

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

- پاسخ به شبهه بی عدالتی در احکام خمس / جواد ایروانی ..... ۷
- واکاوی دیدگاه فقیهان امامیه در حد پوشش محارم / رضا حق پناه و ابراهیم محمدزاده مزینان ..... ۳۵
- بررسی وجوب زکات بر اقلیت‌های دینی در مذاهب اسلامی
- علیرضا عابدی سرآسیا و حسین ناصری مقدم و زینب مشکانی ..... ۶۱
- اعتکاف نیابتی از متوفی در فقه اسلامی / ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی ..... ۸۵
- وجوب قرائت قرآن / محمد فاکر میبدی ..... ۱۰۷
- بازپژوهی در ادله حکم تعدد حج بر توانگران از منظر فریقین / البرز محقق گرفمی و سیدمهدی احمدی نیک ... ۱۳۵
- چکیده‌های انگلیسی / علی برهان‌زهی ..... ۱۷۰

## راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشد.
  - مقاله باید بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه باشد (تعداد کلمات مقاله در واژه پرداز word قابل مشاهده است).
  - تیترهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ۳-۱، ۴-۱، ۲-۲، ۳-۲، ۴-۲، ... مشخص شود.
  - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به زبان‌های فارسی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه شود و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
  - ارجاعات فارسی [Latin در متن مقاله به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: جلد / صفحه)] (Surname, Pub\_Date: Vol/Page) نوشته شود.
  - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد، از (همان) (Ibid.) یا (همان: جلد / صفحه) (Ibid.: Vol/Page) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد، (همو، سال انتشار: جلد / صفحه) (Id., Pub\_Date: Vol/Page) استفاده شود.
  - ترتیب منابع:
    - کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد، نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
    - مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
  - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
  - مجله در ویرایش مقاله آزاد است.
  - ارسال و دریافت مقاله صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <<https://journals.razavi.ac.ir>> انجام می‌گیرد.
  - ارتباط با مجله از طریق رایانامه <[razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)> امکان‌پذیر است.
- ### موضوعات مورد نظر نشریه
- کلیه موضوعات در حوزه فقه عبادات که مستند و دارای نوآوری باشند، در مجله قابل بررسی و انتشار هستند.
- ### 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 تدوین‌شده توسط دیگران، در مقاله یا گزارش پژوهشی، مستلزم ارجاع به متن اصلی است.
  - ۱۳- منابع استفاده‌شده 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 صرف‌شده 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 فرایند 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، بی‌طرف و عادلانه ارزیابی کنند و از جهت‌گیری‌های شخصی در توصیه‌ها و

قضاوت‌های 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 موظف‌اند منابعی را که نویسنده به آن‌ها ارجاع داده است، شناسایی و بررسی نمایند.

۸- داوران موظف‌اند در صورت مشاهده هر گونه شباهت یا همپوشانی بین اثر ارسالی و مقاله‌ای دیگر، مراتب را به سردبیر اطلاع دهند.

۹- داوران نباید از اطلاعات یا ایده‌هایی که در فرایند ارزیابی به دست آورده‌اند، برای منافع شخصی استفاده نمایند.

۱۰- داوران باید از ارزیابی مقالاتی که از نظر آن‌ها مشمول تضاد منافع اعم از منافع مشترک مالی، سازمانی، شخصی و یا هر گونه ارتباط یا پیوندهای دیگر با شرکت‌ها، 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 چاپ‌شده یا چاپ‌نشده دیگران است، باید سردبیر را در جریان قرار دهند.

۱۳- داوران باید از به کارگیری عبارات توهین‌آمیز، 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 کپی‌برداری، سرقت علمی و... و همچنین صلاحیت‌ها و استانداردهای داوران انجام می‌گیرد.

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 ایده‌های محرمانه‌ای که از طریق ارزیابی مقالات کسب شده‌اند، 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.

#### سرت 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.



## پاسخ به شبهه بی‌عدالتی در احکام خمس\*

□ جواد ابروانی<sup>۱</sup>

### چکیده

اختصاص سهمی از خمس به خویشان پیامبر ﷺ و نیز ویژه ساختن نیمی از خمس به فقران و ایتم و در راه ماندگان بنی‌هاشم، شبهه بی‌عدالتی در احکام خمس را ایجاد کرده است؛ به ویژه آنکه خمس از نگاه فقه شیعه، موارد متعدد و اموال هنگفتی را شامل می‌گردد و زکات، اموال محدودی را. این تحقیق که به شیوه توصیفی تحلیلی و روش کتابخانه‌ای سامان یافته است، تلاش دارد به این شبهه پاسخ گوید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که خمس به طور مطلق (اعم از سهم امام و سادات) متعلق به بیت‌المال است و بودجه در اختیار رهبر دینی جامعه، و امام و والی تنها ولایت بر تصرف در آن را دارد؛ از این منبع، سادات فقیر پوشش داده می‌شوند و بقیه در راه اسلام و مصالح جامعه اسلامی - از این حیث که جامعه اسلامی است - هزینه می‌گردد. از این رو، اشکال «تبعیض به سبب اختصاص نیمی از خمس به بنی‌هاشم» وارد نیست. بخش پیش‌بینی شده برای

تأمین فقیران سادات از خمس نیز صرفاً به سادات نیازمند و فقیر تعلق می‌گیرد؛ آن هم در حد متعارف و به مقدار نیاز آنان. شبهه «تبعیض به سبب اختصاص سهمی از خمس به خویشان پیامبر ﷺ»، به دیدگاه اهل سنت نیز وارد است که یک سهم از خمس را متعلق به «همه خویشاوندان پیامبر ﷺ» می‌دانند؛ ولی بر اساس فقه شیعه، این سهم مخصوص امامان اهل بیت علیهم‌السلام و نوعی بودجه حاکمیتی است. چنان که ادله تعمیم نیمی از خمس به همه فقیران - سید و غیر سید - نیز همگی نقدپذیر است؛ اطلاق آیه با روایات مقید می‌گردد و روایات مطلقی که در این باره وجود دارد نیز به سان آیه، حمل بر تقیید می‌شود.

**واژگان کلیدی:** خمس، سهم امام و سادات، عدالت.

### بیان مسئله

برخی از احکام مربوط به خمس در فقه اسلامی و منابع آن، خاستگاه شبهاتی پیرامون نقش آن‌ها در ایجاد عدالت توزیعی شده است. برخی از کسانی که در نقد قرآن قلم زده‌اند، مواردی همچون ویژه ساختن سهمی از خمس به خویشان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را که شامل اموال هنگفتی می‌شود، نوعی تبعیض و بی‌عدالتی شمرده‌اند (ر.ک: سها، ۱۳۹۳: ۴۴۲-۴۴۳). این شبهه‌ها عمدتاً ذیل دو پرسش قرار می‌گیرد؛ نخست اینکه چرا نیمی از خمس به خویشان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اختصاص یافته است؟ دوم اینکه آیا اختصاص نیمی از خمس به فقیران و ایام بنی‌هاشم، نوعی تبعیض و بی‌عدالتی نیست؟ و آیا اصولاً این حکم از نظر ادله قرآنی و حدیثی قابل اثبات است؟ این تحقیق در صدد پاسخگویی به این پرسش‌هاست. با بررسی‌های انجام‌شده، مقاله‌ای که به این موضوع پرداخته و مبتنی بر منابع فقهی به پرسش‌های یادشده پاسخ داده باشد، مشاهده نگردید.

#### ۱. تبعیض به سبب اختصاص سهمی از خمس به خویشان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم!

آیه خمس، سهمی از آن را ویژه «ذی‌القربی» دانسته است: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (انفال / ۴۱). فقیهان مسلمان اعم از شیعه و اهل سنت، مبتنی بر روایات، مقصود از «ذی‌القربی» را «خویشاوندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» دانسته‌اند. فخر رازی در انعکاس آراء فقیهان اهل سنت گوید: «سهمی



برای خویشان آن حضرت از بنی هاشم و بنی عبدالمطلب است» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۸۴/۱۵). عالمان شیعه نیز اتفاق نظر دارند که «ذی القربی»، خصوصاً خویشاوندان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بوده در اینجا مقصود، امام معصوم است (نجفی، ۱۳۶۷: ۸۶/۱۶).

روشن است که خمس به ویژه از نگاه شیعه که شامل موارد متعددی از جمله «ارباح مکاسب» می‌شود، اموال هنگفتی را در بر می‌گیرد. حال آیا اختصاص سهمی از خمس به خویشان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، نوعی تبعیض و بی‌عدالتی نیست؟! چگونه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هیچ اجر و مزدی در قبال رسالت خویش مطالبه نمی‌کرد: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ (ص/۸۶)، ولی چنین امتیازی را برای خویشان خود قرار داد؟!!

### ۱-۱. نقد و بررسی

این شبهه، بیشتر به دیدگاه اهل سنت وارد است که یک سهم از خمس را متعلق به «همه خویشاوندان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» می‌دانند! و طبعاً در برابر این سؤال قرار می‌گیرند که این چه امتیازی است که اسلام برای اقوام و بستگان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قائل شده است؛ در حالی که احکام اسلام به طور قطع، مافوق نژاد و قوم و قبیله است. برخی از مفسران اهل سنت مانند نویسنده تفسیر المنار چون «ذی القربی» را «همه خویشاوندان» پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ دانسته‌اند، برای پاسخ به اشکال یادشده، سخت به زحمت افتاده، برای حکومت اسلامی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تشریفات قائل شده‌اند و او را موظف دانسته‌اند که قوم و قبیله‌اش را به وسیله اموال، گرد خود نگاه دارد! (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۰-۸/۱۰). روشن است که چنین منطقی به هیچ وجه با منطق حکومت جهانی و انسانی و حذف امتیازات قبیله‌ای سازگار نیست.

ولی اگر آن را -آن‌سان که باور فقیهان شیعه است- مخصوص امامان اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام بدانیم، اشکال برطرف می‌شود. چه، آنان جانشینان پیامبر و رهبران حکومت اسلامی بوده و هستند و سهم اختصاص یافته به آنان نیز نوعی بودجه حاکمیتی است.

توضیح اینکه بر اساس روایات و دیدگاه فقیهان شیعه، بخش اول خمس (سهم امام) شامل سه سهم نخست مذکور در آیه است: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ حُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾. سهم خدا از آن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و سهم پیامبر نیز در اختیار امام قرار می‌گیرد:

«عَنِ الرضا عَلَيْهِ السَّلَام إِنَّهُ قِيلَ لَهُ: فَمَا كَانَ لِلَّهِ مِنَ الْخُمْسِ فَلِمَنْ هُوَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام: لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»

وما كان لرسول الله ﷺ فهو للإمام» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۴۴/۱)؛ از حضرت رضا ع سؤال شد: سهم خداوند از خمس برای کیست؟ فرمود: برای رسول خدا ص، و آنچه برای رسول خدا ص است، برای امام می‌باشد.

به تعبیر دیگر، «سهم خدا» و «سهم پیامبر» و «سهم ذی‌القربی» هر سه متعلق به «رهبر حکومت اسلامی» است؛ او زندگی ساده خود را از آن اداره می‌کند و بقیه را در مخارج گوناگونی که لازمه مقام رهبری امت است، مصرف خواهد نمود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۷۴/۷).

زندگی بسیار ساده پیامبر اکرم ص و امیر مؤمنان ع در دوره عهده‌داری حکومت و زمامداری سیاسی، و ساده‌زیستی امامان معصوم، دلیل قاطعی است بر این حقیقت که نیمی از خمس، سهم خصوصی آنان برای زندگی نبوده است؛ بلکه سهم «منصب» رسالت و امامت جامعه و به تعبیر دقیق‌تر، جزئی از «بیت‌المال» بوده و در همان مسیر نیز هزینه می‌شده است (توضیح بیشتر آن در مباحث بعدی خواهد آمد). از آنجا که شأن جایگاه رسالت و امامت در وهله نخست، پرداختن به امور «دینی» افراد است، می‌توان گفت که نیمی از خمس موسوم به «سهم امام»، برای «مصلح اسلام و مسلمانان» در نظر گرفته شده است. به دیگر سخن، اگر رویکرد اصلی مصرف «زکات مصطلح فقهی» را «رفع فقر» و «امور عام‌المنفعه» بدانیم، رویکرد اصلی مصرف خمس به ویژه نیمی از آن موسوم به «سهم امام»، هزینه‌های مربوط به گسترش اسلام و رفع نیازهای معنوی و مادی جامعه اسلامی - از این حیث که جامعه اسلامی است - می‌باشد و تشخیص آن طبعاً به پیامبر و امام واگذار شده است.

در روایتی آمده است:

«أما خمسُ الله ﷻ فللرسول يَضَعُه في سبيلِ الله» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۵/۶)؛ اما خمس خداوند ص از آن پیامبر ص است که آن در راه خدا قرار می‌دهد.

عبارت «يضعه في سبيل الله» می‌تواند تأییدی بر برداشت یادشده باشد. روایت زیر نیز اختیار پیامبر ص و امام را در هزینه‌کرد خمس نشان می‌دهد و تردیدی نیست که در بینش اسلامی، پیامبر و امام و فقیه، همگی در چارچوب معیارهای الهی و قوانین دینی عمل می‌کنند:

«ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ، أَرَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ أَلَيْسَ إِنَّمَا كَانَ يُعْطَى عَلَى مَا يَرَى؟ كَذَلِكَ الْإِمَامُ» (همان: ۳۶۲/۶)؛ این در اختیار امام است، آیا می‌دانی رسول خدا ﷺ چگونه رفتار می‌کرد؟ آیا طبق نظر خود پرداخت نمی‌کرد؟ امام نیز چنین است.

در عصر غیبت، این شأن به حاکم شرع یعنی فقیه جامع شرایط منتقل می‌شود؛ خواه زمامداری سیاسی را بر عهده داشته باشد و خواه نه. شرایط بسیار سختگیرانه ولی فقیه از جمله عدالت و تقوای کامل و دوری از دنیا، هر گونه شائبه سوءاستفاده برای منافع شخصی و گروهی را منتفی می‌سازد.

بر این اساس، نیمی از خمس (سهم «ذی القربی»): امام در حقیقت بخشی از «بیت‌المال» جامعه اسلامی است که اختیار مدیریت و هزینه کردن آن بر عهده پیامبر ﷺ، امام و نواب عام امام در عصر غیبت نهاده شده است، و نه درآمدی برای زندگی مرفه خویشان پیامبر ﷺ.

## ۲. تبعیض به سبب اختصاص نیمی از خمس به بنی‌هاشم

نیم دیگر خمس، در آیه شریفه در قالب سهم «یتیم، مسکین و درراه مانده» بیان شده است: ﴿وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾. بر اساس نظریه اکثریت قریب به اتفاق فقیهان شیعه، مقصود از آن، خصوص یتیمان، فقرا و درراه ماندگان «بنی‌هاشم» می‌باشد (نجفی، ۱۳۶۷: ۸۸/۱۶) و از این رو، به «سهم سادات» معروف شده است. اما آیا این ویژه‌سازی، تبعیض نیست؟

از سوی دیگر بنا بر دیدگاه مشهور، زکات مصطلح به مواردی محدود تعلق می‌گیرد، در حالی که خمس، تمام درآمدهای کسب و کار را شامل می‌شود. در نتیجه، اموال محدودی در قالب زکات برای تمامی فقیران غیر سید، و اموال هنگفتی در قالب خمس برای معدود سادات فقیر اختصاص می‌یابد که این، نهایت بی‌عدالتی است!

## ۱-۲. نقد و بررسی

پیش از پرداختن به پاسخ این شبهه، ذکر مقدمه‌ای لازم است.

## ۱-۱-۲. دیدگاه‌ها درباره متولی خمس

در بحث متولی دریافت خمس و چگونگی آن، دیدگاه‌هایی چند مطرح است:

۱- بیشتر فقیهان به ویژه پیشینیان بر این باور بودند که خمس، ملک شخص امام است (ر.ک: علامه حلّی، ۱۴۱۲: ۳/۳۵۴؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۲: ۱/۲۶۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۱۶/۱۷۷). مستند اصلی این دیدگاه، ظاهر حرف لام در آیه شریفه ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (انفال / ۴۱) و نیز روایاتی چند (کلینی، ۱۳۶۷: ۱/۵۴۴) است.

این دیدگاه از چند جهت نقدپذیر است که اکنون مجال پرداختن به آن‌ها نیست (در این باره ر.ک: همان: ۷/۵۹؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۲/۹۲).

۲- برخی بر آن‌اند که خمس در ملکیت منصب امامت است (ر.ک: زنجانی، ۱۳۸۰: ۲۲۶، به نقل از: مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۵۱۶؛ یوسفی، ۱۳۷۹: ۴۱۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۵۱۷-۵۲۷). مبنای این دیدگاه ضمن نقد دیدگاه نخست، از یکسو ظاهر آیه و روایات است که با به کارگیری «لام»، مالکیت یا اختصاص مطلق را افاده می‌کند و بر اساس آن، امام عَلَيْهِ السَّلَامُ مالک سهم خدا و رسول و ذی‌القربی است. از سوی دیگر، هیچ یک از احکام ملک شخصی بر آن مترتب نمی‌شود و با ارتحال یک امام به امام بعدی منتقل می‌شود، نه به وارثان او. جمع بین این دو آن است که خمس ملک منصب امامت و ولایت است.

۳- شماری از فقیهان معتقدند که خمس به طور مطلق (اعم از سهم امام و سادات) به سان زکات و انفال، نه ملک شخص امام است و نه ملک منصب او؛ بلکه متعلق به بیت‌المال است و امام و والی تنها ولایت بر تصرف در آن را دارد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۲/۴۹۵). در عصر غیبت نیز فقیه جامع‌الشرایط، ولی امر تصرف در خمس است (همان: ۲/۴۹۶؛ نیز ر.ک: معرفت، ۱۳۷۹: ۲۷۹).

از مجموع آیه و روایات مربوطه چنین برمی‌آید که خمس، بودجه ویژه مقام رهبری دینی در جامعه اسلامی است.

ادله این مدعا عبارت‌اند از: تعبیر «وجه الإمارة» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۶/۳۴۱) و عنوان

«إمام» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۴۴/۲) در روایات خمس و روایاتی که تأمین نیازهای سادات فقیر، یتیم و ابن السبیل از خمس را بر عهده ولیّ امر نهاده (همان: ۵۴۰/۱) یا خمس را در کنار انفال و فیء، از آن امام دانسته‌اند (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۷۳/۶).

برای نمونه، در روایتی آمده است:

«فَسَهَّمُ اللهُ وَسَهْمُ رَسُولِ اللهِ لِأَوْلَى الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِ رَسُولِ اللهِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۴۰/۱)؛  
حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۶؛ پس سهم خدا و سهم رسول خدا ﷺ از آن صاحبان امر بعد رسول خدا ﷺ است.

روایت زیر نیز مؤیدی بر برداشت یادشده است:

«عن الرضا عليه السلام... أفرأيت إن كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقل، ما يصنع به؟ قال: ذاك إلى الإمام، أرايت رسول الله ﷺ كيف يصنع؟ أليس إنما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمام» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۲۶۲/۶)؛ اگر صنفی بیشتر و صنفی کمتر بودند، [امام] چه کند؟ فرمود: این در اختیار امام است، آیا می‌دانی رسول خدا ﷺ چگونه رفتار می‌کرد؟ آیا طبق نظر خود پرداخت نمی‌کرد؟ امام نیز چنین است.

در خصوص انفال آمده است:

«الأنفال... فهو لرسول الله ﷺ وهو للإمام من بعده يصعده حيث يشاء» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۳۹/۱)؛ انفال... از آن رسول خدا ﷺ است و بعد از او، از آن امام که هر جا بخواهد، آن را می‌نهد.

بدیهی است اموال هنگفت انفال (شامل معادن و نفت و گاز و سایر ثروت‌های طبیعی غیر منقول)، در تملک شخص امام و تحت مالکیت خصوصی او نیست؛ بلکه

۱. «از امام رضا علیه السلام درباره قول خداوند: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ...﴾ پرسیده شد: آنچه برای خداوند عنوان شده، از آن کیست؟ فرمود: از آن رسول خدا ﷺ است و آنچه برای رسول خدا ﷺ است، از آن امام است. به حضرت گفته شد: اگر صنفی از اصناف بیشتر و صنفی کمتر باشد، با آن چه کند؟ فرمود: انتخاب به امام مربوط است.»

۲. اگر چیزی از آنان اضافه آید، از آن والی است. پس اگر ناتوان شد یا برای بی‌نیاز ساختن آنان کافی نبود، بر والی است که به مقدار بی‌نیاز کردن آنان، خود هزینه کند. تأمین نیازهای آنان بر عهده اوست؛ زیرا آنچه از آنان اضافه آید، از آن اوست.»

۳. «زراره، محمد بن مسلم و ابوبصیر به امام علیه السلام گفتند: حق امام در اموال مردم چیست؟ فرمود: فیء، انفال و خمس...»

در اختیار او به عنوان حاکم اسلامی است.

## ۲-۱-۲. پاسخ شبهه

با توجه به مقدمه یادشده، نکات ذیل پاسخ شبهه را روشن می‌سازد:

۱- چنان که ذکر شد، مجموعه خمس - اعم از سهم امام و سهم سادات - بنا بر تحلیل دقیق‌تر و استوارتر، بخشی از بیت‌المال است که پیامبر، امام و فقیه جامع شرایط، متولی و مسئول هزینه‌کرد آن می‌باشد؛ همچنان که مصارف زکات در آیه ۶۰ سوره توبه بیان شده است. اما در صورت مطالبه و جمع‌آوری آن توسط حاکم، او مسئول هزینه‌کرد آن است و باید بر اساس اولویت‌ها، در مصارف هشت‌گانه‌اش توزیع نماید. در مورد خمس نیز حاکم شرع به عنوان متولی باید آن را در موارد ذکرشده در آیه ۴۱ انفال هزینه نماید.

در روایتی آمده است:

«فَأَمَّا الْخُمُسُ فَيُقَسَّمُ عَلَى سِتَّةِ أَشْهُمٍ؛ سَهْمٌ لِلَّهِ وَسَهْمٌ لِلرَّسُولِ ﷺ وَسَهْمٌ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَىٰ وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ. قَالَ ذِي اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﷺ، فَرَسُولُ اللَّهِ أَحَقُّ بِهِ فَهُوَ لَهُ خَاصَّةً وَالَّذِي لِلرَّسُولِ هُوَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْحُجَّةِ فِي زَمَانِهِ، فَالْخُمْسُ لَهُ خَاصَّةً وَالنُّصْفُ لِلْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ﷺ الَّذِينَ لَا تَحِلُّ لَهُمُ الصَّدَقَةُ وَلَا الزَّكَاةُ عَوَّضَهُمُ اللَّهُ مَكَانَ ذَلِكَ بِالْخُمْسِ فَهُوَ يُعْطِيهِمْ عَلَى قَدَرِ كِفَايَتِهِمْ، فَإِنْ فَضَّلَ مِنْهُمْ شَيْءٌ فَهُوَ لَهُ وَإِنْ نَقَصَ عَنْهُمْ وَلَمْ يَكْفِهِمْ، أْتَمَّتْ لَهُمْ مِنْ عِنْدِهِ، كَمَا صَارَ لَهُ الْفَضْلُ كَذَلِكَ يَلْزَمُهُ التَّقْصَانُ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱۲۷/۴)؛ اما خمس به شش سهم تقسیم می‌شود: سهمی برای خدا و سهمی برای پیامبر ﷺ و سهمی برای خویشاوندان و سهمی برای یتیمان و سهمی برای مساکین و سهمی برای درراه‌مانده. پس سهم خدا از آن رسول خداست و رسول خدا سزاوارتر به آن است، سهم آن حضرت نیز از آن خویشاوندان [پیامبر] و حجت زمان خود است؛ بنابراین نیمی از خمس ویژه اوست. نیمی دیگر نیز برای یتیمان و مساکین و درراه‌ماندگان از آل محمد ﷺ می‌باشد که صدقه و زکات بر آنان حلال نیست و خداوند به جای آن، خمس را برایشان قرار داد. امام به آنان به مقدار کفایتشان می‌پردازد؛ پس اگر چیزی از آنان اضافه آمد، از آن امام است و اگر کم آمد، امام از آنچه نزد اوست، جبران می‌کند. بدین‌سان، اضافه برای اوست، چنان که جبران کمبود نیز بر عهده اوست.

در این روایت، تصریح شده که امام به عنوان متولی خمس، از این محل باید سادات فقیر را تأمین کند و در صورت وجود مازاد، به او برمی‌گردد و طبعاً باید در راه مصالح اسلام و مسلمانان هزینه نماید.

برای توضیح بیشتر باید گفت: آنچه به عنوان «بیت‌المال» مطرح می‌شود، شامل منابع و درآمدهای مختلفی است که مصارف گوناگونی برای آن تعریف شده است؛ برای نمونه: «انفال» (ثروت‌های طبیعی غیر منقول از جمله نفت و گاز و معادن) که تحت مالکیت حکومتی است و دست حکومت برای هزینه کردن آن با توجه به مصالح عمومی و عدالت باز است؛ «مباحات عامه و اراضی مفتوح‌العنوه» که تحت مالکیت «عمومی» است و در صورت درآمدزایی باید بین عموم مردم تقسیم شود؛ «زکات» که مصارف هشت‌گانه‌ای برای آن تعریف شده است؛ و «خمس» که حاکم شرع متولی آن است و افزون بر هزینه‌های مربوط به بسط اسلام و مصالح مسلمانان، فقیران سادات نیز از محل آن تأمین می‌شوند.

حال اگر چنین در نظر بگیریم که بیت‌المال بخش‌های مختلفی دارد و تأمین سادات فقیر، از بخش مشخصی از آن پیش‌بینی شده است، چه منافاتی با اصل عدالت دارد؟!

۲- بخش پیش‌بینی شده برای تأمین فقیران سادات از خمس - طبق نظر مشهور-، صرفاً به سادات نیازمند و فقیر تعلق می‌گیرد؛ آن هم در حد متعارف و به مقدار نیاز آنان<sup>۱</sup> (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۰۶/۱۶). بنابراین پرداخت خمس به سادات غیر نیازمند و افراد دارای شغل و کسب درآمد مناسب، یا پرداخت‌های نامتعارف و بیش از حد به نیازمندان آنان حرام است.<sup>۲</sup> در روایتی از حضرت رضا (ع) آمده است:

«وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ﴾، فَإِنَّ الْيَتِيمَ إِذَا انْقَطَعَ يَتُّهُ خَرَجَ مِنَ الْغَنَائِمِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ

۱. جمله‌ای که در میان برخی از مردم معروف است که می‌گویند سادات می‌توانند خمس بگیرند، هرچند نآودان خانه آن‌ها طلا باشد، گفتار عوامانه‌ای بیش نیست و هیچ پایه و اساسی ندارد (ر.ک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۸۲/۷).

۲. حَرَّ عَامِلِي بَا بَرَادَثْ اَز مَجْمُوعَه رَوَايَات، بَابِي رَا كَشُوْدَه اَسْت بَا اَيْنِ عَنَوَان: «بَابُ وُجُوبِ قِسْمَةِ الْخُمْسِ عَلٰى مَسْتَحْقِيْهِ بِقَدْرِ كِفَايَتِهِمْ فِى سَنَتِهِمْ، فَاِنْ اَعُوْزَ فَمِنْ نَصِيْبِ الْاِمَامِ، فَاِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَهُوَ لَهُ، وَاشْتِرَاطُ الْحَاجَةِ فِى الْيَتِيْمِ وَالْمَسْكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فِى بَلَدِ الْاَخْذِ لَا فِى بَلَدِهِ» (حَرَّ عَامِلِي، ۱۴۰۳: ۳۶۳/۶).

فِيهَا نَصِيبٌ وَكَذَلِكَ الْمَسْكِينُ إِذَا انْقَطَعَتْ مَسْكِنَتُهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنَ الْمَعْنَمِ وَلَا يَجُلُ لَهُ أَخْذُهُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۶۰/۶)؛ اما فرمایش خداوند: "یتیمان و مساکین"، زمانی که یتیم از یتیمی خارج شود، دیگر سهمی از غنائم ندارد؛ همچنین مسکین زمانی که از ناداری خارج شود، بهره‌ای از غنائم ندارد و گرفتن آن برای او حلال نیست.

از سوی دیگر، زکات واجب بر اساس نظر مشهور، بر سادات فقیر حرام می‌باشد و افراد غیر سید نمی‌توانند آن را به سادات فقیر پردازند (نجفی، ۱۳۶۷: ۴۰۶/۱۵). در حقیقت دو صندوق در اینجا وجود دارد؛ «صندوق خمس» و «صندوق زکات»، و هر کدام از این دو دسته، تنها حق دارند از یکی از این دو صندوق استفاده کنند، آن هم به اندازه مساوی یعنی به اندازه نیازمندی یک سال (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۸۳/۷). بنابراین همچنان که فقیران غیر سید از زکات بهره‌مند می‌شوند، سادات نیازمند از محل خمس تأمین می‌شوند و در عمل، تبعیضی روی نمی‌دهد.

پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر هیچ‌گونه تفاوتی از نظر نتیجه میان این دو وجود ندارد، این تقسیم‌بندی چه ثمره‌ای دارد؟

برخی مفسران در پاسخ گفته‌اند که میان خمس و زکات تفاوت مهمی وجود دارد؛ زکات از مالیات‌هایی است که در حقیقت جزء اموال عمومی جامعه اسلامی محسوب می‌شود، از این رو، مصارف آن عموماً در همین قسمت می‌باشد؛ ولی خمس از مالیات‌هایی است که مربوط به حکومت اسلامی است، یعنی مخارج دستگاه حکومت اسلامی و گردانندگان این دستگاه از آن تأمین می‌شود. بنابراین محروم بودن سادات از دستیابی به اموال عمومی (زکات) در حقیقت برای دور نگه داشتن خویشاوندان پیامبر ﷺ از این قسمت است تا بهانه‌ای به دست مخالفان نیفتد که پیامبر خویشان خود را بر اموال عمومی مسلط ساخته است.

ولی از سوی دیگر نیازمندان سادات نیز باید از طریق تأمین شوند. این موضوع در قوانین اسلام چنین پیش‌بینی شده که آن‌ها از بودجه حکومت اسلامی بهره‌مند گردند، نه از بودجه عمومی (همان: ۱۸۳/۷-۱۸۵).

برای تأیید این نظریه نیز به روایاتی استناد شده است؛ از جمله در سخنی از امام

صادق علیه السلام آمده است:





### ۳. اختصاص خمس به نیازمندان بنی هاشم؛ مخالف اطلاق آیه و دلایل

#### حدیثی

اما آیا دلیل محکی بر اختصاص نیمی از خمس به بنی هاشم وجود دارد؟ چرا که ظاهر آیه اطلاق دارد و «همه یتیمان و مساکین و درراه ماندگان» را در بر می‌گیرد: ﴿وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَارثِي السَّبِيلِ﴾.

در پاسخ به این سؤال باید گفت به طور کلی دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد: دیدگاه نخست: این دیدگاه، نظریه اکثریت قریب به اتفاق فقیهان شیعه است که براساس آن، نیمی از خمس، ویژه فقیران و یتیمان و درراه ماندگان بنی هاشم می‌باشد و بر غیر آنان حرام. دلایل این دیدگاه به اختصار عبارت‌اند از:

۱- روایات مستفیضه؛ اگرچه آیه اطلاق دارد، ولی قید یادشده، در روایات بیان شده است و از آنجا که روایات معصوم، مبین آیات قرآن است، می‌تواند آن را تقیید نماید: «وَالْيَتَامَىٰ يَتَامَىٰ آلِ الرَّسُولِ وَالْمَسَاكِينَ مِنْهُمْ وَأبناء السَّبِيلِ مِنْهُمْ، فَلَا يَخْرُجُ مِنْهُمْ إِلَىٰ غَيْرِهِمْ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱۲۵/۴)؛ مقصود از یتیمان، یتیمان آل پیامبر ﷺ است، نیز مساکین و درراه ماندگان از آنان؛ پس به غیر آنان نمی‌رسد.

اطلاق برخی از روایات نیز به قرینه این دسته از روایات تقیید می‌شود.

۲- اجماع محصل و منقول؛ به گونه‌ای که جز از ابن جنید، از هیچ فقیهی از فقیهان پیشین شیعه، نظر مخالفی نقل نشده است (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۶/۸۸-۸۹). نظر مشهورتر بین شیعه نیز آن است که سهم یادشده از خمس، صرفاً به یتیمان و مساکین و درراه ماندگانی می‌رسد که نسب آنان «از طرف پدر» به عبدالمطلب می‌رسد؛ در حالی که فقیهانی همچون سید مرتضی و صاحب حدائق، منتسبان از طرف مادر را نیز مشمول خمس دانسته‌اند (همان: ۹۰/۱۶). مستند نظر اول، وجود سیره قطعیه در این باره و نیز برخی روایات (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۴۰/۱) می‌باشد. در نظر عموم آنان، منتسبان به عبدالمطلب از طرف مادر، جزء سادات به شمار می‌روند و صرفاً در خصوص حکم خمس، مشمول دریافت آن قرار نمی‌گیرند (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۶/۹۲-۹۳).

دیدگاه دوم: عموم فقیهان و مفسران اهل سنت (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۸۵/۱۵)

و اندکی از شیعه (صادق نهرانی، ۱۳۶۵: ۲۲۴/۱۲) معتقدند که تمامی یتیمان و مساکین و درراه‌ماندگان - اعم از سادات و غیر آنان - مشمول دریافت نیمی از خمس می‌باشند.

### ۳-۱. دلایل دیدگاه تعمیم پرداخت نیمی از خمس به عموم فقیران

دلایل این دیدگاه (ر.ک: همان: ۲۳۷-۲۲۶/۱۲) به اختصار عبارت‌اند از:

۱- اطلاق آیه و عدم تقييد آن به بنی‌هاشم از یکسو، و ساختار جمع همراه با الف و نون: ﴿الْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾ که مفید «استغراق» است از سوی دیگر.

۲- نبود یتیمان و فقیران و درراه‌ماندگان بنی‌هاشم در عصر رسول خدا ﷺ.

۳- استبعاد اختصاص اموال فراوان خمس به افرادی اندک (خصوصاً فقیران و یتیمان و درراه‌ماندگان از ساداتی که نسب آنان از طرف پدر به پیامبر ﷺ می‌رسد) و اختصاص اموال محدود زکات به دیگر فقیران و نیازمندان! به ویژه آنکه زکات، سال‌ها بعد از خمس تشریح گردید!

۴- منافات داشتن اختصاص نیمی از خمس به ذریه پیامبر ﷺ با آیاتی که مطالبه هرگونه اجر و مزدی از سوی آن حضرت را نفی می‌کند: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (انعام/ ۹۰).

۵- روایات متعددی که شمول نیمی از خمس نسبت به همه فقیران و یتیمان از آن‌ها برداشت می‌شود؛ از جمله:

- «عن الصادق عليه السلام ... فَخَمَسَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْغَنِيمَةَ الَّتِي قَبِضَ بِخَمْسَةِ أَسْهُمٍ فَقَبِضَ مِنْهُمْ سَهْمَ اللَّهِ لِنَفْسِهِ ... وَأَنْفَذَ سَهْمًا لِأَيَّتَامِ الْمُسْلِمِينَ وَسَهْمًا لِمَسَاكِينِهِمْ وَسَهْمًا لِابْنِ السَّبِيلِ» (ابن شعبه حزّانی، ۱۴۰۴: ۳۴۱)؛ امام صادق عليه السلام فرمود: ... پس رسول خدا ﷺ غنیمتی را که گرفت، به پنج سهم تقسیم کرد و سهم خدا را برای خود گرفت ... و دو سهم برای یتیمان مسلمانان و مساکین آنان و سهمی برای درراه‌ماندگان قرار داد.

- «عن الباقر عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ سَهْمًا ثَلَاثَةَ دُونَ سَهْمِ الْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ فَإِنَّهَا لِعَيْرِهِمْ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۰/۳۴۴)؛ امام باقر عليه السلام فرمود: خداوند برای ما اهل بیت سه سهم قرار داد، به جز سهم‌های یتیمان و مساکین و درراه‌ماندگان،

۱. از ابن جنید نیز نقل شده است که در صورت بی‌نیازی بنی‌هاشم، سهم خمس به غیر آنان می‌رسد (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۱۶/۸۸).

که این، برای غیر آنان است.

- «فی آیه الفیء عن الباقر علیه السلام: فَهَذَا بِمَنْزِلَةِ الْمَغْنَمِ كَانَ أَبِي علیه السلام يَقُولُ ذَلِكَ وَلَيْسَ لَنَا فِيهِ غَيْرَ سَهْمَيْنِ سَهْمِ الرَّسُولِ وَسَهْمِ الْقَرِيبِ ثُمَّ نَحْنُ شُرَكَاءُ النَّاسِ فِي مَا بَقِيَ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱۳۴/۴)؛ امام باقر علیه السلام درباره فیء فرمود: این به منزله غنیمت است؛ پدرم آن را می فرمود و برای ما در آن، به جز سهم پیامبر و سهم خویشان چیزی نیست؛ سپس ما در باقی آن با مردم شریک هستیم.

۶- نقد تعلیل مذکور در برخی روایات: در چند روایت، صدقه (زکات) بر بنی هاشم تحریم شده و خمس، جایگزین آن شمار شده است؛ بدین دلیل که صدقه واجب، آلودگی دست مردم (اوساخ الناس) است و شأن ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله والاتر از مصرف آن می باشد (کلینی، ۱۳۶۷: ۱/۵۴۰). در نقد محتوایی این روایات گفته شده است: چه ترجیحی برای بنی هاشم صرفاً به سبب نسب آنان وجود دارد که اموال پاک به آنان اختصاص یابد و چرک دست مردم به غیر آنان؟! چگونه ممکن است رسول خدا صلی الله علیه و آله صدقه را که آلودگی دست مردم است، برای امثال سلمان و ابوذر حلال کند و خمس را حرام، و آنگاه خمس را برای سیدی که هیچ جایگاهی در علم و ایمان و تقوا ندارد، ویژه سازد؟! در حالی که تفضیل به نسب اصولاً جایی در منظومه معرفتی اسلام ندارد، و چگونه «صدقه» بر فرزندان انبیا حرام است؟ در حالی که فرزندان یعقوب آن را مطالبه کردند: ﴿فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾ (یوسف / ۸۸). در واقع، حرمت صدقه صرفاً اختصاص به اهل بیت علیهم السلام دارد و نه عموم سادات؛ چه در روایت آمده است:

- «عن أبي عبد الله علیه السلام قال: أعطوا الزكاة بني هاشم من أرادها منهم، فإنها تحل لهم وإنما تحرم على النبي صلی الله علیه و آله وعلى الإمام الذي يكون بعده وعلى الأئمة عليهم السلام» (همان: ۵۹/۴)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: زکات را به هر کس از بنی هاشم که خواست بدهید که برای آنان حلال است و فقط بر پیامبر صلی الله علیه و آله و امام پس از او و ائمه علیهم السلام حرام است.

- «عن عبد الله بن عجلان سألت أبا جعفر علیه السلام عن قول الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾. فقال: هم الأئمة الذين لا يأكلون الصدقة لا تحل لهم» (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۱۴۵)؛ عبدالله بن عجلان گوید: از امام باقر علیه السلام درباره این سخن خداوند پرسیدم: "بگو: بر این رسالت مزدی از شما، جز دوست داشتن خویشاوندان، نمی خواهم." فرمود: آنان ائمه هستند که صدقه نمی خورند و برای آنان حلال نیست.

۷- سابقه ندارد که رسول خدا ﷺ و هیچ یک از ائمه علیهم السلام، بخشی از خمس را ویژه بنی هاشم کرده یا از بیت المال بیشتر به آنان داده باشند؛ بلکه تمام بیت المال را بین تمام مردم به طور مساوی تقسیم می کردند. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

«إِنِّي نَظَرْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَمْ أَجِدْ لَوْلِدِ إِسْمَاعِيلَ عَلَيَّ عَلِيٌّ وَلَدِ إِسْحَاقَ فَضْلاً» (کلینی، ۱۳۶۷: ۶۹/۸)؛ من در کتاب خدا تأمل کردم، ولی برای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق برتری نیافتم.

و در پاسخ اعتراض طلحه و زبیر فرمود:

«لَا أَسْتَأْذِرُ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيَّ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ مَجْدَعٌ بِدَرَاهِمَ فَمَا دُونَهُ، لَا أَنَا وَلَا وَالدَيَّ هَذَا» (ابن ابی الحدید معتزلی، ۱۳۸۷: ۴۲/۷)؛ نه خودم و نه این دو فرزندم را [حتی در حد] دره‌می، بر شما و بر برده‌ای حبشی و بریده اعضا ترجیح نمی‌دهم.

نیز هنگامی که به سبب پرداخت‌های مساوی از بیت المال، مورد عتاب و اعتراض قرار گرفت، فرمود:

«أُتَامِرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فَيَمَنُ وُلِيَّتُ عَلَيْهِ، وَاللَّهِ لَا أُطَوِّرُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أُمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ وَلَوْ أَنَّ الْمَالَ لِي لَسَوَيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۶)؛ آیا به من پیشنهاد می‌کنید که پیروزی را با ستم بر کسانی که بر آنان حکومت می‌کنم، بجویم؟! به خدا سوگند، هرگز گرد چنین کاری نمی‌گردم مادام که شب و روز پشت سر هم می‌آیند و ستارگان آسمان در پی هم طلوع و غروب می‌کنند؛ و اگر مال، از آن من بود، به طور قطع به تساوی بین آنان تقسیم می‌کردم؛ حال چگونه این کار را انجام ندهم، در حالی که مال، مال خداوند است!

داستان برخورد حضرت علی علیه السلام با برادرش عقیل، که سهم بیشتری از بیت المال را از حضرت مطالبه نمود، و نزدیک ساختن آهنی تفتیده به دست وی جهت یادآوری آتش دوزخ نیز معروف است (ر.ک: همان: خطبه ۲۲۴).

از سوی دیگر، منحصر کردن سادات به کسانی که صرفاً از طریق پدر به پیامبر صلی الله علیه و آله انتساب می‌یابند نیز وجهی ندارد؛ چه، این انحصار، ریشه در افکار جاهلیت دارد، در حالی که فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله از طریق فاطمه علیها السلام دختر آن حضرت، به آن بزرگوار منتسب می‌شوند. قرآن کریم، مسیح علیه السلام را از طریق مادر، ذریه نوح علیه السلام معرفی فرموده:

﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ... وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى﴾ (انعام / ۸۴-۸۵) و حسنین عليهما السلام را در آیه مباحله فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته است (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۳۷-۲۲۶/۱۲).

### ۲-۳. نقد و بررسی

دلایل دیدگاه دوم نقدپذیر است و در ادامه اختصارگونه به برخی از نقدهای وارد بر آن اشاره می‌کنیم:

#### ۱-۲-۳. نقد دلیل اول

دلیل اول: بر اساس مبانی پذیرفته‌شده در اصول فقه، تردیدی نیست که «خبر واحد» می‌تواند مقید اطلاق آیه یا مخصص عام آن باشد (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۱۳: ۲۳۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۸: ۵۳۳/۱) و این، در فقه اسلامی نمونه‌های فراوانی دارد. روایاتی که یتیمان و مساکین و درراه‌ماندگان در آیه خمس را مقید به سادات بنی‌هاشم کرده‌اند، با توجه به اجماع فقیهان و سیره مستمر شیعه در طول قرن‌ها، به نوعی «خبر واحد محفوف به قرائن» نیز به شمار می‌روند و می‌توانند مبین آیه باشند. این البته با «استغراق» مفهوم از آیه نیز منافاتی ندارد؛ چه، «تمام یتیمان و مساکین» بنی‌هاشم می‌توانند مقصود باشند.

#### ۲-۲-۳. نقد دلیل دوم

دلیل دوم: نبود یتیم و فقیر و درراه‌مانده از بنی‌هاشم در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله با توجه به وضعیت اقتصادی مسلمانان در آن دوره، ادعایی بدون دلیل است. فشار اقتصادی، از شخص پیامبر صلی الله علیه و آله گرفته تا دیگر بنی‌هاشم، همه را تحت تأثیر قرار داده بود.

#### ۳-۲-۳. نقد دلیل سوم

دلیل سوم: استبعاد اختصاص اموال هنگفت خمس به بنی‌هاشم در صورتی است که تصور شود نیمی از خمس به طور کامل باید برای آنان هزینه شود؛ در حالی که پیشتر گذشت بر اساس روایات و فقه اسلامی، تمام خمس در اختیار امام یا فقیه قرار دارد و نیازمندان بنی‌هاشم صرفاً در حد رفع نیازشان از محل خمس تأمین می‌شوند و

بقیه آن صرف مصالح اسلام و مسلمانان می‌شود. از سوی دیگر، منبع درآمدی برای رفع نیازهای غیر بنی‌هاشم، اختصاص به زکات مصطلح فقهی ندارد و موارد متعدد دیگری را نیز شامل است. به دیگر سخن، بر اساس دستورها و آموزه‌های اسلامی، هیچ فقیر و نیازمندی نباید در جامعه در حالت فقر باقی بماند.

بخشی از این مسئولیت بر عهده حکومت است. در نامه امیر مؤمنان علیه السلام خطاب به والی مصر چنین آمده است:

«... خدای را در نظر آور، خدای را درباره طبقه پایین اجتماع یعنی بینویان و نیازمندیانی که چاره‌ای ندارند و تیره‌بختان و زمینگیران؛ ... باید مقداری از بیت‌المال را و بخشی از غلات سرزمین‌های حکومت اسلامی را در هر آبادی، ویژه آنان سازی» (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

نیز امام کاظم علیه السلام به هنگام شرح حقوق و تکالیف امام می‌فرماید:

«امام وارث کسی است که وارثی ندارد، و مسئول زندگی و معاش کسی است که درمانده و بی چیز است» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۴۲/۱).

بخشی نیز بر عهده ثروتمندان و توانگران جامعه است:

«إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَسْعُهُمْ» (همان: ۴۹۶/۳)؛ به راستی خداوند برای نیازمندان در اموال توانگران، مقداری را واجب نمود که [نیازهای] آنان را در بر گیرد.

بخش دوم، در قالب پرداخت‌های مالی متعددی صورت می‌گیرد که از بین آن‌ها، زکات فقهی - و یا عموم صدقات واجب بنا بر نظریه‌ای - بر نیازمندان بنی‌هاشم تحریم شده و در عوض، تأمین نیاز آنان از محل نیمی از خمس پیش‌بینی شده است. بدین سان، در عمل نه تبعیضی رخ می‌دهد و نه منابع و پرداخت‌های نامتوازی.

در خصوص ادعای اندک بودن منابع زکات نیز باید گفت: حتی اگر نظر غیر مشهور را - که زکات را به همه اموال یا به گستره فراوانی از اموال متعلق می‌داند و ادله قابل توجهی نیز دارد - در نظر نگیریم و قائل به اختصاص زکات به موارد نه‌گانه باشیم، باز هم «حق محرومان در اموال توانگران» اختصاص به «زکات مصطلح فقهی» ندارد و موارد متعددی را شامل می‌گردد، آن‌سان که همه فقیران و محرومان جامعه را پوشش دهد (در این باره ر.ک: ایروانی، ۱۳۹۴: فصل‌های ۳-۴).

### ۴-۲-۳. نقد دلیل چهارم

دلیل چهارم: آیا تعیین سهم سادات از خمس بدین معناست که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از مردم پاداشی برای رسالت خود مطالبه کرده و برای خود و خانواده‌اش، زندگی مرفهی را تشکیل دهد تا با آیات نفی مطالبهٔ اجر از سوی آن حضرت منافات یابد؟ مگر نه آن است که خود آیه به صراحت سهمی را برای رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نیز «ذی القربی» اختصاص داده است؟ واقعیت آن است که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا پایان عمر هیچ‌گاه مزدی برای انجام رسالت مطالبه نکرد و همراه خانواده‌اش با زندگی بسیار ساده و زاهدانه در سطح پایین‌ترین اقشار جامعه روزگار گذراند و در سختی‌های معاش همراه مردم بود. امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

«نه! به خدا قسم، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آغاز بعثت تا پایان عمر، هرگز سه روز پی‌درپی از نان گندم سیر نشد. بدانید که من نمی‌گویم حضرت چیزی [برای استفاده] نمی‌یافت؛ چه، گاه به یک نفر صد شتر می‌بخشید» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۳۰/۸).

واجبات مالی مؤمنان و پرداخت‌های آنان برای رفع فقر و محرومیت و نیز مصالح اسلام و جامعه اسلامی نیز ارتباطی با مزد رسالت ندارد. تأمین سادات فقیر از محل خمس نیز در مقابل ممنوعیت استفاده آنان از صدقات واجب است.

### ۵-۲-۳. نقد دلیل پنجم

دلیل پنجم: روایات مطلقه که در این باره وجود دارد، به سان آیه حمل بر تقيید می‌شود. افزون بر آن، روایت نخست یادشده به دلیل ارسال و ضعف سندی قابل استناد نیست. روایت دوم که عبارت «فَاتَّهَا لَغَيْرِهِمْ» را در خود دارد، اصولاً برداشت فیض کاشانی از یک روایت است نه متن روایت. اصل روایت چنین است:

«... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ سَهَامًا ثَلَاثَةً فِي جَمِيعِ الْفَيْءِ، ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾. فَتَحْنُ أَصْحَابُ الْخُمُسِ وَالْفَيْءِ وَقَدْ حَرَّمْنَا عَلَىٰ جَمِيعِ النَّاسِ مَا خَلَا شِيعَتَنَا» (همان: ۲۸۵-۲۸۶/۸)؛ به راستی خداوند متعال برای ما اهل بیت در کل فیه سه سهم قرار داد، سپس فرمود: "و بدانید هر چیزی را که به عنوان غنیمت و فایده به دست آوردید، یک‌پنجم آن برای خدا و خویشان پیامبر و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان است." پس ما صاحبان خمس و فیه هستیم و آن را بر همه مردم جز



شیعیان خود حرام کردیم.

چنان که مشاهده می‌شود، روایت ناظر به سهم امام است نه سهم سادات، و عبارت «فإنَّها لغيرهم» نیز در آن وجود ندارد. به دیگر سخن، روایت در مقام بیان اختصاص نیمی از خمس به «امام» می‌باشد و کلمه «اهل بیت» نیز گواه آن، و نسبت به سهم سادات ساکت است. روایت سوم نیز اصولاً درباره «فیء» است که بخشی از انفال می‌باشد و صرف عبارت «هذا بمنزلة المغنم» با وجود ابهام و اجمال آن از نظر وجه مشابهت، چیزی را اثبات نمی‌کند.

### ۳-۲-۶. نقد دلیل ششم

دلیل ششم: تعلیل نقدشده در برخی از روایات آمده است و به فرض که مورد نقد و رد قرار گیرد، نافی روایات دیگری که رفع نیاز سادات فقیر را به سهم خمس اختصاص داده‌اند، نخواهد بود. ممکن است گفته شود روایاتی که زکات را «أوساخ الناس» معرفی می‌کنند، ناظر به آیه ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (توبه/ ۱۰۳) هستند که پرداخت زکات را موجب «تطهیر» دانسته است (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۲/۳۱۸)؛ بدین جهت پیش از پرداخت زکات، وجود حق فقرا در اموال، نوعی آلودگی معنوی را ایجاد می‌کند که با پرداخت آن برطرف می‌شود. در نتیجه، صدقه واجب «اوساخ» و آلودگی‌های اموال مردم به شمار می‌رود. لیک این تحلیل، با ظاهر آیه چندان سازگار نیست؛ چه، «تطهیر» به خود مردم نسبت داده شده است و نه به اموالشان: «تُطَهِّرُهُمْ» و چنین می‌نماید که پرداختن زکات، ناشی از نوعی آلودگی معنوی در روح و جان فرد می‌باشد (همچون بخل و تنگ نظری و دل‌بستگی)، و پرداخت زکات، تمرینی برای پیرایش این گونه رذایل است. طبعاً این تحلیل در مورد خمس و دیگر انفاق‌های مالی نیز صدق می‌کند. این احتمال نیز وجود دارد که زکات، به دلیل آنکه حکومت آن را دریافت می‌دارد و بنا بر رأی مشهور، به زور نیز می‌تواند بگیرد و از طرفی، نماد مسلمانی و جایگاه اجتماعی افراد نیز تلقی می‌گردد، «اوساخ الناس» بر آن صدق می‌کند و «صدقه‌بگیر» بودن نیز نمود عرفی ناپسندی دارد که در شأن ذریه اهل بیت علیهم‌السلام نیست؛ در حالی که خمس، با طیب خاطر پرداخت می‌شود و چنین نمودی ندارد.

شهید ثانی در ضمن بیان «احکام مخصوص پیامبر ﷺ» و تبیین چرایی «تحریم صدقه واجب» بر آن حضرت می‌گوید:

«دلیل آن، صیانت جایگاه شریف آن حضرت از آلودگی دست مردم است که با احساس ترحم پرداخت می‌شود و ذلت گیرنده را می‌نماید، و به جای آن، "فیء" برای آن حضرت قرار داده شد که با قهر و غلبه به دست می‌آید و ذلت کسی را که از او گرفته می‌شود و عزت گیرنده را می‌رساند. تحریم صدقه واجب بر خویشان پیامبر ﷺ نیز به سبب آن حضرت است» (جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۷۵/۷).

در برخی روایات نیز اشارتی بدین مطلب دیده می‌شود:

«فَجَعَلَ لَهُمْ خَاصَّةً مِنْ عِنْدِهِ مَا يُغْنِيهِمْ بِهِ عَنْ أَنْ يَصِيرَهُمْ فِي مَوْضِعِ الذُّلِّ وَالْمَسْكِنَةِ، وَلَا بَأْسَ بِصَدَقَاتِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱/۵۴۰)؛ پس برای آنان از نزد خود چیزی قرار داد تا آن‌ها را از قرار گرفتن در جایگاه ذلت و مسکنت بی‌نیاز سازد، ولی صدقات آنان به یکدیگر اشکالی ندارد.

با این حال، این تحلیل‌ها اگر قانع‌کننده نباشد،<sup>۱</sup> لزوماً به اصل حکم خدشه‌ای وارد نمی‌کند و صرفاً تعلیل یادشده را متزلزل می‌سازد؛ تعلیلی که صرفاً در برخی روایات ذکر شده و ممکن است اصولاً بیان حکم این حکم باشد و نه تعلیل، و در مورد «حکمت»، حکم دائرمدار آن نیست.

استناد به «تَصَدَّقْ عَلَيْنَا» در مورد فرزندان یعقوب نیز نقدپذیر است؛ چه، از یکسو «صدقه» ممنوع بر بنی‌هاشم، خصوص صدقه واجب است نه صدقه مستحب، و از سوی دیگر، نه مقصود و مصداق «صدقه» در آیه یادشده مشخص است و نه این‌همانی شریعت اسلام با شریعت آن زمان در این حکم!

### ۳-۶-۱. دلیل اختصاص تحریم زکات به اهل بیت ﷺ و اباحه آن برای سادات

در مورد اختصاص حکم تحریم زکات به «اهل بیت ﷺ» و اباحه آن برای سادات باید گفت: در روایات متعددی تصریح شده است که صدقه واجب و زکات، بر

۱. تحلیل‌های دیگری نیز برای تفاوت خمس و زکات و بیان چرایی «اوساخ» بودن زکات بیان شده است (ر.ک: آل طوق قطیفی، ۱۴۲۲: ۳/۲۱۹-۲۲۰) که نه قانع‌کننده است و نه اصل اشکال را - که تبعیض بین بنی‌هاشم و دیگران باشد - پاسخ می‌دهد.

«بنی هاشم» و «فرزندان عبدالمطلب» حرام است:

- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَنَسًا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلُوهُ أَنْ يَسْتَعْمِلَهُمْ عَلَى صَدَقَاتِ الْمَوَاشِي وَقَالُوا يَكُونُ لَنَا هَذَا السَّهْمُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لِلْعَامِلِينَ عَلَيْهَا فَتَحْنُ أَوْلَى بِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِي وَلَا لَكُمْ» (همان: ۵۸/۴؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۵۸/۴)؛ امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: گروهی از بنی هاشم نزد رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آمدند و درخواست کردند که آنان را برای دریافت زکات چهارپایان به کار گیرد و گفتند: سهمی که خداوند برای مأموران جمع آوری زکات قرار داده، برای ما باشد؛ چرا که ما به آن سزاوارتریم. رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: ای فرزندان عبدالمطلب! زکات نه برای من حلال است و نه برای شما.

- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِبَنِي هَاشِمٍ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا تَلِكَ الصَّدَقَةُ الْوَاحِدَةُ عَلَى النَّاسِ لَا تَحِلُّ لَنَا، فَأَمَّا غَيْرُ ذَلِكَ فَلَيْسَ بِهِ بَأْسٌ؛ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ، مَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى مَكَّةَ هَذِهِ الْمِيَاهُ عَامَّتُهَا صَدَقَةٌ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۹/۴؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۶۲/۴)؛ به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ گفتم: آیا صدقه بر بنی هاشم حلال است؟ فرمود: این صدقه واجب بر مردم است که برای ما حلال نیست، اما غیر آن اشکالی ندارد؛ چون اگر چنین بود، [بنی هاشم] نمی توانستند به سمت مکه بروند؛ چرا که عموم این آبها صدقه [وقف] است.

- «عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّدَقَةِ الَّتِي حُرِّمَتْ عَلَى بَنِي هَاشِمٍ، مَا هِيَ؟ قَالَ: هِيَ الزَّكَاةُ. قُلْتُ: فَتَحِلُّ صَدَقَةٌ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ؟ قَالَ: نَعَمْ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۹/۴؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۵۹/۴)؛ اسماعیل بن فضل هاشمی گوید: از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره صدقه‌ای پرسیدم که بر بنی هاشم حرام شده است. فرمود: مقصود زکات می باشد. گفتم: پس صدقه دادن برخی از آنان به برخی دیگر حلال است؟ فرمود: بله.

و اما روایت:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَعْطُوا الزَّكَاةَ مَنْ أَرَادَهَا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ فَإِنَّهَا تَحِلُّ لَهُمْ وَإِنَّمَا تَحْرُمُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَالْإِمَامِ الَّذِي مِنْ بَعْدِهِ وَالْأَيْمَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۹/۴)؛ امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: زکات را به هر کس از بنی هاشم که خواست بدهید که برای آنان حلال است و فقط بر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امام پس از او و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حرام است.

این روایت افزون بر ضعف سند، به قرینه روایتی دیگر حمل بر موارد ضرورت

(طوسی، ۱۳۹۰: ۶۰/۴؛ اردبیلی، ۱۴۰۵: ۱۹۰/۴؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۴۰۶/۱۵) یا انفاق‌های مستحب (نجفی، ۱۳۶۷: ۴۰۶/۱۵) شده است.

تحریم زکات بر بنی‌هاشم، به دلیل روایات فراوانی در حد استفاضه یا متواتر، مورد اجماع فقیهان شیعه و اهل سنت است<sup>۱</sup> (ر.ک: بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۲۱۵/۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۴۰۶/۱۵). گروهی از فقیهان شیعه، هر گونه «صدقه واجب» از جمله کفارات را مشمول این حکم دانسته‌اند (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۴۱۱/۱۵)؛ لیک در خصوص صدقات مستحبی، عموم فقیهان شیعه و بیشتر اهل سنت، پرداخت آن را به بنی‌هاشم جایز می‌دانند (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۲۱۷/۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۴۱۳/۱۵)؛ چنان که در روایات یادشده نیز بدان تصریح شده است. در روایت دیگری درباره پاداش کمک مالی و غیر مالی به ذره پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِسْحَاقَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي شَافِعٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَرْبَعَةِ أَصْنَافٍ وَلَوْ جَاؤُوا بِذُنُوبِ أَهْلِ الدُّنْيَا؛ رَجُلٌ نَصَرَ ذُرِّيَّتِي وَرَجُلٌ بَدَّلَ مَالَهُ لِدُرِّيَّتِي عِنْدَ الْمَضِيْقِ وَرَجُلٌ أَحَبَّ ذُرِّيَّتِي بِاللِّسَانِ وَبِالْقَلْبِ وَرَجُلٌ يَسْعَى فِي حَوَائِجِ ذُرِّيَّتِي إِذَا طَرَدُوا أَوْ شَرَّدُوا» (کلینی، ۱۳۶۷: ۶۰/۴)؛ رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بنا به نقل امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: روز قیامت از چهار گروه شفاعت می‌کنم، حتی اگر گناهان اهل دنیا را با خود آورده باشند؛ مردی که ذریه مرا یاری کند، مردی که مالش را در تنگنای اقتصادی برای ذریه من بذل کند، مردی که به ذریه من با زبان و قلب محبت ورزد، و مردی که در رفع نیازهای ذریه من تلاش کند، زمانی که آنان تبعید و آواره می‌شوند.

آنچه که برخی از فقیهان، تحریم آن را مخصوص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام دانسته‌اند، خصوص «صدقه مستحبی» است (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۴۲۶؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۴۱۵-۴۱۴/۱۵)؛ «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ لَا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۳۲/۲)؛ ما اهل بیتی هستیم که صدقه بر ما حرام است.

با این حال، حمل «صدقه» در این روایت بر «صدقه مستحبی» نیز وجهی ندارد و به دلیل روایت پیش‌گفته، حمل بر خصوص «صدقه واجب» یعنی «زکات مصطلح

۱. بر اساس نظر مشهور شیعه، تحریم زکات اختصاص به «فرزندان هاشم» دارد (ر.ک: بحرانی، بی‌تا: ۲۱۶/۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۴۱۵/۱۵).

فقهی) می‌شود؛ چنان که برخی از فقیهان به درستی انجام داده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۲-۳۰۱/۳؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۷/۷۵) و صرفاً می‌توان گفت اهل بیت علیهم‌السلام به دلیل عزت نفس و تعالی روح و جایگاه فرازندشان، به طور قطع از صدقات مستحب که نوعی منت و حقارت و ذلت و کسر شأن در آن نهفته است، پرهیز کرده و در سخت‌ترین شرایط اقتصادی، دشواری معیشت را تحمل نموده‌اند.

### ۳-۲-۷. نقد دلیل هفتم

دلیل هفتم: مسبوق نبودن پرداخت خمس به بنی‌هاشم توسط اهل بیت علیهم‌السلام - بر فرض پذیرش این مدعا - به خودی خود نمی‌تواند دلیلی بر نفی حکم باشد؛ در حالی که در سخنان منقول از آنان بر این حکم تصریح شده است.

اما اینکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امیر مؤمنان علیه‌السلام در دوره حکومتشان، سهم بیشتری از بیت‌المال را به بنی‌هاشم داده باشند، قطعاً منتفی است و ارتباطی به محل بحث نیز ندارد؛ چه، روایات یادشده اصولاً درباره «اموال عمومی» است نه خمس. توضیح اینکه منابع درآمدی حکومت اسلامی (بیت‌المال) که در مالکیت یا نظارت و تولید حکومت قرار دارند یا می‌تواند قرار گیرند، در مجموع عبارت‌اند از: درآمدهای ناشی از انفال، زکات، خمس، جزیه، خراج و مقاسمه، و مالیات. این درآمدها با توجه به موارد مصرف، به طور کلی به دو بخش تقسیم می‌شوند:

۱- منابعی که در اختیار امام و حاکمیت قرار دارند، ولی موارد مصرف آن‌ها مشخص شده است. سهم سادات خمس و نیز زکات در این دسته جای می‌گیرند، هرچند در بین موارد مصرف زکات، سهم «فی سبیل الله» نیز وجود دارد که تا حدودی انعطاف‌پذیر است.

۲- منابعی که در اختیار امام و حاکمیت قرار دارند و موارد مصرف آن‌ها نیز بسته به نظر حاکمیت و در محدوده ضوابط شرعی و اهداف نظام اسلامی مشخص می‌شود. انفال، جزیه، سهم امام خمس و مالیات‌های حکومتی از این دسته‌اند.

بر این اساس، درآمدهای حاصل از منابع دولتی از نظر تقسیم‌بندی مساوی بین مردم، سه حکم پیدا می‌کنند:

**الف) وجوب تقسیم مساوی:** این حکم دربارهٔ اموالی است که به عموم مسلمانان تعلق دارد و همه افراد، حقوقی برابر نسبت به آن می‌یابند. مصداق آن، خراج و مقاسمه<sup>۱</sup> است. این درآمدها باید به طور مساوی بین همهٔ افراد تقسیم شود و سن، نژاد، سابقه در ایمان و جهاد، و حتی فقر و نیاز تأثیری در آن ندارد. برخی از تحقیقات نشان می‌دهد که تقسیم مساوی درآمدهای مازاد بیت‌المال در زمان حکومت امیر مؤمنان علیه السلام بدین سبب بوده است که عمده منابع بیت‌المال در آن زمان از راه خراج و مقاسمه تأمین می‌شده است (ر.ک: نوری همدانی، ۱۳۶۳: ۳۷-۳۵؛ مصباحی مقدم و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۱).

**ب) حرمت تقسیم مساوی:** این حکم، دربارهٔ منابع دستهٔ نخست پیش‌گفته (سهم سادات و زکات) نمود می‌یابد که باید در مصارف خود - و نه به طور مساوی بین همه - هزینه شود.

**ج) اباحهٔ تقسیم مساوی:** دربارهٔ دستهٔ دوم منابع دولتی و به ویژه انفال، این وظیفه بر عهدهٔ حکومت نهاده شده است که در جهت تحقق اهداف جامعهٔ اسلامی و از جمله عدالت و رفاه عمومی، حسب مورد به تقسیم مساوی یا غیر مساوی آن‌ها اقدام نماید. از مصادیق امروزی آن نیز پرداخت یارانه‌ها به دهک‌های مختلف مردم است (ر.ک: مصباحی مقدم و دیگران، ۱۳۸۹: ۵-۲۸).

بنابراین، تقسیم مساوی بیت‌المال در صدر اسلام، ارتباطی با اختصاص خمس به فقرا و بنی‌هاشم و یا اختصاص زکات به فقرا و مانند آن ندارد.

۱. زمین‌های «مفتوح‌العنه» یعنی زمین‌هایی که از راه جنگ وارد قلمرو اسلام شده و هنگام فتح آباد بوده است، نیز باغ‌ها، تأسیسات و ساختمان‌های موجود در آن زمین‌ها، تحت «مالکیت عمومی» قرار می‌گیرد و همه مسلمانان مالک آن می‌باشند؛ همچنین زمینی که بر اساس پیمان صلح به مسلمانان رسیده (مانند خیبر)، در صورتی که آباد باشد. از آنجا که امکان استفاده از این زمین‌ها برای همهٔ افراد فراهم نبود، در صدر اسلام، آن را به افرادی واگذار می‌کردند و درآمد حاصل را بین همهٔ افراد تقسیم می‌کردند. این واگذاری اگر در قالب عقد اجاره بود، مال‌الاجاره را «خراج» می‌گفتند و اگر در قالب عقد «مزارعه» صورت می‌گرفت، سود دریافتی را «مقاسمه» می‌نامیدند. در عصر خلفا، خراج اراضی به بزرگ‌ترین منبع درآمدی بیت‌المال مبدل شد. بر این اساس، خراج و مقاسمه به همهٔ مسلمانان تعلق داشت و امام و حاکم جامعه، صرفاً تولید و نظارت بر مصرف را عهده‌دار بود (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۲۱/۱۶۲؛ نوری، ۱۳۶۳: ۳۷-۳۵؛ رضایی، ۱۳۸۳: ۸۶).

## نتایج بحث

شبهه تبعیض در اختصاص سهمی از خمس به خاندان رسول خدا ﷺ (ذی القربی)، بر مبنای اهل سنت وارد است که آن را به همه خویشاوندان پیامبر ﷺ ویژه ساخته‌اند. اما طبق مبنای شیعه، این سهم در کنار دو سهم «خدا و رسول»، در حقیقت بودجه متعلق به رهبر حکومت اسلامی است که در مصالح اسلام و مسلمانان هزینه می‌گردد. در واقع، اگر رویکرد اصلی مصرف «زکات مصطلح فقهی» را «رفع فقر» و «امور عام المنفعه» بدانیم، رویکرد اصلی مصرف «سهم امام» در خمس، هزینه‌های مربوط به گسترش اسلام و رفع نیازهای معنوی و مادی جامعه اسلامی - از این حیث که جامعه اسلامی است - می‌باشد.

ویژه ساختن نیمی از خمس به سادات (فقیر و یتیم و درراه‌مانده)، تبعیض و بی‌عدالتی به شمار نمی‌رود؛ چه، طبق دیدگاه استوارتر و مبتنی بر مجموعه‌ای از شواهد و قرائن، خمس به طور مطلق (اعم از سهم امام و سادات)، متعلق به بیت‌المال است و امام و والی تنها ولایت بر تصرف در آن را دارد و از همین منبع نیز سادات فقیر در حد نیازشان پوشش داده می‌شوند. چنان که «صدقات واجب» همچون زکات بر سادات حرام بوده، مخصوص غیر آنان است و این تفکیک در مصرف بین دو منبع بیت‌المال، فلسفه‌ای دارد که در متن بیان شده است.

با وجود اطلاق آیه و برخی از روایات در مورد نیمی از خمس: «الْیَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَائِینِ السَّبِیلِ» و عدم اختصاص آن به سادات، روایات متعدد مستظهر به اجماع فقیهان شیعه، بر این اختصاص دلالت دارد و مجموعه دلایلی که بر رد این اختصاص ارائه شده است، همگی قابل نقد می‌باشد. اطلاق آیه به سان برخی روایات مطلق، با روایات معتبر دیگر تقیید می‌گردد، نبود یتیم و فقیر و درراه‌مانده از بنی‌هاشم در عصر پیامبر ﷺ با توجه به وضعیت اقتصادی مسلمانان در آن دوره، ادعایی بی‌دلیل است. استبعاد اختصاص اموال هنگفت خمس به بنی‌هاشم در صورتی است که تصور شود نیمی از خمس به طور کامل باید برای آنان هزینه شود؛ در حالی که بر اساس روایات و فقه شیعه، تمام خمس در اختیار امام یا فقیه قرار دارد و نیازمندان بنی‌هاشم صرفاً در حد رفع نیازشان از محل

خمس تأمین می‌شوند و بقیه آن صرف مصالح اسلام و مسلمانان می‌شود. پرداخت خمس، ارتباطی با مزد رسالت نیز ندارد و تأمین سادات فقیر از محل خمس در مقابل ممنوعیت استفاده آنان از صدقات واجب است، و سرانجام، تعلیل ذکرشده در برخی روایات - که زکات را اوساخ مردم بیان کرده‌اند - به فرض که مورد نقد و رد قرار گیرد، نافی روایات دیگری که رفع نیاز سادات فقیر را به سهم خمس اختصاص داده‌اند، نخواهد بود.



## کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، گردآوری محمد بن حسین شریف رضی، ترجمه و شرح سیدعلی نقی فیض الاسلام.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، تحقیق شیخ سامی خفاجی، قم، لقمان، ۱۴۱۳ ق.
۴. آل طوق قطیفی، احمد بن صالح، رسائل آل طوق القطیفی، بیروت، شركة دار المصطفى صلی الله علیه و آله لاحیاء التراث، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین ابوحامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبي و شرکاه، ۱۳۸۷ ق.
۶. ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن قدامه مقدسی، موفق الدین ابومحمد عبدالله بن احمد بن محمد، المغنی، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۹. ایروانی، جواد، زکات باطنی، چاپ سوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۴ ش.
۱۰. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۱. برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق سیدجلال الدین حسینی، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۲. جعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. رضایی، مجید، «احیای نظام خراج در واگذاری مدیریت شرکت های دولتی به بخش خصوصی»، فصلنامه اقتصاد اسلامی، سال چهارم، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۳ ش.
۱۶. زنجانی، فیاض الدین، ذخائر الامامة فی الخمس، قم، آل عبا، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. سها، نقد قرآن، بی جا، بی تا، ۱۳۹۳ ش.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، حقائق الاصول، چاپ پنجم، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، المیسوط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تحقیق سیدمحمدتقی کشفی، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ ق.
۲۲. همو، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.

۲۳. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، *الدروس الشرعية فی فقه الامامیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکره الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. همو، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۷. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *کتاب الوافی*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۳۰. مصباحی مقدم، غلام‌رضا، حسین میسمی، محسن عبدالهی، و سیدمحمد رفیع لطفی، «منابع درآمدی دولت اسلامی و کیفیت توزیع آن؛ مطالعه موردی: طرح نقدی کردن یارانه‌ها»، *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، سال دهم، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۳۱. معرفت، محمدهادی، *رابطه مالیات حکومتی با خمس و زکات در نظام حکومت اسلامی*، گردآوری احمدعلی یوسفی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهة (کتاب الخمس والانتقال)*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، چاپ شانزدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳ ش.
۳۴. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۳۵. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوچانی، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۳۶. نوری همدانی، حسین، *بیت المال در نهج البلاغه*، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۳ ش.
۳۷. یوسفی، احمدعلی (گردآورنده)، *نظام مالی اسلام (رابطه خمس و زکات با مالیات‌های حکومتی) (مجموعه مقالات)*، با همکاری سعید فراهانی و علیرضا لشکری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ ش.

## واکاوی دیدگاه فقیهان امامیه در حد پوشش محارم\*

- رضا حق‌پناه<sup>۱</sup>
- ابراهیم محمدزاده مزینان<sup>۲</sup>

### چکیده

در فقه شیعه، مبحث پوشش برای محارم نیز در کنار نامحرمان مطرح شده و نظراتی میان فقها در این زمینه به وجود آمده است. حد پوشش در منابع فقه شیعه به حدالعوره یاد شده است که به نقاطی از بدن انسان گویند که پوشش آن در برابر نامحرم و نیز محارم ضروری است. برای تشخیص میزان وجوب حد پوشش محارم، بررسی ادله فقهای شیعه ضروری به نظر می‌رسد. هدف از بررسی و کندوکاو اقوال و ادله فقهای شیعه در باب حد عورت، واکاوی علمی یکی از احکام مبتلابه می‌باشد. سؤال اساسی پژوهش این است که «اصل و اساس تعیین حد پوشش برای محارم در فقه شیعه بر چیست؟». این مقاله که به روش اسنادی - تحلیلی

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، ایران  
(rhaghp@yahoo.com)

۲. کارشناس ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی - طلبه سطح ۴ حوزه علمیه مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (ebrahimmazinani99@gmail.com)

نگاشته شده، در پی بررسی دیدگاه‌های فقهای شیعه درباره حد پوشش محارم است. نتیجه بحث مؤید این مطلب است که دیدگاه مشهور مبنی بر جواز نگاه به همه بدن محارم به جز عورتین، بر اساس ملازمه بین نگاه و رعایت پوشش، شکل گرفته است و اعتقاد به پوشش بیش از عورتین، از باب احتیاط می‌باشد. تأثیر بررسی این دیدگاه‌ها، علاوه بر شناخت احکام فقهی در میان محارم، به رعایت مسائل اخلاقی و تربیتی نیز کمک شایانی می‌کند.

**واژگان کلیدی:** پوشش، فقها، شیعه، فتوا، نگاه.

## ۱. مقدمه

روی آوردن انسان‌ها به دین و محور قرار گرفتن آن در شئون زندگی اجتماعی، گستره فقه اجتماعی را در جامعه شیعه آشکار می‌سازد. انسان در زندگی اجتماعی و شخصی خود دارای رفتارها و روابطی است که تمام آن‌ها زیر پوشش مقررات شریعت قرار گرفته است. یکی از مقررات دینی در خانواده و اجتماع، رعایت پوشش اسلامی است. از سویی دیگر، یکی از احکام متفاوت بین زن و مرد، مسئله پوشش بدن در حالات گوناگون است. بر مرد لازم است که در حال نماز و طواف و در برابر نامحرم، عورتین خود را بپوشاند؛ اما زن باید تمام سر و بدن منهای صورت و دست‌ها تا مچ را بپوشاند. حجاب باید در پوشش بدن، نگاه کردن، سخن گفتن، راه رفتن و همه رفتارهای انسان جاری باشد؛ اما چنین نیست که کندوکاو در حد پوشش فقط برای نامحرم قابل بحث و نظریه‌پردازی باشد و در آن محصور گردد، بلکه در فقه شیعه برای پوشش محارم نیز حدی قرار داده شده است. از چنین احکام و مقرراتی درباره پوشش در فقه شیعه با عنوان «حدّ العوره» یاد شده است که پژوهشگران برای واکاوی هر چه بیشتر مبانی و رویکردهای فقهی در این بحث باید از این کلیدواژه استفاده نمایند.

از سویی دیگر، جست‌وجو در منابع فقهی، باب مستقلی را برای دستیابی به حد پوشش به دست نمی‌دهد و باید در مباحثی همچون جواز نگاه به محارم به دنبال به دست آوردن معیاری برای این موضوع بود. بر این اساس، فرضیه این مقاله عبارت است از اینکه میان جواز نگاه به اندام بدن محارم با رعایت پوشش آن ملازمه وجود دارد. پس هدف اصلی این مقاله، بررسی نظرات مشهور فقهای شیعه درباره حد پوشش در میان محارم

است تا از این رهگذر، ادله فقها در مسائل فقهی و حتی اخلاقی و تربیتی بیش از پیش مورد واکاوی و مذاقه قرار گیرد. بنابراین سؤالات اساسی آن است که حد پوشش در میان محارم بر چه اساسی مشخص می‌گردد؟ حد عورت برای محارم، چه بخش‌هایی از بدن را شامل می‌شود؟ و در نهایت با چه دلیلی ثابت می‌گردد؟

## ۲. پیشینه پژوهش

درباره حد پوشش با محوریت موضوع حجاب بانوان، تحقیقات زیادی صورت گرفته است؛ اما در باب واکاوی ادله فقها در تعیین میزان پوشش و حد العوره در میان محارم تحقیق خاصی نگاشته نشده است. در این میان مقاله «پوشش بانوان در برابر مردان محرم» (عابدینی، ۱۳۷۹) که با واکاوی آیات و روایات فراوان به موضوع پوشش بانوان محرم پرداخته است، به بخشی از موضوع مورد بحث اشاره کرده است. اما در مقالات دیگر همچون «واکاوی مبانی و آراء فقهای امامیه درباره حدود پوشش زنان؛ با تأکید بر مسابقات ورزشی ایشان» (زارع و بهدار، ۱۳۹۸) با مراجعه به آراء فقهای امامیه که شامل آثار فقهی برخی متقدمان از علمای عصر غیبت تا کنون است، حد پوشش بانوان در مسابقات ورزشی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. مقاله «تحلیل آرای نادر فقهی شیعه درباره حجاب زن مسلمان» (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۷) با تتبع در سیر تاریخی مسئله حجاب و شناسایی آرای نادر در ادوار مختلف، به تحلیل آن‌ها پرداخته است. براینده حاصل از تحقیق، بیانگر آن است که دیدگاه مشهور فقها، نظری میانه است. همچنین پایان‌نامه بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت درباره حجاب (علی‌مرادی، ۱۳۹۴) به آراء مفسران شیعه پرداخته است. این تحقیقات در موضوع جواز نگاه برای اثبات حد پوشش و نیز واکاوی اقوال به منظور ریشه‌یابی اصلی اختلاف دیدگاه‌ها، تلاش جدی انجام نداده‌اند.

## ۳. مفهوم‌شناسی

برای تبیین موضوع، به طور مختصر به معنای برخی از واژگان اصلی این بحث اشاره می‌شود تا از این رهگذر محل مناقشه تبیین گردد.

### عورت در لغت: درباره واژه عورت گفته شده است:

- «العَوْرَةُ: سوءة الإنسان، وكل ما يُستحیی منه، والجمع: عَوْرَات» (جوهری، ۱۴۱۰: ۷۵۹/۲).

- «هی کُلّ ما يُستحیی منه إذا ظهر... ومنه الحدیث: «المرأة عورة»، جعلها نفسها عورة؛ لأنّها إذا ظهرت يُستحیی منها. كما يُستحیی من العورة إذا ظهرت» (ابن اثیر جزری، بی تا: ۳۱۹/۳).

### عورت در اصطلاح: در فقه، عورت به دو معنا به کار رفته است: معنای اول عورت

به معنای اخص آن، که اشاره به اسافل اعضا یا قُبُل و دُبُر از هر دو جنس است؛ و معنای دوم عورت به معنای اعم که اشاره به هر عضوی از بدن است که باید از دیگری پوشانده شود (طوسی، ۱۴۱۷: ۱/۳۹۳-۳۹۴) و نزد فقیهان گاه تعبیرات دیگری هم برای دو سطح عورت دیده می شود (برای نمونه ر.ک: قیروانی، بی تا: ۱۵۷). تعریف عورت به قُبُل و دُبُر مشهور میان فقهاست (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۷/۳)؛ لیکن برخی قدامت عورت را به محدوده بین ناف و زانو تعریف کرده اند (ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۱۳۹؛ ابن بزّاج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۸۳/۱-۸۴). برخی عورت زن را به عورت نگاه و عورت نماز تقسیم کرده، عورت نگاه را به قُبُل و دُبُر، و عورت نماز و نیز عورت نسبت به نامحرم را به تمامی بدن او جز آنچه استثنا شده، تعریف کرده اند (کاشف الغطاء، بی تا: ۱۰-۹/۳). به هر روی، تعریف مورد نظر از عورت از منظر فقهی، به جایی از بدن گفته می شود که دیدن آن حتی برای محرم جایز نباشد. اما اینکه محدوده آن کجاست، از ادله ای که از مشهور فقها بدان پرداخته اند، روشن می گردد؛ هرچند قدر متیقن از آن قبل و دبر است.

آنچه به عنوان قبل و دبر یا ناف و... در باب تعریف عورت گفته شده است، چیزی جز بیان محدوده حدّ عورت نیست و تعریف درستی از عورت نخواهد بود. از مجموعه بررسی ها چنین به دست می آید که هر چیزی که انسان از آن حیا دارد (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱/۱۷۳)، به طوری که اگر آشکار شود، دیگران به او عیب می گیرند، عورت گفته می شود؛ برای همین است که انسان خود را از آن حفظ و مراقبت می کند (همان: ۱۱/۲۱۶). بر همین اساس در برخی از روایات آمده است که منظور از «عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ»، ظاهر شدن چیزی است که اگر دیگران ببینند، مورد سرزنش قرار

می‌گیرد (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۵/۱۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۰/۹). همچنین گفته شده است:

«پس [جبرئیل] از دشمنی برحذر داشت؛ چرا که دشمنی سبب می‌شود که فرد مخاصم عورت دشمنش، یعنی معایب و زشتی‌هایش را آشکار سازد و نیکی‌های کارش را کتمان کند و فضیلت‌های اعمال و اخلاقش را پنهان سازد»<sup>۱</sup>.

مقصود از محارم کسانی هستند که ازدواج با آن‌ها حرام است؛ مانند مادر، خواهر، مادر زن و مادر رضاعی. علت حرمت ازدواج با آن‌ها به یکی از موارد نسبی، سببی، رضاعی و ملک بازمی‌گردد (نجفی، ۱۴۰۴: ۷۲/۲۹؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۴۱/۱۲).<sup>۲</sup> بر این اساس در مسئله ۳۲ عروه آمده است:

«نگاه کردن به محرمانی که ازدواج با آن‌ها از جهت نسب و شیرخوارگی و خویشاوندی با آن‌ها حرام است، به استثنای عورت، بدون لذت و شبهه جایز است. همچنین نگاه آن محارم به او نیز همین گونه است» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ۴۹۵/۵).

امام خمینی در مسئله ۱۷ کتاب نکاح تحریر الوسیله می‌فرماید:

«برای مرد جایز است که به بدن محارمش غیر از عورت در صورتی که با تلذذ و ریبه نباشد،<sup>۳</sup> نگاه کند. مقصود از محارم زنانی هستند که ازدواج با آن‌ها از جهت نسب یا شیر خوردن یا مصاهره حرام است و برای آن‌ها هم جایز است که به غیر از عورت، به بدن او بدون تلذذ و ریبه نگاه کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۲۴۲/۲).

#### ۴. دیدگاه فقها در مورد حد پوشش محارم

با کندوکاو در میان منابع فقه شیعه می‌توان دریافت که نظرات فقها در مورد حد پوشش محارم در باب جداگانه‌ای مورد بررسی قرار نگرفته است؛ بلکه نظرات و فتواهای ایشان در قالب موضوع «نگاه به محارم» بیان شده است. به هر روی، اقوال

۱. «فقد حذر من الخصومة؛ فإنها سبب لإظهار المخاصم عورة خصمه أي معائبه وقبائحهم وذهابه بمحاسن أمره وإخفائه فضائل أعماله وأخلاقه» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۹۲/۹).

۲. صاحب ریاض فرموده است: «محارمه: اللاتی یحرم نکاحهنّ مؤبداً، بنسب أو رضاع أو مصاهرة، فیما قطع به الأصحاب ما خلا العورة التي هنا هي الدبر والقبل» (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۴۵/۱۱).

۳. خوف وقوع در فعل حرام، یعنی به قصد لذت نگاه نمی‌کند، ولی می‌ترسد که این نگاه‌ها منجر به حرام شود؛ پس تلذذ و ریبه دو چیز است.

فقها از منظر کلی به چهار دسته تقسیم می‌گردند:

**قول اول:** مشهور فقها معتقدند که نظر به تمام بدن محارم غیر از عورت جایز است (یعنی افراد نسبت به محارم‌شان مانند همجنس با همجنس هستند) (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۴۵/۱۱).

**قول دوم:** فقط دیدن مواضع زینت جایز است (موهای سر، مقداری از سینه، تمام گردن، صورت، مقداری از ساعد و مچ دست که محل بستن دستبند است، مقداری از ساق پا که محل بستن خلخال بوده است) و بقیه عورت هستند. بنابراین نگاه به تمام بدن جایز نیست (مثلاً مادر نمی‌تواند جلوی پسرش پیراهن خود را درآورد) (نراقی، بی‌تا: ۴۳/۱۶).

**قول سوم:** مکارم شیرازی از قول دیگری در این باب یاد می‌کند که محارم مانند اجنبی هستند و فقط نگاه به وجه و کفین جایز است. این قول از علامه و شافعیه نقل شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۲۱/۱).

**قول چهارم:** از کتاب تنقیح نقل شده که عضو دیگری از بدن نیز استثنا شده است و آن استثناء سینه در حال شیر دادن است و احتمال دارد که این استثناء، قول چهارم باشد (سیوری حلی، ۱۴۰۴: ۲۲/۳).

آنچه مسلم است، اقوال مختلفی در مسئله جواز نگاه به اعضای بدن محارم وجود دارد و چنین برمی‌آید که جواز نگاه به تمام بدن محارم مورد اتفاق همه فقها نیست؛ اما از مجموع اقوال که «جواز یا عدم جواز نگاه به عضوی از بدن محارم» تکیه‌گاه فتوا قرار داده شده، کشف می‌گردد که می‌توان به حد پوشش محارم در فقه امامیه دست یافت. در عین حال، نظر مشهور یا ضرورت فقه امامیه آن است که عورت در مورد محارم، خصوص قبل و دبر است.

## ۵. اقوال نادر در باب حد پوشش

در این بحث، قول‌هایی نادری از برخی فقها نیز وجود دارد، مانند ابن بزّاج که معتقد است عورت از ناف تا زانوست (ابن بزّاج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۸۳/۱)؛ بنابراین نگاه به غیر از ناف تا زانو برای محارم جایز است. دوم، ابوصلاح که گفته است عورت از ناف تا نیمه ساق پاست (ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۱۳۹). ابن جنید نیز معتقد است که زن و مرد در



پوشش پا مساوی هستند؛ چرا که عورت قبل و دبر است (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۹/۳)؛ به خاطر روایت ابویوب انصاری که از پیامبر ﷺ نقل کرده است: «أسفل السرّة وفوق الركبة من العورة» (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۱۰۰/۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۲: ۲۶۹/۴ و...). نیز از آن حضرت روایت شده است: «الركبة من العورة» (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۲۷۰/۴؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۹/۳). و روی ابن بکیر منا: «لا بأس بالمرأة المسلمة الحرّة مكشوفة الرأس» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۸/۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۸۹/۱).

شیخ طوسی در مقام جواب، اخبار را به وجوه مختلفی حمل نموده است؛ برای نمونه، حمل بر دختر خردسال کرده است (ر.ک: همو، ۱۳۹۰: ۳۸۹/۱).

## ۶. منشأ اختلاف نظر فقها در حد پوشش

باید متذکر شد که ریشه تفاوت دیدگاه فقها در حد پوشش میان محارم، به واژه عورت بازمی‌گردد. معمولاً حکم جواز یا عدم جواز نظر به محارم باید در کتاب نکاح آورده شود، اما علمای متقدم در این باب، اشاره‌ای به موضوع «نظر به بدن محارم به جز عورت» نداشته‌اند؛ بلکه در باب «حد محارب» به این موضوع پرداخته‌اند. این امر نشان از اهمیت موضوع به لحاظ فقهی و تربیتی در میان فقها داشته است؛ چرا که اگر محارم به بدن برهنه محرم خود از روی کنجکاوی و مخفیانه نگاه کنند، برای آنکه چنین مسئله‌ای مورد تقبیح قرار گیرد، از سوی فقها مجازات‌هایی تعیین شده است. چنین مسئله‌ای با اصول و احکام تربیتی پیوند می‌خورد. برای تأیید چنین امری می‌توان به این مثال توجه کرد: اگر محرمی بر خانه محرم خودش، از یک نقب یا سوراخ یا بالای دیوار، اشراف و اطلاع پیدا کند، چنانچه یکی از محارمش داخل منزل برهنه باشد، جایز است نگاه کننده را کیفر داده و او را بزنند. علت این حکم چنین ذکر شده است که محرم حق نداشته چنین نگاهی بکند که شامل بدن و عورت محرمش باشد. علامه حلی در مبحث حد محارب فرموده است: «محرم نمی‌تواند به عورت و بدن برهنه محرم خودش نگاه کند (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۵۷۲/۳). جالب آنکه صاحب جواهر در کتاب نکاح ادعای ضرورت بر جواز نظر به بدن محارم نموده است و در کتاب حدود در «حد محارب»، در جواز نظر به بدن محرم با عدم ریه، از واژه «تأمل» استفاده کرده است

(نجفی، ۱۴۰۴: ۶۶۲/۴۱-۶۶۳). این سخن می‌رساند که در غیر عورتین و نیز در مورد محارم، اختلاف نظر وجود دارد. حتی در اینکه مقصود از عورت چیست هم اختلاف است که آیا تمام بدن زن یا قسمتی از بدن او عورت است؟ برای پی بردن به اختلاف نظر در معنای «عورت» که سبب اختلاف در میان فتاوا شده است، می‌توان نظرات ذیل را به عنوان نمونه مورد توجه قرار داد.

فاضل مقداد فرموده است:

«سعید گفته است: نگاه به غیر از وجه و کفین و قدمین حرام است و نیز حرمت شامل هر عضوی که به حسب عادت ظاهر می‌شود نیز می‌گردد؛ چرا که همه بدن زن عورت است و نگاه به عورت حرام است» (سیوری حلی، ۱۴۰۴: ۲۲/۳).

شهید اول مبحثی را با عنوان «سوم در حد عورت» آورده و به اختلاف نظر علما در معنای عورت اشاره نموده است: فقها در تعریف عورت اختلاف نظر دارند؛ مشهور گفته‌اند که عورت در مرد «قبل و دبر» است و ران‌ها جزء آن نیست، و در زن «تمام بدن و سر اوست، مگر صورت و دست‌ها و پاها». وی در ادامه به احادیث مورد استناد مشهور اشاره کرده است؛ انس بن مالک نقل کرده است:

«إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَسَرَ الْإِزَارَ عَنْ فَخْذِهِ يَوْمَ خَيْبَرَ، حَتَّى أَتَى لِأَنْظُرَ إِلَى بِيَاضِ فَخْذِهِ»  
 عن عائشة: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَاشِفًا عَنِ فَخْذِهِ وَأُذُنَ لِلشَّيْخِينَ فِي الدَّخُولِ»  
 (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۷/۳).

و عن الصادق عليه السلام: «الفخذ ليس من العورة» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۱۹/۱). طبق این احادیث، ران جزو عورت محسوب نمی‌گردد.

در مورد قدمین نیز گفته شده است که به اعتقاد مشهور، این دو عورت محسوب نمی‌شوند؛ چرا که غالباً آشکار هستند (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۲: ۲۷۳/۴) و اصل هم عدم حرمت است. روایت زراره نیز بر این امر دلالت دارد:

«رَوَى زَرَّارَةُ عَنِ الْبَاقِرِ عليه السلام: أَدْنَى مَا تَصَلَّى فِيهِ الْمَرْأَةُ: دَرَعٌ وَمَلْحَفَةٌ فَتَشْرَهَا عَلَى رَأْسِهَا وَتَجَلَّلُ بِهَا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۷/۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۸۹/۱).

از کلام شیخ در *الاقتصار* و ابوصلاح درمی‌یابیم که باز گذاشتن دو دست و پا اشکال دارد؛ چرا که حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «المرأة عورة» عام است (عاملی جزینی،

۱۴۱۹: ۸/۳؛ قمی، ۱۴۱۷: ۲/۲۵۴)، اما این امر عمومیت ندارد؛ چرا که حدیث امام باقر علیه السلام اجازه نماز با درع و مقنعه را به زنان داده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۲۴۳) «و معمولاً پاها را نمی پوشانند و بین ظاهر کف دست و داخل آن‌ها و همچنین پاها تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا همه این‌ها اغلب آشکار هستند. حد پوشش دو دست مچ است و حد پا مفصل ساق آن است، بله، پوشاندن چیزی از دست و پا واجب است؛ چون انجام وظیفه و واجب متوقف بر آن است».

## ۷. بررسی قول مشهور فقها

مشهور فقها معتقدند که نگاه به تمام بدن محارم غیر عورت جایز است (یعنی افراد نسبت به محارم‌شان مثل دو همجنس‌اند) و در این زمینه به دلایل زیر استناد می نمایند:

### ۱-۷. شهرت، اجماع یا ضرورت

این حکم (جواز نظر به بدن محارم بدون لذت به جز عورت یعنی قبل و دبر)، به گفته صاحب ریاض، مشهور بین فقهاست (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۱۱/۴۵). صاحب مدارک فرموده این حکم قطعی بین فقهاست (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱/۵۵)، که مشعر به اتفاق است و بعضی ادعای اجماع کرده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۹: ۲/۹). صاحب جواهر فرموده این حکم از ضروریات است:

«و کذا له أن ينظر إلى المحارم... عدا العورة مع عدم التلذذ والريية بلا خلاف في شيء من ذلك بل هو من الضروريات» (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹/۷۳).

اما باید گفت که جواز نظر به تمام بدن، از ضروریات نیست. شاید منظور صاحب جواهر این است که جواز نظر فی الجملة از ضروریات است. ادعای اجماع هم تمام نیست؛ چون در مسئله حداقل سه قول وجود دارد و سخنان فقها صریح در وجود اختلاف است.

### ۲-۷. استناد به آیه ۳۱ سوره نور

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمْرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ

أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾ (نور / ۳۱)؛ به زنان باایمان بگو که چشم خود را فرواندازند و دامن خویش را حفظ نمایند و زینت خود را آشکار نکنند، مگر آنچه ظاهر است، و مقنعه خود را [که آن را روی گردن می‌اندازند تا زیر گلو و سینه را بپوشاند] بر گریبان خود اندازند و زینت خود را آشکار نکنند، مگر برای شوهرانشان یا پدران خود یا پدر شوهر یا فرزندان یا فرزندان شوهر یا برادران یا فرزندان برادر و فرزندان خواهر خود.

نحوه استدلال به آیه چنین است: زن‌ها زینت پنهان خود را آشکار نکنند، مگر برای گروه‌هایی که بر آن‌ها محرم هستند. آشکار نمودن زینت غیر ظاهر، شامل همه محاسن به جز قبل و دبر می‌شود. جواز آشکار نمودن زینت (یا از منظر سید خوبی جواز ابداء محل زینت) برای این گروه‌های هفت‌گانه، ملازم با جواز نگاه است. پس مرد می‌تواند به بدن محارم خود به جز قبل و دبر نگاه کند.

استدلال به این آیه خالی از اشکال نیست؛ زیرا دو گونه زینت وجود دارد: زینت ظاهری و زینت باطنی. آشکار کردن زینت ظاهری بر همه جایز است (مثل سرمه و انگشتر) و همان‌گونه که اظهار گردی صورت اشکال ندارد، اظهار زینت ظاهری هم بی‌اشکال است. در نهایت آنچه آیه استثنا کرده، زینت باطنی است که دیدنش برای محارم اشکال ندارد؛ ولی این آیه دلالت ندارد که محارم می‌توانند تمام بدن جز آنچه را که عورت (قبل و دبر) نام دارد، ببینند.

در این آیه، دلالت التزامی بین وجود دارد و آن اینکه وقتی زن می‌تواند زینت باطن را برای محارمش آشکار کند، پس محل زینت را نیز می‌تواند آشکار نماید (مثلاً گردن‌بند زینت غیر ظاهر است و وقتی آشکار کردنش جایز باشد، آشکار کردن جای آن، که مقداری از بالای سینه است، نیز جایز می‌باشد). بنابراین لازمه آشکار کردن زینت، نمایاندن محل زینت است. لذا اینکه سید خوبی فرموده مراد به ابداء زینت، آشکار کردن مواضع زینت است (موسوی خوبی، ۱۴۱۸: ۱۵/۳۲)، وجهی ندارد؛ بلکه مواضع زینت به دلالت التزامی معلوم می‌شود. اگر زینت به معنای مواضع آن باشد، یا باید واژه‌ای در تقدیر گرفته شود (مانند کلمه مواضع، که مجاز در حذف است) یا قائل به مجاز در کلمه شویم، یعنی «زینت» مجازاً به معنای محل‌الزینت باشد (به علاقه حال و محل)؛ حال آنکه هر دو

خلاف ظاهر است. لذا زینت در معنای حقیقی خودش به کار رفته است. از سویی دیگر، وقتی نظر به زینت جایز شد، نگاه به مواضع زینت هم به ملازمه جایز خواهد بود. بنابراین مواضع زینت در دایره حد پوشش قرار نمی گیرند. اما این آیه نه تنها دلالت بر قول مشهور ندارد، بلکه دلالت بر قول دوم دارد که می گوید محارم فقط مواضع زینت را می توانند ببیند.

### ۳-۷. روایات

دلیل سوم قول مشهور، روایات متعددی است که در باب غسل میت وارد شده و می فرماید اگر محرم و ممانتی وجود نداشته باشد، مرد می تواند زنانی را که ازدواج با آنها حرام است، غسل دهد و برعکس (البته باید قبل و دبر را بپوشانند و بعد غسل دهند). ظاهر این روایات آن است که مرد می تواند به اندام محارم خود به غیر از قبل و دبر نگاه کند. لازمه غسل دادن، نگاه کردن است، حتی اگر از روی لباس باشد. بنابراین پوشش آنها برای محارم نیز لازم نیست؛ از جمله روایات:

### ۱-۳-۷. روایت اول

«مَحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعًا عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَثُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ فِي السَّفَرِ وَمَعَهُ امْرَأَتُهُ يُعَسِّلُهَا، قَالَ: نَعَمْ، وَأُمُّهُ وَأُخْتُهُ وَنَحْوُ هَذَا يُلْقِي عَلَى عَوْرَتِهَا خِرْقَةً» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۱۶/۲).

روایت صحیح است و تمام افراد واقع در سند امامی ثقه و جلیل القدر هستند. کلینی از ابوعلی اشعری نقل می کند که نجاشی درباره اش می گوید: «أحمد بن إدريس بن أحمد، أبو عليّ الأشعريّ القميّ، كان ثقةً فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية، له كتاب النوادر...» (نجاشی، ۱۴۱۷: ۹۲).

او از مشایخ ابن قولویه، محمد بن حسن بن ولید و صدوق اول و کلینی است. مشهورترین شاگرد او کلینی است که در ابواب زیادی از کافی به او اعتماد کرده و بیش از پانصد حدیث از او نقل کرده است و از رجال عدّه کلینی نیز می باشد (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۵/۱).

«محمد بن عبدالجبار، ابن ابی الصهبان» است که نام وی در اسناد ۹۰۰ روایت آمده است (موسوی خویی، بی تا: ۲۱۲/۱۷). وی قمی و از اصحاب ابوالحسن الثالث، امام هادی علیه السلام بوده و ثقة است (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۹۱؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱۴۲).

«صفوان بن یحیی» امامی ثقة و جلیل القدر و از اصحاب اجماع است. به گفته نجاشی: «صفوان بن یحیی کوفی ثقة، ثقة عین» (نجاشی، ۱۴۱۷: ۱۹۷).

اما «منصور» که در سند روایت آمده، اگر «منصور بن حازم بَجَلِّی» باشد، او هم ثقة است. نجاشی گفته است:  
 «منصور بن حازم أبو أيوب البَجَلِّی کوفی ثقة عین صدوق من جَلَّةِ أصحابنا وفقهائهم»  
 (همان: ۴۱۳).

به احتمال قوی، مراد از این «منصور» همان «منصور بن حازم بجلی» است که از اصحاب امام باقر و امام صادق علیه السلام است و در ابواب فقه ۳۶۰ روایت دارد. در ۹۲ مورد «منصور» به تنهایی آمده و نام حازم ذکر نشده است؛ احتمال دارد همان منصورى باشد که توثیق نشده است.

مضمون روایت: مرد می‌تواند همسر، مادر، خواهر، عمه و خاله را غسل دهد. از آنجایی که غسل دادن اعضای بدن محارم نوعاً ملازم با نگاه کردن است، از جمله «یلقی علی عورتها خرقة» معلوم می‌شود که سایر بدن برهنه است، پس نگاه به آن جایز است. این روایت از بهترین روایاتی است که بر برهنه بودن بدن محارم و جواز نظر به بدن محارم به جز عورت (قبل و دبر) دلالت کرده و قول مشهور را ثابت می‌کند.

### ۷-۳-۲. روایت دوم

«وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَلَيْسَ عِنْدَهُ إِلَّا نِسَاءٌ. قَالَ: تُغَسَّلُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَحْرَمٍ مِنْهُ وَتَنْصَبُ النِّسَاءُ عَلَيْهِ الْمَاءَ وَلَا تُحْلَعُ ثُوبُهُ. وَإِنْ كَانَتِ امْرَأَةٌ مَاتَتْ، مَعَ رَجَالٍ لَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ وَلَا مَحْرَمٌ لَهَا، فَلْتُدْفَنَ كَمَا هِيَ فِي ثِيَابِهَا، وَإِنْ كَانَ مَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ لَهَا غَسَلَهَا مِنْ فَوْقِ ثِيَابِهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵۱۹/۲).

سند روایت صحیح است. صاحب وسائل این روایت را از کتاب استبصار شیخ طوسی

ذکر کرده و شیخ طوسی این روایت را از سعد بن عبدالله نقل می‌کند و سعد بن عبدالله از احمد بن محمد از عثمان بن عیسی از سماعه از حضرت صادق علیه السلام. شیخ طوسی در مشیخه *استبصار*، طریق خودش را به سعد بن عبدالله چنین گزارش می‌کند:

«(وما ذکرته) عن سعد بن عبد الله، فقد أخبرني به الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان عليه السلام عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله...» (طوسی، ۱۳۹۰: ۳۲۵/۴، المشیخه).

طریق‌های دیگری هم به سعد بن عبدالله وجود دارند که همه صحیح هستند. لذا روایت سنداً صحیحه است.

مفاد روایت: اگر مردی بمیرد و کسی به جز زنان برای غسل دادن او نباشد، زنان آب بریزند و او را غسل دهند؛ و اگر زنی فوت کند، مردان محرمش می‌توانند او را از روی لباس غسل دهند. پس نگاه کردن بعد از موت اشکال ندارد. هنگام حیات هم مانند حال ممات است یا اینکه حال حیات اولویت دارد. در نتیجه نگاه کردن محارم به بدن محرم جایز است، پس پوشش آن در زمان حیات جز برای رعایت مسائل اخلاقی وجه دیگری ندارد.

### ۷-۳-۳. روایت سوم

موثقه عبدالرحمن:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ الْكِنْدِيِّ عَنِ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ ابَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَمُوتُ وَلَيْسَ عِنْدَهُ مَنْ يَغْسَلُهُ إِلَّا النِّسَاءَ، هَلْ تَغْسَلُهُ النِّسَاءُ؟ فَقَالَ: تَغْسَلُهُ امْرَأَتُهُ أَوْ ذَاتُ مَحْرَمِهِ وَتَصُبُّ عَلَيْهِ النِّسَاءُ الْمَاءَ صَبًّا مِنْ فَوْقِ الثِّيَابِ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۵۱۶/۲).

روایت موثقه است. حمید بن زیاد از مشایخ کلینی است که از ۳۰۰ نفر روایت نقل کرده و نجاشی فرموده است: «کان ثقة، واقفاً، وجهاً فیهم» (نجاشی، ۱۴۱۷: ۱۳۲ و ۳۳۹؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۴۲۱). «حسن بن محمد کندی» هم واقفی متعصب، ولی ثقة است (نجاشی، ۱۴۱۷: ۴۰). «ابان بن عثمان و عبدالرحمن بن ابی عبدالله» امامی ثقة و جلیل القدر هستند؛ لذا روایت موثقه است. از نظر مضمون هم ظهور در جواز غسل مرد توسط زن از روی لباس دارد؛ اما آن قسمت‌هایی از بدن میت که پیدا است، می‌توانند نگاه کنند.

## ۴-۳-۷. روایت چهارم

موتقه عمار ساباطی:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْإِسْطَلِ فِي حَدِيثٍ فِي الصَّبِيَّةِ لَا تُصَابُ امْرَأَةٌ تُغَسَّلُهَا، قَالَ: يُغَسَّلُهَا رَجُلٌ أَوْلَى النَّاسِ بِهَا» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۵۱۸/۲).

شیخ طوسی از «محمد بن احمد بن یحیی» بن عمران بن عبدالله بن سعد بن مالک اشعری قمی نقل می کند که ثقه است (نجاشی، ۱۴۱۷: ۳۴۸) و او از «عمرو بن سعید» که فطحی ثقه است، او از «مصدق بن صدقه» که فطحی ثقه جلیل است، و او از «عمار ساباطی» که فطحی مذهب ولی موثق است و نجاشی درباره او فرموده است:

«عمار... وأخواه قیس وصباح رووا عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام وكانوا ثقات في الرواية» (همان: ۲۹۰).

لذا روایت موثقه است. از نظر مضمون، ظاهراً منظور از «صبیة» اعم از دختر بالغ و نابالغ است و مقید هم نشده که غسل از روی لباس باشد؛ پس معلوم می شود که محارم می توانند به بدن محرم خود نگاه کنند.

## ۵-۳-۷. روایت پنجم

موتقه عمار بن موسی:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْإِسْطَلِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ يَمُوتُ فِي السَّفَرِ وَلَيْسَ مَعَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ وَمَعَهُ رَجُلٌ نَصَارَى وَمَعَهُ عَمَّتُهُ وَحَالَتهُ مُسْلِمَتَانِ، كَيْفَ يُصْنَعُ فِي غُسْلِهِ؟ قَالَ: تُغَسَّلُ عَمَّتُهُ وَحَالَتهُ فِي قَمِيصِهِ وَلَا تُقْرَبُهُ النَّصَارَى. وَعَنِ الْمَرْأَةِ تَمُوتُ فِي السَّفَرِ وَلَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ وَمَعَهُمْ نِسَاءٌ نَصَارَى وَعَمَّتُهَا وَحَالَتهَا مَعَهَا مُسْلِمُونَ، قَالَ: يُغَسَّلُونَهَا وَلَا تُقْرَبُهَا النَّصْرَانِيَّةُ كَمَا كَانَتْ تُغَسَّلُهَا غَيْرَ أَنَّهُ يَكُونُ عَلَيْهَا دِرْعٌ فَيَصُبُّ الْمَاءَ مِنْ فَوْقِ الدِّرْعِ الْحَدِيثُ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۵۱۷/۲).

این روایت سنداً موثقه است؛ زیرا رجال سند تا احمد بن حسن، شیعه ثقه اند، و



چهار نفر دیگر (یعنی احمد بن حسن بن علی بن فضال، و عمرو بن سعید، و مصدق بن صدقة، و عمار بن موسی) همگی فطحی مذهب، اما ثقه و مورد اعتماد می باشند (نجاشی، ۱۴۱۷: ۲۹۰؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۳۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۱: ۲۴۳). عمار بن موسی سباباطی همان کسی است که از حضرت صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ تقاضا کرد که حضرت اسم اعظم را به او بیاموزد (کشی، ۱۴۹۰: ۲۵۳) و موسی بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ در حق او فرمود:

«إِنِّي اسْتَوْهَبْتُ عَمَّارَ السَّابِاطِيِّ مِنْ رَبِّي فَوَهَبَهُ لِي» (همان: ۴۰۶).

**مضمون روایت:** اگر مردی در سفر بمیرد و مردی نباشد که او را غسل دهد، زنان او را از روی پیراهن غسل دهند. آیا هنگام غسل دادن از روی پیراهن باید تمام بدن او پوشیده باشد و تمام بدن او عورت است یا اینکه در بین غسل دادن، مقداری از بدن او ظاهر می شود؟ اگر پیدا نشود که مختص به عمه و خاله نیست، بلکه زنان دیگر هم می توانند او را غسل دهند.

### ۷-۳-۶. روایت ششم

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ فِي السَّفَرِ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَإِذَا كَانَ مَعَهُ نِسَاءٌ ذَوَاتُ مَحْرَمٍ، يُؤَزِّزْنَهُ وَيَضْبِبْنَ عَلَيْهِ الْمَاءَ صَبًّا وَيَمْسَسْنَ جَسَدَهُ وَلَا يَمْسَسْنَ فَرْجَهُ».

در سند روایت «حسین بن علوان» است که مورد اختلاف است. به گفته نجاشی، او عامی بوده، ولی محبت شدیدی به اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ داشته است (نجاشی، ۱۴۱۷: ۸۴؛ موسوی خوبی، بی تا: ۳۴/۷). علامه حلی فرموده او عامی و ثقه است (علامه حلی، ۱۳۸۱: ۲۱۶). ابن داود هم او را توثیق نموده است (همان: ۱۱۴).

همچنین در سند، «عمرو بن خالد» ابو خالد واسطی قرار دارد، که او نیز عامی و بتری<sup>۱</sup>

۱. بُتْرِيَّةٌ (یا بُتْرِيَّةٌ / أُبْتْرِيَّةٌ)، یکی از فرقه های زیدیه که پیرو کثیر نواء و حسن بن صالح بن حئی بوده اند. درباره عقاید بتریه گفته شده است: می پندارند که علی عَلَيْهِ السَّلَامُ پس از حضرت رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهترین مردم و از همه برای امامت شایسته تر بود، اما بیعت ابوبکر و عمر نیز خطا نبود و علی عَلَيْهِ السَّلَامُ خود این امر را به ایشان واگذار کرده بود. این گروه درباره عثمان و قاتلان او متوقف هستند و او را کافر نمی دانند. بازگشت مردگان به دنیا (رجعت) را منکرند و امامت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را فقط از زمان بیعت با او محسوب می دارند (بنیاد دائرة المعارف اسلامی، بی تا: ۴۷۶).

بوده، اما محبت شدیدی به اهل بیت علیهم السلام داشته است (کشی، ۱۴۹۰: ۳۹۰) و چون توثیق ندارد، لذا روایت ضعیف است. عمرو بن خالد از «زید بن علی» بن حسین معروف (که در برابر بنی امیه قیام کرد و شهید شد)، روایت را نقل می کند. احادیث، زید شهید را مدح کرده و قیام او را ستوده اند و می گویند که به اذن امام سجاد علیه السلام قیام کرده است. در برخی از روایات نیز زید مذمت شده است؛ ولی روایات مادحه زیادتر است. لذا زید را به عنوان ثقه می پذیریم؛ ولی وجود عمرو بن خالد مشکل ایجاد می کند. البته چون روایات به این مضمون متضافر هستند، ضعف سند بعضی از روایات مشکلی نیست. روایت بر مطلب دلالت می کند؛ «يُؤَزَّزْنَهُ» از ماده «أزَرَ»، و مأزر به معنای لنگ است و اینجا یعنی لنگی به او پوشانند، ولی بقیه بدن برهنه است. پس معلوم می شود که حد عورت چه مقدار است.

جمع بندی روایات: مجموع روایات جواز نگاه، قول مشهور (جواز نظر به تمام اندام محارم به جز عورت) را اثبات می کند و عورت نیز در اصطلاح، همان قبل و دبر را شامل می شود و از این نظر بین نگاه و پوشش عورت و عدم لزوم پوشش سایر اندام ملازمه است.

می توان دو اشکال از این روایات بر نظر مشهور وارد نمود:

- ۱- این روایات مربوط به نگاه به میت و زمان ضرورت است. مشهور می خواهند از این مورد به زمان زنده بودن محارم تجاوز کنند و آن هم در غیر حالت ضرورت، تا حد عورت را مشخص نمایند؛ حال آنکه این قیاس است، اما قیاس اولویت نیست؛ چون الغاء خصوصیت قطعیه هم نمی شود. بنابراین قیاس ظنی است که در مذهب شیعه باطل است.
- ۲- روایات فوق معارض دارند؛ زیرا در روایات متعدد که متضافر نیز هستند، آمده است: «... من فوق الثياب...»، «... یکون علیها درع...» و «... ولا تَخْلَعُ ثوبه...» (غسل از روی لباس و ساتر باشد) (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۵۱۷/۲-۵۱۹، باب ۲۰ من أبواب غسل المیت، ح ۴، ۵ و ۹). پس معلوم می شود که نگاه به بدن محارم جایز نیست که چنین تعبیراتی فرموده اند.

می توان در پاسخ به اشکال اول چنین بیان داشت که در اینجا اولویت وجود دارد، نه آنکه قیاس ظنی وجود داشته باشد؛ زیرا در مورد میت که غسلش مدت کوتاهی طول

می‌کشد، شارع اجازه داده که محارم به بدن میتِ محرم نگاه کنند، به ویژه که حکم برای اتفاق نادری صادر شده است و برای همگان هم رخ نمی‌دهد؛ در این حال، شارع از باب اضطرار اجازه نگاه کردن داده است؛ پس در مورد زنده‌ها، که اولاً همگانی و عام‌البلوی است، و ثانیاً اکثر قریب به اتفاق مردم از اول تا آخر عمر به آن مبتلا می‌شوند و سروکار دارند، باید به طریق اولی نگاه جایز باشد و الا باعث عسر و حرج است؛ پس اولویت قطعی بر جواز وجود دارد. افراد در تمام روز با محارم خود سروکار دارند و زندگان نیز به مانند مردگان از احترام برخوردارند. حال که نگاه جایز است، پس پوشش آن معنایی ندارد. لذا سخن مشهور ثابت می‌شود. صاحب ریاض فرموده است:

«وإذا ثبت جواز النظر حال الموت، فكذلك حال الحياة؛ لعدم الفارق، مع ما ورد من أن حرمة المؤمن ميتاً كحرمته حياً» (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۴۶/۱۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱۹/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۹/۳، باب ۵۱ من أبواب غسل الميت، ح ۱).

در پاسخ از اشکال دوم (جمع بین دو طایفه از روایات) می‌توان گفت که در این مسئله، دو طایفه از احادیث وجود دارد؛ بعضی می‌گویند که برای غسل می‌توان بدن محارم را برهنه کرد، پس نگاه هم جایز است؛ و بعضی دیگر می‌گویند که غسل باید از روی لباس باشد، یعنی نگاه به بدن محارم جایز نیست. دو طریق جمع در مورد این روایات وجود دارد:

**الف) جمع عرفی حمل مطلق بر مقید:** برخی روایات مثل موثقه عمار، اطلاق داشت که غسل جایز است، چه برهنه کنند یا نه، فقط عورت را بپوشانند: «فی الصبیة لا تصاب امرأة تغسلها، قال: یُعَسَّلُهَا رَجُلٌ أُولَى النَّاسِ بِهَا». این اطلاق با روایاتی که می‌فرمود غسل «من فوق الثیاب» باشد، مقید می‌شود. در نتیجه غسل دادن محارم توسط محارم دیگر جایز است، اما باید از وراء ثوب باشد و معنایش این است که نگاه به بدن محارم جایز نیست؛ لذا قول مشهور ثابت نمی‌شود. قاعده حمل مطلق بر مقید در اینجا جاری نیست؛ زیرا روایت «منصور بن حازم» و برخی دیگر از روایات به طور صریح بر غسل میت محرم به صورت برهنه دلالت دارد، فقط باید عورت را بپوشانند:

«عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ فِي السَّفَرِ وَمَعَهُ امْرَأَتُهُ يَعْسَلُهَا. قَالَ: نَعَمْ، وَأُمَّهُ وَأُخْتُهُ وَنَحْوَ هَذَا يَلْقَى عَلَى عَوْرَتِهَا خِرْقَةً» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵۶/۲).

یعنی برهنه کردن بدن محارم برای غسل و نگاه به آن جایز است؛ لذا با حمل مطلق بر مفید سازگار نیست. دست‌ها و پاها بیرون می‌ماند و این دلیلی می‌شود که قسمت‌هایی از بدن را می‌توان دید.

ب) حمل بر استحباب: یعنی برهنه کردن بدن میتی که محرم است (به جز عورت) جایز است، ولی پوشاندن و از روی لباس غسل دادن مستحب است. اگر روایاتی که می‌فرمود: «... یكون علیها درع...»، «... ولا تخلع ثوبه...» و «من فوق الثياب...» را حمل بر استحباب کنیم، به هر دو دسته از روایات عمل شده است؛ هم روایات مطلقه و هم مقیده. نتیجه آن، صحت فتوای مشهور است که نگاه به بدن محارم جایز است، اما مستحب است که پوشیده باشد؛ چنان که برخی از اعظام فقها به این مطلب اشاره کرده‌اند (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۳۹؛ کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۱/۳۶۰؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳: ۶). مؤید حمل بر استحباب آن است که اگر شوهر، همسر خود را غسل می‌دهد، بهتر است که از روی لباس باشد. این امر قطعاً مستحب است نه واجب؛ چنان که در عنوان باب در وسائل آمده و نیز سید خوبی فرموده است (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲/۵۲۸؛ موسوی خوبی، ۱۴۱۸: ۳۲۲/۸) و روایات هم دال بر آن هستند (ر.ک: حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲/۵۲۸ و ۲۰۸، ۱۹۳/۲ و ۵۳۳ و ۵۳۴).

### بررسی روایت ابوالجارود

آیا روایت ابوالجارود و روایت علی بن جعفر می‌توانند اطلاعات قول مشهور را تقیید بزنند؟

در روایت ابوالجارود، عورت به سه قسم تقسیم شده و از آن‌ها تعبیر به زینت شده است:

«عَلَىٰ بِنِ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ، وَفِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ بِإِسْنَادٍ فِي قَوْلِهِ: «وَلَا يُبَدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» فَهِيَ الثِّيَابُ وَالْكُحْلُ وَالْحَاتَمُ وَخِصَابُ الْكَفِّ وَالسَّوَارِ، وَالزَّيْنَةُ ثَلَاثٌ؛ زَيْنَةٌ لِلنَّاسِ وَزَيْنَةٌ لِلْمَحْرَمِ وَزَيْنَةٌ لِلزَّوْجِ. فَأَمَّا زَيْنَةُ النَّاسِ فَقَدْ ذَكَرْنَا، وَأَمَّا زَيْنَةُ الْمَحْرَمِ فَمَوْضِعُ الْقِلَادَةِ فَمَا فَوْقَهَا وَالذَّمْلُجِ وَمَا دُونَهُ وَالْحَلْخَالُ وَمَا أَسْفَلَ مِنْهُ، وَأَمَّا زَيْنَةُ الزَّوْجِ فَالْجَسَدُ كُلُّهُ» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۷۵/۱۴).

زینتی که دیدن آن برای مردم جایز است، زینت ظاهر است؛ مانند لباس، سرمه،

انگشتر، خضاب کف، النگو. زینتی که دیدن آن برای محارم جایز است، عبارت است از: گردن که محل گردنبند است و مچ دست و خلخال، و زینت زوج تمام بدن زن است. شوهر می‌تواند به تمام بدن همسرش نگاه کند. در این روایت، امام باقر علیه السلام حجاب زن را به سه قسم تقسیم می‌کند: حجاب برای غیر محارم، حجاب برای محارم و حجاب برای شوهر. طبق این روایت، محارم فقط به مواضع زینت می‌توانند نگاه کنند، نه تمام بدن؛ چرا که سایر اعضا جزو عورات اند. لذا این روایت، اطلاقات ادله قول مشهور را تقیید می‌زند.

روایت علی بن جعفر چنین است:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أُخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ مِنَ الْمَرْأَةِ الَّتِي لَا تَحِلُّ لَهُ؟ قَالَ: الْوَجْهُ وَالْكَفُّ وَمَوْضِعُ السُّوَارِ» (حمیری، ۱۴۱۳: ۲۲۷؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۵۵۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۰۱/۳۴ ح ۱۱).

مضمون روایت این است که مرد می‌تواند به صورت و دست و موضع النگوی زن نگاه کند، نه تمام بدن به جز عورت. پس این روایت هم مطلقات ادله مشهور را تقیید می‌زند.

در پاسخ می‌توان گفت: این دو روایت نمی‌توانند اطلاقات ادله مشهور را تقیید بزنند؛ زیرا هر دو روایت ضعیف‌السند و غیر قابل اعتماد می‌باشند. در سند روایت اول، «ابوالجارود» قرار دارد که نام او «زیاد بن منذر» ابوالجارود همدانی است. امام باقر علیه السلام او را «سرحوب» که نام شیطانی است، نامید. او ابتدا شیعه بوده و بعد زیدی شده است. وی نابینا بوده و کشتی گفته است: «کان أبو الجارود مکفوفاً أعمى أعمى القلب» (نجاشی، ۱۴۱۷: ۱۷۰؛ کشتی، ۱۴۹۰: ۲۲۹). از حضرت صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «به خاطر آنچه ابوالجارود انجام داد، به خدا قسم نمی‌میرد مگر به حالت سرگردان» (کشتی، ۱۴۹۰: ۲۳۰).

#### ۴-۷. سیره

دلیل دیگر قول مشهور (جواز نظر به غیر از عورت)، تمسک به سیره است. دو گونه

سیره وجود دارد:

الف) سیره عقلا: یعنی آنچه که در بین عقلا رایج است، مانند بیع معاطات که قبل از اسلام هم در بین عقلا بوده است. سیره عقلا حجت است، اما شارع باید با قولش یا سکوتش آن را امضا کند.

ب) سیره متشرعه: فرقی با سیره عقلا آن است که سیره متشرعه امضای شارع را نمی‌خواهد؛ چون متشرعه بما هم متشرعه چنین سیره‌ای دارند که دست به دست از شارع گرفته‌اند و لذا امضا نمی‌خواهد (ر.ک: صدر، ۱۳۹۵: ۱۶۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷: ۲۴۷/۴).

به اعتقاد مشهور، سیره متشرعه بر این است که در نگاه به بدن محارم سختگیری نکرده و به بدن محارم به غیر از عورت نگاه می‌کرده‌اند. شارع نیز از این روش اطلاع داشته و نهی نفرموده است. پس سیره، کاشف از رضایت معصوم عَلَيْهِ السَّلَام بر جواز نگاه به بدن محارم به جز قبل و دبر است.

پاسخ این است که معلوم نیست که متشرعه به غیر عورت از بدن محارم نگاه می‌کنند؛ بلکه متشرعه مراعات کرده به بدن عریان محارم نگاه نمی‌کنند. ولی انصاف این است که این سیره در بین متشرعین جاری است و به مواضعی که نوعاً از نامحرم می‌پوشند، نگاه می‌کنند و کسی آن را انکار نمی‌کند. لذا استدلال به سیره تمام است.

## ۵-۷. اصالة الاباحه

وقتی شک داریم که نگاه به بدن محارم جایز است یا نه، اصل اباحه نظر است؛ لذا به کمک اصالة الاباحه، نگاه کردن به بدن محارم به جز عورت جایز است.

پاسخ: اصل اباحه در این موضع جاری نیست؛ چون این اصل منقلب شده است. اصالة الاباحه اصل عملی است، اما دلیل لفظی حاکم بر آن وجود دارد و آن عموم ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ است که باعث شده اصل منقلب شود و بدن محارم از تحت این عموم خارج نشده است؛ به دلیل ذیل آیه: ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، و آن مقداری که استثنا شده زینت و مواضع زینت است و زائد بر آن دلیلی وجود ندارد. پس اصالة الاباحه به خاطر وجود دلیل لفظی حاکم بر آن جاری نمی‌شود.

برای روشن شدن زوایای ادله قول مشهور، به ادله اقوال دیگر فقها نیز به طور مختصر

اشاره می‌گردد:

## ۸. ادله قول دوم (استثنای محاسن و مواضع زینت)

قول دوم این بود که محارم فقط به مواضع زینت، یعنی محاسن و سر و سینه و مقداری از مچ دست‌ها و پاها می‌توانند نگاه کنند. پس باید محارم سایر مواضع را بپوشانند (نراقی، بی‌تا: ۴۳/۱۶). در ادامه، ادله قول دوم بیان می‌شود.

### ۱-۸. آیه ۳۱ سوره نور

از فراز ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾ در این آیه استفاده می‌شود که آشکار کردن زینت برای طوایف هفت‌گانه جایز است. وقتی ابداء زینت برای محارم جایز شد، ابداء محل آن هم جایز است. اما نگاه به غیر آن مواضع برای محارم جایز نیست؛ چرا که عورت محسوب می‌گردند. بهترین دلیل این قول، تمسک به همین آیه است.

### ۲-۸. سیره عقلا و متشرعه

در میان عقلا و متشرعه معمول نیست که خواهر در مقابل برادر، موها و جای النگو و گردن و گردنبند را بپوشاند.

### ۳-۸. روایات

روایاتی که در ذیل آیه آمده‌اند، این قول را تأیید می‌کنند (برای مرور روایات ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۸/۳). بنابراین برای قول دوم، علاوه بر آیه، روایت و سیره نیز وجود دارد.

## ۹. دلیل قول سوم (جواز نگاه به وجه و کفین فقط برای محارم و اجنبی)

قائلان این نظریه معتقدند که محارم فقط به صورت و کفین محارم می‌توانند نگاه کنند. اما دلیل روشنی بر این قول وجود ندارد؛ زیرا این قول، بین اجنبی و محرم فرقی نمی‌گذارد و بنابراین مخالف صریح آیه ﴿...إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ... أَوْ أَبْنَائِهِنَّ...﴾ و نیز سیره است؛ چون آیه می‌فرماید آشکار کردن زینت برای محارم جایز است و سیره متشرعه نیز بر نگاه به غیر وجه و کفین از محارم بوده است. هرچند حاجی نوری در مستدرک از کتاب *جعفریات حدیثی* نقل کرده است که می‌تواند دلیلی برای قول سوم باشد:

«أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ: إِنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أُمِّي أَسْتَأْذِنُ عَلَيْهَا، إِلَى أَنْ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أُخْتِي تَكْشِفُ شَعْرَهَا بَيْنَ يَدَيَّ، قَالَ: لَا، قَالَ: وَلِمَ؟ قَالَ: أَخَافُ أَنْ أَبْذُتُ شَيْئًا مِنْ مَحَاسِنِهَا وَمِنْ شَعْرِهَا أَوْ مِعْصَمِهَا أَنْ يُوَاقِعَهَا» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۰۳/۱۴؛ کوفی، بی تا: ۹۷)؛ ... ای رسول خدا! آیا برای ورود به مادرم باید اجازه بگیرم؟ ... ای رسول خدا! خواهرم در نزد من موهایش را آشکار می‌سازد. حضرت فرمود: نه، سزاوار نیست. مرد پرسید: چرا؟ فرمود: می‌ترسم بر تو از اینکه چون زیبایی‌هایش را به تو نشان دهد، به آمیزش بینجامد!

کتاب *جعفریات* از «اسماعیل بن موسی بن جعفر» است. فقط در کتب رجال آمده که این شخص کتاب‌هایی داشته است و گفته‌اند که در مصر بوده و اولادی داشته است. در مورد توثیق او و پسرش دلیلی در دست نیست. وجود کتاب «اسماعیل» را فرزندش «محمد» نقل کرده، در حالی که در کتب رجال چیزی در توثیق او نیست. کسی که از «موسی» روایت می‌کند، «محمد بن اشعث» است که او هم توثیق نشده و شاید به جهت وجود اشعث است که کتاب *جعفریات* را «اشعثیات» هم می‌گویند (اشتهاردی، ۱۴۱۶: ۲۲۹/۱). با وجود این اشکالات نمی‌توانیم به این کتاب تمسک کنیم. آری، روایات کتاب *جعفریات* در جایی که دلیل دیگری باشد، می‌تواند مؤید باشد. از نظر دلالت، حدیث به صراحت نهی کرده است از اینکه خواهر، محاسن و موی خود را در مقابل برادر آشکار سازد. چون خوف این بوده که اگر محاسن و محل زینتش را آشکار کند، برادرش با او مواجهه کند. اما این تعبیر عادی نیست و شاید «قضیه فی واقعه» باشد. چون غالباً این چنین نیست، به نظر می‌رسد که آن مرد یا آن خواهر خصوصیتی داشته و پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به آن آگاه بوده و چنین دستوری داده است؛ بنابراین حکم عام نیست. قرینه هم این است که غالباً چنین نیست. علاوه بر این، روایت مخالف صریح آیه قرآن است که آشکاری زینت را برای طوایفی اجازه داده است؛ لذا باید آن را کنار بگذاریم. پس قول سوم هم دلیلی ندارد، جز این روایت که آن هم مخدوش بود.



## نتیجه گیری

آنچه از بررسی اقوال فقهای شیعه در باب حد عورت و جواز نگاه به محارم به دست می آید، این است:

۱- اگر شارع برای مردان محرم، حدی را برای دیدن جایز دانسته است، زن محرم نیز می تواند آن قسمت را نپوشاند؛ و الا فتوا به جواز نگاه با فتوا به رعایت پوشش آن موضع بیهوده و عبث خواهد بود.

۲- قول مشهور صحیح است که نگاه به تمام بدن محارم به جز قبل و دبر (عورت) بدون شهوت جایز است. اما باید در نظر داشت که دلایل قول مشهور، به جز روایات باب غسل و سیره متشرعه، برای استناد کافی نبود. آنچه از آیات و روایات (به جز روایات غسل و سیره متشرعه) و فتوای فقها استفاده می شود، نگاه به محاسن (محل زینت) محارم جایز است، نه آنکه نگاه به تمام بدن محارم به جز (قبل و دبر) جایز باشد. روایات باب غسل و سیره دلالت داشت که نگاه به بدن محارم به جز عورت جایز است.

۳- قول دوم و سوم نیز مطابق احتیاط است؛ یعنی نگاه به مقدار معمول که محرم در مقابل محرم نمی پوشاند، اشکال ندارد، اما برهنه شدن در مقابل محارم و نگاه به تمام بدن به جز عورت بدون جهت، مخالف احتیاط می باشد. از سویی دیگر، اگر ضرورتی مثل غسل و یا معالجه ایجاب کند، نگاه به تمام بدن محارم به جز عورت بلا اشکال است.

۴- از این اقوال چنین برمی آید که رعایت مسائل اخلاقی و تربیتی علاوه بر مسائل فقهی، باید در حد پوشش و نگاه نیز مورد توجه قرار گیرد. پافشاری برخی از فقها به محدود کردن نگاه و پوشش به بیش از قبل و دبر برای محارم، و استناد به برخی از موارد نادر، علتی جز اعتنای بیشتر به مسائل اخلاقی ندارد.

۵- هر یک از این اقوال با استناد به محل جواز نگاه، در پی اثبات میزان پوشش آن بودند. اگر عضوی از سوی محرم یا نامحرم نباید دیده شود، ناگزیر آن محل باید پوشیده شود. بنابراین با استفاده از ملازم (تلازم بین جواز دیدن و پوشش اعضا) می توان به حد پوشش در فقه شیعه دست یافت.

## کتاب شناسی

۱. قرآن مجید.
۲. ابراهیمی، مؤذنه سادات، محمدتقی فخلعی، و حسین صابری، «تحلیل آرای نادر فقهی شیعه درباره حجاب زن مسلمان»، فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، سال چهارم، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۹۷ ش.
۳. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۴. ابن بزّاج طرابلسی، قاضی سعدالدین ابوالقاسم عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۵. ابوصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، *الکافی فی الفقه*، تحقیق رضا استادی، اصفهان، کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
۶. اشتهاردی، علی پناه، *تقریر بحث سیدنا الاستاد المرجع الدینی الاکبر الآیة العظمی الحاج السید حسین الطباطبائی البروجردی فی القبلة، الستر و الساتر، مکان المصلی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۷. بنیاد دائره المعارف اسلامی، *دانشنامه جهان اسلام*، کتابخانه مدرسه فقاہت، بی تا.
۸. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیہ*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. حمیری قمی، ابوالعباس عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. زارع، مهدی، و محمدرضا بهدار، «واکاوی مبانی و آراء فقهای امامیه درباره حدود پوشش زنان؛ با تأکید بر مسابقات ورزشی ایشان»، *پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده*، سال هفتم، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۲. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. صدر، سیدمحمدباقر، *المعالم الجدیدة للاصول*، تهران، مکتبه النجّاح، ۱۳۹۵ ق.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی فیما تعم به البلوی*، تحقیق احمد محسنی سبزواری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۱۸. همو، *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. همو، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. همو، *رجال الطوسی*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۲۱. همو، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول*، قم، ستاره، ۱۴۲۰ ق.

۲۲. عابدینی، احمد، «پوشش بانوان در برابر مردان محرم»، فصلنامه فقه، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۲۳. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، *ذکرى الشيعة فى احكام الشريعة*، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال (رجال العلامة الحلی)*، چاپ دوم، نجف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۸۱ ق.
۲۶. همو، *قواعد الاحکام فى معرفة الحلال والحرام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. همو، *منتهى المطالب فى تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. علی مرادی، فرشته، *بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت درباره حجابه*، به راهنمایى عبدالجبار زرگوش نسب، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۴ ش.
۲۹. فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن اصفهانی، *کشف اللثام والابهام عن قواعد الاحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن، *غنائم الايام فى مسائل الحلال والحرام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. قیروانی، ابومحمد عبدالله بن ابی‌زید، *الرساله*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۲. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۳۳. کرکی عاملی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فى شرح القواعد*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۳۴. کشتی، ابوعمر و محمد بن عمر بن عبدالعزیز، *رجال کشتی*، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ ق.
۳۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۳۶. کوفی، ابوعلی محمد بن محمد اشعث، *الجعفریات - الاشعثیات*، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه، بی تا.
۳۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی الاصول والروضه*، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليه السلام*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۳۹. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن بن سعید، *المعتبر فى شرح المختصر*، تحقیق علی حیدری و دیگران، قم، مؤسسه سیدالشهداء عليه السلام، ۱۴۰۷ ق.
۴۰. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، *کفایة الاحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۴۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *المقننه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، *کتاب النکاح*، تحقیق و تصحیح محمدرضا حامدی و مسعود مکارم، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۴۳. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۴۴. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بی جا، بی تا، بی تا.
۴۵. همو، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.

۴۶. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، *نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۴۷. نجاشی اسدی کوفی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، *رجال النجاشی (فهرست اسما مصنفی الشیعه)*، تصحیح سیدموسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۴۸. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوجانی و دیگران، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۴۹. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بی تا.
۵۰. نوری طبرسی، میرزا حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۵۱. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بحوث فی علم الاصول*، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.

## بررسی وجوب زکات بر اقلیت‌های دینی در مذاهب اسلامی\*

- علیرضا عابدی سرآسیا<sup>۱</sup>
- حسین ناصری مقدم<sup>۲</sup>
- زینب مشکانی<sup>۳</sup>

### چکیده

طبق متون فقهی، غیر مسلمان حق دارد با پذیرش پیمان ذمه، شهروند جامعه اسلامی شده و از حقوق شهروندی بهره‌مند گردد. میان فقهای مذاهب، اختلافات آشکاری بر امکان وجوب زکات بر اقلیت‌های دینی مطرح شده است؛ به گونه‌ای که مشهور فقهای امامیه و علمای مالکی موافق با وجوب زکات، و سایر مذاهب و معدودی از امامیه، مخالف هر گونه تکلیف بر فروع در مورد

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۳.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (a- Abedi@um.ac.ir).
۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (naseri1962@um.ac.ir).
۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (zeinabmashkani@yahoo.com).

کافران شده‌اند. نگارندگان با دسته‌بندی آراء و با تمسک به عموماً و اطلاعات ادله، به بررسی دیدگاه‌های ایشان پرداخته و پس از تعدیل آراء، چنین ارزیابی می‌کنند که ادعای هر گروه با مناقشاتی همراه بوده و پاسخ، طریقی میانه بین آراست. اینکه حکومت اسلامی علاوه بر جزیه، پرداخت زکات را بر کفار الزام نماید، امری است که مستلزم مستند شرعی می‌باشد. اما تأیید دیدگاه برخی مبنی بر توجه ثبوت جزیه به جای زکات، به معنای نپذیرفتن قول موافقان و جوب زکات بر اقلیت‌های دینی مبنی بر تکلیف کافران نزد حق تعالی نیست. مطابق این دیدگاه، کافر ملزم به فرائض است، اما به دلیل نداشتن ایمان، از او پذیرفته نمی‌شود، هر چند تنجز تکلیف بر کافر منوط به علم اوست، اما به هر حال همه اصول و فروع بر کافر واجب است.

**واژگان کلیدی:** زکات، جزیه، اقلیت‌های دینی، فروع، تکلیف.

### مقدمه

در حکومت اسلامی، افرادی زندگی می‌کنند که در اعتقادات با مسلمین متفاوت‌اند و شرع مقدس برای آن‌ها مقرراتی وضع نموده است؛ احکامی که گاه جنبه مادی دارند و گاه جنبه معنوی و گاهی نیز مشترکاً از دو جنبه مادی و معنوی برخوردارند. زکات یکی از همین واجبات است که در سایر ادیان الهی نیز واجب بوده است (بقره/۴۳؛ مریم/۳۱؛ بینه/۵)؛ به ویژه آنکه علما و پیروان سایر ادیان الهی هم وجوب زکات در آموزه‌های دینی خود را پذیرفته و به آن عمل می‌نمایند؛ چرا که لازمه حیات و بقای مادی جامعه بشری، برخورداری از پشتوانه اقتصادی و برنامه مالی کلان است و زکات به عنوان یک فریضه الهی همواره یکی از منابع مالی حکومت‌های دینی محسوب می‌شده که از دیدگاه فقهای اسلامی، تحت اشراف و نظارت امام و حاکم شرع، به مصارف تعیین شده خود می‌رسد. بنا بر آنچه از قرآن مجید استفاده می‌شود، زکات مختص به اسلام نیست، بلکه در ادیان گذشته نیز زکات جزء برنامه‌ها و قوانین اساسی پیغمبران پیشین بوده است؛ چنان که خداوند از سخن حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام نقل می‌فرماید که وقتی نبوت خویش را اعلام کرد، گفت: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾<sup>۱</sup> (مریم/۳۱) و درباره حضرت اسماعیل

۱. «خداوند من را سفارش کرده است به نماز و زکات».

می‌فرماید: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾ (مریم / ۵۵).<sup>۱</sup>

جای دیگر پس از اینکه نام بسیاری از پیامبران را می‌برد، می‌فرماید: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ﴾ (انبیاء / ۷۳).<sup>۲</sup>

در کتاب مقدس، زکات با عناوین دیگری مثل «ده درصدا»، «ده‌یک»، «عُشْر» و... نیز آمده است. این حکم، غیر از خمس و دیگر مالیات‌ها بوده و مردم باید سالیانه آن را بپردازند.

- «و تمامی ده یک زمین... از آن خداوند است» (لاویان، ۲۷: ۳۰).

و در مورد زکات حیوانات:

- «ده‌یک گله و رمه از آن خداوند است» (لاویان، ۲۷: ۳۲).

- «... از آن‌ها زکات خداوند هفتاد و دو رأس بود» (اعداد، ۳۱: ۳۸).

وجوب زکات از ضروریات دین اسلام و مورد اتفاق همه مسلمانان بوده و انکار وجوب آن به اجماع فقها، موجب ارتداد است. لازم به ذکر است اینکه اقلیت‌های دینی که جزء کفارند، مورد بحث قرار می‌گیرند، برای اثبات این مسئله است که آیا حکومت اختیار دارد همان گونه که در صورت لزوم مسلمانان را وادار به پرداخت زکات می‌کند، کفار داخل در سرزمین اسلامی را که بنا به دلایلی ممکن است گفته شود مکلف به احکام اسلام هستند، نیز ملزم به پرداخت این واجب نماید؟

با دقت در احکام کتب آسمانی به ویژه گواهی قرآن کریم و آنچه در تعالیم ادیان الهی وارد شده است، می‌توان دریافت که تأکید ادیان توحیدی بر اصل توجه به فقرا و نیازمندان، رویه‌ای کاملاً ثابت در تاریخ جوامع بشری داشته و اعطای به نیازمندان را لازمه حیات جامعه و اقامه قسط و عدل برشمرده‌اند. با توجه به آنچه قرآن کریم از امر به زکات در کتب مقدس و بر زبان پیامبران مختلف نقل می‌کند، می‌توان این الزام‌بخشی را به خوبی استنباط نمود. این حقیقت در این سطح از بحث، به عنوان یک پیش‌فرض مسلم مبنی بر وجوب توجه به نیازمندان و فقرا در همه ادیان آسمانی، یک نکته بسیار

۱. «حضرت اسماعیل اهل خود را دستور به نماز و زکات می‌داد و نزد پروردگارش پسندیده بود».

۲. «کارهای خوب و نماز و زکات را به آن‌ها وحی کردیم».

قابل توجه است؛ چرا که با تکیه بر این اصل می‌توان چند پرسش اساسی را مطرح نمود: اولاً آیا اقلیت‌های دینی در حکومت اسلامی نیز مکلف به فروع دینی هستند؟ ثانیاً در صورت حکم به وجوب، آیا می‌توان آن‌ها را مجبور به انجام فروع از جمله زکات کرد؟ ثالثاً اگر زکات واجب باشد، پرداخت و اخذ از ایشان چه حکمی دارد؟

در کتب فقهای مذاهب اسلامی، بحث مستقلی در زمینه تعلق زکات به اقلیت‌های دینی و نوع برخورد حکومت اسلامی برای اخذ زکات از آن‌ها دیده نمی‌شود. بنابراین در مورد پرسش‌های مطروحه، هیچ‌گونه پژوهش مستقلی صورت نگرفته است و پژوهش حاضر، تلاش اجتهادی نویسندگان در ارزیابی و تحلیل آثار و ابعاد مختلف فقهی مسئله است. نوآوری این پژوهش، شفاف‌سازی در زمینه وجوب زکات بر کافر و تبیین ادله و اقوال است.

## وجوب زکات بر اقلیت‌های دینی در مذاهب اسلامی

علمای پنج مذهب پیرامون وجوب زکات بر اقلیت‌های دینی، قائل به دو دیدگاه کلی شده‌اند. مشهور فقهای امامیه و مذهب مالکیه، قائل به وجوب زکات شده‌اند و علمای مذاهب شافعیه و حنبلیه و حنفیه و نیز شماری از فقهای غیر مشهور امامیه، وجوب زکات را با استناد به دلایلی رد می‌کنند. در ادامه، دیدگاه هر دو دسته به همراه مستندات ایشان مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱. دیدگاه فقهای امامیه

مشهور امامیه معتقدند که کفار همانند اصول، به فروع نیز مکلف‌اند. سید یزدی در عروة می‌گوید:

«بر کافر واجب است که زکات پرداخت کند» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ۲۶/۴).

همچنین شیخ انصاری می‌گوید:

«یک اصل کلی که مشهور امامیه به آن پایبندند، این است که کفار همان طور که به اصول دین مکلف‌اند، به فروع دین نیز مکلف می‌باشند و بر ترک این تکالیف مانند اصل بقاء بر کفر، عقوبت و کیفر خواهند دید. منتهی پس از اسلام آوردن، شرع مقدس نسبت به گذشته ارفاق نموده است» (انصاری، ۱۳۸۷: ۲۶۱).



در مقابل، عده‌ای معتقدند با توجه به اینکه خداوند برای اهل ذمه، جزیه را مقرر فرموده است، لذا اگر کفاری اسلام بیاورد، ملزم به پرداخت جزیه نیست و به واسطه اسلام او، واجبات مالی دیگر همچون زکات و خمس بر وی مقرر می‌شود (زنجانی، ۱۳۸۸: ۲۰۲). منتظری می‌نویسد:

«زکات و خمس بر اهل ذمه واجب نیست؛ چرا که جزیه، آن‌ها را از پرداخت زکات و خمس معاف می‌کند» (منتظری، ۱۳۶۷: ۴۴۶/۳).

### ۱-۱. دیدگاه مشهور

مشهور فقها بر این باورند که زکات بر کافران نیز واجب است. صاحب جواهر در بابی با عنوان «وجوب الزکاة علی الکافر»، مستقلاً به این مسئله پرداخته و در رابطه با وجوب زکات بر کفار می‌گوید:

«بر کافر زکات واجب است و نظر خلافی که قابل اعتنا باشد، در این زمینه در بین ما امامیه وجود ندارد؛ زیرا زکات از فروعاتی است که به اجماع فقها در کتب اصول و فروع، بر خطاب بودن آن به خاطر عمومات ادله و... حکایت از آن دارد. بلکه اصلاً در این زمینه نظر خلافی پیدا نکردم و توقفی در این زمینه قبل از اردبیلی و خراسانی نیافتم» (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۱/۱۵).

سپس یادآور می‌شود:

«خلاصه آنکه وجوب زکات بر کافر محقق است، پس بقاء آن نیز بر ذمه او محقق است تا زمانی که امتثال حاصل کند یا دلیل قابل اعتمادی بر سقوط تکلیف از ذمه او اقامه شود» (همان: ۱۶۳/۱۵).

همچنین شیخ طوسی در الرسائل العشر می‌گوید:

«در نزد ما و اکثر فقها، مشرکان مخاطب در عبادات هستند و این آیه، دلیل ما بر این مطلب است» (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۲۳).

همچنین سید یزدی در این باره می‌گوید:

«زکات بر کافر واجب است، اما اگر بدهد، قبول نیست و اصلاً صحیح نیست. اما اگر زکات ندهد، حکومت اسلامی می‌تواند قهراً از او زکات بگیرد و اگر مورد زکات را هم تلف کرده است، می‌تواند عوض آن را بگیرد» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ۲۶/۴).

## ۱-۱-۱. مستندات دیدگاه فقهای مشهور

مشهور فقها برای حکم به وجوب پرداخت زکات اقلیت‌های دینی به ادله اربعه قرآن، روایات، اجماع و عقل تمسک جسته‌اند.

### ۱-۱-۱-۱ آیات

- آیات بیانگر عموم ادله تکلیف: خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿وَيُلِّمُ الشُّرَكَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾<sup>۱</sup> (فصلت / ۷-۶).

مقدس اردبیلی می‌گوید: این آیه دلالتی واضح بر این امر دارد که زکات بر کفار واجب است؛ زیرا از این آیه فهمیده می‌شود که وصف عدم ایتاء زکات در ثبوت ویل بر ایشان دخیل است و از وجوب زکات بر ایشان لازم می‌آید که کفار مکلف به فروعات باشند؛ زیرا فرقی بین این‌ها و زکات وجود ندارد (اردبیلی، بی‌تا: ۱۸۰). مؤلفان *مسالك الافهام* (جبی عاملی، ۱۴۱۳: ۱۶-۱۵/۲) و *جامع الشتات* (میرزای قمی، ۱۳۸۹: ۸۹) نیز از رویه محقق متابعت کرده و بدون هیچ تفاوتی، این قول را در کتب خویش ذکر کرده‌اند. مطابق با این آیه شریفه، فایده واجب کردن فروعات بر کفار این است که اگر در حالت کفر بمیرند، به خاطر ترک فروعات عقاب می‌شوند؛ چنان که به خاطر ترک ایمان نیز عقاب می‌شوند (کاظمی، ۱۴۰۷: ۱۶-۱۵/۲).

همچنین از این دسته آیات است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ...﴾ (بقره / ۲۶۷). راوندی می‌گوید:

«این آیه اگرچه مؤمنان را مورد خطاب قرار داده است، نه سایر مردم را، ولی دلالتی بر این مطلب ندارد که کافر متعبد به آن نیست؛ زیرا امری که متوجه تو باشد، به معنای نهی آن از غیر تو نیست؛ همان‌طور که جمیع مؤمنان نیز زکات بر آن‌ها واجب نیست و فقط بر کسی واجب است که آزاد است و مالک مقدار زکات با شرایط دیگری که ذکر شده است برای آن» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۳۱/۱).

- آیات عذاب مجرمان به دلیل کوتاهی در انجام واجبات مالی: خداوند از قول مجرمان می‌فرماید: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ﴾ (مذثر / ۴۳-۴۴). محقق

۱. «وای بر مشرکان! آنان که زکات هرگز نمی‌دهند و به عالم آخرت به کلی کافرند».

خوبی در وجه تعلیل آیه می‌فرماید:

«عذاب مشرک به جهت ترک نماز و عدم طعام دادن - که به ترک زکات تفسیر شده است - استحقاق می‌یابد؛ همان گونه که وجه تعلیل فقهای موافق در آیه سابق نیز چنین بود» (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۱۹/۲۳).

همچنین خواجویی می‌گوید:

«عذاب مشرک به جهت ترک نماز و زکات استحقاق می‌یابد و این آیات دلالت بر وجوب زکات بر کفار دارد؛ زیرا این عبارت، وصف است و به خاطر عدم ایتای زکات، داخل در ثبوت ویل برای مشرکان می‌شود» (مازندرانی خواجویی، ۱۴۱۱: ۲۰۵/۲).

کفار مخاطب به فروع عبادات هستند؛ برای نمونه آیات: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (آل عمران / ۹۷)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ» (بقره / ۲۱) و «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى» (قیامت / ۳۱).

#### نقد و بررسی

سید خویی تفسیر مذکور را از اساس مخدوش می‌داند و در مقام اشکال می‌گوید:

«خطاب در اکثر آیات به مؤمنان اختصاص دارد؛ مانند قول خداوند متعال که فرمود: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» (احزاب / ۷۰) و «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ...» (نساء / ۱۰۳)، اگرچه که در برخی آیات خطاب با عموم مردم است؛ مثل قول «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ». پس به ازاء این آیات عام، این آیات خاص وجود دارد. دو آیه نخست، دلالتی بر تکلیف کفار به فروع عبادات ندارند؛ زیرا مراد از اینکه ایشان از نمازگزاران و اطعام‌دهندگان به مسکین نبودند، اشاره‌ای است به اینکه این‌ها اسلام را اختیار نکردند و روز قیامت را تکذیب نمودند؛ چنان که در ذیل آیه اول آمده است. همچنین مراد از عدم ایتاء زکات نیز همین است که این‌ها دادن زکات را با ترک اسلام و کفر ورزیدن به آخرت ترک کردند؛ چنان که در ذیل آیه مبارکه نیز مشخص است. پس به خاطر ترک نفس فروع عبادات، عقاب به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد؛ چنان که مخفی نیست» (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۵/۲).

این برداشت از آیه، موافق با نظر برخی بزرگان همچون علامه طباطبایی در المیزان

است که در تفسیر آیه مزبور می‌فرماید:

«امتناع ورزیدن از اصل انفاق بر فقرا، در صورتی که فقرایی باشند و احتیاج به کمک داشته باشند، از گناهان کبیره مهلک‌تر است و خدای تعالی بعضی از اقسام این

خودداری را شرک به خدا و کفر به آخرت خوانده است، مانند امتناع از دادن زکات، و فرموده است: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...﴾. دلیل اینکه منظور از مشرکان، مسلمانانی هستند که زکات نمی‌دادند، و یا به عبارت دیگر، صدقه نمی‌دادند، این است که سوره مدثر در مکه نازل شده و زکات به معنای اسلامی اش در مکه و در هنگام نزول این سوره واجب نشده بود» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۰۹/۲).

برخی دیگر از مفسران نیز همین استدلال را بیان فرموده و گفته‌اند:

«مستفاد از این آیه، آن است که مشرکان کسانی هستند که زکات نمی‌دهند و مانع زکات، کافر به روز جزاست؛ لاجرم از آیات مستفاد می‌شود که تارک نماز و تارک زکات، مشرک هستند» (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۲۱۲/۱).

در نقد مباحث مذکور باید گفت که اولاً شاید مقصود از «شرک» در آیه، مجموع اعتقاد نداشتن به معاد و عدم پرداخت زکات باشد؛ زیرا عدم پرداخت زکات، اعم از انکار آن است و اتفاق فقها برای ارتداد و شرک این است که فرد، منکر ضروری دین از جمله زکات شود نه صرف نپرداختن آن. ثانیاً شرک دارای اقسامی است از جمله شرک خفی و شرک جلی، و باید دید که مقصود از شرک در آیه شریفه چیست؟ زیرا در قرآن می‌توان آیه‌ای را یافت که به عقیده خود علامه، دلالت بر شرک خفی مؤمنان دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۳۰/۱۹)؛ از جمله آیه ۱۰۶ سوره یوسف که می‌فرماید: «و بیشتر آنها که مدعی ایمان به خدا هستند، مشرک‌اند». اگر مقصود شرک خفی است که این نوع شرک (بر خلاف شرک جلی) باعث خارج شدن شخص از اسلام نمی‌گردد و با اصل ایمان نیز منافات ندارد. بنابراین یک شخص مؤمن ممکن است به آفت شرک خفی گرفتار باشد. اما اگر مقصود شرک جلی باشد، عدم انجام زکات و نماز را به منزله شرک جلی شمردن، موجب تعنیت و سختگیری بر مسلمانان و خلاف رویه مسلم فقهاست.

### ۱-۱-۱. روایت صفوان

در کتاب تهذیب الاحکام، روایتی از صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی‌نصر نقل شده است که پیامبر ﷺ در خیبر، پرداخت زکات را بر یهودیان واجب کرد و زکات را از ایشان اخذ نمود (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۹/۴).

طبق این روایت، اخذ زکات از اهل خبیر که هیچ دلیلی بر مسلمان شدن آن‌ها وجود ندارد، امری است که سنت نبوی را در اخذ زکات از آن‌ها به ما می‌رساند. بنابراین می‌توان گفت که علاوه بر جزیه، زکات نیز بر اهل ذمه وجوب دارد.

### نقد و بررسی

محقق خوبی در مناقشه به این روایت می‌فرماید:

«اولاً روایت صفوان به خاطر وجود علی بن احمد بن اشیم ضعیف‌السند است؛ زیرا نه توثیق و نه مدح شده است. ثانیاً سیره مسلمانان همگی بر این است که حتی کفار ذمی به خاطر هیچ یک از احکام مؤاخذه نمی‌شوند. پس امر به نماز و روزه و حج نشده‌اند، چنان که از نوشیدن شراب، قمار و خوردن در ماه رمضان نهی نشده‌اند، پس حدود بر ایشان جاری نمی‌شود، مگر در مواردی که دلیل خاص وارد شده باشد؛ در حالی که اگر کفار مکلف به فروعات بودند، حدود بر ایشان ولو از باب امر به معروف و نهی از منکر واجب بود» (موسوی خوبی، ۱۴۱۶: ۵۹).

پس حقیقت این است که کفار مکلف به چیزی جز اصول نیستند و قلم تکلیف بر آن‌ها گذاشته نمی‌شود. نسبت به فروعات از جمله زکات نیز چنین است، مگر بعد از اینکه به اسلام گردن نهند که در این هنگام به سایر احکام نیز امر می‌شوند. اما قبل از آن، ایشان بر ادیان و مذهب خودشان اقرار دارند. آری، ایشان اجازه ندارند که منکرات را در سرزمین مسلمانان آشکارا مرتکب شوند، مثل خوردن علنی شراب و مانند آن، و از ارتکاب آن منع شده‌اند به خاطر حفظ شعائر اسلام؛ که این هم ربطی به محل بحث ما ندارد (همو، ۱۴۱۸: ۱۲۱/۲۳).

### ۱-۱-۳. قاعده «الکفار مکلفون بالفروع کما یکلفون بالأصول»

برخی فقها در باب زکات آورده‌اند:

«یک اصل کلی که مشهور امامیه به آن پایبندند، این است که کفار همان طور که به اصول دین مکلف‌اند، به فروع دین هم مکلف هستند و بر ترک این تکالیف مانند اصل بقاء بر کفر، عقوبت و کیفر خواهند دید. منتها پس از اسلام آوردن، شرع مقدس نسبت به گذشته ارفاق نموده است» (انصاری، ۱۳۸۷: ۲۶۱).

این گفته، از استنباط شیخ طوسی از آیه ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ...﴾ نیز فهمیده می‌شود که معتقد شده است این آیه دلیل بر این مطلب است که در نزد ما و اکثر فقها، مشرکان مخاطب در عبادات هستند (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۲۳).

### تقدم و بررسی

تمسک به این قاعده در حقیقت متوجه به دو نزاع بین علماست که در مسئله «شرایط عامه تکلیف» جریان دارد:

نزاع نخست پیرامون شرط ایمان در ثبوت تکلیف است که معدودی از فقهای امامیه و اغلب فقهای اهل سنت (همان طور که در صفحات آتی خواهد آمد)، یکی از شرایط تکلیف را اسلام دانسته‌اند و بر اساس آن، کافران مکلف به احکام شرعی فرعی نیستند (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۷۰/۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۳۱۸/۵). فخر رازی در تأیید این نظر گفته است:

«اگر کافران، در حال کفر، مکلف به تکالیف شرعی باشند، لازمه‌اش جمع بین اسلام و کفر است، و اگر پس از پذیرش اسلام به این تکالیف مکلف باشند، لازمه‌اش وجوب قضای تکالیف گذشته بر آنان است؛ در حالی که کسی بر این نظر نیست» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۲: ۲۴۵/۲).

اما بیشتر فقهای امامیه معتقدند که اسلام شرط تکلیف نیست و کافران موظف به انجام تکالیف الهی در اصول و فروع دین هستند. به نظر قائلان به این قول، اینکه برخی آیات قرآن کریم اختصاص به مؤمنان دارد، یا به این دلیل است که ایمان شرط قبولی اعمال است یا به این دلیل است که تنها مؤمنان به این احکام و اوامر عمل می‌کنند. برخی نیز سبب این گونه خطابات در قرآن را انعقاد پیمان عبودیت میان مؤمنان و خداوند دانسته‌اند (همان).

نزاع دوم پیرامون این مسئله است که آیا شرایط عامه تکلیف، شرط اصل تکلیف هستند یا فعلیت آن. مشهور فقها اعتقاد دارند که شرایط عامه تکلیف، شرط فعلیت حکم هستند و بدون وجود آن‌ها، حکم بر مکلف فعلیت پیدا نمی‌کند؛ برای مثال، تکلیف درباره فرد عاجز که شرط قدرت را ندارد، هیچ‌گاه به مرحله فعلیت نمی‌رسد

(نجفی، ۱۴۱۴: ۳۷/۲) و برخی دیگر همچون امام خمینی، اعتقاد دارند که این شرایط نه شرایط اصل تکلیف هستند و نه شرایط فعلیت تکلیف؛ بلکه نبودن هر یک از این شرایط، عذری عقلی است که مانع از احتجاج مولا در برابر تکلیف بر عبد می‌شود. بنا بر مبنای دوم، تکلیف درباره عاجز نیز فعلی است، ولی چون مخالفت او با تکلیف فعلی، از روی عذر عقلی است، مولا حق ندارد بر ضد او احتجاج نموده و او را عقاب کند. به نظر می‌رسد پاسخ اصلی به مسئله، در گرو بررسی این دو نزاع است و در صفحات آتی پیرامون این دو نزاع سخن خواهد رفت (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۳۱۱/۲).

#### ۴-۱-۱-۱. قاعده جبّ

احتجاج به قاعده جبّ در کلام برخی دیگر از فقها همچون بجنوردی نیز آمده است و به دلالت التزامی حاکی از وجوب زکات بر کفار می‌باشد؛ زیرا کاربرد قاعده جبّ، پوشاندن واجبات بدنیه و مالیه یا مرگب از همدیگر می‌باشد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱۲۰/۱) و این بدان معناست که از قبل بر کافران واجب بوده است و با اسلام آوردنشان، قضای واجب از آنها ساقط می‌شود.

#### نقد و بررسی

دور از ذهن نیست که شرط مهم اجرای قاعده جبّ، آن است که حکم مورد نظر از احکام مختص اسلام باشد؛ یعنی در آیین پیشین فرد تازه‌مسلمان پذیرفته نشده باشد و از احکام عام عقلایی نیز محسوب نشود؛ زیرا به نظر فقها، این قاعده فقط احکامی را در بر می‌گیرد که در اسلام تشریح شده باشند (نووی، بی‌تا: ۴۲۶/۱۹). مسلم است که زکات و نماز از مشترکات همه ادیان آسمانی است؛ چنانچه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ خطاب به بنی اسرائیل می‌فرماید: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ» (بقره/۴۳) و یا در مورد حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید: «أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ» (مریم/۳۱).

#### ۵-۱-۱-۱. اجماع

این اجماع از صاحب جواهر نقل شده و آن را معتبر دانسته است (نجفی، ۱۳۸۱: ۶۴/۱۵). صاحب عروه نیز با ذکر نام علما به تبیین اجماع پرداخته و خود نیز قائل به

معقد این اجماع یعنی وجوب زکات بر کفار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸/۹). همچنین امام خمینی با استناد به اجماع فقهای گذشته و مشهور فقها، قائل به وجوب زکات بر کفار و غیر مسلمانانی است که در بلاد اسلامی زندگی می‌کنند. افزون بر اینکه ایشان برای اثبات نظریه خود به آیاتی نیز استناد می‌کند که وجوب فروعات یعنی احکام را بر غیر مسلمانان واجب می‌داند و آن‌ها را جزو مکلفان می‌شمارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۳۱۲/۲).

### نقد و بررسی

فقها بر ادعای اجماع مناقشه کرده‌اند. محقق اردبیلی در *زبدة البیان* در معقد اجماع اشکال می‌کند و می‌فرماید:

«از اجماع فقها، صرفاً عدم صحت زکات کافران فهمیده می‌شود نه اصل وجوب آن؛ همچنان که از اجماع فقها، سقوط زکات از عهده کافر با اسلام آوردن او دانسته می‌شود، با استناد به حدیث «الإسلام یجب ما قبله» (اردبیلی، بی‌تا: ۱۸۰).

## ۲-۱. دیدگاه غیر مشهور

فقهای مخالف وجوب زکات بر غیر مسلمان، معتقدند که پرداخت زکات تنها بر مسلمانان واجب است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۷۴/۲؛ منتظری، ۱۳۶۷: ۴۴۶/۳).

### ۱-۲-۱. مستندات قول غیر مشهور

علمای مخالف وجوب زکات بر غیر مسلمانان نیز به ادله‌ای برای اثبات نظریات خود تمسک نموده‌اند:

#### ۱-۱-۲-۱. وجوب جزیه برای اهل ذمه

فقهای مخالف با استناد به وجوب جزیه برای اهل ذمه، معتقدند با توجه به اینکه خداوند برای اهل ذمه، جزیه را مقرر نموده و این مسلم بین فقهاست که شرط وجوب پرداخت جزیه، کافر بودن شخص است، لذا اگر کافری اسلام بیاورد، ملزم به پرداخت جزیه نیست و به واسطه اسلام او، واجبات مالی دیگر همچون زکات و خمس بر وی مقرر می‌شود. منتظری می‌نویسد:



«زکات و خمس بر اهل ذمه واجب نیست؛ چرا که جزیه، آن‌ها را از پرداخت زکات و خمس معاف می‌کند» (منتظری، ۱۳۶۷: ۴۴۶/۳).

همچنین عمید زنجانی بر اساس تئوری فقه حکومتی می‌گوید:

«فلسفه وجوب جزیه این است که همان‌گونه که مسلمین موظف به پرداخت خمس و زکات هستند، کفار ذمی نیز موظف به پرداخت جزیه هستند؛ بنابراین از پرداخت خمس و زکات معاف هستند» (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

### نقد و بررسی

این امر مسلم است که جزیه با زکات دارای تفاوت‌های آشکاری هم از حیث احکام و نیز شرایط وجوب و هم از حیث مصارف آن‌هاست؛ زیرا وجوب جزیه، بر عهده کافر ذمی است که قصد اقامت در جامعه اسلامی داشته باشد و این نوعی قرارداد دوطرفه بین دولت و اوست که مقدار آن را حکومت تعیین نموده و به صورت سالانه به دولت پرداخت می‌شود و در صورتی که هر یک از ایشان بر خلاف قرارداد عمل نماید، طرف مقابل تعهدی ندارد، و از جمله شروط جزیه این است که جزیه در مواردی ساقط می‌شود، نظیر جلب اعتماد یا کوتاهی دولت در اخذ آن تا یک سال (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۲۰۸/۲؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۲۰۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۵۸/۲۱؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۴۲/۲)؛ اما زکات یک واجب عبادی الهی است که موارد مصرف و نصاب‌های آن کاملاً توسط شارع مقدس مشخص شده است، و با فرض وجوب، هر فردی ملزم به پرداخت آن است، اعم از اینکه حقوق شهروندی او رعایت بشود یا نشود؛ بلکه این تکلیف، یک تکلیف الهی است. بنابراین اگر کافر مکلف به پرداخت زکات باشد، فرقی ندارد که در جامعه اسلامی سکونت داشته باشد یا نه، و این بر خلاف جزیه است (موسوی سبزواری، بی‌تا: ۱۴۵/۱).

با تکیه بر وجوهات تفاوت ارائه شده، مبرهن است که زکات و جزیه دو مقوله کاملاً متمایز از هم هستند که نمی‌توان یکی را جایگزین دیگری نمود؛ چرا که فلسفه وجوب جزیه بر کفار ذمی، معافیت از پرداخت زکات نیست؛ بلکه فلسفه‌هایی همچون حفظ امنیت اهل ذمه، تضمین پابندی آن‌ها به تعهداتشان و... برای آن وجود دارد.

### ۲-۱-۲. اطلاق آیات

استدلالی دیگر از فقهای مخالف، اطلاق آیات و روایات است؛ بدین توضیح که چنانچه پرداخت زکات بر اهل ذمه واجب می‌بود، قطعاً شارع مقدس که در مقام بیان احکام و شرایط جزیه و زکات بوده است، آن را بیان می‌نمود، نه اینکه به صراحت آن را به بعد از ایمان موکول نماید.

اطلاق آیات را می‌توان در این آیه دید که خداوند به صورت مطلق آورده است: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنَّ السَّبِيلَ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾<sup>۱</sup> (توبه/ ۶۰).  
همچنین خداوند می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾<sup>۲</sup> (حج/ ۴۱).  
لذا صدور کلام از قول خداوند متعال در باب زکات، بدون قید یا شرطی است و این اطلاق را می‌رساند.

### تقد و بررسی

این استدلال نیز نمی‌تواند چندان قانع‌کننده باشد؛ زیرا ایمان شرط قبولی و صحت عمل است نه شرط وجوب آن بر کافر.

### ۲-۱-۳. روایت زراره

بعضی از محققان امامیه از جمله سید خویی (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۲۳/۲۳)، بحرانی (۱۴۲۳: ۳۶/۲)، نمازی شاهرودی (بی‌تا: ۱۵۲/۹) و برخی دیگر معتقدند که مشرکان و کفار در فروع دین مخاطب نبوده، تنها در اصول و ایمان مخاطب هستند و لذا در تفسیر این آیه، روایتی نقل کرده‌اند:

۱. «همانا صدقات [زکات]، برای نیازمندان و درماندگان و کارگزاران زکات و جلب دل‌ها و آزادی بردگان و ادای بدهی بدهکاران و [هزینه جهاد] در راه خدا و تأمین در راه‌مانده است. این دستور، فرمانی از جانب خداست و خداوند، دانا و حکیم است.»
۲. «همان کسانی که هر گاه در زمین به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، و پایان همه کارها از آن خداست!».

«زراره می گوید: به امام باقر علیه السلام گفتم: در مورد معرفت امامان از شما که بر همه خلق واجب است، مرا خبر بده؟ فرمود: خداوند تعالی محمد صلی الله علیه و آله را به سمت همه مردم به عنوان رسول و حجت خدا بر همه خلق در روی زمین مبعوث کرد؛ پس هر کس به خداوند و محمد رسول خدا صلی الله علیه و آله ایمان بیاورد و او را پیروی و تصدیق کند، معرفت ما امامان علیهم السلام نیز بر او واجب است و هر کس به رسولش ایمان نیاورد و از او پیروی نکند و او را تصدیق نکند و حقشان را نشناسد، پس چگونه معرفت امام علیه السلام بر او واجب باشد، در حالی که او به خدا و رسولش ایمان نیاورده و حق آن دو را نشناخته است؟» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۰/۱).

سند این روایت صحیح است و هیچ کس بدان خدشه ای وارد نکرده است. در وجه تعلیل به این روایت گفته شده که این روایت دلالت دارد بر اینکه وجوب معرفت امام علیه السلام بعد از معرفت خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله است، از این جهت که معرفت امام علیه السلام از مهم ترین فروع است. پس صحیحه دلالت دارد بر اینکه وجوب آن بعد از اصول است و نتیجه اینکه هر کس به رسول خدا صلی الله علیه و آله ایمان نیاورد، مکلف به معرفت امام نیست تا چه رسد به سایر فروع احکام (فیاض کابلی، بی تا: ۲۷۲/۶).

سید خوئی نیز در استدلال بر موافقان با استناد به این روایت می فرماید:

«مطابق روایت معتبری از کتاب کافی که مخالفان بدان استناد کرده اند، به این مضمون که: «کافر، اول امر به اسلام و بعد امر به ولایت شده است»، وقتی که کافر در حال کفرش، مکلف به ولایت که بزرگ ترین و مهم ترین فروع است، نشده و بعد از اسلام مکلف به آن شده است، آیا تو انتظار داری که در سایر احکام مکلف شود؟» (موسوی خوئی، ۱۴۱۶: ۵۹).

### تقد و بررسی

استدلال سید خوئی به روایت زراره، مورد مناقشه برخی فقها قرار گرفته است.

سبحانی در این باره می گوید:

«روایت در صدد بیان ترتیب طبیعی معرفت است و آن تقدم معرفت خدا و رسول بر معرفت امام علیه السلام است، مانند تقدم معرفت خدا بر معرفت رسول؛ نه اینکه معرفت متأخر، مشروط به حصول معرفت متقدم باشد. پس چقدر تفاوت است بین این دو» (مازندرانی خواجوی، ۱۴۱۱: ۲۲۰/۶).

صاحب عناوین چنین اشاره می‌کند که مراد از آن ترتیب در مطلوب بدین معناست که معرفت خدا و رسول قبل از معرفت امام است، نه اینکه معرفت امام علیه السلام طلبش مشروط به حصول معرفت آن دو باشد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۷۱۹/۲).

### ۱-۲-۴. تکلیف مالایطاق

این دلیل، از قول ابن عقیل عمّانی است. ایشان می‌گویند روشن است که وجود ایمان، شرط صحت پرداخت زکات است. اگر قائل به وجوب تکلیف باشیم، ولی پرداختن ایشان - به دلیل اینکه عنصر ایمان در این اشخاص وجود ندارد - صحیح نباشد، تکلیف مالایطاق پیش می‌آید و تکلیف مالایطاق هم ممنوع است و چون تالی باطل است (چون در حال کفر زکات پذیرفته نمی‌شود)، پس مقدم هم باطل است و زکات بر کافر واجب نیست (عمّانی، بی‌تا: ۶۳).

### نقد و بررسی

به نظر می‌رسد این گفته محل تأمل است و تکلیف مالایطاق در این مقام محقق نمی‌شود؛ زیرا محل تکلیف مالایطاق موضعی است که فرد قادر به انجام آن نباشد که در این صورت به خاطر عدم انجام آن، خداوند متعال او را عذاب نمی‌کند، در حالی که در اینجا کافر قدرت بر انجام تکلیف دارد، نهایت آنکه (به اجماع فقها) چون عنصر ایمان در وی وجود ندارد، از او پذیرفته نمی‌شود. از طرفی، خود ایمان که شرط صحت یا قبولی عمل است، امری اختیاری بوده که کافر نسبت به تحقق بخشیدن بدان قدرت دارد و از این حیث فرقی میان این شرط و سایر شروط (نظیر طهارت برای نماز) نمی‌باشد.

## ۲. نظر علمای اهل سنت

بین علمای اهل سنت نیز اختلافاتی در حکم وجوب زکات بر کفار مشاهده می‌شود. شافعیه، حنابله و حنفیه معتقدند که زکات بر کفار واجب نیست، اما فقهای مالکیه بر این باورند که زکات بر ایشان نیز واجب است.

## ۱-۲. نظر فقهای مالکی

مالک بن انس برای فتوای خود مبنی بر اینکه پرداخت زکات همان طور که بر مسلمانان واجب است، بر کفار نیز واجب است، می‌گوید: اسلام شرط صحت پرداخت زکات است نه شرط وجوب آن؛ بنابراین زکات بر کافر واجب است و باید آن را بپردازد، ولی اگر بپردازد، از او پذیرفته نمی‌شود تا زمانی که مسلمان شود. ایشان در بیان فایده این تکلیف می‌فرماید: این تکلیف به این معناست که بر ترک آن عقوبت می‌شود، عقوبتی که زائد بر عقوبت کفر است؛ زیرا کافر مخاطب در فروع شریعت است که اگر باشد، از او پذیرفته نمی‌شود، مگر بعد از آنکه اسلام بیاورد (ابن قدامه مقدسی، ۱۳۸۸: ۷۴/۳-۷۵).

### ۱-۱-۲. مستند فقهای مالکی: آیه ۳۸ انفال

مالکیه دلیل بر دیدگاه خویش را آیه ۳۸ سوره مبارکه انفال می‌دانند که می‌فرماید: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾.<sup>۱</sup> ایشان با استناد به این آیه می‌گویند: «اسلام شرط وجوب صحت زکات است، پس اسلام شرط صحت آن نیز می‌باشد؛ زیرا زکات جز با نیت صحیح نیست و نیت از کافر پذیرفته نمی‌شود و همه فقهای اهل سنت به جز شافعیه اتفاق نظر دارند که این قول سخن مالکیه است» (ماوردی، ۱۴۰۶: ۸۶/۱).

## ۲-۲. نظر فقهای شافعیه، حنابله و حنفیه

فقهای شافعیه، حنابله و حنفیه معتقدند که زکات بر اهل ذمه و مجوسیان در نخلستان‌ها و زراعات و چهارپایانشان واجب نیست؛ زیرا زکات برای مسلمانان وضع شده است تا تطهیری برای آن‌ها باشد تا این اموال را به فقرایشان رد کنند و جزیه برای اهل کتاب وضع شده است و کفار تا زمانی که در سرزمین خودشان هستند که با مسلمانان صلح کرده‌اند، غیر از جزیه چیزی بر آنان در اموالشان واجب نیست؛ مگر اینکه در بلاد اسلامی تجارت کنند که در این صورت، عشر از ایشان گرفته می‌شود و دلیل اینکه زکات بر ایشان واجب نیست، این است که جزیه بر ایشان واجب است.

۱. «به آن‌ها که کافر شدند، بگو: چنانچه از مخالفت باز ایستند [و ایمان آورند]، گذشته آن‌ها بخشوده خواهد شد».

## ۱-۲-۲. مستندات فقهای شافعیه، حنابله و حنفیه

دلایل شافعیه، حنابله و حنفیه مبنی بر اینکه پرداخت زکات بر کافر واجب نیست، عبارت‌اند از:

### ۱-۱-۲-۲. دلیل اول: قرآن

خداوند در آیه ۱۰۳ سوره توبه می‌فرماید: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾. وجه استدلال به آیه مذکور این است که ضمیر در «أموالهم» به مسلمانان برمی‌گردد؛ زیرا کفار اهلیت تزکیه و تطهیر را ندارند و مسلمانان محتاج تزکیه و تطهیر هستند. بنابراین با استدلال به این آیه می‌توان گفت که زکات بر کافر واجب نیست (احمد بن ترکی مالکی، ۲۰۰۲: ۳۷/۱-۳۸).

### ۲-۱-۲-۲. روایات

علمای سه مذهب، در عدم وجوب زکات بر اهل ذمه، به روایات بسیاری استناد می‌کنند؛ از جمله:

۱- امام احمد بن حنبل در بیان مستند این حکم می‌گوید:

«دلیل ما آیه جزیه و روایت پیامبر ﷺ است که معاذ را به یمن فرستاد و فرمود: "خذ من کلّ حالم دیناراً"، در حالی که آن‌ها هم عرب بودند؛ برای اینکه حکم جزیه در قرآن و سنت ثابت شده است، چه عرب باشند چه غیر عرب» (خلال، ۱۴۱۴: ۶۸/۱).

۲- در کتاب الشرح الكبير على المقنع چنین آمده است که از غیر بنی تغلب زکات گرفته نمی‌شود و قاضی می‌گوید از انصاری و یهودیان عرب گرفته می‌شود (محمد النوری، ۱۴۲۱: ۱۲/۲۵۷).

۳- روایت ابن عباس که پیامبر ﷺ معاذ را به یمن فرستاد و فرمود:

آن‌ها را به شهادت لا إله إلا الله و رسالت من دعوت کن؛ اگر اطاعت کردند، به آن‌ها آموزش بده که خداوند نمازهای پنج‌گانه را در هر روز و شب بر ایشان واجب کرد؛ اگر اطاعت کردند، بدان‌ها یاد بده که زکات بر آن‌ها واجب است و از اغنیایشان گرفته می‌شود و به فقرايشان داده می‌شود» (بخاری جعفی، ۱۴۲۲: ۲/۲۲۴). کتاب الزکاة، باب وجوب الزکاة، ح ۱۳۹۵).

با توجه به این روایت، پیامبر ﷺ در دستوری که به معاذ می‌دهد، کفار را ملزم به پرداخت زکات نمی‌کند، مگر بعد از اینکه شهادتین را بر زبان جاری کردند و وارد اسلام شدند (احمد بن ترکی مالکی، ۲۰۰۲: ۳۷/۱-۳۸).

### ۲-۱-۳. اجماع فقها

اهل سنت اجماع دارند بر اینکه زکات بر مسلمانان واجب است. این اجماع را نووی و ابن رشد (مالکی) نقل کرده‌اند (عزالعرب فؤاد، بی‌تا: ۱۱/۲) و بر کافر واجب نیست (ابن قدامه مقدسی، ۱۹۶۸: ۳۴۳/۹).

### ۲-۱-۴. دلیل عقلی

برخی فقهای اهل سنت گفته‌اند زکات جزء واجباتی است که نیاز به قصد قربت دارد و کافر اهلیت قصد قربت را ندارد؛ پس زکات نیز از او گرفته نمی‌شود (خلال، ۱۴۱۹: ۷۶۹/۱؛ کاسانی حنفی، بی‌تا: ۴/۲). به نقل از حنفیه و حنابله آمده است که از کافر چیزی پذیرفته نمی‌شود تا زمانی که مسلمان شود؛ زیرا زکات عبادت است و کفار مخاطبان شرایع نیستند (کاسانی حنفی، بی‌تا: ۷۸/۲؛ ابن قدامه مقدسی، ۱۴۱۹: ۴۸۸/۲). شافعیه نیز در این باره می‌گوید: «کافر چه اصلی باشد چه فرعی، زکات بر او واجب نیست؛ با این استدلال که زکات حقی است که کافر ملتزم به پرداخت آن نشده است، بنابراین بر او لازم نمی‌شود؛ مثل غرامت تلفات که تا زمانی که فرد ملتزم نشود، کسی نمی‌تواند او را ملزم به پرداخت نماید» (نووی، بی‌تا: ۳۲۸/۵).

## ۳. نظر مختار

به نظر می‌رسد خلط مبحث فقهای مذاهب بین مسئله مکلف بودن کفار به فروع و التزام حکومت اسلامی به گرفتن زکات از کفار، عمده‌ترین دلیل اختلاف نظر میان ایشان است. ارتباط چندانی بین وجوب زکات بر کفار و مشرکان، و وجوب پرداخت زکات توسط اهل ذمه وجود ندارد تا لازم باشد برای پاسخ به مسئله، ابتدا شرایط عامه تکلیف بررسی گردد. از دیدگاه کلامی، کفار و مشرکان مکلف به فروع هستند، اما باید دانست که پذیرش قول بعضی فقهای امامیه و اهل سنت مبنی بر توجه به ثبوت جزیه، به معنای

عدم تکلیف کافران نسبت به زکات در اصل تکلیف و نزد حق تعالی نیست؛ زیرا حق نزد خداوند این است که فروع بر تمام انسان‌ها واجب است، ولی به دلیل عدم التزام کفار به فروع دین (از جمله زکات) که این عدم التزام به جهت انکاری است که از اساس نسبت به اصول دارند، چنین پرداختی از ایشان نه پذیرفته می‌شود (چون ایمان ندارند) و نه توقعی از ایشان (به دلیل اولویت پذیرش اصول) می‌رود و نه مجوز شرعی برای مجبور ساختن ایشان بر پرداخت زکات موجود است. اما به خاطر تعهد دولت اسلامی به حفظ جان و مال کفار، و نیز عدم التزام آنان به برخی مسئولیت‌ها نسبت به حکومت (همچون سربازی و...) و سایر مصارف و هزینه‌ها، جزیه به عنوان یکی از مصادیق مالیات اسلامی، از آنان اخذ می‌شود. در میان فقها، حسینی طهرانی در توضیح المراد کلام نیکویی دارد. ایشان می‌گوید: «معنی حدیث [زراره] این است که کافر ملزم به فرائض و معرفت به امام قبل از اجابت دعوت به خداوند ﷺ و رسول او نمی‌شود و این دعوت در حق او ممتنع است و این ممتنع بودن، مستلزم عدم تکلیف او به فرائض نیست. این طریق از استدلال می‌تواند جمع بین اقوال و روایاتی باشد که به آن تمسک جسته‌اند» (حسینی طهرانی، ۱۳۵۶: ۵۹۸/۱).

این دیدگاه تا حدودی مشابه با نظر مالک است که معتقد است اسلام شرط صحت پرداخت زکات است نه شرط وجوب آن؛ بنابراین زکات بر کافر واجب است... و اگر بپردازد از او پذیرفته نمی‌شود تا زمانی که مسلمان شود. افزون بر این، دلایل نگارندگان بر مکلف بودن کفار به احکام شرعی فرعی - که مؤید نظر فقهای مشهور امامیه و مذهب مالکیه است - این است که:

اولاً بین اصول و فروع نمی‌توان تفکیک قائل شد، به گونه‌ای که کافران به اصول مکلف باشند ولی به فروع مکلف نشوند؛ زیرا یکی از اصول، ایمان و لزوم اطاعت از نبوت است، چنانچه آیه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/ ۵۹). به اعتقاد علمای اصول، اطاعت از رسول، امری ارشادی است. امر ارشادی،

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالامر [اوصیای پیامبر] را و هر گاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید، اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید. این برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است.»



ارشادکننده به حکم عقل یا به مقدمیت متعلق آن برای چیز دیگر است. مصلحت اطاعت از رسول، در شناخت وظایف عملی و تبعیت از فروعات وسیعی است که آگاهی از احکام عملی شریعت، نتیجه آن است (مشکینی، ۱۴۱۳: ۷۵/۱) و به تعبیر علامه طباطبایی در *المیزان*، معنا ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است، امر شود، اما خود آن نتیجه ممنوع باشد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۵۳/۸).

ثانیاً برای مکلف شدن یک فرد باید نگرینست که چه عواملی موجب تنجز تکلیف بر وی می‌گردد؟ زیرا مسلم است که تکلیف باید به مرحله تنجز برسد تا بر وی اتمام حجت شود. آخوند خراسانی می‌گوید:

«حکم شرعی چهار مرحله دارد: ۱- مرحله اقتضا، یعنی شارع مصالح و مفاسدی را که در ذات اشیا وجود دارد و زمینه جعل حکم بر اساس آن‌ها فراهم می‌گردد، در نظر می‌گیرد؛ ۲- مرحله انشا، که شارع طبق همان مصالح و مفاسد، احکام مناسبی را قانون‌گذاری می‌کند؛ ۳- مرحله فعلیت، و آن مرحله اعلان و وادار نمودن مکلف به انجام فعل و یا ترک آن است؛ ۴- مرحله تنجز یا تنجیز، و آن مرحله‌ای است که حکم به مکلف رسیده و برای ترک آن عذری ندارد» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۵۸/۱).

چنان که روشن است، تنجز دائرمدار علم است و اگر ابلاغ به نحو بیان واصل شده باشد، تکلیف متحقق است و بنابراین جهلی که عارض شود، به نحو جهل تقصیر است و نمی‌توان فرد مکلف را بی‌مسئولیت شمرد. بنابراین مقصود از کافر مکلفی که مستحق عقوبت باشد، کافر معاند است. برای نمونه، خداوند در قرآن درباره یهودیان زمان پیامبر ﷺ می‌فرماید: «کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده‌ایم، او را همچون فرزندان خود می‌شناسند؛ [ولی] جمعی از آنان، حق را آگاهانه کتمان می‌کنند» (بقره/۱۴۶).

آری! بی‌تردید کفاری که تکلیف در حق ایشان منجز نشده است، مستحق توبیخ و عذاب نیستند و شاید مقصود سید خوئی از مؤاخذه نشدن کفار، همین دسته باشد؛ زیرا اکثر کفار از این قسم‌اند و اصل هم بر عدم تنجیز است (موسوی خوئی، ۱۴۱۸: ۱۱۹/۲۳).

## نتیجه‌گیری

۱- با تتبع در آراء فقهای مذاهب اسلامی چنین معلوم می‌شود که میان مسئله مکلف بودن

کفار به فروع، و التزام حکومت اسلامی به گرفتن زکات از کفار، خلط مبحث اساسی شده است و عمده‌ترین دلیل اختلافات مطرح‌شده نیز ریشه در همین مطلب دارد. وجوب پرداخت مالیات اسلامی به عنوان نوعی التزام در برابر خدماتی که جامعه اسلامی بر اقلیت‌های دینی ارائه می‌دهد، همچون متعهد شدن به حفظ جان و مال آنان، تأمین حقوق شهروندی و نیز عدم التزام به برخی مسئولیت‌های حیاتی کشور همچون دفاع از تمامیت آن و سربازی و... سبب تشریح «جزیه» به عنوان حقی برای حکومت در فقه اسلامی شده است که از ایشان بازستاند. اما اینکه حکومت اسلامی علاوه بر جزیه، پرداخت زکات را بر کفار الزام نماید، امری است که نیازمند مستند شرعی است. قاعده کلامی «الکفار مکلفون»، اثبات اصل تکلیف می‌کند نه فعلیت آن، و وقتی که اصل تکلیف ثابت شد، طبق قاعده «الحاکم ولی الممتنع» می‌توان آن‌ها را ملزم به پرداخت زکات نمود.

۲- پذیرش قول فقهای مذاهب مبنی بر توجه به ثبوت جزیه، به معنای نپذیرفتن دیدگاه موافقان با تکلیف کافران نسبت به زکات در اصل تکلیف و نزد حق تعالی نیست؛ همچنان که حسینی طهرانی و مالک بن انس بدان قائل شده‌اند؛ زیرا حق نزد خداوند این است که فروعاً تکلیف بر تمام انسان‌ها واجب است، چنان که قاعده اشتراک احکام نیز بر آن دلالت دارند؛ چرا که علمای اسلامی اجماع دارند که خداوند در واقع و لوح محفوظ، احکام را بر اساس مصالح و مفاسد جعل نموده است و هر انسانی که به سنّ تکلیف برسد و دارای رشد عقلی، بلوغ و قدرت باشد، نسبت به آن‌ها مکلف است، چه عالم به آن باشد و چه جاهل، چه مسلمان باشد و چه کافر. ولی باید دانست که تنجز این تکالیف، دائرمدار علم است و اگر ابلاغ به نحو بیان واصل شده باشد، در آن صورت است که تکلیف متحقق است و بنابراین جهلی که بر فرد مکلف عارض شود، به نحو جهل تقصیر است و نمی‌توان فرد را بی‌مسئولیت شمرد. از این رو، مقصود از کافر مکلفی که مستحق عقوبت باشد، کافر معاند است؛ چرا که به دلیل عدم التزام کفار به فروع دین - که به جهت انکاری است که اساساً از اصول می‌کنند -، پرداخت زکات از سوی ایشان، نه پذیرفته می‌شود (چون ایمان ندارند) و نه توقعی از ایشان (به دلیل اولویت پذیرش اصول) می‌رود؛ همچنان که برخی از علمای اسلامی بر این مدعا تصریح کرده‌اند.

## کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم، مؤسسة آل البيت علیہ السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۳. ابن زهره حلبی، سید حمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام، ۱۴۱۷ ق.
۴. ابن قدامه مقدسی، موفق الدین عبدالله بن احمد بن محمد، المغنی، قاهره، مكتبة القاهرة، ۱۳۸۸ ق.
۵. احمد بن ترکی مالکی، خلاصة الجواهر الزکیة فی فقه المالک، ابوظبی، المجمع الثقافی، ۲۰۰۲ م.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد، زیة البیان فی احکام القرآن، تهران، المكتبة الجعفریة، بی تا.
۷. انصاری، محمد علی، الموسوعة الفقہیة المیسرة و یلہا الملاحق الاصولی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، بیروت، شركة دار المصطفیٰ علیہ السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
۹. بخاری جعفی، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. حسینی جرجانی، سید امیر ابو الفتح، تفسیر شاهی او آیات الاحکام، تهران، نوید، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. حسینی طهرانی، سید هاشم، توضیح المراد تعلیقة علی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، مفید، ۱۳۵۶ ش.
۱۲. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی، العناوین الفقہیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. خلال، ابوبکر احمد بن محمد، احکام اهل الملل و الردة من الجامع لمسائل الامام احمد بن حنبل، تحقیق سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی، قم، دار التفسیر - اسماعیلیان، ۱۴۱۹ ق.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الرسائل العشر، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. همو، المبسوط فی فقه الامامیة، چاپ سوم، تهران، المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ ق.
۱۸. همو، تہذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. عاملی جعبی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالک الافہام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل حدّاء، مجموعة فتاویٰ ابن ابی عقیل، قم، بی تا، بی نا، بی تا.
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، افق، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. فیاض کابلی، محمد اسحاق، تعلیق مبسوطة علی العروة الوثقی، قم، محلاتی، بی تا.
۲۴. قطب الدین راوندی، ابوالحسن سعید بن هبة الله، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. کاسانی حنفی، علاء الدین ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، قاهره، دار الحدیث، ۲۰۱۸ م.
۲۶. کاظمی (فاضل جواد)، جواد بن سعد، مسالک الافہام الی آیات الاحکام، تهران، کتابفروشی مرتضوی، بی تا.

۲۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. مازندرانی خواجویی، محمداسماعیل بن حسین بن محمدرضا، *الرسائل الفقهیه*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۹. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب بصری بغدادی، *الاحکام السلطانیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۳۰. مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحانها*، قم، الهادی، ۱۳۷۱ ش.
۳۱. منتظری، حسین علی، *کتاب الزکاة*، چاپ دوم، قم، مرکز جهانی مطالعات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۳۲. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، *القواعد الفقهیه*، تحقیق مهدی مهریزی، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. موسوی خمینی، سیدروح الله، *تحریر الوسیله*، ترجمه علی اسلامی، چاپ بیست و یکم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۳۴. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *فقه العترة فی زکاة الفطره*، تقریر سیدمحمدتقی حسینی جلالی، چاپ دوم، قم، چاپخانه نمونه، ۱۴۱۶ ق.
۳۵. همو، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۳۶. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *جامع الاحکام الشرعیه*، چاپ نهم، قم، المنار، بی تا.
۳۷. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *جامع الشتات* (فارسی)، تصحیح مرتضی رضوی، تهران، کیهان، ۱۳۸۹ ش.
۳۸. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۳۹. نمازی شاهرودی، علی، *مستدرک سفینه البحار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۴۰. نووی، ابوزکریا محیی الدین یحیی بن شرف، *المجموع شرح المذهب (مع تکملة السبکی و المطیعی)*، بیروت، دار الفکر، بی تا.

## اعتکاف نیابتی از متوفی در فقه اسلامی\*

□ ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی<sup>۱</sup>

### چکیده

بر اساس قاعده اولیه، لازم است که عمل عبادی توسط خود مکلف انجام گیرد و نیابت شخص دیگر برای انجام آن اعمال جایز نیست. یکی از اعمال عبادی اعتکاف است که از این جریان مستثنا نیست. گاهی این عبادت که به نحوی مانند نذر و امثال آن بر مکلف واجب شده است، از وی فوت می‌شود و مکلف می‌میرد، در حالی که ذمه‌اش به آن عمل مشغول است. حال آیا جایز است که ولی او، قضای آن را به نیابت از متوفی به جای آورد و در این صورت، ذمه میت با این عمل نیابتی فارغ می‌شود؟ از منظر امامیه در اینجا دو دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاهی که چنین نیابتی را بر نمی‌تابد و دیدگاهی که به جواز چنین نیابتی قائل است که با وجود ادله، جواز نیابت صحیح‌تر به نظر می‌رسد. در مذاهب اربعه، دیدگاه‌ها متفاوت است؛ از منظر حنابله در صورتی که این اعتکاف قضا شده، به واسطه نذر واجب شده باشد، باید ولی میت به نیابت از مرده به جای آورد.

مالکیه و حنفیه بر این باورند که نیابت از مرده در اعتکاف صحیح نیست و باید برای آن، فقیر را اطعام کند. شافعی نیز دو دیدگاه دارد: دیدگاه قدیم وی که بر صحت اعتکاف ولی از سوی میت تعلق گرفته است و دیدگاه جدید که قائل به اطعام فقیر است. با توجه به اینکه روایات عدم صحت کم بوده و در برابر آن، روایات صحت اعتکاف ولی از کثرت و قوت برخوردار می‌باشند، قول به صحت از سوی اهل سنت نیز مستدل‌تر و صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

**واژگان کلیدی:** اعتکاف، میت، نیابت در عمل، فقه امامیه، فقه مذاهب.

## ۱. مقدمه

در بحث نیابت‌پذیری اعتکاف از سوی مرده و زنده، فقیهان از قدمای شیعه به این بحث پرداخته و آن را مورد بررسی قرار داده‌اند (ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۲۰۴/۱). فقیهان اهل سنت نیز به بحث نیابت در اعتکاف پرداخته و آراء صحابه، تابعان و فقیهان نخستین را به صورت خلاصه مطرح کرده‌اند (ابن حزم اندلسی، بی‌تا: ۱۹۷/۵). به مرور زمان، دیگر فقیهان نیز به این بحث در ضمن کتاب‌های خود اشاره کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۶۱/۲). کتابی با عنوان *موسوعة الاعتکاف* نیز توسط محمدجواد فاضل لنکرانی به رشته تحریر درآمده است که به مانند دیگر کتاب‌های فقهی، اشاره‌ای گذرا به این موضوع داشته است. یادآوری این نکته بایسته است که بحث نیابت در اعتکاف از فرد زنده، در پژوهش دیگری با عنوان «مشروعیت نیابت در اعتکاف از زنده از منظر فقه مذاهب اسلامی» (علیشاهی قلعه‌جوقی، ۱۴۰۰) مورد واکاوی قرار گرفته است. از این روست که این مقاله تنها به بحث نیابت از متوفی پرداخته است.

این پژوهش که در دسته‌بندی و پرداختن به این بحث، در نوع خود بدیع می‌باشد، با طرح دیدگاه‌های فقیهان امامیه و اهل سنت، به گونه‌های نیابت در اعتکاف از میت پرداخته و پس از طرح دیدگاه‌ها، مبانی فقهی آن‌ها را مورد کاوش، بررسی و نقد قرار داده و به صورت تطبیقی، سعی در نزدیک ساختن دیدگاه فقه اهل سنت با فقه امامیه نموده است و کار را به شیوه تطبیقی پیش برده و به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ داده است: اگر کسی که اعتکاف بر ذمه‌اش مستقر شده است، نتواند اعتکاف را به اتمام برساند و یا پس از گذشت مدت‌زمانی، تمکن از انجام اعتکاف پیدا کند، ولی آن را به جا

نیارود و از دنیا برود، آیا بازماندگانش پس از مرگ وی باید به جای او اعتکاف را قضا کنند و یا اینکه پول و اجرت پرداخت کنند و به جای میت، کسی اعتکاف را به جا بیاورد؟

## ۲. معنای لغوی و اصطلاحی اعتکاف

اعتکاف در لغت به معنای روی آوردن به چیزی همراه با حبس کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۰۸/۴). اعتکاف در اصطلاح که هماهنگ با معنای لغوی است، به معنای ماندن (حبس کردن خود) و گوشه نشینی در مسجد (محل مقدس) برای انجام عبادت به قصد قربت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۹). امام خمینی در تعریف اعتکاف می نویسد:

«اعتکاف، ماندن در مسجد به نیت عبادت است و قصد عبادتِ دیگر در آن معتبر نیست؛ اگرچه احتیاط مستحب، نیت عبادتی دیگر در کنار اصل ماندن می باشد» (موسوی خمینی، بی تا: ۳۰۴/۱).

برخی گفته اند:

«اعتکاف فقط ماندن در مسجد است به قصد تعبد؛ هر چند قصد عبادت دیگر نداشته باشد» (قرشی، ۱۴۱۲: ۳۰/۵).

اعتکاف یک عمل مستحبی است که شخص سه روز مداوم در مسجد جامع شهر به قصد اعتکاف می ماند و به عبادت می پردازد و در این سه روز، روزه گرفته و از مسجد خارج نمی شود (منتظری نجف آبادی، ۱۴۰۹: ۳۸۹/۸).

## ۳. اهمیت و جایگاه اعتکاف در روایات امامیه و اهل سنت

درباره جایگاه و اهمیت اعتکاف، روایات فراوانی وارد شده است که برای نمونه به چند مورد اشاره می گردد.

در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره آیه قرآن که می فرماید: «خانه مرا برای طواف کنندگان و معتکفان و رکوع کنندگان و سجده کنندگان، پاک و پاکیزه کنید»، خداوند در هر لحظه، صد و هفتاد رحمت برای خانه اش فرو می فرستد که پنجاه

رحمت آن برای اعتکاف کنندگان است.<sup>۱</sup>

در آثار و منابع اهل سنت نیز اعتکاف از فضیلت بالایی برخوردار است. در روایتی از پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است که ایشان درباره فرد معتکف فرمود:

«وی کسی است که از گناهان دست کشیده و از آن‌ها خودداری می‌کند و برای وی حسنات به مانند کسی که همه آن‌ها را انجام می‌دهد، نوشته می‌شود» (ابن ماجه قزوینی، بی‌تا: ۵۶۷/۱).

#### ۴. دیدگاه‌ها درباره اقسام اعتکاف

درباره اینکه آیا اعتکاف واجب می‌شود یا نه، دو دیدگاه وجود دارد:

**دیدگاه اول:** برخی بر این باورند که اعتکاف به مستحب و واجب تقسیم می‌شود و اگر اعتکاف نذری باشد و یا به سبب عمل به عهد و قسم باشد و یا به نیابت پدر باشد و یا استیجار از سوی کسی باشد و یا دو روز از اعتکاف گذشته باشد، از موارد اعتکاف واجب شمرده می‌شود (ابن ادریس حلی، ۱۳۸۷: ۱۰۱/۹؛ عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۲۱۶/۹؛ جیبی عاملی، ۱۴۱۰: ۱۵۳/۲). اعتکاف مستحب آن است که در اصل شرع آمده است و بدون سبب و موجبی و از روی تبرع انجام گیرد (طباطبایی حائری، ۱۳۶۸: ۳۰۵/۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۲: ۷۰/۲).

**دیدگاه دوم:** بنا بر دیدگاه دیگر، چیزی که در اصل شرع مستحب است، با عارض شدن عنوان ثانوی بر آن، به واجب منقلب نمی‌شود؛ پس اعتکاف مطلقاً مستحب است و آن چیزی که واجب است، وفای به نذر، عهد، سوگند و مانند آن است و اعتکاف مستحبی مصداقی از وفای به نذر واجب می‌گردد (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۹: ۶۷/۵). در نتیجه در نذر، عمل به نذر واجب است و این وجوب عمل به نذر، ماهیت استحبابی اعتکاف را دگرگون نمی‌کند. بنابراین به سبب استحباب اعتکاف، می‌توان آن را از سوی مردگان به جای آورد، هرچند این اعتکاف در ماه مبارک رمضان باشد که به صورت طبیعی، روزه ضمن آن واجب است.

۱. «وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عَتَايَةَ أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا أَوْحَى اللَّهُ ﷻ إِلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنْ طَهَّرَا نَيْبَتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ»، أَهْبَطَ إِلَى الْكَعْبَةِ مَائَةً وَسَبْعِينَ رَحْمَةً فَجَعَلَ مِنْهَا سِتِّينَ لِلطَّائِفِينَ وَخَمْسِينَ لِلْعَاكِفِينَ وَأَرْبَعِينَ لِلْمُصَلِّينَ وَعِشْرِينَ لِلنَّاطِرِينَ» (مجلسی دوم، ۱۴۰۳: ۵۰/۹۶).



به نظر می‌رسد در هر دو حال و بنا بر هر دو دیدگاه، تفاوتی در بحث نمی‌کند؛ زیرا اگر اعتکافی بر میت مستحب باشد و فرد به جا نیاورده باشد و مرده باشد، در این صورت بر ولیّ میت انجام آن واجب نیست. البته اگر کسی به صورت تبرعی از این میت نیت کند، جایز است؛ همان‌گونه که مستحبات را می‌توان به نیابت از میت به جای آورد. از این روست که برخی از فقیهان بر این باورند که اگر فرد متبرعی به صورت مجانی قصد کند که این عمل اعتکاف را از سوی مرده قضا نماید، در این صورت ظاهر آن است که این عمل تبرعی صحیح است (کرکی عاملی، ۱۴۲۴: ۱۰۳/۳).

از سوی دیگر، اگر فردی که به سببی از اسباب یادشده مانند نذر، این اعتکاف را توانسته است به جا بیاورد، در این صورت چنانچه بر ذمه میت باشد، قضای آن بر ولیّ میت واجب است؛ حال چه بگوئیم که اصل اعتکاف واجب است و قائل به تقسیم‌بندی اعتکاف به مستحب و واجب گردیم و چه دیدگاه دوم پذیرفته شود و گفته شود که اصل اعتکاف مستحب است و از باب سبب، واجب شده است. بنابراین تفاوتی در اصل بحث نمی‌کند؛ زیرا این اعتکاف بر ذمه میت ثابت است و باید ذمه وی را بری ساخت.

## ۵. اعتکاف به نیابت از متوفی

در این باره دو دیدگاه اصلی وجود دارد: ۱- عدم وجوب تکلیف قضایی برای ولیّ مرده؛ ۲- وجوب قضای اعتکاف از طرف ولیّ و یا نایب گرفتن.

### ۵-۱. عدم وجوب تکلیف قضایی برای ولیّ مرده

در این دیدگاه، اعتکاف در هیچ حالی، چه در زمان حیات و چه پس از مرگ، قابل نیابت نیست. شیخ طوسی اگرچه در یک جا از کتاب خود به نقل اقوال می‌پردازد و از اصحاب نقل می‌کند که ولیّ میت می‌تواند از طرف او قضا نماید و یا اینکه برای میت از مالش نایب بگیرد تا قضای اعتکاف را از سوی میت به جا آورد (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۹۳/۱) و به روایت: «من مات وعليه صوم واجب، وجب علی ولیّه أن یقضی عنه أو یتصدّق عنه» اشاره می‌کند و همین سبب شده است که برخی فقیهان این گمان برایشان به وجود بیاید که این دیدگاه نقل شده را شیخ طوسی پذیرفته است (علامه حلی، ۱۳۷۴: ۵۹۲/۳).

ولی معلوم می‌شود که ایشان چنین باوری ندارد؛ زیرا به صراحت در جایی دیگر از کتاب خود در بحث اعمالی که قابل وکالت و نیابت هستند، در این باره می‌نویسد: «اعتکاف از چیزهایی است که در هیچ صورتی توکیل در آن جایز نمی‌باشد و نیابت‌بردار نیست» (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۶۱/۲).

از ظاهر کلام بزرگان که سخن خود را مطلق آورده و با عباراتی مانند «بوجه» (در هیچ حالی نیابت‌بردار نیستند) بیان کرده‌اند، به دست می‌آید که در جایز نبودن نیابت اعتکاف از طرف زندگان و مردگان تفاوتی نگذاشته‌اند. صاحب جواهر برداشت دیگری از سخن شیخ طوسی کرده است که با صراحت فتوای ایشان بر نفی نیابت‌پذیری اعتکاف سازگار نیست (نجفی، ۱۴۲۱: ۱۵۸/۹ به بعد).

## ۲-۵. وجوب قضای اعتکاف از طرف ولی و یا نایب گرفتن

در دیدگاه دوم، نیابت از سوی مرده جایز و بی‌اشکال است. محقق حلّی در این باره به دو دیدگاه اشاره می‌کند؛ یکی اینکه ولیّ اش از سوی او قضا نماید و دوم اینکه اجیر گرفته شود و به جای وی انجام دهد که ایشان نیابت ولیّ از طرف میت را با توجه به برابری ادله قوی‌تر می‌داند و آن را می‌پذیرد (محقق حلّی، ۱۴۰۸: ۱۹۶/۱). همچنین شهید اول بر این باور است که ولیّ میت می‌تواند قضای نماز، روزه و اعتکاف میت را متحمل شود و به جا بیاورد (عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۲۲۰/۱۵). محقق نراقی در این باره می‌نویسد:

«یکی از موارد جواز نیابت، نیابت از اعتکاف به جای فردی است که فوت شده است. در اینجا شارع اجازه داده که به جای او قضا نمایند» (نراقی، بی‌تا: ۲۸۰).

فقیهان دیگری نیز گفته‌اند که اعتکاف به نیابت از اموات صحیح است (فاضل موحّدی لنکرانی، بی‌تا: ۴۳؛ بهجت، ۱۳۸۶: ۴۴۰/۲).

برخی از فقیهان نیز این موضوع را مفروغ‌عنه دانسته و گفته‌اند: «در جواز نیابت از میت در اعتکاف همچون سایر عبادات، جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست» (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۳۳۹/۲۲).

دیدگاهی هم نقل شده است که تنها نیابت ولیّ در روزه در ضمن اعتکاف را

پذیرفته است؛ اما نیابت خود اعتکاف را نمی‌پذیرد (محقق حلّی، ۱۳۶۴: ۷۴۴/۲).

### ۳-۵. صورت‌های نیابت از اعتکاف نیمه تمام

بنا بر سخن برخی فقیهان، اعتکافی که به اتمام نرسیده و فرد مرده است، چند صورت پیدا می‌کند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۴۳۴/۲):

۱- اعتکاف، یک اعتکاف مستحبی است، ولی به اتمام رساندن آن واجب بوده است؛ زیرا وارد روز سوم شده و وی مرده است.

۲- اعتکاف واجب بوده و زمان آن نیز معین بوده که فرد در میانه آن مرده است.

۳- اعتکاف واجب بوده است، ولی زمانش معین نبوده و فرد در میانه مرده است.

در دو فرض نخست، چون وجوبی بر مرده مستقر نشده است تا ولّی از آن نیابت کند و اگر این وجوب اعتکاف از ناحیه نذر آمده باشد، این مرگ کشف می‌کند که در واقع نذر منعقد نشده است؛ زیرا تمکن و توانایی بر انجام نذر نداشته است. فرض سوم خود به دو قسم تقسیم می‌شود: نخست جایی که در اول زمان تمکن شروع کرده و نتوانسته به اتمام برساند و مرده است که این فرض نیز به دو صورت نخست ملحق می‌گردد. صورت دوم جایی است که سستی کرده و به آخر وقت امکان انداخته و در اثنا مرده است، که این مرگ کشف از عدم وجوب نمی‌کند؛ بنابراین نذر منعقد است (همان: ۴۳۵/۲). در این فرض است که به نظر می‌رسد یکی از مجاری بحث و جای اختلاف نظر فقیهان است.

صورت دیگری را هم می‌توان افزود و آن اینکه اعتکاف واجبی از فرد فوت شده است که باید قضای آن را به جای آورد و توانایی بر قضا هم دارد، ولی می‌میرد. در این صورت نیز به نظر می‌رسد جای اختلاف نظر وجود دارد و برخی از فقیهان نیز صراحتاً فرض بحث را در همین صورت دانسته‌اند؛ البته مشروط بر اینکه اهمال کاری نکرده باشد، وگرنه در فرض اهمال کاری، قضای آن بر ولّی واجب نیست (صیمری بحرانی، ۱۴۲۰: ۳۷۳/۱).

### ۶. ادله عدم جواز قضا از سوی میت

با بررسی سخنان فقیهان به دست می‌آید که ایشان برای عدم صحت نیابت ولّی از

میت در مانند اعتکاف به ادله‌ای تمسک می‌جویند که این ادله را می‌توان در موارد زیر مطرح کرد:

### ۱-۶. عدم وجود دلیل بر نیابت در اعتکاف

یکی از ادله‌ای که فقیهان اشاره کرده و برای عدم جواز نیابت اعتکاف مرده از سوی ولی آورده‌اند، دلیل نداشتن برای انجام یک چنین عملی است. برای همین است که گفته‌اند: تنها در باب روزه و نماز از میان عبادات، دلیل داریم که ولی مرده باید قضا نماید و در غیر آن دلیل نداریم؛ در نتیجه بر ولی واجب نیست که اعتکاف را از سوی مرده قضا نماید (خوانساری، بی‌تا: ۵۰۳؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۴۳۵/۲). با توجه به وجود ادله‌ای که در این مقاله (در بخش ادله صحت نیابت در اعتکاف از مردگان از منظر فقه امامیه) به آن اشاره گردیده است، این استدلال مخدوش است.

### ۲-۶. قاعده نیابت ناپذیری اعمال تعلق گرفته به خود مکلف

علامه حلی در این باره به علت و دلیل نیابت و توکیل ناپذیری اعتکاف از سوی مرده به قاعده زیر اشاره می‌کند:

«کُلُّ مَا تَعَلَّقَ غَرَضُ الشَّارِعِ بِإِيقَاعِهِ مِنَ الْمَكْلُوفِ مَبَاشَرَةً لَمْ تَصَحَّ فِيهِ الْوَكَالَةُ»؛ هر چیزی که غرض و هدف شارع آن است که خود مکلف آن را انجام دهد، وکالت در آن درست نمی‌باشد.

ایشان در این باره می‌نویسد: اعتکاف از چیزهایی است که در هیچ حالی نیابت‌بردار نیست (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۸/۱۵). با توجه به اینکه سخن علامه مطلق است، هم زمان حیات و زندگی فرد و هم زمان مرگ وی را در بر می‌گیرد.

به نظر می‌رسد این استدلال تمام نباشد، زیرا میان نیابت و وکالت تفاوت است؛ نیابت می‌تواند در زمان حیات و وفات فرد صورت گیرد، ولی وکالت تنها در زمان حیات است؛ چون با مرگ فرد، دیگر وکالت از سوی میت صحیح نیست. بنابراین استدلال علامه حلی مربوط به نیابت از زنده و وکالت از سوی اوست.

از سوی دیگر، هرچند امر متوجه فرد در زمان حیاتش بوده است، ولی عمل گاه مباشری و گاه تسبیبی است. اگر خودش عمل عبادی به جای آورد، عمل مباشری، و

اگر دیگری از طرف او نیت کند، باز هم عمل او می‌شود، منتها عمل تسبیبی و تنزیلی، و در واقع، عمل دیگری تسبیباً کار میت می‌شود (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۱۶۷/۵).

### ۳-۶. اصالت برائت ذمه ولی از تکلیف میت

یکی از ادله‌ای که طرفداران نیابت‌ناپذیری اعتکاف از سوی میت آورده‌اند تا بگویند که قضای اعتکاف از سوی مرده بر ولی واجب نیست، اصالت برائت ذمه ولی از انجام یک چنین اعتکاف قضاشده‌ای است که بر ذمه میت مانده است (صیمری بحرانی، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۱). در پاسخ به این استدلال نیز می‌توان گفت: اصل برائت در جایی است که تکلیفی وجوبی در میان باشد و در اینجا بحث بر سر جواز انجام این عمل از سوی مرده توسط ولی است. بنابراین اینکه ذمه ولی بری از تکلیف وجوبی باشد، با اینکه وی بتواند این عمل را با خواست خود انجام دهد و انجام آن جایز باشد، جمع‌پذیر است.

### ۴-۶. عدم ملازمه وجوب قضای روزه با وجوب قضای اعتکاف میت بر

#### ولی

برخی فقیهان برای اینکه با این مشکل روبه‌رو نگردند که ادله‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه قضای روزه میت بر ولی واجب است و در اعتکاف نیز روزه وجود دارد، در نتیجه کسی این گمان را نکند که ادله وجوب قضای روزه بر وجوب قضای اعتکاف دلالت می‌کند، گفته‌اند: وجوب قضای روزه، دلالتی بر وجوب قضای اعتکاف ندارد؛ زیرا میان این دو نیز ملازمه‌ای برقرار نمی‌باشد (همان).

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت: نیاز به برقراری چنین ملازمه‌ای نمی‌باشد و چنانچه نیابت‌پذیری در عبادات به اثبات برسد، نیابت‌پذیری اعتکاف از سوی میت نیز به اثبات می‌رسد.

### ۷. ادله صحت نیابت در اعتکاف از مردگان از منظر فقه امامیه

#### ۱-۷. خروج از اصل نیابت‌ناپذیری

شهید اول اصل را تحمل‌ناپذیری اعمال از سوی کسی بدون اذن وی می‌داند، ولی

از این اصل، مواردی را استثنا کرده است که هرچند اذن وجود ندارد، ولی فرد می‌تواند از طرف کسی آن عمل را انجام دهد و یکی از این موارد اعتکاف است که ولی می‌تواند از طرف مرده انجام دهد (عاملی جزینی، ۱۴۳۰: ۲۲۰/۱۵).

## ۲-۷. روایات

درباره صحت نیابت از مردگان، روایات فراوانی از معصومان علیهم‌السلام وارد شده است که فقیهان در کتاب‌های خود آورده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۳: ۴۰/۱۱). مناطقی که از مجموع این روایات برداشت می‌شود این است که هر کاری و به هر شکلی که بتوان انجام داد تا ذمه مرده فارغ و بری گردد، از منظر شرع پسندیده است، که یکی از این کارها، نیابت در انجام عبادات مرده است (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۷۰/۷). برای نمونه به یک روایت که صحیح‌السنن نیز می‌باشد، استناد می‌گردد. علی بن جعفر می‌گوید:

«از حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام پرسیدم: آیا جایز است که فرد از طرف برخی از درگذشتگانش نماز بخواند یا روزه بگیرد؟ حضرت فرمود: آری، هر اندازه می‌خواهد نماز بخواند و آن را برای مرده قرار دهد؛ پس در این صورت، آن نماز برای مرده به‌شمار خواهد آمد»<sup>۱</sup>.

این روایت از سوی فقیهان صحیح‌ه دانسته شده است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۶/۱۹۹). در دلالت آن می‌توان گفت: اگرچه مقتضای قاعده این است که در امور عبادی باید مباشرت وجود داشته باشد، ولی چون روایات خاصی (مانند این روایت) وجود دارد که دلالت بر جواز نیابت از مردگان در باب نماز، روزه، حج و مانند آن از دیگر عبادات می‌کند، با انجام دیگران از دوش میت ساقط می‌شود و خداوند آن را کافی دانسته و حکم به فراغت ذمه مرده با انجام آن فعل نیابتی کرده است (همان: ۱۶/۱۹۸).

بنابراین ولی وی اعتکافش را قضا می‌کند و یا اینکه اگر میت اموالی دارد، در این صورت از دارایی او پولی را به کسی می‌دهند تا این اعتکاف را به نیابت از او قضا نماید؛ زیرا روایاتی وجود دارند که دلالت بر وجوب به جا آوردن قضای روزه میت

۱. «وَسَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ، هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ أَوْ يَصُومَ عَنْ بَعْضِ مَوْتَاهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَيُصَلِّي مَا أَحَبَّ وَيَجْعَلُ ذَلِكَ لِمَيِّتٍ، فَهِيَ لِمَيِّتٍ إِذَا جَعَلَ ذَلِكَ لَهُ» (عریضی، ۱۳۶۸: ۱۹۹).

می‌کنند. این روایات عمومیت دارند و به عموم این روایات می‌توان برای به جا آوردن روزه‌ای که در ضمن اعتکاف بوده است، استدلال کرد؛ زیرا این هم روزه‌ای است که با هیئت ویژه بر مرده واجب بوده است و این روزه را تنها در قالب این هیئت باید انجام داد که همان هیئت و شکل اعتکاف است و چیزی که واجب تنها با آن تمام و انجام می‌شود، آن هم واجب است، وگرنه تکلیف به مالایطاق پیش می‌آید و یا اینکه واجب از واجب بودنش می‌افتد که هر دو محال است (ابن زهدری حلی، ۱۳۸۶: ۱۲۹/۱).

البته در پاسخ به این استدلال گفته شده است: این روزه برای اعتکاف واجب نشده است و وجوب اعتکاف مقتضی وجوب روزه نیست تا انجام آن بر ولی واجب باشد؛ یعنی روزه به سبب اعتکاف، وجوب خود را به دست نیاورد است؛ چون این اعتکاف می‌تواند در ضمن روزه ماه رمضان و یا روزه نذر که وجوبش را از ناحیه این اعتکاف دریافت نکرده است، تحقق پیدا کند (بحرانی، ۱۳۶۳: ۴۹۹/۱۳).

برای همین است که برخی گفته‌اند اگر نذر کند روزه بگیرد، در حالی که معتکف است و این روزه بر وی مستقر شود و یا تمکن بر قضا پیدا کند و انجام ندهد، در این صورت است که بر ولی قضای اعتکاف واجب است؛ ولی اگر خود اعتکاف را نذر کند و قضا شود، در این صورت قضای اعتکاف بر ولی واجب نیست (جبعی عاملی، ۱۳۸۰: ۲۱۵). صاحب جواهر در توجیه این دیدگاه می‌نویسد:

«در فرض نخست که روزه را در حالت اعتکاف نذر کند، وجوب روزه بر ولی واجب می‌شود و به تبع آن، اعتکاف نیز از باب مقدمه برای تحقق آن روزه واجب می‌شود که به جا آورد شود» (نجفی، ۱۴۲۱: ۱۵۹/۹).

در پاسخ به این استدلال برخی گفته‌اند:

«اولاً ادله‌ای که وجوب روزه را برای ولی مرده اثبات می‌کنند، وجوب قضای روزه‌ای است که بالاصاله بر میت واجب باشد که در این صورت بر ولی واجب است. دوم اینکه واجب بر معتکف، نفس اعتکاف است در حالت روزه، حتی اگر روزه برای اعتکاف نباشد. بنابراین از مصداق اینکه مرده است و بر وی روزه بوده است که موضوع عمومات است، خارج است» (آملی، ۱۳۸۴: ۲۲۰/۹).

ولی به نظر می‌رسد این استدلال تمام نباشد؛ زیرا این تقسیم بالاصاله و بالتبع یک

تقسیم‌بندی استحساناتی است و برای همین است که دیگر فقیهان بین این موارد فرق نگذاشته‌اند. ضمن اینکه به نظر می‌رسد در روایاتی که بحث انجام عبادت از سوی میت مطرح شده است، مصادیقی مانند روزه و نماز که ذکر شده‌اند، موضوعیت ندارند و تنها از باب مصادیق بارز مطرح شده‌اند، و وقتی در مانند روزه و نماز می‌توان نیابت کرد، به نظر می‌رسد به طریق اولی در مانند اعتکاف بتوان نیابت کرد؛ چون نماز و روزه اعمال عبادی ویژه‌ای هستند و از اهمیت بیشتری برخوردارند و وقتی که در آن‌ها بتوان نیابت کرد، در اعمال عبادی با درجه و اهمیت کمتر مانند اعتکاف نیز می‌توان قائل به نیابت از سوی مرده توسط ولیّ شد و به گونه‌ای اولویت وجود دارد.

امام صادق ع در روایتی می‌فرماید:

«چه چیزی مانع می‌شود که فرد به والدینش که زنده یا مرده هستند، نیکی نکند؛ به این صورت که به جای آنان نماز بخواند، صدقه دهد، حج انجام دهد و به جای آنان روزه بگیرد»<sup>۱</sup>.

اگرچه اشکالاتی به سند روایت وارد شده است، ولی به نظر می‌رسد که سند مشکلی ندارد (سند، ۱۴۳۱: ۸۰/۴). در جهت دلالت روایت می‌توان گفت که ظهور در نیابت دارد و این نیابت از عبارت «فیکون الذی صنع لهما» به وضوح و روشنی دریافت می‌گردد (علیشاهی قلعه جوقی، ۱۴۰۰: ۱۲۰).

### ۷-۳. دلالت سیره بر نیابت‌پذیری عبادات مردگان

افزون بر روایات دلالت‌کننده بر جواز نیابت از سوی میت، سیره اصحاب اهل بیت ع نیز بر صحت و درستی نیابت دلالت می‌کند؛ آن گونه که از نیابت کردن صفوان بن یحیی از سوی عبدالله بن جندب و علی بن نعمان در مانند نماز، روزه و حج گزارش شده است (جبعی عاملی، ۱۴۳۰: ۴۵۵/۵). برای همین است که برخی فقیهان، عمده دلیل جواز نیابت در قضای اعتکاف برای میت را ارتکازات عرفی و متشرعان دانسته‌اند که با

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مُسْكِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: مَا يَمْنَعُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ أَنْ يَبْرَ وَالِدَيْهِ حَيِّينَ وَ مَيِّتَيْنِ، يُصَلِّيَ عَنْهُمَا وَيَتَصَدَّقَ عَنْهُمَا وَيُحِجَّ عَنْهُمَا وَيَصُومَ عَنْهُمَا، فَيَكُونَ الَّذِي صَنَعَ لَهُمَا وَلَهُ مِثْلُ ذَلِكَ، فَيَزِيدَ اللَّهُ ع بِرَّهُ وَصَلَاتِهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۴۱۶/۸).



نصوصی که تشویق به انجام عمل برای دیگران کرده‌اند، معتضد شده است (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۵: ۴۳۳).

#### ۷-۴. مطابق با احتیاط بودن قضای اعتکاف از سوی میت

صاحب عروه در جایی از کتاب خود، وجوب نیابت ولی در اعتکاف مرده را مطابق با احتیاط دانسته است (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۲: ۸۳/۲). البته در کتاب اعتکاف به صراحت به جا آوردن اعتکاف از سوی مرده را جایز اعلام کرده است (همان: ۷۰/۲). این مطابق با احتیاط بودن همچنین می‌تواند به جهت مخالفت نکردن با قول مشهور فقیهان باشد و همچنین به دلیل وجوب روزه‌ای که در ضمن آن می‌باشد (کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ۳۳۸).

#### ۸. اعتکاف به نیابت از چند نفر مرده

اعتکاف به نیابت از دو یا چند نفر (از مردگان) صحیح نیست. علت آن است که مشروعیت و صحت چنین نیابتی نیاز به دلیل دارد و از ادله، تنها مشروعیت نیابت از یک نفر برمی‌آید و در فرض نیابت از افراد متعدد، در باب زیارات و حج دلیل وجود دارد، ولی در غیر آن‌ها مانند اعتکاف دلیلی وجود ندارد. البته فرد می‌تواند اعتکاف را به نیت خود به جا آورد و ثواب آن را به دیگران اهدا کند (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۳۹؛ استفتاء از دفتر آیه‌الله مکارم شیرازی، ۲۵۶۴۴۰). به دیگر سخن، اگر اعتکاف به نیابت از کسی باشد که از دنیا رفته است، در این صورت اعتکاف را تنها به نیابت از یک نفر می‌توان انجام داد؛ ولی اگر مقصود اهدای ثواب باشد، می‌توان ثواب اعتکاف را به چند نفر، زنده یا مرده، هدیه کرد.

#### ۹. نیابت در اعتکاف از منظر مذاهب چهارگانه اهل سنت

نزد مذاهب اهل سنت، نیابت از فرد زنده صحیح نیست؛ ولی درباره نیابت از مرده در بحث اعتکاف اختلاف نظر وجود دارد. حنبلی‌ها نیابت از اعتکاف برای میت را جایز نمی‌دانند؛ ولی اگر این اعتکاف به واسطه نذر واجب شده باشد، ولی میت باید به نیابت از مرده به جا آورد. فقیهان حنابله در این باره نگاهشته‌اند: اگر کسی بمیرد، در حالی

که بر ذمه او اعتکاف نذری باشد، ولیّ اش باید به جای او اعتکاف را قضا نماید.<sup>۱</sup> به ابن عثیمین نیز نسبت داده شده است که مستحب است ولیّ میت از طرف وی اعتکاف را قضا نماید. دلیلی که ایشان آورده است این است که این اعتکاف با نذر، دین بر ذمه میت شده است و از آنجا که دین و بدهی میت باید قضا گردد، این اعتکاف نیز چنین وضعیتی دارد و قضا می‌شود (ابن عثیمین، ۱۴۲۲: ۴۵۴/۶).

مذاهب حنفی (شمس‌الدین سرخسی، بی‌تا: ۱۲۴/۳؛ کاسانی حنفی، ۱۴۰۹: ۱۱۸/۲)، مالکی و شافعی بر این قول هستند که برای هر روز باید مسکینی را اطعام نمایند و نیابت از میت را در اعتکاف درست نمی‌دانند<sup>۲</sup> (خطیب شربینی، بی‌تا: ۲۳۳/۱؛ ابن حزم اندلسی، بی‌تا: ۱۹۷/۵). البته در نقلی از شافعی روایت شده است که ولیّ اش باید از سوی وی اعتکاف را قضا نماید (نووی، بی‌تا: ۳۷۲/۶). این دیدگاه شافعی تنها مربوط به قضای اعتکاف از طرف میت نیست، بلکه در دیدگاه اعمال عبادی نیز چنین دیدگاه‌هایی از ایشان نقل شده است؛ برای نمونه در باب قضای روزه، دیدگاه قدیم شافعی این است که ولیّ میت می‌تواند از طرف او روزه بگیرد. پس اگر طعام بدهد یا روزه بگیرد، هر دو درست است. این نظریه قدیم، نزد برخی از اصحاب که بین فقه و حدیث جمع کرده‌اند، نظریه صحیح است (همان: ۳۶۹/۶).

به نظر می‌رسد علت اختلاف در این مسئله از منظر شافعی (دو دیدگاه شافعی)، دیدگاه قدیم و جدید شافعی است که دیدگاه قدیمش، همان صحت اعتکاف ولیّ است و با توجه به اینکه روایات صحیح در صحت اعتکاف ولیّ هستند و روایاتی که اطعام را بیان می‌کنند، ضعیف‌اند و شافعی مقید به عمل کردن به روایات بوده است، بتوان دیدگاه قدیم ایشان را صحیح دانست (همان: ۲۴۷/۲). برخی از شافعی‌ها نیز بر این باورند که اگر کسی بمیرد، در حالی که بر ذمه‌اش اعتکاف نذری باشد، یعنی نذر کرده باشد که در حال روزه اعتکاف کند، ولیّ اش باید به جای او اعتکاف را در حال روزه قضا نماید (دمیاطی، ۱۴۱۰: ۲۴۴/۲؛ انصاری، ۱۴۱۸: ۲۱۲/۱).

۱. «ومن نذر حجًا أو صیامًا أو صدقةً أو عتقًا أو اعتکافًا أو صلاةً أو غیرها من الطاعات ومات قبل فعله، فعله الولیّ عنه» (ابن قدامه مقدسی، ۱۹۹۹: ۳۶۷/۱۱؛ بهوتی، ۱۴۱۸: ۳۸۹/۲).  
 ۲. «قال أبو حنیفة ومالک والشافعی: یُطعم عنه لکلّ یوم مسکین».

## ۱-۹. ادله مذاهب در عدم جواز نیابت در اعتکاف برای مرده (میت)

همان گونه که گفته شد، از نظر حنفی‌ها، نیابت در اعتکاف روا نیست و هیچ کسی نمی‌تواند به جای دیگری اعتکاف به جا آورد؛ زیرا در اعتکاف باید فرد روزه بگیرد، حال آنکه نیابت در روزه هم روا نیست؛ لذا نیابت در اعتکاف صحیح نیست، اما به جای او برای هر روز، مسکینی را اطعام کنند (شیبانی، بی‌تا: ۲۸۰/۲). مالکی‌ها و شافعیه نیز بر همین باورند. دلیلی که برای نیابت‌ناپذیری اعتکاف آورده‌اند، این روایت است: ادله‌ای وجود دارند که از آن‌ها عدم جواز نیابت در اعتکاف استفاده شده است. این ادله عبارت‌اند از:

### ۱-۱-۹. روایت وکیع

در روایتی، وکیع از شعبه درباره نیابت از اعتکاف میت پرسیده و او پاسخ داده است: «لا یقضی عن میت اعتکاف» (ابن ابی شیبه کوفی، ۱۴۰۹: ۵۰۶/۲)؛ اعتکاف میت از سوی وی قضا نمی‌شود.

به نظر می‌رسد که این نقل، توانایی مقابله با روایات مجوزه را ندارد؛ زیرا آن‌ها، هم از جهت کثرت فراوانند و هم اینکه در آن‌ها نصوصی از پیامبر ﷺ وجود دارد که بر قول وکیع تقدم دارد؛ چون سخن ایشان نص معصوم عَلَيْهِ السَّلَام نیست و فتوای خودش می‌باشد. افزون بر این مطلب، روایاتی که دلالت بر جواز قضا می‌کنند، عمومیت دارند و شامل قضای اعتکاف نیز می‌شوند و ضمن اینکه در کتب معتبری مانند صحیحین وارد شده‌اند؛ ولی روایت دال بر قضا نکردن اعتکاف در منابع دست دوم وارد شده است.

### ۲-۱-۹. جبران نشدن عبادات با مال

یکی از دیگر ادله‌ای که در این باره آورده شده، این است که اعتکاف عبادت شمرده می‌شود و همان گونه که عبادت در حال حیات با مال و پول جبران نمی‌شود، پس از وفات نیز همین وضعیت وجود دارد و با مال جبران نمی‌شود (عمرانی شافعی یمنی، ۱۴۲۱: ۶۰۲/۳). به نظر می‌رسد این دلیل مرتبط با بحث فدیة است و ارتباطی به قضا کردن عبادت از سوی میت ندارد.

### ۳-۱-۹. فرع بودن اعتکاف نسبت به روزه

از دیگر ادله‌ای که آورده شده است بر اینکه اعتکاف قضا نمی‌شود، این است که اعتکاف فرع بر روزه است و همان گونه که در روزه، اگر با نذر بر میت ثابت شده باشد، فدیة دادن از سوی وی کفایت می‌کند، در اعتکاف نیز فدیة دادن کفایت می‌کند و نیازی به قضا کردن اعتکاف از سوی میت نیست (وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۱۴۲۷: ۲۲۰/۴۰). در پاسخ به این استدلال می‌توان به ادله‌ای تمسک جست که روزه را برای میت قابل قضا می‌دانند که این ادله در ادله دیدگاه مخالف خواهند آمد.

### ۴-۱-۹. عدم نفع سعی و تلاش دیگران برای میت

همچنین به عموم دو آیه «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ» (نجم / ۳۹) و «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» (اسراء / ۱۵) استناد شده است (سقاف، ۱۴۳۳: ۲۶/۲)؛ با این بیان که هر کسی باید سعی عمل خودش را ببیند و کسی بار دیگری را به دوش نمی‌تواند بکشد. به نظر می‌رسد آیات یادشده مربوط به گناهان است که کسی بار سنگین گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد و نتیجه سعی و تلاش هر کسی به خود او می‌رسد و ارتباطی به اعمال نیک و عبادات ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۲۷؛ علیشاهی قلعه‌جوقی، ۱۴۰۰: ۱۲۸-۱۲۹).

### ۲-۹. ادله باورمندان از اهل سنت به نیابت‌پذیری اعتکاف از سوی میت

#### ۱-۲-۹. روایات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱- ابن عباس نقل می‌کند که مردی نزد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد و گفت: ای رسول خدا مادرم وفات یافته و روزه ماه رمضان بر عهده اوست. آیا باید قضایش را به جای آورم؟ آن حضرت فرمود: اگر مادرت بدهکار بود، آیا بدهی او را پرداخت نمی‌کردی؟ مرد گفت: می‌کردم. حضرت فرمود: پس بدهی الهی سزاوارتر به قضا کردن است.<sup>۱</sup> این روایت دلالت می‌کند بر اینکه روزه از طرف مرده قابل قضا کردن است

۱. «عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها. فقال: لو كان على أمك دين، أكننت قاضيته عنها؟ قال نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى» (بخاری، ۱۴۰۱: ۲/۲۴۰).

(عظیم آبادی، ۱۴۱۵: ۹۸/۹). از این روایت، این علت به دست می‌آید که ذمه میت به این حق مشغول شده است (شقیطی، بی‌تا: ۲۷/۱۳۳)؛ در نتیجه باید ذمه میت از این حق بری گردد. بنابراین چه تفاوتی وجود دارد که قضای روزه و یا حج از میت را بتوان انجام داد، ولی اعتکاف را نه؛ با وجود اینکه هر دو در این علت که دین و بدهی الهی هستند، شریک‌اند؟

۲- زنی نزد پیامبر ﷺ آمد و پرسید: مادرم فوت کرده و بر ذمه او نذری است که ادا نکرده است، باید چه کار کرد؟ پیغمبر ﷺ فرمود: به جای او قضا کن.<sup>۱</sup>

از این دو روایت برداشت می‌شود که می‌توان نذر را به نیابت از میت قضا کرد؛ در نتیجه اگر اعتکاف نذری بر عهده شخصی باشد و بمیرد، می‌توان آن را از سوی میت قضا کرد.

۳- گروهی از حنبلیان در این مورد، به گفته ابن عباس استدلال کرده‌اند که روایت کرده است: اگر کسی بمیرد، در حالی که بر ذمه او نذری باشد، باید به نیابت از او آن نذر را انجام داد. دلیل این قول، روایت سعد بن عباده است: سعد بن عباده به پیامبر ﷺ عرض کرد: مادرم فوت شده، در حالی که بر ذمه او نذری است که آن را انجام نداده است. پیامبر ﷺ فرمود: آن نذر را به جای او ادا نمایید (بهوتی، ۱۴۱۸: ۳۸۹/۲). این روایت هم در مورد نذر اعتکاف و هم در مورد نماز و روزه بیان شده است؛ ضمن اینکه این روایت عام است و هر نذری را که از روی اطاعت الهی شده باشد، در بر می‌گیرد. در نتیجه، عمل کردن بر خلاف این روایت صحیح نمی‌باشد (ابن حزم اندلسی، بی‌تا: ۱۹۷/۵).

## ۹-۲-۲. روایت عایشه

ابوالاحوص از ابراهیم بن مهاجر از عامر بن شعیب نقل می‌کند که پس از آنکه عبدالرحمن برادر عایشه از دنیا رفت، عایشه از طرف برادرش اعتکاف به جا آورد (ابن قدامه مقدسی، ۱۹۹۹: ۳۷۰/۱۱).

## ۹-۲-۳. روایات ابن عباس

در روایتی، عبدالله بن عتبه به ابن عباس می‌گوید: مادر فردی نذر کرده بود که ده

۱. «عن ابن عباس أَيْضًا قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةً إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أُمَّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمٌ نَذْرًا، أَفَأَصُومُ عَنْهَا؟ قَالَ: أُرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمَّكَ دِينَ، فَقَضَيْتِهِ أَكَانَ يُؤَدَّى ذَلِكَ عَنْهَا؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَصُومِي عَنْ أُمَّكَ» (قشیری نیشابوری، بی‌تا: ۱۵۶/۳).

روز اعتکاف کند؛ پس مُرد و اعتکاف را به جا نیاورد. ابن عباس به فرزند او گفت: به نیابت از مادرت اعتکاف به جا بیاور (ابن حجر عسقلانی، بی تا: ۵۰۶/۱۱).

در روایتی دیگر آمده است که عبدالکریم بن ابی امیه می گوید: شنیدم عبیدالله بن عبدالله می گفت: مادرش مُرد، در حالی که به گردن وی اعتکاف بود. وی می گوید: زودتر از برادرانم به سوی عبدالله بن عباس رفتم و مسئله را از وی پرسیدم. پس او گفت: از سوی مادرت اعتکاف به جا بیاور و روزه بگیر (صنعانی، بی تا: ۳۵۳/۴).

#### ۹-۲-۴. روایت عامر بن مصعب

ابراهیم بن مهاجر از عامر بن مصعب روایت می کند: پس از اینکه برادر عایشه مُرد، عایشه به نیابت از او اعتکاف کرد<sup>۱</sup> (ابن حزم اندلسی، بی تا: ۱۹۷/۵).

#### ۹-۲-۵. روایت اسحاق بن راهویه

اگر کسی نماز یا اعتکاف نذر کرده است و آنگاه قبل از اینکه آن را به جا آورد، بمیرد، ولی میت باید به جای وی اعتکاف و نمازش را به جا آورد<sup>۲</sup> (همان). همان گونه که در روایات بالا دیده می شود، نیابت در اعتکاف جایز است.

#### ۹-۲-۶. روایت طاووس

لیث نقل می کند از طاووس درباره زنی پرسیده شد که مرده بود و نذر کرده بود که یک سال در مسجدالحرام معتکف شود و چهار پسر داشت که همه آنها دوست داشتند این اعتکاف را از سوی وی به جا آورند. طاووس در پاسخ گفت: چهار نفر شما سه ماه در مسجدالحرام اعتکاف کنید و روزه بگیرید (ابن ابی شیبه کوفی، ۱۴۰۹: ۵۰۵/۲).

ممکن است گفته شود ادله‌ای از روایات و سخن اصحاب وجود دارد که دلالت بر عدم جواز نیابت‌پذیری در مانند اعتکاف می کند. برخی از بزرگان اهل سنت در این باره پاسخ داده‌اند: می توان میان این دو دسته دلیل جمع کرد و ادله اجازه‌دهنده را در مشروعیت نیابت از اعتکاف مردگان، و ادله نفی کننده را در ممنوعیت نیابت از اعتکاف

۱. «عَنْ عَامِرِ بْنِ مُصْعَبٍ قَالَ: اعْتَكَفْتُ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ عَنْ أُخِيهَا بَعْدَ مَا مَاتَ».

۲. «قَالَ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهُوَيْهٍ: يَعْتَكِفُ عَنْهُ وَوَلِيُّهُ وَيُصَلِّي عَنْهُ وَوَلِيُّهُ إِذَا نَذَرَ صَلَاةً أَوْ اعْتِكَافًا ثُمَّ مَاتَ قَبْلَ أَنْ يَقْضِيَ ذَلِكَ».

زندگدان دانست (ابن حجر عسقلانی، بی تا: ۵۰۶/۱۱).

## ۹-۲-۷. روایت ابن عمر

در روایتی آمده است: ابن عمر به فردی که مادرش مرده بود، در حالی که بر ذمه اش نماز بود، دستور داد که به نیابت از مادرش نماز بخواند. همچنین ایشان به زنی که نزد وی آمد و اظهار داشت مادرش نذر کرده بود که در مسجد قبا نماز بخواند، اما پیش از خواندن نماز مرد، گفت: به جای مادرت نماز بخوان (صلی عنها) (بخاری، بی تا: ۱۵۵/۲۲). اگرچه این روایت درباره نماز است، ولی از آنجا که نماز عبادت است، چنانچه قضای عبادتی مانند نماز از طرف میت صحیح باشد، اعتکاف نیز که یک عبادت است، به طریق اولی جایز است که از طرف میت قضا شود؛ ضمن اینکه برخی از اهل سنت به قیاس کردن اعتکاف به مانند روزه و نماز در جواز به جا آوردن از طرف میت نیز اذعان داشته اند (سقاف، ۱۴۳۳: ۲۶/۲).

## نتیجه گیری

از منظر فقیهان امامیه، درباره اعتکاف به نیابت از میت دو نظریه وجود دارد؛ در نظریه مشهور، این گونه اعتکاف صحیح می باشد، هر چند در دیدگاهی کم طرفدار، به نیابت ناپذیری اعتکاف باور پیدا کرده اند. از منظر مذاهب چهارگانه، در فرض نیابت در اعتکاف از طرف مردگان، در میان مذاهب اختلاف نظر وجود دارد. نگاه مالکی ها و حنفی ها بر عدم مشروعیت چنین اعتکافی است. در میان شافعیه دو دیدگاه وجود دارد؛ در یک دیدگاه، چنین اعتکافی مشروع، و در دیدگاه دیگر، چنین نیابتی نامشروع است. در نگاه حنبله، این نیابت به ویژه از سوی ولی میت، با توجه به ادله ای که وجود دارد، مشروع و قابل دفاع می باشد. ادله و مستندات روایی که برای جواز نیابت ولی از طرف مرده در بحث اعتکاف وجود دارد و دارای کثرت است، حاکی از این است که دیدگاه حنبلی ها که نیابت در اعتکاف از سوی مرده را جایز می دانند، از قوت بیشتری برخوردار است و قابل دفاع می باشد.

## کتاب شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن ابی شیبہ کوفی عسبی، عبدالله بن محمد، مصنف ابن ابی شیبہ فی الاحادیث و الآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۳. ابن ادريس حلی، ابو عبدالله محمد بن احمد، موسوعة ابن ادريس الحلی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۷ ش.
۴. ابن بزاج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن نحریر، المهذب، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۵. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، فتح الباری شرح الصحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۶. ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد بن سعید، المحلی بالآثار، مصر، مکتبه الجمهوریه، بی تا.
۷. ابن زهدری حلی، نجم الدین جعفر، ایضاح ترددات الشرائع، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۶ ش.
۸. ابن عثیمین، محمد بن صالح، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، جلد ۵، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. ابن قدامه مقدسی، موفق الدین عبدالله بن احمد بن محمد، المعنی، ریاض، دار عالم الکتب، ۱۹۹۹ م.
۱۱. ابن ماجه قزوینی، ابو عبدالله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بی جا، دار الفکر، بی تا.
۱۲. انصاری، زکریا بن محمد بن احمد بن زکریا، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. آملی، محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، بی جا، بی تا، ۱۳۸۴ ق.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهره، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ق.
۱۵. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، استانبول، دار الطباعة العامره، ۱۴۰۱ ق.
۱۶. بهجت، محمد تقی، استفتائات، قم، دفتر معظم له، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. بهوتی حنبلی، منصور بن یونس، کشف القناع عن متن الاقناع، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی العروه (الصوم)، قم، دار الصدیقه الشهبه، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۲۰. همو، حاشیه شرائع الاسلام، قم، مرکز النشر الاسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. خطیب شربینی، شمس الدین محمد بن احمد، الاقناع فی حل الفاظ ابی شعاع، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۲۲. خوانساری، رضی الدین محمد بن حسین بن جمال الدین محمد، تکمیل مشارق الشمس فی شرح الدروس، بی جا، بی تا.
۲۳. دمیاطی، احمد بن محمد، حاشیه اعانة الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین لشرح قره العین بمهمات الدین، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۲۰۱۰ م.
۲۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.



۲۵. زمخشری، جاراالله ابوالقاسم محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر، *الصوم فی الشریعة الاسلامیة الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۲۷. همو، *رسائل فقهیه*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۹ ق.
۲۸. سقاف، شیخ علوی بن عبدالقادر، *الموسوعة الفقهیه*، بی جا، بی نا، ۱۴۳۳ ق.
۲۹. شمس الدین سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل، *کتاب المبسوط*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۰. شقیطی، محمد بن محمد، *شرح زاد المستنقع*، بی جا، الشبكة الاسلامیه، بی تا.
۳۱. شیانی، ابوعبدالله محمد بن حسن بن فرقد، *کتاب الاصل المعروف بالمبسوط*، تحقیق ابوالوفاء افغانی، کراتشی، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه، بی تا.
۳۲. صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همّام، *المصنّف*، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، المجلس العلمی، بی تا.
۳۳. صیمری بحرانی، مفلح بن حسن، *غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار الهادی، ۱۴۲۰ ق.
۳۴. طباطبائی حائری، سیدعلی بن محمدعلی، *الشرح الصغیر فی شرح المختصر النافع*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۸ ش.
۳۵. طباطبائی حکیم، سیدمحمدسعید، *مصباح المنهاج*، بیروت، دار الهلال، ۱۴۲۵ ق.
۳۶. طباطبائی قمی، سیدتقی، *مبانی منهاج الصالحین*، قم، قلم الشرق، ۱۴۲۶ ق.
۳۷. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۲ ق.
۳۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۳۹. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *موسوعة الشهيد الاول*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۴۰. عربضی، ابوالحسن علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام، ۱۳۶۸ ش.
۴۱. عظیم آبادی، ابوالطیب محمد شمس الحق، *عون المعبود؛ شرح سنن ابی داوود*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۴۲. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۴۳. همو، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۴۴. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل، «نیابت در اعتکاف از زنده از منظر فقه مذاهب اسلامی»، *آموزه های فقه عبادی*، سال دوم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
۴۵. عمرانای شافعی یمنی، ابوالحسن یحیی بن ابی الخیر بن سالم، *البيان فی مذهب الامام الشافعی*، جده، دار المنهاج، ۱۴۲۱ ق.
۴۶. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *جامع المسائل*، قم، امیر قلم، بی تا.
۴۷. قرشی نبایی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۴۸. قشیری نیشابوری، ابوالحسن مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۹. کاسانی حنفی، علاء الدین ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، پاکستان، المكتبة الحبییه، ۱۴۰۹ ق.

٥٠. كاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالكي، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، اصفهان، مهدي، بي تا.
٥١. كركي عاملي (محقق ثاني)، علي بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لاحياء التراث، ١٤١٤ ق.
٥٢. مجلسي دوم، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (عليهم السلام)، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.
٥٣. محقق حلّي، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، قم، مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام) العلمية، ١٣٦٤ ش.
٥٤. همو، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم، اسماعيليان، ١٤٠٨ ق.
٥٥. منتظري نجف آبادي، حسينعلي، مباني فقهی حکومت اسلامی، قم، كيهان، ١٤٠٩ ق.
٥٦. موسوی خويي، سيدابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئي، قم، مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي، ١٤١٨ ق.
٥٧. موسوی سبزواري، سيدعبدالاعلي، مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام، قم، دفتر معظم له، ١٤١٣ ق.
٥٨. نجفي، محمدحسن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه دايرة المعارف فقه اسلامي، ١٤٢١ ق.
٥٩. نراقي، ملا احمد بن محمد مهدي، تذكرة الاحياء، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٥ ق.
٦٠. نووي، ابوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، بيروت، دار الفكر، بي تا.
٦١. وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلاميه، الموسوعة الفقهية الكويتية، كويت، دار السلاسل، ١٤٢٧ ق.

## وجوب قرائت قرآن\*

□ محمد فاکر مییدی<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از مسائل مبتلابه جامعه مسلمانان از عصر رسول‌الله تا امروز، قرائت قرآن است که مورد تأکید خود قرآن و سنت نبوی و سیره ولّوی بوده است. این مسئله چنان اهمیت دارد که به عنوان یکی از اجزاء نمازهای یومیه و غیر یومیه، نمازهای واجب، نوافل و نیز نمازهای مستحب می‌باشد و در این موضوع جای شک و تردید نیست. سخن در این است که آیا قرائت قرآن در بیرون از نماز نیز به عنوان یک عبادت واجب در کنار دیگر عبادات وجود دارد یا اینکه تنها یک عمل مستحبی است و مکلفان به استثنای قرائت حمد و سوره و یا قسمتی از سوره در نماز، هیچ وظیفه‌ای در برابر قرائت قرآن ندارند؟ نویسنده در این مقاله در صدد آن است تا تبیین کند که قرائت قرآن در خارج از نماز نیز مشمول حکم وجوبی است (مسئله اصلی پژوهش). این مسئله با روش نقلی - تحلیلی و با استفاده از مصادر قرآنی و روایی (روش پژوهش) مورد بررسی قرار می‌گیرد تا معلوم شود

که یکی از عوامل رفع محجوریت قرآن، توجه کافی به قرائت آن به صورت رسمی و الزامی است (انگیزه پژوهش). ضمناً آنچه نویسنده بدان رسیده است، وجوب قرائت قرآن بیرون از نماز به نحو وجوبی به میزان حداقل پنج‌جاه آیه در شبانه روز است (داده پژوهش).

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

## مقدمه

بر اساس ادله قرآنی و روایی، قرائت حمد و سوره به عنوان جزئی از نمازهای واجب و نوافل، وظیفه هر نمازگزار است که در کتب فقهی مورد بحث‌های علمی قرار گرفته و در رساله‌های عملیه در قالب فتوا آمده است. این مقدار از قرائت قرآن به لحاظ کمی با کف انجام تکالیف در هر شبانه‌روز، به دوازده آیه در قالب سوره حمد و توحید با پنج بار تکرار صورت می‌گیرد و این مقدار، قدر مسلم و متیقن از تکلیف قرائتی هر مسلمان است و هر مسلمانی خود را موظف می‌داند که این مقدار از قرآن را به خوبی یاد بگیرد تا نمازش را صحیح بخواند و هیچ وظیفه قرائتی فراتر از این مقدار در خارج از نماز برای خود احساس نمی‌کند. آری در این میان، برخی از فقها و مفسران به قرائت قرآن به قدر میسور در شبانه روز نظر داده‌اند.

نویسنده این مقاله نیز بر آن است تا این مهم را از نگاه فقهی تفسیری واکاوی کند؛ چرا که به باور خود ممکن است به دیدگاهی غیر از دیدگاه مشهور برسد.

نکته قابل توجه اینکه بحث از وجوب یا استحباب قرائت قرآن در خارج نماز، فاقد پیشینه مستقل است و به لحاظ پژوهشی، کتاب، مقاله و یا رساله اختصاصی در این باره نوشته نشده است. هرچند فقهایی چون صاحب‌جوهر (۱۲۰۲-۱۲۶۶ ق.) در خلال ابواب مختلف فقه عبادی، به برخی از احکام مرتبط با قرائت قرآن پرداخته‌اند. نیز دانشمند معاصر شیخ علی کریمی جهرمی (۱۳۲۰ ش.) فصلی از کتاب *احکام القرآن / فروع فقهیه استدلالیه حول القرآن الکریم* را به بحث قرائت اختصاص داده است. کتاب‌های دیگری نیز هرچند در خصوص احکام قرآن نگاشته شده‌اند، اما کمتر به این موضوع پرداخته‌اند؛ از جمله: *الفتاوی المتعلّقه بالقرآن الکریم* تألیف محمدحسن بن عقیل



يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِيمٌ أَنْ لَنْ تُخْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِيمٌ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. این آیه، بیستمین آیه از سوره مزمل است که در ترتیب مصحف، هفتاد و سومین سوره بوده، بعد از سوره جن و قبل از سوره مدثر جای دارد. در ترتیب نزول نیز سومین سوره نازل شده، بعد از سوره قلم و قبل از سوره مدثر است (ضریس بجلی، ۱۴۰۸: ۳۳/۱؛ علم‌الدین سخاوی، ۱۴۱۸: ۴۳/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۱۰/۱؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱۳۵/۱). در خصوص مکان نزول این آیه، دو قول عمده وجود دارد و هر کدام طرفدارانی از فریقین دارد:

**الف) مکیت آیه:** بر اساس ترتیبی که محققان علوم قرآنی و از جمله ضریس بجلی و دیگران بیان کرده‌اند، سوره مزمل هم بر اساس معیار مکانی و هم بر پایه معیار زمانی از سوره‌های مکی است. بسیاری از مفسران فریقین نیز از جمله فضل بن حسن طبرسی (۱۳۷۲: ۶۵۶/۱۰) از شیعه و محمد بن احمد قرطبی (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۱/۲۰) از اهل سنت به این مسئله تصریح کرده‌اند. قرطبی بعد از بیان دیدگاه خود، این قول را به حسن بصری، عکرمة [بن عبدالله بربری]، عطاء [بن ابی‌ریاح]، و جابر [بن یزید جعفی] نسبت می‌دهد.

**ب) مدنیت آیه:** برخی محققان معتقدند که گرچه سوره مزمل مکی است، اما آیه مورد بحث که آخرین آیه از سوره مزمل است، مدنی است؛ از جمله ابواسحاق احمد بن ابراهیم (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۵۸/۱۰) و زکریا بن محمد (انصاری سننیک، ۱۴۰۵: ۸۷/۱) از متقدمان اهل سنت، این دیدگاه را دارند. محمد بن طاهر معروف به ابن عاشور (۱۴۲۰: ۲۳۶/۲۹) از مفسران متأخر اهل سنت نیز همین عقیده را دارد. ضمن اینکه ابن عطیه اندلسی (۱۴۲۲: ۳۸۶/۵) این قول را به جمهور مفسران نسبت داده است.

در میان مفسران شیعه، علامه طباطبایی همین دیدگاه را اختیار کرده، می‌نویسد: «هرچند برخی اخبار وارده بیانگر مکیت آیه با فاصله زمانی هشت ماه تا ده سال بعد از نزول آیات نخستین سوره است، لیکن با توجه به اشمال آیه بر حکم زکات که فرمود: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ و ظهور آن در زکات واجب

که بعد از هجرت تشریح شده است، به اضافه حکم قتال که فرمود: ﴿وَأَخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ دلیل بر این است که آیه مدنی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۲۰).



به نظر می‌رسد با توجه به محتوای آیه، همچون قرائت قرآن، صلاة، تجارت، جهاد و انفاق - قرض - از یک سو، و مبنای تشریح احکام در مدینه و نیز فاصله زمانی بین صدر سوره و آیه انتهایی آن، قول به مدنیت آن اقوی است. لیکن نباید همه سوره و به ویژه آیات ﴿أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا...﴾ را مدنی به شمار آورد. مانند آنچه در برخی از تفاسیر اهل سنت از عایشه نقل شده است، مبنی بر اینکه من برای پیامبر ﷺ حصیری پهن می‌کردم تا بر آن نماز شب بگذارد و چون مردم این را شنیدند، بر این کار اجتماع کردند... تا اینکه آیات اول سوره مزمل نازل شد و فرمود: ﴿أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝ نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ...﴾. این برنامه ادامه داشت تا اینکه بعد از هشت ماه، با نزول آیه ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ...﴾ این تکلیف سخت برداشته شد (طبری، ۱۴۱۲: ۷۹/۲۹). بدیهی است که این روایت، یکی از دو محذور را در پی دارد:

نخست اینکه بپذیریم تزویج عایشه در مکه و در اوایل بعثت بوده است که تاریخ اسلام آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا تزویج پیامبر ﷺ با عایشه چه قبل از هجرت در مکه باشد یا بعد از آن در مدینه، در هر صورت هنگام نزول سوره مزمل، تزویج وی منتفی است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۷۹/۱)، به ویژه اینکه برخی معتقدند که عایشه چهار سال بعد از بعثت متولد شده است (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴: ۳۹۹/۷).

دوم اینکه بگوییم کل سوره مزمل مدنی است، که تاریخ قرآن آن را نمی‌پذیرد. بنابراین راهی جز این نیست که گفته شود بین صدر و ذیل سوره، فاصله نسبتاً طولانی بوده است؛ چنان که طبری نیز در روایتی آن را نقل کرده است:

«لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ نَبِيِّهِ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ مَكَثَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَىٰ هَذَا الْحَالِ عَشْرَ سَنِينَ، يَقُومُ اللَّيْلَ كَمَا أَمَرَ اللَّهُ، وَكَانَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ يَقُومُونَ مَعَهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ بَعْدَ عَشْرِ سَنِينَ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ...﴾» (طبری، ۱۴۱۲: ۷۹/۲۹).

## ۲-۱. جایگاه آیه در تشریح

از آنجایی که آیه مورد بحث، مسبوق به خطاب شخصی پیامبر ﷺ با وصف مزمل و مشتمل بر تکالیفی برای آن حضرت است که فرمود: «يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ○ فُمُ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا ○ نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ○ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزمل / ۱-۴)، بیانگر تجهیز به ثياب مادی و معنوی رسالت و نبوت است. نبی مکرم در پی آن باید به قیام لیل در بخشی از شب، تلقی قول ثقیل، ترتیل قرآن، سبوح طویل، یاد و نام خدا، تبتل، صبر و هجر جمیل بپردازد و بدان متحلی شود. این حکم اختصاصی سپس به استناد فقره کریمه ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (مزمل / ۱۹) و نیز ﴿وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ﴾ (مزمل / ۲۰)، به گروهی که در این برنامه با پیامبر ﷺ همراهی و همکاری داشتند، تسری یافت و آنان نیز به سختی به جای می‌آوردند. از این رو خداوند منان در آیه مورد بحث، قصد تخفیف آن را دارد و می‌فرماید: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ (مزمل / ۲۰). البته روشن است که این تخفیف امتنانی تنها در عرصه تکالیف است و شامل مسائل اعتقادی و اخلاقی چون صبر، هجر، اتخاذ موعظه و امثال آن نمی‌شود.

در اینکه آیه مشتمل بر تغییر احکام است، تردید نیست؛ لیکن در ماهیت این تبدیل جای بحث است. برخی مفسران معتقدند که لسان آیه، لسان تخفیف است؛ به این معنا که با حفظ اصل حکم سابق، آن را تقلیل داده است، نه اینکه حکمی را نسخ کرده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۲۰). بعضی دیگر از مفسران گفته‌اند: تخفیف موجود در قیام لیل، در قالب نسخ حکم پیشین و جایگزینی حکمی دیگر است؛ به این معنا که به دنبال حکم قیام لیل نبوی و گروهی از مؤمنان که با پیامبر ﷺ همراهی داشتند، با بیان ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾، حکم قبلی را نسخ و تکلیف میسور را جایگزینی آن نمود (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۲/۲۰؛ ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹/۲۶۰-۲۶۵).

به عبارت دیگر، امثال قرطبی مسیر جمع بین نسخ آیات نخست و احکام آن را پیموده و لذا در جای دیگر به احکام اصل قیام لیل و نسخ مقدار آن تصریح کرده است (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۶/۲۰). برخی از نسخ‌پژوهان متقدم نیز به ناسخیت آیه مورد بحث



نسبت به آیات اول سوره تصریح کرده‌اند (ابن سلّام هروی، ۱۴۱۸: ۲۵۶/۱). آنچه قطعاً می‌توان گفت اینکه آیه آخر، ناظر به آیات نخست است و نقش تناظری به آن دارد؛ چنان که بعضی از مفسران بدان اشارت کرده‌اند (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱۸۸۱/۴؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۲/۲۰) و این بدان معناست که آیات مفسّره، مفاد موجود در آیات مُحکمه را تفسیر می‌کند نه احکام تعطیل شده! و این خود مؤید ناسخ نبودن آن است. از سوی دیگر، بعد از قبول تناظر آیات صدر و ذیل، اگر پذیرفتیم که مراد از قرائت در آیه آخر، قرائت قرآن در خارج از نماز است، و این به جای قیام لیل تشریح شده است، نسخ تمام عیار خواهد بود (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۱۷۶/۱۴).

به نظر نویسنده، شکی نیست در اینکه جهت تغییر حکم، به سوی تخفیف تکلیف است. حال اگر هر نوع تغییر در حکم را نسخ حکم قبلی بدانیم، تغییر در قیام لیل نیز به نوعی نسخ خواهد بود، لیکن ملاحظه می‌شود که در تعریف نسخ گفته‌اند:

- «النسخ فی الاصطلاح فهو رفع الحکم الشرعیّ بدلیل شرعیّ متأخّر» (سدوسی، ۱۴۱۸: ۵/۱).

- «أَنَّ النسخ تحویل العباد من شیء قد کان حلالاً فیحرّم، أو کان حراماً فیحلّل، أو کان مُطلقاً فیحظر، أو کان محظوراً فیطلق، أو کان مباحاً فیمنع، أو ممنوعاً فیباح إرادة الصلاح للعباد» (نخاس، ۱۴۰۸: ۶۲/۱).

به نظر می‌رسد انطباق آنچه در آیات سوره مزمل رخ داده بر مقوله نسخ، تا حدی دشوار است؛ چرا که تغییر در وظیفه پیامبر ﷺ حاصل نشده است، بلکه تغییر تنها متوجه عملی است که بعضی از مردم برای خود پسندیده بودند. لذا خطاب مفید تغییر حکم در آیه آخر بر خلاف آیات صدر سوره، تنها متوجه مردم است که فرمود: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ نُحْصِوهٗ﴾، ﴿فَتَابَ عَلَیْكُمْ﴾، ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾، ﴿أَنْ سَیَكُونَ مِنْكُمْ مَرْضَی﴾، ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَیَسَّرَ مِنْهُ﴾. بنابراین باید گفت که حکمی درباره مردم تشریح نشده بود تا نسخ شود و آنچه درباره پیامبر ﷺ تشریح شده بود، هرگز نسخ نشد و همچنان به قوت و احکام خود باقی ماند؛ هرچند ممکن است تقریر الهی نسبت به همراهی مردم با پیامبر ﷺ را که فرمود: ﴿وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ﴾ تسامحاً تشریح به شمار آورد؛ مانند آنچه درباره تحریم اسرائیل (یعقوب پیامبر) رخ داد که فرمود: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾

إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ ﴿آل عمران / ۹۳﴾ و نیز رهبانیت مسیحیان که فرمود: ﴿رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ (حدید / ۲۷). به خوبی ملاحظه می شود که بعضی از طعام هایی که حضرت یعقوب ع بر بنی اسرائیل تحریم کرده بود، از ناحیه خدا تشریح نشده بود؛ همان گونه که رهبانیت نیز به نصّ قرآن تشریح نشده بود که فرمود: ﴿ابْتَدَعُوهَا﴾ و ﴿مَا كَتَبْنَاهَا﴾. اما به هر دلیل، خدای سبحان از آن نهی نفرمود. این حقیقتی است که در هر سه دین الهی رخ داده است؛ با این تفاوت که در شریعت اسلام پس از مدت چند ماه تا چند سال، به دلیل سختی عمل که فرمود: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ نُحْصُوهُ﴾، از دوام آن جلوگیری کرد و وظیفه خفیف دیگری جایگزین آن نمود و اگر این گونه تغییرات را نیز نسخ بدانیم، بی تردید جایگزینی قرائت قرآن نسبت به قیام لیل، نسخ حکم پیشین خواهد بود.

### ۳-۱. سبب نزول آیه

در تفاسیر فریقین، سبب نزول خاصی برای این آیه نقل نشده است؛ لیکن همان گونه که پیش از نیز اشاره شد، سبب گونه ای از عایشه منقول است که سبب نزول آیه مورد بحث را با سبب نزول صدر سوره یکی می داند. اما همان طور که قبلاً تصریح کردیم، این روایت، مشکل تاریخی دارد و با ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله و عایشه هماهنگ نیست (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۷۹/۱). مؤید این مدعا، سخن سبط ابن جوزی است که می گوید عایشه چهار سال بعد از بعثت متولد شده است (سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴: ۳۹۹/۷)؛ به ویژه اینکه منابع حدیثی، نزول صدر سوره را مرتبط با حضرت خدیجه می دانند. طبق نقل بخاری، عروه بن زبیر از عایشه چنین نقل می کند:

«أَوَّلَ مَا بُدِيَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّالِحَةَ فِي النَّوْمِ... فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَرْجِفُ فَوَادَهُ، فَدَخَلَ عَلَيَّ خَدِيجَةَ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ (رَضَ)، فَقَالَ: "زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي" فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ لِحَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۷/۱).

در نتیجه، اولی آن است که بگوئیم این آیه سبب نزول خاص بیرونی ندارد، بلکه سبب نزول آن همان است که در درون سوره تعبیه شده است؛ یعنی تخفیف تکلیف از دوش مردم.

## ۲. مباحث فقهی تفسیری

بحث از تفسیر این آیه، یک بحث تفسیری محض نیست؛ بلکه بحث عمیق فقهی - تفسیری است که با التزام به فرایند استنباط حکم فقهی از آیه و رعایت الزامات آن، منتج به حکم وجوبی خواهد شد. این بحث می‌طلبد که از مبانی و قواعد دو دانش فقه و تفسیر بهره گرفته شود. در شماره قبلی همین مجله، فرایند استنباط حکم از آیه ﴿اَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ را چنین ترسیم نمودیم:

۱- این فقره مبارکه، با قطع نظر از اعتبار استقلالی آن به عنوان فراز مستقل، به اقتضای سیاق مفید حکم وجوبی است.

۲- جمله «اقرؤوا» فعل امر است و همه انسان‌های دارای شرایط تکلیف را شامل می‌شود و قرائت قرآن را از آنان خواسته است.

۳- صیغه امر، بنا بر مبنای متخذه در دانش اصول فقه، ظهور در وجوب دارد.<sup>۱</sup>

۴- مراد از قرآن، وفق معنای متعارف قرآنی، روایی و عرفی، مصحف شریف است که به عنوان معجزه جاویدان نبوی، در مکه و مدینه بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و حضرت آن را به مردم ابلاغ کرده است.

۵- اگر قرینه معتبر دال بر اراده استحباب از جمله «اقرؤوا» وجود نداشته باشد، حمل «اقرؤوا» بر وجوب متعین است.<sup>۲</sup>

۶- مادامی که دلیل معتبر و یا قرینه معتبره بر اراده غیر قرآن از «مِنَ الْقُرْآنِ» یافت نشود و اثبات نگردد که مراد از «القرآن» صلاة و امثال آن است، حمل بر معنای متعارف آن یعنی مصحف، متعین است (ر.ک: فاکر میبیدی، ۱۳۹۹: ۸۳).

سیر منطقی این فرایند دریافت حکم وجوبی است. اگر ادله مخالفان بتواند حکم وجوبی را به چالش بکشاند و هریک از مقدمات آن را نقض کند، باید پذیرفت که

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

<sup>۲</sup> این مسئله مبتنی بر نظریه مختار اصولی است که در جای خود بحث شده است.

حکم مستفاد از آیه، غیر از وجوب است؛ وگرنه این حکم به قوت خود باقی است و باید بدان ملتزم شد. در حکم مستفاد از دو فقره کریمه «فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» و «فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» به لحاظ احکام خمسه تکلیفی، دو دیدگاه عمده وجود دارد: ندب و وجوب؛ چراکه اباحه، حرمت و کراهت، از مدار بحث خارج است، گرچه به تناسب زمان و مکان ممکن است مواردی محکوم به کراهت و یا حتی حرمت بشود. ضمناً جهت ژرف‌نگری در رسیدن به مراد آیه، به تفسیر تجزیئی، یعنی فقره فقره، خواهیم پرداخت.

## ۲-۱. تفسیر «فَاقْرَؤُوا»

در اینکه مراد الهی از این فقره کریمه چیست، آراء مختلفی از سوی موافقان و مخالفان ارائه شده است، که در ادامه بررسی می‌گردد:

### ۲-۱-۱. نظریه استحباب قرائت قرآن

مشهور میان علمای فقه و تفسیر این است که قرائت قرآن خارج از نماز مستحب است. در میان فقها و مفسران شیعه، شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق.) با پذیرش اینکه مراد قرائت قرآن است، تصریح کرده که مراد از امر در اینجا ندب است؛ همان‌گونه که تلاوت در اول سوره ندب است (طوسی، بی‌تا: ۱۰/۱۷۰). از مفسران معاصر نیز مغنیه قائل به ندب در امر به قرائت است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۷/۴۵۲). از مفسران اهل سنت نیز کیهراسی شافعی همین دیدگاه را دارد (طبری کیهراسی، ۱۴۰۵: ۴/۴۲۷). البته قائلان به ندب قرائت، دلیلی بر مدعای خود اقامه نکرده‌اند. تنها طبرسی - که معتقد است مراد از قرآن، صلاة است نه قرائت - می‌نویسد:

«کسی که قائل به قرائت قرآن در خارج از نماز است منظور است استحباب است؛ با این استدلال که قرائت اگر واجب باشد، حفظ قرآن نیز باید واجب باشد، و چون حفظ واجب نیست، معلوم می‌شود که قرائت واجب نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۵۷۶).

### ۲-۱-۲. نظریه وجوب قرائت قرآن

فقها و مفسرانی که معتقدند «اقروا» ظهور در وجوب قرائت قرآن دارد، در مجموع چهار نظریه ارائه، و بر اثبات آن اقامه دلیل کرده‌اند:

- ۱- بدوی بودن وجوب قرائت؛
- ۲- وجوب قرائت در نماز یومیه یا نماز شب؛
- ۳- استمرار وجوب قرائت در خارج از صلاة؛
- ۴- وجوب قرائت شبانه به جای نماز شب.

### الف) وجوب بدوی

این گروه مدعی هستند که جمله «اقرؤوا» در فقره مورد بحث، گرچه ظهور در وجوب قرائت به صورت مطلق دارد، لیکن به قرینه اجماع فقها بر عدم وجوب در خارج از نماز، وجوب قرائت، متعین و منحصر به قرائت در نماز شده است؛ اما در خارج از نماز یک امر استحبابی است. فاضل مقداد (م. ۸۲۶ ق.) بر این باور است و می نویسد:

«آیه ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ دلالت می کند بر اینکه قرائت بخشی از قرآن واجب است، و چون قرائت قرآن، در غیر نماز واجب نیست، پس مراد از قرائت واجب، همان قرائت نماز است» (سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۱۱۸/۱).

علامه مجلسی (م. ۱۱۱۰ ق.) نیز با نسبت دادن به برخی می نویسد:

«علما به این آیه بر وجوب قرائت سوره در نماز تمسک کرده اند. با این بیان که امر ظهور در وجوب دارد و ﴿مَا تَيَسَّرَ﴾ عام و شامل قرائت همه میسورات می شود. لیکن وجوب زائد بر مقدار حمد و سوره به وسیله اجماع نفی شده است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۸۲).

### ب) وجوب قرائت در نماز

گروهی از دانشمندان بر این باورند که مراد از جمله «اقرؤوا» در آیه مورد بحث، قرائت قرآن است، لیکن نه به طور مطلق و خارج از صلاة، بلکه وجوب قرائت در نماز یا نماز شب مراد است، و در حقیقت نظریه ای بین دیدگاه نماز و قرائت اختیار کرده اند. قرطبی از مفسران مالکی مذهب به این نظر گرایش دارد و می نویسد:

«مراد از قرآن در آیه ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾، خود قرآن و قرائت است، جز اینکه متعین در نماز شب است» (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۴/۲۰).

در نتیجه، معنای آیه این می‌شود که هر مقدار که میسور است، در نماز شب باید قرائت قرآن داشت و این مقدار، طبق روایت عمرو بن العاص از پیامبر ﷺ که فرمود: «من قام بعشر آيات لم يكتب من الغافلين، ومن قام بمئة آية كتب من القانتين، ومن قام بألف آية كتب من الْمُقنطرين» (ابوداود ازدی سجستانی، ۱۴۳۰: ۵۴۵/۲)، دست کم ده آیه، و حداکثر هزار آیه است (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۴/۲۰). البته این دیدگاه مبتنی بر این است که وجوب نماز شب همچنان بر مکلفان باقی باشد و نسخ نشده باشد. لیکن اگر نماز شب در اصل مستحب بود، قرائتش نیز به تبع آن مستحب خواهد بود.

### ج) وجوب مستقر قرائت خارج از صلاة

دیدگاه دیگری که در اینجا وجود دارد این است که جمله «اقرؤوا» ظهور در وجوب قرائت به طور مطلق دارد و در نتیجه قرائت قرآن، هر چند در تمام نمازهای واجب و مستحب، لازم و جزء رئیسی تحقق صلاة است، اما قرائت قرآن منحصر به نماز نیست، بلکه به عنوان یک عمل واجب، بیرون از نماز نیز وجود دارد. از سوی دیگر، این وجوب از بدو نزول آیه به احکام خود باقی است. بعضی از دانشمندان فریقین از گذشته و حال، به این نظریه تمایل داشته‌اند. برخی از آنان به ترتیب تاریخ عبارت‌اند از:

ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ ق.) می‌گوید:

«إن المراد به قراءة القرآن فی غیر الصلاة» (همان: ۵۸/۲۰).

ابن شهر آشوب مازندرانی (۴۸۹-۵۸۸ ق.) می‌نویسد:

«دو فقره ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ و ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ فی الجملة دلالت بر وجوب قرائت دارد و ظاهر آن، اقتضای عمومیت در همه احوال از جمله نماز است» (ابن شهر آشوب ساری مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱۶۹/۲).

فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ ق.) این نظر را به عنوان قول دوم نقل کرده، می‌نویسد:

«مراد از آیه ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ خود قرائت قرآن است، و فلسفه این حکم نیز فراگیری قرآن برای جلوگیری از فراموشی قرآن است» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۹۴/۳۰).

خطیب (۱۳۲۸-۱۴۰۵ م.) می‌نویسد:

«فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» بدون محدود کردن به شب یا روز، قدر میسوری بر همه الزام کرد تا بتوانند آن مقدار از تلاوت را ادا کنند» (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۲۷۴/۱۵-۱۲۷۵).

ملکی میانجی (۱۳۲۴-۱۴۱۹ ق.) می‌نویسد:

«قرائت واجب در غیر نماز نیز داریم؛ چرا که قرائت قرآن برای آگاهی از اعجاز جاودان نبوی، وقوف بر دلایل توحید، اطلاع از معارف حقه، جلوگیری از اندراس قرآن و جز آن لازم است» (ملکی میانجی، ۱۴۰۰: ۲۱۱).

صادقی تهرانی (م. ۱۳۹۰ ش.) می‌نویسد:

«چون ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ در صدد جایگزینی نسبت به قیام لیل و در مقام تخفیف تکلیف است، مراد خود قرائت قرآن است و حکم وجوب دارد» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۲۸/۲۹).

ناصر مکارم شیرازی می‌نویسد:

«معنی آیه این است که هر مقدار از قرائت قرآن که انسان به زحمت نمی‌افتد از قرآن بخواند... حق این است که چنان که در اصول فقه بیان شده است، ظاهر امر در جمله «فأقرؤوا» وجوب است. مگر اینکه گفته شود به قرینه اجماع فقها بر عدم وجوب، این یک امر استحبابی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۴/۲۵).

به نظر ما، سیاق کلام ایشان مفید این است که قطع و یقین به تحقق اجماع وجود ندارد. آری، به فرض تحقق اجماع، قرینه خواهد بر عدم وجوب قرائت.

## ۲-۲. معنای «ما تیسر»

ماده یسر دارای معانی «انفتاح شیءٍ وَخَفْتَهُ» یعنی سبکی چیزی و «عَضُو مِنَ الْأَعْضَاءِ» یعنی دست چپ است؛ چنان که عُسْر، نقیض یسر و قلیل است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ذیل «یسر») و «عسر»). برخی دیگر بر این عقیده‌اند که یسر در اصل به معنای سهولت و آسانی است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۴۲/۱۴؛ کلمه «یسر»): چنان که در قرآن نیز به همین معنا آمده است: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۚ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (شرح/۵-۶). در مکتب لغوی ابن فارس، اصول و تعدد معانی وجود دارد؛ ولی در مکتب راغب اصفهانی و مصطفوی، وحدت معنا در

واژگان برقرار است. واژه «تیسر» نیز به معنای «استیسر» است؛ چنان که ابن فارس بدان تصریح کرده و گفته است: «تیسر الشئ و استیسر» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۶).  
 راغب اصفهانی نیز می‌نویسد: «تیسر و استیسر ای تسهل». سپس در خصوص آیه ﴿فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ می‌افزاید: «یعنی تسهل و تهیاً» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۹۲).

به هر صورت برای ﴿مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ دو تفسیر وجود دارد: ۱- کلمه ما موصول و مفید عموم است (درویش، ۱۴۱۵: ۲۷۰/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۸۲)؛ بدین معنا که: «وجب قراءه کل ما تیسر». ۲- کلمه ما نکره موصوفه است، یعنی: «شیئاً ما تیسر، ای اقرؤوا مقدار ما أردتم و أحببتم». علامه مجلسی معتقد است که معنای اخیر، اظهر است؛ چون این معنا متبادر عرفی و متناسب با سیاق تخفیفی آیه است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۸۲). پیش از مجلسی، طبرسی نیز همین معنا را استظهار کرده و گفته است: «والظاهر أن معنی ما تیسر، مقدار ما أردتم و أحببتم» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۶/۱۰). در هر دو صورت، قرائت بخشی از قرآن واجب است؛ زیرا در هر دو معنا، حد اقلی از امکان و اراده وجود دارد و نباید گمان شود که معنای «ما تیسر» این است که اگر نخواست اصلاً نخواند، وگرنه معنای آیه این می‌شود که قرآن در مقام بیان جواز قرائت و نفی ممنوعیت از آن باشد نه بیشتر!

به نظر می‌رسد تعبیر «ما تیسر» بر مطلق جواز دلالت دارد که هم با وجوب سازگار است و هم با ندب، هم با اندک و هم با زیاد، و تعیین وجوب و ندب آن با قرینه سیاق و سباق است. به هر صورت، مراد از «ما تیسر»، مقدار ممکن است نه مقدار یسیر و به قدر مسمی! در حقیقت مفاد این دو فقره همانند استیسار در قربانی حج است که فرمود: ﴿فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ (بقره/۱۹۶). جمله ﴿مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ بدو شامل هر حیوان حلال گوشتی می‌شود که صلاحیت اهداء به بیت الله را داشته باشد. لیکن به وسیله روایات، به کفایت گوسفند تفسیر شده است، هرچند شتر و گاو افضل است؛ چنان که در روایتی امام صادق ع در تفسیر ﴿فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ فرمود: «يُجْزِيهِ شَاةٌ وَالْبَدَنَةُ وَالْبَقَرَةُ أَفْضَلُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/۱۰۲). در تفاسیر فقهی اهل سنت نیز در تفسیر فقره ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ نقل شده است که عموم اهل علم بر این نظرند که مراد گوسفند است، و از حسن بصری روایت می‌کنند که گفته



است: «أعلى الهدى بؤدنة، وأوسطه بقرة، وأخسه شاة» (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۷۸/۲). بنابراین همچنان که حاجی در حج تمتع با پذیرش حدائق متعین، هر کدام را که بخواهد انجام می‌دهد و هرگز به معنای اگر خواستی! نیست، تا در صورت نخواستن، به کلی منتفی شود، به عبارت دیگر در «ما تیسر»، امر دائر بین وجود و عدم نیست، بلکه دوران امر بین قلت و کثرت است، در قرائت میسور نیز همین است؛ یعنی حدائقی وجود دارد، هر مقدار که بیشتر میسور شد، انجام بده، نه اینکه اگر خواستی قرآن بخوان و اگر نخواستی نخوان. آری، اگر به هیچ اندازه میسور نبود، تکلیف ساقط است که خود مسئله دیگری است. چنان که پس از این اشارت خواهد شد، این بدان معنا نیست که افراد در شبانه‌روز باید در هر زمان و مکان قرآن بخوانند؛ زیرا با استمداد از روایات خواهیم گفت که مقدار میسور، بر پنجاه آیه تطبیق شده است.

### ۳-۲. مراد از قرائت قرآن

در اینکه مقصود از قرائت قرآن در این آیه چیست؟ آراء مختلفی از سوی مفسران فقیه و فقهای مفسر و فقه‌القرآن پژوهان ارائه شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

#### ۱-۳-۲. خواندن نماز

بعضی از فقها و مفسران بر این عقیده‌اند که منظور از قرآن در این آیه، خود نماز است (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱۸۸۲/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۹۴/۳۰؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۴/۲۰؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۳/۱۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۶۵/۲۹). ابن عربی از مفسران فقهی اهل سنت، این قول را اصحّ اقوال می‌داند (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱۸۸۲/۴). بنابراین تفسیر معنای آیه چنین است: «فأقروا ما تیسر من الصلاة» یا «فصلوا ما تیسر من الصلاة».

#### ۲-۳-۲. خواندن نماز شب

برخی بر این باورند که مراد از قرآن در فقره «فأقروا ما تیسر من القرآن»، نماز شب است. از بیان علامه طباطبایی نیز چنین برمی‌آید که ایشان این بخش از آیه را به نماز شب تفسیر کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۲۰). مقدس اردبیلی نیز به استناد سیاق، همین معنا را می‌پسندد (اردبیلی، بی‌تا: ۸۱). طبرسی نیز می‌نویسد:

فقره ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ در مقام بیان تخفیف صلاة اللیل است و آن را به اکثر مفسران نسبت داده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۶/۱۰)؛ یعنی امر «ما تیسر» به نماز شب تعلق گرفته که تکلیف ثابت و متعینی بوده است؛ بعد با بیان «ما تیسر»، مشمول تخفیف و تسهیل شده است

قول به صلاتیت قرآن در این آیه، مبتنی بر دو مطلب است: یکی امکان اطلاق کلمه قرآن بر صلاة؛ دوم وقوع این اطلاق در آیه مورد بحث. درباره امکان اطلاق لفظ قرآن بر صلاة، عموم قائلان به صلاتیت قرآن بر این باورند که اطلاق قرآن بر صلاة به اعتبار بعض اجزای آن درست است؛ چنان که در جایی دیگر، چنین اطلاقی صورت گرفته و فرموده است: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (اسراء/ ۷۸). اما نسبت به اراده صلاة از لفظ قرآن در آیه مورد بحث، علامه طباطبایی می‌نویسد:

«چون در صدر سوره، از نماز شب پیامبر ﷺ و تلاوت قرآن سخن گفته بود، در اینجا ابتدا با تعبیر ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْکِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (مزل / ۱۹)، به عموم مؤمنان تعمیم و سپس بر ایشان تخفیف داد و فرمود: ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ و ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾. به عبارت دیگر، آیه در مقام تخفیف مقدار تکلیف قیام لیل در صدر سوره است و چون در صدر آیه، قیام لیل برای پیامبر ﷺ به صورت ذاتی و برای دیگر مکلفان به عنوان همراهی با آن حضرت بوده است، در این آیه آن را تخفیف داده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۲۰).

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

«در آیات صدر سوره ﴿فِی الْمَلِیْلِ... وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیلاً﴾، مراد از قیام اللیل، قیام در شب برای نماز است و مراد از ترتیل قرآن و قرائت ترتیل - تبیین حروفه علی توالیها - نیز قرائت در نماز و یا قرائت خود نماز است» (همان: ۶۰-۶۱).

به هر صورت به باور ایشان، قرائت قرآن به تنهایی و در خارج از نماز مراد نیست. بنابراین آیه در مقام تخفیف تکلیف قیام لیلی است که در صدر سوره است و نتیجه‌اش این است که هر مقدار (بعضی از شب‌ها و یا بخشی از هر شب) که می‌توانید قیام اللیل و نماز شب داشته باشید. اردبیلی نیز به سیاق استناد کرده و می‌گوید:

آیه ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ طبق سیاق کلام، بر صلاة لیل دلالت دارد» (اردبیلی، بی‌تا:

در مجموع تقریر نظر و استدلال بر آن، چند نکته وجود دارد:

۱- نسبت به مطلب نخست، سخن متینی است و ما نیز می‌پذیریم و مثال بارز آن، آیه صلاة الفجر است که فرمود: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (اسراء/ ۷۸)، لیکن همراه با قرینه سیاق است که پیش از آن، سخن از اوقات نمازهای یومیه است که فرمود: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ (اسراء/ ۷۸) که اشاره به نمازهای چهارگانه ظهر، عصر، مغرب و عشاء است و به دنبال آن به نماز صبح اشاره کرد و فرمود: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾. از این رو اعراب اولین کلمه «القرآن» نصب است، چون عطف بر «الصلاة» است، و یا منصوب به «علیک» (الزم قرآن الفجر) است (ابوالبقاء عکبری، ۱۴۱۹: ۲۴۰/۱؛ کلبی غرناطی، ۱۴۱۶: ۴۵۲/۱). به این گونه اعراب اصطلاحاً نصب اغراء و تحذیر گفته می‌شود. افزون بر اینکه حمل قرآن بر قرائت مثل ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، مطابق کاربرد خطاب بر ظاهر لفظ و حقیقت معناست، به خلاف صلاة که مجاز است؛ چون استعمال لفظ در بعض ما وضع له است و استعمال لفظ در معنای مجازی بدون قرینه روا نیست.

۲- در خصوص وقوع این کاربرد در آیات مورد بحث در سوره مزمل، با صدر سوره گرچه به لحاظ زمان و مکان نزول تناسبی با هم ندارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۲۰) و همان طور که در بحث از زمان و مکان نزول آیه اشاره شد، با توجه به دیدگاه مدنیته آیه، با فاصله بین هشت ماه تا ده سال روبه‌رو هستیم (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۵۸/۱۰؛ انصاری سنکی، ۱۴۰۵: ۸۷/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳۶/۲۹)، لیکن به لحاظ محتوا، در ارتباط و متناظر با یکدیگرند. در هر دو قسمت -صدر و ذیل سوره-، سخن از صلاة و قرائت قرآن است؛ با این تفاوت که در صدر سوره تنها پیامبر ﷺ مخاطب است، ولی در ذیل، هم پیامبر ﷺ و هم مؤمنان مورد خطاب هستند.

۳- ممکن است گفته شود: همان طور که مراد از قرآن در «قرآن الفجر» در سوره اسراء، صلاة است، در سوره مزمل نیز مراد از قرآن، نماز است. لیکن حق این است که بدون دلیل موجه نمی‌توان لفظ قرآن را حمل بر معنای دیگری از جمله صلاة کرد؛ به خصوص اینکه اصالت تغایر معنایی بین دو لفظ متباین، دلیل بر این است که لفظ قرآن

در معنای متعارف آن به کار رفته است و در حقیقت «قاعده اصالت معنای متعارف» جاری است، مگر با وجود قرینه معتبر عقلی یا نقلی. در حقیقت ضمن پذیرش امکان اطلاق قرآن بر صلاة، باید قبول کرد که همه جا چنین نیست.

۴- در صدر سوره، دو مأموریه وجود دارد: یکی قیام لیل: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (مزم/ ۲) و دیگری تلاوت ترتیلی قرآن: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (مزم/ ۴). اصل تغایر الفاظ اقتضا می‌کند که هر کدام در معنای مستقل خودش به کار رود. گرچه قرائت قرآن در نماز هم مطلوب است، اما دلیلی نداریم که از باب اراده جزء بعد از کُل مراد باشد؛ یعنی دو امر کنار هم، از یکی کُل مطلوب باشد و از دیگری جزء آن. با توجه به ماقبل آیه چنین برمی‌آید که دو مأموریت نبوی به قوت خود باقی است، اما در آنچه مؤمنان با پیامبر ﷺ در قیام لیل همراهی می‌کردند و خداوند آن را تشریح نکرده بود، لیکن به دلیل حسن ذاتی آن و رضایت الهی، آن را ابتدا امضا نمود و پس از مدتی آن را برداشت و قرائت قرآن را جایگزین آن نمود. فقرات مابعد فقره مورد بحث نیز در حکم تعلیل برای این تغییر است؛ بدین معنا که گویا در مقام علت جایگزینی وجوب قرائت با قیام لیل است که می‌فرماید: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، یعنی برخی از شما بیمارید و برخی دیگر در سفر دنبال کسب و کارند و بعضی در حال جهاد در راه خدا هستند. این سختی‌ها موجب شد که خدای منان قیام لیل را بردارد و قرائت بخشی از قرآن را جایگزین آن نماید. از این رو به دنبال آن با تکرار و تأکید فرمود: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾. در نتیجه امر مجدد به قرائت، تأکید بر امر قرائت است، و جمله ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ که پس از جمله ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾ آمده است، به قول بعضی از مفسران، خود دلیلی است بر عدم اراده صلاة از کلمه قرآن (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۱۴/۱۷۶) و مؤیدی است بر وجوب قرائت شبانه؛ چرا که بدل و مبدل منته حکم یکسانی دارند.

این ادعا نیز که مراد از قرائت در ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾، قرائت قرآن در نماز شب است، قابل قبول نیست؛ زیرا نیاز به تغییر و تقدیر در عبارت دارد و باید «فی صلاة اللیل» را در تقدیر گرفت تا عبارت چنین شود: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ﴾، و این تغییر و تقدیر بدون دلیل روا نیست. ضمناً روشن است که این ادعای قرطبی:



۲-۳-۳-۲. خواندن قرآن در شبانه روز

این دیدگاه از دو زاویه قابل توجه و تأمل است:

الف) این واژه ۶۸ بار در خود قرآن و در ۳۸ سوره آمده است که ۵۸ بار در ۲۸ سوره مکی، و ۱۰ بار در سوره‌های مدنی به کار رفته است. این بدان معناست که به فرض در آغاز نزول، معنای متعین و علمی در مصحف نداشته باشد، لیکن پس از سال‌ها کاربرد و به خصوص آیه مورد بحث ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ با وضع تعینی، حقیقت در معنای مصحف شده است.

ب) واژه قرآن در سوره اسراء که مشتمل بر آیه ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (اسراء/ ۷۸) است و شاهد بر معنای قرائت قرار گرفته است، ۱۱ بار تکرار شده است؛ از جمله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (اسراء/ ۹)؛ ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجْنُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (اسراء/ ۸۸) و.... یعنی در همین سوره، ۹ بار در معنای متعارف، و تنها ۲ بار در معنای غیر متعارف یعنی صلاة به کار رفته است. این در حالی است که در سوره‌های دیگر نیز در همین معنای مصحف به کار رفته است؛ مانند: ﴿وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ﴾ (یس/ ۲) و ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (یس/ ۳۰). بنابراین می‌توان گفت که اصل اولی در استعمال کلمه قرآن، همان معنای متعارف است و اگر معنای دیگر مراد باشد، حتماً نیازمند به قرینه است؛ مثل دو مورد که کاربست دیگری دارد: الف- آیه شریفه ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۝ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (قیامت: ۱۷-۱۸) که معنای لغوی آن مراد است نه مفهوم اصطلاحی آن. ب- آیه کریمه ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (اسراء/ ۷۸) که در معنای کاربست قرآن به معنای نماز در آیه استعاری صلاة صبح آمده است. در هر دو مورد، قرینه وجود دارد که مراد چیز دیگری غیر از قرآن مصطلح است. در آیه اول قرینه متصل سباق، و در آیه دوم قرینه منفصل اجماع وجود دارد (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۳/۱۲۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۱/۳۸۴؛ انصاری طبرطی، ۱۳۶۴: ۱۱/۳۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۲۲۳). بنابراین بدون وجود قرینه معتبر نمی‌توان گفت که کلمه قرآن در آیه مورد بحث، به معنای صلاة یا چیز دیگر است. در نتیجه اصل اولی در کاربرد واژه قرآن، چه در خود قرآن و یا احادیث و روایات، مصحف

شریف است، مگر قرینه معتبری بر خلاف آن در بین باشد، که در آیه مورد بحث چنین قرینه‌ای در کار نیست.

در پایان به این نکته اشاره می‌شود که ممکن است به دلالت عقل یا بنای عقلا نیز بر وجوب قرائت بهره گرفت؛ بدین معنا که در قرآن کریم آیاتی وجود دارند که مبین اوصاف قرآن هستند. برخی بر این باورند که این دسته از آیات به دلالت التزامی بر وجوب قرائت در خارج از صلاة دلالت دارند (کریمی جهرمی، ۱۴۳۰: ۱۳)؛ از جمله: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (اسراء/ ۸۲)؛ ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (اسراء/ ۹)؛ ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (یوسف/ ۳). مراد از دلالت التزامی اوصاف قرآن بر ترغیب به قرائت، به نحو استحباب یا وجوب این است که برای رسیدن به برنامه شفابخش، وصول به طریقه اقوم، ایصال بشارت به مؤمنان، وقوف بر احسن القصص، و نیز تحقق بیان، بینه، حق، ذکر، رحمت، علم، فرقان، مبارک، هدی و... جز به خواندن این کتاب ممکن نیست.

از سوی دیگر، ممکن است گفته شود برای حفظ قرآن از نسیان لازم است که همگان به قرائت قرآن مبادرت داشته باشند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۹۵/۳۰). در پاسخ می‌توان گفت که تحقق این مهم، بلکه مهم‌تر از آن برای مصونیت از تغییر و تحریف قرآن، به صورت واجب کفایی با اقدام برخی متخصصان محقق می‌شود و لزومی به تکلیف همگانی نیست. اگر گفته شود کتابی که مدعی است برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان نازل شده است و نور، برهان و شفاست، عرف عقلا قرائت مکرر چند آیه در نماز را برای این مهم کافی نمی‌داند و اقتضا می‌کند که برای جلب چنین منفعت مهمی، هر مکلفی با جدیت تمام و به قدر میسر آن را بخواند. لیکن به نظر نویسنده، نهایت دلالت این سخن آن است که قرائت چند آیه محدود در نماز برای تأمین این امر مهم کافی نیست و این سخن متینی است. اما اینکه قرائت در خارج نماز به چه میزان و با چه کیفیتی باشد، عقل و بنای عقلا ناتوان از اثبات آن است. از این رو باید به ادله دیگر چون روایات تمسک کرد که در مقاله دیگر با عنوان «فرایند استنباط وجوب قرائت قرآن از آیه ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾» به تفصیل بیان شده است.

### ۳. مباحث پساقه‌ی و تفسیری

همان گونه که در آغاز مقاله گفته شد، مباحثی به عنوان پساتفسیر وجود دارد که می‌تواند مکمل بحث استنباط حکم فقهی و جواب از دو فقره ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ و ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ باشد و در حقیقت سؤالات و یا شبهاتی بر این استنباط مطرح باشد که در خور مقاله بدان اشارت می‌شود:

#### ۳-۱. ممانعت اجماع از فتوا به وجوب قرائت

از کلمات فقها، مفسران و فقه‌القرآن‌نویسان استفاده می‌شود، بلکه صراحت دارد در اینکه این دو فقره فی‌ذاته دلالت بر وجوب قرائت قرآن در بیرون از نماز دارند؛ اما اجماع مانع از حکم فقهی است. بارزترین بیان در این زمینه، سخن فاضل مقداد است: «آیه دلالت دارد بر اینکه قرائت بخشی از قرآن، واجب است و چون قرائت قرآن در غیر نماز واجب نیست، پس مراد از قرائت واجب، همان قرائت نماز است».

وی سپس در استدلال بر مدعای خود می‌نویسد:

«اما صغری [وجوب بخشی از قرائت قرآن] به خاطر صیغه امر است که دلالت بر وجوب دارد، و اما کبری [واجب نبودن قرائت در غیر نماز] به دلیل اجماع است» (سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۱۱۸/۱).

مکارم شیرازی نیز می‌نویسد:

«حق این است که چنان که در اصول فقه بیان شده است، ظاهر امر در جمله «فأقرؤوا» وجوب است؛ مگر اینکه گفته شود به قرینه اجماع فقها بر عدم وجوب، این یک امر استحبابی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۴/۲۵).

البته از سیاق کلام این فقیه مفسر برداشت می‌شود که ایشان یقین به تحقق اجماع ندارد. آری، به فرض تحقق اجماع، قرینه بر عدم وجوب قرائت خواهد بود. سخن ما در پاسخ به این مسئله آن است که این ادعا، مشتمل بر دو نکته ایجابی و سلبی است: نکته ایجابی اینکه ظهور امر در وجوب را پذیرفته‌اند که مطلوب ماست. نکته سلبی اینکه تحقق این وجوب را منحصر به قرائت فاتحه و سوره در نماز دانسته و وجوب قرائت در غیر نماز را نفی کرده‌اند، با این ادعا که اجماع بر نفی وجوب در



خارج از نماز منعقد است. لیکن حق این است که اجماع بر وجوب قرائت در نماز منعقد است، نه اینکه اجماع بر عدم وجوب قرائت در غیر نماز منعقد باشد؛ به ویژه که کسانی چون ابن شهر آشوب مازندرانی، ملکی میانجی، صادقی تهرانی، ماوردی، فخرالدین رازی و خطیب نیز قائل به وجوب قرائت خارج از صلاة هستند.

### ۳-۲. سکوت فقها مانع حکم وجوبی

در طول تاریخ فقه، فتوای وجوب قرائت قرآن در خارج از نماز، بسیار اندک است و این ارتکاز متشرعه، خود دلیل بر عدم وجوب قرائت قرآن در خارج از نماز است و اگر واقعاً چنین چیزی بود، فقها متعرض آن می شدند. در پاسخ این شبهه می توان گفت که پذیرش این سخن، مبتنی بر قبول ارتکاز فقهای سده های نخستین تدوین فقهی در عدم حرمت است. اما اگر کسی چنین مبنایی را قبول نکند و یا در تحقق چنین ارتکازی تردید کند، نمی تواند مورد استناد قرار دهد؛ زیرا واقعاً اتفاق فقهای یک عصر نیست، بلکه در بازه زمانی خاصی، بعضی از فقها متعرض چنین مسئله ای نشده اند و فقهای بعدی نیز از آنان پیروی کرده اند.

### ۳-۳. فقدان دلیل روایی

ممکن است کسی مدعی شود که اگر واقعاً قرائت قرآن واجب بود، در روایات منعکس و در مجامع روایی ثبت و ضبط می شد. در پاسخ باید گفت: اولاً، روایات متعددی در این زمینه وجود دارد که قابل استناد است؛ از جمله: صحیحہ معاویہ بن عمار (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۹/۸)، صحیحہ مفضل بن عمر (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۰/۶)، وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن حنفیه که حسن کالصحیح است (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۸/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷۰۴/۹)، خبر جابر جعفی (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۴/۲)، خطبه دیباج (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۰) و صحیح حریز (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۰۹/۲؛ برای آگاهی از نحوه دلالت روایات ر.ک: فاکر مبدی، ۱۳۹۹: ۸۵-۹۰).

ثانیاً، به فرض فقدان روایت صریح، دلیل بر عدم حکم وجوبی نیست؛ زیرا دلیل قرآنی کفایت می کند؛ ضمن اینکه وجود روایات صحیح دال بر ترغیب به قرائت، بیانگر مفروغ بودن وجوب آن است، و لذا مجموعه روایات باب قرائت قرآن، بر کمیت

و کیفیت آن تمرکز دارد. این مسئله نظیر آن است که قرآن وقتی در وصف عباد الرحمن می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (فرقان / ۶۷)، امر به انفاق نمی‌کند، بلکه تنها از کیفیت و رعایت اعتدالی آن سخن می‌گوید.

### ۳-۴. مصداق قدر میسور

با قبول وجوب قرائت قرآن در بیرون از صلاة، این پرسش رخ می‌نماید که قدر میسور روزانه چقدر است؟ به ویژه که کاربرد کلمه «ما» (هر چقدر) بدین معناست که هر انسانی در هر زمان و هر مکانی و با هر احوالی که فراغت پیدا کرد، باید قرآن بخواند.

در پاسخ باید گفت که در خود قرآن به مقدار و میزان قرائت اشاره‌ای نشده است؛ لیکن از مجموع روایات باب می‌توان گفت که قرائت پنجاه آیه متعین و ترجیحاً بعد از نماز صبح مطلوب است. از جمله وصیت امام امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن حنفیه که فرمود:

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

این روایت با سندی که صدوق در مشیخه صدوق آورده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۶/۲ و ۵۱۳/۴)، حسن کالصحیح است (همان: ۴۵۷/۴). محقق خویی نیز می‌نویسد: «گرچه طرق شیخ به حماد بن عیسی ضعیف است، اما طرق صدوق صحیح است» (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۳۰/۶).

روایت حریز از امام صادق علیه السلام: «الْقُرْآنُ عَهْدُ اللَّهِ إِلَيَّ خَلَقَهُ فَقَدْ يَنْبَغِي لِلْمَرْءِ الْمُسْلِمِ أَنْ يَنْظُرَ فِي عَهْدِهِ وَأَنْ يَقْرَأَ مِنْهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ خَمْسِينَ آيَةً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۰۹/۲)، که سنداً صحیح است، بر این مطلب دلالت دارد. اما استحباب این قرائت بعد از نماز صبح، به دلیل روایت معمر بن خلاد از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام است که می‌فرماید: «يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ إِذَا أَصْبَحَ أَنْ يَقْرَأَ بَعْدَ التَّعْقِيبِ خَمْسِينَ آيَةً» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۸/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۶). سند روایت صحیح و معتبر است.

## نتیجه گیری

- با توجه به آنچه از بیان ادله قرآنی و روایی و تبیین دیدگاه‌ها و نظریات گذشت:
- ۱- قرائت روزانه قرآن فراتر از وظیفه قرائت مکرر حمد و سوره در نمازهای واجب و مستحب است.
  - ۲- مراد از قرآن، مصحف شریف، و مراد از قرائت، خواندن همین قرآن است.
  - ۳- روایات باب قرائت، به هیچ وجه از استحباب مطلق قرائت سخن نگفته است؛ بلکه وجوب را مفروغ عنه انگاشته و تنها از کمیت و کیفیت قرائت سخن گفته است.
  - ۴- برخی بر نفی وجوب ادعای اجماع کرده‌اند، لیکن اجماعی وجود ندارد تا بتواند مانع باشد؛ زیرا آنچه اجماع بر آن منعقد است، وجوب قرائت در نماز است نه عدم وجوب قرائت خارج از نماز.
  - ۵- حداقل قرائت میسور، پنجاه آیه می‌باشد و انجام آن هرچند در طول شبانه‌روز ممکن است، اما بهتر است که عقیب نماز صبح باشد.

## کتاب شناسی

۱. ابن سلام هروی، ابو عبید القاسم، *الناسخ و المنسوخ فی القرآن العزیز و ما فیہ من الفرائض و السنن*، دراسة و تحقیق محمد بن صالح المدیفر، چاپ دوم، ریاض، مکتبة الرشد - شركة الرياض، ۱۴۱۸ ق.
۲. ابن شعبه حرّانی، ابو محمد حسن بن علی بن حسین، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، چاپ دوم، قم، جامعة مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن شهر آشوب ساروی مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، دار بیدار للنشر، ۱۳۶۹ ش.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵. ابن عربی، محمد بن عبدالله، *احکام القرآن*، تحقیق محمد علی بجاوی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ ق.
۶. ابن عطیة اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ ق.
۷. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۸. ابوالبقاء عکبری، عبدالله بن حسین، *التبیان فی اعراب القرآن*، ریاض، بیت الافکار الدولیة، ۱۴۱۹ ق.
۹. ابوداود ازدی سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، تحقیق شعیب ارنؤوط و محمد کامل قره بللی، دار الرسالة العالمیة، ۱۴۳۰ ق.
۱۰. اردبیلی، احمد بن محمد، *زیة البیان فی احکام القرآن*، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، بی تا.
۱۱. انصاری سنیکی، زکریا بن محمد بن احمد، *المقصد لتلخیص ما فی المرشد فی الوقف و الابتداء*، چاپ دوم، دار المصحف، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۳. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، *الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول الله ﷺ و سننه و ایامه (صحیح البخاری)*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب الدین سید محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ ق.
۱۹. درویش، محیی الدین، *اعراب القرآن و بیانه*، چاپ چهارم، سوریه، دار الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. ذهبی، ابو عبدالله شمس الدین محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام التدمری، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ ق.

۲۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. سبط ابن جوزی، شمس الدین یوسف بن قزّوعلی، *مرآة الزمان فی تواریخ الاعیان*، تحقیق و تعلیق محمد برکات و دیگران، دمشق، دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۴ ق.
۲۳. سدوسی، قتاده بن دعامة، *الناسخ و المنسوخ*، تحقیق حاتم صالح الضامن، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تحقیق سیدمحمد قاضی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه*، چاپ دوم، قم، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. ضریس بجلی رازی، ابو عبدالله محمد بن ایوب، *فضائل القرآن و ما انزل من القرآن بمکه و ما انزل بالمدينة*، تحقیق غزوة بدیر، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۲۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۲. طبری کیهارسی، عمادالدین ابوالحسن علی بن محمد، *احکام القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۳۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. همو، *تهذیب الاحکام*، تحقیق حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. علم الدین سخاوی، ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالصمد، *جمال القراء و کمال الإقراء*، تحقیق مروان العطیه و محسن خرابه، دمشق - بیروت، دار المأمون للتراث، ۱۴۱۸ ق.
۳۶. فاکر میدی، محمد، «فرایند استنباط وجوب قرائت»، *دوفصلنامه آموزه های فقه عبادی*، سال اول، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۳۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۳۹. کریمی جهرمی، علی، *احکام القرآن / فروع فقهیه استدلالیه حول القرآن الکریم*، قم، راسخون، ۱۴۳۰ ق.
۴۰. کلبی غرناطی، محمد بن احمد بن جزی، *التسهیل لعلوم التنزیل*، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم، ۱۴۱۶ ق.

۴۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الكافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۴۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۴۳. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبّی الحسین علیه السلام، ۱۴۱۹ ق.

۴۴. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.

۴۵. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۴۶. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.

۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۴۸. ملکی میانجی، محمدباقر، *بدائع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۰ ق.

۴۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الشیعه*، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر آثار الشیعه، ۱۴۱۰ ق.

۵۰. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد بن اسماعیل، *الناسخ و المنسوخ فی کتاب الله صلی الله علیه و آله و اختلاف العلماء فی ذلك*، تحقیق محمد عبدالسلام محمد، کویت، مکتبه الفلاح، ۱۴۰۸ ق.

# بازپژوهی در ادله حکم تعدد حج بر توانگران از منظر فریقین\*

- البرز محقق گرفمی<sup>۱</sup>
- سیدمهدی احمدی نیک<sup>۲</sup>

## چکیده

یکی از پرדامنه‌ترین ابواب فقهی، باب حج است. در میان روایات فراوان این باب، بخشی از اخبار، بیانگر حکم تکلیفی حج برای توانگرانی است که بیش از یک بار مستطیع می‌شوند. بر اساس شماری از این روایات، توانگری در هر سال سبب استقرار وجوب حج در همان سال خواهد بود. اما شماری دیگر از روایات، یک بار ادای حج را در طول عمر بر توانگران کافی می‌دانند. دانشوران مسلمان در مواجهه با این اخبار، رویکردهای گوناگونی برگزیده‌اند که ناظر به دست شستن از ظاهر روایات دسته اول و حمل آن‌ها بر یکی از وجوه ذیل است: استتجاب، وجوب بدلی، وجوب کفایی، زدودن انگاره جاهلی نسیء، مقابله با باور نادرست انحصار وجوب حج در سال اول استطاعت، وجوب بر جنس توانگران و زدودن انگاره حج طبقاتی. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره از منابع اسنادی

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (mohaghegh.gr@gmail.com).

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

در پی اعتبارسنجی هر یک از این برداشت‌هاست. در گام پسین پس از بیان نقدهایی به هر یک از این رویکردها، دیدگاه برگزیده با بهره از مؤلفه‌هایی چون مدلول آیه ۹۷ سوره آل عمران، قاعده «لو كان لبان»، اعراض مشهور و سیره متشرعه، به بی‌اعتباری روایات دسته اول دست یافته است.

**واژگان کلیدی:** حج، اهل جده، روایت، وجوب، استحباب، عدم حجیت.

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از ابواب گسترده فقهی، باب حج و فروع متفرع بر آن است. وجود روایات فراوان درباره احکام حج و مواجهه همه ساله مؤمنان با اجتماع حج در قامت فریضه‌ای عبادی - اجتماعی، توجه به این دستور الهی را بایسته می‌نماید. یکی از فروع مربوط به مناسک حج، یافتن حکم تکلیفی هر ساله اهل جده درباره حج است. جده در لغت به معنای ثروت، استطاعت و توانگری آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۶؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۴۵/۱۰). بر این اساس، مراد از اهل جده افرادی هستند که استطاعت لازم برای به‌جا آوردن حج را دارند (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۷/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۵۰/۱۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۵۵/۳). این پژوهش در پی یافتن حکم تکلیفی این افراد در سال‌های متعدد حصول توانگری است.

درباره حکم حج برای این افراد، دو دسته از روایات وجود دارد. به موجب ظاهر دسته اول، فریضه حج در هر سال بر توانگران واجب خواهد بود و به موجب دسته دوم، یک بار ادای آن در طول عمر کفایت می‌کند. دانشوران مسلمان در مواجهه با دو دسته روایات، به روش‌های گوناگونی مانند حمل دسته اول روایات بر استحباب، وجوب بدلی، وجوب تأکید و... از ظاهر روایات دسته اول دست شسته‌اند. در این باره در بخش ۴ سخن خواهد رفت.

نظریه مشهور در میان شیعه، کفایت یک بار حج در طول عمر است (برای نمونه رک: محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱؛ سیوری حلی، ۱۳۷۲: ۲۶۶/۱؛ نراقی، ۱۴۲۹: ۱۱/۱۱؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۵/۷؛ نجفی، بی‌تا: ۲۲۱/۱۷؛ انصاری، ۱۴۲۵: ۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰: ۳۴۲/۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۷؛ موسوی خویی، ۱۳۹۳: ۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۳۸۹/۱؛ بهجت، ۱۳۸۴: ۱۸۹/۲).



برخی نیز به همین شهرت فتوایی به عنوان یکی از مرجحات در مقام تعارض دو دسته از روایات استناد نموده‌اند (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۸: ۲۱/۱). مشهور فقیهان عامه نیز قائل به کفایت یک بار حج واجب در طول عمر شده‌اند (برای نمونه ر.ک: ابن قدامه مقدسی، بی‌تا: ۵۰۹/۳؛ ابن قدامه مقدسی، ۱۴۰۵: ۱۶۴/۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۴۲/۴؛ ابن عربی، ۱۴۰۸: ۲۸۶/۱؛ شاشی، ۱۹۸۰: ۱۹۴/۳؛ سرخسی، ۱۴۲۵: ۳/۴).

با این حال در میان دانشوران شیعی، نظراتی را می‌توان یافت که بر اساس آن‌ها، حج در هر سال بر توانگران واجب است؛ برای نمونه، شیخ صدوق پس از نقل روایت رضوی: «عَلَّةُ فَرَضِ الْحَجِّ مَرَّةً وَاحِدَةً لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَصَّعَ الْفَرَائِضَ عَلَى أَدْنَى الْقَوْمِ قُوَّةً فَمِنْ تِلْكَ الْفَرَائِضِ الْحَجُّ الْمَفْرُوضُ وَاحِدٌ ثُمَّ رَغَبَ أَهْلُ الْقُوَّةِ عَلَى قَدْرِ طَاعَتِهِمْ» (صدوق، ۱۳۸۵: ۴۰۵/۲).

#### چنین می‌نگارد:

«این حدیث به همین شکل آمده و بر اساس آن فتوا می‌دهم که حج در هر سال بر اهل جده واجب است» (همان).

از این عبارت برمی‌آید که وی به وجوب هر ساله حج بر توانگران فتوا داده است. گرچه در کتب فتوایی دیگرش مانند *المقنع و الهدایه* و حتی در *من لا یحضره الفقیه* نمی‌توان نشانی از این فتوا یافت.<sup>۱</sup> همچنین از روایاتی که کلینی در باب «فرض الحج والعمرة» نقل کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۲۱۳-۲۱۶)، می‌توان دریافت که وی بر این اساس فتوا داده است؛ چرا که ایشان در مقدمه در کتاب *کافی*، عمل به احادیث کتابش را برای طالبان هدایت و رشد کافی دانسته است (همان: ۱۶/۱). از طرفی ایشان، روایت مخالفی در این باب ذکر نکرده است.

به نظر می‌رسد برخی فقیهان هم میان انتخاب قاطع یکی از این وجوه مردد مانده‌اند؛ برای نمونه، نگارنده *روضه المتقین* به ترتیب به وجوب بدلی، استحباب تأکیدی و وجوب کفایی معتقد شده است (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۹/۵). به موجب دیدگاهی نیز به ترتیب، کفایی بودن، استحبابی بودن و قضیه حقیقی بودن برای عبارت «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ

۱. به نظر می‌رسد از آنجا که این کتب در مقام بیان همه احکام و فروعات نبوده‌اند، نمی‌توان انتظار داشت که حتماً از حکم حج بر توانگران در هر سال سخن گفته باشند.

عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ» (عریضی، ۱۴۰۹: ۲۶۳) شایسته دانسته شده است (مرتضوی، ۱۳۹۰: ۳۷). برخی نیز بدون تصریح آشکار بر انتخاب روشی برای جمع، وجوب بدلی یا استحباب را از روایات دسته اول فهمیده‌اند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۵/۷). کسانی نیز به عکس، استظهار استحباب و وجوب بدلی از روایات دسته اول را روا دانسته‌اند (وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۱/۷۶-۷۵).

کسانی نیز راهکار حل تعارض این اخبار را توقف و ارجاع آن‌ها به اهلش یعنی معصومان علیهم‌السلام دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۲۷/۱). جالب‌تر آنکه عده‌ای در میان طرح روایات یا حمل آن‌ها بر یکی از وجوه جمع، نظریه واضحی بیان نکرده‌اند (ر.ک: نجفی، بی‌تا: ۲۲۲/۱۷). برخی نیز فقیه را در انتخاب قوت ظهور هر یک از این دو دسته روایات مخیر دانسته‌اند (حسینی روحانی، ۱۳۷۷: ۱۷/۱). همچنین بر اساس دیدگاهی، وجوب هر ساله حج بر توانگران، حکمی حرجی است (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۴/۴۶۷؛ کاسانی حنفی، ۱۹۸۲: ۱۱۹/۲).

## ۲. پیشینه

حسب جستجوی نگارندگان، تنها دو نوشتار را می‌توان یافت که پیوند قابل توجهی با موضوع جستار حاضر دارند. اراکی در مقاله «فقه الحج الاستدلالی المقارن؛ وجوب الحج وفوریه فی دراسة استدلالیة مقارنة»، وجوب کفایی را از روایات دسته نخست استظهار نموده است (ر.ک: اراکی، ۱۴۱۵: ۱۱۱). نتیجه مقاله «حکم أهل الجدة فی وجوب الحج» به تقریر محمدجواد فاضل لنکرانی نیز همسو با برداشت پیشین است. پژوهش حاضر در پی اعتبارسنجی هر یک از دیدگاه‌های محتمل در نحوه مواجهه با دو دسته روایات پیش‌گفته است. برای این منظور پس از بیان هر یک از احتمالات و دلایل آن‌ها، به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته و در پایان دیدگاهی را برگزیده است که با رویکردهای رایج تفاوت دارد. نوآوری پژوهش، افزون بر نقد و بررسی هر یک از رویکردها از منظر فریقین، بهره‌گیری از مؤلفه‌هایی است که سبب گزینش دیدگاه مختار شده است.

### ۳. روایات بیانگر حکم موضوع

با واکاوی در تراث گرانسنگ روایی، دو دسته روایات در موضوع پژوهش حاضر قابل افرازند. دسته اول بر وجوب هر ساله حج بر توانگران رهنمون هستند و دسته دوم، انجام این فریضه را یک بار در طول عمر کافی می‌دانند. در این بخش به این روایات پرداخته خواهد شد.

#### ۳-۱. روایات دال بر وجوب هر ساله حج

۱- کلینی از کتاب *مسائل علی بن جعفر*، روایت صحیحی را با سند زیر چنین گزارش می‌کند:

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ الْبَجَلِيِّ وَمُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ الْعَمْرِيِّ بْنِ عَلِيِّ جَمِيعًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ وَذَلِكَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾. قَالَ: قُلْتُ: فَمَنْ لَمْ يَحُجَّ مَرَّةً فَقَدْ كَفَرَ؟ قَالَ: لَا، وَلَكِنْ مَنْ قَالَ لَيْسَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ كَفَرَ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۱۴/۸).

۲- ایشان صحیحه دیگری را چنین گزارش می‌کند:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي جَرِيرٍ الْقُمِّيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: الْحَجُّ فَرَضٌ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ» (همان، ۲۱۶/۸).

۳- شیخ صدوق به اسناد خویش، موثقه‌ای را چنین نقل می‌کند:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ السُّنْدِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَسَدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ شَيْخٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: الْحَجُّ وَاجِبٌ عَلَى مَنْ وَجَدَ السَّبِيلَ إِلَيْهِ فِي كُلِّ عَامٍ» (صدوق، ۱۳۸۵: ۴۰۵/۲).

۴- در خبر دیگری از شیخ صدوق چنین آمده است:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْرَبَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمِثَمِيِّ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فِيمَا أُتْرِلَ: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ فِي كُلِّ عَامٍ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (همان).

۵- ابن ماجه نیز به سند خویش چنین گزارش می کند:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! الْحَجُّ فِي كُلِّ عَامٍ؟ قَالَ: لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ، لَوْجِبْتُ، وَلَوْ وَجِبْتُ لَمْ تَقُومُوا بِهَا، وَلَوْ لَمْ تَقُومُوا بِهَا عُدُّبْتُمْ» (ابن ماجه قزوینی، ۱۴۳۰: ۱۳۶/۴).

۶- افزون بر این روایات، روایت زیر در منابع اهل سنت، در ظاهر بر استقرار حج بر توانگران در بازه زمان هر پنج سال یک بار دلالت دارد:

«عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَالَ اللَّهُ ﷻ: إِنَّ عَبْدًا أَصَحَّحْتُ جِسْمَهُ وَأَوْسَعْتُ عَلَيْهِ فِي الرِّزْقِ لَا يَفِدُ إِلَيَّ فِي كُلِّ خَمْسَةِ أَعْوَامٍ مَرَّةً لَمْ حُرِّمُوا» (بيهقی، ۱۳۴۴: ۲۶۲/۵).

همین روایت از ابوسعید خدری نقل شده که عامه، سند آن را صحیحه ارزیابی نموده اند (ر.ک: فارسی، ۱۴۱۴: ۱۶/۹). برخی از فقیهان حنفی و مالکی نیز استناد به این روایت را ملاک فتوا در این باره دانسته اند (ر.ک: آبی ازهری، بی تا: ۳۶۰/۱؛ منوفی مالکی، ۱۴۱۲: ۶۵۰/۱).

### ۲-۳. روایات دال بر کفایت یک بار حج در طول عمر

در سوی مقابل روایات پیش گفته، روایاتی وجود دارد که یک بار حج در طول عمر را بر توانگران کافی می داند.

۱- در کتاب محاسن، روایت موثقه زیر که به صراحت بر کفایت یک بار حج واجب در طول عمر دلالت می نماید، آمده است:

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَكَمٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ إِنَّمَا كَلَّفَهُمْ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ وَكَلَّفَهُمْ مِنْ كُلِّ مَائَتِي دِرْهَمٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمٍ وَكَلَّفَهُمْ صِيَامَ شَهْرِ رَمَضَانَ فِي السَّنَةِ وَكَلَّفَهُمْ حِجَّةً وَاحِدَةً وَهُمْ يُطِيقُونَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ وَإِنَّمَا كَلَّفَهُمْ دُونَ مَا يُطِيقُونَ وَنَحْوَ هَذَا» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۹۶/۱).

۲- صاحب کتاب دعائم الاسلام نیز به اسناد خود چنین گزارش می کند:

«وَرَوَيْنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: وَأَمَّا مَا يَجِبُ عَلَى الْعِبَادِ فِي أَعْمَارِهِمْ مَرَّةً وَاحِدَةً فَهُوَ الْحَجُّ فَرَضَ عَلَيْهِمْ مَرَّةً وَاحِدَةً لِيُعَدَّ الْأَمْكِنَةَ وَالْمَسْفَقَةَ عَلَيْهِمْ فِي الْأَنْفُسِ وَالْأَمْوَالِ فَالْحَجُّ فَرَضَ عَلَى النَّاسِ جَمِيعًا إِلَّا مَنْ كَانَ لَهُ عُذْرٌ» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۲۸۸/۱).

۳- در کتاب *عوالی اللثالی* با سندی مرسل چنین آمده است:

«رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ، قَالَ: لَمَّا خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْحَجِّ، قَامَ إِلَيْهِ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ، فَقَالَ: أَفِي كُلِّ عَامٍ؟ فَقَالَ عَائِلًا: لَا، وَلَوْ قُلْتُ لَوْجَبَ، وَلَوْ وَجَبَ لَمْ يَفْعَلُوا، إِنَّمَا الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ مَرَّةً وَاحِدَةً فَمَنْ زَادَ فَتَطَوُّعٌ» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۵: ۸۶/۲؛ نیز: سجستانی ازدی، ۱۴۳۰: ۱۴۵/۳).

۴- در روایتی از عامه نیز چنین آمده است:

«حَدَّثَنَا أَبُو حَامِدٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ شُعَيْبِ الْقَفِيهِ الرَّاهِدِيُّ، ثنا سَهْلُ بْنُ عَمَّارٍ الْعَتَكِيُّ، ثنا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَنبَأَ سُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَيَانَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سَأَلَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: الْحَجُّ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً؟ قَالَ: لَا، بَلْ مَرَّةً وَاحِدَةً فَمَنْ زَادَ فَتَطَوُّعٌ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۲۲/۲).

روایاتی همسو با روایات بالا نیز قابل توجه هستند (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵: ۴۰۵/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۸؛ ابن ماجه قزوینی، ۱۴۳۰: ۱۳۶/۴؛ فاکهی مکی، ۱۴۱۴: ۳۶۹/۱).

#### ۴. راهکارهای رفع تعارض این احادیث

همان گونه که گذشت، فقیهان در مواجهه با این اخبار، رویکردهای گوناگونی برگزیده‌اند که در این بخش به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

##### ۴-۱. حمل روایات دسته اول بر استحباب

برخی از فقیهان امامیه، روایات دسته اول را بر استحباب حمل نموده‌اند (ر.ک: محقق حلی، ۱۳۶۴: ۷۴۷/۲؛ ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۲۳۵/۳؛ حسینی شاهرودی، بی‌تا: ۸/۱). صاحب *ملازک* نیز این قول را نیکو دانسته است (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۵/۷). صاحب *جواهرهم* چنین می‌نویسد:

«پس از ادای حج در سال اول استطاعت، دفعات بعدی مستحب خواهند بود» (نجفی، بی‌تا: ۲۲۱/۱۷).

گرچه این دیدگاه، از برخی سخنان شیخ طوسی نیز قابل برداشت است (ر.ک: طوسی، ۱۳۹۰: ۱۴۹/۲)، اما به نظر می‌رسد که ایشان، وجوب بدلی را حکم مستفاد از این روایات

می‌داند نه استحباب را؛<sup>۱</sup> چرا که ایشان در پایان یادکرد این روایات چنین می‌نگارد:  
 «فَمَعْنَى هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ عَلَى طَرِيقِ الْبَدَلِ» (همو،  
 ۱۴۰۷: ۱۶/۸-۱۷).

بر این اساس، فرمایش ابتدایی شیخ درباره استحباب تکرار حج (همان: ۱۶/۸)، ناظر به روایاتی است که یک بار انجام حج را کافی دانسته‌اند.

به نظر می‌رسد دلیل این روش جمع، نص بودن روایات دال بر یک بار وجوب حج در عمر است و از آنجا که روایات دال بر وجوب هر ساله ظاهر هستند، باید آن‌ها را بر روایات دال بر یک بار وجوب حمل نمود. برخی نیز چنین احتمال داده‌اند که علت استخراج حکم استحباب از روایات دسته اول، بهره‌گیری از قاعده تسامح در ادله سنن باشد (ر.ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰: ۳۴۳/۴). کسانی نیز بر این باورند که این روایات در مقام بیان ثبوت حج و مشروعیت آن هستند (فیاض کابلی، بی‌تا: ۳۴/۸؛ مرتضوی، ۱۳۹۰: ۲۸) که در نهایت بر استحباب تأکید رهنمون خواهند بود (فیض کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۱۰/۱؛ همو، ۱۴۰۶: ۲۵۲/۱۲؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶: ۲۰۸/۷؛ مازندرانی، ۱۴۲۹: ۴۷۳؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۲۱/۱۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۸/۱۰؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۵: ۱۱۷/۱). در این رویکرد، واژه «فرض» در عبارت «فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ» در روایات دسته اول، به معنای ثبوت حکم است که معنای آن اعم از وجوب و استحباب است، و به دلیل وجود روایات دسته دوم، باید آن را حمل بر استحباب نمود (حسینی شاهرودی، بی‌تا: ۹/۱).

همچنین فقیهان شافعی و حنبلی، روایات دال بر وجوب حج در هر پنج سال را بر استحباب حمل نموده‌اند (ر.ک: دمیاطی بکری، بی‌تا: ۲۸۴/۲؛ خطیب شربینی، بی‌تا: ۲۵۰/۱؛ بَجَیْرَمی، ۱۴۱۵: ۴۲۳/۲). فقیهان شیعه نیز با این برداشت همسو بوده‌اند (ر.ک: مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۱۶۷/۱۷؛ حَزْ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳۹/۱۱؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۵۱/۸).

### بررسی و نقد

حمل بر استحباب، خلاف ظاهر روایات است (موسوی خویی، ۱۴۳۰: ۸/۲۶)؛ زیرا در برخی روایات مانند «الْحَجُّ وَاجِبٌ عَلَى مَنْ وَجَدَ السَّبِيلَ إِلَيْهِ فِي كُلِّ عَامٍ» بر وجوب

۱. درباره چگونگی استظهار وجوب بدلی از این روایات در بخش ۲-۴ سخن خواهد رفت.

تصریح شده است. به نظر می‌رسد که نمی‌توان این روایات را به سادگی بر استحباب حمل نمود. افزون بر این، روایات در بردارنده واژه «فرض» هم دلالت تام بر استخراج حکم استحباب ندارند؛ چرا که در لسان برخی ادله دیگر، واژه «فرض» در معنای وجوب به کار رفته است (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۵/۱ و ۲۴۳/۲). بنگرید:

- «فَرَضَ اللَّهُ عَلَى النَّسَاءِ فِي الْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ أَنْ يَتَّيَدُنَّ بِبِاطِنِ أَدْرَعِهِنَّ، وَفِي الرَّجَالِ بِظَاهِرِ الدَّرَاعِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۹۲/۵).

- «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْفَرَضِ فِي الصَّلَاةِ. فَقَالَ: الْوَقْتُ وَالطَّهْوَرُ وَالْقِبْلَةُ وَالْوُجُوهُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ وَاللَّدْعَاءُ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۱/۲).

لغت‌پژوهان نیز فرض امری از سوی پروردگار را به معنای وجوب آن دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۸/۷؛ ابن درید ازدی، ۱۹۸۸: ۷۵۰/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲/۱۲؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۱۰۹۷/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۰). گرچه مواردی در ادله شرعی یافت می‌شوند که واژه «فرض» در معنای استحباب به کار رفته است، اما بدون وجود قرینه‌های کافی، چنین حملی نادرست است. در مورد روایات دسته اول، قرینه‌ای برای دست شستن از مدلول ظاهری واژه فرض وجود ندارد. پس تعبیر «فرض الله» در روایات دسته اول، در مقام بیان فریضه حج است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۸۲/۸) که وجوب را می‌رساند. از این رو نمی‌توان از آن برای اثبات مشروعیت یا استحباب بهره برد. همچنین روایات دال بر کفایت یک بار حج گزاردن در طول عمر، نص هستند؛ اما روایات دال بر وجوب هر ساله حج، ظاهر هستند، و در تقابل نص و ظاهر باید ظاهر را بر نص حمل نمود.

از سوی دیگر در برخی از روایات دسته اول (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵: ۴۰۵/۲؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۲۱۴/۸؛ ابن ماجه قزوینی، ۱۴۳۰: ۱۳۶/۶) به آیه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران/۹۷) استناد شده که به اتفاق مفسران و فقیهان، بر وجوب حج رهنمون است (برای نمونه ر.ک: قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۱۷۲/۱؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۲۱۶؛ حسینی جرجانی، ۱۳۶۲: ۳۳۱/۱؛ کاظمی، ۱۳۶۵: ۱۰۰/۲؛ شافعی، ۱۴۱۲: ۱۱۱/۱؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۳۰۸/۲). بر این اساس، شایسته نیست که معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ برای بیان یک حکم استحبابی، به آیه دال بر وجوب استناد فرماید.

در مورد بهره‌گیری از قاعده تسامح در ادله سنن برای اثبات استحباب حج بر توانگران

در هر سال نیز باید در نظر داشت که این قاعده در هنگام مواجهه با اخبار ضعیف اصطلاحی به کار می‌آید؛ در حالی که پاره‌ای از روایات دسته اول، صحیحه ارزیابی می‌شوند و مجموع آن‌ها حداقل دارای استفاضه است. از این رو، بهره‌گیری از قاعده تسامح در مواجهه با آن‌ها روا نیست.

#### ۲-۴. حمل بر وجوب بدلی

برخی فقیهان بر این باورند که روایات دسته اول را باید بر وجوب بدلی حمل نمود (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷-۱۶/۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۶/۷؛ انصاری، ۱۴۲۵: ۶؛ نجفی، بی‌تا: ۲۲۱/۱۷). به این بیان که وجوب در سال اول استطاعت استقرار می‌یابد و اگر شخص توانگری، آن را در سال اول ادا نکرد، تکلیف واجب در سال بعد بر گردن او خواهد بود. این وجوب تا زمان ادا، به نحو وجوب بدلی در هر سالی از سال پیش استقرار می‌یابد که از این لحاظ به خصال کفاره شباهت دارد. به دیگر سخن، حج برای توانگران در سال اول استطاعت، واجب عامی است که در سال‌های بعد تبدیل به واجبی می‌شود که مقید به عدم اتیان آن در سال گذشته است؛ یعنی واجب موسعی است که اتیان آن در هر سالی پس از سال استطاعت، صحیح است (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹: ۳۰۱/۳۷). به دیگر سخن، روایات در مقام بیان فوریت وجوب حج در هر سال هستند، نه اصل وجوبش در هر سال (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۸۳/۱). برخی نیز وجوب بدلی را به نسبت افراد مستطیع در نظر گرفته‌اند نه زمان‌های استطاعت در سال‌های بعد (کاشف‌الغطاء، ۱۴۳۶: ۱۹/۴). به نظر می‌رسد این تعبیر با مفهوم وجوب کفایی سازگارتر است.

#### بررسی و نقد

جمع بین دو دسته روایات از طریق حمل دسته اول بر وجوب بدلی، جمع دلالی مقبول نزد عقلا شمرده نمی‌شود (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۸: ۲۰/۱؛ مرتضوی، ۱۳۹۰: ۲۷)؛ چرا که ظاهر روایات، بیانگر وجوب عینی است نه بدلی (موسوی خویی، ۱۴۳۰: ۸/۲۶). همچنین حمل عبارت «فی کل عام» بر فوریت حج در هر سال، جمع عرفی نیست و نیز قرینه‌ای بر آن وجود ندارد. این عبارت، همه سال‌ها را در بر می‌گیرد، نه اینکه بر وجوب بدلی رهنمون باشد (سیستانی، ۱۴۳۷: ۱۵۶/۱). از دیگر سو، واضح است که همه



واجبات چنین‌اند که در صورت عدم اتیان در زمان اول، باید در زمان بعدی آن‌ها را انجام داد. بنابراین وجهی ندارد که معصوم علیه السلام امری به این واضحی را بیان فرموده باشد (ر.ک: جواهری، ۲۰۱۲: ۲۱/۱). همچنین از روایاتی که در بردارنده آیه ۹۷ سوره آل عمران است، نمی‌توان وجوب بدلی را فهمید؛ چرا که آیه شریفه، بیانگر وجوب ابتدایی است.

### ۳-۴. حمل بر وجوب کفایی

برخی دانشوران، روایات دسته اول را بر وجوب کفایی حمل نموده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹/۱۱؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۲/۱۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰: ۳۴۳/۴). علامه مجلسی در این باره چنین می‌نویسد:

«أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِمْ كَفَايَةُ أَنْ لَا يَخْلُوَ الْبَيْتَ مَنْ يَحْبَهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَطِيعًا لَمْ يَحِبَّ، يَجِبُ عَلَى مَنْ حَبَّ أَنْ يَعِيدَ لَثَلًا يَخْلُوَ الْبَيْتَ مِنْ طَائِفٍ كَمَا أَوْمَأْنَا إِلَيْهِ سَابِقًا» (مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۱۷).

برای این وجه جمع، به روایات دالّ بر عدم جواز تعطیل کعبه و نیز وجوب اجبار مردم توسط حاکم بر انجام عمل حج استناد شده است (ر.ک: طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۸-۷/۱۰؛ آملی، ۱۴۳۲: ۲۳۷/۱۱؛ حسینی شاهرودی، بی‌تا: ۵/۱؛ تبریزی، ۱۳۸۸: ۲۶/۱). در این روایات بر اهمیت برپایی همه ساله حج تأکید شده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۲۵/۸ و ۲۲۷) تا حدی که بر حاکم جامعه اسلامی لازم است تا عده‌ای را برای رفتن به حج وادار نماید (همان: ۲۲۸/۸). بر اساس این روایات، تعطیل شدن حج نزد شارع مبعوض است تا حدی که سبب نزول عذاب می‌شود. از این جهت می‌توان فهمید که حج نباید تعطیل شود و بر عموم افرادِ توانمند بر انجام آن یا خصوص توانگران، واجب کفایی است.

### بررسی و نقد

باور به وجوب کفایی، مستلزم تالی فاسدی به شرح زیر است: سقوط حج از مستطیعی که قبلاً هم حج به جا نیاورده است؛ چرا که اگر برخی افراد به جهت عدم تعطیل حج به حج بروند، تکلیفی کفایی برای مستطیع باقی نمی‌ماند. در حالی که هیچ یک از فقیهان به این امر قائل نیستند. لازمه نادرست دیگری نیز بر این برداشت بار می‌شود که عبارت است از وجوب کفایی حج بر ذمه توانگری که در سال اول استطاعت قرار

دارد. در حالی که وجوب این حج برای چنین مکلفی، تعیینی و عینی خواهد بود. همچنین بر اساس روایات پیش گفته، شخصی که یک بار حج واجب را انجام داده باشد، سایر حج‌های او تطوعی خواهد بود (ر.ک: ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵: ۸۶/۲؛ نیز: سجستانی ازدی، ۱۴۳۰: ۱۴۵/۳). در این حالت، اگر روایات دسته اول را رهنمون به وجوب کفایی بدانیم، حج سال‌های پس از اولین حج واجب، بر توانگران، حکم همان حج واجب را خواهد داشت. در حالی که طبق روایات دسته دوم، این حج استحبایی خواهد بود.

از دیگر سو، در میان قدما کسی قائل به وجوب کفایی نشده است. حسب جستجوی به عمل آمده، ابتدا علامه مجلسی و سپس شیخ حرّ عاملی به این نظریه رسیده‌اند. همین امر نشان می‌دهد که استظهار وجوب کفایی از این روایات، دور از ذهن فقیهان بوده است. همچنین تلاش برای جلوگیری از تعطیلی کعبه در موسم حج، اختصاصی به توانگران ندارد؛ بلکه امری عمومی برای همه مسلمانان است (نجفی، بی‌تا: ۲۲۲/۱۷؛ جواهری، ۲۰۱۲: ۲۱/۱؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۸: ۱۷/۱). همچنین در روایاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ ﷻ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ»، به آیه ۹۷ سوره آل عمران استناد شده که تنها بیانگر وجوب اصل فریضه حج، عینی و تعیینی بودن آن است.

در مورد روایات دالّ بر عدم جواز تعطیل کعبه و وجوب اجبار مردم به حج توسط حاکم نیز باید گفت: برداشت وجوب کفایی از این روایات، خلاف ظاهر است؛ چرا که عبارت «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجِدَّةِ...» بیانگر قضیه شرعی حقیقه است. این عبارت در وجوب عینی ظهور دارد نه وجوب کفایی. ممکن است اشکال شود که در جمع بین روایات، ناگزیر از ارتکاب خلاف ظاهر هستیم، پس این اشکال که استظهار فوق خلاف ظاهر است، مخدوش است. جواب این است که دست شستن از ظهور کلام، یا باید مصداقی از جمع عرفی باشد (مانند جمع بین مطلق و مقید، نص و ظاهر و...) و یا اینکه شاهدی بر آن وجود داشته باشد. درباره این روایات، نه جمع عرفی متصور است و نه شاهدی برای دست شستن از ظهور آن‌ها وجود دارد. شایسته توجه است که روایات بیانگر دستور حاکم جامعه اسلامی بر ادای حج توسط افراد و تهیه مقدمات آن، در مقام بیان وظیفه حاکم اسلامی هستند (حسینی شاهرودی، بی‌تا: ۷/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۹۱/۱)، نه بیان وجوب کفایی بر توانگران.

#### ۴-۴. ناظر بودن این روایات بر رسم زمان جاهلیت مبنی بر تعطیلی حج

##### در برخی سالها

آیه‌الله خویی بر این باور است که روایات دسته اول را باید به این نحو توجیه نمود که ناظر به رسم جاهلی اعراب در تقدیم و تأخیر ماه‌ها هستند (موسوی خویی، ۱۳۳۰: ۸/۲۶)؛ به این بیان که اعراب جاهلی، رسم حج جاهلی خویش را در برخی سالها به تأخیر می‌انداختند. بر این اساس، زمان ادای حج با زمان واقعی ماه ذی‌الحجه مقارن نمی‌شد. بر اساس این برداشت، روایات دسته اول در پی زدودن این عمل جاهلی هستند و با بیان اینکه اتیان حج در هر سال واجب است، از تأخیر انداختن آن - به نحوی که حجی در یک سال قمری به جا آورده نشود - نهی نموده‌اند.

«نسیء» بر وزن فَعِيل از ماده «نَسَأ» به معنای به تأخیر انداختن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۰۵/۷؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۷۷/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۶/۱).

بر حسب گزارش‌های تاریخی، اعراب پیش از اسلام به عللی چون جنگ، دامداری، برداشت محصول، گرمی هوا و...، زمان فرا رسیدن ماه‌های قمری را با جابه‌جا کردن نام آن‌ها به تأخیر می‌انداختند (علی، ۱۳۸۰: ۴۸۸/۸-۴۸۹). همچنین آنان خوش داشتند که موسم حج، در فصل اعتدال هوا قرار گیرد؛ بنابراین ذی‌الحجه را که آخرین ماه قمری شمرده می‌شود، به میل خود جابه‌جا می‌کردند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۹۳۰). به این ترتیب، ماه‌های مخصوصی چون ذی‌الحجه که موسم به جا آوردن سنت حج بود، در محل طبیعی زمانی‌اش قرار نمی‌گرفت و در مواردی ممکن بود که در یک سال قمری، ماه ذی‌الحجه به سبب تأخیر افتادن، اصلاً وجود نداشته باشد.

برخی بر این باورند که گاه‌شماری اعراب جاهلی، ترکیبی از سال شمسی و قمری بود که در اصطلاح علمی آن را "Anneeluni Solaire" می‌نامند (ر.ک: قربانی، ۱۳۹۲: ۱۱۵). این تقویم را که در مکه و اطراف آن رواج داشت، تقویم «اهل بدو» می‌نامیدند (ووستنفلد و ماهلر، ۱۳۶۰: ۱۸). رسم پیش‌گفته در میان اعراب جاهلی گریزان از اسلام، تا سال دهم هجرت ادامه داشت که با نزول آیه ﴿إِنَّمَا النَّبِيُّ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ (توبه / ۳۷) در جریان حجة‌الوداع، مخالفت اسلام با این سنت نادرست بیان شد (ألوسی، بی‌تا: ۱۷۰/۳). از این رو،

حجۃ‌الوداع را «حج اقوم» نامند که در آن اعمال نسیء، حرام اعلام شد (بیرونی، ۱۳۶۳: ۹۴).

### نقد و بررسی

با توجه به فضای صدور این روایات، اثری از باور به نسیء در دوره صدور وجود نداشته است (سند، ۱۴۲۶: ۱۳/۱)؛ به ویژه اینکه از عصر صادقین علیهم‌السلام، هیچ گزارشی وجود ندارد که بیانگر اعتقاد برخی از مسلمانان به نسیء باشد تا این روایات در صدور زدودن این باور باشند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۹۷/۱). از این رو، شایسته نیست که معصوم در مقام زدودن انگاره‌ای باشد که در گذشته به کلی منسوخ شده است.

شایسته توجه است که جانمایه کلام آیه‌الله خویی، اثبات وجوب حج در هر سال قمری بر توانگران است که با ادله دیگر سازگار است. به دیگر سخن، تعطیلی حج در هر سال قمری، امری مبغوض بوده و روایات دسته اول در صورت اثبات حجیت، بیانگر این معنایند که در هر سالی باید فریضه حج توسط افراد مستطیع به جا آورده شود. به دیگر سخن، عبارت «فی کل عام» قیدی برای اثبات استمرار اصل فریضه حج است. به هر حال، اگر مراد جدی روایات، اشاره به مسئله نسیء بود، حداقل برخی از فقیهان باید به آن اشاره می‌کردند؛ در حالی که تنها سید خویی به آن باور دارد.

### ۴-۵. زدودن انگاره نادرست انحصار وجوب حج در حجۃ‌الوداع

برخی، این احتمال را مطرح کرده‌اند که ممکن است به نظر آید که روایات پیش گفته در صدور زدودن انگاره نادرستی از ذهن مسلمانان بوده که بر اساس آن، حج در سال‌های بعد وجوب پیدا نمی‌کند (ر.ک: طباطبایی قمی، ۱۴۱۵: ۱۷/۱؛ مرتضوی، ۱۳۹۰: ۳۴). به دیگر سخن، روایات دسته اول در مقام بیان ثبوت حکم حج تا قیامت هستند، نه در مقام بیان وجوب آن بر مستطیع. احتمال می‌رود که شاهد بر این مدعا، روایت زیر باشد:

«حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله حِينَ حَجَّ حَجَّةَ الْوُدَاعِ خَرَجَ فِي أَرْبَعِ بَقَعِينَ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ... فَقَامَ سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكٍ بْنِ جُسَعِمٍ الْكِنَانِيُّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! عَلَّمْنَا دِينَنَا كَأَنَّا خُلِقْنَا الْيَوْمَ، أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي أَمَرْتَنَا بِهِ لِعَامِنَا هَذَا أَمْ لِكُلِّ عَامٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: لَا، بَلْ لِلْأَبَدِ... وقال ابن عباس دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة» (صدوق، ۱۳۸۵: ۴۱۳/۲).

## بررسی و نقد

استظهار پیش گفته از این روایت خلاف ظاهر است؛ به ویژه که در عصر امام صادق و امام کاظم علیهما السلام، شبهه‌ای برای احدی از مسلمین نبود که به حج در سال‌های بعدی هم می‌توان رفت. افزون بر این، در زمان صدور روایات دسته اول، برای مسلمانان هیچ شبهه‌ای نسبت به استقرار وجوب حج در هر سال وجود نداشت.

### ۴-۶. مبارزه با انگاره حج طبقاتی

برخی دیگر بر این باورند که محتمل است روایات دال بر وجوب هر ساله حج، در مقام از بین بردن سنت جاهلی حج طبقاتی باشد (جوهری، ۲۰۱۲: ۲۲/۱). به این بیان که پیش از اسلام، موسم حج در هر سالی متعلق به یکی از طبقات اجتماعی بود که در آن، حج به جا آورند. برای نمونه، طبقات بسیار برخوردار و رفاه‌زده، در سالی که نوبت حج آن‌ها بود، حج به جا می‌آوردند. از این رو در برخی سال‌هایی که مخصوص به طبقات فرودست اقتصادی بود، سنت حج‌گزاری، کم‌رنگ‌تر از سال‌های دیگر بود. از این رو، احادیث دال بر وجوب هر ساله حج در صدد زدودن این انگاره باطل بودند.

## بررسی و نقد

همان گونه که در بخش ۴-۵ گذشت، انگاره بیان نسخ حج طبقاتی در عصر امامان علیهم‌السلام نیز به علت آشنایی مسلمانان با وجوب عینی فریضه حج ناستوار می‌نماید.

### ۴-۷. استقرار وجوب بر جنس افراد توانگر نه هر فرد از آن‌ها

برخی بر این باورند که روایات دال بر وجوب هر ساله حج از باب خطاب جمع به جمع است؛ مانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده/۶). صاحب *جامع المدارک* در این باره می‌نویسد:

«بعید نیست که این روایات مانند آیه «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» باشد که از باب خطاب جمع به جمع است؛ پس حج بر یکایک اهل جده در هر سال واجب نیست» (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵: ۲/۲۵۵).

به دیگر سخن، مراد از اهل جده، مجموع آنهاست نه فرد فرد آنها؛ یعنی جنس توانگران مورد نظر است نه فرد فرد آنها (سند، ۱۴۲۶: ۱۳/۱). بر این اساس، لازم نیست که همه افراد توانگر در هر سال به حج بروند؛ بلکه اگر شخصی یا عده‌ای از آنها هم بروند، کافی است؛ چرا که روایات در مقام بیان وظیفه قشر توانگر است نه هر فرد آنها.

### بررسی و نقد

این برداشت خلاف ظاهر است. افزون بر این، روایات بیانگر قضیه حقیقه‌ای هستند که به موجب آن، وجوب حج در هر سال به ظاهر بر عهده همه مکلفان است نه جنس آنها؛ چرا که هیچ قرینه‌ای نمی‌توان یافت که مراد از تشریح حکم به این شکل، تشریح برای جنس باشد نه فرد. همچنین بر فرض پذیرش چنین برداشتی، باید گفت که با انجام فریضه حج توسط یک فرد از توانگران، انجام آن از گردن دیگران ساقط خواهد بود. لازمه فاسد این برداشت آن است که توانگران دیگر وظیفه‌ای در برابر حج ندارند و تنها این وجوب بر گردن یک نفر آمده باشد.

## ۵. دیدگاه برگزیده

بنا بر آنچه در بخش پیشین گفته شد، هیچ یک از دیدگاه‌های پیش گفته در روند مواجهه با دو دسته از روایات، استوار به نظر نمی‌رسند. جستار حاضر با بهره‌گیری از چهار دلیل، بر این باور است که روایات دسته اول، حجیتی در مقابل روایات دسته دوم ندارند و از این لحاظ، اساساً تعارضی میان این دو دسته از اخبار رخ نخواهد داد. این دلایل عبارت‌اند از مدلول آیه ۹۷ سوره آل عمران، قاعده «لو کان لبان»، اعراض مشهور، و سیره متشرعه.

### ۱-۵. مدلول آیه شریفه ۹۷ سوره آل عمران

برخی از باورمندان به یک بار وجوب حج در طول عمر، به آیه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران / ۹۷) استناد نموده‌اند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۳۶: ۱۹/۴؛ حسینی روحانی، ۱۳۷۷: ۱۴/۱). به این بیان که کلمه حج در آیه، اسمی برای طبیعت است که هم بر واحد و هم بر متعدد صادق است. به دیگر

سخن، این آیه در مقام بیان امر به وجوب حج است نه در مقام بیان تکرار آن (علامه حلی، ۱۴۳۸: ۱۶/۷). صرف وجود هم با تحقق یک بار حاصل می‌آید. از اطلاق آیه هم صرف وجود فهمیده می‌شود (نجفی، بی‌تا: ۲۲۰/۱۷؛ آملی، ۱۴۳۲: ۲۳۳/۱۱؛ حسینی شاهرودی، بی‌تا: ۳/۱؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۶: ۶۳/۱).

در سوی مقابل، برخی از باورمندان به وجوب هر ساله حج، به آیه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (حج/۹۷) استناد نموده‌اند (ر.ک: وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۶۳/۱). به این بیان که در مفهوم واژه حج، کثرت قصد و فراوانی آمد و شد نهفته است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۹/۳؛ واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۴/۳). از این رو می‌توان تعدد وجوب حج را از این آیه نتیجه گرفت.

در مقام بررسی و نقد، دستیابی به معنای واژه «حج» بسیار رهگشا خواهد بود. بسیاری از واژه‌پژوهان، واژه حج را به معنای مطلق قصد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۹/۲؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۳۰۳/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۶/۲) یا قصد زیارت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۸) دانسته‌اند. درباره اینکه حقیقت شرعی واژه حج، ناظر به یک بار یا چند بار است، در میان لغت‌شناسان نیز اختلاف است. برخی نیز مفهوم شرعی آن را با عباراتی چون «قضاء نُسْكَ سنة واحدة» (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۵۰/۳) و «القصد مع عمل مخصوص وحرکة، وهی المناسک» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۹۸/۲) تعریف نموده‌اند. در نگاشته‌های فقیهان نیز نمی‌توان به موردی دست یافت که در تعریف حج بر اساس این آیه، به تعدد وجوب حج بر توانگران اشاره شده باشد.

از این رو نمی‌توان حج را در لغت تنها به معنای کثرت اختلاف یا تنها یک بار قصد نمودن دانست. همچنین از حقیقت شرعی آن نیز مفهوم تعدد وجوب بر نمی‌آید. به نظر می‌رسد بحث کثرت تردد، ناظر به انواع افعال حج و رفت و آمد به مشاعر، مواقیت و مکان‌های مخصوص در آداب حج است، نه بیانگر تعدد وجوب حج. از این رو، بهره از این دلیل برای اثبات وجوب هر ساله حج بر توانگران، سودمند نخواهد بود. بر این اساس، از آیه مربوطه نمی‌توان برای هیچ یک از مدعاهای پیش گفته در تعدد یا کفایت یک بار وجوب حج بهره برد. حق این است که از ظاهر اوامر برمی‌آید که برای صرف الوجود بیان شده‌اند نه مطلق الوجوب. گرچه این ظهور، دلالتی قطعی نیست، اما

به سبب اینکه دلیلی مقید برای این موضوع وجود ندارد، می‌توان از ظهور پیش گفته به عنوان حجتی قرآنی بهره برد.

## ۲-۵. استناد به قاعده «لو کان لبان»

یکی از قواعد مورد بهره فقیهان در مواردی که نصی بر موردی یافت نمی‌شود و یا دلیل مورد نظر، توان اثبات حکم را ندارد، با عنوان قاعده «لو کان لبان» شهره است. براساس این قاعده، به دلیل نیافتن حکم معتبر درباره موضوعی، وجود حکم وضعی و تکلیفی در مورد موضوع عام‌البلوی، نفی خواهد شد (چهارسوقی، ۱۳۱۷: ۳۰؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲: ۴۲/۲؛ بدری، ۱۴۲۸: ۱۲۰). برخی فقیهان از این قاعده با عنوان «عدم الدلیل، دلیل العدم» یاد نموده‌اند (رازی نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۵۴۴/۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۵۶۳/۳؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۳۱؛ سمعانی، ۱۴۱۸: ۱/۳۵۵؛ جوینی، ۱۴۱۸: ۱/۴۲۶؛ فناری، ۲۰۰۶: ۲۴۹/۲).

دلیل اعتبار این قاعده، حکم عقل به اصالت عدم پدیده‌هاست؛ به این بیان که تا زمان در دست نداشتن دلیلی بر وجود پدیده‌ای، عقل بر عدم آن حکم می‌نماید. در صورت بروز چنین حالتی، در اصل تکلیف، براءت جاری می‌شود و در صورت اثبات اصل تکلیف، در هنگام تردید، کمترین مقدار آن به عنوان حکم ظاهری در نظر گرفته می‌شود (نراقی، ۱۳۸۴: ۸۹). باید توجه داشت که شروط جریان قاعده عبارت‌اند از:

- ۱- عام‌البلوی بودن موضوع و نیاز به حکم؛ ۲- حصول اطمینان از وجود نداشتن حکم؛
- ۳- اطمینان به نبودن مانعی برای بیان حکم. همچنین وجود فتوای مخالف یا امارات معتبر بر خلاف حکم برآمده از قاعده، صدمه‌ای به جریان قاعده نمی‌زند؛ چرا که این امارات قابل طرح یا تأویل هستند (لجنة الفقه المعاصر، ۲۰۱۹: ۱۴۶).

برخی برای عدم حجیت روایات دسته اول، به قاعده «لو کان لبان» استناد نموده‌اند (ر.ک: کاشف‌الغطاء، ۱۴۳۶: ۱۹/۴؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۶: ۱/۶۳). به این بیان که حجج از امور عام‌البلوی است و به حکم عقل باید حکم آن آشکارا بیان شود. اگر بنا بود که حجج بر هر شخصی در هر سال واجب شود، باید بیان می‌شد. موضوع فقهی مورد بحث این جستار نیز حکم حج هر ساله برای توانگران است نه اصل وجوب حج. عام‌البلوی بودن این موضوع و نیازمندی شمار فراوانی از افراد به دانستن حکم آن در هر سال نیز آشکار



است. از طرفی، یک بار وجوب حج در طول عمر مورد عمل اصحاب بوده و جز شیخ صدوق کسی مخالف آن نیست (ر.ک: جواهری، ۲۰۱۲: ۱۷/۱؛ سیستانی، ۱۴۳۷: ۱۱۹/۱). برخی دیگر با استناد به این قاعده، تنها دست شستن از ظاهر این روایات را نتیجه گرفته‌اند (حسینی روحانی، ۱۳۷۷: ۱۷/۱؛ احمدی زنجانی، ۱۳۸۷: ۱۰).

### ۳-۵. اعراض مشهور

مراد از عبارت «اعراض از روایت»، واگذاشتن آن و عدم توجه فقیهان متقدم به آن در فرایند استنباط است (بدری، ۱۴۲۸: ۷۹). منظور از متقدمان، فقیهانی هستند که از نظر زمانی به عصر صدور نزدیک باشند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲۹). برخی از ایشان عبارت‌اند از مشایخی چون صدوق، مفید، طوسی، سید مرتضی، حلبی، سلار دیلمی و ابن براج (صنقور علی، ۱۴۲۸: ۳۰۹/۱). اعراض مشهور در حوزه سند، سبب اطمینان به کاستی در اصل صدور آن می‌شود و در حوزه دلالت، سبب ایجاد اطمینان به دستیابی فقهای متقدم به وجود قرینه‌ای خواهد شد که بر اساس آن، مقصودی بر خلاف ظاهر خبر اراده شده باشد (غروی نائینی، ۱۳۵۲: ۱۶۱/۲-۱۶۲). به هر روی، آگاهی از اعراض فقیهان متقدم، نشانه‌ای اطمینان‌آفرین برای صدور حکم به بی‌اعتباری حدیث خواهد بود.

کسانی، اهمیت اثرگذاری اعراض مشهور را تا بدانجا دانسته‌اند که هر چه سند روایاتی در مرتبه بالاتری از صحت باشد، اعراض از آن هم موجب وهن شدیدتر آن خواهد شد (صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴: ۲۳۱/۳). در خور توجه است که این برداشت، زمانی کارآمد خواهد بود که مسلک وهن خبر به سبب اعراض مشهور، پذیرفته باشد. اما بر اساس عدم پذیرش حجیت شهرت عملی (برای نمونه ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۲۰۳/۱) و نیز عدم پذیرش کاسریت اعراض مشهور (آخوند خراسانی، ۱۳۹۳: ۱۸۳/۲)، قابل استناد نخواهد بود. در مورد روایات دسته اول، به سادگی می‌توان دریافت که فقیهان در مقام افتاء، به مدلول این روایات توجهی نکرده‌اند. برخی مانند آقاضیاء عراقی در تعلیقه خویش بر کتاب *عروة الوثقی* این روایات را به سبب اعراض مشهور از آن‌ها، فاقد حجیت می‌دانند (ر.ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰: ۳۴۳/۴) و دیگرانی نیز بر این باور رفته‌اند (آملی، ۱۴۳۲: ۲۳۵/۱۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۰/۱). از این رو شایسته است که این روایات را با وجود

صحت سندی، به سبب اعراض مشهور طرح نمود و از فرایند دستیابی به حکم در روند استنباط خارج ساخت.

#### ۴-۵. سیره متشرعه و اجماع

سیره عملی فرق مختلف اسلامی و نسل‌های متصل به زمان حضور معصومان علیهم‌السلام بر این قرار گرفته که حج در همه سال‌های استطاعت واجب نیست و تکرار آن بر افراد مستطیع، تنها بر وجه استحباب در نظر گرفته می‌شده است (سیستانی، ۱۴۳۷: ۱۱۹/۱). از طرفی، وجوب هر ساله آن خلاف سیره مسلمین است (حسینی روحانی، ۱۳۷۷: ۱۷/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۸۰/۱).

برخی از دانشوران شیعی، افزون بر سیره متشرعه، اجماع را نیز دلیلی بر حکم وجوب یک بار حج در طول عمر بر مستطیع دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۲۴: ۱۳/۱۰ و ۱۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۵: ۴۷۹/۱؛ محقق حلی، ۱۳۶۴: ۷۴۷/۲؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۷/۷؛ نجفی، بی‌تا: ۲۲۰/۱۷؛ موسوی خویی، ۱۴۳۰: ۶/۲۶؛ حسینی روحانی، ۱۳۷۷: ۱۴/۱). یکی از دانشوران مالکی نیز چنین نگاشته است:

«وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى وُجُوبِ الْحَجِّ عَلَى الْمُسْتَطِيعِ فِي الْعُمْرِ مَرَّةً وَاحِدَةً» (ابن قدامه مقدسی، ۱۴۰۵: ۱۶۴/۳).

برخی دیگر نیز افزون بر اجماع، عبارت «تسالم بین جمیع مسلمین» (جوهری، ۲۰۱۲: ۱۷/۱)، «لا خلاف بین المسلمین» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴/۵؛ علامه حلی، ۱۴۳۸: ۱۶/۷؛ نراقی، ۱۴۲۹: ۱۱/۱۱؛ انصاری، ۱۴۲۵: ۶)، «ضروری بودن یک بار حج» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۴۶۷/۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۰۹: ۳۰۲/۳۷؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۲۵/۱) و حتی واضح بودن حکم آن نزد مسلمانان (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۵/۱۰) را به کار برده‌اند.

در خور توجه است که مخالفت برخی دانشوران مانند شیخ صدوق، به علت معلوم‌النسب بودن، مانعی در تحقق این اجماع نخواهد بود. اما اجماعی معتبر است که کاشف قطعی از صدور حکم توسط معصوم علیه‌السلام باشد. از آنجا که در این مسئله، روایاتی نیز وجود دارد، نمی‌توان به اجماع تمسک نمود؛ چون مدرکی می‌نماید. شایسته یادکرد است که گرچه فقیهان از اجماع و سیره متشرعه در قامت نشانه‌هایی برای

دست شستن از ظاهر روایاتِ دسته اول بهره برده‌اند، اما بهره‌گیری از این قرائن به عنوان پشتوانه‌هایی برای طرح این روایات مورد توجه نبوده است.

بر فرض حجیت هر دو دسته روایات نیز ناگزیر از بهره‌گیری از مرجحات خواهیم بود. از آنجا که دلالت واضحی در دو دسته روایات در جهت مخالفت با قرآن وجود ندارد، نمی‌توان از معیار قرآن در قامت مرجحی در این باب بهره برد. از باب مخالفت با عامه هم ترجیحی برای هیچ یک از دو دسته وجود ندارد. همچنین هر دو دسته از نظر روایی مشهورند، ولی از نظر شهرت فتوایی، فتوای دالّ بر یک بار وجوب حج در طول عمر، مشهور است. در صورت رسیدن به تعارض مستقر در میان این دو دسته روایات هم دو مبنای تخییر و تساقط وجود دارد. با پذیرش مبنای تخییر می‌توان روایات دالّ بر یک بار وجوب حج را در مقام عمل برگزید. باور به تساقط نیز چنین نتیجه‌ای در پی دارد: در مرحله اول به عام فوقانی رجوع می‌شود و در صورت فقدان آن در مرحله بعد به اصل عملی. عام فراگیر در این موضوع، آیات مطلقه دالّ بر وجوب حج هستند که مستقیماً متعرض مرّه یا تکرار نشده‌اند. بنا بر اصل اتیان واجب به صرف وجود، در این باره حکم به مرّه می‌شود. اگر هم قائل به این برداشت از عام فوقانی نباشیم، می‌توان از اصول زیر بهره جست: ۱- استصحاب عدم جعل وجوب حج در مرتبه دوم و بیشتر؛ ۲- برائت از وجوب در مرتبه دوم؛ چرا که شک، در اصل تکلیف است. به هر حال با اتخاذ هر مبنایی، روایات دالّ بر وجوب هر ساله حج بر مستطیع، قابل عمل نخواهند بود.

### نتیجه‌گیری

۱- روایات دسته اول به سبب در برداشتن واژگان «وجوب» و «فرض» به سادگی قابل حمل بر استحباب نیستند. در این روایات، استناد امام علیه السلام به آیه‌ای که وجوب را می‌رساند نیز دلیلی برای نادرست بودن این برداشت است.

۲- مقبول نبودن جمع میان دو طایفه از روایات به نحو استظهار وجوب بدلی از دسته اول در میان عرف و عقلا و نیز استشهاد امام علیه السلام به آیه ۹۷ سوره آل عمران، ناستواری این نحوه جمع را آشکار می‌سازد.

۳- روایات عدم جواز تعطیل کعبه نیز در مقام بیان وظیفه حاکمان هستند تا با

تمهیداتی، توانگران و فقرا را برای ادای فریضه حج تشویق نمایند. همچنین حقیقه بودن قضیه‌ای که در روایات دسته اول بدان اشاره شده، مانعی از حمل وجوب این روایات بر جنس توانگران است.

۴- با توجه به فضای صدور روایات در عصر صادقین علیهم‌السلام نمی‌توان پذیرفت که اخبار دسته اول در مقام زدودن انگاره‌های جاهلی نسیء، حج طبقاتی یا انحصار حج به حجة‌الوداع باشند. همچنین وجوب هر ساله جنس فریضه حج تا قیامت، به سبب شبهه‌انگیز نبودن این موضوع برای مسلمانان عصر صدور روایت، ناروا می‌نماید.

۵- به دلایل زیر، روایات دسته اول بایسته طرح بوده و حجیت آن‌ها پذیرفتنی نیست. دلالت آیه ۹۷ سوره آل عمران به اتیان صرف‌الوجود امر شارع؛ بیان نشدن واضح حکم وجوب هر ساله حج بر توانگران؛ رویگردانی مشهور فقها از این روایت؛ و سیره متشرعه بر کفایت یک بار حج در طول عمر.

## کتاب شناسی

۱. قرآن مجید، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. آبی ازهری، صالح عبدالسمیع، الثمر الدانی فی تقریب المعانی؛ شرح رسالة ابن ابی زید القيروانی، بیروت، المكتبة الثقافية، بی تا.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم، دار الفکر، ۱۳۹۳ ش.
۴. آلوسی بغدادی، سید محمود شکر، بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، قاهره، بی نا، بی تا.
۵. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۳۲ ق.
۶. ابن ابی جمهور احسانی، محمد بن زین الدین علی بن ابراهیم، عوالی اللثالی العزیزة فی الاحادیث اللدینیة، قم، دار سیدالشهداء علیه السلام للنشر، ۱۴۰۵ ق.
۷. ابن درید ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۸. ابن عربی، ابوبکر محمد بن عبدالله، احکام القرآن، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ ق.
۹. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. ابن قدامه مقدسی، شمس الدین عبدالرحمن بن محمد بن احمد، الشرح الكبير علی متن المقنع (حاشیة کتاب المغنی)، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۱۱. ابن قدامه مقدسی، موفق الدین ابومحمد عبدالله بن احمد بن محمد، المقنع فی فقه الامام احمد بن حنبل الشیبانی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. ابن ماجه قزوینی، ابوعبدالله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت، دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ ق.
۱۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. اراکی، محسن، «فقه الحج الاستدلالی المقارن؛ وجوب الحج وفوریه فی دراسة استدلالیة مقارنة»، میقات الحج، شماره ۱، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. ازهری، ابو منصور محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الحج، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۱۷. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، تفسیر القرطبی، لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. بَخیرمی مصری شافعی، سلیمان بن محمد بن عمر، تحفة الحیب علی شرح الخطیب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. بدری، تحسین، معجم مفردات اصول الفقه المقارن، تهران، بی نا، ۱۴۲۸ ق.
۲۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۲۲. بهجت فومنی، محمدتقی، جامع المسائل (تعلیق و شرح بر ذخیره العباد)، قم، دفتر آیه الله بهجت، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، آثار الباقیه، ترجمه احمد داناسرشت، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.

۲۴. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی، السنن الكبرى وفي ذيله الجواهر النقي، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند، ۱۳۴۴ ق.
۲۵. تبریزی، جواد بن علی، تنقیح مبانی الحج، قم، دار الصديقة الشهيدة عليه السلام، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. ترحینی عاملی، سید محمد حسن، الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية، قم، دار الفقه للطباعة و النشر، ۱۳۸۵ ش.
۲۷. تمیمی مغربی، ابوحنيفة نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حيون، دعائم الاسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الاحكام عن اهل بيت رسول الله عليه و عليهم افضل السلام، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، ۱۳۸۵ ق.
۲۸. جصاص، احمد بن علی رازی، احكام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، دانشنامه حقوقی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
۳۰. جواهری، محمد، الواضح في شرح العروة الوثقى؛ اضواء و آراء علی بحوث سید الطائفة السید الخوئی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۲۰۱۲ م.
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ش.
۳۲. جوینی، امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف، البرهان فی اصول الفقه، چاپ چهارم، مصر، الوفاء، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. چهارسوقی، محمد هاشم بن زین العابدین خوانساری اصفهانی، معدن الفوائد و مخزن الفرائد، قم، مؤلف، ۱۳۱۷ ق.
۳۴. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۳۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۳۶. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح بن مخدوم، تفسیر شاهي او آیات الاحکام، تهران، نوید، ۱۳۶۲ ش.
۳۷. حسینی روحانی، سید محمد، المرتقی الی الفقه الارقی (الحج)، تقریر سید عبدالصاحب حکیم، تهران، دار الجلی، بی تا.
۳۸. حسینی شاهرودی، سید محمود، کتاب الحج، قم، انصاریان، بی تا.
۳۹. حسینی شیرازی، سید محمد، الفقه؛ موسوعة استدلالية فی الفقه الاسلامی، چاپ دوم، بیروت، دار العلوم، ۱۴۰۹ ق.
۴۰. خطیب شریب، شمس الدین محمد بن محمد، الإقناع فی حلّ الفاظ ابي شجاع، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۱. دمیاطی بکری، ابوبکر عثمان بن محمد شطا، حاشية اعانة الطالبین علی حلّ الفاظ فتح المعین لشرح قسرة العین بمهمات الدین، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۲. رازی نجفی اصفهانی، محمد تقی بن عبدالرحیم، هداية المسترشدين فی شرح اصول معالم الدین، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۹ ق.
۴۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۴۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۴۵. سبحانی، جعفر، الحج فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۳۸۲ ش.

۴۶. سجستانی ازدی، ابوداود سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت، دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ ق.
۴۷. سرخسی، شمس الدین ابوبکر محمد بن ابی سهل، المیسوط للسرخسی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۴۸. سمعانی، ابومظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار، قواطع الادلة فی الاصول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۴۹. سند، محمد، سند العروة الوثقی (کتاب الحج)، بیروت، مؤسسة ام القرى للتحقیق و النشر، ۱۴۲۶ ق.
۵۰. سیستانی، سیدمحمدرضا، بحوث فی شرح مناسک الحج، تقریر امجد ریاض و نزار یوسف، بیروت، دار المؤرخ العربی، ۱۴۳۷ ق.
۵۱. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ ش.
۵۲. شاشی، ابوبکر محمد بن احمد، حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۰ م.
۵۳. شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادريس، احکام القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
۵۴. صالحی مازندرانی، اسماعیل، مفتاح الاصول، قم، صالحان، ۱۴۲۴ ق.
۵۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۵۶. سنقور علی، محمد، المعجم الاصولی، چاپ دوم، قم، الطیار، ۱۴۲۸ ق.
۵۷. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، دلیل الناسک، چاپ سوم، بیروت، المنار، ۱۴۱۶ ق.
۵۸. همو، مستمسک العروة الوثقی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵۹. طباطبایی قمی، سیدحسن، کتاب الحج، قم، مطبعة باقری، ۱۴۱۵ ق.
۶۰. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، العروة الوثقی و بهامشها تعلیقات اعلام العصر و مراجع الشیعة الامامیه، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۶۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۶۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۶۳. همو، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۶۴. عریضی، علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۶۵. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۶۶. همو، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۴ ق.
۶۷. علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، قم، الشریف الرضی، ۱۳۸۰ ش.
۶۸. غروی نائینی، محمدحسین، اجود التقريرات، تقریر سیدابوالقاسم موسوی خویی، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
۶۹. فارسی، امیر علاءالدین علی بن بلبان، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق و تعلیق شعب ارنووط، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ ق.
۷۰. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (کتاب الحج)، چاپ دوم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.

۷۱. فاکهی مکی، ابو عبدالله محمد بن اسحاق بن عباس، اخبار مکه فی قدیم الدهر و حدیثه، بیروت، دار خضر، ۱۴۱۴ ق.

۷۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.

۷۳. فناری، شمس‌الدین محمد بن حمزه بن محمد، فصول البدائع فی اصول الشرائع، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۶ م.

۷۴. فیاض کابلی، محمد اسحاق، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، قم، محلاتی، بی تا.

۷۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، کتاب الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.

۷۶. همو، مفاتیح الشرائع، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۹۵ ش.

۷۷. قربانی، محمد علی، بررسی نسیء در قرآن و گاه شماری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۲ ش.

۷۸. قطب‌الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.

۷۹. کاسانی حنفی، علاء‌الدین ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۸۲ م.

۸۰. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۲ ق.

۸۱. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، انوار الفقاهه، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۳۶ ق.

۸۲. کاظمی (فاضل جوادی)، جوادی بن سعید، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.

۸۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.

۸۴. لجنة الفقه المعاصر، الفائق فی الاصول، چاپ پنجم، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۲۰۱۹ م.

۸۵. مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، شرح فروع الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.

۸۶. مجلسی اول، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.

۸۷. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (علیه السلام)، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.

۸۸. همو، ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.

۸۹. محقق حلّی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سیدالشهداء (علیه السلام)، ۱۳۶۴ ش.

۹۰. همو، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.

۹۱. مدرسی طباطبایی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه (کلیات و کتابشناسی)، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.

۹۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.

۹۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زیادة البیان فی احکام القرآن، تهران، المکتبة المرتضویه، بی تا.

۹۴. منوفی مالکی مصری، ابوالحسن علی بن خلف، کفاية الطالب الربانی لرسالة ابی زید القيروانی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ ق.



۹۵. موسوی خمینی، سیدروح الله، *تحریر الوسیله*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۹۶. همو، *تفیح الاصول*، تقریر حسین تقوی اشتهااردی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۹۷. موسوی خوانساری، سیداحمد بن یوسف، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۵۵ ش.
۹۸. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *مصباح الاصول*، تقریرات سیدمحمدسرور واعظ حسینی بهسودی، چاپ پنجم، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۳ ق.
۹۹. همو، *معجم رجال الحدیث*، بی جا، بی نا، ۱۴۱۳ ق.
۱۰۰. همو، *مناسک الحج*، چاپ هفتم، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۳ ق.
۱۰۱. همو، *موسوعة الامام الخوئی*، چاپ چهارم، نجف اشرف، نینوی، ۱۴۳۰ ق.
۱۰۲. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، *مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام*، مشهد مقدس، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.
۱۰۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام* (ط. القدیمة)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۰۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ ق.
۱۰۵. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، *تجرید الاصول*، قم، سید مرتضی، ۱۳۸۴ ش.
۱۰۶. نوری طبرسی، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۱۰۷. واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد حسینی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۰۸. وحید خراسانی، محسن، *کتاب الحج*، تقریر محمد اسعد قیسی عاملی، قم، مدرسه الامام باقر العلوم علیه السلام، ۱۳۸۶ ش.
۱۰۹. ووستنفلد، فریداناند، و ادوارد ماهلر، *تقویم تطبیقی هزار و پانصد ساله هجری قمری و میلادی*، ترجمه و مقدمه حکیم الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰ ش.
۱۱۰. هاشمی شاهرودی، سیدمحمد، *درسنامه فقه*، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۹۵ ش.



after mentioning criticisms on each of these approaches, the selected attitude with utilizing the components such as the indication of verse 97 of surah Āl `Imrān (Arabic: آل عمران), the maxim “لو كان لَبَانٌ” (If there were such a ruling, it should have been revealed or known), the well-known fuqaha giving it up (have not acted based on it) and the manner and conduct of Shi'a intellectuals it is achieved that the first category of hadiths are invalid.

**Keywords:** *Hajj, The wealthy (the people of Jedah), Hadiths, Obligation, Recommendation, Lack of authority.*

officially (the motivation of the research). What the author has achieved is the obligation (compulsory) of reciting 50 verse of the holy Quran outside of prayers in the obligatory form.

**Keywords:** *The Quran exegesis, The obligation of the recitation, The successfully accomplished recitation, The daily recitation.*

## **Review the Proofs of the Hukm of Multiple Hajj Performance on the Wealthy from the View of Two Main Schools of Thought in Islam**

□ *Alborz Muhaqiq Garfami (MA of the Quran Sciences & Hadith)*

□ *Sayyed Mahdi Ahmadinik (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

**O**ne of the most extensive Jurisprudential chapters is Hajj chapter. Within the several hadiths in this chapter, part of hadiths indicates obligation creating rules (hukm taklifi) for the wealthy who are financially capable to perform more than one time. According to some hadiths, wealth makes Hajj to be compulsory in the same year whereas some other states that to fulfil once in a lifetime is enough. Muslim scholars have selected different approaches in confronting these traditions. It shows that putting aside the first category of hadiths and conveying them to the following aspects: mandatory, alternative obligation, collective obligation, purifying the pre-Islam belief of Nasī' (i.e. postponement of months; Arabic: التسيء), confronting the false belief of the limitation of the obligation of Hajj in the first year, the obligation of the predicable (genus) of the wealthy and purifying the belief of the class Hajj. This note with descriptive-analytic method aims to evaluate the truthfulness of these inferences. At the last step

the lack of validity and the multiplicity of hadiths and being on firm ground for the validity and of the authority i'tikaf, the opinion of the validity in Sunni school seems more acceptable and reasonable.

**Keywords:** *I'tikaf, The dead, A proxy for, Imāmīyyah fiqh, Schools' fiqh.*

## The Obligation of Reciting the Holy Quran

□ *Muhammad Faker Meybodi (Full professor at Al-Mustafa International University)*

One of the issues which Muslim community has been confronted from the period of the holy prophet by now is the recitation of the holy Quran (Arabic: قراءة Qirā'ah). It is emphasized by the holy Quran itself and the prophetic manner and Ahl al-Bayt (Arabic: أهل البيت). It is so important that is of the essential of the daily prayers and the other prayers, the obligatory prayers, Supererogatory prayers (Arabic: نوافل) and the recommended prayers. There is no doubt in this matter. The question is whether the recitation of the holy Quran is obligatory worship alongside the other worships or it is recommended outside of prayers or it is a recommended activity and the accountable has no duty in reciting the holy Quran except for reciting Surah al-Hamd (Arabic: سورة الحمد, سورة الفاتحة al-Fātiḥah) and another Surah (Arabic: سورة a chapter of the holy Quran) or a part of surah in prayers. The author aims to determine that the recitation of the holy Quran has an obligatory ruling outside of prayers (the main issue of the research). This issue is investigated in a narrative-descriptive method and with utilizing the Quranic and hadith sources (the method of research) to be revealed that one of factors for removing the negligence and isolation of the holy Quran is paying enough attention to recite it necessarily and

## I'tikaf (Islamic Ritual Retreat) by Proxy for the Dead in Islamic Fiqh

□ *Abolfazl Alishahi Qaleh Juqi (Associate professor at Farhangian University)*

**B**ased on the primary maxim it is necessary that the Islamic devotional practice to be done by the accountable person himself and a proxy to do those practices for someone else is not allowed. One of these devotional practice is i'tikaf (Arabic: اعتكاف Islamic Ritual Retreat) which is not an exceptional. Sometimes this devotion (Islamic worship) as Nazr (Arabic: نذر a vow or commitment to carry out an act) and like it has been obliged on the accountable and he does not do it and dies and owes a duty to do that. Now the question is if it is allowed (lawful) to the authority to perform for this missed i'tikaf as a proxy for him and in this case, the dead obligation (duty) has been fulfilled by this proxy. From the point of view of Imāmīyyah (Arabic: إمامية) there are two opinions: an opinion which has not accepted this proxy and an opinion which has agreed to take this proxy that this opinion seems to be more appropriate in line with evidences. there are different opinions in four schools of Sunni Islam. From the view of Ḥanbalī if this missed i'tikaf is because of the obliged vow the dead authority must perform it as a proxy for the dead. Ḥanafī and Mālīkī believe that the proxy for the dead is not valid and for it the food should be provided for the poor and Shafī'i has two opinions: the old opinion believes the validity of the authority to be a proxy for the dead and the modern attitude which believes that the food should be provided for the poor. Observing the few hadiths for

## Studying the Obligation of Zakat upon Non-Muslim Religious Minorities

- *Ali Reza Abedi Sarasia (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Hussein Naseri Moqadam (Full professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Zeinab Meshkani (PhD student in Jurisprudence & Principles of Islamic Law)*

**B**ased on the Islamic jurisprudential sources non-Muslims have right to accept the agreement of dhimmah (Arabic: الذمة) and to become citizens of the Islamic state and attain Civil rights of citizens. There are obvious disagreements between the jurists of Islamic schools about the possibility of the obligation of Zakat upon Non-Muslim Religious Minorities. As the well-known Imāmīyyah jurists and Mālikī jurists accept the obligation of Zakat whereas other schools and a few of Imāmīyyah jurists have disagreed with any obligation (Arabic: تكليف taklif; commission) for furu' al-fiqh (branches of jurisprudence) for infidels. The author with classifying the opinions and with applying the generalities and particularities of evidences has studied their opinions and after balancing the opinions has evaluated that the claim of any group faces with problems and the answer is a middle ground. It requires Islamic law proof. Alongside Jizya Islamic state obliges infidels to pay Zakat. But approving some jurists' opinions needs to prove Jizya for Zakat does not indicate to be disagreed with the opinions of those who agree with the obligation of Zakat on infidels before Allah almighty, Although the obligation or commission over infidels depends on their knowledge. But all roots of Islam and practical laws are obligatory over infidels.

**Keywords:** *Zakat, Jizya, Non-Muslim religious minorities, Commission (taklif).*

been propounded alongside non-maharem (a person with whom it is lawful for a Muslim woman to marry) and there are attitudes among Islamic jurists. The boundary of covering in Shiite fiqh sources have been mentioned as the boundary of 'awrah (Arabic: عورة) which parts of the body that are obligatory to be covered before non-maharem and also maharem. For the realization of the measure of the boundary of covering before maharem it is necessary to study the evidences of fuqaha (Islamic jurists and experts). The aim of examining and studying the opinions and evidences of Shi'a jurists about the boundary of 'awrah is to review scientifically one of verdict which is involved with. The basic question is what the principle and base of determining the boundary of 'awrah (Arabic: عورة) is. This paper which has been written in documentary-analytic method is going to study the opinions and views of Shi'a jurists about the boundary of 'awrah. The result has proved that the well-known opinion of Shi'a jurists states that it is lawful or permitted to watch all body of maharem except 'awrataan (intimate parts). It is formed based on the correlation between watching and the consideration of covering and belief in covering more than 'awrataan is because of Ihtiyaat (Arabic: احتیاط precaution, taking precautionary measures). Besides the knowledge of the jurisprudential verdict between maharem The effect of studying these opinions helps largely to observe the moral and training issues, too.

**Keywords:** *Covering, Islamic jurists, Fatwa (Arabic: فتوی "the authoritative ruling of a religious scholar on a matter"), View.*



and the budget being directed by the religious leader of the community and Imam and governor (leader) only can take possession of it. by this source needy Sayyids are financially supported and the rest is paid for Islam and the benefits of Islamic society (because of being Islamic society). Therefore, the problem “discrimination for allocating half of Khums to Bani Hashim” is not true. The predicated part providing for the needy and poor Sayyids merely is given to the needy and poor Sayyids within the normal range and the amount of their need. There is The ambiguity in discrimination for allocating a share of Khums to the family of the holy prophet that one share of khums belonging to the whole family of the prophet but according to Shi'a fiqh this share belongs to twelve Imams (Arabic: أئمة) and it is a kind of the government budget. the evidences of the generalization which states that half of Khums belongs to the poor (both Sayyids and non-Sayyids) all are criticizable and the unconditionality of verse (ayah) is conditioned by hadiths and the unconditional hadiths which are in this ground like the verse are interpreted to be conditional.

**Keywords:** *Khums, Share of needy Sayyids (Arabic: سهم السادات), The share of Imam.*

## **Studying the Views of Imāmīyyah Jurists about the Boundary of Wearing Hijab**

- *Reza Haghpanah (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Ebrahim Muhammadzadeh Mazinan (MA of History & Civilization of Islamic Nations)*

**I**n Shiite fiqh, the matter of wearing hijab before Maharem (it is an Islamic term meaning “those who are not allowed to marry”) has

## Abstracts

### Response to the False and Specious Argument of Injustice of Khums Rulings

□ *Javad Irvani (Full professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

**G**iving a share of Khums to the holy prophet's family and allocating half of Khums to the poor and orphans and Bani Hashim Ibn Sabil (travellers in need) has established the specious argument of injustice specially Khums from the view of Shi'a includes an enormous properties whereas Zakāt (Arabic: زكاة) includes a narrow property. This paper which has been conducted in a descriptive-analytic method and library method aims to answer this specious argument. Findings show that Khums categorically including the share of Imam and al-sādat or Share of needy Sayyids (Arabic: سهم السادات) belongs to Bayt al-Mal (Arabic: بيت المال the public treasury of Islamic state)



## Table of contents

Response to the False and Specious Argument of Injustice of Khums Rulings Javad Irvani .....	7
Studying the Views of Imāmīyyah Jurists about the Boundary of Wearing Hijjab Reza Haghpanah & Ebrahim Muhammadzadeh Mazinan .....	35
Studying the Obligation of Zakat upon Non-Muslim Religious Minorities Ali Reza Abedi Sarasia & Hussein Naseri Moqadam & Zeinab Meshkani .....	61
I'tikaf (Islamic Ritual Retreat) by Proxy for the Dead in Islamic Fiqh Abolfazl Alishahi Qaleh Juqi .....	85
The Obligation of Reciting the Holy Quran/ Muhammad Faker Meybodi .....	107
Review the Proofs of the Hukm of Multiple Hajj Performance on the Wealthy from the View of Two Main Schools of Thought in Islam Alborz Muhaqiq Garfami & Sayyed Mahdi Ahmadinik .....	135
English Abstracts/ Ali Borhanzahi .....	170

صاحب امتیاز: دانشکده علوم رضوی  
مدیر مسئول: سید علی سجادی زاده  
سر دبیر: محسن جهانگیری

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):  
دکتر محمد امامی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
دکتر جواد ایروانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
دکتر محسن جهانگیری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
حجة الاسلام جواد حبیبی تبار (سطح چهار حوزه علمیه قم)  
حجة الاسلام محمدحسن ربانی بیرجندی (سطح چهار حوزه علمیه خراسان)  
مصطفی رفسنجانی مقدم (سطح چهار حوزه علمیه خراسان)  
حجة الاسلام جواد معین (سطح چهار حوزه علمیه خراسان)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

بی بی رحیمه ابراهیمی / حجة الاسلام دکتر سیدمهدی احمدی نیک / حجة الاسلام  
دکتر جواد ایروانی / حجة الاسلام دکتر رضا حق پناه / حجة الاسلام دکتر حسن  
خرقانی / حجة الاسلام دکتر مهدی عبادی / حجة الاسلام دکتر حسین فرزانه /  
حجة الاسلام دکتر رحمت الله کریمزاده / حجة الاسلام دکتر علی نصرتی /  
حجة الاسلام دکتر محمدمهدی یزدانی کمرزرد



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه های فقه عبادی» به استناد مصوبه جلسه ۱۱۱ مورخ ۱۳۹۷/۰۶/۰۶  
شورای عالی انقلاب فرهنگی مبنی بر «تسری مفاد ماده واحده اعتبار و نحوه  
اعطای امتیاز علمی به مجلات» به حوزه علمیه خراسان و با توجه به ارزیابی نهایی  
در پنجمین جلسه کمیته نشریات علمی حوزه علمیه خراسان مورخ ۱۴۰۲/۰۲/۲۰  
دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده است.

این فصلنامه در وبگاه های زیر قابل دسترسی است:

[Civilica](#), [Magiran](#), [Noormags](#), [Linkedin](#), [Academia](#)

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می باشد.»  
«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»  
«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

## آموزه های فقه عبادی

بهار - تابستان ۱۴۰۱، شماره ۴



مسئول اجرایی  
اسماعیل شفیعی

کارشناس اجرایی  
علی برهان زهی

نحوه انتشار  
به صورت الکترونیکی در وبگاه  
<https://razavi.ac.ir>

ارتباط با کارشناس  
(تماس با ما) در سامانه نشریات

نشانی پستی  
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه  
[razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)

***The Scientific Research Journal of  
Razavi University of Islamic Sciences***

**Ibadah Jurisprudence Doctrines**

No. 4

Spring & Summer 2022



**Proprietor:**

Razavi University of Islamic  
Sciences

**Managing Director:**

S. A. Sajjadizadeh

**Editor -in- Chief:**

M. Jahangiri

**Executive Chief:**

E. Shafiei

**Editorial Board:**

J. Habibi Tabar (*level 4 of Hawzah 'Ilmiyah of Qom*)

M. Imami (*associate professor at Razavi University of  
Islamic Sciences*)

J. Irvani (*Prof. at Razavi University of Islamic Sciences*)

M. Jahangiri (*associate professor at Razavi University  
of Islamic Sciences*)

J. Moein (*level 4 of Hawzah 'Ilmiyah of Khorasan*)

M. H. Rabbani Birjandi (*level 4 of Hawzah 'Ilmiyah  
of Khorasan*)

M. Rafsanjani Moghadam (*level 4 of Hawzah 'Ilmiyah  
of Khorasan*)

**Address:** Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

**Web Site:** <https://razavi.ac.ir>

**E.mail:** [razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)