

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- قاعده «نفی عسر و حرج» و تحلیل موارد استناد به آن در فقه عبادات / سیف‌اله احدی و علی محمدیان ۷
- بازنگری ادله مشروعیت وقف موقت / علی‌اکبر ترابی شهرضایی ۳۵
- بررسی فقهی اماریت احتلام برای بلوغ زنان / سیدروح‌الله سیف و مهدی آزادپرور ۵۷
- امکان‌سنجی تلقی «تَسْتَرُ زَنَانُ» به مثابه قاعده‌ای فقهی / سیدجعفر علوی ۸۱
- بررسی اختلاف قرائات آیه «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا» و نتایج فقهی آن
- سیدمحسن موسوی و سیده فاطمه قدیری‌نژاد ۱۰۳
- ارزیابی انتقادی مستندات و مدارک اجماع بر حرمت قطع اختیاری نماز واجب / حمید مؤذنی بیستگانی ۱۲۱
- بررسی حکم استفاده از سرمه توسط شخص محرم در فقه امامیه / محمدمهدی یزدانی کمرزرد و حمیدرضا اصدقی ۱۳۷

تَرْجُمَةُ حُكْمِ الْأَهْمَاءِ

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل ۱۶۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلیاری ۱۷۶

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 در کتب: 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.
- ترتیب منابع در مقالات: 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 <https://razaviac.razavi.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه razaviunmag@gmail.com امکان‌پذیر است.

موضوعات مورد نظر نشریه

- ۱- مسائل مستحدثه در فقه عبادی
 - ۲- فلسفه و نظام فقه عبادی
 - ۳- قواعد فقه عبادی
 - ۴- مسائل خلافیه در فقه عبادی
 - ۵- روش فهم احادیث در فقه عبادی
 - ۶- فقه عبادی در قرآن
 - ۷- تطبیق قواعد اصولی بر مسائل عبادی
 - ۸- فقه مقارن در عبادیات
 - ۹- اعتکاف و کرونا
 - ۱۰- اصول فقهی حاکم بر انجام مناسک حج با وجود بیماری کرونا
 - ۱۱- حدود اختیارات دولت در ایجاد محدودیت‌های عبادی
 - ۱۲- تغییرات حکمی تجهیز و تدفین میت مسلمان مبتلا به کرونا (تیمم - سوزاندن - دفن با تابوت)
- اصول اخلاقی انتشار مقاله
- آموزه‌های فقه عبادی در زمینه مباحث اخلاقی و قانونی پژوهش، از اصول و ضوابط کمیته اخلاق بین‌المللی نشر (COPE) پیروی می‌کند.

وظایف اخلاقی و قانونی نویسندگان

- ۱- مسئولیت نهایی محتوای مقاله بر عهده نویسنده (نویسندگان) مقاله است.
- ۲- نویسنده نباید مقاله یا بخشی از آن را همزمان به نشریه‌ای دیگر یا برای ارائه در کنفرانس یا موارد مشابه ارسال کرده باشد. در صورت مشخص شدن این موضوع، مقاله از روند مجله خارج شده و مطابق مقررات با نویسندگان برخورد خواهد شد.
- ۳- نویسنده در پژوهش خود باید از هر نوع رفتار غیر اخلاقی پژوهشی از قبیل: جعل داده‌ها، تحریف داده‌ها، سرقت علمی، بهره‌گیری از دیگران برای انجام پژوهش و ذکر نام خود به عنوان نویسنده، ارسال مجدد مقاله یا بخشی از مقاله خود که در نشریات داخلی یا خارجی به چاپ رسیده است، پرهیز کند.
- ۴- مقاله باید از هر نوع سرقت علمی (از آثار خود یا دیگران، اعم از نقل عبارت یا نقل به مضمون یا سرقت طرح دیگران بدون استناد) عاری باشد و نویسندگان موظف‌اند قبل از ارسال مقاله به مجله، از درستی و صحت کار خود مطمئن باشند. (به بخش راهنمای نویسندگان مراجعه کنید).
- ۵- نویسندگان موظف‌اند هر گونه تضاد منافی را که احتمالاً بر نتیجه پژوهش و یا تفسیر یافته‌های آن‌ها تأثیرگذار بوده و یا باعث تعارض احتمالی با منافع سایر مؤسسات یا افراد باشد، به صورت شفاف مطرح کنند.
- ۶- منابع مالی حامی پژوهش در صورت وجود باید کاملاً روشن و شفاف باشد. (برای دریافت فرم عدم تعارض منافع، به بخش راهنمای نویسندگان رجوع کنید).
- ۷- نویسنده در هر مرحله (قبل یا بعد از انتشار مقاله)، اگر متوجه اشتباه یا بی‌دقتی مهمی در اثر خود شود، موظف است مراتب را به سرعت به مجله اطلاع دهد.
- ۸- نویسنده مسئول باید همزمان با ثبت مقاله، اسامی و اطلاعات همه نویسندگان همکار را نیز در سامانه ثبت نماید. همچنین تغییر اسامی نویسندگان همکار و نویسنده مسئول تا قبل از مشخص شدن نتیجه داوری و آن هم با تأییدیه و امضای همه نویسندگان امکان‌پذیر است و بعد از پذیرش مقاله، تغییر اسامی نویسندگان، ترتیب نویسندگان و نویسنده مسئول به هیچ وجه امکان‌پذیر نمی‌باشد.
- ۹- لازم است فرم تعهدنامه توسط همه نویسندگان مقاله امضا و همراه با مقاله ارسال گردد. مسئولیت درستی محتوای مقاله با همه نویسندگان است. (برای دریافت فرم، به بخش راهنمای نویسندگان مراجعه کنید).
- ۱۰- مقاله باید از هر نوع تبعیض نژادی، قومی، جنسیتی و سیاسی عاری باشد.
- ۱۱- برای حفظ محرمانگی فرایند ارزیابی، نویسندگان باید از ارائه هر گونه اطلاعاتی در مقاله که منجر به شناخته شدن آن‌ها شود، پرهیز کنند.
- ۱۲- استفاده از جداول، تصاویر، نمودارها و پرسشنامه تدوین شده توسط دیگران، در مقاله یا گزارش پژوهشی، مستلزم ارجاع به متن اصلی است.
- ۱۳- منابع استفاده شده در تدوین مقاله باید موثق و معتبر باشند و نباید از منابع مشکوک یا فاقد اعتبار علمی استفاده یا به آن‌ها استناد کرد.
- ۱۴- چنانچه نویسنده (نویسندگان) مقاله در هر مرحله از بررسی مقاله و قبل از انتشار، تصمیم به بازپس‌گیری مقاله از مجله بگیرد، این درخواست باید با امضا و تأیید همه نویسندگان از طریق سامانه به مجله ارسال گردد. بدیهی است که نویسندگان موظف به پرداخت و جبران همه هزینه‌های صرف شده برای مقاله هستند.
- ۱۵- بعد از انتشار مقاله، نویسندگان صرفاً در صورت وجود خطا و اشتباهات غیر قابل اصلاح در مقاله، می‌توانند تقاضای حذف مقاله را از مجله داشته باشند. این درخواست باید با امضا و تأیید همه نویسندگان و ذکر همه دلایل درخواست حذف مقاله به مجله ارسال گردد. هیئت تحریریه بعد از بررسی دلایل تصمیم‌گیری خواهد کرد. همچنین بعد از حذف مقاله، در اولین شماره جاری مجله، دلایل این اتفاق توسط سردبیر به جامعه علمی اعلام خواهد شد.

وظایف اخلاقی و قانونی داوران

- ۱- داوران باید با بررسی محتوایی و کیفی مقاله، به سردبیر و اعضای هیئت تحریریه در پذیرش یا رد مقاله کمک نموده و با ارسال اصلاحیه به نویسندگان، در ارتقای سطح کیفی مقاله و مجله سهیم باشند.
- ۲- داور باید بلافاصله پس از بررسی خلاصه مقاله، سردبیر نشریه را از تصمیم خود در مورد پذیرش یا عدم پذیرش داوری (به دلیل خارج بودن موضوع مقاله از حوزه تخصص داور، کمبود وقت یا ...) مطلع نماید و در صورت پذیرش داوری، مقاله را در زمان مقرر داوری کند.
- ۳- اگر مقاله خارج از حوزه تخصص داور است، باید از ارزیابی آن امتناع ورزد.
- ۴- داوران باید به محرمانگی فرآیند ارزیابی احترام بگذارند و نباید اطلاعات مربوط به مقاله را قبل، حین و بعد از داوری در اختیار دیگران قرار دهند.
- ۵- داوران باید مقالات را به طور عینی، بی طرف و عادلانه ارزیابی کنند و از جهت گیری های شخصی در توصیه ها و قضاوت های خود اجتناب کنند.
- ۶- داوری مقالات باید بر اساس مستندات علمی و استدلال کافی باشد و با وضوح و روشنی بیان شود و از دخالت دادن مسائل قومی، ملیتی، نژادی، سیاسی، مذهبی و جنسیتی در داوری پرهیز شود.
- ۷- داوران موظف اند منابعی را که نویسنده به آن ها ارجاع داده است، شناسایی و بررسی نمایند.
- ۸- داوران موظف اند در صورت مشاهده هر گونه شباهت یا همپوشانی بین اثر ارسالی و مقاله ای دیگر، مراتب را به سردبیر اطلاع دهند.
- ۹- داوران نباید از اطلاعات یا ایده هایی که در فرآیند ارزیابی به دست آورده اند، برای منافع شخصی استفاده نمایند.
- ۱۰- داوران باید از ارزیابی مقالاتی که از نظر آن ها مشمول تضاد منافع اعم از منافع مشترک مالی، سازمانی، شخصی و یا هر گونه ارتباط یا پیوندهای دیگر با شرکت ها، نهادها یا افراد مرتبط با مقالات است، امتناع کنند.
- ۱۱- داوران در صورت آگاهی از هویت نویسنده، نباید بدون اجازه سردبیر مستقیماً وارد بحث و ارتباط با وی شوند.
- ۱۲- چنانچه داوران مقاله متوجه شوند که مقاله برای نشریه دیگری ارسال شده است یا اینکه برگرفته از آثار چاپ شده یا چاپ نشده دیگران است، باید سردبیر را در جریان قرار دهند.
- ۱۳- داوران باید از به کارگیری عبارات توهین آمیز، خشن و غیر علمی در داوری پرهیز کنند.
- ۱۴- داوران نباید داوری مقاله را بدون اطلاع سردبیر، به شخص دیگری واگذار کنند.

وظایف اخلاقی و قانونی سردبیران

- ۱- سردبیر مجله، مسئول اتخاذ تصمیم نهایی در پذیرش یا رد مقالات ارسالی است و این امر با کمک هیئت تحریریه و با رعایت مسائل مربوط به حق کپی برداری، سرقت علمی و ... و همچنین صلاح دید داوران انجام می گیرد.
- ۲- سردبیر باید پیوسته در جهت ارتقای سطح کیفی نشریه تلاش کند.
- ۳- سردبیر باید با برخورداری از آزادی و اختیار و با حفظ استقلال علمی، به انجام وظایف سردبیری از جمله پذیرش یا رد مقالات بپردازد و در این رابطه، تحت تأثیر عوامل غیر علمی و غیر تخصصی قرار نگیرد.
- ۴- قضاوت سردبیر در مورد مقالات باید صرفاً بر اساس شایستگی علمی باشد. بنابراین سوگیری شخصی یا در نظر گرفتن ملیت، جنسیت، مذهب و مسائل قومی، نژادی و سیاسی نباید ملاک رد و قبول مقالات به حساب آید.
- ۵- سردبیر و هیئت تحریریه نباید اطلاعات مربوط به مقاله را جز برای داوران، نویسندگان و ویراستاران افشا کنند.
- ۶- آن بخش از مطالب مقالات ارسالی که منتشر نشده است، نباید در پژوهش شخصی سردبیر و یا هیئت تحریریه استفاده شود.
- ۷- اطلاعات و یا ایده های محرمانه ای که از طریق ارزیابی مقالات کسب شده اند، لازم است به طور محرمانه حفظ شوند و برای منافع شخصی استفاده نشوند.

- ۸- سردبیر همیشه باید راهبردهایی را به منظور بالا بردن کیفیت مقالات پیشنهاد داده و اجرا کند.
- ۹- سردبیر باید تلاش کند پاسخگوی نیازها و سؤالات و درخواست‌های مخاطبان و نویسندگان باشد.
- ۱۰- سردبیر باید در جهت آموزش اخلاق پژوهش به نویسندگان و مخاطبان کوشا باشد.
- ۱۱- در انجام وظایف سردبیری، معیارهای اخلاقی و عقلانی، تحت‌الشعاع نیازهای مالی قرار نگیرند.
- ۱۲- سردبیر باید به اصلاحات پیشنهادی داوران و در مقابل، به پاسخ‌های مستدل و منطقی نویسندگان احترام بگذارد.
- ۱۳- سردبیر موظف است متناسب با عنوان هر مقاله و با توجه به زمینه تخصصی، داوران شایسته‌ای را برای مقالات انتخاب کند.
- ۱۴- سردبیر باید مراقب باشد که مقاله مشمول کپی‌رایت و سرقت علمی نباشد.

سرقت علمی

- بر اساس نظر کمیته اخلاق بین‌المللی نشر (Cope)، مراد از سرقت علمی این است که نویسنده مطالب یک اثر چاپ‌شده یا چاپ‌نشده (مقاله، کتاب، پایان‌نامه و...) را (عیناً یا با تغییر در عبارات، ولی با حفظ سبک نگارشی نویسنده اول، یا با عبارت و سبکی متفاوت)، یا ایده دیگران را بدون استناد به منبع اصلی، در مقاله خود ذکر کرده باشد.
- در سرقت علمی تفاوتی نمی‌کند که نویسنده مطالب چاپ‌شده قبلی خود را بدون استناد به اثر اولیه مجدداً به چاپ برساند یا مطالب چاپ‌شده یا چاپ‌نشده دیگران را. در هر صورت استفاده از آثار دیگران بدون آنکه به آن‌ها ارجاع داده شود و تلقی آن به عنوان اثر خود، سرقت علمی محسوب می‌شود.
- آموزه‌های فقه عبادی تلاش دارد تا از هر نوع سرقت علمی در مقالات پیشگیری کند. از این رو همه مقالات قبل از مرحله داوری، از طریق نرم‌افزار سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند و چنانچه مشخص شود که در مقاله سرقت علمی صورت گرفته است، مقاله رد می‌شود.
- اگر بعد از انتشار مقاله مشخص شود که نویسنده‌ای مرتکب سرقت علمی شده است، مطابق قوانین برخورد خواهد شد.

قاعده «نفی عسر و حرج»

و تحلیل موارد استناد به آن در فقه عبادات*

- سیف‌اله احدی^۱
- علی محمدیان^۲

چکیده

فقه عبادات که عمدتاً مربوط به رابطه انسان با خداست، بخش عظیمی از مباحث فقهی را در بر گرفته و مشتمل بر چند باب و چندین مسئله مهم است و قاعده‌های فقهی بسیاری در این بخش مورد استناد و استدلال فقها قرار گرفته است. از آنجا که تعیین و تنظیم وظیفه انسان بر اساس شریعت آسمانی و با استفاده و استنباط از اوامر و نواهی شریعت در همه وقایع و رویدادها، نیازمند بحث علمی دقیق و بررسی گسترده‌ای است، نویسندگان در پژوهش حاضر به شیوه اسنادی - تحلیلی، ضمن تبیین مفاد قاعده «نفی عسر و حرج» و گستره آن، اهم موارد استناد فقها به قاعده مذکور در ابواب مختلف عبادات را احصا کرده و وجوه استدلال به قاعده مذکور را در هر مورد به بحث گذاشته‌اند؛ به طوری که

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹.

۱. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) (ahadi@azaruniv.ac.ir).

۲. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه بزرگمهر قائنات (mohammadian@buqaen.ac.ir).

در برخی موارد، احکام صادرشده صرفاً در پرتو ادله قاعده «نفی عسر و حرج» تحلیل می‌گردد و در برخی موارد، ادله مذکور به عنوان معاضد در کنار سایر ادله مورد استناد قرار گرفته است و در برخی موارد نیز به سبب وجود اختلاف میان ادله خاص، قاعده مذکور به عنوان مبنا و معیار در نظر گرفته شده و ادله موافق با قاعده مذکور ترجیح داده شده است.

واژگان کلیدی: فقه عبادات، قاعده نفی عسر و حرج، شریعت سمحه و سهله، حکم واقعی ثانوی.

مقدمه

حکم در اصطلاح فقهی عبارت است از اعتبار شرعی که به افعال بندگان - به طور مستقیم یا غیر مستقیم - تعلق می‌گیرد. به عبارتی، احکام مجموعه قوانین و مقرراتی است که شارع مقدس اسلام جهت اصلاح امور معاش و معاد مردم و جامعه برای موضوعات مختلف اعتبار کرده است. احکام از جهات مختلف تقسیم‌پذیر است. یکی از آن تقسیمات، تقسیم به حکم واقعی و ظاهری است. حکم شرعی واقعی، حکمی است که از سوی شارع مقدس با ملاحظه ذوات اشیاء و با قطع نظر از علم و جهل مکلف تشریح شده است؛ اما حکم شرعی ظاهری، حکمی است که از سوی شارع مقدس با ملاحظه جهل مکلف نسبت به واقع جعل شده است. حکم شرعی واقعی نیز خود به دو نوع اولی و ثانوی تقسیم می‌شود. حکم واقعی اولی عبارت است از حکمی که بدون توجه به حالات عارض بر مکلف وضع شده است؛ مثل وجوب روزه و حرمت اکل میته. اما حکم واقعی ثانوی، حکمی است که به علت عروض حالاتی نظیر اضطرار، برای مکلف معین می‌شود؛ مثل جواز افطار روزه برای مریض یا جواز اکل میته برای مضطر. در قسم اخیر که حالاتی برای مکلف عارض شده و به سبب آن، احکام خاصی تشریح شده است، این احکام با توجه به نوع حالات عارض شده بر مکلف، تحت عناوین و قواعد متعددی مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است. یکی از این قواعد، قاعده مشهور «نفی عسر و حرج» است که عمدتاً با عبارات قرآنی در فقه امامیه شناخته شده است، عباراتی نظیر:

«... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ...» (مائده/۶)؛ خداوند نمی‌خواهد شما را در تنگنا و سختی قرار دهد؛ لکن می‌خواهد شما را مطهر کند.

- ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾ (حج/ ۷۸)؛
 جهاد کنید در راه خداوند آن طوری که شایسته جهاد در راه اوست، او شما را برگزیده
 و هیچ گونه حرجی در دین (اسلام) بر شما قرار نداده است.
 - ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره/ ۱۸۵)؛ خداوند برای شما آسانی
 می‌خواهد و مشقت و عسر را برای شما نمی‌خواهد.

قاعدهٔ فقهی «نفی عسر و حرج» یا به تعبیری قاعدهٔ «لا حرج»، در بیشتر ابواب
 فقهی مانند عبادات و معاملات - برای نفی بسیاری از تکالیفی که لزوم آن‌ها مستلزم
 عسر و حرج است - به آن استدلال شده و مستند بسیاری از مسائل فقهی قرار گرفته
 است. از این رو می‌توان اذعان داشت که یکی از مسائل مهم در رابطه با این قاعده،
 تعیین مصادیق و موارد کاربرد آن است. به عبارتی دیگر، آنچه در این قاعده می‌تواند
 مورد بحث و تحقیق قرار گیرد آن است که این قاعده به طور مشخص در چه باب و
 مسئلهٔ فقهی مورد استناد قرار گرفته و یا می‌تواند مورد استناد قرار بگیرد؟ آیا میان فقها
 در کیفیت استناد به قاعدهٔ مذکور و تعیین مصادیق آن، رویهٔ واحد و یکسانی وجود
 دارد یا اینکه فقها در استدلال به آن، منش و رویکردهای مختلفی دارند؟ برای دستیابی
 به پاسخ مسائل مطرح شده لازم است که با تتبع در ادله و آرای فقها به شیوهٔ اسنادی -
 تحلیلی و ضمن تبیین مفاد قاعده و گسترهٔ آن، اهم موارد استناد به قاعدهٔ «نفی عسر و
 حرج» در باب عبادات را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

۱. مفهوم‌شناسی عسر و حرج

برای تبیین مفاد قاعدهٔ «نفی عسر و حرج» لازم است که معنای واژگان «عسر» و
 «حرج» از منظر لغوی و اصطلاحی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.
 واژهٔ «عسر» در لغت به معنای ضیق و صعب شدید است؛ از این رو از فقر هم به
 عسر تعبیر می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۶۳/۴؛ مقرئ فیومی، بی‌تا: ۴۰۹/۲) و برخی افزوده‌اند:
 عسر در مقابل یسر به معنای شدت صعوبت و مضیقه است؛ خواه مادی باشد و خواه
 معنوی (طریحی، ۱۴۱۶: ۴۰۱/۳؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۲۵/۸-۱۲۶). در قرآن کریم نیز به همین
 معنا به کار رفته است:

- ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (شرح/۵)؛ مسلماً با هر سختی آسانی است.
 - ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (طلاق/۷)؛ خداوند به زودی بعد از سختی آسانی قرار می‌دهد.

واژه «حرج» در لغت به معنای ضیق، تنگی، گناه (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۲؛ مقرئ فیومی، بی‌تا: ۱۲۷/۲؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۲۸۸/۲) و در تنگنا قرار گرفتن به سبب تحمل مشقت دانسته شده است (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۸۸/۲)؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید:
 - ﴿... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُثَبِّرَكُمْ...﴾ (مائده/۶)؛ خداوند نمی‌خواهد شما را در تنگنا و سختی قرار دهد؛ لکن می‌خواهد شما را مطهر کند.
 - ﴿... مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾ (حج/۷۸)؛ هیچ حرج و سختی در دین بر شما قرار نداده است.

فقطها نیز عسر و حرج را در همان معنای لغوی اثم، ضیق و مشقت، و در مقابل سعه به کار برده (طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۲۱۳ و ۴/۴۵۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱/۱۸۲، ۴۲۷ و ۴۶۵؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۱۴/۱۶۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱/۲۰۱) و افزوده‌اند: مشقت موجب تخفیف عبارت است از آن سختی‌ای که غالباً از عبادات جداست. از این رو مشقتی که همواره با عمل عبادی وجود دارد، مانند مشقت وضو گرفتن و روزه در روزهای گرم، مورد تخفیف نیست؛ چرا که با انتفای آن مشقت، تکلیف نیز منتفی می‌شود (عاملی جزینی، بی‌تا: ۱/۱۲۷) و معتقدند که عسر و حرج در افعال بر انواعی تقسیم می‌شود: گاهی در حدی است که مکلف تحمل آن را ندارد، گاهی در حدی است که مکلف تحمل آن را دارد، ولی تحمل آن موجب اختلال نظام می‌گردد. گاهی مستلزم ضرر مالی یا جانی و یا عرضی است، و گاهی هم صرفاً موجب مشقت و تنگی مکلف می‌شود. منظور از نفی عسر و حرج در قاعده مورد بحث، همین قسم چهارم است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱/۱۶۰-۱۶۱). بنابراین مراد از نفی عسر و حرج در این دین حنیف، مقابل سعه و سهله و سمحه بوده و عبارت است از اینکه در این دین حنیف - که مجموعه‌ای از احکام متعلق به افعال مکلفان و موضوعات خارجی است - حکمی که از قبیل آن، حرج و ضیق و عسر حاصل شود، جعل نشده، بلکه متدینان از قبیل احکام در سعه و گشایش هستند (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱/۲۵۶).

برخی از محققان افزوده‌اند: رابطهٔ مصادیق «عسر» و «حرج» تساوی است؛ زیرا هر عملی که انسان را به تنگنا و ضیق اندازد، دشوار و سخت هم هست، و برعکس، هر کاری که انجام دادنش برای آدمی سخت و شاق باشد، موجب تنگی و اعمال فشار بر او نیز می‌شود. به علاوه، ضابطهٔ تعیین مصداق عسر و حرج عرف است که مطابق آن هر کاری که موجب مضیقه و تنگنا باشد، حرج و دشواری نیز تلقی می‌شود (محقق داماد، ۱۴۰۶: ۸۰/۲).

آنچه از مطالب بیان شده به دست می‌آید این است که منظور از عسر و حرج در این قاعده، عسر و حرجی است که در محدودهٔ طاقت بشر بوده، اما عادتاً تحمل آن سخت است و موجب قرار گرفتن مکلف در تنگنا و مضیقه می‌شود؛ از این رو عسر و حرجی که قابل تحمل نیست یا موجب اختلال نظام در زندگی فرد و جامعه می‌شود و یا سبب وارد شدن ضرر به نفس و عرض و مال افراد می‌شود، از شمول این قاعده خارج است.

۲. گسترهٔ قاعدهٔ نفی عسر و حرج

برای تبیین گسترهٔ قاعدهٔ مذکور باید چند نکته مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۱-۲. شخصی بودن عسر و حرج نفی شده

یکی از نکاتی که بحث از آن ضروری است، تبیین شخصی یا نوعی بودن عسر و حرج نفی شده در قاعدهٔ لاجرح است. به عبارتی، باید بحث و بررسی شود که منظور از عسر و حرج نفی شده به موجب قاعدهٔ مذکور، عسر و حرج شخصی است یا نوعی؟ چنان که برخی از فقها مطرح کرده‌اند، مراد از حرج نفی شده در قاعدهٔ مورد بحث، حرج شخصی است؛ یعنی حصول حرج برای هر شخصی در یک مورد، موجب رفع تکلیف در آن خصوص خواهد شد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۶۵/۱) و دلیلی برای پذیرش حرج نوعی نیست تا گفته شود که ملاک، مشقت داشتن برای نوع افراد است، هرچند برای بعضی اشخاص سختی نداشته باشد؛ زیرا تمام عناوین به کاررفته در ادله، ظهور در مصادیق شخصی دارد و ارادهٔ حرج نوعی احتیاج به قرینه دارد. آری، از احادیثی که در آنها امام علیه السلام در موارد مختلفی برای نفی حکم از تمام افراد، به عموم ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ

فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال کرده است، در حالی که آن عمل تنها در خصوص غالب افراد حرجی می‌باشد، ممکن است چنین به نظر آید که احکام حرجی ناظر به نوع مردم مورد نفی قرار گرفته است، اما در پاسخ می‌گوییم: استناد امام علیه السلام به آیه شریفه مذکور دو وجه دارد: نخست اینکه به عنوان بیان علت حکم بوده و ضابطه کلی در اختیار مکلف قرار داده است که بدون هیچ اشکالی حرج منفی در این گونه موارد حرج شخصی است. دوم اینکه به عنوان حکمت حکم - یعنی آنچه داعی و باعث تشریح است - مورد استناد قرار گرفته است، پس همانند علل ناقصه محسوب می‌شود و واضح است که حکم در این گونه موارد، دائرمدار علت نخواهد بود، بلکه از آن به سایر موارد نیز تسری خواهد کرد و گاهی شامل تمام موارد نمی‌شود، بنابراین نباید به علل تشریح که در ادله احکام وارد شده است، استناد کرد و آن را منصوص العله تلقی نمود؛ چرا که جامع و مانع نیست. حاصل سخن اینکه بنا بر وجه دوم، استدلال امام علیه السلام به آیه شریفه در برخی مواردی که حرج نوعی است، دلیل محسوب نمی‌شود، بنابراین تعدی از آن به سایر مواردی که در آن حرج نوعی است، جایز نیست؛ چرا که سیاق دلیل، بیان حکمت تشریح است، نه علت حکم.

افزون بر آن، حرج نوعی تحت ضابطه خاصی قرار نمی‌گیرد؛ چرا که آیا نوع مکلفان در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ملاک است، یا مکلفان عصر واحد یا مکان واحد و یا صنف خاصی از آن‌ها و احتمالات دیگر. بنابراین ملاک در نفی حرج، حرج شخصی است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱/۱۹۶-۱۹۸).

۲-۲. ضابطه تقدم قاعدة نفی عسر و حرج بر ادله اولیه

بی‌تردید قاعده نفی عسر و حرج بر ادله اولیه تقدم دارد. اما یکی از مسائل مهمی که در این رابطه مطرح می‌شود این است که آیا به واسطه این قاعده، تمام احکام الزامی مشقت‌آور مرتفع می‌شود یا اینکه تقدم این قاعده بر ادله اولیه، تحت ضابطه خاصی است؟

ظاهر آیه شریفه ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ که مبنای اصلی قاعده نفی عسر و حرج بوده و به عنوان یک کبرای کلی، مورد استناد امام علیه السلام در بسیاری موارد قرار

گرفته است، بیانگر آن است که هر حکم شرعی حرجی، خواه از واجبات باشد و خواه از محرمات، رفع شده است. اما بنای فقها، عمل به آن عموم نیست، خصوصاً که مراد از حرج و ضیق عرفی در قاعده، حرج شخصی است نه نوعی؛ زیرا در بسیاری از محرمات کبیره، چه بسا ترک آن برای بعضی افراد حرجی باشد، اما هیچ فقیهی به جواز ارتکاب آن فتوا نمی‌دهد. سرّ مطلب آن است که رفع حکم حرجی از باب لطف و امتنان بر بندگان بوده و انداختن آن‌ها در مفسده عظیم مترتب بر آن فعل حرام به واسطه رفع الزام، خلاف لطف و امتنان است. بنابراین در مقام اجرای این قاعده، بر فقیه لازم است که اعمال نظر کرده و نهایت تلاش خود را به کار گیرد تا اینکه مبادا فعل حرجی از مواردی باشد که هرچند بر مکلف شاق است، اما شارع به ترک آن رضایت نمی‌دهد؛ مانند واجباتی که بنای اسلام بر آن‌ها نهاده شده است، از قبیل نماز و زکات و روزه و حج و مانند آن‌ها. و یا مبادا از افعالی باشد که مشتمل بر مفسده عظیمی بوده و شارع به انجام آن رضایت نمی‌دهد، مانند قتل نفس محترم و زنا با زن شوهردار (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱/۲۶۴-۲۶۶).

چنان که از مطالب بیان شده معلوم می‌گردد، استفاده از این قاعده و تقدم آن بر ادله اولیه، در حیطة تشخیص فقیه است و او باید نهایت دقت خود را در این خصوص و استنباط حکم مسائل مبذول نماید و مکلفان نیز از باب تطبیق قاعده بر مصادیق می‌توانند در موضوعات و مسائل پیش آمده، از قاعده مذکور استفاده کنند.

۲-۳. تشریح محرم بودن انجام فعل حرجی

یکی دیگر از نکاتی که در رابطه با قاعده نفی عسر و حرج مطرح است اینکه اگر مکلف مشقت را تحمل کرده و فعل حرجی را انجام دهد، آیا مجزی خواهد بود؛ چرا که ممکن گفته شود که اصل مشروعیت فعل باقی است و تنها وجوب آن برداشته شده است، یا اینکه مجزی نبوده، بلکه باطل است؛ چرا که فعل حرجی به واسطه حصول عسر و حرج مأمور به نبوده، بنابراین انجام آن به قصد امتثال تشریح محرم است؟ دسته‌ای از فقها معتقدند که حکم مستفاد از ادله نفی عسر و حرج ترخیصی بوده و در اصطلاح رخصت نامیده می‌شود. بنابراین اگر مکلف مشقت شدیدی را که رافع

تکلیف است، تحمل کرده و مثلاً به جای تیمم وضو گیرد، طهارت او صحیح است؛ زیرا ادله نفی حرج در مقام امتنان و بیان سعه و گشایش در دین وارد شده است، از این رو تنها می‌تواند دلیلی بر نفی وجوب باشد، نه رفع جواز (همدانی، ۱۴۱۶: ۱۵۰/۶). گفتنی است که برخی از فقها پس از بعید ندانستن صحت عبادت حرجی، از باب احتیاط گفته‌اند که مکلف نباید به وضو اکتفا کرده و از تیمم خودداری کند (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۴۷۳/۱).

در مقابل، برخی فقها معتقدند که حکم مستفاد از ادله نفی عسر و حرج الزامی و از باب عزیمت بوده و در نتیجه انجام فعل حرجی باطل است؛ چرا که ادله نفی حرج به واسطه قوت دلالتشان بر ادله اولیه تقدم داشته و موجب تخصیص آن می‌گردد. از این رو عموماً ادله اولیه، نه بر الزام و نه بر مطلوبیت دلالت دارند، تا اینکه یکی مرتفع و دیگری باقی بماند، بلکه مستفاد از این ادله اثباتاً و نفیاً حکم واحدی است که یا تخصیص می‌خورد و از اساس کنار می‌رود یا اینکه مثل سابق باقی می‌ماند، و مانحن‌فیه هیچ ارتباطی به جواز بقای جنس در صورت ارتفاع فصل ندارد؛ چرا که مسئله مذکور عقلی است، در حالی که مانحن‌فیه مربوط به دلالت لفظی است. بنابراین آنچه اقتضای قواعد اولیه است، نفی مشروعیت کلی فعل حرجی است و هرچند ادله نفی حرج در مقام امتنان وارد شده و هیچ تردیدی در آن نیست، اما این امر موجب ارتفاع خصوص الزام نیست - بلکه به طور کلی مشروعیت فعل حرجی مرتفع می‌شود؛ زیرا امتنان می‌تواند در اصل حکم باشد و لزومی ندارد که ملاک آن در جزئیات موارد نیز باشد. بنابراین مستفاد از ظاهر ادله نفی حرج این است که قاعده نفی عسر و حرج از نوع عزیمت بوده و تحمل حرج و انجام فعل حرجی جایز نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۲۰۶-۲۰۳/۱).

به نظر می‌رسد بر اساس مبنای اصولی اتخاذ شده از سوی متأخران مبنی بر معنای بسیط داشتن احکام تکلیفی (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۳۹-۱۴۰؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۱۳۰/۱؛ حیدری، ۱۴۱۲: ۹۹)، یعنی اینکه وجوب به معنای الزام به فعل، و حرمت به معنای منع از فعل است - نه اینکه وجوب و حرمت دارای معنای مرکب باشد، بدین صورت که وجوب دارای دو جزء جواز فعل و منع از ترک آن باشد، و حرمت نیز دارای دو جزء جواز

ترک و منع از فعل باشد، در مانحن‌فیه نیز باید گفت که پس از رفع حکم الزامی اولی به واسطه حصول عسر و حرج، دلیلی بر انجام و مطلوبیت فعل حرجی باقی نمانده، بلکه انجام آن به قصد امتثال تشریح محرم محسوب می‌گردد. از این رو صحت فعل حرجی نیاز به قرینه و دلیل دارد.

۲-۴. رابطه قاعده لاجرح با لاضرر

از آنجا که فقها در موارد متعددی برای نفی احکام حرجی، در کنار قاعده لاجرح به قاعده لاضرر، و نیز در برخی موارد برای دفع ضرر به قاعده لاجرح استناد کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۸۲/۱؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۴: ۱۱۵/۱؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۸۴/۷؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۵۸/۶)، از این رو لازم است که رابطه این دو قاعده، وجه اشتراک و افتراق آن دو تبیین گردد.

در وجه اشتراک دو قاعده می‌توان گفت که لسان هر دو قاعده یکی بوده و عبارت است از تقیید مطلقات و تخصیص عمومات ادله اولیه. بنابراین در هر دو قاعده، حکم واقعی اولی نفی، و حکم واقعی ثانوی جعل شده است. اما از حیث موضوع، دو قاعده با یکدیگر تفاوت دارند؛ چرا که مرفوع در قاعده لاضرر حکم ضرری است، ولی در قاعده لاجرح حکم حرجی، و هرچند در برخی منابع لغوی، ضرر به معنای حرج نیز به کار رفته است، مانند اینکه گفته شده است: «مَكَانٌ ضَرَرٌ»، یعنی مکان تنگ، و همچنین «أَصْرَبَتِ الدَّابَّةُ»، یعنی حیوان متحمل شدت و مشقت شد (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴۳۰/۷)، اما چنان که در سایر منابع لغوی آمده، ضرر عبارت است از ضد نفع، سوء حال، نقص در حق و اعیان (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۸۲/۴؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳۷۳/۳؛ مقرئ فیومی، بی‌تا: ۳۶۰/۲)، و ضرار - بر وزن فعال مصدر باب مفاعله - نیز به معنای ضرر رساندن دوطرفه و متقابل است (همان).

بر اساس مطالب بیان‌شده می‌توان هم‌سخن با برخی از فقها گفت که ضرر به معنای نقص وارد به یک حالت معتدل با نظر به علل و معلولات مناسب، اعم از طبیعی و قراردادی است، در صورتی که حرج به معنای مشقت و زحمت و ناراحتی معمولی می‌باشد. لذا از یک جهت، ضرر عمومی‌تر از حرج است؛ زیرا ممکن است ضرری از نظر ناچیزی

نسبت به یک شخص، با اینکه ضرر است، موجب مشقت نباشد و همچنین ممکن است حرج یعنی مشقت در ضمن ضرر وجود داشته باشد و ممکن است موجب هیچ گونه ضرری نبوده و فقط برای انسان مشقت بار باشد (جعفری تبریزی، بی تا: ۱۱۹). بنابراین رابطه میان ضرر و حرج از نظر منطقی، «عموم و خصوص من وجه» است؛ یعنی گاهی ضرر و حرج هر دو، و گاهی تنها یکی از آن دو وجود دارد.

۳. موارد جریان قاعده در ابواب عبادات

یکی از حیطه‌های پرکاربرد قاعده نفی عسر و حرج در فقه، بخش عبادات است. از این رو لازم است مهم‌ترین مسائل و موضوعاتی که در این بخش بر اساس قاعده مذکور، حکمشان تعیین گردیده است، مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد. این مسائل عبارت‌اند از:

۳-۱. باب تقلید

بر اساس قول مشهور میان فقهای امامیه، مکلفی که وظیفه او تقلید در احکام است، باید از مجتهد اعلم تقلید نماید (عاملی ج۱، بی تا: ۲۴۶؛ انصاری، ۱۳۸۳: ۵۲۵/۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۷۴). برای شناخت مجتهد اعلم سه راه بیان شده است:

الف- علم وجدانی: خود انسان یقین و یا اطمینان پیدا نماید؛ مثل اینکه انسان خود از اهل خبره باشد و بتواند مجتهد اعلم را بشناسد.

ب- بینه: دو نفر عالم عادل که می‌توانند مجتهد اعلم را تشخیص دهند، اعلم بودن کسی را تصدیق نمایند؛ به شرطی که دو نفر عادل دیگر با گفته آنان مخالفت ننمایند.

ج- شیاع: اجتهاد و علمیت شخص به حدی شایع باشد که از آن شهرت و شیوع برای انسان اعلم یا اطمینان حاصل شود.

در صورتی که تشخیص و شناخت اعلم مشکل باشد، مانند اینکه خود از اهل خبره نباشد و در بلاد دور قرار گرفته باشد که دسترسی به دو نفر عالم و عادل هم ندارد و با تجسس زیاد در حرج و مشقت می‌افتد، در این مواقع باید از کسی تقلید نماید که گمان به علمیت او دارد؛ بلکه اگر احتمال ضعیفی بدهد که کسی اعلم است و

احتمال اعلم بودن دیگری را ندهد، باید از همان کس تقلید نماید (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۴: ۱۲۲).

در مقابل قول مشهور، برخی فقها تقلید از اعلم را لازم ندانسته^۱ و در حکم مذکور به قاعده «نفی عسر و حرج» تمسک جسته‌اند؛ با این استدلال که تقلید از مجتهد اعلم، هم برای خود اعلم موجب عسر و حرج شدید است - از این جهت که تمام وقت باید پاسخ‌گوی مسائل مردم باشد و بلکه وقت کم می‌آورد - و هم برای مقلدینش موجب عسر و حرج است که برای هر مسئله باید به محضر او رسیده، وقت بگیرند و مسئله را بپرسند. از این رو حکم به وجوب تقلید از مجتهد اعلم، حکمی حرجی است و شرعاً واجب نبوده و منفی است. بنابراین تقلید از مجتهد غیر اعلم نیز جایز است (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۲۴).

چنان که ملاحظه می‌شود، قائلان به لزوم تقلید از مجتهد اعلم در صورت مشقت داشتن شناخت اعلم، و مخالفان قول مشهور، در اصل مسئله لزوم یا عدم لزوم تقلید از اعلم به قاعده «نفی عسر و حرج» تمسک کرده و به عدم تکلیف مشقت‌آور حکم داده‌اند.

۲-۳. باب طهارت

در باب طهارت، در موارد متعددی به قاعده «نفی عسر و حرج» استدلال شده است:

۱-۲-۳. واجبات وضو

بر اساس آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^۲ (مائده/۶)، موالات^۳ در وضو واجب

۱. برای دیدن آرای فقها در این خصوص و کیفیت استدلال آن‌ها ر.ک: مقاله «درنگی در لزوم تقلید اعلم» (علمی سولا، ۱۳۹۱: ۵۱-۶۶).

۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که به نماز می‌ایستید، صورت و دست‌ها را تا آرنج بشویید و سر و پاها را تا مفصل [برآمدگی پشت پا] مسح کنید.

۳. یعنی عدم جدایی عرفی بین کارهای وضو، به طوری که وقتی عضوی را شسته یا مسح می‌کند، رطوبت عضو سابق بر آن یا رطوبت عضوی دیگر غیر از عضو سابق بر عضوی که می‌شوید، باقی باشد.

است؛ زیرا فعل امر «اغسلوا» و «امسحوا» شرعاً بر فوریت^۱ دلالت می‌کند، بنابراین تراخی و فاصله انداختن جایز نیست. بر این اساس می‌گوییم: از آنجا که امر، دلالت بر فوریت دارد و مأمور به اقامه نماز در وقت آن و انجام وضو قبل از نماز است، پس باید عمل وضو را به دنبال امر به آن و با رعایت پیوستگی بین اعضای چهارگانه انجام دهد؛ زیرا پس از شستن صورت، مأمور به شستن دست‌ها بوده و تأخیر در آن جایز نیست. بنابراین اگر بین آن‌ها فاصله بیندازد، به طوری که عضو قبل آن خشک شود، باید دوباره از ابتدا وضو بگیرد. حال اگر شخصی بین شستن اعضا و مسح آن، موالات را رعایت کند، اما قبل از تمام شدن وضو، به خاطر گرمای شدید یا باد، رطوبت اعضا خیلی کم شود، مسح با آن کفایت می‌کند؛ زیرا هیچ حرجی در دین قرار داده نشده است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۹/۱).

۲-۲-۳. موجبات وضو

۱-۲-۳. عدم وجوب تجدید وضو برای مسلوس و مبطون

اگر برای اشخاص مسلوس^۲ و مبطون^۳ موقعیت و زمانی پیش می‌آید که بتوانند طهارت و نماز را ولو با اکتفا به اقل واجبات آن انجام دهند، باید منتظر آن زمان بمانند تا نماز را در آن وقت اقامه کنند (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۳۲/۱). حکم لزوم انتظار،

۱. چنان که در علم اصول فقه مطرح است، علمای اصولی در دلالت صیغه «و یا ماده»- امر بر فوریت یا تراخی اختلاف نظر داشته و اقوال متعددی را بیان کرده‌اند (مظفر، ۱۴۳۰: ۱۲۵/۱). قول حق این است که صیغه «یا ماده»- امر بر هیچ یک از آن دو دلالت ندارد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۸۰). اما عقل حکم می‌کند که مأمور به باید فوری انجام گیرد (حیدری، ۱۴۱۲: ۸۰).

۲. مسلوس از «سلس» گرفته شده است. «شیء سلس» یعنی چیز نرم و روان، و «رجل مسلوس» به معنای سلس است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰۶/۶-۱۰۷). اینکه گفته می‌شود: «هو سلس البؤل»، زمانی است که شخص نمی‌تواند بولش را نگه دارد (همان؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۹/۸). از نظر اصطلاحی نیز مسلوس کسی است که بیماری «سلس» دارد؛ بیماری‌ای که به سبب آن شخص نمی‌تواند بولش را نگه دارد (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۱۹/۲؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۳۰؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۰۳: ۳۳۶).

۳. مبطون از ریشه «بطن» است، بطن نیز مخالف «ظهر» و به معنای شکم است، و مبطون به کسی گفته می‌شود که شکم او بیمار است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۵۲-۵۳؛ مقرئ فیومی، بی‌تا: ۵۲/۲؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۹۲/۱). از نظر اصطلاحی، مبطون کسی است که شکمش بیمار بوده و بی‌اختیار از او غائط یا باد خارج می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۲۵/۲؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۳۰؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۰۳: ۳۳۶).

مطابق قواعد شرعی بوده و همچنین از آنجا که نماز واجب موسع است، اقتضا نمی‌کند که آن را در هر زمانی، ولو با نبود برخی از شرایط بتوان اقامه کرد. از طرف دیگر، اطلاق ادله اولیه نیز به واسطه ادله خاص که بیانگر معذور بودن افراد مورد بحث هستند، مقید گشته است. بنابراین مجالی برای مخالفت با حکم بیان شده وجود ندارد (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۰۳: ۳۳۶).

اما در صورتی که چنین موقعیتی برای آن‌ها پیش نمی‌آید، مسئله در دو حالت قابل بررسی است:

نخست اینکه خارج شدن حدث در بین نماز، مثلاً یک یا دو یا سه بار اتفاق بیفتد، به طوری که وضو گرفتن بعد از هر حدث و ادامه نماز موجب حرج و مشقت نباشد. در این صورت، مبطلون باید وضو گرفته و مشغول نماز شود و آب را نزدیک خود قرار دهد و هر گاه حدثی از او خارج شد، بلافاصله وضو گرفته و نمازش را ادامه دهد. و احتیاط مستحب آن است که نمازی دیگر با یک وضو بخواند، اگرچه در بین این نماز از او چیزی خارج شود. احتیاط آن است که مسلوس نیز مثل مبطلون عمل نماید؛ اگرچه اکتفای او به یک وضو برای هر نماز، بدون اینکه در بین نماز تجدید وضو کند، خالی از قوت نیست (موسوی خمینی، بی تا: ۳۱-۳۰/۱). البته برخی فقها در خصوص مسلوس نیز تجدید وضو در بین نماز را از باب احتیاط لازم دانسته‌اند (تجلیل تبریزی، ۱۴۲۱: ۳۰؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۳۲/۱).

دوم اینکه خروج حدث پی‌درپی باشد، به گونه‌ای که وضو گرفتن بعد از هر حدث و ادامه نماز موجب حرج باشد. در این صورت، برخی فقها معتقدند که بنا بر احتیاط باید برای هر نماز وضو بگیرند و جایز نیست که دو نماز را -چه هر دو نماز واجب باشند، چه مستحب و چه مختلف- با یک وضو انجام دهند. اگرچه بعید نیست که برای شخص مسلوس، در صورتی که در فاصله دو نماز بولی بیرون نیاید، این تکرار وضو لازم نباشد. بنابراین مسلوس مادامی که در فاصله نمازها از او بولی خارج نشده، هر چند در اثنای نماز خارج شود، می‌تواند با یک وضو نمازهای زیادی را بخواند، ولی ترک احتیاط سزاوار نیست. و بنا بر اقوی کسی که بی‌اختیار از او باد بیرون می‌آید، حکم مبطلون را دارد؛ بلکه بعید نیست اصلاً چنین کسی مبطلون محسوب شود (موسوی خمینی، بی تا: ۳۱/۱).

اما برخی دیگر از فقها گفته‌اند: با توجه به نبود ادله خاص در این خصوص، باید به قاعده رجوع شود و قاعده اقتضا می‌کند تا زمانی که حرج حاصل نشده، تجدید وضو لازم است؛ چرا که ادله نفی حرج تنها تکلیف حرجی را نفی می‌کند. افزون بر آن، اگر حرجی بودن تجدید وضو به طور کلی موجب سقوط آن از ابتدای امر گردد، لازم می‌آید که برای نماز بعدی نیز تجدید وضو شرط نباشد (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۰۳: ۳۴۷-۳۴۵).

۲-۲-۳. عدم وجوب تطهیر از خبث برای مسلوس و مبطون

بر اساس ادله شرط بودن طهارت از خبث در نماز، شخص مسلوس باید به وسیله کیسه‌ای که در آن پنبه و مانند آن است از سرایت بول جلوگیری نماید و بنا بر ظهور ادله، واجب نیست که برای هر نماز کیسه را تعویض یا تطهیر نماید. اما با توجه به اینکه روایات باب مذکور تنها حکم عدم لزوم تطهیر در صورت تعدی و سرایت بول را متعرض شده و از جهت تطهیر خود حشفه چیزی بیان نکرده است، بنا بر احتیاط و در صورت امکان و حرجی نبودن، واجب است که حشفه را تطهیر نماید. همچنین بر شخص مبطون واجب است که در حد امکان از سرایت غائط جلوگیری نماید و بنا بر احتیاط در صورت امکان و موجب حرج و مشقت نبودن، او نیز باید مخرج را تطهیر نماید (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۱/۱؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۳۳/۱؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۰۳: ۳۴۸).

۳-۲-۳. تیمم

در باب جواز تیمم به جای وضو نیز در موارد متعددی به قاعده لاجرح استدلال شده است:

۱- در صورتی که شخص برای وضو گرفتن به آب دسترسی نداشته باشد یا مالی برای خریدن آب نداشته باشد و یا اینکه آبی با قیمت بالا پیدا کند که سبب ضرر در همان زمان می‌شود، چنین شخصی می‌تواند به جای وضو تیمم کند. مؤید این حکم، عموم آیه شریفه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج/ ۷۸) و ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره/ ۱۸۵) است (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۸۸/۲؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۱۱/۲).

۲- در صورتی که شخصی به سبب ترس از حیوان درنده یا دزد بر جان یا مال یا عرض و آبروی خود نتواند وضو بگیرد، می‌تواند تیمم کند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۹۱/۲؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۴۳۹/۲). البته برخی فقها استدلال به قاعده لاجرح در خصوص مال اندک را ناتمام دانسته و گفته‌اند که گاهی از بین رفتن مال اندک موجب حرج نمی‌شود و در این خصوص باید بر اساس عملکرد عرف و عقلا سنجیده شود (آملی، ۱۳۸۰: ۱۶۶/۷).

۳- چنانچه شخص بترسد که در اثر استعمال آب دچار مرض شدیدی گردد یا زمان بهبودی آن طولانی شود و یا مانع بهبودی گردد، می‌تواند به جای وضو تیمم کند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۹۱/۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۷۶/۴؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۳۷۳/۳) و فقهای امامیه اجماع دارند بر اینکه در صورت ترس از صدمه دیدن پوست به سبب استفاده از آب، تیمم جایز است (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۱۳/۵).

۴- به دست آوردن آب به دلیل بیمار بودن فرد یا طولانی بودن مسافت، مستلزم مشقت شدید برای فرد باشد، که بنا بر اجماع فقها و ادله نفی عسر و حرج، در اینجا نیز تیمم کردن به جای وضو جایز است (نراقی، ۱۴۱۵: ۳۷۱/۳).

۳-۲-۴. نجاسات

۳-۲-۴.۱. نجاسات بخشیده شده در نماز (معفو بودن جروح و قروح)

بر اساس عموماً روایاتی از قبیل صحیحۃ اسماعیل جعفری^۱ و همچنین صحیحۃ محمد بن مسلم از امام محمد باقر یا امام صادق علیهما السلام^۲ برخی فقها معتقدند که خون زخم‌ها و جراحات‌های وارد شده به بدن، به طور مطلق مورد عفو قرار گرفته است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۲۸/۱-۳۲۹)؛ در حالی که بنا بر نظر برخی دیگر از فقها، بخشش و مورد عفو بودن خون جروح - مانند زخم شمشیر- و قروح - مانند زخم دمل-، مشروط به جاری بودن

۱. «امام محمد باقر علیه السلام را دیدم که نماز می‌خواند، در حالی که خون از ساق او جاری بود» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۳۴/۳).

۲. «از امام علیه السلام در مورد شخصی سؤال کردم که از او خون قروح جاری می‌شود و آن خون قطع نمی‌شود، چگونه نماز بخواند؟ فرمود: هر چند خون از او جاری است، با همان حال نماز بخواند» (همان).

- و عدم قطع - و مشقت داشتن ازاله آن است (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۳۵؛ آملی، ۱۳۸۰: ۱۰۹/۲).

همچنین برخی فقها مطابق روایات رسیده از ائمه معصومین (ع) (حَرَّ عَامِلِي، ۱۴۰۹: ۴۳۴/۳) گفته‌اند که وجود خون‌های مذکور در بدن و لباس - چه کم باشد و چه زیاد - مادامی که بهبودی حاصل نشده باشد، موجب بطلان نماز نیست. آری! شرط است که ازاله و تبدیل آن، موجب مشقت نوعی^۱ باشد. از این رو چنانچه برای نوع و غالب مردم مشقت نداشته باشد، احتیاط واجب آن است که آن را تطهیر کرده یا تعویض نماید (طباطبایی بزدی، ۱۴۰۹: ۱۰۱/۱؛ موسوی شاهرودی، ۱۴۲۸: ۱۰۶). برخی دیگر افزوده‌اند: در صورتی که تطهیر و یا تعویض، حرج نوعی نداشته باشد، اما برای فرد حرجی باشد، در این صورت تا آنجا که برایش حرج باشد، تطهیر یا تعویض آن واجب نیست. به عبارتی از نظر ایشان، معیار عفو یکی از دو چیز است: آنکه تطهیر و تعویض مشقت عمومی داشته باشد، که در این صورت اصلاً واجب نیست، یا آنکه برای شخص او حرج داشته باشد، اگرچه مشقت نوعی نداشته باشد، که در این صورت تطهیر یا تعویض آن تا آنجا که از حرج خلاصی پیدا کند، بر او واجب نیست (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۲۴/۱).

از نظر فقها برای طواف کردن، تطهیر از خون قروح و جروح در صورت مشقت لازم نیست، ولی اگر با تأخیر در طواف بتواند بدون مشقت تطهیر نماید، احتیاط واجب آن است که تأخیر بیندازد، به شرط آنکه وقت تنگ نشود (موسوی شاهرودی، ۱۴۲۸: ۱۰۶).

۳-۳. باب صلاة

در باب صلاة نیز در موارد متعددی به قاعده «نفی عسر و حرج» استدلال شده

است:

الف) شخصی که از دشمن یا درنده ترس دارد و نمی‌تواند نمازش را در مکان

۱. اینکه گفته شد مراد از حرج نفی شده در قاعده لاجرح، حرج شخصی است، منافاتی ندارد با اینکه در احادیثی در موارد مختلف برای نفی حکم از تمام افراد، به عموم «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال شده است، در حالی که آن عمل تنها در خصوص غالب افراد حرجی می‌باشد (احکام حرجی ناظر به نوع مردم نفی شده است)؛ چرا که گفته شد استناد امام (ع) در این احادیث به آیه شریفه، از باب بیان حکمت تشریح بوده نه علت حکم. بنابراین فهم عرفی از عسر و حرج - به واسطه وجود قرینه - در مواردی از قبیل قصر نماز مسافر و تطهیر از جروح و قروح، عسر و حرج نوعی است.

خاص اقامه نماید، جایز است در حال راه رفتن نمازش را بخواند. اهل عراق نماز در حال رفتن را جایز نمی‌دانند؛ چون راه رفتن از نظر آنان عمل به حساب می‌آید. ولی قول صحیح جواز نماز است؛ به دلیل آیه شریفه ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج/ ۷۸)؛ هیچ گونه حرجی در دین بر شما قرار نداده است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۱۵۳/۱).

ب) مشهور بین متأخران آن است که برای هر یک از زن و مرد کراهت دارد که به محاذات دیگری نماز بخواند. اما دسته‌ای از فقها قائل به حرمت و بطلان نماز در فرض مذکور شده‌اند. قول نزدیک‌تر به صواب کراهت داشتن است؛ زیرا نهی در برخی از روایات، از باب جمع بین آنها با سایر روایات صحیح‌ای که با آنها منافات دارد، حمل بر کراهت می‌شود. همچنین قول به عدم حرمت و بطلان، با اصل و اطلاقات و عمومات و ادله نفی عسر و حرج معاضدت می‌شود و بلکه عبارت «لا ینبغی» در برخی از این روایات نیز به همین حکم اشاره دارد (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۲۱۴/۲-۲۱۵).

ج) در خصوص ترتب یا عدم ترتب نمازهای فوت شده بر نماز ادا، اقوال متعددی در میان فقها مطرح شده است؛ به طوری که برخی قائل به مضایقه محض شده‌اند؛ یعنی مقدم داشتن نمازهای فوت شده بر ادا را به طور مطلق واجب دانسته‌اند. اما در مقابل، گروهی قائل به عدم مضایقه شده و در استدلال بر آن، افزون بر نصوص، به ادله دیگری نیز استدلال کرده و گفته‌اند: اصل، عدم وجوب ترتیب است؛ زیرا وجوب ترتیب تکلیف بوده و اصل عدم تکلیف است. همچنین لزوم رعایت ترتیب موجب ورود ضرر است؛ در حالی که بنا بر روایت نبوی «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام»، حکم ضرری از مسلمانان نفی شده است و نیز حکم به لزوم رعایت ترتیب، موجب عسر و حرج است؛ در حالی که خداوند متعال فرموده است: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره/ ۱۸۵). اما اینکه گفته شده است: «أفضل الأعمال أحمرها»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۱/۶۷)، در جواب می‌گوییم: مراعات نمودن ترتیب عبادت نیست و بر فرض که عبادت باشد، بحث در افضل بودن نیست، بلکه بحث در وجوب و عدم وجوب است (عاملی جزینی، ۱۴۱۴: ۱۱۳/۱؛ وحید بهبهانی، ۱۴۲۴: ۴۲۷/۹؛ میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۳۵۳/۳).

د) یکی از مسائل مطرح در باب صلاة، جواز یا عدم جواز خواندن نماز نافله برای فردی است که نماز واجبی از او فوت شده است. قول مشهور آن است که برای چنین فردی خواندن نماز نافله جایز نیست؛ اما برخی فقها به جواز آن حکم داده‌اند (عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۷۶۳/۱). در استدلال بر عدم جواز گفته شده است وقتی که قضای نمازهای فوت شده بر نمازهای حاضر اولویت دارد، پس بر نمازهای نافله به طریق اولی برتری و اولویت خواهد داشت (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۱/۳). اما برخی فقها پس از تحلیل و بررسی ادله خاص، روایات دال بر جواز را از باب کثرت و ظهور دلالت آن‌ها وجیه‌تر یافته و معتقدند که روایات مذکور با اصول و عموماًت و نیز ادله نفی عسر و حرج معاضدت می‌شود (میرزای قمی، ۱۴۲۰: ۶۷۹).

ه) در خصوص وجوب قضای نماز بر شخصی که مدتی بیهوش شده و نمازهای او فوت شده است، دو قول مطرح است: ظاهر عبارت شیخ صدوق با استناد به برخی روایات، وجوب قضای نمازهای فوت شده است. اما برخی دیگر، قول صحیح‌تر را عدم وجوب دانسته و در تحلیل آن گفته‌اند که روایات دال بر عدم وجوب، مانند روایت امام صادق ع: «مَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعُدْرِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۳/۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۹/۸)، افزون بر کثرت و صحیح بودن بسیاری از آن‌ها، با اصل -برائت و عدم وجوب تکلیف-، عمل فقها و ادله نفی عسر و حرج نیز موافقت دارد. از این رو روایات دال بر به جا آوردن قضای نمازهای فوت شده، حمل بر استحباب می‌شود (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۳).

۳-۴. باب صوم (روزه)

در باب صوم نیز مسائل متعددی وجود دارد که می‌توان بر اساس قاعده نفی عسر و حرج، حکم آن‌ها را تحلیل کرد.

الف) یکی از موجبات جواز افطار، بیماری است؛ اما شخص سالمی که می‌ترسد در اثر روزه گرفتن بیمار شود، آیا می‌تواند افطار کند یا خیر؟

برخی فقها در این مسئله دچار تردید شده‌اند؛ زیرا از یک سو عموم وجوب روزه، چنین فردی را هم در بر می‌گیرد. از سوی دیگر اینکه شخص بیمار مجاز به افطار است،

به خاطر ضرر داشتن روزه برای اوست و این ملاک در مسئله مورد بحث نیز وجود دارد؛ زیرا ترس از بروز بیماری در معنای ترس از زیادی بیماری است. مؤید و مرجح این وجه، عموم آیات شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره/ ۱۸۵) و «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/ ۷۸) است (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۲۷۵/۹؛ علوی عاملی، بی تا: ۲۲۹/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶/۳۰۶).

ب) برای چند گروه، خوردن روزه در ماه رمضان جایز است:

- پیرمرد و پیرزن، اگر روزه برای آنان ممکن نباشد و یا مشقت داشته باشد (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۱۴۵/۶).

- کسی که مرض عطاش دارد و زیاد تشنه می شود؛ چه اصلاً نتواند خودداری کند و یا برای او دشوار باشد.

- زنی که نزدیک زاییدن اوست و روزه برای خود او و یا برای فرزندش ضرر دارد.

- زنی که بچه شیر می دهد و شیر او کم است و روزه به او یا بچه شیرخواره اش ضرر می رساند (انصاری، ۱۴۱۳: ۲۷۴).

تمامی این افراد روزه نمی گیرند و بر هر یک از آنها واجب است که به جای هر روز، یک مد طعام کفاره بدهند و احتیاط مستحب دو مد است، به جز پیرمرد و پیرزن و کسی که مرض عطاش دارد که در صورت ناممکن بودن روزه برای آنان، وجوب کفاره محل اشکال است، بلکه واجب نبودن آن خالی از قوت نیست. همچنین در خصوص زنی که وضع حمل او نزدیک است و زنی که بچه شیر می دهد، در صورتی که روزه گرفتن به خود آنها ضرر می رساند، نه به فرزندانشان، وجوب کفاره محل تأمل است (موسوی خمینی، بی تا: ۱/۲۹۵-۲۹۶).

ج) یکی از مسائل مطرح در باب صوم این است که مسافرت در ماه رمضان در غیر حالت ضرورت، چه حکمی دارد؟

برخی فقها با استدلال به آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره/ ۱۸۵) معتقدند که سفر غیر ضروری در ماه رمضان نیز جایز است؛ چرا که مستفاد از آیه مذکور این است که بر مسافر مطلقاً - چه سفرش ضروری باشد و چه غیر ضروری- واجب است که روزه خود را افطار کند و

بعداً قضای آن را به جا آورد، در حالی که اگر سفر غیر ضروری جایز نبود، مسافر بایستی روزه‌اش را می‌گرفت و آن کفایت می‌کرد و قضا بر او واجب نمی‌گشت. همچنین برخی روایات نیز بر این حکم دلالت دارند؛ مانند صحیحۀ محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام که آن حضرت فرمود:

«اگر شخصی در ماه رمضان مسافرت کند و بعد از ظهر از شهر خود خارج شود، باید آن روز را روزه‌دار باشد و روزه آن روز از روزه‌های ماه رمضان محسوب می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۱/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۴۲/۲).

نیز در صحیحۀ حلبی از امام صادق علیه السلام آمده است:

«از حضرت درباره شخصی سؤال شد که از خانه خود خارج شده و می‌خواهد به مسافرت رود، در حالی که روزه است. امام علیه السلام فرمود: اگر از خانه خود قبل از ظهر خارج شده باشد، باید افطار کند و قضای آن روز را بعداً به جا آورد، و اما اگر بعد از ظهر خارج شده باشد، باید روزه آن روز را به پایان برساند (همان؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۱۶۰).

در این روایات، حکم روزه مسافر در فروض مختلف بیان شده است و این متفرع بر آن است که مسافرت در ماه رمضان جایز است، و این امر برای سائل مفروض عینه بوده که حکم روزه فرد را پرسیده است.

د) جواز خروج معتکف برای رفع حاجت: بر اساس روایات متعدد باب «وَجُوبِ إِقَامَةِ الْمُعْتَكِفِ وَاجِبًا فَلَا يَجُوزُ لَهُ الْخُرُوجُ إِلَّا لِحَاجَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا كَجِنَازَةٍ أَوْ عِيَادَةٍ أَوْ جُمُعَةٍ أَوْ بَوْلٍ أَوْ غَائِطٍ أَوْ قَضَاءِ حَاجَةٍ مُؤَمِّنٍ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۴۹/۱۰)، از جمله روایت عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام: «لَيْسَ لِلْمُعْتَكِفِ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَّا إِلَى الْجُمُعَةِ أَوْ جِنَازَةٍ أَوْ غَائِطٍ» (همان: ۵۵۱/۱۰)، فقهای امامیه معتقدند که شخص معتکف می‌تواند برای قضای حاجت از مسجد خارج شود، جز اینکه شخص باید نزدیک‌ترین راه به مکان قضای حاجت را انتخاب کند. حال اگر چنین مکانی در کنار مسجد وجود داشته باشد، اما شخص به سبب ازدحام جمعیت و خجالت کشیدن، در تنگنا و مشقت باشد، می‌تواند به منزل خود مراجعت کند؛ هرچند دورتر باشد. همچنین است اگر دوست معتکف، منزل خود را که نزدیک مسجد است، در اختیار او قرار دهد،

اجابت کردن دوست لازم نیست؛ زیرا این عمل به جهت اینکه مستلزم خجالت کشیدن معتکف است، او را به مشقت می‌اندازد؛ بلکه او برای قضای حاجت می‌تواند به منزل خود برود (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۵۰۰-۵۰۱).

۳-۵. زکات

الف) یکی از مسائلی که در باب زکات وجود دارد این است که آیا فقیری که دارای خانه و خادم است، می‌تواند زکات بگیرد یا اینکه او را وادار به فروش آن‌ها می‌کنند؟

گفته شده که داشتن خانه ولو گران‌قیمت، و نیز داشتن خادمی که در شأن و لیاقت مالک فقیر باشد، مانع از اخذ زکات نمی‌شود؛ با این تعلیل که در برخی از روایات گفته شده است:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنَّهُمَا سُئِلَا عَنِ الرَّجُلِ لَهُ دَارٌ وَخَادِمٌ أَوْ عَبْدٌ أَوْ يَتِيمٌ الرَّكَاةُ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّ الدَّارَ وَالْخَادِمَ لَيْسَتَا بِمَالٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۱/۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۳۶/۹).

افزون بر آن، دلیل عدم امر به فروش و صرف آن‌ها در خرید مایحتاج، اصل و ادله نفی عسر و حرج است (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۱۲۷/۴).

برخی دیگر افزوده‌اند: علاوه بر خانه و خادم، داشتن مرکب و لباس متجمل (ثیاب التجمل) نیز مانع از اخذ زکات نمی‌گردد، بلکه در این امر بین فقها اختلافی نیست؛ زیرا این اشیاء مورد احتیاج است و داشتن این قبیل دارایی، موجب خروج فرد مالک از عنوان فقیر نمی‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۲۷۵/۵).

ب) از جمله موارد مصرف زکات، بدهکاران (غارمین) هستند، مشروط بر اینکه دین آن‌ها برای معصیت نبوده باشد (همان)؛ چرا که ادای دین فردی که برای صرف در راه معصیت آن را گرفته است، او را به سوی معصیت سوق می‌دهد و این امر عقلاً قبیح بوده و شرعاً نیز جایز نیست (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۲۲۳/۵). اما اگر وضعیت بدهکار از این حیث نامعلوم باشد، اکثر فقها معتقدند که دادن زکات به او جایز است، با این تعلیل که صرف آن در معصیت مانع است؛ زیرا صرف آن در راه اطاعت خداوند شرط است؛

چرا که مقتضای عمومات و اطلاقات ادله زکات آن است. افزون بر آن، ادله نفی عسر و حرج و اصل صحت در فعل مسلمان نیز بر این امر معاضدت می‌کند (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۴).

۳-۶. حج

در باب حج نیز در موارد متعددی به قاعده «لا حرج» استدلال شده است: الف) مطابق ادله، وجوب حج بر هر فردی مشروط به استطاعت اوست که این استطاعت در چهار مورد باید محقق شود، که عبارت‌اند از: مالی، سربی، بدنی و زمانی. استطاعت مالی که عبارت است از متمکن بودن فرد از زاد و راحله. اما مراد از «زاد»، چنان که در روایات نیز بدان تصریح شده است (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۷/۱۱)، داشتن خوراکی و نوشیدنی در مدت زمان رفتن به مقصد و بازگشت به شهر خود است. برخی فقها پوشاکی را که فرد را در برابر سرما و گرما محافظت کند نیز در مفهوم «زاد» قرار داده‌اند و در فرض عدم شمول مفهوم «زاد» نسبت به پوشاک، لزوم دارا بودن آن را بر اساس ادله نفی عسر و حرج شرط و معتبر دانسته‌اند، و همچنین تحقق استطاعت سربی (باز بودن راه) را نیز بر اساس ادله نفی عسر و حرج و سایر ادله شرط قرار داده‌اند (نراقی، ۱۴۱۵: ۲۵/۱۱ و ۶۰: طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۲).

ب) اگر کسی حج واجب بر عهده‌اش باشد و از روی عمد و علم به اینکه از میقات گذشتن بدون احرام جایز نیست، از آن بگذرد، در صورت امکان واجب است که برگردد و از آنجا محرم شود و اگر چنین نکند، حج او صحیح نیست. حال اگر برگشتن به دلیل بیماری، ترس یا امور دیگر امکان‌پذیر نباشد، بنا بر ظاهر قول اصحاب حجش باطل است و باید سال آینده حج را انجام دهد؛ یعنی به میقات اهلش برود و محرم شود و دیگر اعمال را انجام دهد.

برخی فقها دلیل بطلان آن را چنین بیان کرده‌اند:

«آن شخص احرام را از محل خودش در حال تمکن و از روی عمد ترک کرده است، همان گونه که اگر وقوف در عرفه را ترک می‌کرد» (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۸۳-۱۸۲/۱۰).

اما این تعلیل تنها مقایسه دو موضوع است. بلکه دلیل مسئله این است که بگوییم هر عبادتی محل خاص و شرطی خاص دارد و در این مسئله، مکلف از روی علم و عمد تکلیف خود را به جا نیاورده است؛ لذا در ذمه‌اش باقی می‌ماند. بلکه اگر دربارهٔ شخص فراموش کننده نیز نص خاصی نداشتیم، ممکن بود حج او را نیز صحیح ندانیم. اما ممکن است بگوییم که سمحه و سهله بودن شریعت اسلام، حرجی نبودن احکام آن و آسان‌گیری اراده خدا، مُشعر به صحت حج او (شخص عالم و عامد) است، هرچند کار حرامی انجام داده و عصیان کرده است؛ زیرا او توبه کرده و خداوند از او درمی‌گذرد. مؤید این قول آن است که اگر چنین نباشد - و حج او صحیح نباشد - تأخیر واجب فوری لازم می‌آید، با وجود اینکه او از مردن و فوت شدن حج به طور کلی در امان نیست و نیز لازم می‌آید که مشغول شدن به غیر حج را در زمان حج جایز بدانیم (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۹۰/۶، ۱۹۱).

ج) اگر شخصی نذر کند که پیاده به حج برود، این نذر حتی در جایی که سوار شدن افضل است نیز منعقد می‌شود و اگر نذر کند که سواره به حج رود، این نذر منعقد و واجب می‌شود، حتی در موردی که پیاده رفتن افضل است، و اگر نذر کند که قسمتی از راه حج را پیاده برود یا نذر کند که پابرهنه حج کند، چنین نذری نیز منعقد می‌شود. اما در انعقاد نذر اخیر شرط است که توانایی داشته باشد و به وسیلهٔ پیاده‌روی و پابرهنگی ضرری به او نرسد و در حرج نیفتد. از این رو اگر از ابتدا یکی از آن موارد، یعنی ناتوانی، ضرر و حرج تحقق یابد، نذر منعقد نمی‌شود و اگر در اثنای راه به وجود آید، وجوب آن ساقط می‌شود. مبدأ پیاده یا پابرهنه رفتن، تابع تعیین و قصد ناذر است، ولو آنکه از راه انصراف مشخص گردد، و آخر پیاده‌روی یا پابرهنه رفتن چنانچه تعیین نکرده باشد، رمی جمرات است (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۹۰/۱).

۷-۳. جهاد

آیات شریفه ﴿لِجَزَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾^۱ (طه/ ۱۵) و ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾^۲

۱. تا هر کس در برابر سعی و کوشش‌هایش جزا ببیند.

۲. برای انسان بهره‌ای جز سعی و تلاش او نیست.

(نجم / ۳۹) دلالت دارند بر اینکه عبادت‌های واجب را هر کسی در حال حیات باید خودش انجام دهد و جایز نیست که آن را در صورت قدرت و توان به عهده دیگری بگذارد. حال در باب جهاد می‌گوییم: اگر وجوب جهاد بر کسی معین و مشخص شده باشد، نیابت جایز نیست، و اما در غیر این صورت نیابت جایز است. اما اینکه آیا نیابت واجب است یا خیر، مورد اختلاف است؛ اظهار آن است که در صورت قدرت و توانایی، نیابت واجب، و در صورت عجز و ناتوانی و در عسر و حرج واقع شدن مستحب است (سیوری حلّی، ۱۴۲۵: ۱۶۱/۱).

همچنین برای وجوب جهاد بر کسی شرط است که او از لنگی که در حد زمینگیری می‌باشد یا موجب مشقت در حرکت می‌شود که عادتاً قابل تحمل نیست، در سلامت باشد (عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۳۸۲/۲). دلیل این حکم، آیه شریفه ﴿وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ﴾ (توبه / ۹۲) است.

۳-۸. امر به معروف و نهی از منکر

وجوب نهی از منکر بر دارا بودن چهار شرط متوقف است: ۱- شخص ناهی عمل منکر را بشناسد؛ ۲- احتمال تأثیر وجود داشته باشد؛ ۳- فاعل اصرار بر استمرار فعل منکر داشته باشد؛ ۴- نهی از منکر مفسده‌ای نداشته باشد؛ حال اگر این گمان برود که در اثر نهی از منکر زیانی متوجه شخص یا مال وی یا یکی از مسلمانان می‌گردد، در این صورت وجوب ساقط است (محقق حلّی، ۱۴۰۸: ۳۱۱/۱).

صاحب جوهر در شرح عبارت محقق حلّی می‌نویسد:

«بدون هیچ گونه اختلافی که من بدان دست یافته باشم، چنانچه برخی از فقها نیز بدان تصریح فرموده‌اند، دلیل این امر، نفی ضرر و ضرار و حرج در اسلام است و نیز به خاطر اینکه دین اسلام شریعت سهله و سمحه است و خداوند همواره آسانی را خواسته است نه سختی را» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۷۱/۲۱).

نتیجه‌گیری

پس از تبیین مفاد قاعده «نفی عسر و حرج» و گستره آن، و بررسی برخی از موارد استناد فقها به قاعده مذکور در ابواب مختلف عبادات می‌توان اذعان داشت که قاعده

مذکور در بسیاری از مسائل پیش آمده برای مکلفان، پایه و مبنای تحلیل فقها قرار گرفته است؛ به طوری که در پاره‌ای از مسائل به عنوان تنها دلیل، و در پاره‌ای دیگر به عنوان دلیل معاضد در کنار سایر ادله مورد استدلال قرار گرفته است. همچنین در برخی موارد، مسئله اجماعی بوده و اتفاق آرای فقها بر اساس قاعده نفی عسر و حرج شکل گرفته است. اما در برخی موارد، مسئله اختلافی بوده و میان ادله خاص چنددستگی وجود دارد که برخی قائلان افزون بر استناد به ادله خاص در مسئله، برای تقویت قول خود و ترجیح دسته‌ای از ادله خاص، به قاعده مذکور نیز استدلال کرده‌اند. از این رو مسائلی از قبیل عدم لزوم تقلید از اعلم، کفایت مسح با رطوبت خیلی کم به خاطر گرمای شدید یا باد، عدم وجوب تجدید وضو برای مسلوس و مبطون، عدم وجوب تطهیر از خبث برای مسلوس و مبطون، جواز تیمم به جای وضو در صورت عدم وصول به آب به خاطر مشقت داشتن، معفو بودن جروح و قروح در نماز، عدم لزوم مقدم داشتن نمازهای فوت شده بر ادا، جواز خواندن نماز نافله بر فردی که نماز قضا بر ذمه دارد، جواز مسافرت غیر ضروری در ماه رمضان، جواز خروج معتکف برای رفع حاجت، جواز اخذ زکات برای فقیری که دارای خانه و خادم و مرکب است، لزوم تحقق استطاعت مالی به معنای داشتن خوراک و پوشاک و آشامیدنی در مدت زمان سفر و نیز استطاعت سربی (باز بودن راه) برای وجوب حج، شرطیت مفسده نداشتن نهی از منکر برای وجوب آن، بر اساس قاعده نفی عسر و حرج قابل تحلیل و اثبات است.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۳. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، مؤلف، ۱۳۸۰ ق.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب: تحقیق جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، صراط النجاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۶. همو، کتاب الصوم، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۳ ق.
۷. همو، مطروح الانظار، تقریر ابوالقاسم نوری تهرانی (کلاتری)، چاپ دوم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۹. تجلیل تبریزی، ابوطالب، التعلیقة الاستدلالية علی تحرير الوسيلة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. جعفری تبریزی، محمدتقی، منابع فقه، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۱. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرورية فی الاصول الفقهیه، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. حیدری، سیدعلی نقی، اصول الاستنباط، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم، مرتضوی، ۱۴۲۵ ق.
۱۶. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۲۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.

۲۲. عاملی جُبَاعی (ابن الشهید ثانی)، جمال‌الدین حسن بن زین‌الدین، معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۲۳. عاملی جبعی (شهِید ثانی)، زین‌الدین بن علی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ ق.
۲۵. عاملی جزینی (شهِید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، القواعد والفوائد، قم، کتاب‌فروشی مفید، بی‌تا.
۲۶. همو، غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تبصرة المتعلمین فی احکام‌الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۸. همو، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۴۱۴ ق.
۲۹. همو، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. همو، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳۱. علمی سولا، محمدرضا، «درنگی در لزوم تقلید اعلم»، فصلنامه مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و چهارم، شماره ۹۱، زمستان ۱۳۹۱ ش.
۳۲. علوی عاملی، سیداحمد، مناهج الاختیار فی شرح الاستبصار، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۳۳. فاضل موحدی لنگرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - احکام التخلی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۳۴. همو، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الاجتهاد والتقلید، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۳۵. فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن اصفهانی، کشف اللثام و الایهام عن قواعد الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۶. قطب‌الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة‌الله، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۳۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم‌السلام)، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۹. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۰. محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۴۱. محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقه، چاپ دوازدهم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۴۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز کتاب لترجمة و النشر، ۱۴۰۲ ق.
۴۳. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۴۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، تهران، المكتبة الجعفرية لاهياء الآثار الجعفرية، بی‌تا.

۴۵. همو، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. مقری فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، دار الرضی، بی تا.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۱ ق.
۴۸. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، القواعد الفقهیه، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۴۹. موسوی خمینی، سیدروح الله، تحریر الوسیله، قم، دار العلم، بی تا.
۵۰. موسوی شاهرودی، سیدمرتضی، جامع الفتاوی - عمره مفرده، قم، مشعر، ۱۴۲۸ ق.
۵۱. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱ ق.
۵۲. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، هدایة العباد، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
۵۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، غنائم الایام فی مسائل الحلال والحرام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵۴. همو، مناهج الاحکام فی مسائل الحلال والحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۵۵. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۵۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق.
۵۷. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، مصابیح الظلام، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
۵۸. همدانی، رضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، قم، مؤسسه الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

بازنگری ادله مشروعیت وقف موقت*

□ علی اکبر ترابی شهرضایی^۱

چکیده

یکی از شرایطی که فقهای عظام برای صحت وقف بیان کرده‌اند، ابدی بودن وقف است. این شرط سبب می‌شود که برخی از انسان‌های خیر، یا نتوانند به این مهم دست بزنند یا دل‌کندن از اموالشان برای ابد به گونه‌ای که حتی به فرزندان‌شان نرسد، سخت باشد. ولی اگر بتوان راهکاری مانند وقف موقت یا وقف حرفه و صنعت یا وقف پول یا وقف امتیازات معنوی و مانند آن ارائه داد، چه بسا بسیاری به وقف این امور دست بزنند و با حل شدن بسیاری از مشکلات جامعه، ثواب معنوی و پاداش اخروی شامل حال واقفان خواهد شد. با اعتقاد به پویایی اجتهاد و پاسخ‌گو بودن اسلام، معتقدیم که با یک بررسی نو و تحلیلی در ادله‌ای که در کتاب و سنت در موضوع وقف رسیده است، می‌توان به صحت چنین وقف‌هایی حکم داد؛ زیرا برای شرط ابدی بودن وقف، هشت دلیل اقامه شده که هیچ کدام از آن‌ها قدرت اثبات این شرط را ندارد و در مقابل، عموماً

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۳.

متأسفانه نگارنده محترم حاج شیخ اکبر ترابی شهرضایی، در زمان انتشار مقاله به رحمت ایزدی پیوسته است.

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه قم و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم (torabi1356@chmail.ir).

که بر صحت عقود دلالت دارد و به طور خاص، عموم «الوقوف بحسب ما یوقفها أهلها» که در صحیحہ صفار رسیده، مبین این است که وقف موقت صحیح می‌باشد و در طول این مدت، واقف حق تصرف در موقوفه را به بیع و هبه و صلح و هر عقدی که بخواهد آن را از ملک انتقال دهد، ندارد؛ اگرچه در این مطلب نیز برخی از محققان تردید دارند و اجازه انتقال به نحو مسلوب‌المنفعه تا پایان مدت وقف را می‌دهند. به بیان دیگر، وقف موقت در تمام احکامش مانند وقف منقطع‌الآخر است که در زمان حیات موقوف‌علیه و تا منقرض نشده، واقف حق تصرفات ناقله و منافی با حق موقوف‌علیه را ندارد؛ ولی بعد از انقراض آن‌ها، موقوفه از حالت وقف خارج شده و به ملک واقف در صورت زنده بودن و به ورثه او در صورت مرگش منتقل می‌شود.

واژگان کلیدی: دوام در وقف، تأیید و ابدی بودن وقف، وقف موقت، وقف منقطع‌الآخر، وقف بر من ینقرض.

مقدمه

نهاد وقف از اموری است که سبب سریان عمل صالح فرد و انتفاع دیگران از مال او می‌گردد. در دین مبین اسلام به این عمل خیر سفارش شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۷/۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۴۵/۲) و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به انجام آن مبادرت کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳/۷؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۲۴۸/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ب: ۱۳۱/۹). وقف در قسمت معاملات فقه مورد بحث واقع می‌شود؛ لکن در اینکه وقف از عقود است و به ایجاب و قبول نیاز دارد یا از ایقاعات می‌باشد که با ایجاب محقق می‌گردد، اختلاف است. برخی فقها آن را عقد دانسته‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۶۵/۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۰: ۲۸۹/۳؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۱۷: ۳۸۲/۶) و در وقف‌های عام مانند وقف بر عناوین و جهات و وقف‌های تحریری مانند زمینی که به عنوان مسجد یا حسینیه یا آرامستان وقف می‌شود، با انشای ایجاب از سوی واقف، طرف قبول را حاکم شرع یا متولی وقف به عهده می‌گیرد (کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۱۱/۹؛ طباطبایی یزدی، بی‌تا: ۱۸۵/۱). بسیاری از فقها نیز وقف را ایقاع دانسته‌اند؛ هرچند به طور صریح اشاره نکرده‌اند. اما برخی نیز به عدم لزوم قبول در وقف تصریح کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۲۲: ۶۴/۲؛ موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۳/۲؛ تبریزی،

در هر صورت چه وقف عقد باشد یا ایقاع، شرایطی در واقف و موقوف و موقوف علیه و صیغه وقف لازم است تا بتوان آن را نافذ و صحیح دانست. یکی از این شرایط را انشای وقف به صورت دائم دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که انشای آن به صورت موقت سبب بطلان آن شده و اثری بر آن مترتب نمی‌گردد.

در این مقاله در صدد بازنگری در ادله اشراط تأیید در وقف هستیم تا ناکارآمدی آن را اثبات کرده و به استدلال بر صحت وقف موقت پردازیم.

پیشینه این بحث به استظهار از روایاتی می‌رسد که از معصومان علیهم‌السلام در کتب اربعه درج شده است. سیدجواد عاملی که تمام اقوال و انظار را در کتاب *مفتاح الکرامه* جمع‌آوری کرده است، در شرط بودن تأیید وقف و دوام آن می‌نویسد: «شیخ طوسی در کتاب *خلاف*، شرطیت دوام را به اجماع فرقه دانسته و در کتاب *غنیه و سرائر* نیز ادعای اجماع شده است».

از بیان ایشان استفاده می‌شود که در این مسئله تحصیل اجماع کرده و به دنبال این اجماعات نام ۲۳ کتاب را می‌آورد که دوام را در صحت وقف شرط دانسته‌اند. ولی از فیض کاشانی مشهور بودن این فتوا را مطرح می‌کند که نشانگر این است که در مسئله مخالفانی نیز وجود دارد و اجماعی نیست و از اینکه محقق سبزواری این دیدگاه را به جماعتی نسبت می‌دهد نیز روشن می‌شود که شاید اشراط دوام در وقف به حد شهرت هم نباشد. ظاهر عبارات این دو فقیه تردید آن‌ها را در شرطیت دوام می‌رساند؛ همان گونه که از *ایضاح فخرالدین* و *مسالک شهید ثانی* و جایی از *تذکره علامه حلّی*، تردید هویدا است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۴۵۱/۲۱). از عبارت شیخ طوسی در *خلاف* معلوم می‌شود که بین فقهای اهل سنت نیز در صحت و بطلان وقف موقت اختلاف است (طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۵۴۸/۳).

از این رو پرداختن به این مسئله ضرورت دارد؛ زیرا اگر نظر اجتهادی به صحت وقف به صورت موقت منتهی شود، چه‌بسا بسیاری از واقفان در صورت آگاهی بر آن، به وقف کردن اموالشان به صورت موقت تشویق شوند؛ چون برخی از اینکه مال موقوفه به طور کلی از تحت تصرفشان خارج شود، خشنود نیستند و از طرفی هم می‌خواهند از

ثواب و مزایای وقف بهره‌مند گردند. لذا با رویکرد صحت وقف موقت شاید بتوان بسیاری از گره‌های و مشکلات جامعه را حل کرد؛ مثلاً با وقف عرصه یا مغازه یا ساختمانی به مدت محدودی برای امور خیریه، تحصیل علم، معاینه بیماران، کارگاه آموزش حرفه و صنعت و مانند آن، چه بسیار خدماتی که می‌توان به جامعه ارائه کرد.

ادله قائلان به اشتراط دوام در صحت وقف

این گروه به ادله متعددی استناد کرده‌اند که به بررسی یکایک آن‌ها می‌پردازیم.

دلیل اول: اجماع

اجماع ادعاشده به صورت‌های مختلفی مطرح است:

۱. اجماع فرقه امامیه؛ اگر بگوید: «این شیء را بر فلانی به مدت یک سال وقف کردم»، باطل است. دلیل ما این است که شرط صحت وقف تأیید می‌باشد و وقف یک‌ساله، وقف مؤبد نیست، پس لازم است که باطل باشد؛ زیرا وقف را بر چیزی که منقرض نشود، معلق نکرده است. در این مسئله، اجماع فرقه امامیه و اخبار آنان وجود دارد (طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۳/۵۴۸). برخی فقها عبارت «إجماع الطائفة» را به کار برده‌اند (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۲۹۸).

روشن است که به این اجماع که در کنارش روایات است، نمی‌توان به عنوان یک دلیل مستقل نگاه کرد؛ مگر اینکه گفته شود از اضافه کردن اجماع به فرقه استفاده می‌شود که مقصود شیخ طوسی سیره عملی متشرعه امامیه است که اوقافشان به صورت دائمی بوده است. در این صورت نیز جای این اشکال است که گفته شود سیره، عمل آن‌هاست و عمل مجمل است و نمی‌توان از آن دوام را به عنوان یک شرط لازم برای صحت وقف استنباط کرد.

۲. اجماع اصحابنا؛ این عبارت فقط بر اجماع اصطلاحی قابل انطباق است.

ابن ادریس حلی بعد از بیان تعدادی از شرایط صحت وقف می‌نویسد:

«از جمله این شرایط آن است که وقف مؤبد و غیر منقطع باشد. بنابراین اگر گفت:

«این را یک‌ساله وقف کردم»، صحیح نیست».

وی پس از شمارش شرایط دیگری می‌نویسد:

«دلیل بر صحت شروطی که ما معتبر دانستیم، بعد از اجماع اصحاب ما این است که در صحت و لزوم وقفی که این شرایط را داشته باشد، اختلافی نیست و اگر فاقد برخی از این شرایط باشد، دلیلی بر صحتش نداریم» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۱۵۷/۳).

استدلالی که می‌توان ترتیب داد، چنین است: شرط بودن دوام در صحت و لزوم وقف اجماعی است؛ اجماع حجت است؛ در نتیجه دوام در وقف شرط می‌باشد.

اشکال بر این استدلال، تردید در حصول این اجماع است؛ زیرا با وجود مردد بودن برخی از علما، چگونگی می‌توان به وجود اجماع اطمینان پیدا کرد، به ویژه که علما در بلاد مختلف زندگی می‌کرده و می‌کنند و چه بسا کتاب‌هایشان از بین رفته یا انظارشان مکتوب نشده باشد. به علاوه، از اینکه بسیاری از علما وقف بر کسانی که منقرض می‌شوند را صحیح دانسته‌اند، می‌توان به اختلافی بودن این مسئله پی برد (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۲/۶؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۴۶۵/۲۱).

کبرای استدلال نیز بر فرض قبول اصل اجماع، مبتلا به اشکال مدرکی بودن است؛ زیرا در این مسئله غیر از اجماع، ادله دیگری نیز وجود دارد، لذا اجماع کاشفیتی از رأی معصوم ع ندارد.

دلیل دوم: استدلال به اصل

از دیدگاه سیدجواد عاملی بعد از اجماعاتی که در مسئله ادعا شده و با فتاوی‌ای اصحاب یاری می‌شود، دلیل دیگری که به آن استدلال می‌شود، اصل می‌باشد که در مقابلش معارضی نیست (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۴۵۳/۲۱). عاملی مقصود خود را از این اصل بیان نمی‌کند و ظاهراً مقصودش از آن، استصحاب عدم نقل موقوفه به موقوف‌علیه در فرض عدم تأیید است. به تعبیر دیگر، اصل عدم ترتیب اثر بر عقدی است که در آن به دوام تصریح نشده که از آن به اصالة الفساد در معاملات تعبیر می‌شود.

بدیهی است وقتی به اصل می‌توان تمسک کرد که دلیل لفظی بر اشتراط یا عدم اشتراط تأیید در کار نباشد، وگرنه با وجود دلیل بر یک طرف مسئله، نوبت به اصل نمی‌رسد و عجب اینکه ایشان بلافاصله پس از بیان این مطلب به اخباری که در این

مورد رسیده، استدلال می‌کند و می‌نویسد:

«اخبار دو دسته است؛ متبادر از یک دسته از آن‌ها این است که وقف باید مؤبد باشد و برخی از آن‌ها در تأیید صراحت دارد، مانند روایاتی که بیانگر اوقاف معصومان علیهم‌السلام می‌باشد» (همان).

وی در مقابل خود، فتوای اکثر فقها را می‌بیند که وقف منقطع‌الآخر را صحیح می‌دانند، در حالی که در تمام خصوصیات با وقف موقت برابری می‌کند؛ مانند اینکه خانه‌ای را بر زید وقف کند، به هر حال زید روزی از دنیا می‌رود. تفاوتش با وقف موقت این است که در این وقف، زمان به پایان رسیدن وقف معلوم است، ولی در وقف بر من ینقرض معلوم نیست که پایانش چه زمانی خواهد بود. وی این فتاوا را توجیه می‌کند که مقصودشان از صحت، اعم از وقف و حبس است؛ زیرا از یک سو به تأیید در وقف فتوا داده‌اند و از سوی دیگر، وقف بر من ینقرض منافات با تأیید دارد. لذا چاره‌ای نیست از اینکه بگوییم مقصود از وقف، حبس است نه وقف اصطلاحی.

لیکن این توجیه نسبت به فتوای کسانی که تصریح کرده‌اند وقف بر من ینقرض، وقف است نه حبس (مانند: ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۲۹۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ۶۵۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۱۶۵/۳؛ علامه حلی، بی‌تا: ۲۹۲/۳؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۴۱۳/۶-۳۰۶-۳۰۵؛ ...)، کارساز نیست.

در ادامه مقاله، امکان تمسک به اصل لفظی و عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده/ ۱) و «الوقوف بحسب ما یوقفها أهلها» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۹) بررسی خواهد شد که در صورت اثبات آن، نه تنها این اصل مبتلا به معارض خواهد بود، بلکه با وجود اصل لفظی، حجیت خود را از دست خواهد داد.

دلیل سوم: روایات

از بیان عاملی استفاده می‌شود روایاتی که بر اشتراط تأیید دلالت دارد، دو دسته است: دسته‌ای ظهور در این مطلب دارد و متبادر از آن‌ها این معناست و دسته دیگر صراحت در تأیید دارد (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۴۵۳/۲۱). وی به روایتی در این موضوع اشاره نکرده و ممکن است مقصودش از روایات دسته اول، مطلقاتی باشد که بر اصل جواز و مشروعیت وقف یا عدم جواز رجوع در وقف دلالت دارد؛ مانند روایتی که

کلینی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: الرَّجُلُ يَتَصَدَّقُ عَلَى وُلْدِهِ بِصَدَقَةٍ وَهُمْ صَعَاژُ؛ أَلَيْسَ أَنْ يَرْجِعَ فِيهَا؟ قَالَ: لَا. الصَّدَقَةُ لِلَّهِ عليه السلام» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱/۷، ح ۵)؛ ... جمیل بن دراج گفت: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که شخصی برای فرزندان صغیرش وقفی می‌کند؛ آیا حق دارد از آن وقف برگردد؟ امام فرمود: نه، صدقه برای خداوند تعالی است.

عدم رجوع در صدقه همان دوام آن است و مقصود از صدقه در این دست روایات، همان وقف می‌باشد. راویان واقع در سند این روایت، همه امامی عادل هستند؛ از این رو سند صحیح است، اگرچه ممکن است به سبب وجود ابراهیم بن هاشم در سند، آن را حسنه بنامیم (مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۵۰/۲۳؛ بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۲۶۴/۲۲)، ولی مشهور به وثاقت ایشان قائل هستند (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۲۱۴/۱).

در صحیح محمد بن مسلم از امام محمد باقر علیه السلام آمده است:

«لَا يَرْجِعُ فِي الصَّدَقَةِ إِذَا ابْتَعَى بِهَا وَجْهَ اللَّهِ تعالی» (همان: ح ۷)؛ اگر وقف را به خاطر خداوند تعالی و برای تقرب به او انجام داده است، حق رجوع در آن نیست.

واژه صدقه در روایت به قرینه صدر روایت: «فِي الرَّجُلِ يَتَصَدَّقُ عَلَى وُلْدٍ قَدْ أَدْرَكُوا»، در معنای وقف به کار رفته است.

استدلال به این گونه روایات برای اثبات دوام وجهی ندارد؛ زیرا سائل از عمل واقع شده پرسش کرده و اینکه آیا بعد از وقف کردن، واقف حق رجوع در آن را دارد یا نه، به هیچ وجه در مقام بیان از جهت شرطیت دوام در صحت وقف نمی‌باشد.

همچنین ممکن است مقصود عاملی از روایات دسته دوم، استدلال به روایاتی باشد که بیانگر اوقاف معصومان علیهم السلام است؛ مانند روایتی که شیخ طوسی با اسناد خودش از حسین بن سعید نقل کرده است:

«عَنِ النَّضْرِ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ عَطِيَّةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله الْقَيْءَ فَأَصَابَ عَلِيًّا عليه السلام أَرْضٌ فَأَحْتَفَرَ فِيهَا عَيْنًا فَخَرَجَ مِنْهَا مَاءٌ يَنْبُعُ فِي السَّمَاءِ كَهَيْئَةِ عُنُقِ الْبَعِيرِ فَسَمَّاها عَيْنٌ يَنْبُعُ فَجَاءَ الْبَشِيرُ يُسِّئُهُ، فَقَالَ: بَشْرُ الْوَارِثِ بَشْرُ الْوَارِثِ هِيَ صَدَقَةٌ بَنَّا بَثْلًا فِي حَجِيجِ بَيْتِ اللَّهِ وَعَابِرِ سَبِيلِهِ لَا تَبَاعُ وَلَا تُوهَبُ وَلَا تُورَثُ فَمَنْ بَاعَهَا أَوْ وَهَبَهَا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ

صَرَفًا وَلَا عَدْلًا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۹/۹)؛ ... امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فیء را تقسیم کرد. زمینی به علی علیه السلام رسید. حضرت در آن چاهی حفر کرد. آب از آن چاه مانند گردن شتر به آسمان فوران نمود. حضرت آن را چشمه ینبع نامید. بشیر برای بشارت دادن او [به اینکه چاه به آب رسیده است] آمد. امام فرمود: به وارث بشارت بده، بشارت بده که این چاه وقف بر حجاج بیت‌الله و رهگذران در آن مسیر است و خرید و فروش و هبه و ارث بردنش ممنوع است. کسی که آن را بفروشد یا هبه کند، مورد لعن خدا و ملائکه و مردم واقع شود و هیچ عملی از او پذیرفته نگردد.

کلینی نیز آن را به طریق «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ» نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴/۷، ح ۹). سند شیخ طوسی و کلینی به این روایت صحیح است. روایات دیگری نیز در اوقاف معصومان علیهم السلام رسیده که مشتمل بر همین عبارات است (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹/ح ۳-۴).

استدلال به این روایات نیز در راستای اثبات شرطیت دوام در وقف صحیح نیست؛ زیرا نهایت چیزی که از آن‌ها فهمیده می‌شود این است که وقف می‌تواند به صورت دائمی و ابدی باشد؛ اما بر اینکه شرط تحقق وقف، انشای دائمی آن است، دلالتی ندارد. به گفته محقق خراسانی، اخبار دال بر کیفیت اوقاف ائمه علیهم السلام دلالتش تا این حد است که وقفی که از آنان صادر شده به این نحو بوده است، نه اینکه وقف باید حتماً به صورت دائم انشا شود (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳: ۳۲).

دلیل چهارم: استفاده از تعریف وقف

از واژه وقف می‌توان تأیید را استفاده کرد؛ زیرا این معنا در مفهوم وقف افتاده است. وقف به معنای ایستایی و توقف محض از هر گونه نقل و انتقال و تصرفی بر خلاف مقصود واقف است؛ به همین جهت، لفظ «وقف» را صریح در صیغه وقف دانسته‌اند، بر خلاف بقیه الفاظ که نیاز به همراهی قرینه دارد (طباطبایی یزدی، بی‌تا: ۱۹۲/۱).

این وجه نیز تمام نیست؛ زیرا معنای ایستایی و توقف، با هر یک از دو حالت دوام و توقیت سازگار است، گویی وقف دائمی کردم یا برای سی سال وقف نمودم. ممکن است به این تعریف از وقف: «تحبیس الأصل و تسبیل الثمرة» تمسک شود، که برگرفته از سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود: «حبس الأصل و سبیل الثمرة»

(طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۶/۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۵۶/۱). اطلاق تحبیس اصل، معنایی غیر از دوام ندارد؛ اگر به طور دائم از ملک خود خارج کند، صدق می کند که مالش را حبس کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۵۳۸/۳).

این استدلال هم ناتمام است؛ زیرا تحبیس بر دو نوع است: موقت و دائم. در وقف منقطع الآخر قائل به صحت هستند، با آنکه دائمی نیست.

دلیل پنجم: متابعت از روش مقرر در شرع

برخی از دانشوران گفته اند: عقدهای شرعی که موجب نقل اشیا می شود، باید بر طبق شرایط و رسوم و کیفیت باشد که صاحب شریعت بنا نهاده یا به آن امر کرده است. وقف هایی که از معصومان علیهم السلام صادر شده، مشتمل بر عباراتی است که بیانگر تأیید می باشد؛ مانند: «حَتَّى يَرِثَهَا اللهُ الَّذِي يَرِثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» که کنایه از دوام تا روز قیامت است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳/۷؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۲۴۸/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷: ۱۳۱/۹). خروج از این قاعده، نیاز به دلیل دارد و خارج شدن از آن بدون دلیل سفسطه است (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۳۴/۲۲). کلام او از دو مقدمه تشکیل شده است: مقدمه اول اینکه باید بر طبق آنچه در شریعت مقرر شده است، عمل نمود. این مقدمه تمام است، ولی مقدمه دوم که از عمل ائمه علیهم السلام، اشتراط تأیید را فهمیده، تمام نیست؛ زیرا فعل ایشان مجمل است، به این معنا که نمی دانیم ذکر امثال این عبارات برای این بوده که تأیید در وقف شرط است یا به سبب این بوده که آن بزرگواران اراده وقف دائمی کرده بودند نه وقف موقت. به بیان دیگر می توان گفت: اگر در وقف تأیید افتاده است، این همه تأکید در سخنان معصومان علیهم السلام در هنگام وقف برای چه بوده است؟ به نمونه ای از این سخنان توجه کنید:

«تَصَدَّقَ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ بِصَدَقَتِهِ هَذِهِ وَهُوَ صَاحِبُ صَدَقَةٍ حَسْبًا بَثَلًا بَثًا لَا مَشْوَبَةَ فِيهَا وَلَا رَدًّا أَبَدًا اِتِّعَاءً وَجْهَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالِدَارِ الْآخِرَةِ لَا يَجَلُّ لِمُؤْمِنٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَبِيعَهَا أَوْ شَيْئًا مِنْهَا وَلَا يَهَبَهَا وَلَا يُنْحِلَهَا وَلَا يُعَيِّرُ شَيْئًا مِنْهَا مِمَّا وَصَعْتُهُ عَلَيْهَا حَتَّى يَرِثَ اللهُ الْأَرْضَ وَمَا عَلَيْهَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴/۷، ح ۸)؛ موسی بن جعفر این ملک را وقف کرد، در حالی که از سلامت جسمانی و عقلانی برخوردار بود؛ وقفی که این صفات را داراست: [۱] حبس بریده شده از مالک، بریده شده از مالک، [۲] مخلوط به

شرطی نیست، [۳] به هیچ وجه حقّ ردی در آن نیست، [۴] برای به دست آوردن قرب و نزدیکی خداوند و سعادت در آخرت است، [۵] حلال نیست برای کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، تمام یا مقداری از آن را بفروشد، [۶] آن را هبه و نحله قرار دهد، [۷] در آن دخل و تصرفی کند و تغییری ایجاد کند، [۸] تا زمانی که خداوند زمین و آنچه را که در آن است، به ارث ببرد.

در این حدیث که سند آن صحیح می‌باشد، از ۸ عنوان به نحو صفت برای صدقه و حبس استفاده شده که همگی بر تأیید دلالت دارد. شبیه این حدیث، صحیح‌ه ایوب بن عطیه حذاء - که قبلاً ذکر شد - می‌باشد و دلالت آن نیز بر مطلوب دلالتی وافی است؛ به این معنا که اگر در ذات وقف تأیید افتاده، این همه عبارت‌پردازی برای چه بوده است؟ نکته‌ای که نباید از آن غافل بود، اینکه عقد وقف از عقود تأسیسی نیست، بلکه از عقود امضایی است؛ به این معنا که جامعه و عرف برای رفع نیازهایش قبل از اسلام این عقد را بنا نهاده و دین اسلام برای آن شرایطی گذاشته است. برای مشروعیتش مراعات آن شرایط لازم است؛ ولی نسبت به اموری مانند تأیید، که شرطیت آن در صحت وقف نزد شارع مشکوک است، همین که تفحص کردیم و دلیلی بر اشتراط تأیید پیدا نکردیم، به اطلاق ادله‌ای که بر مشروعیت وقف دلالت دارد، مانند «الوقوف بحسب ما یوقفها أهلها» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۹) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده/ ۱) برای رفع شرطیت آن تمسک می‌کنیم. این همان مطلبی است که علمای اصول در بحث صحیح و اعم برای تمسک به اطلاق در معاملات گفته‌اند و تصریح دارند که فرقی نمی‌کند صحیحی باشیم یا اعمی؛ هر دو می‌توانند نسبت به اموری که در صحت معامله شک می‌کنند، به عموماً یا اطلاقاتی که بر مشروعیت آن معامله دلالت دارد، رجوع کنند و به عدم شرطیت مشکوک حکم نمایند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳: ۳۳)؛ زیرا با احراز صدق عنوان آن معامله مانند عقد وقف و صحت آن نزد عرف بدون شیء مشکوک الشرطیه، شرایط برای رجوع به اطلاق یا عموم ادله فراهم است، و بر فرض که نوبت به اصل عملی نیز برسد، اصل عدم اشتراط تأیید است؛ چون در عرف، بر وقف موقت نیز وقف صدق می‌کند. البته برخی از فقیهان به اصل فساد یا اصل عدم نقل و انتقال یا اصل عدم تأثیر، برای اثبات شرطیت دوام در وقف تمسک نموده‌اند که اصل مثبت است و در اصول، عدم حجیت آن اثبات شده است (همان: ۳۲).

دلیل ششم: اعتبار دوام در جمیع عقود مملکه

محقق خراسانی از برخی تقریرات شیخ انصاری نقل می‌کند که وی معتقد است در تمام عقودی که سبب نقل ملکیت از فردی به فردی دیگر می‌شود، دوام معتبر است؛ زیرا ملکیت توقیت‌پذیر نیست، مگر به تبع محلش، مانند سایر اعراضی که به محل خودش قائم است، مانند سفیدی و سیاهی که در این گونه اعراض، دوام و انقطاع به تبع موضوعاتش تصور می‌شود. تملیک وقفی نیز از اموری است که توقیت‌پذیر نیست. علت اینکه دوام را در وقف به عنوان شرط مطرح می‌کنند، این است که وقف به گونه‌ای است که بر جریان و سریان ملکیت به فردی بعد از دیگری و نسلی به نسل دیگر بنا نهاده شده است. حتی اگر برای فردی در مدت معینی، سپس بعد از آن مدت برای فقیران وقف کند، این وقف صحیح است. این نحوه حکم کردن سبب شده که گمان شود شارع وقف موقت را قبول می‌کند و بعد از گذشت زمان وقف به ملک واقف برمی‌گردد. لذا برای دفع این توهم گفتند: چنین توقیتی که موقوفه بعد از انقضای مدت به واقف برگردد، مبطل وقف است؛ وگرنه اگر این توهم نبود، روشنی منافات داشتن تملیک با توقیت، به مانند روشنی این مطلب است که وقف تملیک به موقوف‌علیه است و مانند حبس نیست که از ملک حابس خارج نمی‌شود (همان: ۲۹). وی در ادامه، دو اشکال اساسی بر استدلال شیخ دارد که به نظر نگارنده، هر دو وارد است:

اشکال اول: وقف بر دو نوع است؛ گاهی فک ملک است مانند وقف مسجد و وقف بر جهات عام، و گاهی تملیک مال به موقوف‌علیه مانند وقف بر افراد خاص. بنابراین در همه جا تملیک نیست تا آن را از عقود مملکه بدانیم.

اشکال دوم: ملکیت قابل توقیت است؛ زیرا از اعتبارات و اضافات به شمار می‌آید که به اندازه‌ای که معتبر اعتبار کند و منشأ انتزاعش اقتضا نمایند، محدود می‌گردد، مانند عقد نکاح که اگر در آن زمانی قید شود، موقت، وگرنه عقد نکاح دائم خواهد بود. ملکیت امر اعتباری است نه امر واقعی؛ بنابراین مانند اعراض نیست که بر موضوعاتش عارض می‌شود... شیخ انصاری خودش اعتراف دارد که اگر بر زید وقف کند و پس از زید بر فقرا، چنین وقفی صحیح می‌باشد. این دیدگاه بیانگر این است که وقف تملیکی، قابلیت توقیت دارد؛ زیرا تا زید موجود است، موقوفه در ملک او و پس از او به ملک فقرا درمی‌آید

و اگر بعد از زید، بر فقرا وقف نکرده باشد، به ملک واقف برمی‌گردد. تفاوتی بین عقد نکاح و عقد وقف از این جهت نیست و هر دو قابلیت تحدید را دارند (همان: ۳۰).

دلیل هفتم: ملازمه بین اخراج نفس از وقف با دوام

گاهی استدلال شده روایاتی که بر خروج واقف از وقف دلالت دارد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷۸/۱۹)، با دائمی بودن وقف ملازمه دارد؛ زیرا معنای آن این است که واقف از وقف منفک شده و ملکیت او به دیگری منتقل گردیده است و دیگر بر نمی‌گردد (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۱۱۶/۱۰؛ نجفی، بی‌تا: ۷۴/۲۸).

این استدلال نیز تمام نیست؛ زیرا منافاتی بین خروج وقف از ملک واقف در مدت موقت و بازگشت وقف به ملک او بعد از آن مدت نیست؛ همانند مالی که اجاره داده می‌شود که در مدت اجاره، منفعتش در ملک مستأجر است و پس از پایان زمان اجاره، آن منفعت به ملک موجر برمی‌گردد، یا همانند خانه‌ای که اجاره داده شده و سپس فروخته می‌شود که عین خانه به محض فروش، ولی منفعت آن پس از گذشت زمان اجاره به ملک خریدار درمی‌آید.

دلیل هشتم: استدلال به صحیحه علی بن مهزیار و صحیحه صفار

دو روایت صحیح‌السند علی بن مهزیار و مکاتبه محمد بن حسن صفار، معرکه آرای طرفداران اشتراط و عدم آن است. روایت اول را شیخ طوسی با طریق صحیح خود از علی بن مهزیار نقل می‌کند:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: رَوَى بَعْضُ مَوْلِيكَ عَنْ أَبِيكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ كُلَّ وَقْفٍ إِلَيَّ وَقْتٍ مَعْلُومٍ فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيَّ الْوَرْتَةِ وَكُلُّ وَقْفٍ إِلَيَّ غَيْرِ وَقْتٍ، جَهْلٌ مَجْهُولٌ فَهُوَ بَاطِلٌ عَلَيَّ الْوَرْتَةِ وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِقَوْلِ أَبِيكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. فَكُتِبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَكَذَا هُوَ عِنْدِي» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۱۹)؛ ... علی بن مهزیار گفت: به امام جواد علیه السلام گفتم: بعضی از شیعیان شما از پدرانتان نقل کرده‌اند هر وقفی که تا وقت معلوم باشد، بر ورثه لازم است که به آن پایبند باشند و بر طبق آن عمل کنند و هر وقفی که وقت مشخصی ندارد و مجهول است، بر ورثه باطل می‌باشد و تو به سخنان پدرانت علیه السلام آگاه‌تری. [آیا این روایات صادر شده است؟] امام علیه السلام نوشت: نزد من هم همین طور است.

شیخ صدوق نیز همانند شیخ طوسی، روایت را به طریق خود از علی بن مهزیار آورده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۵۵۶۹)؛ لیکن در نقل هر دو، روایت مضمومه است و مرجع ضمیر مشخص نیست. ولی کلینی همین روایت را چنین نقل می‌کند:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶/۷، ح ۳۱).

نقل کلینی مشتمل بر دو سند است؛ سند اول بدون هیچ مشکلی و بر طبق تمام مبانی صحیح است، ولی سند دوم مشتمل بر سهل بن زیاد است که مورد اختلاف است، اگرچه نظر تحقیقی نویسنده بر وثاقت او می‌باشد. این نقل هم به صورت مضمومه است؛ لیکن در حدیث قبل از آن، علی بن مهزیار از امام محمد تقی ع مطالبی را در وقف روایت می‌کند، لذا اضممار حدیث مضر نیست.

با توجه به ظاهر روایت علی بن مهزیار که بر صحت وقف موقت دلالت دارد، شیخ طوسی به توجیه آن پرداخته و نوشته است: وقفی که مؤبد نباشد، صحیح نیست و اگر وقفی مقید به وقت یا اجلی شود، آن وقف باطل است. معنای روایتی هم که علی بن مهزیار نقل کرده این است که اگر موقوف علیه ذکر شده باشد، آن وقف صحیح است و اگر ذکر نشده باشد، باطل است. مقصود از واژه وقت در روایت، زمان و اجل نیست؛ بلکه به معنای ذکر کردن موقوف علیه است و این استعمال در زمان گذشته متعارف بوده و شاهدش مکاتبه صفار است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع أَسْأَلُهُ عَنِ الْوَقْفِ الَّذِي يَصِحُّ كَيْفَ هُوَ؟ فَقَدْ رَوَى أَنَّ الْوَقْفَ إِذَا كَانَ غَيْرَ مُؤَقَّتٍ فَهُوَ بَاطِلٌ مَزْدُودٌ عَلَى الْوَرْتَةِ وَإِذَا كَانَ مُؤَقَّتًا فَهُوَ صَحِيحٌ مُمَضًى. قَالَ قَوْمٌ: إِنَّ الْمُؤَقَّتَ هُوَ الَّذِي يُدْكَرُ فِيهِ أَنَّهُ وَقِفٌ عَلَى فُلَانٍ وَعَقْبِهِ فَإِذَا انْقَرَضُوا فَهُوَ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ إِلَى أَنْ يَرِثَ اللَّهُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَقَالَ آخَرُونَ: هَذَا مُؤَقَّتٌ إِذَا ذُكِرَ أَنَّهُ لِفُلَانٍ وَعَقْبِهِ مَا بَقُوا وَلَمْ يُدْكَرْ فِي آخِرِهِ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ إِلَى أَنْ يَرِثَ اللَّهُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَالَّذِي هُوَ غَيْرُ مُؤَقَّتٍ أَنْ يَقُولَ: هَذَا وَقِفٌ وَلَمْ يُدْكَرْ أَحَدًا فَمَا الَّذِي يَصِحُّ مِنْ ذَلِكَ وَمَا الَّذِي يَبْطُلُ؟ فَوَقَّعَ ع: الْوُقُوفُ بِحَسَبِ مَا يُوقَفُهَا إِنْ سَاءَ اللَّهُ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۹)؛ محمد بن حسن صفار گفت: به امام حسن عسکری ع نامه نوشتم و از حضرت سؤال کردم که کدام نوع از وقف صحیح است؟ زیرا روایتی گفته است که اگر وقف غیر موقت

باشد، باطل است و [به عنوان ارث] به ورثه برمی‌گردد و اگر موقت باشد، صحیح و مورد امضای شارع است. [در تفسیر موقت دو نظریه مطرح شده است.] گروهی گفته‌اند: «موقت» وقفی است که در آن موقوف‌علیه تا قیامت ذکر شود و گروهی دیگر گفته‌اند: واقف برای فردی و ذریه او وقف کند، ولی مشخص نکند که اگر منقرض شدند برای فقرا و مساکین تا قیامت باشد. ولی هر دو گروه، «غیر موقت» را وقفی دانسته‌اند که موقوف‌علیه به طور کلی ذکر نشده باشد. اکنون کدام صحیح و کدام غیر صحیح است؟ امام حسن عسکری علیه السلام در ذیل نامه نوشت: وقف‌ها به حسب قصد واقفش می‌باشد. ان شاء الله.

طریق شیخ طوسی به محمد بن صفار در مشیخه به این نحو آمده است:

«وما ذکرته فی هذا الكتاب عن محمد بن الحسن الصفار، فقد أخبرنی به الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون کلهم عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه وأخبرنی به أيضًا أبو الحسين بن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار» (همان: ۷۳/۱۰، المشیخه).

طریق اول مشتمل بر احمد بن محمد بن حسن بن ولید است که از مشایخ اجازه شیخ مفید و غیر اوست، ولی مدح و ذمی در مورد او نرسیده است، محقق خویی وثاقت این راوی را ثابت ندانسته است (موسوی خویی، بی‌تا: ۴۴/۳)؛ هرچند به مقتضای تحقیق، نویسنده او را توثیق می‌کند و این طریق را صحیح می‌شمارد، ولی طریق دوم را محقق خویی هم صحیح می‌شمارد (همان: ۲۶۵/۱۶). این طریق مشتمل بر ابن ابی‌جید از اساتید نجاشی است. اگر کسی به توثیق عام مشایخ نجاشی معتقد باشد، می‌تواند به صحت طریق حکم کند، وگرنه باید با مراجعه به کتاب *الفهرست* شیخ طوسی طریقتش را به صفار تصحیح کند؛ زیرا می‌نویسد:

«أخبرنا بذلك أيضًا جماعة عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن بن محمد بن الحسن الصفار» (طوسی، بی‌تا: ۱۴۴).

این طریق بر تمام مبانی رجالی صحیح می‌باشد.

از روایت صفار که پیش از این گذشت، معلوم می‌شود که در آن زمان، استعمال واژه «موقت» در وقف به معنای بیان موقوف‌علیه، متعارف بوده است (همو، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۹).

به نظر می‌رسد مفسر بودن صحیحه صفار برای صحیحه علی بن مهزیار وجهی ندارد؛ زیرا دو تفسیری که از وقف موقت در صحیحه صفار ارائه شد، مربوط به راوی است و در روایت، عبارتی وجود ندارد که نشان دهد امام حسن عسکری علیه السلام بر آن صحه گذاشته است، بلکه به بیان یک قاعده کلی اکتفا کرده که شامل هر دو نوع از وقف می‌گردد؛ خواه موقوف‌علیه را تا قیامت ذکر کند، به این معنا که وقف دائمی باشد یا اینکه بعد از انقراض موقوف‌علیه تکلیف را مشخص نکند. در هر دو حال، وقف به حسب قصد واقف صحیح است. بله، اگر اصلاً نامی از موقوف‌علیه نبرد، به سبب جهل و عدم شرط صحت، وقف باطل است.

لذا باید به این قانون و قاعده کلی در باب وقف اعتماد کرد و وقف موقت را صحیح دانست؛ فرقی ندارد که برای آن وقف موقوف‌علیه را مشخص کند و متعرض بعد از انقراض آن نشود (وقف منقطع‌الآخر) یا اینکه برای وقف زمانی را معین کند (وقف موقت). نتیجه اینکه صحیحه علی بن مهزیار، یا ظهور در صحت وقف موقت دارد و یا لااقل نسبت به شرطیت تأیید مجمل است و نمی‌توان به آن برای لزوم تأیید در وقف استدلال کرد. از این رو با وضوح مراد امام علیه السلام در این روایت، به توجیهاتی که در ذیل آن شده است، نیازی نیست؛ مثلاً برخی گفته‌اند: اگر قصد دوام دارد، وقف، وگرنه اگر قصد موقت دارد، حبس، و اگر موقوف‌علیه را ذکر نکرده، باطل است (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۱۹). این تفصیل از کدام عبارت روایت فهمیده می‌شود؟

برخی دیگر از دانشوران در تبیین این صحیحه گفته‌اند: ظاهر جوابی که امام علیه السلام داده این است که وقف به حسب قصد واقف است؛ اگر به صورت مؤبد باشد، خواه با ضمیمه کردن فقرا و مساکین تا قیامت یا مطلق گذاشتن آن، در این صورت وقف اصطلاحی است؛ ولی اگر به صورت موقت باشد، مانند اینکه برای مدتی وقف کند یا موقوف‌علیه به گونه‌ای باشد که منقرض می‌شود، این وقف اصطلاحی و بالمعنی الاخص نیست، بلکه حبس صحیحی است که مادامی که محبوس‌علیه زنده باشد، فروشش صحیح نیست و بعد از انقراض او به ورثه واقف برمی‌گردد و این، معنای عبارت «باطل مردود علی الورثة» است، نه اینکه از اساس و هنگام انشای صیغه وقف باطل باشد و اگر در روایت گفته، باطل است، یعنی بعد از گذشت آن مدت یا انقراض موقوف‌علیه

باطل می‌شود یا مقصود از این عبارت، آن است که وقف بالمعنی الاخص یعنی وقف مؤبد باطل است نه اینکه به صورت حبس هم باطل باشد (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۱۵۰/۱۱؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۶۱/۲۳؛ بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۳۵/۲۲).

این تبیین نیز صحیح نیست؛ زیرا امام به تفسیرهایی که شده بود، اعتنا نکرد، بلکه به صحت وقف به آن گونه‌ای که واقف اراده کرده بود، حکم کرد. کلام امام عام است و شامل هر دو نوع وقف مؤبد و موقت می‌شود.

اگر گفته شود: لازمه اینکه از عبارت «الوقوف بحسب ما یوقفها أهلها» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۲/۹)، وقف اصطلاحی و وقف موقت استفاده شود، یا مجازگویی است که خلاف ظاهر است یا استعمال لفظ در اکثر از معنا که محال است.

در پاسخ گفته می‌شود: استعمال مجازی در صورتی صحیح است که قرینه باشد یا چاره‌ای جز آن نباشد و در مقام ما می‌توان قائل به صحت هر دو نوع وقف شد؛ پس نیازی به مجازگویی نیست. اما استعمال لفظ در اکثر از معنا هرچند به نظر تحقیقی محال نیست و بسیاری از دانشمندان به آن اعتقاد دارند، ولی استعمالات در شعر و خطابه و معماگویی می‌تواند از این دست باشد؛ اما در بیان احکام شرعی معهود نیست. از آنچه گفته شد، اشکال در کلام صاحب ریاض روشن می‌شود که نوشت:

«هرچند این دو حدیث بر صحت وقف در هر دو حالت [موقت و دائم] دلالت دارد، لکن چاره‌ای نیست از اینکه باید در صورت انشای موقت بر حبس حمل شود تا بین ادله‌ای که بر لزوم تأیید دلالت دارد و این دو روایت، جمع کرده باشیم و از طرفی، برگشت موقوفه به ملک وارث واقف، از لوازم حبس است نه وقف؛ علاوه بر اینکه وقف دانستن آن، قولی غیر معروف و نادر می‌باشد» (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۱۰۶/۱۰).

با توجه به اینکه هیچ دلیلی نداریم که به وضوح بر شرطیت تأیید در وقف دلالت کند، این توجیه صاحب ریاض نیز وجهی ندارد.

صاحب عروه در رد کسانی که صحیحه صفار را مفسر صحیحه علی بن مهزیار گرفته‌اند، دو اشکال می‌کند:

اشکال اول: این دو خبر مستقل هستند و وجهی ندارد که یکی را قرینه بر مراد از دیگری قرار داد؛ بلکه لازم است که به مفاد هر کدام عمل نمود.

اشکال دوم: ذکر موقوف علیه در صحیحه صفار برای بیان مدت باشد. در نتیجه موقت به دو نحو تفسیر شده است؛ یکی همراه با تأیید و دیگری بدون آن. از امام علیه السلام پرسید: کدام صحیح است؟ و امام در پاسخ فرمود: هر دو نوعش صحیح می باشد (طباطبایی یزدی، بی تا: ۱/۱۹۳).

امام خمینی، بیان شیخ طوسی در تفسیر روایت علی بن مهزیار برای کلمه «موقت» به ذکر موقوف علیه را نپسندیده و آن را خارج از فهم عرفی و مخالف ظاهر روایت دانسته است (موسوی خمینی، بی تا(ب): ۳/۱۴۲). ایشان «الوقت المعلوم» را در این روایت، شامل مدت معین مانند وقف بیست ساله و وقف ابدی دانسته و وقت مجهول را نقطه مقابل این دو گرفته است. با این تبیین، بر مکاتبه صفار بر بعضی از احتمالات در آن منطبق می شود و در این صورت، وقفی که در آن «تا زمان قیامت و ارث بردن خدا زمین را» ذکر شده باشد، -اگر بر ظاهر عبارت جمود کنیم- باید از مصادیق وقف بر مجهول باشد؛ زیرا زمان ارث بری خداوند معلوم نیست، ولی اگر مقصود از آن ابدیت باشد، داخل در وقف معلوم است.

احتمال دیگری که در معنای وقت مجهول داده می شود، وقف برای مدت نامشخص است؛ مانند اینکه بگویند این زمین را برای فقرا چند سال وقف کردم. پس مقصود روایت این است که اگر واقف بخواهد وقت را در هنگام انشای وقف بیاورد، باید به طور معلوم ذکر کند. در این صورت، وقف بر ذریه و نسلی بعد از نسل دیگر که در آن از وقت سخنی به میان نمی آید، مشمول روایت نمی شود. مؤید این احتمال، عبارت «جهل مجهول» است؛ زیرا تأکید شاهد این است که وقت، پوشیده به جهالت است. با این تفسیر، بین دو صحیحه منافاتی نیست و هر دو بر بطلان وقفی که در زمان مبهم یا بدون ذکر موقوف علیه باشد، دلالت دارند. نتیجه اینکه وقف منقطع صحیح است؛ خواه وقف بر شخص معینی باشد یا بر طبقه موجود یا بر ذریه و نسلی که در معرض انقراض هستند (همان: ۳/۲۶۵).

با توجه به این بیان از امام خمینی در کتاب *البیع*، تعجب است که ایشان در کتاب فتوایی خود می نویسد:

«مسألة ۱۵: يشترط في الوقف الدوام بمعنى عدم توقيته بمدة، فلو قال: "وقفت هذا

البيستان على الفقراء إلى سنة" بطل وقفًا، وفي صحته حبسًا أو بطلانه كذلك أيضًا وجهان. نعم لو قصد به الحبس صحَّ (همان: ۶۵/۲)؛ مسئله ۱۵: در وقف دوام شرط است؛ به این معنا که وقف را به مدتی محدود نکند. بنابراین اگر بگوید: «این باغ را به مدت یک سال بر فقرا وقف کردم»، اگر اراده وقف کرده باشد، باطل است؛ ولی در اینکه به نحو حبس هم باطل باشد یا صحیح، دو وجه وجود دارد. بله، اگر از این عبارت حبس را اراده کرده باشد، صحیح است.

از سوی دیگر، ایشان به صحت وقف منقطع الآخر نیز قائل است؛ -به این معنا که وقف بر زید و ذریه او نماید و تکلیف بعد از آنان را معین نکند، با آنکه در معرض انقراض و نابودی هستند و تا قیامت دوام نمی آورند، حتی اگر وقف بر زید کند و بعد از او را مشخص ننماید- و می نویسد:

«مسألة ۱۶: لو وقف علی من ینقرض کما إذا وقف علی أولاده واقتصر علی بطن أو بطون ممن ینقرض غالبًا ولم یذكر المصرف بعد انقراضهم، ففي صحته وقفًا أو حبسًا أو بطلانه رأسًا أقوال، والأقوی هو الأول، فیصح الوقف المنقطع الآخر بأن یکون وقفًا حقیقة إلى زمان الانقراض والانتطاع، وینقضی بعد ذلك ویرجع إلى الواقف أو ورثته» (همان)؛ اگر بر کسی که منقرض می شود، وقف کند، مانند اینکه بر اولادش وقف نماید و اکتفا کند به یک نسل یا چند نسلی که غالباً منقرض می شوند و کیفیت مصرف بعد از انقراض آنها را ذکر نکند، در اینکه به نحو وقف یا حبس صحیح است یا اینکه به طور کلی باطل است، اقوالی هست؛ ولی قول قوی تر، قول اول است. پس وقف منقطع الآخر صحیح است به این صورت که وقف تا زمان انقراض و انتطاع می باشد و بعد از آن، وقف به پایان رسیده و موقوفه به ملک واقف یا ورثه او برمی گردد.

سخن این است که چه فرقی بین وقف موقت و وقف بر من ینقرض است، آیا ذکر کردن قید وقف اشکال دارد؟ دلیلی هم که به آن استدلال می شود عمومات دال بر مشروعیت عقود است، مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱) و عمومات دال بر مشروعیت وقف، مانند: «الوقوف بحسب ما یوقفها أهلها» (طوسی، ۱۴۰۷: ب: ۱۳۲/۹).

بنابراین می توان گفت: به هیچ دلیل معتبری بر اشتراط دوام در وقف دست نیافتیم؛ همان گونه که محقق خراسانی به این مطلب تصریح کرده است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳: ۳۱). در نتیجه وقف موقت صحیح است.

نتیجه گیری

نهاد وقف از اموری است که سبب سریان عمل صالح فرد و انتفاع دیگران از مال او می‌گردد. در دین مبین اسلام به این عمل خیر سفارش شده است. وقف در قسمت معاملات فقه مورد بحث واقع می‌شود. وقف، عقد باشد یا ایقاع، شرایطی در واقف و موقوف و موقوف‌علیه و صیغه وقف لازم است تا بتوان آن را نافذ و صحیح دانست. یکی از این شرایط را انشای وقف به صورت دائم دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که انشای آن به صورت موقت سبب بطلان آن شده و اثری بر آن مترتب نمی‌گردد. در این مقاله به بازنگری ادله اشتراط تأیید در وقف پرداخته و ناکارآمدی آن را اثبات و بر صحت وقف موقت دلیل اقامه کردیم.

ضرورت پرداختن به این بحث هنگامی روشن می‌شود که بسیاری از واقفان در صورت صحت وقف موقت، به وقف کردن اموالشان به صورت موقت تشویق شوند؛ زیرا برخی از اینکه مال موقوفه به طور کلی از تحت تصرف آن‌ها خارج شود، خشنود نیستند و از طرفی می‌خواهند از ثواب و مزایای وقف نیز بهره‌مند گردند. پیشینه این بحث به استظهار از روایاتی می‌رسد که از معصومان علیهم‌السلام در کتب اربعه درج شده است.

ادله‌ای که بر شرطیت دوام در صحت وقف اقامه شده است، عبارت‌اند از:

دلیل اول: در کتب متعددی ادعای اجماع شده که اولاً با مخالفت برخی از اعلام و فتوا به صحت وقف موقت، در اصل صغرای تحقق اجماع تردید می‌باشد. ثانیاً بر فرض تسلیم اجماع، با وجود ادله‌ای که به دنبال آن ذکر شده، اجماع مدرکی خواهد بود و از حجیت می‌افتد.

دلیل دوم: اصل عدم تأثیر وقفی است که مؤید نباشد و به عبارت دیگر اصالة الفساد در معاملات جاری است. تمامیت این دلیل نیز متوقف بر عدم کارایی ادله لفظی است و با وجود ادله اجتهادی دیگر نوبت به اصل نمی‌رسد.

دلیل سوم: صحیحه جمیل بن دراج و صحیحه محمد بن مسلم که مبتنی بر عدم جواز رجوع در وقف است، ملازم با دوام در وقف می‌باشد. در پاسخ گفته شد که این روایات، از عمل واقع شده می‌پرسند، لذا نمی‌توان از آن‌ها شرطیت تأیید را استفاده کرد

و هکذا روایاتی که کیفیت وقف معصومان علیهم‌السلام را گزارش می‌دهند که آن‌ها نیز حکایت از عمل معصوم می‌کنند و وجه عمل روشن نیست. نهایت چیزی که از آن‌ها فهمیده می‌شود این است که وقف می‌تواند به صورت دائمی و ابدی باشد؛ اما اینکه شرط تحقق وقف، انشای دائمی آن است، استفاده نمی‌شود.

دلیل چهارم: دلالت واژه وقف بر ابدی بودن آن؛ بدین معنا که وقف به مفهوم ایستایی و توقف محض از هر گونه نقل و انتقال و تصرفی بر خلاف مقصود واقف است. این وجه نیز ناتمام است؛ زیرا وقف با هر دو حالت تأیید و توقیت سازگار است، از این رو گفته می‌شود وقف ابدی یا وقف موقت.

دلیل پنجم: متابعت از روش مقرر در شرع؛ یعنی برای تحقق وقف باید شرایط و رسوم و کیفیتی که صاحب شریعت بنا نهاده یا به آن امر کرده است، مراعات شود. در پاسخ گفته می‌شود از مجموع روایات رسیده درباره وقف، شرطیت تأیید استفاده نمی‌شود تا مراعات آن لازم باشد.

دلیل ششم: اعتبار دوام در جمیع عقود مملکه، که به شیخ انصاری نسبت داده شده است و وقف نیز از این دسته عقود می‌باشد. به تبع محقق خراسانی، در پاسخ گفته می‌شود که اولاً برخی از اوقاف، فک ملک و تحریری است، مانند اوقاف عامه. ثانیاً ملکیت قابل توقیت است؛ زیرا از امور اعتباری است که دوام و توقیت آن بستگی به نحوه اعتبار معتبر دارد.

دلیل هفتم: ملازمه بین لزوم اخراج نفس از وقف با دوام، که با زوال ملکیت از واقف، امکان بازگشت به ملک او نیست که همان معنای دوام می‌باشد. این دلیل نیز تمام نیست؛ زیرا به نحوه وقف بستگی دارد که اگر مؤبد انشا شده باشد، بازگشت‌ناپذیر است، وگرنه در وقف منقطع‌الآخر یا موقت می‌تواند به ملک او برگردد.

دلیل هشتم: استدلال به صحیحه علی بن مهزیار و صحیحه صفار که به عنوان مهم‌ترین دلیل بر صحت وقف ابدی اقامه شده است. ولی بر خلاف این برداشت باید گفت که این دو روایت بر صحت وقف موقت دلالت دارد؛ زیرا امام در پاسخ سائل، اعتنایی به تفسیر او از وقف موقت و غیر موقت نفرمود و با ارائه قانون کلی «الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها»، بر این نوع از وقف صحه گذاشت.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کتاب فی الوقف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن زهره حلبی، سیدحمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۵. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۶. جمعی از پژوهشگران، معجم فقه الجواهر، زیر نظر سیدمحمود هاشمی شاهرودی، بیروت، الغدیر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۷ ق.
۷. حائری مازندرانی، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۶ ق.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۹. حسینی سیستانی، سیدعلی، منهاج الصالحین، قم، دفتر نشر آثار آیه الله سیستانی، بی تا.
۱۰. حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، تکملة العروة الوثقی، قم، کتاب فروشی داوری، بی تا.
۱۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق. (الف)
۱۵. همو، الفهرست، نجف اشرف، المكتبة الرضویه، بی تا.
۱۶. همو، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ق.
۱۷. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق. (ب)
۱۸. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. همو، مختلف الشیعة فی احکام الشریعه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. مجلسی اول، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانور، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی

- محلّاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *المقنعه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، قم، دار العلم، بی تا. (الف)
۲۷. همو، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا. (ب)
۲۸. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، بی جا، مؤسسه الخوئی الاسلامیه، بی تا.
۲۹. همو، *منهاج الصالحین*، چاپ بیست و هشتم، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق.
۳۰. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

بررسی فقهی

اماریت احتلام برای بلوغ زنان*

- سیدروح‌الله سیف^۱
- مهدی آزادپرور^۲

چکیده

مسئله بلوغ به جهت اینکه در بیشتر ابواب فقه موضوع حکم قرار گرفته، از مسائل مهمی است که علاوه بر شرطیت آن برای تکالیف و معاملات، در ابواب دیگر مثل حدود نیز تأثیرگذار است. یکی از علائم بلوغ، احتلام است و برخی از فقها آن را از علائم بلوغ زنان نام برده‌اند. در مقابل، برخی دیگر از فقها آن را از علائم بلوغ زنان ندانسته‌اند و روایات نیز در این زمینه تعارض ابتدایی دارند. در این مقاله با مراجعه به منابع فقهی، سببیت احتلام برای بلوغ زنان مورد بررسی قرار گرفت. بعد از تبیین فقهی روایات و با استفاده از وجوه جمع عرفی بین روایات این نتیجه حاصل شد که می‌توان روایات موجود در این زمینه را به نحوی جمع کرد که تنافی ظاهری بین آن‌ها برطرف شود و اماریت احتلام برای بلوغ زنان اثبات شود. همچنین مشخص شد که با فرض استقرار تعارض، با استفاده از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹.

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (seydseyf@yahoo.com).

۲. دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (mehdiazadparvar@gmail.com).

وجوه ترجیح بین روایات متعارض، روایات دال بر سببیت احتلام برای بلوغ زنان بر دیگر روایات مقدم می‌شوند و بنا بر فرض تساقط نیز مرجع، عمومات و وجوب غسل در موقع انزال است و بلوغ زنان اثبات می‌شود.

واژگان کلیدی: احتلام، بلوغ زنان، غسل جنابت، منی.

مقدمه

مسئله بلوغ به جهت اینکه در بیشتر ابواب فقه موضوع حکم قرار گرفته، از مسائل مهم شناخته می‌شود که علاوه بر شرطیت آن برای تکالیف و معاملات، در ابواب دیگر مثل حدود نیز تأثیرگذار می‌باشد. به همین جهت، بزرگان در صدد بیان علائم بلوغ برآمده‌اند. یکی از علائم بلوغ، احتلام بیان شده است. اما در اینکه احتلام از علائم بلوغ دختران نیز می‌باشد، اختلاف به وجود آمده است که برخی اماریت آن را مختص به پسران می‌دانند و از طرف دیگر برخی قائل شده‌اند که دختران اصلاً محتلم نمی‌شوند و نهایتاً نوعی احتلام شأنی برای آن‌ها مفروض می‌باشد. علاوه بر این، برخی قائل شده‌اند که در زنان اصلاً منی وجود ندارد تا احتلام محقق شود.^۱ هرچند در قسمت اسباب غسل جنابت از کتاب طهارت، مطالبی درباره احتلام مطرح شده است، اما اشاره‌ای به اینکه آیا زنان نیز محتلم می‌شوند یا احتلام مختص به مردان است، نشده و فقط بیان شده است که احتلام یکی از اسباب غسل جنابت می‌باشد. همچنین در قسمت شرایط تکلیف و بلوغ بیان شده است که یکی از علائم بلوغ، احتلام و انزال می‌باشد؛ اما اینکه آیا اماره بلوغ در زنان و مردان است یا فقط اماره بلوغ مردان می‌باشد، یا اصلاً اشاره نشده است یا آن را مختص مردان دانسته‌اند و برخی هم آن را عام دانسته‌اند. در حالی که برخی از کسانی که اماریت احتلام را عام شمرده‌اند، در جاهای دیگر اماریت آن را مختص مردان شمرده‌اند و بررسی مبسوط و متمرکزی در این زمینه صورت نگرفته است.

این مقاله در صدد تا با بررسی اقوال و ادله موجود در این مسئله و بیان جمع‌های

۱. مراد از احتلام در این مقاله، خروج منی می‌باشد و با توجه به وجود این اصطلاح در روایات و در کلمات بزرگان، از این تعبیر استفاده شده است (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۱/۲۶).

مختلفی که بین ادله بیان شده است، قول صحیح را به صورت مستدل بیان نماید.

۱. نقل اقوال

در این مسئله دو قول وجود دارد؛ برخی احتلام را از اسباب بلوغ دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۲/۲؛ ابن ادریس حلّی، ۱۴۱۰: ۱/۳۶۷ و ۳/۲۰۶؛ محقق حلّی، ۱۴۰۸: ۲/۸۴؛ علامه حلّی، ۱۴۰۰: ۱۴/۱۸۵؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۴/۱۴۳؛ طباطبایی حائری، بی‌تا: ۱/۵۹۰) و برخی دیگر احتلام و انزال را از اسباب بلوغ زنان ذکر نکرده‌اند که ظهور در عدم سببیت آن برای بلوغ دارد (ر.ک: ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸: ۱۳۷؛ ابن بزّاج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۲/۱۱۹؛ بیهقی کیدری، ۱۴۱۶: ۱۳۰). با توجه به این اختلاف، به بررسی ادله موجود در مسئله می‌پردازیم.

۲. بیان ادله

۱-۲. اجماع

برخی فقها فرموده‌اند که اجماع وجود دارد بر اینکه یکی از نشانه‌های بلوغ دختران، خروج منی می‌باشد (برای نمونه ر.ک: علامه حلّی، ۱۴۰۰: ۱۴/۱۸۵؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۴/۱۴۳؛ طباطبایی حائری، بی‌تا: ۱/۵۹۰؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۲۶/۱۵). هرچند که در این مسئله ادعای اجماع شده است، اما از آنجا که احتمال ندارد که اجماع تعبدی در این مسئله وجود داشته باشد، لذا باید ادله بررسی شود تا حکم مسئله مشخص گردد؛ علاوه بر اینکه بیان شد برخی از بزرگان مانند ابن حمزه و ابن بزّاج، احتلام و خروج منی را به عنوان اسباب بلوغ بیان نکرده‌اند. بنابراین اجماع در این مسئله حجت نمی‌باشد و باید ادله مسئله بررسی شود.

۲-۲. روایات^۱

در این مسئله چند روایت وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود.

۱. با توجه به اینکه هیچ کدام از آیات قرآن کریم دلالت بر اماریت احتلام برای بلوغ ندارند، آیات قرآن را به عنوان دلیل ذکر نکردیم.

۱-۲-۲. صحیح‌ه حلبی

[و] مُحَمَّدٌ بِنِ يَعْقُوبَ] عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَزَى فِي الْمَنَامِ مَا يَرَى الرَّجُلُ. قَالَ: إِنْ أَنْزَلَتْ فَعَلَيْهَا الْغُسْلُ وَإِنْ لَمْ تَنْزِلْ فَلَيْسَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ» (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۷/۲).

۱-۲-۲. بررسی سند

در سند روایت، محمد بن یعقوب کلینی است که امامی، ثقة و از اجلاء می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۸؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱۴۵). علامه در مورد «عده من أصحابنا» فرموده است:

«قال الشيخ الصدوق محمد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيرة: عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، قال: والمراد بقولي عده من أصحابنا، محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكمندانى وداود بن كورة وأحمد بن إدريس وعلي بن إبراهيم بن هاشم» (علامه حلی، ۱۳۸۱: ۲۷۱).

احمد بن محمد بن عیسی ثقة است (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۵۱) و از آنجا که از بین این عده، محمد بن یحیی العطار و احمد بن ادريس و علی بن ابراهيم، امامی، ثقة و از اجلاء می‌باشند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۲، ۲۶۰ و ۳۵۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱۵۷)، در سند مشکلی از این جهت وجود ندارد. محمد بن ابی عمیر زیاد، امامی، ثقة و جلیل است و از اصحاب اجماع و مشایخ ثقات می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۷؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱۴۱). حماد بن عثمان نیز از اصحاب اجماع می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۷۵). حلبی، امامی، ثقة و از اجلاء می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۸)؛ بنابراین روایت صحیح‌ه می‌باشد.

۲-۱-۲-۲. کلمات فقها

کلینی^۱ (۱۴۰۷: ۴۸/۳)، شیخ طوسی در تهذیب (۱۴۰۷: ۱۱۸/۱) و مبسوط (۱۳۸۷: ۲۸۲/۲)، صاحب مدارک (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۲۶۷/۱)، فیض کاشانی (۱۴۲۹: ۳۶۵/۱)، آقاحسین خوانساری (بی‌تا: ۳۹۰/۲)، صاحب وسائل (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۶/۲)، صاحب

۱. ایشان این روایت را در «بَابُ احْتِلَامِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ» ذکر فرموده است.

حدائق (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۴/۳)، سید محسن طباطبایی حکیم (۱۳۷۱: ۹/۳) و علامه در تذکره (علامه حلی، ۱۴۰۰: ۱۴/۱۹۰)، برای تحقق بلوغ با احتلام به این روایت استدلال کرده‌اند.

استدلال به این روایت مبتنی بر سه مقدمه است:

مقدمه اول: «فَعَلَيْهَا الْغُسْلُ» ظهور در وجوب فوری غسل داشته باشد. مراد از وجوب فوری غسل جنابت برای زنان، همان وجوب شرطی غسل جنابت برای برخی از تکالیف از جمله نماز و روزه می‌باشد که برای مردها ثابت می‌باشد. به عبارت دیگر، مراد از فوریت این است که متوقف به حصول اسباب دیگر بلوغ نباشد و با حصول انزال، جنابت محقق و تکالیف ثابت شده باشد و به تبع ثبوت تکالیف، وجوب شرطی غسل جنابت نیز ثابت شده باشد. هرچند که ممکن است به جهت عدم فعلیت تکالیفی که صحت آن‌ها مشروط به غسل جنابت می‌باشد، وجوب شرطی غسل جنابت نیز فعلی نشده باشد. اما با این حال، همان طور که تکالیف دیگر با احتلام ثابت شده است، وجوب شرطی غسل جنابت نیز برای آن‌ها ثابت می‌باشد.

مقدمه دوم: بین وجوب غسل و وجوب بقیه احکام، احتمال فرق وجود نداشته باشد. یعنی از آن جهت که شرایط عامه تکلیف را دارا بوده است، غسل بر او واجب شده است؛ لذا از این حیث مانعی وجود ندارد.

مقدمه سوم: این روایات نسبت به تمامی کسانی که محتمل می‌شوند، مطلق باشد و وجوب فوری غسل شامل آن‌ها بشود و به عبارت دیگر، منصرف به عده خاصی از دختران - مثلاً دخترانی که قبل از احتلام بلوغشان ثابت بوده است - نباشد. به عبارت دیگر، این احتلام برای دخترانی که تا پیش از این بالغ نبوده‌اند نیز سبب وجوب شرطی غسل می‌شود و از آنجا که وجوب غسل و دیگر تکالیف برای غیر بالغین ثابت نمی‌باشد، قرینه است بر اینکه نفس احتلام نشانه و اماره بلوغ می‌باشد.

با وجود این مقدمات ثابت می‌شود که علاوه بر اینکه دختران محتمل می‌شوند، احتلام آن‌ها سبب بلوغ نیز می‌باشد. انصاف این است که «علیها الغسل» ظهور در تحقق جنابت و وجوب شرطی فوری دارد و این تکلیف متوقف بر تحقق سبب دیگری برای بلوغ نمی‌باشد و فقط متوقف بر فعلیت تکالیفی می‌باشد که شرط صحت آن‌ها

غسل جنابت می‌باشد. از طرفی وجهی برای تفصیل بین وجوب غسل و بقیه تکالیف وجود ندارد؛ یعنی وجوب غسل نشانه این است که شخص، شرایط عامه تکالیف را دارا می‌باشد، لذا برای بقیه تکالیف نیز از حیث شرایط عامه تکالیف، مانعی وجود ندارد. سؤال سائل این بوده است که آیا احتلام در دختران مانند پسران سبب بلوغ و تحقق جنابت و وجوب تکالیف می‌باشد یا نه؟ و نزد سائل مسلم بوده است که احتلام در پسران سبب جنابت و بلوغ و ثبوت تکالیف می‌باشد. لذا در مورد این مسئله از امام علیه السلام سؤال می‌کند و امام علیه السلام به جای اینکه بفرماید بله، احتلام سبب جنابت و بلوغ در دختران نیز می‌شود، فرمود که غسل بر او واجب می‌شود تا قرینه باشد بر اینکه تکالیف بر او واجب می‌باشد. به عبارت دیگر، امام علیه السلام به جای ذکر شرط (بلوغ)، مشروط (تکالیف و احکام) را بیان فرمود که معلوم می‌شود شرط حاصل شده است. از طرفی وجوب غسل مطلق می‌باشد و وجهی وجود ندارد که بگوییم این روایت منصرف به دختران بالغ می‌باشد؛ یعنی دخترانی که قبل از احتلام، بلوغشان به اسباب دیگر ثابت شده است.

ممکن است گفته شود که وجوب فوری غسل از این روایت برداشت نمی‌شود و صرفاً در مقام بیان این است که با انزال، زنان محدث به حدت اکبر و جنب می‌شوند؛ همان طور که محدث به حدت اصغر می‌شدند. یعنی اگر احتلام را در مورد صغیر ممکن بدانیم، سببیت احتلام برای غسل، منافاتی با عدم وجوب فوری غسل و عدم بلوغ ندارد. به عبارت دیگر، ممکن است سبب که احتلام است محقق شود، ولی مسبب که غسل است فعلاً واجب نباشد و با بلوغ واجب شود. یعنی امام علیه السلام در مقام بیان حکم وضعی بوده است و اینکه با انزال، شخص جنب شده و غسل بر گردن او آمده است. اما اینکه باید به صورت فوری انجام دهد، فهمیده نمی‌شود. صاحب جواهر فرموده است:

«لکنه مبنی علی استفادة الفوریة المقتضية لثبوت التکلیف المشروط بالبلوغ، وإلا فسیبب الاحتمام للغسل بناء علی حصوله من الصغیر لا ینافی عدم البلوغ حال وجود السبب، كما فی الحدت الأصغر» (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۵/۲۶).

به نظر می‌رسد که این کلام تمام نمی‌باشد؛ زیرا علاوه بر اینکه عبارت «فعلیها

«الغسل» ظهور در وجوب فوری غسل دارد و قرینه‌ای برای رفع ید از آن وجود ندارد و به صرف احتمال نمی‌توان از آن رفع ید نمود، این روایت مطلق می‌باشد و شامل زنانی که قبل از انزال بالغ بوده‌اند و زنانی که قبل از انزال بالغ نبوده‌اند، می‌شود و مسلماً در مورد زنانی که قبل از انزال بالغ بوده‌اند، وجوب غسل فوری می‌باشد و ادعای اینکه امام علیه السلام در مورد زنانی که قبل از انزال بالغ نبوده‌اند، عدم فوریت را اراده فرموده است، خیلی بعید می‌باشد؛ زیرا روایت ظهور در این دارد که برای مطلق زنان، حکم واحدی بیان شده است و این حکم متوقف بر شرط دیگری (بلوغ) نمی‌باشد. علاوه بر اینکه روایت ظهور در این دارد که بین مرد و زن در این حکم انزال، تفاوتی وجود ندارد؛ یعنی تشبیه احتلام زن به احتلام مرد در سؤال، و بیان حکم از طرف امام علیه السلام بدون بیان تفاوت بین زن و مرد، ظهور در این دارد که همان نوع وجوبی که در فرض احتلام برای مردان ثابت می‌شد، برای زنان نیز ثابت است. از طرفی علما در این مسئله دو گروه می‌باشند؛ یا سببیت احتلام برای وجوب فوری غسل در زنان را پذیرفته‌اند - که قریب به اتفاق علمای شیعه بلکه مسلمانان این قول را قبول کرده‌اند- و یا به طور کلی سببیت احتلام برای وجوب غسل در زنان را نپذیرفته‌اند؛ مثل صدوق در *مقنع* (صدوق، ۱۴۱۵: ۴۲) و شافعی (رافعی قزوینی شافعی، ۱۴۱۷: ۶۹/۵) که انزال در زنان را به جهت ندرت، سبب بلوغ و وجوب غسل نمی‌دانند. بنابراین ادعای اینکه احتلام در زنان، سببیت برای غسل دارد، ولی نه به نحو فوریت، مستلزم خرق اجماع مرکب می‌باشد. لذا صاحب *جواهر* در ضمن اشکال فرموده است: «والأمر سهل بعد قطع الحکم، والله أعلم» (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۵/۲۶).

۲-۲-۲. صحیحہ عبد اللہ بن سنان

«و[محمد بن یعقوب] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ تَرَى أَنَّ الرَّجُلَ يُجَامِعُهَا فِي الْمَنَامِ فِي فَرْجِهَا حَتَّى تُنْزَلَ. قَالَ: تَعَسَّلُ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۸/۲).

۲-۲-۱. بررسی سند

همان طور که بیان شد، محمد بن یحیی العطار و احمد بن محمد بن عیسی و ابن

محبوب، ثقه و از اجلاء می‌باشند. عبدالله بن سنان نیز ثقه می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۱۴):
لذا روایت صحیحه می‌باشد.

۲-۲-۲. تقریب استدلال

کلینی (۱۴۰۷: ۴۸/۳)، شیخ طوسی (۱۴۰۷: ۱۲۰/۱)، علامه حلی (۱۴۱۲: ۱۶۵/۲)، صاحب مدارک (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۲۶۷/۱) و نوه شهید ثانی (عاملی، ۱۴۱۹: ۱۴۴/۲) به این روایت استدلال کرده‌اند. در این روایت، عبدالله بن سنان از امام عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره احتلام زنان سؤال می‌کند که امام عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید زن باید غسل کند. از این روایت، علاوه بر اینکه احتلام و انزال در زنان ثابت می‌شود، وجوب غسل نیز ثابت می‌شود. باید توجه داشت که استدلال به این روایت مانند روایت قبلی، مبتنی بر سه مقدمه ذکر شده در آن حدیث است. این سه مقدمه در این روایت نیز وجود دارد و دلالت این روایت نیز مانند روایت قبل تمام می‌باشد؛ زیرا «علیها الغسل» ظهور در وجوب فوری دارد و از طرفی وجهی برای تفصیل بین وجوب غسل و بقیه تکالیف وجود ندارد. یعنی وجوب غسل نشانه این است که شخص شرایط عامه تکالیف را دارا می‌باشد؛ لذا برای بقیه تکالیف نیز از حیث شرایط عامه تکالیف، مانعی وجود ندارد. از طرفی وجوب غسل مطلق است و وجهی وجود ندارد که بگوییم این روایت منصرف به دختران بالغ است؛ یعنی دخترانی که قبل از احتلام، بلوغشان به اسباب دیگر ثابت شده است و وجوب فوری غسل فقط شامل آن‌ها شود. بنابراین با این روایت، علاوه بر اینکه احتلام در دختران ثابت می‌شود، امارت آن بر بلوغ نیز ثابت می‌شود.

۲-۲-۳. صحیح محمد بن فضیل

«و[محمد بن یعقوب] عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُعَانِقُ زَوْجَهَا مِنْ خَلْفِهِ فَتَحْرُكُ عَلَى ظَهْرِهِ فَتَأْتِيهَا الشَّهْوَةُ فَتَنْزِلُ الْمَاءَ، عَلَيْهَا الْغُسْلُ أَوْ لَا يَجِبُ عَلَيْهَا الْغُسْلُ؟ قَالَ: إِذَا جَاءَتْهَا الشَّهْوَةُ فَأَنْزَلَتْ الْمَاءَ، وَجَبَ عَلَيْهَا الْغُسْلُ»
(حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۷/۲).

حسین بن محمد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۶۶) و عبدالله بن عامر (همان: ۲۱۸) و علی بن مهزیار (همان: ۲۵۳) و حسین بن سعید (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۵۵)، امامی، ثقه و از اجلاء می‌باشند. اما برخی از جمله شیخ طوسی، محمد بن فضیل را تضعیف کرده‌اند (همان: ۳۴۳ و ۳۶۵). برخی مانند محقق اردبیلی با ذکر قرائنی، محمد بن فضیل را با محمد بن قاسم بن فضیل که ثقه می‌باشد، متحد می‌دانند. اما محقق خویی و شبیری زنجانی این قرائن را قبول ندارند و قائل به تعدد این دو راوی می‌باشند؛ با این تفاوت که محقق خویی، محمد بن فضیل را تضعیف کرده، اما شبیری زنجانی (۱۴۱۹: ۲۷۷۹/۸) او را توثیق نموده است. بر پایه این نظر، این روایت صحیحه می‌باشد.

۲-۳-۲۲. بررسی دلالت

در این روایت، محمد بن فضیل درباره وجوب غسل بر زنی سؤال می‌کند که همسرش را از پشت در آغوش می‌گیرد، سپس با حرکت دادن خود، شهوت بر او عارض می‌شود و انزال در او صورت می‌گیرد. امام علیه السلام می‌فرماید: اگر شهوت بر آن زن عارض شود و انزال صورت گیرد، غسل بر او واجب است. این روایت ظهور در این دارد که همان وجوب غسلی که برای مرد ثابت می‌باشد (وجوب فوری و نه وجوب بعد از بلوغ)، برای زن در صورت انزال با شهوت ثابت می‌باشد. لذا با این روایت نیز علاوه بر اینکه احتلام در دختران ثابت می‌شود، اماریت آن بر بلوغ هم ثابت می‌شود. برای استدلال بر مسئله مورد بحث، سه روایت دیگر نیز وجود دارد که با توجه به یکسانی مضمون آن‌ها با روایات قبلی، از بیان آن‌ها صرف نظر می‌کنیم (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۶/۲ و ۱۸۹). با توجه به این روایات، ثابت می‌شود که علاوه بر اینکه انزال و احتلام در زنان محقق می‌شود، احتلام سبب بلوغ و ثبوت تکالیف نیز می‌باشد. در مقابل این روایات، روایات متعارضی وجود دارند که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۳. روایات نافی سببیت احتلام برای بلوغ دختران

در این باب سه طایفه روایت وجود دارد:

۳-۱. طایفه اول: روایات دال بر مبدئیت احتلام و انزال برای ثبوت احکام

در پسران

برخی روایات دلالت دارند که ثبوت بلوغ و تکالیف در پسران و خروج آن‌ها از یتیم، متوقف بر اموری شده است که احتلام از جمله آن اسباب بیان شده است. اما در اسباب بلوغ در دختران و خروج آن‌ها از یتیم، احتلام ذکر نشده است. لذا با توجه به اینکه این روایات در مقام بیان اسباب بلوغ می‌باشند و احتلام در دختران از اسباب بلوغ ذکر نشده است، برداشت می‌شود که احتلام از اسباب مختص پسران می‌باشد و از اسباب بلوغ دختران نمی‌باشد. در اینجا یک نمونه از این روایات را ذکر می‌کنیم:^۱

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّاباطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغُلَامِ مَتَى تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: إِذَا أَتَى عَلَيْهِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً. فَإِنْ احْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَجَرَى عَلَيْهِ الْقَلَمُ. وَالْجَارِيَةُ مِثْلُ ذَلِكَ إِنْ أَتَى لَهَا ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً أَوْ حَاصَتْ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجِبَتْ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ وَجَرَى عَلَيْهَا الْقَلَمُ» (همان: ۴۵/۱).

گذشت که محمد بن علی بن محبوب، امامی، ثقه و از اجلاء می‌باشد. محمد بن الحسین، امامی، ثقه و از اجلاء می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۴). احمد بن الحسن بن علی فضال، فطحی‌مذهب اما ثقه می‌باشد (همان: ۸۰). عمرو بن سعید المدائنی نیز فطحی‌مذهب و ثقه می‌باشد (همان: ۲۸۷). مصدق بن صدقه نیز فطحی‌مذهب و ثقه می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۶۳). عمار ساباطی نیز فطحی‌مذهب و ثقه می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۹۰). لذا این روایت از لحاظ سندی مشکلی ندارد و موثقه می‌باشد.

حضرت در این روایت فرمود که اگر پسر قبل از رسیدن به سن بلوغ محتلم شود، نماز بر او واجب است، یعنی تکالیف بر او واجب می‌شود، اما در مورد دختران احتلام را ذکر نفرمود. از این روایت که در مقام بیان اسباب بلوغ و ثبوت تکالیف می‌باشد و سببیت احتلام را در پسران ذکر کرده، ولی در دختران بیان نفرموده است، فهمیده می‌شود که احتلام در دختران سبب بلوغ نمی‌باشد. ممکن است گفته شود که

۱. روایت دیگری نیز برای این طایفه ذکر شده است (ر.ک: حرّ عملی، ۱۴۰۹: ۴۳/۱).

اصحاب از این روایت اعراض کرده‌اند، لذا معتبر نیست. اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا استناد به این روایت برای اثبات مدعا هیچ منافاتی با اعراض اصحاب ندارد؛ چون آنچه اصحاب از آن اعراض کرده‌اند، حکم به ثبوت تکلیف در دختران و پسران در سن ۱۳ سالگی است، ولی حکم به جریان قلم تکلیف در پسران به جهت احتلام و در دختران به جهت حیض، معرض عنه نمی‌باشد.

۲-۳. طایفه دوم: روایات دال بر عدم وجوب غسل در انزال زنان

برخی روایات دلالت دارند بر اینکه در صورت انزال و احتلام زن، غسل بر او واجب نیست. یعنی اگر در زن انزال صورت بگیرد، بدون اینکه با مردی آمیزش کرده باشد و دخول محقق شده باشد، چه در خواب باشد و چه در بیداری، تکلیف به غسل ندارد. این قرینه است بر اینکه احتلام و انزال، مبدأ ثبوت تکلیف نیست؛ زیرا اگر چنین بود، می‌بایست غسل بر او واجب می‌شد. در نتیجه احتلام و انزال در زنان، سبب بلوغ آنها و ثبوت تکالیف نمی‌باشد. یکی از این روایات، صحیحه عمر بن اذینه است:

«وَيَسْتَدَاهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْمَرْأَةُ تَحْتَلِمُ فِي الْمَنَامِ فَتَتَهَرِّقُ الْمَاءَ الْأَعْظَمَ. قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهَا غُسْلٌ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۲).

گذشت که حسین بن سعید و ابن ابی عمیر از اجلاء می‌باشند. عمر بن اذینه نیز ثقه می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۸۳)؛ بنابراین روایت صحیحه می‌باشد. در این روایت، راوی از امام صادق علیه السلام درباره زنی سؤال کرد که در خواب محتلم شده و در او انزال صورت گرفته است. امام علیه السلام فرمود: بر او غسل واجب نیست. یکی دیگر از این روایات، صحیحه عمر بن یزید است:

«[وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] يَسْتَدَاهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ فِي كِتَابِ الْمَشِيخَةِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: اغْتَسَلْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِالْمَدِينَةِ وَلَيْسَتْ أُنْوَابِي وَتَطَيَّبْتُ فَمَرَّتْ بِي وَصِيفَةٌ فَفَحَدَّتْ لَهَا فَأَمَدَيْتُ أَنَا وَأَمَنْتُ هِيَ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ ضَيْقٌ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ وَضُوءٌ وَلَا عَلَيْهَا غُسْلٌ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸۰/۱).

دو روایت دیگر نیز به همین مضمون در کتاب *وسائل الشیعه* نقل شده است (ر.ک):

همان: ۱۹۰/۲-۱۹۱).

استدلال به این روایات، مبتنی بر این است که قائل شویم تفصیلی بین عدم وجوب غسل و عدم وجوب سایر تکالیف دختران وجود ندارد. باید توجه داشت که اگر مراد از عدم وجوب غسل جنابت در زنان بعد از تحقق انزال و خروج منی، عدم وجوب شرطی غسل جنابت می‌باشد، نه عدم وجوب فعلی غسل جنابت، در این صورت اگر ثابت شود که با انزال و خروج منی، غسل جنابت حتی وجوب شرطی ندارد، به این معنا می‌باشد که با خروج منی و انزال، جنابت در زنان محقق نمی‌شود؛ زیرا خروج منی اگر از اسباب بلوغ باشد، با تحقق آن، احکام تکلیفی و وضعی - مثل جنابت - ثابت می‌شود و با ثبوت تکلیفی مثل نماز، روزه و...، غسل جنابت که وجوب شرطی برای اقامه نماز دارد نیز ثابت می‌شود. بنابراین از عدم وجوب شرطی غسل جنابت در صورت تحقق انزال و خروج منی فهمیده می‌شود که خروج منی از اسباب تحقق بلوغ نمی‌باشد. اما اگر به جهت عدم فعلیت این تکالیف، با خروج منی غسل واجب نشده باشد، همان طور که در مردان نیز تحقق جنابت، همیشه موجب وجوب غسل نمی‌شود و این ملازمه ندارد که شخص بالغ نشده باشد و بقیه احکام - تکلیفی و وضعی - ثابت نشده باشد و با توجه به اینکه این روایات، ظهور در عدم وجوب شرطی غسل جنابت دارند، با روایاتی که وجوب شرطی غسل جنابت را ثابت می‌کردند، در تنافی می‌باشند.

۳-۳. طایفه سوم: روایات نافی وجود منی در زنان

ممکن است به موثقه سلیمان بن خالد برای نفی منی و به تبع آن نفی احتلام و انزال در زنان تمسک شود:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ^۱ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ عُمَانَ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ

۱. طریق شیخ طوسی به حسین بن سعید به صورت زیر است که بی‌شک صحیح است: «(وما ذکرته) عن الحسين بن سعيد فقد أخبرني به الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رضي الله عنه والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد، وأخبرني أيضاً أبو الحسين بن أبي جيد القمي عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد، ورواه أيضاً محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصقار عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد» (طوسی، ۱۳۹۰: ۴/۳۲۰-۳۲۱). علامه حلی (۱۳۸۱: ۲۷۶) و شبیری زنجانی (۱۴۱۹: ۹/۳۰۷۲) تصریح بر صحیح بودن این طریق کرده‌اند.

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَجَنَّبَ فَأَعْتَسَلَ قَبْلَ أَنْ يَبُولَ فَخَرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ. قَالَ: يُعِيدُ الْغُسْلَ. قُلْتُ: فَأَلْمَرَأَةُ يَخْرُجُ مِنْهَا (شَيْءٌ) بَعْدَ الْغُسْلِ؟ قَالَ: لَا تُعِيدُ. قُلْتُ: فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: لِأَنَّ مَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَرْأَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ مَاءِ الرَّجُلِ» (همان: ۲۰۱/۲).

گذشت که حسین بن سعید، ثقه و از اجلاء می‌باشد. عبدالله بن مسکان نیز امامی، ثقه و از اصحاب اجماع می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۷۵). عثمان بن عیسی الکلابی ثقه و از رؤسای واقفه می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۰؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۱۱۰/۴). سلیمان بن خالد امامی و ثقه می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۸۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۷۷). بنابراین روایت موثقه می‌باشد. در این روایت، امام صادق علیه السلام در مورد زنی که بعد از غسل، آبی از او خارج شده است، فرمود که اعاده غسل لازم نمی‌باشد، به دلیل اینکه آبی که از زن خارج می‌شود، آب مرد است نه آب زن. اما در مورد مرد فرمود که باید غسلش را اعاده کند. مفاد این روایت، انکار منی داشتن زن است، به خلاف روایات قبلی که منی داشتن را پذیرفته و غسل را منتفی دانسته‌اند؛ زیرا امام علیه السلام فرمود آبی که از زن بعد از غسل خارج می‌شود، آب مرد است نه آب زن، و از آنجا که بین قبل و بعد از غسل تفاوتی وجود ندارد، در حقیقت وجود منی در زنان انکار شده است.

۴. وجوه جمع عرفی

۱-۴. اعراض از روایات نافیه

برخی بر این باورند که روایت نفی غسل، مورد اعراض است؛ پس ادله حجیت خبر واحد شامل آن نمی‌شود (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۶۵/۲؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۲؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۵/۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۴۱/۶؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷: ۱۴۱۳/۳).

۲-۴. اشتباه سامع در نقل روایت

به نظر برخی، احتمال اشتباه نقل سامع در برخی روایات طایفه دوم (صحیح‌ه عمر بن یزید) وجود دارد و راوی «أمذت» گفته، ولی «أمنت» ثبت شده است

(ر.ک: طوسی،^۱ ۱۳۹۰: ۱۰۶/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۶۹/۲).

سیدمحمدسعید طباطبایی حکیم (۱۴۱۷: ۳/۳۱۱) به جهت امکان تعدد واقعه، این وجه را از علامه قبول نکرده است. لذا با توجه به اینکه ممکن است عمر بن یزید دو سؤال از حضرت پرسیده که در یکی منی و در دیگری مذی از مرد خارج شده است، عدم ضبط او ثابت نمی‌شود. از آنجا که در این روایت در مواجهه با امام علیه السلام به غیر از راوی که سائل می‌باشد، شخص دیگری به عنوان سامع وجود ندارد، مراد از سامع، حماد بن عثمان می‌باشد نه عمر بن یزید. از طرفی احتمال دارد که دو روایت مستقل باشد و در روایت دوم^۲ بلافاصله بعد از مطرح کردن خروج مذی در مرد، درباره زن سؤال شده است و بسیار بعید است که سائل «أمذت» در مورد مرد را درست شنیده باشد، ولی «أمذت» را اشتباه کرده باشد. علاوه بر اینکه با توجه به روایت دوم، معلوم می‌شود که سؤال در مورد زن، از خروج منی بوده است؛ زیرا امام علیه السلام در مورد زن فرمود که غسل واجب نمی‌باشد؛ در حالی که در مورد مرد فرمود که وضوی او باطل نمی‌باشد و احتمال وجوب غسل در صورت خروج مذی از زن وجود نداشته است که امام علیه السلام وجوب غسل را منتفی نماید. لذا سؤال سائل در مورد خروج منی از زن بوده است. علاوه بر اینکه اصل، عدم خطای راوی می‌باشد؛ بنابراین این حمل تمام نمی‌باشد.

۱. «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: الرَّجُلُ يَصُغُّ ذَكَرَهُ عَلَى فَرْجِ الْمَرْأَةِ فَيَمْسُ بِهَا أَعْلَاهَا غُسْلٌ؟ فَقَالَ: إِنْ أَصَابَهَا مِنَ الْمَاءِ شَيْءٌ فَلْتُغْسَلْهُ وَلَيْسَ عَلَيْهَا شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُدْخِلَهُ. قُلْتُ: فَإِنْ أَمْنَتْ هِيَ وَلَمْ يُدْخِلْهُ؟ قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهَا غُسْلٌ. ۷- وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ فِي كِتَابِ الْمَشِيخَةِ بِلَفْظٍ آخَرَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: اغْتَسَلْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِالْمَدِينَةِ وَلَبِستُ ثِيَابِي وَتَطَيَّبْتُ فَمَرَّتْ بِي وَصِيفَةٌ فَفَخَّذْتُ لَهَا فَأَمَدَيْتُ أَنَا وَأَمْنَتْ هِيَ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ ضَيْقٌ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ وَضُوءٌ وَلَا عَلَيْهَا غُسْلٌ. فَالْوَجْهُ فِي هَذَا الْحَبْرِ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ السَّامِعُ قَدْ وَهَمَ فِي سَمَاعِهِ».

۲. «وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ فِي كِتَابِ الْمَشِيخَةِ بِلَفْظٍ آخَرَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: اغْتَسَلْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِالْمَدِينَةِ وَلَبِستُ ثِيَابِي وَتَطَيَّبْتُ فَمَرَّتْ بِي وَصِيفَةٌ فَفَخَّذْتُ لَهَا فَأَمَدَيْتُ أَنَا وَأَمْنَتْ هِيَ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ ضَيْقٌ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ وَضُوءٌ وَلَا عَلَيْهَا غُسْلٌ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱۰۶/۱).

۳-۴. واقعی نبودن خروج منی

شیخ طوسی در توجیه صحیحه عمر بن اذینه فرموده است که در حقیقت از زن منی خارج نشده است، بلکه زن در خواب دیده که از او منی خارج شده است و بعد از بیدار شدن اثری از آن وجود نداشته و صرف خواب بوده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۳/۱). این توجیه خلاف ظاهر می‌باشد؛ زیرا در روایت سؤال شده است که زن در خواب محتمل شده و منی خارج شده است و این ظهور در فعلیت خروج دارد نه اینکه توهم خروج شده باشد. لذا این حمل، مخالف ظهور روایت می‌باشد و وجهی برای آن وجود ندارد.

۴-۴. جواب دادن امام بر اساس اعتقاد سائل

شیخ طوسی در توجیه صحیحه عمر بن یزید فرموده است که احتمال دارد امام علیه السلام بر اساس اعتقاد سائل جواب داده باشد؛ در حالی که اعتقاد سائل مطابق با واقع نبوده و در واقع از آن جاریه، منی خارج نشده است، بلکه مذی خارج شده است. لذا حضرت بر اساس حکم واقعی پاسخ فرموده است (همو، ۱۳۹۰: ۱۰۶/۱). ظاهراً علامه نیز توجیه شیخ طوسی را پذیرفته است (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۶۹/۲). این به معنای استفاده امام علیه السلام از علم غیب می‌باشد و این خلاف ظاهر است. علاوه بر اینکه کلام ظهور در این دارد که جواب مطابق با سؤال می‌باشد.

۵-۴. خارج نشدن منی از رحم

محقق نراقی در مورد امناء فرموده که ممکن است مراد خروج منی نباشد، بلکه انفصال منی از محل آن باشد؛ اگرچه از فرج خارج نشده باشد (نراقی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۲). این توجیه علاوه بر اینکه نسبت به روایت عمر بن اذینه جاری نمی‌شود - زیرا در روایت تعبیر «تهریق» آمده است - در مورد دیگر روایات نیز خلاف ظاهر می‌باشد؛ زیرا در برخی از این روایات از امناء مرد و زن سؤال شده است؛ مثل روایت اول عمر بن یزید که ابتدا سؤال می‌کند که در مورد مرد امناء اتفاق افتاده است، آیا غسل بر زن واجب می‌باشد؟ و بعد در مورد امناء زن سؤال می‌کند و بعید است که در این روایت امناء زن را به خلاف امناء مرد معنا کنیم.

۶-۴. حمل بر عدم وجوب اعلام

صاحب *وسائل* وجه دیگری را بیان فرموده است که روایات نافی غسل به معنای عدم وجوب غسل نمی‌باشد، بلکه به معنای این است که وجوب غسل را به زنان اطلاع ندهید؛ یعنی باید روایات عدم وجوب غسل را بر عدم لزوم اعلام وجوب غسل به زنان حمل نمود^۱ (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۳/۲). سید جزائری فرموده است هرچند که تعلیم احکام و ارشاد جاهل واجب می‌باشد، اما مقید به این است که مستلزم مفسده نباشد و موردی که زن برای مخفی کردن زنا به احتلام استناد می‌کند، از اعظم مفاسد می‌باشد؛ لذا تعلیم احکام و ارشاد جاهل واجب نمی‌باشد (جزائری، ۱۴۰۸: ۱۴۵/۳).

در این مورد، سید محمد سعید حکیم فرموده است علاوه بر اینکه این حمل با ظاهر روایاتی که وجوب غسل را بیان فرموده‌اند، مخالف می‌باشد، فی نفسه نیز بعید می‌باشد؛ زیرا مستلزم این است که گفته شود وجوب اعلام در مورد احکام تخصیص خورده است و مختص موضوعات می‌باشد که قابل التزام نمی‌باشد، به ویژه در مورد وجوب غسل که به جهت اینکه در نماز و روزه و... شرط می‌باشد، از اهمیت خاصی برخوردار است (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷: ۳۱۳/۳). با توجه به اینکه وجوه ذکر شده، در مورد وجوب غسل به سبب احتلام در مردان نیز وجود دارد و با این حال در صورت احتلام، غسل بر مردان واجب می‌باشد، این امور برای مخفی کردن احکام از زنان و عدم تعلیم احکام به زنان تمام نمی‌باشد.

۷-۴. حمل امر به غسل بر استحباب

یکی از جوهری که برای جمع بین این روایات می‌توان بیان کرد این است که روایات مثبت غسل، ظهور در وجوب دارند؛ اما به قرینه روایات نافی غسل که نص در عدم وجوب می‌باشند، از ظهور روایات مثبت غسل در وجوب، رفع ید کرده و آن‌ها را حمل بر استحباب می‌کنیم. محقق خوانساری فرموده است اگر اجماع بر وجوب غسل

۱. روایت زیر می‌تواند شاهی برای این وجه باشد: «و[محمد بن الحسن الطوسی] عَنهُ [الحسین بن سعید] عَنِ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ أُدَيْمِ بْنِ الْحَرِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَوَازِ تَرَى فِي مَنْأَمِهَا مَا يَرَى الرَّجُلُ، عَلَيْهَا غُسْلٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَا تُحَدِّثُوهُنَّ فَيَتَّخِذْنَهُ عِلَّةً» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۹/۲).

برای زنان در صورت انزال وجود نداشت، روایات مثبت غسل، حمل بر استحباب می‌شد؛ اما به جهت اجماع و احتیاط نمی‌توان این روایات را حمل بر استحباب نمود (خوانساری، بی‌تا: ۳۹۶/۲).

شیخ علی صافی در مورد این وجه فرموده است اگر در روایات مثبت غسل از صیغه امر استفاده شده بود، این حمل ممکن بود؛ اما با توجه به اینکه در برخی از این روایات، تعبیر «فعلیها الغسل» به کار رفته است، این حمل ممکن نمی‌باشد؛ زیرا این تعبیر به معنای «بر عهده قرار دادن» می‌باشد و «بر عهده قرار دادن» به نحو استحباب معنا ندارد. در برخی دیگر از این روایات، لفظ وجوب به کار رفته است که با استحباب سازگار نمی‌باشد؛ نه اینکه از صیغه امر استفاده شده باشد تا قابل حمل بر استحباب باشد. بنابراین این حمل قابل قبول نمی‌باشد (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۷: ۶۰/۷). این اشکال صحیح به نظر می‌رسد.

در صورتی که وجوه ذکر شده تمام نباشد و جمع عرفی بین این روایات ممکن نباشد و تعارض بین آن‌ها مستقر باشد، نوبت به بررسی وجوه ترجیح این روایات بر یکدیگر می‌رسد.

۵. وجوه ترجیح

۱-۵. حمل روایات نافی وجوب غسل بر تقیه

برخی بزرگان مثل صاحب وسائل (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۲) و صاحب حدائق (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۶/۳) و محقق خویی^۱ (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۴۲/۶) و میرزا هاشم آملی (۱۴۰۶: ۸۰/۵) فرموده‌اند که روایات نافی وجوب به جهت موافقت با عامه، حمل بر تقیه می‌شود. سیدسعید حکیم فرموده است که آنچه موافق با عامه است، طایفه اول روایات (روایات مثبت وجوب غسل) می‌باشد؛ زیرا مشهور عامه به غیر از نخعی، قائل به

۱. از نظر محقق خویی، تعلیل‌هایی که در روایات نافی غسل بیان شده است، شبیه به فتوای اهل سنت است و آنچه که شبیه به فتوای آنان است، تقیه می‌باشد: «... فهذا أشبه بفتاوی الناس، وما أشبه بأحكامهم فهو مردود وغير مقبول، لأن ما أشبه قول الناس، ففيه التقیة كما في الخبر» (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۴۲/۶).

و جوب غسل شده‌اند، لذا اگر بخواهیم موافق عامه را حمل بر تقیه کنیم، باید طایفه اول حمل بر تقیه شود (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷: ۳/۳۱۳). به نظر می‌رسد که اشکال ایشان وارد نمی‌باشد؛ زیرا همان طور که محقق خوئی و میرزا هاشم آملی فرموده‌اند، ملاک برای موافقت و مخالفت عامه، زمان صدور روایت می‌باشد نه عصر حاضر، و از آنجا که صاحب وسائل فرموده است که عدم وجوب غسل موافق بعض عامه بوده است، برای حمل بر تقیه کافی است؛ زیرا ممکن است بعد از آن، نظر عامه نیز متمایل به نظر فقهای شیعه شده باشد.

۵-۲. ترجیح روایات مثبتة به جهت موافقت با مشهور

فاضل لنکرانی فرموده است مقتضای قواعد تعارض این است که در صورت وجود مرجح، مرجحات اعمال شود که در این صورت، طایفه اول (روایات مثبت غسل) به جهت موافقت مشهور بلکه اجماع مقدم می‌باشد (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۹: ۹). همچنین سید محمدسعید حکیم فرموده است که به جهت شهرت روایی، روایات مثبت غسل مقدم می‌شود (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷: ۳/۳۱۵).

باید توجه داشت که اگر ترجیح به شهرت عملی را در تعارض دو نص قبول داشته باشیم، بدیهی است که این وجه موجب ترجیح طایفه اول نسبت به طایفه دوم خواهد شد و تعارض برطرف خواهد شد و اگر ترجیح به شهرت عملی را مختص به باب قضا و فصل خصومت بدانیم، با توجه به اینکه روایات طایفه دوم، موافق با عامه بوده است، حمل بر تقیه می‌شود و تعارض از بین رفته و به روایات طایفه اول عمل می‌شود. لذا اگر ترجیح اول را قبول کنیم، در اثبات و نفی این مرجح، ثمره‌ای در مقام مترتب نمی‌شود و در هر صورت به روایات طایفه اول عمل می‌شود. اگر کسی بگوید علاوه بر اینکه جمع عرفی بین این طوایف وجود ندارد، مرجحی هم در بین نیست، باید بر طبق قواعد قائل شود که هر دو طایفه تساقط می‌کنند؛ زیرا بین وجوب غسل و عدم وجوب غسل زن تافی وجود دارد، لذا باید بررسی شود که بعد از تساقط دو طایفه از حجیت، تکلیف چه می‌باشد.

۶. مقتضای قاعده اولی

موضوع محل بحث این بود که خروج منی در دختران برای تحقق بلوغ و ثبوت احکام، اعم از احکام تکلیفی و وضعی، موضوعیت دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، وجوب غسل جنابت در محل بحث موضوعیت ندارد، بلکه ثبوت احکام اعم از احکام وضعی ملاک می‌باشد. بلکه از آنجا که غسل جنابت، وجوب شرطی برای برخی تکالیف از جمله نماز و روزه و... دارد، ممکن است به جهت عدم فعلیت این تکالیف، با خروج منی غسل واجب نشده باشد؛ همان طور که در مردان نیز تحقق جنابت، همیشه موجب وجوب غسل نمی‌شود و این ملازمه ندارد که شخص بالغ نشده باشد و بقیه احکام تکلیفی و وضعی ثابت نشده باشد. اما باید توجه داشت که اگر غسل جنابت واجب شده باشد، ملازمه با بلوغ و ثبوت تکالیف دیگر دارد؛ یعنی وجوب غسل قرینه تحقق بلوغ و ثبوت مدعا می‌باشد، اما نفی آن ملازمه با نفی بلوغ و احکام دیگر ندارد.

برخی مانند محقق خوئی قائل‌اند که در مقام، اصل لفظی فوقانی (عمومات و اطلاعات) وجود دارد که سلیم از معارضه می‌باشد و بر اساس مضمون این روایات، با خروج منی چه در مردان و چه در زنان غسل واجب می‌باشد. لذا باید بگوییم که با احتلام و انزال، غسل جنابت بر زنان واجب می‌باشد (موسوی خوئی، ۱۴۱۸: ۲۴۲/۶). در مقابل، برخی عمومات فوقانی را قبول ندارند و از نظر سندی و دلالی خدشه می‌کنند و قائل‌اند که بعد از تساقط این دو طایفه از روایات باید به اصل عملی رجوع کرد که مقتضای اصل عملی در مقام، برائت از وجوب غسل در مورد زنان می‌باشد (محسنی قندهاری، ۱۴۲۴: ۴۵۱/۱). روایاتی که به عنوان عام فوقانی در کلام محقق خوئی مورد نظر می‌باشد، روایاتی است که در آن‌ها غسل را در فرض خروج -ماء اکبر- واجب دانسته است. در ادامه به بررسی این روایات می‌پردازیم.

۶-۱. بررسی روایات عام

در این مقام ۴ روایت وجود دارد:

۶-۱-۱. صحیحہ حسین بن ابی العلاء

(«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ

الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَرَى فِي الْمَنَامِ، حَتَّى يَجِدَ الشَّهْوَةَ وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ، فَإِذَا اسْتَيْقَظَ لَمْ يَرَ فِي ثَوْبِهِ الْمَاءَ وَلَا فِي جَسَدِهِ. قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ. قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يَقُولُ: إِنَّمَا الْغُسْلُ مِنَ الْمَاءِ الْأَكْبَرِ، فَإِذَا رَأَى فِي مَنَامِهِ وَلَمْ يَرَ الْمَاءَ الْأَكْبَرَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۲)؛ ... از امام صادق علیه السلام در مورد مردی سؤال کردم که در عالم خواب رؤیایی می‌بیند که حال شهوت پیدا می‌کند و تصور می‌کند که محتلم شده است. پس هنگامی که بیدار می‌شود، آثار منی را در لباس و بدن خود نمی‌بیند. [آیا غسل جنابت بر او واجب است؟] امام صادق علیه السلام فرمود: غسل جنابت بر او واجب نیست. آنگاه فرمود: علی علیه السلام می‌فرمود: غسل جنابت فقط موقعی واجب می‌شود که منی خارج شود. اگر کسی خواب ببیند، ولی آب منی را [در جامه و بدن خود] نبیند، غسل جنابت بر او واجب نمی‌شود، [اگرچه آب شوق او خارج شده باشد].

بررسی سند روایت

همان طور که قبلاً بیان شد، محمد بن یحیی العطار و احمد بن محمد بن عیسی، امامی، ثقه و از اجلاء می‌باشند. علی بن حکم نیز امامی، ثقه و از اجلاء می‌باشد (طوسی، بی‌تا: ۸۷). در مورد توثیق حسین بن ابی‌العلاء باید گفت که علاوه بر اکثر نقل بزرگانی همچون فضالة بن ایوب از وی و نقل صفوان و ابن ابی‌عمیر از او، کلام نجاشی نیز دلیل بر توثیق ایشان است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۵۲).

۱-۲. موثقه عنبسة بن مصعب:

«و[محمد بن الحسن الطوسی] یأسناده عن الحسين یعنی ابن سَعِيدٍ عَنِ فَصَّالَةَ عَنِ حُسَيْنِ بْنِ عُمَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ عُنْبَسَةَ بْنِ مُصْعَبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: رَجُلٌ احْتَلَمَ فَلَمَّا أَصْبَحَ نَظَرَ إِلَى ثَوْبِهِ فَلَمْ يَرَ بِهِ شَيْئًا. قَالَ: يُصَلِّي فِيهِ. قُلْتُ: فَرَجُلٌ رَأَى فِي الْمَنَامِ أَنَّهُ احْتَلَمَ فَلَمَّا قَامَ وَجَدَ بَلَلًا قَلِيلًا عَلَى طَرْفِ ذَكَرِهِ. قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ غُسْلٌ. إِنَّ عَلِيًّا علیه السلام كَانَ يَقُولُ: إِنَّمَا الْغُسْلُ مِنَ الْمَاءِ الْأَكْبَرِ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۷/۲)؛ ... از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که مردی [در خواب] محتلم می‌شود، پس هنگامی که صبح می‌شود، به لباسش نگاه می‌کند، اما اثری [از منی] در آن نمی‌بیند. امام علیه السلام فرمود: در آن لباس نماز بخواند. سؤال کردم مردی در خواب می‌بیند که محتلم شده است، هنگامی که بیدار می‌شود، رطوبت کمی را در اطراف آلت خود می‌بیند. امام علیه السلام فرمود: غسل بر او واجب نیست. علی علیه السلام می‌فرمود که غسل جنابت فقط

موقعی واجب می شود که منی خارج شود.

بررسی سند روایت

گذشت که حسین بن سعید و فضالة بن ایوب، امامی، ثقه و از اجلاء می باشند. حسین بن عثمان امامی و ثقه می باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۵۳). عبدالله بن مسکان نیز امامی، ثقه و از اصحاب اجماع می باشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۷۵). عنبسة بن مصعب واقفی می باشد (همان: ۳۶۵)؛ اما می توان وی را از باب نقل اصحاب اجماع از او مثل عبدالله بن مسکان و صفوان و ابن ابی عمیر و قاعده توثیق مشایخ ثلاث توثیق نمود (همو، ۱۴۱۷: ۱/۱۵۴). لذا روایت به جهت عنبسه موثقه می باشد.

۳-۱-۶. موثقه عنبسة بن مصعب

«وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ عَنْهُ [الحسين بن سعيد] عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُنْبَسَةَ بْنِ مُصْعَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَرَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْغُسْلِ إِلَّا فِي الْمَاءِ الْأَكْبَرِ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۷/۲)؛ ... امام صادق علیه السلام فرمود: علی علیه السلام در هیچ امری غسل جنابت را واجب نمی دانست، مگر در خروج منی.

بررسی سند روایت

گذشت که حسین بن سعید و فضالة بن ایوب، امامی، ثقه و از اجلاء می باشند. در مورد ابان بن عثمان، کشی قائل است که از اصحاب اجماع می باشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۷۵)؛ لذا او نیز امامی، ثقه و از اصحاب اجماع می باشد. روایت به جهت عنبسه موثقه می باشد.

۴-۱-۶. صحیحہ حلبی

«قَالَ الْحَلَبِيُّ: وَسُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَتَأَمُّ ثُمَّ يَسْتَيْقِظُ فَيَمَسُّ ذَكَرَهُ فَيَرَى بَلَلًا وَلَمْ يَرَ فِي مَنَامِهِ شَيْئًا أَيْغْتَسِلُ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا الْغُسْلُ مِنَ الْمَاءِ الْأَكْبَرِ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۷/۲)؛ حلبی گفت: از امام علیه السلام در مورد مردی سؤال شد که می خوابد، سپس بیدار می شود، پس آلت خود را لمس می کند و رطوبتی می بیند، در حالی که در خواب چیزی ندیده است. آیا باید غسل کند؟ امام علیه السلام فرمود: غسل جنابت فقط موقعی واجب می شود که منی خارج شود.

بررسی سند روایت

حلبی امامی و ثقه می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۸). علامه حلی (۱۳۸۱: ۲۷۶) و محقق خویی (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ۸۷/۱۲) در مورد طریق صدوق به حلبی فرموده‌اند که طریق صحیح می‌باشد. بنابراین روایت صحیح می‌باشد.

۲-۶. بررسی دلالت روایات عام

مفاد اطلاعات این است که در صورت خروج ماء اکبر، غسل واجب می‌شود و تفاوتی بین مردان و زنان نیست. از آنجا که ثابت شد که در زنان، ماء اکبر و منی وجود دارد و روایات نافی غسل، احتلام و انزال در زنان را نفی نمی‌کند و فقط وجوب غسل در صورت احتلام را نفی می‌کند، لذا وجود ماء اکبر در زنان ثابت می‌باشد. بنابراین باید بگوییم که بعد از تساقط ادله مثبت و نافی غسل در زنان، در صورت انزال و احتلام زنان، مرجع عمومات مثبت وجوب غسل می‌باشد و در نتیجه انزال و احتلام از اسباب بلوغ زنان می‌باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه برخی از وجوه جمع عرفی در اخبار نافی بلوغ، از جمله اعراض اصحاب و اضطراب برخی از این روایات تمام بود، از نظر فقهی بلوغ دختران بر اثر احتلام ثابت است. همچنین اگر این وجوه تمام نباشد و تنافی مستقر باشد، با توجه به اینکه روایات نافی، مطابق با اهل تسنن می‌باشند، حمل بر تقیه می‌شوند و نوبت به ترجیح روایات مثبت اماریت می‌رسد. علاوه بر اینکه اگر این ترجیح و ترجیح به جهت موافقت روایات مثبت با مشهور، پذیرفته نشود و روایات تساقط کنند و نوبت به قاعده اولی برسد، از آنجا که قاعده اولی، اصل لفظی و عمومات می‌باشد، سبب احتلام برای بلوغ در دختران ثابت می‌شود. در نتیجه علاوه بر اینکه احتلام در زنان ثابت می‌شود، سببیت آن برای حدوث بلوغ نیز ثابت است.

کتاب شناسی

۱. آملی، میرزا هاشم، المعالم المأثوره، قم، المطبعة العلمية، ۱۴۰۶ ق.
۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن نحیر، المهذب، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۴. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، الوسيلة الى نيل الفضيله، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۵. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۶. بیهقی کیدری، قطب‌الدین محمد بن حسین، اصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۶ ق.
۷. جزایری، سید نعمه الله، کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، قم، دار الکتب، ۱۴۰۸ ق.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۹. خوانساری، حسین بن جمال‌الدین محمد، مشارق الشموس فی شرح الدروس، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۰. رافعی قزوینی شافعی، ابوالقاسم عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم، العزیز شرح الوجیز المعروف بالشرح الكبير، تحقیق و تعلیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. شبیری زنجان، سید موسی، کتاب نکاح، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. صافی گلپایگانی، علی، ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی، قم، گنج عرفان، ۱۴۲۷ ق.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، بی‌تا.
۱۵. طباطبایی حکیم، سید محسن، نهج الفقاهه، قم، ۲۲ بهمن، ۱۳۷۱ ش.
۱۶. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید، مصباح المنهاج - کتاب الطهاره، قم، المنار، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. همو، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۱۹. همو، العدة فی اصول الفقه، قم، چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. همو، الفهرست، نجف اشرف، المكتبة الرضویه، بی‌تا.
۲۱. همو، المبسوط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران، المكتبة المرتضوية لاهیات الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ ق.
۲۲. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. همو، رجال الشيخ الطوسی - الابواب، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۲۴. عاملی، محمد بن حسن بن الشهد الثانی، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. عاملی جعبی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.

۲۶. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۰ ق.
۲۷. همو، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال (رجال العلامة الحلی)، چاپ دوم، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۱ ق.
۲۸. همو، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - غسل الجنابة، التیمم، المظہرات، تهران، عروج، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، معتصم الشیعة فی احکام الشریعه، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۴۲۹ ق.
۳۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. محسنی قندهاری، محمد آصف، الفقه و مسائل طبیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۳۳. محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۳۴. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۰۹ ق.
۳۵. همو، موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۳۶. موسوی عاملی، سید محمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۱ ق.
۳۷. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی بن احمد بن عباس، فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال النجاشی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ ش.
۳۹. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق.

امکان سنجی تلقی «تستر زنان» به مثابه قاعده‌ای فقهی*

□ سیدجعفر علوی^۱

چکیده

روابط اجتماعی بانوان و کیفیت حضور آنان در جامعه، از مباحث پرکاربرد در زمان‌های مختلف به ویژه عصر حاضر به شمار می‌رود. دانش فقه نیز به این مهم به صورت گسترده پرداخته است و بدیهی است که در نظام اسلامی، نگاه فقهی به این مقوله، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. با مروری بر کتب فقهی، این مسئله به روشنی قابل استفاده است که فتاوی بسیاری از فقیهان نامدار امامی، ناظر بر پرهیز حداکثری بانوان از حضور در برابر نامحرم است. با وجود این در منابع فقهی، تصریح به قاعده‌ای در این باره به چشم نمی‌خورد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ به دو سؤال است: ۱- آیا می‌توان از کتب فقهی به ویژه کتاب گرانسنگ جواهر الکلام قاعده‌ای فقهی در این زمینه اصطیاد کرد؟ ۲- این قاعده احتمالی تا چه میزان پذیرفتنی است؟ نویسنده به این نتیجه می‌رسد که اگر حضور زن در برابر نامحرم، از اسباب قریبۀ فتنه و گناه باشد، حرام و تستر

وی واجب است؛ اما چنانچه این حضور از اسباب بعیده فتنه و گناه باشد، به گونه‌ای که احتمال وقوع در حرام ایجاد نشود، حرام نیست، بلکه مکروه است. لذا قاعده‌ای به این مضمون که: «پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، امری راجح و مطلوب نزد شارع مقدس است»، هم از کلمات فقیهان و هم از منابع فقهی قابل اصطیاد و دفاع است. توجه به این قاعده می‌تواند در استنباط احکام فقهی در ابواب مختلف اثرگذار باشد.

واژگان کلیدی: تَسْتَر، ستر، پوشش زنان، قاعده فقهی.

مقدمه

آیا در نگاه عالمان فقه، مطلوبیت پرهیز زنان نسبت به حضور در برابر نامحرم، قاعده و اصلی کلی است؟ آیا می‌توان گفت که بسیاری از احکام بر همین اساس صادر شده یا قابل استخراج است؟

بحث روابط اجتماعی بانوان و میزان و چگونگی حضور آنان در جامعه - به ویژه در عصر حاضر - از زوایای مختلف شایسته بررسی است. این بحث از گذشته‌های دور تا به امروز، محل تضارب آرا میان اندیشمندان بوده است. گروه‌ها و طیف‌های فکری مختلف با انگیزه‌های گوناگون به حمایت از حضور بانوان در اجتماع و یا مخالفت با آن پرداخته‌اند. بی‌تردید از نگاه مؤمنان، تمام این مباحث در پرتو آموزه‌های دینی و معیار الهی سنجیده می‌شود. فقهای عظام با هدف تبیین کمیت و کیفیت مطلوب در روابط اجتماعی بانوان، نظرات مختلفی را در این زمینه مطرح کرده‌اند. با مروری بر این نظریه‌ها و فتاوی‌ای آنان روشن می‌شود که در باور فقیهان، شارع مقدس برای روابط اجتماعی بانوان، اهمیت ویژه‌ای قائل است و در موارد متعددی احکام خاص صادر کرده است.

نکته قابل توجه اینکه چنین احکامی عموماً ناظر به پرهیز بانوان از حضور در برابر نامحرم و تَسْتَر حداکثری آن‌هاست. احکام صادره از سوی فقیهان در این زمینه فراوان است و لذا این احتمال را تقویت می‌کند که در نگاه عالمان فقه، مطلوبیت پرهیز زنان نسبت به حضور در برابر نامحرم، قاعده و اصلی کلی است و بر همین اساس، احکام بسیاری صادر شده یا قابل استخراج است. صحت نظریه مزبور بدین معناست که می‌توان به «تَسْتَر زنان» به عنوان قاعده‌ای فقهی نگریست و آن را به عنوان ابزاری برای استنباط

فقیهان و تعیین تکلیف مکلفان معرفی کرد؛ چه، قاعده فقهی ابزاری کارآمد است که نه تنها فقیه، بلکه مکلف نیز می‌تواند با بهره‌مندی از آن به تطبیق برخی فروع فقهی پردازد و حکم را از آن به دست آورد. با وجود این و به رغم تلاش وافر برای یافتن قاعده‌ای در این زمینه، در بین کتب قواعد فقهی و حتی متون فقهی به نحو عام، قاعده‌ای در این رابطه یافت نشد. این در حالی است که طرح این موضوع به عنوان قاعده، زمینه را برای پژوهش‌ها و نظریه‌های فقهی دیگر نیز به صورت روشمند فراهم می‌کند. همین پرثمر بودن قواعد فقهی سبب شده است که فقیهان به صورت گسترده به تأسیس، توضیح و بیان حدود و ثغور قواعد مزبور پردازند (عاملی جزینی، بی‌تا؛ نراقی، ۱۴۱۷؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱).

از سوی دیگر، اصطیادی و تأسیسی بودن قواعد فقهی، این امکان را برای فقیهان به وجود آورده است که با دقت در متون فقهی و اطمینان از وجود شاخص‌های قواعد فقهی، همچنان بر تعداد این قواعد بیفزایند و بدین ترتیب مسیر استنباطات فقهی را هموارتر کنند.

از این رو به نظر می‌رسد از قواعدی که امکان اصطیاد آن قابل بررسی است، قاعده‌ای فقهی با عنوان «تستر زنان» است. در پژوهش پیش رو، تلاش می‌شود تا امکان اصطیاد این قاعده از منابع فقهی به ویژه کتاب گرانسنگ *جواهر الکلام* به بحث گذاشته شود. توجه بیشتر به کتاب *جواهر الکلام* از این جهت حائز اهمیت است که این کتاب، کتابی جامع، عمیق و -به تعبیر محدث نوری- بی نظیر است که در اسلام، مانند آن در حلال و حرام نگاشته نشده است و چنین نوشته‌ای، از حوادث عجیب زمان مصنف به شمار می‌رود (نوری طبرسی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۲). تأکید امام خمینی نیز بر تقویت فقه جواهری (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۷۲/۱۸)، گواهی بر نگاه ویژه عالمان دینی به این کتاب ارزشمند است.

سؤالات اصلی پژوهش به شرح زیر است:

۱- آیا می‌توان گفت که از نگاه فقیهان نامدار و تأثیرگذار در فقه امامی به ویژه صاحب *جواهر*، مطلوبیت پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، امری مسلم و واضح بوده است و بر همین اساس، بسیاری از احکام را صادر کرده‌اند؟

۲- آیا می‌توان پذیرفت که این فقیهان، تَسَرُّرَ زنان را به مثابه یک قاعده فقهی تلقی کرده‌اند؟

۳- مستندات این نظریه چیست و تا چه میزان پذیرفتنی است؟

۱. تعریف قاعده فقهی

درباره قاعده فقهی - همچون بسیاری از اصطلاحات دیگر - تعاریف مختلفی بیان شده است. از میان این تعاریف، نمونه‌های ذیل یادکردنی است:

- «ضوابطی کلی، اصولی و فرعی که از آن، احکام شرعی استنباط می‌شود»^۱ (عاملی جزینی، بی‌تا: ۳۰۴).

- قاعده فقهی قاعده‌ای است که اجرای آن میان مجتهد و مقلد، مشترک است؛ برخلاف قاعده اصولی که مختص به مجتهد است. این ویژگی را می‌توان از کلمات مرحوم شیخ اعظم استفاده کرد (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۶: ۵۴۴/۲-۵۴۵).

- «اصولی فقهی و کلی که با عبارت‌هایی کوتاه و به شکل قانون بیان شده است. این اصول، شامل احکام فراگیر شرعی می‌شود که درباره حوادث زیرمجموعه موضوعش صادر شده است»^۲ (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۶: ۹).

- «دستورهای کلی فقهی که در ابواب گوناگون جریان دارد»^۳ (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۳/۱).

- «اصل کلی که به وسیله دلایل شرعی ثابت شده است و بر مصادیق خود - به گونه انطباق کلی طبیعی بر افراد - منطبق می‌گردد»^۴ (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۹).

- «قاعده‌ای که حکم شرعی عامی را در بر می‌گیرد و از تطبیق آن، احکام شرعی جزئی که مصادیق آن حکم عام هستند، به دست می‌آیند»^۵ (ایروانی، ۱۴۲۶: ۳/۱).

۱. «ضوابط کلیة اصولیة و فرعیة، تستنبط منها احکام شرعیة».
۲. «أصول فقهیة کلیة فی نصوص موجزة دستوریة تتضمن احکامًا تشریعیة عامة فی الحوادث التي تدخل تحت موضوعها».
۳. «هی احکام عامة فقهیة تجری فی أبواب مختلفة».
۴. «الأصل الكلّی الذی ثبت من أدلته الشرعیة وینطبق بنفسه علی مصادیقه انطباق الكلّی الطبیعی علی مصادیقه».
۵. «قاعده تشتمل علی حکم شرعی عامّ یتستفاد من تطبیقها الحصول علی احکام شرعیة جزئیة هی مصادیق لذلك الحكم العام».

با تمام تنوعی که در این عبارات وجود دارد، از تمام آن‌ها ویژگی‌هایی برای قاعده فقهی استفاده می‌شود که می‌توان آن‌ها را به عنوان شاخص‌های یک قاعده فقهی معرفی کرد.

در ادامه به تبیین و بررسی چهار شاخص برگرفته از تعاریف مذکور می‌پردازیم و سپس آن شاخص‌ها را بر قاعده احتمالی «تَسْتَرُ زَنان» تطبیق می‌کنیم تا امکان تأسیس قاعده‌ای در این زمینه روشن گردد.

۲. شاخص‌های قاعده فقهی

۱- عمومیت و شمول: همان گونه که از واژه «قاعده» نیز استفاده می‌شود، موضوع قاعده فقهی، امری کلی و فراگیر است و برای آن، مصادیق متعددی یافت می‌شود.

۲- حکمی الهی: قاعده فقهی از آن جهت که فقهی است، مستقیماً به احکام دینی می‌پردازد و به همین دلیل، لزوماً حکمی الهی و شرعی یعنی مستند به دین است؛ برخلاف قاعده اصولی که چنین الزامی در آن وجود ندارد.

۳- قابلیت استخراج احکام فقهی دیگر: شمول و کلیت قاعده فقهی به گونه‌ای است که می‌توان از آن، احکام کلی دیگری را استخراج کرد. این شاخص نیز از «قاعده» بودن آن قابل استفاده است؛ زیرا «قاعده» افزون بر اینکه شمول دارد، پایه و اساسی برای فروع دیگر است. از این رو، قابلیت استخراج احکام فقهی نیز در آن نهفته است.

۴- ابزاری برای مکلف: افزون بر مجتهد، مکلف نیز می‌تواند از قاعده فقهی به عنوان ابزاری برای کشف حکم فقهی استفاده کند. این در حالی است که قاعده اصولی چنین نیست و تنها ابزاری برای استنباط احکام از سوی مجتهد به شمار می‌رود.

گفتنی است که قاعده‌های فقهی به لحاظ گستره و شمول، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر دارند؛ برخی مانند قاعده «لاتعاد» منحصر در باب «الصلاة» است و بعضی مانند قاعده «لاضرر» ابواب مختلف عبادی و حتی معاملی را در بر می‌گیرد.

بدین ترتیب با محوریت همین چهار شاخصی که مستند به تعاریف علما از قاعده فقهی است، امکان شکل‌گیری قاعده فقهی راجع به «تَسْتَرُ زَنان» در فقه به ویژه در کتاب *جواهر الکلام* را بررسی می‌کنیم.

۳. مضمون قاعده فقهی «تسّتر زنان»

در کتاب‌های فقهی به ویژه *جواهر الکلام* راجع به تسّتر زنان، احکام و مطالبی دیده می‌شود که از مجموع می‌توان چنین گزاره‌ای را استنباط کرد: «پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، امری راجح و مطلوب نزد شارع مقدس است».

این گزاره، مضمون همان قاعده احتمالی است که ما از آن به قاعده «تسّتر زنان» یاد می‌کنیم و به بررسی امکان التزام به آن می‌پردازیم.

یادکردنی است که ضرورتی ندارد یک قاعده فقهی، صراحتاً بیانگر یکی از احکام تکلیفی یا وضعی باشد؛ بلکه راجح یا مطلوب بودن، گرچه حکمی از احکام پنج‌گانه تکلیفی نیست، اما شامل دو حکم وجوب و استحباب می‌شود و از این جهت - به سان اباحه بالمعنی الاعم - به صورت فی الجمله بیانگر حکم شرعی است. به عبارت دیگر، همین مقدار که حرمت، کراهت و اباحه را خارج می‌کند، می‌تواند برای مجتهد و مقلد در تشخیص وظیفه شرعی - گرچه به نحو فی الجمله - مؤثر باشد.

۴. بررسی شاخص‌های قاعده فقهی در قاعده تسّتر زنان

در بخش قبل، قاعده فقهی را با چهار شاخص تبیین کردیم و در این بخش، هر یک از آن‌ها را با توجه به مباحث تسّتر زنان و البته با تأکید بر کتاب *جواهر الکلام* بررسی می‌کنیم.

۴-۱. بررسی شاخص اول: عمومیت و شمول

فقیهان امامی در موارد مختلف و ابواب گوناگون، به اصل تسّتر زنان تمسک نموده و حکمی فقهی صادر کرده‌اند. در ابوابی مانند طهارة، صلاة، حج، طلاق، قضا و شهادت، نمونه‌های متعددی از این احکام مشاهده می‌شود.

از این رو، نظریه تسّتر زنان از شمول و عمومیت لازم برای تبدیل شدن به یک قاعده برخوردار است.

احکام ذیل را می‌توان به عنوان نمونه‌هایی از این موارد برشمرد:

۱-۱-۴. کراهت تشییع جنازه برای زنان به دلیل منافات آن با ستر و تخدیر

اختلافی در اصل استحباب تشییع جنازه وجود ندارد و فقهایمانند علامه و صاحب جواهر بر آن ادعای اجماع کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۲/۲۵۸؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۶۳/۴). با وجود این، بسیاری از فقیهان امامی، زنان را از این حکم استحبابی استثنا کرده و حتی شرکت در تشییع جنازه را برای آن‌ها مکروه دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۵۵/۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲/۴۷۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۱/۳۲۹). برخی از آنان، «منافات تشییع جنازه با مستور و پنهان بودن زنان» را به عنوان دلیل این استثنا و حکم به کراهت تشییع جنازه برای زنان مطرح کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۷۲/۴).

۲-۱-۴. کراهت زیارت اهل قبور از سوی زنان به دلیل منافات آن با ستر و صیانت

فقیهان امامی زیارت اهل قبور را مستحب می‌دانند. علامه حلی قول به استحباب را به تمام علما نسبت می‌دهد (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۷/۴۲۷) و شهید اول در این زمینه، ادعای اجماع می‌کند (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۲/۶۲). با این حال، برخی مانند محقق اول، این زیارت را برای زنان مکروه دانسته‌اند. محقق اول در استدلال به حکم مزبور می‌فرماید: «زیرا زیارت زنان با ستر و مصون بودن از نامحرم در تنافی است» (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۳۴۰/۱).

صاحب جواهر نیز حکم به کراهت زیارت برای زنان را در فرض تنافی مذکور می‌پذیرد (نجفی، ۱۴۰۴: ۴/۳۲۱). بدین ترتیب مستند حکم به کراهت زیارت اهل قبور برای زنان، «اصل مطلوبیت تستر زنان» است.

۳-۱-۴. افضلیت خواندن نماز واجب در منزل برای زنان

فقیهان در این حکم که نماز خواندن در مسجد، افضل از نماز در منزل است، نظری یکسان دارند. در این حکم نه تنها بین مسلمانان اختلافی نیست، بلکه حکم مزبور از احکام ضروری دین دانسته شده است (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ الف: ۴/۴۰۷). در این میان، برخی فقیهان زنان را از حکم مذکور استثنا کرده و نماز خواندن زنان در منزل را از نماز در مسجد افضل دانسته‌اند. یکی از ادله‌ای که برای اثبات این حکم مطرح شده، این

است که نماز در منزل با مستور بودن سازگار است و مستور بودن زنان نیز مطلوب شارع مقدس است (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴۹/۱۴). البته برای این حکم به برخی روایات هم تمسک شده است (همان). روایات ذیل از امام صادق علیه السلام از این دست به شمار می‌روند:

- «بهترین مساجد برای زنان شما، خانه‌هاست»^۱ (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۵۳/۳).

- «نماز زن در پستو از نماز در اتاق، و نماز در اتاق از نماز در صحن خانه افضل است»^۲ (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۹۷/۱).

۴-۱-۴. اشتراط ذکوریت برای مؤذن در اذان اعلام یا اذان مردان نامحرم

از مباحث مطرح فقهی این است که آیا اذان گفتن زن به عنوان اذان اعلام و یا برای مردان معتبر است یا خیر؟ برخی مانند صاحب جواهر، ذکوریت را معتبر دانسته، می‌فرماید: «این اشتراط از بسیاری از نصوص مربوط به دست می‌آید؛ به ویژه آنکه در بین مسلمانان، چنین اذانی را مردان می‌گفته‌اند و در بین زنان نیز مستور بودن و رعایت حیا رایج بوده است» (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۳/۹).

بدین ترتیب، اشتراط ذکوریت را به نوعی به اصل مستور بودن زنان مستند می‌کند. البته برخی نیز همچون محدث بحرانی، قائل به توقف هستند؛ به این دلیل که اذان اعلامی عبادت و توقیفی است و دلیلی شرعی برای صحت این اذان از سوی زنان به دست نمی‌آید (بحرانی، ۱۴۰۵: ۳۳۵/۷).

۴-۱-۵. قرار گرفتن صف زنان بعد از صف مردان در نماز جماعت میت

نماز میت در بسیاری از احکام با سایر نمازها متفاوت است. اما نسبت به تنظیم صفوف مردان و زنان، حکم یکسانی با آنها دارد؛ یعنی صف زنان لازم است که در انتهای صفوف مردان شکل گیرد. برخی فقیهان، دلیل این امر را تناسب بیشتر با مستور بودن زنان، منحرف نشدن مردان و نیز مصون بودن آنان از اشتغال ذهنی به زنان بیان کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۸/۱۲).

۱. «قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: خَيْرُ مَسَاجِدِ نِسَائِكُمُ الْبُيُوتُ».

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي مَخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا وَصَلَاتُهَا فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي الدَّارِ».

۴-۱-۶. عدم استحباب هروله برای زنان به دلیل عدم تناسب با ستر آنان

هروله یا همان راه رفتن با شتاب که حالتی بین راه رفتن و دویدن است، در سعی بین صفا و مروه مستحب شمرده شده است (علامه حلی، ۱۴۱۰: ۱/۵۷۸). برخی فقیهان، زنان را از این استحباب مستثنا دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۹/۴۲۵؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷/۱۶۸؛ سبزواری، ۱۴۲۷: ۲/۶۴۶) و از جمله دلایلی که برای این استثنا بیان کرده‌اند، تناسب نداشتن هروله با ستر و پوشش زنان است (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۶/۱۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۹/۴۲۵). بر این اساس در نظر این فقیهان، اصل بر تحفظ و تستر زنان است و چون هروله در میان مردان نامحرم با این اصل ناسازگار است، از استحباب آن باید چشم‌پوشی کرد.

۴-۱-۷. عدم استحباب بالا رفتن از کوه صفا برای زنان به دلیل ناسازگاری با ستر آنان

برخی فقیهان، بالا رفتن از کوه صفا را به صورت مطلق - یعنی چه برای مردان و چه زنان - از مستحبات مرتبط با سعی به شمار آورده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۴/۱۲۲). با وجود این، بعضی دیگر از فقیهان، استحباب مزبور را مخصوص مردان دانسته و در استدلال برای این تخصیص گفته‌اند: زیرا ترک این عمل، زنان را پوشیده‌تر خواهد کرد و این تستر، مطلوب شارع مقدس است (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۸/۱۳۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۴/۱۲۲). بدین ترتیب اصل تستر زنان، مبنای فرعی دیگر از فروع فقهی قرار گرفته است.

۴-۱-۸. اشتراط محمل و مرکبی پوشیده در استطاعت حج برای زنان در نظر عامه؛ احتمالاً به دلیل رعایت ستر

یکی از مباحث مطرح در استطاعت برای حج، کیفیت مرکبی است که فرد حج‌گذار برای انجام حج به آن نیاز دارد. صاحب جواهر، نخست فتوایی از شافعیه نقل می‌کند مبنی بر اینکه در نگاه آنان، زنان در صورتی مستطیع می‌شوند که مرکبی با محمل و فضایی پوشیده داشته باشند. سپس در بیان دلیل احتمالی این فتوا می‌فرماید: ممکن است دلیل آن‌ها بر چنین شرطی، لزوم مستور بودن آن‌ها باشد. البته در ادامه، خود وی این دلیل را مخدوش می‌شمارد، با این نکته که مستور بودن آنان از طریق دیگر نیز ممکن است (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۷/۲۵۶).

بنابراین در نگاه صاحب جواهر، اصل لزوم مستور بودن زن پذیرفته شده است که می‌تواند به عنوان مبنایی برای دیگر احکام شرعی قرار گیرد؛ گرچه ایشان نتیجه نهایی شافعیان را در این فرع خاص نمی‌پذیرد.

گفتنی است که این مورد و برخی موارد آتی، از مصادیق حتمی لزوم تستر نیست؛ اما طرح مسئله لزوم تستر به عنوان دلیل احتمالی احکام مزبور، دلیل روشنی بر اهمیت لزوم تستر در نگاه فقیهان است. به عبارت دیگر، تستر و لزوم آن از منظر این فقیهان، امری مفروغ‌عنه بوده و سخن در این است که آیا دلیل صدور چنین احکامی، همین لزوم تستر بوده است یا خیر؟

۹-۱-۴. اختصاص جهر در تلبیه به مردان به دلیل رعایت ستر در زنان

فقیهان تلبیه گفتن با صدای بلند را یکی از مستحبات احرام برای مردان شمرده‌اند. هماهنگی عالمان فقه در این حکم به گونه‌ای است که برخی نسبت به آن ادعای اجماع کرده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۲۸۱/۵). صاحب جواهر پس از تأیید این حکم و اختصاص آن به مردان، دلیل آن را اولاً برخی روایات و ثانیاً تناسب تلبیه آهسته با مستور بودن زنان دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۷۲/۱۸). در این فرع نیز تستر زنان، مبنایی برای استنباط حکم قرار گرفته است.

۱۰-۱-۴. لزوم انتخاب تاریکی شب برای خروج از منزل از سوی زن مطلقه به دلیل ترجیح ستر برای وی

خروج زن مطلقه از منزل، در شرایط معمولی جایز نیست و در این زمینه، دلایل مختلفی از سوی فقیهان مطرح شده است (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۳۴۲/۱۲). این ممنوعیت در فرض اضطرار برداشته شده است (بحرانی، بی‌تا: ۱۹۲/۱۰). برخی فقیهان با استناد به موثقه سماعه (طوسی، ۱۳۹۰: ۳۳۳/۳) گفته‌اند:

«به منظور رعایت پوشیده بودن و مستوریت زن، ترجیح این است که وی حتی الامکان تاریکی شب یعنی زمانی بین نیمه‌شب تا طلوع فجر را برای خروج از منزل انتخاب کند» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۴/۳۲).

بر این اساس، در این فرع فقهی نیز اولویت ستر در زنان به عنوان اصلی مسلم در فقه

لحاظ شده است؛ به گونه‌ای که فرع مزبور با آن اصل، مرتبط شده است.

۱۱-۱-۴. امکان افزایش حق حضانت دختر برای مادر از هفت سال به نُه سال به دلیل مستور بودن دختر

مشهور بین فقیهان در بحث حضانت کودک، این است که تا قبل از رسیدن به هفت سال، اولویت برای فرزند پسر، پدر و برای فرزند دختر، مادر است. در این زمینه، برخی ادعای اجماع هم کرده‌اند (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۳۸۷). اما برخی فقیهان، حضانت مادر برای دختر را تا نُه سال افزایش داده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۵۳۱؛ سَلَّارِ دِیْلِمِی، ۱۴۰۴: ۱۶۴). فاضل هندی و به دنبال وی، صاحب جواهر در توجیه این افزایش زمان حضانت برای مادر گفته‌اند:

«ما دلیلی برای آن نمی‌یابیم، مگر اینکه گفته شود پدر به منظور کسب درآمد لازم است که از منزل خارج شود. بدین ترتیب، یا باید دخترش را هم با خود ببرد و یا او را در منزل رها سازد. رها کردن دختر در منزل، او را از تربیت لازم در این سن محروم می‌کند و به همراه بردن او نیز با مستور بودن دختر ناسازگار است. بنابراین بهتر است که حضانت وی از هفت سالگی تا بلوغ او [نُه سالگی] نیز به مادر سپرده شود» (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۵۵۱/۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹۰/۳۱).

در این بحث هم کاملاً مشهود است که گویا اصل مستوریت زن برای این دو فقیه نیز اصلی پذیرفته شده بوده است که آن را به عنوان دلیل افزایش حق حضانت مادر در فرض مزبور بیان کرده‌اند.

۱۲-۱-۴. عدم الزام زن به حضور در دادگاه در صورت مخدّره بودن وی (از زنانی باشد که از حضور در مقابل نامحرم پرهیز دارد)

اگر متهم به دلیل عذر موجهی نظیر بیماری، از حضور در دادگاه معذور نباشد، دادگاه به او اطلاع خواهد داد که برای رسیدگی در دادگاه حاضر شود. در این صورت او موظف است که در دادگاه حاضر شود. یکی از مواردی که در فقه به عنوان عذر برای متهم پذیرفته شده است و متهم می‌تواند به آن دلیل، در دادگاه حاضر نشود، «مخدّره» بودن متهم است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۰۴/۸؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۳۶/۱۷؛ نجفی، ۱۴۰۴:

۱۳۷/۴۰؛ یعنی اگر متهم زنی باشد که از حضور در مقابل نامحرم - در شرایط معمولی - پرهیز دارد، می‌تواند از حضور در دادگاه اجتناب کند و پرونده وی از طریق دیگری رسیدگی شود.

بر این اساس، مخدّره که بیان دیگری از مستور بودن است، مبنای حکمی از احکام اسلامی در باب قضا و شهادات قرار گرفته است.

۲-۴. بررسی شاخص دوم: حکمی الهی

گفتیم که دومین شاخص در یک قاعده فقهی، استناد آن به شرع مقدس و به تعبیر دیگر، الهی بودن آن است. حال باید دید فقیهانی که چنین گزاره‌ای را به مثابه یک قاعده فقهی در نظر گرفته‌اند، چه دلایلی برای آن مطرح کرده‌اند؟ به دیگر سخن، آیا برای این قاعده احتمالی، مستندات شرعی یافت می‌شود یا خیر؟ آیا می‌توان برای مطلوبیت پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، دلایل شرعی پیدا کرد؟ در این زمینه، متون متعدد فقهی و شرعی وجود دارد که مستندی برای این گزاره تلقی می‌شود. روشن است که فقیهان از این متون به عنوان دلیلی برای اثبات قاعده بهره نبرده‌اند؛ چه اینکه تصریح به چنین قاعده‌ای در متون فقهی به چشم نمی‌خورد. اما به نظر می‌رسد که بتوان با استقراء متون فقهی، مستنداتی را جمع‌آوری کرد. ما مستندات مزبور را در ضمن یک قیاس ارائه می‌کنیم. صغری و کبری قیاس مزبور چنین است:

صغری: حضور با سهولت زن در مقابل نامحرم، موجب فتنه است.

کبری: هر آنچه سبب فتنه شود، حرام است.

نتیجه: پس حضور با سهولت زن در مقابل نامحرم، حرام خواهد بود.

از این نتیجه، «مطلوبیت پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم» به روشنی قابل استفاده است.

اکنون باید دید که آیا می‌توان گفت: مستند فتاوی متعددی که در بخش قبل بیان شد و محوریت در آن‌ها - به نوعی - تسرّ زنان بود، همین قیاس است؟ از این رو ما در ادامه، هر یک از دو مقدمه قیاس را مستقلاً مطرح کرده و شواهدی اقامه می‌کنیم تا

معلوم شود که فتاوی مزبور، با تکیه بر همین قیاس شکل گرفته است. گفتنی است بحث از اینکه این مستندات تا چه میزان قابل پذیرش و دفاع است، در قسمت انتهایی مقاله تقدیم خواهد شد.

۱-۲-۴. مستند صغرای قیاس

برخی فقیهان حضور و اختلاط زن در بین نامحرمات را با وقوع فتنه ملازم دانسته‌اند. صاحب جواهر در بحث ترجیح منزل برای مکان نماز بانوان می‌فرماید: «ظاهراً فقها در افضل بودن نماز زن در منزل اتفاق نظر دارند... زیرا اگر زنان از منزل خارج و در اجتماع مردان حاضر شوند، موجب وقوع فتنه می‌شود. لذا نماز خواندن زن در منزل، ایمنی از این فتنه را سبب خواهد شد» (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴۹/۱۴).

ایشان در بحث نماز باران نیز خروج بانوان را استثنا و تصریح می‌کند که دلیل این استثناء، ملازم بودن خروج آنان با فتنه است. سپس این دلیل را به دیگران هم نسبت می‌دهد (همان: ۱۴۲/۱۲).

گفتنی است که منظور فقیهان از «فتنه» در چنین مواردی، مفاسدی خاص نیست؛ بلکه «فتنه» در این گونه استعمالات، هر گونه فساد را شامل می‌شود. با مراجعه به متون فقهی در فروع مختلف، این معنا قابل استظهار است؛ برای نمونه در پاسخ به استفتایی که از معنای «افتتان» سؤال می‌شود، گفته‌اند: «افتتان یعنی وقوع در حرام» (تبریزی، ۱۴۲۷: ۴۶۶/۶). برخی نیز تصریح می‌کنند:

«منظور از فتنه در کلام فقیهان، خصوص فتنه عظیمی مانند ایجاد دشمنی بین گروه‌ها و قبایل نیست؛ بلکه اولین مراتب آن مانند زد و خورد را هم شامل می‌شود» (آشتیانی، ۱۴۲۵: ۸۴۵/۲).

برداشت مذکور، از عطف این دو واژه (فتنه و فساد) بر یکدیگر در کتب فقهی نیز قابل استفاده است (ر.ک: اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۴۳/۱۳؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۲۰۸/۱؛ کاظمی تستری، بی‌تا: ۱۵۲؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۳۵۹/۱؛ موسوی خویی، بی‌تا: ۲۶۸/۷).

صاحب جواهر زمینه وقوع فساد و گناه را در زنان فراهم می‌داند و لذا یکی از دلایل لزوم تَسْتَرُ زَنَان را وجود چنین زمینه‌ای در بانوان بیان می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴۹/۱۴).

بنابراین مضمون صغرای قیاس این است که اختلاط زنان و مردان و در معرضِ نامحرم بودن زنان، باعث فساد و گناه است. این گناه هم می‌تواند از ناحیه مردان سرزند و هم زنان.

۲-۲-۴. مستند کبرای قیاس

با توجه به توضیحی که برای فتنه در کاربردهای فقهی آن بیان شد، کبرای قیاس نیازی به دلیل و برهان ندارد؛ چه اینکه گفتیم فتنه به معنای فساد و گناه است. حرمتِ آنچه به فساد منجر می‌شود، نیازمند دلیل نیست. با این حال به منظور تثبیت بیشتر مطلب، نمونه‌هایی را از تصریح فقیهان به حرمت آنچه موجب فتنه می‌شود، ارائه می‌کنیم. یادکردنی است که شواهد متعددی از کلمات فقیهان یافت می‌شود که از حرمت هر آنچه موجب فتنه شود، حکایت می‌کند؛ بلکه برخی عبارات، خوف و احتمال فتنه و فساد را هم برای حرمت آن عمل کافی می‌داند. در ذیل به بعضی از این شواهد به عنوان نمونه اشاره می‌شود.

۱- صاحب جواهر در بحث نگاه زن به مرد نامحرم می‌فرماید:

«اگر این نگاه همراه با لذت و فتنه باشد، حرام است و هیچ فقیهی با این حکم مخالف نیست» (همان: ۸۲/۲۹).

۲- صاحب جواهر تصریح می‌کند که اراده شارع نسبت به حذف افتتان و گناه

یقینی است و لذا هر آنچه منجر به افتتان شود، حرام خواهد بود (همان: ۷۷/۲۹).

۳- فاضل هندی می‌گوید:

«هیچ اختلافی بین فقیهان وجود ندارد که اگر ایمنی از فتنه وجود داشته باشد، نماز جمعه برای بانوان نیز جایز خواهد بود» (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۲۷۹/۴).

۴- علامه حلی فتوا به عدم خروج زنان جوان برای نماز استسقاء می‌دهد و دلیل این

عدم خروج را حصول ایمنی از افتتان نسبت به آن‌ها بیان می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۲۰۹/۴).

۵- صاحب جواهر حرمت پاسخ به جواب سلام زنان را به موردی اختصاصی می‌دهد

که آن زن نامحرم فتنه‌انگیز باشد (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۱۷/۱۱).

نمونه‌های فراوان دیگری نیز در مباحث مختلف وجود دارد که فقیهان گفته‌اند به دلیل وقوع فتنه و یا خوف آن، عملی حرام یا مکروه است. این مباحث در موضوعاتی مانند حرمت نامی و سخن چینی (همان: ۷۳/۲۲)، حرمت اسماع و سماع صدای زن (همان: ۳۸۳/۹)، وجوب پوشاندن زینت (همان: ۸۷/۲۹)، وجوب محرم بودن معلم زن در صورت واجب بودن تعلیم (همان: ۳۳/۳۱)، کراهت تعزیه زنان (همان: ۳۳۱/۴) و کراهت اجاره دادن مملوکه جوان به غیر همجنس (همان: ۱۷۲/۲۷) قابل پیگیری است.

۴-۳. بررسی شاخص سوم: قابلیت استخراج احکام فقهی دیگر

گفتیم که از شاخص‌های قاعده فقهی این است که از آن، احکام کلی دیگر نیز قابل استخراج است و می‌تواند پایه و اساسی برای سایر فروع قرار گیرد. از این رو قابلیت استخراج احکام فقهی نیز در آن نهفته است. این شاخص، در قاعده احتمالی تستر نیز وجود دارد. صاحب کشف اللثام آداب متعددی از نماز را برای زنان، متفاوت با مردان ذکر می‌کند و سپس در استدلال به آن می‌فرماید: «تمام آنچه گفتیم، به دلیل تستر زنان است» (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۹۰/۴). چگونگی حضور بانوان در فعالیت‌های مختلف اجتماعی می‌تواند از جهات گوناگون، متأثر از پذیرش و یا عدم پذیرش این قاعده باشد. در صورت پذیرش این قاعده، فروع فراوانی تنها با استناد به همین قاعده قابل بررسی است. موارد ذیل، نمونه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی مزبور است:

- فعالیت‌های رسانه‌ای مانند بازیگری، خوانندگی، اجرا و مجری‌گری، گزارشگری، گویندگی، پخش حرکت‌های نمایشی و ورزشی بانوان و....
- فعالیت‌های ورزشی مانند ورزش‌های همگانی و خانوادگی، حضور در بوستان‌ها، شرکت در مسابقات ورزشی بین‌المللی، اختلاط مربی و بازیکن و....
- فعالیت‌های تجاری و اقتصادی مانند فروشندگی، رانندگی، وکالت، منشی‌گری، کارخانه‌ها و کارگاه‌های مختلط تولیدی و....
- فعالیت‌های علمی مانند کلاس‌های مختلط، مراکز تحقیقاتی مختلط، معلمان و کادر مختلط در مدارس، تدریس جنس مخالف و....

بدین ترتیب این شاخص نیز در قاعده احتمالی تستر زنان وجود دارد.

۴-۴. بررسی شاخص چهارم: ابزاری برای مکلف

گفتیم که اشتراک مجتهد و مقلد در اجرای قاعده فقهی، از شاخص‌ها و مؤلفه‌های قاعده فقهی است. وجود این شاخص نیز در قاعده تستر کاملاً روشن است. اینکه قاعده مزبور، ابزاری کارآمد برای مجتهد است و وی می‌تواند احکام متعددی را بر اساس آن استخراج کند، از مباحث پیشین روشن شد.

رجحان پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم نزد شارع مقدس، برای مکلف نیز به راحتی قابل درک است؛ لذا می‌تواند این پرهیز را به عنوان یک اصل در نظر گرفته و در شئون مختلف زندگی از آن بهره‌مند گردد.

بر این اساس، شاخص چهارم نیز در این قاعده وجود دارد. با توجه به آنچه گذشت، پاسخ به دو سؤال از سه سؤال اصلی این پژوهش روشن شد. یعنی به نظر می‌رسد برای فقیهان نامداری مانند صاحب جواهر، مطلوبیت پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، امری مسلم و واضح بوده است و بر همین اساس، بسیاری از احکام را صادر کرده‌اند؛ به گونه‌ای که فقیهان مزبور، گرچه تصریح به قاعده فقهی بودن آن نکرده‌اند، اما مواجهه آنان با بحث تستر زنان، به مثابه یک قاعده فقهی است.

اکنون باید به سؤال سوم پاسخ داد تا معلوم شود که اساساً این نظریه تا چه میزان قابل دفاع است. آیا با مراجعه به آیات و روایات و منابع فقهی نیز این نظریه تأیید می‌شود؟ آیا مستندات آنی که در کلام فقیهان برای این نظریه اصطیاد شد، پذیرفتنی است؟ در ادامه به نقد و بررسی مستندات قاعده می‌پردازیم.

۵. نقد و بررسی دلیل قاعده

گفتیم که با مراجعه به متون فقهی و مباحثی که در ارتباط با بحث تستر زنان مطرح می‌شود، دلایلی به چشم می‌خورد. ما به منظور فهم بهتر آن‌ها، دلایل مزبور را به شکل قیاس و در قالب دو مقدمه -صغری و کبری- چنین ارائه کردیم:

صغری: حضور با سهولت زن در مقابل نامحرم، موجب فتنه است.

کبری: هر آنچه سبب فتنه شود، حرام است.

نتیجه: پس حضور با سهولت زن در مقابل نامحرم، حرام خواهد بود. تا از این نتیجه، گزاره ذیل به دست آید: «مطلوبیت پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، امر مطلوب نزد شارع مقدس است».

در این قسمت، لازم است به نقد و بررسی هر کدام از این دو مقدمه پردازیم.

۱-۵. نقد و بررسی صغرای قیاس

آیا این گزاره به صورت موجه کلیه صحیح است: «حضور با سهولت زن در مقابل نامحرم، همواره موجب فتنه است»، تا پس از آن و به ضمیمه کبری نتیجه گرفته شود که: «پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، امری راجح و مطلوب نزد شارع مقدس است»؟

به نظر می‌رسد صحت این گزاره به این بستگی دارد که مراد از دو واژه «موجب» و «فتنه» چیست؟ در این جهت، دو احتمال قابل طرح است:

۱-۱-۵. احتمال اول: عدم توسعه در معنای «موجب» و «فتنه»

در این احتمال، «موجب» را سبب قریب و «فتنه» را -در کاربردهای فقهی آن- به گناه و فعل حرام ترجمه کنیم. بر پایه این احتمال، گزاره مزبور به نحو کلی صادق نیست. فراوان است مواردی که زنان با حفظ حدود و احتیاط‌های شرعی، در برخی اجتماعات مردانه حاضر می‌شوند و حرامی هم اتفاق نمی‌افتد.

۲-۱-۵. احتمال دوم: توسعه در معنای «موجب» و «فتنه»

در این فرض، توسعه‌ای در معنای یکی از این دو واژه قائل شویم؛ با این توضیح که مراد از «موجب» را اعم از سبب قریب و بعید بدانیم یا «فتنه» را هر فساد، چه ملزومه و چه غیر ملزومه معنا کنیم.

چنانچه به چنین توسعه‌ای در یکی از این دو واژه ملتزم شویم، گزاره مزبور پذیرفتنی خواهد بود؛ زیرا می‌توان ادعا کرد که حضور زنان، به نحو غالبی یا با مفسده قطعی -اعم از ملزومه و غیر ملزومه- همراه است و یا دست کم می‌تواند سببی -گرچه بعید- به شمار آید و احتمال وقوع آن را افزایش دهد. بر اساس احتمال دوم، گزاره صغری صحیح

خواهد بود.

بدین ترتیب گرچه گزاره اولیه‌ای که در صغرای قیاس مطرح شد، متخذ از کلام فقیهان است و مستندات آن نیز ارائه شد، اما راجع به آن، دو احتمال مطرح است که طبق یک احتمال، گزاره‌ای نادرست و بر اساس احتمال دیگر پذیرفتنی است.

۲-۵. نقد و بررسی کبرای قیاس

کبرای قیاس نیز - به سان صغری - نیازمند توضیح و تفصیل بیشتر است؛ یعنی نمی‌توان به صورت کلی گفت: «هر آنچه سبب فتنه شود، حرام است»؛ زیرا - همان گونه که نمونه‌هایی بیان شد - فقیهان در برخی موارد با وجود «فتنه»، حکم به کراهت کرده‌اند؛ مواردی مانند کراهت تعزیه زنان (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۱/۴) و کراهت اجاره دادن مملوکه جوان به غیر همجنس (همان: ۱۷۲/۲۷) از این قبیل است.

بنابراین به منظور جمع بین این موارد، یا باید در معنای فتنه تفصیل دهیم و یا حکم اسباب آن را متفاوت بدانیم. این دو احتمال، هر یک شایسته بررسی است.

۱-۲-۵. احتمال اول: تفصیل در معنای «فتنه»

بر اساس این احتمال باید بگوییم که «فتنه» در تمام استعمالات فقهی آن، به معنای گناه و فعل حرام نیست؛ بلکه نهایتاً ما معنای «فساد» را برای این واژه تحفظ می‌کنیم و می‌گوییم: «فتنه» گاهی در فساد مُلزمه به کار رفته است که در صورت فرض تحقق این نوع از فتنه، حکم به حرمت هم از سوی فقیهان صادر شده است؛ و گاهی هم به معنای عمل مفسده‌داری است که مفسده‌اش غیر مُلزمه است. فقهای عظام در این موارد، حکم به کراهت کرده‌اند. در این صورت باید کبرای قیاس را تغییر داد و قیدی به «فتنه» اضافه کرد: «هر آنچه سبب فتنه‌ای شود که دارای مفسده ملزمه است، حرام خواهد بود».

گفتنی است که این تغییر، منجر به تفاوت حد وسط در دو مقدمه قیاس خواهد شد؛ زیرا حد وسط در صغری، مطلق فتنه بود نه فتنه مقید. لذا نتیجه نهایی نیز که در قیاس مطرح شده است، مخدوش خواهد بود.

۵-۲-۲. احتمال دوم: تفصیل در اسباب «فتنه»

در این احتمال، معنای «فتنه» را همان گناه و فعل حرام در نظر می‌گیریم، ولی در اسباب «فتنه» تفصیل قائل شده، می‌گوییم که اسباب فتنه دو نوع است؛ بعضی از سبب‌ها از اسباب قریبه هستند و برخی از اسباب بعیده.

چنانچه حضور زن در برابر نامحرم، از اسباب قریبه فتنه باشد، این حضور، حرام و تستر وی واجب است. اسبابی که ما از آن‌ها به عنوان اسباب قریبه یاد می‌کنیم، همان مواردی است که وقوع فتنه را حتمی یا احتمال آن را افزایش می‌دهد.

اما چنانچه حضور زن از اسباب بعیده فتنه باشد، این مفسده، ملزمه نبوده و لذا حکم به کراهت می‌شود نه حرمت؛ چه اینکه بعید بودن اسباب، احتمال وقوع آن را کاهش می‌دهد. به همین دلیل، تستر زنان در چنین فرضی واجب نیست.

بنابراین لازم است که گزاره کبرای قیاس، چنین بازنویسی شود: «هر آنچه سبب قریبی برای فتنه و گناه باشد، حرام است».

بر این اساس، گرچه برخی کلمات فقیهان قابل نقد است، ولی اصل قاعده مورد بحث (تستر) پذیرفتنی است. گفتنی است که فقیهان متعددی - گرچه نامی از عنوان قاعده نبرده‌اند - به وجود چنین مضمونی در آموزه‌های دینی تصریح کرده‌اند.

برای نمونه، برخی فقها پس از اینکه «مرد بودن» را یکی از شرایط مرجع تقلید می‌شمارند، در استدلال به آن می‌گویند: از منابع دینی چنین به دست می‌آید که مذاق شارع، بر مطلوبیت تستر زنان و پرداختن به امور داخل منزل است (موسوی خویی، ۱۴۱۸ الف: ۲۲۶؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۴: ۸۱). چنین استنباطی که مذاق شارع بر تستر و پوشش زنان است نه حضور در اجتماع، در مباحث دیگری نیز مانند بحث حجاب و پوشش زن (موسوی خویی، ۱۴۱۸ ب: ۸۲/۱۲)، بحث حدود (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۲؛ مؤمن قمی، ۱۴۲۲: ۲۷۷) و بحث کفن میت (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۱۵۴/۴) به صراحت دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

- استخراج و اصطیاد قواعد فقهی، تلاشی مؤثر در جهت استنباطی روشمند است.
- بحث درباره پرهیز زن از حضور در مقابل نامحرم، به شکل‌های مختلف در ابواب

گونگون فقہی مطرح شده است. با وجود این در سراسر کتاب‌های فقہی، قاعده‌ای در این زمینه به چشم نمی‌خورد. از این رو شایسته است که قاعده‌ای به این مضمون: «پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، امری راجح و مطلوب نزد شارع مقدس است»، بررسی شود.

- به نظر می‌رسد قاعده «تَسْتَرُ زَنَانَ» با مضمونِ پیش‌گفته پذیرفتنی است؛ زیرا حضور زنان در مقابل نامحرم، به نحو غالبی یا با مفسده قطعی - اعم از ملزومه و غیر ملزومه - همراه است و یا دست کم می‌تواند سببی - گرچه بعید - به شمار آید و احتمال وقوع آن را افزایش دهد. بر این اساس از آنجا که حضور با سهولت زنان در برابر نامحرم، غالباً به وقوع مفسده - چه ملزومه و چه غیر ملزومه - کمک می‌کند و یا احتمال وقوع آن را به همراه دارد، می‌توان گفت که همواره این حضور مذموم است و «پرهیز حداکثری زن از حضور در مقابل نامحرم، امری راجح و مطلوب نزد شارع مقدس است». این نتیجه، همان گزاره‌ای است که ما به عنوان قاعده احتمالی «تَسْتَرُ زَنَانَ» مطرح کردیم.

کتاب شناسی

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، کتاب القضاء، قم، زهیر، ۱۴۲۵ ق.
۲. ابن زهره حلبی، سیدحمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۱۷ ق.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۴. انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الاصول، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیة فی القواعد الفقہیة، چاپ سوم، قم، دار الفقه للطباعة و النشر، ۱۴۲۶ ق.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۷. تبریزی، جواد بن علی، صراط النجاة، قم، دار الصدیقة الشهیده (علیها السلام)، ۱۴۲۷ ق.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، هداية الامة الی احکام الائمة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۲ ق.
۹. حسینی مراغی، سید میرعبدالفتاح بن علی، العناوین الفقہیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. سلّار دلمی، ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز، المراسم العلویة و الاحکام النبویة فی الفقه الامامی، تصحیح محمود بستانی، قم، منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ ق.
۱۵. همو، المسبوط فی فقه الامامیة، چاپ سوم، تهران، المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ق.
۱۶. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، ذکرى الشيعة فی احکام الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۱۸. همو، رسائل الشہید الاول، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۹. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. همو، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. همو، نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۲۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، القواعد الفقہیة، قم، چاپخانه مهر، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. همو، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن اصفهانی، کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۲۵. کاظمی تستری، اسدالله بن اسماعیل، مقایس الانوار و نفاثات الاسرار فی احکام النبى المختار و عترته الاطهار، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، بی تا.

۲۶. محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسة سیدالشهداء علیهم‌السلام العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. مصطفوی، سیدمحمدکاظم، *التواعد - مائة قاعدة فقهیه*، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۲۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *المقنعه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، *التواعد الفقهیه*، چاپ سوم، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین علیهم‌السلام، ۱۴۱۱ ق.
۳۰. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *صحیفه امام*، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۳۱. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد والتقلید)*، تقریر علی غروی تبریزی، قم، لطفی، ۱۴۱۸ ق. (الف)
۳۲. همو، مصباح‌الفقاهه (المکاسب)، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۳. همو، موسوعه الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق. (ب)
۳۴. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام*، قم، دفتر معظم‌له، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، *مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام*، بیروت، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام، ۱۴۱۱ ق. (الف)
۳۶. همو، *نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق. (ب)
۳۷. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، *الدر المنضود فی احکام الحدود*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ ق.
۳۸. مؤمن قمی، محمد، *مبانی تحریر الوسیله*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ ق.
۳۹. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۴۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۱. همو، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ ق.
۴۲. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *خاتمة المستدرک*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۷ ق.

بررسی اختلاف قرائات آیه «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» و نتایج فقهی آن*

□ سیدمحسن موسوی^۱

□ سیده فاطمه قدیری نژاد^۲

چکیده

با در نظر داشتن این حقیقت که قرآن کریم اولین و متقن‌ترین منبع تشریح احکام اسلامی است و دستور اقامه نماز طواف از ارکان اصلی مناسک عمره و حج تمتع، از آیه ۱۲۵ سوره بقره استنباط شده است، کشف قرائت صحیح از میان قرائات متعدد آیه و در نتیجه حکم مستنبط از آن، به جهت مذموم بودن پیروی از غیر علم و یقین، به حکم شرع و عقل ضروری می‌نماید. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین رویکرد قرآن‌پژوهان و فقیهان در حکم فقهی مستفاد از قرائات متعدد آیه، به دنبال واکاوی حجیت قرائات به مدد ظاهر آیه و سیاق آیات و در نتیجه استنباط حکم شرعی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد در مواردی که اختلاف قرائت منجر به اختلاف در معنا و در نتیجه حکم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۳.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، مازندران، ایران (m.musavi@umz.ac.ir).
۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، مازندران، ایران (نویسنده مسئول) (seyedeh.gh@gmail.com).

مستفاد از آیه می‌گردد، رجوع به قرینه‌هایی نظیر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، سیاق آیات، فنون ادبیات عرب و... بیش از پیش احساس می‌شود. در همین راستا، قرائت غیر مشهور آیه «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا»، خلاف آنچه که ادعا شده، با سیاق آیات تناسب کمتری دارد و بالطبع از اعتبار کمتری جهت استخراج حکم فقهی برخوردار است.

واژگان کلیدی: علم قرائت، حجیت قرائت، نماز طواف، آیه ۱۲۵ بقره.

مقدمه

عموم فقهای مذاهب اسلامی، قرآن کریم را اساسی‌ترین و مهم‌ترین مأخذ احکام خداوند و مشتمل بر اصول عقاید، تاریخ، اخلاق و احکام برشمرده‌اند. روشن است که نخستین بُعد رجوع به قرآن کریم و تمسک به احکام و معارف آن، قرائت صحیح این کتاب الهی است. گاه نوع قرائت آیه و یا کلمات قرآنی می‌تواند در احکام فقهی تغییراتی ایجاد کند. عوامل متعددی نظیر بدون نقطه و اعراب بودن مصاحف اولیه، لهجه اقوام، مصاحف اولیه، اجتهاد در انتخاب قرائات بر اساس مرجحات و... در پیدایش و گسترش قرائات مختلف از قرآن کریم نقش داشته است. لذا طرح و بحث پرسش‌های زیر دور از انتظار نخواهد بود. آیا همه این قرائات می‌توانند صحیح باشند؟ با فرض صحت این قرائت‌ها، آیا می‌توان بر آن شد که این قرائت‌ها با قرائت متواتر و مشهور تفاوت معنایی ندارند و همگی در صدد بیان مطلب واحدی هستند؟ یا در صورت مغایرت در معنا می‌توان به هر دو معنا اخذ کرد؟ در آیات الاحکام که ناظر به احکام شرعی و فقهی می‌باشند و اختلاف قرائات، گاه به تعارض حکم مستفاد از آیه می‌انجامد؛ تکلیف چیست؟ اهل فن در احتجاج و استشهاد به قرائت‌های مخالف با قرائت مشهور اختلاف ورزیده‌اند. البته لازم به یادآوری است که «صرف اعتبار قرائت‌های مختلف در مسئله اصولی و برای استنباط احکام کفایت نمی‌کند. در مسئله اصولی که قرآن به عنوان کاشف از واقع و حکم شرع مدنظر است، صرف اینکه قرائت‌های مختلف معتبر باشد، کافی نیست و اجتهاد فقهای شیعه بر مبنای کتاب و سنت و اجماع و عقل به جز از ادله شرعی، قید و بند دیگری ندارد» (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲۶۶). لذا ورود به مبحث اختلاف قرائت‌ها و اتخاذ موضعی عالمانه و روشمند، در گرو متمایز ساختن

پیش فرض‌ها و مقدمات و رسیدن به حکم فقهی قابل دفاع در آیات الاحکام دارای اختلاف قرائت معتبر، امری در خور توجه به نظر می‌رسد. در همین راستا، پژوهش حاضر به سبب اهمیت نماز طواف از میان مناسک عمره و حج تمتع در فقه اسلامی، بر آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تشریح اختلاف قرائت آیه «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًِّ» (بقره/ ۱۲۵) و سنجش حجیت هر قرائت با معیار سیاق آیات و نقد ادله قرائت غیر مشهور، به دنبال اثبات ترجیح قرائت مشهور و در پی آن رجحان حکم و جوب بر استحباب نماز طواف - مورد اختلاف فقهای شیعه و گروهی از اهل سنت - می‌باشد.

۱. عبارت «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًِّ» در آینه فن قرائات

قرآن کریم حج را از شعائر الهی برشمرده (حج/ ۳۲) و در آیات متعددی به مناسک و احکام فقهی آن از جمله: تشریح حج تمتع برای غیر اهالی مکه و مجاوران حرم (بقره/ ۱۹۶)، وقوف در مشعرالحرام و عرفات همراه با آداب آن (بقره/ ۱۹۹)، و جوب طواف خانه خدا (حج/ ۲۹)، و جوب نماز طواف (بقره/ ۱۲۵)، سعی میان صفا و مروه (بقره/ ۱۵۸) و... پرداخته است.

در همین راستا، پژوهش حاضر ضمن اشاره به قرائت‌های منقول از آیه ۱۲۵ سوره بقره - که بیانگر اجمالی یکی از ارکان مناسک حج و مصلاهی نماز طواف در حج و عمره است - به تبیین مفاد فقهی مستنبط از این قرائت‌ها می‌پردازد. بخشی از این آیه شریفه که در میان قاریان مورد اختلاف است، فعل «وَاتَّخِذُوا» در آیه «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًِّ وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره/ ۱۲۵) است که به دو صورت فعل ماضی و فعل امر قرائت شده است.

۱-۱. قرائت آیه با فعل امر «وَاتَّخِذُوا»

قرائت مشهور از این آیه، همان قرائت حفص از عاصم به صورت «فعل امر و کسر خاء (وَاتَّخِذُوا) است» (ابن مجاهد، بی‌تا: ۱۷۰؛ دانی، ۱۳۸۳: ۷۶). بر پایه این قرائت، جمله

انشایه بین دو جمله خبریه قرار می‌گیرد و معنای آیه چنین می‌شود: «و [به خاطر بیاورید] هنگامی را که خانه کعبه را محل بازگشت و مرکز امن و امان برای مردم قرار دادیم و از مقام ابراهیم، نمازگاهی برای خود انتخاب کنید، و ما به ابراهیم و اسماعیل امر کردیم که خانه مرا برای طواف کنندگان و مجاوران و رکوع کنندگان و سجده کنندگان پاک و پاکیزه کنید».

مراد از قرائت مشهور، همان قرائت عاصم بن ابی‌التجود اسدی کوفی (متوفای ۱۲۷ ق.) است که در کوفه شهرت یافت. در مورد اینکه عاصم قرائت را از چه کسی فرا گرفته است، نظرات زیادی وجود دارد. «برخی گفته‌اند که او قرائت را از تابعین فرا گرفته است» (سیوطی، ۲۰۰۸: ۱۰۴). در جای دیگر آمده است که «او قرآن را از زب بن حبیش و او از عبدالله بن مسعود فرا گرفته است» (صالح، ۱۳۹۳: ۳۶۷). همچنین او را در علم قرائت، شاگرد ابوعبدالرحمان سلمی دانسته‌اند. «عاصم قرائت را از ابوعبدالرحمان سلمی فرا گرفته که او نیز قرائت تمامی قرآن را از امیر مؤمنان علی ع دریافت نموده است» (ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ۱۳۷۹: ۴۳/۲) و «فصیح‌ترین قرائات، قرائت عاصم است؛ زیرا از ریشه آن فرا گرفته و هر آنچه دیگران کج رفته‌اند، او راه استوار را انتخاب نموده است» (همان).

«قاریانی که آن را به کسرِ خاء خوانده و فعل امر دانسته‌اند، فعل ماضی "قلنا" را برای ایجاز حذف کرده‌اند و از لحاظ بلاغی فایده‌اش این است که در اذهان شنونده و خواننده، تأثیر بیشتری دارد» (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ۴۶۱/۱).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه، این جمله را عطف بر جمله قبلی ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۰/۱)؛ اما طبرسی فعل ﴿وَأَتَّخِذُوا﴾ به کسر خاء را عطف بر آیه ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ادْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ (بقره/ ۱۲۲) می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۲/۱).

البته جمله ﴿اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾ بنا بر اینکه امر باشد، خود عطف بر «حجوا» یا «طوفوا»ی محذوف است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۳۵/۶).

﴿وَأَتَّخِذُوا﴾ فعل امر و معطوف بر «اذکروا»ی مقدر است که قبل از ﴿إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ﴾ تقدیر گرفته شد و همین قرائت سیاهی است، نه به فتح خاء معجمه، چنانچه

بعضی قرائت نموده و فعل ماضی گرفته‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۱۸۸/۲).

۲-۱. قرائت آیه با فعل ماضی «وَاتَّخَذُوا»

منشأ این نوع از قرائت، قرائت نافع و ابن عامر است که «در این قرائت، قاریان فعل «اتَّخَذُوا» را به فتح خاء و به صورت ماضی خوانده‌اند» (ابن جزری، ۱۴۲۹: ۲۲۲/۲؛ دمیاطی، ۱۴۲۲: ۱۴۷). در این قرائت، جمله «وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» خبر از فرزندان ابراهیم است که مقام ابراهیم را مصَلًّى قرار داده‌اند و «إِذْ» در جمله‌های بعد به دلالت «إِذْ» با جمله‌های قبل و بعد مرتبط است و معنای آیه چنین می‌شود: «[و به خاطر بیاورید] هنگامی را که خانه کعبه را محل بازگشت و مرکز امن و امان برای مردم قرار دادیم و از مقام ابراهیم، نمازگاهی برای خود انتخاب کردند، و ما به ابراهیم و اسماعیل امر کردیم که خانه مرا برای طواف کنندگان و مجاوران و رکوع کنندگان و سجده کنندگان پاک و پاکیزه کنید». به بیانی دیگر در این نوع از قرائت، فعل «اتَّخَذُوا» بر فعل ماضی «جعلنا» معطوف شده است. طرفداران قرائت فعل «اتَّخَذُوا» به صیغه ماضی با توجه به سیاق جمله‌ها معتقدند که قرائت به ماضی با سیاق کلام بیشتر تناسب دارد؛ زیرا فعل در جمله‌های قبل و بعد به صورت ماضی است و «اگر فعل «اتَّخَذُوا» با فتح خاء خوانده شود، هر سه جمله خبریه خواهند بود و حکایت از گذشته دارند، که در این حال مخصوص عصر حضرت ابراهیم، و صدر و ساقه آیه منسجم خواهد بود. به عبارتی دیگر، قرائت فعل «اتَّخَذُوا» به کسر خاء را ناهماهنگ با سیاق ماقبل و مابعد می‌دانند؛ چرا که جمله انشاییه در بین دو جمله خبریه قرار می‌گیرد و در توجیه استفاده از فعل ماضی در این وجه از قرائت، هماهنگی سیاق عبارت‌های آیه را دلیل اختیار وجه قرائت به فتح خاء دانسته‌اند» (ابن زنجله، ۱۴۰۲: ۱۱۱).

توجه به این نکته لازم است که پذیرش حجیت هر یک از دو قرائت مذکور، جدای از تبیین و تفسیر واژه «مصَلًّى» نیست. طبرسی در مجمع البیان ضمن تفسیر این آیه، سه مفهوم را برای مصَلًّى در نظر می‌گیرد: الف- محلی برای دعا کردن؛ ب- قبله برای نماز گزاردن؛ ج- محلی برای نماز طواف (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۴/۱)، و در ادامه توضیح می‌دهد:

«مقام ابراهیم صرفاً مکانی برای دعا کردن نیست. اینکه قطعه سنگ به عنوان قبله‌ای

برای نماز گزاردن باشد، با توجه به فرض مانعی ندارد؛ چون تنها این قسمت به عنوان محاذی مقام قبله نیست. پس نمازگزار باید طوری بایستد که او و مقام و کعبه در یک راستا باشند. منظور از مصلی قرار دادن مقام این است که باید نماز خاصی آنجا برگزار شود» (همان: ۳۸۵/۱).

در جای دیگر در تفسیر مصلی و حکم نماز چنین آمده است:

«مقام ابراهیم، جایی است که ابراهیم خدای خود را در آنجا خوانده و "مصلی" جایگاه و موضع دعاست و برخی هم معنای اختصاصی مصلی را در نظر گرفته و آن را نمازگاه اختصاصی دانسته‌اند» (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۴۰/۱).

و در ظاهر چنین استنباط می‌شود که فعل امر در اینجا بر وجوب دلالت می‌کند (همان: ۵۰/۱).

۲. مفاد فقهی قرائات

مطالعات حاکی از آن است که مفسران در مواجهه با اختلاف قرائات به سه روش عمل کرده‌اند. گروهی تنها به قرائت مشهور بسنده کرده‌اند. گروهی دیگر همه قرائت‌های مشهور را معتبر دانسته‌اند و گروه سوم به نقد و گزینش قرائات روی آورده‌اند. مبنای نظری رویکرد اول آن است که تنها قرائت قابل قبول، قرائت حفص از عاصم است که با قرائت جمهور مسلمانان سازگار است (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۵۲/۲). محقق خوبی در *البیان* پیروی از تمام قرائت‌های معروف را جایز شمرده است (موسوی خوبی، بی‌تا: ۴۵۳). در مقابل، شیخ طوسی در *التبیین و طبرسی در مجمع البیان و طبری در جامع البیان* به نقد و بررسی روایات روی آورده‌اند (برای نمونه رک: طوسی، بی‌تا: ۲۲۱/۲ و ۱۱۳/۷). آنچه در میان اکثریت مسلمانان مشهور است، وجوب نماز طواف بعد از هفت شوط طواف و قبل از انجام سعی صفا و مروه می‌باشد؛ لیکن در حکم نماز طواف دو قول وجود دارد. به عبارت دیگر، دیدگاه فقهای امامیه و اکثریت فقهای عامه بر وجوب نماز طواف است؛ «اما شافعی و گروهی از حنابله آن را مستحب می‌دانند. حتی شافعی قول عدم وجوب را به بعضی از علمای شیعه نسبت می‌دهد» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۵۷۵/۱). شیخ طوسی نیز دیدگاه عامه را این گونه بیان می‌کند:

«دو رکعت نماز طواف واجب است، در نزد بیشتر اصحاب ما و عامه اهل علم. ابوحنیفه و مالک و اوزاعی و ثوری به همین قول قائل اند و شافعی در این باره دو قول دارد: یکی همانند ما و دیگری اینکه آن دو رکعت واجب نیست، و این قول دوم اصح در نزد شافعی‌ها می‌باشد و به همین قول قائل شده‌اند» (طوسی، بی‌تا: ۳۲۷).

بررسی‌ها حاکی از آن است که اکثریت فقهای امامیه، به وجوب نماز طواف قائل شده‌اند و برخی اقوال نادر، نقض اجماع نمی‌کند. لیکن در میان فقهای عامه اختلاف نظر جدی وجود دارد؛ برخی به وجوب و برخی به استحباب آن فتوا داده‌اند و همان گونه که در مستندات فقهی اهل سنت آمده است، مالکیه و حنفیه قائل به وجوب و دو فرقه دیگر یعنی شافعیه و حنبلیه، قائل به استحباب نماز طواف حتی در طواف واجب می‌باشند. از آنجایی که در بسیاری از کتاب‌ها، استنباط حکم نماز طواف به آیه ۱۲۵ سوره بقره استناد داده شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۷۴۴/۱)، به نظر می‌رسد ریشه و منشأ اختلاف فریقین در وجوب و استحباب نماز طواف، اختلاف قرائت در فراز ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا﴾ از آیه شریفه باشد. لذا کندوکاو در دو قرائت متفاوت این آیه و حکم مستنبط از آن دو، در خور توجه می‌نماید.

۱-۲. اقوال فقهی مستخرج از قرائت آیه با فعل امر

گروهی از مفسران به صراحت علّت وجوب دو رکعت نماز طواف را امر در آیه ۱۲۵ سوره بقره می‌دانند؛ «کلمه "اتَّخِذُوا" در آیه ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا﴾ بر وجوب دلالت دارد نه استحباب» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰۵). «دو رکعت نماز طواف فریضه است، همان طور که طواف فریضه است و این قول صحیح از اقوال اصحاب ماست و اندکی از آن‌ها معتقد شده‌اند که آن دو رکعت مستحب است، ولی اظهر قول اول است» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۵۷۶/۱). «دو رکعت نماز طواف واجب است و کفاره ترک آن، قربانی کردن گوسفند است» (بیهقی، ۱۴۰۵: ۴۵۱). برخی مفسران نیز تنها نمازی را که در کنار مقام ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام واجب شده است، نماز طواف برشمرده‌اند؛ «قطعاً نماز دیگری غیر از نماز طواف در کنار مقام ابراهیم واجب نیست» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۵۷۷/۱؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۱: ۶۶؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۹۴/۸). شیخ طوسی معتقد است:

«این آیه اطلاق دارد و نماز طواف واجب و مستحب نزد مقام را شامل می‌شود. اما مفاد بعضی از روایات بر این است که نماز طواف مستحب را می‌توان در هر جای مسجد الحرام به جای آورد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۹/۵).

بنابراین مشخص می‌شود که مقام ابراهیم در نماز طواف موضوعیت دارد. گفتنی است که «حدیث حج پیامبر اسلام ﷺ در سال دهم هجری، به روایت امام صادق (ع)» (کلینی، ۱۴۱۶: ۲۴۵-۲۴۸/۴، ابن حنبل، بی‌تا: ۳۲۰/۳-۳۲۱)، مهم‌ترین سند احکام حج و منبع استنباط آن‌ها در همه مذاهب اسلامی به شمار می‌رود. «قبله قرار دادن مقام، از زمان ابراهیم و اسماعیل (ع) تا زمان پیامبر ﷺ سابقه تاریخی دارد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۳/۱). به عبارت دیگر، حجت کسانی که فعل «وَأَتَّخِذُوا» را به امر خوانده‌اند، روایاتی است که ذیل شأن نزول این آیه نقل شده است. در روایتی که بخاری از عمر نقل کرده، آمده است:

«خداوند در سه مورد با من موافقت کرد؛ یکی آنجا که به رسول خدا گفتم آیا مقام ابراهیم را مصلی قرار ندهیم؟ خداوند آیه ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ را نازل کرد» (ابن زنجله، ۱۴۰۲: ۱۱۱).

طبری در توجیه اختیار قرائت به کسر خاء، به همین روایت استشهاد می‌کند که بر وفق آن، عمر بن خطاب در گفتگویی با پیامبر ﷺ آرزو می‌کند که «ای کاش! مقام ابراهیم به عنوان جایگاه نماز انتخاب گردد و سپس به دنبال این آرزوی عمر، آیه ۱۲۵ سوره بقره نازل می‌شود» (طبری، ۱۴۱۲: ۷۴۴/۱).

با فرض صحت و پذیرش این روایت، «جمله ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ به امت اسلام خطاب می‌کند» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۹۲/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۲۱/۱).

روایت معتبره ابوبصیر (حز عاملی، ۱۳۸۶: ۴۳۰/۱۳) نیز از جمله روایاتی است که بر حکم وجوب نماز طواف صحه می‌گذارد. همچنین در روایتی دیگر، خواندن نماز طواف در کنار مقام ابراهیم، سنت پیامبر قلمداد شده است:

«پیامبر خدا ﷺ وقتی نماز طواف را در کنار مقام ابراهیم اقامه کرد، آیه ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ را تلاوت کرد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۳/۱؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۳۷۷/۱).

برخی نیز شأن نزول آیه را در همین زمان می‌دانند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۶۹/۱):

ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۱/۳۷۴).

سیدهاشم بحرانی در ذیل تفسیر آیه از قول حضرت صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل کرده است که اگر دو رکعت نماز طواف واجب در جای دیگری جز مقام ابراهیم خوانده شود، «...فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۷: ۱/۱۵۲). به عبارتی دیگر، با پذیرش اینکه در این آیه، مردم به صیغه امر خطاب می‌شوند و مقام ابراهیم را باید به عنوان مصلی اتخاذ کرد و از سوی دیگر فقها اجماع دارند که نمازهای واجب یومیه، در همه جای مسجد قابل اقامه است، لذا این آیه کریمه مربوط به نماز طواف است.

۲-۲. قول فقهی مستخرج از قرائت آیه با فعل ماضی

در مذاهب فقهی اهل سنت، در شمارش ارکان و اعمال عمره، فقها در مورد حکم نماز طواف دو نظریه مختلف داده‌اند. «در فقه شافعی و حنبلی نماز طواف جزء سنت‌های حج تمتع و عمره پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و در فقه حنفی از واجبات حج می‌باشد» (جزیری، ۱۴۲۴: ۱/۵۹۲). به عبارت دیگر، شافعی‌ها و حنبلی‌ها نماز طواف را از مستحبات طواف می‌دانند؛ بنابراین نه تنها واجبی به نام نماز طواف را در حج قبول ندارند، بلکه استحباب آن را در ضمن طواف می‌دانند و لذا می‌گویند: از جمله مستحبات طواف، خواندن دو رکعت نماز بلافاصله بعد از طواف است. ابن رشد در این زمینه به اجماع فقها بر عدم وجوب نماز طواف اشاره می‌کند:

«فقها اجماع دارند بر اینکه از مستحبات طواف است که بعد از آن، دو رکعت نماز خوانده شود» (ابن رشد قرطبی، ۱۴۲۵: ۲/۱۰۷).

شایان ذکر است گروهی دیگر از صاحب نظران، خواندن دو رکعت نماز بعد از طواف را سنت رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در باب تحیت مسجد دانسته‌اند (ابن عثیمین، ۱۴۲۸: ۲/۸). نتیجه آنکه بر وفق قرائت فتح، آیه مزبور بیان می‌دارد که خداوند خانه کعبه را مرجع مردم قرار داد و مردم «مقام ابراهیم» را به عنوان محل نماز گزاردن اتخاذ نمودند. بدین سان غایت دلالت آیه، مشروعیت و مطلوبیت نماز گزاردن در مقام ابراهیم جلوه می‌کند؛ بی‌آنکه بتوان وجوب آن را از آیه استخراج نمود. اما بر وفق قرائت کسر، فعل امر «اتَّخِذُوا»، به وضوح نماز گزاردن در «مقام ابراهیم» را واجب می‌گرداند.

۳. نقد و بررسی قرائت غیر مشهور

مطالعه در سیر تاریخی علم قرائت قرآن کریم، نشانگر گوناگونی اقوال صاحب‌نظران و اندیشمندان و پژوهشگران در باب اختلاف قرائت و حجیت آن می‌باشد؛ و تشخیص اعتبار قرائت‌های مختلف برای آنکه قرآن دانسته شود و یا لااقل در چهارچوب ضوابط فقهی، احکام قرآن بر آن بار شود، از دیرباز مورد توجه دانشمندان قرائت و فقها بوده است. اهل سنت منشأ اختلاف در قرائت را نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌دانند و در اصول فقه برخلاف علم قرائت با قرائت‌های هفت‌گانه مشهور، نقادانه برخورد نکرده‌اند و تا آنجا که نگارندگان دریافته‌اند، در میان آن‌ها مسلم است که این قرائت‌ها تا عصر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متواتر نقل شده است (شمس‌الائمه سرخسی، بی‌تا: ۲۷۹/۱؛ زحیلی، ۱۹۸۶: ۴۲۶/۱). در بین فقهای شیعه، خلاف اهل سنت، تسالم یا شهرتی اصیل بر تواتر قرائت‌های هفت‌گانه وجود ندارد؛ به‌ویژه به گونه‌ای که بین اهل سنت با ارتباط دادن این قرائت‌ها به احادیث نزول قرآن به هفت حرف مرسوم است. این اندیشمندان علاوه بر دلایل عقلی، به براهین نقلی نیز استناد می‌کنند. از جمله این ادله، روایت صحیحی منقول از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام است؛ آنجا که می‌فرماید:

«إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ» (کلینی، ۱۴۱۶: ۶۳۰/۲؛ طوسی، بی‌تا: ۷/۱)؛ قرآن یک قرائت دارد که از سوی خدای واحد نازل شده است، اما اختلاف از نزد راویان به وجود می‌آید.

همچنین در صحیحۀ فضیل بن یسار از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام آمده است:

«به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام عرض کردم: مردم می‌گویند قرآن بر هفت حرف نازل شده است. فرمود: دروغ می‌گویند. این‌ها دشمن‌های خدا هستند. قرآن بر یک حرف از سوی خدای واحد نازل شده است» (همان).

در همین راستا، بسیاری از اندیشمندان مسلمان معترف‌اند که «مهم‌ترین علت اختلاف قرائت در قرن دوم به بعد، دخالت رأی و اجتهاد از ناحیه گروه‌های مختلف به‌ویژه قاریان، نحویون، متکلمان، فقها و مفسران در ابداع قرائت‌های مختلف یا ترجیح پاره‌ای از قرائت‌ها بر قرائت‌های دیگر بوده است» (عاملی، ۱۴۱۳: ۲۷).

روشن است که در حجیت و اعتبار قرائت‌های مختلف قرآن، حتی در چهارچوب قرائات سبعة، نزد فقهای اسلام، چه شیعه و چه اهل سنت، اختلاف است. پرسش اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در استنباط احکام هنگام اختلاف قرائت‌ها، نظیر آیه ۱۲۵ سوره بقره چه باید کرد؟ در پاسخ باید چنین گفت که اختلاف در قرائت‌ها به دو دسته کلی تقسیم می‌گردد؛ گروه اول، اختلافاتی که در معنای کلمه و یا آیه تفاوتی ایجاد نمی‌کنند و گروه دوم، اختلافاتی که در معنا و مفهوم و تفسیر آیه تأثیر گذاشته و آن را تغییر می‌دهند. در دسته دوم تنها باید یک قرائت را صحیح دانست و کلام وحی به حساب آورد و اطلاق نام قرائت به برخی از این قرائت‌ها مجازی است و نمی‌تواند حقیقت باشد و به کلام الله نسبت داده شود؛ چرا که حقیقت این است که نزول قرآن فقط یکی از دو قرائت مختلف است؛ یعنی در فرض بحث می‌دانیم که از دو معنای مورد اختلاف به دو قرائت مختلف، تنها یکی از آن دو، سخن شارع است و یا به عبارت دقیق‌تر قطعاً هر دو سخن از شارع مقدس نیست و باید اذعان نمود که تنها یکی از آن‌ها، عاری از خطا و دگرگونی است و قابلیت استدلال و احتجاج به آن جهت استنباط حکم فقهی وجود دارد. اختلاف قرائت‌ها در صورت تأثیر در استنباط احکام شرع، در مقام کشف از واقع که وظیفه عرفی الفاظ است، نمی‌توانند به تنهایی راهنما باشند؛ چرا که ما نمی‌دانیم آن لفظ قرآنی که حجت است، کدام است. در این صورت مراجعه به دلایل دیگر که ممکن است قرآن، روایات یا هر منبع معتبر دیگری باشد، راهگشاست. بنابراین باید به دنبال راهکارهایی برای تعیین قرائت صحیح بود. به همین جهت، بزرگان فن قرائت برای تشخیص قرائت صحیح و جدا ساختن آن از قرائت ناصحیح، ملاک‌ها و شروطی را مشخص کرده و متذکر شده‌اند که «هر گاه قرائتی دارای شروط ضابطه باشد، صحیح و مورد قبول است و اگر حتی یکی از این شروط را نداشته باشد، غیر صحیح و مردود است». در این باره سه شرط را یادآور شده‌اند:

شرط اول: صحت سند قرائت. باید قرائت شناخته‌شده، دارای سند صحیح تا یکی از صحابه باشد.

شرط دوم: با رسم الخط مصحف توافق داشته باشد.

شرط سوم: با قواعد ادبی عرب، توافق داشته باشد.

هر گاه قرائتی دارای این سه شرط باشد، صحیح و مورد قبول است. اگر یکی از این شروط را نداشته باشد، غیر صحیح و مردود است. در اصطلاح به قرائتی که فاقد شروط مذکور است، شاذّ گویند. این شروط سه گانه را «ارکان قرائت مورد قبول» نام نهاده‌اند. در توضیح این ارکان (شرایط سه گانه) گفته‌اند: قرائت لازم نیست با فصیح‌ترین قواعد عربی تطابق داشته باشد. کافی است که با یکی از لغت‌های عرب - گرچه نامشهور باشد - مطابقت کند؛ زیرا علمای نحو، بسیاری از قرائت‌ها را با قواعد مخالف دیده‌اند، در حالی که قرائت مذکور از یکی از قراء سبعة و مورد قبول می‌باشد. در توجیه این گونه قرائات گفته‌اند: تطبیق با قواعد مشهور ضرورتی ندارد؛ بلکه اگر قرائت با برخی از لغت‌های قبایل عربی تطابق داشته باشد، کافی است (ابن جزری، ۱۴۲۹: ۹/۱-۱۰).

در عصر حاضر، محمدهادی معرفت از قرآن‌پژوهان معاصر ضمن تأکید بر اینکه قرائت قرآن تنها به یک صورت است، ملاک صحت قرائت را سه شرط اساسی زیر معرفی می‌کند.

الف- موافقت قرائت با آنچه که در نزد عامه مسلمانان، مضبوط و محفوظ است، چه از نظر ماده کلمه و صورت آن و جا و موقعیت آن در نظم و ترتیب موجود، بر حسب آنچه که مسلمانان از سلف، آن را حفظ کرده‌اند.

ب- موافقت با آنچه که در لغت، فصیح‌تر شمرده شده و توافق آن با معروف‌ترین قواعد زبان عرب و شناخت آن نیز از طریق مقایسه با قواعد ثابت و یقینی لغت فصیح عرب، میسر است.

ج- با هیچ دلیل قطعی، اعم از برهان عقلی یا سنت متواتر و یا روایت صحیح الاسناد، معارض نباشد. اگر قرائتی دارای تمام این شرایط بود، قرائتی صحیح به شمار می‌آید و اگر فاقد این شرایط و یا یکی از این‌ها بود، قرائتی شاذ به حساب می‌آید و یا دست کم نسبت به قرآن بودن آن، شک و تردید وجود دارد» (معرفت، ۱۴۱۵: ۲/۱۷۰).

در این جستار با به کارگیری این شروط، در آیه ۱۲۵ سوره بقره که دو قرائت مطرح شده، هدف تفسیر آیه بر اساس صحیح‌ترین قرائت و نزدیک‌ترین معنا به کلام معصومان علیهم‌السلام است. به نظر می‌رسد در برداشت فقهای حنبلی و شافعی از آیه که نماز طواف را امری مستحب جلوه می‌دهد و نه واجب (مجموعه من المؤلفین، ۱۴۰۰: ۱/۱۹۸)، تنها از بررسی منطوق عبارات برای کشف معنا و مراد آیه استفاده شده که کفایت نمی‌کند

و در این آیه شریفه، امر عامی وجود دارد که قسمتی از آن برای غرضی اتخاذ شده است.

۱-۳. روایات مؤید وجوب نماز طواف

دلیل اول در نقد این دیدگاه، روایات فراوانی است که به تشریح اعمال و مناسک حج از جمله نماز طواف اشاره می‌کند. طیفی از روایات به گونه‌ای است که به طور مستقیم نماز طواف را واجب می‌داند (عاملی، بی‌تا: ۸/باب ۲ از ابواب اقسام الحج، ح ۱) و گروه دیگری از روایات که به طور غیر مستقیم وجوب آن را بیان می‌کند و تذکر می‌دهد که اگر نماز طواف را فراموش کرد، باید برگردد و آن را به جا آورد و یا اینکه اگر نماز را پشت مقام نخوانده باشد، باید برگردد و در پشت مقام بخواند (کلینی، ۱۴۱۶: ۴/۴۲۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۵/۱۴۰؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۸: ۹/باب ۷۴ از ابواب طواف، ح ۱، ۳ و ۴). لذا این روایات مؤید این حقیقت است که نماز طواف نزد مقام واجب شده است و در روایات مفسره از معصومان علیهم‌السلام، مراد از نماز به نماز طواف تفسیر شده است (عاملی جزینی، ۱۴۱۸: ۹/باب ۷۲ از ابواب طواف، ح ۱ و ۲؛ باب ۷۴، ح ۱۰، ۱۵ و ۱۶).

از جهت روایات شأن نزول نیز از جابر روایت شده وقتی که پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم طواف می‌کرد، مقام ابراهیم را به عمر نشان داد. عمر گفت: یا رسول الله! آیا اینجا نماز نخوانیم؟ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: برای من دستوری نیامده است، ولی هنوز آفتاب غروب نکرده بود که این آیه نازل شد و دستور خواندن نماز در مقام ابراهیم صادر شد. چنان که بیضاوی و ابن ابی حاتم و ابن مردویه از عامه نقل کرده‌اند، لکن تفاسیر روح الجنان و جلاء الاذهان این موضوع را به نام یکی از صحابه نقل کرده و اسمی از عمر بن خطاب نبرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۱۱). ولی در صحت و پذیرش این روایت جای ابهام است؛ چرا که عموم آیات سوره بقره به جز آیه ۲۸۱ در مدینه نازل شده است.

۲-۳. سیاق آیات و بررسی قرائات آیه ۱۲۵

در انتقاد بر برداشت فقهای حنبلی و شافعی از آیه ۱۲۵ سوره بقره باید گفت که همیشه بررسی منطوق عبارات برای کشف معنا و مراد آیه مورد بحث، کفایت نمی‌کند و به منظور پرهیز از شتاب‌زدگی و استنباط ناصواب، لازم است علاوه بر سیاق عبارات که این دو فرقه به آن تمسک بسته‌اند، به ملاک‌های دیگری نیز توجه داشت و از آن‌ها

غافل نماند؛ چنان که توجه به سیره تفسیری علامه طباطبایی در *المیزان* نشان می‌دهد با وجود اینکه ایشان قرائت حفص از عاصم را مبنای تفسیر خویش قرار داده است، لکن این امر سبب بی‌توجهی ایشان به سایر قرائات نشده و برای ترجیح یک قرائت، تنها شهرت را کافی ندانسته و از ملاک‌هایی نظیر ضعف و قوت سندی و دلالتی قرائت، مطابقت با رسم‌الخط مصحف، تناسب با سیاق، مطابقت با قواعد علم صرف و نحو، مؤید قرآنی و مؤید روایی بهره برده است. همچنین طبری در تفسیر خویش تنها به یک دلیل بر ترجیح قرائت اکتفا نمی‌کند. به عبارت دیگر، در ترجیح یکی از قرائات علاوه بر انطباق با قواعد نحوی، هماهنگی بین قرائت و سخن فصیح را از نظر دور نمی‌دارد. «وی در موارد اختلاف قرائات، قول برخی از قراء و مفسران، مانند ابن عباس را مورد اعتماد می‌داند. همچنین هماهنگی قرائت با سیاق آیه، اجماع قاریان و قرآن‌دانان در مورد قرائتی خاص، هماهنگی قرائت با قواعد معروف عربی، هماهنگی با رسم‌الخط قرآن، هماهنگی قرائت با تفسیر علمای لغت و نحو و اهل تأویل، و سهولت لفظی و تناسب معنوی یکی از قرائت‌ها را از دلایل ترجیح قرائت برمی‌شمارد» (اشکار تیزابی، ۱۳۹۴: ۲۰-۳۲).

دلیل دیگری که طرفداران قرائت نافع و ابن عامر به آن استناد کرده‌اند، هماهنگی با سیاق سایر عبارت‌های آیه است که در این صورت، در جمله اول فعل ماضی «جَعَلْنَا»، در جمله دوم فعل ماضی «وَأَتَّخَذُوا» و در جمله سوم نیز فعل ماضی «عَهَدْنَا» آمده است. اما نباید غافل شد که هر چند سیاق زمانی هر سه جمله، ماضی است و از این نظر هر سه سیاق واحدی دارند، لکن جمله اول و سوم به صیغه متکلم و جمله دوم به صیغه غایب است. پس در واقع، جمله‌ها از نظر صیغه، سیاق واحدی ندارند و نمی‌توان مدعی شد که قرائت «وَأَتَّخَذُوا» به فتح خاء، هماهنگ با سیاق آیه می‌باشد. «معنای آیه بر وفق قرائت با فعل ماضی بیان می‌دارد که خداوند خانه کعبه را مرجع مردم قرار داد و مردم «مقام ابراهیم» را به عنوان محل نماز گزاردن اتخاذ نمودند. از آنجا که در هر یک از این قرائات، سیاق کل آیه متغیر و متعارض خواهد شد، لذا جهت رفع این مشکل می‌توان از حقایق تاریخی بهره جست؛ چرا که پذیرش محل نماز قرار گرفتن مقام در زمان حضرت ابراهیم، «مبتنی بر این است که کعبه و مقام از زمان جعل بیت

به عنوان مصلی بوده باشد، حال آنکه شواهد تاریخی این امر را ثابت نمی کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۴۶/۶).

همچنین علامه طباطبایی معتقد است که این آیه اشاره به تشریح حج و نیز مأمَن بودن خانه خدا و مثبت، یعنی مرجع بودن آن دارد و جمله «وَأَتَّخِذُوا» عطف بر جمله پیشین است که بر وجوب اتخاذ مقام ابراهیم به عنوان مصلی و محلی برای نماز دلالت می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۰/۱). لذا از این بیان علامه نتیجه می شود که در این آیه، به صراحت امر بر صلاة و نماز نیست، بلکه بر اتخاذ جایگاهی برای نماز از مقام ابراهیم تأکید شده است. در بیان علت ترجیح قرائت «اتَّخِذُوا» به فعل امر - که جمله ای انشایی و دستوری است - می توان متذکر شد که «شاید امر به اتخاذ مصلی از مقام ابراهیم، قرینه بر این باشد که مقصود از «جعلنا البیت...» نیز معنایی انشایی و دستوری است. به این مفهوم که مراد از «جعل»، تشریح قانون است و در نتیجه مفاد جمله چنین خواهد شد که باید مردم به سوی خانه خدا بیایند و امنیت آن را به شایستگی پاس بدارند» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۴۶/۶).

نتیجه گیری

آیه «وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» (بقره/۱۵۶) در زمره آیات الاحکام قرآن کریم بوده و اختلاف قرائت موجود در آن، برداشت های تفسیری و در نتیجه مفاهیم مستفاد فقهی متفاوتی را رقم زده است. اهل سنت منشأ اختلاف در قرائات را نبی اکرم ﷺ می دانند و شیعیان بر اساس روایات اهل بیت ﷺ باور دارند که قرآن کریم واحد بوده، از نزد خدای واحد نازل شده و اختلاف از جانب راویان است. از همین رو فقهای اهل تسنن در مورد حکم نماز طواف دو نظریه مختلف داده اند. شافعی ها و حنبلی ها نماز طواف را از مستحبات طواف می دانند و مالکیه و حنفیه خواندن دو رکعت نماز بعد از طواف را از واجبات طواف می دانند. فقهای شیعه با دستوری دانستن فعل «اتَّخِذُوا» بر وجوب نماز طواف در پشت مقام تأکید می کنند و روایات معصومان ﷺ نیز به صراحت و یا به طور ضمنی بر وجوب نماز طواف دلالت دارد و نیز فعل ماضی - خلاف مدعای قرائت غیر مشهور - از سازگاری و تناسب کمتری با سیاق آیه ۱۲۵ برخوردار است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آشکار تیزابی، محمد فاروق، «وجوه و معیارهای ترجیح قرائات در تفسیر طبری»، فصلنامه مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، سال دهم، شماره ۹۳، بهار ۱۳۹۴ ش.
۳. ابن ادریس حلی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن بطوطه، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن عبدالله اللواتی الطنجی، رحلة ابن بطوطه، رباط، اکادمیه المملكة المغربیه، ۱۴۱۷ ق.
۵. ابن جزری، ابوالخیر محمد بن محمد دمشقی، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد الضباع، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۹ ق.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۷۹ ق.
۷. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر، بی تا.
۸. ابن رشد قرطبی اندلسی، محمد بن احمد، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۲۵ ق.
۹. ابن زنجله، ابوزرعة عبدالرحمن بن محمد، حجة القرائات، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۲ ق.
۱۰. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ابوجعفر رشیدالدین محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیه السلام، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
۱۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۲. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد العثیمین، فتاوی نور علی الدرب، بی جا، بی تا، ۱۴۲۸ ق.
۱۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بیروت، بی تا، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. ابن مجاهد، احمد بن موسی، کتاب السبعة فی القراءات، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دار المعارف، بی تا.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. جزیری، عبدالرحمن بن محمد عوض، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، چاپ دهم، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۱۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی بن محمد بن حسین، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۳۸۶ ق.
۲۰. حسینی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح، آیات الاحکام، تهران، نوید، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. حسینی عاملی، سید جعفر مرتضی، حقایق مهم پیرامون قرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. دانی، ابوعمر و عثمان بن سعید، التیسیر فی القراءات السبع، ترجمه محمدرضا حاجی اسماعیلی، تهران، سروش، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. دمیاطی، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن عبدالغنی، اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الاربعه عشر، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.

٢٥. رشيد رضا، محمد شمس الدين بن محمد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
٢٦. زحيلي، وهبة بن مصطفى، اصول الفقه الاسلامي، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٦ م.
٢٧. سيحاني، جعفر، منشور عقايد اماميه، چاپ پنجم، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٣٨٨ ش.
٢٨. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر، الاقتان فى علوم القرآن، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٨ م.
٢٩. شمس الائمة سرخسى، ابوبكر محمد بن احمد بن ابى سهل، اصول السرخسى، بيروت، دار المعرفه، بى تا.
٣٠. صالح، صبحى، مباحثى در علوم قرآن، ترجمه محمدعلى لسانى فشاركى، تهران، احسان، ١٣٩٣ ش.
٣١. طباطبايى، سيدمحمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٧ ق.
٣٢. طبرسى، امين الدين ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، ناصرخسرو، ١٣٧٢ ش.
٣٣. طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفه، ١٤١٢ ق.
٣٤. طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذيب الاحكام، چاپ چهارم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ١٤٠٧ ق.
٣٥. همو، كتاب الخلاف - كتاب الحج، قم، دفتر انتشارات اسلامى، بى تا.
٣٦. طيب، سيد عبدالحسين، اطيب البيان فى تفسير القرآن، چاپ دوم، تهران، اسلام، ١٣٧٨ ش.
٣٧. عاملی، سيدجعفر مرتضى، حقائق هامة حول القرآن الكريم، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٠ ق.
٣٨. عاملی جزينى (شهيد اول)، محمد بن جمال الدين مكى، ذكرى الشيعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، ١٤١٨ ق.
٣٩. كركى عاملی (محقق ثانى)، على بن حسين، جامع المقاصد فى شرح القواعد، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، ١٤١٤ ق.
٤٠. كلينى، ابوجعفر محمد بن يعقوب، اصول كافي، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤١٦ ق.
٤١. مجموعة من المؤلفين، فتاوى دار الافتاء المصرية، بى جا، بى تا، ١٤٠٠ ق.
٤٢. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، كفاية الاحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٤٢١ ق.
٤٣. معرفت، محمدهادى، التمهيد فى علوم القرآن، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٥ ق.
٤٤. موسوى خويى، سيدابوالقاسم، البيان فى تفسير القرآن، قم، مؤسسه احياء آثار الامام الخوئى، بى تا.

ارزیابی انتقادی مستندات و مدارک

اجماع بر حرمت قطع اختیاری نماز واجب*

□ حمید مؤذنی بیستگانی^۱

چکیده

مطابق دیدگاه مشهور فقها - بلکه اجماع ایشان - قطع اختیاری نماز واجب حرام است. گاهی نماز - به صورت مطلق - و گاهی نیز نماز واجب، موضوع حکم قرار می‌گیرد. در این میان تنها در فرض ضرورت، فتوا به جواز قطع نماز داده می‌شود. برای اثبات این حکم، به قرآن، اخبار و اجماع فقها استناد شده است. نظر به اهمیت و پرکاربرد بودن این فرع که در شکل عمومی‌تر تبدیل به یک قاعده فقهی مبنی بر حرمت ابطال واجبات عبادی شده است و نیز نظر به مدرکی بودن اجماع فقها در این مسئله، لازم است که مدارک این قاعده مورد ارزیابی قرار گیرد. بر اساس نتایج این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی به نگارش درآمده است، تمامی مدارک و مستندات اجماع مذکور، مخدوش به نظر می‌رسد و هیچ دلیلی بر قاعده مذکور - جز اجماع مدرکی فقها - وجود ندارد.

واژگان کلیدی: فقه عبادات، احکام نماز، قطع نماز واجب، قواعد فقهیه.

مقدمه

یکی از مباحثی که پیوسته در فقه از آن یاد می‌شود، بحث از جواز قطع اختیاری عبادت است تا آنجا که عدم جواز قطع، تبدیل به یکی از قواعد فقهیه در بحث عبادات شده است. محقق بجنوردی از «قاعدة حرمة إبطال الأعمال العبادية» به عنوان یکی از قواعد فقهیه در بحث عبادات نام می‌برد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۴۹/۵). فقها از صدر اول تا کنون در فقه عبادات - به ویژه بحث نماز - پیوسته به این قاعده تمسک جسته‌اند. صاحب عروه در این باره می‌نویسد:

«قطع اختیاری نماز واجب جایز نیست. احوط عدم جواز قطع نافله نیز می‌باشد؛ گرچه اقوی جواز آن است. قطع فریضه تنها برای حفظ مال، دفع ضرر مالی یا بدنی جایز است. البته گاهی نیز قطع نماز به برخی جهات - نظیر حفظ جان خود یا حفظ نفس محترمه دیگر یا حفظ مالی که شرعاً حفظ آن واجب است - واجب می‌شود. گاهی نیز قطع نماز، مستحب و گاه مکروه است» (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۷۲۳/۱).

اما پرسش پیش رو آن است که اجماع فقها بر حرمت قطع اختیاری نماز واجب، یک اجماع تعبدی است یا مدرکی؟ مستندات و مدارک این اجماع کدام‌اند؟ مقتضای ارزیابی و تأمل در مدارک این اجماع چیست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها ابتدا به بیان دیدگاه‌ها در این مسئله می‌پردازیم. در ابتدا به ارزیابی مستندات و مدارک این اجماع می‌پردازیم و در نهایت، جمع‌بندی خود را در این زمینه ارائه خواهیم نمود.

۱. دیدگاه‌ها درباره قطع اختیاری نماز واجب

پیرامون حکم قطع اختیاری نماز واجب، دو دیدگاه وجود دارد:

۱-۱. دیدگاه اول: حرمت قطع

قول به حرمت قطع اختیاری نماز واجب، دیدگاه مشهور فقهاست (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۰۱/۹)؛ بلکه بر آن ادعای اجماع شده است (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۲۹/۴). محقق حلی (۱۴۰۸: ۸۲/۱)، علامه حلی (۱۴۱۰: ۲۶۸/۱)، فاضل آبی (۱۴۱۷: ۱۶۶/۱)، شهید اول (عاملی جزینی، ۱۴۱۷: ۱۸۶/۱)، فاضل مقداد (سیوری حلی، ۱۴۰۴: ۲۱۵/۱)، شهید

ثانی (عاملی جبعی، ۱۴۱۹: ۱۸۷)، ابن فهد حلّی (۱۴۰۷: ۱۴۰۷/۱: ۳۹۱/۱) فخرالمحققین حلّی (۱۳۸۷: ۱۱۸/۱) و بسیاری دیگر از فقها، فتوا به حرمت قطع اختیاری نماز واجب داده‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵: ۴۱۲/۱: ۱۴۱۴: ۸۳/۲: طباطبایی حائری، ۱۴۰۹: ۱۲۹/۱: آل طوق القطیفی، ۱۴۲۲: ۳۴۵/۱: انصاری دزفولی، ۱۴۱۵: ۲۳۰/۲: موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۶۶/۴: موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۷۰: اراکی، ۱۴۱۴: ۲۰۳/۱: حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۳۶/۵). صاحب *مفتاح الکرامه* آن را از «بدیهیات دین» می‌داند (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۵۳/۸). محقق سبزواری ضمن آنکه این دیدگاه را «المعروف من مذهب الأصحاب» یعنی دیدگاه شناخته‌شده فقهای شیعه توصیف می‌کند، می‌نویسد که در این باره مخالفی بین اصحاب سراغ ندارم (محقق سبزواری، بی‌تا: ۱۱۵/۱).

۲-۱. دیدگاه دوم: جواز قطع اختیاری نماز

در مقابل دیدگاه اول، دیدگاه دومی وجود دارد مبنی بر اینکه قطع اختیاری نماز جایز است. البته قائل مشخصی که صاحب این دیدگاه باشد، نیافتیم؛ لکن محقق بحرانی در این باره می‌نویسد:

«برخی محققان از میان متأخر المتأخرین تصریح کرده‌اند که در این مسئله، بر هیچ دلیل قابل اعتمادی دست نیافته‌اند و برخی از معاصران نیز فتوا به جواز قطع اختیاری نماز واجب داده‌اند» (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۰۱/۹).

بدین ترتیب دیدگاه دوم، دیدگاهی است که توسط ایشان از برخی معاصران وی حکایت شده که البته نامی از این قائلان یا قائلان برده نشده است.

۲. ادله و مستندات مسئله

در اینجا به بررسی مستندات و مدارک فرع محل بحث می‌پردازیم. در جایی که اجماع، مدرکی باشد، سزاوار است که به بررسی ادله و مدارک اجماع پرداخته شود. ثمره بررسی مستندات اجماع، آنجا آشکار می‌شود که اگر مستند فرع مذکور، منحصر در اجماع باشد و فقیهی رأی به عدم حجیت اجماع مدرکی - به خودی خود - دهد، فرع مذکور فاقد مستند خواهد شد.

۱-۲. قرآن

مهم‌ترین و رایج‌ترین مستند قرآنی که بر حکم مذکور آورده می‌شود، آیه ۳۳ سوره محمد است: ﴿لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾؛ یعنی اعمال خود را باطل نسازید. «احتجاج به این آیه شریفه بر عدم جواز قطع اختیاری واجبات - اعم از نماز و غیر آن - شایع است» (نراقی، ۱۴۱۷: ۴۲۷). بر اساس این آیه مبارکه، مکلف نمی‌تواند پس از ورود به یک عمل - جز در مواردی که دلیل خاص بر جواز قطع عمل وجود داشته باشد - نسبت به ابطال آن اقدام کند. قطع اختیاری نماز، از مصادیق ابطال نماز است که بر اساس این آیه مبارکه، از آن منع شده است (فیض کاشانی، بی‌تا: ۱۶۹/۱).

نقد: دلالت آیه مذکور بر مدعا توسط بسیاری از فقها مورد نقد قرار گرفته است (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۲۲۶/۳؛ بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۰۱/۹). در مقام نقد دلالت آیه مذکور بر مدعا باید بگوییم به نظر می‌رسد این آیه شریفه، دلالتی شبیه دلالت آیه ﴿لَا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (بقره/ ۲۶۴) داشته باشد که می‌فرماید صدقات خود را با منت و آزار، باطل نسازید. این آیات در مقام بیان این مطلب هستند که اگر عملی را انجام دادید، مبادا با افعالی نظیر شرک و ریا، آن را باطل سازید (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۵۳/۵). به عبارت دیگر، مقصود از عمل در این آیات، اعمال صحیحی است که مکلف انجام داده و خداوند مکلف را بر حذر می‌دارد از اینکه مبادا گمان برد که عمل صحیح، دیگر باطل نخواهد شد. بر اساس این آیات شریفه، اعمال صحیح نیز ممکن است پس از اتمام، همچنان در معرض آسیب و حبط قرار گیرند و این ربطی به فرع محل بحث ندارد؛ زیرا قطع اختیاری نماز، مربوط به جایی است که عمل عبادی هنوز به صورت کامل محقق نشده است تا سخن از ابطال آن به میان آید. به عبارت دیگر، محل بحث ما دفع عمل و ناتمام گذاردن آن - و نه رفع و ابطال آن - است؛ در حالی که ظاهر آیه شریفه، خلاف آن است (ر.ک: اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۳).

جهت تأیید آنچه گفته شد، به روایتی اشاره می‌کنیم که پیامبر درباره اذکار شریفه «سبحان الله»، «الحمد لله» و «لا إله إلا الله» فرمود:

«گفتن هر یک از این اذکار موجب می‌شود که خداوند درختی را برای وی در بهشت غرس نماید. مردی قریشی پرسید: ای رسول خدا! پس درختان ما در باغ

فراوان است. پیامبر پاسخ داد: بله، اما بپرهیزید از اینکه آن‌ها را به آتش بکشید؛ چرا که خداوند فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۱).

استشهاد امام به این آیه، مؤید بلکه دلیل بر آن است که مقصود از ابطال در آیه شریفه، چیزی است که موجب از بین رفتن اثر عمل گردد. شاهد بر نقد مذکور اینکه استظهار حرمت قطع واجب از آیه مذکور، مستلزم تخصیص اکثر خواهد بود که مستهجن است. بی تردید قطع اغلب واجبات و مستحباتِ بعدی و توصلی - جز اندکی از آن‌ها نظیر حج، روزه و نماز بنا بر دیدگاه مشهور - جایز است (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۱۷/۴).

بنابراین به نظر می‌رسد که آیه شریفه ظهور در چیزی غیر از مدعای مذکور داشته باشد. بر فرض که ظهور مذکور را نپذیریم، لا اقل باید قائل به اجمال آیه شریفه شویم؛ همان طور که برخی فقها به مجمل بودن آن تصریح کرده‌اند (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۰۱/۹). برخی دیگر از فقها، دلالت آیه شریفه بر مدعای مذکور را «ضعیف» و «أبعد المعانی» توصیف کرده‌اند (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۲۲۶/۳). صاحب مجمع الفوائد، دلالت مذکور را محل تأمل می‌داند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۳).

محقق نراقی آیه را به سه جهت مجمل می‌داند: جهت اول اینکه دلالت نهی موجود در آن بر حرمت، محل تأمل است. جهت دوم اینکه طبق استظهار مذکور، لفظ «أعمالکم» بر عمومیت خود باقی نخواهد بود؛ لذا امر آن دائر بین مجازگویی یا تخصیص خواهد بود که هر دو خلاف اصل هستند. جهت سوم اینکه لفظ «لا تبطلوا» اجمال دارد که جهت اجمال آن را قبلاً بیان کردیم (نراقی، ۱۴۱۷: ۴۲۶-۴۲۸).

۲-۲. اخبار

اخباری که به عنوان مستند حرمت قطع اختیاری نماز، مورد تمسک قرار گرفته‌اند، بر چند دسته‌اند که در ادامه می‌کوشیم آن‌ها را در قالب چند دسته روایی مورد ارزیابی قرار دهیم.

دسته اول: نصوصی که دلالت دارند بر اینکه «تحریم نماز به تکبیر و تحلیل آن به

سلام دادن است» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳/۱).^۱ صاحب حدائق پس از نقد دلالت آیه پیشین و صرفاً مؤید دانستن اخبار بعدی، تنها دلیل نقلی بر حکم مذکور را همین اخبار دسته اول می‌داند (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۰۱/۹). کیفیت استدلال به اخبار مذکور، به این بیان است که وقتی تکبیر، ملاک تحریم دانسته شد، معنایش این است که هر چه پیش از تکبیر حلال بود، پس از تکبیر حرام خواهد بود و به محض تکبیر، اموری نظیر پشت کردن به قبله، سخن گفتن، حدث عمدی و امثال آن حرام است که صرفاً با سلام نماز حلال می‌گردد. بنابراین قطع نماز و خروج از آن، جز با سلام دادن جایز نخواهد بود؛ مگر در مواردی که دلیل خاص بر استثنای آن‌ها وجود داشته باشد.

نقد: جهت ارزیابی اخبار مذکور، ابتدا به بررسی سندی و آنگاه به بررسی و مناقشه دلالتی آن‌ها خواهیم پرداخت.

بررسی سندی: در مقابل برخی فقها که اخبار مذکور را «مستفیض» (همان: ۴۷۹/۸)، «مقرون به قرائن» و «مورد عمل فقها» (نجفی، بی‌تا: ۲۸۶/۱۰) توصیف می‌کنند، دسته‌ای دیگر از فقها بر ضعف سندی آن‌ها تأکید کرده‌اند. محقق اردبیلی ذیل اخبار مذکور می‌نویسد: این اخبار، مشهور هستند، لکن از سند صحیحی برخوردار نیستند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۸۲/۲). صاحب مدارک نیز به همین ضعف سندی تصریح می‌کند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۴۳۳/۳).

برای روشن شدن وضعیت سندی این اخبار، باید بدانیم که هیچ خبری از میان این دسته اخبار، در کتب اربعه ذکر نشده، مگر دو روایت که یکی در کافی (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۰۲/۵) و دیگری در من لایحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳/۱) آمده است.

اما روایتی که کلینی در کافی نقل کرده است، در سلسله سند آن، سهل بن زیاد قرار دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۳)^۲ و ضعیف بودن این راوی مورد تصریح رجالیان قرار گرفته است (ابن غضائری، بی‌تا: ۵۹؛ موسوی خویی، بی‌تا: ۲۹/۱). روایت من لایحضره الفقیه نیز به صورت مرسل و بدون سلسله سند نقل شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳/۱).

۱. «تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ».

۲. «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْقَدَاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: افْتِتَاحُ الصَّلَاةِ الْوُضُوءُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ».

غیر از این دو خبر، بقیه اخباری که در این دسته می‌گنجند، توسط دو دانشمند دیگر نقل شده‌اند؛ یکی ابن شهر آشوب که به نقل شش خبر از این اخبار به صورت مرسل اقدام کرده است (ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ۱۳۷۹: ۱۳۰/۴) و دیگری صدوق که به نقل پنج خبر از این اخبار در کتب *علل الشرائع* (صدوق، ۱۳۸۵: ۲۶۲/۱)، *عیون اخبار الرضا علیه السلام* (همو، ۱۳۷۸: ۱۰۸/۲)، *خصال* (همو، ۱۳۶۲: ۶۰۴/۲) و *معانی الاخبار* (همو، ۱۴۰۳: ۱۷۶) پرداخته، لکن هیچ یک از این پنج خبر را در کتاب *من لایحضره الفقیه* نیاورده است. ناگفته پیداست که *من لایحضره الفقیه*، کتاب فقهی اصلی او می‌باشد و خود او در شأن آن چنین تصریح نموده است:

«همانند دیگر نویسندگان، قصد جمع‌آوری تمام روایات در آن را ندارم، بلکه صرفاً به بیان اخباری می‌پردازم که بر مبنای آن‌ها فتوا می‌دهم و حکم به صحت آن‌ها می‌کنم و معتقدم که بین من و پروردگارم حجت هستند» (همو، ۱۴۱۳: ۲/۱).

وقتی می‌بینیم که صدوق از نقل این اخبار در کتاب اصلی خود پرهیز دارد، نشان از عدم اعتنای وی به این اخبار دارد. بنابراین ادعای مقبول و مستفیض بودن این اخبار، جای استبعاد دارد. افزون بر اینکه اخبار صدوق در *علل الشرائع* و *عیون اخبار الرضا علیه السلام* که از فضل بن شاذان نقل کرده نیز به لحاظ سندی مورد مناقشه‌اند؛ زیرا مطابق تصریح دانشمندانی همچون صاحب *وسائل*، طرق سندی این اخبار که صدوق در این دو کتب دارد، ضعیف هستند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۳۰).

بررسی دلالتی: آنچه گفته شد، مربوط به وضعیت سندی اخبار مذکور بود؛ لکن فارغ از بحث سندی به نظر می‌رسد که دلالت اخبار مذکور نیز محل تأمل است. وجوه تأمل در دلالت اخبار مذکور بر حرمت قطع اختیاری نماز واجب، عبارت‌اند از:

وجه اول: لفظ تحلیل و تحریم، ای بسا به معنای افتتاح و اختتام باشند. بنابراین منظور از تحلیل با تکبیر، این است که نماز با تکبیر افتتاح می‌شود و مقصود از تحریم با تسلیم، این است که نماز با تسلیم خاتمه می‌یابد. حمل این دو لفظ بر معانی مذکور، جای استبعاد ندارد؛ چرا که اساساً آنچه امروزه در اصطلاح فقها، تکبیرة الاحرام نامیده می‌شود، در لسان روایات با عنوان تکبیرة الافتتاح تعبیر می‌شده است

(کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۳۴۷).^۱ بر پایه این وجه تأمل، جایی برای استفاده حرمت قطع از لفظ «تحریم» باقی نمی‌ماند.

وجه دوم: ظاهر حصر در خبر مذکور، این است که اگر کسی خود را نمازگزار می‌پندارد، نمی‌تواند آنچه را که در نماز حرام است، تا پیش از تسلیم مرتکب شود؛ یعنی نمی‌تواند پیش از سلام سخن بگوید و کارهای منافی نماز انجام دهد و در عین حال گمان برد که در حال انجام نماز صحیح است. این بدان معنا نیست که اگر کسی قصد ابطال نماز را دارد و خود را دیگر نمازگزار نمی‌پندارد نیز نسبت به چنین کارهایی ممنوع باشد (میرزای قمی، ۱۴۲۰: ۵۲۷).

وجه سوم: استفاده حرمت قطع اختیاری نماز واجب از اخبار مذکور، متوقف بر آن است که تحریم در این اخبار را به معنای حرمت تکلیفی بدانیم؛ حال آنکه می‌توان آن‌ها را به معنای حرمت وضعی دانست. بر پایه وضعی دانستن حرمت، استفاد از اخبار مذکور آن است که صحت و عدم صحت نماز، متوقف بر آن است که با تکبیر آغاز گردد و با تسلیم پایان یابد. شاهدی که بر این وجه تأمل می‌توان ارائه کرد این است که اگر تحریم را به معنای تکلیفی بدانیم، بدیهی است که شامل نمازهای نافله نخواهد شد؛ حال آنکه ظاهر اخبار، شمولیت نسبت به تمام نمازها می‌باشد. نهایتاً اگر نپذیریم که لفظ تحریم، ظهور در حرمت وضعی دارد، لاقلاً حکم به اجمال آن می‌شود و به درد محل بحث نخواهد خورد (ر.ک: موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۵/۲۵۷).

وجه چهارم: وقتی گفته می‌شود که تحلیل جز به سلام حاصل نمی‌شود و نمی‌توان پیش از تسلیم مُجَلَّ شُد، به معنای حرمت قطع نماز نیست؛ بلکه به معنای آن است که اگر کسی نماز را قطع کند، مُجَلَّ نخواهد بود و بلکه مبطل است. به عبارت دیگر، کسی که مرتکب قواطع شود، به ابطال نماز - و نه تحلیل آن - روی آورده است. شاهد این وجه آنکه حاجی را زمانی مُجَلَّ می‌نامند که حج خود را به پایان ببرد (میرزای قمی، ۱۴۲۰: ۵۲۷).

وجه پنجم: متوقف بودن حلیت بر تسلیم، هیچ منافاتی با قطع اختیاری نماز ندارد؛

۱. «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يُنْسِي تَكْبِيرَةَ الْاِفْتِتَاحِ. قَالَ: يُعِيدُ».

به این شکل که در همان اثناء نماز سلام دهد، آنگاه کارهایی را که منافی نماز است، انجام دهد. در این صورت، هم فعل منافی نماز انجام شده و هم اینکه به مقتضای خبر، عمل شده است (نجفی، ۱۴۲۱: ۹۷/۶).

البته انصاف آن است که این وجه تأمل اخیر، قابل دفع است؛ زیرا ظاهر خبر مذکور که سخن از تسلیم به میان آورده آن است که سلام، در موضع خود گفته شود. نظر به وجوه مذکور، خبر مذکور از حیث دلالت بر فرع محل بحث، مجمل است. دسته دوم: اخباری پیرامون کثیر الشک وارد شده که می‌فرماید: «نفس خود را عادت به شکستن نماز ندهید، وگرنه آن را نسبت به این کار، طمع‌ورز خواهید کرد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۸/۲).

بر پایه این خبر، از نقض و شکستن نماز نهی شده است. نهی هم که ظهور در حرمت دارد (صدر، ۱۴۰۸: ۲۵/۵). بنابراین قطع اختیاری نماز حرام است. نقد: خبر مذکور ربطی به قطع اختیاری نماز ندارد و آنچه از این خبر می‌توان استفاده کرده و این خبر در مقام بیان آن است، صرفاً نهی مکلف از عادت کردن به تبعیت از وسوسه‌های نفسانی و قطع نماز بر پایه اوهام و وساوس است (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵۱/۵). این مذمت، اختصاصی به نمازهای واجب ندارد؛ بلکه در نوافل و دیگر اموری که تردیدی در جواز قطع اختیاری آنها نیست، نیز جاری می‌شود. شاهد این مطلب آنکه در ادامه روایت، امام می‌فرماید: «به وهم خود اعتنا نکنید و مبادا کسی پیوسته مرتکب شکستن نماز شود».^۱

نظر به آنچه گفته شد، بعید نیست که بگوییم دلالت خبر مذکور بر خلاف مدعا، قوی‌تر از دلالت آن بر مدعاست؛ چرا که بر پایه این استظهار، شکستن نماز مذموم نیست، بلکه تکرار آن و عادت کردن به آن مذموم است. اگر نگوییم که خبر مذکور دال بر جواز قطع اختیاری نماز است، دست کم دال بر عدم جواز قطع نخواهد بود. شیخ انصاری از این نیز فراتر معتقد است که این خبر نه تنها دلالت بر اصل حرمت شکستن نماز نمی‌کند، بلکه دال بر حرمت فراوان و پیوسته شکستن نماز هم نیست.

۱. «فَلْيَمُضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوُجْهِ وَلَا يُكْتَبَنَّ نَقْضُ الصَّلَاةِ».

وی در این باره می‌نویسد:

«بدیهی است که این خبر، در مقام انشاء حرمت قطع نماز و یا فراوان قطع کردن نماز نیست؛ بلکه در مقام نهی از مترتب ساختن آثار سهو است که موجب می‌گردد تا شیطان، عادت به داخل کردن اسباب نقض شرعی در قلب مکلف نماید» (انصاری دزفولی، ۱۴۱۳: ۱۲۲).

دسته سوم: اخبار دیگری که ممکن است مستند حکم به حرمت قطع اختیاری نماز قرار گیرد، اخباری است که امر به ادامه نماز و عدم قطع آن به واسطه عارض شدن اموری نظیر خون بینی و... می‌کند:

«معاویة بن وهب گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که آیا خون بینی، وضو را باطل می‌سازد؟ امام فرمود: اگر خون از بینی نمازگزار آید و نزد او آبی باشد یا بتواند به کسی اشاره کند تا آبی برای او فراهم سازد و خون را بشوید، بنا را بر ادامه نماز گذارد و آن را نشکند» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۴۱/۷).

مستفاد از این اخبار آن است که نمازگزار تا جایی که ممکن است، نباید نماز را قطع کند.

نقد: این اخبار، ظهور در بیان حکم تکلیفی دارند؛ یعنی امام در مقام بیان این مطلب است که خارج شدن خون بینی در جایی که امکان شستن آن وجود داشته باشد، الزاماً منجر به بطلان نماز نمی‌شود؛ بلکه در فرضی که امکان شستن خون باشد، حکم به صحت نماز می‌شود. اصطلاحاً این گونه بیانات، ارشاد به صحت نماز و عدم لزوم از سرگیری آن است، نه اینکه امر مولوی تعبیدی به وجوب ادامه نماز باشد (موسوی خویی، ۱۴۲۲: ۲۰۹/۲). به دیگر بیان، چنین اوامری در مقام دفع توهّم حذر هستند؛ چرا که نمازگزار در این توهّم به سر می‌برد که با خروج خون، نمی‌تواند نماز خود را ادامه دهد که امام در مقام دفع این توهّم برآمده و امر به ادامه نماز می‌فرماید (ر.ک: میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۲۲۶/۳).

دسته چهارم: دسته دیگری از اخبار که می‌توان به نفع قول به حرمت قطع اختیاری نماز اقامه نمود، اخباری است که نهی از ارتکاب اعمال منافی نماز در اثناء نماز نموده است. این اخبار تحت عنوان «قواطع صلاة» در مجامع روایی مورد اشاره قرار گرفته

است (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۳۳/۷).

نقد: تمسک به این اخبار جهت اثبات مدعا، بسیار ضعیف به نظر می‌رسد؛ زیرا همان طور که در اصول به اثبات رسیده است، اوامر و نواهی در باب مرکبات، ارشاد به مانعیت و جزئیت و شرطیت هستند، بی آنکه متضمن حکم تکلیفی نفسی باشند (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۴۷۱/۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۵۷/۵).

دسته پنجم: اخباری که جواز قطع نماز را معلق به موارد ضروری نموده‌اند. در صحیح‌ه حریز از امام صادق علیه السلام آمده است که آن حضرت فرمود:
«اگر در نماز واجب دیدی که غلام و یا بدهکارت فرار کرد یا ماری به سراغت آمد که تو را بر جانت ترساند، نماز را قطع کن و به دنبال غلام یا طلبکار روانه شو و مار را بکش!» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۳۱/۲).

امر در این دسته اخبار، ظهور در ترخیص - و نه وجوب- دارد. لذا وقتی رخصت و جواز قطع نماز، معلق بر ضرورت شده است، مفهومش این می‌شود که بدون ضرورت، قطع نماز جایز نیست.

نقد: پیش از آنکه به بحث دلالتی پیرامون مفاد خبر مذکور بپردازیم، به یک بحث سندی اشاره می‌کنیم و آن اینکه سند این خبر به دو شکل در مجامع روایی گزارش شده است. بر پایه نقل صدوق، حریز بی واسطه از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۶۹/۱). اما بر پایه نقل کافی (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۰۶/۶) و تهذیب (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۳۱/۲)، میان حریز و امام علیه السلام، راوی مجهولی - با عنوان «عمّن أخبره»- وجود دارد^۱ که موجب ارسال خبر می‌گردد. بعید به نظر می‌رسد که حریز، مطلب واحد را یک بار مستقیماً از امام صادق علیه السلام شنیده باشد و در مرتبه دیگر، همان مطلب را به وساطت یک راوی مجهول شنیده باشد. لذا گمان می‌رود که هر دو خبر، گزارش واحدی باشند که در یکی از گزارش‌ها، حریز مفاد خبر را مستقیماً به امام نسبت می‌دهد. بر پایه این گمان، خبر مذکور در هر دو نقل خود، مرسل و ضعیف خواهد بود.

اما فارغ از بحث سندی، آنچه درباره دلالت آن لازم به ذکر می‌باشد این است که

۱. «عَنْ حَرِيزٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: إِذَا كُنْتُ فِي صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ...».

قضیه شرطیه مذکور نمی‌تواند افاده مفهوم کند؛ زیرا شرط در آن، محقق موضوع است و در دانش اصول به اثبات رسیده که چنین قضایای شرطیه‌ای مفهوم ندارند (غروی نائینی، ۱۳۵۲: ۴۱۸/۱).

خبر دیگری که می‌تواند در زمره این دسته از اخبار قرار گیرد، موثقه سماعه است که می‌گوید:

«پیرامون شخصی پرسیدم که در نماز واجب است و یاد متاع و کیسه خود می‌افتد و خوف نابودی آن‌ها را دارد. امام فرمود: نماز خود را قطع کند و متاع خود را بیابد، سپس رو به نماز آورد. گفتم: در نماز، خوف فرار مرکب را دارد. امام فرمود: اشکالی ندارد که نماز خود را قطع کند، سپس به نماز باز گردد»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۷/۳).

با توجه به آنچه گذشت، وجه مخدوش بودن دلالت این خبر نیز آشکار می‌گردد؛ زیرا در این خبر نیز جمله شرطیه، محقق موضوع است. افزون بر اینکه ای بسا مقصود از قطع نماز در این خبر، صرفاً یک وقفه در نماز باشد؛ چرا که مطابق نقلی دیگر، امام در ادامه می‌فرماید: «و یعود الی صلاته» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹۰۴/۸)؛ یعنی به نماز خود بازمی‌گردد. شاید بتوان از این تعبیر، چنین استفاده کرد که مقصود از قطع، رها کردن کامل نماز نباشد (خوانساری، بی‌تا: ۲۴۵).

مطابق آنچه گذشت، هیچ دلیل و مدرکی بر حرمت قطع اختیاری نماز واجب وجود ندارد. تنها مستند و دلیل این حکم، اجماع فقهاست که بر پایه مدرکی بودن آن، به بررسی مدارک مربوط پرداختیم و دانستیم که مدارک آن، هیچ کدام مفید مطلوب نیستند. نظر به مردود بودن ادله مذکور، برخی فقها و محققان تصریح کرده‌اند که حکم به حرمت قطع اختیاری نماز، هیچ مستندی غیر از اجماع ندارد (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۰۱/۹؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۲۹/۴). میرزای قمی در *غنائم الایام* پس از بیان فرع مذکور، به نقد جمیع مدارک و مستندات آن می‌پردازد و در نهایت، هیچ دلیلی به نفع

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ قَائِمًا فِي الصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَيُنْسِي كَيْسَهُ أَوْ مَتَاعًا يَتَخَوَّفُ ضَيْعَتَهُ أَوْ هَلَاكَهُ. قَالَ: يَقْطَعُ صَلَاتَهُ وَيُحَرِّزُ مَتَاعَهُ، ثُمَّ يَسْتَقْبِلُ الصَّلَاةَ. قُلْتُ: فَيَكُونُ فِي الْفَرِيضَةِ فَتَقَلَّتْ عَلَيْهِ دَابَّةٌ أَوْ تَقَلَّتْ دَابَّتُهُ فَيَحَافُ أَنْ تَذْهَبَ أَوْ يُصِيبَ مِنْهَا عَنَتًا. فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يَقْطَعَ صَلَاتَهُ».

قول به حرمت قطع ارائه نمی‌کند. وی با عبارت «والظاهر أنه إجماعی»، گویی می‌کوشد تا تنها مستند این فرع را اجماع فقها بداند که البته مدارک آن تماماً قابل نقد هستند (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۲۲۴/۳).

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، دانسته می‌شود که گرچه قاعده حرمت قطع اختیاری نماز واجب، شهرت فراوان دارد و حتی اجماع فقها بر آن اقامه شده است، لکن نظر به مدرکی بودن اجماع مذکور، لازم است که در مدارک مجمعان، تأمل و واکاوی صورت پذیرد. با ارزیابی این مدارک دانسته شد که جمیع این مدارک به لحاظ سندی و یا دلالتی ضعیف هستند و نمی‌توانند مستند قاعده مذکور قرار گیرند. آیه قرآن مبنی بر نهی از ابطال اعمال، در مقام نهی از ابطال عملی که به صورت صحیح انجام شده، به وسیله اموری نظیر ریا و شرک است. اخبار این باب نیز - که چند دسته بودند - افزون بر ضعف‌های سندی که بسیاری از آنها داشتند، هیچ کدام ظهور در مدعا نداشتند. تنها مستندی که پشتوانه حکم مذکور قرار می‌گیرد، اجماع فقهاست که البته نظر به مدرکی بودن آن، وزن دلالت آن تنزل می‌یابد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آل طوق القطیفی، احمد بن صالح، رسائل آل طوق القطیفی، بیروت، دار المصطفی لاحیاء التراث، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن شهر آشوب سروری مازندرانی، ابوجعفر رشیدالدین محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیه السلام، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
۴. ابن غضائری، احمد بن حسین بن عبیدالله، رجال ابن الغضائری - کتاب الضعفاء، قم، بی تا، بی نا.
۵. ابن فهد حلّی، جمال‌الدین احمد بن محمد اسدی، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۶. اراکی، محمدعلی، المسائل الواضحه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۷. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۸. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمدامین، احکام الخلل فی الصلاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۳ ق.
۹. همو، کتاب الصلاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، فقه الصادق علیه السلام، چاپ سوم، قم، دارالکتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد بن محمد، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامه، قم، اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. خوانساری، جمال‌الدین محمد بن حسین بن محمد، التعليقات علی الروضة البهیة، قم، المدرسة الرضویة، بی تا.
۱۵. خوانساری، سیداحمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. صدر، سیدمحمدباقر، مباحث الاصول، قم، بی تا، ۱۴۰۸ ق.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، چاپ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. همو، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. همو، کتاب الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. همو، معانی الاخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. همو، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

۲۴. طباطبائی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، الشرح الصغير فی شرح المختصر النافع - حدیقة المؤمنین، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. طباطبائی حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.
۲۶. طباطبائی قمی، سیدتقی، مبانى منهاج الصالحین، قم، قلم الشرق، ۱۴۲۶ ق.
۲۷. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. عاملی جعبی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، فوائد القواعد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، الدروس الشرعية فی فقه الامامیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. عراقی، آقاصیاء الدین، شرح تبصرة المتعلمین، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ارشاد الازهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۳. غروی نائینی، محمدحسین، اجود التقريرات، تقرير سيدابوالقاسم موسوی خویی، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
۳۴. فاضل آبی، زین الدین حسن بن ابی طالب یوسفی، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. فخرالمحققین حلّی، ابوطالب محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
۳۶. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۳۷. همو، مفاتیح الشرائع، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
۳۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. همو، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۴۰. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۴۱. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، کفایة الاحکام، اصفهان، مهدوی، بی تا.
۴۲. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، القواعد الفقهیه، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۴۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، الهدایة فی الاصول، تقرير حسن صافی اصفهانی، قم، مؤسسه فرهنگی صاحب الامر علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۴۴. همو، مدارک العروة الوثقی؛ فقه الشیعة - کتاب الطهارة، تقرير سيدمحمد مهدی موسوی خلخالی، چاپ سوم، قم، آفاق، ۱۴۱۸ ق.
۴۵. همو، مصباح الاصول، تقرير سيدمحمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم، مكتبة الداوری، ۱۴۲۲ ق.
۴۶. همو، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۷. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.

۴۸. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱ ق.
۴۹. موسوی گلپایگانی، سیدمحمد رضا، مختصر الاحکام، قم، دار القرآن الکریم، ۱۳۹۰ ق.
۵۰. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵۱. نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی ثوبه الجدید، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۱ ق.
۵۲. همو، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۳. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

بررسی حکم استفاده از سرمه توسط شخص محرم در فقه امامیه*

- محمدمهدی یزدانی کمرزرد^۱
- حمیدرضا اصدقی^۲

چکیده

مراسم حج، احکام و دستورات ویژه‌ای دارد. در این مراسم از انجام اموری نهی به عمل آمده که سرمه کشیدن یکی از آنهاست. میان فقها درباره استفاده از سرمه توسط شخص محرم در مراسم حج اختلاف نظر وجود دارد. ریشه این اختلاف به روایات و چگونگی برداشت از آنها برمی گردد؛ چرا که در روایاتی از استفاده از مطلق سرمه نهی شده و در روایاتی دیگر تنها سرمه سیاه مورد نهی قرار گرفته و در پاره‌ای دیگر از روایات، نهی از سرمه مشروط به قصد زینت گردیده است و بالاخره دسته دیگری از روایات معطر بودن سرمه را قید حرمت قرار داده‌اند. حالت‌های مختلف استفاده از سرمه و فروض مختلف مطروحه در روایات، باعث شده است که کلمات فقها نیز در مورد بیان حکم آن، از نظم چندانی برخوردار نباشد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹.

۱. استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد (yazdani@razavi.ac.ir).
۲. طلبه سطح سه حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول) (asdaghi47.hamid@gmail.com).

هدف این نوشتار، دسته‌بندی فروض مختلف استفاده از سرمه و بررسی دیدگاه‌های مطرح در هر فرض و تبیین حکم آن است. مشهور فقهای امامیه به‌طور کلی سرمه کشیدن را برای محرم حرام دانسته و آن را در کنار بقیه محرمات احرام به عنوان یک حرام مستقل ذکر کرده‌اند. از بررسی روایات سرمه به دست می‌آید که این نظر مشهور قابل‌خنده است و استفاده از سرمه در حال احرام فی حد ذاته اشکالی ندارد و در واقع آنچه موجب نهي از استفاده از سرمه شده است، معطر بودن یا قصد زینت از آن است که هر یک از این دو مورد، موضوع مستقل و متفاوت با ذات استفاده از سرمه است. بنابراین، نیازی به ذکر سرمه به‌طور مستقل به عنوان یک حرام در شمار بقیه محرمات احرام نیست.

واژگان کلیدی: سرمه، سرمه سیاه، زینت، احرام، طیب.

مقدمه

ظاهر عبارات بسیاری از فقها در متون فقهی در هنگام بحث از احکام حج نشان می‌دهد که یکی از محرمات احرام، استفاده از سرمه است. آنان هنگام شمردن محرمات، این عمل را در کنار بقیه محرمات احرام و به عنوان یکی از آن‌ها ذکر می‌کنند. گروه دیگری از فقها که البته شمار آنان اندک است، استفاده از سرمه را مکروه دانسته‌اند. وقتی به روایات باب مراجعه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که روایات در این مورد، زبان و بیان واحدی ندارند و هر دسته مطلبی را بیان می‌کنند که با بیان روایات دیگر متفاوت به نظر می‌رسد. با توجه به انواع مختلف سرمه و کاربردهای مختلف آن، لازم است یک بار دیگر این موضوع با دقت بیشتری مورد مطالعه قرار گیرد و انواع سرمه و فروض و حالات مختلف استفاده از آن، دقیق‌تر واکاوی و ادله و روایات آن بررسی و احکام فقهی آن بیان شود؛ چیزی که این مقاله سعی کرده است به بررسی آن بپردازد.

۱. تعریف سرمه

سرمه عبارت است از:

«خاکه سرب، گردی سیاه‌رنگ که از سولفور آهن یا سولفور سرب به دست می‌آید و برای سیاه کردن مژه‌ها و پلک‌ها به کار می‌رود» (عمید، ۱۳۷۷: ۷۸۶).

فرهنگ معین در تعریف سرمه آورده است:

«گرد نرم‌شده سولفور آهن یا نقره که در قدیم جهت سیاه کردن مژه‌ها و پلک‌ها به کار می‌رفته است، کحل» (معین، ۱۳۸۶: ۸۵۳/۱).

در زبان عربی به آن کحل گویند و آن چیزی است که بر چشم کشند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶۲/۳) یا چیزی است که برای شفا، آن را بر چشم کشند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۸۴/۱۱). دهخدا گفته است:

«سرمه. [سُ مَ / م] (۱) معروف است و آن چیزی است که در چشم کشند (برهان). به عربی اثمَد خوانند و به کحل مشهور است و آن سنگی است صفایحی و براق که بسایند و سوده آن را در چشم کشند و بهترین آن سرمه صفاهانی است که از کهپایه به هم رسد (آئندراج). اثمَد (ذخیره خوارزمشاهی؛ تحفه حکیم مؤمن). کحل (دهار)» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۶۲۳/۹).

۲. توصیه به استفاده از سرمه

شیخ طوسی سرمه را به دو قسم کلی به شرح ذیل تقسیم کرده است: سرمه سیاه که به آن در فارسی اثمَد گویند و سرمه سفید که توتیا نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۳/۵). روایات زیادی درباره خواص و کاربرد سرمه ذکر شده که ایمنی از آب سیاه و کوری (حزّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۰۰/۲)، خروج چرک از چشم (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۱۴۶/۲)، تقویت و جلای بینایی (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۵۴/۱۶)، کمک به طول سجده (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۹۳/۲۲) و بیدار ماندن (طبرسی، ۱۳۷۶: ۴۸) از جمله آن‌هاست.

سرمه میان مردان و زنان مشترک است و قبل از اینکه برای زینت به کار رود، خاصیت دارویی دارد. به همین جهت، هم برای زنان و هم برای مردان مفید است، هرچند گاهی عرف، سرمه را برای مردان زشت می‌شمارد (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۴۶۵/۳). رسول خدا ﷺ سرمه اثمَد می‌کشید و زمانی که به رختخواب می‌رفت به تعداد فرد، سرمه می‌کشید و می‌فرمود:

«... بهترین سرمه‌های شما اثمَد است، بینایی را تقویت می‌کند و مو را می‌رویاند» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۵۴/۱۶).

نیز امام رضا علیه السلام فرمود:

«کسی که به خدا و روز جزا ایمان دارد، پس سرمه بکشد» (حز عاملی، ۱۴۱۴: ۹۹/۲).

اصل سرمه کشیدن، به هنگام شب و موقع خواب مربوط است؛ ولی اگر کسی روز سرمه بکشد، این آرایش و زینت است. امام صادق علیه السلام فرمود:

«سرمه کشیدن در شب برای بدن مفید است و در روز زینت است» (همان: ۱۰۲/۲).

۳. فرض‌های مختلف استفاده از سرمه

استفاده از سرمه، فرض‌ها و حالت‌های گوناگونی دارد. سرمه یا سیاه است یا غیر سیاه. استفاده از هر کدام از این دو، یا زینت محسوب می‌شود یا زینت محسوب نمی‌شود. در صورتی که زینت به شمار رود، یا با قصد زینت به کار گرفته می‌شود یا قصد زینت در آن نشده و برای مقصود دیگری مثلاً رفع درد چشم مورد استفاده قرار می‌گیرد. در صورت استفاده از آن برای معالجه، یا آن تنها راه علاج است یا درمان دیگری نیز وجود دارد. همچنین سرمه یا معطر است و یا بدون عطر، و استفاده کننده از آن نیز یا مرد است و یا زن، و حالات دیگری که ممکن است برای استفاده از سرمه بتوان تصور کرد.

همان طور که پیشتر بیان کردیم، در این مقاله می‌خواهیم به بیان نظر فقها در مورد حکم استفاده از سرمه برای شخص محرم بپردازیم و ضمن نقل برخی نظرات، روایات باب را مورد بررسی قرار دهیم. همچنان که بعداً مشخص خواهد شد، از آنجا که این روایات دارای مضامین مختلف و متفاوت با یکدیگرند و بعضاً در بین آنها تنافی و تعارض به چشم می‌خورد و حتی گاهی صدر و ذیل یک روایت با هم تنافی دارد، ناگزیر تا جایی که ممکن است، بر اساس قاعده «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» باید میان آنها جمع کرد تا تنافی در حد امکان از بین برود و به همه روایات عمل شود. در میان انواع سرمه، آنچه بیشتر محل اختلاف فقهاست، سرمه سیاه است. اما استفاده از سایر انواع سرمه اگر همراه با طیب نباشد، از نظر فقها اشکالی ندارد. شیخ طوسی استفاده از سرمه غیر سیاه غیر معطر را جایز دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۲۲۰). شیخ در جایی دیگر به جای سرمه سیاه از عبارت سرمه سفید استفاده کرده و استعمال آن را جایز دانسته است (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۴/۵). علامه نیز همین نظر را دارد (علامه حلی، ۱۴۱۴:

۳۲۴/۷؛ همو، بی تا: ۷۸۸/۲). در عین حال در خلال مباحث آینده، حکم استفاده از انواع سرمه از جمله سرمه غیر سیاه مشخص خواهد شد.

۴. نمونه‌ای از کلمات فقها در مورد سرمه

عموم فقها در هنگام بیان محرمات احرام، از سرمه هم نام می‌برند؛ چه نظرشان حرمت باشد که در این صورت باید این کار را بکنند، چون در حال شمردن محرمات هستند و چه نظرشان کراهت یا جواز باشد که در این صورت به مناسبت از آن یاد می‌کنند. ما برای نمونه به ذکر کلمات چند تن از فقها اکتفا می‌کنیم.

امام خمینی در بیان هفتمین مورد از تروک احرام می‌فرماید:

«الاکتحال بالسواد إن كان فيه الزينة وإن لم يقصدها، ولا يترك الاحتياط بالاجتناب عن مطلق الكحل الذي فيه الزينة، ولو كان فيه الطيب فالأقوى حرمة» (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۴۲۲/۱)؛ سرمه با دو شرط ممنوع است: یکی اینکه سیاه باشد و دوم اینکه موجب زینت شود، حتی اگر فرد قصد زینت نداشته باشد. بنا بر احتیاط واجب، معیار در سرمه کشیدن زینت باشد؛ به این گونه که حتی اگر سیاه هم نباشد، ممنوع است. سرمه اگر خوشبو و معطر باشد، حتی اگر سیاه نباشد و یا موجب زینت هم نباشد، بنا بر اقوی حرام است.

نتیجه فرمایش امام خمینی این است که سرمه گاه سیاه است و گاه غیر سیاه، و گاه جنبه زینت دارد و گاه نه، و گاه معطر است و گاه نیست. اگر هم سیاه باشد و هم زینت، این دو با هم موجب حرمت می‌شود. اگر معطر باشد، در هر صورت حرام است. اما اگر سیاه و معطر نباشد و فقط موجب زینت شود، بنا بر احتیاط وجوبی حرام است. فرع چهارمی که از کلام امام خمینی برداشت می‌شود این است که اگر سرمه، نه سیاه باشد و نه موجب زینت شود و نه معطر باشد، استعمال آن اشکالی ندارد.

علامه در *مختلف* می‌فرماید:

«للشَّيْخِ فِي تَحْرِيمِ الْاِكْتِحَالِ بِالسَّوَادِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا أَنَّهُ مُحَرَّمٌ، ذَكَرَهُ فِي *النهائية* *والمبسوط* وَبِهِ قَالَ الْمَفِيدُ وَسَلَّارُ وَابْنُ إِدْرِيسَ، وَجَعَلَهُ فِي *الخلاف* *والاقتصاد* مَكْرُوهًا» (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۷۴/۴).

بنا بر آنچه علامه نقل کرده است، شیخ طوسی در مورد سرمه سیاه دو نظر دارد؛ در نهاییه و مبسوط آن را حرام، و در *خلاف و اقتصاد* آن را مکروه دانسته است.

صاحب *جواهر* به قول به حرمت اضافه می‌کند:

«للمفيد والشيخ وسألار وبنى حمزة وإدریس وسعيد وغيرهم ولكن فى *الخلاف والغنية* والنافع أنه مكروه، بل عن الشيخ دعوى إجماع الفرقة عليه» (نجفی، ۱۳۶۷: ۲۰/۳۴۶).

صاحب *جواهر* از قول شیخ برای قول به حرمت، ادعای اجماع را نقل کرده است.

صاحب *حدائق* نیز این طور گفته است:

«مشهور استفاده از سرمه را حرام دانسته‌اند. شیخ طوسی در کتاب‌های نهاییه و مبسوط و نیز شیخ مفید و سلار و ابن ادریس و بسیاری دیگر از فقها قائل به تحریم استفاده از آن‌اند. نظر شیخ طوسی در کتاب *خلاف* بر کراهت است. صدوق در کتاب *ممنوع* استفاده از انواع سرمه به جز سرمه سیاه به قصد زینت را بلاشکال دانسته است. ابن جنید نیز فقط استفاده از سرمه اثم را ممنوع می‌داند» (بحرانی، بی‌تا: ۴۵۰/۱۵).

به نظر ابن براج، اجتناب از محرّمات احرام دو گونه است: اجتناب از برخی محرّمات واجب، و اجتناب از برخی دیگر مستحب است. آنگاه وی اکتحال را از دسته دوم برمی‌شمارد که ترک آن‌ها مستحب می‌باشد (ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۱/۲۲۲).

به نظر محقق نراقی نیز نفس اکتحال مکروه است و اگر در جایی صحبت از حرمت آن به میان آمده، به خاطر طیبی است که در آن به کار رفته است. وی در *مستند* گفته است:

«والثلاثة الباقية مكروهة على الأقوى من حيث الاکتحال وإن حرم ثانیها من جهة الطیب، وفاقاً فى الأول للصدوق فى *الممنوع* والشيخ فى *الخلاف* وابن زهرة فى *الغنية* والمحقق فى *النافع بل الشرائع* - حيث نسب الحرمة إلى قول - *والذخيرة*، وفى *الخلاف* الإجماع علیه» (نراقی، ۱۴۱۷: ۱۲/۴۳).

۵. اقوال

همان طور که از نقل این چند فراز از کلمات فقها فهمیده می‌شود، عبارات آنان درباره موضوع اکتحال خیلی شفاف و دارای دسته‌بندی کاملاً واضحی نیست. در نتیجه

برای جمع‌بندی و رسیدن به نتیجه مشخص و اطمینان‌بخش، ما باید حالات مختلف استفاده از سرمه را از هم تفکیک و متمایز کرده و حکم هر مورد را به صورت مجزا و مستقل مورد بررسی قرار دهیم. ما مسئله را در چند فرض اصلی و مهم بررسی می‌کنیم و به خاطر طولانی نشدن مطلب، از ذکر مواردی که کمتر محل اختلاف است، خودداری می‌کنیم.

۱-۵. فرض اول: حکم استفاده از سرمه معطر (سیاه و غیر سیاه)

در باره استفاده از سرمه معطر در میان فقها دو قول وجود دارد:

قول اول- حرمت: قریب به اتفاق فقها استفاده از سرمه معطر را برای محرم جایز نمی‌دانند (محقق حلی، ۱۴۰۹: ۱/۱۸۴). شیخ طوسی استفاده از سرمه معطر را حتی اگر غیر سیاه باشد، جایز ندانسته است (طوسی، ۱۳۸۷: ۱/۳۲۱). علامه نیز حرمت استفاده از سرمه معطر را به مشهور نسبت داده و به روایاتی در این مورد استشهاد کرده است (علامه حلی، بی‌تا: ۷۸۸/۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۴/۷۶). همچنین صاحب *جوهر*، این نظر را به مشهور امامیه نسبت داده است (نجفی، ۱۳۶۷: ۲۰/۴۳۶). به نظر ابن زهره گرچه برخی فقها سرمه معطر را مکروه دانسته‌اند، اما استفاده از آن حرام است (ابن زهره حلی، ۱۴۱۷: ۱۶۹).

خوب است به این نکته توجه شود که بنا بر قول به عدم جواز استفاده از سرمه معطر، اگر علت این حرمت، ممنوعیت استفاده از طیب در حال احرام باشد، در این صورت، ذات سرمه نمی‌تواند دخالتی در حکم داشته باشد و می‌توان گفت که بحث از حرمت سرمه معطر، به حرمت استفاده از طیب در حال احرام برمی‌گردد و در حقیقت، بحث از آن، خارج از محل نزاع یعنی سرمه خواهد بود.

قول دوم- کراهت: استفاده از سرمه معطر که بسیاری از فقها آن را حرام دانسته‌اند، از سوی برخی فقها مکروه دانسته شده است. ابن زهره قول به کراهت استفاده از سرمه معطر را به برخی اصحاب نسبت داده است (همان). علامه حلی قول به کراهت را به ابن براج نسبت داده و خود ادله‌ای بر حرمت اقامه کرده که به نظر او برای بطلان قول ابن براج کافی است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴/۷۶).

دلایل نظریه حرمت

برای قول به حرمت استفاده از سرمه معطر، به ادله زیر استناد شده است:

۱- اجماع: برخی فقها حرمت استفاده از سرمه معطر را اجماعی دانسته‌اند (همو، ۱۴۱۴: ۳۲۴/۷؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۱۶۹).

۲- احتیاط: به نظر برخی فقها اگر از روایات سرمه، حرمت استفاده از آن ثابت نشود، حداقل شک ایجاد می‌شود. در این صورت، احتیاط اقتضا می‌کند که از آن اجتناب کنیم (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۱۶۹).

۳- دو دسته از روایات تروک در حج نیز بر این مطلب دلالت می‌کنند: دسته نخست: روایاتی در مورد محرم که مضمون آن‌ها «مسّ الطیب حرام» می‌باشد. این جمله اطلاق دارد و مسّ خارجی و داخلی هر دو را شامل می‌شود؛ مانند روایت معاویه بن عمار از امام صادق ع:
 «لَا تَمَسَّ شَيْئًا مِنَ الطَّيِّبِ وَأَنْتَ مُحْرِمٌ وَلَا مِنَ الدَّهْنِ، وَأَمْسِكْ عَلَى أَنْفِكَ مِنَ الرِّيحِ الطَّيِّبَةِ...» (حز عاملی، ۱۴۱۴: ۴۴۴/۱۲).

دسته دوم: روایاتی که می‌فرمایند: «شمّ الطیب حرام». واضح است کسی که سرمه خوشبو کشیده است، طبعاً آن را استشمام نیز می‌کند. از این روایات است:
 «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَمَسَّ شَيْئًا مِنَ الطَّيِّبِ وَلَا مِنَ الدَّهْنِ فِي إِحْرَامِكَ، وَأَتَّقِ الطَّيِّبَ فِي طَعَامِكَ، وَأَمْسِكْ عَلَى أَنْفِكَ مِنَ الرَّائِحَةِ الطَّيِّبَةِ - وَلَا تَمْسِكْ عَلَيْهِ مِنَ الرَّائِحَةِ الْمُتَنَبِّئَةِ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَتَلَدَّذَّ بِرِيحِ طَيِّبَةٍ» (همان: ۴۴۳/۱۲).

۴- دسته‌ای از روایات باب ۳۳ تروک که در آن‌ها از سرمه‌ای که در آن طیب وجود دارد، نهی به عمل آمده است؛ از قبیل: روایت عبدالله بن سنان از امام صادق ع:
 «يَكْتَحِلُ الْمُحْرِمُ إِنْ هُوَ رَمِدٌ، بِكُحْلِ لَيْسَ فِيهِ زَعْفَرَانٌ» (همان: ۴۶۹/۱۲)؛ محرم در صورت ابتلا به چشم‌درد، از سرمه‌ای استفاده کند که در آن زعفران [کنایه از بوی خوش] نباشد.

لازم به ذکر است که زعفران در میان عرب‌ها به عنوان بوی خوش و عطریات تلقی می‌شده است. همچنین است روایت هارون بن حمزه از امام صادق ع:

«لَا يَكْحُلُ الْمُحْرِمُ عَيْنَيْهِ بِكُحْلِ فِيهِ زَعْفَرَانٌ وَكُحْلٌ بِكُحْلِ فَارِسِيٍّ» (همان)؛ محرم از سرمه‌ای که آغشته به زعفران است، استفاده نکند. اگر خواست سرمه بکشد، از سرمه فارسی [که ظاهراً معطر نبوده و در آن زعفران به کار نمی‌رفته است] استفاده کند.

حدیث دیگر، حدیث ابان از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام است که گرچه مرسله است، ولی از آنجا که ابان از اصحاب اجماع می‌باشد، مشکلی از این جهت به وجود نمی‌آید:

«إِذَا اسْتَكَى الْمُحْرِمُ عَيْنَيْهِ فَلْيَكْتَحِلْ بِكُحْلِ لَيْسَ فِيهِ مِسْكٌ وَلَا طِيبٌ» (همان: ۴۷۰/۱۲)؛ اگر محرم ناراحتی چشم داشت، از سرمه‌ای استفاده کند که در آن مشک یا عطر به کار نرفته است.

آخرین حدیث از محمد بن مسلم از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام است:

«يَكْتَحِلُ الْمُحْرِمُ عَيْنَيْهِ إِنْ شَاءَ بِصَبْرٍ لَيْسَ فِيهِ زَعْفَرَانٌ وَلَا وَرْسٌ»^۲ (همان: ۴۷۱/۱۲)؛ محرم اگر خواست از دارو به عنوان سرمه استفاده کند، از دارویی که در آن زعفران و گیاه خوشبو به کار نرفته، استفاده نماید.

دلایل نظریه کراهت

ادله حرمت ناتمام است؛ زیرا اولاً اجماع مورد ادعا مدرکی است. ثانیاً ادله طیب اختصاص به مس ظاهر بدن دارد و مس داخلی را شامل نمی‌شود. ثالثاً روایات باب ۳۳ چون با جمله خبریه آمده است، دلالت بر حرمت ندارد؛ همان طور که محقق نراقی به این مطلب اشاره کرده است:

«وَأَمَّا الْكَرَاهَةُ: فَلَمَّا مَرَّ مِنَ الْمَطْلَقَاتِ وَالْمَقِيدَاتِ بِالْأَسْوَدِ الْقَاصِرَةِ عَنِ إِفَادَةِ الْحَرَمَةِ، لِمَكَانِ الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ» (نراقی، ۱۴۱۷: ۴۳/۱۲).

رابعاً بر فرض شک در حرمت، ما در اینجا به اصل عدم حرمت تمسک می‌کنیم. این مطلب نیز از مفهوم کلام علامه حلّی استفاده می‌شود، آنجا که گفته است:

«تَمَسُّكٌ بِهٖ إِصَالَةُ الْإِبَاحَةِ فِي مَحَلِّ بَحْثٍ صَحِيحٍ نَيْسَتْ وَاجْتِهَادٌ فِي مَقَابِلِ نَصِّ بِهٖ شَمَارٌ مِي رُودٍ» (علامه حلّی، ۱۴۱۳: ۷۶/۴).

۱. سرمه‌ای که سیاه نیست و از نوعی گیاه تهیه می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۵/۷).

۲. نوعی گیاه خوشبوست (جوهری، ۱۴۰۷: ۹۸۸/۳).

در جمع‌بندی میان این دو نظر باید گفت که قول به حرمت تمام است؛ زیرا ادله طیب تمام است و جملات خبریه دلالتشان بر حرمت آکد است. پس کحل اگر طیب داشته باشد، حرام است؛ چه اسود باشد و چه اسود نباشد.

حال اگر بوی سرمه از بین رفته باشد، سرمه معطر از آن انصراف دارد و بر آن صدق نمی‌کند. علاوه بر این، روایت ابن عمار قید وجود رایحه را در آن شرط کرده است. بنابراین استفاده از آن حرام نخواهد بود.

۲-۵. فرض دوم: حکم سرمه زدن به خاطر بیماری و مرض

گاهی شخص محرم در موقعیتی قرار دارد که به دلایلی از جمله بیماری، ناچار است که از سرمه استفاده کند. حکم استفاده از سرمه در این حالت چیست؟ باید گفت در فروض مختلفی که برای سرمه کشیدن متصور است، برخی از فروض شرایط سخت‌تری نسبت به بقیه فرض‌ها دارند. قوی‌ترین فرض آن است که محرم از سرمه سیاه معطر استفاده کند. اگر حکم در این فرض مشخص شود، حکم بقیه فروض نیز مشخص می‌شود. آیا در این فرض اکتحال جایز است یا نه؟ اینجا هم میان فقها دو قول وجود دارد:

قول اول- جواز: به نظر مشهور فقها اکتحال در این حالت جایز است. نراقی گفته است که با فرض ضرورت، استفاده از سرمه بی هیچ سخن و کلامی مباح است:

«أَنَّ الاکتحال إِمَّا يَكُونُ لِلضَّرُورَةِ، أَوْ لِغَيْرِهَا، ... فَالْأَوَّلُ مَبَاحٌ مُطْلَقًا بِلَا كَلَامٍ فِيهِ، كَمَا فِي الذَّخِيرَةِ» (نراقی، ۱۴۱۷: ۴۱/۱۲).

قول دوم- حرمت: به شیخ طوسی در نهاییه و مبسوط نسبت داده شده است که اکتحال در حال ضرورت نیز حرام است:

«بَلْ قِيلَ قَدْ تَعَطَى النِّهَابَةَ وَالْمَبْسُوطَ الْحَرَمَةَ وَإِنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۴۸/۱۸).

شیخ طوسی در مبسوط گفته است که استفاده از سرمه معطر در هیچ حالی جایز نیست:

«إِلَّا إِذَا كَانَ فِيهِ طَيْبٌ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ عَلَى حَالٍ» (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۲۱/۱).

دلایل نظریه اول

برای جواز استفاده از سرمه در حال ضرورت به دلایل زیر استناد شده است:

۱. برخی برای جواز، به اصل برائت و اباحه تمسک کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۷: ۴۱/۱۲).
۲. از جمله دلایل جواز، ادله عامه اضطرار مانند حدیث رفع می‌باشد (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۳۶۹/۱۵). همچنین ادله‌ای که می‌گویند هر حرامی هنگام اضطرار حلال می‌شود.
۳. روایات خاصه‌ای که دلالت بر جواز اکتحال در این فرض دارند؛ برای نمونه دو روایت را بیان می‌کنیم که هر دو از معاویه از امام صادق علیه السلام است و استفاده از سرمه سیاه در حدیث اول به خاطر مریضی، و در دیگری به خاطر درد جایز دانسته شده است:
- «لَا يَكْتَجِلُ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَانِ بِالْكُحْلِ الْأَسْوَدِ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ» (همان: ۴۶۸/۱۲).
- «الْمُحْرِمُ لَا يَكْتَجِلُ إِلَّا مِنْ وَجَعٍ» (همان: ۴۷۰/۱۲).

دلایل نظریه دوم

اگر این نظریه قائل داشته باشد، ولو قائل آن فقط شیخ باشد، دلیلش چند روایت است که همگی بر فرض صحیح بودن سند و دلالتشان، مخصوص سرمه معطر هستند و از به کارگیری سرمه غیر معطر نهی نمی‌کنند.

از میان این روایات، به سه روایت اشاره می‌کنیم:

روایت اول از عبدالله بن سنان است از امام صادق علیه السلام است:

«يَكْتَجِلُ الْمُحْرِمُ إِنْ هُوَ رَمَدَ بِكُحْلِ لَيْسَ فِيهِ زَعْفَرَانٌ» (همان: ۴۷۱/۱۲). محرم اگر چشم‌درد دارد، از سرمه‌ای استفاده کند که فاقد زعفران است.

مفهوم این روایت آن است که اگر در آن زعفران باشد، اشکال دارد.

روایت بعدی را محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل کرده است:

«يَكْتَجِلُ الْمُحْرِمُ عَيْنَيْهِ إِنْ سَاءَ بَصِيرَ لَيْسَ فِيهِ زَعْفَرَانٌ وَلَا وَزْرٌ» (همان: محرم اگر خواست از دارو به عنوان سرمه استفاده کند، از دارویی که در آن زعفران و گیاه خوشبو به کار نرفته، استفاده نماید).

حدیث آخر از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام است:

«لَا بَأْسَ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَكْتَجِلَ بِكُحْلِ لَيْسَ فِيهِ مِسْكٌ وَلَا كَافُورٌ إِذَا اشْتَكَى عَيْنَيْهِ...» (همان: جایز است که شخص محرم از سرمه بدون مشک و کافور استفاده کند).

یعنی اگر مشک و کافور داشته باشد، حتی در صورت اضطرار استفاده از آن جایز نیست.

در جمع‌بندی میان این اقوال می‌گوییم که قول به اباحه در صورت ضرورت، جزء ضروریات فقه است. لذا باید برای رد آن دلیل محکمی داشته باشیم. صاحب‌جوهر در پاسخ قائلان به حرمت گفته است:

«وإن كان هو واضح الضعف أيضاً، لعموم ما دلّ على الإباحة معها على وجه لا يخرج عنه بمثل ذلك» (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۴۸/۱۸).

به علاوه روایات دال بر منع، مورد اعراض فقها قرار گرفته‌اند؛ لذا حجت نیستند.

۳-۵. فرض سوم: استفاده از سرمه سیاه بدون طیب و بدون قصد زینت

اکنون جای این سؤال است که حکم استفاده از سرمه سیاه غیر معطر و بدون زینت یا بدون قصد زینت در حال احرام چیست و فقها در این خصوص چه نظری دارند؟ در این مورد نیز میان فقها دو نظر عمده وجود دارد:

نظر اول- حرمت: اکثر فقها استفاده از سرمه سیاه را مطلقاً برای شخص محرم ممنوع دانسته‌اند. از نظر آنان، ذات سرمه سیاه متعلق حکم قرار گرفته است و قصد یا عدم قصد زینت و نیز معطر بودن یا نبودن آن، تأثیری در حکم فوق ندارد. شیخ طوسی در کتاب‌های *مبسوط* و *نهایه* به طور مطلق استفاده از سرمه سیاه را جایز ندانسته است (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۲۱/۱؛ همو، بی‌تا: ۲۲۰). علامه حلی نیز بر همین نظر است (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۲۴/۷). حرمت استفاده از سرمه سیاه به شیخ مفید (فاضل آبی، ۱۴۰۸: ۳۵۹/۱)، سلار و ابن ادریس نیز نسبت داده شده است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۷۴/۴). صاحب *حدائق* فرموده است که مشهور فقها قائل به تحریم می‌باشند (بحرانی، بی‌تا: ۴۵۰/۱۵). ایشان ضمن تقویت قول مشهور، قول شیخ صدوق را مبنی بر تقیید حرمت به قصد زینت، صحیح ندانسته است (همان: ۴۵۲/۱۵).

نظر دوم- عدم حرمت: نظریه دوم این است که اکتحال با این توصیف، حداکثر مکروه است (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۳/۲؛ نراقی، ۱۴۱۷: ۴۳/۱۲). محقق اردبیلی شرط حرمت را قصد زینت دانسته است (اردبیلی، بی‌تا: ۲۹۳/۶). همان طور که گذشت، از کلام صاحب

حدائق نیز به دست می‌آید که شیخ صدوق استفاده از سرمه سیاه را فقط با قصد زینت حرام می‌داند.

طبق این قول می‌توان گفت که سرمه سیاه حرمت ذاتی ندارد، بلکه حرمت آن در صورتی است که به قصد زینت استفاده شود. این مطلب از ظاهر برخی روایات فهمیده می‌شود؛ برای مثال، حدیثی از زراره نقل شده که در آن استفاده از همه انواع سرمه جایز دانسته شده است، به جز سرمه سیاه به قصد زینت:

«تکتحل المرأة بالكحل كلّه إلا الكحل الأسود للزينة» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۴۶۸/۱۲).

همان طور که ملاحظه می‌شود، در این روایت حرمت استفاده از سرمه سیاه مقید به قصد زینت شده است.

همچنین در روایتی از حلبی آمده است:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تكتحل وهي محرمة. قال: لا تكتحل. قلت: بسواد ليس فيه طيب؟ قال: فكرهه من أجل أنه زينة، وقال: إذا اضطررت إليه فلتكتحل» (همان: ۴۷۱/۱۲).

کراهت امام از استعمال سرمه در این روایت، چه خود امام اظهار کراهت فرموده باشد و چه امام این لفظ را به کار نبرده باشند و راوی کراهت را برداشت کرده باشد، و چه از آن حرمت یا کراهت اصطلاحی را برداشت کنیم، مقید به زینت بودن سرمه شده است. بنابراین چنانچه سرمه زینت نباشد، حکم حرمت یا کراهت شامل آن نمی‌شود.

در روایتی دیگر، استفاده از سرمه غیر معطر بدون آنکه زینت باشد، جایز دانسته شده است:

«لا بأس أن يكتحل وهو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأما للزينة فلا» (همان: ۴۶۸/۱۲).

ظاهر روایت اخیر، جواز استفاده از سرمه سیاه غیر معطر بدون قصد زینت می‌باشد؛ زیرا صدر روایت، استفاده از سرمه غیر معطر را جایز دانسته که شامل سرمه سیاه نیز می‌شود. ذیل روایت، استفاده از سرمه را با قصد زینت جایز نمی‌داند که مفهوم آن،

جواز به کار بردن سرمه بدون قصد زینت است. اگر امری ذاتاً جایز نباشد، نمی‌توان علت عدم جواز را به خارج از آن نسبت داد. با این توضیح اگر سرمه سیاه به خاطر زینت بودن ممنوع باشد، چنان که از ذیل روایت فهمیده می‌شود، اگر حرمتش به خاطر ذاتش باشد، ذیل و صدر روایت با یکدیگر مطابق نخواهند بود؛ زیرا صدر روایت، هر سرمه‌ای را که معطر نباشد، جایز می‌داند و این عموم شامل سرمه سیاه هم می‌شود. ذیل روایت، علت عدم جواز را زینت بودن آن دانسته است که وصفی خارج از ذات است و این با ذاتی بودن علت منع در سرمه سیاه سازگاری ندارد (جوادی آملی، بی‌تا: ۴۰۲/۲).

دلایل قول به عدم حرمت

۱- برخی احادیث، حرمت استفاده از سرمه سیاه را مقید به قصد زینت یا معطر بودن کرده‌اند. مفهوم این روایات آن است که اگر این دو قید وجود نداشته باشد، استفاده از سرمه اشکال ندارد. در این روایات معمولاً عبارت «لا بأس» به کار رفته است؛ برای نمونه، در حدیث معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام آمده است: «استفاده از سرمه غیر معطری که بوی آن استشمام نمی‌شود، در حال احرام اشکال ندارد؛ اما در صورت قصد زینت جایز نیست» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۴۶۸/۱۲؛ نیز برای روایتی با مضمون مشابه از همان راوی، ر.ک: همان: ۴۷۰/۱۲).

همچنین در حدیثی از زراره، استفاده از مطلق سرمه جایز دانسته شده است، مگر سرمه سیاه به قصد زینت (همان: ۴۶۸/۱۲).

۲- تمسک به اصل، به این بیان که ما شک داریم اکتحال حرام است یا نه؟ شک در تکلیف و مجرای آن برائت است.

۳- شیخ طوسی در کتاب *خلاف* (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۳/۲) و *اقتصاد* (همو، ۱۴۰۰: ۳۰۲)، استفاده از سرمه سیاه را مکروه می‌دانند. در توضیح این مطلب می‌توان گفت که برخی روایات از مطلق سرمه به جز در مقام معالجه نهی کرده‌اند؛ مثل صحیحہ معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام:

«لا یکتحل الرجل والمرأة المحرمان بالکحل الأسود إلا من علّة» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۴۶۸/۱۲)؛ زن و مرد محرم از سرمه سیاه جز برای معالجه استفاده نکنند.

دسته‌ای دیگر از روایات، سرمه غیر معطر و بدون قصد زینت را جایز دانسته‌اند؛ همانند حدیث دیگری از معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام:
 «لا بأس أن یکتحل وهو محرم بما لم یکن فیہ طیب یوجد ریحه، فأما للزینة فلا» (همان).

روایاتِ جواز، نص هستند و مقدم بر ظهورِ روایات منع می‌باشند. جمع بین دو دسته روایات اقتضا می‌کند که روایات منع را حمل بر کراهت کنیم.
 محقق خوانساری در *جامع المدارک* گفته است: ما دو طایفه روایت داریم؛ طایفه اول که «أكثر عددًا وأصح سندًا» می‌باشند، اکتحال را حرام می‌شمرند. طایفه دوم احادیثی مثل حدیث معاویه از امام صادق علیه السلام است (همان: ۴۷۰/۱۲) که در آن‌ها عبارت «لا بأس بالاکتحال» آمده است. این عبارت ظهور در جواز اکتحال به قول مطلق «ما عدا الطیب والزینة» دارد؛ چه اسود باشد یا نه. قهراً تنافی بین طایفه اول و دوم، تنافی بین نفی و اثبات است و دو دسته روایات، متعارضین می‌باشند (خوانساری، ۱۳۶۴: ۴۱۵/۲). سپس ایشان میل به این پیدا کرده است که «لا بأس» را مقدم کنیم و از ظهور ادله حرمت دست برداریم و آن را حمل بر کراهت کنیم.

۴- دلیل دیگری هم از محقق نراقی وجود دارد که قبلاً آن را بیان کردیم؛ به این بیان که روایات حرمت با جمله خبریه آمده‌اند و جملات خبریه دلالت بر حکم انشایی نمی‌کنند. بنابراین نمی‌توان از آن‌ها حرمت را برداشت کرد.

دلیل نظریه حرمتِ سرمه سیاه به طور مطلق

برای حرمت استفاده از مطلق سرمه سیاه، به برخی روایات استدلال شده است که در آن‌ها نهی از سرمه سیاه به طور مطلق آمده است. به چند روایت اشاره می‌شود:
 روایت اول، صحیححه معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام است:
 «زن و مرد محرم از سرمه سیاه جز برای معالجه استفاده نکنند» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۴۶۸/۱۲).

روایت دیگر، صحیححه حریر از امام صادق علیه السلام است:
 «زن محرم نباید از سرمه سیاه استفاده کند؛ زیرا سرمه سیاه زینت است» (همان: ۴۶۹/۱۲).

در این حدیث، استفاده از سرمه سیاه به طور مطلق مورد نهی قرار گرفته و تعلیلی هم برای آن آورده شده است که عبارت است از زینت بودن سرمه سیاه. بر اساس این تعلیل، انفکاک زینت از سرمه سیاه ممکن نیست و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. بنابراین استفاده از سرمه سیاه مطلقاً اشکال دارد.

در روایتی که عبدالله بن یحیی کاهلی از امام صادق ع نقل کرده است، آن حضرت فقط در صورت ضرورت، سرمه کشیدن را مجاز دانسته و در غیر این مورد از به کارگیری سرمه نهی فرموده است (همان: ۴۷۰/۱۲).

در صحیح حلی از امام صادق ع، ابتدا آن حضرت از استعمال سرمه توسط زن محرمه نهی می‌فرماید. آنگاه راوی می‌گوید که امام ع به خاطر زینت بودن، از آن اکراه ورزیده است. در انتها امام اجازه می‌فرماید که در صورت ضرورت، از سرمه استفاده شود (همان: ۴۷۱/۱۲) عبارت «فکره» در روایت، به قرینه قبل و بعدش به معنای حرمت می‌باشد؛ به این بیان که کراهت از یک سو بعد از لای ناهیه آمده است و از سوی دیگر بعد از آن، اضطراب ذکر شده است؛ آنجا که امام ع فرمود: «اگر مضطر شدی، سرمه بکش». اگر این کار مکروه باشد، اضطراب معنا ندارد. از استثناء اضطراب فهمیده می‌شود که مراد از کراهت حرمت است.

در روایت دیگری که از نصر بن سويد نقل شده است، امام جواز استفاده از سرمه را مقید به مرض فرموده است (همان) و بالاخره از پیامبر ص نقل شده است که فرمود: «حاجی ژولیده مو و غبارآلود است» (علامه حلی، بی‌تا: ۳۳۶/۱). به نظر علامه، این فرمایش پیامبر ص با استفاده از سرمه منافات دارد (همو، ۱۴۱۴: ۳۲۵/۷). بر اساس این برداشت علامه حلی، استفاده از سرمه سیاه تحت شمول حدیث فوق قرار می‌گیرد و در نتیجه استفاده از آن برای محرم مطلقاً جایز نیست.

قائلان به حرمت، از ادله کراهت جواب داده و گفته‌اند که اولاً اصل در جایی است که دلیل نداشته باشیم. ثانیاً دلالت جملات خبریه در مقام انشاء از جملات انشاییه آکد در وجوب یا حرمت است. ثالثاً کلام محقق خوانساری خالی از اشکال نیست؛ زیرا احادیث گروه دوم مطلق هستند و اکتحال را مطلقاً جایز دانسته‌اند، چه اسود باشد و چه غیر اسود. اما روایات حرمت، حرمت کحل اسود را می‌گویند و این دو طایفه،

مطلق و مقید هستند، نه متعارضین.

جواب به ادله قائلان به حرمت

در پاسخ کسانی که قائل به حرمت استفاده از سرمه سیاه به طور مطلق هستند، می‌توان گفت:

اولاً گرچه این روایات مطلق هستند و استفاده از سرمه سیاه را به طور مطلق بر محرم حرام می‌دانند، اما از آنجا که سرمه سیاه غالباً برای زینت به کار می‌رود، تمسک به این اطلاقات برای ثبوت حرمت در افراد نادر صحیح نیست و غلبه فوق، سبب انصراف اطلاقات به افراد غالب می‌شود؛ یعنی جایی که سرمه سیاه به قصد زینت به کار می‌رود. در نتیجه می‌گوییم که مقصود از این روایات، حرمت استفاده از سرمه سیاه در صورت قصد زینت است.

ثانیاً در بسیاری از این احادیث آمده است که «إِنَّ السَّوَادَ مِنَ الزَّيْنَةِ» و زینت به عنوان علت حرمت ذکر شده است «وَالْعَلَّةُ تَعَمَّمُ». بنابراین هر جا زینت نباشد، حرمت نخواهد بود.

ثالثاً بر فرض قبول اطلاق روایات مطلق، برخی از روایات بالوضع دلالت بر حلیت سرمه سیاه بدون قصد زینت دارند؛ زیرا در آنها از کلمه «كُلٌّ» استفاده شده است. روشن است که دلالت بالوضع بر اباحه و حلیت، از دلالت اطلاقات بر حرمت قوی‌تر است و بر آن تقدم دارد.

در مورد قید «زینت» که در برخی روایات آمده است، برخی گفته‌اند که این قید، مانند قید «فی حجورکم»، قید غالبی است. اگر این طور باشد و «زینت» قید غالبی در نظر گرفته شود، استفاده از سرمه سیاه مطلقاً حرام خواهد بود. اما اگر «زینت» قید غالبی نباشد، در صورت قصد زینت از سرمه سیاه، استفاده از آن حرام و بدون قصد زینت اشکال ندارد.

در پاسخ به این مطلب، چند جواب می‌توان ارائه کرد:

اولاً اینکه قید «زینت» بیان امر خارجی باشد؛ یعنی اینکه امام عَلَيْهِ السَّلَامُ فرموده باشد سواد در خارج زینت محسوب می‌شود، مورد قبول نیست؛ چرا که بیان این مطلب،

خلاف جایگاه ائمه عليهم السلام است. ائمه در مقام بیان احکام و تشریح هستند و غیر آن، یعنی بیان موضوعات خارجی، قرینه لازم دارد.

ثانیاً همان گونه که ملاحظه شد، در برخی روایات عبارت «إلا الكحل الأسود للزينة» آمده است که در آن‌ها موضوع حرمت دو جزء دارد: یکی اسود بودن و دیگری قصد زینت داشتن.

ثالثاً در صورت شک در قید غالبی بودن یا نبودن «زینت» که نتیجه آن شک در حرمت است، به اصالة الاباحه و اصل عدم حرمت تمسک می‌کنیم و حکم به حلیت آن می‌نماییم.

در مجموع می‌توان گفت که در صورت شک در حرمت استفاده از سرمه سیاه بدون قصد زینت و بدون طیب، حکم به جواز استفاده از آن می‌کنیم و دلیل بر این مطلب در مقام شک، تمسک به اصل می‌باشد؛ آن گونه که محقق اردبیلی گفته است (اردبیلی، بی‌تا: ۲۹۳/۶). به عبارت دیگر، به دلیل گوناگونی روایات باب سرمه و احتمالات مختلفی که در مورد مفاد آن‌ها وجود دارد، به گونه‌ای که انسان را به یقین مشخصی نمی‌رساند و شک را از او بر طرف نمی‌کند، می‌توان به اصالة الاباحه تمسک کرد و در نتیجه حرمت استفاده از سرمه را اساساً منتفی دانست.

۴-۵. فرض چهارم: استفاده از سرمه غیر سیاه به قصد زینت

فرض دیگری که در مورد استفاده از سرمه ممکن است برای محرم اتفاق بیفتد، استفاده از سرمه غیر سیاه به قصد زینت است. در این مورد نیز میان فقها دو نظر وجود دارد:

نظر اول - حرمت: محقق اردبیلی (همان) و امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۴۲۲/۱) قائل به این نظر هستند. برای این نظر به دو دسته از روایات استدلال شده است: دسته اول: روایاتی که استفاده از سرمه را به قصد زینت حرام دانسته‌اند و در آن‌ها عبارت «أما للزينة فلا» به کار رفته است؛ برای نمونه می‌توان احادیث ۱ و ۸ باب ۳۳ وسائل الشیعه را از این دسته به شمار آورد (حز عاملی، ۱۴۱۴: ۴۶۸/۱۲ و ۴۷۰).

دسته دوم: روایاتی که در آن‌ها علت حرمت اکتحال، زینت بودن سرمه دانسته شده

است. می‌توان به عموم علت در این روایات تمسک کرد و نتیجه گرفت که سرمه حتی اگر سیاه هم نباشد، ولی به قصد زینت استفاده شود، حرام است. عبارت «فکرهه من أجل أنه زينة» در صحیحہ حلبی (همان: ۴۷۱/۱۲) و عبارت «لا تکتحل المرأة المحرمة بالسواد؛ إنَّ السواد زينة» در روایت حریر (همان: ۴۶۹/۱۲) و عبارت «إلا كحل أسود لزينة» (همان: ۴۷۱/۱۲) همین معنا را می‌رسانند.

نظر دوم - جواز: در مقابل نظر اول، یعنی حرمت استفاده از سرمه غیر سیاه به قصد زینت، قول به جواز آن قرار دارد. عده‌ای استفاده از این سرمه را ولو به قصد زینت بلااشکال می‌دانند. دلایلی به شرح ذیل برای این نظر اقامه شده است:

الف) دلیل اول اجماع است (اردبیلی، بی‌تا: ۲۹۳/۶).

ب) دلیل دوم برخی از روایات است؛ برای نمونه به چند روایت اشاره می‌شود:

- «زن محرم می‌تواند از هر نوع سرمه‌ای استفاده کند، مگر سرمه سیاه به قصد زینت»^۱ (حز عاملی، ۱۴۱۴: ۴۷۱/۱۲).

- «محرم نباید از سرمه‌ای که در آن زعفران به کار رفته، استفاده کند؛ ولی استفاده از سرمه فارسی اشکالی ندارد» (همان: ۴۶۹/۱۲).

- «استفاده از سرمه سیاه جایز نیست؛ اما از صبر و حضض^۲ می‌تواند استفاده کند».

در روایت اخیر، امام علیه السلام استفاده از سرمه سیاه را ممنوع، ولی استفاده از دو نوع سرمه دیگر را جایز دانسته است.

ج) هیچ کدام از روایات اکتحال دلالت بر حرمت ندارند؛ چه به سرمه سیاه باشد یا غیر سیاه، و چه به قصد زینت استفاده شود یا به قصدی دیگر؛ زیرا جملات به کار رفته در روایات، خبریه‌اند و جمله خبریه دلالت بر حکم انشایی ندارد. لذا همان طور که استفاده از سرمه سیاه به قصد زینت جایز است، استفاده از سرمه غیر اسود هم به قصد زینت جایز است (نراقی، ۱۴۱۷: ۴۳/۱۲).

د) شک داریم که اکتحال به غیر اسود برای زینت جایز است یا نه؟ شک در اصل

۱. چندین حدیث بدین مضمون وجود دارد.

۲. صبر نوعی گیاه است که طعمی تلخ دارد (جوهری، ۱۴۰۷: ۷۰۶/۲) و حضض نیز نوعی دارو و شیرهای تلخ است (همان: ۱۰۷۱/۳).

تکلیف است؛ اصل برائت یا اصالة الحلیه جاری می‌کنیم.

در مقام قضاوت و انتخاب یکی از دو نظر باید گفت که لازم است نسبت میان روایات مجوزه و روایات محرمه سنجیده شود. ظاهراً نسبت این دو دسته روایات، عموم و خصوص من وجه است. دسته‌ای از روایات، اکتحال برای زینت را مطلقاً حرام می‌دانند، چه اسود و چه غیر اسود؛ مثل حدیث ۱ (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۲/۴۶۸). دسته‌ای دیگر از روایات، اکتحال به غیر اسود را جایز می‌دانند، چه به قصد زینت باشد و چه به قصدی دیگر؛ مثل حدیث ۳ (همان). محل اختلاف، اکتحال به غیر اسود به قصد زینت است.

در چنین مواردی باید سراغ اقوی الدلیلین برویم. در ابتدا به نظر می‌رسد که روایات مجوزه به خاطر دلالت لفظیه یعنی کلمه «کُلُّ» قوی‌تر از روایات محرمه که اطلاق دارند، باشند و لذا مقدم می‌شوند. اما وقتی دقیق‌تر به مسئله نگاه کنیم، می‌بینیم که برای هر دو طرف، قرینه وجود دارد و نمی‌توان یک طرف را از طرف دیگر، قوی‌تر به حساب آورد. لذا باید گفت که تعارض و تساقط اتفاق می‌افتد. در نتیجه در اینجا نمی‌توان به این دو دسته روایت تمسک کرد.

اجماع نیز قابل اثبات و مورد قبول نیست. همچنین موهون بودن عدم دلالت جمله خبریه بر انشاء کاملاً آشکار است.

باقی می‌ماند اصل. آیا در اینجا می‌توان به اصل تمسک کرد و حکم به جواز استفاده از سرمه غیر سیاه به قصد زینت نمود؟ می‌گوییم که پاسخ منفی است؛ زیرا عموم علت در روایاتی که در آن‌ها عبارت «لأنّه زینة» آمده بود، شامل این فرض می‌شود و با بودن عموم علت، جای شک نیست که به اصل تمسک کنیم. نتیجه آن است که استفاده از سرمه غیر سیاه به قصد زینت نیز حرام است.

۵-۵. فرض پنجم: استفاده از سرمه غیر سیاهی که در نزد عرف زینت

به حساب نمی‌آید

آخرین فرضی که مطرح می‌کنیم، حکم استفاده از سرمه غیر سیاهی است که زینت نیست. به نظر می‌رسد استفاده از این سرمه برای شخص محرم جایز باشد. در

این مسئله، قائل به حرمت وجود ندارد. دلیل بر این مطلب نیز مفهوم تعدادی از روایات می‌باشد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. در حدیث معاویه بن عمار آمده است: «شخص محرم می‌تواند از هر سرمه‌ای که در آن بوی خوش استشمام نشود، استفاده کند، مگر به قصد زینت» (همان).

در حدیث زراره، استفاده از همه انواع سرمه مجاز دانسته شده است، به جز سرمه سیاه به قصد زینت (همان). همین مضمون در حدیث دیگری نیز آمده است (همان: ۴۷۱/۱۲). در حدیث هارون بن حمزه نیز فقط از سرمه‌ای که در آن زعفران وجود دارد یعنی سرمه معطر، نهی به عمل آمده است (همان: ۴۶۹/۱۲).

نتیجه‌گیری

فقها یکی از محرمات احرام را اکتحال یعنی استفاده از سرمه دانسته‌اند. استفاده از سرمه، فروض و حالت‌های گوناگونی دارد. در این جستار به بررسی اجمالی پنج فرض از فروض فوق پرداخته و در هر فرض به اقوال مهم فقها در مورد حکم استفاده از سرمه با روایات و ادله آن اشاره نموده‌ایم. در فرض اول یعنی استفاده از سرمه معطر، گرچه عده‌ای قائل به کراهت هستند، اما قول به اینکه مطلقاً حرام است، تقویت می‌شود. اما حرمت آن به خاطر اکتحال نیست، بلکه به خاطر حرمت استفاده از هر گونه طیب برای شخص محرم است. در فرض دوم یعنی استفاده از سرمه به دلیل ضرورت و مداوا، گرچه بزرگانی چون شیخ طوسی فتوا به حرمت داده‌اند، اما قول به جواز در این حالت تقویت می‌شود. در فرض سوم یعنی استفاده از سرمه سیاه فاقد طیب بدون قصد زینت، باز دو قول در میان فقها وجود دارد. عده‌ای آن را حرام شمرده و سرمه سیاه را در هر حال زینت دانسته‌اند؛ اما در نهایت، قول دیگر تقویت می‌شود و به این نتیجه می‌رسیم که استفاده از سرمه سیاه فاقد طیب بدون قصد زینت برای محرم جایز است. در فرض چهارم، استفاده از سرمه غیر سیاه به قصد زینت مورد بررسی قرار گرفته که نتیجه، حرمت استفاده از آن است؛ اما علت حرمت به زینت برمی‌گردد نه به سرمه. بالاخره در انتها، درباره استفاده از سرمه غیر سیاه با فرض عدم قصد زینت بحث شده که حکم جواز استفاده از آن تقویت می‌شود.

از مجموع مباحث این نوشتار می‌توان به این نتیجه رسید که ذکر اکتحال به عنوان یکی از محرمات احرام که توسط فقها در کتاب حج متعارف است، مورد قبول همه فقها نیست و قابل نقد و خدشه است؛ چرا که بررسی روایات اکتحال، حرمت اکتحال را فقط در صورت دارا بودن طیب یا قصد زینت حرام می‌داند و این دو خصوصیت است که موجب حرمت اکتحال می‌شود و در صورت انتفاء این دو قید، استفاده از سرمه اشکالی ندارد.

کتاب شناسی

۱. ابن بزّاج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن نحریر، المهدب، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲. ابن زهره حلبی، سیدحمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۱۷ ق.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۶. تمیمی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.
۷. جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت (علیهم السلام)، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۳ ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، کتاب الحج، تقریر اباحت سید محمد محقق داماد، بی جا، بی تا.
۹. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۶۴ ش.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. طبرسی، رضی الدین ابونصر حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، تصحیح سید علاء الدین علوی طالقانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ق.
۱۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران، کتابخانه جامع چهل ستون، ۱۴۰۰ ق.
۱۵. همو، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. همو، المسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ق.
۱۷. همو، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، قدس محمدی، بی تا.
۱۸. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. همو، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. همو، منتهی المطالب فی تحقیق المذهب، بی جا، بی تا.
۲۱. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. فاضل آبی، زین الدین حسن بن ابی طالب یوسفی، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۸ ق.

۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۲۵. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، تهران، استقلال، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. معین، محمد، فرنگ معین، چاپ چهارم، تهران، ادنا، ۱۳۸۶ ش.
۲۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، تحریر الوسیله، چاپ دوم، نجف، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۰ ق.
۲۸. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق عباس قوچانی، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۲۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، مشهد، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. نوری طبرسی، میرزا حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۸ ق.

ترجمت حكيلاهما

موجز المقالات

قاعدة «نفى العسر والحرج»

وتحليل حالات الاستشهاد بها في فقه العبادات

□ سيف آلہ أحدى (أستاذ مساعد في قسم الفقه والقانون الإسلامي بجامعة الشهيد مدني بأذربيجان)
□ علي محمدیان (أستاذ مساعد في قسم الفقه والقانون الإسلامي بجامعة بزرگمهر بقائانات)

إن فقه العبادات الذي يرتبط بشكل أساسي بعلاقة الإنسان بالله يغطي قسماً كبيراً من المسائل الفقهية، ويتضمن عدّة أبواب ومسائل هامة، وهناك الكثير من القواعد الفقهية في هذا المجال استشهد بها الفقهاء واستدلوا بها. بما أنّ تحديد واجبات الإنسان وتنظيمها على أساس الشريعة السماوية، وبالاستفادة من أوامر الشريعة ونواهيها واستنباطها في جميع الأحداث يتطلب بحث علمي دقيق ودراسة مستفيضة؛ لذلك قام مؤلفو هذه الدراسة بطريقة استشهادية - تحليلية ضمن شرح مضمون قاعدة «نفى العسر والحرج» ونطاقها، قاموا بتعداد أهم حالات استشهاد الفقهاء بالقاعدة المذكورة في أبواب العبادة المختلفة، كما ناقشوا وجوه الاستدلال بالقاعدة المذكورة في كلّ موضوع بحيث لا يتم في بعض الحالات تحليل الأحكام الصادرة إلا على ضوء أدلة قاعدة «نفى العسر

والحرج» وفي بعض الحالات تمّ الاستشهاد بالأدلة المذكورة بعنوان معاضد إلى جانب الأدلة الأخرى، وفي بعض الحالات وبسبب الاختلافات بين الأدلة الخاصة تمّ اعتبار القاعدة المذكورة أساساً ومعيّاراً، وتمّ ترجيح الأدلة الموافقة مع القاعدة المذكورة. الكلمات الأساسية: فقه العبادات، قاعدة نفى العسر والحرج، الشريعة السمحة والسهلة، الحكم الواقعي الثانوي.

مراجعة أدلة شرعية الوقف المؤقت

□ على أكبر ترابي شهرزائي (أستاذ مساعد بجامعة المصطفى العالمية بقم ومدّرس المستوى العالي بحوزة قم العلمية)

من الشروط التي ذكرها كبار الفقهاء في صحّة الوقف أنّ الوقف أبديّ، هذا الشرط يصبح سبباً لا يتمكّن معه بعض الناس الخيّرین لمس هذا الشيء المهمّ أو يقطعون أملهم من أموالهم إلى الأبد بطريقة لا يصل حتّى إلى أبنائهم، وهو أمر قاس، ولكن إذا كان من الممكن تقديم حلّ مثل الوقف المؤقت أو وقف المهنة والصنعة أو وقف النقود أو وقف الامتيازات المعنوية وأمثال ذلك، فقد يتّجه الكثير من الناس إلى وقف مثل هذه الأمور، ومع حلّ الكثير من مشاكل المجتمع سيشمل الثواب المعنويّ والأجر الأخرى حال الواقفين. إيماناً منا بديناميكية الاجتهاد واستجابة الإسلام، فإننا نعتقد أنّه مع دراسة جديدة وتحليلية للأدلة التي تمّ التوصل إليها في الكتاب والسنة في موضوع الوقف، يمكن للمرء أن يحكم بصحّة مثل هذا الوقف لأنّ هناك ثمانية أدلة أقيمت لاشتراط أبديّة الوقف، فلا أحد منها لديه القوّة لإثبات هذا الشرط، وفي المقابل فإنّ العمومات التي تدلّ على صحّة العقود وبالأخصّ عموم «الوقوف بحسب ما يوقفها أهلها» الذي وصل في صحیحة صفار تدلّ على أنّ الوقف المؤقت صحيح، وفي تلك المدّة ليس للواقف حقّ التصرف في الموقوفة بالبيع والهبة والصلح وأيّ عقد يريد نقله من ملكه، على الرغم من أنّ بعض الباحثين لديهم شكّ في هذا الموضوع ويجوزون النقل بطريقة مسلوب المنفعة حتّى نهاية الوقف. بعبارة أخرى فإنّ الوقف المؤقت في جميع أحكامه مثل الوقف المنقطع الآخر، وأنّ الواقف لا حقّ له في التصرفات الناقلة والمنافية لحقّ الموقوف عليه خلال حياة الموقوف عليه وحتّى انقراضه. ولكن بعد انقراضه تخرج

الموقوفة عن حال الوقف وتنتقل إلى ملك الواقف إن كان حيًّا وإلى ورثته في حال موته.
الكلمات الأساسية: الدوام في الوقف، التأييد وأبدية الوقف، الوقف المؤقت،
الوقف المنقطع الآخر، الوقف على من ينقرض.

دراسة فقهية لأمانة الاحتلام لبلوغ النساء

- سيّد روح الله سيف (خريج المستوى الرابع بحوزة قمّ العلميّة)
- مهديّ آزادپور (دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة قمّ)

مسألة البلوغ باعتبارها موضوع الحكم في معظم أبواب الفقه، من المسائل الهامة التي بالإضافة إلى اشتراطها في الواجبات والمعاملات، فإنّها مؤثّرة أيضًا في أبواب أخرى مثل الحدود. أحد علامات البلوغ هو الاحتلام وقد أطلق عليه بعض الفقهاء علامات بلوغ النساء. من علامات البلوغ الاحتلام وقد ذكر بعض الفقهاء أنّه من علامات البلوغ. في المقابل فإنّ البعض الآخر من الفقهاء لم يعتبره من علامات البلوغ، كما أنّ للروايات تعارض ابتدائيّ في هذا الصدد. في هذه المقالة وبالرجوع إلى المصادر الفقهية تمّت دراسة أسباب الاحتلام في سنّ البلوغ لدى النساء. بعد الشرح الفقهيّ للروايات وبالاستفادة من وجوه الجمع العرفيّ بين الروايات، توصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ الروايات الموجودة في هذا المجال يمكن جمعها بطريقة تزيل التعارض الظاهريّ بينها وتثبت أنّ الاحتلام إمارة للبلوغ عند النساء. كما تبين أنّه مع فرض استقرار التعارض، باستخدام جوانب الترجيح بين الروايات المتعارضة، فإنّ الروايات التي تدلّ على سبب الاحتلام لبلوغ النساء مقدّمة على الروايات الأخرى، وعلى فرض التساقط فإنّ عموم وجوب الغسل في موقع الإنزال يثبت بلوغ الإناث.

الكلمات الأساسية: الاحتلام، بلوغ النساء، غسل الجنابة، المنى.

دراسة جدوى اعتبار «تستّر النساء» بمثابة قاعدة فقهية

□ سيّد جعفر علويّ (أستاذ مساعد في قسم الفقه والأصول بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلامية بمشهد)
تعتبر العلاقات الاجتماعية للنساء وكيفية حضورهنّ في المجتمع من أكثر القضايا استخدامًا في المجتمع في مختلف الأزمنة ولا سيّما العصر الحاضر. كما تناول علم الفقه

هذه المسألة الهامة باستفاضة ومن البديهي أن النظرة الفقهيّة لهذه المسألة في النظام الإسلاميّ ضرورة حتمية. من خلال مراجعة الكتب الفقهيّة يمكن القول بوضوح أن فتاوى الكثير من الفقهاء الإمامية المشهورين تهدف إلى ابتعاد النساء قدر الإمكان عن الظهور أمام الأجنبيّ. ومع ذلك لا يُشاهد في المصادر الفقهيّة تصريح بقاعدة في هذا الخصوص. تسعى هذه المقالة للإجابة على سؤالين بطريقة وصفية تحليلية: الأول هل يمكن اصطيد قاعدة فقهيّة في هذا الصدد من الكتب الفقهيّة لا سيّما الكتاب القيم *جواهر الكلام*؟ الثاني إلى أي مدى يمكن قبول هذه القاعدة المحتملة؟ خصص المؤلف إلى هذه النتيجة وهي أنه إذا كان حضور المرأة أمام الأجنبيّ من أسباب الفتنة والمعصية فهو حرام ووجب عليها التستر؛ لكن إذا كان هذا التواجد من الأسباب البعيدة للفتنة والذنب بحيث لا يؤدي إلى الوقوع في الحرام فليس حراماً بل مكروه. لذلك فالقاعدة بهذا المضمون: «عزوف المرأة إلى أقصى حدّ عن الظهور أمام الأجنبيّ أمر راجح ومطلوب عند الشارع المقدّس» كما يمكن اصطيدها والدفاع عنها من كلمات الفقهاء ومن المصادر الفقهيّة. الاهتمام بهذه القاعدة يمكن أن يكون مؤثراً في استنباط الأحكام الفقهيّة في مختلف الأبواب.

الكلمات الأساسية: تَسْتَرُ، السُتْر، ملابس النساء، القاعدة الفقهيّة.

دراسة اختلاف قراءات الآية «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ»

ونائجها الفقهيّة

- سيّد محسن موسويّ (أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة مازندران، بابلسر، مازندران، ايران)
- سيّدة فاطمة قديري نژاد (طالبة دكتوراه في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة مازندران، بابلسر، مازندران، ايران)

مع الأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن القرآن الكريم هو أوّل مصدر لتشريع الأحكام الإسلاميّة وأنّ الأمر بأداء صلاة الطواف هي أحد المناسك الأساسيّة للحجّ والعمرة قد تمّ استنباطه من الآية ١٢٥ من سورة البقرة؛ لذلك من الضروريّ كشف القراءة الصحيحة من بين القراءات المتعدّدة، وفي النتيجة الحكم المستنبط منها لأنّ أتباع غير العلم واليقين هو أمر مذموم شرعاً وعقلاً. يحاول البحث الحاليّ المكتوب بمنهج وصفيّ

تحليلي شرح منهج باحثي القرآن والفقهاء في الحكم الفقهيّ المستفاد من القراءات المتعدّدة للآية، والسعي لفحص حجّية القراءات بالاستعانة بظاهر الآية وسياق الآيات وفي النتيجة استنباط الحكم الشرعيّ. تشير نتائج البحث إلى أنّه في حال أذى اختلاف القراءات إلى الاختلاف في المعنى، وفي النتيجة الحكم المستفاد من الآية، فإنّ الرجوع إلى قرائن مثل روايات أهل البيت عليهم السلام وسياق الآيات وفنون الادب العربيّ وما إلى ذلك يبدو محسوساً أكثر من ذي قبل. في هذا السياق فإنّ القراءة غير المشهورة للآية «وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» وخلافاً لما قيل هي أقلّ تناسباً مع سياق الآيات وبالتالي تتمتع بمصدقية أقلّ من أجل استخراج الحكم الفقهيّ.

الكلمات الأساسيّة: علم القراءة، حجّية القراءة، صلاة الطواف، الآية ١٢٥ البقرة.

التقييم النقديّ

لوائح وأدلة الإجماع على حرمة القطع الاختياريّ للصلاة الواجبة

□ حميد مؤذنيّ بيستگانيّ (دكتوراه في الفقه ومبادئ القانون الإسلاميّ من جامعة سيستان وبلوشتان) بموجب الرأي المشهور للفقهاء - بل إجماعهم - فإنّ القطع الاختياريّ للصلاة الواجبة حرام. أحياناً تقع الصلاة - بشكل مطلق - وأحياناً الصلاة الواجبة موضوع الحكم. في هذا السياق فقط في حالة الضرورة تصدر الفتوى بجواز قطع الصلاة. من أجل إثبات هذا الحكم تمّ الاستشهاد بالقرآن والأخبار والإجماع. ونظراً لكثرة استخدام هذا الفرع وأهميته والذي تحوّل بشكل أعمّ إلى قاعدة فقهية مبنية على حرمة إبطال الواجبات العبادية، وكذلك بدليل الإجماع المدركيّ للفقهاء على هذه المسألة، فمن الضروريّ تقييم الدليل على هذه القاعدة. بناءً على نتائج هذا البحث المكتوب بمنهج وصفيّ - تحليليّ فإنّ جميع وثائق وأدلة الإجماع المذكور تبدو مخدوشة ولا يوجد أيّ دليل على هذه القاعدة إلا أدلة الإجماع المدركيّ للفقهاء.

الكلمات الأساسيّة: فقه العبادات، أحكام الصلاة، قطع الصلاة الواجبة، القواعد الفقهيّة.

دراسة حكم استعمال المحرم للكحل في فقه الإمامية

- محمّد مهديّ يزداييّ كمرزرد (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة بمشهد)
- حميد رضا أصدقيّ (طالب المستوى الثالث بحوزة خراسان العلميّة)

مراسم الحجّ لها أحكام وأوامر خاصّة. في هذه المراسم يُحرّم فعل أشياء ومنها الكحل. هناك خلاف بين الفقهاء حول استعمال المحرم للكحل في الحجّ. يعود أصل هذا الاختلاف إلى الروايات وكيفية تفسيرها؛ لأنّه في بعض الروايات تمّ النهي عن استعمال الكحل بشكل مطلق، وفي روايات أخرى تمّ النهي عن الكحل الأسود فقط، وفي بعض الروايات الأخرى كان النهي عن الكحل مشروطاً بقصد الزينة، وأخيراً هناك مجموعة أخرى من الروايات جعلت من الرائحة العطريّة للكحل قيداً للنهي. لقد أدّى اختلاف طرق استعمال الكحل وفروضة المختلفة المطروحة في الروايات إلى عدم انتظام أقوال الفقهاء حول شرح حكمه. الهدف من هذه المقالة هو تصنيف الفرضيات المختلفة لاستخدام الكحل وفحص الآراء الواردة في كل فرضيّة وشرح حكمها. مشهور فقهاء الإمامية بشكل عامّ يعتبر أنّ استعمال الكحل للمحرم حرام، وذكروه على أنّه حرام مستقلّ إلى جانب نواهي أخرى للإحرام. من خلال فحص روايات الكحل يتّضح أنّ هذا الرأي المشهور يمكن الطعن به، وأنّ استعمال الكحل في الإحرام بحدّ ذاته لا مشكلة فيه، والشيء الذي أدّى إلى النهي عنه هو في الحقيقة رائحته العطرة أو لقصد التزيّن به، وكلّ واحدة من هاتان الحالتان لها موضوع مستقلّ ومختلف عن ذات استخدام الكحل. لذلك لا حاجة لذكر الكحل بشكل مستقلّ على أنّه حرام من بين محظورات الإحرام الأخرى.

الكلمات الأساسيّة: الكحل، الكحل الأسود، الزينة، الإحرام، الطيب.

Ihrām during Hajj. The origin of this difference is the narrations and how to interpret them; because in some narrations, the absolute use of Surma has been prohibited, and in other narrations, only black Surma has been prohibited, and the prohibition of Surma in some other narrations is conditionally for the purpose of decoration, and finally, another group of narrations has forbidden the aroma (being fragrant) of Surma. The different types of using Surma and the different assumptions presented in the narrations have caused the words of the jurists to be less orderly in expressing its ruling. The purpose of this article is to categorize the different assumptions of using Surma and examine the views expressed in each assumption and explain its ruling. Well-known (dominant) Imami jurists have generally considered it ḥarām (forbidden) to apply Surma for a person in Ihrām and have mentioned it as an independent ḥarām along with other prohibitions (forbidden acts) of Ihrām. It is clear that this dominant (well-known) view can be weakened by examining the narrations of Surma, and there is nothing wrong with using Surma during Ihrām, and in fact, what has prevented the use of Surma is its aroma (being fragrant) or the intention to use it as an ornament (decoration, to embellish), each of which is an independent and different matter from the nature of using Surma. Therefore, there is no need to mention Surma independently as a ḥarām among the other prohibitions of Ihrām.

Keywords: *Surma, Black Surma, Decoration (to embellish), Ihrām, Ṭīb*
(Arabic: طيب, perfume).

only if necessary. It has been cited to the Qur'an, news and the consensus of jurists to prove this ruling. It is necessary to evaluate the evidence of this rule due to the widespread and important nature of this secondary matter (subdivision, branch), which in a more general form has become a jurisprudential rule based on the prohibition of the annulment of worship duties ('Ibadah worship, religious ritual practice), and also it is necessary to evaluate it due to the evidence of the consensus of jurists on this issue. All the documents of the mentioned consensus seem distorted based on the results of this research, which has been written in a descriptive-analytical method, and there is no reason for this rule -except the documented consensus of the jurists-.

Keywords: *Jurisprudence of 'Ibadah (religious ritual practices), Prayer rules, Obligatory prayer interruption, Jurisprudential rules.*

Examining the Ruling on the Use of Surma (Arabic: كُحْل, Romanized: Kuḥl) by a Person in Iḥrām (Maccah pilgrim who is in a state of ritual consecration, Arabic: مُحْرِم) in Imami Jurisprudence

- *Muhammad Mahdi Yazdani Kamarzard (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad)*
- *Hamid Reza Asdaqī (A level 3 student of Khorasan seminary)*

Hajj (Arabic: حَجّ Hajj or pilgrimage) ceremonies have special rules and regulations. It is forbidden to do things in this ceremony, one of which is Surma (Arabic: كُحْل, romanized: kuḥl). There is disagreement among jurists about the use of Surma by a person in

ruling). The findings of this study indicate that referring to indications such as Ḥadīths of Ahl al-Bayt peace be upon them (Arabic: People of the House, the family of the Prophet), the context of the verses, techniques of Arabic literature, etc. are felt more than ever before in cases where the difference in reading (Arabic: اِخْتِلَافُ الْقِرَائَاتِ, Ikhtilāf fī al-qirā'āt) leads to differences in meaning and as a result, the ruling inferred from the verse. In this regard, the unpopular (non-famous) reading (qirā'at) of the verse (Appoint for yourselves a place of prayer on the standing-place of Ibrāhīm, Arabic: وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) is less proportional to the verses contrary to what has been claimed, and is naturally less valid for extracting jurisprudential rulings.

Keywords: *Knowledge of recitation, Validity of reading (qirā'at), Ṣalāt al-Ṭawāf (Arabic: صَلَاةُ الطَّوَّافِ, tawaf prayer), Verse 125 of Surah al-Baqara (Arabic: الْبَقَرَةَ, al-Baqarah; lit. The Heifer or The Cow).*

Critical Evaluation of the Documents and Evidence of Ijmā', (Consensus, Arabic: اجماع) on the Prohibition of Voluntary Interruption of Obligatory (Compulsory) Prayers

□ *Hamid Moazzeni Bistgani (PhD in Jurisprudence at University of Sistan & Baluchestan)*

Voluntary interruption of obligatory (compulsory) prayers according to the well-known view of the jurists -rather their Ijmā' (consensus)- is forbidden. Sometimes ṣalāt (prayer) -in absolute terms- and sometimes obligatory ṣalāt (prayer) are the subject of ruling. In the meantime, issuance a fatwā to interrupt praying (ṣalāt) is permitted

Keywords: *Veiling, Veil, Women's veiling, Jurisprudential rule.*

A Study of Variant Readings (Arabic: *Ikhtilāf fī al-qirā'āt*) of the Verse (Appoint for yourselves a place of prayer on the standing-place of Ibrāhīm,

Arabic: *وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى*

and Its Jurisprudential Results

- *Sayyid Mohsen Mousavi (Assistant professor, Department of Quran & Hadith Knowledge, University of Mazandaran, Babolsar, Mazandaran, Iran)*
- *Seyyidah Fatemeh Qadirinejad (PhD student, Department of Quran & Hadith Knowledge, University of Mazandaran, Babolsar, Mazandaran, Iran)*

Considering the fact that the Holy Qur'an is the first and most reliable source of Islamic laws and the order to perform ('Iqāmah) Ṣalāt al-Ṭawāf (Arabic: *صلاة الطواف*, tawaf prayer) is one of the main pillars (elements, arkan) of the rites of al-'Umrah (Arabic: *عُمْرَة*, lit. to visit a populated place) and Ḥajj al-Tamattu' (Arabic: *حَجَّ التَّمَتُّع*) from verse 125 of Surah Al-Baqarah (Arabic: *الْبَقَرَة*, al-Baqarah; lit. The Heifer or the Cow). Therefore, it is necessary according to the rule of Sharia and intellect (reason) to discover the correct reading among different readings of the verse and as a result of deduced ruling from it in order to be reprehensible for following non-knowledge. The present study, with a descriptive-analytical approach, while explaining the approach of Quran scholars and jurists in jurisprudential rulings, uses various readings (qirā'āt) to analyze the validity of readings (recitations) by the help of the appearance of the verse and the context of the verses, and as a result, inferring the religious ruling (deducing the Shari'i

view of this issue is an inevitable necessity. This issue can be clearly used by reviewing jurisprudential books that the fatwās of many famous Imami jurists observes the maximum abstinence of women from attending to non-maḥrams. This issue by reviewing jurisprudential books can be clearly used that the fatwas of many famous Imami jurists are aimed at the maximum avoidance of women from appearing in front of non-maḥrams (i.e. the opposite sex that one is allowed to marry, Arabic: غير المحارم). However, in jurisprudential sources, there is no rule in this regard. This article uses descriptive-analytical method to look for answers to two questions: 1- Is it possible to obtain a jurisprudential rule in this field from jurisprudential books, especially the precious book *Jawāhir al-kalām* (Original title: *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*, *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharā'ī 'al-'islām*)? 2- How acceptable is this possible rule? The author concludes that the presence of a woman in front of a non-maḥram is ḥarām (forbidden or unlawful) if it is one of the causes of seduction and sin (one of the most important or [about to happen, imminent] means of seduction), and her veiling is obligatory (wājib); however, if this presence is one of the remote causes of seduction and sin, it is not ḥarām, but it is makrūh (abominated), in a way that does not lead to the possibility of occurrence in ḥarām. Therefore, a rule such as: (The most abstinence of a woman from appearing in front of a non-maḥram is a preponderant and desirable thing in the eyes of the Holy Legislator) can be obtained and defended both from the words of the jurists and from jurisprudential sources. Paying attention to this rule can be effective in inferring jurisprudential rulings in different chapters.

some jurists have mentioned it as a sign of puberty for women. In contrast, some other jurists have not considered it a sign of women's puberty and narrations (aḥādīth) have a primary conflict in this regard. Ihtilām's causality for puberty of women by referring to jurisprudential sources in this article was studied. It was concluded after explaining the jurisprudential narrations and using the common sense (Arabic: فهم عرفی, جمع عرفی) among hadiths, that the narrations in this field can be gathered in such a way that the apparent conflict between them can be resolved and the indication of Ihtilām to be proved for women's puberty. It was also found that narrations indicating the causality of Ihtilām for puberty of women take precedence over other narrations (aḥādīth) by assuming the establishment of conflict using the preferring aspects (forms) between conflicting narrations, and according to the assumption of disreputable mode, the reference is the generality of the necessity of ghusl at the time of ejaculation and the puberty of women is proved.

Keywords: *Ihtilām, Puberty of women, Ghusl for Jenabat, Semen.*

Feasibility Study of Acceptance of Women's Veiling as A Jurisprudential Rule

□ *Sayyid Jafar Alavi (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad)*

Women's social relationships and the quality of their presence in society are widely used topics in different times, especially in the present era. The knowledge of jurisprudence is also widely addressed and it is obvious that in the Islamic system, the jurisprudential

in an unprofitable manner until the end of the endowment. In other words, temporary endowment in all its rulings is like the interrupted endowment for others that during the life of the endowment beneficiary person that donor (wāqif) does not have the right for transferring acts (Arabic: تصرفات ناقله) and contrary (inconsistent) to the endowment beneficiary person's right, but after their passing (death), the endowed property removes the state of endowment and transfers to the donor (wāqif)'s property if he is alive and transfers to his heirs in the event of his death.

Keywords: *Continuance in endowment (Waqf), Confirmation and eternity of endowment, Temporary endowment, Interrupted endowment for others (i.e. endowment for those who often, Arabic: وَقْفٌ مُنْقَطِعُ الْآخِرِ), Endowment on those who died and passed (Arabic: وَقْفٌ عَلَى مَنْ يَنْقَرِضُ).*

Jurisprudential Study of Iḥtilām's

(i.e. Discharge of semen during sleep, Sleep orgasm,

Arabic: اِحْتِلَام) Presumption (Indication or sign)

for Women's Puberty (Bulūgh, Arabic: بلوغ)

- Sayyid Ruhollah Seif (Graduated from Level 4 of Qom seminary)
- Mahdi Azadparvar (PhD in Philosophy & Islamic Theology at Univ. Of Qom)

The issue of puberty, because in most of the jurisprudence is the subject of ruling, is one of the important issues that, in addition to its conditioning for impositions (takālīf) on the part of God of obligations on mukallaf (obligator) and transactions, is also effective in other chapters such as Ḥudūd (fixed punishment, Arabic: حُدُود). One of the signs of puberty (indications of maturity) is Iḥtilām and

This condition makes it hard for some good people to either not be able to do so or to give up their possessions forever in a way; so that they are not even transferred to their descendants; but if a solution can be offered, many may be devoted to these matters such as temporary endowment or endowment for a profession and endowment for an industry or endowment of money or endowment for spiritual privileges and the like, and spiritual rewards and rewards of the hereafter will be given to donors (al-wāqifīn, founders) by solving many problems of society. We believe that a new and analytical study of the arguments existed in the Qur'an and Sunnah on the subject of Waqf can rule to the validity of such Waqfs (awqāf, endowments) by believing in the active ijtihād and the responsiveness of Islam, because there are eight reasons for the eternal condition of Waqf, none of which has the power to prove this condition and in contrast to the generalities that indicate the validity of contracts, and in particular, the generality of al-wuqūf bi-ḥsab mā yuwaffiqhā ahluhā (Arabic: الوُقُوفُ بِحَسَبِ مَا يُوقِفُهَا أَهْلُهَا, i.e. in accordance with what the endowment has determined and act in accordance with his endowment must be in endowments and in other words; any condition or characteristic set by the donor in the Waqf must be observed) which is stated in ṣaḥīḥ (Arabic: صحيح, authentic, true) Saffār, indicates that the temporary endowment is valid and at that time, donor (wāqifī) does not have the right to take possession of the endowment (Waqf) for sale (Arabic: بَيْع, Bay'), gift (Arabic: هِبَة, Hiba), compromise (Arabic: صُلْح, Ṣulḥ), and any contract that he or she wants to transfer from his/her property, although some scholars are skeptical about this and allow the transfer

and prohibitions (bans and orders) of the Sharia in all events requires a thorough scientific discussion and extensive study; therefore, in the present study, the authors, in a documentary-analytical manner, while explaining the contexts of the rule of negation of distress and constriction (Arabic: قاعدة نفى عُسر وحرَج) and its scope, enumerate the most important cases of jurists citing to this rule in different chapters of worship and have discussed the aspects of arguing for this rule in each case; so that in some cases, the rulings issued are analyzed only in the light of the evidence of the rule of negation of distress and constriction and in some cases, the mentioned evidence has been cited as a help along with other evidence, and in some cases due to the difference between the specific evidence, the mentioned rule has been considered as a basis and criterion and the arguments in accordance with the mentioned rule have been preferred.

Keywords: *Ibadah jurisprudence, The rule of negation of distress and constriction, Sharia of samḥah and sahlah (sharī'a of permissibility and forgiving, i.e. be lenient with, with forgiveness, Islamic law of tolerance and ease [In this Shari'a, due to the fact that it is easy and due to the fact that it is with forgiveness, no difficult duties have been set.] Arabic: (الشريعة السَّهْلَة والسَّهْلَة), Secondary real rule.*

A Review on the Reasons for the Legitimacy of the Temporary Endowment (Waqf)

□ *Ali Akbar Torabi Shahrezaei (Assistant professor at Al-Mustafa International University, Qom & Professor of the advanced level at Qom seminary)*

The eternity of Waqf is one of the conditions that the great (grand) jurists have stated for the validity (authenticity) of Waqf.

Abstracts

The Rule of Negation of Distress and Constriction (Arabic: قاعدة نفى عُسر وحرَج) and Analysis of the Cases Cited in the Jurisprudence of ‘Ibadah (Religious ritual practice)

- *Seifollah Ahadi (Assistant professor at Azarbaijan Shahid Madani University)*
- *Ali Mohammadian (Assistant professor at Bozorgmehr University of Ghaenat)*

The jurisprudence of ‘Ibadah (worship, religious ritual practice), which is mainly related to man’s relationship with God, contains a large part of jurisprudential issues and includes several chapters and several important issues, and many jurisprudential rules have been cited and argued by jurists in this part. Since, the determination and regulation of human duty on the basis of the heavenly Sharia (Arabic: شريعة, Romanized: shari‘a) and by using and inferring the commands

Table of contents

The Rule of Negation of Distress and Constriction (Arabic: قاعدة نفى عُسر وحرَج) and Analysis of the Cases Cited in the Jurisprudence of ‘Ibadah (Religious Ritual Practice) Seifollah Ahadi & Ali Mohammadian	7
A Review on the Reasons for the Legitimacy of the Temporary Endowment (Waqf) Ali Akbar Torabi Shahrezaei	35
Jurisprudential Study of Ihtilām (i.e. Discharge of Semen during Sleep, Sleep Orgasm, Arabic: احتلام)‘s Presumption (Indication or Sign) for Women’s Puberty (Bulūgh, Arabic: بلوغ) Sayyid Ruhollah Seif & Mahdi Azadparvar	57
Feasibility Study of Acceptance of Women’s Veiling as A Jurisprudential Rule Sayyid Jafar Alavi	81
A Study of Variant Readings (Arabic: Ikhtilāf fi al-qirā’āt) of the Verse (Appoint for yourselves a place of prayer on the standing-place of Ibrāhīm, Arabic: وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) and Its Jurisprudential Results/ Sayyid Mohsen Mousavi & Seyyidah Fatemeh Qadirinejad	103
Critical Evaluation of the Documents and Evidence of Ijmā‘, (Consensus, Arabic: اجماع) on the Prohibition of Voluntary Interruption of Obligatory (Compulsory) Prayers Hamid Moazzeni Bistgani	121
Examining the Ruling on the Use of Surma (Arabic: كُحْل, Romanized: Kuḥl) by a Person in Iḥrām (Maccah Pilgrim Who Is in a State of Ritual Consecration, Arabic: مُحْرَم) in Imami Jurisprudence/ Muhammad Mahdi Yazdani Kamarzard & Hamid Reza Asdaqī	137
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail	161
English Translation/ Muhammad Hussein Golyari	176

صاحب امتیاز: **دانشگاه علوم رضوی**
مدیر مسئول: سید علی سجادی زاده
سرمدیر: محسن جهانگیری

آموزه‌های فقه عبادی

پاییز- زمستان ۱۴۰۰، شماره ۳



اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
حجة الاسلام دکتر محمد امامی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام دکتر محسن جهانگیری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام جواد حبیبی تبار (دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم
و استاد سطوح عالی حوزه)
حجة الاسلام محمدحسن ربانی بیرجندی (دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان
و استاد سطوح عالی حوزه)
مصطفی رفسنجانی مقدم (دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان)
حجة الاسلام جواد معین (دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان)



مسئول اجرایی
محمدامین انسان

مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام دکتر علی جلائیان اکبرنیا / حجة الاسلام دکتر سیدابوالقاسم حسینی
زیدی / حجة الاسلام دکتر رضا حق پناه / حجة الاسلام دکتر حسن خرقانی /
حجة الاسلام دکتر علی خیاط / حجة الاسلام دکتر مهدی عبادی / حجة الاسلام
دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی / حجة الاسلام دکتر رحمت الله کریمزاده /
حجة الاسلام سیدمهدی نقیبی / حجة الاسلام دکتر محمدمهدی یزدانی کمرزرد



نحوه انتشار

به صورت الکترونیکی در وبگاه
<https://razaviac.razavi.ir>

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.

ارتباط با کارشناس

(تماس با ما) در سامانه نشریات

این فصلنامه در وبگاه‌های زیر قابل دسترسی است:

[Civilica](#), [Magiran](#), [Noormags](#), [Linkedin](#), [Academia](#)

نشانی پستی

مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می‌باشد.»

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

رایانامه

razaviunmag@gmail.com

Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences

Civil Jurisprudence Doctrines

No. 3

Autumn 2021& Winter 2022



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 (*graduated from 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 (*graduated from level 4 of Hawzah 'Ilmīyah of
Khorasan*)

M. H. Rabbani Birjandi (*graduated from level 4 of
Hawzah 'Ilmīyah of Khorasan*)

M. Rafsanjani Moghadam (*graduated from 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