۰/۹). در این صورت باز هم مشروعیت نیابت به اثبات می‌رسد. برخی فقیهان این استحباب را طولی دانسته‌اند؛ به این معنا که اگر خویشاوندی داشت، در این صورت مستحب است که خویشاوندانش قضا کنند، در غیر این صورت مستحب است که فدیة دهد (نراقی، ۱۴۱۵: ۳۸۴/۱۰). ولی در برابر، برخی دیگر بر این باورند که این روایت به سبب یحیی بن مبارک که فردی مجهول است، ضعیف است، ضمن اینکه از جهت دلالت نیز مورد عمل و فتوای اصحاب قرار نگرفته است؛ زیرا مشهور فقیهان به پرداخت فدیة باور دارند و آن را مقید به تمکن از قضا از سوی ولی و مانند آن ندانسته‌اند (اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۱۴۷/۲۱).

به نظر می‌رسد که یحیی بن مبارک معتبر است؛ زیرا وی شیخ یعقوب بن یزید و ابراهیم بن هاشم است که از اجلاء محدثان و ثقات هستند و شیخ سهل بن زیاد نیز می‌باشد. در نتیجه وی از شیوخ است که جرحی درباره وی نرسیده است و شیوخ حدیث که اکتار در روایت دارند و اجلاء از آن‌ها نقل حدیث کرده‌اند، توثیق می‌شوند؛ ضمن اینکه ایشان در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است که بنا بر مبنای محقق خوئی توثیق وی به اثبات می‌رسد (شیرازی، بی‌تا: ۴۰-۴۳). در نتیجه به نظر می‌رسد که روایت از جهت سند اشکالی ندارد.

محقق خوئی در اینجا بر این باور است که این روایت درباره روزه نذر صادر شده است که در صورت ناتوانی از روزه، فرزندان و یا خویشاوندان وی از سوی او به روزه

۱. «سَعَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَى وَعَلِيِّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ هَارُونَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مَهْرَانَ عَنْ أَبِي بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: السَّيِّخُ الْكَبِيرُ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَصُومَ. فَقَالَ: يَصُومُ عَنْهُ بَعْضُ وُلْدِهِ. قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ. قَالَ: فَأَذْنِي قَرَابَتِهِ. قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ قَرَابَةٌ. قَالَ: تَصَدَّقْ بِمُدٍّ فِي كُلِّ يَوْمٍ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ شَيْءٌ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ».

نذر عمل می‌کنند و اگر نشد صدقه (کفاره) می‌دهند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۲/۲۲). بنابراین می‌توان گفت که اگر اعتکاف نذری باشد، چون در ضمن آن روزه قرار دارد، می‌توان این حکم را درباره آن صادق دانست و به نیابت از وی که ناتوان از عمل به نذر است، روزه گرفت.

بنابراین از مجموع روایات، اولاً مشروعیت نیابت در مانند اعتکاف به صورت کلی به دست می‌آید. دوم اینکه مراتب صدور عبادت و استناد آن به مکلفان گوناگون است و چنانچه فرد نتواند به مرتبه اول عبادت که انجام آن توسط خود شخص باشد، اقدام کند، نوبت به مراتب دیگر می‌رسد؛ یعنی مرتبه دوم که گرفتن نایب باشد و چنانچه این مرتبه نیز مقدور نباشد، مرتبه اهدای اجر و پاداش کل عمل به فرد می‌باشد و در مرتبه بعد، نیت تشریک کردن افراد در عبادت و مانند آن می‌باشد (سند، ۱۴۳۱: ۸۶/۴).

۲-۲-۵. بنای عاقلان و سیره متشرعه

بنای عاقلان بر این است که در خیرات و میراث، به دیگران یاری و کمک می‌کنند. سیره متشرعان نیز بر همین است و تنها چیزی که نمی‌شود نیابت از زنده کرد، در واجبات است که به سبب تعبد شرعی است؛ زیرا به خود شخص تعلق گرفته است (مظاهری، ۹۵/۰۶/۱)؛ البته در واجباتی که مستقل هستند، وگرنه در واجبات تبعی غیر می‌توان نیابت از زنده را پذیرفت.

۳-۲-۵. عدم قول به فصل

یکی از ادله‌ای که بر جواز نیابت اعتکاف از زنده آورده شده است، عدم قول به فصل است که از بیانات فقیهانی مانند صاحب جواهر و دیگران استحصال شده است. این دیدگاه از آنجا سرچشمه گرفته است که اطلاقات ادله و جوب قضای ولی نسبت به روزه حی و یا نماز حی، و جوب قضای عبادت از طرف میت و یا حداقل رجحان نیابت از میت را به اثبات می‌رساند و به نیابت از زنده و نیابت از اعتکاف زنده نیز سرایت داده می‌شود؛ زیرا در این باره قول به فصل وجود ندارد (عراقی، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۳؛ انصاری، ۱۴۱۱: ۲۳۲/۳). این دلیل مورد نقد قرار گرفته است که این چنین اطلاقی را نمی‌توان از ادله به دست آورد تا بتوان قول به عدم فصل را به اثبات رساند (همان).

۴-۲-۵. اصالت نیابت‌پذیری هر چیزی

بنا بر ادعای برخی فقیهان، اصل بر جواز نیابت و وکالت در همه اشیاء است، مگر اینکه با دلیل، موردی از این اصل خارج شده باشد. در نتیجه، این اصل مرجعی می‌شود برای اینکه در هر کجا شک به وجود آمد که آیا چیزی نیابت‌پذیر است یا نه، به اصل تمسک می‌شود (موسوی اصفهانی، ۱۴۲۱: ۱۹۳/۲). در نتیجه در هر جا دلیلی وجود داشته باشد که فردی از عبادات نیابت‌پذیر نیست، متع است و در غیر آن می‌توان به این اصل تمسک کرد.

۵-۲-۵. قیاس اعتکاف به نماز طواف

یکی دیگر از ادله‌ای که بر نیابت‌پذیری اعتکاف از فرد زنده آورده شده است، قیاس اعتکاف به حج است؛ به این بیان که اگر کسی در مستحبات اشکال کند و بگوید که مانند واجب است و نمی‌شود آن‌ها را به صورت نیابتی از زنده به جا آورد، می‌توان گفت که در خصوص اعتکاف، این نیابت از زنده امکان دارد و همان‌گونه که نیابت در نماز طواف از سوی فرد زنده جایز است، نیابت در اعتکاف و روزه در اعتکاف نیز جایز است (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ۳۵۴/۱۰).

مرعشی از فقیهان در *تعلیقات بر عروه*، استدلال به قیاس را تام نمی‌داند و میان نماز طواف و اعتکاف فرق قائل است؛ به این بیان که اعتکاف با هر روزه‌ای مانند روزه قضای ماه رمضان صحیح نیست، ضمن اینکه صحت اعتکاف وابسته به روزه در ضمن آن نیست، بر خلاف نماز طواف که باید به نیت نماز طواف به جا آورده شود. بنابراین بین مشبه و مشبه‌به تفاوت است (همان).

۶-۲-۵. تبعی بودن روزه ضمن اعتکاف

تنها اشکال بر نیابت در اعتکاف، وجود و شرطیت روزه در ضمن آن است که واجب است و در واجبات دلیل وجود دارد که نیابت از زنده صحیح نیست. ولی چون این وجوب، یک وجوب تبعی است و وجوب نفسی و استقلالی نیست، بنابراین ایرادی در صحت نیابت در اعتکاف که در ضمن آن یک واجب تبعی است، به وجود نمی‌آورد (همان).

اگرچه این بحث، مورد اعتراض برخی فقیهان قرار گرفته است که بالفرض دلیل بر جواز نیابت در اعتکاف وجود دارد، ولی این دلیل نمی‌شود که روزه در ضمن اعتکاف از طرف زنده هم صحیح است (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۲۴). با این حال می‌توان گفت که تفکیک جواز اعتکاف از روزه ضمن آن دشوار است و وقتی جواز اعتکاف از طرف زنده به اثبات برسد، لوازم آن نیز به اثبات می‌رسد.

۵-۲-۷. قاعده تسامح در ادله سنن

یکی از قواعد فقهی که در این بحث کارایی دارد، قاعده تسامح در ادله سنن است؛ به این معنا که هر مستحبی که فرد می‌تواند برای خودش به جای آورد، برای دیگران و مخصوصاً برای پدر و مادر زنده‌اش نیز می‌تواند به جای آورد. قانون تسامح در ادله سنن خیلی کارایی دارد و روی آن نیز خیلی ترغیب شده است (مظاهری، ۱/۰۶/۹۵). بنابراین با توجه به اینکه اصل اعتکاف مستحب است، تسامح در ادله مستحبات دلالت می‌کند بر اینکه اعتکاف نیابتی نیز صحیح باشد.

۵-۳. نیاز به اذن در نیابت

اکنون که به اثبات رسید نیابت از حی و فرد زنده صحیح می‌باشد، این پرسش پیش می‌آید که آیا برای صحت چنین نیابتی، اذن از سوی حی و زنده لازم است؟ برخی فقیهان بر این باورند که به نظر می‌رسد اگر نیابت از حی در واجبات صحیح باشد، اذن از فرد زنده برای نیابت و انجام آن عمل لازم است و بدون اذن، عمل از عهده فرد زنده ساقط نمی‌شود؛ همچنان که این سخن درباره نیابت از حج گفته شده است (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۰: ۱/۲۲۵؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۳/۱۴۴). ولی با توجه به اینکه اصل اعتکاف امری مستحب است، در نتیجه نیابت از حی و زنده بدون اذن از منوب‌عنه نیز صحیح است و نیاز به اذن ندارد.

۶. نیابت از زنده در اعتکاف از منظر مذاهب اهل سنت

از نظر مذاهب اسلامی، نیابت از فرد زنده مطلقاً صحیح نیست؛ چه منوب‌عنه سالم و چه بیمار باشد، نیابت در امور واجب و یا در مستحبات باشد، نیابت با اجرت و مزد یا

بدون اجرت و مزد باشد (دسوقی، بی‌تا: ۱۸/۲). در اعتکاف نیز که از عبادات به شمار می‌آید، نیابت از فرد زنده روا نیست و هیچ کس نمی‌تواند به جای دیگری اعتکاف به جای آورد؛ زیرا در اعتکاف باید فرد روزه بگیرد، حال آنکه نیابت در روزه هم روا نیست، لذا نیابت در اعتکاف صحیح نیست (شیبانی، بی‌تا: ۲۸۰/۲). مالکیان و شافعیان نیز بر همین باورند.

از منظر اهل سنت، نیابت در عبادات مخالف با قول خداوند است؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^۱ (نجم/۳۹). حال آنکه در نیابت، سعی و کوشش از فرد دیگری است که برای افراد انجام می‌پذیرد. اهل سنت می‌گویند که فرد با عمل دیگری منتفع نمی‌شود (سالم، بی‌تا: درس ۳/۱۵۲). از نظر ایشان، از ظاهر آیه چنین برداشت می‌شود که به آدمی تنها در برابر سعی و عملش ثواب داده می‌شود و برای هر انسانی، بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست. بنابراین هر کس تنها از عمل خویش بهره می‌گیرد. در نتیجه نیابت پذیرفتنی نیست.

می‌توان گفت که این نیز از سعی فرد مؤمن است و ایمان سبب قبول عبادت دیگران شده است؛ هر چند امر متوجه فرد است، ولی عمل گاه مباشری و گاه تسبیبی است. اگر خودش نماز بخواند، عمل مباشری، و اگر دیگری از طرف او نیت کند، باز هم عمل او می‌شود، منتها عمل تسبیبی و تزلیلی، و در واقع، عمل دیگری، تسبیباً کار میت می‌شود (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۱۶۷/۵). ضمن اینکه آیه یادشده، ناظر به اعمال نیک نیست، بلکه مقصود گناهان است و هر کس مسئول گناه خویش می‌باشد. گواه این تفسیر، آیه پیش از آن است: ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^۲ و سپس می‌فرماید: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾. اتفاقاً شأن نزول آیه، تفسیر یادشده را تأیید می‌کند. این آیات ناظر به ماجرای عثمان است. او اموال فراوانی داشت و از اموال خود انفاق می‌کرد. یکی از بستگان او به نام عبدالله بن سعد گفت: اگر به این وضع ادامه دهی، چیزی برای تو باقی نمی‌ماند. عثمان گفت: من گناهی ندارم که می‌خواهم به این وسیله رضا و عفو الهی را جلب کنم، عبدالله گفت: اگر شتر سواریات را با جهازش به من دهی، من

۱. برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست.

۲. هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد.

تمام گناهانت را به گردن می‌گیرم! عثمان چنین کرد و بر این قرارداد گواه گرفت و بعد از آن از انفاق خودداری کرد، که آیات فوق نازل شد و این کار را شدیداً نکوهش کرد و این حقیقت را روشن ساخت که هیچ کس نمی‌تواند بار گناه دیگری را به دوش کشد و نتیجه سعی و تلاش هر کس به خود او می‌رسد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۱/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۲۷/۴). شأن نزول دیگری نیز وارد شده است که آیه درباره ولید بن مغیره است. او به سوی پیامبر ﷺ آمد و به اسلام نزدیک شد. بعضی از مشرکان او را سرزنش کرده، گفتند: آیین بزرگان ما را رها کردی، آن‌ها را گمراه شمردی و گمان کردی که آن‌ها در آتش دوزخ‌اند! او گفت: راستی من از عذاب خدا می‌ترسم! شخص سرزنش‌کننده گفت: اگر چیزی از اموالت را به من بدهی و به سوی شرک باز گردی، من عذاب تو را بر گردن می‌گیرم. ولید بن مغیره این کار را کرد، ولی مالی را که بنا بود بپردازد، جز قسمت کمی از آن را نپرداخت! آیه فوق نازل شد و ولید را بر روی گرداندن از ایمان نکوهش کرد (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۴۸/۱۴؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۸۳/۹). از این روست که آیه، ارتباطی به اعمال نیک انسان ندارد.

بر فرض که گفته شود آیه مربوط به اعمال نیک است، در این صورت می‌توان گفت اصل در سعادت این است که فرد بر اعمال خویش تکیه کند و به امید دیگران ننشیند که درباره او کاری انجام دهند؛ زیرا نجات‌دهنده انسان، اعمال اوست. با وجود این، این مانع نمی‌شود که به صورت جزئی و استثنایی از عمل دیگران نیز بهره‌بردار؛ برای نمونه، اگر پدری به فرزند خود توصیه کند که خودت باید کار کنی و روی پای خود بایستی و به کمک دیگران دل نبندی، در این صورت، این توصیه پدر به فرزند نمی‌تواند مانع از آن باشد که گاهی از طریق دوستان، بستگان یا آشنایانش، هدیه قابل توجهی به وی برسد و او را در زندگی کمک کند یا وارث مال یکی از بستگان گردد. این نوع رخدادهای که انسان را کمک می‌کند، جنبه استثنایی دارد و با آن اصل کلی که پدر به فرزندش گفت، کوچک‌ترین دوگانگی ندارد. بنابراین باید این ضابطه کلی را در زندگی در نظر گرفت که هر کسی از کار و کوشش خود بهره‌بردار می‌گیرد، ولی در عین حال، به صورت جزئی از کوشش دیگران نیز بهره‌مند می‌شود و این دو ضابطه که یکی اساس و دیگری استثناست، با هم منافاتی ندارند.

نتیجه‌گیری

اعتکاف، عبادتی است که با رعایت شرایط ویژه در مسجد تحقق می‌یابد. با توجه به عبادی بودن اعتکاف، نیابت‌پذیری آن مورد بحث فقیهان امامیه و مذاهب اهل سنت قرار گرفته است. درباره نیابت از سوی زندگان، در میان فقیهان امامیه اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی آن را صحیح و برخی نادرست می‌دانند. هرچند مشهور فقیهان از ادله اثبات‌کننده صحت نیابت در اعتکاف از سوی انسان زنده روی برتافته‌اند، ولی به نظر می‌رسد که این ادله از نظر سند و دلالت بی‌اشکال هستند. حال اگر رویگردانی و اعراض مشهور از این ادله مبنا قرار گیرد، در نهایت می‌توان گفت که نیابت از انسان زنده، به طور یقینی به قصد رجاء و امید مطلوبیت داشتن نزد شارع اشکال ندارد. ولی با توجه به اینکه ادله مشهور بر عدم صحت نیابت از فرد زنده در مانند اعتکاف با اشکال روبه‌روست و از سوی دیگر، ادله استنادی برای صحت نیابت از زنده در اعتکاف تمام هستند و خدشه‌پذیر نیستند و از سوی سوم، اصل اعتکاف در شرع مستحب است و در مستحبات، شارع با تسامح برخورد کرده است و یکی از مصادیق تسامح، جواز نیابت می‌باشد، می‌توان نیابت از فرد زنده در اعتکاف را از منظر فقه امامیه مطلقاً جایز و مشروع دانست. از منظر مذاهب چهارگانه، در فرض نیابت از زنده، بر مشروع نبودن چنین اعتکافی اتفاق نظر وجود دارد.

کتاب شناسی

۱. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، بی جا، بی نا، ۱۳۸۴ ق.
۲. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد، مجموعه فتاوی ابن جنید، تصحیح علی پناه اشتهاودی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۴. اشتهاودی، علی پناه، مدارک العروة، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۷ ق.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، مکاسب، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۶. همو، رسائل فقهیه، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۷. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة (الصوم)، قم، دار الصدیقه الشهیده، ۱۳۸۶ ش.
۸. تجلیل تبریزی، ابوطالب، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۹. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت (فارسی)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، بی تا.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. حسینی روحانی، سید محمد صادق، فقه الصادق (ع)، قم، آیین دانش، ۱۴۳۵ ق.
۱۳. حسینی عاملی، سید محمد جواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۴. دسوقی، محمد بن عرفه، حاشیة الدسوقی، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه - عیسی البابی الحلبی و شرکاء، بی تا.
۱۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. زلیعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، بی جا، بی نا، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. زین الدین، محمد امین، کلمة التقوی، قم، چاپخانه مهر، ۱۴۱۳ ق.
۱۹. سالم، عطیه بن محمد، شرح بلوغ المرام، بی جا، الشبكة الاسلامیه، بی تا.
۲۰. سبحانی، جعفر، الصوم فی الشریعة الاسلامیه الغراء، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. همو، رساله توضیح المسائل، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۹ ق. (الف)
۲۲. همو، رسائل فقهیه، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۹ ق. (ب)
۲۳. سند، محمد، سند العروة الوثقی، بیروت، الامیره، ۱۴۳۱ ق.
۲۴. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب الصوم، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر (ع)، بی تا.
۲۵. همو، کتاب نکاح، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۲۶. شریف مرتضی علم الهدی، سید علی بن حسین موسوی، رسائل الشریف المرتضی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.

۲۷. شبیانی، محمد بن حسن، *المبسوط*، کراچی، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه، بی تا.

۲۸. صدر، سیدمحمد، *ماوراء الفقه*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۳۰ ق.

۲۹. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، دار التفسیر، ۱۳۷۴ ش.

۳۰. طباطبایی قمی، سیدتقی، *مبانی منهاج الصالحین*، قم، قلم الشرق، ۱۴۲۶ ق.

۳۱. طباطبایی قمی، سیدحسن، *کتاب الحج*، بی جا، بی تا، ۱۴۱۵ ق.

۳۲. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.

۳۳. همو، *العروة الوثقی و التعليقات علیها*، قم، مؤسسة السبطين، ۱۳۸۸ ش.

۳۴. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.

۳۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

۳۷. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.

۳۸. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *تمهید القواعد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۳۹. عراقی، ضیاء الدین، *شرح تبصرة المتعلمین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.

۴۰. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *منتهی المطالب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.

۴۱. فلاحزاده، محمدحسین، *فقه و زندگی*، قم، ستاد مرکزی اعتکاف، بی تا.

۴۲. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.

۴۳. کاشانی، ملافتح الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتاب فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.

۴۴. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، *شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامة ابن المطهر نجف*، الذخائر، ۱۴۲۰ ق.

۴۵. همو، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، اصفهان، مهدوی، بی تا.

۴۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

۴۷. مجلسی اول، محمدتقی، *روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانیور، ۱۴۰۶ ق.

۴۸. همو، *لوامع صاحبقرانی المشتهر بشرح الفقیه*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۴ ق.

۴۹. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی، *بیست و پنج رساله فارسی*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲ ق.

۵۰. مطهری، مرتضی، *فقه و حقوق (مجموعه آثار)*، قم، بی تا، بی نا، بی تا.

۵۱. مظاهری، حسین، *درس خارج فقه*، ۱۳۹۵ ش.

۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، *کتاب النکاح*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۴ ق.

۵۳. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، قم، کیهان، ۱۴۰۹ ق.

۵۴. موسوی اصفهانی، سیدمحمدتقی، *مکیال المکارم*، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۲۱ ق.

۵۵. موسوی تبریزی، محمد بن عبدالکریم، *مفتاح المطالب فی شرح کتاب المکاسب*، آذربایجان، انتشارات موسوی، ۱۳۴۰ ش.
۵۶. موسوی خلیخالی، محمد مهدی، *فقه الشیعه*، تهران، منیر، ۱۳۸۵ ش.
۵۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، قم، دار العلم، بی تا.
۵۸. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۵۹. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، قم، دفتر معظم له، ۱۴۱۳ ق.
۶۰. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، *کتاب الحج*، قم، چاپخانه خیام، ۱۴۰۰ ق.
۶۱. نجفی، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۲. نراقی، ملا احمد بن محمد مهدی، *تذکره الاحیاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۶۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *موسوعة الفقه الاسلامی المقارن*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۳۲ ق.

نماز قصرِ مقیم در فرضِ جهل به حکم*

□ صالح منتظری^۱

چکیده

در همه مواردی که وظیفه مکلف، خواندن نماز به صورت چهار رکعتی است، ولی نماز را به صورت شکسته می‌خواند، چه جاهل به حکم یا موضوع و یا ناسی و یا عالم عامد باشد، نمازش باطل است. لکن برخی معتقدند که این حکم، یک استثنا دارد و آن کسی است که قصد اقامه ده روز در محلی را می‌کند. بنابراین اگر مقیم عشره از روی جهل به حکم به جای اینکه نماز را تمام بخواند، به صورت قصر به جا آورد، برخی از فقها معتقدند که نماز وی صحیح است. نگارندگان مقاله نیز با بررسی ابعاد موضوع و استقصاء اقوالی ذیل استثنای مذکور و به تبعیت از برخی فقها، معتقد به صحت نماز بوده، بر این باورند که نیازی به اعاده نماز در وقت و قضای آن در خارج از وقت نیست. دلایل قول به صحت نماز، دو روایت است که روایت دوم به رغم صحت اسانید آن، واجد سه اشکال می‌باشد.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۳.

این مقاله در چهارچوب همکاری پژوهشی با مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی (دفتر نشر آثار رهبر معظم انقلاب) نگاشته شده است.

۱. استادیار گروه حقوق اسلامی دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری (salehmontazeri@ujss.ac.ir).

لکن نویسندگان باردا اشکالات روایت اول، معتقد به صحت نماز بوده و آن را
مخصص حکم فوق می‌دانند.

واژگان کلیدی: نماز، تمام، قصر، مقیم عشره، صحت، موسی بن عمر.

۱. مقدمه

علما هیچ اختلافی ندارند که در جمیع مواردی که مکلف باید نمازش را به صورت
چهار رکعتی بخواند - مثل کسی که در وطن خود می‌باشد - ولی نماز را شکسته می‌خواند،
چه جاهل به حکم یا موضوع و یا ناسی و یا عالم عامد باشد، نمازش باطل است و لذا
هیچ شکی در وجوب اعاده در وقت و قضا در خارج از وقت نیست. این حکم مستند
به ادله ذیل است:

۱- عدم انطباق مأتی^۱ به با مأمور به (عاملی جبعی، ۱۴۰۲: ۱۰۵۹/۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۳۶/۱۱؛
مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۳۶/۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۴/۲۰؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵۵۳/۵؛
حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹).

۲- زیاد یا کم کردن ارکان نماز (عاملی جبعی، ۱۴۰۲: ۱۰۵۹/۲؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸:
۳۷۴/۲۰؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹).

۳- اطلاق دلیل تکلیف واقعی دال بر بطلان نماز قصر است؛ خواه جاهل به حکم
یا موضوع و یا ناسی و یا عالم عامد باشد (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸؛ موسوی سبزواری،
۱۴۱۳: ۲۸۸/۹).

۴- قاعده اشتغال؛ بدین معنا که زمانی برائت یقینی حاصل می‌شود که نماز تمام
خوانده شود (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۸۸/۹).

۵- اجماع (همان).

بنابراین قول به بطلان نماز در اصل مسئله، امری مسلم است. کلام در استثنای این
حکم نسبت به مقیم عشره است؛ زیرا برخی این استثنا را پذیرفته و معتقدند که نماز
صحیح می‌باشد. لکن مشهور استثنای مذکور را نپذیرفته و معتقدند که نماز مقیم
عشره، باطل بوده و اعاده آن در وقت و قضای آن خارج از وقت، واجب می‌باشد.

تا آنجا که نگارندگان فحوص نموده‌اند، هیچ پژوهشی تا کنون به صورت مستقل در

این باره به رشته تحریر درنیامده است و تنها در کتب فقهی آن هم نه قدما، به صورت گذرا مطرح گردیده است. نوشتار حاضر با بررسی و تحلیل تمام مدارک و مستندات اقوال مختلف، افزون بر واکاوی مسئله، به تقویت نظر غیر مشهور پرداخته است.

۲. اقوال در مسئله

۲-۱. قول اول: قول به بطلان نماز (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۳۳۴/۴؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۴۷۳/۴؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱۳۶/۱؛ نجفی، بی تا: ۳۴۷-۳۴۶/۱۴؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶: ۳۴۷-۳۴۵؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۸۸/۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۲: ۵۳۳؛ همو، بی تا(الف): ۲۳۰؛ فاضل موحدی لنکرانی، بی تا: ۷۲۲/۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۸۸/۹).

۲-۲. قول دوم: قول به صحت نماز (ابن سعید حلّی، ۱۴۰۵: ۹۳؛ عاملی جبعی، ۱۴۰۲: ۱۰۵۹/۲؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۴۱۴/۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۳۶/۱۱؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۳۶/۳؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۱۶۲/۲؛ آل کاشف الغطاء، ۱۳۶۶: ۲۲/۱؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۳۵۴-۳۵۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۶-۳۷۴/۲۰؛ همو، ۱۴۱۰ ب: ۲۵۴/۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸؛ تبریزی، ۱۴۲۶: ۲۵۷/۱؛ همو، ۱۴۲۷: ۲۰۷/۷ و ۲۵۶؛ فیاض، بی تا: ۳۸۳/۱؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵۵۳/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰-۲۹۹؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۲۸۲/۲؛ منتظری، بی تا: ۷۷۵/۲؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۳-۳۷۱؛ حسینی روحانی، بی تا: ۳۳۲/۱؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹ و ۱۳۹۷/۹/۶).

البته برخی فقها اعاده نماز به صورت تمام را احتیاط واجب می دانند (حسینی سیستانی، بی تا: ۳۰۵/۱)؛ همچنان که محقق نراقی می نویسد:

«احوط قضای نماز است؛ زیرا عمده مستند قول اول یک روایت است^۱ که به مضمون آن غیر از صاحب الجامع للشرائع و صاحب ذخیره عمل نکرده اند» (نراقی، ۱۴۱۵: ۳۲۴/۸).

به علاوه برخی از فقهای طرفدار قول دوم بعد از آنکه قول دوم را اظهر می دانند، معتقد به این احتیاط هستند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۶-۳۷۴/۲۰؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۲۸۲/۲). البته آیه الله خویی در کتاب فتوایی خود یعنی منهاج الصالحین، متعرض این احتیاط نمی شود (موسوی خویی، ۱۴۱۰ ب: ۲۵۴/۱).

۱. منظور روایت اول از ادله قول دوم است که در ادامه می آید.

۳. مستندات اقوال

۱-۳. ادله قول اول

مستندات این نظریه، اولاً اشکالاتی است که به مدارک قول رقیب (روایات) وارد شده که در ادامه می‌آید و ثانیاً ادله مثبتی است که علاوه بر دلایلی که در مقدمه برای اصل مسئله به آن‌ها اشاره شد - قاعده عدم مطابقت متأتی^۱ به با مأمور^۲به (محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۴۱۴/۲؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۳۲۴/۸؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۴۷۳/۴؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶: ۳۴۵ و ۳۴۷). قاعده بطلان نماز به خاطر کم یا زیاد کردن ارکان نماز مثل رکعات، اطلاعات دلیل تکلیف واقعی (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۸۸/۹) و قاعده اشتغال (همان) - می‌توان به شهرت نیز اشاره نمود (عاملی جبعی، ۱۴۰۲: ۱۰۵۹/۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۳۶/۱۱؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۶۲۲/۱۰؛ نجفی، بی‌تا: ۳۴۶/۱۴؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶: ۳۴۵؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۳۵۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸؛ موسوی خمینی، بی‌تا(الف): ۲۳۰؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۱؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۶).

نقد و بررسی

اشکال صغروی: چنین شهرتی ثابت نیست؛ زیرا در ادامه می‌آید که اگرچه قول دوم در میان مشهور فقهای قدیم طرفداری ندارد و تنها ابن سعید حلّی در *الجامع للشرائع* آن را اختیار نموده است، لکن از این کلام نمی‌توان نتیجه گرفت که قول اول، قول مشهور قدماست؛ زیرا به علت عدم طرح مسئله مورد بحث توسط مشهور قدما و سکوت آن‌ها در قبال این مسئله به دلیل عام‌البلوی نبودن آن و بنای مشهور قدما بر اقتضار در تألیفاتشان و اکتفا بر مسائل ضروری که غالباً محل ابتلا و احتیاج مردم بوده است، قول اول نیز در میان مشهور فقهای قدیم طرفداری ندارد. در نتیجه می‌توان گفت که شهرت قول اول ثابت نمی‌باشد. لذا آن طور که از کلام اصولیان معتقد به شهرت فتوایی مسموع و در عبارات ایشان مشهود است، مهم در تحقق چنین شهرتی، ثبوت آن «عند القدماء» است و حال آنکه با توجه به آنچه در سطور بالا گفته شد، چنین شهرتی وجود ندارد و بلکه شهرت در این مسئله توسط متأخرین، متأخری المتأخرین و معاصران ادعا شده است.

اشکال کبروی: اولاً شهرت فتوایی در نزد مثبتان آن، زمانی حجت و کاشف از دلیل معتبر است که مستند مشهور معلوم نباشد؛ چرا که اگر مستند مشهور معلوم باشد، چنین شهرتی شهرت فتوایی نخواهد بود. از آنجا که قائلان قول اول - علاوه بر رد ادله قول دوم - ادله دیگری را مستند مختار خود دانسته‌اند، لذا این شهرت، فتوایی نیست. این مسئله حتی اگر مستند مشهور مظنون باشد نیز صادق است؛ چرا که با وجود گمان به مدرک برای شهرت فتوایی، حدس قطعی از دلیل معتبر حاصل نمی‌شود. بنابراین وجود چنین استنادی ولو محتمل و غیر قطعی باشد، اعتبار شهرت فتوایی را دچار خدشه می‌نماید. ثانیاً حجیت شهرت محل اختلاف است، تا جایی که در نزد مشهور اصولیان، عدم حجیت اصل شهرت فتوایی موجب آن است که جواز تمسک به شهرت و استناد به آن محل تأمل باشد (موسوی خویی، ۱۴۲۲: ۱۷۰/۱).

۲-۳. ادله قول دوم: روایات

عمده مدارک این قول، روایات است که در صورت اثبات آن‌ها، قواعد و اطلاقات باب تخصیص خورده و با وجود آن‌ها، نوبت به احتیاط نیز نمی‌رسد. در اینجا دو روایت وجود دارد که از آن دو، معذوریت جاهل در محل بحث استفاده می‌شود (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶: ۳۴۶؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۳).

روایت اول

«سَعْدٌ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النَّعْمَانِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِذَا آتَيْتَ بَلَدَةً فَأَزْمَعْتَ الْمُقَامَ عَشْرَةَ أَيَّامٍ، فَأَتَيْتَ الصَّلَاةَ، فَإِنْ تَرَكَهُ رَجُلٌ جَاهِلٌ (جَاهِلًا) فَلَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲۱/۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۶/۸).

این روایت دلالت می‌کند بر اینکه کسی که قصد ده روز می‌کند، ولی نمی‌داند که باید نمازش را تمام بخواند، اگر نمازش را شکسته خواند، معذور بوده و نمازش صحیح است (بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۳۶-۴۳۷؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۴/۲۰ و ۳۷۶). به همین خاطر صاحب *حدائق* می‌نویسد:

«بعضی از مشایخ ما و محققان از متأخری المتأخرین در شرحشان بر کتاب *مفاتیح*

الشرايع نوشته‌اند: روايت منصور بن حازم که نقل شد، با اطلاق دو صحيحه عيص و ليث مرادی^۱ از امام صادق عليه السلام تأييد می‌شود: «هنگامي که انسان در ماه رمضان مسافرت کند، بايد روزه‌اش را افطار کند؛ ولي اگر از روی جهل روزه بگیرد، نيازی به قضای روزه نيست» (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۱/۴۳۶-۴۳۷).

لذا گفته شده از آنجا که معارض صريحي از روايات با اين روايت وجود ندارد، عمل به آن پسندیده است (همان: نراقی، ۱۴۱۵: ۸/۳۲۴؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۲/۴۱۴). البته عمل به اين روايت تنها در مورد خودش، يعنی جهل به حکم اظهر می‌باشد و نمی‌توان آن را به ساير موارد جهل سرايت داد، تا چه رسد به ناسی (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۰/۳۷۴ و ۳۷۶).

اشکالات روايت

در رابطه با روايت فوق، ۲ اشکال وجود دارد:

اشکال اول: اشکال سندی

در سند روايت، موسی بن عمر وجود دارد که مشترک بين ثقه و مجهول می‌باشد (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۱۱/۳۹۴؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۲/۱۹۶؛ ميرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱/۱۳۶؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۰/۳۷۶؛ همو، بی‌تا(الف): ۱۳۹؛ صدر، ۱۴۰۸: ۴/۳۴۰؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۹: ۹۷ و ۱۱۲؛ همو، ۱۴۲۶: ۵/۶ و ۷/۴۵؛ همو، ۱۴۲۵: ۲/۱۱۹؛ سبحانی، ۱۴۲۰: ۲۰۷؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۷۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۱۸؛ نجفی، ۱۴۲۷: ۸۲؛ ایروانی، ۱۴۲۷: ۱/۱۷؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷: ۲۹۷؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹؛ شیبیری زنجانی، درس خارج اصول، ۱۳۹۶/۹/۲۵؛ محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱؛ زیرا یکی، موسی بن عمر بن بزيع است که از طبقه ششمِ راویان حدیث بوده و بسیاری از بزرگان او را توثيق کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۰۹؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱۶۶-۱۶۵؛ ابن داود حلی، بی‌تا: ۳۵۵؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۷۸؛ میرداماد، ۱۳۹۷: ۱۴؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶: ۴/۵۸۸؛ نراقی، ۱۴۲۲: ۱۳۹؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۴/۳۶۶ و ۵/۳۴۳؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۴/۲۲۷ و ۶/۳۵۴؛ موسوی خویی، بی‌تا(الف): ۱۳۹؛ همو، بی‌تا(ب): ۱۹/۵۶ و ۵۷؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۳: ۱/۴۸۸؛ موسوی خمینی، بی‌تا(ب): ۲/۳۱۹؛ سبحانی، ۱۴۲۰: ۲۰۷؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۷۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۱۸؛ سیفی مازندرانی،

۱. ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۰/۱۸۰، باب ۲ از «أَبْوَابُ مَنْ يَصِحُّ مِنْهُ الصَّوْمُ»، ح ۵-۶.

۱۴۱۷: ۲۹۷؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷؛ حسینی تفرشی، ۱۴۱۸: ۴۳۷/۴-۴۳۸ و ۳۷۵/۵؛ شبیری زنجانی، درس خارج اصول، ۱۳۹۶/۹/۲۵؛ محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱) و از اصحاب امام رضا، امام جواد و ظاهراً اوایل زمان امام هادی علیهم‌السلام بوده و دارای کتاب می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۰۹؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۷۸ و ۳۹۱؛ برقی، ۱۳۸۱: ۵۷؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۶؛ میرداماد، ۱۳۹۷: ۱۴؛ نراقی، ۱۴۲۲: ۱۳۹؛ موسوی خویی، بی‌تا(ب): ۵۷/۱۹؛ سبحانی، ۱۴۲۰: ۲۰۷؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۶۸۸۸/۲۲؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷؛ حسینی تفرشی، ۱۴۱۸: ۴۳۸/۴) و دیگری موسی بن عمر بن یزید بن ذبیان الصیقل بصری است که از اصحاب امام عسکری علیهم‌السلام و از طبقه هفتم راویان حدیث بوده و دارای کتاب می‌باشد و نجاشی، ابن داود حلی^۱ و شیخ طوسی در فهرست، فقط نام وی را ذکر کرده و به عبارت دیگر، نه او را توثیق کرده‌اند و نه تضعیف (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۰۵-۴۰۶؛ ابن داود حلی، بی‌تا: ۳۵۵؛ طوسی، بی‌تا: ۱۶۳ و ۴۵۴). بعضی از علمای رجال نیز اصلاً نامی از او نبرده‌اند، حتی به عنوان مجهول الحال (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۱/۳). لذا این موسی بن عمر، مجهول بوده و صراحتاً توثیق نشده است (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱۳۶/۱ و ۴۱۶/۲؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۸۵/۱؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶: ۴۲۸/۴؛ موسوی خلخالی، ۱۴۲۷: ۲۰۰/۳؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۲؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۰۷؛ همو، بی‌تا: ۱۸۷/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۱۸؛ همو، ۱۴۲۴: ۱۱/۳؛ همو، ۱۴۲۵: ۴۶۵؛ بنی‌فضل، بی‌تا(الف): ۶۶؛ همو، بی‌تا(ب): ۳۸۱/۳؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷: ۲۹۷؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۱۳/۱۵ و ۳۷۶/۲۰؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۷۶۷؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۴؛ حسینی تفرشی، ۱۴۱۸: ۳۷۵/۵؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۳۹۴۰/۱۱ و ۶۸۸۸/۲۲؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹؛ محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱؛ شبیری زنجانی، درس خارج اصول، ۱۳۹۶/۹/۲۵) و در نتیجه ضعیف است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۱۳/۱۵؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱۳۶/۱ و ۴۱۶/۲؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۸۵/۱؛ همو، ۱۴۰۶: ۴۲۸/۴؛ حائری یزدی، بی‌تا: ۹۵؛ موسوی خلخالی، ۱۴۲۷: ۲۰۰/۳؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۲؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۰۷؛ همو، بی‌تا: ۱۸۷/۱ و ۶۵/۲؛

۱. البته همان طور که آیات عظام مامقانی و میلانی گفته‌اند: ابن داود صراحتاً نام موسی بن عمر بن یزید را در زمره معتمدین ذکر کرده است (مامقانی، بی‌تا: ۲۵۷/۳؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۳۵۴)؛ چرا که ابن داود، جزء اول کتابش را که اسم راوی مذکور در آن آمده است، چنین توصیف می‌کند: «الجزء الأول من الكتاب فی ذکر الممدوحین ومن لم یضعفهم الأصبحاب فیما علمته» (ابن داود، بی‌تا: ۳۵۵).

حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۷۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۱۸؛ همو، ۱۴۲۴: ۱۱/۳؛ همو، ۱۴۲۵: ۴۶۵؛ بنی‌فضل، بی‌تا(الف): ۶۶؛ همو، بی‌تا(ب): ۵۱۸/۱ و ۳۸۱/۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷: ۲۲۶؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۰۷؛ همو، ۱۴۲۳: ۲۱۸/۱؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷: ۲۹۷؛ صناعی، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۲/۱۸.^۱

البته قرآنی وجود دارد که موسی بن عمر در این روایت، موسی بن عمر بن یزید است که توثیق نشده است (حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹)؛ زیرا: اولاً موسی بن عمر از علی بن نعمان روایت کرده است که او از راویان طبقه ششم می‌باشد (سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۲). ثانیاً چون راوی کتاب موسی بن عمر، سعد بن عبدالله است و او در طبقه محمد بن علی بن محبوب و محمد بن یحیی شیخ کلینی است، پس موسی بن عمر در طبقه مشایخ مشایخ کلینی می‌باشد و لذا کلینی با واسطه از او روایت می‌کند. در نتیجه گمان قوی پیدا می‌شود که موسی بن عمر، موسی بن عمر بن یزید است که توثیق نشده است (مجلسی دوم، ۱۴۰۶: ۱۰۳/۱؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱۴۶/۱؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۶/۲۰؛ همو، بی‌تا(الف): ۱۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۹/۶).

بر فرض هم که قرائن فوق پذیرفته نشود، موسی بن عمر مشترک بوده و در نتیجه روایت ضعیف است (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱۳۶/۱؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶: ۳۴۶؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۷۳/۲-۱۷۴؛ موسوی خمینی، بی‌تا(الف): ۲۳۰-۲۳۱) و با وجود این، حکم به صحت روایت مشکل است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۶/۲۰). لذا به عقیده میرزای قمی، این روایت توان مقابله با دلایل بطلان نماز را ندارد (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱۳۶/۱).

جواب به اشکال اول (اشکال سندی)

بعضی اشکال سندی این روایت را به واسطه طرقی که برخی علما ارائه کرده‌اند،

۱. البته برخی معتقدند: «موسی بن عمر بین چهار نفر مشترک است و آن‌ها عبارت‌اند از: ابن بزیع که ثقه بوده و صاحب کتاب است. بغدادی که روایتش از نوادر الحکمه استثنای نشده است. حَضِیْنی که از اصحاب امام هادی علیه السلام بوده، ولی مجهول است (مامقانی، بی‌تا: ۲۵۷/۳)؛ چرا که شیخ طوسی در رجال بدون اشاره به وثاقت وی، به ذکر نامش بسنده نموده است (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۹۱) و ابن یزید الصیقل... البته دومی و سومی [یعنی موسی بن عمر بغدادی و موسی بن عمر حَضِیْنی] روایتشان نادر می‌باشد» (بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰).

رفع نموده (آل کاشف الغطاء، ۱۳۸۱: ۴۶۰/۱) و معتقدند که از بعضی قرائن، حُسن حال موسی بن عمر بن یزید استظهار می شود (مامقانی، بی تا: ۲۵۸/۳).

راه های جبران ضعف سند روایت

طریق اول: از آنجا که یکی از دلایل توثیق، اصحاب امام بودن است (حَرّ عاملی، بی تا: ۸۲)، شاید بتوان به وثاقت موسی بن عمر بن یزید حکم کرد؛ چرا که وی از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام شمرده شده است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۶/۲۰).

اشکال: اولاً صاحب *تنقیح المقال* در اصحاب امام بودن وی، مناقشه نموده است (مامقانی، بی تا: ۲۵۷/۳). ثانیاً صرف اینکه یک نفر از اصحاب امام باشد، سبب احراز ممدوح بودن راوی نمی گردد، تا چه رسد به وثاقت و عدالت؛ زیرا در بین اصحاب، بعضی ثقه و بعضی غیر ثقه بوده و حتی کسانی هستند که فساد رفتارشان نیازی به بیان ندارد (موسوی خویی، بی تا(ب): ۷۷/۱؛ حسینی خامنه‌ای، جزوات درس خارج فقه قصاص، ۱۳۸۰/۲/۱۸).

طریق دوم: مطابق برخی مبانی، یکی از قرائن وثاقت، صاحب کتاب بودن است (بحرانی، ۱۴۲۹: ۱۶۸-۱۷۰؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۸۶/۱؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۱۰۸/۱). لذا از آنجا که به اذعان برخی علما، موسی بن عمر بن یزید، صاحب کتاب است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۰۵؛ طوسی، بی تا: ۴۵۴؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۸۰: ۱۲۰؛ حسینی تفرشی، ۱۴۱۸: ۴۳۸/۴؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۶/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۱/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰؛ همو، ۱۴۱۵: ۳۸۲/۱؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷)، می توان به وثاقتش حکم کرد.

اشکال: کتاب داشتن، سبب احراز وثاقت راوی نمی گردد. حتی وحید بهبهانی که بسیاری از توثیقات عامه را که دیگران قبول ندارند، قبول دارد، این اماره را ضعیف ترین ادله حسن راوی می داند (وحید بهبهانی، بی تا: ۱۲۴). به همین خاطر آیه الله خویی نیز در این باره می نویسد:

«والجواب عنه ظاهر: إذ ربّ مؤلّف کذّاب وضّاع وقد ذکر النجاشی والشیخ جماعة منهم» (موسوی خویی، بی تا(ب): ۷۸/۱).

در نتیجه مراد از ممدوح بودن راوی، انتساب هر مدحی به او نیست؛ بلکه مدحی است که در نگاه رجالیان دارای ارزش باشد و اگرچه او را به مرتبه عدالت نرساند، اما

منزلتش را در راستای اینکه بتوان به سخنش اعتماد کرد، بیان کند؛ مانند «شیخ أصحابنا» یعنی «از بزرگان شیعه بودن» که این موقعیت از منزلت او و تا حدی قابل اعتماد بودن او حکایت می‌کند، در حالی که «صاحب کتاب» یا «شاعر بودن»، چنین اعتمادی را نمی‌رساند (نقیسی، ۱۳۹۴: ۸۸).

طریق سوم: برخی همچون محدث نوری، عدم طعن وی در کتب رجالی را از جمله قرائن وثاقت به حساب آورده است. لذا ایشان در خاتمه مستدرک بعد از ذکر کلام نجاشی و با استفاده از کلام شیخ طوسی در فهرست می‌نویسد:

«ولم یطعن علیه بشیء، وظاهره کما مرّ غیر مرّة أنّه من أصحابنا المؤلّفین غیر مطعون علیه» (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۴/۳۶۶-۳۶۷).

اشکال: در جواب از این طریق باید گفت که صرف ذکر راوی و عدم طعن وی در کتب رجالی، نه تنها دالّ بر وثاقت نیست، بلکه برعکس دالّ بر جهالت و عدم وثاقت راوی می‌باشد؛ همچنان که با وجود اینکه عبارات نجاشی و شیخ طوسی در مرثی و مسمع علما بوده، لکن احدی از این عبارات، توثیق راوی را استفاده نکرده است و برعکس - همان طور که قبلاً هم نام علما برده شد - بسیاری از آن‌ها به مجهول بودن راوی، عدم توثیق وی و تضعیفش تصریح نموده‌اند.

طریق چهارم: به دلیل وقوع موسی بن عمر بن یزید در اسناد کامل الزیارات، می‌توان گفت که او ثقه بوده و در نتیجه روایت معتبر است؛ زیرا از راویانی است که مشمول یکی از توثیقات عام رجالی^۱ یعنی توثیق ابن قولویه می‌باشد (مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷)؛ چون مستفاد از مقدمه کامل الزیارات (ابن قولویه قمی، ۱۳۵۶: ۴) این است که جمیع افرادی که در سند روایات قرار گرفته‌اند، از ثقات‌اند و قهراً از این طریق می‌توان حتی وثاقت مشایخ با واسطه ابن قولویه را کشف کرد؛ زیرا ابن قولویه تصریح می‌کند که در این

۱. توثیق دو گونه است: توثیق خاص یا ویژه و توثیق عام. توثیق خاص یعنی بدون آنکه قاعده خاصی باشد که بتوان آن را به دیگران سرایت داد، توثیق به شخص یا اشخاصی معین برگردد (ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۳ و ۱۷۱؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۱۳۱-۱۴۱ و ۱۸۱؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۷). ولی توثیق عام یعنی توثیق به گروهی که تحت یک عنوان کلی هستند، به گونه‌ای که اگر کسی در این گروه باشد، می‌توان به وثاقت او حکم کرد (ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۳ و ۱۷۱؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۱۳۱، ۱۸۱ و ۱۴۳-۳۰۱؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۲۷-۵۰).

کتاب، حدیثی را نیآورده‌ام که از افراد شاذ روایت شده باشد و آنچه آورده‌ام از طریق ثقات از اصحاب روایت شده است (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۶۸-۲۶۹؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۶؛ هاشمی، ۱۴۳۹: ۲۰۴؛ محمدی ری‌شهری، درس خارج فقه، ۱۳۹۴/۱۰/۲۸).

از جمله طرفداران این مبنا می‌توان به شیخ حرّ عاملی (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۲/۳۰؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۶؛ هاشمی، ۱۴۳۹: ۲۰۴) و مقام معظم رهبری اشاره کرد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۵۶، ۱۶۵، ۳۶۸، ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۳۳ و ۵۱۷؛ همو، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۰/۶ و ۱۳۹۸/۱۱/۱۴). لذا ایشان در رابطه با مانحن‌فیه می‌فرماید:

«۱۰ روایت از موسی بن عمر در کامل‌الزیارات وجود دارد که از این ۱۰ روایت، ۶ یا ۷ روایت از موسی بن عمر بن یزید است؛ زیرا در این ۶ یا ۷ روایت، سعد بن عبدالله از موسی بن عمر روایت کرده است. بنابراین طبق مبنای ما، در مورد کامل‌الزیارات روایت قبول می‌شود»^۱ (همو، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹ و ۱۳۹۷/۹/۶).

آیة‌الله خویی نیز در نظر ابتدایی خود از طرفداران این مبنا بود (موسوی خویی، بی‌تا(ب): ۵۰/۱؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۶؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۴؛ هاشمی، ۱۴۳۹: ۲۰۴؛ محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱). لذا از آنجا که ایشان به هنگام تدریس کتاب الصلاة، بر این مبنا مشی می‌کرد، در رابطه با مانحن‌فیه می‌فرمود:

«نام موسی بن عمر در اسانید کامل‌الزیارات ذکر شده است و چون هر کسی که در اسانید کامل‌الزیارات باشد، از نظر ما ثقه است، لذا حکم می‌کنیم که موسی بن عمر نیز ثقه است» (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۶/۲۰؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۲).

ایشان در مباحث دیگر نیز بر همین عقیده بوده و به توثیق فوق اشاره نموده است (موسوی خویی، بی‌تا(الف): ۱۳۹؛ همو، ۱۴۱۰ الف: ۳۵۱/۴).

اشکال: این مبنا مقبول نیست (صدر، ۱۴۰۸: ۲/۲۹۰؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۳۴۰/۴).

۱. البته بنا بر تتبع نگارندگان، در مجموع، ۱۳ روایت در کامل‌الزیارات وجود دارد که نام موسی بن عمر در آن‌ها آمده است که از این میان در ۸ روایت، مراد موسی بن عمر بن یزید می‌باشد؛ چرا که مانند مانحن‌فیه، اولاً در ۶ روایت، سعد بن عبدالله از موسی بن عمر روایت نقل کرده است (ابن قولویه قمی، ۱۳۵۶: ۲۰، ۹۹، ۱۱۷، ۱۲۹، ۱۳۱ و ۲۴۵). ثانیاً در یک روایت، موسی بن عمر از علی بن نعمان روایت کرده است (همان: ۱۶۵). ثالثاً در یک روایت نیز سعد بن عبدالله از موسی بن عمر، و موسی بن عمر از علی بن نعمان روایت کرده است (همان: ۱۷۰).

طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۴۵/۷؛ گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۱۰۳-۱۰۲؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۷؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۴-۳۳؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۲؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۰۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۱۸؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷: ۲۹۷؛ شبیری زنجانی، درس خارج اصول، ۱۳۹۶/۱۲/۱۳؛ محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱). از این رو بنا بر گفته برخی علما، این ادعا که عبارت مؤلف کامل الزیارات به وضوح بر ثقه بودن تمام راویان موجود در سلسله سند کامل الزیارات تصریح داشته و به نوعی شهادت ایشان به وثاقت موسی بن عمر بن یزید می‌باشد، مورد قبول نیست؛ بلکه حق در اینجا همان است که محدث نوری گفته است (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۳/۲۵۲-۲۵۱ و ۱۰۹/۷ و ۷۷۷/۳) که کلام ابن قولویه تنها بر وثاقت مشایخ خودشان - که روایات را مستقیماً از آن‌ها اخذ کرده است - دلالت دارد که در میان آن‌ها نام موسی بن عمر بن یزید به چشم نمی‌خورد (محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱). برخی محققان نیز نظر محدث نوری را تقویت کرده و دلایلی بر آن اقامه نموده‌اند که برای جلوگیری از اطاله کلام، خواننده محترم را بدان ارجاع می‌دهیم (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۷۰-۲۷۱؛ معلم، ۱۴۲۶: ۱۸۴؛ گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۱۰۳؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۷؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۶؛ هاشمی، ۱۴۳۹: ۲۰۸). البته دو دیدگاه دیگر نیز در رابطه با کلام ابن قولویه مطرح است که طبق یک دیدگاه، وثاقت ابن قولویه غالبی بوده (تبریزی، ۱۴۳۱: ۲/۳۴۴)^۱ و بنا بر نظر فعلی آیه‌الله سیستانی، منظور ابن قولویه این است که روایات کتاب کامل الزیارات تماماً از نظر ناقدان اخبار گذشته و تأیید شده است (ایروانی، ۱۴۳۷: ۱۷۷-۱۷۸). بنابراین طبق سه نظر اخیر، وثاقت موسی بن عمر بن یزید ثابت نمی‌گردد. به علاوه طریق چهارم، همان طور که گذشت، اولین بار از آیه‌الله خویی ارائه شده است (سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۱۸؛ محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱)؛ در حالی که برخی علما بر این باورند که خود آیه‌الله خویی اواخر از این مبنا برگشته و معتقد شده است که کلام ابن قولویه تنها بر وثاقت مشایخ بلاواسطه ابن قولویه دلالت دارد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۴۳۳؛ همو، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۱/۲۸ و ۱۳۹۵/۱۰/۶ و ۱۳۹۷/۸/۲۹؛ ایروانی، ۱۴۳۷: ۳۵ و ۱۷۸؛ شبیری زنجانی،

۱. مراد از غالب این است که در ذیل عنوان هر بابی فی‌الجمله روایت یا روایاتی از ثقات نقل شده است؛ مثلاً در باب استحباب زیارت سیدالشهداء علیهم‌السلام در نیمه شعبان، این مضمون از ثقات رسیده است، اگرچه همه روایات آن چنین نباشد.

۱۴۱۹: ۵۳۹۵/۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۲۱۸؛ همو، ۱۴۲۴: ۳۷/۶؛ گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۱۰۲ و ۲۲۵؛ هاشمی، ۱۴۳۹: ۲۳۱؛ محمدی ری شهری، درس خارج فقه، ۱۳۹۸/۷/۷).

طریق پنجم: آیه الله خوبی برای اثبات وثاقت موسی بن عمر، به توثیق نجاشی تمسک کرده است (موسوی خوبی، ۱۴۱۸: ۳۷۶/۲۰).

اشکال: همان طور که قبلاً هم بیان شد، آن موسی بن عمری که نجاشی وی را توثیق کرده است، موسی بن عمر بن بزیع است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۰۹)؛ در حالی که آن موسی بن عمری که در این روایت، مورد بحث است، موسی بن عمر بن یزید است که نجاشی، فقط نام وی را ذکر کرده و اشاره ای به وثاقتش نکرده است (همان: ۴۰۵-۴۰۶).

طریق ششم: یکی دیگر از دلایل توثیق موسی بن عمر بن یزید، روایت وی از بزرگان و اجلاء اصحاب است (مامقانی، بی تا: ۲۵۷/۳-۲۵۸؛ موسوی خوبی، بی تا(ب): ۵۶/۱۹ و ۵۸؛ محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱)؛ همچنان که در همین روایت نیز موسی بن عمر از علی بن نعمان روایت نقل کرده است (میلانی، ۱۳۹۵: ۳۵۴؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰؛ حسینی خامنه ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹). بنابراین با توجه به مبنای برخی علما که روایت راوی از اجلاء را از توثیقات عامه می دانند (وحید بهبهانی، بی تا: ۱۴۵؛ موحد ابطحی، ۱۴۱۷: ۸۸/۵)، موسی بن عمر بن یزید ثقة می باشد.

اشکال: این استدلال جهت اثبات وثاقت راوی مذکور، یکی از ضعیف ترین استدلالات موجود می باشد؛ زیرا: اولاً قبلاً اثبات گردید که اصحاب امام بودن و روایت از ایشان که بالاتر از این قرینه است، موجب وثاقت راوی نمی شود، لذا به طریق اولی روایت و همنشینی با اجلاء اصحاب موجب وثاقت نیست و چه بسیار شاگردان ناخلفی که از استادان ثقة تلمذ نموده اند. ثانیاً هر شخصی می تواند مطالبی را به یکی از اجلاء به دروغ نسبت دهد. در نتیجه این قرینه نمی تواند بیانگر وثاقت وی باشد. ثالثاً بنا بر گزارش نرم افزار درایة النور، بعضی از روایات وی مرسله بوده و همچنین از روات مجهول نیز روایت نموده است.

طریق هفتم: یکی از توثیقات عام کلام نجاشی درباره جعفر بن بشیر است: «روی عن الثقات ورووا عنه» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۱۹). لذا برخی علما به وثاقت تمام کسانی که جعفر بن بشیر از آنان روایت نقل کرده است و نیز تمام کسانی که از جعفر بن بشیر

روایت نقل کرده‌اند، اشاره نموده و به سخن نجاشی در رجالش استناد کرده‌اند (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۷۷/۳؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۴۷ و ۲۵۲-۲۵۱؛ وحید بهبهانی، بی‌تا: ۱۴۷؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۸۹/۱). این تفسیر زمانی صحیح است که بگوییم ظاهر کلام نجاشی حصر است و بدین معناست که: «لا یروی إلا عن الثقات ولا یروی عنه إلا الثقات» (گلی شیردار، ۱۳۹۶: ۲۲۵).

البته به اعتقاد برخی، از کلام نجاشی نمی‌توان استظهار کرد که همه روایتی که در سند قرار گرفته‌اند، ثقة هستند. به عبارت دیگر، اگر بگویند که فلان شخص از ثقات نقل می‌کند، قدر متیقن شیخ بلاواسطه است و روات بلاواسطه را شامل نمی‌شود (شبیبری زنجانی، ۱۴۱۹: ۶۲۵۵-۶۲۵۴/۲۰).

در نتیجه چون موسی بن عمر بن یزید از جعفر بن بشیر (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۸/۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۷/۸ و ۴۸/۹؛ همو، ۱۳۹۰: ۷۸/۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۴/۲۲ و ۱۸۹/۲۴)^۱ حدیث نقل نموده است، از این طریق می‌توان به وثاقتش حکم نمود (مامقانی، بی‌تا: ۲۵۸-۲۵۷/۳).

اشکال: این مبنا نیز تمام نمی‌باشد (موسوی خویی، ۱۴۲۲: ۲۵۶-۲۵۷؛ همو، بی‌تا: ۶۸/۱-۶۹؛ سبحانی، ۱۴۱۹: ۲۷۸-۲۷۹) و به عبارت دیگر، عبارت نجاشی ظهور در حصر ندارد، زیرا:

اولاً بسیار بعید است که فقط راویان ثقة از او روایت نقل کنند؛ زیرا چنین چیزی خارج از اختیار اوست و حتی از اکابر و ائمه علیهم‌السلام نیز در موارد بسیاری، افراد پست و دروغ‌گو نقل روایت نموده‌اند. لذا نهایت چیزی که از این عبارت استفاده می‌شود، این است که غالباً چنین بوده است (موسوی خویی، بی‌تا(ب): ۶۸/۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۲۰) و این صفت عالی‌ای برای شخص محسوب می‌شود، همچنان که در مقابل، بعضی از روایت مثل محمد بن خالد برقی به دلیل نقل از ضعفا و مجاهیل ذم شده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۵۲؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۲۰). لذا برخی از طرفداران این توثیق عام معتقدند که در مورد «وَرَوَوْا عَنْهُ»، همین کافی است که عده‌ای از افراد ثقة از او روایت کنند و

۱. علاوه بر ۶ روایت فوق که در متن آدرس داده شده، بر اساس نرم‌افزار درایة‌النور، مراد از حفص بن بشیر نیز جعفر بن بشیر است که در این صورت، تعداد روایات موسی بن عمر بن یزید از جعفر بن بشیر، ۷ عدد می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۹۷/۲۴).

لازم نیست همه کسانی که از او روایت می‌کنند، ثقة باشند. اما در «روی عن الثقات»، این کافی نیست؛ زیرا آن وقتی حاکی از جلالیت است که از غیر ثقه روایت نکند (حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۸/۷/۱۴).

ثانیاً اینکه گفته شود جعفر بن بشیر فقط از ثقات روایت می‌کند نیز صحیح نیست؛ زیرا اثبات روایت جعفر بن بشیر از ثقات، روایت او از غیر ثقات را نفی نمی‌کند و به عبارت دیگر، اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۹-۲۰). دو شاهد این مطلب، گفتار شیخ طوسی در تهنیب (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۶-۱۹۷) و روایت جعفر (همان: ۲۹۶/۳: حژ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۶۹) از برخی روایتی است که خود نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۰۰) آن‌ها را تضعیف کرده است (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۵۲: موسوی خویی، بی‌تا(ب): ۶۸/۱-۶۹).

طریق هشتم: یکی از توثیقات عام رجالی، حکم به وثاقت مشایخ و به عبارت دیگر کسانی است که محمد بن احمد بن یحیی در کتاب *نوادر الحکمه* بدون واسطه از آنان روایت نقل کرده است و توسط محمد بن حسن بن ولید استثنا نشده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۶۱)؛ زیرا وی بنا بر نقل نجاشی، ۲۷ نفر (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۴۸) و بنا بر نقل شیخ در فهرست ۲۹ نفر را استثنا نموده است (طوسی، بی‌تا: ۴۱۰-۴۱۱). لذا چون محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر بن یزید روایت نقل نموده و جزء افراد استثنا شده نمی‌باشد، در نتیجه برای انسان ظنّ و یا اطمینان به وثاقتش پیدا می‌شود (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۴/۳۶۶: مامقانی، بی‌تا: ۲۵۷/۳-۲۵۸: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۱/۳۹۴۰، ۳۲ و ۲۲/۶۸۸۸: بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰: حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹: شبیری زنجانی، درس خارج اصول، ۱۳۹۶/۹/۲۵)؛ چرا که اکتفای ابن ولید به استثنای موارد مذکور، حاکی از آن است که او به تمام روایات محمد بن احمد بن یحیی غیر از موارد مذکور اعتماد داشته است، لذا شاگردش یعنی شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۹۰-۹۱: سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۶۱) و برخی فقیهان مانند محقق سبزواری، محقق داماد، نجفی، سیدحسن صدر و سیدمحسن حکیم، استثنا شدن یک راوی از کتاب محمد بن احمد را دلیل بر ضعف او و عدم استثنا را نشانه وثاقتش دانسته‌اند (به نقل از: مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۲).

بر اساس تتبع نرم‌افزار درایة‌النور در محدوده کتب اربعه و *وسائل الشیعه*، تعداد روایات محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر بن یزید، ۹۹ روایت می‌باشد، لکن

با بررسی نویسنده و با حذف روایات مشترک بین *وسائل الشیعه* و کتب اربعه (۲۸ روایت) این تعداد به ۷۱ روایت کاهش پیدا کرد؛ چرا که شیخ حَرّ عاملی برخی روایات را از *کامل الزیارات* و برخی را از کتب شیخ صدوق نقل نموده است.

اشکال: این قرینه هم به دو دلیل صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً وحید بهبهانی (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۳۵۴/۶؛ مامقانی، بی‌تا: ۲۵۷/۳؛ موسوی خویی، بی‌تا(ب): ۵۶/۱۹) و به تبع وی برخی معاصران معتقدند آن موسی بن عمری که در روایات *نوادرالحکمه* بوده و استثنا نشده است، موسی بن عمر بغدادی است؛ در حالی که موسی بن عمر حاضر در سند روایت مورد بحث، موسی بن عمر بن یزید بصری است (موسوی خویی، بی‌تا(ب): ۵۶/۱۹؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹). بر فرض هم که نپذیریم موسی بن عمری که در روایات *نوادرالحکمه* بوده و استثنا نشده، موسی بن عمر بغدادی است، حداقل شک می‌کنیم که موسی بن عمر بغدادی است یا موسی بن عمر بن یزید بصری؟ لذا این استدلال هم برای تصحیح سند خوب نیست (حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹).

ثانیاً بر فرض که موسی بن عمر حاضر در اسناد *نوادرالحکمه*، موسی بن عمر بن یزید بصری باشد، آیه‌الله خویی و مقام معظم رهبری معتقدند که روایات محمد بن احمد بن یحیی، عدالت و وثاقت راوی را کشف نمی‌کند، بلکه نهایتاً کاشف از اعتماد ابن ولید بر او می‌شود (موسوی خویی، بی‌تا(ب): ۱۹۱/۱۵ و ۱۵۶/۱۹)؛ زیرا ممکن است که یا ابن ولید از قرینه‌ای فهیده باشد که راوی مذکور در *نوادرالحکمه* معتبر بوده و روایاتش صحیح است، در حالی که آن قرینه به دست ما نرسیده است، و یا گمان قوی می‌رود که ابن ولید بر اساس اصالة العدالة به آن اعتماد کرده است و اینکه به اعتقاد وی روایت هر راوی مؤمنی که فسق او ظاهر نشده باشد، حجت است؛ بدین معنا که وقتی برایش شک حاصل می‌شود که راوی قابل اعتماد است یا نه، اصل را بر عدالت گذاشته و به صحت او حکم می‌کند (همان: ۷۴/۱ و ۵۶/۱۹؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۰/۶) و حال آنکه چنین چیزی برای کسی که وثاقت راوی یا حُسن حال او را در حجیت خبر معتبر می‌داند، مفید نیست. از این روست که برخی محققان، سخن محدث نوری و وحید بهبهانی را - که دلالت دارد بر اینکه استثنا شدن راویان موجود در *نوادرالحکمه*،

نشانه ضعف ایشان نمی‌باشد (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۵۷/۵-۱۵۸؛ به نقل از: مهدوی، ۱۳۹۱: ۳۲).
متین دانسته و برای تکمیل آن چند نکته نیز اضافه نموده و در نهایت گفته‌اند: استثنای
ابن ولید، نه می‌تواند بر توثیق کسان استثناننده دلالت کند و نه بر تضعیف کسان
استثناشده (همان: ۳۲-۳۴).

جواب اشکال اول: آیه‌الله خوبی در مورد موسی بن عمر بغدادی می‌گوید:
«روی عن ابن سنان وروی الصدوق بسند صحیح عن محمد بن أحمد بن یحیی،
عنه» (موسوی خوبی، بی‌تا(ب): ۵۶/۱۹).

همچنین در مورد موسی بن عمر بن یزید نیز می‌گوید:
«روی عن ابن سنان وروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی» (همان: ۵۸/۱۹).

بر این اساس از مجموع ۷۱ روایت «محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر»،
در ۲ روایت چنین تصریح شده است:
«محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر بغدادی از ابن سنان روایت می‌کند» (حز
عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۰/۱۲).

و در ۴ روایت نیز صراحتاً آمده است:
«محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر بن یزید از ابن سنان نقل روایت
می‌کند» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۵۵/۲ و ۲۵۴/۷؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۴۵/۳).

با این حساب از مجموع ۶۵ روایت باقی مانده، تنها ۱۱ سند چنین است: «محمد بن
احمد بن یحیی از موسی بن عمر از محمد بن سنان» و لذا با توجه به نقل موسی بن عمر
از محمد بن سنان، تنها در همین ۱۱ روایت است که موسی بن عمر، مشترک بین موسی بن
عمر بن یزید و موسی بن عمر بغدادی است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۲/۱ و ۱۸۴/۴؛ حز عاملی، ۱۴۰۹:
۶۱/۲ و ۵۴/۹ و ۳۱/۱۲، ۴۷، ۲۵۷ و ۳۱۸/۱۳ و ۹۴/۱۷). در نتیجه سایر روایات «محمد بن
احمد بن یحیی از موسی بن عمر» که در آنها موسی بن عمر از ابن سنان روایت نقل
نمی‌کند (۵۴ روایت)، مراد موسی بن عمر بن یزید است.

لذا این اشکال وارد نبوده و حق با آیه‌الله شیری زنجانی است که معتقد است:

«موسی بن عمر بن یزید صیقل نیز در روایات *نوادرالحکمه* هست و استثنا نشده است» (شبیروی زنجانی، ۱۴۱۹: ۳۹۴۰/۱۱).

جواب اشکال دوم: برخی نیز به طور مبنایی با استشهاد به کلمات شیخ صدوق و نجاشی معتقدند که ثقه دانستن افراد استثناننشده و ضعیف دانستن افراد استثناشده بر اساس احراز بوده است، نه بر پایه اعتماد به اصالة العداله (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۶۴-۲۶۶). از آنچه که در جواب اشکال اول گفته شد، نه تنها روایت محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر ثابت می‌شود، بلکه می‌توان گفت که با توجه به بیان تعداد روایات، اکثر روایت صاحب *نوادرالحکمه* از راوی مورد بحث نیز ثابت می‌گردد. در نتیجه بر فرض نپذیرفتن جواب اشکال دوم، حداقل این مقدار ثابت است که یکی از اجلاء یعنی محمد بن احمد بن یحیی، روایات بسیاری را از راوی مورد بحث نقل کرده است.

طریق نهم: برخی گفته‌اند که روایت اجلاء و بزرگان ثقات امامیه از فردی، دلیل بر وثاقت آن فرد است و اماره وثاقت محسوب می‌شود. لذا چون بر اساس تتبع نرم‌افزار درایةالنور، اجلائی همچون محمد بن احمد بن یحیی که در قرینه قبل ذکر شد و احمد بن محمد بن عیسی اشعری، سعد بن عبدالله، عبدالله بن جعفر حمیری، محمد بن حسن صفار، محمد بن حسین بن ابی خطاب، محمد بن علی بن محبوب، محمد بن یحیی عطار از موسی بن عمر روایت نقل کرده‌اند (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۴؛ مامقانی، بی‌تا: ۲۵۷/۳-۲۵۸؛ موسوی خویی، بی‌تا(ب): ۵۶/۱۹ و ۵۹-۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۱/۳؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۳۹۴۰/۱۱ و ۴۰۳۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۳۸۲/۱)، می‌توان گفت که موسی بن عمر معتبر بوده و توثیق می‌شود (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۴ و ۱۵۳/۹؛ مامقانی، بی‌تا: ۲۵۷/۳-۲۵۸؛ موسوی خمینی، بی‌تا(ب): ۳۱۹/۲؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۳۹۴۰/۱۱؛ شبیری زنجانی، درس خارج اصول، ۱۳۹۶/۹/۲۵؛ محمدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۹/۲/۱)؛ همچنان که در مانحن‌فیه نیز سعد بن عبدالله از او روایت نقل کرده است. بنابراین نقل راویان بزرگ از موسی بن عمر، سبب حصول وثوق او می‌شود؛ زیرا اگر کسی که روایت را از او نقل می‌کنند، نزد آنها موثق نباشد، هرگز از او روایت نقل نمی‌کنند، تا جایی که آیه‌الله شبیری زنجانی در این باره می‌فرماید:

«سعد بن عبدالله و محمد بن علی بن محبوب که از اجلاء ثقات و بزرگان طایفه هستند، کتاب او را روایت کرده‌اند و البته کسی هم نگفته که سعد بن عبدالله از ضعفا نقل می‌کند یا به مراسیل تکیه می‌کند و همین مقدار در اثبات وثاقت وی کافی است» (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۳۹۴۰/۱۱ و ۶۸۸۸/۲۲).

اشکال: مجرد نقل ثقات از یک فرد، دلیل بر ثقه بودن و حُسن حال مرویُّ عنہ نیست (موسوی خوئی، بی‌تا(ب): ۱۹۱/۱۵)؛ زیرا کم نیستند ثقاتی که از غیر ثقه روایت نقل کرده‌اند و گاهی بسیاری از بزرگان، مطلبی را از کسی در حد یک یا دو بار نقل کرده و می‌کنند. لذا بهتر آن است که گفته شود: کثرت روایت ثقه از یک فرد، دلالت بر وثاقت او می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۰۰)؛ زیرا اگر راویان ثقه به ویژه اجلاء ثقات و کسانی مانند کلینی، علی بن ابراهیم، شیخ صدوق، شیخ طوسی (وحید بهبهانی، بی‌تا: ۱۴۵؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ۳۶۲/۵؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۲۷۹/۷؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۹۲/۱؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۲/۱)، اصحاب اجماع، مشایخ ثلاثه و شیخ مفید، از یک راوی، روایات زیادی را در امر دین نقل کنند، معلوم می‌شود که او را ثقه می‌دانسته‌اند، وگرنه از او روایات زیادی را نقل نمی‌کردند. بنابراین فرق است بین کثرت روایت که دلیل بر وثاقت می‌باشد و روایت اجلاء که دلیل بر وثاقت نیست (حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹).

جواب: می‌توان دو پاسخ به این اشکال داد:

اولاً دأب و روش برخی از روایت فوق مثل احمد بن محمد بن عیسی این است که از راویان ضعیف نقل روایت نکنند و به همین دلیل وی، احمد بن محمد بن خالد برقی را به دلیل نقل از ضعفا از قم بیرون کرد.^۱

ثانیاً برخی معتقدند که هرچند روایت هر یک از این‌ها از موسی بن عمر محدود بوده و به حد اکتار نمی‌رسد، اما مجموع روایات نقل شده به واسطه اجلای فوق و محمد بن احمد بن یحیی که در قرینه قبل گذشت، از موسی بن عمر زیاد بوده و لذا اکتار روایت اجلاء و بزرگان که یکی از قرائن وثاقت محسوب می‌شود، در مورد وی

۱. البته آیة‌الله شبیری زنجانی معتقد است: احمد بن محمد بن عیسی به خاطر گمانی که در حق برقی داشت که وی جزء غلات است، او را از قم اخراج نمود (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۴۷۲۰/۱۴).

صدق می‌کند. در نتیجه به نظر ایشان، در اکثار اجلاء لازم نیست که یک جلیل، روایات متعددی را از راوی مجهول نقل کند؛ بلکه اکثار مجموع اجلاء از یک راوی، دالّ بر وثاقت اوست (شبییری زنجانی، درس خارج اصول، ۱۳۹۶/۹/۲۵؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹).

طریق دهم: با توجه به آنچه ذیل قرینه هشتم و نهم بیان شد، می‌توان گفت که یکی از قرائن وثاقت موسی بن عمر بن یزید، اکثار روایت اجلاء از اوست. آیه‌الله شبیری زنجانی در این باره می‌فرماید:

«موسی بن عمر بن یزید هرچند توثیق صریح ندارد، ولی اکثار روایت بزرگان از وی، دلیل وثاقت اوست. محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر بن یزید روایت کرده، روایات زیادی محمد بن احمد بن یحیی از موسی بن عمر نقل کرده که ظاهراً مراد همین موسی بن عمر صیقل است» (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۱/۳۹۴۰).

در نتیجه با توجه به مجموع قرائنی که ذکر شد، برخی می‌گویند: «به دلیل قانون تراکم ظنون و اینکه هر یک از این قرائن ظن آورند، لذا از ضمیمه آن‌ها به یکدیگر، به یک وثوق و اطمینانی می‌رسیم که موسی بن عمر بن یزید ثقه است» (محمّدی خراسانی، درس خارج فقه، ۱/۱۳۹۹).

اما با ملاحظه مناقشاتی که به سند روایت وارد شده است، درمی‌یابیم اینکه برخی فقها این روایت را به صحیح‌ه تعبیر کرده‌اند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۴/۴۷۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۱/۴۳۶-۴۳۷؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۲/۴۱۴؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/۶۲۳؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳/۴۳۶؛ نجفی، بی‌تا: ۱۴/۳۴۶؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۰/۳۷۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۸/۱۶۷؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۳۵۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷)، اشتباه بوده و روایت با پذیرش امارات وثاقت موسی بن عمر بن یزید، معتبره محسوب شده و صحیح اصطلاحی نیست (حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹)؛ زیرا به روایتی صحیح می‌گویند که اولاً روات آن همگی امامی باشند و ثانیاً به طور مشخص توثیق شده باشند، به طوری که اگر یک راوی به توثیقات عام توثیق شده باشد، به آن روایت صحیح گفته نمی‌شود (همو، درس خارج فقه، ۱۸/۲/۱۳۸۰).

لذا اینکه برخی از فقهای فوق، روایت را صحیح‌ه نامیده‌اند، یا بنا بر نظر قدما بوده

که به هر روایت معتبری، صحیحه اطلاق می‌کردند (همو، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۱۰/۲۵) یا به علت ذکر اماراتی بر وثاقت موسی بن عمر بن یزید است، همچنان که برخی از فقهای مذکور به این امارات پرداخته‌اند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۴/۲۰: ۱۳۹۵: ۳۵۳: بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰: مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷) و یا اگر هم برخی، امارات وثاقت را ذکر نکرده و فقط به صحیحه بودن آن بسنده کرده‌اند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۴۷۳/۴: بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۳۷-۴۳۶/۱۱: محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۴۱۴/۲: حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۶۲۳/۱۰: مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۳۶/۳: نجفی، بی‌تا: ۳۴۶/۱۴: طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸) بدین علت است که مراد از موسی بن عمر را در روایت مذکور، فقط موسی بن عمر بن یزید می‌دانند. شاهد بر این مدعا نیز کلام آیه‌الله سبحانی است که می‌گوید:

«شاید محدث بحرانی بین دو موسی بن عمر تمیز قائل نشده است و به این علت، به صحت روایت حکم کرده است» (سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۲).

اشکال دوم: اعراض از روایت

با اینکه این روایت در مرئی و منظر فقها بوده است، لکن مشهور فقهای قدیم و متأخر بر طبق آن فتوا نداده‌اند (نجفی، بی‌تا: ۳۴۷/۱۴: طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۶: ۱۷۳/۲ و ۱۸۸: موسوی اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۲: حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۴۳۵/۶: مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷: صناعی، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۲/۱۸) و در نتیجه اعتماد و وثوق به روایت خدشه‌دار می‌گردد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۴/۲۰: موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۸۸/۹: میلانی، ۱۳۹۵: ۳۵۴: طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸: سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۳: بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰: حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹)؛ زیرا همان طور که قبلاً اشاره شد، تنها صاحب الجامع للشرائع (ابن سعید حلّی، ۱۴۰۵: ۹۳) و بعد از او صاحب ذخیره (محقق سبزواری، ۱۲۴۷) و بعضی از متأخری المتأخرین (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۳۶/۳) بر طبق این روایت فتوا داده‌اند (نجفی، بی‌تا: ۳۴۷/۱۴: نراقی، ۱۴۱۵: ۳۲۴/۸: موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۵/۲۰).

آیه‌الله شیخ سند بحرانی در این باره می‌گوید:

«با مراجعه به کتب مشهور قدما دیده می‌شود که برخی از آنها همچون شیخ طوسی در مبسوط با اینکه در صدد استقصاء فروع احکام قصر می‌باشد، ولی در عین حال به استثنای مذکور از حکم اعاده اشاره نکرده است» (بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰).

در نتیجه روایت توان مقابله با قاعده عدم مطابقت مأتی^۱ به با مأمور^۲ به را نداشته و نمی‌تواند آن را تخصیص بزند. بنابراین روایت طرح شده و شاذ می‌باشد (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۶۲۳/۱۰؛ نجفی، بی‌تا: ۳۴۷/۱۴).

آیه‌الله بروجردی نیز ضمن استشهاد به روایتی (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۹/۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۸/۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۰۵-۱۰۴/۲۶) می‌فرماید:

«عمده دلیل حجیت روایت، بناء عُقلاست و حال آنکه بنایی از عُقلا بر عمل به روایتی که بزرگان اصحاب از آن اعراض نموده‌اند، وجود ندارد. در نتیجه بنده نمی‌تواند نسبت به مولای خود به واسطه این قبیل روایات احتجاج کند. بنابراین کلام مسموع از امام علیه السلام آن هم بدون واسطه، وقتی که مورد اعراض خواصی که مطلع از اسرار روایات هستند، قرار می‌گیرد، نزد اصحاب و فقهای امامیه در مقام عمل، حجت محسوب نمی‌شود، تا چه رسد به روایاتی که حاکی از قول امام علیه السلام است».

جواب به اشکال دوم

اولاً اعراض صغریاً ثابت نیست و عدم فتوای قدما بر طبق روایت، به خاطر این است که متعرض مسئله مورد بحث نشده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۵-۳۷۶/۲۰). ممکن است عدم اثبات اعراض قدما، به دلیل عدم تصریح آن‌ها به قول خلاف روایت بوده باشد (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۴۳۵/۶؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۳؛ حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۷/۸/۲۹) و همچنین شاید دلیل این کار، بناء قدما بر اقتصار در تألیفاتشان بوده تا بر مسائل ضروری که غالباً محل ابتلا بوده، بیشتر توجه شود و یا شاید دلیلش این بوده که در آن زمان، احتیاج مبرمی برای بیان بیشتر از آنچه که در کتبشان ذکر کرده بودند، نبوده است؛ بدین خاطر قدما مسائل کمی را ذکر کرده‌اند. بنابراین عدم تعرض یک چیز است و اعراض چیزی دیگر؛ لذا کشف دومی (اعراض) از اولی (عدم تعرض) ممکن نیست. در نتیجه غایت امر این است که قدما در رابطه با روایت مذکور سکوت کرده و اهمال ورزیده‌اند، نه اینکه اعراض کرده باشند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۵-۳۷۶/۲۰).

ثانیاً برخی کبرویاً و به طور مبنایی قبول ندارند که اعراض مشهور از روایت، باعث خدشه در حجیت روایت می‌شود (مدرسی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۰۷؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۳۵۴). آیه‌الله

خوبی نیز بر این نظر بوده، معتقد است:

«اعراض بر فرض ثبوتش، روایت صحیح را از حجیت ساقط نمی‌کند؛ زیرا مدار و ملاک در اعتبار و حجیت روایت، وثاقت راوی یا موثوق‌الصدور بودن روایت است. در حالی که اعراض، کشف از خللی می‌کند که آن خلل بر ما مخفی است؛ لذا ممکن است چنانچه ما به آن خلل اطلاع پیدا کنیم، به نظر ما آن خلل مخفی، موجب قلع روایت نشود» (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۵/۲۰).

از مجموع مطالبی که پیرامون روایت اول گفته شد، درمی‌یابیم که به روایت اول می‌توان استناد کرد.

روایت دوم

راوی می‌گوید از امام رضا علیه السلام از زنی سؤال کردم که با ما در سفر بود و نماز مغرب را در راه رفتن و آمدن به توهم آنکه قصر باید می‌خواند. دو رکعت خواند. حضرت فرمود که در این مسئله بر آن زن قضا نیست. البته طبق یکی از نقل‌های شیخ صدوق، حضرت می‌فرماید: بر آن زن اعاده نیست.^۱

بنابراین، این روایت دلالت می‌کند بر اینکه جاهل در شکسته خواندن نماز مغرب معذور است. لذا صاحب جواهر می‌گوید:

«از این روایت فهمیده می‌شود که در حکم عدم قضا در خارج از وقت یا عدم اعاده در وقت، هیچ فرقی بین نمازی که شکسته خواندنش صحیح است و نمازی که شکسته خواندنش صحیح نیست، وجود ندارد» (نجفی، بی‌تا: ۳۴۶/۱۴).

اشکالات روایت

در رابطه با این روایت نیز ۳ اشکال وجود دارد:

اشکال اول

محل بحث جایی است که کسی قصد اقامه عشره کرده و از روی جهل به حکم،

۱. این روایت به طرق مختلفی که تمامی اسانید آن صحیح است، با کمی اختلاف در تعابیر و در اکثر اسناد از امام رضا علیه السلام و گاهی از امام صادق علیه السلام نقل شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۷/۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴۵۰/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲۶/۳ و ۲۳۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۲۰/۱).

نماز تمام را قصر می‌خواند؛ لکن با ملاحظه الفاظ روایت دوم مشخص می‌شود که این روایت اصلاً ناظر به صورت جهل نیست و در خصوص نماز مغرب وارد شده است (نراقی، ۱۴۱۵: ۳۲۴/۸؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵/۵۵۳).

اشکال دوم: تعارض با روایات و سایر ادله

روایت دوم، با اجماع مسلمانان (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/۶۲۴؛ نجفی، بی‌تا: ۱۴/۳۴۶؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵/۵۵۳)، روایات متواتر (نجفی، بی‌تا: ۱۴/۳۴۶؛ موسوی اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۱)، فعل پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام و در نتیجه از ضروریات دین بودن (نجفی، بی‌تا: ۱۴/۳۴۶؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/۶۲۴) اینکه نماز مغرب شکسته نمی‌شود و در صورت شکسته خواندن آن، نماز باطل بوده و باید آن را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمود، معارض می‌باشد (موسوی اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۳). لذا صاحب *وسائل الشیعه* بعد از ذکر این روایت می‌نویسد:

«روایاتی که در همین جا - یعنی ابواب نماز مسافر - و در ابواب اعداد نماز، و در ابواب خلل واقع در نماز و غیر این موارد، با این روایت معارض بود، قبلاً بیان شد» (حرز عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۸/۸).

راه‌های رفع تعارض

۱- احتمال دارد که بگوییم حکم مذکور در روایت، استفهام انکاری بوده و لذا وقتی حضرت می‌فرماید: «لَيْسَ عَلَيْهَا قَضَاءٌ»، یعنی «عَلَيْهَا الْقَضَاءُ» (همان؛ موسوی اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۳).

۲- ممکن است خصوص همان زن، این حکم را داشته باشد (مجلسی اول، ۱۴۱۴: ۵۱/۵). لذا روایت، «قضیه فی واقعه» بوده و در مورد سایر افراد، چنین نماز مغربی باطل است و باید آن را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا کنند. لذا محقق کتاب *من لا یحضره الفقیه* در ذیل این روایت در پاورقی نوشته است:

«چه بسا گفته شود که حکم مذکور در این روایت، مختص همان زن مورد سؤال در روایت است» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۴۵۰-۴۵۱).

۳- احتمال دارد که گفته شود حکم مذکور در روایت، درباره زنی است که به بلوغ

نرسیده است، لذا حضرت می گوید: «لَيْسَ عَلَيْهَا قَضَاءٌ» یا «لَيْسَ عَلَيْهَا إِعَادَةٌ» (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۸/۸؛ موسوی اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۳).

۴- همچنین احتمال دارد که بگوییم مراد از «مغرب» در روایت، نافله نماز مغرب است. بر اساس این احتمال، حضرت می خواهد بگوید که قضای نافله مغرب لازم نیست؛ هم از این جهت که در سفر ساقط نمی شود و هم از این جهت که آن زن به درستی، آن را دو رکعت خوانده است (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۸/۸).

نقد و بررسی

به نظر می رسد که این توجیهاات صحیح نمی باشد (موسوی اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۳۷/۱۱)؛ زیرا جمع صحیح و منطقی جمعی است که با وجه جمع و دلیل، همراه باشد؛ لذا تعارض مستقر و قطعی بوده و باید مرجحات ملاحظه شوند. از این رو می توان گفت با توجه به اینکه اجماع، روایات متواتر، فعل پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و ضروری دین بودن، بر خلاف این روایت بوده و بنا بر آنچه در اشکال سوم می آید، فقها از آن اعراض نموده اند، لذا سایر روایات بر این روایت مقدم می شوند.

اشکال سوم: اعراض از روایت

این روایت، خلاف مشهور بوده و به عبارت دیگر، مورد اعراض فقها قرار گرفته است (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶: ۳۴۷؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۷۴/۲؛ موسوی اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۳). لذا مشهور به شاذ بودن این روایت حکم نموده (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۳۵/۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۲۰-۲۲۱/۱؛ حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۷/۸؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۳؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۳۲۴/۸؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۶۲۴/۱۰؛ نجفی، بی تا: ۳۴۶/۱۴؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۳۵۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۸؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵۵۳/۵)، معتقدند که باید آن را بر اهلیش رد نماییم؛ زیرا هیچ یک از علمای متقدم و متأخر به مضمونش فتوا نداده اند (نراقی، ۱۴۱۵: ۳۲۴/۸؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۸۸/۹).

نتیجه گیری

در تمام مواردی که وظیفه مکلف، خواندن نماز به صورت تمام است، ولی نماز را

شکسته می‌خواند، چه جاهل به حکم یا موضوع و یا ناسی و یا عالم عامد باشد، نماز باطل است. لکن این حکم با توجه به دو روایت، در مورد مقیم عشره استثنا خورده است. لذا برخی معتقدند کسی که قصد اقامه ده روز در محلی می‌کند، اگر از روی جهل به حکم، به جای اینکه نماز را تمام بخواند، به صورت قصر بخواند، نمازش صحیح است. قول به بطلان نماز در فرض مسئله، علاوه بر اشکالات روایات مذکور، مستظهر به ادله خاصی است که عبارت‌اند از: ۱- شهرت، ۲- قاعده عدم مطابقت مأتی^۱ به با مأمور^۲، ۳- قاعده کم یا زیاد کردن ارکان نماز، ۴- اطلاقات دلیل تکلیف واقعی، ۵- قاعده اشتغال. البته دلیل شهرت مورد قبول واقع نشد. لکن نگارندگان با رد اشکالات روایت اول، معتقد به صحت نماز بوده و آن را مخصص قواعد و اطلاقات مذکور می‌دانند که با وجود نص خاص، نوبت به قاعده احتیاط نیز نمی‌رسد. اما در رابطه با روایت دوم به رغم صحت اسانید آن، بر این باوریم که سه اشکال متوجه آن است: اولاً این روایت ناظر به صورت جهل نیست و در خصوص نماز مغرب وارد شده است. ثانیاً روایت دوم، با اجماع مسلمانان، روایات متواتر، فعل معصومان عليهم السلام و در نتیجه با ضروری دین بودن عدم قصر نماز مغرب معارض می‌باشد. ثالثاً مشهور فقها از روایت دوم اعراض نموده و به آن عمل نکرده‌اند.

کتاب شناسی

۱. آل کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی، النور الساطع فی الفقه النافع، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۱ ق.
۲. آل کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، وجیزة الاحکام، نجف اشرف، مؤسسة کاشف الغطاء، ۱۳۶۶ ق.
۳. ابن داود حلّی، تقی الدین حسن بن علی، رجال ابن داود، نرم افزار درایة النور، بی تا.
۴. ابن سعید حلّی، یحیی بن احمد، الجامع للشرائع، قم، مؤسسة سید الشهداء العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی سروری، رشید الدین ابوجعفر محمد بن علی، معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و اسماء المصنفین منهم قديماً و حديثاً، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ ق.
۶. ابن قولویه قمی، ابوالقاسم جعفر بن محمد، کامل الزیارات، تحقیق عبدالحسین امینی، نجف اشرف، دار المرتضویه، ۱۳۵۶ ق.
۷. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، نرم افزار جامع فقه اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۷ ق.
۸. همو، دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالیه، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۷ ق.
۹. بحرانی، محمد سند، بحوث فی مبانی علم الرجال، تقریر محمد صالح تبریزی، چاپ دوم، قم، مکتبه فلدک، ۱۴۲۹ ق.
۱۰. همو، سند العروة الوثقی (صلاة المسافر)، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. همو، سند العروة الوثقی (کتاب الطهارة)، قم، صحفی، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقی - الطبقات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۱۴. بنی فضل، مرتضی، مدارک تحریر الوسيلة (الزکاة و الخمس)، نرم افزار جامع فقه اهل بیت (علیهم السلام)، بی تا. (الف)
۱۵. همو، مدارک تحریر الوسيلة (الصلاة)، نرم افزار جامع فقه اهل بیت (علیهم السلام)، بی تا. (ب)
۱۶. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروة (کتاب الصلاة)، قم، دار الصدیقة الشهیده (علیها السلام)، ۱۴۳۱ ق.
۱۷. همو، صراط النجاة، قم، دار الصدیقة الشهیده (علیها السلام)، ۱۴۲۷ ق.
۱۸. همو، منهاج الصالحین، قم، مجمع الامام المهدي (علیه السلام)، ۱۴۲۶ ق.
۱۹. حائری مازندرانی، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. حائری یزدی، مرتضی بن عبدالکریم، خلل الصلاة و احکامه، نرم افزار جامع فقه اهل بیت (علیهم السلام)، بی تا.
۲۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، امل الامل فی علماء جبل عامل، نجف اشرف، مطبعة الآداب، بی تا.
۲۲. همو، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. حسینی نقرشی، سیدمصطفی بن حسین، نقد الرجال، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. حسینی حائری، سید کاظم، القضاء فی الفقه الاسلامی، قم، مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. حسینی خامنه‌ای، سید علی بن جواد، جزوات درس خارج فقه قصاص، ۱۳۸۰ ش.
۲۶. همو، درس خارج فقه نماز جماعت، کانال درس خارج فقه معظم له در پیام رسان ایتا و تقریرات مخطوط صالح منتظری، ۱۳۹۸ ش.

۲۷. همو، درس خارج فقه نماز مسافر، تقریرات مخطوط صالح منتظری، ۱۳۹۳، ۱۳۹۵، ۱۳۹۷ ش.

۲۸. همو، متن درس خارج فقه، در موضوع غنا و موسیقی، چاپ دوم، تهران، انتشارات فقه روز وابسته به انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸ ش.

۲۹. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، فقه الصادق علیه السلام، قم، دار الكتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.

۳۰. همو، منهاج الصالحین، نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام، بی تا.

۳۱. حسینی سیستانی، سیدعلی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، قم، دفتر معظم له، ۱۴۱۴ ق.

۳۲. همو، منهاج الصالحین، نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام، بی تا.

۳۳. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

۳۴. خوانساری، سیداحمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.

۳۵. سبحانی، جعفر، الخمس فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.

۳۶. همو، ترجمه کلیات علم الرجال، ترجمه علی اکبر روحی و مسلم قلی پور گیلانی، قم، قدس، ۱۳۸۹ ش.

۳۷. همو، ضیاء الناظر فی احکام صلاة المسافر، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.

۳۸. همو، نظام النکاح فی الشریعة الاسلامیة الغراء، نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام، بی تا.

۳۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسیلة (الخمس)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ ق.

۴۰. شبیری زنجانی، سیدجواد، درس خارج اصول، وبگاه مدرسه فقاها، ۱۳۹۶ ش.

۴۱. شبیری زنجانی، سیدموسی، کتاب نکاح، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.

۴۲. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.

۴۳. صانعی، یوسف، درس خارج فقه کتاب الصلاة (التخلل)، درس ۷۵، پایگاه اطلاع رسانی دفتر آیت الله صانعی، ۱۳۹۷ ش.

۴۴. صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، تحقیق و تصحیح سیدمحمدمود هاشمی شاهرودی، قم، مجمع الشهد آیت الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ ق.

۴۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، نرم افزار جامع الاحادیث، ۱۴۱۳ ق.

۴۶. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، تقریر حسینعلی منتظری، قم، دفتر معظم له، ۱۴۱۶ ق.

۴۷. همو، تبیان الصلاة، تقریر علی صافی گلپایگانی، قم، گنج عرفان، ۱۴۲۶ ق.

۴۸. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.

۴۹. طباطبایی قمی، سیدتقی، الغایة التصوی فی التعليق علی العروة الوثقی (کتاب الخمس)، قم، محلاتی، ۱۴۱۹ ق.

۵۰. همو، عمدة المطالب فی التعليق علی المکاسب، قم، کتاب فروشی محلاتی، ۱۴۱۳ ق.

۵۱. همو، مبانی منهاج الصالحین، قم، قلم الشرق، ۱۴۲۶ ق.

۵۲. همو، مصباح الناسک فی شرح المناسک، قم، محلاتی، ۱۴۲۵ ق.

۵۳. طباطبایی زیدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۹ ق.

۵۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۹۰ ق.
۵۵. همو، الرجال، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۲۷ ق.
۵۶. همو، الفهرست، نجف اشرف، المكتبة الرضوية، بی تا.
۵۷. همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيدحسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
۵۸. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زين الدين بن علي، روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، دفتر تبلیغات اسلامي، ۱۴۰۲ ق.
۵۹. همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ ق.
۶۰. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدين مکی، ذکرى الشيعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لاحياء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۶۱. علامه حلی، ابومنصور جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، خلاصة الاقوال فى معرفة احوال الرجال (رجال العلامة الحلی)، چاپ دوم، نجف اشرف، المطبعة الحيدرية، ۱۳۸۱ ق.
۶۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، العروة الوثقى مع تعليقات الفاضل، قم، مركز فقهی ائمه اطهار (عليه السلام)، بی تا.
۶۳. فیاض، محمداسحاق، منهاج الصالحين، نرم افزار جامع فقه اهل بيت (عليه السلام)، بی تا.
۶۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
۶۵. همو، گزیده کافی، تهران، نرم افزار جامع الاحادیث، ۱۳۶۳ ش.
۶۶. گلی شیردار، محمدحسن، تحرير قاعده درخمس، تهران، دانشگاه عدالت، ۱۳۹۶ ش.
۶۷. مامقانی، عبدالله، تنقيح المقال فى علم الرجال، چاپ رحلی، نرم افزار رجال شيعه، بی تا.
۶۸. مجلسی اول، محمدتقی، روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، چاپ دوم، قم، کوشانور، ۱۴۰۶ ق.
۶۹. همو، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقيه، قم، اسماعيليان، ۱۴۱۴ ق.
۷۰. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، تحقيق سيدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۴ ق.
۷۱. همو، ملاذ الاخبار فى فهم تهذيب الاخبار، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۶ ق.
۷۲. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، ذخيرة المعاد فى شرح الارشاد، قم، مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ۱۲۴۷ ق.
۷۳. محمدی خراسانی، علی، درس خارج فقه خمس، تقريرات مخطوط صالح منتظری، ۱۳۹۹ ش.
۷۴. محمدی ری شهری، محمد، درس خارج فقه، وبگاه مدرسه فقاها و پایگاه اطلاع رسانی معظم له، ۱۳۹۴ و ۱۳۹۸ ش.
۷۵. مدرسی یزدی، سيدعباس، نموذج فى الفقه الجعفری، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۷۶. معلم، محمدعلی علی صالح، اصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، تقريرات دروس مسلم داوری، چاپ دوم، قم، مجبین، ۱۴۲۶ ق.
۷۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فى شرح ارشاد الاذهان الى احكام الايمان، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۰۳ ق.
۷۸. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهة (کتاب الخمس والانشال)، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (عليه السلام)، ۱۴۱۶ ق.

۷۹. همو، انوار الفقاهة (كتاب النكاح)، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
۸۰. همو، كتاب النكاح، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۸۱. منتظری، حسینعلی، العروة الوثقی مع تعلیقات المنتظری، نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام، بی تا.
۸۲. موحد ابطحی، سیدمحمدعلی، تهذیب المقال فی تفسیح كتاب الرجال، چاپ دوم، قم، نشر ابن المؤلف السید محمد، ۱۴۱۷ ق.
۸۳. موسوی اصفهانی، سیدابوالحسن، صلاة المسافر، تقریر سیدحسین موسوی علوی خوانساری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۸۴. موسوی خلخالی، سیدمحمد مهدی، فقه الشیعة (كتاب الخمس والانفال)، قم، دار البشیر، ۱۴۲۷ ق.
۸۵. موسوی خمینی، سیدروح الله، العروة الوثقی مع تعلیقات الامام الخمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ ق.
۸۶. همو، كتاب الخلل فی الصلاة، قم، چاپخانه مهر، بی تا. (الف)
۸۷. موسوی خمینی، سیدمصطفی، كتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا. (ب)
۸۸. موسوی خوبی، سیدابوالقاسم، المستند فی شرح العروة الوثقی (الخمس)، تقریر مرتضی بروجردی، نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام، بی تا. (الف)
۸۹. همو، المعتمد فی شرح المناسک، تقریر سیدرضا موسوی خلخالی، قم، مدرسه دار العلم (لطفی)، ۱۴۱۰ ق. (الف)
۹۰. همو، مصباح الاصول، تقریر سیدمحمدسرور واعظ حسینی بهسودی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، نرم‌افزار جامع اصول فقه، ۱۴۲۲ ق.
۹۱. همو، معجم رجال الحديث، نرم‌افزار درایة النور، بی تا. (ب)
۹۲. همو، منهاج الصالحین، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق. (ب)
۹۳. همو، موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۹۴. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، قم، مؤسسه المنار - دفتر معظم له، ۱۴۱۳ ق.
۹۵. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱ ق.
۹۶. مهدوی، حسن، سهل بن زیاد در آئینه علم رجال، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۹۱ ش.
۹۷. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، التعلیقة علی الاستبصار، نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۷ ق.
۹۸. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، جامع الشتات فی اجوبة السؤالات، تهران، کیهان، ۱۴۱۳ ق.
۹۹. همو، رسائل المیرزا القمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، ۱۴۲۷ ق.
۱۰۰. میلانی، سیدمحمدهادی، محاضرات فی فقه الامامية (صلاة المسافر وقاعدتی الصحة والید)، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۵ ق.
۱۰۱. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی بن احمد بن عباس، فهرست اسماء مصنفی الشیعة (رجال النجاشی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۰۲. نجفی، بشیر حسین، بحوث فقهیة معاصرة، نجف اشرف، دفتر معظم له، ۱۴۲۷ ق.
۱۰۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۱۰۴. نراقی، ابوالقاسم بن محمد، *شعب المقال فی درجات الرجال*، قم، کنگره بزرگداشت نراقی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق.
۱۰۶. نرم افزار درایة النور، نسخه ۲، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۱۰۷. نفیسی، شادی، *درایة الحدیث؛ باز پژوهی مصطلحات حدیثی در نگاه فریقین*، تهران، سمت - مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی - دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۴ ش.
۱۰۸. نوری طبرسی، حسین بن محمد تقی، *خاتمة المستدرک*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۷ ق.
۱۰۹. همو، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۱۱۰. وحید بهیانی، محمد باقر بن محمد اکمل، حاشیه بر: استرآبادی، محمد بن علی، *منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بی تا.
۱۱۱. وحید خراسانی، حسین، *منهاج الصالحین*، قم، مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۴۲۸ ق.
۱۱۲. هاشمی، سید هاشم، *اضواء علی علمی الدرایة و الرجال*، قم، دار التفسیر، ۱۴۳۹ ق.
۱۱۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بایسته های فقه جزا*، تهران - میزان - دادگستر، ۱۴۱۹ ق.
۱۱۴. همو، *قراءات فقهیة معاصره*، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۳ ق.
۱۱۵. همو، *مقالات فقهیة*، بیروت، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۷ ق.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

التحقيق فى موضوع طواعية نية الإخلاص وآثارها الفقهية

□ جواد يروانى

□ أستاذ مشارك بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

قصد الإخلاص هو شرط لصحة الواجبات التعبديّة وشرط الثواب لأى تصرف. لكن هل نية الإخلاص فى العمل وتجنّب العيوب الماديّة للنفاق تخضع مباشرة لإرادة الشخص، أم أنّ الأسباب والشروط المسبقة هى فقط حسب تقدير الإنسان؟ يحاول هذا البحث الذى تمّ تنظيمه بمنهج المكتبة وبالمنهج الوصفى - التحليليّ الإجابة على هذا السؤال. تُظهر نتائج البحث أنّ قصد الإخلاص أو النقطة المقابلة له: النفاق والرذائل الدنيوية نابعة من الأهداف والرغبات الداخليّة للفرد، وهذه الأهداف والرغبات بدورها هى نتاج بنية أخلاقية عصامية وملكية راسخة فى روحه. فى النتيجة لا يمكن تحقّق نية الإخلاص إلاّ من خلال بنية أخلاقية إيجابية والأهداف والرغبات المبنية عليها. لذلك فإنّه من المستحيل تخيل نية الصدق دون توفير الأساس لها، وبهذا المعنى فإنّ قصد الإخلاص ليس تحت سيطرة الإنسان بل مجرد مقدماته وأساسه فقط هى فى اختيار

الفرد. ومن أدلة هذا الإدعاء التحليل الصحيح لمجموعة الآيات والروايات الدالة على تأثير الخصائص النفسية على السلوك، قيام الأعمال على الشاكلة، صعوبة قصد الإخلاص وأبعادها وأعراضها. كما أن نتائج هذا البحث لها آثار في مواضع الفقه العبادي حيث تطرقتنا إلى بعضها في هذا البحث.

الكلمات الأساسية: النية، قصد الإخلاص، الشاكلة، الواجبات التعبديّة.

تحليل الطبيعة الفقهية لصلاة المسافر

- عبد الله بهمن پوری (أستاذ مساعد في الفقه ومبادئ القانون الإسلامي بجامعة ياسوج)
- نجمة زكي خانى (طالب دكتوراه في الفقه ومبادئ القانون الإسلامي بجامعة ياسوج)

صلاة المسافر من الواجبات حيث تؤدي على شكل قصر (ركعتان). هناك نظريتان مهمتان حول صلاة المسافر. بناءً على أحد الآراء يجوز قصر الصلاة في السفر، لأسباب مثل أفضلية الصلاة الكاملة، وجوب الاختيار بين القصر والصلاة التامة، القصر في كيفية الصلاة. وهذا الرأي مخدوش وفيه إشكال لعدة أسباب؛ لأن قبول هذا الرأي يستلزم التفسير بالرأي. بينما الرأي الآخر في باب صلاة المسافر فهو إجماعي حيث يعتبر القول بقصر الصلاة في السفر أقوى، وفي النتيجة فإن أدلة القول بوجوب القصر هي أدلة قوية. تتناول الدراسة الحالية وفق المنهج التحليلي والوصفي طبيعة صلاة المسافر بناءً على الأدلة الفقهية، وآراء الفقهاء والأصوليين وأبرز خصائص قصر الصلاة، وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن حكم صلاة المسافر بالخروج وحتى في الأسفار اليومية التي يكون فيها السفر سهلاً للغاية، هو أن وجوب قصر الصلاة قطعي وهو إلزام شرعي.

الكلمات الأساسية: صلاة المسافر، القصر، المشقة والصعوبة.

التأمل في أدلة وفتاوى مفترية إيصال الغبار والدخان إلى الحلق

- سيد أبو القاسم حسيني زیدی (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- ماهر رستمی (طالب المستوى ٣ بالحوزة العلمية)

مشهور الفقهاء حكموا بمفترية «إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق» ومعظم المراجع المعاصرين يعتبرونه مفترًا بناءً على الاحتياط الواجب. لكن هذه المسألة لها فروع

وأدلة مختلفة بسبب اختلاف آراء الفقهاء فيها. الفرع الأول للمسألة هو قيد غلظة الغبار أو إطلاقه، وفرعها الثاني إلحاق الدخان والبخار بالغبار. ومن بين الأدلة يبدو أن رواية سليمان مروزي كانت السبب الأساسي لهذا الحكم؛ إلا أن وجود أصالة التطبيق والتعارض بين رواية عمرو بن سعيد ورواية سليمان مروزي يخلقان تحديين مهمين في معنى رواية سليمان. كذلك فإن طرح إلحاق إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق بالمفطرة الأصلية للأكل والشرب أو عدم إلحاقه له تأثير في أصل المسألة. يبدو أن حكم الاحتياط الواجب من قبل الفقهاء هو سبيل للاحتياط الحسن والتخلص من هذه الإبهامات. مع دراسة هذه الفروع والأدلة نصل إلى نتيجة مفادها أنه على الرغم من أن حكم الاحتياط الواجب لمفطرة الغبار والدخان والبخار مشهور كمفطر مستقل لكنه مشكل للغاية.

الكلمات الأساسية: مبطلات الصوم، المفطرات، إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق، حكم الدخان والتبغ.

دراسة الرجحان الشرعي للاستفادة من النذر (المنذور)

- محمّد إبراهيم روشن ضمير (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- محمّد روحى آيسك (طالب المستوى ٢ بحوزة خراسان العلميّة)

دفع الأموال أو الأشياء في سبيل الله كزكاة وخمس وإنفاق وأضحية ووقف أو نذر له أهميّة خاصّة من منظور القرآن والروايات، ومن الواضح أن لكلّ منها استخدامات شخصيّة يجب إنفاقها في ذلك الطريق. في هذا السياق يعتبر نوع من إنفاق المال في سبيل الله نذرًا شائعًا، والذي يُعتقد في العموم أنه ليس فقط أداء هذا النذر موصى به من قبل الدين، بل استخدامه (الاستفادة من المنذور) موصى به أم له رجحان شرعيّ. تحاول هذه المقالة التي نُظمت بالاستناد إلى مصادر المكتبة وبمنهج وصفيّ - تحليليّ دراسة الاستحباب أو الرجحان الشرعيّ للاستفادة من منذور الآخرين. تظهر نتائج هذه الدراسة أن اهتمام وتوصية الدين هو دفع المال أو القيام بأعمال في سبيل الله كنذر وغيره، لكن ليس فقط لا يوجد أيّ دليل شرعيّ على التوصية بالاستفادة من منذور الآخرين، بل إن الاستفادة منه جائزة فقط حالات معيّنة أو للمحتاجين.

الكلمات الأساسية: النذر، الإنفاق، المنذور، سبيل الله.

دراسة ونقد شبهة تخيير المكلف القادر بين الصوم والغدية مع التأكيد على عبارة «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ»

- مهديّ عباديّ (أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بجامعة شاهرود للعلوم الطّبيّة)
- محمّد مختاريّ (باحث المستوى ٣ في التفسير وعلوم القرآن بحوزة خراسان العلميّة)

في الآية ١٤٨ من سورة البقرة وبحسب العبارة «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ» أثّرت شبهة جواز الصيام أو إطعام المساكين للمكلف القادر. فقد ادّعى البعض أنّ كلمة «يطيقونه» معناها الأشخاص الذين لديهم القدرة على الصيام، وقد حكم الله أنّه حتّى الأشخاص القادرين على الصيام ولا يرغبون بذلك يمكنهم إطعام المساكين بدل ذلك. لقد قدّموا روايات كأدلة على ادّعائهم بأنّ المعصومين حيثما استعملوا كلمة «إطاعة» وأرادوا بها معنى العجز وعدم القدرة جاؤوا بحرف نفى معها. بحسب نتائج البحث صحيح أنّ «يطيقونه» لها معنى القدرة، لكن إضافة إلى القدرة فإنّ قيد المشقّة والصعوبة أكثر من الحدّ الذي يوجب العسر والحرج يكمن فيها. إنّ شرح معنى المشقّة إلى جانب القدرة في «يطيقونه» ممكن بالاستفادة من تحليل هذه الروايات وسياق الآيات ١٨٣ و٢٨٦ من سورة البقرة. لذلك يعذر جميع القادرين على الصيام بصعوبة كبيرة، ولا يجب عليهم الصوم. تمّت كتابة هذا البحث بالاستفادة من مصادر المكتبة وبمنهج تحليليّ - وصفيّ.

الكلمات الأساسيّة: الصوم، المكلف القادر، يطيقونه، إطعام مسكين، المشقّة.

النيابة في الاعتكاف عن الحيّ من منظور فقه المذاهب الإسلاميّة

- أبو الفضل عليشاهيّ قلعه جوقيّ
- أستاذ مشارك في قسم الإلهيات بجامعة فرهنگيان، طهران

من المسائل الخلافية في فقه المذاهب، شرعية قبول النيابة في الأعمال العبادية، ومن العبادات التي نوقشت فيها النيابة الاعتكاف، وهو مجموعة من العبادات، أي أنّه يشمل الصوم شرطاً للصحة. وجوب عبادة الاعتكاف في فرض النذر، جعل معظم الفقهاء ينظرون بعين الشكّ إلى موضوع النيابة عن الحيّ. لذلك من الضروريّ التحقيق في هذا

الموضوع، لأنّ مشهور الفقهاء فى أعمال مثل الاعتكاف هو عدم شرعية النيابة عن الأحياء. السؤال الرئيسى لهذه الدراسة، ما هى الأدلة التى يمكن العثور عليها لإضفاء الشرعية على مثل هذه النيابة. يبدو أنّه بسبب استحباب أصل الاعتكاف وأنّ النذر لا يوجب مبدأ الاعتكاف، بل أنّه من باب العمل بالنذر وجب هذا الاعتكاف، لا أنّ أصل العمل بالاعتكاف قد قلبه من الاستحباب إلى الوجوب. كما أنّ وجوب الصوم تبعى، حتّى لو كان نذرًا يمكن اعتباره من منظور فقه الإمامية يمنح شرعية النيابة عن هذا العمل من قبل الأحياء، على الرغم من اتفاق المذاهب الأربعة على عدم جوازه.

الكلمات الأساسية: الاعتكاف، النيابة فى الاعتكاف، فقه المذاهب، النيابة فى العمل.

صلاة قصر المقيم فى فرض الجهل بالحكم

□ صالح منتظرى

□ أستاذ مساعد فى قسم القانون الإسلامى بجامعة العلوم القضائية والخدمات الإدارية

فى جميع الأحوال التى تجب فيها الصلاة على شكل أربع ركعات، لكنّه يقيم الصلاة قصرًا سواء كان جاهلاً بالحكم أو الموضوع أو كان ناسيًا أو عالمًا عامدًا فإنّ صلاته باطلة. لكنّ البعض يعتقدون أنّ هذا الحكم له استثناء وهو الشخص الذى ينوى البقاء فى مكان عشرة أيام؛ لذلك إذا قام المقيم لعشرة أيام وبسبب الجهل بالحكم بالصلاة قصرًا بدل أن يأتى بها صلاة تامة فإنّ بعض الفقهاء يعتقدون أنّ صلاته صحيحة. كما أنّ كاتب المقالة بدراسته جوانب الموضوع واستقصاء الأقوال المذكورة ذيل الاستثناء، واتباع بعض الفقهاء باعتقادهم بصحة الصلاة، يرى أنّه لا داعى لإعادة الصلاة فى وقتها وقضائها خارج الوقت. أدلة القول بصحة الصلاة هما روايتان، والرواية الثانية رغم صحة أسانيدها فإنّ فيها ثلاثة إشكالات. لكنّ المؤلّف برفضه إشكالات الرواية الأولى يعتقد بصحة الصلاة ويعتبر ذلك مخصّص للحكم أعلاه.

الكلمات الأساسية: الصلاة، تمام، قصر، مقيم عشرة، الصحة، موسى بن عمر.

the authenticity of the document and its evidence, has three problems. However, by rejecting the defects of the first narration' problems, the author believes in the validity of the prayer and considers it as specification of the above ruling.

Keywords: *Prayer (aṣ-ṣalāh), Full (complete, Tamām), Qaṣr, Moqīm ol-aṣarah* (Arabic: مقیم عشرة), *Validity, Muṣ'ab ibn Umar.*

Imami jurisprudence, the legitimacy of this act by living person can be considered, although the four religions agree on the impermissibility.

Keywords: *I'tikāf, Proxy i'tikaaf (i'tikāf by proxy), Jurisprudence of denominations, Proxy in practice.*

A Resident's Shortened Prayer on the Assumption of Ignorance of Law

□ *Saleh Montazeri*

□ *Assistant professor at University of Judicial Sciences & Administrative Services*

In all cases where the mukallaf (obligee, obligator)'s duty is saying the prayer (offering prayers) in four rak'ats, but the mukallaf says the prayer qasr (offering prayers), (Shortened, Qasr Prayer (Arabic: صلاة القصر), whether he is ignorant of the law (Arabic: الجاهل بالحكم) or the facts (Arabic: الجاهل بالموضوع) or the forgetful (Nasi, forgetting, Arabic: الناسي) or the intentional conscious (Informed and aware, Arabic: العالم العاقد), his prayer is void. But some believe that there is an exception to this rule and that is the person who intends to stay in an area for ten days; therefore, if the resident who intends ten days to stay, out of ignorance, performs the prayer in the form of a qasr instead of praying it completely, some jurists believe that his prayer is correct. The author of the article also believes in the validity of prayer by examining the dimensions of the subject and finding statements below the above-mentioned exception and following some jurists, and believes that there is no need to repeat the prayer in time and qaḍā out of time. The reasons for quoting (the opinion of) the correctness (validity) of prayer are two narrations that the second narration, despite

Representation (on Behalf of, Niyabah) in I'tikāf (Arabic: اعتكاف Also E'tikaaf or E'tikaaf) for a Living Person from the View of Islamic Jurisprudence of Islamic Denominations

□ *Abolfazl Alishahi Ghaleh Joughi*

□ *Associate professor at Farhangian University of Tehran*

The legitimacy of non-representation in acts of worship is one of the controversial issues in the jurisprudence of religions. Among the acts of worship, i'tikaaf (Arabic: اعتكاف also i'tikaaf or e'tikaaf), which is a collection of several acts of worship, that is, i'tikaaf also includes fasting as a condition for its validity, has been discussed on behalf (representation, niyabah) of others. The obligation (necessity) of i'tikaaf worship in the case of vow (nazr or nadhr) has caused most jurists to have a skeptical view in the issue of representation (on behalf) from the living. Therefore, it is necessary to examine this issue, because the dominant of jurists have resorted to the illegitimacy of representing for the living person in such acts as i'tikaaf. The fundamental question of this research is what evidence can be found to legitimize such representation (on behalf of, to hire somebody to do a worship). It seems that due to the *mustahabb* (Arabic: مستحب, lit. recommended) of i'tikaaf itself, and that the vow does not cause i'tikaaf itself to become obligatory, but it is due to make the vow that this i'tikaaf has become obligatory and not that i'tikaaf itself has changed from *istihab* to obligation and also, the ancillary duty (obligation), even if the vow has been made, from the point of view of

In verse 184 of Surah (chapter) Al-Baqarah (Arabic: البقرة, lit. The Heifer or The Cow), according to the phrase: “And those who are not able to do it may effect a redemption by feeding an indigent person” (Arabic: وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ), the suspicion of the permit of fasting or feeding the indigent people for the mukallaf (obligee, obligator) has been raised. Some people claim that the word (those who are not able to do it, Arabic: يُطِيقُونَهُ) means those who are able to fast, and Allah has decreed that even for able-bodied (capable) people, if they do not want to fast, they can feed the poor indigent people. They have given evidence for their claim as narrations in which the infallibles (al-Ma’sūmīn, Arabic: المعصومين), wherever they have used the capability root (Arabic: إطاقه) and have chosen the meaning of inability and powerlessness, have brought a negative word with it. According to the research findings, it is true that (those who are not able to do it, Arabic: يُطِيقُونَهُ) means ability, but in addition to power, there is qualification extreme hardship and hardship in its existence, which causes distress and constriction (Arabic: عُسْرٌ وَحَرَجٌ). Explaining the meaning of hardship along with ability in (those who are not able to do it, Arabic: يُطِيقُونَهُ) is possible by analyzing the same narrations and order of verses 183 and 286 of Surah (chapter) Al-Baqarah. Therefore, all those who are able to fast with great difficulty will be excused and fasting is not obligatory on them. The present article has been written using library resources and analytical-descriptive method.

Keywords: *Fasting, Capable mukallaf (obligee, Arabic: المكلف القادر), Those who are not able to do it (Arabic: يُطِيقُونَهُ), Feeding an indigent person (Arabic: إطعام مسكين).*

vow is of special importance according to the Qur'ān and Ḥadīths (aḥādīth), and it is clear that each of these has specific uses that must be consumed and spent in that way. In the meantime, a form of spending wealth in the way of Allah (in the cause of Allah) as a vow is common, which is generally believed that not only is this vow recommended by the religion, but its use (consuming the vow) is also *mustaḥabb* (Arabic: *مستحبّ*, lit. recommended) or has a religious preference. The concern of this article, which is organized by referring to library sources and by descriptive-analytical method, is the study of the recommendation (Arabic: *استحباب*) or religious preference of using the vowed (vows) of others. The findings of this article show that what is sought and recommended by religion is the payment of property or performing deeds in the cause of Allah as a vowed (vow), but not only there is no religious reason to recommend using the vows of others; but also, its use is permissible only for designated cases or the needy.

Keywords: *Vow, Infāq (almsgiving), Vowed, In the way of Allah (in the cause of Allah, Arabic: *فى سبيل الله*).*

Examining and Criticizing the Suspicion of Having the Choice for Capable Mukallaf (Obligee) between Fasting and Redemption (Fedyat, Ransom, Arabic: *فدية*) by Emphasizing the Phrase: “And Those Who Are Not Able to Do It” (Arabic: *وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ*)

- Mahdi Ebadi (Assistant professor at Shahroud University of Medical Sciences)
- Muhammad Mokhtari (Level 3 student of Khorasan Seminary)

narration of Soleiman Marvazi, among the evidences was the main reason for this verdict. However, the existence of the principle of the absoluteness and the conflict between the narration of Amr ibn Saeed and the narration of Soleiman Marvazi, creates two important challenges in the meaning of the narration of Soleiman. It has an effect on the issue to consider or not to consider attaching concentrated dust to the throat (letting thick dust reach one's throat), to the main invalidating (breaking the fast, things which make a Fast void) eating and drinking. It seems that the verdict of obligatory precaution by the jurists is a way for better precaution and to get rid of these ambiguities. We have come to the conclusion by examining these arguments and branches that although the obligatory precautionary verdict for dust, smoke and steam is known as an independent breaking dominantly, but it is very difficult.

Keywords: *Invalidating (things which make a fast void) of fasting, Invalidating (breaking the fast), Letting thick dust reach one's throat, Smoking and tobacco verdict.*

Examining the Shari'a Ruling on the Use of Vows (Nazr, Nadhr, Vowed or Promised)

- *M. E. Roushan Zamir (Assistant prof. at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Muhammad Rouhi Ayask (Level 2 student of Khorasan Seminary)*

Paying property or things in the way of Allah (in the cause of Allah) such as Zakat (Arabic: زكاة, that which purifies), khums (Arabic: خُمُس, literally one fifth), infāq (almsgiving), sacrifice (Udhīyah or tadhīyah Arabic: تضحية، أضحية), waqf (endowment, Arabic: وَقْف) or

interpretation by opinion, Eisegesis). But another view about traveler's prayer (Arabic: صلاة المُسافر *Ṣalāt al-Musafir*), unanimously knows the view of shortened (*Qaṣr*) prayer in a travel as a strong and most potent evidence, and as a result, they have found the evidence of the obligatory of the shortening (*Qaṣr*) of the as a persuasive evidence. The present study based on the analytical and descriptive method, examines the nature of traveler prayer by jurisprudential arguments, the opinions of jurists and fundamentalists (theoretician in law), and the obvious features of the shortening of prayer and has come to the conclusion that the ruling on the traveler's prayer is in the form of departure, and the obligation to say (offering prayers) prayers shortly even in today's travels that travel is very easy, is a definite and a religious obligation.

Keywords: *Traveler prayer, Shortening (Qaṣr), Hardship and difficulty.*

A Reflection on the Evidences and Fatwās of the Invalidating (Breaking, Arabic: مُفِطِر) of Letting Dust and Smoke Reach One's Throat

□ *S. A. Hosseini Zaidi (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

□ *Mahrokh Rostami (Level 3 student of seminary)*

Well-known (dominant) jurists have ruled that (letting thick dust reach one's throat) is invalidating (breaking the fast), and most contemporary authorities consider it as an obligatory precaution. However, this issue has different arguments and branches, due to which the opinions of jurists also differ. The first branch of the problem is the concentration of dust or its absoluteness and the second branch is the addition of smoke and steam to the dust. Apparently, the

sincerity, or the opposite point: hypocrisy and worldly vices (distractors), arise from the inner goals and desires of the individual, and these goals and desires, in turn, are the product of self-made moral structure and penetrated dispositions into his or her soul. As a result, the realization of the intention of sincerity (Purity of faith) can only be achieved through a positive moral structure (schema) and the goals and desires based on it. Therefore, it is impossible to merely imagine the intention of sincerity without providing the ground for it, and in this sense, the intention of sincerity is not under the control of man, and only its preliminaries and grounds are at the discretion of the individual.

Keywords: *Intention, Sincerity intention (purity of faith), Schema, Compulsory obligations (wājibāt).*

Analysis of the Jurisprudential Nature of Traveler's Prayer (Arabic: صَلَاةُ الْمُسَافِرِ Ṣalāt al-Musafir)

□ *Abdullah Bahmanpouri (Assistant professor at Yasouj University)*

□ *Najmeh Zaki Khani (PhD stud. in Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law)*

The traveler's prayer is one of the obligatory duties, which is recited in the form of shortening (Shortened, Qaṣr Prayer, two Rak'ats, Arabic: صَلَاةُ الْقَصْرِ) with the necessary conditions. There are two important points about prayer shortening (Taḳṣīr aṣ-ṣalāh) of the traveler. According to one view, the shortened prayer is permissible during travel. For reasons such as the superiority of the full prayer (Tamām); the optional (alternative) obligation between Qaṣr and full prayers; shortened in the quality of prayer. This view for some reasons is flawed; because the acceptance of this view requires arbitrary interpretation (An

Abstracts

Analysis of the Issue of the Voluntary Being of Intention of Sincerity and Its Jurisprudential Effects

□ *Javad Irvani*

□ *Associate professor at Razavi University of Islamic Sciences*

The intention (Niyyat) of sincerity (not hypocrisy) is the condition for the correctness of compulsory obligations and the condition of rewarding for any behavior. But is the intention of sincerity in action and avoidance of the material distractors of hypocrisy directly under the control of the individual, or are only the grounds and preconditions at the discretion of man? This research, which is formed by library method and descriptive-analytical method, tries to answer this question. The findings of the research show that the intention of

Table of contents

Analysis of the Issue of the Voluntary Being of Intention of Sincerity and Its Jurisprudential Effects/ Javad Irvani	3
Analysis of the Jurisprudential Nature of Traveler's Prayer (Arabic: صَلَاةُ الْمُسَافِرِ Ṣalāt al-Musafīr)/ Abdullah Bahmanpouri & Najmeh Zaki Khani	31
A Reflection on the Evidences and Fatwās of the Invalidating (Breaking, Arabic: مُفْطِرٌ) of Letting Dust and Smoke Reach One's Throat Sayyed Abolqasem Hosseini Zaidi & Mahrokh Rostami	55
Examining the Shari'a Ruling on the Use of Vows (Nazr, Nadhr, Vowed or Promised) Muhammad Ebrahim Roushan Zamir & Muhammad Rouhi Ayask	71
Examining and Criticizing the Suspicion of Having the Choice for Capable Mukallaf (Obligee) between Fasting and Redemption (Fedyat, Ransom, Arabic: فدية) by Emphasizing the Phrase: "And Those Who Are Not Able to Do It" (Arabic: وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) / Mahdi Ebadi & Muhammad Mokhtari	89
Representation (on Behalf of, Niyabah) in I'tikāf (Arabic: اعتكاف Also E'tikaaf or E'tikaaf) for a Living Person from the View of Islamic Jurisprudence of Islamic Denominations Abolfazl Alishahi Ghaleh Joughi	111
A Resident's Shortened Prayer on the Assumption of Ignorance of Law/ Saleh Montazeri	135
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail	167
English Translation/ Muhammad Hussein Golyari	180

صاحب امتیاز: **دانشگاه علوم اسلامی رضوی**
مدیر مسئول: سید علی سجادی زاده
سر دبیر: محسن جهانگیری

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 محمد حسن 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 دکتر مصطفی حسینی / حجة الاسلام دکتر سید ابوالقاسم حسینی
زیدی / حجة الاسلام دکتر رضا حق پناه / حجة الاسلام دکتر مهدی عبادی /
حجة الاسلام دکتر ابوالفضل عیاشی قلعه جوقی / حجة الاسلام دکتر رحمت الله
کریم زاده / حجة الاسلام دکتر هادی مصباح / حجة الاسلام سید مهدی نقیبی /
حجة الاسلام دکتر محمد مهدی یزدانی کمرزرد



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.»

آموزه‌های فقه عبادی

بهار - تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲



مسئول اجرایی
محمد امین 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. 2

Spring & Summer 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 'Ilmīyah 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 'Ilmīyah of Khorasan*)

M. H. Rabbani Birjandi (*level 4 of Hawzah 'Ilmīyah
of Khorasan*)

M. Rafsanjani Moghadam (*level 4 of Hawzah 'Ilmīyah
of Khorasan*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: <https://razaviac.razavi.ir>

E.mail: razaviunmag@gmail.com